

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

Abdulkadir KARTAL

**BAZI AHKÂM AYETLERİNİ YORUMLAMADA MUHAMMED
ABDUH'UN YAKLAŞIMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Şehmus DEMİR**

ERZURUM – 2009

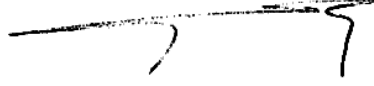
TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Tefsir Bilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Şehmus DEMİR

Danışman / Jüri Üyesi

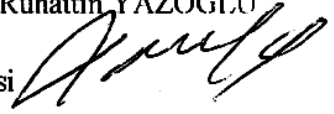


Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE

Jüri Üyesi


Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Jüri Üyesi



Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. 17/02 /2009

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ.....	1
Muhammed Abduh'un Hayatı ve Eserleri.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	21
İÇTİHAD VE TAKLİD KAVRAMLARI, 19. YÜZYILA KADAR İÇTİHAD VE TAKLİDE GENEL BİR BAKIŞ VE MUHAMMED ABDUH'UN BU KAVRAMLARA YAKLAŞIMI	21
1.1. İctihad ve Taklid Kavramları.....	21
1.1.1. İctihad	21
1.1.2. Taklit.....	26
1.2. 19. Yüzyıla Kadar İctihat ve Taklide Genel Bir Bakış.....	29
1.3. M. Abduh'un İctihad ve Taklid Kavramlarına Yaklaşımı ve Selefe Dönüş Çağrısı.....	31
1.3. 1. M. Abduh'un içtihad kavramına yaklaşımı.....	31
1.3.2. M. Abduh'un taklid kavramına yaklaşımı.....	35
1.3.3. Selefe dönüş düşüncesi.....	40
İKİNCİ BÖLÜM	48
M. ABDUH'UN BAZI FIKHÎ KONULARI (AHKÂM AYETLERİNİ) YORUMLAYIŞ TARZINA ÇEŞİTLİ ÖRNEKLER	48
2.1. Kadın	49
2.1.1. Çok evlilik.....	51
2.1.2. Boşanma.....	59
2.1.3. Kadının şahitliği.....	67
2.1.4. Kadının mirastaki payı.....	76
2.2. Ribâ (faiz)	81
2.3. Sigorta.....	93
SONUÇ.....	101
BİBLİYOGRAFYA	105
ÖZGEÇMİŞ	111

ÖZET**YÜKSEKLİSANS TEZİ****BAZI AHKÂM AYETLERİ YORUMLAMADA MUHAMMED ABDUH'UN
YAKLAŞIMI****Abdulkadir KARTAL****Danışman: Doç. Dr. Şehmus DEMİR****2009 – SAYFA: 140****Jüri: Doç. Dr. Şehmus DEMİR****Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE****Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

Muhammed Abduh (1849–1905), XIX. Asırda yetişen İslâm âleminin ünlü simalarından biridir. Abduh çağın meselelerini değerlendirirken yaptığı yorumlarla kendinden sonra gelen birçok çağdaş İslam âlimini de etkilemiş bir şahsiyettir. Bu özelliğinden dolayı biz de çağımızda tartışılan birçok İslami konuya ışık tutacağı ümidiyle onun hayatını ve bazı fıkhi mevzulara yaklaşımını incelemeyi uygun bulduk.

Onun fikirlerinin perde arkasını bize gösterir niyetiyle tezimizin giriş kısmında hayatını ele aldıktan sonra I. Bölümde Müslümanların batı karşısında bu kadar geri kalışlarının asıl sebebi olarak gördüğü atalar dinine körü körüne bağlanıp dinin aslından uzak kalmalarını ifade için kullandığı geleneği taklit etme ve içtihat mevzusuna yaklaşımını inceledik. İkinci bölümde ise batıyla yüzleşme sonrası sıkça tartışılan fikhî konulardan bazılarını ele alarak Abduh'un bu konulardaki yaklaşımını ve kendinden sonraki birçok İslam âlimini etkileyen görüşlerini ele almaya çalıştık.

Müslümanların XIX. Yüzyıldan beri batı karşısında kendi konumlarını gözden geçirme sürecinde tartışılan konular bir tezin alanına sığmayacak kadar geniş olduğundan en çok tartışılan konulardan sadece bazılarını ele almak suretiyle konumuzu sınırlandırmak zorunda kaldık.

ABSTRACT

MASTER THESIS

**THE APPROACH OF MUHAMMED ABDUH ON INTERPRETING OF SOME
JUDGMENT VERSES OF THE QORAN**

Abdulkadir KARTAL

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Şehmus DEMİR

2009 – PAGE: 140

Jury: Assoc. Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE

Assoc. Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Muhammad ABDUH, 1849 – 1905, is regarded as one of the famous figure of the 19th-Century at Islam World. Abduh has as well influenced many of his contemporary successors Islam 'Alim, Religious Scholars, with his elucidation while assessing the issues of age. We also, based on this effectual, decide to analyse his life and approaches to the certain Islamic law issues in the hope of enlightening the numerous disputable Islamic issues.

After, in foreword of this thesis, introduction to the life of Muhammad ABDUH with intent to reflect the essence of his thoughts, in the first part we analyse the imitation of tradition and the approach to the Ijtihad subject by which he explained the main reason: the ancestors deviate from the basic of religion through unquestioning loyalty to religion, why Muslims are dramatically underdeveloped against the west; in the second part, we try to examine the approach of ABDUH to these subjects aforementioned and his thoughts, which affected many contemporary successors Islam 'Alim, Religious Scholars, handling some of the most discussed Islamic Law, following the confrontation with the west.

We have to limit the scope of this thesis to only some of the most discussed issues since the topic discussed to evaluate Muslims' Position against the west since 19th century is beyond the extend of the thesis.

ÖNSÖZ

Tarih boyunca İslam dünyası Batı'yla münasebeti bağlamında iki büyük kriz yaşamıştır. Bunlardan biri Abbasiler döneminde tercüme hareketiyle Yunan kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesi sonucu oluşan ilmi kriz, diğeri ise sanayi devrimi sonrası sürekli ilerleme kaydeden Batı'nın, gerileyen İslam dünyası üzerinde her alanda kurduğu tahakküm sonrası oluşan krizdir.

Birincisinde İslam dünyası siyasi ve ilmi açıdan güçlü konumda olduğu için tercüme yoluyla Batı'dan gelen bilgileri potasında eritip içselleştirebilmiş ve krizi başarıyla atlatmıştır.

İkinci krize gelince İslam dünyasının Batı karşısında hem siyasi hem de ilmi açıdan geri olması nedeniyle kriz aşılamamış, giderek daha çok derinleşmiştir. Batı'yla İslam dünyası arasında yaşanan bu etkileşim, Müslümanları sadece sosyal alanda etkilememiş, dini ilimler noktasında da derinden etkilemiştir. Dini ilimlerin en önemlilerinden biri olan Kur'an tefsiri de bu etkileşimden nasibini almıştır. Rasyonel akılla açıklanamayan bazı gaybî bilgi ve hadiseler batılilar tarafından İslam'a yönelik eleştiri konusu edilmiş ve İslam'ın akla aykırı hükümler ihtiva ettiği söylenerek Müslümanların geri kalmalarına İslam dininin sebep olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Buna karşılık o dönemde yaşayan birçok müslüman düşünür de bu eleştirilere cevap vererek İslam'ın akla ve bilime ters düşen bir din olmadığını vurgulamaya çalışmıştır. Bunu göstermek için de bazı gaybe ait bilgilerle Kur'an'da geçen mucizevî hadiseleri aklileştirme yoluna giderek ilgili ayetleri açıklama ve tefsir etmeye çalışmışlardır. Yine zamana ve sosyal şartlara bağımlı olarak önceki dönemlerde verilen fikhî hükümlerin günümüzde dinin asıl gayesi ve maslahat ilkesi esas alınarak yeniden belirlenmesi gerektiğini dile getirmişler. İşte 19. yüzyılda görülen bu tartışmaların önemli bir noktasında da Muhammed Abduh durmaktadır. Onun çeşitli konulardaki fikirlerine ve Kur'an tefsirine baktığımız zaman klasik İslam ulemasının üslubundan uzaklaşarak Batı'nın tesirinden etkilendiğine tanıklık ederiz.

İşte biz de bu çalışmamızda, Batı'yla münasebet sonrası Müslüman aydınların düşünce yapısında ve Kur'an'ı tefsir edişlerinde meydana gelen değişiklikleri yansıtmaları açısından Abduh'un, ictihad ve taklid kavramlarına yaklaşımını, son dönemlerde sıkça gündeme gelen bazı fikhî konularla ilgili ahkâm ayetlerini yorumlayış tarzını ve o konularla ilgili değerlendirmelerini ele almaya çalıştık.

Çünkü Kur'an'ın, çağa uygun yorumunun yapılabilmesi için önceki dönemlere ait Kur'an'ın yorumu olan fetvaları aynen günümüze taşımak yerine, asli kaynaklara çağımız gözlüğüyle bakıp onu anlamaya çalışmak gerekmektedir. 19. yüzyılda yaşamış ve klasik İslam modernizminin de öncüleri olarak kabul görmüş olan Afganî, Ahmet Han ve Muhammed Abduh, İslam'ın önceki dönemlerde olduğu gibi modern çağda da insanların ihtiyaçlarına cevap vermeye devam ettiğini savunmuş ve bunun için geleneği taklidi bırakıp İslam'ın yeniden özüne dönülmesi gerektiğini ve içtihat faaliyetinin yeniden harekete geçirilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda Abduh'un geleneği taklidi yerip içtihad yaptığı vurguyu incelemek, bu yaklaşımı temellendirmek için bir adım olacağından bu çalışma büyük bir önem arz etmektedir.

Bu yüzden Abduh'un yaklaşımını doğru tahlil edebilmek için giriş bölümünde onun hayatını ele alarak Abduh'u Klasik İslam Modernizminin öncülerinden kılan hususiyetlerini görmeye çalıştık.

Birinci bölümde, Abduh'un, müslümanların geri kalışları için en önemli sebep olarak gördüğü taklit geleneği hakkındaki görüşlerine ve bu sorunun çözümü için elzem olarak kabul ettiği içtihad hakkındaki değerlendirmelerine yer vermeyi uygun bulduk. Zira Abduh'a göre müslümanların sürekli değişen ve gelişen hayat karşısında geri kalışlarının asıl sebebi içtihadı terk edip taklit bataklığına saplanmış olmalarıdır. İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu sıkıntıdan kurtuluşu için içtihad mekanizmasının yeniden işlevsel hale getirilmesi gerekmektedir.

İkinci bölümde ise Abduh'un bu konulardaki yaklaşımını yansıtmaları için, Batı'yla karşılaşma sonrası müslümanların gündemine sıkça düşen bazı fikhî meselelere yer verdik. Çok evlilik, boşanma, kadının şahitliği, kadının mirastaki payı; ribâ (faiz) ve sigortayla ilgili bazı ahkâm ayetlerini yorumlayış tarzını inceleyerek İslam'ın değişen şartlar karşısında eriyip kaybolmadığını, bilakis kendi içindeki dinamizmiyle kıyamete kadar etkinliğini sürdüreceğinin ispatını görmeye çalıştık.

Çalışmamızda faydalandığımız eserlere gelince, R. Rıza'nın, hocası Abduh'un derslerinden tuttuğu notlardan istifade ederek yazdığı 12 ciltlik Menar tefsiri en çok başvurduğumuz eserdir. Yine Abduh'un Tefsir'u Cuz'i Amme, Durus'un Min-el Kur'an gibi diğer kısmî tefsirleri ile muhtelif mevzularla ilgili verdiği fetvaları ve farklı konulardaki

alışmaları da faydalandığımız eserlerdendir. R. Rızanın, Ammara'nın, Abdurrazık'ın ve diğerk birçok bilim adamının Abduh'la ilgili yazdıkları biyografilerden de istifade ettik. Yine İslam'ın temel kaynakları olan tefsir, hadis ve fıkıhla ilgili usul ve fûru kitaplarına da zaman zaman başvurduk. Süreli yayınlarda yayımlanmış olan konuyla ilgili çeşitli risale ve makaleler de bu çalışmamızda faydalandığımız kaynaklardandır.

Çalışmamda bana rehberlik eden ve engin hoşgörüsüyle bizlere destek veren değerli hocam Doç. Dr. Şehmus DEMİR'E sonsuz saygı ve şükranlarımı sunarım.

ERZURUM–2009

Abdulkadir KARTAL

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.y.	: Aynı yer
Bkz	: bakınız
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: çeviren
TDİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.	: Hicri
hd.	: Hadis
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Mad.	: Maddesi
s.	: sayfa
s.a.v	: sallallahu aleyhi ve selem
vb.	: ve benzeri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

MUHAMMED ABDUH'UN HAYATI VE ESERLERİ

Bir insanın görüşlerini anlayıp tespit edebilmek için öncelikle onun düşünce yapısının şekil aldığı hayatına bakıp onu iyice incelemenin elzem olduğu izahtan varestedir. Çünkü kişinin fikir ve düşüncelerinin ipuçları hayat sahifelerinin arasında saklıdır. Ve yine doğru anlaşılabilmesi, yaşandığı zamanla mukayyet olan konularında doğru bir biçimde değerlendirilebilmesinin ön şartı da o zamana inebilmek ve o devrin şartları çerçevesinde anlama yoluna gitmektir. Bu yüzden Abduh'un fikrî yapısını incelemeden önce onun hayatını ele almanın faydalı olacağı kanısındayız.

Muhammed Abduh'un Hayatı: 1. Doğumu, Nesebi ve İlk Eğitimi; Muhammed Abduh, Mısır'ın Tanta şehrinin kenar mahallelerinden biri olan Mahalletu'n-Nasr'da orta tabakaya mensup, yöresel nüfuz ile ilim ve dindarlık geleneğine sahip bir aile içerisinde dünyaya geldi.¹ Babası (Abdullah Hayrullah) Türkmen, annesi ise Arap'tır.² Abduh, ataları için şöyle demektedir; “*Köy halkı bize Türkmen ailesi derdi. Bunu babama sorduğumda o, nesebimizin Türkmen ülkesinden gelip aşağı Mısır'da çadır kurup, burada bir zaman için yerleşen bir Türkmen ailesine dayandığını söyledi.*”³

Muhammed Abduh'un babası ziraatle uğraşmaktaydı.⁴ Zengin, makam mevki sahibi değildi ama mürüvvet sahibi bir kişi idi. Abduh, babası ile ilgili olarak da şunları söylemektedir; “*Babamı köyün ve aynı zamanda dünyanın en büyük adamı olarak kabul ediyordum. Çünkü bana göre dünya Mahalletu'n-Nasr'dan ibaretti. Köye gelen hâkimler babama misafir oluyorlardı. Zengin olmalarına ve arazilerinin çok olmasına rağmen başkalarının evine misafir olmuyorlardı. Bu, bende şu inancı meydana getirdi; demek ki cömertlik ve büyüklük servetin çokluğu ile değilmiş. Küçüklüğümden beri babamı azminde*

¹ Muhammed Abduh, *Durus Mine'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1987, s. 7; Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 93; Sabri Hizmetli, “Önsöz”, Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli Fecr Yay. İstanbul, 1986, s. 1-2; Mustafa Abdurrazık, *Muhammed Abduh*, Daru'l Maarif, Mısır, t.y., s. 16.

² Abduh, s. 2; Abdurrazık, s. 15,16; M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, s.17.

³ Muhammed Reşit Rıza, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatu'l-Menar, Mısır, 1931, I, 15; İşcan, s. 17.

⁴ Edhem Cundi, *A'lamu'l- Edeb ve'l- Fen*, Matbaatu'l-İttihâd, Dimaşk, 1958, s.443; Hizmetli, s. 7.

*sebatkâr, muamelelerinde sert, düşmanlarına karşı katı biri olarak bilirim. Ben ondan katılığın dışında her şeyi aldım.”*⁵

Annemin köydeki kadınlar arasındaki yeri ondan farklı değildi. Miskinlere merhamet eder, fakirlere infakta bulunurdu. Bunu Allah rızası için bir şeref, bir itaat ve bir hamd sayardı.⁶

Muhammed Abduh şehirden uzak orta halli bir köyde büyüdü. Ailesi ziraatla meşguldü. Kardeşlerinin hepsi ziraat işinde babalarına yardım ediyorlardı. Fakat babası Muhammed’i Kur’an öğrenmesi ve ilim tahsili için seçip ayırdı.⁷

Abduh’un kardeşlerine gelince; biri Ali, diğeri Mahruz adında baba-bir iki erkek kardeşi, Zemzem ve Meryem adında iki öz kız kardeşi ve bir de Mücahit adında ana-bir erkek kardeşi vardı.⁸

Abduh, kardeşlerinin en küçüğüdür. Belki bu yüzden babası diğer kardeşlerine göre ona daha çok değer verip okuması için ısrarlı davrandı. İlk önce özel hocalardan evde okuma yazma ve Kur’an öğrenmesini sağlayıp, yedi yaşına girince köydeki sıbyan mektebine gönderdi. Daha sonra da onu bir hafız hocasına vererek hafızlığını tamamlattı. Kur’an’ı kıraat ve tecvit kaidelerine uygun olarak okuyabilmesi için 1862 yılında Tanta’daki Ahmediye mescidine gönderdi. Abduh burada kıraat ve tecvit derslerini tamamladıktan sonra 1864 yılında ‘Ezher’î dersler’ olarak nitelendirilen fıkıh, sarf, nahiv derslerini almaya başladı.⁹ Ancak kısa bir süre sonra bu derslerin okutuluş şekline hoşlanmayarak ilimden soğudu ve ilme karşı onda bir nefret uyandı. İlmi öğrenmede başarısız olacağı vehmine kapıldı. İlim öğrensin diye gönderildiği Tanta'daki Ahmediye Mescidinden firar etmeyi kararlaştırdı. Aynı medresede Kur'an ve tecvit dersleri veren kardeşi Mücahit ile bu konuda münakaşa ettiler.¹⁰ Kesin ayrılma kararını veren Abduh’u, kardeşi de durdurmada başarılı olamadı.

Bir daha geri dönmek niyetiyle elbiselerini toplayıp Mahalletu’n-Nasr'a döndü ve 1865 yılında evlendi.¹¹

⁵ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 13,14; Hizmetli, s. 3.

⁶ Abdullah Mahmut Şehhate, *Menhecû'l-İmam Muhammed Abduh fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mısır, 1960, s. 4; Hizmetli, s. 5.

⁷ Şehhate, s. 5; İşcan, s. 18.

⁸ Abbas Mahmud Akkad, *Abkariyyu'l-İslah ve't-Talim el-İmam Muhammed Abduh*, Dar'ü Nehdati Mısır, tarihsiz, s. 55; Osman Keskiöğlu, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, yıl: 1970, s. 112

⁹ İşcan, s. 18.

¹⁰ Akkad, s. 58, 59.

¹¹ Schacht, “Muhammed Abduh”, *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay. 1965-1986, VIII, s. 488; Hizmetli, s. 7.

Muhammed Abduh, Tanta'daki Ahmediye Mescidi'nde hocaların takip ettiği ilim metodunun kendi üzerindeki olumsuz etkisini şöyle ifade etmektedir: “*Tanta'da takip edilen öğretim metodundan dolayı içimde ilme karşı bir nefret hissi belirdi. Bu metot Ezher'de de aynıydı. Hocalar, öğrencinin bilip bilmediğine aldırmadan ve anlayış kapasitelerini dikkate almadan eğitim veriyorlardı. Talebelerin çoğu bir şey anlamadıkları halde anladıklarını zann ediyorlardı.*”¹²

Muhammed Abduh, kendisinin de belirttiği işte bu sebeplerden dolayı köyüne geri dönüp ilimden bir süre uzak kalmıştır.

2. Derviş Hıdır ile Karşılaşması: Abduh, köyüne dönüp evlendikten bir müddet (40 gün) sonra babası tarafından, ilim öğrenmesi için tekrar Tanta'ya gitmeğe zorlandı. O da bir yakınının refakatinde Tanta'ya gitti. Fakat Abduh ilimden o kadar nefret etmişti ki, çeşitli bahanelerle babasının akrabalarının çok olduğu ‘Küneyse Erdin’ köyüne kaçtı. Burada on beş gün kaldı. Bu süre içinde ileriye yönelik bütün projelerini değiştirecek biriyle tanıştı. O zat, Abduh'un babasının amcası olan Derviş Hıdır idi.¹³ Muhammed Abduh, Derviş'le ilk irtibatını bizlere hatıralarında bizzat kendisi anlatmıştır. Abduh, Küneyse Erdin köyüne varınca, Derviş Hıdır ertesi gün Abduh'u görmeye gitmiş. Yanında taşıdığı Muhammed el-Medenî'nin bazı talebelerine yazdırdığı çeşitli risalelerden oluşan bir kitabı yeni gelen bu misafire uzatarak ondan birkaç sayfa okumasını istemiş. Çünkü Şeyh'in gözleri görmüyor bu yüzden de okuyamıyormuş. Abduh ise içinde okuma isteği olmadığından ve okuma işinden nefret ettiği için onun bu isteğini şiddetle reddetmiş, Şeyh, onu çok iyi anlamış ve ona güler yüzlü ve müsamahalı davranmış. Birkaç satır dahi olsa okuması için nazıkçe ısrar edişine Abduh dayanamamış ve okumaya başlamış. Anlayamadığı yerleri açık bir şekilde izah etmeğe çalışmış. Bu birkaç sefer devam edince Abduh'un içinde nefret ettiği ilme karşı bir ilgi uyanmaya başlamış. Bu duruma çok sevinen Şeyh, ona gerekli tavsiyelerde bulunmuş. Artık ilimden kaçan Abduh'un yerini kendisini ilme adayan Abduh almaya başlamış. Kendisinin manevi mimarı olarak gördüğü Derviş için Abduh şunları söylemektedir: “*Derviş, bizi bağlayan zincirleri yok eden ilmin kapılarını bana açarak, benim cehalet hapishanesinden kurtulmamı ve gerçek dine dönmemi sağladı. Bu Şeyh benim için şayet bu yalancı dünyada*

¹² Akkad, s. 59; İşcan, s. 19.

¹³ Derviş Hıdır, Trablusgarb'da meşhur bir zat olan Muhammed el-Medenî'nin derslerinde bulunmuş biridir ve bu zatın önderliğindeki Şazeli tarikatına intisaplıdır. Kendisinden tasavvufî dersler yanında Kur'an'ı doğru anlamaya yönelik dersler de almıştır. Bundan başka *Muvatta* gibi bazı hadis kitaplarını da okumuş ve daha sonra köyüne dönüp çiftçilikle uğraşmaya başlamıştır. (bkz. Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 21-22.)

*saadet varsa, saadet anahtarı oldu; kendimde bulunan, bilemediğim tabii özelliklerimi bana gösterdi. Beni cehaletten marifete, taklitten tahkike ve tevhide götüren işte bu Şeyh oldu.”*¹⁴

Abduh'un bu gibi ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, ondaki İslam'ın tebliği ve eğitiminde uygulanan metotların yanlış olduğu kanaati, gerçek İslam'ı ortaya koyup onu yaşatma iradesi, Kur'an'ı hiçbir tesir altında kalmadan anlama ve İslam'ın ilk devrinin sade üslubuna dönme azmi Muhammed Abduh'un zihninde ilk defa Derviş'in telkinleriyle belirmiştir.¹⁵

3. Muhammed Abduh'un Tanta'ya Dönüşü: Abduh, Küneyse Köyü'nde kaldığı on beşinci gününde annesinin kendisini görmek için geleceğini öğrenince Derviş'le karşılaştığı bu köyü terk ederek Tanta'ya gitti. Şeyh'in tesiri ile nefret ettiği ilim yoluna yeniden döndü.¹⁶

Muhammed Abduh, Tanta'ya ikinci gidişinde tekrar Ahmediye Mescidine döner, aşkla ve şevkle hocalarına yönelir. Dersleri en iyi bir şekilde kavrar ve kısa zamanda arkadaşları arasında sıvrılır. Hatta Şeyhin sayesinde talebelerle ders mütalaa etme seviyesine ulaşır. Ancak bu sırada Abduh'un gönlünde tahsil için Ezher'e gitme sevdası vardır.

4. Muhammed Abduh'un Ezher'deki Eğitimi: Abduh 1282 yılının Şevval ayında (m.1866) Ezher'e gelip buradaki derslere girmeye başladı. Fakat Ezher'deki eğitim metodu da Ahmediye Mescidi'ndekinden çok farklı değildi. Ders usulü bozuktu. Kelimelere boğulmakla, irab-ilal yapmakla vakit geçirilirdi. Fen dersleri yoktu; hesap, tarih, coğrafya yasaktı. Çok eski ve sönük bir eğitim-öğretim metodu takip ediliyordu.¹⁷

Ezher ulemasına göre ilimden maksat, gerçeği bulmak, gerçeğe yaklaşmak ve doğruluğunu denemek için araştırma yapmak değildi. Bilakis onlara göre ilim; geçmişlerin bıraktıklarını doğru şekilde nakletmekten ibaretti.

Abduh Ezher'deki bu eğitim metodundan sıkıldı. Fakat Ahmediye Medresesi'nde iken onu Derviş Hıdır'la karşılaştıran kader, Ezher'de de ona çeşitli ilimleri öğretecek olan -ki bu ilimler Ezher'de okutulmuyordu- birbirinden değerli hocalarla karşılaştırmıştır. Bunlardan biri Hasan Tavi ki; insanların hikmetten (felsefe) hoşlanmadığı bir zamanda felsefeye âşık olan bir insandı. Diğeri ise edebiyat hocası olan Muhammed Besyunî idi.

¹⁴ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 22, 23; Hizmetli, s. 8-10.

¹⁵ Şehhate, s. 10,11; İşcan, s. 22.

¹⁶ Akkad, s. 62; Halil Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *CÜİF Dergisi*, cilt: II., sayı: 2, yıl: 2003, s. 264.

¹⁷ Keskiöğlu, s. 111; M.Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh” mad., *DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, XXX, 483.

Abduh, Derviş Hıdır'dan tasavvuf, Hasan Tavi'l'den felsefe, Üstat Besyuni'den de edebiyat dersleri aldı.¹⁸

Bütün bunlar Abduh'un şahsiyetinin oluşumunda ve fitri istidadının gelişiminde büyük rol oynamıştır.

Ezher'de okutulan ilimler Muhammed Abduh'un zihnî ihtiyaçlarına cevap verememekteydi. O, bunlarla yetinmeyip, kendisini yetiştirmek için okul dışında, kendi alanlarında uzman olan hocalardan dersler almıştır.

Abduh Ezher'de takip edilen eğitim sisteminden dolayı ilk üç seneyi bunalım içerisinde geçirmiştir. İnsanlardan uzak ve uzlet içerisinde yaşamakta olan Abduh, bu bunâlimını atmak için her sene eğitim-öğretimin bitiminde "Mahalletu'n -Nasr'a gidiyordu. Burada babasının dayısı Dervişle, öğrendiklerini müzakere ediyor ve Kur'ân üzerine yaptıkları çalışmayı sürdürüyorlardı. Şeyh, ona her gidişinde Ezher'de ne okuduklarını ve neler öğrendiklerini sorar ve eksik gördüğü hususlara yönelik tavsiyelerde bulunurdu. Bir gün Abduh'a: "*Mantık, hesap, hendese ilimlerinden bir şey okudun mu?*" diye sormuş, o da bu ilimlerden bazısının Ezher'de bilinmediğini söylemiş. Bunun üzerine Şeyh: "*İlim talibi bunları nerede olursa olsun öğrenmekten acze düşmez.*" demiş.¹⁹

Bu tatil süresince Abduh, Şeyh'ten aynı zamanda tasavvuf dersleri alır, saf akide konusunda bilgiler edinir, kafasına takılan soruları ona yöneltir o da cevaplarıyla sürekli Abduh'un önünü açardı. Ona, içerisine düştüğü girdaptan kurtaracak telkinlerde bulunurdu.

Bu öğütler neticesinde Abduh, aşırı şekilde uyguladığı züht hayatını bıraktı ve Kahire'ye döndüğünde Şeyh'in tavsiyelerine uyarak bu ilimleri, bilenlerden almaya başladı. Bazen hata ediyor, bazen de isabet ediyordu. Bu durum ta ki Cemaleddin Afgani'nin 1871 yılında Mısır'a gelişine kadar devam etti.

5. Afgani ile Tanışması: Abduh'un Cemaleddin Afgani ile tanışması ve Afgani'nin Abduh üzerindeki etkisine değinmeden önce Afgani'den biraz bahsetmek yerinde olacaktır.

Biyografisini yazan E. J. Browre'nin, "*kuvvetli bir şahsiyet, olağan üstü bir bilgi, bitmez-tükenmez bir faaliyet, ölüme geçilmez bir efendi, çekici özellikleri olan bir insan, bir feylozof, yazar, gazeteci, en önemlisi de siyasetçi*" olarak tanıttığı Afgani, 1838 yılında Afganistan'ın Kâbil kentinde dünyaya geldi. Dinî ilimler olarak sayılan, Arap sarf ve nahvi, belagat, tarih ilimleri, tasavvuf, felsefe vb. ilimler ile fennî ilimler olarak bilinen fizik,

¹⁸ Şehhate, s. 12-14; İşcan, s. 22-24.

¹⁹ Abdurrazık, s. 16; Akkad, s. 63.

metafizik, astronomi gibi ilimlere dair yeterli bilgi ve donanımına sahipti. O, bu zengin bilgi hazinesini yalnızca sakın bir eğitim yoluyla değil, aynı zamanda çok hareketli geçen yaşantısı ile elde etti. On sekiz yaşındayken kamu görevine atıldı, yirmi yedi yaşında vezir oldu. Fakat siyasi istikrarsızlıklar onu, vatanı olan Afganistan'ı terk etmeğe zorladı. Afganî bu tarihten itibaren durup dinlenme bilmeden Müslüman milletlerin istiklâline kavuşması için mücadele etti. Hayatının son beş yılını İstanbul'da geçirdi. Abdülhamit onu yaldızlı bir tutsaklıkla tuttu. 1897 yılında oldukça esrarengiz şartlarda öldü. Onun zehirlenmiş olduğundan bile bahsedildi.²⁰

Cemaleddin Afgani 1871 yılında İstanbul'dan Kahire'ye döndüğünde ilim çevreleri tarafından tanınmış bir sima idi. Abduh da bir vesile ile Afgani'yle tanışıp ilim meclislerinin müdavimi oldu. Abduh bu karşılaşmayı şöyle anlatmaktadır. Hicri 1288 yılının Muharrem ayının başında Afgani ile tanıştım. Ondan Matematik, Felsefe ve Kelam dersleri almaya başladım. Diğer insanları da ondan ilim almaya davet ediyordum.

Ezher şeyhleri ve Ezher'in talebelerinden birçoğu onun ve bizim hakkımızda ileri geri konuşmaya başlamışlardı. Bu ilimleri öğrenmenin sahih akideyi sarsacağını iddia ediyorlardı. Bunun insanı sapıklığa düşüreceğini, dünya ve ahiret saadetinden mahrum bırakacağını ifade ediyorlardı.

Memleketime döndüğümde bu durumu Derviş'e arz ettim. Bana şöyle dedi. Şüphesiz Allah (c.c) Âlim ve Hâkim olandır. O'nun ilminden ve hikmetinden üstün bir ilim yoktur. Ben âlim olana düşman olanların düşmanıyım. Yine ben Hakîm olana düşman olanların düşmanıyım, İlim ve hikmetten daha fazla, kişiyi Allah'a (c.c) yaklaştıracak bir şey yoktur. Allah (c.c) katında en çok yerilen ilim, insanların "ilim" diye isimlendirdikleri şeylerdir.

Bunlar; sihir, göz boyamak vb. gibi insanlara zarar vermek maksadı ile tahsil edilen şeylerdir. Hakikatte hiçbirisi ilim değildir.²¹

Muhammed Abduh, Afgani ile tanışmadan önce tasavvufi bir hayat yaşamaktaydı. Sık sık oruç tutarak çile çeker ve nefsinin yenmeye çalışırdı. İnsanlardan uzak durmayı seven onlarla mecbur olmadıkça konuşmayan ve uzlet hayatını tercih eden bir yaşantı içerisinde idi. Ve hatta zaruret olmaksızın insanlarla konuştuğunda istiğfarda bulunurdu.

Daha önce de belirtildiği üzere Ezher'e başladığı zamanda büyük bir kriz yaşayan ve kendisini inzivaya çeken Abduh'u bu durumdan kurtaran yine Derviş olmuştur. Derviş onu

²⁰ Hizmetli, s. 14; Hayrettin Karaman, "Efganî, Cemaleddin" mad., *DİA*, X, 456 vd; İşcan, s. 25.

²¹ Akkad, s. 63–64; Cundi, s. 443; İşcan, s. 24 vd.

mantık, aritmetik ve geometri gibi çeşitli bilimlere teşvik etmekteydi fakat Ezher'de bu bilim dallarının hiç biri okutulmuyordu. Zaten Ezher'deki eğitim sisteminin Tanta'dakinden hiç de farkı yoktu. Derviş insanların yararlanmadığı bir ilmin hiç bir faydası olamayacağını vurgulayarak onu sahih yola uymaya ve insanların arasına karışmaya teşvik ediyordu.

Dervişin Abduh üzerinde ektiği bu tohumların filizlenip yeşermesinde en büyük pay şüphesiz Afgani'ye aittir. Çünkü o güne kadar tanıdığı âlimlerin çoğu geleneksel ilim anlayışını yansıtmaktaydılar. Hatta büyük bir bölümü dünyadan habersiz yaşamaktaydı. Felsefe ve tasavvufun engin ufuklarından nasipleri olmadığı gibi, İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durum da onları hiç alakadar etmiyordu. Fakat Afgani bunlardan hiç birine benzemiyordu. Seyyid Cemaleddin'in Kur'an'ı yorumlama yöntemi, tefsire olan hâkimiyeti, felsefe ve toplumsal İslam ahlakı konularındaki zevki Abduh'un gözünü Ezher'in gizlediği bir dünyaya açtı.

Aslında Abduh sadece Kur'an tefsiri ve tasavvufu ilgili yaptığı yorumları açısından Afgani'den etkilenmemişti onu etkileyen Afgani'nin dini, içtimai ve siyasi yönden sahip olduğu komplike şahsiyetti. Afgani, Abduh'un zühde dayalı bir hayat anlayışını terk edip amele dayalı bir hayat nizamını benimsemesinde motive bir güç oldu.²² Bu yeni manadaki hayat anlayışı ise, ıslah için başkaldırmak, İslam'ı müdafaa için kâmil manada ciddiyetle işe koyulmak ve müsteşriklerin ve maksatlı insanların İslam'a yaptıkları hücumları defedebilmek için fikri ve felsefi bir silahlanma anlamına geliyordu.

Ezher'in geleneksel ilimlerini yeni bir ruhla doldurmuş olan Cemaleddin, Abduh'un ilgisini Avrupa eserlerinin mevcut tercümelerine çekmiş ve nihayet onu Mısır ve İslam dünyasının o zamanki problemleri ile meşgul olmaya teşvik etmişti.²³

Afgani'nin Abduh üzerindeki en büyük etkisi, Abduh'u uzlet hayatından kurtarıp, hayatın içine katması ve Ezher'de o dönemde ders olarak okutulmayan felsefe, matematik, kelim, ahlak ve siyaset gibi çeşitli ilimleri öğretmesidir. Eğer Abduh Afganî'yi tanımasaydı belki oda hayatını, tıpkı Ezher uleması gibi, donuk fikirlilik ve taklit içerisinde geçirecekti.²⁴

Şehhata İsa İbrahim'in dediği gibi Abduh'un cehalet çukurundan marifet fezalarına yükselmesinde Dervişin nasıl bir rolü varsa, içtimâî, millî, edebî, siyasî işlere alaka duymasında da Afganî'nin o derece rolü vardır. Abduh'un fikirleri üzerindeki Afgani'nin tesirini en iyi Abduh'un şu sözleri ifade etmektedir: *"Babam bana kardeşlerim Ali ve*

²² Şehhate, s. 14 vd.; İşcan, s. 25; Hizmetli, s. 13.

²³ Schacht, s. 488.

²⁴ Şehhate, s. 21; İşcan, s. 27.

*Mahruz'la bölüştüğüm bir yaşantı sundu. Seyyid Cemaleddin ise bana Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsa, veliler ve sıdıklarla paylaşabildiğim bir hayat bağışladı.”*²⁵

Böylece metodunu Abduh'a öğreten ve bu eski kitaplara yeni bir hayat üfleyen Cemaleddin, talebesinin takip ettiği derslerini modern kitaplara doğru yöneltti. O, Abduh'u bu kitaplara öyle bağladı ki, neticede Abduh Fransızca öğrenmeye karar verdi ve kısa zamanda çok iyi Fransızca öğrendi. Daha sonra onu, kendisine bağlanan bütün öteki gençler gibi gazetecilik yapmaya, edebî, içtimaî ve siyâsî çok çeşitli konularda makaleler yazmaya ve konuşmalar yapmaya teşvik etti.²⁶

Afgani-Abduh yaklaşması ve dostluğu 1872'de "*Risaletu'l-Varidat* "adlı felsefi eserin hazırlanmasını sağladı. Afgani'nin dikte ettirdiği bu esere Abduh bir önsöz yazdı. Bu önsöz, Abduh'un düşünce eserlerinin ilkidir. O, daha sonra basınla ilişkiye geçip 1876'da ilk defa kendi adıyla "EI-Ehram" gazetesinde makalelerini neşretmeye başladı.²⁷

Abduh'un el-Ehram gazetesindeki ilk makalesi, yazı hayatına başlayışıyla ilgiliydi; aynı şekilde yazar Mısır'ın şanlı mazisini hatırlatıyor ve medeniyetin tekrar bu beşiğine döneceğine dair ümidini izhar ediyordu. İkincisi, öğrenim görmenin zarureti ve gazetelerin faydasını konu alıyordu. Üçüncüsü, beşer toplum düzenini ve onu yöneten ahlaki faktörleri ele alan felsefi bir makale idi.

Dinî ilimlerle müspet ilimlerden söz eden ve bunlardan her birinin faydasını anlatan dördüncü makale İslamiyet'i gerçek yönü ile öğrenmek isteyen kimse için bu beş makalenin en ilginç olanıdır. Beşinci ve sonuncu makale ise, Avrupa ve Fransa medeniyet tarihinin, daha yeni tercüme edilen Guizot'un bir hulasasıydı; ayrıca yazar Arap dilinin ne kadar bozulmuş olduğunu da bu tercümeden yararlanarak göstermeye çalışıyordu.²⁸

6. Abduh'un Ezher'deki Hocalığı: Abduh ilk makalelerden kazandığı ün ile 1877 yılında Ezher'i bitirme sınavlarına girdi. İmtihandaki jüri üyelerinden biri hariç diğerleri Abduh hakkında iyi düşünmüyorlardı. Abduh'a karşı insafı olan jüri üyesi ise, o sırada Ezher şeyhi ve imtihan heyeti başkanı olan Muhammed el-Mehdi el-Abbasi idi. Onca engelleme faaliyetlerine rağmen yinede o, imtihanda sergilediği geniş ve sağlam bilgisi nedeniyle diploma almayı başardı.²⁹ Bu olay onun gayretini artırdı ve bütün gençlik kuvvetini, ilim

²⁵ Keskiöğlu, s. 112; İşcan, s. 28.

²⁶ Hizmetli, s. 17,18.

²⁷ Şehhate, s. 21 vd; Keskiöğlu, s. 112.

²⁸ Hizmetli, s. 20.

²⁹ Schacht, s. 488; İşcan, s. 36; Taşpınar, s. 265.

kuvvetini, ıslah yapmadaki bütün arzusunu bir araya topladı. Tüm çabasını Ezher'de çalışmaya yöneltti. Çünkü onun kanaatine göre, Ezher'in ıslah olması demek memleketin, milletin ve yeryüzündeki tüm Müslümanların ıslah olması demekti.

Abduh yirmi sekiz yaşında aldığı diplomadan sonra Ezher'de Mantık kitapları, Felsefe ile kelim kitaplarını tetkik etmeye devam etti. Bazı talebelerle birlikte Ezher'e hazırlık derslerini mütalaa etti. Beraber olduğu komşularından bir kısmına evinde İbni Miskeveyh'in "*Tehzibü'l-Ahlak'ını*" okutuyordu. Bir müddet sonra kelim ve mantık dersleri vermek üzere Ezher'e hoca olarak atandı. 1877'de kurulan Daru'l-Ulûm'da tarih hocası oldu.³⁰ Abduh, "Daru'l-Ulûm'daki derslerine İbni Haldun'un "*Mukaddime'sini* okutmakla başladı. Bundaki amacı öğrencilerinin zihinlerine siyasi ve içtimai fikirlerini yaymaktı.

Abduh bu dönemde, talebeleri için "*İlmü'l İctima Ve'l-Umrân*" adlı sosyoloji ve felsefeye dair bir kitap yazdı.³¹ Kitabında İbni Haldun'un bazı görüşlerini tenkit ediyor, Medeniyetler konusunda geçmişteki toplumlar ile bu asırdaki toplum tabiatı hakkında, İbni Haldun'un eksiklerini tamamlıyordu.³² Aynı şekilde o, Arap dili ve grameri konusunda filoloji okulunda dersler vermiştir.

Muhammed Abduh'un Ezher'deki bu faaliyetleri bazı önde gelen idarecilerin dikkatini üzerine çekmiştir. Çünkü Abduh, derslerinde toplum ve toplum yönetimi ile ilgili dersler de veriyordu.

7. Muhammed Abduh'un Masonluk Teşkilatıyla İlişkisi: Abduh, Mısır'da Afgani'nin kurmuş olduğu gizli bir teşkilata katıldığı gibi, Afganî ile birlikte İngiliz mahfiline bağlı "Kevkebu's Şark" adındaki bir mason derneğine de üye olmuşlardır.³³ O günlerde aydınların gözünde bu teşkilat bugünkü olumsuz çağrışımları oluşturmuyordu. Gerek özgürlük, eşitlik, adalet gibi kavramlarla örülmüş Fransız İhtilali'nin söylemine sahip olması, gerekse istibdat ve totaliterliğe karşı çıkışıyla oluşturduğu imaj, bir takım olumlu çağrışımlara neden oluyordu. Zaten siyasi planda Yahudiliğin ve Siyonizm'in Ortadoğu ve Filistin konusunda kendini göstermesi daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. O, bu teşkilatı kullanarak çeşitli çevrelerde nüfuz sahibi olmayı umuyordu. Fakat bu teşkilatın yabancılarla

³⁰ Abdurrazık, s. 74; Özervarlı, s. 483 .

³¹ Maalesef bu eser kaybolmuştur. Bkz. Ahmed Emin, *Zuamau'l- Islah fi'-Asri'l-Hadis*, Mısır, 1979, s. 315.

³² Şehhate, s. 24.

³³ Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısri el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetu'l-Anglo el- Mısri, Mısır, 1965, s. 40.

ve bilhassa İngilizlerle ilgisi nedeniyle, Afgani ve Abduh, ulaşmak istedikleri maksatlara erişemeyeceklerini de anlayarak zaten kısa süren üyeliklerine son vermişlerdir.³⁴ Talebesi olan Reşit Rıza bu konuda bizlere şu bilgileri vermektedir: “Üstadımız yıllar önce masonluğu terk etmiştir. Sürgünden döndükten sonra masonlar kendisini defalarca cemiyete girmeye çağırmışlar fakat o, hem bu davetleri hem de cemiyetin kendisine vermek istediği nişanı reddetmiştir. Kendisine bir gün: *“Bu masonluğun mahiyeti nedir?” diye sorduğumda bana şunları söylemişti: Masonluğun faaliyet gösterdiği ülkelerdeki varlık sebebi sona ermiştir. Masonlar ilme ve hürriyete karşı savaş açmış bulunan krallar, imparatorlar ve papalarla mücadele ediyorlardı, bu da çok büyük bir işti, Avrupa'nın bugünkü noktaya gelmesinde önemli etkisi oldu. Bugün Batılılar mason cemiyetini eski bir eseri korur gibi koruyorlar ve onu insanlar arasında tanışma ve dayanışmayı sağlayan bir moral cemiyeti olarak görüyorlar. Benim Seyyid Cemaleddin ile bu cemiyete girmem, sosyal ve politik amaçlarımıza ulaşma çabamızda cemiyeti kullanmak içindi, ben onu yıllar önce terk ettim ve bir daha asla geri dönmedim.*”³⁵

Afgani ve Abduh'un bu teşkilata girmeleri çok büyük spekülasyonlara neden olmuştur. Bugün bile Afgani ve Abduh ismine tepki duyanlar tarafından dile getirilen en önemli eleştiri onların bu teşkilatla olan ilişkisidir.

8. Abduh'un Köyüne Sürgün Edilişi: Abduh'un bu tür faaliyetleri, Ezher'deki bazı çalışmaları birtakım insanların kıskançlıklarına ve bazı siyasetçilerin de öfkelenmesine sebep oldu. Abduh Uleyş'e şikâyet edildi; Nesefi'yi okutması ve bazı fikirleri sebebiyle sorguya çekildi. Onun en büyük destekçisi olan Afgani bu dönemde Mısır Hidiv'i Tevfik'le aralarının açılması sonucu Mısırdan çıkartıldığı için ondan destek alamadı. Sonuçta Abduh tüm resmi görevlerinden azledilerek köyünde mecburi ikamete tabi tutuldu.³⁶

9. Resmi Gazetenin Başyazarlığına Getirilmesi: Hidiv Tevfik, Afgani ve Abduh'u meydandan uzaklaştırdıktan sonra nazırlar heyetini de kaldırdı ve hükümet reisliğini bizzat kendisi üstlendi. Ancak daha sonra bundan vazgeçip yurt dışında bulunan Riyaz Paşa'yı çağırarak onu yeni bir kabine oluşturması için görevlendirdi. Riyaz Paşa da Hidiv'den Abduh'un yasağının kaldırılmasını talep etti. Böylece Abduh köyden çağrılarak Mısır'ın

³⁴ Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Daru's-Şurûk, Mısır, 1988, s. 30.

³⁵ İşcan, s. 37; Hayreddin Karaman, “Afgani, Abduh, Reşit Rıza”, *Gerçek İslam'da Birlik*, Nesil Yay., İstanbul, t.y., s. 58.

³⁶ Ammara, s. 31; Hizmetli, s. 21.

resmi gazetesi olan el-Vakayı'ı Mısriyye'ye başmuharrir olarak atandı.³⁷ Bu, böyle bir devirde oldukça önemli bir mevki idi.

Abduh göreve başlar başlamaz Afgani'nin derslerine devam eden arkadaşlarından bir yayın heyeti kurdu. Bu kadroyla gazete zaman içerisinde hükümet ve halk üzerinde etkili olabilen bir statü kazandı. Abduh on sekiz ay süren bu görevi süresince bütünüyle zihinleri meşgul eden meseleleri ele aldı. Bu gazetede Abduh'un otuz beş makalesi yayınlandı. Bu makaleleri içerisinde genel geçer mevzular olduğu gibi yalnızca o devir için yararlı ve önemli olan konular da vardı. Devrin hükümetinin yolsuzluklarını dile getirdiği makaleleri daha çok o dönem için yararlı olan makalelerdir. Abduh diğer yazılarında ise gerçek dine aykırı olmaları sebebiyle bazı adetleri reddettiği gibi, parlamento yönetiminin de İslamiyet'le uyum halinde olduğunu göstermeye çalıştı. Eğitimle ilgili yazıları, vatan kavramı üzerindeki çalışmaları, milletlerin terakkisiyle alakalı değerlendirmeleri günümüze kadar önemini koruyan diğer makalelerine örnektir.³⁸

O. Emin'in de dediği gibi: *"Abduh gazetede hem muslih hem de muallimdi, gayesi, ümmetin genel seviyesini yükseltmek, ahlakını kuvvetlendirmek ani bir değişme (sıçrama, devrim) ve şiddet olmaksızın tedrici bir sosyal kalkınma hamlesini başarmaktı. O inanmaktaydı ki bunun için geçerli yol, eğitim ve kültüdü ve yine inanmaktaydı ki derin bir kavrayış, keskin bir anlayış olmaksızın Batı'yı taklitte, ruhi medeniyetin özünden habersiz olarak maddi medeniyetin zevahirine sarılmada hiç bir fayda yoktu."*³⁹

Abduh, Afgani ile irtibatını bu dönemde yine sürdürse de yazıları onun kendine özgü bir düşünce ve metot geliştirdiğini göstermektedir. Abduh için bu dönem fikri özgürlüğe adım attığı dönemdir. Artık Abduh hocasının metodunu eleştirmeye başlamıştır. Müslüman milletlerin istiklalinin devrimle değil; eğitimle, ıslahla olacağını düşünmektedir. Yani devrimci Afgani'nin talebesi muslih olma yolundadır.

Abduh, "gazete"nin kamuoyu üzerindeki etkisini kavramış olduğundan, başyazar olduğu gazeteden fikirlerini topluma aksettirme yolunda azami ölçüde istifade etmiştir. Adeta gazeteyi, görüşlerini yaymak için bir araç yapmıştır. Fakat onun gazetedeki çalışmaları fazla uzun sürmedi. Patlak veren Arabî Paşa isyanıyla inkıtaya uğradı. İsyanın İngilizler tarafından bastırılmasından sonra Abduh'un resmi gazetedeki görevine de son verildi. İsyandan sorumlu

³⁷ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 137-138; Keskiöglü, s. 112; Hizmetli, s. 22.

³⁸ Şehhate, s. 25; Hizmetli, s. 23.

³⁹ Osman Emin, s. 46; İşcan, s. 44.

tutularak tutuklandı. Önce üç ay hapis yattı daha sonra da 24 Aralık 1882 yılında üç yıl üç ay Beyrut'a sürgüne gönderildi.⁴⁰

10. Arabî Paşa İsyanı ve Muhammed Abduh: Mısır 1880'li yıllarda oldukça hareketli günler yaşadı. Halk istibdada dayalı yönetimlerden yılmış parlamenter yönetimi arzulamaktaydı. Bunda Abduh'un resmi gazetede hürriyete dair yazdığı makalelerin etkisi de söz konusudur.

Hidiv İsmail yabancı bankalardan borç almak zorunda kalınca, Avrupalı güçler, çıkarlarını korumak için Mısır'a siyasi görünümlü mali bir kontrol uygulamaya başladılar. Yabancıların Mısır üzerindeki bu baskısı halkın vergi yükünün kat kat artmasına yol açtı. Bunlar, fakirliğin, zulmün adaletsizliğin itici gücü oldu. Hâsılı Mısır büyük bir bunâlima girdi. Bu durumu Reşit Rıza bir Kur'an ayetinden (Nur/40) esinlenerek şöyle anlatmaktadır: *“Mısır beldesi İsmail Paşa döneminin sonlarında zulmetler içindeydi. Bu durum, engin denizin karanlıklarına benzer, onu üst üste dalgalar ve dalgaların üstünü de bulutlar örter, karanlıklar üstünde karanlıklar...”*⁴¹

Mısır'daki bu sıkıntılı günler iki muhalif cephenin güçlenmesine sebep oldu. Bu gruplardan birisi mutlak idare yerine anayasal idareyi getirmek isteyenler; diğeri ise Türk-Çerkez idaresini kırmak ve Mısırlı zabitlerin Çerkez ve Türk zabitleriyle eşit tutulmasını sağlamak isteyen Mısırlı askerlerin hareketiydi. Bunlara Mısır halkının İngiliz ve Fransız sömürgecilerine karşı genel duygusunu da eklemek gerekir. Bu üç grup başlangıçta Mısırlı zabitlerin haklarını savunmak için yola çıkan Arabî paşanın önderliğinde bir araya geldi. Sömürgecilerin Hıdivi desteklemesi muhaliflerin tek bir çatı altında toplanmasına sebep oldu.⁴²

Abduh da Bağımsız Vatan Fırkası'nın bir üyesi olduğu için bu fırka Arabî Paşa taraftarlarına katılınca o da bunların içerisine girmiş oldu. Hâlbuki Abduh başlangıçta Arabî Paşa taraftarı değildi. Çünkü ona göre Arabî, tam bir askeri ihtilalden söz etmekteydi.⁴³ Onun hedefi ise ıslahtı, ihtilaller onun giriştiği işi bozardı.

Abduh, devrim taraftarlarının bu eylemini desteklememiştir. Fakat Abduh'un resmi gazetede yazılarının, insanları zihni açıdan ihtilale hazırlama gibi bir fonksiyonu yerine getirdiği ileri sürülmüştür. Çünkü Abduh ihtilale karşı olsa da, devrimin temel dayanağı olan

⁴⁰ Cundi, s. 444; İşcan, s. 45.

⁴¹ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 145.

⁴² Schacht, s. 488; İşcan, s. 46; Özervarlı, s. 483.

⁴³ Cundi, s. 444; Hizmetli, s. 27.

hürriyet fikri yazılarında onun da temel ideolojisiydi. Bu yüzden Abduh direnişin fikri alt yapısını oluşturan manevi bir önder olarak kabul edilir.⁴⁴

Arabî Paşa ve arkadaşları 9 Eylül 1881 yılında büyük bir gösteri yaparlar. 1882 yılı Şubat ayında kabine düşer ve Arabî Paşa savaş bakanı olarak hükümete girer. Arabî Paşa, iktidara gelişinden 8 ay sonra "Tellü'l-Kebir Savaşı"nda yenilir, İngilizler tarafından tutuklanır, yargılanır ve arkadaşlarıyla birlikte hüküm giyer.

Arabî olayından sonra, ihtilalcilerle birlikte olmakla itham edilen Muhammed Abduh üç aylık hapis hayatının ardından İngiliz kanunlarına göre yargılanır ve üç yıl üç ay sürgün cezasına çarptırılır.⁴⁵

11. Abduh'un Avrupa'ya Gidişi ve Urvetu'l-Vuska: Abduh 24 Aralık 1882 yılında Beyrut'a sürgüne gönderildiğinde henüz 34 yaşındaydı. Halk kendisini saygı ve sevgi ile karşıladı. Abduh da burada hemen ders vermeye başladı ve dersleri büyük rağbet gördü.⁴⁶

Beyrut'ta daha bir yıl geçmişti ki, Hindistan'da sürgünde yaşayan hocası Afgani Avrupa'ya giderken Abduh'a bir mektup yazarak yanına gelmesini teklif etti. Abduh da gençliğinden bu yana fikirleri dikkatini çeken ve hemşerilerine sık sık misal gösterdiği Avrupa'yı ziyaret etme imkânı sunduğu için bu davete hemen icabet etti ve Avrupa'ya gitti. 1884 yılında Paris'te buluşan Afgani-Abduh ikilisi hemen çalışmaya başladılar ve Urvetu'l-Vuska adında bir cemiyet kurarak aynı adı taşıyan bir dergi çıkarmaya başladılar. Cemaleddin derginin siyasi müdürü, Abduh da başyazarı oldu.

Cemiyetin ve gazetenin ana gayesi; şark milletinin birlikteliğini sağlayıp emperyalizme karşı mücadele etmek ve özel olarak da Mısır'ı İngiliz işgalinden kurtarmaktı.⁴⁷

Abduh ayrıca 1884 yazının başında, "el-Urvetu'l-Vuska" dergisinin görevlisi olarak İngiltere'ye gitti. Londra'da onu, arkadaşı Belfort Blunt karşıladı. Kendisi bir İngiliz yazardır. Mısırlı arkadaşına, sesini gazete yoluyla tüm İngiliz kamuoyuna duyurabilmesi için önemli yardımlarda bulunmuştur. Aynı şekilde siyasilerden ve İngiliz parlamentosunun üyelerinden bir kısmı ile görüşme yollarını da kolaylaştırmıştır. Onlardan birisi de eski İngiltere başbakanının oğlu Rudolf Çörçil'dir.⁴⁸

⁴⁴ Abdurrazık, s.129; İşcan, s. 49.

⁴⁵ Abduh, s. 28; Ammara, s. 32.

⁴⁶ Hizmetli, s. 28; İşcan, s. 52.

⁴⁷ Rıza, *Menar*, I, 104; İşcan, s. 52.

⁴⁸ Osman Emin, s. 47; İşcan, s. 57.

Abduh Londra'da çok az bir süre kaldıktan sonra, dergideki (gazete) işine yeniden başlamak üzere Paris'e döner. İngiliz siyaseti el-Urvetu'l-Vuska'nın İslam âlemine dağıtımını engeller ve neticede dergi (gazete) kapanır. Bununla birlikte derginin (gazete) İslam dünyasında, milliyetçilik ile İslami toplumun birlikte gelişimi konusunda büyük bir etkisi olmuştur.

Gazetenin yayın hayatı 8 ay sürmüştür. Bu süre içerisinde 18 sayı yayınlanmıştır.⁴⁹ Derginin kapatılması ile birlikte Abduh, Paris'ten ayrılır. Sürgünde olduğu için Mısır'a dönemeyen Abduh Beyrut'a gider.

12. Abduh'un Beyrut'a Gidişi ve Tedris Faaliyeti: Paris'te *el-Urvetu'l-Vuska*'nın kapanmasından sonra Abduh, Arap kültürünün merkezi olan Beyrut'a döndü. Siyasi yolla kalkınmanın mümkün olmayacağına dair inancı bir kez daha kuvvetlenmiş oldu. Artık bundan sonra eğitim yoluyla ıslahı hedefleyen sade bir âlim olarak hizmet etmeye koyuldu. Sultaniye Medresesi'nde Arap Dili ve İslam Dini'ni ihya için tedrise başladı. Tedrisle birlikte kitap telifi ile de uğraşıyordu. Abduh'un bu medresede verdiği tevhid dersleri daha sonra neşrolacak *Tevhid Risalesi* adlı kitabının temelini oluşturdu. Yine orada Seyyid Cemaleddin Afgani'nin Farsça yazdığı bir eseri, Ebu Turab adlı şahsın yardımıyla, "*er-Reddu ale'd-Dehriyyin*" adıyla Arapça'ya çevirdi. Bediuzzaman el-Hemedani'nin "Makamat'ına" şerh yazdı. Şerif Radiyyi'nin *Nehcü'l-Belaga* isimli kitabı ile İbni Sina'nın *İşarat*'ını orada şerh etti.

Sonra Kur'an tefsirine yöneldi. Haftada üç gün olmak üzere Mescid'i-Ömer'de dersler verdi. Bu dersler yaklaşık iki yıl kadar sürdü. Fakat elimizde bunların yazılmış bir şekli yoktur.⁵⁰ Abduh'un Beyrut'taki evi bir medrese görünümü veriyordu. Her türlü fikir ve düşünceden insanlar oraya geliyordu. Daha çok "*Siretü'n-Nebeviye*" okuyorlardı. Herkes onun verdiği dersten memnundu. Öyle ki; onun bu başarısı Hristiyan ve Müslüman birçok kimsenin haset etmesine yol açtı. Ayrıca Abduh, burada tevhid, fıkıh, İslam tarihi, mantık, meani dersleri de verdi. Dersin seviyesi derse gelenlerin durumuna göre idi. Fıkıh dersinde "*Mecelletü Akaidi'l-Adliye*"yi okurdu. Bu kitap Osmanlı mahkemelerinin hüküm kaynağıydı.⁵¹

Abduh bu dönemde üç büyük din arasında yakınlaşma ve yardımlaşmayı gaye edinen bir cemiyetin kurulmasında da katkıda bulundu. Cemiyet dinler arası diyalogu sağlama fikrini

⁴⁹ Schacht, s. 488; Hizmetli, s. 29; Keskiöğlu, s.112 .

⁵⁰ Ammara, s. 38–39; İşcan, s. 59; M. Sait Özervarlı, s. 483.

⁵¹ Hizmetli, s. 30–31.

temel hedef almış gözükmesine rağmen onun asıl maksadı, o gün için sertleşen Doğu ve Batı arasındaki ilişkileri yumuşatmaya çalışmaktı.⁵²

Daha sonra Mısır yönetimi ile araları düzelen Abduh, tekrar Mısır'a döndü.

13. Abduh'un Mısır'a Dönüşü: Beyrut'ta sürgün müddeti üç yıl olmasına rağmen Abduh burada altı yıl kalmıştır. Çünkü Hidiv Tevfik ona kızgındı, Mısır'a girmesini istemiyordu. Abduh, Hidiv için: "Sureti Mısırlı, ruhu İngiliz" demektedir. Bazıları zaten Abduh'un sürgün edilmesinin gerçek sebebinin Hidiv Tevfik'in azline fetva vermiş olmasıdır, demişlerdir. Ahmed Emin de Abduh'un sürgünündeki asıl nedenin onun Arabî direnişine katılması değil, Hidiv hakkındaki olumsuz kanaatleri olduğunu belirtmiştir. Bunun için Abduh'un sürgün hayatı iki katına uzamıştı ve bundan sonra bile Mısır'a dönmesi zordu. Fakat Riyaz Paşa başbakanlığa yeniden getirildikten sonra belirli bir takım şahıslar onun affedilmesi için Hidiv katında girişimlerde bulunmaya başladılar. Abduh, sonunda yasağının kaldırılmasıyla 1889 yılında baba ocağı Mısır'a geri döndü.⁵³

Mısır'a dönerken amacı hocalık mesleğine devam etmektir. Ancak Hidiv, onun gençlik üzerinde nüfuz kurabileceği bir göreve gelmesini istemiyordu. Bu nedenle onu 1889 yılında Kahire'nin dışındaki Binha'ya kadı olarak tayin ettiler. Abduh daha sonra Zekazik ve Abidin kadılıklarında bulundu, 1891'de de istinaf mahkemesi müsteşarı oldu.⁵⁴

Abduh, Ezher, şer'i mahkemeler ve vakıflar gibi kuruluşların yeniden düzenlenmesini kaçınılmaz görüyordu. Fakat bu iş için devlet desteğine ihtiyacı vardı. Tevfik'in desteğini alamazdı. İngiliz otoritesinden faydalanabilirdi; ama bu da ıslah işini töhmet altında bırakabilirdi. Halkın gücüne dayanmanın ise o gün için söz konusu olması mümkün değildi. Abduh sonunda İngiltere'ye yakın durarak ıslah işine devam etmenin en uygun yol olduğu kanaatine vardı. Müslümanların menfaati için İngilizlerle hoş geçinme siyasetini götü. Mesela eğitimin ıslahını konu alan bir raporunu hükümete değil, Lord Cromer'e sundu.

Abduh'un Mısır'a döndükten sonraki bu tavrı Afganî ile aralarının açılmasına neden oldu. Onun İngilizlere karşı tutumu Afganî'yi kızdırdı. Afganî, Abduh'u korkaklıkla düşmanlarıyla işbirliği yapmakla suçladı. Abduh ise Mısır'ın yaygın bir eğitim ve öğretime ihtiyacı olduğunu düşünmekteydi. Siyasi olgunluğun ve bağımsızlığının tek bir yolu yoktu.

⁵² Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 819-820; İşcan, s. 60.

⁵³ Ahmed Emin, *Zuamau'l-Islah Fi'l-Asri'l-Hadis*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, Kahire, 1948, s. 317; Ammara, s. 39-40.

⁵⁴ Osman Emin, s. 51; İşcan, s. 62.

Bunun için Afgani'yi eleştirerek şunları söyledi: “*İstanbul’da saray entrikalarına burnunu sokacağına Sultan’ı eğitim sistemini ıslah etme hususunda ikna etmeye çalışsaydı ya!*”⁵⁵

Aslında her ikisinin de amaçları aynıydı. Her ikisi de yeniden bir İslami diriliş ve kalkınma hamlesi taraftarıydı. Yine her ikisi de İslam’ın asli kaynaklarına dönmeyi ve İslam’a sonradan giren hurafeleri temizlemeyi hedef edinmişlerdi. Fakat yöntem konusunda bir birinden ayrılmaktaydılar. Afgani devrime çağırırken Abduh ıslaha davet etmekteydi. Abduh sömürge ve istibdadın yok olması için eğitim ve öğretimi öneriyordu. O, kendini entelektüel bir birikim ve ahlaki bir referansa dayandırmayan bir ıslah teşebbüsünün, toplumun çok yönlü ve karmaşık sorunlarının üstesinden gelemeyeceğini düşünüyordu.⁵⁶

Eğitim ve öğretimi toplumun ıslahı için kaçınılmaz bir gereklilik olarak gören Abduh, eğitim kurumlarının da kesinlikle ıslah edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu bağlamda onun en büyük hedefi Ezher’i ıslah etmektir. Çünkü Ezher Üniversitesi hem Mısır’ın hem de bütün İslam âleminin ilim merkeziydi. Bu nedenle Abduh Ezher’in ıslahının tüm memleket halkının ıslahı demek olduğuna inanıyordu. O, Ezher için şöyle demektedir: “*Biz ancak onların (Ezherlilerin) sözlerini dinleyip onların hallerine ve durumlarına bakmaktayız. Hatta onların kulaklarıyla işitmekte, onların gözleriyle görmekteyiz; onların hisleriyle hissetmekte, lisanlarıyla konuşmaktayız. Nasıl böyle olmasın ki, onlar ruh biz gözleriz, onlar rüzgâr biz ağaç dallarıyız. Onlar hareket ettiklerinde biz de hareket ediyor, durakladıklarında biz de duruyoruz.*”⁵⁷

Nitekim hükümet onun ısrarları üzerine daha önce ele alınmış olan reformları gerçekleştirmek vazifesiyle 1894 yılında bir Ezher idare heyeti kurdu. Kuruluşundan itibaren azası olan Abduh, bu heyetin ruhu oldu.⁵⁸ Bu heyetten yeni bir program yapmasını istedi. Çeşitli toplantılar ve müzakerelerden sonra kabul edilen program çerçevesinde tedrisata matematik, edebiyat, coğrafya gibi yeni ilimler konuldu. Tedrisatta yapılan bu yenilikler çok büyük tepkilere neden oldu. Getirilen bu yenilikler "büyük bir mescit olan Ezher'i, dini tahrif edecek bir felsefe yuvasına çevirmek" olarak nitelendirildi.

Bir başka ıslah girişimi de öğrenim için belli bir sürenin tayin edilmesidir. Ezher’de o güne kadar belirli bir öğrenim süresi yoktu, istenildiği kadar öğrenci olarak kalınabiliyordu. Bu yeni düzenleme ile öğrenimin başlangıç ve sonu bir takım esaslara bağlandı. Ayrıca

⁵⁵ Ammara, s. 41; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan yay., İstanbul, 1994, s. 177-178.

⁵⁶ İşcan, s. 61-65.

⁵⁷ Abdurrazık, s. 85.

⁵⁸ Hizmetli, s. 32.

öğrenciler için yıllık sınav sistemi getirildi. Haşiye veya şerh gibi öğrenciye pek fazla bir şey vermeyen ve çokça zaman alan kitapların okutulmasını kaldırıp, bunların yerine daha sade, anlaşılması daha kolay olan kitapların okutulması istendi.⁵⁹

Abduh "maristan" (hastalar ocağı) dediği Ezher'i düzeltmek için çalıştığı bir esnada Hidiv'le arası açıldı ve ıslah faaliyetleri yarıda kaldı.⁶⁰

Abduh bunlardan başka şer'i mahkemelerin ıslahı için de çalıştı ama en önemli faaliyetlerinden biri 1899 yılında Ezher'de tefsir dersleri vermeye başlamasıdır. Bu dersler vefatına kadar, altı sene, sürmüştür. Abduh bu derslerde klasik tefsir geleneğinden farklı bir metot takip etti. Kur'an'ın özünü ve genel anlamını açıklamayı prensip edindi. Kur'an'ın, insanlara doğruyu öğretmek için gelmiş bir hidayet kaynağı olduğu gerçeğinden hareket etti. Bu yüzden israiliyattan, mevzu hadislerden, hurafelerden mananın anlaşılmasına hiçbir katkısı olmayan konu dışı nahiv kaidelerinden, belagat ifadelerinden, mütekellimlerin kullandıkları cedel metotlarından, skolâstik tevillerden, mukallit fakihlerin istinbatlarından, tasavvufi tefsirlerden, maddeci izahlardan manayı örten rivayetlerin baskısından uzak durdu.

Hayatının en önemli çalışması olarak değerlendirdiği Kur'an tefsirini vefatı dolayısıyla tamamlayamadı. Sadece Nisa/125. ayete kadar gelebildi. Daha sonra Reşit Rıza bu çalışmayı devam ettirdi. Fakat onun da ölümü sebebiyle bu tefsir tamamlanamadı. Sonuçta Kur'an'ın on iki suresini ihtiva eden on iki ciltlik bir eser meydana geldi.⁶¹

14. Mısır Müftülüğü: 1899 yılında İngilizler şer'i mahkemeleri milli mahkemelere bağlamak isteyince buna Mısır'ın Türk kadısı Cemaleddin Efendi ile Ezher Şeyhi ve aynı zamanda Mısır müftüsü olan Hasune en-Nevavi karşı çıktılar. Nevavi şiddetle muhalefete devam edince iki görevinden de azledildi.

Abduh'un ıslah faaliyeti için Ezher Şeyhliği ve Mısır müftülüğü iyi bir fırsattı. Fakat Hidiv alalecele bir kararla Ezher Şeyhliğine başka birini atadı. Abduh da Mısır müftülüğüne getirildi. Burası bir âlim için yükselecek en üst makamıydı. Abduh öncelikle şer'i mahkemeleri inceledi ve yeniden yapılandırılması için bir rapor hazırladı. Daha sonra Müftü olması hasebiyle üyesi bulunduğu vakıflar idaresinde bazı faaliyetlerde bulundu. Camilerde vazife

⁵⁹ Cundi, s. 445; İşcan, s. 67; Özervarlı, s. 483.

⁶⁰ İşcan, s. 67, 68.

⁶¹ Muhammed Huseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l Mufessirun*, Daru'l Kalem, Beyrut, t.y., II, 634-635; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s. 292; İşcan, s. 69.

alan imam ve hatiplerin Ezher camiasından olmalarını temin etti, bunların maaşlarını yükselterek camilerde ders vermeleri için imkân hazırladı.⁶²

Islah işlerinin iyi gittiği bir sırada Ezher'deki bir "kisve-i şerife" yüzünden Abduh'un Hidiv'le arası iyice bozuldu. Bu arada verdiği bir fetva bardağı taşıran son damla oldu. Güney Afrika'da Transifal denilen bir yerde yaşayan Müslümanlar Mısır müftüsüne üç soru sormuşlardı: 1. Maslahata binaen İngiliz şapkası giymek caiz midir? 2. Başına tokmakla vurularak mukavemeti azaldıktan sonra ölmeden kesilen hayvanın eti yenir mi? 3. Bir mezhepten olanın başka bir mezhepten olana namazda uyması caiz midir? Abduh bu soruların hepsine olumlu cevap verdi.⁶³

Islah faaliyetlerine karşı olanlar bunu Abduh'a saldırmak için bir fırsat bildiler. İş, ilmî tenkit sınırlarını aştı. Abduh mizah dergilerinin bile diline düştü. Ezher uleması fıkıh kitaplarından nakiller yaparak Abduh'u teyit ettiler. O zaman Tunus baş müftüsü olan Tahir b. Aşur da Abduh 'u destekledi.⁶⁴

Abduh'un, Müslümanların tasarruf sandıklarına para yatırıp paranın çalıştırılması şartıyla nemasından faydalanabileceklerine dair fetvası da tepkiyle karşılandı. Abduh faize fetva veriyor, dendi.⁶⁵

Yine de 11 Temmuz 1905 günü vuku' bulan ani ölümüne kadar işgal ettiği bu makam onu İslam'ın yüksek dereceli görevlilerinin ilk sırasına yerleştirdi.

15. Muhammed Abduh'un Vefatı: Abduh, halkın ıslahı ve kalkınması için sarf ettiği onca çabaya rağmen bazılarının onu engellemek için çıkardıkları dedikodular ve kopardıkları yaygaralardan artık yorulmuştu. Bu yorgunluğunu atabilmek ve bir ara yakalandığı hastalığı tedavi ettirebilmek için Avrupa'ya gitmeye karar verdi. Önce İskenderiye'ye geçti. Burada dostu Muhammed Rasim Bey'in evinde misafir oldu. Yola çıkmak üzere hazırlandığı sırada aniden rahatsızlandı. R. Rıza'nın anlatmasına göre Abduh, böbrek kanserine yakalanmıştı. Artık Avrupa'ya gidemeyen düşünürümüz, bu ani rahatsızlıktan dolayı bir hafta sonra 11 Temmuz 1905' de vefat etti. İskenderiye'de düzenlenen muhteşem bir cenaze merasiminden sonra Kahire'ye getirildi ve burada toprağa verildi.⁶⁶

⁶² Abduh, *Durus*, s. 14; Özervarlı, s. 483.

⁶³ Abduh, *Durus*, s. 14; İşcan, s. 70.

⁶⁴ Şehhate, s. 29; Keskioglu, s. 117.

⁶⁵ İşcan, s. 71.

⁶⁶ A.Emin, s. 332; İşcan, s. 79.

Çok hareketli ve bereketli bir hayat yaşayan Abduh'un hayatını genel bir bakışla gözlemlediğimiz zaman kendisinin de ifade ettiği üzere iki şeyi gerçekleştirme uğraşı verdiğini görürüz. Bunlardan birincisi, insanların düşüncesini taklit zincirinden kurtarmak ve İslam Dinini ilk Müslümanların aralarında ihtilaf çıkmadan önce anladıkları gibi anlamalarını sağlamak; İkincisi ise bozulan Arap dilini ıslah- düzeltmek- olmuştur.⁶⁷

Muhammed Abduh'un Eserleri:

- 1-Risaletu'l-Varidat.
- 2-Haşiye ala şerhi'd-Devani li'l-Akaidi'-Adudiye,
- 3-Risaletu'r-Reddi ale'd-Dehriyyin (Afgani'nin Farsça yazdığı bir kitaptır. Abduh Arapçaya çevirmiştir.),
- 4-Şerhu Nehcu'l-Belağa,
- 5-Şerhu Makamatı Bediuzzaman el-Hemedani,
- 6-Risaletu't-Tevhid,
- 7-Şerhu'l-Basairi'n-Nasiriyye,
- 8-Takrir fi Islahi'l-Mahakimi's-Şeriyye,
- 9-el-İslam ve'n-Nasraniyye ma'al-İlm ve'l-Medeniyye,
- 10-Tefsiru Cuzi Amme,
- 11-Tefsiru Sureti'l-Asr,
- 12-Tefsiru Sureti'l-Fatiha
- 13-Tefsiru Kur'ani'l- Hâkim
- 14-Tarihu İsmail Paşa,
- 15-Felsefetu'l-İctima' ve't-Tarih,
- 16-Nizamu't-Terbiye ve't-Ta'lim bi Mısır,
- 17-Tarih-u Esbab-ı Serveti'l-Arabiyye
- 18-er-Risale fi Vahdetil-Vucud⁶⁸

Abduh'un Hayatı, Düşüncesi, Aksiyonu Hakkında Kitap Yazarlardan Bazıları:

- 1-Ünlü talebesi Reşit Rıza: Siretu'l-Ustazıl-İmam,
- 2-Mustafa Abdurrazık: el-Ustazul-İmam,
- 3-Osman Emin: Muhammed Abduh,

⁶⁷ Hizmetli, s. 35-37.

⁶⁸ Hizmetli, s. 40-41; İçsan, s. 85-86.

4-Abbas Mahmud el-Akkad: Abkariyyu'l Islah ve't-Tâlim el-İmam Muhammed Abduh,

5-C. Zeydan: eş- Muhammed Abduh el-Mısri,

6-Şehhata Abdullah Mahmud: Muhammed Abduh'un Tefsirdeki Metodu,

8-M. Zeki İşcan: Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri.⁶⁹

⁶⁹ Abduh, *Durus*, s. 42; Taşpınar, s. 271–275; İşcan, s. 80–86.

BİRİNCİ BÖLÜM

İCTİHAD VE TAKLİD KAVRAMLARI, 19. YÜZYILA KADAR İCTİHAD VE TAKLİDE GENEL BİR BAKIŞ VE MUHAMMED ABDUH'UN BU KAVRAMLARA YAKLAŞIMI

M. Abduh, müslümanların sürekli değişen ve gelişen hayat karşısında geri kalışlarının asıl sebebinin, ictihadı terk edip taklit bataklığına saplanma olduğunu söylemektedir. İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu sıkıntıdan kurtuluşu için ictihad mekanizmasının yeniden işlevsel hale getirilmesi gerekliliğini öngörür. Bunun da ancak dinin aslının tahrif olmadığı selef döneminin anlayışıyla gerçekleştirebileceğini söyler. Ancak, Abduh'un yaptığı selef dönüş çağrısı klasik selef anlayışından da farklıdır. Çünkü Abduh, bir çok konuda yaptığı akılcı yorumlarla ve değerlendirmelerle meşhur olmuştur.⁷⁰ Bu yüzden Abduh'un fıkhi meselelere yaklaşımını daha iyi anlamak için birinci bölümde ictihad ve taklit kavramlarını ele almayı ve İslam'ın ilk yıllarından, Abduh'un yaşadığı 19. yüzyıla kadarki süreçte bu kavramlara bakışa genel bir göz gezdirmeye çalışıp, Abduh'un bu kavramlara yaklaşımını inceleyeceğiz.

1.1. İctihad ve Taklid Kavramları

Abduh hayatı boyunca İslam ümmetinin geri kalış gerekçesi olarak gördüğü geleneği taklidi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Zira kendinden sonraki birçok âlimi de etkilemiş olan modern fetvaları ve çeşitli konular hakkında yaptığı yorumlar onun geleneği taklidi bırakıp çağın gereklerine göre ictihad ettiğini bizlere gösteren delillerdir. Abduh'un hayatında çokça önem arz eden ictihad ve taklid kavramlarını, onun görüşlerine yer vermeden önce ele almak onun bu konudaki fikirlerini anlamada bir ön hazırlık olur kanaatindeyiz.

1.1.1. İctihad

Sözlükte “*çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek*” anlamındaki cehd kökünden türeyen ictihad “*bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak demektir.*” Kur'an'da açıkça ictihad kelimesi

⁷⁰Mesela Kur'an'da yer alan cinleri, mikropların bir cinsi olarak tevil ederken, ebrehe ordusunu taşlarla helak eden kuşların hastalık taşıyan sinekler olabileceğini söylemiştir. Ayrıca bir çok fikhî meseleye de klasik selef anlayışından farklı yorumlar getirmiştir. Çok evliliğe, boşamaya ve kadının şahitliği mevzularına getirdiği yeni yorumlar buna verilebilecek birkaç örnektir.

geçmemekte fakat bazı ayetlerde aynı kökten “cehd” ve “cühd” kelimeleri geçmektedir.⁷¹ Hadislerde ictihad kelimesi “*kâdı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi*” manasında kullanılmıştır.⁷²

Hz. Resulullah'tan (s.a.v) şöyle rivayet edilmiştir:

a) Secdeye gidince, secdede gücünüz yettiğinde dua ediniz ki bu icabet edilmeye daha yakındır.⁷³

b) Bana selâm gönderiniz ve gücünüz yettiğinde dua ediniz.⁷⁴

c) Âlimin müctehide (ibadet hususunda çaba sarf eden kişiye) üstünlüğü yüz kattır.⁷⁵

İctihat kelimesi daha sonra şu terim manasını kazanmıştır. İctihat; “*şer’i- ameli hükümleri tafsili delillerden çıkarabilmek için fakihin olanca gücünü ortaya koymasısıdır.*”⁷⁶

Ancak ictihad, sınırlı sayı ve kapsamdaki nassların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması yönündeki fikri bir çabayı temsil ettiğinden, böyle bir anlayış ve faaliyetin şer’i ahkâmın mükelleflere bildiriminin ardından, yani Vahiy ve Sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir.

Hz. Peygamber’in şer’i konularda ictihad edip etmediği hususu usulcülerini fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Rasulüllah’ın yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda, ayrıca meyve ağaçlarının aşılması gibi dünya işlerinde ilahî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifiyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin caiz olduğu İslam âlimlerince genel kabul görmüştür. Asıl tartışma, şer’i hükmün tanım ve kapsamına da bağlı olarak onun şer’i hükümler konusunda ictihad edip etmediği noktasındadır. Bazıları, onun şer’i hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur’an gibi vahiy mahsulü olduğunu, bazıları da re’y ve ictihaddan kaynaklanmasının mümkün bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrakiler açısından Kur’an’ın yorumlanmasında re’yin kullanılmasına kapı aralaması bakımından son derece önemlidir.

⁷¹ Maide 5/53; En’am 6/109

⁷² Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el- Buhari, el- Ca’fi. *el- Camius- Sağîr el- Muhtasar*, Dar’u İbn-i Kesir, Beyrut, 1407/ 1987, İ’tisam,13,21; Muslim b. el- Haccac Ebu’l Huseyin el Kuşeyrî, *Sahih’i Muslim*. Dar’u İhyai’t Turasi’l Arabî, Beyrut, t.y., Akziye, 6; Suleyman b. Eş’as b. İshak Ebû Davud es-Sicistani el-Ezdi (275/889), *Sunen-i Ebu Davud*. Daru’l Fikr, Beyrut, t.y., Akziye, 11.

⁷³ Muslim, *Salat*, s. 479 (hadis no: 207); Ahmed b. Hanbel Ebu Abdullah eş- Şeybanî, *Musnedi Ahmed b. Hanbel*, Muesseset-u Kurtuba, Kahire, t.y., I, s. 219; Ebu Davud, *Salat*, 152, (876); Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en- Nesaî, *Sunen*. Mektebetu Matbuati’l İslami, Haleb, 1986, İftitâh 98, (2, 189).

⁷⁴ Nesâî, III, s. 48, (Hd. No:1292); Musned-i Ahmed, I, s. 199.

⁷⁵ Abdullah b. Abdurrahman Ebu Muhammed ed-Darimî, *Sunen-i Darimi*, Daru’l Kitabi’l Arabî, Beyrut, 1987, Mukaddime, I, s. 112, (Hd. No: 352).

⁷⁶ Zekiyyuddin Şaban, *Usulu’l Fıkıh*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 437.

Değişik boyutlarıyla re'y ictihadını caiz görenlere göre Hz. Peygamber, re'y yoluyla görüş açıklamak suretiyle bu konuda ümmetine örneklik etmiş ve nassları anlamada beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Nassları yorumlamada re'yin kullanılmasını caiz görmeyenler açısından ise Resul'ü Ekrem'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması önem taşımaktadır.⁷⁷

Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihad edip etmediği de fıkıh usulcileri arasında tartışmalı bir konudur. Bir kısmı, Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihad imkânı olmadığını savunurken; çoğunluk ise onun sağlığında sahabenin ictihadının aklen mümkün olduğunu savunmaktadır. Ancak bu durumda ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Bakillanî bunu, ashabın Hz. Peygamberin meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken; Gazalî her iki durumda da caiz ve mümkün olduğunu savunmuştur.⁷⁸

Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabe, Allah Resulü hayatta iken belki de hiç düşünmediği bir otorite sorunuyla karşı karşıya geldi. Rasulüllah'ın sağlığında vahiy süreci işlediği ve Hz. Peygamber kendisine gelen vahyi açıkladığı için böyle bir sorun ortaya çıkmamıştı. Onun ölümünün hemen ardından karşılaşılan imamet sorunu, yani ümmeti kimin sevk ve idare edeceği meselesiyle Hz. Peygamberin defni ve mirası gibi hususlar bir çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukuki otorite) sorunu, mahiyeti itibarıyla daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Hz. Peygamberin son peygamber oluşu ve ondan sonra teşri vazifesini devam ettirecek başka bir peygamber ve kitabın gelmeyecek olması ortaya çıkan yeni hadiseler karşısında dini kanaatin belirlenebilmesi için Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik hale getirmek üzere Rasulüllah'ın Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesi gerekmektedir. Bu durum Muaz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "*re'y ictihadı*" kavramını gündeme getirdi. Ahabın Peygamber'den sonra beyan işlevini üstlenmesinin temellendirilmesinde kullanılan bu diyalogun sonunda Muaz b. Cebel, Kitap ve Sünnet'te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re'yini devreye sokacağını söylemekte ve

⁷⁷ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li Dirâsetiş-Şeriat'il İslâmî*, Muessesetu-r Risale, Beyrut, 1972, s. 91-98; Abdülkerim Zeydan, *el- Veciz fi Usulu'l Fıkıh*, Muessesetu-r Risale, Beyrut, 2000, s. 401 vd; H. Yunus Apaydın, "İctihad" mad., *DİA*, XXI, s. 432; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Üniv. İFAV. Yayınları, 1996, s. 35 vd.

⁷⁸ Muhammed b. Muhammed el- Gazalî Ebu Hamid, *el- Mustasfa Fi İlmi'l Usul*, Daru'l Kutubi'l İlmiye, Beyrut, 1993, s. 345; Apaydın, s. 433.

Resul-i Ekrem bunu onaylamaktadır.⁷⁹ Ayrıca Hz. Peygamberden şu rivayetler de nakledilmiştir. "*İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır.*"⁸⁰ "*Ümmetim hata üzerinde birleşmez.*"⁸¹ "*Allah'tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesi dileğinde bulundum; bana dilediğimi verdi.*"⁸² İşte bu hadisler Rasulüallah'ın yanılmazlığının ve onun teşri vazifesinin ölümünden sonra ümmetin bütününe aktarılmakla devam ettirilebileceği fikrine temel oluşturmuştur. Böylece ictihad, hükmü doğrudan Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmeyen hadiselerin hükümlerini bilmek için açılan bir kapı olmuştur.⁸³

Hulefa-yı Raşidin dönemi başta olmak üzere ashabin ictihad faaliyeti, ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplere de bağlı olarak tabiin ve tebeu't-tabiin dönemlerinde gelişerek devam etti.⁸⁴ Fıkıh metodolojisinde ictihad kavramının merkezi bir yer edinmesinde Hicaz ve Irak fıkının ekolleşip daha sistematik hale gelmesiyle, İmam Şafi'nin Sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisinin önemi çok büyüktür. Sünni mezhepler Hz. Peygamberden sonra Kur'an ve Sünnet'i aktif kılmak için ictihad kavramını kabul etmede görüş birliğinde olsalar da ictihadın kavramsal çerçevesinde ayrılmaktadırlar. İmam-ı Azam'la İmam Malik ictihad kavramını istihsan ve istislah kavramını da içine alacak şekilde daha geniş çerçevede ele alırken İmam Şafi, ictihadı kıyasa eşitleyerek onun kavramsal çerçevesini daha da daraltmıştır.⁸⁵

Peygamber'in teşrii fonksiyonunu ictihad teorisiyle devam ettiren Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ictihadı, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları "beyan"dan öte bir anlam taşımayan bir yöntem olarak benimsemiştir. İctihat faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi bir yandan ictihadla ulaşılan sonucun yeni bir şariat ortaya koyma olmadığını gösterme, öte yandan da Resul-i Ekrem'e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müctehitlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlama amacını gütmektedir. Ancak hüküm koymanın Allah'a ait olduğu şeklindeki genel kabul, müctehidlerin beyan yetkisinin temellendirilmesi önündeki teorik zorluklardan biridir.

⁷⁹ Ebu Davut, *Akziye*, 11; Muhammed b. İsa Ebu İsa Tirmizi es- Sulemi, *el- Camiu's Sahih Sunenu't Tirmizi*. Daru İhyai't Turasil Arabî, Beyrut, t.y., Ahkâm, 3, (hd. No: 1327).

⁸⁰ Buhari, *İ'tisam*, 21; Muslim, *Akziye*, 6.

⁸¹ İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sunen-i İbn Mace*, Daru'l Fikr, Beyrut, Fiten, 8.

⁸² Ebu Davut, *Fiten*, I, (Hd. No: 4252, 4253).

⁸³ Abdulvahhab Hallaf, *İlmü Usuli'l Fikh*, y.y., 1956, Lübnan, s. 176; Abdulkirim Zeydan, , s. 97.

⁸⁴ Apaydın, s. 433.

⁸⁵ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 144-147.

Usulcüler, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve re'yin ibtidaen hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır.⁸⁶

Abdulkerim Zeydan İslam fıkhnı altı dönemde ele almış, ilk dört devrede ictihadın etkin olarak kullanılmasıyla fıkhnın zirvesini bulduğunu, beşinci devrede duraklama ve donuklaşma eğilimlerinin gözlemlendiğini, bu dönemdeki fukahânın dinî nasslardan ziyade mezhep imamlarının kaide ve kuralları üzere hüküm çıkardıklarını ve onlardan menkul rivayetler arasında çeşitli tercihlerde bulunduklarını belirttikten sonra, Bağdat'ın Moğolların eline geçtiği ve aynı zamanda Abbasilerin yıkıldığı hicri yedinci asırdan bu güne kadar süren uzun dönemlerde ise taklidin egemen olduğunu, her ne kadar bu dönemde orada-burada ictihada çağrıda bulunan ve, taklidi yeren bazı sesler çıkmış ise de, bunların da önemli bir etkinlik sağlayamadıklarını hatırlatmıştır.⁸⁷

Hangi meselelerde ictihad yapılabileceği hususuna gelince bu konuda da üslup farkı bulunmaktadır. İmamı I-Haremeyn el-Cüveyni, Fahreddin er Razi ve Seyfeddin el-Amidi'nin de dahil olduğu bazı usulcüler, delilin kesin olup olmadığına bakarak ictihadî meseleyi hakkında kesin delil bulunmayan veya delili zannı olan şer'î hüküm, Adudüddin el-Îcî ise sonucu ön plana çıkarıp hakkında bir delil bulunan zannî-şer'i hüküm olarak tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de beş vakit namazın farziyeti gibi delili kesin olan hükümler ictihad konusu olmamaktadır.⁸⁸ Bu yüzden ictihadî mesele için, hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele denilmesi daha uygundur.

İçtihat ehliyetinin şartlarına gelince yaygın olarak benimsenen anlayışa göre müctehid olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmektir. Her olay için hüküm istinbat edebilme ve bütün meselelerde fetva verebilme kudreti olarak bilinen mutlak ictihad için gerekli şartlar ; Kur'an'ı, Sünnet'i, nasih-mensuhu, Arapçayı, fıkıh usulünü, fıkhi, İslam hukukunun ana gayelerini bilmek ve hikmet ve hedeflerini kavramak diye belirlenmiştir. Bütün meselelerde değil de sadece bir kısım meselelerde hüküm istinbat edebilme kudreti olarak bilinen

⁸⁶ Ebû Bekr Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi (h.490), *Usulu's Serahsi*, Daru'l Marife, Beyrut,1973, II, 90-91.

⁸⁷ Abdulkerim Zeydan, s. 89-129.

⁸⁸ Seyfuddin Âmidî, "*el- İhkam fi Usuli'l-Ahkam*", Daru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut, h.1404, IV, 171; Apaydın, s. 437.

mukayyet ictihad için gerekli şartlara gelince onlar da, ictihad edilecek konuyla ilgili ayet ve hadisleri, icma ve ihtilafları, nâsîh ve mensuhunu,ve ictihad için gerekli diğer hususları bilmek olarak belirlenmiştir.⁸⁹

İctihadın belirli bir zamanla sınırlandırılmasına gelince, naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan ictihad faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açık olduğu halde sonraki asırlarda bazı bilginler hicri üçüncü asrın sona ermesi ile ictihad kapısının kapandığına hükmetmişlerdir.⁹⁰ Bunun sebebi, kendi zamanlarında hüküm verme ve ictihad etme konusunda büyük bir anarşi müşahade etmiş olmalarıdır. O kadar ki, bu yüce rütbeye asla ehil olmayanlar kendilerinin müctehid olduğunu iddia eder olmuşlar, istinbat kurallarının çoğu şöyle dursun azını bile bilmeyenler fetva vermeye kalkışmışlardır. İşte bu yüzden o bilginler, Allah'ın yüce dini üzerinden menfaat elde etme heveslisi bu tür kimselerin yolunu kapatmak üzere yukarıda işaret ettiğimiz sözü söylemişlerdir. Hakikatte ise ictihad belirli bir zamanla sınırlı değildir. Bu şartları şu zamana kadar taşıyanlar müctehiddir, daha sonrakiler müctehid sayılmaz diye bir nass da mevcut değildir. İctihadın varlığını veya yokluğunu belirleyen kriter, bulunması gerekli şartların gerçekleşmiş olup olmadığıdır. İlimler, ilahî bir lütuf ve bağış olduğuna göre, Yüce Allah'ın birçok kadim âlimin (eski bilginin) anlamakta güçlük çektiği şeyleri sonrakiler için kolay hale getirmesi imkânsız değildir.⁹¹

1.1.2. Taklîd

Taklid, (et-taqlid) kelimesinin lügat manası “kılıç takmak, bir kimsenin omzuna kılıcın askısını yerleştirmek, ya da bir kimseye gerdanlık takmak manasında kullanılır”.⁹²

Fıkıh Usulünde: taklid, “*delilini bilmeden bir müctehidin görüşünü aynen alıp, benimsemektir.*” Başka bir ifadeye göre de, delilsiz olarak bir sözü kabul etmektir. Yani

⁸⁹ Şaban, s. 438- 442; Hallaf, s. 177; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, Marmara Üniv. İFAV. Yayınları, İstanbul, 1998, s. 306-308.

⁹⁰ Mutlak ictihadın hicri ilk dört asırdan sonra caiz olmadığını söyleyenlerin en eskilerinden biri malikî Bekr b. el Alâ (344/ 955), bir diğeri ise Hanefî Ubeydullah b. el- Huseynî el- Kerhîdir (340/ 951). Bunlardan önce ne ashab, tabiun dönemlerinde ve ne de müctehit imamlar döneminde, ictihadın belli bir dönem sonrasında caiz olmayacağını söyleyen olmamıştır. Bkz. (Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 176)

⁹¹ Şaban, s. 442-443; Apaydın, s. 433.

⁹² Cemaluddin Muhammed b. Mukrim b.Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru Sadır, Beyrut, t.y., III, 365; Hayrettin Karaman, s. 195; Muhammed b. Yakub el- Firuzâbâdi, *el- Gamusu'l Muhîd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 399; Atar, s. 319.

delilini bilmeksizin, başkasının görüş, fikir ve ictihadıyla amel etmektir.⁹³ Bir müctehidin görüşüyle amel eden kişi, amelinden meydana gelecek uhrevi-manevi mesuliyeti, müctehidin boynuna yüklediği için bu ameline, taklid, kendisine de mukallid denmiştir.

Bir başkasının delilini bildiği halde, onun görüş ve ictihadıyla amel etmeye ise taklid değil, ittibâ denir. Kişi, taklidde hükmü, ittibâda ise delili kabul etmektedir. Bu bakımdan ittibâ, ictihad ile taklid arasında orta bir mertebedir. Bir müctehidin ictihadının delilini bildiği halde, onun görüşüyle amel eden kişiye müttebi' denilir.⁹⁴

Kendi görüşünü bırakıp bir başkasının delilini bilemediği görüşünü kabul etme olarak tarif edilen taklit, âlimler tarafından itikatta taklit ve amelde taklit olarak ikiye ayrılmış. Kur'ân'da atalar dinine körü körüne bağlılık olarak nitelendirilip yerilen taklidin, itikadi taklid olduğu söylenmiştir. Amelde taklid ise naslardaki tafsili hükümlerin herkes tarafından bilinme imkânının olmayışı, ictihad kültürü ve terbiyesinin zayıflaması, hazır hükümlerin çoğalması, mezhep taassubu, siyasi baskı, değişen ve bozulan ahlak gibi sebeplerle dördüncü asırdan itibaren kabul görmeye başlanmıştır.

Amelde taklidin cevazına hükmedenler gerekçe olarak şunu söylemektedirler. İctihad her insanın güç yetirebileceği bir iş değildir. Çünkü ictihad yapabilmek için şer'î delilleri anlayabilecek ve onlardan hüküm çıkarabilecek donanım ve kapasiteye sahip olmak gereklidir. Toplumun bütün fertlerinin de bu özelliklere sahip olmadığını görmekteyiz. Bu özelliğe sahip olmayanları gücünün üstündeki şeylerle mükellef tutmak ise şer'an kabul edilmediğinden bu durumdaki kimsenin, daha bilgin kişinin görüşüne uyması ve onu taklid etmesi bir zorunluluk olarak değerlendirilmiştir.⁹⁵

Taklidin ilk olarak hangi dönemde ortaya çıktığını İbni Hazm'ın el- İhkam'ından öğreniyoruz. İbni Hazm, taklidi bidat olarak nitelendirdikten sonra hicri 140 yılına kadar müslümanlardan hiçbir kimsenin belirli bir âlimin sözlerine bağlanarak ona asla muhalefet etmemesi şeklinde bir tutum sergilemediğini söyledikten sonra bidat olarak vassettiği taklidin hicri 140'lardan sonra dördüncü nesille beraber başladığını ve 200 yılından sonra da hızla İslam dünyasına yayıldığını söyler.⁹⁶

⁹³ Şaban, s. 437; Atar, s. 319; Gazali, *Mustasfa*, 1413, s. 370-371; Ali b. Muhammed el- Âmidî Ebul Hasan, *el- İhkam fi Usul'il Ahkâm*, Daru'l Kutubu'l Arabiyye, Beyrut, 1404/ 1984, IV, 227.

⁹⁴ Atar, s. 319.

⁹⁵ Şaban, s. 449; Apaydın, s. 442.

⁹⁶ Ebu Muhammed Ali İbni Hazm (v. 456/ 1063), *el- İhkam fi Usuli'l Ahkam*, Darul Hadis, Kahire, 1404/1984, VI, 291; Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbnu'l Kayyim el-Cevziyye(751/ 1350), *İ'lamu'l Muvakki'in an Rabbi'l-Alemîn*, Daru'l- Cîl, Beyrut, 1973, II, 208.

Şevkani'nin şu sözleri mevzuu daha ziyade açıyor: “*Selefin çoğu ne müctehid ne de mukallid idi. Sahabe, tabiun ve etbâ içinden ictihad derecesine vasil olamayanlar, muayyen bir müctehidi taklid etmiyor, onlardan problemleriyle alakalı delilleri sorup öğrenerek bunlara ittibâ ediyorlardı. Bu mezhepler ve "delilsiz olarak bir başkasının sözünü kabul ve tatbik" manasındaki taklid, nesillerin en hayırlılarından sonra ortaya çıkmıştır.*”⁹⁷

İbn Hazm ve Şevkani'nin sözleri tatbikatı aksettirmektedir. Nazari olarak ictihad-taklid münakaşaları, hicri dördüncü asırda başlamıştır. Bu tarihten itibaren yazılan usul kitaplarının hemen hepsinde bu münakaşaya yer verilmiş, bu iki mevzu etrafında müstakil kitap ve risaleler yazılmıştır.⁹⁸

Hizmet Peygamber devrinden itibaren mezheplerin ortaya çıkışına kadar geçen devrede, ictihad iktidarına sahip olmayan âlimler ve mukallidler dinî müşkil ve problemlerini müctehidlerden sorup öğreniyorlardı. Bir şahıs, bir dinî problemini bir müctehide sorarken, başka bir dinî problemini ise başka bir müctehide soruyordu. Müctehidler arasında da herhangi bir ayırım yapmıyordu. Şevkânî ve İbni Hazm'ın da söylediği gibi hicrî ikinci asra gelindiğinde fikhî mezheplerin teşekkülünden sonra dini alanda ehil olmayanların dine zarar vermesinin önünü kapatma ve dini tahriften koruma maksatlarıyla ictihat kapısının da kapandığı kanaati yaygın olarak kabul görünce, ictihad iktidarına sahip olmayan âlimlerin fikhî mezheplerden herhangi birine özellikle hükümleri tamamen tedvin edildiği ve çok yayıldığı için dört mezhebe (Hanefi, Şafii, Mâlikî ve Hanbelî) bağlı olarak amel etmelerinin caiz olduğu söylenmiştir.⁹⁹

Ancak müctehid olmayan bir şahsın, sadece bir müctehidin görüşlerine, yani bir mezhebe bağlı kalarak amel etmesinin vacip olduğuna dair herhangi bir şer'î ve aklî delilin mevcut olduğuna rastlamak mümkün değildir. Bu da şunu göstermektedir, müctehidler emeli hükümlerdeki görüş ayrılıkları, Yüce Allah'ın kullarına rahmetinin eseridir; bu Allah'ın onlara sağladığı bir genişliktir. Müctehid olmayan kişinin belirli bir imam veya mezhebin görüşü ile amel etmeye mecbur kılınması, cezalandırma ve sıkıntıya itme anlamı taşır.

Bu yüzdendir ki, İmam Malik b. Enes, "Muvatta" isimli eserini beğenen Abbasi Halifesi'nin (Ebu Cafer veya Reşid), bu eseri şehirlere dağıtma, kılıç zoru ile bile olsa herkesi onu uygulamaya ve ona aykırı fetvaları terk etmeye zorlama teklifini kabul etmemiş, şöyle

⁹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlani Şevkani, *el-Bedru't-Tali' bi-Mehasini Men Ba'de'l-Karni's-Sabi'*, Matbaatu's-Saade, Kahire, 1348, II, s. 89.

⁹⁸ Karaman, s.196.

⁹⁹ Şah Veliyyullah Dehlevî - Sıddık Hasan Han, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, çev. Şükrü Özen, Pınar Yayınları, İstanbul, 1987, s. 125-126; Atar, s. 322; Şaban, s. 450.

diyerek onu bu işten alıkoymuştur: *“Ey Müminlerin Emiri! Bunu yapma. Zira Sahabe değişik yerlere dağılmışlardır. Onlar benim delil olarak dayandığım Hicaz hadislerinden başka hadisler rivayet etmişler, insanlar da bunları uygulamaya koymuşlardır. Onları, kendi bilgileri vasıtasıyla ulaşan hadislere göre yaptıkları uygulama ile baş başa bırak. Şüphesiz Allah bu ümmetin furu hükümlerdeki ihtilafını rahmet saymıştır.”*¹⁰⁰

O halde kendisi ictihad edemeyip, bir mezhebin ictihadlarına göre amel etme durumunda olan bir mukallidin kendisini mezhep taassubuna kaptırmaması gerekir. Bu hususta şunu söylemelidir: *“Benim mezhebim haktır, hatalı olma ihtimaliyle. Başka mezhepler hatalıdır, hak olma ihtimaliyle.”*¹⁰¹

Burada bir de şuna değinmek gerekmektedir. Bir mezhebi veya bir müctehidin ictihadını ve görüşlerini tercih ederek onu taklit edebilmek için azda olsa yine belli bir bilgi gereklidir. Çünkü tercih, delili bilmekle olur. Avam tabakası olarak nitelendirilen sıradan halk için bir hükmün delilini bilip tercihte buluna bilme imkânı olmadığından, onun işi müftinin vereceği fetvayı uygulamak olmalıdır. Yani *“avamın mezhebi, müftinin fetvasıdır”* demişlerdir.¹⁰²

1.2. 19. Yüzyıla Kadar İctihat ve Taklide Genel Bir Bakış

İctihad ve taklit kavramlarının ortaya çıkışı ve 19. yüzyıla kadarki serüvenini ele aldığımız bu bölümde bu kavramların zuhurunun İslam’ın ilk yıllarına tekabül ettiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber, Allah’tan aldığı vahyi insanlara tebliğ ve tebyinle görevlendirilmişti. Kendisi hayattayken, inen ayetleri sahabeye öğretiyor ve onlara açıklamasını yapıyordu. Sahabe de hükmünü bilemedikleri meseleleri peygamberimize soruyor ve müşküllerini kolayca halledebiliyorlardı. Fakat peygamberimizin vefatından sonra, ortaya çıkan yeni hadiselerin dini hükümlerini öğrenme durumu ve vahyin de Hz. Peygamberin vefatıyla kesilmiş olması, sahabenin o zamana kadar karşılaşmadığı bir sorunu ortaya çıkardı. O da teşrî (yeni çıkan hadiselerin hükmünü kime soracakları ve nasıl çözecekleri) sorunu idi. Sahabe çözümü Hz. Peygamberin Yemen’e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel’le Hz. Peygamber arasında geçen diyalogda bulmuştur. Muaz b. Cebel, Kitap ve Sünnet’te hükmünü açıkça bulamadığı konularda neyle hükmedeceğini soran peygamberimize, ictihadını (re’yini) devreye sokacağını söylemiş, Resul-i Ekrem de bunu

¹⁰⁰ Şaban, s. 450; Ahmet Özel, “Malik b. Enes” mad., DİA, XXVII, s. 508.

¹⁰¹ İbn Abidin, *Reddu’l Muhtar*, çev., Ahmed Davudoğlu, Şamil yayınevi, İstanbul, 1982, I, 50.

¹⁰² İbn Abidin, I, 51.

onaylamıştı.¹⁰³ Sahabe bu ve bunu destekleyen diğer hadislerden ictihadın, hükmünü Kur'an ve Sünnette bulamadıkları meseleleri çözümlemek için bir çıkış yolu olduğunu anladılar. İşte aktif olarak bu dönemde başlayan ictihad kavramının sürekli değişen ve gelişen hayat karşısında Kur'an'ı ve Sünnet'i dinamik kılmak için hayatî bir zaruret olduğu da ortaya çıkmış oldu.

Yeni problem ve hadiselerle karşılaşan sahabe, bütün nevileriyle ictihad faaliyetini yürütmüştür. Fakat ictihadlarında müdevven usul ve kaidelere bağlanmamıştır. Rasulüllah'ın terbiyesi, Kitap ve Sünnetin lafız ve ruhu, akl-ı selim ve devrin ihtiyaçları onların dayandığı başlıca rehber ve kaynaklardır. Değişik zaman ve mekânlarda bulunmaları, bazı nasları işitmemiş veya unutmuş olmaları veyahut da farklı anlamaları, hadiseleri takdir, nasları tefsir ve te'lifte isabet ve hata etmeleri gibi sebepler yüzünden, sahabe ictihad ve re'ylerinde farklar ve ihtilaflar bulunmuştur. Ancak bu devirde ictihad ve taklid erbabı yekdiğerinden ayrılmamış, ictihad hiçbir şahıs ve zümrenin inhisarına girmemiş ve mezhepler teşekkül etmemiştir.¹⁰⁴

Sahabe devrinin sonuna doğru baş gösteren siyasi ve fikri cereyanlar, tâbiun devrinde şiddet kazanmış, ahlak bir derece bozulmuş ve hadis vaz'ı (uydurma) hareketi başlamıştır. Bu hadiseler, önce hadisin sonra da fikhın tedvininde rol oynamıştır. Kitap ve Sünnet'te açık hükmü bulunmayan meselelerde tâbiun da re'y ictihadına başvurmuşlardır. Bu devrede re'y ictihadı: Kıyas, örf, adet, maslahat, zaruret usul ve prensipleri içinde meseleleri hükme bağlama çabasıdır. Ancak bu kaideler henüz tedvin edilmemiştir. Tabilin devrinde kesin hatlarla yekdiğerinden ayrılmış mezhepler teşekkül etmemiştir.¹⁰⁵ Âlim olanlar arz edilen usul içinde ictihad etmiş, buna muktedir olamayanlar ise itimat ettikleri âlimlere sorarak, çoğu kez delili ile beraber aldıkları fetvayı tatbik etmişlerdir.

Bu dönemden sonra müctehid imamlar devri başlar. Emeviler'in sonu ile Abbasiler'in altın çağı içinde geçen "müctehid imamlar devrinin ilk dönemlerinde ihtilafların sebebi, farklı ictihad prensipleri değil, farklı üstat bilgi ve muhitlere bağlı iken; son dönemlerindeki ihtilaflar, ictihad prensip ve kaynaklarındaki farklardan neşet etmekteydi.¹⁰⁶

Müctehid imamlar, ictihad derecesine varmış olsun olmasın, her mükellefin, dinin iki ana kaynağı "Kitap ve Sünnet" ile devamlı temaslarını sağlamak, bunların yerine fukahanın

¹⁰³ Ebu Davud, "Akziye", 11; Tirmizi, "Ahkâm", 3.

¹⁰⁴ İbnu'l Kayyim I, 217.

¹⁰⁵ Ahmed b. Abdurrahim Şah Veliyyullah Dihlevi, *el-İnsaf fî Beyâni Sebebi'l-Ihtilaf*, Daru'n Nefais, Beyrut, 1404/ 1984, s. 68, 69.

¹⁰⁶ Apaydın, s. 434; Karaman, s. 222.

sözlerini ikame etme tehlikesini önlemek için onları ya ictihada veya ittibâa (âlîme, delilini inceleyip beğendiği ve tercih ettiği için uymaya) teşvik etmiş, taklidi menetmişlerdir.¹⁰⁷

Bu devrede mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Yine hadis ve fıkıhın tedvinine bu dönemde hız verilmiş, bilhassa Irak Medresesinin öncülüğünde fıkıh, ameli olana bağlı kalmayıp nazari ve farazi plana intikal etmiş, henüz vuku bulmamış , hadiselerin de hükümleri düşünülüp tedvin edilerek ilmin tekamülüne yol açılmıştır.

Müctehid imamlardan sonra ictihad ehliyet ve hareketinde bir gerileme ve zayıflama başlamış, bu durum dördüncü asırda daha da hızlanmış, artık ictihadın yerini taklid, Kitap ve Sünnet delillerinin yerini, delili beyan edilmeyen fetvalar almıştır. Bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır.¹⁰⁸

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak ictihad ihtiyacı Müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve çekişen bir biçimde de olsa bu ihtiyaç dile getirilmeye ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbni Kayyım el- Cevziyye ve Takıyyüddin es-Sübkî bu söylemin başta gelen mimarlarından. İbni Teymiyye'nin çıkışı, hemen hemen sonraki dönemlerdeki ıslah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilginler, kökleşen mezhep ayırımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu yolda önemli bir adım olarak temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün başka bir mezhep tarafından ortaya konulan hükümlerin alınıp uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁹

1.3. M. Abduh'un İctihad ve Taklid Kavramlarına Yaklaşımı ve Selefe Dönüş Çağrısı

İctihad - taklid kavramlarının sözlük ve ıstılah manalarını inceleyip bu kavramlarla ilgili tarihi sürece göz gezdirdikten sonra bunların, Abduh'un düşünce sisteminde nasıl yer ettiğini ve nasıl yankı bulduğunu görelim.

1.3. 1. M. Abduh'un ictihad kavramına yaklaşımı

XIX. Yüzyılda Muhammed Abduh ve onun gibi yenilikçiler, İslam'ın öz itibariyle modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu,

¹⁰⁷ Karaman, s. 128-142; Şaban, s. 437 – 446; Atar, s. 305-317.

¹⁰⁸ Şah Veliyyullah, s. 68,69; Karaman, s. 143-194.

¹⁰⁹ Apaydın, s. 444; Karaman, s. 221–226.

İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında ictihad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden ictihad çağrısı yapmışlardır. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslup taşıyan ve İslam'ın şer'i ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini ispat gayesini güden bu düşüncenin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneğe körü körüne bağlı olma anlayışını terk edip, Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslam'ın yeterliliğini gösterme fikri oluşturmaktaydı. Bu çağrı İslam dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenene aydınlar müstakil ictihadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu ictihad çağrısının içeriğinin herkes tarafından farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fikhî ictihadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir.¹¹⁰

Abduh'a göre ictihada çağırmanın sebebi, insan hayatının tabiatı gereği ve insan toplumunun zaruretleridir. İnsan hayatı, devamlı akıp gitmekte ve gelişmektedir. Çünkü cemaatin bilmediği gerekçeler, sebepler ve olaylar her gün değişmekte ve meydana gelmektedir. İslam'ın genel öğretileriyle, yenilenen hayat olayları arasında uyum sağlamak için bilimsel verilerin ve meşru nazariyenin yolu ictihaddır. Eğer önceki imamların fikhî bilgisiyle yetinilip o kadarla kalınırsa İslam cemaatinde insanî hayat, İslamî tevcihten uzak bir tarafta olur ve bu hayat olayları, İslam'ın belirlemesinden ve İslamî şekille şekillenmesinden uzak kalır. Bu ise, müslümanların güç durumda kalmalarına yol açar. Böyle bir durumda ya İslam'ın değeri (müslümanların) içlerinde zayıflayıp hafifler; hayatın akışı ve olayların baskısı altında İslam, onların kalplerinde değerini yitirir; ya da İslam, hayata ayak uydurmaktan geri kalır, hayatın kendisinden kopar, hayata ters düşer.¹¹¹

Abduh, ictihadın lüzumunu ve gerekliliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak her önüne gelenin de ictihad yapabilmesinin caiz olduğunu söylememektedir. Ona göre ictihad yapabilmenin şartları vardır. Abduh bu şartları kısa ve öz olarak; "*hicri ilk üç asırdaki müctehidin sahip olduğu bilimsel niteliklere sahip olmak*" şeklinde ifade etmektedir.¹¹²

¹¹⁰ Schacht, s. 489; Hizmetli, s. 65–66; Apaydın, s. 444; Zehebî, II, 614–615.

¹¹¹ Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev. İbrahim Sarmış, Girişim yay., İstanbul, 1986, s. 176-7; Atalay, s. 144; Schacht, s. 489.

¹¹² El-Behiy, s. 177.

Bu özelliklere sahip fakihlerin "fetva"da takip edecekleri usul konusunda da şunları söyler. Fakihler topluca bir araya gelip, o mecliste müzakere edecekler, uygulamaya esas olması gereken râcih görüş üzerinde ittifak edecekler, şayet özel sebeplerden dolayı bir mekana ve zamana has bir fetva ise ayrıca buna da işaret edecekler. Bu hükmü, özel sebebinden dolayı genel (umumi) kabul etmeyecekler. Ayrıca fakihler bir fakihten rivayet edilen her şeye, her zaman ve her zeminde tabi olmanın vacip olduğunu zannetmeyecekler.¹¹³

İslamiyet'i, Kur'an'da, Hz. Muhammed (s. a. s)'in Sünnetinde, halifelerin yaşayışında, âlim sahabelerin hayatındaki İslam olarak gören Abduh, mezhepleri de her zaman ve her zeminde tabi olmanın vacip olduğunu bir kurum olarak görmez ve onlar için şu değerlendirmeyi yapar. Mezhepler Allah'ın kitabını ve Resulünün Sünnetini; bu iki kaynağın kaidelerini müstakil olarak anlayan, naslardan fasih Arap dilindeki anlamlarına göre hükümler istinbat eden ve kurallar çıkaran hür âlimlerin üzerinde bulundukları istidlal yoludur.

Abduh'un bu görüşü onu mezhep taassubuna düşmekten korumuştur. Nitekim o, önceleri Maliki Mezhebinde iken, el-Ezher'de Hanefi fikhını okumuş ve Hanefi'lik üzerine yüksek lisans diploması almıştır. Hanefi mezhebini takip eden Abduh, bu asırda insanların maslahatına uygun olmayan konularda Hanefi mezhebine bağlı kalmamıştır.¹¹⁴

Muhammed Abduh, dini hükümlerde icthad meselesini değerlendirirken ilk önce bu hükümleri ikiye ayırır: Birincisi kesin hükümlerdir ve her müslümana vaciptir. Bunlar Kur'an'da ve Sünnet'te açıkça belirtilmiştir. Müslümanlar da onları yaşayarak nakletmişlerdir. Bunlar daha çok itikadî hükümler olup, bu hükümlerde icthad caiz değildir, demektir.

İkincisi, kat'i nassla veya icma ile sabit olmayan hükümlerdir ki, işte bunlar, icthad ve tahkik konusudur. Muamelât hükümleri bunlardandır. İlim erbabı maslahat ilkesini esas alarak bunları araştırıp öğrenmekle mükelleftir. Âvâm (halk) ise kendilerine açıklananlara uyarlar; ilmine ve takvasına güvendikleri kimsenin görüşünü benimserler. Nitekim selef âlimleri "Avamın mezhebi yoktur, onun mezhebi müftüsünün mezhebidir." demişlerdir.¹¹⁵

Abduh icthada konu olan alanda, yani itikad ve ibadetin dışında kati nass ve icma ile sabit olmayan muamelat konularında, "fukahânın şeytani kurnazlıkları" ile evliyanın kerametlerini kabul etmek yerine; umumun menfaati (maslahatı) ve zamanın icabının zaruret

¹¹³ Şehhate, s. 63.

¹¹⁴ Şehhate, s. 60.

¹¹⁵ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsir'u-l Kur'ân'i-l Hakim* (Tefsiru'l-Menar), Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y, VII, s. 141; Şehhate, s. 60.

hallerin de vahyin nasslarına tekaddüm etmesi gerektiğini savunur. Maslahat ilkesiyle zamanın icabına uygun olarak İslâmî hükümleri değerlendirme uygulamasının sahabe ve hulafa-i raşîdunun hayatında açık bir şekilde görüldüğünü söyler. Mesela Hz. Peygamber Kur'ân'ı cem' etmemişken Hz. Ebubekir döneminde bir zaruret hâsıl olduğu için toplanmış (cem edilmiş)tır. Yine Hz. Ebubekir zekât vermeyenlere harp ilan etmiştir. Hz. Ömer müellefe-i kulûbe zekât vermeyi kaldırmıştır. Hz. Ömer ayrıca kıtlık yılında sirkat (hırsızlık) cezasını uygulamamıştır. Yine içki içene verilecek ceza Hz. Peygamber zamanında belirlenmemişken daha sonra belirlenmiş olması ve bunun gibi birçok örnek bize maslahat ilkesinin dinin ruhunu yansıttığını ve dini en iyi şekilde anlayan ilk nesil olan sahabenin de bunu uyguladığını gösterir.¹¹⁶

Abduh'un dikkat çektiği bir hususta, bazı fâkihlerin yaptıkları icthadlarda İslâm'ın kolaylaştırıcı ilkesine aykırı davrandıkları, bunun da süreç içinde dinden soğuma veya dine karşıt bir tavrın gelişmesine zemin hazırladıkları tezidir. *"Ey iman edenler! Sizlere açıklandığında sizi üzecek şeyler sormayın... Sizden önce bir kavim de onları sordu da, sonra da inkâr ettiler,"*¹¹⁷ ayetlerin tefsirini yaparken şunu söylemektedir: *"Bu ayetlerde esas olarak ifade edilmek istenen anlam şudur. Bir çok fakih, yaptıkları kıyaslarla yükümlülüklerin alanını genişleterek, işi kesin ve açık nasslarla iptal edilmiş olan zorluk ve sıkıntıya vardurdular. Bu ise, bir çok Müslüman fert ve yönetimi, İslâm hukukunu toptan terk etmeye sevk etmekle kalmayıp, ona çeşitli eleştiri ve itirazlar yöneltmenin kapısını da açmış oldu".*¹¹⁸

Abduh, müslümanların tefrikaya düşmelerini icthada bağlayanlara çok sert tepki göstererek, özellikle Moğol istilâsı'nı kolaylaştıran nedenlerden Müslümanlar arasında yaşanan ve mezhebî çatışmalara kadar varan çeşitli ihtilaf ve tefrikalardan icthad mekanizmasını sorumlu tutanlara Menâr'da şu cevabı vermiştir: *"icthad, "Allah'ın ipine sımsıkı sarılın ve ayrılığa düşmeyin..."*¹¹⁹ ayetinde yasaklanan tefrikadan sayılmaz. Çünkü müçtehitlerin icthadları delil ve maslahat alanında derinliğine düşünme ve maslahatı gözetleme esasından kaynaklanırken; yasaklanan tefrika ise, Allah'ın apaçık yolundan ayrılığa düşmek, Allah'ın açık hükümlerinden yüz çevirmek, din ve maslahat konusunda kişisel

¹¹⁶ Schacht, s. 489; Şehhate, s. 62

¹¹⁷ Mâide, 5/101-102.

¹¹⁸ Rıza, *Menar*, VII, s. 137-138; Atalay, s. 145.

¹¹⁹ Âl-i İmrân, 3/104

arzuyu hakem kılmak ve doğru ve yararlı olanı öğrenme konusunda Kur'ân'ın içerdiği genel yasama kaidelerine başvurmamaktır.¹²⁰

Belirtilmesi gereken önemli bir husus da Menar'ın ictihad hakkını Kur'ân tercümesine çağrıda bulunanları engellemek maksadıyla bir delil olarak kullanmış olmasıdır. Bunlara göre, usûlcünün nazarında şer'i hükümlerin delili ve ictihada kaynak olması açısından kendisine bakılan Kur'ân, Arapça bir nazım olarak vahy edilmiş ve tevatür yoluyla nakledilmiş olmaktan ibarettir. Kur'ân tercümesine dayalı olarak yapılmış bir içtihad kesinlikle Kur'ân'dan hareketle yapılmış bir şey olamaz. Bundan dolayı Menâr şunu söyler: "Kur'ân, din konusunda taklidi yasaklamış ve taklitçileri kınamıştır. Çünkü dinî konuları Kur'ân tercümesinden çıkarmak, mütercimini taklit etmektir. Bu ise, Kur'ân'a tabi olmak değil, onun hidayetinden çıkmaktır. Çünkü bu yöntem, müslümanların akıllarını kullanmaktan, Allah'ın indirdiğini anlamaktan ve içtihad nimetinden yararlanmaktan yoksun bırakır. Şayet Kur'ân'dan hüküm çıkarmak Kur'ân tercümesi vasıtasıyla mümkün olsaydı, usûlcüler, içtihad yapacak kimseler için, içinde Arap dilini bilmenin de yer aldığı bir takım şartları zorunlu kılmazlardı."¹²¹

Menar'da yer alan bu husustaki değerlendirmeye katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'ın tercüme edilmesini isteyenlerin amaçları tercümeyi, ictihadın mesnedi yapmak değildi. Onlar, bununla Kur'ân'ın Arap olmayan kişilerce de anlaşılabilir okunmasını istemişlerdi.

Muhammed Abduh ve onun gibi ictihada vurguda bulunan diğer âlimlerin yaptığı şey, bir anlamda İslâm dünyasının içinde bulunduğu durgunluk ve geriliğin nedeninin tespitidir. Onlar İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu sıkıntıdan kurtuluşu için ictihad mekanizmasının yeniden işlevsel hale getirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira ictihad, bu hareketin temel dimağı ve lokomotifidir. Onun durmasıyla harekette de durgunluk ve gerilik başlar.

1.3.2. M. Abduh'un taklid kavramına yaklaşımı

İslam dünyasında müctehid imamlar döneminden sonra ictihadın yerini taklidin almasıyla fikhî sahada durgunluk yaşanmaya başladı. Orijinal eserlerin yerini önceden yazılan eserlere yapılan şerhler aldı. Kötü niyetli insanların İslam'a zarar vermesini önlemek için ictihad kapısının kapandığı söylendi. Sürekli değişen ve gelişen olaylar karşısında Kur'an

¹²⁰ Atalay, s.147.

¹²¹ Rıza, *Menar*, IX, s. 326; Atalay, s. 150.

ve Sünneti aktif kılacak ictihad yapma ehliyetine sahip insanların yerini kendinden öncekileri ancak taklit etmekle yetinen kişiler alınca İslam'ın, modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği Batılılar tarafından dillendirilmeye başlandı. XIX. Yüzyılda Muhammed Abduh ve onun gibi bazı yenilikçiler İslam'ın öz itibariyle modern çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın sebebinin ise ictihadın terk edilip, taklidin yaygınlık kazanmasından kaynaklandığını söylediler.

M. Abduh İslâm âleminin geri kalmışlığına son vermek için gerçekleştirmeye çalıştığı düzenlemeler hakkında şunları söylemektedir: *“Şu iki hususu gerçekleştirmek ve insanları ona çağırarak için bütün gücümle çalıştım : Bunlardan birincisi düşünceyi taklid zincirinden kurtarmak; dini tefrikaya düşmeden önce ilk müslümanların anladıkları şekilde anlamak ; onu aklın aşırılıklarından korumak dini düşüncesidir. İkincisi ise Arapçayı ıslah etmektir.”*¹²²

Abduh, dini önemli ölçüde hem akıl tarafından kavranabilen hem de mantık süzgecinden geçebilen "aklî, kavramlar bütünü" olarak görmektedir. Ona göre İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân'ın nâzil olmasıyla birlikte yazıyla muhafaza edilmesine ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra da yazılı olarak bir mushafta tespit edilmesine karşılık Hz. Peygamber'in söylediği ve yaptığı, başlangıçta, sözlü Sünnetle nakledildi. Daha sonra yazı ile de tespit ve muhafaza edilen Hadis'e, hilafet makamına geçmek için büyük mücadelelerin yapıldığı devirde çeşitli fırkalarca muhtelif hadisler uydurulup dahil edildi. Ayrıca itikadî İslâm mezhepleri ve siyasi hizipler dini- siyasi görüşlerini doğrulamak için hadîsleri alet olarak kullanmaktan çekinmediler. Din bilginleri, ta başlangıçtan itibaren, dikkatleri dinin bu şekilde tahrif edilmesine çekerek, dinin esasları sayılan hususları, kaynaklarına ineksizin ve dayandıkları hadisleri tahkik etmeksizin körü körüne kabul etmekten ibaret olan "Taklid"e karşı da müminleri devamlı olarak uyarmışlardır. Abduh bu hususta sadakatle büyük kelam bilginlerinin yolunu takip etti, hatta bu yolda seleflerinden çok daha ileri gitti. el-Ahram gazetesinde yazı yazmaya başladığı günlerden itibaren, hem halk hem de ilim adamları tarafından benimsenip uygulanan bir çok örf ve âdete, gerçek dine aykırı oldukları gerekçesiyle karşı çıktı. Onun bu husustaki tavrı bizzat kendi itirafına göre çok sertti. Zira ona göre dinde asıl kaynak Kur'ân ve Hz Peygamber'in (s.a.v.)'in çok az sayıdaki sahih hadisleridir.¹²³

¹²² el-Behiy, s. 123,124; S. Hizmetli, s. 50; Kesioğlu, s. 120.

¹²³ Hizmetli, s. 51; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 45.

Abduh, taklitçiliğin her türüne karşı çıktığı için mezhebî taklitçiliği de eleştirmiştir. Aslında mezhep gerçeğini inkar etmemekle beraber, mezhebi körü körüne taklid edenleri, "*biz mukallidiz, bizim için Kitab'a ve Sünnet'e bakmak gerekmez*" diyenleri şiddetle eleştirmekte ve onların bu düşüncesinin Cenab-ı Hakk'ın Bakara suresi 170. ayetinde geçen müşriklerin sözleriyle benzerlik arz ettiğini söylemektedir. "*Onlara (müşriklere) Allah'ın indirdiğine uyunuz denildiği zaman onlar, Hayır! biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız dediler. Ya babaları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseler?*"¹²⁴

Muhammed Abduh taklidi, atalar dinine bağlı kalan müşrik Arapların zihniyetine benzetmesinin yanı sıra daha bir çok ayeti de taklidin reddi için delil olarak kullanmaktadır. Mesela Ali İmran /64. "*Resûlüm!*) de ki: *Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayâlim; O'na hiçbir şeyi eş tutmayâlim ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmassın. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz müslümanlarız! deyiniz.*" ayetini yorumlarken şöyle demektedir: Müslümanlardan ibadet, helal ve haram konularında bir takım fakihlerin görüşlerine sarılmayı maharet sayan mukallitlerin tuttukları yol var ya, işte bu yol, Allahın kitabının ehli kitap aleyhine reddettiği, İslam'a muhalefet saydığı yolun aynısıdır. Bunların karşısında durmayı bizzat İslam'ın kendisi istemektedir.¹²⁵

Abduh, "*Allah samettir*"¹²⁶ ayetinin tefsirini yaparken de şunları söylemektedir: Ayetlerin genel hudutlarını belirlemede Allah samettir. Bu hakkı ondan başkasına vermek caiz değildir. Allahın kitabına başvurmada tüm insanlar birdir. Kitabı bilmeyenler, bir bilene sorarlar. Ancak buna da körü körüne tabi olmaz, kitaptan bir delil getirmesini isterler. Bununla birlikte tüm insanların, inanıp amel ettikleri şeylerin esaslarını Kur'ân'dan öğrenmeye gayret etmeleri gereklidir. Eğer böyle yapılmazsa Kur'ân'dan gittikçe uzaklaşılr. Kitabı yorumlayanların görüşleri Kur'ân'ı örtbas eder. Halk, masum olmayanların görüşlerine bağlanıp, Allah ve Resulünün görüşlerinden uzaklaşır.¹²⁷

Abduh yine "*(Hidayet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler*",¹²⁸ ayetinin yorumunda hidayetsiz ve akli kullanmaksızın taklidi tercih etmenin kâfirlerin işi olduğunu söylemektedir. Bu yüzden kim aklını

¹²⁴ Muhammed Abduh, *Tefsir'i- Cuz'i Amme*, Dar'uş Şa'b, Kahire, 1989, s. 142.

¹²⁵ Şehhate, s. 53 vd.; Rıza, *Menar*, III, s. 327.

¹²⁶ İhlâs 112/ 2.

¹²⁷ Abduh, *Tefsiri- Cuz'i Amme*, s. 135–136.

¹²⁸ Bakara 2/ 171.

kullanmadan teslim olma yolunu tercih etmişse, onun kâmil bir mümin olması mümkün değildir, çünkü mukallid olma kâfirlerin en bariz örneğidir, demektir.¹²⁹

Abduh'un geçmiş taklit etmeyi eleştirirken bazı hadisleri de görüşünü desteklemek için delil olarak kullandığını görmekteyiz. Mesela “*sizden öncekiler kertenkele deliğine girseler siz de girecek misiniz?*”¹³⁰ hadisini vererek Hz. Peygamberin bu hadisle geçmiş milletleri taklit konusunda bir uyarıda bulunduğunu söylemektedir. Yani herhangi bir topluluk kendinden önceki bir dönemin yolunu takip ederse, Allah'ın o topluluklar hakkında cari olan ilahi hükmüne onlar da maruz kalır.¹³¹

Abduh, körü körüne yapılan taklidin zararlarını haklı olarak zikretmekte, fakat eleştirilerinin dozajının biraz ağır olduğu görülmektedir. Çünkü o, mezhep imamlarının tamamının yaptıklarının, Kur'an'ı tahrif etmek olduğunu söylemektedir. “*Yahudiler, mezhep imamlarının Kur'an'ı tahrif ettikleri kadar Tevrat'ı tahrif etmediler. Buna dört mezhep imamı da dâhildir.*”¹³²

Bu ifadeler gerçekten çok cüretkâr ve maksadı aşan sözlerdir. Evet, bazı yanlışlıklar olmuş olabilir. Ancak tamamını bu şekilde tenkide tabi tutmak, hatta onları; Kur'an'ı tahrif etmekle suçlayacak kadar işi ileriye götürmek insaf ölçülerine sığmamaktadır.

Abduh, zamanın şartlarına ve gereklerine göre zaruret ve maslahat prensiplerinden hareketle müslümanların problemlerine çözümler getirilmesini istemektedir. Bu konuda o şöyle diyor: “*Fakihler, asrın ve zamanın durumunu iyice tetkik etmeli ve hükümleri insanların tabi olabileceği şekilde (zaruret hükümleri gibi) tatbik etmeleri gerekir. Fakat onlar, ait oldukları mezhep kitaplarının nakışlarını ve resimlerini muhafaza ile yetiniyorlar ve onları "her şey" kabul edip her şeyi onlar için terk ediyorlar.*”¹³³

Abduh, Kur'an'ın tefsirinde ve fetvalarında umumun maslahatını gözetirdi. Hâkimleri, emir sahiplerini ve fakîhleri hükümlerinde ve fetvalarında insanların maslahatını gözetmeye davet ederdi.

Onlara; haram, helal ve vacipleri iptal etmeksizin medeniyetin ve siyasetin üzerinde dönüp dolaştığı esasın “*Umumî Maslahat*” olduğunu açıklardı.¹³⁴

¹²⁹ Rıza, *Menar*, II, s. 93–96; Abduh, *Tefsiri- Cuz'i Amme*, s. 128–129.

¹³⁰ Buhari, III, 1274 (hd. No: 3269)

¹³¹ Abduh, *el- İslam ve'n- Nasraniyye*, s. 146-147'den nakleden İşcan, s. 239.

¹³² Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rumi, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise Fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, I, 370; Rıza, *Tarihu'l Ustaz*, I, 942.

¹³³ Şehhate, s. 53 vd.

¹³⁴ Şehhate, s. 60.

Abduh, günümüzdeki taklidin durumunu şöyle dile getirmektedir: "*Fakihler mezhep imamlarına sarıldılar, körü körüne onlara bağlandılar. Mezheplerin görüşlerini Allah'ın kitabına takdim ettiler, Kur'ân-ı Kerim'i üstatlarının görüşlerine ve mezheplerinin; mensuplarına uygun düşecek şekilde tevil ettiler. Halbuki, Kur'ân "imam" (tabi olunan) dır. Me'mum (tabi olan) değildir. Ve yine Kur'ân, hâkimdir; mahkûm değildir. Allah (cc) çok doğru söylemiştir: "Sözce Allah (cc)'tan daha doğru kim vardır."*¹³⁵

Abduh, önceki fukahânın, müslümanların dinlerini zâyî ettiklerini, sadece lafızlar ve onların manalarıyla meşgul olduklarını, iyilikleri ve takvayı unuttuklarını ileri sürer; onların hiç bir dini değere sahip olmadıklarını söyler. Abduh bu ağır ithamını onların, Kitap ve Sünnet'in bütün naslarını tahrif ettiklerini söyleyerek devam ettirir.¹³⁶

Abduh'un geleneği taklidi eleştirirken çok önemli bir tespitte bulunduğu da tanık oluyoruz. Abduh'a göre insan hayatı devamlı akıp gitmektedir. İslam'la, sürekli değişen hayat şartları olayları arasındaki açığın kapatılmasının meşru zemini ictihaddır. Önceki fukahânın ortaya koydukları bilgiyle yetinip kalmak, İslam'ın hâkim olduğu hukuk ve ahlakî prensipler alanının gittikçe zayıflamasına ve daralmasına sebep olmuş, buna karşılık seküler aklın mahsulü olan prensipler alanının ise gittikçe büyümesi İslam toplumunun gittikçe laikleşmesine sebebiyet vermiştir.¹³⁷

İnsanları İslam'ın aslî kaynaklarına ve değerlerine çağırıp taklidi bırakmalarını söyleyerek bu uğurda bir ömür mücadele veren Abduh, taklidin insanı değerlere değil geleneğe bağladığını ve geleneğin, dinin yerini almasına sebep olduğunu da savunmaktadır.¹³⁸

Abduh, bir taraftan müslümanların geri kalışlarının asıl nedeninin geleneği taklid olduğunu söyleyip onunla mücadele ederken; diğer taraftan Batı'nın ezici gücü karşısında komplekse kapılarak Batıyı taklid etmeyi eleştirmiştir. Ona göre, çağdaş bir İslam düşüncesi kurabilmek için modern Batı medeniyetiyle ilişki kurmak önemlidir. Ancak Batı'dan onun ilim ve teknolojisini almak lazım, yoksa onların dinimize uymayan yaşam şeklini değil. Abduh bu düşüncesini İngiliz filozof Herbert Spencer'le de paylaşmıştır. Onulanla yaptığı diyalogunda, Doğulu aydınları, sorgulamaksızın Avrupalıları taklide sevk eden âmilin Batı'nın zahiri gücü olduğunu, halbuki Batı'nın maddi gücüne rağmen insanları manen

¹³⁵ Rumî, s. 370; Rıza, *Tarihu'l Ustaz*, I, 942.

¹³⁶ Rıza, *Tarihu'l Ustaz*, I, 942.

¹³⁷ İşcan, s. 243.

¹³⁸ İşcan, s. 245.

geliştiremediğini, aksine daha da aşağı seviyeye düşürdüğünü ifade etmiş; Batıyı bu manada taklid etmeyi, geleneği taklid etmekle eş değer görmüştür.¹³⁹

Abduh, Batı'nın yalnızca ilmini ve teknolojisini alıp ahlaki ve kültür yapısını taklit etmemeyi öngörürken bilimi bir ürün olarak değerlendirdiği, bilimi bir etkinlik olarak saymadığı anlaşılmaktadır. Fakat Batı'nın ortaya çıkardığı ilim ve teknolojiyi alan ve onu kendi toplumuna taşıyan ülkelerin, aldıkları teknoloji ve ilimle birlikte bunların bağlı olduğu değer yargılarını da taşıdıklarına tanık olmaktayız. Zira hiçbir bilim içinden çıktığı toplumun değer yargılarından bağımsız değildir. Yani bilim toplumda bir etkinlik olarak ortaya çıkar. Her şeyden bağımsız bir ürün olarak var olamaz. Bunu en bariz bir şekilde Abduh'un modern ilme ve akla ters düşmemek için yaptığı bazı ayetlerin yorumlarında görmekteyiz. Mesela melek, cin kavramlarına getirdiği yorumla, Ebrehe'nin ordusunu helak eden kuşların taşıdıkları şeyin bir çeşit mikrop olduğunu söylerken ortaya koyduğu yorumun, Batı'nın rasyonalist aklından hiç etkilenmeden yapılmış bir yorum olduğunu söylemek, herhalde gerçeği pek yansıtmaz.

Abduh'un hayatı boyunca mücadelesini verdiği akli taklid zincirinden kurtarıp özgürlüğüne kavuşturma çabası, Müslümanların batı karşısındaki kötü gidişine bir son verip, yeniden yükselişe geçmeyi isteme arzusundan kaynaklanmaktadır. Abduh müslümanları geleneği taklid bataklığından kurtarmaya çalışırken mazide oluşmuş muazzam bir bilgi birikimini de bu amaca kurban verdiğini müşahade etmekteyiz. Bu bilgi birikimine yönelmeyi müşriklerin yaptığı atalar dinine körü körüne bağlılıkla eş değer görmesi, bizzat kendisinin de itiraf ettiği gibi yüksek dozajda bir eleştiride bulunmuş olmasından kaynaklanmıştır. Ancak bütün bunları Abduh, sadece İslam'ın ve Müslümanların salahı için yapmıştı. Hasta yatarken kendisini ziyarete gelen talebesi R. Rıza'ya bir beyit söyler. Ve işte o beyitte bunu vurgular.

“benim asıl emelim din-i mübin'in salahlıdır

Fakat korkarım ki ehliyetsiz sarıklar ona zarar getirecekler.”¹⁴⁰

1.3.3. Selefe dönüş düşüncesi

İslam tarihinde selefe dönüş düşüncesi ilk defa Muhammed Abduh'un ortaya koyduğu bir hareket değildir. Yasama alanında temel iki kaynağa dönüş anlamını ifade eden selefe dönüş çağrısı, yabancı bir kültür veya inançla karşılaşma esnasında İslam düşüncesinin bizzat potansiyelinde bulunan bir olgudur. Bu yüzden İslam düşüncesi her ne zaman karşılaştığı yabancı kültür karşısında zaafiyet gösterip ona boyun eğme ve silinme durumuyla karşılaşsa

¹³⁹ Rıza, *Tarihu'l Ustaz*, I, 105,119, 865-869; Demir, s. 63; Özervarlı, s. 486.

¹⁴⁰ Kesioğlu, s.119.

selefe dönüş, ilk kaynaklara dönüş, çağrısı tekrarlanmış, dört mezhebi körü körüne taklid yerilerek, ictihad yeniden gündeme getirilmiştir.

Selef akidesine dönüş düşüncesinin mazisini çoğunlukla İbn Teymiye'ye kadar götürürler. İbn Teymiye ulemanın son derece bozulmuş olduğu fikrinden hareketle Selefin temiz itikadına dönme çağrısında bulunmuştur. Onun hareketinin çıkış noktası tasavvufun içindeki yozlaşma ve dinin aslından gittikçe uzaklaşması olmuştur. O, sufilerin ibadet derecesine vardırıdıkları ve çok fazla önem verdikleri mezar ziyaretlerini, kabirlere adak adamalarını ve evliya gibi ulu addedilen kimselere aşırı tazim göstermeleri şeklindeki tutumlarını Kur'ân ve Sünnet'e uymadığı gerekçesiyle reddediyordu. Tasavvuftaki bu tutuma eleştiri oklarını yağdıran İbni Teymiye tasavvufa tamamen karşı duran biri de değildi. Çünkü o, Kur'ân ve sahih Sünnet'e uyan züht hayatına büyük önem vermektedir. İbni Teymiye, halkı hem tasavvufta ve hem de diğer alanlarda İslam'ın özüne uygun hareket etme çağrısında bulunmaktaydı.¹⁴¹

İbn Teymiye'nin bu çağrısının bir maksadı da, skolastik metotların sertliğinden kurtulmaktır. Buradan hareketle o, kelamcılar ve fıkıhçıları şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur.¹⁴²

Müslümanların, İslam'ın aslî kaynaklarından uzaklaştığını dile getirerek selefe dönmeleri gerektiğini dile getiren ıslahatçılar genellikle şu ayeti esas alırlardır. “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ululemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün (onların tâlimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.*”¹⁴³ Onlar bu ayetten hareketle derler ki, eğer Müslümanlar dinin tahrif olmasını önlemek istiyorlarsa ayetin de işaret ettiği gibi meseleyi İslam'ın aslî kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e götürmek zorundadırlar.

İbn Teymiye'den sonra selefe dönüş çağrısında bulunan ikinci isim olarak M. b. Abdulvahhab ve Vahhabi hareketi görülmektedir. Vahhbi hareketi, İmam Gazalî ve İbni Teymiyyenin ıslahat hareketinden etkilenmiş ve bir çok noktada İbni Teymiyye felsefesini kendisine rehber seçerek onlar da bozulan tasavvufa karşı saldırıya geçmişlerdir. İbni Teymiyye, tasavvufu tamamen reddetmezken; Vahhabi hareketi tasavvufa yönelik

¹⁴¹ Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *el-Muceddidun fi'l-İslâm Mine'l-Karni'l-Evvel*, Mektebetul-Âdâb, t.y., Kahire, s. 263; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmed Dağ- Mehmed Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 171-179; İşcan, s. 221-222; Demir, s. 28.

¹⁴² İşcan, s. 221-222.

¹⁴³ Nisa, 4/59

eleştirilerini İbni Teymiyye hareketinden daha sert yapmıştır. Vahhabi hareketinde dinî aslına irca ve Selefe dönüş, tek kelime ile "değişme" ye bir tepkidir. Asr-ı saadette olmayan her türlü yeniliğin yok edilmesidir.¹⁴⁴

M. Abduh'ta selefe dönüş çağrısında bulunan 19. yüzyılın en önemli üstatlarından. O, dini, ihtilaflar çıkmazdan önceki Selefin anladığı metotla anlamının ve onu ilk kaynaklarına tevdi etmenin belli başlı amaçlarından biri olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵ Ancak onun bu çağrısını biraz önce gördüğümüz İbn Teymiye ve Vahhabi hareketinden farklılık arz etmektedir. Çünkü Abduh'un Selefe dönüş çağrısı, onun asıl gayesi olan toplumsal ıslahı gerçekleştirmede bir "vasıta"dan başka bir şey değildir. Elbette Abduh'un bu konuda İbn Teymiye ve Abdulvahhab'dan etkilenmediği söylenemez. Ama Abduh, Selef anlayışını bir dogma haline getirmemiş ve bu dönemi kutsallaştırmamıştır.¹⁴⁶

Sosyal değişimin önemli sıkıntılara yol açtığı zamanlarda insanlar o günkü buhrandan çıkıp kurtulmak için tarihe yönelirler. Tarihte bulunacak bir modele göre, şimdiki çarpık sosyal gidişten kurtulmayı ümit ederler. Fakat bu "tarihe eğilme" iki farklı karakterde cereyan eder: Tarihi yaşatma ve tarihe objektif ilgi. Tarihe duyulan objektif ilgi, orada yatan gerçekliği ortaya çıkarmaya yararken tarihin yaşatılması için gösterilen gayret, gerçeklerin olduğu gibi görünmesine engel olacak bir hissî duvar meydana getirir. Abduh'un, tarihin bir kesiti olan Selef dönemine eğilmesi, bir objektif ilgi mesabesindedir.¹⁴⁷

Çünkü Abduh inanmaklaydı ki İslâm'ın en sahil ve en kompleks yapısı bu devrede mevcuttur, Bu devir, ilahî mesajın ilk ve saf olarak yaşandığı bir dönem olarak, Müslümanlar için "ideal bir devir"dir. Bu zaman kesitinde henüz mezhepler ortaya çıkmamış, diğer milletlerin kültürleri İslâm'a girmemiştir. Bununda ötesinde bu ilk dönemde dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu "örnek bir zihniyet" vardır. Her şey iki kaynağa irca edilmekte idi: Kur'an ve Sünnet.¹⁴⁸

Muhammed Abduh, akidenin saflaştırılması ve böylece gerçek hüviyete kavuşulması için Selef akidesini esas alırken bid'at ve hurafelerden dinin temizlenmesini de gaye edinmektedir. Başka bir ifade ile Abduh'un Selefe dönüş çağrısı, geleneksel dinî yapıya bir "itiraz"ı da içinde barındırmaktadır.

¹⁴⁴ Fazlurrahman, *İslam*, s. 272 vd.; İşcan, s. 223; Demir, s. 29.

¹⁴⁵ Muhammed Ammara, *el-A'malu'l-Kamile*, Muessesetu'l-Arabiyye Liddiraseti Ve'n- Neşr, Beyrut, 1979, II, 318; Schacht, s. 489 ; Rıza, *Tarihu'l Ustaz*, I, 11.

¹⁴⁶ İşcan, s. 224; Özervarlı, s. 483.

¹⁴⁷ İşcan, s. 224.

¹⁴⁸ Ammara, *el-A'malu'l-Kamile*, III, 321-2; İşcan, s. 224.

Bu mânada Abduh'ta Selefe dönüş, kurumsallaşmış dine olan bir tepkiyi ifade etmektedir. Yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşfetmek demektir. Abduh'a göre böyle bir yaratıcı hamleye ihtiyaç vardı. Çünkü Müslümanlar, kültür ve medeniyet yaratmada heyecanlarını, ruhlarını kaybetmişlerdi. Selef akidesine, yani her şeyi ilk öz çerçevesinde ele almaya yabancı kalmışlardı. Onlar sonrakilerin fikirlerini bir "din" mesabesinde görmüşler, halefin kitaplarını Allah ve Resulünün kitapları gibi telakki etmeye başlamışlardı. Böylece dinin aslî rengi bozulmuştu. Abduh bu noktada Ömer Hayyam'ın şu dizelerini hatırlatmaktadır:

Ya Muhammed! Senden sonra gelenler, getirdiğin dini

Senin adına süsleyip püslediler

Nakışlayıp işlediler

Sonunda din o hale geldi ki, görsen sen bile onu inkar edersin.¹⁴⁹

İşte Abduh, Selefe dönmek çağrısında bulunurken İslam'ın özüne yani Kur'an'a dönmeyi kastediyordu. Kur'an'a dönmek İslam'ın özüne inmek demektir. Öyleyse zihinlerimizdeki fikir ve görüşler, kalplerimizdeki eğilimler, Kur'an'ın ruhuna uygun olarak şekillenmeli, tüm görüş ve düşüncelerimiz onun süzgecinden geçirilmelidir.

İslahat ve ihya hareketlerinin Selefe dönüş çağrısında bulunmalarını değerlendirmede medeniyetlerin tarih anlayışını da dikkate almak gerekir. Seküler anlayışa sahip Batı medeniyetinde sürekli iyiye doğru ilerleme gösteren bir tarih anlayışı hâkimdir. Lineer tarih anlayışı diye bilinen bu akıma göre insanlık sürekli mükemmele doğru tekâmül gösteren bir tarih süreci yaşamaktadır. Bir sonraki tarihte yaşayanlar bir önceki tarihte yaşayanlara göre daha iyi, daha mutlu ve daha mükemmeldirler. Pozitivist akımın temsilcisi olan A. Comte de insanlığın tarihsel gelişimini üç hal yasası ile açıklamaktadır. Buna göre insanlık üç devre geçirmiştir. İlk devre teolojik devre olup, bu dönemde insanlar ilkel çağı yaşadıkları için varlıkla ilgili yeterli bilgiye sahip değiller. Bu yüzden birçok şeye kutsiyet atfetmişlerdir. İkinci devre olan metafizik aşamaya geçince ilk devreye göre daha bilgili ve daha ileri bir mesafe almışlardır. Ancak bu dönemde insanlık için tam aydınlanma dönemi sayılamaz. İnsanlar her şeyi kutsal saymasalar da yine bilgi sahibi olmadıkları bazı nesneleri kutsal saymaya devam etmişlerdir. Bu iki devreden sonra artık insanlık tekamül etmiş ve bilim çağına ulaşmıştır. Doğanın yasalarını keşfettiği için artık gerçekleşen hadiseleri bir kutsala

¹⁴⁹ Ammara, *el-A'malu'l-Kamile*, III, 343; İşcan, s. 225.

dayandırarak açıklamaz. Onun doğanın bir yasasına göre gerçekleştiğini kabul eder ve bu yasayı bulmaya ve anlamaya çalışır, demektir. Onun için bu anlayışta daha iyi bir nesil için maziye değil sürekli geleceğe bakılır.

İslam tarih anlayışında ise en iyi ve örnek nesil Hz. Peygamberin yetiştirdiği, Asr-ı saadet nesli diye bilinen sahabelerin neslidir. Bütün çağlar için bu nesil arzu edilen, örnek alınan ve gıpta edilen bir nesildir. İşte bu yüzden Abduh ve onun gibi diğer ıslahatçılar bozulan İslam anlayışını ıslah etmek için ilk neslin akidesine, Selef akidesine dönmeyi elzem olarak görmekteydiler.

Abduh için Asr-ı saadet, bir "hareket noktası"dır. Peygamber ve Sahabe dönemine dönmek, bu dönemin aşk ve rahmetini yakalamak demektir. İslâm'ın saflaştırılması ve yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen kurumsallaşmış hükümler sistemini aşmaktır. Bu, İslâm'ın yeniden dirilişini sağlayacak, geçmiş kültürün eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilmesi, ayak bağı olan unsurlardan temizlenmesi, sağlam bir tarih perspektifi içerisinde bugünden geriye doğru tenkitçi ve derinlemesine bir yaklaşımla bütün kültür varlığımızı elden geçirmek için gereklidir. M. Abduh bu bağlamda bilhassa kelâmcılar ve sözde mutasavvıflar tarafından İslâm'ın akide binasının yozlaştırıldığını söylemektedir. Düşünürümüz, Müslümanlar arasında ortaya çıkan bid'atlerin yol açtığı kötülüklerin, ciltler dolusu kitaplar oluşturacak kadar çok olduğunu belirttikten sonra bu bid'atlerin en kötüsünün ve en zararlısının, farklı anlayışların kelâmcılar tarafından derinleştirilmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, kaza, kader, vaad, vaid, ihtiyar, cebr vb. konularda derin derin izahlar yapmak, felsefî spekülasyonlarda bulunmak, büyük zararlara yol açan bid'atlerden olmuşlardır. Bu yüzden Kelâmcılar, din konusunda kendilerini heva ve heveslerine uyan zümre içinde değerlendirmemize layık olacak kadar dini tahrif etmişlerdir.¹⁵⁰

Abduh, sözde tasavvufçular diye nitelediği son dönem tasavvufçuların da dinin akaidine bid'atleri yerleştirdiğini söylemektedir. Bu gibilerin elinde tasavvuf, yüzeysellikte savaştırmak, ibadetlerde ihlası ve manevi temizliği pekiştirme ve böylece insanî nitelikleri geliştirme yolunda yararlı katkılar sağlayacak yerde, velilere ve onların kerametlerine tapınmaya benzer bir bağlılığı öngörmüş ve bu haliyle tasavvuf, yaratan ve yaratılanlar arasında bir takım araçlar peyda etmiştir. Bu durum öyle bir hal almıştır ki insanlar, veli olarak gördükleri ölümlerden, Allah'ın kendilerine vermediği bir takım dünyevî rızık ve faydaları ister hale gelmişlerdir. Allah'ın Sünnetinden olan sebeplere başvurmak suretiyle

¹⁵⁰ Abduh, *Durus Mine'l-Kur'an*, s. 58-59; İşcan, s. 227.

kendi gayretleri sonucunda kazanabilecekleri şeyleri, gayret göstermeden, teşebbüste bulunmadan ölümlerden medet etme durumuna düşmüşlerdir.¹⁵¹

Abduh'a göre tasavvufun ilk ve sağlam şeklinde var olan ruh, sonradan kaybolmuş onun yerine "zikir" diye isimlendirilen bazı ses ve hareketler hakim olmuştur. Tasavvufta, İslâm'ı olduğu gibi gerçek tasavvufu da ifsat eden bir "törencilik" oluşmuştur. Bundan başka sofiler, şariat ve hakikat arasında bir ayrım yapmışlar, şariata uygun olmayan bazı sofi davranışlarını ve ayinleri, şariatın üstünde gördükleri hakikatle örtbas etme çabası gütmüşlerdir. Sanki Allah gökten iki din indirmiş gibi iki muamele ve iki ibadet tarzı kabul etmişlerdir.¹⁵²

Müslümanların bugünkü kötü duruma düşmelerinin müsebbiplerinden birinin de fıkıhçılar olduğunu söyleyen Abduh, bu konuda şöyle demektedir: fıkıhçılar şekilci bir din, ruhu olmayan kalıpcı bir din anlayışı ortaya koydular. Söz gelimi, İslâm'ın en önemli ibadeti olan namazı ele alâlim, bugün Müslümanlar, namazın hakikatini idrak etmekten uzaktırlar. Yaptıkları, el kol ve vücut hareketlerinden ibarettir. Okuduklarının ruhunu anlamaktan acizdirler, çünkü fıkıhçılar onlara huşûdan, ruhtan, İlahî neşe ve huzurdan nasibini almamış bir namaz tarifi yapmışlardır.¹⁵³

Abduh, fıkıhçıları eleştirirken onların Kur'an ve Sünnetten hariç belli başlı fıkıh kitaplarını otorite olarak gördüklerini, bunun da çok büyük bir sapma olduğunu söylemektedir. Ona göre fıkıhçılar, Kitap ve Sünnet'te müracaat etmeyi önlemişler hatta fıkıh kitapları varken onlara yönelmeyi günah olarak addetmişlerdir. Onlara göre bir meselenin cevabı, fıkıh kitaplarında bulunmalıdır. Kur'an ve Sünnet'te aykırı da olsa hükümler bu kitaplardan alınmalıdır. Kitap ve Sünnet, kendilerine başvurulmak için değil, teberrüken vardır. Bu yüzden onları yorumlayan müçtehitlerin fikirleri esas alınmalıdır. M. Abduh da der ki, zamanın değişmesiyle insanlar yeni olaylarla karşılaşılıyorlar, kitaplarda hükmü bulunmayan durumlarla yüz yüze geliyorlar. Şimdi onların bu kitapları için zamanın akışını mı durduralım?¹⁵⁴

İslam dünyasının karşılaştığı zorluk ve sıkıntıların aşılabilmesi için selefe dönüş çağrısı yapan Ahduh, bu konuda şunları söyler: “*Müslüman İnsanın Allah'ın kitabı ve Peygamberin Sünneti karşısındaki konumu, İslâm'ın başlangıcında ve altın çağı olan*

¹⁵¹ Ammara, *el-A'malu'l-Kamile*, IV, 215-216.

¹⁵² Rıza, *Menar*, II, 73-76; İşcan, s. 228-229.

¹⁵³ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 941, 942.

¹⁵⁴ Rıza, *Tarihu'l-Ustaz*, I, 942-943; Kesioğlu, s. 130; İşcan, s. 229.

*dönemindeki ilk müslümanların konumu gibidir. İlk dönemdeki Müslümanlar Kur'ân üzerinde düşünme ve fikir yürütme hakkına sahip oldukları gibi zaman itibariyle sonradan gelen Müslümanlar da bu hakka sahiptirler. Şu kadar var ki geçmişte Selefin Kur'ân'ı anlama konusunda yerine getirdiği şartları, bugünün insanları da yerine getirmekle yükümlüdürler.”*¹⁵⁵

M. Abduh'u Selefe dönüş çağrısında bulunmaya iten sebeplerden biri de Batılı müsteşrikler karşısında İslâm'ı müdafaa etme çabasıdır. Zira müsteşrikler Müslümanları İslâm'dan soğutmak için sürekli müslümanların geçirdikleri sıkıntılı dönemin ve geri kalışlarının asıl kaynağının İslâm olduğunu söylemekteydiler. Abduh ise bu mesnetsiz ve tutarsız iddiaları (iftiraları) çürütmek için iki şey üzerinde durmuştur. Birincisi, müslümanların içinde bulunduğu kötü durumun İslâm'la alakası olmadığı düşüncesi idi. Bu atalet İslâm'a sonradan girmişti. Bugün müslümanlık adına görülen bir çok eylem ve düşünüşün gerçek İslâm'la hiçbir münasebeti yoktu. Dinî amellerinden yalnızca namaz, oruç gibi ibadetler kalmıştı ki, bunların da mâna ve mahiyeti kaybolmuştu.

İkincisi, akide ile hayat arasında olumlu bir irtibatın olduğu bir zeminin İslâm medeniyeti için de söz konusu olduğunu vurgulamadır. Bu noktada Selef dönemi çok işe yarayacaktı. Abduh'a göre bu dönem, akide ile hayatın kucaklaştığı bir dönemdir. Gerçek akideye bağlı bir hayat biçiminin olduğu zemindir. Bu yüzden Abduh, şu kuralı ortaya koymuştur: İslâm'ın ne olduğunu anlamak için, çoğunlukla onun ilk, yani orijinal şekline bakmak gerekli olduğu gibi, onun tesirini anlamak için de İslâm'ın hakikaten İslâm, müslümanların hakikaten müslüman olduğu devre bakmak icap eder.¹⁵⁶

Ancak Abduh'un yaptığı selefe dönüş çağrısı bazı müsteşrikler tarafından gerçeklikten ve İslâm toplumunun önünde yığılmış olan sorunlardan bir "kaçış" olarak nitelendirilmiştir. Başka bir ifade ile Selefe dönme çağrısı, geçmiş asırlarda nihai tefsiri yapılmış, müslümanların siyasî sosyal, iktisadî... hiçbir sorununa cevap veremeyen bir İslâm imajından kaynaklanmış üst üste problemlerden İslâm'ı kurtarma operasyonudur, denilmiştir.¹⁵⁷

Müslümanların azmini kırmak, iradelerini zaafa uğratmak için ortaya atılan bu iddia bir anlamda Selefin sadece "lafzı konumunu" esas alan ve bir ölçüde geçmiş bir tarihi yaşatma arzusu içinde olan eğilimler için doğru olduğu söylenebilecek olsa da; Selefin lafzı konumuyla uzaktan yakından ilgilenmeyen ve bu nesli, bir örnek nesil, tabiata, insana ve

¹⁵⁵ Rıza, *Tarihu'l- Ustaz*, I, 944.

¹⁵⁶ İşcan, s. 232.

¹⁵⁷ İşcan, s. 233.

Allah'a bakışta izlenmesi gereken bir "numune-i imtisal" olarak gören Abduh için bu tür bir eleştiri asla kabul edilemez, haksız ve yersiz bir iddiadır.

Belirtilmesi gereken önemli bir husus da Abduh'un yaptığı selefe dönüş çağrısının, klasik selef anlayışından farklı olduğu hususudur. Çünkü Abduh, birçok konuda selefin tevilden uzak durma prensibini terk ederek, akılcı yaklaşımla yorumlar yapmıştır. O, nassın anlaşılabilmesi amacıyla aklın en üst performansta kullanılmasını yeğlemiştir. Onun akla yaptığı vurgu ve farklı yorumları sebebiyle bazı şarkiyatçıların onu yeni Mutezile akımının temsilcisi diye nitelendirmelerine sebep olmuştur.¹⁵⁸ Kuşkusuz Abduh, nassın çağın ihtiyacına cevap verebilecek şekilde doğru bir tarzda anlaşılabilmesi için Mutezile'nin sıkça başvurdukları meani, beyan gibi tevil araçlarını "ilmu'l esalib" adı altında kullanmıştır.¹⁵⁹ Ancak Abduh'un Mutezile'ye yönelttiği eleştirilere bakıp, düşünce yapısını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, böyle bir adlandırmanın Abduh için tam uygun düşmediğini söyleyebiliriz.

Sonuçta Abduh'taki Selefe dönme fikri, İslâm'ın saflığına, Kur'ân'ın öğretisine, Abduh'un ifadeleriyle, "Kur'ân dini"ne, "Muhammed Dini"ne dönme çağrısıdır. Kısaca ilk kaynaklara dönüştür. Sürekli ilerleyip gelişen bir hayatın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için tarihi durdurup geçmişte yazılan kitapları uygulamaya sokamayacağımıza göre İslâm'ın ana kaynaklarına rücu edip çağın anlayışıyla o kaynaklardan istifade etmek gerekmektedir. Aksi halde inanç, hayata uyum gösteremeyeceği için din hayata yön veremez ve hayatın gerisinde kalır. İnsanlar yönünü, ihtiyaçlarına cevap veremeyen dinden çevirip dinin dışında ihtiyaçlarına çözümler bulmaya yönlendirirler ki, bu da gittikçe laikleşmenin hızını artırır. Bu yüzden Abduh'a göre yapılması gereken şey; ihtilafların henüz zuhur etmediği, dinin orijinal halinin yaşandığı dönem olan selefe dönüp çağın sorunlarına oradan yanıtlar bulmaya çalışmak gereklidir.

Akif de:

Eğer çiğnenmemek isterseler seylab-ı eyyama,

Rucu etsinler artık Müslümanlar, sadr-ı İslâm'a

derken, bizlere Abduh'un selefe dönme fikrini hatırlatmaktadır.

¹⁵⁸ Özervarlı, s. 484; Demir, s. 62.

¹⁵⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vili Sorunsalı*, çev. Ömer Özsoy, İslamî Araştırmalar, 1996/ 1-4 s. 33.

İKİNCİ BÖLÜM

M. ABDUH'UN BAZI FIKHÎ KONULARI (AHKÂM AYETLERİNİ) YORUMLAYIŞ TARZINA ÇEŞİTLİ ÖRNEKLER

Mısır'daki klasik İslam modernizminin kurucularından birisi olan Muhammed Abduh, başlangıçta geleneksel bir din eğitimi almış, daha sonra Hıdır ve Cemaleddin Afgani'nin tesiriyle modern eğitime de merak sarmıştır. Dinin modern çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için aklın daha fonksiyonel kılınması gerektiğini vurgulamıştır. Aklın faaliyet alanını oldukça geniş tutan ve onu dinin “*kardeşi, dostu*” olarak tanımlayan Abduh'un bu yaklaşımı tefsirine de yansımış ve Kur'an'ın akla dayalı bir yorumunu yapmayı tercih etmiştir. Ancak bunu yaparken de büyük bir değer atfettiği selefin yaklaşımına ters düşmemeye de önem vermiştir.¹⁶⁰ Fakat onun bu tutumu onu, birçok ayetin tefsirini yaparken klasik ulemeden farklı yorum yapmaya sevk etmiştir. Melek, cin, büyü, Ebrehe ordusunun helak edilmesi olayı, sigorta, ribâ ve kadınla ilgili birçok meselede kendinden önceki âlimlerin kanaatlerinden farklı kanaatlerde bulunmuştur. Onun değerlendirmede bulunduğu bütün konuları incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, biz bu çalışmamızda sadece fıkhi konularla ilgili bazı ahkâm ayetlerini yorumlayış tarzını incelemeye çalışacağız.

2.1. Kadın

Kadın konusu insanlık tarihi boyunca hep gündemde yerini almış bir mevzudur. Ataerkil aile yapısına sahip toplumların içerisinde kadın, zaman zaman önemli mevkilere gelmiş olsa da çoğunlukla erkek karşısında daha düşük bir mevkide yer almıştır.

Eski Yunanda kadınların hiçbir politik hak ve yetkisi yoktu. Miras erkek çocuğa kalırdı. Erkek hiçbir sebep olmadan karısını boşayabiliyordu.¹⁶¹

Roma'da kadınlara kamu hukuku alanında hiçbir hak tanınmamıştı. Devlet kurumlarında görev alamıyorlardı. Kadın evlenerek baba hâkimiyetinden koca hâkimiyetine geçiyordu ve kocanın mutlak hâkimiyeti vardı.¹⁶² Erkek hâkimiyeti yine bütün Budist ekollerde de söz konusudur.

¹⁶⁰ Demir, s. 47.

¹⁶¹ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerimde Kadın”, *İslami Araştırmalar*, XI/ 4, Ankara, 1997, s. 251.

¹⁶² Ömer Faruk Harman, “Kadın (İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın)” *Mad, DİA*, XXIV, 83; Akdemir, s. 251.

Ehli Kitaptan Yahudiliğe göre kadın erkek karşısında ikinci konumda yer almaktadır. Zira kadının erkekten sonra ve ondan bir parça olarak yaratılması, erkeğin kadına ad koyması, erkeğin hâkimiyeti ve kadının erkeğe boyun eğmesi olarak yorumlanmaktadır. Zaten Kitab-ı mukaddes geleneğinde erkek kadının efendisidir. Kadın kocasından ve erkek kardeşi varsa babasından mirasçı olamazdı. Yine ilk dönemlerde Yahudilikte kadınlar kamusal alanın dışında tutulmuştu. Kitab-ı Mukaddes hukukunda poligami tasdik edilse de Âdem - Havva kıssasından monogaminin ideal olduğu ve kadının kocasından daha aşağı bir seviyede bulunması gerektiği anlayışı hâkim görülmektedir.¹⁶³

Hristiyanlıkta ise kadın İncil’de yüceltilmiş, başta Hz. Meryem olmak üzere birçok yerde kadınlardan övgüyle bahsedilmiş olmasına rağmen kilise babalarının kadınlara dair görüşleri genelde olumsuzdur. Yeni Ahid’de bir taraftan cinsi hayat ve evlilik iyi görülmemekte, bekâretin üstünlüğü ve evlenmemenin fazileti vurgulanmakta, diğer taraftan poligami ve boşanma yasaklanmaktadır. Poligaminin yasaklanması kadının haklarını koruma maksatlı değildir. Erkeği günahattan biraz daha uzak tutma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kadın günahın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Âdemi cennette günaha sürükleyen ve cennetten atılmasına sebep olan kadındır. Onun için ondan ne kadar uzak durulursa o kadar az günah işlenir.

Pavlus’a göre kadın erkek için yaratılmıştır ve bu sebeple kadınlar rabbe bağlı olduğu gibi kocalarına bağlı olmalıdır. Çünkü Mesih nasıl kilisenin başı ise erkek de kadının başıdır.

Ortaçağ Hristiyan dünyasında kadının konumu öyle kötüleşmiştir ki, Macon konsilinde (585) kadının ruhunun olup olmadığı bile tartışılmıştır.¹⁶⁴

İslam’da kadının konumuna gelince, Müslüman toplumlarda kadının gerek aile içi gerekse siyasi, hukuki, sosyal ve ekonomik alanlardaki konumunu bir taraftan dini kurallar, diğer taraftan sosyal ve siyasi çevre, etnik yapı ve İslam öncesinden gelen kültür mirası belirlemiştir. Bu sebeple İslam dünyasında kadının her yerde ve her dönemde aynı konumda olduğunu söylemek mümkün değildir.

İslam dininin, kadının ferdi ve içtimai hayatında yaptığı değişiklikleri sağlıklı olarak değerlendirebilmek için İslam öncesi Arap toplumunda kadının konumuna bakmak gerekir.

¹⁶³ M. Tayip Okiç, *İslamiyet’te Kadın Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1984, s. 7; Yaşayan Dünya Dinleri, Hazırlayan: Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2007, 242-243; Harman, s. 84; Akdemir, s. 251.

¹⁶⁴ August Bebel, *Kadın ve Sosyalizm*, Toplum Yayınları, Ankara, 1966, s. 46; Harman, s. 86-94; Akdemir, s. 251.

Çünkü İslam öncesi Arap toplumu, İslam vahyinin ilk muhatabı ve doğru geleneklerinin devam ettirildiği, iyi olmayanlarınnsa tebdil ve tashih edildiği bir toplumdur.

Kadınların, erkek merkezli Cahiliye toplumu içinde ikinci derecede bir yere sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Bunda, büyük bir çoğunlukla göçebe bir hayat sürmenin de rolü vardır. Çöl şartları içinde sık sık yer değiştirmek zorunda kalan, zaman zaman diğer kabilelere baskın yapma ve ganimet elde etme mecburiyeti bulunan göçebe kabilelerin yaşantısında muharip sınıftan olmayan ve daha ziyade tüketici olarak görülen kadının ikinci derecede bir role sahip olması şaşırtıcı değildir. İslam'ın kadına mirastan pay vermesine bir anlam veremeyen bir sahabenin: “*Bunlar ata binemez harpte düşmanla savaşamazlar*” demesi ve kız çocuklarının ailenin ve kabilenin imkânlarını tüketmesinin önüne geçmek ya da kabileler arasındaki baskınlarda yabancıların eline geçmesinin vereceği utançtan kurtulmak için nadiren de olsa kendi ailesi tarafından öldürülmesi, doğan çocuğun kız olduğu müjdesi verilince babaya, utancından ve üzüntüsünden kahrolması, Arap cahiliye toplumunun kadına bakışını çok iyi yansıtmaktadır.¹⁶⁵

Yine göçebe yaşayan cahiliye Arap toplumunda kadınların aile içi konumlarının büyük ölçüde aile reisi olan erkeğe bağlı olması, evlenme çağına gelen kızların, dul kadınların kendi başlarına evlenememesi, müstakbel eşini çok defa kendisinin seçememesi, kadının kocasının ölümü halinde üvey evladına veya kayınbiraderine miras konusu bir mal olarak intikal etmesi de bu dönemde kadına yaklaşımın en iyi göstergesidir. Ancak şu da bir hakikat ki, o dönemde bütün kadınların kaderi aynı değildi. Şehirli kadının sosyal ve ekonomik durumu göçebe kabilelerindekiinden farklıydı. Şehirli kadın toplum içinde etkin bir yere sahipti mallarını bizzat veya bir ortak vasıtasıyla işletebiliyordu. Ebü Süfyan'ın eşi Hind'in Mekke'de saygın ve özellikle Müslümanlarla mücadelede etkin konumu, Hz. Peygamber'in ilk eşi Hatice'nin Mekke aristokrasisinin varlıklı bir üyesi olarak temayüz etmesi ve ekonomik aktivitesini sürdürmesi bunun örneklerini teşkil eder.

Cahiliye devrinde kadın - erkek ilişkileri de yine onların göçebe veya yerleşik olması ve sosyal statüleriyle yakından ilişkilidir. Zinanın daha çok kölelerin ve azatlıların yaşamlarında yer aldığı, hür kadınların bunu yadırgadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Resül-i Ekrem, Müslüman kadınlardan çeşitli konular yanında zina etmemek üzere de biat alırken bir

¹⁶⁵ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti (911/1505), *ed-Durru'l-Mensur Fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1993, VII, 370; M. Akif Aydın, “Kadın” Mad., *DİA*, XXIV, 86.

kadının, "*Hür kadın hiç zina eder mi?*"¹⁶⁶ diye hayretini ifade etmesi o dönemde yerleşik anlayış ve uygulamayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Yine cahiliye döneminde çok evlilik hususunda bir sınırlama da yoktu. Mesela Hz. Gaylan, Müslüman olduğunda on kadınla evliydi. Rasulüllah ona, «*İçinden dört tanesini seç, diğerlerinden ayrıl.*» diye emretmiştir.¹⁶⁷

İslam dini gelince hem önceki dinlerde tahrif edilen Allah'ın hükümlerini tashih ederek Hristiyanlıkta olduğu gibi ilk günah anlayışına dayanan kadın karşıtı söylemi değiştirmiş, kadının gerek yaratılış gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle eşit konumda olduğunu söylemiş ve hem de cahiliye Arap toplumundaki kadına bakışı değiştirerek, kadını öz kimliğine kavuşturmuştur.

İslam tarihi boyunca kadının konumunu işlemek çalışmamızın kapsamı dâhilinde olmadığından, burada Muhammed Abduh'un kadınla ilgili çeşitli mevzularda görüşlerine yer vereceğiz. Şimdi kadınla ilgili konulardan biri olan birden çok eşle evlenme meselesinde Abduh'un görüşünü inceleyelim.

2.1.1. Çok evlilik

Modern dönemde en çok tartışılan kadınla ilgili mevzulardan biri de çok eşle evlenme konusudur. Çok eşlilik teorik olarak ya kadının veya kocanın birden fazla olması ile gerçekleşir. Ancak bir ailede karının tek, kocanın birden fazla olması uygulaması tarih boyunca çok nadir olmuş ve ilâhî dinlerin hiçbirinde meşru görülmemiştir. Kocanın tek, karılarının birden fazla olması ise tarihte çokça görülen bir evlilik çeşididir. Bu uygulama dinler tarafından, bazı kayıtlar ve sınırlamalarla da onaylanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim, birden fazla kadınla evlenmenin meşruiyetine, doğrudan buna yönelik bir ifade ile değil, bir başka münasebetle (yetimlerin hakkını korumaktan söz ederken), temas etmiştir. Konuyla ilgili Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "*Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik*

¹⁶⁶ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, (310/923), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Muessesetu'r Risale, Beyrut, 1420/ 2000, XXIII, 342.

¹⁶⁷ Ali b. Ömer Ebu'l Hasan ed- Darekutnî, *Sunenî Darekutnî*, Dâru'l - Ma'rife, Beyrut, 1386/1966, III, s. 270; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, 458/1066, *es-Sunenu'l-Kubra*, Mektebetu Dari'l Baz, Mekke, 1414/ 1994, VII, s182.

*yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamamız için en uygunu budur.”*¹⁶⁸

Ayet-i kerimeyi dikkatlice incelediğimizde birden çok eşle evlenme mevzusu bağımsız olarak verilmemiş, yetim hakları zikredilirken ona bağlı olarak çok eşlilik konusuna da değinilmiştir. Zaten ayetin nüzul sebebini ve anlamını soran sahabeye Hz. Ayşe şöyle cevap vermiştir: “*Cahiliyede yetim bir kız çocuğu velisinin himayesine verilir, velisi de onun malına ortak olurdu. Bu kızın malı ve güzelliği velisinin hoşuna giderse mihrinde adil davranmaksızın onunla evlenmek ister, başkalarının vereceği kadar da mihr vermezdi. İşte ilgili ayet, bu tür velilerin hak ve adalete riayet edip mihrlerini özellikle en yüksek orana ulaştırmadıkça, yanlarındaki yetim kızlarla evlenmelerini yasaklayarak, bunların yerine diğer kadınlarla evlenmeyi emretti*”. Yine Hz. Ayşe’den gelen başka bir habere göre ise, velayetinde mal sahibi yetim bir kız bulunan bir erkek, malına göz diktiği için o yetimin başkasıyla evlenmesine izin vermediği gibi, kendisine de güzel muamele etmezdi.¹⁶⁹

İşte M. Abduh da bu noktaya özellikle dikkat çekerek ilgili ayetin kendi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Zira ona göre ilgili ayetlerde temel konu yetimlerin hakkının korunmasıdır. Dört eşlilikle ilgili pasaj ise tamamen bu konuya bağlı ve aynı şekilde yetimlerin hakkının korunmasına yönelik olarak ifade edilmiştir. O halde dört eşlilikle ilgili pasajı bağlamından kopararak salt bir hüküm olarak ele alıp değerlendirmek ve bu şekilde İlâhi Vahyin dört eşliliğe müsaade ettiği sonucuna ulaşmak, Kur’an’ın bütünlüğüne aykırı, yanlış bir değerlendirme olacaktır.¹⁷⁰ Kur’an’ın yorumlanmasında bütünlüğün göz ardı edilmesi, yapılan yorumun sıhhatine ciddi anlamda zarar verecektir.

Ayrıca ilgili ayetlerin ve bölümlerin, tarihsel şartlar da göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır. Zira ayetin dolaylı olarak temas ettiği birden fazla kadınla evlenme imkânı ve âdeti, İslâm’ın geldiği çağdan çok öncelere kadar uzanmaktadır. İslâm öncesi çağlarda Mısır, Hindistan, Çin ve İran’da, eski Yunan ve Roma toplumlarında, Yahûdîlerde ve Araplarda ya nikâhlamak, yahut da evde veya evin dışında bir yerde dost tutmak sûretiyle erkekler, birden fazla kadınla

¹⁶⁸ Nisa, 4/ 3.

¹⁶⁹ Taberi, VII/531-2; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dini Kur’an Dili* (Yeni Mealli Türkçe Tefsir), Eser Neşriyat, İst. 1979, II, 1282; Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’ân*, çev. Kurul, İnsan Yay., İstanbul, 1986, I, 291.

¹⁷⁰ Rıza, *Menar*, IV, 344-348; Demir, s. 58-61; Atalay, s. 221; Fazlurrahman, *İslam*, s. 117.

evlilik yapıyorlar veya evliliğe benzer ilişkiler yaşıyorlardı.¹⁷¹ Bu çağlarda birden fazla kadınla evlenmenin birden fazla sebebi mevcuttu.

İslâm'ın geldiği coğrafyada sınırsız olarak çok eşli aileler vardı. Kırsal bölgede özellikle köylerde ve dağ başlarında yaşayan bedevîlerin çok kadınla evlenmelerinin baş sebebi, hem korunma, hem de çevresi üzerinde hâkimiyet sağlamanın güçlü ve muharip nüfusa ihtiyaç göstermesidir. Diğer sebepler arasında kırsal hayatın güçlüğü ve birçok emekçiyi gerekli kılması, kabileler arasında sürüp giden savaşların, yağma, baskın ve talan hareketlerinin çok sayıda erkek ölümüne sebep olması, bunun sonucu olarak da kadın-erkek arasındaki sayıca eşitlik dengesinin erkek aleyhine bozulmasıdır.¹⁷²

Vahiy öncesi dönemde evlenilecek kadın sayısında da herhangi bir sınırlama bulunmamanın yanı sıra, kadınlara kötü muamelede bulunulmakta ve hakları gasp edilmekte idi. Kur'an, kadınların tamamen aleyhine olan bu duruma o zamanki şartlar çerçevesinde en makul tarzda bir sınırlama getirip kadının hakkını korumayı amaçlamıştır.

Abduh, çok evliliğin tarihsel boyutunu ele alırken şu değerlendirmeyi de yapmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında “teaddud-i zevcat” (çok evlilik) ın birçok faydası vardı. Zira asabiyet bağları bu yolla daha kuvvetli hale gelmekteydi. Bununla birlikte bir kadın diğerinin hakkına tecavüz etmemekte, erkek de adaleti sağlama konusunda azami gayreti sarf etmekteydi ve din de erkek- kadın herkesin gönlüne çok iyi yerleşmişti. Oysa günümüze gelindiğinde öyle bir durumun varlığından söz etmek mümkün değildir. Çok eşliliğin bulunduğu ailede düzenin sağlanabilmesinden, eşler arası saygı ve sevginin en iyi şekilde devam ettirilmesinden söz edilemez. Zira öyle bir ortamda düşmanlık ve husumetin oluşması kaçınılmazdır. Ayrıca bu husumet eşlerle sınırlı kalmayıp, çocuklara da yansımaktadır. Böylece çok eşliliğin zararı bireyden aileye, aileden de topluma yansımaları ve çok eşliliğin yaygınlaştığı toplumu ıslah etmek mümkün olmayacaktır.¹⁷³

Din, insanların maslahatı için inzal olmuştur. Dinin temeli de zarar vermeyi ve zarar görmeyi önlemeye dayanır. Bir zamanlar insanların maslahatına uygun düşen çok evlilik meselesi, ezmanın teğayyuru ve ahvalin tebeddülü ile hükmün de teğayyürünün kaçınılmaz olması neticesinde mefsedete dönüşmüştür. Çağımızda bu husustaki mefsedetın defi,

¹⁷¹ Ömer Faruk Harman, “Kadın (İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın)” maddesi, DİA, XXIV, 82-86.

¹⁷² Harman, s. 86, vd.

¹⁷³ Rıza, *Menar*, IV, 349.

maslahatın celbinin önüne geçmiştir, diyen Abduh, adaletin sağlanamayacağı endişesi durumunda çok evliliğin kesin olarak haram olması gerektiğini vurgular.¹⁷⁴

M. Abduh çok evlilik mevzusunu değerlendirirken ilk dönemlerde kadınların bir birlerinin haklarına saygılı oldukları, erkeklerin de adaleti sağlama konusunda azami gayret sarf ettiklerini; günümüzde ise durumun böyle olmadığını ifade etmesi, konuya insanın fıtratı boyutundan değil de zaman ve zemin boyutundan yaklaşarak bir değerlendirmede bulunması, kanaatimizce sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü konu daha çok insan fıtratını ilgilendiren bir özelliğe sahiptir. Bunun örneklerini tarihin her döneminde görmek mümkündür. Çocuğu olsun diye Hz. İbrahim'in Hz. Hacer'le evlenmesini kabul eden Hz. İbrahim'in ilk eşi Hz. Sare, daha sonra onu kıskanmış ve evde huzursuzluk baş göstermiştir. Sonunda Hz. Hacer ve oğlu İsmail evden ayrılmak durumunda kalmışlardır.¹⁷⁵ Hz. Peygamberin zevceleri arasında da benzer kıskançlıklara rastlamak mümkündür. Bir gün Hz. Peygamber ilk eşi Hz. Hatice'nin hatıralarını anlatırken Hz. Aişe : "*O yaşlı kadını ne anıp duruyorsun? Allah onun yerine sana daha iyisini verdi*" deyince, Rasulüllah buna kızmış ve: "*Allah, bana ondan daha hayırlısını vermedi. O, hiç kimsenin kabul etmediği bir zamanda bana iman etti, herkesin beni yalanladığı bir zamanda o beni tasdik etti, kimsenin bana bir şey vermediği esnada, o malını benim için kullandı ve kimsenin çocuk vermediği bir dönemde bana çocuk verdi*"¹⁷⁶ diye cevap vermiştir. İşte bütün bu örnekler gösteriyor ki insanın fıtratı her dönemde aynıdır. Fakat toplumdaki örf ve adetler bir birinden farklı olduğu için bazı toplumlarda kadınlar bunu içlerine bastırıp kabullenmek durumunda kalırken, bazılarında ise bu duruma reaksiyon şiddetli olabilmektedir. Bu yüzden konuyu zaman ve zemine indirgeyerek değerlendirmek yerine, insan fıtratı esas alınarak değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Çok eşlilikle ilgili M. Abduh'un yaklaşımını incelerken bir de konunun tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlam farklılıklarına da değinmek gereklidir. Zira ayetle ilgili klasik dönemlere ait yorumlarda, tartışma konusunun, erkeğin alabileceği eş sayısının dörtten fazla olup olamayacağı yönünde olduğu görülürken, Modern dönemde ise, Batı'nın tek eşlilik

¹⁷⁴ Rıza, *Menar*, IV, 350.

¹⁷⁵ Muhammed b. Cerir et- Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l Muluk (Taberi Tarihi)*, Daru'l Kutubu'l İlmiye, Beyrut, 1407/ 1987, I, 130; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, I, 170-171.

¹⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, VI, 117-118, (hd. no: 24908); Ebû Mansur Fahreddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Asakir (620/1223), *Kitâbu'l-Erbain fî Menakibi Ummuheti'l-Mu'minin*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1406/1986, s. 56; İbni Kesir, Ebu'l Fida İsmail, *el- Bidaye ve'n- Nihaye*, Mektebetu'l Maarif, Beyrut, ty., III, 128.

yönündeki kabulünün etkisiyle tartışma yön değiştirmiş ve birden çok evliliğin olup olmayacağı eksenine kaymıştır.

Ancak burada Batı'nın tek eşliliği benimsemesinin arka planını da iyi okumak gerekir. Hristiyanlığın çok eşliliği yasaklamasının temelinde kadın haklarını koruma yaklaşımı bulunmamaktadır. Hristiyanlık kadını kötülüğün ve günahın kaynağı olarak görür. Çünkü Hz. Âdem'in yasak meyveden yiyip cennetten atılmasına kadın (Hz. Havva) sebep olmuştur. Onun için erkek, kötülüklerden ve gınahtan uzak kalabilmesi için mümkün oldukça kadından uzak durmalı, az kadınla evli olmalı. İşte Batı'nın tek eşliliği benimsemesinin derinliğinde kadına değer verip onun haklarını korumak düşüncesi değil; aksine kadını aşağılama ve onu kötülüğün kaynağı olarak görme zihniyeti yatmaktadır.¹⁷⁷

Çok eşlilik konusunu işleyen ikinci bir nass ise, "Hırslı da olsanız kadınlar arasında adaletli olmaya güç yetiremezsiniz; bari (birisine) tamamen meyledip de diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın..."¹⁷⁸ ayetidir.

Müfessirlerin çoğunluğu, kadınların her hususta birbirlerinin aynısı olamayacakları öncülünden hareketle, bir erkeğin aynı anda bütün kadınlara aynı davranış şeklini göstermesinin beşeri güç ve takatin üstünde olduğunu ileri sürerek, bu ayetteki "adalet" ifadesini "kalbi adalet" olarak yorumlamışlardır.¹⁷⁹ Kalbi adalet olarak yorumlanmadığı takdirde yukarıda zikredilen iki ayet arasını uzlaştırma imkânı olmayacaktır.

Bu ayetin yorumu mahiyetinde Abduh, Hz. Peygamberin : *"Bir adamın iki hanımı olur da birine fazla meylederse, kıyamet günü bir tarafı çarpık olarak haşır olunur"*, hadisini de vererek aralarında adaletin mümkün olmayacağını vurgulamaya çalışıyor.¹⁸⁰

Abduh, bu iki ayetin birlikte değerlendirilmesi halinde İslam'daki çok evlilik geleneğinin olabildiğince daraltılmış ve zorlaştırılmış olduğunun açıkça görüleceğini, sanki bu durumun buna zorunlu olarak ihtiyacı olanlar için adaleti sağlama ve haksızlıktan emin olma şartı ile mubah kılınmış olduğunu belirtir. Abduh'a göre, çok evliliklerden kaynaklanan huzursuzlukların göz önünde bulundurulması halinde kesin olarak denebilir ki, birden fazla evliliğin yaygın olduğu bir toplumu eğitip yükseltmenin imkânı yoktur. Çünkü iki veya daha

¹⁷⁷ A. Mahmud Akkad, *el- Felsefetu'l- Kur'âniyye*, Dar'u Nehdat'i Mısır, Kahire, thz, s. 51; Demir, s. 61; Atalay, s. 221-245; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi : Roger Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989, s. 312.

¹⁷⁷ Nisa, 4/129.

¹⁷⁸ Nisa, 4/129.

¹⁷⁹ Mevdudi, *Tefhimu'l- Kur'an*, I, 365; Atalay, s. 237.

¹⁸⁰ Kesioğlu, s. 132.

fazla kadının olduğu bir evde aile fertleri arasında "aile" mefhumuyla bağdaşır bir huzur ve düzenin olması son derece zor ve hatta imkânsızdır. Evdeki her bir fert bir ötekinin düşmanı haline gelir. Bu yüzden Abduh'a göre çok eşlilik ailelerin eğitiminin önünde ciddi bir engeldir.¹⁸¹

Buradan hareketle Abduh konunun İslam hukukçuları tarafından mutlaka yeniden değerlendirilmesi gerektiğini önerir ve der ki: *“Herhangi bir zamanda zarara sebep olmayan bir hükmün, zamanın ve şartların değişmesiyle zarar üretir duruma geldiğinde, ilgili hükmün değiştirilmesinin gerekliliğinde şüphe yoktur. Yani mefsedeti def etmek, menfaati celb etmekten evladır”*. Abduh'a göre bu esaslar muvacehesinde adaletsizlikten korkma halinde çok evliliğin haram olduğu açıktır. Abduh, sanki çok evlilik yasaklanmıştır, diyecek kadar çok evliliğin alanını olabildiğince daraltmakla birlikte, bundan, adaletsizlikten korkma halinde yapılan çok evlilik akdinin batıl veya fasit olduğu anlamının çıkarılamaz olduğunu da ayrıca hatırlatma gereği hisseder. Çünkü haramlık arızı olup akdin batıl olmasını gerektirmez. Bazen haksızlıktan korkulur, ama haksızlık edilmeyebilir. Bazen da kişi haksızlık eder, ama sonra tevbe eder ve daha güzel bir yaşama dönebilir" diyerek bu kapının ne mutlak mubahlık gibi bütünüyle açık olduğunu söyler, ne de tamamen kapalı olduğunu iddia eder.¹⁸²

Abduh'un çok eşlilikle ilgili ayeti yorumlarken dikkati çeken önemli bir husus da, ayette geçen “evma meleket eymanuküm” ifadesine verdiği manadır. Klasik tefsirlerde bu ifade “*sahip olduğunuz cariyeler*” olarak yorumlanmaktadır. Yani “*Himayeniz altındaki yetim kızlarla evlenince haklarını gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, onlarla değil, size helâl olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla iki, üç veya dört hanım olmak üzere evlenin. Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla veya elinizin altında olan(sahibi olduğunuz)cariyelerle yetinin. Bu durum, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.*”¹⁸³ Abduh ise أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin cariyeler olmadığını, فَوَاحِدَةٌ kelimesine matuf olduğunu yani sahip olduğunuz tek eşle yetinin manasına geldiğini söyler. Reşit Rıza Menar'da hocası Abduh'un, cariyelerden de dörtten fazla alınamayacağına dair bir görüşünü hatırladığını, ancak elinde buna dair yazılı bir belge olmadığını söyler.¹⁸⁴

¹⁸¹ Rıza, *Menar*, IV, 348–349; Rumî, s. 675.

¹⁸² Rıza, *Menar*, IV, 350; Atalay, 238–239; Rumî, s. 674–678.

¹⁸³ Nisa, 4/3'ün tefsiri için bkz., *Tefsir-i Neseî, İbni Kesir, Beydavi, Tefsir-i Celaleyn*.

¹⁸⁴ Rıza, *Menar*, IV, 350.

Abduh, yüzyıllarca ayetin yanlış yorumlanarak, cariyelerden faydalanma konusunda haddin çiğnendiğini söylüyor. Onun bu eleştirisine katılmamak elde değil. Zira İslam dünyasında tarih boyunca birçok yerde evliliğin azami dört kadınla sınırlandırılması şartının işte bu kapıdan girilerek delinmeye çalışıldığını görmekteyiz. Yakın zamana kadar saraylarda bu uygulamanın devam etmesi bunun açık delilidir. Fakat ayetin lafzi yapısına baktığımızda, mananın sadece “*sahip olduğunuz tek bir eşle yetinin*” şeklinde verilmesi, biraz zorlama teveli anımsatıyor.

Birden fazla kadınla evlenme hususunda M. Abduh’un talebesi Reşit Rıza da evlilikte tabii ve asıl olanın tek evlilik olduğu görüşünü ileri sürerek bunun toplumsal bazı zaruretlerden dolayı ortaya çıktığını ifade etmiştir. Yalnız zararının umumileşmesi halinde hâkimlerin toplumsal şartlara göre bu alanda daraltıcı bir tasarruf yetkisine sahip olduklarını da belirtir.

R. Rıza, Mısır’lı bir tıp öğrencisinin Batılıların İslam’daki çok evlilik ruhsatını İslam’ın bir ayıybıymış gibi görüp bu konuda yaptıkları tenkitlere doyurucu bir cevap talep etmesi üzerine, cevaben yazdığı mektubunda çok evlilik ruhsatının bir takım ilahi hikmetlerine değinir. Bazı zaruretlerden dolayı bu ruhsatın verildiğini söyledikten sonra bu zaruretleri şöyle sıralar;

1- Erkek, kadına oranla karşı cinse ve çoğalmaya daha fazla istekli olması gibi bir yapıya sahipken, kadın da himaye edilmeye, bir erkeğin gölgesine girmeye ihtiyaç duyan bir yapıdadır.

2- Kadın ömrünün yarısında üremeden kesilirken erkek, ömrünün sonuna kadar bu imkâna sahiptir.

3- Yeryüzünün her tarafında kız çocuklarının sayısı erkek çocukların sayısından fazladır. Erkeklerin sayısı kadınlara oranla daha az olmasına karşılık, erkeklere arız olan ölüm ve evlenememe durumu kadınlara oranla daha fazladır. Bunun sebebi de askerlik, savaş ve evliliğin getirdiği yükümlülükleri yerine getirememek gibi risklerdir. Dolayısıyla erkeğin birden fazla kadınla evlenmesine izin verilmediği takdirde bu durum, bir çok kadının boşta kalmasını zorunlu kılar ki, bu da anne olma arzusunu baskın olarak taşıyan kadında çeşitli fizyolojik ve psikolojik hastalıklara neden olur. Ayrıca evlilikten ve aile çatısından mahrum kalan bu kadınların, namuslarını korumaları ve anne olarak saygınlık kazanmaları imkânsız hale gelir. Nitekim Batı ülkelerinde bu halde perişan bir hayat sürmekte olan nice kadınlar

vardır ki, bu problemin çözümü için kafa yoranlar, tek çözümün birden fazla kadınla evlilik olduğunu önerirler.

4- Erkek, kadının kefilidir. Erkeğin sahip olduğu fiziksel ve ruhsal güç onu kazanç ve savunmaya daha elverişli kılmıştır ki, bu da, "Erkekler kadınlar üzerinde koruyucu ve yöneticidirler"¹⁸⁵ ayetinin anlamıdır. Kadın ise, ailenin idarecisi ve çocukların mürebbisi olmaya daha yetenekli ve elverişlidir. Çünkü evin kadını baba ile çocukları arasındaki iletişimi sağlayan yegâne kişidir. Erkeği erkekliğe kızı da kadınlığa hazırlayan ancak annedir. Hamilelik, doğum ve çocukların yetiştirilmesini üstlenen anneye bir de evin geçimini sağlama yükünü yüklemek ne büyük bir haksızlıktır. Bütün bu ve benzeri durumlar ise, kadının erkeğin kefaletine ihtiyacı olduğunu açıkça ortaya koyar. Peki, böyle bir durumda kadınların sayısı erkeklerden fazla olursa ne yapabiliriz? Beşeri toplumsal bir yapıda, özellikle de geride binlerce, bazen milyonlarca dul ve yetim bırakan savaşlardan sonra bir erkeğin yükümlülüğüne birden fazla kadın vermekten başka ne yapılabilir?

5- Erkeğin cinsel arzusu, kadına oranla daha baskındır. Çünkü kadın hayız, nifas, hamilelik ve yaşlılık gibi durumlarda büyük oranda cinsel istekten kesilir. Oysa, sağlıklı olması halinde erkeğin böyle bir isteği ömrünün sonuna kadar devam eder. Bu durumda erkek ya gayr-i meşru yollardan veya birden fazla evlilik yoluyla bu isteğini gidermeyi isteyecektir. Nitekim tek kadınla evliliğin yasal zorunluluk olduğu Avrupa ülkelerindeki zina hadisesinin, birden fazla evliliğin mubah olduğu ülkelere oranla çok daha fazla oluşunun ana nedenlerinden birisi de budur.

6- İslam öncesi Arap toplumu yasal evlilik düzeyine ulaşmıştı. Erkek, evin reisi ve nesebinin aslı idi. Ancak çok evlilik kayıtsız ve şartsız olarak hüküm sürmekteydi. Zina fiili çoğunlukla cariyeler arasında yaygınca işlenen bir suç iken, erkekler için suç ve ayıp sayılmazdı. Hür kadınların zina yapması ise, nadirdi. Bazen kocası daha soylu bir çocuk için eşini soylu bir erkeğe gönderirdi. İslam gelince zinayı herkes için yasakladı. Şayet İslam böyle bir toplumsal yapıda tek evliliği zorunlu kılıp çok evliliğe müsaade etmeseydi, erkeklerin, bu haliyle İslam'ı kabullenmeleri oldukça zordu.

7 - Bütün bunlarla birlikte, evlilik hayatındaki mutluluk için asıl olan tek evliliktir. Ancak, kısırlık ve benzeri durumlarda bu mutluluğun tehlikeye girmesi muhtemeldir. Zira çocuk sahibi olma arzusunun kuvvetli psikolojik ve sosyolojik dayanakları mevcuttur. Birden fazla evlilik böyle durumlarda bir çözüm seçeneği sunmaktadır.

¹⁸⁵ Nisa, 4/34

Özetle, birden fazla evlilik, asıl ve kâmil olana aykırı; evlilik hayatının temeli olan iç huzur, sevgi ve rahmetle de çelişmektedir. Ayrıca bir müslümanın zaruret dışında birden fazla evliliğe yeltenmesi yakışır şey değildir. Zaruret halinde ise, Allah'ın şart kıldığı adalete bağlılık esastır.¹⁸⁶

M. Abduh da netice itibariyle çok eşliliğin normal olmayan, sıra dışı bir durum olduğunu ve aile yapısını oluşturan temel bağları ortadan kaldıracak bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre çok eşlilik şer'î bir hüküm olmaktan ziyade bir adet ve bir gelenektir. Bir zamanlar faydası görülen bu uygulama bugün büyük sıkıntılara sebep oluyorsa hâkim tarafından kaldırılması def-i mefasit ilkesine uygun düşecektir.¹⁸⁷

Çok eşlilikle ilgili yapılan değerlendirmeleri inceleyince netice itibariyle bizde şu kanaat hâsıl olmaktadır. İslam hem muhatap aldığı kitle itibariyle hem de geçerli olduğu süre ve zaman itibariyle evrensel bir dindir. Bu özelliğinden dolayı onun hükümlerini sadece belli bir dönemi veya yalnızca bir toplumu dikkate alarak değerlendirmemek gerekir. Bu açıdan Abduh'un çok evliliği değerlendirirken "ilk dönemlerde faydalı idi şimdi ise zararı faydasından fazla, bunun haram olması gerekir" şeklindeki yorumuna katılmanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Zaten normal şartlar için getirilmiş bir hüküm olmayan çok eşlilik mevzusu sıkıntılar ve sorunlar için bir takım şartlarla çözüm olarak ortaya konan arizi bir durumdur. Merhum Elmalılı'nın dediği gibi zaman ve şartlar onun hükmünü belirler. İlgili âyet, birden fazla kadınla evlenmenin bazı durumlarda mendup olduğunu ve hatta vacip olduğunu bildirmekten de uzak değildir ki, bunu da en fazla gerek erkekler ve gerek kadınlar için fuhuş ve zina tehlikesinin yüz göstereceği durumlarda aramak gerekir.¹⁸⁸ İşte bu da İslam'ın toplumsal ve zamansal bazda evrensel bir din oluşunun en iyi kanıtıdır. Evrensellik ise her dönem ve her toplumda ihtiyaçlara cevap vermeyi, sıkıntılara çözüm sunabilmeyi gerektirir. Bu hususta atılması gereken en doğru adım halkın eğitim seviyesini yükseltip, ahlaki değerlerin toplumda çok iyi yer etmesini sağlayarak hak ihlallerinin önüne geçmektir.

2.1.2. Boşanma

İslam hukukunda "talak" kelimesiyle ifade edilen boşama, modern dönemde, İslam'a göre kadının konumu incelenirken en çok gündeme gelen konulardan biridir. Boşama, evlilik birliğini sona erdiren ve akabinde birtakım sonuçlar doğuran bir uygulamadır.

¹⁸⁶ Rıza, *Menar*, IV, 353-370.

¹⁸⁷ Rıza, *Menar*, IV, 349-355; Rumi, s. 674-678.

¹⁸⁸ Elmalılı, II, 1290.

İslam dini aile kurumuna çok fazla önem vermiştir. Fakat gerek Kur'an'ı Kerim'de gerekse hadisi şeriflerde evlenmeye, yuva kurmaya teşvik edilip özendirme yapıldığı halde İslam hukukunda kolay boşanma yolunun seçildiğini, eşlerin ve özellikle de kocanın çoğu defa mahkemeye başvurmaksızın boşanmalarına imkân tanındığını görmekteyiz. İslam'da, Kilise hukukunda olduğu gibi eşlerin boşanmalarını yasaklamak hiç düşünülmemiştir. İlk etapta bu bir çelişki olarak görülse de aslında öyle değildir. İslam aile saadeti içerisinde eşlerin bir ömür boyu mutlu olarak kalmalarını istemiş fakat, bu beraberliğin devam etmesi için boşanmaları yasaklamayı veya zorlaştırmayı benimsememiştir. Çünkü boşamanın zorlaştırılması yolunda getirilen tedbirler insanları evlenmeye karşı isteksiz davranmaya iter. Zorla bir arada tutuluyormuş düşüncesi eşler arasındaki sevgiyi ve aralarındaki bağları kısa sürede yok eder. İşte bu yüzden İslam aralarında sevgi bağı kopmuş ve evlilik hayatını sürdürmeleri imkânsız hale gelmiş eşlere bu birlikteliğe kolayca son verebilme imkânı tanımıştır.

İslam boşamayla ilgili ortaya çıkacak suistimallerin önünü kesmek, rahmet olarak açılan bu kapının zahmete dönüşmesini önlemek için birtakım tedbirler de almıştır. Her şeyden önce sebepsiz boşanmalar dinen hoş görülmemiş fakat haklı bir sebebin varlığı durumunda helal ve caiz kabul edilmiştir. Hz. Peygamber hadisi şeriflerinde, “*Allah katında en sevilmeyen helal, boşanmadır.*”¹⁸⁹ buyurmuşlar.

Öte yandan boşanıp tekrar evlenmeler suistimal edilmesin diye boşamaya azami bir sınır getirilmiştir. Ayrı ayrı veya beraberce karısını üç defa boşayan kimsenin iki taraf isteseler bile kadın bir üçüncü şahısla hileli olmayan bir evlilik yapmadıkça ve bu evlilik ölüm veya boşama ile sona ermedikçe tekrar ilk eşiyle bir araya gelmelerine imkân tanınmamıştır. Ayrıca, özellikle kocaların boşama haklarını suistimal ettikleri durumlarda mihrin ödenmesi sonraya bırakılan kısmı (mihr-i müeccel) yüksek tutularak boşanmalara belirli bir sınır getirilmiştir. Dini bir anlayış ve terbiye içinde şekillenen toplumun da sebepsiz boşanmaları hoş karşılamaması, İslam toplumlarında boşanmaların daima sınırlı olması sonucunu doğurmuş, hukuken var olan boşama kolaylığı uygulamada çok ender tahakkuk etmiştir.

Hristiyan Batı'da her ne kadar kadın - erkek eşitliğinden, kadınlara haklarının verildiğinden bahsedilse de kilise hukukuna göre boşanma tamamen yasaklanmış ve boşananlarla evlenmek zina olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁰ Fakat ne gariptir ki evliliği sona

¹⁸⁹ Ebu Davud, *Talak*, 3; İbn Mace, *Talak*, 1.

¹⁹⁰ Matta, 1/ 23, 19/ 8-12; Harman, s. 85-86.

erdiren boşanmayı önlemek için bu kadar sert kararlar alan Hristiyan Batı toplumunda boşanma hadiseleri, boşamayı kolaylaştıran İslam toplumlarından kat kat fazladır.

İslam toplumlarının Batı'yla yüzleşme sonrasında geçirdikleri değişim, boşanmayla ilgili tutumların farklılaşmasına neden olmuştur. Önceleri toplumda ender rastlanan boşanma hadiseleri artık sıkça görülmeye başlanmıştır. Nikâhla garanti altına alınan kadınların hakları, gerek toplumun yozlaşması, gerekse hakların çiğnenmesi durumunda devreye girip hakların tazminini sağlayacak ilgili mercilerin işlevsiz kalması yüzünden, zaman zaman ihlal edilir olmuştur. Bu da zamanın ıslahatçı âlimlerinin konuya yeniden eğilmelerine ve farklı bakış açısıyla konuyu değerlendirmelerine neden olmuştur.

Boşamayla ilgili ayet-i kerime, Bakara/ 229. ayettir.

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا اقْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

*“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden, (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zâlimlerdir.”*¹⁹¹

Ayet-i Kerime'nin boşamaya bir sınırlama getirdiğini görmekteyiz. Çünkü cahiliye Araplarının örfünde de boşama (talak) vardı ve kadının iddeti dolmadan eşine tekrar dönebiliyordu. Fakat boşamada bir sınır yoktu. Koca eşine kızıp, onu cezalandırmak isteyince onu askıda tutarak ne eş olarak tutar ne de başkasına gitmesine izin verirdi. Eşini boşar, kadın da iddetini tamamlamak üzereyken hanımına iddeti tam sona ermeden tekrar döner, daha sonra tekrar boşar ve bu durumu istediği kadar devam ettirebilirdi. Bu durumda kadın çok büyük zarar görürdü. Bu ayetin nüzül sebebi de böyle bir olaydır. *“Hişâm ibn Urve'nin babasından rivayetinde o şöyle anlatmış: Kişi karısını dilediği kadar boşar, iddetinin bitimine yakın onu tekrar almak ister ve müracaatta bulunursa bin kere boşamış olsa da kadın yine onun karısı olurdu. Kadını boşama ve ona müracaatla tekrar alma konusunda herhangi bir sınır yoktu. Ensardan birisi karısına kızıp "Seni ne kendime tam hanım olarak tutacağım, ne*

¹⁹¹ Bakara 2/ 229.

de benden tamamen boş olup bir başkasıyla evlenmene imkân vereceğim, dedi. Kadın: Bunu nasıl yapacaksın? diye sordu. O: Seni boşayacağım, tam iddetin biterken müracaat edeceğim, hemen peşinden tekrar boşayacağım; böyle devam edip gidecek, dedi. Bunun üzerine kadın, Hz. Peygamber (sa)'e gelerek şikâyetle bulundu. Hz. Peygamber (sav) de sustu, cevap vermedi tâ ki Kur'ân, “Boşama iki defadır. Ondan sonrası ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle serbest bırakmaktır..” âyeti nazil oluncaya kadar bir şey söylemedi. Bu ayetle Allah cc. erkeğin ric'î talâkla kadını boşama hakkını, iki talâk ile sınırlandırdı.¹⁹²

M. Abduh boşamayla ilgili klasik anlayıştaki yaygın anlayışın ayetteki anlama uygun düşmediğini söylemektedir. Çünkü Kur'ânın bildirdiği ve Sünnet'te uygun olan boşama temizlik döneminde ilişkiye girmeden bir temizlik döneminde bir talakla boşamaktır. Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, eşini adetli iken üç talakla boşayınca, Hz. Ömer de bunu Allah'ın Elçisi sallallahu aleyhi ve sellem sormuş ve Allah Resulü de ona şöyle demiştir:

“Söyle ona, eşine dönsün; temizleninceye kadar ayrılmasın. Sonra eşi âdet görüp tekrar temizlenirse bundan sonra ister devam etsin, isterse ilişkiye girmeden onu boşasın. İşte bu iddet, Allah kadınların ona göre boşanmalarını emretmiş olduğu iddettir.¹⁹³ Abdullah b. Ömer dedi ki; Peygamberimiz, yaptığım boşamayı geçersiz saydı ve şu âyeti okudu: “Ey Peygamber! Kadınları boşadığınızda iddetleri içinde boşayın.” Yani onları iddetlerinin başlangıcında boşayın.”¹⁹⁴

Abduh, bu konuda İbn Abbas'ın bir görüşüne yer verir. İbn Abbas üç defa boşadım ifadesini fatihayı üç defa okudum ifadesi gibi saymış ve her bir okuyuş için ayrı ayrı zamana ihtiyaç olduğuna dikkat çekerek üç defa boşayabilmek için de ayrı zaman dilimlerine ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Allah Teâlâ'nın “O talak iki keredir” sözü, iki defadadır, demek olur. Mesela biri diğerine iki dirhem verse, iki defada vermedikçe iki kerede verdi, denemez. Çünkü ayette “boşama iki kere (defa) dir”, ifadesinde merratan (مرَّتَان) geçmektedir. Bu da her bir talakla evlilik akdinin sona erip sonra yeniden kazanılacağı anlamını verir. Yani her bir talakın ayrı ayrı zamanlarda geçerli olabileceğini ifade eder. Yoksa tek bir lafızla hepsinin kullanılacağını ifade etmez.¹⁹⁵

¹⁹² Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, II, 276; Tirmizî, *Talâk*, 16, (hd. no: 1192); Rıza, *Menar*, IV, 381.

¹⁹³ Buhârî, *Talâk*, 1, 3, 44, 45, *Tefsîru Sureti't-Talak*, 1; Muslim, *Talak* 1; Nesaî, *Talak* 13, 15, 19; İbn Mâce, *Talak* 1, 3; Darimî, *Talak* 1, 2.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, *Talak* 4.

¹⁹⁵ Rıza, *Menar*, IV, 382.

M. Abduh, nikah akdini fesheden birisinin, bu fesihle üç talakı da birden boşadığını söyleyen kimsenin yalan söylediğini ve böyle birinin Sünneti çiğneyip te'dibi hak ettiğini söylemektedir.¹⁹⁶ Çünkü Nesai'de geçen Mahmut b. Lebid'in rivayet ettiği bir hadiste;

*"Hz. Peygambere bir adamın eşini bir defada üç talakla boşadığını haber verdiler Hz. Peygamber de çok sinirlenerek ayağa kalktı ve şöyle dedi: Ben henüz aranızdayken, siz Allah'ın kitabıyla alay mı ediyorsunuz? Öyle ki sahabeden birisi de ayağa kalkarak, onu öldüreyim mi? diyerek peygamberden izin istedi."*¹⁹⁷

Aslında bütün mezhep imamı Sünnet olan boşamanın teker teker ve zifafa girilmeyen temizlik döneminde yapılması gerektiğini kabul ederler. Üç talakı bir defada kullanmanın bidat olduğunu söyleyerek, bunun haram olduğuna dikkat çekerler. Ebu Zeyd ed-Debusi der ki; bu, Hz. Ömer'in, Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin, Abdullah b. Mesud'un, İbni Abbas'ın, Abdullah İbni Ömer'in, Ebu Musa el-Eşari'nin de görüşüdür. Ve bunlar sahabenin en âlim kimseleriydi.¹⁹⁸

Abduh der ki, Allah'ın kitabında meşru olan talak, cima yapılmamış temizlik döneminde, teker teker boşamadır. Buna ric'i talak denir. Bain talaka gelince bu Allah'ın kitabında varid olmamıştır. Fıkıhçılar ve hadisçiler, lafızların tekrar edilmesiyle veya üç lafzını (üç talakla boş ol vb.) kullanarak meydana gelen bain talakın, ne bu mezkûr ayetten ve ne de Kur'anın herhangi bir ayetinden çıkarılmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu yüzden bu konuda ilk dönemden günümüze kadar ihtilaf olagelmıştır. Cumhur-u ulamaya göre bir kimse eşine üç kere sen boşsun dese üç defa ayrı ayrı boşamış gibi olur.¹⁹⁹

Ayette bildirilen talak, ric'i talaktır. Bain talak Kur'anda zikredilmemiştir. Bazı âlimler bain talakı mülaane hadisinden çıkarmışlardır. Başka bir kısım âlim de bunlara karşı çıkarak şöyle cevap vermişlerdir. Mülaane, zaten tefriki (ayrılmayı) gerektirir. Bundan sonra yapılacak boşama anlamsız ve boş sözden ibarettir.

Bir seferde üç talakla boşamanın meşru olduğunu iddaa edenlerin dayanak olarak gösterdikleri mülaane hadisi ise, Sehl İbni Sa'dın rivayet ettiği hadistir. Sa'dın rivayetine göre Uveymir bir gün Aclân oğullarının efendisi Asım ibn Adiyy'e gelmiş ve demiş ki: *"Karısıyla birlikte yabancı bir erkeği bulan kişi hakkında ne dersiniz? O, onu öldürürse, sen de öldüren kişiyi kısasla öldürür müsün? Bunu Allah'ın Rasûlü (sa)'ne benim için sorar mısın?"* Bunun

¹⁹⁶ Rıza, *Menar*, IV, 382.

¹⁹⁷ Nesâî, *Talâk* 6, (6, 142.)

¹⁹⁸ Rıza, *Menar*, IV, 382.

¹⁹⁹ Rıza, *Menar*, IV, 383.

üzerine Hz. Peygamber (sa)'e gelen Asım: "*Ey Allah'ın elçisi...*" diye söze başlayıp soruyu sormuş, ancak Hz. Peygamber (sa) bu sorudan hoşlanmayıp cevap vermemiş. Dönüp geldiğinde Uveymir sorusunun cevabını almak umuduyla Asım'ın yanına gelmiş. Asım: "*Allah'ın Resûlü (sa) bu sorudan hoşlanmadığı gibi kınadı da.*" demiş. Uveymir: "*Vallahi bundan vazgeçmeyeceğim ve gidip Rasulüllah (sa)'a soracağım.*" deyip Hz. Peygamber (sa)'e gelmiş ve: "*Ey Allah'ın elçisi, bir kişi, karısının yanında yabancı bir erkek bulsa onu öldürsün ve siz de (kisasla) onu öldürür müsünüz, yoksa ne yapsın?*" diye sormuş. Rasûl-i Ekrem: "*Allah, sen ve karın hakkında Âyet indirdi.*" buyurup ikisine Allah'ın, Kitabı'nda tarif ettiği şekilde mülâ'anede bulunmalarını emretmiş ve onlar da liânlaşmışlar. Liândan sonra Uveymir: "*Ey Allah'ın elçisi, bundan sonra ben bu kararı tutsam (nikâhım altında ve evimde yanımda tutsam), ona zulmetmiş olurum.*" deyip karısını üç talakla boşamış ve o ikisinden sonra liân yapanlar (karşılıklı lanetleşenler) hakkında bu bir yol (Sünnet) olmuştur. Allah'ın Resûlü (sa): "*Bakın (kadının ne doğuracağını gözetleyin), eğer siyah, göz bebekleri koyu siyah, kalçaları ve baldırları iri bir çocuk doğurursa bilin ki Uveymir doğru söylemiştir. Şayet kırmızımsı, kızılca bir böceğe benzer bir çocuk doğurursa bilin ki Uveymir karısı hakkında yalan söylemiş, ona iftira etmiştir.*" buyurdular. Kadın, Rasûlullah (sa)'ın Uveymir'in doğru söylemiş olduğunu tasdik edici olarak bildirdiği niteliklerde bir çocuk doğurdu. Bu çocuk daha sonraları (Araplarda âdet olduğu üzere babasına nispetle değil), annesine nispetle çağrılırdı.²⁰⁰

M. Abduh'un öğrencisi ve Abduh'tan sonra Menar tefsirini devam ettiren Reşit Rıza, ayetin tefsirinde mülaane hadisine yer vererek der ki, hadisin Müslim'deki lafzında "onların ayrılması, lanetleşen kişiler hakkında bir Sünnet (bir gelenek) olmuştur". İbni Ömer hadisinde ise Uveymir ile eşini liandan sonra Hz. Peygamberin ayırdığı söylenmektedir. Buradan hareketle bazı âlimler müleanenin tefriki (ayrılmayı) gerektirmediği, ayrılmanın ancak hakimın vereceği kararla gerçekleşebileceğini söylerlerken bazıları da tefrikin bizzat müleaneyle gerçekleştiğini söylerler. Bunlara göre mülaane yapanları Hz. Peygamberin ayırması, bu konudaki hükmün beyanını açıklamadır. Reşit Rıza da der ki, her iki görüşe göre de mülaane hadisiyle boşama lafzı tekrar edilerek üç talakla boşamanın gerçekleşeceğine delil getirilemez. Eğer Uveymir, liandan sonra üç talakla boşamış olsaydı bid'i talak olacağı için Hz. Peygamber buna karşı çıkar, bunu düzeltirdi. Nitekim Nesai'de geçen bir hadiste Hz.

²⁰⁰ Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 1771(hd. no: 4468), Muslim, *Liân*, 1. (Benzer ve muhtasar bir rivayet için ayrıca bkz. İbn Mâce, *Talâk*, 27, (hd. no: 2066); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 334.)

Peygamber üç talakla boşayan adama sinirlenerek bunun Allah'ın kitabıyla alay etmek olduğunu söylemiştir.²⁰¹

R. Rıza, Abduh'un zayıf oluşlarından dolayı delil olarak zikretmediği bazı hadislerle de yer vererek aynı mecliste üç talakla boşamanın bir talak sayılacağını söylemektedir. Buna bir delil de İbni Abbas'tan gelen bir rivayettir. İbni Abbas der ki; Hz. Peygamberin, Ebubekir'in ve iki yıl da Ömer'in halifeliği zamanında üç talak, bir talak olarak kabul ediliyordu. Hz. Ömer: İnsanlar ihtiyatlı olmaları gereken bir konuda aceleci davranmaktalar. Acaba onu, onların aleyhine geçerli saysak mı?" dedi ve geçerli saydı.²⁰²

Kaynaklar, bu tarihten sonra fetvaların şaşırtıcı bir şekilde değiştiğini göstermektedir. Yukarıdaki hadisleri rivâyet eden Abdullah b. Abbâs da görüş değiştirmiştir. Mücâhid diyor ki; İbn Abbâs'ın yanındaydım, bir adam geldi, karısını üç talakla boşadığını söyledi. İbn Abbâs bir süre sessiz kaldı. Karısını ona döndüreceğini sandım. Sonra söze şöyle başladı: "Biriniz tutup ahmaklık yapıyor, sonra İbn Abbâs! İbn Abbâs! demeye başlıyor. Allah şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'tan korkarsa o, ona bir çıkış yolu yaratır."²⁰³ Sen Allah'tan korkmadın. Ben de sana bir çıkış yolu görmedim. Rabbine isyân etmişsin. Karın senden ayrılmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Ey Peygamber! Kadınları boşadığınızda iddetleri içinde boşayın."²⁰⁴ Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. Abdülaziz ve Mervan b. el-Hakem'in de buna göre fetva verdikleri bildirilmiştir.²⁰⁵

Gerçekten birçok hadiste, Sünnet'te uygun olmayan boşamaların kınandığını ve aynı mecliste bir seferde üç talakla boşamanın bir talak sayıldığını görüyoruz. Ayrıca bir seferde üç talakla boşamayı geçerli sayan bütün mezhep imamaları da bu şekilde boşamanın Sünnet'e aykırı ve dolayısıyla mekruh olduğunu beyan etmektedirler.²⁰⁶ Lakin Sünnet'te uygun olmasa da yine de bir seferde üç talakla boşamanın gerçekleşeceğine hükmetmişlerdir. Bunun kaynağının daha çok Hz. Ömer'in uygulamasına dayandığı görülmektedir. Hz. Ömer,

²⁰¹ Mahmud İbnu Lebîd (radiyallahu anh) anlatıyor: "Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm)'a bir adamın hanımın üç talakla birden boşadığını haber verdiler. Öfke ile kalkıp: "Daha ben aranızda iken Allah'ın kitabıyla mı oynanıyor?" buyurdu. Derken birisi kalkıp: "Ey Allah'ın Resülü, onu öldürmeyeyim mi?" dedi." (Nesâî, *Talâk* 6, (6, 142.); Rıza, *Menar*, IV, 383.

²⁰² Muslim, *Talâk*, 2 (15, 16 ve 17 (1472) nolu hadisler); Nesâî, *Talâk*, 8; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 10; Rıza, *Menar*, IV, 382.

²⁰³ Talak, 65/2.

²⁰⁴ Talak, 65/1, Ebû Dâvûd, *Talâk*, 10.

²⁰⁵ Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes (179/795), *el-Muvatta*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Mısır, *Talâk*, 1.

²⁰⁶ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kasani(587/1191), *Bedaiu's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, IV, 186-192.

insanların üç talakı kötüye kullandıklarını görünce, bir seferde üç talakla boşamayı üç talak olarak saymış. Ondan sonra bazı âlimler (İbni Teymiye, Şevkani, Kurtuba âlimleri vb.) yine “üç”lafzı zikredilerek yapılan boşamayı bir talak olarak saysalar da ulemanın ekseriyeti Hz. Ömer gibi bu çeşit boşamayı üç talak kabul etmişler.²⁰⁷

Allah Resulü döneminde geçerli olmayan bir uygulamanın daha sonra yaygın bir uygulamaya dönüşmesine sebep olan ulemayı “Allah’ın kitabı ve Rasulünün Sünnetini terk ederek kendi mezheplerine ait kitaplara bağlı kalmışlardır” diyerek ağır bir dille eleştiren Abduh ve öğrencisi R. Rıza, mute nikahından daha iğrenç ve bir çeşit zina olarak değerlendirdikleri hulle nikahına insanları mecbur kılan en önemli etmenin, bir seferde kişilerin üç talakla boşanmış olduklarını söylemek, olduğunu belirtirler.²⁰⁸

Aslında Abduh’un ulamaya yönelttiği eleştirisinde “Allah’ın kitabı ve Resulünün Sünnetini terk ederek kendi mezheplerine ait kitaplara bağlı kalmışlardır,” demek suretiyle çok sert bir üslup kullandığını görmekteyiz. Fakat bir çok açıdan Abduh’u haklı görmemek insafsızlık olur. Çünkü Hz. Ömer, insanlar boşama konusunu hafife alıp, onu kötüye kullanmasınlar ve bu konuda Sünnet olana yönelsinler diye bir seferde üç talakla boşayanların yaptıkları boşamayı onları te’dip için üç talakla boşanmış olarak kabul etmiş fakat, insanlar Sünnet’e dönme yerine Sünnet’ten iyice uzaklaşmışlardır. Öfkeyle ne dediğini bilemediği bir sırada üç talakla boşayan kimse, öfkesi dinince pişman olur, eşine dönmek ister ancak, bunun da eşinin başka biriyle evlenip boşanması halinde mümkün olduğunu öğrenince Sünnet’ten iyice sapacak yöntemlere, hulle nikahı yapmaya, yönelir. Nikahın hafife alınmasına bir önlem olarak, te’dip için üç talakla boşanmış olma hükmünü benimseyen bir kısım ulema, hulle nikahına cevaz verirken, hulle nikahı yapanların acaba nikahı çok ciddiye aldıklarını mı düşünüyorlardı? Hiçbir Sünnet yoktur ki terk edilerek başka bir Sünnet’te riayet edilmiş olsun. Allah ve Resulünün çizdiği şeritten çıkılarak insanları te’dip etme yerine şeritten çıkanların eğitilip, bilinçlendirilmesi suretiyle Allah’ın çizdiği sınırlar içerisine çekilmesi acaba mümkün olmaz mıydı?

Abduh’un boşanmayla ilgili önemli görüşlerinden birisi de uzun süreli hapis, kaybolma, geçimsizlik, hastalık gibi durumlarda mahkeme kararıyla kadına boşama hakkının doğacağını söylemesidir.²⁰⁹ Zira klasik İslam fukahasına göre mezkûr sebepler mahkeme kararıyla kadına boşanma hakkı tanımıyordu veya bu durumda kadının mağdur olmasına

²⁰⁷ Rıza, *Menar*, IV, 385; el-Kasani, IV, 186-192.

²⁰⁸ Rıza, *Menar*, IV, 395.

²⁰⁹ Özervarlı, XXX, 484.

sebepe olabilecek şartların bulunması öngörülüyordu. Mesela bugünkü hukukta gaiplik olarak ifade edilen “mefkud” olma hali nerede olduğu, ölü mü diri mi bulunduğu bilinmeyen kimsenin durumudur. Bu kimsenin ölümüne hükmedilebilmesi için Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre doksan yaşına kadar veya yaşlıları hayatta olduğu sürece beklenir; bilâhare ölümüne hükmedilir. Bu iki mezhebe göre gaiplik bir boşanma sebebi değildir; kadın kocasının ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise gaibin ölümüne hükmedilme dışında, bunu bir boşanma sebebi olarak da kabul etmişlerdir. İmam Mâlik'e göre kocadan son haber alınma tarihinden itibaren dört sene geçtiğinde kadın sırf bu sebeple kocasından boşanmayı talep edebilir. Ahmed b. Hanbel "kadın kocasının ölümüne dair kuvvetli bir karine varsa, kadın dört yıl geçtikten sonra boşanma talebinde bulunabilir" der.²¹⁰ Böyle kuvvetli bir karinenin bulunmadığı durumlarda ise kadın ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır.

Kocanın sağ olduğunun bilinmesi durumunda evine dönmemesi gaip olma şeklinde değerlendirilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler bu durumu da bir boşanma sebebi olarak kabul etmezler.²¹¹

Abduh hem mefkut olma durumunda ve hem de uzun süreli hapis, şiddetli geçimsizlik, hastalık gibi diğer durumlarda mahkeme kararıyla kadına boşama hakkının doğacağını söylemekle konuya yeni bir açılım getirmiştir. Böylece bu gibi durumlarda mağdur konuma düşecek kadının problemine çözüm getirilmiştir. Bu genel bir zaruret olduğu için son Osmanlı Aile Kararnamesinde, bu konuda daha esnek yaklaşan Maliki mezhebinin görüşleri esas alınmıştır. Halbuki daha önceki dönemlerde Osmanlı hukuk geleneği Hanefi fıkına dayanırdı.

2.1.3. Kadının şahitliği

İslam'a göre kadının şahitliği konusu modern dönemde kadınla ilgili en çok tartışılan bir başka mevzudur. Kur an-ı Kerim, bir borçlanma söz konusu olduğunda bunun iki erkekle veya bir erkek iki kadının şahitliğiyle tespitini istemektedir. Söz konusu ayet, genel olarak borç alıp verirken nasıl hareket edileceğini izah etmekte; borç senedini yazan kimsenin her şeyi doğru bir şekilde yazmasını, borçlu olan kimsenin de borcunu doğru bir şekilde yazdırması ve eksiksiz beyanda bulunmasını talep etmektedir. Ayrıca ayet, yazılan borç senedine, borçlunun ve ödünç verenin güvendiği iki erkeğin, iki erkek bulunmadığı takdirde

²¹⁰ *Diyanet İslam İlmihali*, Diyanet yay., Ankara 2006, II, 236.

²¹¹ *Diyanet İslam İlmihali*, II, 236.

ise bir erkek ile iki kadının şahitlik etmesini istemektedir. Ayetle ilgili hüküm meâlen şu şekilde ifade edilmekte: “*Erkeklerinizden iki de şahit gösterin. Eğer iki erkek bulunmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile- biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki kadın olsun*”.²¹²

Müfessirler, ayetin açıklanmasında kadının şahitliği konusuna genişçe yer vermekte ve bununla ilgili olarak fakihlerin görüş ve ictihadlarını aktarmaktadırlar. Buna göre, âlimler kadınların mallarla ilgili davalarda erkeklerle beraber şahitlik yapmalarının caiz olduğu hususunda icma ederken, mallarla ilgili davaların dışındaki yargılama konularında ihtilaf etmişlerdir. İslam hukukçularından bazılarına göre bu ayet genel bir düzenleme yapmaktadır. Bunlara göre bütün konularda bir erkeğin şahitliği iki kadının şahitliğine denk sayılırken, Çoğunluk ise kazf suçuyla ilgili ayetteki²¹³ şahit kelimesinin müzekker kullanımını dikkate alarak, had ve kısas suçlarında sadece erkeklerin şahitlik yapabileceğini, kadınların tanıklığının geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Mesela Ebû Hanife, kısas suçlarında kadının erkekle beraber şahitliğini caiz görmemiştir. Sevrî bunu biraz daha genelleştirerek, hadlerin bütününde kadının erkekle beraber şahitliğinin geçersiz olduğunu söylemiştir. Klasik dönem İslam âlimlerinin had cezaları konusunda, kadınların şahitliğinin caiz ve makbul olmadığı hususunda ittifak ettikleri görülmektedir.²¹⁴

Kadınların, had ve kısasla ilgili davalarda şahitliklerinin neden kabul edilmediğine dair klasik dönem İslam âlimlerinin getirdiği delillere biraz daha yer vermek konuya daha iyi açıklık getirecektir. Bu âlimlere göre:

a) “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin....”²¹⁵

b) “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra bunu ispat için dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve...”²¹⁶

(ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ...)

Birinci ayetteki “sizden/içinizden dört şahit getirin” şeklindeki ifade müzekker olarak kullanıldığı için “dört erkek müslüman şahit” olarak anlaşılması gerekir.²¹⁷ Bu nedenle de, zina suçunun şahitlerle ispatında özel bir şart olarak; “şahitlerin erkek olması gerektiği”

²¹² Bakara 2/ 282.

²¹³ Nur 24/ 4.

²¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1992, II, 231-232.

²¹⁵ Nisa 4/ 15

²¹⁶ Nûr 24/4.

²¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 79.

şeklinde bir düzenleme yapılmıştır. Buna göre, bayanların zina suçunda tanıklıkları kabul edilmeyecektir. Söz konusu ayetin bu manayı ihtiva ettiğini gösterebilmek için şu şekilde bir yoruma gidilmiştir: “Şayet ayette zikri geçen dört anlamında olan “el-erbaa” kelimesi şahitlerin sayısına bir isim teşkil ediyorsa, bu asgari olarak dört şahidin şahitliğini gerektirir. Şüphesiz bunlardan birisi kadın olacak olsa, o takdirde ayette emredilen dört şahit kriteri yerine gelmemiş olurdu. Kadınlardan ikisinin tanıklığı bir erkeğe denk olduğundan, şahitler üç erkek ile iki kadın olacak olsa, bu takdirde de kişi sayısı beş olacağı için, ayetin hükmüne muhalefet söz konusu olurdu.”²¹⁸

Ayrıca ayette şart koşulan dört şahidin mutlaka erkeklerden olması gerektiğiyle ilgili olarak şu yorum yapılmıştır: Hz. Peygamber “had cezalarını şüpheli durumlarda düşürün” demiştir. Kadınların ise, yaratılışlarından getirdikleri; aşırı unutkanlık, çokça şaşırma, yanılma gibi bazı noksan özellikler, onlardaki zabt eksikliğine (olayları doğruca algılayıp sonradan aynı şekilde anlatabilme zafiyeti) işaret olup, bir kişinin zabtının eksikliği ise, onun tanıklığının şüphe içerdiğini ifade eder. Şüpheli durumlarda düşürülmesi istenen ceza davaları ise şüpheli delille sabit olamaz.”²¹⁹ Bu yorumu destekler mahiyette ayrıca; “*Ne Hz. Peygamber ne de sonraki halifeler döneminde kadınların had suçlarında şahitliği caiz görülmüştür,*”²²⁰ şeklindeki rivayet, delil olarak kullanılmış ve bu deliller sonrasında ayette söz konusu edilen şahitlerin erkeklerden olacağına çoğunluk tarafından hükmedilmiştir.

Ancak Modern dönem âlimleri bu yorumu kabul etmeyerek itirazlarını şöyle dile getirmişlerdir: Arapça’da erkek ve kadınlar birlikte söz konusu olduğunda müzekker kelimenin kullanıldığı bilinmektedir. Bu sebeple kazf ayetindeki ifade, kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın dört şahidin arandığı şeklinde de yorumlanabilir. Kur'an-ı Kerim’de şahitlikle ilgili iki ayet daha vardır. Ölüm yaklaştığında iki şahit huzurunda vasiyette bulunulmasını tavsiye eden ayetle,²²¹ evliliğin sona erdiğinin şahitlerle belirlenmesini öğütleyen ayette²²² erkek-kadın ayrımı yapılmaksızın mutlak anlamda şahitlerin bulunması istenmiştir. Bu ayetlerde de müzekker kelimenin kullanılması sadece erkek şahitlerin kastedildiğini

²¹⁸ Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşeri Hukuk*, çev. Ali Şafak, Rehber Yay., Ankara, 1990, IV, 77.

²¹⁹ Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1986, s. 158.

²²⁰ Rivayet, Abdurrezzak ve İbn Ebî Şeybe’nin el-Musannef isimli eserlerinde tahrîc edilmiş olup, rivayete eserinde yer veren Zeylaî, sıhhati hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bkz. Zeylai, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed(762/1360), *Nasbu'r-riye li-Ehâdîsi'l-Hidaye, Dâru'l-Me'mun, Kahire, 1938/1357, IV, 79.*

²²¹ Maide 5/ 106.

²²² Talak 65/ 2.

göstermek için yeterli değildir. Nitekim bu kanaati paylaşan çağdaş yazarlar, görüşlerini teyit etmek için zina isnadına maruz kalan kimsenin yeminle (lian) kendini temize çıkarması işlemini göstermekte ve burada erkeğin de kadının da dört şahit yerine geçmek üzere dörder defa yemin ettiğini²²³ dolayısıyla aralarında fark gözetilmediğini söylemektedirler.²²⁴

Had ve kısas dışındaki davalarda kadının şahitliğine gelince, borçların yazılması ve şahit tutulmasından bahseden Bakara 2/ 282 ayete dayanılarak iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk sayılmıştır. Mezkur ayette iki kadın şahit istenmesine gerekçe olarak gösterilen “ biri yanıldığında diğerinin hatırlatması (ve dolayısıyla düzeltmesi)” şeklindeki ifade klasik ve modern dönem âlimleri tarafından farklı farklı anlaşılmış ve yorumlanmıştır. İlgili ayetin Klasik dönem müfessirler tarafından yorumlanışında, kadının fitrî unutkanlığına yapılan vurgular önem kazanmakta, özellikle selef âlimlerinde “fitrî gerekçe” üzerine yapılan yorumlar ağırlıklı noktayı teşkil etmektedir.

Unutkanlığı “fitrî gerekçe” ile açıklayanlar, kadınların vücut bileşimlerinde rutubet ve soğğun fazla olması sebebiyle kadın doğasında unutkanlık egemendir; iki kadının unutkanlık üzerinde birleşmesi ise, tek bir kadından sâdır olacak unutmaya göre, aklen daha uzak (hatta) söz konusu olmayacak bir şeydir ve bu sebeple, tek bir erkek makamında iki kadın ikame edilmiştir, şeklinde izahta bulunmaktadırlar.

Çağdaş yorumcuların bazıları, klasik dönem müfessirlerin aksine yorumlarını “fıtrat” üzerine temellendirmeyip, ayetteki illetin- köleler için söz konusu olduğu gibi- sosyal konum ile ilgili gerekçelere dayandığını ileri sürerler. Bunu teyit eden bir başka örnek Hz. Peygamber'in bedevinin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığını belirten hadisidir.²²⁵ Burada bedevinin şahitliğinin geçerli sayılmaması şehir hayatına yabancı olması ve hadiseleri yanlış algılaması ihtimaliyle ilgilidir. Kadınların doğrudan bilgi sahibi oldukları doğum vb. durumlarda sadece iki kadının, hatta zaruret halinde bir kadının şahitliğinin yeterli görülmesi, bir erkek yerine iki kadının şahitliğini istemenin ticari tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir.²²⁶

Konu hakkında değerlendirmede bulunan Muhammed Abduh da meseleye fitrî açıdan değil, kadının o dönemdeki sosyal konumunu dikkate alarak izah etmeye çalışmıştır. Ona göre: Bir erkek şahid yerine iki kadının ikame edilmesi hükmü, kadının fıtrati esas alınarak

²²³ Nur 24/ 6-9.

²²⁴ Akdemir, s. 255.

²²⁵ Ebu Davud, Akziye, 17; İbn Mace, Ahkâm, 30.

²²⁶ Aydın, s. 91.

teşri kılınmış bir hüküm değildir. Yani kadının ahlâki ve 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 dolaydır. Çünkü insan hafızası sürekli meşgul olduğu konularda kuvvetlenirken yoğun olarak ilgilenmediği hususlarda ise zayıflar. Ancak bu çağda bazı kadınların da mali işlerle uğraşıyor olmaları bu gerçeğe çelişmez. Çünkü bu durum erkeklere nispetle oldukça az rastlanan bir olaydır. Genel hükümler ise, eşyadaki ekseriyet ve asıl olana göredir.²²⁷

Abduh'un tefsir derslerini takip ederek ondan tuttuğu notlarla Menar tefsirini yazan öğrencisi R. Rıza da ayetin (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) tefsirinde der ki, şahit kelimesi şehît şeklinde mübalağa sigasında geldiği için şahitliğinde güvenilir olan için kullanılır. Ayrıca (مِنْ رَجَالِكُمْ) ifadesin de müminlerden olmayan kimselerin inananlar hakkında şahitliklerinin olamayacağına delalet ettiğini söyleyerek, delille şahitlik arasında bir ayrım yapar. İbni Kayyim'den naklettiği bilgiye dayanarak delilin (beyyine) şahitlikten daha kapsayıcı olduğunu yani kendisiyle hakkın sabit olduğu bütün her karineye beyyine -delil- denildiğini belirtir. Gayri Müslimlerin şahitliklerinin delil sayılmasının bir sebebinin de beyyinenin taşıdığı bu manadan kaynaklandığını söyler. R. Rıza, iki erkek şahidin bulunmadığı durumda bir erkek ve iki kadının şahitlik yapmasının belirtildiği bölümde “şahitlerden razı olduğunuz” (مِمَّنْ) ifadesinin yalnızca bu bölümde kullanılmış olmasını, kadınların şahitliklerinin zayıf olması ve insanların onlara olan güveninin az olmasından kaynaklandığını söyler. Daha sonra da iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk kılınmasının sebebini şöyle izah eder: “ onlardan biri, diğerini hataya düşmekten sakındırır. Yani kadının bu tür olaylara fazla önem vermemesinden ve bu yüzden de hafızasının zayıf olmasından dolayı hata edebileceğini, dolayısıyla da her ikisinin de bir birine olayı hatırlatmada bulunarak şahitliklerini tamamlarlar.”

Abduh, daha önceki birçok tefsircinin, “أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى” -biri yanılırsa diğeri ona hatırlatır- ifadesini “ biri unutursa” şeklindeki yorumuna katılmayarak şöyle der: “ buradaki mana biri unutursa diğeri ona hatırlatır şeklinde anlaşılamaz. Çünkü şahitlikteki unutma (nisyanu-eş şehadet), “dalâl” diye isimlendirilmez. Çünkü “dalâl” (ضلال), kaybetmek manasına gelir. Buna delil olarak da Araf 7/ 37. ayette geçen (قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا) yı

²²⁷ Rıza, Menar, III, 125; Atalay, s. 226; Fazlurrahman, *Anakonularıyla Kur'ân*, Fecr Yay., Ankara, 1993, s. 119.

verirler.²²⁸ R.Rıza, üstadı Abduh'un da bu yorumu kabul ettiğini ancak bazılarının da Abduh'a, Sait b. Cübeyr ve Dahhak'tan gelen bir rivayette "dalal" kelimesinin "nisyan" kelimesiyle tefsir edildiğini hatırlatarak karşı çıktıklarını söylemektedir.²²⁹

Abduh ayrıca şunu da söyler: Allah cc. iki kadının şahitliğini bir şahitlik olarak saymıştır. Eğer onlardan biri şahitlik yapacağı hususlardan bir şeyi atlar -unutup veya yanılarak terk ederse- hemen diğeri ona hatırlatır ve böylece şahitliği tamamlamış olurlar. Kadınların ikisinin şahitliği bir şahitlik olarak kabul edildiği için, hâkim onların şahitliğini dinlerken ikisinin ifadesini birlikte dinlemeli, ayrı ayrı içeri alınarak şahitlik yapmamalılar ki, birinin yanılması durumunda diğeri ona hatırlatma imkânına kavuşabilsin. Erkekler ise, ayrı ayrı içeri alınarak şahitliklerine başvurulmalıdır. Çünkü onların her birinin şahitliği ayrı ayrı şahitlik olarak kabul görmektedir.²³⁰

İzzet Derveze'ye göre ise, söz konusu ayet: İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk kabul edildiğini göstermektedir. Ayet, kadının meşguliyetleri, fıtratı ve cinsiyet özelliklerini ihtiva eden bir illete sahiptir. Müfessirler, Kur'an'ın tahliline, kadının aklının ve dininin eksikliğini ve hafızasının zayıflığını da ilave etmişlerdir. İki kadının şahadetinin bir erkeğin şahitliğine denk kabul edilmesi, onun konumundaki bir eksikliği göstermez. Bu ancak, kadının annelik, eşlik ve ev işi meşguliyetlerinin çokluğu dolayısıyla çeşitli ortamları gözleme, iktisadi ve gayri iktisadi konularla alakadar olma şansının, erkeklerin geniş faaliyet alanlarına nazaran az olmasından veya bu işlere ilgi duyma ve önem verme isteğinin az olmasından kaynaklanmaktadır ki kadının unutması söz konusu olabilmektedir.²³¹

Merhum müfessir Elmalılı Hamdi Yazır bu ayetteki kadının unutması ile ilgili şu yorumu yapmaktadır: Sonra bir erkek yerine iki kadın olsun ki, birisi unuttur, şaşırırsa diğeri ona hatırlatır. Görüldüğü gibi, şahitliğe ehliyet ve liyakatin şartlarından biride hakkıyla zapt ve hıfz etmek, yani akılda iyi tutmak ve unutmamaktır. Ahlak açısından güvenilir olmayanların da şahitliği geçerli değildir fakat akılda tutmak için olayı başından sonuna kadar her an hafızasında tutmak, aklından çıkarmamak şart değildir. Elverir ki, şahitlik edeceği

²²⁸ "Allah'a karşı yalan uyduran veya ayetlerini yalan sayandan daha zalim kimdir? Kitap'daki payları kendilerine erişecek olanlar onlardır. Elçilerimiz canlarını almak üzere geldiklerinde onlara, «Allah'tan başka taptıklarınız nerede?» deyince, «**Bizi terk edip, kaçtılar**» derler, böylece inkarcı olduklarına kendi aleyhlerine şahitlik ederler.”, Araf 7/ 37

²²⁹ Rıza, Menar, III, 122-124.

²³⁰ Rıza, Menar, III, 125.

²³¹ M. İzzet Derveze, , *et-Tefsir'ul-Hadis*, Dâru İhya'il-Kutubi'l-Arabiyye, 1962, VII, 412,413.

sırada hakkıyla hatırlasın ve aklına getirmiş olsun. Unutan şahit kendiliğinden hatırlayabilmesi, şahit sayısının en az iki olması da şüphe ve töhmet, iftirayı, yanlışlığı ve unutmayı bertaraf etmek, hata ihtimalini ortadan kaldırarak zaptın ve adaletin kuvvetini açığa çıkarmak içindir. İşte bu, göz önünde bulundurulduğu zaman, genellikle erkeklere nispetle kadınlarda zapt denilen akılda tutma gücü biraz eksiktir, unutma ihtimali daha fazladır. Böyle olmayanları bulunabilirse de burada itibar kişiye değil cinsedir, cinsinde çoğunluğuna göredir. Bunu şöyle düşünebiliriz: Evvela kadınlığın yaratılışında duygusallık ağır basar. Duygusallığın ağır bastığı kimselerde aşırı heyecan ve etkilenme söz konusu olur, yani duygusallık etkilenmeyi gerektirir. Etkilenmenin çokluğu ise unutma sebeplerindendir ve bir şeyi aklında iyi tutmak sadece bir zeka ve hafıza meselesi değildir. Pek çok zeki insan vardır ki aşırı duygusallıktan fazla etkilendiğinden dolayı hafızasına güvenilmez. Ayrıca kadında enfüsiyet (sübjektiflik) daha ileridir. Dış çevredeki olaylar onu ilk anda ilgilendirir ve telaşa sevk eder. Doğrusu ticari işlemler ve insanlarınadaki borçlanma gibi dışarıya ait olaylar ile ilgilenmek veya böyle şeylerle meşgul edilmek kadınlık açısından arzu edilecek bir olgunluk değildir. Bu gibi işler esas itibarıyla erkeklerin işi olmalıdır. Bundan dolayı mükemmel bir kadın olmak üzere düşünüldüğünde, bu gibi dışarıya ait olayları tek başına takip ederek şahitlik yapabilecek şekilde akılda tutmaktan ve hafızasını böyle şeylere yormaktan uzak kalmak ve bu çeşit işlere doğrudan itilmemek gerekir. Üçüncü bir husus olarak göz önünde bulundurulması icap eden bir şey de şudur: Kadında haya ve utanma duygusu kuvvetlidir ve kuvvetli olması gerekir. Onun bu değerli özelliği, en küçük bir uğraşmayla büyük bir ölçüde gücünü kaybeder. Bu şartlar altında bir kadına şahitlik yükünü yüklemek, onu bir anlamda zarara uğratmak ve tedirgin etmektir. Dördüncü olarak, kadının fitratı ve kendi cinsinin olgunluğu erkeğin zıddı olduğundan, erkekleşmek kadın için bir düşüş ve yozlaşma demektir. Şu halde yaratılış gerçeği, kadının mükemmelliğiyle erkeğin mükemmelliğini ayrı ayrı özelliklere bağlamış ve farklı kılmış olduğundan, kadının dışarıda olup biten olaylara ait bilgisini ve onlara ait hafızasını kısmen kapalı tutması, kendi kadınlığının ve kadınlığındaki mükemmelliğin bir gereğidir. Bunun için şahitliğe konu olan olayı kadın, erkekten daha fazla unutabilir. Çünkü bu gibi olaylar, onun ilgi alanı değildir. Fakat unuttuktan sonra tekrar hakkıyla hatırlayabilirse yine de şahitlik etmesi mümkün olabilir. Kadını doğrudan bu gibi olayları hatırdan tutmaya mecbur etmek ona haksızlık etmek olur.

Bunun gibi icabında üzerine yüklenmiş şahitlik yükünü beşeriyet gereği olarak unuttuğu zamanda onu dışarıdan yapılan telkin ve uyarılarla yeniden hatırlamaya zorlamak da

yine ona haksızlık etmektir. Bundan dolayı bir erkek karşılığında yalnız bir tek kadına şahitlik yükünü yükletmek de gerçeğe, hakkaniyete uygun olmaz. Ancak bunlar iki kadın oldukları zaman birinin unuttuğunu diğeri, diğerrinin unuttuğunu öbürü unutmamış olabileceğinden, bunlar şahitlik yapmadan önce dışarıdan hiçbir hatırlatmaya tâbii olmadan ve muhtaç bulunmadan birbirleriyle hasbıhal ederek kendilerine karşılıklı hatırlatmalar ile hafızalarında sakladıklarını kuvvetlendirip tespit edebilirler. Bu şekilde hem kendi haysiyetlerini hem de hak adına yüklenmiş oldukları şahitliği koruyabilirler. Şayet hiç unutmamış olurlarsa durumları daha kuvvetli olur. Şu halde bu hatırlatma ve uyarma mahkemedede şahitliğin edası sırasında olacak diye önceden anlaşp ağız birliği etmemelidir.²³²

Tahir b. Aşur, ayette geçen “....kadınlardan biri unutursa diğerrinin ona hatırlatması için...” ifadelerinin, şahitlikte bir erkekle beraber iki kadının bulundurulması hükmünün illeti olduğunu ifade etmektedir.²³³

Ayrıca, burada geçen “tedille” fiiliyle ilgili değişik yorumların yapıldığını görüyoruz. Ebu Ubeyde, mastar olarak bu fiili “unutma” manasında kullanmakta.²³⁴ Kurtubi ise bu kelimeyi biraz daha açmaktadır. Şöyle ki şahitlikte bu kelime kullanılınca, olayın bir yönünü hatırlayıp diğerr yönlerini unutmak manasına gelir. Bu durumda kişi, iki şey arasında tereddüt eder ve karar veremez duruma gelir.²³⁵ Bazı müfessirlerin ise “unutma” fiilinin kadın tabiatının baskın bir özelliği şeklinde yorumladıkları görölmektedir.²³⁶

Ali Bulaç, ilgili ayeti Fıkıh usulünün ilkeleri çerçevesinde izah etmekte ve bir erkeğin şahitliğine karşılık, iki kadının şahitliği hükmünün kadının sosyal ve kültürel düzeyine göre değişiklik gösterebileceğini belirtmektedir. Kadının unutmamasının fizyolojik, zihinsel ve ruhsal yapıdan ileri gelmediğini, kültürel ve antropolojik durumuyla ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Buna bağılı olarak da günümüzde kadının eğitim düzeyinin bazı bölgelerde yükselmesi sebebiyle, ayette geçen unutma illetinin değiştiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu bölgelere mahsus olmak üzere, şahitlik konusunda kadının erkeğe eşit olabileceğini belirtmektedir.²³⁷

²³² Elmalılı, II, 260-262.

²³³ Muhammed Tahir İbni Aşur, *et- Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, III, 112.

²³⁴ Ebu Ubeyde Ma'mer b. Musenna, *Mecazu'l-Kur'an*, Muesseretu'r-Risale, Beyrut, 1981, I, 83.

²³⁵ Ebu Abdullah el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutub, Kahire 1963, III, 397.

²³⁶ Razi, VII, 99.

²³⁷ Ali Bulaç, “Mekasıduş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, *İslami Araştırmalar*, 1997/4, s. 279-295.

Diğer bir yorum tarzına göre de, günümüzde bir takım anket ve istatistiklerle, insanların zeka, kabiliyet ve hafızaları ölçülebilmektedir. Bu imkânlardan yararlanılarak, kadının unutkanlığının fitrî mi yoksa sosyal bir takım sebeplerden mi kaynaklandığını yahut da hangi alanlarda erkeğe nazaran daha unutkan olduğu konuları tespit edilebilir. Buna göre, şayet erkeğe nazaran bu unutkanlık hayatın kimi alanlarıyla ilgiliyse, bu hüküm sadece o alanlarda geçerli olur. Fakat bu unutkanlık, kadının sosyal hayata katılımıyla ortadan kalkıyorsa, bu takdirde hüküm bu alana katılan kadınlar hakkında da kalkar.²³⁸

Hayrettin Karaman da aynı paralelde görüş ileri sürmekte, ilave olarak da çağımızda kadının değişmesinin, fitratın ona biçtiği kemal yönünde bir gelişme mi, yoksa bir geriye gidiş mi olduğunun da sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre, şayet hükme gerekçe teşkil eden illet değişmiş ise ve bu değişme de ilmi ve İslamî değer ölçülerine göre bir gelişme mahiyetinde ise ancak o zaman, ayetin öngördüğü hükmün de değişebileceğinden bahsedilebilir.²³⁹

Modern dönem yorumlarıyla geleneksel yorumlardan yaptığımız nakillerden sonra konuyu şu şekilde özetleyebiliriz. Geleneksel İslam âlimlerine göre, kadınlarda fitraten hassasiyet ve etkilenme özelliklerinin fazla olması nedeniyle unutmaya özelliğinin fazla olduğu, içe dönük oldukları için dış olaylarla ilgilenmemeleri, haya ve hicab kendilerinde baskın olduğundan dış -erkek dünyasına ait- olaylarla ilgili zaptın eksik bulunması, kendi cinsine özgü kemalin bir gereğidir. Bunun için kadının şahit tutulması ona zarar ve eziyettir. İlla da şahit olmaları gerekirse bir erkek yerine iki kadının şahit tutulması gerektiğidir. Modern yorumculara göre ise hükme gerekçe teşkil eden unutmaya, “Fitrî” olmaktan ziyade, “sosyolojik”tir. Onlar klasik dönemlerde yapıldığının aksine, kadının akli yönü ve hafızası itibarıyla erkeğe göre zayıf olduğu istikametindeki görüşlere pek iltifat etmemişlerdir. Kadının şahitliğinin erkeğe eşit olduğu ve bütün davalarda şahitlik yapabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Abduh da kadının şahitliğini, fitri değil sosyolojik nedenlerle izah etmektedir. Ayette buyrulan bir erkek ve iki kadın şahit bulundurulmasının nedenini, kadının genel olarak dış işlerle fazla meşgul olmamasına bağlar. Yapısı gereği daha çok ev işleriyle meşgul olan kadın, dışarıda cerayan eden olaylarla ilgili tecrübesi ve bilgisi fazla olmadığından şahitlikte hataya düşmemesi için iki kadının da aynı anda şahitliğine başvurulması gerektiğini söyler.

²³⁸ M.Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yay., İst. 1994, s. 224-225.

²³⁹ Hayrettin Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, Ensar Neş., İst. 1993, s. 74-78, 84-87.

Klasik ve modern dönem âlimlerinin kadının şahitliği hakkında yaptıkları değerlendirmeleri iyi inceleyince kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin karşısında bir derece düşük sayılmasının sebebinin hem fitrî ve hem de sosyolojik uzantılarının bulunduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Gerçekten bir insan – ister erkek olsun, ister kadın- hafıza veya zekâsını yoğun olarak kullandığı alanlarda çok iyi konuma yükselirken, yoğun olarak kullanmadığı alanlarda hafıza veya zekâsı atıl halde bırakıldığı için çok zayıf bir duruma düşebilir. Mesela cep telefonları, bilgisayarlar ve hesap makinelerinin yaygın kullanımından önce hesap işleriyle uğraşanlar zihinlerinde daha hızlı ve daha çabuk işlem yapabilirlerken, hafızalarında birçok telefon numarasını tutabilirlerken, bu cihazların kullanımından sonra, önceki kabiliyet ve yetenekleri zayıflamıştır. Kadınlar da, daha çok erkeklerin karşılaştığı bu tür işlerle ilgi ve alakalarının az olması hasebiyle şahitliklerinin erkeklere nispetle daha az değer görmesi de normal karşılanmalıdır kanaatindeyiz.

Acaba bu husus sadece sosyolojik nedene mi bağlıdır? Kadının günümüzde olduğu gibi sosyal konumu değişse hüküm de değişmeli mi? Yani onun fitri yönüyle alakalı bir husus yok mudur? Kanaatimizce kadının şahitlik yapma hususunda fitri bir takım özellikleri de onu etki altında bırakabilir. Kadının fiziki güç bakımından erkekten daha zayıf olması, duygusallık noktasında olaylardan erkeğe nazaran daha fazla etkilenebilmesi vb. özelliklerinden dolayı tanık olduğu bir olaya mahkemede şahitlik ederken erkeğe göre daha az objektif davranacağı ortadadır. Kadının şahitlik olayının sosyolojik nedenlere bağlı olduğunu söyleyerek, sosyal değişim neticesinde ayetin hükmünün de değişeceğini söyleyebilmek için kadının fitrî yönünün de olaya ne derece etkisinin olduğunu, konunun uzmanları tarafından araştırılarak belirlenmesi gerekir kanaatini taşıyoruz.

2.1.4. Kadının mirastaki payı

İslam'ın kadına bakışı hususunda dikkatleri celbeden bir mevzu da kadının varis olması ve mirastaki payıdır. Kur'an'ı Kerimde mirastan bahseden ayete baktığımız zaman, mirastan kimin ne oranda pay alacağını ayrıntılı olarak verildiğini görürüz. Kadına da farklı durumlarda farklı oranlar belirlenmiştir. Ancak İslam'ın kadın için mirastan bir pay ayırması hem ayetin indiği dönemde ve hem de günümüzde çeşitli tartışmaların açılmasına sebep olmuştur. Söz konusu ayette Allah cc. şöyle buyurmaktadır:

“Ana baba ile yakınların bıraktıkları mirastan erkeklere; ana baba ve yakınların bıraktıkları mirastan kadınlara azından da çoğundan da ayrılmış birer nasib olarak paylar vardır.”²⁴⁰

Kadınlara da erkeklere de mirastan belli bir pay olduğunu bildiren işte bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili Katade der ki: Câhiliye devrinde kadınlara mirastan pay vermezlerdi. Bunun üzerine bu âyet-i kerime nazil oldu.

İkrime'den rivayette o şöyle diyor: Bu âyet-i kerime Ensar'dan Ümmü Gülsüm ve Gülsüm'ün kızı, Sa'lebe ve Evs ibn Suveyd haklarında nazil oldu. Bu son ikisinden biri kocası, diğeri de çocuğunun amcası idiler. Ümmü Gülsüm, Hz. Peygamber (sa)'e gelerek: “Ey Allah'ın elçisi, kocam öldü, arkasında beni ve kızını bıraktı; ama biz ikimize kocamın mirasından bir şey verilmedi,” diye şikâyetle bulundu. Çocuğun amcası: “Ama ey Allah'ın elçisi bu kız çocuğu ne ata binebilir, ne bir yük taşıyabilir, ne de bir düşmanı geri püskürtebilir. Onun için kazanılır ama o bir şey kazanmaz.” dedi de bunun üzerine “Ana baba ile yakınların bıraktıkları mirastan erkeklere; ana baba ve yakınların bıraktıkları mirastan kadınlara azından da çoğundan da ayrılmış birer nasib olarak paylar vardır...” âyet-i kerimesi nazil oldu.²⁴¹

Bir başka rivâyette ise nüzul sebebi olarak başka bir hadîsi görmekteyiz:

İmam Ahmed bin Hanbel'in Müsned'inde, Hz. Câbir'in; şöyle dediği rivâyet edilmektedir:

“Sa'd b. er-Rebî'in hanımı, Rasulullah (sav)'in yanına gelerek şöyle dedi: ‘Ey Allah'ın Resulü! Bunlar Sa'd b. er-Rebî'in iki kızıdır, babaları seninle birlikte Uhud günü şehit düştü. Amcaları da bunların mallarını aldı ve onlara mal namına hiçbir şey bırakmadı. Bunların malı olmadığı sürece de kimse onlarla evlenmez.” Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Allah bu konuda hüküm verecektir.” dedi arkasından miras ayeti nazil oldu. Rasulullah (sav) kız çocukların amcalarına haber gönderip şöyle buyurdu: “Sa'd'ın iki kızına malın üçte ikisini, annelerine sekizde birini ver, geri kalanı da senindir.”²⁴²

Miras ayetleriyle ilgi sebab-i nüzullerde görüldüğü üzere İslam öncesi cahiliye anlayışta kız çocuğuna “ne ata binebilir, ne bir yük taşıyabilir, ne de bir düşmanı geri püskürtebilir. Onun için kazanılır ama o bir şey kazanmaz,” denilerek miras verilmezdi.

²⁴⁰ Nisa 4/7.

²⁴¹ Suyuti, *Ed-Durru'l-Mensur* II, 439-440; Bedreddin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nuzul : Kur'an Ayetlerinin İnış Sebebi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002, I, 256-257.

²⁴² Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III, 352, (hd. no: 14840).

Ölenin mirasına ancak ölenin erkek yakınları varis olurlardı. Bu yüzden miras ayetleri inip, kadının da mirastan payı olduğu bildirilince cahiliye bakış açısıyla olayı değerlendirenler şaşkınlık geçirerek “Ya Rasûlallah, onlar ata binemez, kılıç kullanamaz, düşmanla savaşamazlar. Onlara nasıl miras düşer?” Diyorlardı. Yani onlar, bu vasıflara sahip olmayı, varis olabilmenin şartı sayıyorlardı.

Kadının mirastan aldığı payla ilgili modern dönemde tartışılan mevzu ise, İslam öncesi cahiliye dönemindekinden daha farklı bir durum arz etmektedir. Çünkü ilk dönemde kadın vâris sayıldığı için bir tepki söz konusuydu. Modern dönemde ise kadının mirastan aldığı payın erkekten daha az olduğu ve mirasta kadın-erkek eşitliği bulunmadığı vurgulanarak tartışma bu yönde devam etmiştir. Mirasla ilgili diğer ayetlerde kadının mirastaki payı açıklanırken erkeğin mirastan aldığının yarısını alacağı bildirilmektedir.

“.....eğer mirasçılar erkek ve kadın kardeşlerse, erkeğe, iki dişinin hissesi kadar vardır. Doğru yoldan saparsınız diye Allah size açıklıyor.”²⁴³

“Allah çocuklarınız hakkında, erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder.....”²⁴⁴

Mirasla ilgili ayetlerin zahiri manalarında Kur'an'ın taksimini yaptığı bu düzenleme, İslam'ın kişilere yüklediği yükümlülükler ve haklar göz önüne alınmadan değerlendirildiğinde ilk etapta bir eşitsizlik varmış gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle İslam'ın miras taksiminin adil olmadığı şeklinde bir takım eleştiriler yapılmaktadır. Ancak konu, hak ve yükümlülükler dikkate alınarak değerlendirildiğinde hiçbir eşitsizlik görülmeyecek, aksine tam bir adaletin sağlandığı görülecektir.

Evet, İslam Hukuku mirasta bazı istisnalar hariç, kadına erkeğin yarısı kadar hisse vermektedir. Ancak kadının bu hisseyi harcamakla görevli olduğu hiç kimse yoktur. Mirasta kadına, erkeğin aldığı payın yarısı kadar miras verildiği durumlarda dengeye riâyet edilmiş, gelir ile harcama yükümlülüğü arasında âdil bir dengeleme yapılmıştır. Kadın, bekâr olsun dul olsun; eş olsun, ana veya kardeş olsun; nafakasını temin, yakını olan bir erkeğin borcudur. Ayrıca düğün masrafı, mehir verme ve diyet erkeğin yükümlülükleri içinde bulunduğu gibi, askerlik görevi de birinci derecede erkekle ilgilidir.²⁴⁵

Çağdaş müslümanların (modernistlerin) bu konudaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Bu günün değişen şartları içerisinde kız ve erkek çocukların mirastan eşit pay almaları gerektiğini savunanlar ve değişikliğe karşı çıkanlar olmak üzere iki guruba ayrılmaktadırlar.

²⁴³ Nisa 4/176.

²⁴⁴ Nisa 4/11.

²⁴⁵ Aydın, XXIV, 90; Atalay, s. 226; Fazlurrahman, s. 123.

Bu ikinci grup kendi görüşlerini savunmak için “kız evlenince kocasından bir mehir aldığı için, görünüşte eşit değil gibi görünen mirastaki dengesizlik ortadan kalkar” demektedirler.²⁴⁶

Çağdaş tefsircilerden olan müfessirimiz M. Abduh ise *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ* ayetinin tefsirinde meseleye farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. *أُولَادِكُم* ifadesinin içerisine kadın-erkek, büyük-küçük herkesin girdiğini söyleyerek, Kur'anın *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ* bu tabiri kullanmasının özel bir anlamı olduğuna dikkat çekmiştir. Bu ifadeyle Kur'an, bir anlamda cahiliyyenin kadına miras verilmesini reddeden anlayışının iptal edildiğini ve tamamen yok sayıldığının ilamını yapmaktadır. Bu ifadeyle sanki kadının varis olması yerleşmiş, bilinen bir anlayışmış, ve asılmış da erkeğin varis oluşu daha sonra ona hamledilmiş, ona bina edilmiş gibi bir mana ifade etmektedir. Eğer böyle olmasaydı Kur'anın ifadesinin şöyle olması icap ederdi; *لِلْأُنثَى نِصْفُ حَظِّ الذَّكَرِ* fakat Kur'an'da bu şekilde gelmemiştir. Aksine kadını sanki temel varislerden sayarak - kadına miras verilmesini bir tarafa bırakalım- kadının kendisini, ölenin erkek yakınlarına kalan miras sayan cahiliye mantığına adeta çok ağır bir tokat indirmiştir.²⁴⁷

Erkeğin neden iki pay aldığını ise şu şekilde izah etmektedir; “*Erkek kendi malını hem kendisi ve hem de eşi için harcar. Bu yüzden erkeğe iki pay verilmesi gerekir. Kadına gelince o da malını, sadece kendisi için harcar. Eğer evlenecek olursa kendi nafakasını da kocası karşılamak zorundadır. Şimdi bu durumda erkek ve kadının mirastan aldıkları paya bu gözle bakacak olduğumuzda kadına düşen payın bazı durumlarda erkekten daha fazla olduğunu göreceğiz*” der.²⁴⁸

Ayrıca Abduh, miras taksimindeki paylaşımın Kur'anî biçimini açıklarken, bundaki hikmetin, bazılarının dediği gibi, kadının akıl yetersizliği ve bundan dolayı da aşırı tüketime götüren arzularının aklına baskın çıkması olmadığına dair şu görüşlere yer verir: “Şüphe yok ki, bu tür yorumlar oldukça çirkin ve yadırganacak bir şeydir. Çünkü kadınların aklen zayıf oluşu, onların haklarını kısmayı gerektirmez. Ayrıca kadının tüketime daha hevesli olduğu iddiası ise, batıl bir öngörüye bina edilmiş başka bir yanıltır. Nitekim gözlemlerimize bakacak olursak kadının erkeğe göre daha tutumlu olduğunu görürüz.”²⁴⁹

Konuya bir de tarihsellik bağlamında yaklaşarak mirasla ilgili ayetin indiği dönemde kadın ve erkeğin o toplumdaki sosyal konumlarının ayetin hükmüne uygunluk gösterdiğini

²⁴⁶ Fazlurrahman, s. 123,124.

²⁴⁷ Rıza, *Menar*, IV, 405.

²⁴⁸ Rıza, *Menar*, IV, 406.

²⁴⁹ Rıza, *Menar*, IV, 405-406; Atalay, s. 226.

ancak günümüzde kadın ve erkeğin sosyal konumlarının değişmesi yüzünden hükmün de değişmesi gerektiğini söyleyenler bulunmaktadır. Mesela R. Garaudy, kadınların miras hakkı konusunda, “Arap toplumunda ailenin ve ebeveynin bütün geçim yükümlülükleri ve sosyal güvenlik diye adlandırdığımız bütün her şey, erkeğe yüklendiğinden, mirasta erkek çocuğun hissesi kızınkinin iki katıdır” der. Son olarak da Kur’an’ın kadınlarla ilgili hukukî düzenlemelerinin İslâm öncesi döneme göre dikkate değer bir ilerleme ve/veya iyileştirme olduğunu söyler. Bununla birlikte, söz konusu iyileştirmenin eksikliğini dile getirmeyi de ihmal etmez: 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 bu anlaşılır bir durumdur. Orada bu kural bir adalet dengesi sağlar. Başka bir toplumda uygulandığında adaletsiz olabilir. Ben bir kâdı 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” der.²⁵⁰

İslam’a göre kadının mirastan aldığı payla ilgili değerlendirmeleri incelediğimizde konuya iki farklı yaklaşımın olduğunu görürüz; birinci grup kadının mirastan aldığı pay oranının Allah tarafından belirlendiğini ve bunun yine Allah tarafından çizilmiş bir sınır olması nedeniyle hiçbir değişikliğin olamayacağını söylemektedir. Ancak bu kanaatte olanlar da yine kendi aralarında kadının, erkeğin payından düşük pay almasının gerekçesi noktasında farklı kanaatlere sahipler. Bir kısmı, bu işin sebep-i hikmetini kadının kusurlu olmasıyla açıklarken,²⁵¹ başka bir kısmı da Kur’an’ın nazil olduğu zaman erkek kardeşlerin, ailenin erkek çocuğunun birçok mali yükümlülüğü olmasına ve ailenin kızları ve kadınları da muhtaç olduğunda onlara da erkeğin bakma yükümlülüğü bulunmasına bağlamaktadırlar. Bunlara göre kadınların mirastan erkeğe göre az pay almasının sebebi kadınlar da herhangi bir kusurun bulunması ve bulunmaması değildir.

İkinci grup ise Kur’ân’ın, kadınların mirastan erkeklere oranla düşük pay alacaklarını bildirmesi o günkü toplumun sosyal ve kültürel yapısına çok uygun düştüğünü ancak, günümüzde sosyal ve kültürel yapının değişmiş olması yüzünden hükmün de değişmesinin icap ettiğini söylemektedir.²⁵²

Şunu açıkça belirtmede fayda var ki; İslam, bütün hallerde kadının, erkeğin mirastan aldığı payın yarısını alması gerektiğini emretmemiştir. Sadece geride erkek ve kız çocukları

²⁵⁰ Garaudy, *Hâtıralar ve 20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara 1998, s. 329.

²⁵¹ Mahmut Ustaosmanoğlu, *Ruhul Furkan Tefsiri*, Sirac Kitabevi, İstanbul, 1991, IV, 597-599.

²⁵² Fazlurrahman, s. 123.

bırakarak ölen babanın mirası taksim edilirken erkek çocuğuna kız çocuğunun iki katı hissesi verilir. Diğer hallerde durum böyle değildir. Mesela bir kimse ölüp de mirası paylaşılırken anne ve babası hayatta ise ikisine de eşit olarak altıda birer hisse verilir. Yine dede ve nine de – varis olduklarında- eşit oranda mirastan pay alırlar.

Üzerinde durulması gereken bir başka önemli husus da Kur’ân’ın belirlediği erkek ve kız çocuklarının miras oranlarının İslam’ın ilk yıllarındaki toplumun sosyo-kültürel yapısına uygun düştüğünü fakat günümüz toplumun sosyo-kültürel yapısına uygun düşmediğini söyleyerek ayetin hükmünün de değişmesinin gerekliliğini vurgulayanların gözden kaçırdıkları bir hakikattir ki, o da şudur: Ayetin bu şekilde mirası taksim edişi için uygun dedikleri sosyal- kültürel çevreye ilgili ayet inince ilk tepki bu hükmün bu topluma uygun düşmediğinin dile getirilmesi olmuştur. Çünkü o toplumun anlayışına göre kadınlar, ata binemeyen, eline kılıç alıp savaşamayan, düşman taarruzuna karşı koyamayan bir kesimdi. İşte böyle değerlendirdikleri kadın sınıfına bırakın mirastan eşit pay vermeyi; onlara mirastan en küçük bir hissenin verilmesine bile kendilerince haklı bir gerekçe bulamıyorlardı. Ancak Kur’an, o toplumun sosyal- kültürel bakışını değiştirecek inkılabını açıkladı ve ölenin bıraktığı mirastan kadının da, erkeğinde payı olduğunu söyledi.²⁵³ İslam her konuda insanlar arasında adaletin tesis edilmesini esas aldığından mirasın taksiminde de bu esas dikkate alınarak taksim yapılmıştır. Buna binaen kardeşlerden erkeğe, kız kardeşinin payının iki katının miras olarak verilmesini söylemesi, İslam’ın erkeğe yüklediği yükümlülüğün fazla olmasıyla açıklanmaktadır.

Günümüzde sosyal- kültürel şartların değişmesi yüzünden erkeğin, İslam’ın kendisine yüklediği sorumluluğu yerine getirmediğinden mirasın da eşit taksim edilmesinin gerekliliğini sürekli dile getirenler biraz da erkeğin ihmal ettiği yükümlülükler üzerinde durmaları gerekmez mi? Ayrıca görüşlerinin haklılığına delil getirmek için önceki sosyal hayatın buna uygun olduğunu söyleyenler, ayetin nüzul sebebine hiç bakmazlar mı? İlgili ayet inince o günkü insanların da ilk tepkileri, kadınlara miras verilmesinin geleneklerinde olmadığını ortaya koymak şeklinde olmamış mıdır?

2.2. Ribâ (faiz)

Modern dönemde Müslümanlar üzerinden İslam’ın suçlandığı bir konu da Müslümanların Batı karşısında ekonomik açıdan geri kalmış olmaları ve bu geri kalışlarına da

²⁵³ Nisa 4/ 7.

İslam'ın sebep olduğunun Batılılar tarafından her fırsatta dile getirilmesidir. 19. yüzyılda müslümanların Batıyla yüzleşmesi sonrasında dışarıdan gelen bu gibi ithamlara müslüman âlimler gerekli savunmalarını bilimsel olarak yapma zarureti hissetmişlerdir. Bu yüzden İslam'ın asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e yönelerek, konuları yeniden farklı bir bakış açısıyla yorumlama yoluna gitmişler. Geri kalışın İslam'dan değil müslümanlardan kaynaklandığını tespit ederek, problemin çözümü için "atalar dininin" bırakılıp İslam'ın aslî kaynaklarına tekrar dönülmesi gerektiğini söylemişler.

İslam dünyasının ekonomik alandaki geri kalmışlık nedenleri noktasında İslam'a yöneltilen ithamların başında İslam'ın faizi haram kılması gelmektedir. Bu suçlamaya dönemin bir çok âlimi gibi Abduh ve arkadaşları da karşı çıkmış, bir taraftan Batılıların bu haksız ithamlarını yanıtlarken diğer taraftan da müslümanların faiz ve infak konusunda takındıkları tavırları eleştirmişlerdir. Abduh'un bu konudaki değerlendirmelerine yer vermeden önce İslam'ın haram kıldığı faiz ve cahiliye döneminde uygulanan faize kısa bir göz atmak yerinde olur kanısındayız.

Türkçeye çevrilince yaygın olarak "faiz" karşılığı verilen "ribâ" kelimesi, sözlükte "fazlalık, nema, artma, çoğalma; yükseğe çıkma; (beden için) serpilip gelişme" gibi anlamlara gelir. Arapçada tepelere, düz araziye nispetle daha yüksek oluşları sebebiyle rabiye, canlıları besleyip büyötmeye de terbiye denir. Sözlük anlamıyla ribâ, hem bir şeyin kendi içinde bulunan hem de iki şey arasında mukayeseden doğan fazlalığı ifade eder. Kur'an'da ribâ kelimesi her iki anlamda da kullanılmıştır. Birinci durumla ilgili olarak, üzerine yağmur yağın toprağın kabarması "rebet" kelimesiyle²⁵⁴, ikinci anlamla ilgili olarak da iki topluluktan birinin diğerine göre mal bakımından veya sayıca yahut değerce daha üstün olması hali "erba" kelimesiyle²⁵⁵ ifade edilmiştir.

Fıkıh literatüründe ise ribâ, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla, yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır.²⁵⁶

Cahiliye dönemi Arapları "ribâ" kelimesini ve ondan türeyen diğer kelimeleri sözlük manasından ziyade terim anlamında, yani vadeye veya vadenin uzatılmasına karşı borcun da

²⁵⁴ Hac 22/5; Fussilet 41 /39.

²⁵⁵ Nahl 16/92.

²⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yay., İst., 1986, VI, 104; İsmail Özsoy, "Faiz" mad., *DİA*, XII, 110.

artması anlamında kullanıyorlardı. Nitekim kaynakların bildirdiğine göre Cahiliye devrinde borçlu alacaklısına giderek, "*Borcu ertelersen sana şu kadar fazla veririm*" derdi. Alacaklı da borcu ertelerdi.²⁵⁷ Bu dönemde Araplar, faizi belirli aralıklarla ödenmek şartıyla borç para verirler, ara dönem sonlarında faizi, vade dolduğunda da anaparayı isterlerdi. Eğer borçlu ödeme yapamayacak durumda ise vadenin uzatılması karşılığında faiz miktarı da arttırılırdı.

Görüldüğü gibi cahiliye Arapları ribâyı verilen borç para karşılığında veya borcun vadesinin uzatılması karşılığında anaparanın üstüne eklenen faiz anlamında kullanıyorlardı. Bu uygulama kendi aralarında çok fazla yaygındı ve bunun iyi bir şey olmadığını da bizzat kendileri itiraf ediyorlardı. İbn-i Hişam'dan gelen bir rivayette, Kâbe'nin yeniden inşa edilmesi sırasında Hz. Peygamber'in akrabası olan Ebu Vehb'in şöyle dediği yer almaktadır: "*Ey Kureyş topluluğu! Kâbe'nin inşasına ancak temiz kazancınızla iştirak edin. Buraya ne zina parası, ne ribâ kazancı, ne de insanlardan zorla alınmış mal girsin*".²⁵⁸ Bunun üzerine Mekkeliler bu yollarla elde ettikleri kazançlarını kullanmaktan çekinmişler, fakat diğer gelirleri de inşaat için yeterli olmamış ve Kâbe'nin Hicr denilen kısmı binanın dışında kalmıştır. Bu, tüccar bir kavim olan Mekkelilerin arasında faizin ne ölçüde yer ettiğini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Zenginin, yoksulu sömürmek için bir araç olarak kullandığı faiz, Allah'ın yarattığı kaynakların kulları arasında adilce taksimine engel teşkil eder. Bu yüzden Kur'an, müslümanları, yoksulların kanını emmek için faize parasını yatırmak yerine, "Allah yolunda harcamaya" teşvik eder ve böylece insanların zor durumda kaldıkları anda bunu fırsat sayarak faizle, onların kanını emmeyi yasaklayıp sıkıntıdan kurtulmaları için karşılıksız borç (karz-ı hasen) veya zekat vermelerini emrederek yardımlaşmalarını sağlar. İnsanlar arasında adaletin eşit olarak taksim edilebilmesi için Kur'an şu ilkeyi ortaya koyar: "*servet sadece zenginler arasında dolaşan bir şey olmamalı*".²⁵⁹ İşte bunun için de İslam'ın iki önemli tedbiri aldığını görmekteyiz; Biri faizin yasaklanması, diğeri de zekatın şart koşulmasıdır.²⁶⁰

İçkinin yasaklanmasında olduğu gibi, faizin yasaklanması da tedricen gerçekleştirilmiştir. Bunun için gerekli zemin önceden Kur'an'da şöyle hazırlanmıştır:

²⁵⁷ Taberi, VII, 204; Özsoy, s. 110; Suyuti, II, 108; İmam Malik, *Muvatta*, 38, (hd. no: 1353); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki (458/1066), *es-Sunenu'l-Kubra*, Mektebet'ü Dari'l Baz, Mekke, 1994, V, s. 275; Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani (852/1449), *Fethu'l-Bari Bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Dâru'l Marife, Beyrut, 1379, IV, 313.

²⁵⁸ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam(213/828), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ty., I, 194, 205-206.

²⁵⁹ Haşr 59/ 7.

²⁶⁰ Fazlurrahman, s. 105.

*“İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz, ama Allah rızası için verdiğiniz zekat kat kat artar.”*²⁶¹

*“Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir) Allah hiçbir günahkâr nankörü sevmez”*²⁶²

Faizin yasak kılınması sürecinde hazırlık niteliğindeki bu ayetleri takiben faizin haram kılındığını açıkça ifade eden şu ayetler inmiştir;

*“Ey iman edenler, öyle kat kat katlayarak faiz yemeyin ve Allah'tan korkun ki, arzuunuza ulaşasınız.”*²⁶³

*“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar Bu, onların, “Alış veriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyararak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır (Allah onu affeder). Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalacaklardır.”*²⁶⁴

*“Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terk edin. Şayet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberinizi olsun. Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir; ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz.”*²⁶⁵

Hicretin ikinci veya üçüncü yılında inen bu ayetlerde haram kılınan faizin borç faizi olduğunu görüyoruz. Fakat hadis literatüründe iki tür faiz grubunun olduğuna rastlamaktayız. Birincisi biraz önce verilen ayetlerle haram kılınan borç faizi, ikincisi ise alış- veriş faizidir. Alış - veriş faizi ilk defa, haram kılınan borç faizinden yaklaşık dört beş yıl sonra hicretin yedinci yılında, Hayber gazvesi sırasında Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.²⁶⁶

Hadis kaynaklarına baktığımızda borç faizi hakkında çok az sayıda hadise rastlarız. Faizle ilgi hadislerin çoğunluğunun alış- veriş faiziyle ilgili olduğu görülmektedir. Bu durum borç faizinin o dönemdeki Araplar arasında yeterince bilindiğine işaret eder. Hz. Peygamber bu konudaki ilk açıklamayı, Amroğullarının Muğireoğulları'ndan faiz alacaklarını talep etmeleri üzerine yapmıştır. Henüz tahsil edilmemiş faizleri bırakmayı emreden âyetin inmesi

²⁶¹ Rum 30/ 39.

²⁶² Bakara 2/ 276.

²⁶³ Ali İmran 3/130.

²⁶⁴ Bakara 2/ 275.

²⁶⁵ Bakara 2/ 278-279.

²⁶⁶ Özsoy, s. 113.

üzerine Hz. Peygamber Mekke valisi Attap b. Esid'e mektup yazarak, “*Ya razı olurlar ya da onlara harp ilan edersin*” buyurmuştur.²⁶⁷

Alış – veriş faizine gelince, bunun detaylarını en açık bir şekilde Hayber gazvesine katılanlardan Ubade b. Samit'in yaptığı rivayette görmekteyiz. Bu hadiste alış veriş faizinin iki çeşidi de açıklanmıştır. Hadis mealen şöyledir:

*“Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurma ile, tuz tuzla baş başa misliyle, peşin olarak satılır. Bu çeşitler farklı olduğu takdirde peşin ise dilediğiniz gibi satın.”*²⁶⁸ *“Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribâyâ girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir.”*²⁶⁹

Hadis-i Şerifin açıkladığı alış- veriş faizinin iki çeşidi vardır. Biri fazlalık faizi (ribâ-l fadl), diğeri ise veresiye faizi (ribâ-n nesie)dir. Fazlalık faizi (ribâ-l fadl), aynı cinsten iki malın veya paranın peşin mübadelesinde bedellerden birinde bir fazlalığın bulunması halinde gerçekleşirken; veresiye faizi (ribâ-n nesie), ister aynı ister farklı cinsten olsun, faize konu teşkil eden iki malın mübadelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin vadeli olması halinde gerçekleşir.

Kur'an ve Sünnet'te haram kılınan faizle ilgili bilgilere kısaca değindikten sonra Abduh'un konuya yaklaşımına bakalım.

Her şeyden önce şunu belirtmemiz gerekmektedir. Birçok muhalifinin iddia ve iftira ettikleri gibi, M. Abduh müslümanların bankalardan faiz almalarına fetva verip, faizin helal olduğunu söylememiştir. Bunu ortaya atanların onun bu konu hakkındaki değerlendirmelerini faizle ilgili ayetlerin tefsirinden bakıp hatalarını düzeltmeleri mümkünken sadece söylentilere kulak verip onlarla yetindikleri anlaşılmaktadır. Faizle ilgili Allah'ın hükmü açıklandıktan sonra faize tekrar dönenlerin ebedi cehennemlikler olduklarının bildirildiği ayeti²⁷⁰ yorumlarken bu kimselerin imanlarının Allah'ın istediği iman olmadığını söyleyebilecek bir insanın, faize helal dediğini söylemek art niyetlilikten başka bir şey olmasa gerek.

Abduh, faizin haram kılındığı ve faiz yiyenlerin şeytan çarpmış kimselerin kalktığı gibi kalkacağının anlatıldığı Bakara / 275. ayeti yorumlarken tefsircilerin çoğunluğunun yaptığı, faiz yiyenlerin kabirlerinden kalkarken şeytan çarpmış gibi kalkarlar şeklindeki yorumun aksine, faiz yiyenlerin dünyada iken faizin kötü etkisinden dolayı hayatlarının altüst

²⁶⁷ Taberi, VI, 23.

²⁶⁸ Muslim, *Musâkat*, 81; Ebu Dâvud, Buyû, 12; Tirmizî, Buyû: 23; Nesâî, Buyû: 43.

²⁶⁹ Muslim, *Musâkat*: 82.

²⁷⁰ Bakara 2/ 275.

olacağını veya cumhurun görüşüyle de telif edilebileceğini söyleyerek şöyle izah etmektedir; Hz. Peygamber “kişi nasıl yaşarsa öyle ölür ve nasıl ölürsa o hal üzere diriltilir” buyuruyor. Faiz de kişinin yaşantısını olumsuz etkileyeceğinden ve kişiyi kötü ahlaklı yapacağı için bozuk bir hayat yaşar dünyada. Kötü yaşantı ise kişinin ölümünün kötü olmasına sebep olur. Ölümü kötü olanın da dirilişi pek iyi olmaz. Dolayısıyla dirilirken sanki çarpılmış gibi dirilir diyor.²⁷¹

Kur’ân onların bu hale düşmelerini alış verişi de faiz gibi saymalarına bağlamış, Allah’ın alış verişi helal, faizi ise haram kıldığını bildirmiştir. R. Rıza bu bölümün tefsirinde ise cahiliye Araplarının yaptığı uygulamayı anlatarak şöyle der: “onlardan borçlu olan borcun belirlenen süresi dolunca borcu ödeyemeyecek halde ise alacaklısına derdi ki süreyi uzat ben de parayı artırayım. Bunlara, böyle yapmayın bu faiz olur, Allah faizi haram kılmıştır, denildiğinde bunlar da derlerdi ki alış verişin başında da, malın ödeme süresi bittiğinde de yaptığımız fazlalık bizim için birdir. Bunun üzerine Allah cc. Onların bu sözlerini yalanlayarak, alışverişi faiz gibi olmadığını ve alışverişi helal kıldığını bildirmiştir.”²⁷²

Abduh da Arapların “faiz de alışveriş gibidir” sözüne karşı şunları söyler: faiz borcun tehir edildiği sürenin karşılığı iken, alışveriş ticaretin karşılığı, emeğin karşılığıdır. Allah bu ikisini bir tutmamıştır. Birine helal derken diğere haram demiştir. Allah cc. adeta şöyle demektedir. Mahlukat, benim mahlukatım, karar benim kararımdır. Yarattıklarım hakkında dilediğimi hükmederim. Verdiğim hükme kimse karşı gelemmez.²⁷³

Ayetin son bölümündeki “Kime Rabb’inden bir öğüt gelir de faizcilikten geri durursa, geçmiş kendisinedir, onun işi Allah’a aittir.” kısmıyla ilgili geleneksel tefsir anlayışından farklı bir yorum yapmıştır. Abduh derki; burada ince bir ayırım söz konusudur. Çünkü Allah, ihramlıyken avlanma yasağından bahsettiği Maide 5/95. ayetin sonunda عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ geçmişte olanları açıkça affettiğini söylerken, burada وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ durumu Allah’a kalmıştır diye buyurmaktadır. Buradan şunu çıkarmamız mümkün, Allah önceki alınan faizlerin hepsini affetmemiştir. Önceden alınanlardan geri ödenebilme imkânı olanların ödenmesi gereklidir. Ancak önceden alınıp yenilmiş, geri ödenme imkânı kalmamış faizleri de Allah umulur ki affeder.²⁷⁴

²⁷¹ Rıza, *Menar*, III, 95.

²⁷² Rıza, *Menar*, III, 96.

²⁷³ Rıza, *Menar*, III, 97.

²⁷⁴ Rıza, *Menar*, III, 98.

Ayetle ilgili bir diğer önemli değerlendirme de ayetin sonundaki **وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ** **خَالِدُونَ** ifadesinde yer alan **خَالِدُونَ** kelimesiyle ilgili yorumudur. Ayet kim kendisine faizin haram olduğunu bildiren mev'ıza (öğüt- emir) geldikten sonra tekrar faize dönerse işte o cehennemliktir ve orada ebedi kalacaktır, buyurmaktadır. Burada tekrar faize dönüp faiz yiyenlerin ebedi kalışını klasik ulama “bunlar faiz de alış veriş gibidir” diyerek haramı helal saymışlar ve ayeti inkar etmiş olduklarından ebedi cehennemi hak etmişlerdir. Yani cehennemde ebedi kalmakla cezalandırılış sebebi amel etmeyişleri değil, ayeti inkâr etmiş olmalarıdır derler. Bazı âlimler de bunlara itiraz ederek şöyle derler: onların faizi alış veriş gibi saymaları faizi haram kılan ayet inmeden önceydi. Bu ceza, tekrar faiz yemeye dönerek Allah'ın koyduğu yasağı çiğnemiş olmaları yüzündendir. Yani ameli bir problemdir, itikadi değil. Bunlar ayeti inkâr etmedikleri için ebedi cehennemde kalmazlar. Fakat cehennemde kalacakları süre çok fazla olacağı için kendilerini sanki cehennemden hiç çıkmayacakmış gibi zannederler. Zira **خَالِدُونَ** kelimesinin “çok uzun süre kalmak” gibi bir anlamı da vardır.

Abduh ise her iki gruptan da farklı bir mana verir aynı ayete. Ve der ki; “iman diye isimlendirilen her şey insanı cehennemde ebedi kalmaktan kurtaramaz.” İmanı ikiye ayırır. Birincisi icmalî iman ki, bu tür imanda kişi kendisini müslüman bir çevrede bulduğu için veya kendisini müslüman bir anne babaya nisbet ettiği için kendisine müslüman denilmiştir. Yoksa dinin emir ve nehiyelerine teslim olduğu için değil. İkincisi ise tafsîlî imandır. Bu tür imana sahip olan kişi inancını hem akli, hem de nakli delillere dayandırdığı için inancı ona tesir eder ve inancının gereğini yerine getirmek ona haz verir. İşte Allah da bizden böyle iman istemektedir. Yoksa şeklî müslümanlığı istememektedir. Çünkü Allah şekillere ve sözlere bakmaz, fakat o, kalplere ve amellere bakar. Tahrimden sonra faiz yiyen kimse, ben faizin haram olduğunu inkâr etmiyorum, sadece haram yiyorum dese, bu kimse şunu itiraf ediyor demektir. Allah'ın faizi haram kıldığını ve faiz yiyenlerin Allah ve Rasulüyle savaşa tutuşmuş olduklarını bildirdiğini de bildiğim halde faiz yiyorum. Allah ve Resulüyle savaşa kalkışıyorum. Bu kişinin yeri ebedi cehennem değil midir? Faizin haramlığını itiraf edip nasla bildirilen cezasını inkâr etmek; kitabın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr etmek gibi değil midir? Neuzu billâh.²⁷⁵

Abduh, ayette geçen “Allah ribayı mahveder, sadaka ve zekâtı ise artırır” ibaresine anlam verirken de klasik tefsir kitaplarında yer alan “Allah faizli maldaki ziyadeyi (artışı)

²⁷⁵ Rıza, *Menar*, III, 99.

yok eder” şeklindeki anlamın gerçek manayı yansıtmadığını, ayetin gerçek anlamının şöyle olduğunu belirtir. Buradaki mana:

a) Faiz alan, insanların düşmanlığını çeker. Fakir ve yoksul kalanlar faizle haksız kazanç sağlayanlara düşman kesilirler. Gözleri daima onların malları üzerinde olur. Bu düşmanlık umama yayıldığında ise bu durum işin içinden çıkılmaz bir probleme dönüşür.

b) Faiz kişiyi vesvese ve evhamlara düşürür. O kişinin artık aklı fikri mal, para olur. Bu düşünce onu yemekten, içmekten ve ailesine zaman ayırıp onları dinlemek ve onlarla ilgilenmekten alıkoyar.

Abduh, “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terk edin*”²⁷⁶ ayetini tefsir ederken şöyle izahta bulunur. Eğer Allah Resulünün getirdiği hükümlere inancınız tam ise, faiz alacaklarınızı terk edin. Bir kimse eğer terk etmiyorsa o zat, diliyle inanan kimse olduğunu ikrar etse de fiilleriyle bile bile inkâr ediyor demektir. Allah cc. o kimsenin imanını kalbinin tasdik ettiğini amelleriyle göstermediği müddetçe geçerli iman saymaz. Şu hadis de buna açıkça işaret etmektedir. “zina eden kimse, zina ettiğinde mümin değildir.”²⁷⁷

“Şayet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resulü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun.”²⁷⁸ Ayetinde belirtilen Allah’ın savaş açmasını Abduh, boyun eğmeyip Allah’ın koyduğu hükümlerin dışına çıktıkları için Allah’ın gazabı ve intikamının tahakkuk etmesiyle yorumlar.²⁷⁹

Daha sonra Abduh, “faizin haram kılınmasının hikmeti” başlığı altında faizle ilgili genişçe bir değerlendirme yapmakta ve çağdaş eğitimli birçok kişinin faizin İslam’da haram kılınmış olması sebebiyle müslümanların ekonomik alanda geri kaldıkları ve servet ve kuvvetlerini kaybettikleri şeklinde ileri sürdükleri iddialara şu cevabı vermektedir:

"Onlar, bu konunun müslümanların en önemli toplumsal ve uygarlık sorunu olduğunu ileri sürüyorlar. Onlara göre müslümanların dinleri onları günaha sürüklemektedir. Oysa böyle bir iddianın boş bir yanılığdan ibaret olduğu açıktır. Peki aynı adamlar, müslümanların ticaret, sanayi, ziraat, eğitim ve öğretimi de dinleri sebebiyle terk ettiklerini iddia edebilirler mi? Oysa toplumsal geri kalışımızın asıl nedeni din değil, aksine dini terk ettiğimiz, din adına sadece atalardan miras aldığımız taklit ve törelere tutunmuş olmamızdır. Dinin ilerlemeye

²⁷⁶ Bakara 2/ 278.

²⁷⁷ Rıza, Menar, III, 102.

²⁷⁸ Bakara 2/ 279.

²⁷⁹ Rıza, Menar, III, 102.

engel olduğu iddiasında bulunanlar, bu önermeyi tersine çevirmekle cehaletlerine daha kötü bir cehalet eklemişlerdir. Bu iddia basiretsizlik ve bu ümmetin başlangıçtan bugüne kadar vardığı süreci doğru tahlil edemeyişten kaynaklanmaktadır. Ben diyorum ki, müslümanlar dinleri sebebiyle yükseldiler, onu terk etmekle de gerileyip yıkıldılar. Üstelik bu yıkılışın ana sebebini de doğru teşhis edemediler. Bu bilgisizlik, bazılarını yükseliş ve gelişmenin ana sebebini, düşüş ve yıkılışın ana nedeni şeklinde algılama yanlılığına götürdü. Bundan dolayı da fertlerimizin ve hükümetlerimizin yabancılara faizle borçlanmaları, servetimizi ve mülkümüzü zayi etmiştir. Oysa dine kulak verseydik din bizi bundan korurdu. Öyle görüldü ki, faizin yıkıcı etkilerini yüzlerce yıl izale edemeyeceğiz.”²⁸⁰

Abduh, faizin yasaklanma hikmetinden bahsederken "Onlar; riba da alış verişi gibidir dediler", ayetinin tefsiri bağlamında faiz probleminin bütün dinlerin ittifak ettiği büyük bir problem olduğunu dile getirmektedir. Faizin bütün dinlerde haram kılındığını, ancak zamanla dinlerin dejenerasyonu sonucu faizdeki haramın da delindiğini, müslümanların ise uzun süre kendilerini bu pislikten koruduklarını fakat onların da aynı sapmaya maruz kaldıklarını söyleyen Abduh, önemli bir hususu da belirtmekten geri durmamıştır. O da müslümanların bundan önce "şer'i "diye isimlendirdikleri bir hile ile faiz yediklerini ve bazı fakihler yetimlerin ve ilim için memleketinden ayrılanların mallarında artırma yapmak için bunu mubah saydıklarını söylemesidir.

Abduh, Allah'ın insanlar arasındaki muamele tarzını merhamet, şefkat, rahmet ve ahlaka bina ettiğini, ancak seküler hukukun bu değerleri dikkate almadığını, sadece kapitalin artmasını hedeflediğini ve zenginin menfaatini esas aldığını ileri sürmekte ve kapitalist ülkelerdeki yoksulluk sorununun çıkmazda olduğunu, bu ülkelerde birçok düşünürün faiz probleminin yol açtığı toplumsal hastalığın tedavisi için çeşitli makale ve kitaplar yazdıklarını, Tolstoy'un, "*Avrupa, insanları kölelikten kurtardı; ancak insanların boyunlarını paranın boyunduruğundan kurtarmayı unuttu*" sözünü hatırlatmak, yegane çözümün dinin önerdiği ahlaki değerlere dönüşten geçtiğini savunmaktadır.²⁸¹

Abduh'a göre Allah Teala, alış-verişi faize benzetilenlerin iddialarına, ne etkileyici hatiplerin cevabı tarzında ne de felsefe ve mantıkçıların kıyası tarzında cevap vermektedir. Allah Teala onlara "dinin" yol göstericiliği tarzında cevap veriyor. O cevap da şudur: Allah (c.c.) alış-verişi helal faizi ise haram kılmıştır. Müfessirlerin çoğu, bu cevabı "kıyas"ın nass

²⁸⁰ Rıza, *Menar*, III, 107; Atalay, s. 208-209.

²⁸¹ Rıza, *Menar*, III, 106,107; Atalay, s. 208-209.

ile iptal edildiği tarzında anlamışlardır. Yani, siz dinde kıyas yapıyorsunuz, fakat Allah Teala bu kıyası caiz görmemektedir demektedirler. Lakin Kur'an-ı Kerim'de delile delil ile karşı koyulduğu bilinen bir husustur. İnsanlar Kur'an'ın nazil olduğu dönemde "delil"in anlamını kavıyorlardı. O dönemde fıkhi ıstılahlar yoktu. Problemlerini çözmede takip ettikleri temel esas, ayetleri ancak o problemi çözmek için anlamalarıdır. Ayetlere ancak, durumlarını Kur'an'a göre değiştirmek ve düşünce ve takip ettikleri yolda o ayetleri tatbik etmek için bakıyorlardı. İnsanlar arasındaki muamelelerde faizi, alış-veriş ile denk tutma iddiaları ancak; başkasını avlamak ve yemek için fırsat kollayan kurtlar gibi insanlar arasında muamele yapmak mubah olursa, o zaman doğru olur. Fakat burada Rahim olan bir "ilah "var ki, kullarına; onların birbirlerine karşı merhametli, lütufkâr olmalarını sağlayacak ve özellikle muhtaç hallerinde başkalarına yardımcı olacak şekilde onları terbiye edecek hükümler koymuştur. Bu sebeple kardeşlerinin zaruri hallerinde onları sömürmek anlamına gelen faizi haram kılmış ve fakirin malını zenginin yiyeceği tarzındaki bir kârın has kılınmadığı alış-veriş helal kılmıştır. İşte bu faiz ile alış-veriş arasındaki kıyasın fesadını gerektiren bir sebeptir.²⁸²

Müslüman toplumların olumsuz yönde geçirdikleri değişimden de bahseden Abduh, Müslümanların daha önceleri merhamet ve şefkate dayalı borçlanma muamelesinin gün geçtikçe zayıfladığını da hatırlatarak, kendisinin yaşadığı coğrafyada ve çağda bu konuda ciddi bir aşınmanın gözlemlendiğine dikkat çekmiştir.²⁸³

Abduh, bu izahı yaptıktan sonra Kur'an'ın haram kıldığı faiz ile ahad hadislerin ve kıyasın haram kıldığı faizi kendine göre şöyle izah etmektedir.

"Kur'an nassı ile sabit olan hükümlerle ahad rivayetler ile sabit olan hükümler ve fukahanın kıyasları arasındaki fark açıktır. Çünkü Kur'an'da olan bir şeyi inkâr eden kişi küfür ile hükmolunur. Fakat bunun dışındakileri inkar edenlerin mazeretine bakılır. Müctehid imamlardan gelen birçok kavil vardır ki, mazur görülebilecek sebeplerden dolayı sahih hadislere muhaliftir. İnsanlar da buna rağmen o imama tabi olmaktadır. Bu sebeple onlardan hiç biri bu yüzden dinden çıkmış sayılmaz.²⁸⁴

Abduh, Kur'anın riba saydığı faizle fukahanın riba saydığı faiz diye iki çeşit faizden bahsettikten sonra fukahanın riba kabul ettiği faize bir örnek verir. Mesela altından yapılmış bir süs eşyasını ağırlık bakımından kendisinden daha fazla cüneyhlerle değişecek olsak

²⁸² Rıza, *Menar*, III, 108;.

²⁸³ Rıza, *Menar*, III, 110; Atalay, s. 209.

²⁸⁴ Rıza, *Menar*, III, 113.

altından yapılmış süs eşyasındaki sanatın karşılığı olarak fukaha bunu faiz sayar. Fakat fukahaya şu eleştiriyi göndermekten de geri durmaz. Aynı fukaha fikh-î hilelerle kadınlar için süs eşyası olan şeyi altının gümüşle veya gümüşün altınla mübadelesi olması şekliyle almayı caiz görmüşlerdir.²⁸⁵

Menar'da daha sonra konu ile ilgili İbn Kayyım'ın İ'lamu'l Muvakkin'deki görüşlerine yer verilmiştir. İbn Kayyım ribayı ikiye ayırarak birini celî, diğerini ise hafî diye adlandırmıştır. Kur'ân'da yasaklanan ve Abduh'un da riba-n nesie dediği faiz çeşidine İbn Kayyım, celî diye isimlendirerek bizatihi haram sayılan faizin işte bu olduğunu; hadislerde yasaklanan alış veriş faizinden riba-l fadlî ise hafî diye isimlendirerek bunun da bizzat haram kılınmış bir faiz olmadığını, Sedd-i zeraî kabilinden yasaklanmış bir faiz türü olduğunu söyler. R. Rıza burada şu değerlendirmeyi yapar. Allah'ın kendisinde hiçbir şüphe olmayacak şekilde haram kıldığı riba'n nesie ile ahad hadislerde ve fukahanın değerlendirmelerinde haram sayılan riba'l fadl aynı değildir. Birincide fakirin, yoksulun hakkı yenilirken ve onlar zulme uğrarken ikincisinde böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü bu bir emeğin veya bir bedelin karşılığı olarak alınmaktadır. Bu yüzden ikisinin hükmünü bir saymak Allahın adaletine yakışmaz.²⁸⁶

İbn Kayyım'dan aktarılan bu önemli bilgilerin sonunda R. Rıza, hakkında faize helal diyor diye fırtınaların koparılmasına sebep olan şu bilgiyi de aktarır. “Allahın bizzat haram saymadığı fakat Sedd-i zeraî kabilinden haram olarak değerlendirilen riba-l fadl, maslahat ilkesi mucibince mubah sayılabilir.”²⁸⁷

Faizle ilgili değerlendirmeleri aktardığımız bu bölümde şuna şahit olmaktayız. M. Abduh, Allahın haram kıldığı ve savaş açtığı faize hiçbir zaman helal dememiştir. Aksine ulamanın bir zamanlar çeşitli gerekçelerle hile-i şer'iyeye başvurarak faizi helal sayıp yediklerini söyleyerek, onları sert bir üslupla eleştirmiştir. Batılıların, İslam'ın faiz hakkındaki tutumundan hareketle İslam'a saldırımlarına karşı çıkmış; müslümanların ekonomik olarak geri kalmalarının sebebi olarak İslam'ın faizi haram saymış olmasını gerekçe göstermelerinin doğru olmadığını söyleyerek, müslümanların ticaret, sanayi, ziraat, eğitim ve öğretimi de dinleri sebebiyle mi terk etmiştir deyip, Batılıların haksız eleştirilerine cevap vermiştir.

Haram kılınan asıl faizin riba'n nesie olduğunu zira faizin haram kılındığı dönemde Arapların bu çeşit faizi kullandığını söylemiştir. Mısır'daki posta yatırım sandığına faizle para

²⁸⁵ Rıza, *Menar*, III, 113.

²⁸⁶ Rıza, *Menar*, III, 116.

²⁸⁷ Rıza, *Menar*, III, 116.

yatırmaya fetva vermiştir, şeklinde aktarılan bilgiler de gerçeği yansıtmamaktadır. Konunun aslı şudur: Mısır'da XX. Yüzyılın başında kurulan posta yatırım sandığı halktan topladığı mevduata banka gibi sabit bir faiz veriyor, ancak hükümet buna faiz demekten kaçınıyordu. Halkın gerçekleşen faizleri almaması sebebiyle hükümetin isteği üzerine o zamanki Mısır müftüsü olan Abduh'un buna fetva verdiği söylenmiş. Ancak Abduh'un en yakın talebesi olan R.Rıza, hocasına ait böyle bir resmi fetvanın olmadığını belirtmiş ve şunu da eklemiş, hükümetin ısrarı üzerine Abduh sözlü olarak "bu haliyle faiz hiçbir şekilde helal olmaz, fakat bu paraları mudaraba şirketinin esaslarına göre işletmek mümkündür" demiştir.²⁸⁸

Riba-l fadlın maslahat ilkesi gereği helal oluşunu da yine Abduh söylememiştir. O görüşü R. Rıza tefsirde ibni kayyımın görüşü olarak aktarmıştır.²⁸⁹

Ayrıca bu araştırmamızda şunu da saptamış bulunmaktayız. Hem Abduh'un hem de R. Rıza'nın Kur'an'da asıl olarak haram kılındığını söyledikleri riba-n nesie olarak adlandırdıkları faiz türü borç faizidir. Hadislerde sıklıkla yer alan faiz türü ise alış verişi faizidir. Bu çeşit faizle ilgili birçok rivayet olmasına rağmen, bunları ahad haberler olarak ve fukahanın uydurup kendilerinden ortaya attığı görüşler olarak değerlendirmesi bizleri şaşırtan görüşü olmuştur. Bu konuyla ilgili verdiği örnek de hadislerde yasaklanan alış verişi faizine örnek olamaz. Verdiği örnekte der ki, altından yapılmış bir süs takısı kendisinden gıramaj olarak fazla olan cüneyhlerle (madeni para) değiştirilecek olsa fukaha buna riba-l fadl dedikleri için caiz görmez, halbuki bu sanatın, emeğin karşılığıdır, uzatılan süre karşılığı değildir.²⁹⁰ Ancak Abduh'un verdiği örneğe dikkatle bakacak olursak burada, hadiste haram kılınan riba-l fadla örnek olacak bir durum olmadığını görürüz. Çünkü hadiste haram sayılan maddelere baktığımızda cinsleri ve kadrları (ölçüleri) bir olan malların misli misline değiştirilmesinin şart koşulduğunu görürüz. Verilen örnekte ise farklı cinsten iki şeyin değiştirilmesi söz konusudur.

Ayrıca Abduh'la ilgili dikkat çeken bir husus da bu konuyla ilgili birçok hadis olmasına rağmen bu hadislere ahad haberler deyip bunlara dayanarak verilen hükümleri eleştirirken başka yerlerde ahad haberleri delil olarak kullanıyor olmasıdır. Hatta delil olarak kullanılmak istenen hususla ilgili tek bir rivayet bulunsa bile onu kullanmaktan çekinmediği görülmektedir.

²⁸⁸ Sami Hasan Ahmed Hammud, *Tatviru'l-Â'mali'l-Masrafiyye Bima Yettefikü Ve's-Şeriatu'l-İslâmiyye*, Matbaatu's-Şark, Amman, 1982, s. 249-251; Özsoy, s. 122; el- *Menar*, 5 Aralık 1903, 22 şubat 1957.

²⁸⁹ Rıza, *Menar*, III, 116.

²⁹⁰ Rıza, *Menar*, III, 116.

2.3. Sigorta

Güncel tartışma konularından birisi de hiç şüphe yok ki sigorta mevzusudur. Müslümanların karşısına geç dönemlerde çıkmış bir husus olduğu için klasik İslam kaynaklarında onunla ilgili verilmiş fetvalara rastlanılmamaktadır. Bu yüzden sigorta mevzuu, modern İslam âlimleri (bilgin) ile klasik İslam anlayışını savunanların üzerinde en çok ihtilafa düştükleri konulardan biri olmuştur.

Kelime olarak "güven, emniyet ve garanti" anlamı taşıyan sigorta kavramı, riskin çoğalıp yaygınlaşması karşısında insanın kendini biraz daha güvende hissetmesi arayışının ürünüdür. İtalyanca bir kelime olan sigorta, İngilizcede "security" veya "insurance"; Fransızcada ise "assurance" sözcükleri ile anlamının karşılığını bulmaktadır.²⁹¹

Bu sözcük Arapçada ilk defa İbn Âbidin (ö.1252/1836) tarafından "sevkara" veya "sükirta" şeklinde kullanılmış,²⁹² günümüzde sigorta şeklini almıştır. Arapça eserlerde sigorta karşılığı olarak "ette'mîn", "et-tekâfülül-ictimâî" ve "et-tadâmun" terimleri kullanılmaktadır.²⁹³

Terim olarak sigorta, “*sigortacının, bir prim karşılığında diğer bir kimsenin para ile ölçülebilir bir menfaatini halele uğratan bir tehlikenin (rizikonun) meydana gelmesi halinde tazminat vermeyi yahut bir veya birkaç kimsenin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli bir takım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi veya sair edalarda bulunmayı üstlendiği bir akittir*”.²⁹⁴

Batı toplumlarının yaklaşık beş altı asır önce gündemine giren sigorta kavramı, İslâm dünyasına çok daha geç intikal etmiş ve özellikle son yüzyılda dinen câiz olup olmadığı yoğun bir şekilde tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Sigorta yeni bir sözleşme türü olduğundan, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında buna dair bir görüş bulunmaması tabiidir. Fakat bu durum, meselenin İslâmî açıdan bir değerlendirmesinin yapılmamasını gerekli kılmaz. O halde yapılması gereken şey, konunun dini hükmünü İslâm hukukunun genel prensip ve amaçları çerçevesinde araştırıp, inceleyerek belirlemeye çalışmaktır.

²⁹¹ Hamdi Döndüren, “Sigorta” mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990, V, 415.

²⁹² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerh-i Tenviri'l-Ebsar*, Dâru'l-Kutubul İlmiye, Beyrut, 1994, VI, 181-2.

²⁹³ Hamdi Döndüren, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, V, 415.

²⁹⁴ Türk Ticaret Kanunu Madde: 1263.

İslâm dünyasında sigorta konusunu ilk defa ele alıp inceleyen, bundan yaklaşık iki asır önce yaşamış olan meşhur Hanefî hukukçusu İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) olmuştur.²⁹⁵

İbn Âbidîn, konuyla ilgili gayri müslimlerin, müslüman tâcirlere sigortalı olarak taşımacılık yaptığından bahsederken, sigortacının telef olan malı hukuken ödemek zorunda olamadığını, gayri müslim de olsa böyle bir borcunun bulunmadığını belirtmiştir. Gerekçe olarak da bu şekil taşımanın emanet, âriyet ve icâre akdi hükümlerine tâbi olduğunu, dolayısıyla taşımacının ancak kasıt ve kusur halinde tazmin yükümlülüğünün bulunacağını belirtir. Her türlü helâk ve ziyanda onları sorumlu tutmanın klasik Hanefî icthadlarına uygun olmadığını, bunun fâsid bir akid olduğunu, düşman ülkesindeki müslüman tâcir için ise sigorta yoluyla ödenen hasar bedelini almanın câiz olabileceğini ifade ederken bu konuda şöyle demiştir: *“Tüccar arasında uygulanan adete göre, herhangi bir ecnebiden kiralanan gemiye, kira akdi sırasında, kiracı malların teminatı olmak üzere yabancı ülkedeki gayri müslime bir miktar para veriyor ki, buna "sigorta" adı verilmektedir. Eğer gemi yanar, batar veya yağma edilirse, daru'l harpte bulunan sigorta şirketi malların değerini ödeyecektir. Benim anladığıma göre telef olan şeyin bedeli almak caiz değildir. Ancak müslüman bir tüccarın, daru'l harpte harbî bir ortağı bulunur, ortak mallarını orada sigorta eder, bundan sonra mal telef olursa müslüman tüccar, şirket tarafından verilen tazminatı alabilir. Çünkü sigorta akdi iki harbî arasında yapılmış ve tazminat harbî olan ortağın rızasıyla kendisine gönderilmiştir.”*²⁹⁶

İbn Âbidîn, bugünkü şekliyle İslam dünyasının gündemine yeni girmiş olan sigorta konusunu İslami kaynaklarda hükmü mevcut olan anlaşma çeşitlerine göre düşünüp onlarla benzerliklerini araştırarak konuyu izah etmeye çalışmıştır. Sigortanın daha önce bilinen akit çeşitlerine uymayan yönleri bulunduğu için, şu üç sebepten ötürü helâk olan sigortalı malın bedelini almanın caiz olmadığını söylemiştir.

1. Sigorta akdi, şer'an gerekli olmayan bir şeyi borçlanmaktır. İslâm'da bir şeyi tazminle yükümlü tutulabilmek için, dört tazmin sebebinden birisinin bulunması gerekir.

a) Zararın haksız bir fiille olması gerekir. Öldürme, yıkma ve yakma gibi.

b) Malın telefine sebebiyet vermesi gerekir. Umuma ait bir yola izinsiz olarak çukur açmak ve buraya düşen bir insan veya hayvanın telefine sebep olmak gibi.

²⁹⁵ Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam yay., İstanbul, 1993, s. 167; Halil Gönenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İlim yay., II., 27-32; *İlmihal* (heyet tarafından yazılan), Diyanet Yay., II, 452.

²⁹⁶ İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, VI, 181-2.

c) Emanet sayılmayan şeye el koymuş olması. Gasp, hırsızlık, satılan malın satıcının elinde iken telef olması gibi.

d) Kefâlet sözleşmesi yapmak gerekir. Sigorta şirketi, meydana gelen zararı ne haksız bir fiil ile meydana getirmiş; ne malın telefne kendisi sebep olmuş; ne zarara uğrayan mala emin sıfatıyla el koymuş ve ne de bu zarara kefil olmuştur.

2. Sigorta akdi, ücret karşılığı emânetçilik yapanın, emânet bırakılan mal helâk olunca, bu malı tazmin etmesi niteliğinde de değildir. Çünkü mal sigorta şirketine teslim edilmemiş olup, belki gemi sahibinin elindedir. Ancak gemi sahibi aynı zamanda sigorta eden durumunda ise, bu takdirde emanetçi değil ortak işçi (müşterek ecir) olur. Emânetçi veya ortak işçi ise ölüm, yangın ve batma gibi kaçınılması mümkün olmayan zararı tazminle yükümlü tutulmazlar..

3. Sigorta, zarara maruz bırakmanın tazmini kabilinden değildir. Çünkü aldatanın zarar riskini bilmesi; aldatılanın ise bunu önceden bilmemesi gerekir. Sigorta şirketi tüccarı aldatmayı kastetmez; meselâ, bir geminin denizde batıp batmayacağını önceden bilemez. Ancak, sigorta şirketi ve sigorta yaptıran tüccar hırsızlık, yol kesme gibi yol riskini önceden biliyorsa, sigortanın zararı tazmini caiz olur. Fakat sigorta akdi buna tam olarak uymaz. Meselâ, bir kimse diğerine "Şu yoldan git, eğer malın gasp edilirse ben tazmin edeceğim" dese; zarar meydana gelirse, tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu durumda, mal sahibi ile kefâlet sözleşmesi yapmış olur.²⁹⁷

İşte görüldüğü gibi İbn Âbidîn, konuyu daha önce hükmü bilinen akit çeşitleriyle mukayese edip, onlara istinaden sigorta hakkında caiz değildir hükmünü vermiştir.

Bugünkü şekliyle ilk defa XIV. Yüzyılın başlarında İtalya'da deniz ticareti sahasında görülen sigorta, İslam dünyasına bundan yaklaşık iki asır önce İbn Abidin'in işte bu değerlendirmeleriyle girmiş ve hükmü tartışılmaya başlanmıştır.

Sigorta ile ilgili tartışmalara geçmeden önce, uygulanmakta olan sigorta çeşitlerine değinmek konuyla ilgili değerlendirmeleri anlama noktasında faydalı olacaktır. Uygulamada sigortanın bilinen üç çeşidi vardır:

a. Sosyal Sigorta: Hiçbir ticari amaç gütmeyen devletin bütün vatandaşlarını kapsayacak şekilde yangın, kaza, hastalık, işsizlik, kimsesizlik gibi durumlarla karşı karşıya kalanları himaye edici, sosyal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı geniş bir sigorta sistemi

²⁹⁷ İbn Âbidîn, III, 273; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Daru'l Fikr, Dimaşk, 1405/1985, IV, 443.

kurması ve vatandaşlarına da bu konuda âdil, dengeli birtakım ödev ve yükümlülükler yüklemesi, İslâm'ın da kurulmasını devamlı teşvik ettiği bir sistemdir. İslâm'ın amacına ve ruhuna da uygun düşmektedir. Bir çeşit yardımlaşma esası üzerine kurulmuş sigorta çeşididir.

Birden çok kişinin belli bir para ödeyerek, bunların bir fonda biriktirilip ticaret işinde ve verimli yatırımlarda nemalandırılması amacıyla oluşturdukları sosyal sigortalar bu gruba girer. Böyle bir sigortanın bütün primleri ve gelirleri, ortakları arasında sigorta sözleşmesine uygun olarak dağıtılır. Hastalandıklarında tedavi masrafları, emekliliklerinde emekli maaşı, ölümlerinde dul kalan eş ve küçük çocuklara maaş bağlanması bu yardımlaşmanın kapsamına girer. Her sigorta üyesi bir çeşit inan şirketi ortağı gibidir. Sigortadan kendi ödediği primlerden ve bunların gelirlerinden fazlasını aldığı takdirde diğer ortaklar bu fazlalığı ona teberru etmiş, kendisinin, eş ve çocuklarının maaşının sona ermesiyle, sigortadan payını alamaması halinde ise, bu fazlalığı diğer ortaklara bırakmış sayılır. Günümüzde emekli sandığı, sosyal sigortalar kurumu veya bağkur gibi kuruluşlar işleyiş biçimleri ıslah edilerek bu grup içinde yer alabilirler.²⁹⁸

b. Karşılıklı Üyelik Sigortası: Yardımlaşma esası üzerine kurulmuş olan karşılıklı üyelik sigortası da aslında sosyal sigorta türünün daha dar kapsamlı olan şeklidir. Belirli kişi, kuruluş veya meslek sahiplerinin kendi aralarında yardımlaşma sandıkları oluşturmaları şeklinde kurulan sigorta sisteminde ise, bir iş koluna mensup işçiler, kendi üyelerin ortak katılımıyla bir fon oluştururlar ve içlerinden birisi bir felâketle karşı karşıya kaldığında onun zararını bu fondan telâfi ederler. Aslında İslâm'ın ruhuna da uygun düşen sigortanın bu türü, İslâm hukukunda öteden beri mevcut olan "âkile" sistemi, hatta "kasâme" usulü ve sisteminde de olduğu gibi, toplu ödemeleri ve yükleri belli bir kesime yayma, sorumlulukları paylaşma amacını taşır. Maktulün diyetini ödemeyi sadece suçlu üzerinde bırakmayıp onun yakın akrabalarına da ödeme sorumluluğu getiren "âkile" sistemi Hulefâ-yi Râşidîn'den itibaren daha da geliştirilmiş ve giderek belli iş kolu ve meslek grupları üyeleri arasında ortak bir dayanışma ve yardımlaşmaya dönüşmüştür. "Kasâme" de, fâili meçhul bir cinayete kurban giden kimsenin kan bedelinin (diyet) belirli bir usul çerçevesinde belirli bir bölge halkına paylaştırılarak ödetilmesi sistemidir. İslâm öncesi dönemde de cârî olan bu sistemi İslâm, belli bir sosyal dayanışmayı hedeflediğinden devam ettirmiştir.²⁹⁹

²⁹⁸ *İlmihal* (heyet tarafından yazılan), Diyanet Yay., II, 453.

²⁹⁹ İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar*, trc. Mazhar Taşkesenlioğlu- Hüseyin Kayapınar, Samil Yay., İstanbul, 1988, XVII, 3,40; Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 170.

Yukarıda görülen her iki sigorta türü de kâr amacı gütmeyen, yardımlaşma esası üzerine kurulan bir sistem olduğu için bunların İslam'a uygun olup-olmadığı konusunda tartışma söz konusu değildir. Aksine İslam, müslümanları benzer yardımlaşma oluşumlarına katılmaya teşvik etmiştir. Hicretin birinci yılında Medine'de kurulan İslam devletinin ilk kurucu anayasasının 11. (bir rivayete göre de 12.) maddesine bakılacak olursa bu husus açık bir şekilde görülecektir. İlgili maddede şöyle denilmektedir: Müminler kendi aralarında, ağır tazminat yükü altında bulunan hiç kimseyi bu durumda bırakmayacaklar, fidye veya kan diyeti gibi borçlarını iyi ve makul bilinen esaslara göre vereceklerdir. Yine üçten on ikiye kadar olan maddelerde çeşitli kabilelerin adları ayrı ayrı sayılarak, bunların kendi aralarında, ağır mali yükümlülükleri, ortaklaşa meydana getirecekleri bir fondan karşılayacakları belirtilir. Böylece her bir kabile kendi aralarında ortak bir sosyal güvenlik kuruluşuna kavuşturulmuştur.³⁰⁰

c. Ücretli-Ferdî Sigorta: Kâr amacı esas alınarak kurulmuş olan sigortanın bu çeşidi, son dönemlerde ortaya çıkmış bir konu olup, hakkında ihtilaf olan bir meseledir. Günümüzde uygulamada önde olan sigorta çeşidi de budur. Bunda ise, sigortacı kaza, yangın, ölüm gibi durumlarda zararı telâfi etmeyi veya belli bir meblağı ödemeyi üstlenmekte, bunlar meydana gelmezse hiçbir ödeme yapmamakta; sigortalı taraf da periyodik olarak belli bir ödeme yapmayı (prim) üstlenmektedir. Kuruluş amacı yardımlaşma değil de kâr etme olan bu nevi sigortada, İslâm hukukunun, sözleşmeleri olabildiğince arındırmayı hedeflediği belirsizlik, aldanma, şansın belirleyici rol üstlenmesi, aşırı aldanma gibi olumsuz öncelikler belli ölçüde de olsa mevcut olduğundan, son dönem birçok İslam âlimi bu tür sigortayı İslâm hukukunun ilke ve amaçları ile bağdaşır bulmamakta ve cevazına yönelik fetva vermemektedirler. Bir kısmı ise konuya daha geniş perspektiften bakarak, bu nevi sigortayı da câiz görmektedirler. Gerekçe olarak da sigortanın, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma, sermaye-emek ortaklığı, vekâlet ve temsil akdi çerçevesinde kaldığını, İslâm'ın da ferdin malı ve geleceği açısından güvencede olmasını, fertler arasında dayanışma ve yardımlaşmayı teşvik ettiğini, insanların âni felâket ve zararlara karşı korunmasının ve yükün geniş kitlelerce paylaşılmasının mubah

³⁰⁰ Ebu Ubeyd, el-Kasım b. Selam (ö. 224/837), *Kitabu'l Emvâl*, Mektebetu'l Kuliyetu'l Ezheriyye, Mısır, 1388/ 1968, s. 202; İbni Hişam, *es- Siretu'n Nebeviye*, I, 501-2; M. Hamidullah, *el- Vesâiku's Siyasiyye*, trcm. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 63-70; Muhammed Hamidullah(2002), *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, 1980, I, 220.

ve gerekli olduğunu ve İslâm kaynaklarında da bunu destekleyen akid ve uygulama örnekleri bulunduğunu ileri sürerler.³⁰¹

Ücretli sigortayı caiz görmeyenler, onun bazı kimseler için faydalı olsa da kısa bir zaman içerisinde milyonlarca insandan alınan taksitlerle büyük servetler yığılmasına vesile olması nedeniyle en büyük sömürü çarkı oluşturduğunu söylemektedirler. Yine bu kesim, sigortanın bu türünün İslam'ın haram kıldığı garar, kumar ve ribayı içerdiğini söyleyip, caiz değildir demişler. Bunlar: başta konuyu İslam dünyasında ilk defa gündeme getiren İbn Abidin olmak üzere, Mustafa Sabri Efendi, Mısır'lı bilginlerden Muhibbüddin Hatîb, Muhammed Buhayt el-Mutî, Yûsuf Kardâvî, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Hamîdullah gibi son devir İslam âlimlerinden bazılarıdır. Ayrıca Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Mekke'de yaptığı toplantıda üyelerin büyük kısmı da (Mustafa ez-Zerkâ hariç), sigortanın bütün nevileriyle haram olduğunu belirterek şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: 1. Sigorta akdi garar (belirsizlik) içermektedir. Çünkü iki taraf da ne verip ne alacağını tam bilmemektedir. 2. Sigorta kumarın bir çeşididir. 3. Sigorta her iki neviyle de faizi (ribe'l-fadl ve ribe'n nesfe) içerir. 4. Sigorta, bedelsiz olarak bir başkasının malını alma demektir.³⁰² Bu ise ayette yasaklanmıştır.³⁰³

Müfessirimiz M. Abduh ve onunla benzer kanaat sahibi olan M. Reşîd Rızâ, M. Yûsuf Mûsâ, Muhammed el-Behî, M. A. Mennân ve Mustafa Ahmed ez-Zerka gibi âlimler ise, bazı kayıt ve şartlar ileri sürmekle birlikte kural olarak sigorta akdini câiz gören grubu oluşturmaktadırlar. Bunlar genel olarak gerekçelerinde şunları ileri sürerler. Sigortanın, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma, sermaye-emek ortaklığı (mudarabe şirketi), vekâlet ve temsil akdi çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. İslâm da ferdin malı ve geleceği açısından güvencede olmasını, fertler arasında dayanışma ve yardımlaşmayı teşvik etmiştir. Medine sözleşmesinde de görüldüğü üzere, insanların anî felâket ve zararlara karşı korunması ve yükün geniş kitlelerce paylaşılması teşvik ve tavsiye edilmiştir.³⁰⁴

Muhammed Abduh'un sigortaya fetva verdiğini söyleyenler kaynak olarak onun, bir hayat sigortası şirketinin sorduğu soruya vermiş olduğu cevabı gösterirler. Ancak Abduh'un cevabına esas olan suâl şöyledir:

³⁰¹ *İlmihal*, Diyanet Yay., II, 453-4; Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali* s. 166.

³⁰² Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 168.

³⁰³ Nisâ 4/29

³⁰⁴ Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 166; Halil Gönenç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İlim yay., II., 31; *İlmihal* (heyet tarafından yazılan), Diyanet Yay., Ankara, 2006, II., 454.

"Bir kimse bir cemâate (şirkete) muayyen bir para vererek bunu şu zamana kadar çalıştırın; eğer zamanı gelince hayatta isem paramı kârı ile beraber alırım, ölmüş olursam vârislerim alır" dese bu câiz midir, parayı alabilirler mi ?

M.Abduh haklı olarak bunun bir mudârabe akdi olduğunu, şirket mâhiyetinde bulunduğunu ve cevâzına mâni bulunmadığını ifade etmiştir.³⁰⁵

Mevzu ayrıca "Muhama" dergisinde de yayımlanmıştır.³⁰⁶ Bu dergide yer alan bilgiye göre söz konusu sigorta şirketinin mudarabe esası üzere kurulmuş bir şirket olduğu anlaşılmaktadır.

Hem Mecelletu'l Ezher ve hem de Mecelletu'l Muhama'da yer alan Abduh'a nisbet edilen fetva günümüz sigorta şirketlerinin kuruluş ve çalışma esaslarına uymamaktadır. Çünkü bu gün mevcut olan ücretli sigorta şirketlerinden hiç biri mudarabe şirketi esaslarına göre işlememektedir. Mudarabe şirketi emek – sermaye ortaklığıdır. En önemli iki şartı ortakların kârdaki hisseleri aralarında yaptıkları anlaşmaya dayalı olarak belirlenmiş olmalıdır. Kesinlikle meçhul olmamalıdır. Sermayede meydana gelecek olan zararı ise (eğer mudaribin kasti bir kusuru yoksa) sermaye sahibi üstlenecektir.³⁰⁷

Günümüzdeki ücretli sigorta şirketleri ise mudarabe şirketinin esaslarından tamamen farklı bir yapıdadır. Ne ödenen taksitlerle biriken anapara, daha sonra sigorta yaptırana döner ve ne de bu anapara ile elde edilen kârdan bir hisse verilir. Ödenen para, kârıyla beraber tamamen şirketin zimmetine geçer, şirket ise buna karşılık sigortalanan şeyin belirlenen kurallar çerçevesinde zararını karşılar. Dolayısıyla burada sosyal sigorta türünde görüldüğü gibi bir yardımlaşma söz konusu değildir.

Abdud'un hayat sigorta şirketinin sorusuna verdiği müsbet cevap daha sonra öğrencisi R.Rızaya, Abdud'un sanki bütün sigorta türlerine genel bir fetva vermiş gibi algılanarak sorulmuş o da Abdud'un verdiği fetvayı aynen tekrar verip, Abdud'un İslami usullere (mudarabe şirketi şeklinde) göre çalışan böyle bir şirkete mudarabe usuluyla para yatırılıp daha sonra da kârıyla beraber geri alınmasına cevaz verdiğini söylemiştir. Müslüman birisinin

³⁰⁵ M. Fethi Osman , *El- Fikru'l- İslamiyyu ve't- Tetavvur*, ed-Dâru'l- Kuveytiyye, 1969, s. 456 vd. ; Reşid Rızâ, *Fetâvâ*, Daru'l Kitabi'l Cedid, Beyrut, 1971, V, 1856; Reşid Rızâ, *el- Fetava fi't –Tecdidu ve'l Islahu'd Din*, Daru'l Mearif, Tunus, 1989, s. 16,17; Muhammed Desrukî, *Fetva'l İmam Muhammed Abdud fi't Te'min Ala'l Hayat*, Mecelletu'l Ezher, 1966/ 7, s. 711-714.

³⁰⁶ Mecelletu'l Muhama, 5. yıl, sayı 460, s. 563'den nakleden, Muhammed Desrukî, Mecelletu'l Ezher, 1966/ 7, s. 711-714.

³⁰⁷ Merginani, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye*, Darul Erkam, Beyrut, t.y., II, 11; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu- Hüseyin Kayapınar, XIII, s. 365-389.

yabancı bir şirkete yatırdığı paraları ve biriken kârları, ölümünden sonra vârislerinin almasının caiz olduğunu da söylemiştir. R.Rıza bu bilgilerin tamamlayıcı olması yönünde şunu da eklemiştir. Daru'l- harpte yabancıнын kendi rızasıyla verdiği bu parayı almak haram değildir. İlgili fetvanın sonunda da ticari mallar üzerine kurulmuş olan sigorta şirketlerine hem kendisinin ve hem de başkalarının fetva verdiğini ve bu görüşlerin Menar'da görülebileceğini eklemiştir.³⁰⁸

Sigortayla ilgili verilen bilgileri toparlayacak olursak, sigortanın klasik fıkıh kitaplarında görülen alış- veriş ve şirket çeşitlerinden farklı ve yeni bir şirket çeşidi olması hasebiyle bu konuda eski kaynaklardan bilgi bulmak mümkün değil. Bu konuya ilk defa yorum yapan İbn-i Abidin olmuştur. O da ferdi ücretli sigortanın İslam ülkesinde meşru olmadığını, ancak müslüman tüccarlardan, gayr-i Müslim ortağı olan birinin İslam ülkesi dışındaki ülkelerden birinde yaptırdığı sigortadan faydalanabileceğini söylemiştir. Abduh'a da hayat sigortası hakkında bir şirket yetkilisi bir soru sormuş o da kendisine sorulan bu soruya müspet cevap vermiştir. Fakat Abduh'a sorulan soru bugünkü sigorta uygulamalarında farklılık arz etmektedir. Sorulan soruda birisinin, parasını mudarabe usulüne göre bankaya yatırarak, yatıran hayattayken bankadaki paranın kârını ve ana parasını almasının caiz olup olmadığı, ölünce de bunu mirasçılarının alıp alamayacağı sorulmuştur. Abduh da doğal olarak buna olumlu cevap vermiştir. Fakat daha sonra bu bilgi umumileştirilmiş ve sanki Abduh bütün sigorta çeşitlerine fetva veriyormuş gibi yorumlar yapıla gelmiştir.

³⁰⁸ Reşid Rızâ, *Fetâvâ, Daru'l Kitabi'l Cedit*, Beyrut, 1971, V, 1855-1857.

SONUÇ

İslam toplumunun Batı'yla ikinci kez karşılaşmasının yaşandığı dönem olan 19. yüzyıl, İslam dünyasının hem siyasi duraklama yaşadığı ve hem de ilmî açıdan buhran geçirdiği bir dönemdir.

Daha önceki karşılaşma döneminde İslam dünyası, siyasi olarak güçlü bir konumda olması nedeniyle Batı'dan ve diğer dillerden tercüme edilen eserlerle İslam dünyasına giren bilgi yığınlarını, potasında eritip kendisine faydalı bir hale dönüştürebilmişken, 19. yy. da Batı'dan gelen hem siyasi ve hem de ilmi fırtına, İslam dünyasını derinden etkilemiş ve müslümanların bu dönemde her iki sahada da Batı karşısında geride olmaları nedeniyle onlara boyun eğmelerine neden olmuştur.

Bu dönemde Batı'nın İslam dünyası üzerindeki olumsuz etkisini kırmaya çalışan müslüman düşünürler, İslam'ın Batı karşısındaki geri kalış sorununun İslam'dan değil, müslümanlardan kaynaklandığını söyleyerek, soruna çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. İşte bu düşünürlerden biri de 19.yy. da yaşamış olan M. Abduh'tur. Abduh, Müslümanların tarihsel süreçte, Kur'ân'dan ve sahih Sünnet'ten, bunları doğru bir şekilde anlayan selefin bakış açısından uzaklaştıklarını ve giderek taklid bataklığına gömüldüklerini söylemiştir. Bu hastalıktan kurtuluşun, bugünün akli ve bilimiyle İslam'ın asli kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e dönmekte olduğunu vurgulamıştır.

M. Abduh'un daha küçük yaşta aldığı medrese eğitimiyle klasik eğitimi öğrenmesi ve ondaki eksiklikleri görmüş olması, daha sonraki hayatında Afgani'yle karşılaşp ondan etkilenecek çağdaş bir bakış açısını yakalaması ve yine Afgani'yle geçirdiği Avrupa hayatıyla Batı'yı görüp, onları çok iyi tahlil etmesi, onun ıslahat hareketinin ve İslam'ın çağa uygun yorumunu yapma çabasının bek raundunu oluşturmaktadır.

Abduh'un, dini, hurafelerden arındırıp çağa uygun yorumunun yapılabilmesi için yaptığı selefte dönüş çağrısının, görüşleri bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, klasik selefilik anlayışından farklı olduğu görülmektedir. Çünkü o, yaşadığı çağın ve ortamın da tesiriyle akla çok fazla önem atfetmekteydi. İşte bu özelliğinden dolayı o, bazen selefin yolundan giderek gayb kapsamına giren bilgilerin detayına girilmemesi gerektiğini söylerken, bazen de bu ilkeye ters düşme pahasına bile olsa gaybla ilgili yorumlara yer vermiştir. Bunun nedeni, selefin tefviz (yorumdan kaçınarak, onu Allaha havale etme) düşüncesi ile Mutezilenin te'vil ilkesini ayırması ve farklı alanlar olarak algılamasıdır. Abduh, selefin metodunu kalbi inanç düzleminde zorunlu görmekle birlikte, *“Sözün bir anlamının olması*

gerekir. Allah bize anlam çıkaramayacağımız şeyleri söylememiştir.” diyerek yorumun da gerekli olduğunu söylemiş, klasik selefilik anlayışının dışına çıkmıştır. Onun, bazı gaybi bilgilere getirdiği yorumları ve bazı mucizeleri aklileştirmesi, kendisinin Mutezili anlayışa sahip olduğu değerlendirmelerinin yapılmasına bile sebep olmuştur.³⁰⁹

Aslında Abduh'un hurafelerden ve geleneği taklitten dini kurtarmak için yaptığı selefe dönüş çağrısı, Batı'nın yaşadığı Rönesans hareketiyle de bir yönüyle benzerlik arz etmektedir. Zira Batı'yı aydınlanma çağına taşıyan Rönesans, kilisenin baskısından kurtulup ilk zamanlardaki (antik yunan dönemlerindeki) özgür bilime dönme ve aklın engellemelerden uzak, özgür kullanılması çağrısını yapmaktaydı. Abduh da geleneğin etkisinden ve zaman içerisinde İslam'a giren hurafelerden kurtulmak için İslam'ın ilk yıllarındaki aklın kullanılmasının teşvik edildiği döneme gitmeyi ve dine sonradan eklenen yorumlardan da bu vesile ile kurtularak aslî kaynaklardan özgür akılla, günümüz şartlarına uygun ictihadlar yaparak dini anlamaya çalışmayı önermiştir. O, bu konuda şöyle demiştir: *“Eğer İslam aslına uygun şekilde anlaşılır, bidatlerle itikada sirayet eden hatalardan arınır ve din ilk kaynaklarına tevdi edilirse, ilim ve din Kur'ân'ın ve aklın istediği şekilde birbiriyle kaynaşır, böylece Allah'ın nuru tamamlanmış olur”*.

Abduh, dinin doğru anlaşılabilmesi için sadece öncekilerin yorumunu taklidi terk etmeği değil aynı zamanda evvelki fukahanın boyunduruğundan kurtulmanın gerekliliğini de dile getirmiştir. Hatta bu konuda biraz da ağır bir eleştiri yaparak, fukahanın dini tahrif konusunda yaptıklarını, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının bile yapmadığını söylemiştir.

Abduh'un, hurafelerden ve geleneği taklidden uzak kalmak için ortaya koyduğu bu tutumunun bir takım yanlışları da içinde barındırdığına tanık oluyoruz. Zira bu tutum kibrit yangın çıkartıyor diye kibrit fabrikalarını kapatâlim önerisini hatırlatan yönleri içermektedir. Çünkü Abduh'un da eleştirdiği gibi İslam dünyası için geleneği taklid etme hadisesi, dinin her çağa hitap edip her zaman canlı kalmasını engellemektedir. Geleneği taklid olayı bazı fukahanın hile-i şerriyyelere yönelerek, dini hükümleri mecrasından çıkarmaya da sürüklediği açık bir gerçektir. Fakat mazide bu hatalar yaşandı diye şimdi bütün İslam tarihi boyunca oluşan bu ilmi zenginliği atıp, onlara hiç iltifat etmeden direk selefe gidelim, ilk kaynaklardan günümüze uygun yorumları yapâlim- teklifi, modern dönem insanını, mazideki yaşanan tecrübe ve bilgidan yoksun bırakacaktır. Eğer Abduh, önceki bu ilmi zenginliği reddetmeyip

³⁰⁹ Demir, s. 62.

onlardan istifade etmiş olsaydı bazı gaybi bilgileri ve mucizevî hadiseleri aklîleştirerek yorumlarken rasyonalist aklın düşürdüğü bir çok hataya da düşmezdi.

Çünkü onun yaşadığı Mısır, 1882'den 1952 yılına kadar İngiliz işgali altında kalmış. Bu süreçte Ezher'in yanında yabancılar tarafından Avrupa modeli okullar açılmış ve Avrupa'nın Rönesans'la birlikte başlayan rasyonel akıla vurgusu Mısır'ı ve diğer İslam ülkelerini de etkisi altına almıştır. Böylece Abduh'un kesinlikle İslam'ın aslî kaynaklarıyla çelişmeyeceğini söylediği akıl da saflığını kaybetmiş ve ona Batı güdümlü rasyonellik karışmıştır. Böyle bir akılla gaybi konuları, mucizevî hadiseleri ve metafiziğe dair diğer konuları değerlendirmenin ne derece sağlıklı sonuç vereceği de ortadadır.

Fakat Abduh bütün bu açamazlar yanında yine de döneminde ses getirecek birçok açılımlar da getirmiştir. Maslahat prensibi esas alınarak asli kaynaklardan çağın ihtiyaçlarına cevap getirilmesi fikrini o dönemde güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Ve birçok fikhî hükmü de bu esas üzerine açıklamıştır. Teaddudi zevcatın (çok eşlilik) İslam'ın ilk yıllarına göre günümüzde farklı değerlendirilmesi gerektiğini söylerken, ezmanın teğayyurunun ahkâmın tağayyurunu da beraberinde getirdiği (zamanın ve şartların değişmesiyle hükmün değişikliğinin kaçınılmaz olduğu) ilkesine dayandığı anlaşılmaktadır. Boşanmalardaki klasik fikhin bir seferde üç talakla boşamanın geçerliliği konusundaki yaklaşımını tercih etmeyip önceki fukahanın bu tutumunu eleştirmesi, kadının şahitlik konusunda erkek karşısındaki durumuna yaklaşımı ve yine kadının mirastan alacağı payla ilgili değerlendirmeleri, faiz ve sigorta konusundaki açıklamaları maslahat prensibine ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Bu çalışmada tespit edebildiğimiz bir husus da Abduh'a ait olmayan bazı görüşlerin ona nispet edilmiş olmasıdır. Bu durum, ya öğrencisi olan R. Rıza'ya ait olan görüşlerin karıştırılarak Abduh'a aitmiş gibi verilmesi ya da ondan sonra gelen bazı modernistlerin, kendi görüşlerini açıklamak için Abduh'u bir kalkan olarak kullanmak istemelerinden kaynaklanmış olabileceği kanısındayız.

Mesela faiz yasağını çığneyenler için cehennemde ebedi kalma cezasının bildirildiği ayeti yorumlarken bunu bir iman meselesi olarak değerlendirip, böylesi insanların imanının Allahın istediği bir iman olmadığı için "halidine" ifadesinin kullanıldığını söyleyen Abduh için onun faize helal dediğini söyleyenlerin durumu buna örnektir. Yine sigorta konusunda kendisine mudarabe şeklinde bir şirkete para yatırılarak daha sonra kârıyla birlikte ana

paranın alınıp alınamayacağına dair sorulan bir soruya müspet cevap vermesi, sanki, Abduh'un hayat sigortası dâhil bütün sigorta çeşitlerine cevaz vermiş gibi değerlendirilmiştir.

Neticede, Kur'ân hem zaman bakımından ve hem de kitlelere hitap etme açısından evrensel bir kitaptır. Her çağ ve her toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için onun doğru bir şekilde yorumunun yapılması gereklidir. Doğru yorumunu yapabilmenin yolu da İslam'ın ana gayesinin iyi kavranarak dönemin şartlarını da göz önünde bulundurup doğru ictihadta bulunmak ve bize tevarüs eden öncekilerin bilgisini aynen taklit etmek yerine onları doğru yorumlayabilmede bir envanter olarak kullanmaktan geçeceği kanaatindeyiz. Aksi halde din, dinamikliğini kaybeder, yorumlanış bakımından çağın gerisinde kalır. Değişen ve yeni ortaya çıkan hadiselerle doğru yaklaşıp onlarla ilgili dinin doğru yargısı belirlenemese müslüman halkın da giderek sekülerleşmesine sebebiyet verilmiş olur.

Doğrusunu da en iyi Allah bilir...

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed. *Durusun Minel-Kur'ân*, Daru İhya'il-Ulum, Beyrut, 1987.
- *Fatiha Tefsiri*. Çev. Abdulkadir Şener-Mustafa Fayda, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 16, 1968, s. 2-33.
- *el-İslam Ve'n- Nasraniyye Maa'l- İlm-i Ve'l – Medeniyye*. Matbaatu'l- Mevsuat, Mısır, t.y.
- *Tefsiri- Cuz'i Amme*. Dar'uş Şa'b, Kahire, 1989.
- *Tevhid Risalesi*. Çevr. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara, 1986.
- Abdurrazık, Mustafa. *Muhammed Abduh*. Daru'l Maarif, Mısır, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah eş- Şeybanî. *Musnedi Ahmed b. Hanbel*, Muesseset-u Kurtuba, Kahire, t.y. (6 cilt.)
- Akkad, Abbas Mahmûd b. İbrâhim (1384/1964). *el-Felsefetu'l-Kur'âniyye*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, t.y.
- Akkad, Abbas. *Abkariyyu'l-İslah Ve't-Tâlim el-İmam Muhammed Abduh*. Daru'n Nehda, Mısır, t.y.
- el- Âmidî, Ali b. Muhammed Ebul Hasan. *el- İhkam fi Usul'il Ahkâm*. Daru'l Kutubu'l Arabiyye, thk. Seyyid Cemili, 1404/ 1984, (4 cilt.)
- Ammara, Muhammed. *el-A'mâlu'l - Kâmile li'l – İmam Muhammed Abduh*. Muessesetu'l-Arabiyye Liddiraseti ve'n- Neşr, Beyrut, 1979, (6 cilt.)
- *el-İmam Muhammed Abduh*. Daru's-Şurûk, Mısır, 1988.
- Atalay, Orhan. *20.yy Tefsir Akımı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. Marmara Üniv. İFAV. Yayınları, İstanbul, 1998.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhakeme Hukuku*. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.
- Bebel, August. *Kadın ve Sosyalizm*. Toplum Yayınları, Ankara, 1966.
- el-Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. Girişim Yayınları, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, 1986.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali (458/1066). *es-Sunenu'l-Kubra*. Mektebet'u Dari'l Baz, Mekke, 1994, (10 cilt.)
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu*. Bilmen Yayınları, İstanbul, 1986, (8 cilt.)

Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el- Ca'fi. *el- Camius- Sağîr el- Muhtasar*. Dar'u İbn-i Kesir, Beyrut, 1987, (6 cilt).

Bulaç, Ali. “*Mekasıduş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu*.” İslami Araştırmalar, Ekim-1997/4, s. 279-295.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkamu'l-Kur'an*. Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, thk: Muhammed es-Sadık Kamhavi, Beyrut 1992, (5 cilt).

Cundi, Edhem. *A'lamu'l- Edeb ve'l- Fen*. Matbaatu'l-İttihâd, Dımaşk, 1958.
Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Çetiner, Bedreddin. *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nuzul : Kur'an Ayetlerinin İniş Sebebi*. Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002, 2 cilt.

Darekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l Hasan. *Sunen-i Darekutnî*. Dâru'l - Ma'rife, Beyrut, 1966,(4 cilt)

Darimî, Abdullah b. Abdirrahman Ebu Muhammed, *Sunen-i Darimi*, Daru'l Kitabî'l Arabî, Beyrut, 1987, (2 cilt).

Derveze, M. İzzet. *et-Tefsir'ul-Hadis*. Dâru İhya'il-Kutubi'l-Arabiyye, 1962, 7cilt.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna. *Mecazu'l-Kur'an*. thk.: Muhammed Fuad Sezgin, Mufesseretu'r-Risale, Beyrut 1981, (2 cilt).

Ebû Davud es-Sicistani,Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi (275/889). *Sunen-i Ebu Davud*. Daru'l Fikr, Beyrut, t.y. (4 cilt).

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi (224/838). *el-Emval*. Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1981.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi (224/838). *el-Emval*. Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezher, Kahire, 1981.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. “*Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vili Sorunsalı*”. çev. Ömer Özsoy, İslamî Araştırmalar, 1996/ 1-4 (s. 24-44)

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili (Yeni Mealli Türkçe Tefsir)*. Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, (10 cilt).

Emin, Ahmed. *Zuamü'l-İslah Fi'l-Asri'l-Hadis*, Mektebetu'n-Nahdatı'l-Mısriyye, Kahire, 1948.

..... *Zuamau'l-İslah Fi'l-Asri'l-Hadis*. Mektebetu'n-Nehdatı'l-Mısriyye, Mısır, 1979.

Emin, Osman. *Raidu'l-Fikri'l-Mısri el-İmam Muhammed Abduh*. Mektebetu'l-Anglo el- Mısırî, Mısır, 1965.

Fazlurrahman. *İslam*. trc. Mehmed Dağ- Mehmed Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.

Firuzâbâdi, Muhammed b. Yakub. *el- Gamusu'l Muhîd*. Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.

Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi: Roger Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*. çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989.

Gazali, Muhammed b. Muhammed el- Ebu Hamid. *el- Mustasfa Fi- İlmi'l Usul*. Darul Kutubu'l İlmiye, Beyrut, 1993.

Gönenç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. İlim Yayınevi., (2 cilt).

Hallaf, Abdulvahhab. *İlmü Usuli'l Fıkıh*. Lübnan, yayın yeri yok, 1956.

Hamidullah, Muhammed (2002). *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, 1980, (2 cilt).

Hammud, Sami Hasan Ahmed. *Tatviru'l-A'mali'l-Masrafiyye Bima Yettefiku Ve's-Şeriatu'l-İslâmiyye*. Matbaatu's-Şark, Amman, 1982.

Harman, Ömer Faruk, M. Akif Aydın. “Kadın” maddesi. *DİA*, XXIV, s.83-94.

Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

İbn-i Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerh-i Tenviri'l-Ebsar*. Dâru'l-Kutubu'l İlmiye, Beyrut, 1994, (10 cilt).

İbn-i Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar*. Çev. Ahmed Davudoğlu, Mazhar Taşkesenlioğlu- Hüseyin Kayapınar, Şamil Yay., İstanbul, 1988, (17 cilt).

İbn Asakir, Ebû Mansur Fahreddin Abdurrahman b. Muhammed (620/1223). *Kitâbu'l-Erbain Fî Menakıb-i Ummuheti'l-Mu'minin*. Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1986.

İbn-i Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi(1394/1973). *Tefsiru't-Tahrir Ve't-Tenvir*. Ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, (30 cilt, 15 cilt olarak basılmış).

İbn-i Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani (852/1449). *Fethu'l-Bari Bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Dâru'l Marife, Beyrut, 1960, (13 cilt).

İbn-i Hazm, Ebu Muhammed Ali (v. 456/ 1063). *el- İhkam Fi Usuli'l Ahkam*. Daru'l Hadis, Kahire, 1984, (8 cilt).

İbn-i Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik (213/828). *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ty., (2 cilt).

İbnu'l Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el- Cevziyye(751/1350). *İ'lamu'l Muvagğı'în An Rabbil Alemîn*. Daru'l Cîl, thk. Taha Abdurrauf Said, Beyrut, 1973, (4 cilt).

İbni Kesir, Ebu'l Fida İsmail. *el- Bidaye Ve'n- Nihaye*. Mektebetu'l Maarif, Beyrut, t.y., (14 cilt).

İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sunen-i İbn Mace*. Daru'l Fikr, Beyrut, t.y., (2 cilt).

İbn-i Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisanu'l Arab*, Daru Sadır, Beyrut, t.y., (15cilt).

İşcan, M. Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. Dergâh Yayınları., İstanbul, 1998.

Karaman, Hayrettin. *İslam'da Kadın ve Aile*. Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994.

.....“Afgani, Abduh, Reşit Rıza”, *Gerçek İslam'da Birlik*. Nesil Yayınları, İstanbul, t.y.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi (587/1191). *Bedaiu's- Sanai' Fî Tertibi'ş-Şerai*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut, 1997, (10 cilt).

Keskioğlu, Osman, “Muhammed Abduh.” *AÜİF Dergisi*, 1970/18, s. 110-136.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, (I ve II. Cilt tek kitapta).

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire, t.y., (20 cilt).

Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari (179/795). *el-Muvatta*. Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Mısır, t.y., (2 cilt).

Merginani, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197). *el-Hidâye*. Darul Erkam, Beyrut, ty., (2 cilt, 1ve 2. ciltler 1. ciltte, 3,4 ciltler ise 2. ciltte.)

Mevdudi. *Tefhimu'l- Kur'ân*. çev. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Mevdudi. *İslâm'da İhya Hareketleri*. çevr. Ali Genç, Pınar Yay., İstanbul, 1986.

Müslim, Ebu'l Hüseyin b. el- Haccac. *Sahih'i Müslim*. Dar'u İhyai't Turasi'l Arabî, Beyrut,t.y., (5 cilt).

Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sunen-i Nesai*. Mektebetu Matbuati'l İslamî, Haleb, 1986, (8 cilt).

Nesefî, Abdullah b. Ömer b. Mahmud Ebu'l-Berekat. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, İstanbul, 1993, (2 cilt).

Okiç, M. Tayip. *İslamiyet'te Kadın Öğretimi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh" maddesi. *DİA*, XXX, s. 482-487.

Özsoy, İsmail. "Faiz" maddesi, *DİA*, XII, 110.

Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923). *Câmiu'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Müessesetu'r Risale, Beyrut, 1420/ 2000, (24 cilt).

Taberi, Muhammed b. Cerir. *Tarihu'l Umem ve'l Muluk (Taberi Tarihi)*. Daru'l Kutubu'l İlmiye, Beyrut, 1987, (5cilt).

Reşit Rıza, Muhammed. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Matbaatu'l-Menar, Mısır, 1931, (3cilt).

..... *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hakim = Tefsiru'l-Menar*. Dâru'l - Ma'rife, Beyrut, t.y, (12 cilt).

..... M. *Fetâvâ*. Daru'l Kitabî'l Cedid, Beyrut, 1971, (6 cilt).

Rumî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise Fî't-Tefsir*. Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, (I. ve II. Cilt birlikte).

es-Sa'îdî, Abdulmute'âl. *el-Muceddidun Fi'l-İslâm Mine'l-Karni'l-Evvel*. Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, t.y.

Schacht, J. "Muhammed Abduh" maddesi. *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B Yayınları,1965 – 1986, VIII, s. 488-490.

Suyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505). *ed-Durru'l-Mensur Fi't-Tefsiri'l-Me'sur*. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, (8 cilt).

Şah Veliyyullah Dehlevi, Suyuti, Nablusi, Davud, Sıddık Hasan Han. *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*. Çev. Şükrü Özen, Pınar Yayınları, İstanbul, 1987.

Şah Veliyyullah Dihlevi, Ahmed b. Abdürrahim. *el-İnsaf Fî Beyâni Sebebi'l-İhtilaf*, Daru'n Nefais, Beyrut, 1984.

Şevkani, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlani *el-Bedru't-Tali' Bi-Mehasin Men Ba'de'l-Karni's-Sani*. I, II., Matbaatu's-Saade, Kahire, 1348.

eş-Şeybanî, İbni Hanbel Ebu Abdullah. *Musned*. Muesseset-i Kurtuba, Kahire, t.y., (6 cilt).

Şarkavi, İffet. *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*. Çev. Orhan Atalay – Veysel Güllüce, EKEV Yayınları, Erzurum, 2001.

Şamil İslam Ansiklopedisi. Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990, (6 cilt).

Şimşek, M.Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Düşünce Yayınları, İstanbul, 1994.

Taşpınar, Halil. "M. Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *CÜİFD*, VII/ 2, 2003, (s. 271–275).

Tirmizi, Muhammed b. İsa Ebu İsa es- Sulemi. *el- Camiu's Sahih Sunenu't Tirmizi*. Daru İhyai't Turasil Arabî, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y., (5 cilt).

Udeh, Abdülkadir (1373/1954). *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*. Çev. Ruhi Özcan, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990, (4. cilt).

Ustaosmanoğlu, Mahmut. *Ruhul Furkan Tefsiri.*, Sirac Kitabevi, İstanbul, 1991, (12 cilt).

ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin., *et-Tefsir ve 'l-Mufessirun*. Daru'l Kalem, Beyrut, 1987, (II. Cilt).

Zeylai, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (762/1360). *Nasbu'r-Raye Li-Ehâdîsi'l-Hidaye*. Dârü'l-Me'mun, Kahire, 1938, (4 cilt).

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*. Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1985, (8 cilt).

ÖZGEÇMİŞ

1978 yılında Erzurum / Oltu’da doğdu. İlkokulunu Büyükcuk Köyü’nde okuduktan sonra hafızlığını Oltu’da yaptı. Oltu İman-Hatip Lisesini 1997’de bitirince, aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne kayıt oldu. 2002 yılındaki İlahiyat Fakültesinden mezuniyeti sonrasında Diyanet teşkilatında göreve başladı. Diyanet ihtisas kursu olan Mehmet Nuri Yılmaz Eğitim Merkezi’ni 2007’de bitirdi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında Tefsir alanında “*Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh’un Yaklaşımı*” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Halen Sakarya / Pamukova vaizi olarak Diyanetteki görevine devam etmektedir.