

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**



**MODERN DÖNEMDE ANLAM GENİŞLEMESİNE UĞRAYAN
KUR'AN'DAKİ SİYASÎ KAVRAMLAR
(TAĞUT – ŞÛRA – MUSTAZ'AF – CAHİLİYYE)**

**Hazırlayan
İshak DOĞAN
158106013001**

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ**

KONYA-2020

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	İshak DOĞAN
	Numarası	158106013001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	MODERN DÖNEMDE ANLAM GENİŞLEMESİNE UĞRAYAN KUR'ANDAKİ SİYASİ KAVRAMLAR (TAĞUT-ŞURA-MUSTAZAF-CAHİLİYYE)

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

İshak DOĞAN



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	İshak DOĞAN		
	Numarası	158106013001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI TEFSİR BİLİM DALI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ		
Tezin Adı	MODERN DÖNEMDE ANLAM GENİŞLEMESİNE UĞRAYAN KUR'AN'DAKİ SİYASÎ KAVRAMLAR (TAĞUT – ŞÛRA – MUSTAZ'AF – CAHİLİYYE)			

Normal şartlarda her sözcük, tek bir olgu ve varlık için kullanılır. Ancak zaman içinde birtakım faktörlerden dolayı kelimedeki anlam düşmesi, anlam genişlemesi ya da anlam daralması gerçekleşebilir. Biz de çalışmamızda, özellikle modern dönem sonrasında siyasî bir anlam genişlemesine uğrayan Kur'an'daki kavramlardan tağut, şûra, mustaz'af ve cahiliye kavramlarını ele aldık.

Bu kavramların lügat ve ıstılah anlamlarının yanısıra, cahiliye dönemindeki kullanımlarına işaret ederken, ilk dönem müfessirlerinin kavram hakkındaki açıklamalarının ardından modern dönem müfessirleri ve İslam düşünürlerinin anlayışlarını ortaya koyduk. Böylece artzamanlı semantik metodunu kullanarak bu kavramların tarihsel süreçte izlediği anlam haritasını gösterdik.

Giriş ve dört bölümden oluşan çalışmamız, modern dönemde anlam genişlemesine uğrayan Kur'an'daki siyasî kavramların neden olduğu olumlu ve olumsuz yönlere de işaret etmiştir.

Ulaştığımız sonuç, gündelik hayatta kullanılan Kur'an temelli siyasî kavramların birçoğunun modern dönemde anlam genişlemesine uğradığı ve bunun da Kur'an'ın tenzil dönemindeki anlayıştan müslümanları uzak tuttuğu şeklinde olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tağut, Şûra, Mustaz'af, Cahiliyye, Anlam Genişlemesi.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İshak DOĞAN		
	Student Number	158106013001		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI TEFSİR BİLİM DALI		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	POLITICAL CONCEPTS IN QURAN EXPOSED TO EXTENSION OF MEANING AT MODERN AGE (TAGHUT-SHURA-MUSTADAF-JAHILIYYA)			

Normally, each word is used for a single phenomenon and entity. However, due to a number of factors, the word may become meaningful, expanded or narrowed. In our study, we dealt with the concepts of taghut, shura, mustadaf and jahiliyya, which are among the concepts in the Qur'an, which had undergone a political meaning, especially after the modern era.

While pointing out the usage of these concepts in the term of jahiliyya and the word of ignorance, we have revealed the understanding of the modern period commentators and Islamic thinkers after the first term commentators' explanations about the concept. Thus, we showed the meaning map that these concepts followed in the historical process by using the diachronic semantic method.

Our study, which consists of an introduction and four parts, also pointed to the positive and negative aspects caused by the political concepts in the Qur'an, which was expanded in the modern era.

Our conclusion is that many of the Qur'an-based political concepts used in daily life have expanded their meaning in the modern era and this has kept the muslims away from the understanding in the Qur'an's agenda.

Key words: Taghut, shura, mustadaf, jahiliyya and extension of meaning.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ viii

KISALTMALAR x

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, METOD VE KAYNAKLARI 1

II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLAN..... 12

A. Modern Dönem ve Modernizm Kavramı 12

B. Siyaset Kavramı..... 20

C. Anlam Genişlemesi 24

D. Modern Dönem/Modernizm Öncesi İslam Dünyası 31

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TAĞUT KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ..... 38

1.1. Lugatta ve İstilahta Tağut..... 38

1.2. Cahiliye Döneminde Tağut 46

1.3. Kur'an'da Tağut Kavramı 49

1.4. Hadislerde Tağut Kavramı 72

1.5. Modern Dönemde Tağut Kavramı 74

1.6. Genel Değerlendirme 98

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞÛRA KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ..... 100

2.1. Lugatta ve İstilahta Şûra..... 100

2.2. Cahiliye Döneminde Şûra 104

2.3. Kur'an'da Şûra Kavramı 107

2.4. Hadislerde Şûra Kavramı 118

2.5. Şûranın Hikmeti 119

2.6. Şûranın Hükümü ve Alanı..... 122

2.7. Şûra Kavramının Kısa Bir Tarihi 124

2.8. Modern Dönemde Şûra Kavramı 129

2.9. Genel Değerlendirme 152

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MUSTAZ'AF KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ	157
3.1. Lugatta ve İstilahta İstiz'af	157
3.2. Kur'an'da İstiz'af-Mustaz'af ve Türevleri	160
3.3. Kur'an'da Mustaz'af Kavramı	166
3.4. Hadislerde Mustaz'af Kavramı	177
3.5. Modern Dönemde Mustaz'af Kavramı	182
3.6. Genel Değerlendirme	197

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. CAHİLİYE KAVRAMI ve MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ	201
4.1. Lugatta ve İstilahta Cahiliye	201
4.2. Kur'an'da Cahiliye Kavramı	211
4.3. Hadislerde Cahiliye Kavramı	220
4.4. Modern Dönemde Cahiliye Kavramı	222
4.5. Genel Değerlendirme	240
SONUÇ	248
KAYNAKÇA	252

ÖNSÖZ

Modern dönemde dinlerin yerini ideolojilerin almasıyla birlikte, medeniyet yarışında geri kalmama adına din dilini güncelleme kaygısına düşen, daha önce ‘Batı’nın sadece tekniğini’ alma iddiasında olan bazı müslümanların, artık Batı’dan gelen her şeyi reddedip tüm değerlerin Kur’an’a dayalı olduğu bir siyasî sistem oluşturma çabasına girdiklerini söyleyebiliriz. Bu çabaya Kur’anî kavramlarda bilerek ya da bilmeyerek anlam genişlemesi ile başlanmış ve İslam düşüncesinin donukluktan kurtarılması hedeflenmiştir.

Bu anlamda tüm devlet yöneticilerinin birer tağut ve Firavun, 21. yüzyıl müslümanlarının da İsrailoğulları gibi mustaz’af olduğu söylemi kullanılmıştır. Belki de bunun nedeni, Batı’nın ruh ve manadan maddeye dönüşü karşısında, modern insana hitap edebilmek ve daha somut şeyler vaad etmek için İslam dünyasının da eksen değiştirmek zorunda kalmasıdır. Batı’nın emperyalizm ve sömürgeciliği karşısında İslam dünyası geri kalmışlığı noktasında mustaz’af, cahiliye ve şûra gibi kelimelerden destek almış, tüm beşerî düzenlerin cahiliye, yöneticilerinin tağut sayıldığı noktada, harekete geçmesi ümit edilen müslüman halklar mustaz’af olarak adlandırılmış ve kimileri tarafından da bir yönetim sistemi olarak şûra üzerinden demokrasinin kültürümüzde yer aldığı vurgusu yapılmıştır.

Tarihin tekrar yaşanabileceği ümidi ile sık sık gündeme, Nil nehrine bırakıldığı halde Firavun sarayında büyüyen Hz. Musa ve onun Firavun’un zulmünden kurtardığı İsrailoğulları gündeme getirilmiş, bir açıdan son yüzyıldaki İslamî düşünce ve hareketler, siyasal anlamda bu kurguyu tekrar canlandırmıştır.

Bu anlamda kimi çevreler tarafından daha geniş bir kitle bulabilmek ve hedeflere ulaşabilmek adına söylemler, âyet ve hadislere dayandırılmıştır. Yüzyıllardır anlamları konusunda hemen hemen görüş birliği bulunan tağut, mustaz’af, şûra, cahiliye, hicret ve biat gibi kavramlar yeniden tanımlanmış, ancak her oluşum kendi görüşüne göre siyasî bir anlam katmıştır. Sonuç olarak daha önce siyasî bir anlam taşımayan söz konusu kavramlar, birtakım siyasî kazanımlar adına anlam genişlemesine uğratılmıştır.

Bir dilin yaşadığı zaman diliminden ve kültüründen etkilenmesi kadar doğal bir şey yoktur. Ancak söz konusu olan bir ‘din dili’ ise, o dinin safiyetini koruması için içerdiği kavramların herhangi bir anlam genişlemesi ya da tahrife uğramaması, taşıdığı

evrensel mesajlar açısından son derece önemlidir. Din dilinin karşı karşıya kaldığı en büyük tehlikelerden biri de, aynı ortak zemini ve algıyı oluşturmak için kullanılan kelime ve kavramların anlam genişlemesine uğramasıdır. Çünkü anlam genişlemesine uğrayan kavramlar, bir süre sonra zihinlerde aynı algıyı oluşturmayacak, bu da ümmetin birliğini korumasının önünde engel olacaktır.

Bu düşünceden hareketle giriş ve dört bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde araştırmamızın konusu, metodu ve kaynakları ile araştırmamızın kapsam ve sınırlılıkları hakkında bilgi verilmiştir. Ardından ‘Kavramsal Çerçeve’ başlığı altında Modern Dönem ve Modernizm, Siyaset ve Anlam Genişlemesi Kavramları üzerinde durulmuş, araştırma konumuza giriş bağlamında Modern Dönem/Modernizm Öncesi İslam Dünyası’nın kısa bir tarihi ele alınmıştır.

Birinci bölümde Tağut kavramı ve maruz kaldığı anlam genişlemesi işlenmiştir. Tağut kavramının önce lugatta ve ıstılahtaki anlamı, cahiliye dönemindeki kullanımı, Kur’an’da ve hadislerde verilen anlamı ortaya konduktan sonra modern dönemde tağut kavramının maruz kaldığı anlam genişlemesiyle birlikte genel bir değerlendirme yapılmıştır.

İkinci bölümde şura, üçüncü bölümde mustaz’af ve dördüncü bölümde cahiliye kavramlarının aynı şekilde lügat ve ıstilah anlamları, cahiliye dönemindeki kullanımları ortaya konmuş, kavramların klasik tefsirlerdeki anlamı açıklandıktan sonra modern dönem tefsirleri ve düşünürlerinin anlam dünyası ile karşılaştırılmıştır.

Çalışmamız sırasında Kur’an temelli kavramların ilk dönemlerdeki anlamını ortaya koyduktan sonra günümüzdeki anlayış arasında farklar olduğunu gördük. Umarız ki bu çalışma, siyasî ya da farklı alanlarda olsun Kur’an kaynaklı kelimelerin sadece semantik anlamda değil, günümüzde uğradığı anlam genişlemesi yönüyle de ele alınır ve böylece daha sağlıklı bir Kur’an anlayışının temellerine ön ayak olur.

Bu vesileyle çalışma konusunun seçiminde ve değerlendirmelerinde kendisinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ’e, tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Sait ŞİMŞEK ve Dr. Ali DADAN’a, fikirleri ve teşvikleriyle bana destek olan dostlarım Selami AKÇA ve Abdurrahman TERZİ’ye şükranlarımı sunarım.

İshak DOĞAN

Konya – 2020

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
Bs.	Baskı
Bkz.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
İA	İslam Ansiklopedisi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İFD	İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
md.	Madde
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
ss.	Sayfalar arasında
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	Türkiye Dil Kurumu
thk.	Tahkik
trs.	Tarihsiz
vd.	Ve diğerleri
vs.	Ve saire
Yay.	Yayımları

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, METOD VE KAYNAKLARI

Dil, genel olarak insanlar arasında anlamlı bir iletişim ve ilişki kurmaya yarayan araç olarak tanımlanır. Sürekli olarak değişen, kullanıldıkça farklılaşan tarihî bir mirastır. İnsanlar arası iletişimde büyük bir öneme sahip olan dilin, medeniyetlerini Kur'an üzere temellendiren müslümanlar için önemi ise daha da büyüktür. Çünkü burada söz konusu olan beşerî ilişkileri tamamlayan bir öge değil, vahiy aracılığıyla insanlarla iletişim kuran, Allah merkezli din dilidir.

Toplumsal bir olgu olarak değerlendirilen dilin, kimi zaman anlam genişlemesi, anlam daralması ya da anlam bozulmalarıyla sürekli olarak değişime açık olması normaldir. Çünkü dil, insan gibi sosyal bir varlıktır. İnsan zihni geliştikçe zamanla sınırlı olmayan dil de değişebilir ve bu anlamda kutsal değildir. Ancak düşüncelerinin, yaşam tarzlarının ve duygularının merkezinde Kur'an'ın yer aldığı müslümanlar için Kur'an dili, lafız olarak kutsal olduğu gibi, ilk muhataplarının anladığı şekilde ilahî mesajın kavranması açısından da önemlidir. Kur'an'ın nüzulüne şahit ilk muhatapların anladığı şekilde anlayabilmek ise, dilin temel yapı taşları olarak adlandırabileceğimiz kelime ve kavramları sağlıklı bir şekilde anlamaktan geçer. Kur'an'daki kelime ve kavramların doğru bir şekilde tanımlanıp anlaşılması, âyetlerin doğru anlaşılmasına, bu da bir bütün olarak Kur'an'ın sahîh bir şekilde yorumlanıp uygulanmasına yol açar ki, böylelikle parçadan bütüne varılmış olur.

Kitab'ın sabit, zamanın ve anlayışın değişken olduğu bir âlemde bizim için önemli olan, inanç öğelerimize delâlet eden kavramlara verilen ilk ve aslî mana ile ne kadar uyum içerisinde olduğumuzdur. Bunun da yolu, Kur'an'ı indirildiği ortam ve şartlara, kullandığı dile ve atmosfere, Kur'an'da geçen kelime ve kavramları anlam genişlemesi, anlam daralması ya da anlam bozulması gibi değişimlerden uzak bir şekilde anlamaktan geçer. Nitekim Kur'an'daki kavramları ve deyimleri, söz sanatları ve dilbilim açısından tahlil eden Vücûh ve Nezâir, Meâni'l-Kur'an, Mecâzu'l-Kur'an, Ğaribu'l-Kur'an eserleri başta olmak üzere tefsir tarihi boyunca yapılan bütün çalışmalar da aslında bu hedefe yöneliktir diyebiliriz.

Cahiliye dönemindeki kimi kelimelerin anlamının, Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte yeni bir muhtevaya sahip olup değişime uğraması gibi, özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'daki kelimeler de dâhilî ve haricî birtakım sebeplerden dolayı kimi zaman anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam değişikliğine uğramıştır. Dolayısıyla Kur'an, nüzûl sürecinde dil ve dünya görüşüne hâkim olup onları etkilerken, zaman içinde dünya görüşleri ve yaşayan dil, Kur'an dilini etkilemeye başlamıştır diyebiliriz. Bu etkileme doğal olarak kelime ve kavramlarda başlayıp sonraki süreçte zihinlerdeki din algısını da değiştirmiştir.

'Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Siyasi Kavramlar' başlığı altında tağut, şûra, mustaz'af ve cahiliyye kavramlarını çalışmak istememizin altında da bu sebep yatmaktadır. Çünkü genel anlamda Kur'an'daki kavramların bu anlam genişlemesine maruz kaldığı en büyük yerlerden biri de, kanaatimizce insanlığın büyük mücadeleler ve iktidar savaşları verdiği siyasî alandır.

Nitekim özellikle son yüzyılda 'İslamî hareket' vasfını taşıyan bütün oluşumlar, İslam'ın iktisadî, ahlâkî ve taabbüdî konularından daha ziyade siyasî yönlerini ön plana koymuş, çağrılarını bu kavramlar üzerinden dillendirmişlerdir. Hatta 'Öze Dönüş' şiarıyla ortaya çıkan ictimâî tefsir ekolünün de modern bir dil kullanarak, İslam'ın siyasî yönünü öncelediğini iddia edebiliriz. Bu ekolün son yüzyıllarda yazılan tefsir ve Kur'an araştırmalarına etkisini, tarihte hiç olmadığı kadar günümüzde çok sık karşılaştığımız tağut, şûra, mustazaf ve cahiliye gibi kimi siyasî kavramlarda çok net olarak görebiliyoruz.

İşte çalışmamız, Batı karşısında müslümanların özellikle son iki yüzyıl içerisinde, İslam dünyasını ve medeniyetini ayakta tutma adına kendisinden faydalandığı Kur'an'daki siyasî kavramlara verdiği anlamı, bu kavramları ne kadar yerli yerinde kullandığı ve bu kavramların herhangi bir anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığını ortaya koyacaktır. Elde edeceğimiz sonuç, kavramların herhangi bir istismar ile karşı karşıya kalıp kalmadığını ve bu anlam genişlemelerinin günümüz İslam dünyasındaki olumlu ya da olumsuz etkilerini gözler önüne serecektir.

Müslüman bireyin dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayan Kur'an-ı Kerim, yerine getirilmesi durumunda dünyevî ve uhrevî mutluluğa kapı açacak yaşam tarzını bütün

yönleriyle; iktisadî, ictimâî ve siyasî ilkeler ile Hz. Peygamber'in önderliğinde tarih sahnesinde göstermiştir. En güzel örnek olan Hz. Peygamber'in, ideal bir toplum ve devlet tesis etmiş olması, tarih boyunca müslümanların İslam'a sadece bir din değil, siyasî bir güç olarak da bakmasına ve toplumu şekillendirirken Kur'an ve sünnette ifade edilen siyasî ilkeleri ve kavramları kullanmalarına, böylece asr-ı saadet hayalini hep canlı tutmalarına neden olmuştur.

Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bütün kuralları ayrıntısıyla belirlenmiş bir siyasî yapı ve yönetim şekli bırakmamış olmasına rağmen, vefatının akabinde müslümanlar anarşiye düşmelerine engel olacak bir yapı kurmakta başarılı olmuşlar, Medine şehir devletini üç kıtaya hâkim âdil bir devlete dönüştürmüşlerdir. Raşid halifeler dönemindeki fetihler sonucunda müslümanların, diğer kültürler ve milletlerle tanışması doğal olarak kimi yönlerden onlardan etkilenmelerine neden olmuş, özellikle Bizans ve Pers medeniyetlerinin etkisi, gelişmekte olan İslam'ın siyasî yapısı ve kurumlarında etkin rol almıştır.¹

Tüm bu süreç zarfında, müslümanların dünyanın en büyük gücü olmalarından dolayı adalet, halife, ümmet gibi siyasî kavramların oluşturduğu Kur'anî temel siyasî çizgi uzun süre korunmuştur. Yani genel anlamda Kur'an'da geçen siyasî ilke ve kavramlar henüz asr-ı saadetin üzerinden fazla zaman geçmemiş olmasından dolayı fazla sarsılmamış, herhangi bir anlam genişlemesi, kayması ya da değişime uğramamıştır diyebiliriz. Ancak zaman içerisinde tarihî bir takım kırılmalardan dolayı, kimi zaman hâkim anlayış tarafından Kur'an'da geçen siyasî kavramların içeriklerine sadece otoriteyi ayakta tutma ve kâfirlere karşı güçlü olma adına müdahaleler yapılmıştır.²

Ortaçağ'da ise, Rönesans ve Reform hareketlerini yaşayan Batı karşısında, temsilî hilafet ile İslam dünyasına önderlik eden Osmanlı Devleti'nin 1699 yılında Karlofça anlaşması ile başlayan toprak kaybı, müslümanların 13. yüzyılda yaşadıkları

¹ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984): 21-60; Şevkî Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-arabi*, (Kahire: Daru'l-Meârif, trs.), 3: 19-26; Mücahid Yüksel, "Emeviler Dönemindeki İslam Toplumuna Hristiyanların Etkileri", *İstem* 27 (2018): 99-122.

² Anlam değişmesine ya da genişlemesine maruz kalan bu kelimelerden kimi örnekler için bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 43-68.

Moğol istilasından bile büyük bir yenilgi dönemine girmelerine sebep olmuştur. O ana kadar hâkim bir dil kullanan İslam dünyası, müslüman mütefekkirler ve müfessirler aracılığıyla tekrar Batı karşısında yeniden bir güç olmak, özgürlük ve sömürüye karşı durabilmek için çaba göstermiş, müslümanların yeniden dirilişi ve kalkınması adına tıpkı Batı’da yaşanan Reform hareketleri gibi Kur’an’a/Öze dönüş hareketleri başlatmıştır.

Müslümanların tarihi boyunca otoriteyi sağlamlaştırmanın ya da herhangi bir düşünceyi ispat etmenin ilk yolu olarak kullanılan Kur’an, bu aşamada da müslümanların ilk hareket noktası olmuş, ahlâkî, dinî, hukukî, iktisadî kavramların ihyâsından önce işe Kur’an’daki siyasî kavramlar ile başlanmıştır. Hatta son yüzyılda yazılmış olan tefsirlerde baskın olan yönün siyasî olduğu dahi söylenebilir. Oysa durum, Muhammed Şahrur’un (1938-2019) dediği gibi, “Dinî ıslah çalışmalarından önce siyasî ıslah mümkün değildir. Çünkü insanların sahip olduğu geleneksel akıl, herhangi bir siyasî ıslahı kabul etmez.”³

Biz de bu noktadan hareketle, günümüzde sık sık kullanılan tağut, şûra, mustaz’af ve cahiliye gibi Kur’an’daki siyasî kavramların gerçekten işaret edilen anlamı taşıyıp taşımadığı ya da bu kavramların herhangi bir ıslah ihtiyacı hissedip hissetmediğini ortaya koymaya çalışacak, kavramlar hakkındaki ilk dönem anlayışı ile günümüzdeki bakış açısını karşılaştıracız. Sözkonusu kavramların maruz kaldığı anlam genişlemesinin olumlu ve olumsuz etkilerine de böylece ulaşılmış olacağız.

Diğer taraftan bu çalışma, modern İslam düşüncesinin ve son yüzyılda artan siyasî İslamî hareketlerin temel argümanlarını da gözden geçirmemize, sağlıklı bir yol izleyip izlemediği konusunda bilgi sahibi olmamıza neden olacaktır.

Çalışmamız, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte Araştırmanın Konusu, Metod ve Kaynaklarını belirttik. Kavramsal Çerçeve ve Tarihî Arka Plan başlığı altında ‘Modern Dönem/Modernizm’, ‘Siyaset’, ‘Anlam Genişlemesi’nin tanımlarını yaparken, konu ile ilgili tarihî bir arka plan bâbında ‘Modern Dönem/Modernizm Öncesi İslam Dünyası’nın kısa bir tarihini ele aldık.

³ Muhammed Şahrur, *el-İslam... el-Asl ve’s-Sûra*, (London: Tuva li’s-Sekâfe ve’n-Neşr, 2014), 12.

Konumuzun sınırlarını belirleyici olması açısından Modern Dönem/Modernizm hakkında sosyoloji ve tarih alanlarında yazılmış yerli ve yabancı kitaplardan, makalelerden; Anlam Genişlemesi hakkında da edebiyat kaynaklarından faydalandık. Siyaset kavramı ve Kur'an'daki siyasî kavramlar hakkında da siyaset, sosyoloji ve konu hakkında yapılmış Kur'an çalışmalarından faydalandık.

Birinci Bölümde, Tağut Kavramı ve Maruz Kaldığı Anlam Genişlemesi; İkinci Bölümde Şûra Kavramı ve Maruz Kaldığı Anlam Genişlemesi; Üçüncü Bölümde Mustaz'af Kavramı ve Maruz Kaldığı Anlam Genişlemesi, Dördüncü Bölümde de Cahiliye Kavramı ve Maruz Kaldığı Anlam Genişlemesi üzerinde durduk. Her kavramın lügat ve ıstılah anlamı, cahiliye döneminde ve hadislerdeki kullanımı, Kur'an'da ve klasik tefsirlerdeki yeri ve modern döneme kadar taşıdığı anlamı tahlil ettikten sonra modern dönemden itibaren günümüze kadar kavramda görülen anlam genişlemelerini tefsirler, Kur'an araştırmaları bağlamında ve yer yer de müslüman düşünürler bazında ele aldık.

Çalışmamızda yer alan kavramların lügat ve ıstılahî manaları için Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitabu'l-ayn*, Ebu Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzu'l-Kur'an*, Ahfeş'in (ö. 215/830 [?]) *Meâni'l-Kur'an*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Ğaribu'l-hadîs* ve *Ğaribu'l-Kur'an*, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'an*, İbn Dureyd'in (ö. 321/933) *el-Cemheratu'l-luğa*, Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Ğaribu'l-Kur'an*, Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Meâni'l-Kur'an*, Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-luğa*, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu'l-mekâyisi'l-luğa* ve *Mucmelu'l-luğa*, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhah*, İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) *el-Muhassas*, Rağıb el-İsfehânî'nin (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*, İbnu'l-Kattâ'nın (ö. 515/1121) *Kitâbu'l-ef'âl*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsu'l-belâğâ* ve *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs*, el-Himyerî'nin (ö. 573/1178) *Şemsu'l-ulûm*, İbn Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetu'l-e'yun*, İbn Esîr'in *en-Nihâye* (ö. 606/1210), Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268'den sonra) *Muhtaru's-sıhah*, İbn Manzur'un (ö. 711/1311) *Lisanu'l-arab*, Feyyûmî'nin (ö. 770/1368-69) *el-Misbahu'l-münîr*, İbn Hâim'in (ö. 815/1412) *et-Tibyan fî tefsir-i ğaribi'l-Kur'an*, Cürcanî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*, Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Kâmûsu'l-muhît* ve *Besâiru zevi't-temyîz*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Muzhir fî ulumi'l-luğa*, Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârif*,

Ebu'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Mevsûatu istilahâti'l-fünûn*, Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-arûs*'u gibi ilk dönemlerden günümüze kadar gelen birçok kaynaktan faydalandık. Bu klasik meâni'l-Kur'an, mecâzu'l-Kur'an, vücuh ve nezâir, müfredât ve belağat kitaplarının yanısıra Arthur Jeffery'nin (1893-1959) *Foreign Vocabulary of the Quran* adlı eserinden de faydalandık.

Ele aldığımız kavramın temel anlamını belirlerken sözkonusu eserleri kronolojik sıra içerisinde inceledik. Böylelikle kavramda olası bir anlam genişlemesinin hangi dönemlerde, hangi müellifler eliyle cereyan ettiğini ve bunun etkilerini de tespit etmeye çalıştık. Sadece klasik dönem ile modern dönem arasındaki anlayışı karşılaştırmamız hedefimize ulaşmamız için yeterli görünse de, biz klasik dönem içerisinde de bir anlam genişlemesinin olup olmadığını da ortaya koymuş olduk.

Öncelikle sözkonusu kavramların yer aldığı âyetleri nüzul sırasına göre ele aldık. Âyetlerin nüzûl sebeplerini kısaca açıkladıktan sonra, dirayet ya da rivayet olsun, şîi, sünni ve işarî tefsirlerden bu kavramlara müfessirlerin yüklediği manayı da kronolojik olarak verdik. Ele almış olduğumuz kavramların modern dönemde anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığına geçmeden önce, ilgili kelimenin ilk dönem tefsirlerden günümüze kadar olan anlam seyrini de izledik. Bu nedenle çalışmamızda özel olarak merkeze aldığımız bir kaynak olmadı; kendisinden faydalandığımız tüm eserler çalışmamızda kavramın tarihsel sürecine işaret etme noktasında bir kaynak olarak kullanıldı. Bu konuda Mücahid'in (ö. 103/721) *Tefsir-u Mücahid*, Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, San'anî'nin (ö. 211/826-27) *Tefsir-u Abdurrezzak*, Tusterî'nin (ö. 283/896) *Tefsiru't-Tusterî*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân*, İbn Münzir'in (ö. 318/930 [?]), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, Ayyâşî'nin (ö. 320/932 [?]) *Tefsiru'l-Ayyâşî*, İbn Ebu Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, Kummî'nin (ö. 329/941) *Tefsiru'l-Kummî*, Ebu Mansur el-Maturidî'nin (ö. 333/944) *Te'vilatu ehli's-sünne*, Cessâs'ın (ö. 370/980) *Ahkamu'l-Kur'an*, Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bahru'l-ulûm*, İbn Ebu Zemenîn'in (ö. 399/1008) *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîz*, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, Mekkî b. Ebu Talib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye*, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüketu ve'l-uyûn*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*, Vahidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vasît*,

Rağıb el-İsfehanî'nin (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *Tefsir*, Sem'anî'nin (ö. 489/1096) *Tefsiru'l-Kur'an*, Beğâvî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimu't-tenzîl*, Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*, İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'an*, Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecmeu'l-beyân*, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdu'l-mesîr*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*, İzzuddin ibn Abdüsselam'ın (ö. 660/1262) *Tefsiru'l-Kur'an*, Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envaru't-tenzîl*, Neseî'nin (ö. 710/1310), *Medâriku't-tenzîl*, İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbu't-te'vîl*, Ebu Hayyan el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*, İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürru'l-mensûr*, Ebu's-Suud'un (ö. 982/1574) *İrşadu'l-akli's-selîm*, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî* adlı eserlerinden yararlandık.

Böylece ele almış olduğumuz kavramın anlamını tarihsel süreç içinde belirlemede artzamanlı (tarihsel) semantik metodunu kullanmış olduk. Kavramın temel anlamını belirleyebilmek için tarihî temeline ulaşmaya çalıştıktan sonra günümüzdeki kullanımı ile ilk temel anlamı karşılaştırdık.

Siyasî kavramların modern dönemdeki anlam genişlemelerini incelerken de, Reşid Rıza'nın (1865-1935) *Tefsiru'l-menar*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, Seyyid Kutub'un (1906-1966) *Fî zilâli'l-Kur'an*, İbn Âşûr'un (1879-1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Muhammed Ebu Zehra'nın (1898-1974) *Zehratu't-tefasir*, Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Tabatabâî'nin (1904-1981) *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, İzzet Derveze'nin (1888-1984) *et-Tefsiru'l-hadîs*, Abdulkerim Yunus el-Hatîb'in (1910-1985) *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, Said Havva'nın (1935-1989) *el-Esâs fi't-tefsir*, Zeyneb el-Gazâlî'nin (1907-2005) *Nazârât fi kitabillah*, Muhammed Hüseyin Fadlullah'ın (1935-2010) *Min vahyi'l-Kur'an*, Vehbe Zuhaylî'nin (1938-2015) *et-Tefsiru'l-münîr*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Said Şimşek'in *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan *Kur'an Yolu* adlı eserlerini temel aldık.

Böylelikle çalışmamızın esasını teşkil eden probleme; modern dönem müfessirlerinin ve İslam düşünürlerinin çalışmalarına işaret ederek örnekler verdik.

Önceliğimiz klasik dönem müfessirleri ile modern dönem müfessirlerinin siyasî kavramlara verdiği anlam ve bu anlamlar arasında herhangi bir farklılık, anlam genişlemesi olup olmadığına işaret etmek olsa da, bununla yetinmeyerek özellikle 20. ve 21. yüzyılda İslam dünyasına fikirleriyle öncülük eden Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbâl (1877-1938), Said Nursî (1877-1960), Hasan el-Benna (1906-1949), Mahmud Şeltût (1893-1963), Malik bin Nebi (1905-1973), Ali Şeriati (1933-1977), Fazlurrahman (1919-1988), Muhammed Arkoun (1928-2010), Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010), Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010), Muhammed Kutub (1919-2014), Yusuf el-Karadâvî (d. 1926), Hasan Hanefî (d. 1935), Raşid el-Gannuşî (d. 1941) gibi müslüman düşünürlerin eserlerinden de faydalandık, onların görüş ve düşüncelerini de aktardık.

Bunun yanısıra Türkiye bağlamında Hüseyin Atay (d. 1930), Süleyman Ateş (d. 1933), Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016), İlhami Güler (d. 1959), İhsan Eliaçık (d. 1961), Düccane Cündioğlu (d. 1962) gibi yazarların da görüşlerini naklettik. Böylece bir açıdan siyasî bir kavrama verilen ilk mana ile son manayı karşılaştırmalı olarak tarihî süreç içinde vermeye çalıştık. Ya da teoride ve literatürde farklı anlam taşıyan kavramların, pratikte ve günlük kullanımda hangi seviyede olduğuna işaret etmiş olduk.

Çalışmamız sırasında Türkiye’de konu ile ilgili yapılmış Vecdi Akyüz’ün, *‘Kur’an’daki Siyasî Kavramlar’* ve Abdurrahman Altuntaş’ın *‘Kur’an’da Temel Siyasî Kavramlar’* (2009) adlı çalışmaları dışında müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Vecdi Akyüz’ün eseri, Kur’an’daki siyasî kavramların anlamlarını ve bu kavramların geçtiği âyetleri gösteren modern bir Kur’an siyaset sözlüğü tarzında iken, Abdurrahman Altuntaş’ın çalışması ise, merkezine Kur’an’daki temel siyasî kavramları almış, bu kavramlar hakkında sınırları ve kapsamı çok net çizilmemiş bir çalışma görünümü vermektedir.

Çalışmamız sırasında, Kur’an’da yer alan birçok siyasî kavramın başlı başına bir tez konusu olduğunu, bu kavramlardan birçoğunun tefsir, hadis, İslam tarihi, kelâm ve İslam hukuku gibi İslamî ilimler açısından bazen semantik ve bazen de tarihsel açıdan incelendiğini gördük. Örneğin çalışmamızda yer alan tağut, şura, mustaz’af ve cahiliye, tefsir alanında müstakil tez konuları olarak çalışılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

1- Şeyhmus Nebati, *Kur'an'da Tağut Kavramı*, İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa, İstanbul 2016.

Kur'an'da tağut tipolojisi ve tağut örneklerinin yoğun olarak işlendiği bir çalışmadır. Önsözünde, birçok tefsir adı geçmesine rağmen tefsir kaynakları açısından oldukça sınırlıdır ki, 127 sayfalık tez çalışmasında tüm kaynaklar üç sayfadır.

2- Fatih Mehmet Karaca, *Kur'an'da Şura*, Selçuk Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Said Şimşek, Konya 1998.

Çalışma YÖKTEZ veritabanında geçmekte olmasına rağmen erişime açık olmadığından inceleme ve değerlendirme fırsatı bulamadık.

3- Nebiye Şeyma Güner, *Seyyid Kutub'da Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Bursa 2015.

Din sosyolojisi alanında yapılmış olan ve 128 sayfadan oluşan bu çalışmada cahiliye kavramı oldukça sınırlı tutulmuş, daha çok Seyyid Kutub'un aile, eğitim, siyaset, din ve ekonomi bağlamında modernizm eleştirileri ele alınmıştır. Cahiliye kavramının içerdiği anlam açıklanmadan, doğrudan Seyyit Kutub'un cahiliye hakkındaki düşünceleri çoğunluğu Batılı yazarlardan olmak üzere ele alınmıştır. Bununla birlikte cahiliye bölümünü yazarken yer yer çalışmadan faydalandık ve buna işaret ettik.

4- Tuğrul Tezcan, *Kur'an'da Şura Kavramı ve Çağdaş Yorumları*, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2010.

Bu çalışmada sadece şûra değil, Kur'an'da şûraya delâlet eden ifadeler, konu ile ilgili hadisler, İslam tarihindeki şûra örnekleri, halifelerin şûra algılamaları, klasik ve çağdaş şûra yorumları yer almış olup, hazırlayanın ifadesiyle bu çalışmada Kur'an'ın oluşturmaya çalıştığı şûra anlayışı kavranılmaya çalışılmıştır. 242 sayfadan oluşan çalışmanın yarısından fazlasını şûraya delâlet eden ifadeler, konu ile ilgili hadisler ve İslam tarihindeki örnekler almış, tefsir açısından zayıf kalmıştır. Ayrıca kavramın geçirdiği anlam genişlemesine dikkat edilmemiş, dönemler arasında herhangi bir kıyaslama ve

yargılamaya da gidilmemiştir. Kişisel değerlendirmelerin oldukça az yer aldığı bu çalışmada kelimenin geçirmiş olduğu anlam genişlemesine temas edilmemiş, kavram tefsirlerdeki anlayışla son bulmuştur.

Bu çalışmaların yanısıra doğrudan konu başlığımızla ilişkili olmasa da, *Kur'an'da Tuğyan Kavramı, İslam Hukuku'nda ve Osmanlı Uygulamasında Şura, Şura ve Demokrasi, Hz. Peygamber Devrinde Danışma Meclisi, Şura Kavramı ve Siyasî Niteliği, Kur'an-ı Kerim'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı* gibi ele aldığımız kavramlarla ilgili birçok yüksek lisans ve doktora tezi bulunmaktadır.⁴

Bizim çalışmamızı bu çalışmalardan ayıran en önemli nokta, sözkonusu çalışmaların eşzamanlı (synchronic) semantik metodunu izlerken, çalışmamızın kavramların tarihsel süreç içindeki anlam genişlemesi ve değişimini inceleyen artzamanlı (diachronic) semantik metodunu izlemiş olmasıdır. Hali hazırda yapılmakta olan 'Kur'an'da Kavramı' tarzındaki birçok kavramsal çalışma da, o kavramın nüzûl dönemindeki anlamını ortaya çıkarmakla sınırlı kalmakta ve günümüz ile bir karşılaştırmaya ya da çözümlenmeye gitmemektedir. Bu da, kavramın sadece ilk dönem kullanımı hakkında bilgilendirmeye neden olurken, günümüzün ele alınıp değerlendirilmemesinden dolayı belli bir döneme takılı kalmış çalışma izlenimi vermekte ve pratik bir sonuca neden olmamaktadır.

Çalışmamızın ikinci ayırıcı özelliği, kavramların sadece Kur'an'daki ve müfessirler nezdindeki anlamını ortaya koymakla sınırlı kalan çalışmaların aksine, bu kavramların özellikle modern dönem sonrası yazılan tefsirlerde ve İslam düşünce dünyasındaki karşılığını da ortaya koymaya çalışmasıdır. Kavram çalışmalarının birçoğu, bulunduğumuz zaman ve zeminden geçmişe bir anlamlandırma ve tahlil yapma ile yetinmiştir. Biz ise, elde ettiğimiz sahih anlamı günümüzdeki anlamlandırmalarla karşılaştırdık. Bu kavramların son yüzyıllarda İslamî hareket ve düşünürler yoluyla

⁴ Süleyman Gür, *Kur'an'da Tuğyan Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi (Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Nuran Koyuncu, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şura*, Doktora Tezi (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Ahmet Yılmaz, *Şura ve Demokrasi*, Yüksek Lisans Tezi (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995); Eyüp Kurt, *Hz. Peygamber Devrinde Danışma Meclisi (Şûra)*, Yüksek Lisans Tezi (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000); Özkan Tekin, *Şûra Kavramı ve Siyasî Niteliği*, Yüksek Lisans Tezi (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Halime Özdemir, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Cahiliye Çağı İnsanı*, Yüksek Lisans Tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

İslam toplumlarında yaşadığı anlam genişlemesini de mercek altına alarak, pratik bir takım çözüm yollarına ulaşmaya çalıştık. Böylelikle bulunduğumuz dönemden geçmişe doğru bir anlam yolculuğu yapılırken, üzerinde yer aldığımız zemin de göz önüne alınarak disiplinler arası bir araştırma yapılmaya çalışılmıştır.

Arap dünyasındaki ilmî çalışmaların, siyaset konularına mesafeli olduğunu araştırmamız sırasında fark ettik. Kavramları klasik dönem ve modern dönem bağlamında karşılaştıran bir esere rastlayamadık. Sadece kimi siyasî kavramları ele alan makale ve kitaplardan faydalandık. Çalışmamızda konuyla ilgili yer yer Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *İslam Ansiklopedisi*, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, *Encyclopaedia of the Quran* gibi ansiklopedilerden, tez, makale ve web sitelerinden de faydalanılmıştır.

Bu çalışmamızda Kur'an'daki siyasî kavramları değil, *modern dönemde anlam genişlemesine uğrayan* Kur'an'daki siyasî kavramları ele aldık. Buradan çıkan sonuç, Kur'an'daki ya da herhangi bir metindeki bütün kelime ve kavramların tarih içerisinde bir anlam genişlemesine uğramadığıdır. Tağut, şûra, mustaz'af ve cahiliye gibi Kur'an'da geçen kimi kavramların, ilk dönem müfessirleri tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyarken, modern dönemde müfessirler ve düşünürler tarafından bu kavramların herhangi bir anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığını, eğer uğradıysa bunun ne kadar doğru olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Araştırma esnasında konumuzu mümkün merteye anlam genişlemesi ile sınırlayacak, mustaz'afın hakları ya da şûra bölümünde ehlu'l-hal ve'l-akd'ın seçimi gibi fikhî konulara girmeyeceğiz. Ancak bunun yanısıra şûra kavramında olduğu gibi, konunun daha iyi anlaşılması için Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında aydınlar yoluyla gündeme gelen şûra hakkında özet bir tarihî bilgi vereceğiz.

Kur'an'da geçen birçok siyasî kavram olmasına rağmen⁵, biz bunlardan özellikle günümüzde daha sık kullanılan kavramları ele alacağız ki, bunlar da anlam

⁵ Prof. Dr. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998) adlı eserinde Kur'an'da geçen siyasî kavramları şu şekilde sıralar: Arş, kürsî, emr, emanet, mülk, hüküm, velayet, şûra, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, adl, imam, ulu'l-emr, sultan, melik, seyyid, vekil, vezir, cebbâr, âl, ehl, benûn/benîn, kabile/şa'b, kavim, ümmet, millet, karn, hizb/ahzâb, şia, fırka, mele', cund, bey'at, itaat, takiyye, hicret, mustaz'af, zulüm/zalim, bağı, isyan, istikbar/müstekbir, tuğyan/tağut, fitne, fesad, fisk/fasık, din, şeriat, tarikat, hikmet, ruhban/ahbâr, âyetullah, hâmân, arz, beled, karye, medine, dâr, silm/selem, selâm, sulh/ıslah, cihad ve fetih.

genişlemesine uğrayan siyasî kavramlar başlığı altında tağut, şûra, mustaz'af ve cahiliyedir. Bir örnek çalışma olarak bu kavramları ele almamızın nedeni ise, özellikle son iki yüzyılda İslam dünyasının hemen hemen bütün siyasî hamleleri ve oluşumlarının bu kavramları temel almasından ve bunun üstünden bir siyasî İslam kurgusu oluşturmasından kaynaklanmaktadır.

II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKA PLAN

A. Modern Dönem ve Modernizm Kavramı

Tarihte toplumları ilerlemeye sevk eden, genellikle yaşadıkları refahın ve israfın arttığı problemsiz dönemler değil, sıkıntılı ve bunalımlı anlardır. Doğası gereği, insanın var olan durumdan memnuniyeti atalet ve pasifliğe neden olurken, karşılaştığı maddî ve manevî problemler ise yeni açılımlar sağlamaya ve arayışlara neden olur. İşte Batı dünyasının da 15. yüzyıldan itibaren sırasıyla rönesans, reform, aydınlanma dönemi ve sanayi devrimini yaşaması, artık taşımakta zorlandığı sırtındaki yükü bırakması ve bütün dünyayı etkileyen modern çağın kapılarını açmasına neden olmuştur.

'Yeni' ve 'yenilik' anlamına gelen 'Modern' teriminin anlamı, kökeni ve tarihte ilk defa kullanılışı hakkında farklı görüşler vardır. H. R. Januss'un (1921-1997) araştırmalarına göre, 'modern' kavramı ilk olarak Hristiyanlık sonrası dönemi geçmişten ayırmak yani dinsizliği reddetmek anlamında 5. yüzyılda kullanılmıştır. Bu anlamda terim, tarihî bir kırılma anına işaret eder. 6. yüzyıldan itibaren 'yenileyin' anlamına gelen 'modo' kelimesi, 10. yüzyılla birlikte felsefe ve din tartışmalarında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak kavramın içeriği zaman içerisinde sürekli değişmiştir. Hatta 'moda olan, gelip geçicidir' bile denmiştir.⁶ Ancak kesin olan, 'modern' kelimesinin, Ortaçağ düşünce ve felsefesinden uzaklaşmak isteyen Batı'nın bir tepki olarak ortaya koyduğu siyasî ve sosyal değişimleri ifade eden bir terim olduğudur.

Eserde geçen kavramlardan bazılarının temelde siyasî bir anlam taşımadığı ya da bu hususun tartışmaya açık olduğu kolaylıkla görülebilir. Biz, muhtemelen müellifin de bu eseri oluştururken günümüzün siyasî anlayışından etkilenerek kavramları tasnif ettiğini düşünüyoruz.

⁶ Mübahat Türker Küyel, "Klasik Skolastik Modern", *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür (Birinci Sempozyum Bildirileri)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977), 37.

"Fransızcadan alınıp dilimizde de kullanılan modern (Fr. Moderne) deyimini, kimi yerde çağdaş, kimi yerde de yeni anlamını dile getirir. Osmanlıcada bu anlamda asrî denirdi." Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 4/171.

Terimin asıl içerdiği mana ‘yenilik’ olup, ayrıca beraberinde ‘gelenekten kopma’ yı da içermektedir.

Kimi araştırmacılara göre ise antik dünya ile modern dünya arasındaki farkı vurgulayan ‘modern’ kelimesi, ilk olarak Rönesans döneminde kullanılmıştır. Aydınlanma döneminin bir ürünü olan ‘modern’ kelimesi, ilk olarak J. J. Rousseau’nun (1712-1778) yazılarında karşımıza çıkar.⁷

Eski ile yeniyi, antik ile çağdaşı birbirinden ayırt etmek üzere kullanılan bu kavram, 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve aydınlanmacı düşünürlerin büyük bir beğenisi ile karşılanmıştır. Terim, onlar nezdinde geçmişe meydan okuyucu bir şekilde entelektüel çaba ile desteklenmiş ve izleyen yıllarda bir düşünce sistemine dönüşerek ‘modernizm’ adını almıştır.⁸

‘Modern’ kavramı Türkçe’de ise *asrî*, *muâsır* veya *çağdaş* gibi kelimelerle ifade edilir. Bu anlamların yanısıra Batı dillerinin kültürel bir etkisinin sonucu olarak *modern*, *modernizm* ve *modernite* kelimeleri de dilimize yerleşmiştir. Kelimenin kökü itibarıyla *modernlik* (modernity), *modernleşme* (modernization) ve *çağdaşçılık* (modernizm) birbirlerine oldukça yakın kavramlardır.⁹

Kelime, günümüzde kullanılan anlamına Anglosakson dünyasında ulaşmış, ‘eskinin karşıtı’ anlamına gelmiştir. Kelimenin Batı’ya ait olmasından dolayı burada eski ile kastedilen ortaçağdır. Dolayısıyla modern kelimesi; hem ‘şimdi’ ve hem de ‘ortaçağa benzememek’ tir.¹⁰ Yani modernizm, modernlik veya modern, her şeyden önce “eski”ye göre “yeni” olmaktır. Rönesans dönemi, Antik Çağa göre; Aydınlanma Çağı, Rönesans’a göre moderndir. Bu sebeple kavram, sürekli olarak bir karşılaştırma ve yeniye ifade etme anlamı taşıyagelmıştır.

Aslında modern kelimesi ilk olarak giyim-kuşamda, mimaride ve sosyal alanda “yeni olanı” ifade etmek üzere öncelikle İtalya’da kullanıma girmiştir. Bu aşamada daha çok Rönesans’ın etkisiyle Hümanist eğitim bağlamında kullanılmış iken, izleyen yıllarda bir düşünce sistemi ve ölçü anlamı kazanmıştır. Bununla birlikte modern

⁷ Atilla Yayla, *Siyasî Düşünce Sözlüğü*, (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 132.

⁸ İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 33-34.

⁹ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 34.

¹⁰ Abdurrahman Aslan, “Modernizm”, *AKV Bülten*, 1/4, (Aralık 1991), 3.

kelimesinin anlamı üzerinde net bir anlayış birliğine varılamadığı söylenebilir. Hatta ‘Modern’ kelimesi, 21. yüzyılda “postmodern” kavramının da ortaya atılmasıyla birlikte yoğun bir tartışmaya konu olmuştur.¹¹

Örneğin Ahmet Cevizci (1959-2014), ‘modern’ kelimesinin bir biçim, tavır ve süreç olduğunu söyler:

“Modern’ kelimesi, “düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık, en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi anlamına gelen sıfattır... Aydınlanma geleneğini, aklın ürünü olan rasyonel bilim anlayışı ve yönteminin her alana uygulanması tavrını; uzmanlaşmış kültürün bilim yoluyla kazandığı birikimin, günlük yaşamın zenginleştirilmesi ve rasyonel örgütlenişi için kullanılması gerektiğini savunan yaklaşımı; teknolojinin yükselişiyle ekonomik örgütlerin yeni bir biçim kazanması sürecini; soyut devletten burjuva devletine dönüşüm sürecini tanımlamak için kullanılmıştır.”¹²

Aslında modernizm, tarihsel bir dönemi ya da o döneme hâkim olan özellikleri ifade eden bir terim değildir. İçinde yaşanan zamanı, zamana bağlı olanı ve kendisinden hareketle günümüze ait dönemi sürekli olarak tanımlamaya çalışan bir bilinç durumudur. Süreklilik arzettiğinden dolayı tarihsel olanın karşıtı olarak tanımlanabilir. İçeriği değişse de, eskiye ait her şeyin bırakılıp yeniyeye geçilmesini ve bunun insanlığa mutluluk vaat ettiğini ifade eden bir terimdir.¹³

Bu terimle birlikte Batı dünyası, tarihinde yer alan ve ‘karanlık çağ’ olarak isimlendirilen Ortaçağ anlayışını reddetmiş, oluşturduğu yeni ilke ve anlayışların yer aldığı sonraki dönemi ‘Aydınlanma dönemi’ olarak isimlendirmiştir.¹⁴ Ancak ifade etmek gerekir ki, Batı’nın karanlık çağ olarak adlandırdığı bu dönemde, İslam dünyası bir aydınlanma içindedir.

Batı’nın reddettiği Ortaçağ’ın ‘karanlık çağ’ olarak adlandırılmasının nedeni, uzun süre kiliseyi temsil edenlerin, toplumsal değişim ve özgür düşünceye engel olup,

¹¹ İsmail Kılıoğlu, “Aydınlanmanın Felsefi Temellerinin Tartışılması II”, *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5, (Bahar 2015), 334.

¹² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 598.

¹³ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 11-12.

¹⁴ Umberto Eco, Ortaçağ’ın ‘karanlık çağ’ olarak isimlendirilmesine karşı çıksa da, Yeniçağ ve Ortaçağ’ı nitelendirmede ‘ışık’ ve ‘karanlık’ metaforunun kullanılmış olması, Ortaçağ’da yaşananların bizzat Avrupalı düşünür ve araştırmacılar tarafından da olumsuz kabul edildiğini göstermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Umberto Eco, *Ortaçağ*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 11-33.

dini insanlar üzerinde bir baskı aracı olarak kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim tarih kitaplarında da, Batı'nın bu süreçte tanık olduğu engizisyon mahkemeleri, haçlı seferleri, alevlendirilmiş odun yığınları, suikastler ve kilise tarafından onaylanmayan prenslerin katledilmeleri uzun uzadıya anlatılır. O dönemde Batı, bir baskı aracı olarak kullanmış olduğu dinî anlayışını kabul etmeyenlere karşı bu vasıtaları kullanmıştır.¹⁵

Batı'ya hâkim olan kilise ve dogmatik anlayış, kutsal metni yorumlama hakkının sadece kendisine ait olduğunu ileri sürmüş, düşüncelerinin saf bir hakikatten süzüldüğünü, bu yüzden de herhangi bir yanlışlık içermediğini savunmuştur. Belirli kesimler tarafından kullanılan dinî söylemler, çoğu zaman yeni bir düşünce ve oluşuma da karşı çıkıp reddetmiştir. İşte bunun bir sonucu olarak kilise, ortaçağ boyunca akıl, felsefe ve özgür düşünce ile bir çatışma içinde olmuştur.¹⁶

Ortaçağ'da Batı, varlığına uygun toplumsal bir davranış modeli sergilemiştir. Kilise ve din, etkin olduğu bu zaman diliminde çoğu zaman toplumsal ilerleme ve reformlara engel olmuştur. Onlara göre hayatı değiştirmek veya müdahale etmek yerine, hayatı olduğu gibi kabul etmek gerekmekteydi. Hatta hayatın getirdiği acılar, zorluklar ve kabul edilmesi zor durumlar bile idealize edilerek kitlelere başka bir şekilde yorumlanmıştır.¹⁷

İşte bu zaman ve zeminde, yaşananlara bir tepki olarak Batı dünyası birbiri ardınca Aydınlanma, Rönesans ve Reform dönemlerini yaşamıştır. Ortaçağ'a son veren ve modern dönemin başlangıcı sayılan Aydınlanma çağının tarihsel kökeni, 15-16. yüzyılda Batı'da sanat, bilim, felsefe ve mimarlık ile başlayan Rönesans ve 15-17. yüzyıllarda Avrupa'yı etkileyen reform hareketlerine ve coğrafi keşiflere dayanır. Rönesans, Reform ve Aydınlanma döneminde, din ve Tanrı merkezli toplumsal yapının ve düşüncenin terk edilip aklın ve bireyin ön plana alınması ile de, Batı'da tüm dünyayı etkileyen modernleşme süreci ve modern dönem başlamıştır.

¹⁵ Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, (İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1978), 226-227.

¹⁶ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 14.

¹⁷ Mehmet Evkuran, "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2003), 40.

Batı'nın bir uçtan bir uca savrulduğu bu dönemde, dogmatik düşünceler ve kilisenin katı tutumu, yerini aklın her şeye yeteceği ve her şeyden üstün olduğu düşüncesine bırakmıştır. Böylelikle önce rasyonalizm, ardından pozitivizm ve determinizm, insan ve toplum hayatına hâkim olmuştur. Bierstedt Gay, Aydınlanma Çağının dört temel niteliğini şu şekilde özetler:

- “Doğüstünün doğalla, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla, dinin bilimle ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi;
- Bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel sorunların çözümünde yüceltilmesi;
- İnsanların ve toplumların mükemmelleştirilebileceğine ve böylelikle insan soyunun gelişmesine duyulan inanç;
- İnsan haklarına dair insancıl istemlerin çoğalması yönündeki söylem.”¹⁸

Akla büyük bir önemin atfedildiği Aydınlanma felsefesinde, bir akıl hukukunun, bir akıl devletinin ve bir akıl dininin kurulabileceğine inanılır. Bu dönemde tek değer ölçütü akıldır ve bu ölçütün sunduğu verilerin de, dinin aksine kesinlik ifade ettiğine inanılır.¹⁹

Modernizm ise, 19. yüzyılın sonlarına doğru Batı'da ortaya çıkan endüstrileşme ve kentleşmenin, geleneksel otoritenin çöküşünün, demokratik düşüncelerin yükselişinin, modern bilimin etkisiyle gerçekleşen değişimlerin sonucu olarak toplumu yeni ve politik koşullara uyarlamaya çalışan bir tavır ve harekettir.²⁰

Aynı zamanda modernizm terimi daha geniş bir felsefe çerçevesinde, çoğu zaman Aydınlanma ile ilişkilendirilen düşünce, ideal ve kabuller için de kullanılır. Diğer bir ifadeyle modernizm, Aydınlanmayla birlikte gerçekleşen entellektüel dönüşümün neden olduğu dünya görüşünü, dünyevileşme, demokrasi, özgürlük ve hümanizm temeli üzerine yükselen akılcı, ilerlemeci, insan merkezli ve bilimsel ideolojiyi ifade eder.²¹

¹⁸ Sezgin Kızılcılık, *Postmodernizm Dedikleri*, (İzmir: Saray Kitabevleri, 1996), 7-8.

¹⁹ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 19.

²⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 603.

²¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 603.

İşte modernizm böyle bir ortamda doğup gelişir. Sadece dünyevîleştirilmiş bilgi ile tabiata hâkim olmakla kalmaz, toplum hayatının her alanında da yeni düzenlemeler getirir. Bu açıdan modernizm veya modernlik; “bilimsel bilgi, endüstriyalizm, teknoloji, teknikleştirme, uzmanlaşma, demokrasi, lâiklik düşüncesi ve bireyselleşme eksenleri etrafında toplumsal yaşam alanlarını düzenlemeye yönelik bir projedir.”²²

Modernizmin doğuşu, 1800’lerin sonlarındaki entelektüel çalışmalarla tarihlendirildiği gibi, 16. yüzyılda Protestanlığın ortaya çıktığı döneme kadar da götürülmektedir.²³ Kimi sosyologlara göre ise, ‘modern’ dönem düşüncesi 17. yüzyılda doğmuştur. Bu düşüncenin temel ilkeleri ise, Montaigne’in (1533-1592) *Denemeler*’i (1580), Francis Bacon’ın (1561-1626) *Advancement of Learning* (1605) ve *Novum Organum*’u (1620) ve Descartes’ın (1596-1650) *Metot Üzerine Söylev*’i gibi eserlerde yer alır. Yine bunlara ilave olarak Immanuel Kant (1724-1804), Turgot (1727-1781), Condorcet (1743-1794) ve diğer düşünürlerin 18. yüzyıl boyunca geliştirdikleri bilimsellik düşüncesi, modernlik düşüncesinin temelini oluşturur. Bu yönüyle modernite, Aydınlanma döneminden günümüze gelen rasyonalist, bilimci ve ilerlemeci anlayıştan ibarettir.²⁴

Genel bir terim olarak Modernlik ise, Galileo (1564-1642) ile başlayan modern bilim, Bacon ve Descartes ile başlayan modern felsefenin yer aldığı ‘modern dönemi’ tanımlar. Diğer bir açıdan ise soyut devletten burjuva devletine dönüşüm dönemini kapsar.²⁵

Modern dönem ya da modernizm, zaman açısından Orta Çağ’ın bitişi ile başlamakta ve İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar getirilmektedir. Bu anlamda modernizmin sınırı açıkça belirlenmiş bir bitiş tarihi yoktur. Modernizmin II. Dünya savaşı ile sona erdiği iddia edilmekteyse de, geçirdiği aşamalar sadece şekil değiştirdiği izlenimi uyandırmaktadır.

²² Kızılcılık, *Postmodernizm Dedikleri*, 13.

²³ Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur’an Algısı”, *Dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 2/3 (Bahar 2014), 22.

²⁴ Hikmet Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2013), 236.

²⁵ Songül Sallan- Songül Boybeyi, “Postmodernizm-Modernizm İkilemi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 15 (Ankara 1994), 316.

Kısaca ‘modern’ kelimesi, tarihsel anlamda Batı’nın yaşamak istediği bir zaman dilimini; gelenek ve klasik algılarından uzaklaşmayı, Tanrı merkezli düşünce sisteminden rasyonalizme geçişin adıdır. Bu anlamda ‘modern’ veya ‘modernlik’, hemen hemen her yönüyle Ortaçağ’a vurulan bir darbe ya da devrim niteliğini oluşturur. Bu sayede Batı, Tanrı’nın merkez alındığı bir düşünce sisteminden, aklın ve insanın merkeze alındığı bir sisteme geçiş yapmıştır. Yine Batı’nın bu şekilde hızlı bir değişim geçirmesi, aslında Ortaçağ’da yaşadığı problemlerin boyutlarına da işaret eder.

Batı’nın yaşadığı bu değişim, diğer kültürleri de etkilemiştir. Rönesans ile Batı’nın gündemine yerleşen din ile bilimsel bilgi, din ile akıl arasındaki sözde sorunlar, İslam dünyasına da yansımış ve böylelikle benzer sorunlar İslam için de gündeme getirilmiştir. Oysa İslam düşünce tarihinin daha ilk dönemlerinde bu konular gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Ancak 19. yüzyılda tekrar günyüzüne çıkan bu sorunları öncekilerden ayıran, çatışmanın yalnızca düşünce ile din arasında değil, Batı’nın gündemine paralel olarak bilim ve bilimsel görüş ile din arasında cereyan etmesidir.²⁶

Batı tarafından talep edilen bu değişimle birlikte toplumun merkezinde Tanrı’nın yerini bilim almış, dinsel inançlara sadece özel yaşamda bir yer verilmiştir. Buna ilave olarak entelektüel etkinlik ve düşüncelerin, dinsel inançlardan korunması, kamu ve yönetimlerin kişisel bir iktidar aracı haline getirilmemesi gibi hususlar da bu yeni düşünce sistemiyle topluma yerleşmiştir. Böylece daha önce düşünce ve değerlerini dinden alan Batı, sıkı sıkıya akılcılık fikrine bağlanmış, değerleri belirleme hakkını bilim ve akla tanımıştır.²⁷

Düşünce ile başlayıp toplumun her alanına yayılan modernleşme veya modern dönemin dört boyutundan söz edilebilir. Birincisi, parlamento, siyasî partiler ve oy hakkı gibi kurumları içeren siyasî modernleşmedir. İkincisi, sekülerleşme, ulus-devlet ve ulusalcı ideolojinin ön plana konulduğu kültürel modernleşme; üçüncüsü ise ekonomik modernleşmedir. Ekonomik modernleşme, giderek büyüyen işbölümü, teknolojinin ilerlemesi, yönetim tekniklerinin kullanımı gibi bileşenleri içermektedir.

²⁶ Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*, 31.

²⁷ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 23-24.

Dördüncü boyut ise, okuma-yazma oranının artması, geleneksel otoriterliğin zayıflaması ve kentleşme süreci gibi öğeleri içeren toplumsal modernleşmedir.²⁸

Modern dönemin ya da modernizmin ayırt edici özelliği, eleştiri mekanizmasıdır. Modern dönemi oluşturan her şeye, araştırma, inceleme ve eleştiri yolu ile ulaşılmıştır. Nitekim ilerleme, devrim, evrim, demokrasi, özgürlük, insan hakları gibi modern çağa ait temel fikir ve kavramlar da, kendisini kilisenin baskısından kurtaran Batı'nın aklın ve sorgulamanın önünü açmasıyla elde etmiş olduğu değerlerdir.²⁹

Eleştiriye değişimin aracı olarak kullanan modernizm, geleneğe ve gelenekçiliğe karşı sert bir tutum sergilemiş ve onunla çatışmaya girmiştir. Çünkü modern olmak, geçmişten daha farklı bir dünyada yaşama anlamına gelmektedir. Bu yüzden modernizm, sosyal hayatın rasyonelleştirilmesini, heterojenliği, açıklığı ve evrenselliği vaat eder. Seküler bir düşünce temeli üzerine kurulu olan modernizm, toplumsal hayatın eksenine akıl ve bilimi yerleştirirken, din olgusuna sadece özel hayatta bir yer bırakmıştır. Bütün bunları da modernizm, hürriyet ve özerklik sloganlarıyla sağlar. Bütün bu değişimlerin sonucunda toplum statik bir yapıdan dinamik bir yapıya geçişe yöneltilir. Modernizmin üzerinde yer aldığı dayanaklar ise, kapitalizm, şehirleşme, endüstriyalizm, akılcılık, demokrasi, laiklik, farklılaşma, ihtisaslaşma, bilimsel bilgi ve ulus-devlet şeklinde sıralanabilir.³⁰

Batı'nın yaşamış olduğu Rönesans, Reform, Sanayi ve Aydınlanma devriminin sonucunda bir yönüyle Orta Çağ'dan ayrılmanın bir ürünü olarak ortaya çıkan modern toplum, modern felsefe ve modern bilim, böylelikle bütün dünyayı etkisi altına almıştır.

İslam düşüncesinde ise 'modern' terimi ile çağdaş ya da Batı'nın anladığı şekilde tabiata hâkim olma kastedilmez. Tam aksine müslümanlar için modern kelimesi, her şeyi yöneten ve evrensel anlamda vahiy yoluyla insana bildirilen ilkelerden ve aşkın olandan koparılan şey anlamını taşır. Bu yüzden modernizm, geleneğin zıttıdır.

Genel anlamda İslâm dünyasının 18. yüzyıldan itibaren Batı karşısındaki mağlubiyeti ve sömürgeleşme sürecinin etken olduğu modern dönem, İslam dünyasının

²⁸ Fahrettin Altun, "Modernleşme Kuramı ve Gelişme Sorunu", *Divan*, (2000/1), 136.

²⁹ Octavio Paz, "Şiir ve Modernite" çev. Nilgün Tütal-Elif Çırakman, *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 89.

³⁰ İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Akımlar*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 2: 75.

da bir arayışa kalkıştığı, yenilik ve yeniden yapılanma arayışlarının yaygınlaştığı bir zaman dilimine işaret eder.³¹

Batı'nın, Rönesans'tan sonra kendi kendini yenilemesi hareketi olan modernizm, geleneksel düşünce tarzını bilim ve medeniyetle uyumlu hale getirme çabasıdır. Ancak Batı'daki bu oluşum diğer dünya devletlerini de olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilemiş, onları da çekim alanına almıştır. Bu anlamda özellikle son yüzyılda İslam dünyasında tartışılan modernizm ile ilişkili diğer bir kavram da Batılılaşma'dır. Modernizm, halkı müslüman olan ülkelerde geleneksel kültürü terk edip Batı kültürünü benimseme ve böylelikle Batı için fikir ve sanayi pazarı oluşturma anlamında kullanılmış ve Batılılaşma ile aynı sayılmıştır.³²

Biz, çalışmamızda 'modern dönem' ifadesi ile özellikle 18. yüzyıldan itibaren bütün dünyayı etkileyen, Batı dünyasında tarih ve medeniyet açısından pozitif bir etkiye neden olurken, İslam dünyası için olumsuz bir sürecin başlamasına neden olan tarihî süreci kastetmekteyiz.

B. Siyaset Kavramı

Arapça (سوس) fiilinin mastarı olan 'siyaset' kelimesinin temel anlamı, hayvanlarla ilgilenmek, onları evcilleştirip bakımlarını üstlenmektir.³³ Sözlükte ise, yönetmek, idare etmek ve idare etmeden sorumlu olmak³⁴, yönetime getirilmek, sorumlu kılınmak ve yönetici olarak atanmak³⁵, karakter, seciye, huy, fitrat ve asalet

³¹ Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Bahar 2014), 11.

³² Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 38.

³³ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî & Dr. İbrahim es-Samerrâî, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, trs.), 7: 335; Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979), 3: 119; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3: 938; Muhammed b. Mukrim b. Manzur el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-arab*, I-XV, (Beyrut: Daru Sâdir, 1414), 6: 107; Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005), 710.

³⁴ Cevherî, *es-Sıhah*, 3: 938; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 6: 107.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî Ebû Mansur, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 13: 92; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 6: 107.

sahibi olmak³⁶, zelil kılıp aşağılamak³⁷, tüketmek ve bitirmek³⁸, gütmek, hayvanlara bakıp otlatmak, ıslah etmek ve düzeltmek anlamlarına gelir.³⁹

(السوس), riyaset; (ساس الأمر سياسة), belirlenen işi gerçekleştirmektir. Mecazî anlamda, (سست الرعية سياسة) denildiğinde, ‘yönetilenlere emirde bulundum ve yasaklar getirdim’ anlamına gelir. (سوس فلان أمر بني فلان) ise, ‘falan kimse filanların idare işini/siyasetini üstlendi’ demektir.⁴⁰ Bu anlamda atın bakımı ve terbiyesi ile ilgilenen seyisin yaptıkları ile valinin, reâyasının işlerini üstlenip yerine getirmesi siyasettir.⁴¹ Siyaset kelimesi, Kur’an’da geçmez. Hadislerde ise, hem ‘at terbiye etme’, hem de ‘halkın işlerini yönetme’ manalarında kullanılır.⁴²

Temel anlamı ata bakma, atı terbiye etmek iken, anlam genişlemesiyle devlet yönetimi ve devlet yönetiminde tutulan yol olmuştur. Osmanlı Türkçesi’nde kelime, ‘ipe çekmek, asmak ve ölüm cezasına çarptırmak’ gibi anlamlar da taşır.⁴³

Siyaset, liderlik ve yönetim sanatı; otorite ve devlet ilmidir. Yönetici ile yönetilen arasındaki ilişki tarzıdır.⁴⁴

Siyaset kelimesinin terim anlamı hakkında Batılı düşünür ve bilim adamları arasında büyük bir ihtilaf vardır. Ancak bu tanımların birçoğu, farklı açılardan olsa da devlet, yönetim ve yönetilenlerle ilişkilidir. Tariflerdeki farklılığın nedeni, hemen hemen her düşünürün kendi ideolojisine ya da bağlı bulunduğu bilim dalına göre tarif etmesinden kaynaklanmaktadır.

³⁶ Cevherî, *es-Sıhah*, 3: 938; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 6: 107; Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzak el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Dâru'l-Hidâye, 1971), 16: 155.

³⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 13: 92; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 159.

³⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 6: 107; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Makarrî el-Feyyûmî, *Misbahu'l-münîr fî ğaribi's-şerhi'l-kebîr li'r-râfiî*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, trs.), 4: 375.

³⁹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 13: 91; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 6: 107.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 6: 109; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 551; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 16: 156.

⁴¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 7: 336.

⁴² Rasûlullah (sav) şöyle buyurur: “Kuşkusuz İsrailoğullarını, peygamberleri yönetirdi. Peygamberlerden biri öldüğünde, diğeri bu işi üstlenirdi.” Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme et-Tahâvî, *Şerh-u müşkilu'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415), 1: 126; Ebu Ya'lâ Ahmed b. Ali b. Müsenna el-Mavsîlî, *Müsned-u Ebi Ya'lâ*, thk. Huseyn Selim Esed, (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1404/1984), 11: 75.

⁴³ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1988), 2: 603.

⁴⁴ Abdulvehhab el-Keyâlî, *Mevsûatu's-Siyase*, (Beyrut: Dâru'l-Hudâ, trs.), 3: 362.

Bir nesneye özen göstermek ve onun için uygun olanı yapmak anlamına da gelen siyaset kelimesinin üzerinde ittifak edilen bir tarifi yoktur. Ancak kelimenin, hükmetme ve otorite kurma anlamında kullanımı daha yaygındır.

Batı düşüncesinde siyaset kelimesinin iki yönü ön plana çıkar. İlk görüşe göre, siyaset, insanları yönetme sanatıdır. Bu görüş, Antik Yunan düşünürlerinden Sokrat (ö. m.ö. 399) ve Platon'a (m.ö. 427-347) aittir.⁴⁵ Sokrat, "Siyaset, yönetme sanatı; siyasetçi ise, bu sanatı bilen kimsedir" der. Bu sanatın, insanların kazançlarına göre değiştiğini söyleyen Sokrat, kimi usta siyasîlerin bundan kazançlı kimisinin de kazançsız çıktığını söyler. Platon ise, siyaseti, "kendi istekleriyle bireyleri yönetmek ve siyasetçinin de bu sanatı bilen kimse" olarak tarif eder.⁴⁶

İkinci görüşe göre siyaset, yönetime ulaşmak için bireyler ile topluluklar arasında devam eden mücadeledir. Machiavelli (1469-1527), "Siyaset, savaştır. Hatta güç elde etme ile kendisini gösteren sürekli bir savaştır" derken⁴⁷, Hans Morgenthau (1904-1980) da, "Siyaset, güç sahibi olmak için otorite alanı kazanma ve siyasî olarak çalışmaktır" der.⁴⁸

Siyaset teriminin Batı dillerindeki karşılığı politika'dır (İng. Politics; Frs. Politique). Politika kelimesi, Türkçe'ye İtalyanca 'politica' kelimesinden gelmiştir.⁴⁹ Bu kelime, Latince üç kelimedenden türetilmiştir: 1. 'Şehir' anlamına gelen 'polis', 2. 'Siyasî konular' anlamına gelen 'politica' ve 3. Siyasîlerin gerçekleştirdiği bir sanat veya uğraş anlamına gelen 'politike'.⁵⁰

Batı düşüncesine göre politika ya da siyaset, toplumdaki insanlar arasında bir mücadele, çatışma ve kavgadır. Yaratılışları, ekonomik ve sosyal durumları bakımından farklı olan insanların, ideoloji, psikolojik eğilim ve menfaatlerinden kaynaklı çatışmaları, politikanın temelini oluşturur. Bu çatışma ve mücadelenin hedefi ise, yönetimin ele geçirilmesidir. Bu amaçla bir araya gelen kimseler, siyasal iktidarı elde etmek için kendi görüşlerini ve çıkarlarını halka benimsetme çabası güderler.

⁴⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 50.

⁴⁶ Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Heyet, (İstanbul: Adres Yayınları, 2015), 25.

⁴⁷ Nicolas Machiavelli, *Söylevler*, çev. Alev Tolga, (İstanbul: Say Yayınları, trs.), 102.

⁴⁸ Hans Morgenthau, *Politics Among Nations*, (New York, 1975), 82.

⁴⁹ Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, (Ankara: Doğan Yayınevi, 1969), 5.

⁵⁰ Andrew Heywood, *Siyaset*, 25.

Dolayısıyla Batı’da siyasetin hedefi, iktidarın ele geçirilmesi ve iktidarın getirdiği nimetlerin paylaşılmasıdır.⁵¹

Bu anlamda Batı düşüncesindeki siyaset ile İslam düşüncesindeki siyaset arasında derin farklar vardır. Batı’da siyaset, tamamen dünyevî ve beşerî değerleri ön plana alırken, İslam’da siyaset hem dünyevî ve hem de uhrevîdir. Nitekim bu, her iki kesimin yaptığı tariflerde de açıkça görülür.

Batılı düşünürlerden Otto von Bismarck’a (1815-1898) göre mümkün olanı elde etme sanatına siyaset denir. David Easton’a (1917-2014) göre ise, değerlerin otoriteler yoluyla dağılımıdır. Harold Laswell (1902-1978) ise, kimin neyi, nasıl ve ne zaman elde ettiğiyle ilgilenen bilime siyaset adını verirken, Mao Zedong’a (1893-1976) göre siyaset, kanın dökülmediği bir savaş ve savaş ise kanın döküldüğü siyasettir.⁵²

Görüldüğü üzere terimin anlamı, ideolojilere göre açık bir şekilde değişmektedir. Bir siyaset bilimcisi olan Andrew Heywood (d. 1952) ise, daha kapsamlı bir tanımda bulunur: En geniş anlamıyla siyaset, insanların ortak yaşamalarını mümkün kılan kuralları oluşturma, koruma ya da değiştirme etkinliğidir.⁵³

Terimin İslamî anlamı, Batılıların verdiği anlamdan farklıdır. Çünkü İslam’da otorite ve yönetim, Batılı düşüncenin aksine tek başına bir hedef değildir. Dinin gerektirdiği şekilde müslüman toplumla ilgilenmek ve problemlerini çözmek için bir yoldur. İbn Haldun (ö. 808/1406), tabiî, aklî ve şer’î olmak üzere siyasetin üçe ayrıldığını, insanların dünyevî ve uhrevî menfaatlerini gerçekleştirecek şekilde şer’î olarak onları yönetmenin gerçek anlamda siyaset olduğunu söyler.⁵⁴

Şihabuddin Ebu’r-Rabî (ö. 272/886), siyaseti, dosdoğru din ve âdil kanunlarla insanları yönetmek ve onların işlerini üstlenmek olarak tarif ederken⁵⁵, Gazalî’ye (ö. 505/1111) göre siyaset, “dünya ve âhirette kendilerini kurtuluşa ulaştıracak dosdoğru

⁵¹ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, (Ankara: BB101 Yayınları, 2015), 23-24.

⁵² Yüksel Taşkın (ed.), *Siyaset, Kavramlar, Kurumlar Süreçler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 23.

⁵³ Andrew Heywood, *Siyaset*, 23.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004), 1: 404.

⁵⁵ Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi’r-Rabî, *Sülûku’l-mâlik fî tedbiri’l-memâlik*, thk. Abdulaziz b. Fehd b. Abdulaziz, (Riyad: Daru’l-Âzeriyye li’n-Neşr, 2010), 7-8.

yola yönlendirmekle insanların salâhı için çalışmaktır.”⁵⁶ İbn Akîl el-Hanbelî’ye (ö. 512/1188) göre siyaset, “Hz. Peygamber (sav) tesis etmemiş ve hakkında vahiy gelmemiş olsa da, insanların, kendisiyle iyiliğe en yakın ve kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır.”⁵⁷

Tehânevî (ö. 1158/1745’ten sonra) ise siyaseti şöyle tarif eder: “Siyaset, halkı, dünya ve âhiret hususunda kurtarıcı olan yola yönelterek ıslah etmektir.” Yine şöyle der: “Siyaset; âdâb, maslahatlar ve malların intizamını gözetmek amacıyla tesis edilmiş kanunlardır.”⁵⁸

Modern anlamda ise, kısa ve uzun vadede, yahut dünya ve âhirette kurtuluşlarına vesile olacak bir irşad yoluyla insanların doğruluğu için çalışmak; bir toplumu veya ülkeyi dâhilî ve haricî işleriyle birlikte idare etme sanatıdır.⁵⁹ Ancak günümüzde, zamanın ve algıların değişimi ile birlikte bu kavram da başkalaşım geçirmiş, ‘iktidarı elde etme’ anlamı daha baskın bir hâl almıştır.

C. Anlam Genişlemesi

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), “Dil tamamlanmış bir yapıt [ergon] değil, bir etkinliktir [energeia]”⁶⁰ der. Onun bu ifadesi, bütün insanlığın kabul ettiği üzere dilin statik, değişmez bir yapıda olmadığını, zaman içinde sosyal ve kültürel şekillenmelere bağlı olarak değişerek yol aldığını ifade eder. Nitekim tarihi süreç içinde özellikle siyasî ve toplumsal değişimlere uğrayan toplumlarda ilk etkinin, insanların kullandığı yaşayan dilde ve kavramlarda olduğu bilinmektedir.⁶¹ Dilin yaşadığı bu değişimlerden biri de, anlam değişimleridir.

⁵⁶ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fatihatu'l-Ulûm*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Huseyniyye, h. 1322), 5.

⁵⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, thk. Nayif b. Ahmed el-Hamd, (Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, h. 1428), 1: 29.

⁵⁸ Muhammed b. Ali b. Kâdı Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsûatu keşşafî istilahati'l-fünun ve'l-ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 367.

⁵⁹ Luis el-Mahluf, *el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Kâtûlikiyye, 1992), 362.

⁶⁰ Yeşim Tükel Kılıç, “Wilhelm von Humboldt’ta Ulusal Kimlik ve Dil Sorunsalı: Yabancılığın İçinden Bütün’e Ulaşma Çabası”, *İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 21 (2009), 41.

⁶¹ Örneğin Türkçe’nin hem ifade gücünün ve hem de kelimelerin yaşadığı değişim Selçuklular, Osmanlı, Tanzimat, Servet-i Fünûn, Millî Edebiyat ve çağdaş Türk Edebiyatı ele alındığında açıkça görülür. Bu da, dilin sürekli kendisini yenileyen, canlı ve sosyal bir varlık olduğunu gösterir.

Anlam değişmeleri, başlıca üç türde sınıflandırılabilir: Anlam daralması, anlam kayması ve anlam genişlemesi.⁶²

Dilbilim sözlükleri anlam genişlemesini, “bir sözcüğün dar bir anlamdan daha geniş bir anlama geçmesi”⁶³ veya “anlam kapsamı dar olan bir sözcüğün zamanla ilgili bulunduğu kavram alanı içinde yayılarak daha geniş, daha genel bir anlam kazanması olayı” olarak tanımlarlar.⁶⁴

Semantikte ise anlam genişlemesi, bir kelimenin taşıdığı dar anlamın üstüne çıkıp daha geniş bir anlama sahip olması şeklinde tanımlanır.⁶⁵

Dil olayında, dar bir anlamda kullanılan kimi kelimeler, dâhilî veya haricî birtakım nedenlerden dolayı zamanla kendi anlamını aşp daha geniş bir anlama işaret eder. Önceleri belirli bir kesim tarafından kullanılan bu kelime, zaman içinde tüm toplum tarafından kullanılır hale gelir. Böylece kavram alanı dar ve sınırlı olan kelimenin anlamı zamanla genişler, ancak daha önceki anlamı karşılama gücü düşer. Dolayısıyla zaman içinde anlam genişlemesine uğrayan kelimenin ilk anlamı esas alınıp, artzamanlı semantik yöntemiyle o kelimenin anlam alanındaki genişlemeleri tespit edilebilir.⁶⁶

Kelimenin temel anlamıyla ilişkili olarak ortaya çıkan farklı anlamlara, ‘yan anlam’ adı da verilir. Kelimenin yan anlam kazanması, çoğu zaman bir yakıştırma, söz sanatı ya da benzerlik ile olur ve kelimenin birden fazla yan anlamı olabilir.⁶⁷ Hatta kimi zamanlarda yan anlam, temel anlamı gölgeleyecek bir boyuta dahi ulaşabilir.

⁶² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 212.

⁶³ Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 48.

⁶⁴ Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2013), 128.

⁶⁵ Nurettin Koç, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), 71.

⁶⁶ Bahattin Sav, “Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23/1 (2003), 157-158.

⁶⁷ Reşit Keskin, *Türkçe Dil Bilgisi ve Kompozisyon Bilgileri*, 4. baskı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 78. Örneğin zaman kelimesinin yan anlamı sözlüklerde şu şekilde yer alır: 2. Bu sürenin belirli bir parçası, vakit: “Saf ve güzel kadın, akşam zamanı batan güneşin rengiyle sararmış gibi sakın yatıyordu.” (Ö. Seyfettin) 3. Çağ, mevsim: Gül zamanı. 4. Bir işe ayrılmış veya bir iş için alınmış saatler: “Çalıştıkları zaman bir makine intizamı ve süratiyle çalışırlardı.” (S. F. Abasıyanık) 5. Dönem, devir: “Biz, geçmiş bir zamanımızı hatırlar, fakat yeniden göremeyiz.” (A. Ş. Hisar) 6. Bir süre ile ilgili durum ve şartlar: “Hâkimin karşısına çıkardıkları zaman şunları söylemekten kendini alamamış.” (B. Felek)

Normal şartlarda bir kelime, bir nesne, bir iş ya da bir türü gösterirken, zaman içinde o nesne, iş ya da fiilin bütün türlerini ifade eder bir duruma gelebilir. Yani kelimenin anlamı, özel ve dar bir anlamdan daha geniş ve genel bir anlama geçiş yapar. Esas olan, kelimenin ilk belirttiği temel anlamdır; bu anlam esas alınarak kelimenin sonradan uğradığı anlam genişlemesi ya da değişiklik belirlenebilir. Bu anlam genişlemesi, bütün dillerin karşı karşıya kaldığı bir durumdur.

Örneğin ‘*ödül*’ kelimesi, bir başarı karşılığında verilen mükâfat ve armağan iken, artık *yarışma* anlamını da karşılamaktadır.⁶⁸ Kelimelerde anlam değişmesine etki eden en büyük faktörlerden biri de, bilimsel gelişmelerdir. Daha önce sıradan bir anlamı olan herhangi bir kelime, kimi zaman bilimsel bir anlam kazanıp anlam genişlemesi gösterebilir. ‘*Dalga*’ kelimesi önceleri sadece ‘deniz veya göl gibi geniş su yüzeylerinde genellikle rüzgârın, depremin vb.’nin etkisiyle oluşan kıvrımlı hareket’ iken, günümüzde bilimsel gelişmelerin etkisi sonucunda bir fizik terimi olarak ‘ısı, ışık, ses vb. titreşimlerin ortam içindeki yayılma hareketi’ anlamına gelmiştir.⁶⁹

Alan sözcüğü, ‘düz, açık ve geniş yer’ anlamında iken, zaman içinde ‘saha’ ve belli bir işin yapıldığı, belli bir olayın geçtiği yer anlamını da kazanmıştır. Artık günümüzde ‘savaş alanı’ ya da ‘manyetik alan’ ifadeleri rahatlıkla kullanılmaktadır.⁷⁰ ‘Ağaç gövdesinde çıkan kollardan her biri’ anlamını taşıyan ‘*dal*’ kelimesi de, kültürel etki ve anlam genişlemesi sonucunda ‘brans’ anlamını kazanmıştır. Bunun sonucunda kelime, sanat dalı, meslek, bilim ve iş dalı gibi anlamları da taşır hale gelmiştir.⁷¹

Anlam genişlemesi, bütün dillerde görülen bir olgudur. Örneğin ‘domuzu avlayıp yetiştirip etini satan kişi’ anlamındaki *boucher*, ‘kasap’; yalnızca baharat işleriyle uğraşan ‘*epicier*’, 18. yüzyıldan itibaren ‘bakkal’; ‘*Bureau*’ sözcüğü ‘kalın

⁶⁸ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 2: 1717; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010) 960.

⁶⁹ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 1: 517; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 249.

⁷⁰ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 1: 70; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 37.

⁷¹ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 1: 515; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 248; Necip Üçok, *Genel Dilbilim*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1947), 67.

kumaş ve aba' anlamlarına gelirken, zaman içinde 'çalışma odası', 'işyeri' ve 'masa' anlamını kazanmıştır.⁷²

Örneğin önceleri sadece 'kırmızı gül' anlamını taşıyan (الورد) kelimesi, zaman içinde bütün çiçek türlerini kapsamaya başlamıştır.⁷³ (الساعة) kelimesi, Arapça'da 'gece ve gündüzün bir bölümü', 'an' anlamında kullanılırken, mecâz yoluyla 'kıyamet', 'haşr günü' anlamlarında kullanılmıştır.⁷⁴ Günümüzde ise 'saat' kelimesi, 'bir günlük sürenin yirmi dördte birine eşit, altmış dakikalık zaman dilimi', 'zamanı göstermeye yarayan alet'⁷⁵ manalarına gelerek anlam genişlemesine uğramıştır.⁷⁶

'Cep' sözcüğündeki anlam genişlemesi de, Türkçe'deki özgün örneklerdendir. 'Beni cepte indirir misiniz?' ve 'cebim yanımda değil' cümlelerinde, ad aktarması yoluyla 'cep' kelimesi, 'taşıtların yanaşma yeri', eksiltme/hazif yoluyla 'cep telefonu' anlamlarını kazanarak dildeki yerini almıştır. Elbetteki tüm bu kullanımların dilde kabul görebilmesi için toplumsal uzlaşma şarttır.⁷⁷

Normal şartlar altında her sözcüğün tek anlamı vardır. Yeni bir kavrama ad verilirken ya ona işaret eden başka bir sözcük bulunur veya var olan sözcüğün anlam alanı genişletilerek yeni bir anlam yüklenir.

Bir sözcüğün anlam genişlemesine uğramasının en büyük nedenlerinden biri de, zamanın ve nesillerin değişimiyle birlikte anlam değişikliğine uğramasıdır. Örneğin 'Şam' kelimesi, İslam'ın ilk dönemlerinde ve kaynaklarda Suriye bölgesinin tamamı için kullanılırken, artık günümüzde Suriye'nin başkenti için kullanılmaktadır.⁷⁸

⁷² Auguste Brachet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française*, (Paris: Bibliotheque Deducation, trs.), 97, 211, 106; Bahattin Sav, "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", 158.

⁷³ Mahmud es-Sa'ran, *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'il-Arabî*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999), 231.

⁷⁴ İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-hadis*, 2: 422; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 8: 169.

⁷⁵ *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 2: 1873; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1037.

⁷⁶ Selçuk Coşkun, "Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı", *EKEV Akademi Dergisi*, 12/35 (Bahar 2008), 44.

⁷⁷ Anlam genişlemesine dair Fransızca, Latince ve İngilizce daha fazla örnek için bkz. Bahattin Sav, "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", 158-161; Derya Perk Er- Gülru Bayraktar, "Rudi Keller'in 'Görünmeyen El Kuramı' Işığında Dilsel Değişim", *Researcher: Social Science Studies*, 2/2, 27-28.

⁷⁸ Şemseddin Sami, *Kâmusu A'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, h. 1311), 4: 2824; Selçuk Coşkun, "Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış", 37.

Örneğin ‘münafık’ kelimesi, Arap tavşanının yuvasına verilen ‘nafika’ kelimesinden gelir.⁷⁹ Bu hayvanın yuvasının, ‘el-kâsiau’ ve ‘en-nâfika’ adlı, birini gizleyip diğerini açıkta bıraktığı iki ağzı vardır. Bir tehlike anında Arap tavşanı açık olan yerden girip diğerinden kaçır. İnanmadığı halde inanmış görünen münafık kimse, dinin bir kapısından girerken tehlikeyi sezdiği anda diğer kapıdan çıkan bu hayvana benzetilir. Böylelikle daha önce ‘Arap tavşanı’ için kullanılan münafık kelimesi, İslam karşısındaki tutumuna göre bir kesimi ifade eden dinî bir kavrama dönüşmüş ve yeni bir anlam kazanmıştır. Böylece nifak ve münafık kelimeleri, temel anlamından farklı olarak İslam’ın etkisiyle bir anlam genişlemesine uğramıştır.⁸⁰

Daha önce cahiliye döneminde kullanıldığına şahit olunmayan⁸¹, terim olarak itaati terk edip günah işlemeye eğilim gösterme, Allah’ın emrini terk etme anlamına gelen ve örnek olarak İblis’in gösterildiği fık kelimesi de⁸², zaman içerisinde özellikle kelâmî tartışmaların sonucunda günah işleyen müslümanlar için kullanılan bir sıfat olmuştur. Oysa fasık kelimesi, Kur’an’da yalnızca münafıklar ve kâfirler için kullanılmış iken⁸³, daha sonra Haricîlerin etkisiyle mürtekb-i kebire konusu ile ilişkilendirilmiş ve anlam genişlemesine uğramıştır.⁸⁴

Canlı bir organizma gibi değerlendirilen dilin, ait olduğu tarih dilimi içinde kimi zaman kelimeleri bir takım değişimlerle yeni anlamlar kazanır. Bu yeni anlamlar ile kelimenin temel anlamı arasında farklılıkların olması, gerçek anlama işaret edilmediği sürece iletişimi olumsuz bir duruma sevk edebilir. Sözkonusu dinî metinler olursa, bu daha da önemli bir boyut kazanır. Çünkü dilin zaman içinde değişimi, algı ve anlamın da değişimine, kelimelerin anlam genişlemelerine uğrayıp kabul görmesi de, dini

⁷⁹ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Ğarîbu’l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebûrî, (Bağdat: Matbaatu’l-Ânî, h. 1397), 1: 249; Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu’l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba’lbeke, (Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 2: 967; İbn Manzur, *Lisânu’l-arab*, 10: 359.

⁸⁰ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-luğa*, 3: 1229; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 1: 168; Cevherî, *es-Sihah tâcu’l-luğa*, 4: 1560; İbn Manzur, *Lisânu’l-arab*, 10: 357; Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Ya’kub el-Firuzabadi, *Besâiru Zevi’t-Temyîz fî letâifi’l-Kitabi’l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu’l-A’lî li’ş-şuûni’l-İslamiyye, 1416/1996), 5: 105; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, 26: 433.

⁸¹ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 4: 502.

⁸² Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-ayn*, 5: 82; el-Ezherî, *Tehzibu’l-luğa*, 8: 315; İbn Fâris, *Mucmelu’l-luğa*, 721.

⁸³ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 212.

⁸⁴ Metin, Özdemir, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’anî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 499-521.

metinlerde yer alan kelimelerin mevcut zamana göre anlaşılmasına sebep olur. Bu nedenle Kur'an'daki bir kavram ya da âyeti anlamaya çalışırken, o kavram ya da âyetin sonraki dönemlerde kazanmış olduğu anlamlarının değil, nüzûl dönemindeki dilin taşıdığı anlamların dikkate alınması gerekir.⁸⁵ Çünkü kelime ve kavramlar ilk kullanıldığı şekilde anlamlandırılmazsa, modern kelime ve kavramlarla metin modernize edilmiş olur.

Kur'an'daki anlamlarıyla Türkçeye giren kelimelerin zaman içerisinde anlam değişikliğine uğradığı açıktır. Kelime ve kavramların değişimi, düşünce şekli ve değer hükümlerinin de değişimine neden olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın anlamlandırdığı kelimeler gerçek anlamlarını kaybedince, bu kelimelere dayalı hükümler ve düşünceler de Kur'anî temelinden uzaklaşır. Bu nedenle özellikle Kur'an'da geçen kelime ve kavramların herhangi bir anlam daralması, anlam kayması ve anlam genişlemesine uğratılmadan yalın halde anlaşılması, kelimelerin anlamlarının semantik yollarla Kur'anî temellere oturtulmasına ihtiyaç vardır. Çünkü kelime ve kavramlardaki netlik, düşüncede de netliğe neden olacaktır.⁸⁶

Bu konunun önemi hakkında Emin el-Hûlî (1895-1966) şöyle der:

“Kelimelerin hayatı ve anlamlarında meydana gelen değişiklikler konusunda, bu değişikliklerin tespiti, bir tek kelimedede muhtelif manaların ortaya çıkışının tarihî bilgisi ve bu anlamların hangi devirlerde kullanıldığı gibi bilgilerden mutlaka elde etmemiz gereken asgarî bir bilgiye sahip olabildiğimiz takdirde, kelimelerin anlamlarında meydana gelen bu garip genişlemenin, Kur'an kelimelerinin anlaşılması konusunda Kur'an'la bizim aramızda ne gibi engeller koyduğunu, bu kelimelere, daha önce bilinmeyen ve kullanılmamış olan birçok manalar ve anlayışlar yüklediğini yahut bu kelimeler, o manalardan sadece birinde kullanılmış olsa bile, bunun Kur'an'ın nüzûlünden nesiller sonra halk arasında çıkan yeni bir terim vasıtası ile olduğunu görürüz.”⁸⁷

Dolayısıyla özellikle Kur'an-ı Kerim'de geçmekte olan kavramların ilk ve temel manalarının tespit edilebilmesi, kavramlara yüklenen anlamların ele alınıp, anlam

⁸⁵ Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, (Konya: Esra Yayınları, 1997), 93.

⁸⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem”, *Hikmet Yurdu*, 6/11, (Ocak-Haziran 2013/1), 139.

⁸⁷ Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Doç. Dr. Mevlüt Güngör, (Kur'an Kitaplığı, trs.) 51-52.

daralması, anlam genişlemesi veya anlam kaymasına uğrayıp uğramadığının belirlenmesi, sahih bir Kur'an anlayışı için gereklidir.

Kur'an, nâzil olduğu ortama uygun bir dil ile insanlara hitap etmiş, kimi zaman kullanılan dilin kelime ve kavramlarının anlamlarını daraltmış ya da genişletmiş, kimi zaman da o kelimelere farklı anlamlar yükleyerek dinî bir boyut kazandırmıştır. Böylece Kur'an, hem kelime bakımından Arap dilini zenginleştirmiş, hem de ona edebî ifadeler ve yeni ıstılahlar katarak gelişimine katkı sağlamıştır. Bu aşamada Kur'an, Arap dili üzerinde bir etki oluşturmuş, Arap dili de bu üstünlüğü kabul etmiştir.

Kur'an, nüzul dönemindeki tedriciliğe paralel biçimde birçok kelimeye bilinenden farklı anlamlar yüklemiş ve bu kelimeleri kendisine ait kılmıştır.⁸⁸ Örneğin daha önce cahiliye Arapları tarafından melek, takva ve rab kelimeleri biliniyordu. Ancak Kur'an bu kelimeleri var olduğu şekilde değil, baskın bir şekilde bunlara yeni bir anlam katarak ya da zihinlerdeki anlamı tasfiye ederek dili yeniden yapılandırmıştır. Böylece vahiy dilini ve terimlerini yeniden yapılandıran, kendi literatürünü ve anlam bilgisini zihinlerde oluşturan Kur'an, zaman içinde kendi oluşturduğu dil ve anlam dünyasıyla yeni bir dünyanın oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Dolayısıyla aynı zamanı olmasa da aynı atmosferi yaşamak isteyen müslümanların, ilahî hitabın maksadını anlama çabası güderken anlam genişlemesi, kayması veya daralmasından uzak bir şekilde Kur'an'ı anlamak için semantik ve dilbilimsel çalışmalara ağırlık vermesi gerekir. Çünkü dil bir kimliktir ve kimliğini, dilini kaybeden milletlerin ortak zeminde yer aldıkları bir dinleri olamaz. Aksi halde geri dönüşü olmayan anlam genişlemeleri ve değişiklikleri, ileri boyutta Kur'an'ın ve insanların inançlarının istismarına neden olabilir.

⁸⁸ Ahmet Çelik, *Kur'an-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstılahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991), 1.

D. Modern Dönem/Modernizm Öncesi İslam Dünyası

İbn Haldun (ö. 808/1406), “Her devlet doğar, büyür ve ölür” der.⁸⁹ Her medeniyetin bir doğuş, yükseliş ve çöküş devri vardır. Bu durum medeniyetler, dinler ve ideolojiler için de geçerlidir.

Genel kanaate göre İslam dünyası, 19. yüzyıla kadar biri kültürel ve diğeri siyasî olmak üzere iki meydan okuma ile karşılaşmıştır. Bunlardan ilki, İslam dünyası üzerinde 9. yüzyıldan itibaren büyük bir etki bırakan Yunan felsefesidir. Yunan felsefesi ve düşünce yapısının meydana getirdiği etki, İslam kültür ve medeniyetinin canlılığı ve siyasal istikrarının sağlamlığıyla atlatılmıştır. Karşılaştıkları felsefe ve düşünce tarzından faydalanıp onu geliştirmiş, hatta onu kendi düşünce gelenekleri ile mezcetmişlerdir. Böylelikle dışardan kültürel olarak gelen bu hamle, İslam medeniyetinin düşünsel zemininde yeniden yorumlanıp geliştirilmiş, yanlış bölümleri ayıklandıktan sonra gelişmiş haliyle İslam kültürüne dâhil edilmiştir.

İslam dünyasının karşılaştığı ikinci büyük tehdit ise, 13. yüzyılda yaşamış olduğu Moğol istilasıdır. Yaklaşık 90 yıl süren ve adeta taş üstünde taş, baş üstünde başın bırakılmadığı bu süreçte kütüphaneler, şehirler ve ibadethaneler yıkılmış, ırmaklardan günlerce kan ve mürekkep akmıştır. Ancak Moğolların İslam dünyasına meydan okuması, daha önceki tehdit gibi düşünsel ya da felsefî değil, siyasal hâkimiyet alanında olmuştur. O tarihe kadar İslam dünyası kurumsallaşmış bir yapı kazandığından dolayı, zarar görse ve tahribata uğrasa da kendisine yönelen tehlikeyi yok etmiş, hatta istilacı güçleri bile asimile etmiştir.⁹⁰

Moğolların, İslam dünyasına yaşattığı bozgun ve özellikle bu dönemde İslam dünyasına dışardan gelen saldırılar, müslüman âlimlerin içe kapanıp eskiyi korumakla yetinmelerine, çareyi birlik olmada görmelerine neden oldu. Bu dış tehlikelerin, İslam dünyasını özgün değerlerini koruma eğilimine itmesi doğaldı. Değerleri koruma eğilimi de, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi kimi müelliflere göre Hanbelî düşüncenin gelişip

⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004), 1: 241-242.

⁹⁰ Mehmet Akgül, “Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma”, *Makalat*, 1/1 (1999), 59.

egemen olmasının en büyük faktörlerinden biri oldu.⁹¹ Yaşanan bu bozgunun İslam dünyası üzerindeki etkisi, çağdaş düşünürler tarafından çoğu zaman olumsuz olarak değerlendirilse de, İslam düşünce ve kültürünün kendisini korumacı bir yapı elde etmesine ve bir muhasebe yapmasına da neden olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum, İslam dünyasının Osmanlı Devleti'nin himayesinde rahat bir nefes almasına kadar devam etti. Diğer birçok ilim gibi, müslüman toplumun geçirdiği aşamalara ve duyduğu ihtiyaca göre şekillenen tefsir çalışmaları, bu dönemde ağırlıklı olarak var olan mirası koruma, mevcut kültürün ve mirasın gelecek nesillere aktarılması üzerinde yoğunlaştı. Dünya ölçeğinde siyasal üstünlüğün elde edilmesi ve İslam dünyasındaki ittifak ya da problemlerin az sayıda olması, Kur'an hakkında yeni müstakil tefsirlerin yazılmasını da gereksiz kıldı. Bu dönemde daha çok şerh ve haşiye türünün yazılmasının İslam dünyasını durağan bir döneme sevkettiğini söyleyen oryantalist bakış açısı, aslında bu eserlerle birlikte mirasın korunduğu, özümseildiği ve ilmi istikrarın da hâkim olduğunu gözden kaçırmaktadır.

İslam, kitap yani 'Kur'an' merkezli bir din olduğundan dolayı tarihin hemen hemen her döneminde ortaya atılan bir görüş ya da iktidarlara karşı gösterilen muhalefet, Kur'an'ı kendisine referans olarak gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Bu, ortaya atılan görüşün sahilliğini ispat için kullanılan bir yol olduğu gibi, aynı zamanda meşrûiyet kazanmak için de bir yoldur. Baskı ve zulümler altında özellikle âlimlerin, iktidarlara karşı verdiği mücadelede yeniden gündeme getirdikleri âyetler ve yaptıkları açıklamalar, aslında bir etki-tepki ilişkisinin sonucudur. Bu nedenle zulüm, baskı ve haksızlığın hâkim olduğu ortamlarda muhalif kimseler kimi zaman iktidara karşı izledikleri siyasette güçlerini halktan alırken, kullandıkları dil ve argümanı da Kur'an'dan alma çabası içinde olmuşlardır. Ancak bu durum, örneğin artık üç kıtaya yayılmış ve İslam dünyasının hâmisi konumunda bulunan, temsilen hilafeti de üstlenen, resmî ideolojisi olan, hukukta İslam şeriatını temel alan ve topraklarında isyan ya da muhalefete izin vermeyen Osmanlı İmparatorluğu için asgari düzeye inmiştir.

Osmanlı devlet düşüncesinde İslam, hâkimiyetinin yayılmasında büyük bir rol üstlendiği gibi merkezî yönetimin siyaset aracı olarak da rol almıştır. Bu anlayış, aslında

⁹¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîi' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslami Araştırmalar*, 9/1-2-3-4 (1996), 30.

Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olmadığına da göstergesidir. Ancak yönetimin mutlak olarak teokratik olup olmadığı kesin bir dille söylenemez. Din, yer yer devletin hâkim olduğu ve kontrol ettiği bir güç iken, kimi zamanlarda da din, devlete şekil vermiştir.⁹² Örneğin dinî bürokrasinin tepesini işgal eden şeyhülislam, sadece padişaha bağlı bir devlet memuru iken, kimi zamanlarda bizzat padişaha karşı uyarılarda bulunmuştur. Bu yapı sayesinde Osmanlı Devleti, İslam'ı bir taraftan hâkim düşüncesinin itici gücü yaparken, öte yandan devlete bağlı âlimler sayesinde dinî düşünceleri siyasî otoritesinin kontrolünde tutmuş, herhangi bir şekilde oluşabilecek yapıların yönetimden ayrı bir güç olmasını engellemiştir.⁹³

Bu durum, daha önceki devletlerde görüldüğünün aksine, Kur'an'ın siyasî bir unsur ve kaynak olarak kullanılmasını engellemiş, devlete bağlı ulemâ ve şeyhülislamlık müessesesi, meydana gelmesi muhtemel farklı görüşlere karşı bir kalkan görevi görürken, resmî ideoloji ve ehl-i sünnet damarını da canlı tutmuştur.

İslam toplumu, canlı ve aktif olduğu dönemlerde, ortaya çıkan problemleri kendi ihtiyaçları ve kendi metodolojisine göre çözüyordu. Etkileşimde olduğu kültürlerden ve dış dünyadan gelen problemlere de, aynı şekilde dikkatli davranıyor ve yine kendi usulünce çözüm yolu arıyordu. Miadını dolduran problemler kültür deposuna kaldırılıyor, onun yerine güncel problemler üzerinde yoğunlaşıyordu. Ancak zaman içerisinde dinamizmini kaybeden müslüman düşünürler, gündemlerini yenileyemediler. Sürekli bir arayış içerisinde olan dış dünyanın ihraç ettiği problemlere ve toplum için gerekli kimi meselelere etkili çözüm önerileri getiremediler. Belki de bu tür bir davranışı, kendilerinden önceki ulemâ sınıfı için saygısızlık ya da haddi aşmak olarak değerlendirdiler. Ancak sonuç olarak bu tutum ve tavır, ulemanın karşı konulmaz bir yapısı haline gelince, toplumsal problemlerin kontrolü onların dışında ortaya çıkıp gelişti.⁹⁴

Batı emperyalizmi, 20. yüzyıla kadar üç asır boyunca İslam ülkelerinin büyük çoğunluğunu işgal etmiş, 17. yüzyılın başlarında Hollanda, Endonezya'yı; 19. yüzyılın

⁹² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 96.

⁹³ Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasî Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11/1-2, 1264.

⁹⁴ Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 4. baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 12.

ortalarında 1830 yılında Fransa, Cezayir'i; İngiltere de Hint topraklarını işgal etmişti. 1798 yılında ise, Arap dünyasının kalbine yönelik olarak, modern dönemdeki ilk sömürge tehdidinin teşekkülü için gelen Fransız kuvvetlerinin kuşatmasıyla Mısır da Batılı saldırılara maruz kaldı. Bunu, İngilizlerin 1881'de Mısır'a girişi, 1890 yılında Fransa ve İngiltere'nin Arap dünyasının ve Afrika'nın ekseriyetine hâkim olmaları takip etti.⁹⁵ Böylece İslam dünyası bir anda kendisini kuşatılmış hatta kültürel ve siyasî açıdan işgal edilmiş halde buldu.

Çok daha önceleri Avrupa'da gündemi işgal etmeye başlayan ve çözüm yolları aranan hürriyet, adalet, insan hakları, ekonomik ve kültürel kalkınma, yönetime katılma, âdil bölüşüm, demokrasi, kadın hakları gibi konular İslam dünyasında da en çok konuşulan meseleler hâline geldi. Muhtemelen İslam dünyasının bir anda kendisini bu tür bir konumda bulmasının nedeni, dinin sabit olarak korunması durumunda herhangi bir problemle ya da tehlike ile karşılaşmayacağı düşüncesi idi. Ancak Batı'nın sınırsız bir akılcılık ve bilimsellikle her şeyi tartışıp denemeye kalkışması, İslam dünyasının da bu konuda kendisini bir harekette bulunmaya sevketti. Bu dönemde Batı'nın etkisiyle söz konusu problemlere sosyalizm, kapitalizm, komünizm veya liberalizm ile çözüm bulunabileceğine inanan kimi müslüman düşünür ve fikir adamları çıkarken, belli bir kesim de, bu problemlerin çözümüne İslam ile ulaşılabileceğini savundu.⁹⁶

İslam dünyası bu dönemde en büyük darbeyi siyasî anlamda aldı. Daha doğrusu İslam topraklarındaki egemenliği kaybetmeye başlaması, zincirleme olarak diğer problemlerin de gün yüzüne çıkmasına ve halkların bir takım taleplerde bulunmalarına neden oldu. Yaşanan bu krizi atlatmanın yolu, İslam dünyasını tekrar bir siyasî güç ve düşünce altında toplamak olarak görüldü.

Hedeflerine İslam ile ulaşmayı savunanlar, Batı'nın siyaset teorisi ve kavramları yerine, müslüman için her şeyin Kur'an'da yer aldığı iddiasıyla İslam siyasetini Kur'an'dan ve sahih sünnetten devşirmeye çalıştı. İslam dünyasının dağılma ve sömürülme sürecine girdiği son iki yüzyılda, âlimler ve aydınlar, Moğollar tarafından İslam dünyasının yaşadığı ilk bozguna olduğu gibi yeniden birlik ve öze dönüş

⁹⁵ İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay & Veysel Güllüce, (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 63.

⁹⁶ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 15.

hareketlerini başlattılar. O güne kadar çok sık dile getirilmeyen Kur'an'daki siyasî bir takım kavramları modern bir dille ifade etmeye, İslam'ın siyaset teorisini ortaya koymaya çalışırken, dost ve düşmanı da yeniden tanımlamaya çalıştılar. Bu durum, Batı emperyalizminin ayakları altında ezilen İslam dünyasının bir an önce istikrara ve özgürlüğe kavuşabilmesi için kimi siyasî kavramların anlam genişlemesine uğramasına ve modern bir dille yeniden tefsir edilmesine neden oldu.

Batı dünyasının son yaşadığı gelişmelerin etkisi, Avrupa üzerinde pozitif bir güce neden olurken, İslam dünyasında olumsuz bir durum oluşturdu. Müslüman âlimler ve aydınların bir bölümü, Avrupa'da yaşanan sosyal değişimlerin ve bu değişimlerin ulaşmış olduğu sonuca İslam dünyasının da dâhil olması gerektiğini savundu. Batı hayranlığı duyan kimi insanlar, aynı değer ve hakların İslam dünyasında da temsil edilmesi gerektiğini, kültürel, sosyal ve siyasî sistemin Batı'dakine benzer bir şekil alması gerektiğini savunurken, kimileri de Batı'nın sadece teknolojik gelişmelerini alıp medeniyet ve kültüründen uzak durulmasını ileri sürdü. Bu dönemden itibaren ezik bir ruhla Batı karşısına çıkan müslümanlar, dünya ve âhirette ümmeti huzura kavuşturacak her şeyin Kur'an'da var olduğu inancını halka aktarmaya çalışırken, bunun pratik bir örneği olarak o zamana kadar sadece bir kulluk kitabı olarak kullanılan Kur'an-ı Kerim, siyasî bir kaynak halini de aldı. Müslümanların sömürülmekten kurtulmaları ve bağımsız olmaları için Kur'an, bazı çevreler tarafından kullanılmaya başlandı. O güne kadar üzerinde fazla durulmayan, tarihî bir bağlam içinde değerlendirilen Kur'an'daki kimi siyasî kavramlar, çağdaş bir boyut kazanarak dünyaya İslam'ın çağdaş siyaset teorisi olarak sunuldu. Kimi kelime ve kavramlar tarihî kılıfından sıyrıldı.

'Her şeyin Kur'an'da yer aldığı düşüncesi', müslüman düşünür ve âlimleri modernizmin etkisiyle Kur'an'ı yeniden incelemeye sevketti.⁹⁷ Bunun sonucunda kimileri Şûra sûresinin parlamentoya, Hadid (demir) sûresinin ağır sanayiye, 'hâze'l-beledi'l-emin' ifadesinin belediyeciliğe, 'hizb' kelimesinin partilere işaret ettiğini söyledi. İslam dünyasında eksikliği hissedilen her şeyin temeli Kur'an'da aranmaya başlandı. İslam'ı asrın idrakine sunma yolu olarak sosyalizm, kapitalizm, demokrasi, reenkarnasyon, uçak, Big-Bang teorisi, atom, telsiz ve telefon gibi iletişim araçları,

⁹⁷ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2003), 235-248.

kısaca Batı'nın sahip olup da İslam dünyasının yokluğunu hissettiği her şeyi Kur'an'ın yüzyıllar öncesinden haber verdiğine inanıldı ve bu söylem geliştirildi. Problemlere çözüm bulma düşüncesi, Kur'an'ı bilimsel ya da siyasî bir kaynak haline getirirken, Kur'an'ı bilimsel ve siyasî tefsir etme olgusu da literatüre yerleşmiş oldu. Düccane Cündioğlu bunu şöyle anlatır:

“Ne acıdır ki mübarek kitabımız Kur'an-ı Kerim, sadece bugün değil, asırlar boyu böylesi gayretkeşliklerin 'alet'i haline dönüştürülmek istenmiş, bir tek kelimesinden, hatta bir tek harfinden yola çıkılarak nice 'fanteziler' üretilmiştir. Bu da yetmiyormuş gibi, bu fanteziler 'akide' haline getirilerek insanlar icad edilen bu inanç esaslarını kabule zorlanmıştır. Yorumların avâmileşmesinin bir neticesi olarak Kur'an'ın bu toplumun hayat tarzını etkilemesi, biçimlendirmesi güçleşmiş, Söz'ün anlamı genişleyince anlam buharlaşmış, kısacası insanlar neredeyse Kur'an'ın rehberliğinden istifade etme imkânlarını yitirmekle karşı karşıya gelmişlerdir.”⁹⁸

Ancak özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda müslüman âlim ve aydınların ortaya koyduğu siyasî İslam çizgisinin, İslam dünyasının dört bir yanında Batı'ya yakın duran kimi devlet adamları tarafından akamete uğratılması, hatta siyasî İslam çizgisinde bulunan kimi kurum ve kuruluşların çalışmalarına son verilmesi ve gerektiğinde darbe yapılması, ulaşılan noktaların tekrar değerlendirilmesine, müslümanların düştükleri yerden tekrar kalkma çabaları göstermelerine ve halkta taban bulabilmek için onların anlayabileceği bir dille Kur'an'ı siyasî açıdan yeniden tefsir etmelerine neden oldu. Müslümanların hedeflerine ulaşmak için her yolun meşrû olup olmadığı tartışmaları bir taraftan sürerken, başlangıç olarak her kelime, kavram ya da dilin bu hedef için kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmadı.

Bunun sonucunda Kur'an'daki kimi kelime ve kavramlar yerinde kullanılmamaya başlanırken, kimi kelime ve kavramlar da anlam genişlemesine ya da anlam kaymasına uğradı. Çünkü 'öze dönüş' hareketinin hedefine ulaşabilmesi için müslümanlara çağdaş siyasî bir sistemin Kur'an ve sünnet yoluyla gösterilmesi gerekiyordu.

Böylece özellikle son yüzyılda din siyasallaşırken, bir taraftan da siyaset dinleşme eğilimine geçti. Sonuç olarak,

⁹⁸ Düccane Cündioğlu, “Başörtüsü Bağlamında Kur'an'ın Çağdaş Bir Yorumu”, *Bilgi ve Hikmet*, 10 (Bahar-1995): 145-146.

“İslam’ın modernleşme ya da çağa ayak uydurmaya ihtiyaç duymayan kâmil bir sistem olduğuna inanan bu siyasal-radikal anlayış, Batı karşısında uzlaşmacı veya savunmacı bir tavır takınmamış, aksine İslam ve Batı arasında sürekli bir tenazur oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batılı siyaset teorilerinden ödünç aldığı kavramsal bir ana-kalıbı, modern siyasal bir kontekstte cahiliye, tağut, tevhid, şura, hizip, mustaz’af, mele’, mütref vb. Kur’anî terimlere uyarlamak ve bu suretle Kur’an metnini siyasal egemenlik, seçim, meclis, yasa, anayasa, siyasal parti, kapitalizm, emperyalizm, sınıfsız toplum, demokrasi, burjuvazi, insan hakları gibi modern kavramların tartışıldığı bir platforma dönüştürmekte de beis görmemiştir.”⁹⁹

Böylelikle ‘öze dönüş’ çağrısı taşıyan müslüman düşünür ve âlimler, ‘tarihsel İslam’ı itham ederek kutsal metinlerin yeni bir siyasal okumasına kalkışmış, farkında olmadan karşı oldukları Batı’nın kavramlarıyla buna zemin hazırlamışlardır. Çoğu zaman halk nezdinde muteber olabilmek için baskın kültür olan Batı’nın modern düşünce ve ideolojilerinden de faydalanmıştır. Batı’dan gelen her saldırıya, yine Batı’nın istediği şekilde bir cevap verilmeye kalkışılmıştır. Bu anlamda İslam dünyası bir etki değil, etkiye karşı bir tepki oluşturmuş, yine Batı düşüncesini takip eden bir uydu hâlden uzaklaşmamıştır.¹⁰⁰

Kur’an’daki âyetlerin ve mucizelerin daha önce bilimsel anlamda istenilen manalara çekilip rasyonelleştirilmesinin verdiği güç, İslam’ın tekrar dünyaya egemen olmasına inanan ve bunun da yolunun siyasî hâkimiyetten geçtiğine inanan kitleleri de, -niyetleri iyi de olsa- Kur’an’daki kimi kelime ve kavramları siyasî sahaya çekmelerine neden olmuştur. Böylelikle Batı’ya karşı bir cevap verebileceğini düşünenler, Batı’nın kalıpları ve literatürü içine düşme gafleti göstermişlerdir. Sonuçta Kur’an’dan alınan ve aslında inanca ya da inanmış bir topluma ait olan şûra, mustaz’af, tevhid, hizb, ümmet, cahiliye, müstekbir gibi kelime ve kavramlar, Batı’nın dünyaya sunmuş olduğu modern siyasal bağlamlarda bir karşılık olarak yeniden yorumlanmıştır. İhtiyaç duyulan eksiklikler bu kelimelerin anlamına sonradan yüklenirken, kimi zaman da yaşadığı krizler boyunca kendisinden medet beklenmeyen bu kelime ve kavramlar anlam genişlemesine uğratılmıştır.

⁹⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, 3. baskı, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014), 154-155.

¹⁰⁰ Fatih Duman- Şeyda Büşra Atalan, “İslamcı İdeolojide ‘Demokrasi’ Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme” (A Critical Analysis on the Concept of ‘Democracy’ in Islamist Ideology), *ICOMEF 2016* (26-27 November) İstanbul, 2: 1362.

Sonuç olarak daha önce belli bir manayı işaret eden kelimenin, anlam genişlemesine uğrayıp toplum tarafından kabul gördükten sonra tekrar asıl anlamına dönmesi çok zordur. Batı'nın etkisinin gün geçtikçe arttığı günümüzde bu durum, Kur'an'daki kelime ve kavramların anlam buharlaşmasına neden olacak daha büyük bir anlam genişlemesine uğrayacağı korkusunu vermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TAĞUT KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ

1.1. Lugatta ve İstılahta Tağut

Kur'an'da (طغى) fiili ve türevleri 39 yerde geçer. 12 defa (طغى) ve birinde (أطغى) şeklinde fiil; (أطغى) ve (طغوى) şeklinde birer kez isim; (طغيان) şeklinde sekiz yerde isim-fiil; (طاغين) şeklinde altı yerde ve (طاغية) şeklinde de bir yerde sıfat-fiil olarak kullanılır.¹⁰¹

(طغى) fiili, haddi aşan her şey için kullanılır. Nuh kavminin tufanında suyun taşması ve Semûd kavminin haddi aşan bir sesle helâk edilmesi gibi.¹⁰² Su ve denizin her şeyin üstüne çıkıp bastırması, (طغى الماء والبحر) şeklinde ifade edilir.¹⁰³ Kanın kaynaması (الدم طغى)¹⁰⁴; selin taşması (طغى السيل)¹⁰⁵; bir kimsenin küfür, günah ve zulümde aşırıya kaçması (طغى فلان)¹⁰⁶; yıldırım şeklindeki azap ile inatçı, ahmak ve müstekbir zorba için

¹⁰¹ Muhammed Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1364), 426. Ayrıca bkz. <http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Tgy>

¹⁰² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4: 435.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15: 8.

¹⁰⁴ Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979), 3: 412.

¹⁰⁵ Ahmed Zeyyât & Hamid Abdulkadir & Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Daru'd-Da've, trs.), 2: 559. Zemahşerî, burada verilen ilk üç örneğin mecâz olduğunu söyler. Kanaatimizce bu, tuğyan ve tağut kelimelerinin ne kadar olumsuz bir anlam içerdiklerini de göstermektedir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed Carullah ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 606.

¹⁰⁶ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, trs.), 38: 493.

(الطاغية)¹⁰⁷; sınırı ve miktarı aşmak için (الطغيان)¹⁰⁸ ifadeleri kullanılır. (اطغاه المال), ‘malın saptırması’¹⁰⁹ ve (الطغية) ‘dağın zirvesi’ anlamındadır.¹¹⁰

Nehhas (ö. 338/950), ‘tağiye’ ve ‘tağut’ kelimelerinin (طغي) filinden türediğini, tağut kelimesinin de ‘tuğyan’dan alınmış olduğunu belirtir.¹¹¹ ‘Tağiye’ kelimesinin sonundaki ‘te’ harfî, zâid bir harftir.¹¹²

Tağut kelimesinin tekil-çoğul, müzekker-müennes oluşu ile ilgili üç görüş vardır:

(a) Sibeveyh (ö. 180/796) ve Ahfeş’in (ö. 215/830 [?]) bir görüşüne göre tağut kelimesi tekildir, az veya çok için kullanılabileceği gibi aslında müennestir.¹¹³

(b) Müberred’e (ö. 286/900) göre kelime tekil değil çoğuldur.¹¹⁴

(c) Kisaî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), İbn Sikkît (ö. 244/858), Zeccâc (ö. 311/923), Ebu Ali el-Farisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Cevherî (ö. 400/1009’dan önce), İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Ahfeş’in diğer bir görüşüne göre kelime mastar olup çoğul değildir. Ancak bu kelime ile hem tekil ve hem de çoğul kastedilir. Adı geçen kimselere göre kelime müzekker bir forma sahiptir.¹¹⁵ Bunun yanında yine

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 15: 8.

¹⁰⁸ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 10: 224.

¹⁰⁹ Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâbdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1426/2005), 1307.

¹¹⁰ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4: 2412.

¹¹¹ Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Mısırî en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ani'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kura, 1409), 1: 269.

¹¹² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 436; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15: 9.

¹¹³ Ebu Bîşr Sibeveyh Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 3: 240; Ebu'l-Hasen el-Mücâşî el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur’an*, thk. Dr. Hüda Mahmûd Kıraa, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1411/1990), 2: 494.

¹¹⁴ Ebu Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl b. Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Katlâ, (BEyruz: Müessesetu’r-Risâle, trs.), 2: 414.

¹¹⁵ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 8: 153, 168; Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., (Kahire: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercume, trs.), 1: 314; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’an*, 1: 340; Ebu Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffar el-Farisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddin Kahvecî, (Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1993), 3: 237; Ebu'l-Feth Osman b. Cinî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'at ve'l-izah anha*, (Vizaratu'l-Evkâf, 1420/1999), 1: 131; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6: 2413; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr İbn Sîde, el-Muhassas, thk. Halil İbrahim Cefâl, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996), 5: 150; el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur’an*, 2: 494.

İbnu's-Sikkât (ö. 244/858), kelimenin felek kelimesi gibi müzekker ve müennes olduğunu belirtir.¹¹⁶

Kur'an'da sekiz yerde geçen¹¹⁷ 'Tağut' kelimesinin türetildiği fiil ve kökeni hakkında çeşitli görüşler vardır. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Tağut kelimesi, (طغي) fiilinden türetilmiştir. İsmi, (الطغوى)'dır.¹¹⁸ Ya da kelime, (طغو) fiilinden türetilmiştir. Mastarı (طغيان) ve (طغوان)'dır.¹¹⁹ Bu mastarlar Kur'an'da şu şekilde geçer:

(كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا) “*Semûd kavmi, azgınlığı sebebiyle yalanladı.*”¹²⁰

(وَنَذَرْنَهُمْ فِي طَغْيَاهُمْ يُعْنَهُونَ) “*Onları azgınlıkları içinde bırakırız da bocalar dururlar.*”¹²¹

Zeccâc (ö. 311/923), (طغواها) kelimesinin aslının (طغيها) olduğunu, isim ile sıfatı birbirinden ayırmak için isimde 'ya' harfinin vav'a dönüştüğünü söyler.¹²²

b. Tağut kelimesinin vezni, (طغي) veya (طغو) fiilinden (فعلوت) şeklindedir.¹²³ (طغي) fiilinden (طغيوت) olmuştur. Bu görüşe göre 'ya' harfi, diğer harfleri korumak için 'ğayn' harfinden önce gelmiş, kelime (طغيوت) olmuştur. Ardından 'ya' harfi, kendi harekeli ve öncesindeki harf fethalı olduğu için 'elif'e dönüşerek (طاغوت) şeklini almış, (طغو)

¹¹⁶ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 8: 154.

¹¹⁷ el-Bakara 2/256; el-Bakara 2/257; en-Nisa 4/51; en-Nisa 4/60; en-Nisa 4/76; el-Maide 5/60; en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/17.

¹¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 4: 435; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî Ebû Mansur, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 8: 153.

¹¹⁹ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 2: 919; el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 8: 153; İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, 583; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 15; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38: 495.

¹²⁰ eş-Şems 91/11.

¹²¹ el-En'am 6/110.

¹²² Ebu İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abde Şelebî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 5: 333; el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 8: 153; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 15: 8.

¹²³ Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979), 1: 107.

fiilinden de (طغوت) olmuştur. ‘Ġayn’ harfinden önce ‘vav’ harfi getirilerek, (طوغوت) şeklini almış, ardından fethalı vav harfi ‘elif’e dönüşerek (طاغوت) olmuştur.¹²⁴

Tağut kelimesi, mübalağa kipinde (جبروت، ملكوت، رحمت) gibi ‘tuğyan’ mastarından (فعلوت) veznindedir.¹²⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144), bu kelimenin ‘tuğyan’ sözcüğünden geldiğini, (الرحمت) ‘geniş rahmet’ ve (الملکوت) ‘yaygın mülk’ kelimelerinde olduğu gibi mübalağa sigasında olduğunu belirtir.¹²⁶

Aynı bağlamda Râzî (ö. 606/1210), Zemahşerî’nin tağut kelimesi hakkındaki açıklamalarını zikrettikten sonra, fiildeki lam harfinin ayn’dan (lâmu’l-fiilin ayne’l-fiilden) önce gelmesinin ancak mübalağa ifade etmek için yapıldığını, buna göre mastarın bizzat isimle ifade edildiğini söyler. Yani tağut, tuğyan ve azgınlığın ta kendisidir.¹²⁷

c. Tağut kelimesinin, Tâlût, Câlût, Hârût ve Mârût gibi yabancı bir isim olduğu da söylenmiştir.¹²⁸ Örneğin Suyûtî (ö. 911/1505), ‘tağut’un Eski Habeş dilinde ‘kâhin’ anlamına geldiğini söyler.¹²⁹

Tağut kelimesinin yabancı bir dilden Arapça’ya girdiği iddiası, sözlüklerde yer almayan, daha çok oryantalistlerin ortaya attığı bir görüştür. W. Atallah, tağut

¹²⁴ Ebû İshak İbrahim b. İshak el-Harbî, *Ġaribu’l-hadis*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid, (Mekke: Câmiatu Ümmü’l-Kura, 1405), 2: 643; Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġaribi’l-Kur’an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî, (Beyrut: Daru’l-Kalem, 1412), 520; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 15: 8-9; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Makarrî el-Feyyûmî, *Misbahu’l-münîr fî Ġaribi’ş-şerhi’l-kebir li’r-râfîi*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, trs.), 2: 373.

¹²⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitab, 1394/1974), 3: 173; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4: 523; Ebu’l-Fadl Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fî feşîri’l-Kur’ani’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, trs.), 3: 13.

¹²⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġaribu’l-Kur’an*, 308; Ebu’l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî Carullah, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’t-te’vîl fî vücûhi’t-te’vîl*, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1407), 4: 120; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15: 7.

¹²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/435.

¹²⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsuddin el-Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî, (Riyad: Daru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 15: 243; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/456.

¹²⁹ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an*, (Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitab, 1394/1974), 2: 136.

kelimesinin Mısır kökenli olduğunu, tağutun Mısır tanrısı ‘Thot’ ile ilişkili olup dönemin putperestliğini tanımladığını belirtir.¹³⁰

Abraham Geiger (1810-1874), tağut kelimesinin İbranice ‘yanılmak’ manasına gelen (טעות) (ta’ut) kökünden geldiğini ve kelimenin Yahudiler tarafından anlaşılabilirliğini iddia eder, ancak onun bu görüşü kabul görmemiştir. Arthur Jeffery (1893-1959) ise, kelimenin ‘sapmak’, ‘kötü yola dalmak’, ‘yanlış yapmak’ ve ‘kötü yola sevk etmek’ anlamındaki (טעה) “ta’a” ya da Ârâmî dilinde ‘baştan çıkmak’ ve ‘putperestlik’ anlamlarına gelen (טעא) “ta’e” kökünden türediğini, Ahd-i Atîk’in Ârâmîce tercümelerinde de bu manada (dinden sapma ve puta tapma) kullanıldığını belirtir.¹³¹ Kudüs Talmudu’nda (טעותא) “Ta’uta” şeklinde geçen kelime ise, put anlamına gelmektedir.¹³²

Nitekim Hz. Peygamber’in, Kurayza Yahudilerine, “Ey maymunun kardeşleri! Ey domuzun kardeşleri! Ey tağuta ibadet edenler!” diye seslenmesi¹³³ ve onların da bunu reddetmeyip herhangi bir karşılık vermemesi tağutun anlamının onlar tarafından da bilindiğini gösterir.

Manfred Kropp (d. 1947) ise, kelimenin fonetik ve anlam itibarıyla Mısır kökenli olamayacağını ancak Ârâmîce olabileceğini söyler.¹³⁴

Tağut kelimesinin çoğulu (çoğul diyenlere göre cem’u’l-cem’i) (طواغيت)’tir.¹³⁵ Sırasıyla tekil, çoğul, eril ve dişil formlarda şu âyetlerde geçer:

(يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) “*Tâğût’u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.*”¹³⁶

¹³⁰ H. Rahman, “Jibt, Taghut and the Tahkim of the Umma”, *Arabica*, 29/1 (February 1982), 57.

¹³¹ Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Quran*, (Baroda: Yy, 1938), 202-203; Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İstem*, 6/11 (2008), 22.

¹³² Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Quran*, 203.

¹³³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 253.

¹³⁴ Manfred Kropp, “Beyond Single Words: Maida – Shaytan – Jibt and Taghut- Mechanisms of transmission into the Ethiopic Bible and the Qur’anic text”, *The Quran in Its Historical Context*, (ed. Gabriel Said Reynolds), (London: Routledge, 2008), 208.

¹³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 4: 435; Zeynuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtaru’s-sihah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Mısriyye, 1420/1999), s. 191; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 15: 9.

(وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ) “*Kâfirlerin velileri ise tâğûttur.*”¹³⁷ Aynı zamanda bu âyetlerde eril (müzekker) formda geçen kelime, dişil (müennes) olarak da şu âyette geçer:

(وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى) “*Tâğût’tan, ona kulluk etmekten kaçınan ve içtenlikle Allah’a yönelenler için müjde vardır.*”¹³⁸

Kelimenin kökeni hakkında ihtilaflar bulunsa da, bu ihtilaflar mana hakkında değil, sadece kelimedeki harflerin değişimi üzerindedir. Manası üzerinde neredeyse ittifak edilmiştir. Buna göre kelimenin mastarı olan tuğyan, sınırı aşmak¹³⁹, isyan ve günahta haddi geçmek¹⁴⁰ veya aşacak derecede büyüklük gösterme¹⁴¹, dinin emirleri dışına çıkararak küfre girmektir.¹⁴²

Kelimenin etimolojisine baktığımızda, tuğyanın, var olan tüm varlıklar için belirlenmiş olan sınırın aşılması veya fitrattan uzaklaşma anlamı içermekte olduğu görülür.

Tuğyan, maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Suyun taşması maddî iken, (اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى) “*Firavun’a git! Çünkü o çok azdı.*”¹⁴³ ve (كَأَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ) “*Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar.*”¹⁴⁴ âyetlerinde manevîdir.

¹³⁶ en-Nisa 4/60.

¹³⁷ el-Bakara 2/257. Ebu Ubeyde ve Ahfeş, tekil-eril formda kullanılmış olsa da, bununla cansız olan putlar kastedildiğinden dolayı kelimenin dişil-çoğul formda olduğunu söyler. Kelimenin tekil, eril veya dişil formu arasında herhangi bir fark bulunmamasına rağmen kanaatimizce bu ayırım âyetlerde yer alan zamirlerden kaynaklanmaktadır. Bkz. Ma’mer b. Müsenna et-Teymî Ebu Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1381), 1: 79; el-Ahfeş, *Meâni’l-Kur’an*, 1: 196, 2: 494.

¹³⁸ ez-Zümer 39/17.

¹³⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 4: 435; el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, 4: 2412; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15: 7-8; Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-muhît*, 1307.

¹⁴⁰ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 3: 412; el-Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-muhît*, 1307; Said b. Muhammed el-Muâfirî İbnu’l-Haddâd, *Kitabu’l-ef’âl*, thk. Huseyin Muhammed Muhammed Şeref, (Kahire: Daru’ş-Şa’b li’s-Sahafe ve’t-Tıbaa, 1395/1975), 3: 281.

¹⁴¹ Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Ğaribu’l-Kur’an*, thk. Muhammed Edib Abdulvahid Cemran, (Suriye: Daru Kuteybe, 1416/1995), 318; İbnu’l-Hâim, Ahmed b. Muhammed b. İmaduddîn b. Ali İbnu’l-Hâim, *et-Tibyan fî tefsir-i ğaribi’l-Kur’an*, thk. Dâhî Abdalbaki Muhammed, (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1423), 227.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15: 7; Firuzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, 1307.

¹⁴³ en-Naziat 79/17.

Fiilin ve mastarın anlamının belirlenmiş olması, bu fiilden türeyen ism-i failin anlamının da netlik kazanmasını kolaylaştırmıştır. Bu lügavî açıklamalar ışığında tağut, sınırı ve ölçüyü aşan, isyan ve günaha haddi geçen, aşırı derecede büyüklük gösteren, yoldan sapmış her şeydir. Ancak bu sınırı ya da ölçüyü aşma belli bir şeyle sınırlandırılmaz. Bu durum, bağlama göre değişir.

Kur'an'da tağa fiili ve türevleri 39 yerde geçer. Kelimenin anlamının zihinlerde daha net anlaşılabilmesi için Kur'an'daki 'tağa' fiili ve türevlerini şu şekilde gösterebiliriz: İnsanın taşkınlık ve azgınlık gösterdiği¹⁴⁵, zalim ve azgın bir topluluk olan Nuh kavminin¹⁴⁶ tufana uğradığında suların taşıdığı¹⁴⁷, Ad, İrem, Semud ve Firavun'un şehirlerde azgınlığı¹⁴⁸, azgınlığı sebebiyle Hz. Salih'i yalanlayan Semud kavminin¹⁴⁹, sınırları aşan bir haykırıyla yok edildiği anlatılır.¹⁵⁰

Kendilerine gönderilen peygamberleri 'sihirbaz' ve 'deli' olarak niteleyenlerin azgın bir topluluk olduğu¹⁵¹, azgınlık yapıp dünyayı tercih edenlerin sığınağının cehennem olacağı¹⁵², Kur'an'ın, Ehl-i Kitap'tan birçoğunun azgınlık ve küfrünü arttıracığı¹⁵³, Hz. Peygamber'e gösterilen rüyanın ve Kur'an'daki lanetlenmiş ağacın kâfirlerin azgınlıklarını daha da arttıracığından¹⁵⁴ bahsedilir.

Bunun yanında Allah'ın saptırdığı kimselerin azgınlıklar içinde kalıp bocalayıp duracağından¹⁵⁵, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verileceğinden¹⁵⁶ ve Allah'a kavuşmayı ummayanların azgınlıklar içinde

¹⁴⁴ el-Alak 96/6-7.

¹⁴⁵ el-Alak 96/6-7.

¹⁴⁶ en-Necm 53/52.

¹⁴⁷ el-Hâkka 69/11.

¹⁴⁸ el-Fecr 89/11.

¹⁴⁹ eş-Şems 91/11.

¹⁵⁰ el-Hâkka 69/5.

¹⁵¹ ez-Zâriyat 51/53; et-Tûr 52/32.

¹⁵² en-Nâziat 79/37.

¹⁵³ el-Mâide 5/64, 68.

¹⁵⁴ el-İsra, 17/60.

¹⁵⁵ el-En'âm 6/110; el-A'râf 7/186.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/15.

birakılacağından bahsedilir.¹⁵⁷ Âhirete inanmayanlara merhamet edilip başlarına gelen zarar giderilse dahi azgınlıkları içinde bocalayıp kalacakları ifade edilir.¹⁵⁸

Bütün bunların yanında müslümanlara öğüt olarak hak ve adalet ölçülerini aşmamaları¹⁵⁹, rızık olarak verilen şeylerin temiz ve helâl olanlarından yiyip aşırı gitmemeleri¹⁶⁰ ve ölçüde haddi aşmamaları¹⁶¹ tavsiye edilir.

Kalem suresindeki bahçe sahiplerinin, kendilerini azgın olarak nitelediklerinden¹⁶², Kehf sûresinde Hz. Musa ile salih kul kıssasında öldürülen çocuğun, anne-babasını azgınlığa sürüklemesinden korkulduğundan bahsedilir.¹⁶³ Yine şeytan, kendisine tabi olan kimseyi azdırmayıp onun zaten derin bir sapıklık içinde olduğunu söylerken¹⁶⁴ ve müşriklerin, kendilerine tabi olan kimselere: *“Bizim, sizin üzerinizde hiçbir hâkimiyetimiz yoktu. Hatta siz azgın bir kavimdiniz.”*¹⁶⁵ dediklerinden bahsedilirken aynı fiil kullanılır. Azgınlığın¹⁶⁶ dönüp dolaşıp girecekleri kötü bir yerin; cehennem varlığından bahsedilirken, İsrâ gecesini Sidretü'l-Müntehâ'da Hz. Peygamber'in gözünün sınırı aşmadığı ifade edilir.¹⁶⁷

Kur'an'da tuğyan sıfatı ise, en belirgin olarak Firavun hakkında kullanılır. Hz. Musa'ya, Firavun'un azmış olmasından dolayı ona gitmesi emredilirken¹⁶⁸, Hz. Musa ve Harun: *“Şüphesiz biz, onun bize karşı aşırı davranmasından yahut azmasından korkuyoruz”* derler.¹⁶⁹

¹⁵⁷ el-Yunus 10/11.

¹⁵⁸ el-Mü'minûn 23/75.

¹⁵⁹ el-Hûd 11/112.

¹⁶⁰ et-Tâhâ 20/81

¹⁶¹ er-Rahman 55/8.

¹⁶² el-Kalem 68/31.

¹⁶³ el-Kehf 18/80.

¹⁶⁴ el-Kâf 50/27.

¹⁶⁵ es-Saffât 37/30.

¹⁶⁶ es-Sâd 38/55; en-Nebe 78/22.

¹⁶⁷ en-Necm 53/17.

¹⁶⁸ et-Tâhâ 20/24, 43; en-Nâziat 79/17.

¹⁶⁹ et-Tâhâ 20/45.

1.2. Cahiliye Döneminde Tağut

Tağut kelimesinin ilk anlamı ve akabinde tarihsel süreç içerisinde herhangi bir anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığının tespiti için ilk olarak cahiliye dönemine baktığımızda, bu konuda araştırma yapanlar cahiliye döneminde kelimenin kullanımına ait herhangi bir bilginin olmadığını iddia ederler¹⁷⁰, ancak dikkatli bir araştırma yapıldığında bunun böyle olmadığı görülecektir.

Örneğin İbn İshak (ö. 151/768) ve *Bulûğu'l-Ereb* adlı eserinde Alûsî (ö. 1857/1924), kelimenin çoğul kipi olan 'tavağit' hakkında özetle şu açıklamada bulunur: Araplar, Kâbe ile birlikte bir takım tavağitler edinmişlerdi. Bunlar, Kâbe gibi tazimde buldukları, sidâne ve hicâbe vazifeleri olan, Kâbe'ye yaptıkları gibi hediye sundukları, Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi tavaf ettikleri ve yanlarında kurbanlar kestikleri evlerdi. Onlar, Kâbe'yi bu evlerden daha üstün görürlerdi, çünkü Kâbe'nin, Hz. İbrahim'in mescidi olduğu biliniyordu.¹⁷¹ Kâbe'den ayrı Hicaz ve diğer yerlerde yüz kadar olduğu ileri sürülen bu tapınakların¹⁷² yanısıra Araplar, yolculuklar ve sonu gelmeyen savaşlarda sabit ya da taşınabilir şekilde ilahları için çadırlar da kullanırdı.¹⁷³ Putperest Arapların kendilerine taptıkları birçok putun yanısıra, başta Lât, Menât ve Uzzâ'nın da bulunduğu bu özel ibadet yerlerine 'tavağit' adı verilirdi.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ahmet Çelik, *Kur'an-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliye Dönemindeki Kullanışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 61; Süleyman Gür, *Kur'an'da Tuğyan Kavramı* (Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 71. Söz konusu çalışmalarda bunun yanlış ifade edildiğine Hekim Tay da makalesinde işaret etmektedir. (Hekim Tay, "Kur'an'da Tağut Kavramı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27/2 (2017), 217.

¹⁷¹ Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Matlabî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Muzeydî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 63-64; Ebu'l-Meâlî Cemalüddin Mahmud Şükrî b. Abdillâh el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Bağdat: 1314), 2: 212. Ayrıca bkz. Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitabu'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Bâşâ, (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2000), 33; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-arab kable'l-İslam*, (Bağdat: yy., 1413/1993), 9: 401-402; Adnan Demircan, *Siyer*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 151.

¹⁷² Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 95; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 166-167; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi İlk Dönem*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 138.

¹⁷³ Muhammed Suheyl Takkûş, *Tarihu'l-arab kable'l-İslam*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 245.

¹⁷⁴ el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, 1: 345.

‘Tavâğit’ diye adlandırılan bu put evler ya da tapınaklar, putların tam üzerinde¹⁷⁵ ve Kâbe gibi kare şeklinde yapılırdı.¹⁷⁶ Bu puthanelerin kare şeklinde yapılması göz önüne alındığında, Kâbe’ye benzetilme ya da farklı yerlerde olsa bile Kâbe’yi temsil etme çabasının olduğu düşünülebilir. Arap asabiyeti burada da kendisini göstermiş ve her kabile kendisine ait tanrısı/ilahı için bir ibadethane oluşturmuş, tavaflarını ve dini riteüllerini bu ibadethanelerde yerine getirmeye çalışmıştır.¹⁷⁷

Cahiliye Arapları, Kâbe’ye verdikleri kutsallığın bir benzerini tağutların içinde bulunduğu bu yerlere de tanımış, onları mukaddes kabul etmiştir. Onlara göre tıpkı Kâbe’de olduğu gibi bu yerlerde de kavga etmek, savaşmak ve hatta tartışmak yasaktı. Yine diğer dinlerde olduğu gibi, bu tağutların karşısında saygısızlık ve taşkınlık yapılmaz, hayızlı ve cünüp kimselerin bu ibadethanelerde bulunması saygısızlık kabul edilirdi.¹⁷⁸

Yine Hz. Peygamber’in Bahreyn halkına gönderdiği ahidnamede tağuta tapmayı reddetmelerini emredip açıklamada bulunmaması¹⁷⁹, Yahudilere ise “Ey tağuta ibadet edenler!” diye seslenmesi¹⁸⁰, tağut kelimesinin açıklamaya ihtiyaç duymayacak şekilde cahiliye toplumu tarafından bilindiğini gösterir.

Tağut kelimesinin özellikle Medenî âyetlerde geçmesi, müfessirlerin çoğu yerde tağutu Ka’b b. Eşref, Yahya b. Ahtab ve diğer Yahudi önderlerle açıklaması, Mekke’deki ‘tavağit’ adlı bu yerlerin Yahudi kültüründen etkilenmiş olması ihtimalini de akla getirmektedir.

İslam tarihi kaynaklarına baktığımızda ise tağut kelimesinin kullanımı hakkında çok fazla bilginin yer almadığını görürüz. Ancak tabiîn döneminde bu kelimenin kullanımı biraz daha yaygın bir hâl almış, özellikle idarî makamlarda yer alanlar için

¹⁷⁵ el-Kelbî, *Kitabu’l-esnâm*, 49.

¹⁷⁶ Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 166.

¹⁷⁷ M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), s. 172.

¹⁷⁸ Söylemez, *Cahiliye Araplarının İlahları*, 174.

¹⁷⁹ Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu’l-âliye bi zevâidi’s-semâniye*, (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1419/1998), “Hilâfe”, 21 (No. 2171); Ebu Muhammedu’l-Hâris b. Muhammed b. Dâhir el-Bağdâdî, İbn Ebî Üsâme, *Buğyetu’l-bâhis an zevâid-i müsnedi’l-Hâris*, thk. Dr. Huseyn Ahmed Salih el-Bâkirî (Medine: Merkezi Hidmeti’s-Sünne ve’s-Sîrati’n-Nebeviyye, 1413/1992), “Cihad”, 23 (No. 643)

¹⁸⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 253.

kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin İmam Şa'bî (ö. 104/722), Haccac'dan bahsederken, “Onun tağuta inanıp Allah'ı inkâr ettiğine şahidim” demiştir.¹⁸¹ Âmir'e: “İnsanlar Haccac'ın mümin olduğunu iddia ediyorlar” denilince, o da: “Ben de, onun tağuta inanıp Allah'ı inkâr ettiğine şahidim” demiştir.¹⁸²

Onların Haccac için kullandığı bu tanımlamanın nedenini bilmememize rağmen, tağut ile ilgili âyetleri gözönüne aldığımızda bunun çok ağır bir itham olduğu görüşündeyiz. Her ne kadar Ömer b. Abdulaziz bile onun hakkında, “Eğer ümmetler, kötü adamlarını ortaya sürerek övünecek olsalar, biz de sadece Haccac'ı ileri süreceksak hepsini yeneriz”¹⁸³ demiş olsa da, Haccac'ın Kur'an'a yaptığı hizmetler de ortadadır.

Zulümde büyük bir çığır açmış olsa da -ki öldürdüğü kimselerin yüz yirmi bin, hapisanelerde elli bin erkek ve otuz bin kadını mahkûm ettiği nakledilir¹⁸⁴-, inananların Allah yolunda ve inkâr edenlerin de tağut yolunda savaştığını ifade eden âyeti göz önüne aldığımızda, bu, ona ‘kâfir’ demenin başka bir yoludur. Oysa aynı dönemde yaşayan sahabeden Abdullah bin Ömer'in kendisine karşı böyle bir tanımlaması olmamış, işaret ettiğimizi destekler nitelikte Haccac'ın durumu kendisine sorulduğunda Süfyan-ı Sevri (ö. 161/778) de, “Kelime-i tevhidi söylediği sürece o müslümandır” demiştir.¹⁸⁵ Tabiîn âlimlerinden bazılarının Haccac'ı ‘tağut’ olarak nitelendirmesinin, çok büyük bir kabul görmediğini ve bunun İslam tarihinde bir istisna olarak yer aldığını söyleyebiliriz.

Yine tabiîn döneminde, bir rahibin Said b. Cübeyr'e (ö. 94/713?): “Ey Said, fitne döneminde kimin Allah'a ve kimin de Tağut'a kulluk yaptığı ortaya çıkar”¹⁸⁶ sözü de, bu dönemde sadece müslümanların değil ehl-i kitabın dahi kelime hakkında sağlam bir bilgisinin olduğuna işaret eder.

¹⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, “İman ve'r-Ru'yâ”, 23 (No. 30354).

¹⁸² İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, “İman ve'r-Ru'yâ”, 23 (No. 30592).

¹⁸³ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Dâru Hicr, 1418/1997), 12: 546.

¹⁸⁴ Muhammed b. Musa b. İsa Ebu'l-Bekâ ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayevani'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1: 246.

¹⁸⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 548.

¹⁸⁶ Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerîâ*, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997), 1/395-396 (No. 82); İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, “Fiten”, 37 (No. 37242).

Tağut'u, Yunanca *Hubris* (kibir, kasılma) kelimesinin bir karşılığı olarak tanımlayan B. Lewis (1916-2018), kelimenin Allah'ın kelâmını hiçe sayan ve layıkınca cezalandırılan Firavun ile diğer putperestler için kullanıldığını, İslam'ın hâkim olduğu zamanlarda ise şu veya bu sebepten dolayı meşrûluğu kabul edilmeyen hükümdarlar için kullanıldığını söyler. Ancak bu konuda 762 yılında Muhammed en-Nefs ez-Zekiyye'nin Mekke'de, karşısındaki rakip olan Abbasi halifesi Mansur'a yönelik olarak kullandığı: "Hâze't-tâğut ve aduvallah (= Bu, tağut ve Allah düşmanıdır)" ifadesinden başka bir örnek vermez.¹⁸⁷ Buna ilave olarak Şiîlerin, Sünnî idarelerden ve birçok müslüman âlimin de Bizans imparatorları için bu kavramı kullandığından bahseder ki, Şiîler sadece sünnî idareler için değil, kimi zaman sahabeler için de bu kavramı kullanmışlardır.

Ancak onun bu iddiası da tartışmaya açıktır. İslam tarihinde zulmüyle meşhur olan kimi yöneticiler vardır. Âlimler, zaman zaman yaptıkları zulüm karşısında onların karşısında dik durmuş, kimi zaman ona karşı oluşan cephede yer almış fakat kaynaklarda geçtiği kadarıyla hiçbirini 'tağut' olarak nitelendirmemişlerdir. Çünkü âyetlerin ifade ettiği üzere Allah ile tağut zıt taraftadır ve bir kimseyi tağut olarak nitelendirmek onun şeytanın destekçisi olup Allah'ı inkâr eden kâfir kimse olduğu anlamına gelir.

1.3. Kur'an'da Tağut Kavramı

İkisi Mekkî, altısı Medenî sûre olmak üzere Kur'an'da sekiz yerde geçen 'tağut' kelimesi, nüzûl sırasına göre şöyledir: Zümer, 17; Nahl, 36; Bakara, 256-257; Nisâ, 51, 60, 76 ve Mâide, 60. Kelime, her âyette marife (belirli) şekilde geçer.

1. "Tâğût'tan, ona kulluk etmekten kaçınan ve içtenlikle Allah'a yönelenler için müjde vardır. O hâlde, kullarımı müjdele!"¹⁸⁸

Zeyd b. Eslem'den ve Abdurrahman b. Zeyd'den rivayet edildiğine göre bu âyet, cahiliye döneminde iken Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyen Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Ebu Zerr el-Gıfarî ve Selman-ı Farişî hakkında nâzil olmuştur.¹⁸⁹ Âyetin Osman

¹⁸⁷ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, 150-151.

¹⁸⁸ ez-Zümer 39/17.

¹⁸⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vahidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 382; Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr Ebu

b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebu Vakkas, Said b. Zeyd, Talha ve Zübeyr (ra) hakkında nazil olduğu da söylenmiştir. Bu rivayete göre Ebu Bekir (ra), Hz. Peygamber'e (sav) iman ettiğinde onlara gelip bunu haber vermiş, onlardan da iman etmelerini isteyince onun bu isteğini kabul edip onlar da inanmışlardı.¹⁹⁰

Âyet, Allah dışında kendisine ibadet edilen her şeyden kaçınılmasını emretmektedir.¹⁹¹ Yani şeytana ve putlara kulluk etmekten kaçınıp yalnızca Allah'a yönelenlere bir müjde vardır ki, bu da cennettir. Bu müjde de ya peygamberlerin diliyle verilmiştir ya da ölüm sırasında kıyamet günü dirildikleri zaman kullara bizzat verilecektir.

Âyetteki 'tağut' kelimesine Mücahid, Zeccâc, İbn Ebî Zemenîn, Sem'anî, Zemahşerî, Beydâvî, Neseî ve Ebu's-Suûd, şeytan¹⁹²; Mukâtil, Sa'lebî, Beğâvî, Hazîn ve İbn Kesîr putlar¹⁹³; Tusterî, dünya¹⁹⁴; Kuşeyrî, nefis¹⁹⁵; Taberî, Mekkî b. Ebî Talib, İbn Atiyye, Râzî, Neysâbûrî ve Seâlebî Allah dışında kendisine kendisine ibadet edilen her şey¹⁹⁶ anlamını verirler.

Âyette Allah'a yönelmenin karşısında doğrudan tağut ve ona kulluk etmekten bahsedildiğinden, burada tağut ile kastedilenin şeytan olduğunu rahatlıkla

Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Daru Hicr, 1422/2001), 20: 185; Ebu Muhammed Mekkî b. Ebu Talib Hammûş b. Muhammed, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye fî ilm-i meâni'l-Kur'an ve tefsirih*, thk. eş-Şâhid el-Buşeyhî, (Câmiatu's-Şârika, 2008), 10: 6320-6321; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdulkasud b. Abdurrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), 5: 121.

¹⁹⁰ Mekkî b. Ebu Talib, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye*, 10: 6316-6317; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vahidî, *el-Vasût fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3: 575.

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 183; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 434.

¹⁹² Mücahid b. Cebr, *Tefsir-u Mücahid*, 578; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 4: 349; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîz*, 4: 107; Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 4: 463; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 120; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5: 39; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3: 174; Ebu's-Suûd, *İrşadu Akli's-selîm*, 7: 248

¹⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 3: 673; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 227; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzil*, 4: 83; Hazîn, *Lubâbu't-te'vil*, 4: 54; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 7: 80;

¹⁹⁴ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 133;

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3: 274

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 183; 21: 272; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğu'n-nihâye*, 10: 6316; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 525; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 437; Nizamuddin Hasan b. Muhammed en-Neysâbûrî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-furkân*, Thk. Şeyh Zekerîya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 5: 620; Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Şeyh Muhammed Ali Muavvid vd. (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 5: 85

söyleyebiliriz. Müfessirlerin şeytan dışında verdikleri anlamlar da, rahatlıkla şeytanın kullanım olarak aynı kapsamda değerlendirilebilir.

2- “Andolsun biz, her ümmete, “Allah’a kulluk edin, tâğûtta kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”¹⁹⁷

Tağut kelimesinin geçtiği Mekke döneminin son zamanlarında nâzil olan Nahl sûresindeki bu ikinci âyet hakkında kaynaklarda herhangi bir nüzûl sebebi yer almamaktadır. Her ümmete bir peygamberin gönderildiği ve tüm peygamberlerin, Allah’a kulluk edilmesi ve tağuttan kaçınılması şeklinde tebliğde buldukları anlatılır. Bu tebliğ karşısında kimilerinin doğru yolu bulurken kimilerinin de inkâr edip sapıklığa düştüğü anlatılır.

Âyetteki ‘tağut’ kelimesini Mukatil, Maturidî ve Sem’anî putlar¹⁹⁸; Taberî, İbn Ebî Zemenîn, Vahidî, İbnu’l-Cevzî, Neseî ve Ebu’s-Suûd şeytan¹⁹⁹; Sa’lebî, Beğâvî, İbn Atiyye, Kurtûbî, Hâzin ve Şevkânî Allah dışında kendisine ibadet edilen her şey²⁰⁰ olarak açıklamışlardır.

Her peygamberin kendi dönemindeki şirk inancı farklıdır. Kimi zaman insanlar putlara, kimi zaman gök cisimlerine, kimi zaman da şeytana tapmışlardır. Kendisine kulluk yapılan bütün bu şeylere karşın, Allah’ın peygamberlerine, ümmetlerine tağuttan kaçınmaları için tebliğde bulunmalarını emretmesi, temelde hepsinin şeytan ve şeytanın vesveseleri ile ortaya çıkan unsurlar olduğunu gösterir. Dolayısıyla buradaki tağut kelimesini de şeytan olarak tanımlayabiliriz.

Yukarıda geçen her iki âyetin Mekkî olmasına dayanarak, tağut ile kastedilenin şeytan ve şeytanın kendisine ibadeti süslü gösterdiği putlar olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁹⁷ en-Nahl 16/36.

¹⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 2: 468; Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 6: 502; Sem’anî, *Tefsiru’l-Kur’an*, 3: 172

¹⁹⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14: 217; İbn Ebî Zemenin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîz*, 2: 402; Vahidî, *et-Tefsiru’l-vasît*, 3: 62; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2: 559; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2: 212; Ebu’s-Suûd, *İrşadu’l-akli’s-selîm*, 5: 113

²⁰⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6: 16; Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 3: 79; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 3: 392; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, 10: 103; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl*, 3: 76; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 194

3- “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”²⁰¹

Bakara sûresinde Tağut kelimesinin peşpeşe geçtiği bu iki âyet hakkında birçok nüzûl sebebi zikredilmiştir. Ensar’ın, Hz. Peygamber’e: “Ey Allah’ın Rasûlü, Yahudiler arasında bulunan çocuklarımızı müslüman olmaları için zorlamayalım mı? Şüphesiz biz onları, Yahudiliğin, en üstün din olduğunu düşünmüş olduğumuzdan dolayı bıraktık. Allah, İslam’ı gönderdi; onları müslüman olmaya zorlamayalım mı?” demelerinin akabinde bu âyetin indirildiği rivayet edilir.²⁰²

Âyetteki ‘tağut’ kelimesine Mukatil, Zeccac, Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn, Mekkî b. Ebî Talib, Sem’anî, Beğâvî, İbn Atiyye ve Hâzin, şeytan²⁰³; Zemahşerî, put ve şeytan²⁰⁴; Taberî, Allah’a karşı azgınlaşan ve kendisine tapınılan şey²⁰⁵; Maturidî, Allah’tan başkasına ibadete çağıran kimse²⁰⁶; Kuşeyrî, kişiyi Rabbinden alıkoyan herkes²⁰⁷ olarak tefsir eder.

Âyet hakkında, esbab-ı nüzûl ve tefsir kitaplarında Abdullah b. Abbas²⁰⁸, Katâde ve Atâ’dan²⁰⁹ nakledilen benzeri birçok rivayet yer almaktadır²¹⁰ ancak bunların

²⁰¹ el-Bakara 2/256.

²⁰² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5: 412; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 3/196; el-Hilâlî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1/197.

²⁰³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 214; Zeccac, *Meâni’l-Kur’an*, 1: 339; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 195; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîz*, 1: 252; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, 1: 853; Sem’anî, *Tefsiru’l-Kur’an*, 1: 260; Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1: 350; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 344; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl*, 1: 191.

²⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 304.

²⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 558.

²⁰⁶ Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 2: 240.

²⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1: 198.

²⁰⁸ Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, thk. Es’ad Mahmud et-Tîb, (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419), 2: 483; Vahidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 85; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fî’t-tefsiri bi’l-me’sûr*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezu Hecl li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât, 1424/2003), 3: 194-195; Selim b. İy el-Hilâlî & Muhammed b. Musa Âlu’n-Nasr, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, (Kahire: Dâru İbni’l-Cevzî, Kahire, 1425), 1: 195.

²⁰⁹ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes’ud b. Muhammed b. Ferrâ el-Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzîl fî tefsiri’l-Kur’an*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 1: 350; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İcâb fî beyâni’l-esbâb*, thk. Abdulhakim Muhammed el-Uneys, (Dimam: Dâru İbni’l-Cevzî, 1997), 1: 614; el-Hilâlî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1: 199.

hiçbirisinde doğrudan ‘tağut’ kelimesine vurgu yapılmamakta, genel olarak ‘din özgürlüğü’ konu edilmektedir.

4- “Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğüttür. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.”²¹¹

Abde b. Ebu Lübâbe, âyetin İsa b. Meryem’e inanan, ardından Hz. Muhammed (sav) risaletle geldiğinde ona da inanan kimseler hakkında nâzil olduğunu söyler.²¹² İbn Abbas, karanlıklardan aydınlığa çıkan topluluğun İsa’yı inkâr edip Muhammed’e (sav) inananlar ve aydınlıklardan karanlıklara çıkan topluluğun da İsa’ya iman ederken, Hz. Muhammed (sav) risaletle gönderildiğinde onu inkâr edenler olduğunu söyler.²¹³

Âyetteki tağut kelimesini Mukâtil, Semerkandî ve Hâzin, Ka’b b. Eşref²¹⁴; Tusterî, Taberî, Mekkî b. Ebî Talib, Zemahşerî, İbn Atiyye, Kurtubî, Beydâvî ve İbn Kesîr şeytan²¹⁵; Kuşeyrî, hevâ²¹⁶; Râzi ile Ebu Hayyan putlar²¹⁷ olarak açıklamışlardır.

Bakara sûresinde birbiri ardınca gelen bu iki âyette, dinde zorlama ve baskının olmadığı, tağutu inkâr edip Allah’a inanan kimsenin sapasağlam bir kulpa yapıştığı ve Allah’ın sadece iman edenlerin dostu olduğu vurgulanır. Allah’ın, dostlarını karanlıklardan aydınlıklara çıkardığı gibi, tağutun yanında yer alan kimselerin dostunun da tağut olduğu ve onun da kendisine inananları aydınlıktan ebedi kalacakları cehennem olan karanlığa sürükleyeceği anlatılır.

²¹⁰ Âyet hakkındaki diğer nüzûl sebepleri için bkz. Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 3: 194-202; el-Hilâlî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1: 195-199.

²¹¹ el-Bakara 2/257.

²¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 565.

²¹³ Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 3: 202.

²¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 215; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 195; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl*, 1: 192b

²¹⁵ Tusterî, *Tefsiru’t-Tusterî*, 37; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 566; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, 1: 855; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 304; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 345; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, 3: 283; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1: 155; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 1: 524.

²¹⁶ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1: 199b

²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7: 20; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Hayyan el-Endelûsî, *Bahru’l-muhît*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, Beyrut, 1420), 2: 619.

5. *“Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar “cibt”e ve “tâğût”a inanıyorlar. İnkâr edenler için de, “Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar.”*²¹⁸

Âyetin nüzul sebebi hakkında İkrime’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Huyey b. Ahtab ve Ka’b b. Eşref, Mekke’ye geldi. Kureyşliler: “Siz, Kitap ve ilim sahibi kimselersiniz (bilirsiniz). Biz mi hayırlıyız yoksa Muhammed mi?” diye sordular. Onlar: “Siz ne yaparsınız, Muhammed ne yapar?” diye sordular. Kureyşliler: “O, bizimle olan akrabalığını kopardı. Gıfar oğullarından olan hırsız hacılar ona tabi oldu. Biz mi daha doğru yoldayız yoksa o mu?” dediler. Onlar da: “Elbette siz” dediler. Bunun üzerine Allah: *“Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar “cibt”e ve “tâğût”a inanıyorlar. İnkâr edenler için de, “Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar! Bunlar, Allah’ın lânetlediği kimselerdir; Allah’ın rahmetinden uzaklaştırdığı (lânetli) kimseye gerçek bir yardımcı bulamazsın.”*²¹⁹ âyetlerini indirdi.²²⁰

Süddî şöyle der: “Nadiroğulları yahudileri, Âmiroğullarından öldürülen iki kişinin diyetine yardım etmelerini istemek üzere kendilerine gelen Hz. Peygamber ve ashabına suikast hazırladılar, Allah, Cebrail vasıtasıyla elçisine hazırlanan şeyi bildirdi, böylece Hz. Peygamber Medine’ye döndü. Ka’b b. Eşref de kaçtı, Mekke’ye geldi ve müşriklerle, Hz. Peygamber’e karşı durma konusunda anlaşdı. Ebu Süfyan, Ka’b’a: “Ey Ebu Sa’d! Kuşkusuz siz, kitap okuyan ve bilen bir kavimsiniz. Biz ise bilmeyiz. Bize haber ver; bizim dinimiz mi yoksa Muhammed’in dini mi daha hayırlıdır?” diye sordu. Ka’b: “Bana dininizi anlatın” dedi. Ebu Süfyan: “Biz öyle bir kavimiz ki, misafirlerimize ikram için büyük hörgüçlü dişi develeri boğazlar, hacılara su verir, misafirleri ağırlar, Rabbimizin evini imar eder, atalarımızın tapınmakta olduğu ilâhlarımıza tapınıyoruz. Muhammed ise bunları terk etmemizi ve kendisine tabi olmamızı istiyor” dedi. Ka’b: “Sizin dininiz Muhammed’in dininden daha hayırlıdır. Dininizde

²¹⁸ en-Nisâ 4/51.

²¹⁹ en-Nisa 4/51-52.

²²⁰ Ebu Osman Said b. Mansûr b. Şu’be el-Cûzecânî, *et-Tefsir min sünen-i Said b. Mansur*, thk. Sa’d b. Abdillâh b. Abdilâziz, (Daru’s-Sumay’i li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1417/1997), 4: 1280-1281; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 3: 974; Vahidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 160; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 2/295; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 4: 480; Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Ebu Bekr el-Beyhakî, *Delâilu’n-nübüvve ve ma’rifetu ahvali sâhibi’ş-şerîa*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405), 3: 193-194.

sebat edin. Muhammed'in tevazu ile gönderildiğini iddia ettiğini ama kadınlardan dilediği kadarı ile nikâhlandığını görmez misiniz? Biz, kadınlara sahip olmaktan daha büyük bir hükümdarlık bilmiyoruz" dedi. İşte bunun üzerine şu âyet nazil oldu: "*Kendilerine Kitap'tan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla (tanrılara) iman ediyorlar, sonra da kâfirler için: "Bunlar, Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar!*"²²¹

Benzer rivayetler Mücahid²²² ve İbn Abbas'tan da nakledilmiştir.²²³

Âyetteki tağut kelimesini Taberî, İbn Atiyye, Ebu Hayyan ve Seâlibî Allah dışında kendisine ibadet edilen²²⁴; Kuşeyrî, nefis²²⁵; Beğâvî, Râzi, İzz b. Abdisselam, Hâzin ve Ebu Hayyan put²²⁶; Zemahşerî, Neseffî ve Ebu's-Suud şeytan ve putlar²²⁷ olarak açıklamışlardır.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise, âyette 'cibt ve tağut' ile kastedilenin Yahudilerin önde gelenlerinden iki kişi olduğunu söyler. Çünkü Ehl-i Kitap onların söylediklerini kabul edip itaat etmiş, âdeti onları ilahlaştırmıştır.²²⁸

Âyet, "*Bizler Allah'ın sevgilileri ve dostlarıyız*"²²⁹ diyerek Allah'a iftirada bulunup kendilerini aklayan yahudilerin, puta tapanları müminlere tercih etmesi, hahamlarının ve kâhinlerinin peşinden giderek bâtıla ve putperestliğe uymalarını, yasa koyma yetkisini Allah'a değil, inandıkları bu tağutlara verdiklerini açıklamaktadır.²³⁰

Âyette geçen "*Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun?*" ifadesi ile kastedilen cahiliye dönemi Arapları değil, Tevrat sahibi

²²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 144; el-Hilâlî, *el-İstiâb fî beyâni'l-esbâb*, 1: 408-409.

²²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 145.

²²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 146.

²²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 140; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 66; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 676; Sealibi, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 2: 248

²²⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 339

²²⁶ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzil*, 1: 646; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 101; İzz b. Abdisselam, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1: 328; Hâzin, *Lubâbu't-te'vil*, 1: 389; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 676

²²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 521; Neseffî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 365; Ebu's-Suud, *İrşadu'l-akli's-selîm*, 2: 189

²²⁸ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Ğaribu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 128.

²²⁹ el-Mâide 5/18.

²³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 101.

Yahudilerdir. Buna göre hahamların, kâhinlerin ya da önderlerinin peşinden giden kimseler, şeytanın çizmiş olduğu yolda yürüyen tağutlara iman etmektedirler.

6- “Sana indirilen Kur’an’a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût’u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor.”²³¹

Katâde’nin âyet hakkında şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bize anlatıldığına göre bu âyet, kendisine Bişr denilen Ensar’dan bir adam ve Yahudi bir adamın aralarındaki bir hak konusundaki çekişmeleri nedeniyle indirildi. Her ikisi de, Allah’ın Peygamberi’ni (sav) bırakıp, aralarında hükmetmesi için Medine’de bir kâhine başvurdular. Aziz ve yüce olan Allah ise bunu kınadı. Yahudi, Bişr’i, aralarında hüküm vermesi için Hz. Peygamber’e (sav) çağırdı. Yahudi, Hz. Peygamber’in (sav) kendisine haksızlık yapmayacağını biliyordu. Ensardan olan adam ise buna direnmeye başladı. Üstelik kendisinin müslüman olduğunu iddia ediyor ve yahudiye, hüküm vermesi için kâhine çağırıyordu. Bunun üzerine Allah, bu âyetleri indirdi. Kendisinin müslüman olduğunu iddia eden kimseyi ve ehl-i kitaptan olan bu yahudiye kınadı.”²³²

Şa’bî ise, âyetin aralarında anlaşmazlık bulunan bir münafık ile yahudi hakkında nâzil olduğunu söyler. Rivayete göre yahudi, hakemlik yapması için münafık adamı Rasûlullah’a (sav), münafık ise Rasûlullah’ın (sav) rüşvet almayacağını bildiğinden dolayı yahudiye, yine onlardan olan bir kâhine çağırılmış ve bunun üzerine âyet nâzil olmuştur.²³³ Yine İbn Abbas, müslüman olduklarını iddia eden Culas b. Samit, Mut’ab b. Kuşeyr, Rafî’ b. Zeyd ve Beşir’in, bir grup müslümanla aralarında çıkan tartışmada cahiliye hükmünü vermesi için kâhinlere başvurmalarından dolayı âyetin indiğini belirtir.²³⁴

²³¹ en-Nisâ 4/60.

²³² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 161; Vahidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 165; el-Hilalî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1: 421.

²³³ Vahidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, 166; Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*, 6: 435-436; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 4: 515-516; el-Hilalî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1: 419.

²³⁴ el-Askalânî, *el-İcâb fî beyâni’l-esbâb*, 2: 902; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 4: 515; el-Hilalî, *el-İstiâb fî beyâni’l-esbâb*, 1: 418.

Âyetteki tağut kelimesini Mücahid, Mukatil b. Süleyman, Beğavi, Zemahşerî, Kurtubî, Beydâvî, Neseî, Hâzin ve Şevkanî, Ka'b b. Eşref²³⁵; Zeccac ile İbn Atiyye kâhin ve şeytan²³⁶; Maturidî ve Mekkî b. Ebi Talib Allah dışında kendisine ibadet edilen her şey²³⁷; Sa'lebî ise put²³⁸ olarak açıklamıştır.

Nüzûl sebeplerinin merkezini, Hz. Peygamber'den başka kendisine hüküm için başvurulmuş kişiler oluşturur. Bu da kaynaklarda bir kâhin olan Ebu Bürde el-Eslemî²³⁹, Yahudi bir şair olan Ka'b b. Eşref²⁴⁰ veya adı belirtilmeyen bir kâhin ya da kâhinler olarak geçer.²⁴¹

Âyette geçen tağutun önünde muhakeme olma ifadesi, burada tağut ile kastedilenin şeytan değil dinî önderler olduğunu gösterir; bu nedenle müfessirlerin büyük bir çoğunluğu o dönem kendilerine değer atfedilen Ka'b b. Eşref ya da diğer kâhinleri tağut olarak nitelendirmişlerdir.

7- *“İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar. O hâlde, siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.”*²⁴²

Hakkında doğrudan bir nüzul sebebine işaret edilmeyen bu âyeti siyâk ve sibakı ile değerlendirdiğimizde, Medine'ye hicret etme imkânı bulamayan çaresiz erkekler, kadınlar ve çocukların, gördükleri baskı ve işkence karşısında kendileri için bir kurtarıcı gelmesi ümidini taşıdıkları ve Allah'ın da, Medine'ye hicret eden müslümanlara, onları kurtarmak için savaşmalarını emrettiğini görürüz. Âyet, inkârcıları şeytanın dostları

²³⁵ Mücahid b. Cebr, *Tefsir-u Mücâhid*, 285; Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 385; Beğavi, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 655; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 525; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 263; Beydavi, *Envaru't-tenzîl*, 2: 80; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 368; Hâzin, *Lubâbu't-te'vil*, 1: 394; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1: 559.

²³⁶ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 68; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 72.

²³⁷ Maturidî, *Te'vilat-u ehli's-sünne*, 3: 236; Mekkî b. Ebi Talib, *el-Hidâye ila bulûği'n-nihâye*, 2: 1371.

²³⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 338.

²³⁹ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 991; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutir, Ebu'l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 11: 373 (hadis no. 12045); Vahidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 165; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Ahmed Abdüşşafi, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), 61.

²⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 193; el-Askalânî, *el-İcâb fi beyâni'l-esbâb*, 2: 902; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 4: 518.

²⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 190; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 4: 515.

²⁴² en-Nisâ 4/76.

olarak nitelendirip şeytanın hilesinin zayıf olduğunu belirtirken, Allah'ın eşsiz bir güce sahip olduğu ve bu mustaz'af müslümanları kurtarmaya kalkışmaları durumunda onları destekleyeceği inancını yerleştirmektedir.

Âyetteki tağut kelimesini Mukatil, Taberî, Maturidî, Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn, Sa'lebî, Mekkî b. Ebi Talib, Beğavi, İbn Atiyye, Kurtubi, Beydavi, Neseî, Hâzin, Ebu Hayyan, İbn Kesir, Sealibî ve Ebu's-Suud şeytan²⁴³; Tusterî, nefis²⁴⁴ olarak açıklamışlardır.

Mefhum-u muhaliften hareket ederek, inananların Allah yolunda olması durumunda bütün inkârcıların da şeytanın yolunda olduğunu, dolayısıyla âyette tağut ile kastedilenin şeytan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, “*O hâlde, siz şeytanın dostlarına karşı savaşın*” ifadesi de bu görüşümüzü destekler.

8- “*De ki: “Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır.*”²⁴⁵

Bu âyet de, Yahudilerden bir topluluğun Hz. Peygamber'e gelip, peygamberlerden kime iman ettiğini sormaları üzerine nazil olmuştur. Hz. Peygamber onlara, “*Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık, biz O'na teslim olanlarız*” *deyin.*”²⁴⁶ âyeti ile cevap verince, onlar âyette geçen İsa'nın (as) peygamberliğini inkâr ettiler, müslümanları ve İslam'ı aşağılayıp hakarete bulundular.²⁴⁷

²⁴³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukatil*, 1: 389; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 229; Maturidî, *Te'vilât-u ehli's-sünne*, 3: 258; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 344; İbn Ebi Zemenin, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîz*, 1: 387; Beğavi, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 663; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 79; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 280; Beydavi, *Envaru't-tenzîl*, 2: 84; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 375; Hâzin, *Lubâbu't-te'vil*, 1: 399; Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhît*, 3: 712; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 315; Sealibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 2: 262; Ebu's-Suud, *İrşadu'l-akli's-selim*, 2: 202.

²⁴⁴ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 54; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 345; Mekkî b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 2: 1388;

²⁴⁵ el-Mâide 5/60.

²⁴⁶ el-Bakara 2/136.

²⁴⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 11: 414; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 2: 65; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 651.

Âyetteki tağut kelimesini Mukatil, Zeccac, Maturidi, Semerkandî, İbn Ebi Zemenîn, Beğavi ve Hazin, şeytan²⁴⁸; Râzi ile Beydavi, Allah'a isyan konusunda kendisine itaat edilen²⁴⁹ olarak açıklamışlardır.

Müfessirler, yukarıda geçen âyetlerdeki tağut kelimesi hakkında bu açıklamalarda bulunurken, kimi zaman da herhangi bir tercihte bulunmadan tağut kelimesi hakkında verilen anlamları zikretmişlerdir. Klasik dönemden modern döneme kadar sahabe, tabiîn ve müfessirlerin tağut kelimesine verdikleri anlamları şu şekilde sıralayabiliriz²⁵⁰:

1. Şeytan: Ömer b. Hattab (ö. 23/644)²⁵¹, İbn Abbas (ö.68/687-88)²⁵², İkrime (ö. 105/723)²⁵³, Zeyd b. Erkam (ö. 68/688)²⁵⁴, İbn Amr (ö. 65/684-85)²⁵⁵, Ebu'l-Âliye (ö. 90/709)²⁵⁶, Said b. Cübeyr (ö. 94/713)²⁵⁷, Mücâhid (ö. 103/721)²⁵⁸, Şa'bî (ö. 104/722)²⁵⁹, Dahhâk (ö. 105/723)²⁶⁰, Hasan-ı Basrî (ö.110/728)²⁶¹, Atâ (ö. 114/732)²⁶², Katâde (ö. 117/735)²⁶³, Süddî (ö. 127/745)²⁶⁴, Kelbî (ö. 146/763)²⁶⁵, Mukâtil (ö.

²⁴⁸ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukatil*, 1: 489; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 187; Maturidî, *Te'vilat-u ehli's-sünne*, 3: 549; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 426; İbn Ebi Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-aziz*, 2: 35; Beğavi, *Meâlimu't-tenzil*, 2: 66; Hazin, *Lubabu't-te'vil*, 2: 58.

²⁴⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 391; Beydavi, *Envaru't-tenzil*, 2: 134.

²⁵⁰ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*'da tağut kelimesi hakkında yedi görüş (*en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327); İbn Cevzî ise beş görüş olduğunu (*Zâdu'l-mesîr*, 1: 231) belirtmesine rağmen, çalışmamız sırasında tağut kelimesine birçok anlam verildiğini gördük.

²⁵¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsir-u Mücâhid*, 284; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 556, 7: 135; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 745.

²⁵² İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 236.

²⁵³ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

²⁵⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 236.

²⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 557, 7: 137; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 747.

²⁵⁷ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁵⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsir-u Mücâhid*, 284, 578; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 556, 7: 136, 20: 183; İbn Ebi Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 1: 379; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 120.

²⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 556, 7: 136; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 747; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

²⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 556; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁶¹ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁶² İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 557, 563; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 793.

²⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 557, 20: 183; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495.

²⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 236.

150/767)²⁶⁶, Tusterî (ö. 283/896)²⁶⁷, İbn Zeyd²⁶⁸, Taberî (ö. 310/923)²⁶⁹, Zeccac (ö. 311/923)²⁷⁰, Maturidî (ö. 333/944)²⁷¹, İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008)²⁷², Mekkî b. Ebî Talib (ö. 437/1045)²⁷³, Sem'anî (ö. 489/1096)²⁷⁴, Beğâvî (ö. 516/1122)²⁷⁵, Zemahşerî (ö. 538/1144)²⁷⁶, İbn Atiyye (ö. 541/1147)²⁷⁷ ve Râzî (ö. 606/1210)²⁷⁸ bu görüştedir.

2. Kâhin: Cabir b. Abdullah²⁷⁹, İkrime²⁸⁰, Mücâhid²⁸¹, Katâde²⁸², Ebu'l-Âliye²⁸³, Said b. Cübeyr²⁸⁴, Şa'bi²⁸⁵, Rufey'²⁸⁶, Ebu Malik²⁸⁷, Süddî (ö. 127/745)²⁸⁸, Kelbî²⁸⁹, İbn Cüreyc (ö. 150/767)²⁹⁰, Taberî²⁹¹ ve Zeccac²⁹² bu görüştedir.

3. Ka'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab: Mücâhid²⁹³, İbn Abbas²⁹⁴, Atiyye²⁹⁵, Katâde²⁹⁶, Kelbî²⁹⁷, İkrime²⁹⁸, Dahhâk²⁹⁹, Mukâtil³⁰⁰, Taberî³⁰¹, İbn Ebî Zemenîn³⁰², Sem'anî³⁰³, Beğâvî³⁰⁴ ve Zemahşerî³⁰⁵ bu görüştedir.

²⁶⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 214, 389, 489; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 236.

²⁶⁷ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 26, 37.

²⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 136; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 10: 3249; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 120.

²⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 135, 136, 229.

²⁷⁰ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 68, 78, 187; 4: 349;

²⁷¹ Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, 3: 258, 549.

²⁷² İbn Ebî Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 1: 252, 387, 2: 35, 402; 3: 345; 4: 107.

²⁷³ Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 1: 853, 855; 2: 1388; 6: 3988.

²⁷⁴ Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1: 260.

²⁷⁵ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzil*, 1: 350, 663.

²⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 521, 535; 4: 120.

²⁷⁷ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 345, 4: 525.

²⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 20.

²⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 558.

²⁸⁰ İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 748; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976.

²⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 136; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 501.

²⁸² Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 2: 1354.

²⁸³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 2: 1354.

²⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 557, 7: 137; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 748; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327.

²⁸⁵ İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 771; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 501.

²⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 558, 7: 137.

²⁸⁷ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976.

²⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 138.

²⁸⁹ İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 746.

²⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 558.

²⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 135, 136, 137.

²⁹² Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 68.

4. Sihirbaz: Bu, Ebu'l-Âliye³⁰⁶, Said b. Cübeyr³⁰⁷, Şa'bi³⁰⁸, Muhammed b. Sîrîn³⁰⁹ ve Mekhûl'un³¹⁰ görüşüdür.

5. Putlar³¹¹: İbn Abbas³¹², Mukâtil³¹³, İkrime³¹⁴, Taberî³¹⁵, Sa'lebî³¹⁶, Dahhâk³¹⁷, Süddî³¹⁸, Sem'anî³¹⁹ ve Beğâvî³²⁰ ve Râzî³²¹ bu görüştedir.

6. Allah dışında kendisine ibadet edilen her şey: Bu Taberî³²², Zeccac³²³, Ebu Ubeyde³²⁴, Mâlik b. Enes³²⁵, Maturidî³²⁶, Sa'lebî³²⁷, Mekkî b. Ebî Talib³²⁸, Beğâvî³²⁹ ve İbn Atiyye'nin³³⁰ görüşüdür.

²⁹³ Mücahid b. Cebr, *Tefsir-u Mücahid*, 285; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 194.

²⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 139, 193; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 975.

²⁹⁵ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 975.

²⁹⁶ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 975.

²⁹⁷ İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 746; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

²⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 699.

²⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 140, 195; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 495; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 645.

³⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 215, 379, 385; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

³⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 135, 139.

³⁰² İbn Ebî Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 1: 383.

³⁰³ Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1: 260.

³⁰⁴ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 655.

³⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 525.

³⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 137; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327.

³⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 139.

³⁰⁸ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495, 3: 976.

³⁰⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 645.

³¹⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 645.

³¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 134; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327.

³¹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 326; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 495.

³¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 2: 468, 3: 673.

³¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 134; İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 746; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 326.

³¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 563.

³¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 328; 8: 227.

³¹⁷ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 120.

³¹⁸ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 120.

³¹⁹ Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 3: 172.

³²⁰ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 4: 83.

³²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 101.

³²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 183.

³²³ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 61, 78.

7. İnsanları saptırmak için putların önünde onlar adına yalan söyleyenler: İbn Abbas³³¹.

8. Dünya: Tusterî³³².

9. Şeytanın dostları: Ebu'l-Kasım Huseyn³³³.

10. Ehl-i Kitap'tan azgın/inatçı kimseler.³³⁴

11. Nefis: Tusterî³³⁵, Maverdî³³⁶, Kuşeyrî³³⁷, Sem'anî.³³⁸

12. Ebu Bürde el-Eslemî: Süddî³³⁹, Beğâvî.³⁴⁰

13. İnsanı azdıran her şey: Sa'lebî³⁴¹, Beğâvî.³⁴²

14. Kâfir: Ebu'l-Âliye.³⁴³

15. Azgın insanlar ve cinler.³⁴⁴

16. Kişiyi Rabbinden alıkoyan her şeydir: Kuşeyrî.³⁴⁵

³²⁴ İbn Münzîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, 2: 747; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 326.

³²⁵ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 10: 6317; Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1: 436.

³²⁶ Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, 3: 236.

³²⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6: 16.

³²⁸ Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 2: 1371; 10: 6316.

³²⁹ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3: 79.

³³⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 66.

³³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 135; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 495; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

³³² Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 133.

³³³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 327.

³³⁴ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 339.

³³⁵ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 37, 54.

³³⁶ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327.

³³⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 339; 3: 274.

³³⁸ Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 4: 21.

³³⁹ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 502.

³⁴⁰ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 655.

³⁴¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 236.

³⁴² Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 645.

³⁴³ Mücahid b. Cebr, *Tefsir-u Mücahid*, 284.

³⁴⁴ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 327.

³⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1: 198.

Tağut kelimesine bu kadar çok anlam verilmesinin nedeni, kelimeye anlam verirken müfessirlerin lügat, sebab-i nüzûl ve âyetteki kullanımı (siyak-sibak) dikkate almalarından kaynaklanmaktadır. Tağut kelimesinin âyetlerdeki kullanımını dikkate alanlar tağuta şeytan, kâhin ve put anlamı verirken, sebab-i nüzûlü dikkate alan kimseler ise bu anlamların yanısıra kendisine hüküm vermesi için başvurulan Ka'b b. Eşref, Huyey b. Ahtab ve Ebu Bürde el-Eslemî'nin de birer tağut olduğunu vurgulamıştır. Tağutu kâfir, azgın insanlar ve cinler, şeytanın dostları gibi anlamlarla açıklayanlar ise, bunu sözlük anlamından hareketle yapmışlardır.

Kelimenin ilk müfessirlerden günümüze kadarki tarihî serüvenini şu şekilde aktarabiliriz:

Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) tağut kelimesine 'şeytan'³⁴⁶, 'Ka'b b. Eşref'³⁴⁷ ve 'putlar' anlamını verirken³⁴⁸, Mücâhid, 'şeytan'³⁴⁹, 'putlar'³⁵⁰, 'Ka'b b. Eşref'³⁵¹ ve 'idareci konumunda yer alan ve insanların kendisine hüküm için başvurdukları insan sûretindeki şeytan'³⁵² anlamını verir. Onun 'insan suretindeki şeytan' tanımlaması garip gelse de, tağutun sıradan biri değil, kötü uygulamalara sahip idareci vasfına işaret eder.

Ebu Sehl et-Tusterî (ö. 283/896), kendisinden önceki tanımlamalardan sadece 'şeytan'ı kullanır.³⁵³ İşarî tefsirinde tağutların başının insana kötülüğü emreden nefis olduğunu, çünkü şeytanın ancak nefsin arzularıyla insan üzerine hâkimiyet kurduğunu³⁵⁴, müminlerin nefislerine karşı Allah'ın yanında ve münafıkların da Allah'a karşı nefislerinin yanında yer aldıklarını söyler.³⁵⁵ Diğer bir yerde, dünyanın tağut olduğunu; dünyanın aslının cehalet, dallarının yeme-içme, süsünün övünme, meyvesinin

³⁴⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman*, 1: 489.

³⁴⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman*, 1: 215, 385, 389.

³⁴⁸ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman*, 2: 468, 3/673.

³⁴⁹ Mücâhid, *Tefsir-u Mücâhid*, 1: 578.

³⁵⁰ Mücâhid, *Tefsir-u Mücâhid*, 2: 468.

³⁵¹ Mücâhid, *Tefsir-u Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil, 285; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 194.

³⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 140; İbnu'l-Münzîr, *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, 2: 747; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 976.

³⁵³ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 26.

³⁵⁴ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 37.

³⁵⁵ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 54.

günahlar, mirasının katılık ve ceza olduğunu söyler.³⁵⁶ Böylece o, tüm kötülüklerin başı olarak değerlendirdiği şeytan, nefis ve dünyayı tağut olarak tanımlamış olur. Yaşadığı dönemi de göz önüne aldığımızda Tusterî'nin bu anlamı, muhtemelen yaşanan fetihler ve elde edilen ganimetler sonrası müslümanların dünyaya yönelmesi, refah ve bolluk içinde bir hayat sürmesine bir tepki olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Onun bu açıklamalarına bakıldığında artık tağutun ve putun dış dünyada değil, kalplerde yer aldığını kabul ettiğini görürüz.

Taberî (ö. 310/923), kelimeye mutlak bir anlam vermekten kaçınır, birçok yerde selefin tağut hakkında söylediklerini aktarır. Kavramı, yer aldığı âyetler, bağlamı ve esbab-ı nüzûlü de göz önüne alarak değerlendiren Taberî, kimi zaman tağutu 'Allah dışında kendisine ibadet edilen, Allah'a eş koşulan putlar' olarak açıklarken³⁵⁷, kimi yerde bununla kastedilenin 'şeytan'³⁵⁸ olduğunu söyler.

Tağutu Allah'a karşı haddini aşan ve Allah'tan başka kendisine zorla ya da gönüllü olarak ibadet edilen insan, şeytan, dikili taş, put veya herhangi bir şey olarak tanımlar.³⁵⁹ Buna göre Allah'a karşı haddini aşan ve kendisine ibadet edilen her şey tağut olabilir.

Bu açıklamalara ilave olarak kendisinden sonraki tefsirlere de etki edecek şu açıklamada bulunur:

Cibt ve tağut, Allah dışında kendisine ibadet ve itaat edilen, boyun eğilen, yüceltilen her şeye verilen iki isimdir. Yüceltilen bu şeyler ister taştan olsun, ister insan veya şeytan olsun farketmez. Cahiliye döneminde Allah dışında yüceltilip kendisine ibadet edilen putlar, cibt ve tağuttur. Aynı şekilde Allah'a isyan konusunda kâfirlerin itaat ettiği şeytanlar, Allah'a ortak koşanlar tarafından kabul edilen sözleri söyleyen sihirbaz ve kâhinler de cibt ve tağuttur. Buna göre Yahudilerin Allah'a isyan ve Rasûlü'nü inkâr noktasında tabi oldukları Huyey b. Ahtab ve Ka'b b. Eşref de birer cibt ve tağuttur.³⁶⁰

Bu açıklamasıyla Taberî, kendi dönemine kadar soyut (şeytan) ve cansız (putlar) vb. bir anlam ifade eden tağut kavramını, Allah dışında ilah kabul edilen canlı ya da

³⁵⁶ Tusterî, *Tefsiru't-Tusterî*, 133.

³⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 563.

³⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 229, 14: 217, 20: 183.

³⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 558.

³⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 140.

cansız her şey olarak tarif eder ve onun bu tarifi sonraki tefsir eserlerinde kendisine yer bulur. O, tağutu sadece kendisine ibadet edilen bir varlık ya da nesne olarak değil, Allah'ın emirlerine karşı kendisine itaat edilip boyun eğilen ve saygı gösterilen her şey olarak tanımlar. Ancak onun bu tanımlamasında da dikkat edildiği üzere tağut daha çok dinin karşısında yer alan bir güç, Allah ve Hz. Peygamber'e imanının önündeki bir engel olarak değerlendirilir.

Zeccâc (ö. 311/923), tağuta 'şeytan'³⁶¹, 'kâhin'³⁶² anlamının yanısıra muhtemelen Nisa sûresinin 60. âyetinde geçen ve müfessirlerin çoğunlukla Ka'b b. Eşref ya da Ebu Bürde el-Eslemî olarak tanımladığı tağut kelimesine, daha kapsamlı olarak 'Ehl-i Kitap'tan inatçı/azgın kimseler' anlamını da verir.³⁶³

Maturidî (ö. 333/944), kelimenin önceki anlamlarına ilave olarak, azgınlıkta son noktaya ulaşıp Allah'tan başka kendisine ibadet edilmesini helâl kabul edecek dereceye varan herkese tağut denildiğini ifade eder.³⁶⁴ Böylece o, tağutu ancak kendisine ibadetten razı olan kimse olmakla sınırlandırır. Nitekim Hasan-ı Basrî'den nakilde bulunarak, Allah'tan başkasına ibadet eden kimsenin aslında şeytanın emri ile ibadet ettiğini³⁶⁵, tağutun Allah'tan başka ibadet edilen her şey olduğunu³⁶⁶ ve kâfir anlamına geldiğini söyler.³⁶⁷ Onun bu görüşü, doğal olarak herhangi bir rıza eğilimi gösterme yeteneği bulunmayan putları tağut olmaktan çıkarırken, olayın 'Allah'tan başkasına ibadet' etrafında gerçekleştiğini göstermektedir. Yine kendisinden önce Taberî'nin, 'Allah'ın emirlerine karşı kendisine itaat edilip boyun eğilen ve saygı gösterilen her şey' olarak tanımladığı tağutu, 'Allah'tan başka kendisine ibadet edilmesini helâl kabul eden' diye tanımlayarak tağutun insan olabileceğini daha baskın bir şekilde zikreder.

Kuşeyrî (ö. 465/1072), her insanın nefsinin tağut olduğunu ve ancak arzularına karşı gelen kimselerin Rablerinin rızasını kazanabileceğini, bunu başarabilen insanların

³⁶¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuḥ*, 1: 339, 2: 68, 78.

³⁶² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuḥ*, 2: 68.

³⁶³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuḥ*, 1: 339.

³⁶⁴ Maturidî, *Te'vîlat-u ehli's-sünne*, 3: 208.

³⁶⁵ Maturidî, *Te'vîlat-u ehli's-sünne*, 6: 502.

³⁶⁶ Maturidî, *Te'vîlat-u ehli's-sünne*, 3: 236.

³⁶⁷ Maturidî, *Te'vîlat-u ehli's-sünne*, 3: 236.

sayısının ise çok az olduğunu belirtir.³⁶⁸ Yine tağutu, insanları küfre çağıran her şey ve nefis olarak açıklar.³⁶⁹ “*Tâğût’u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.*”³⁷⁰ âyetini ise, “Yolundan dönen ve hocasından başkasına müracaat edenin mahrum olmayı ve kınanmayı hak ettiğini” söyleyerek aşırı bir zorlamada bulunur.³⁷¹

Sem’anî de (ö. 489/1096), yeryüzünde ve gökyüzünde kendisine ibadet edilen hevâdan daha büyük bir ilah olmadığını ve en büyük tağutun hevâ olduğunu söyler.³⁷²

Rağıb el-İsfehânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), insan ya da cin olsun kişiyi Allah’tan alıkoyan her şeyin tağut diye isimlendirildiğini söyler.³⁷³ Bunun yanında Kuşeyrî ve Sem’anî gibi, kelimenin şeytanın vesveseleri, hevâ ve saptıran diğer şeyler anlamına geldiğini de belirtir.³⁷⁴ “*Hevâsını ilah edineni gördün mü?*”³⁷⁵ âyetini ve Hz. Peygamber’in “Hevâ, kendisine tapılan bir ilahdır” hadisini sözlerine delil olarak gösterir.³⁷⁶

Beğâvî (ö. 516/1122), seleften rivayet edilen anlamları nakleder, bunun yanısıra insanı azdıran her şeyin tağut olduğunu söyler.³⁷⁷ Böylece daha önce sınırlı anlamda kullanılan tağut kelimesi Kuşeyrî, Sem’anî, Rağıb ve Beğâvî ile çok daha geniş ancak irfanî bir kapsama taşınmış olur. Önceki müfessirlerin tanımlamalarından biraz daha farklı olan bu tariflerin, hemen hemen aynı dönemde yaşamış müfessirlerden gelmesi de ilginçtir. Belki de bunun nedeni, kendi dönemlerindeki yaşayan insanlar için ‘put’ anlamındaki tağut kelimesinin artık bir şey ifade etmediği, İslam medeniyetinin dünyaya yayılması ve müslümanların zenginleşmesi ile birlikte, ‘heva ve nefis’ şeklindeki bir tanımlamanın daha yerinde olacağı düşüncesidir. Nitekim bu dönemi incelediğimizde İslam’ın üç kıtaya yayıldığını ve putperestler başta olmak üzere diğer

³⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1: 339; 3: 274.

³⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1: 199.

³⁷⁰ en-Nisâ 4/60.

³⁷¹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1: 342.

³⁷² Sem’anî, *Tefsiru’l-Kur’an*, 4: 21.

³⁷³ Rağıb el-İsfehânî, *Tefsiru’r-Râğıb*, 1: 529; 3: 1291, 1326.

³⁷⁴ Rağıb el-İsfehânî, *Tefsiru’r-Râğıb*, 1: 535.

³⁷⁵ el-Casiye 45/23.

³⁷⁶ Rağıb el-İsfehânî, *Tefsiru’r-Râğıb*, 3: 1292.

³⁷⁷ Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1: 645.

tüm milletlere boyun eğdirdiğini görürüz. Belki de burada özellikle işarî tefsirde bulunanlar, tağut kelimesini miadını doldurmuş bir kelime olarak görmek yerine, İslam dünyasını yaklaştıran dünyevileşme tehlikesine karşı uyarabilmek için irfani bir anlam genişlemesine uğratmaya sevk etmiştir.

Beğâvî (v. 516/1122) de, sahabe, tabiîn ve kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerine bağlı kalarak, kelimenin şeytan³⁷⁸, Allah dışında kendisine ibadet edilen ve insanı azdıran her şey³⁷⁹ olduğunu söyler.

Zemahşerî (ö. 538/1144), Nisa sûresinin 60. âyetindeki tağut kelimesi ile kastedilenin, azgınlıkta aşırıya kaçması, Hz. Peygamber'e düşmanlık göstermesi ve şeytana benzemesi yönüyle bir teşbih olarak Ka'b b. Eşref'e³⁸⁰, genel anlamda da Allah dışında kendisine ibadet edilen varlıklara işaret ettiğini ifade eder.³⁸¹ Yine Maide sûresinin 60. âyetinde geçen tağut kelimesinin, İsrailoğullarının kendisine tapındığı buzağı olduğundan hareketle, onlara bunu yine süslü gösterenin şeytan olduğunu ve onların şeytana taptığını söyler.³⁸²

İbn Atiyye (ö. 541/1147), tağut isminin kendisine ibadeti kabul eden Firavun ve Nemrut gibi kimseler için kullanılmasını doğru kabul ederken, kendilerine ibadet edilmesinden razı olmayan Uzeyr, İsa (as) ve akılsız putlar için kullanılmasının mecaz ve yanlış olduğunu, onlara bunu güzel gösterenin şeytan olduğunu söyler.³⁸³ Böylece İbn Atiyye, putların arka planında yer alan şeytanın bu ismi almaya daha layık olduğuna işaret eder. O, Allah dışında kendisine ibadet edilen her şeyin tağut olarak nitelendirilmesine ilave olarak, ilk kez 'Allah dışında kendisine *itaat* edilen her şey'in de tağut olduğunu vurgulu bir şekilde belirtir.³⁸⁴

Bunun yanısıra tağut olmanın şartı olarak, o şeyin kendisine ibadet edilmesinden razı olmasını da şart koşar. Dolayısıyla İbn Atiyye'nin görüşünde tağut daha belirgin bir

³⁷⁸ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 663.

³⁷⁹ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 645, 3: 79.

³⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 525.

³⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 652.

³⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 652.

³⁸³ Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abduşşafi Muhammed, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 344.

³⁸⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 66.

varlık hâlini alır; buna göre insanların kendisine taptığı taşlar ya da cisimler, kendilerine ibadet ve itaat edilmesinden razı olmadıklarından dolayı tağut değil, sadece birer puttur. Böylece o döneme kadar, bir nevi edilgen pozisyonda putlar, taşlar ve soyut olarak şeytan tağut kabul edilirken, artık kendisine ibadet ve itaat edilmesinden razı olan kimselerin tağut olduğu görüşü ağır basmaya başlar.

Râzî (ö. 606/1210), büyük günah işlemeye davet eden herkese tağut isminin verildiğini, ancak daha sonra dilcilerin bu kelimenin anlamını biraz daha genişleterek cansızlara da verildiğini belirtir³⁸⁵, ancak bu konuda herhangi bir delil sunmaz. Oysa Mukatil'den itibaren hemen hemen her müfessir, kelimenin bir anlamının da putlar olduğunu belirtmiştir. Diğer bir yerde müfessirlerin tağut kelimesi ile kastedilenin şeytan mı yoksa putlar mı olduğunda ihtilaf ettiklerini, tağut kelimesiyle putların kastedildiği gibi herhangi bir harekette bulunmadıkları için onlara mecazî olarak 'tağut' adının verildiğini, dolayısıyla asıl tağutların bu putlara tapanlar olduğunu söyler.³⁸⁶ Bu açıklamalarına rağmen Râzî, şeytan, kâhin, sihirbaz, azgın cinler ve insanlar gibi kendileriyle birlikte olunması durumunda kişiyi azgınlığa iten tağutun kapsamı arasında putları da zikreder.³⁸⁷ O da İbn Atiyye gibi kendisine sadece ibadet değil itaat edilenlerin de tağut olduğunu nakleder ancak itaatin kapsamını açıklamaz.³⁸⁸

Kurtûbî (ö. 671/1273), tağut hakkında çok fazla açıklamada bulunmaz. Kelime hakkındaki en güzel açıklamanın Malik b. Enes'e (ö. 179/795) ait, "Allah dışında kendisine ibadet edilen her şey" olduğunu belirtir.³⁸⁹

Beydâvî (ö. 685/1286), daha önce görülmemiş bir şekilde, ilah ya da başka bir şey olsun her tür bâtil şeye tağut adını verir³⁹⁰, ancak her tür bâtil şey ile neyi kastettiği açık değildir. Ka'b b. Eşref'e tağut adının verilmesinin nedenini de onun aşırı azgınlığı, şeytana benzemesi ya da ona başvurmanın şeytana başvurmak gibi olması olarak açıklar.³⁹¹

³⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 101.

³⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 258.

³⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 16.

³⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 258.

³⁸⁹ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 248.

³⁹⁰ Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, 2: 78

³⁹¹ Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, 2: 80

Tağutu, ‘küfürde ısrar edenler’ olarak açıklayan Neseffî (ö. 710/1310), Ka’b b. Eşref’e tağut adının verilmesinin nedenini Beydâvî gibi açıklar.³⁹²

İbn Kesîr (ö. 774/1373), cahiliye dönemi insanların putlara ibadet, onların hükmüne başvurma ve onlardan yardım dileme gibi sahip oldukları her kötülüğü kapsadığından dolayı Hz. Ömer’in tağutu şeytan olarak tarif etmesini çok yerinde bulur.³⁹³ Nisa sûresi 60. âyetinin, müslüman gözüken ancak Kur’an ve sünneti bırakıp onların dışındaki cahiliyeye ait hükümlere başvuran münafık kimseler hakkında nazil olduğunu söyledikten sonra, Kur’an ve sünnet dışında kendisine başvuru hükmü kaynağının tağut olduğunu söyler.³⁹⁴ Kur’an ve sünnet dışındaki hükümlerin cahiliye hükmü olduğunu açıklarken, Cengiz Han’ın Tatarlar için ortaya koymuş olduğu, İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı dinlerden alıp, kendi görüşlerine ve isteklerine göre çok sayıda hüküm içeren ‘Yesak’ adlı kanunlar bütünü de bir nevi buna örnek olarak gösterir.³⁹⁵ Böylelikle İbn Kesîr, müslüman olduklarını söyledikleri halde Cengiz Han’ın kitabı ile hükmeden kimselerin durumu hakkında, kendi döneminde kafası karışmış müslümanlara bir netlik kazandırmış olur.

Sonuç olarak bakıldığında modern döneme gelene kadar tağut kelimesinin anlamı, İbnu’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) işaret ettiği gibi şeytan, kâhin, sihirbaz, putlar, ehl-i kitabın önderleri anlamına gelmektedir.³⁹⁶ Yine o, müfessirlerin Kur’an’daki tağut kelimesini putlar, şeytan ve Ka’b b. Eşref olmak üzere üç mana ile açıkladıklarını söyler.³⁹⁷ Tüm bu açıklamalar ışığında tağut kelimesi, üç anlamda tefsir edilebilir: Şeytan³⁹⁸; Allah dışında tapılan putlar³⁹⁹ ve Ka’b b. Eşref gibi önde gelen Yahudi liderler/kâhinler.⁴⁰⁰

³⁹² Neseffî, *Medâriku’t-tenzil*, 1: 212, 368.

³⁹³ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 1: 523

³⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 2: 305.

³⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 3: 119.

³⁹⁶ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsir*, 1: 231.

³⁹⁷ Cemaluddin Ebi’l-Ferec Abdîrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetu’l-e’yuni’n-nevâzir fi ilmi’l-vücûh ve’n-nezâir*; thk. Muhammed Abdulkerim Kazım, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1404/1984), 410-411.

³⁹⁸ el-Bakara 2/256; en-Nisa 4/76; el-Mâide 5/60.

³⁹⁹ en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/17.

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/257; en-Nisa 4/51.

Ebu's-Suûd (ö. 982/157), tağut ile kastedilenin 'şeytan'⁴⁰¹, putlar, Allah'a ibadet dışında kendisine ibadet edilen veya Allah'a ibadeti engelleyen her şey olduğunu söyler.⁴⁰²

Şîî müfessirlere gelince, klasik dönemden Kummî'ye (ö. 307/919'dan sonra) göre Bakara sûresinde geçen tağut kelimesi ile kastedilen, Ehl-i Beyt'in hakkını gasp edenler⁴⁰³ iken, Nisa sûresinin 76. âyetinde bahsi geçenler putlardır.⁴⁰⁴ Kuleynî (ö. 329/940) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi ilk dönem şîî ulemasına göre, imamın haricindeki tüm yönetimler câir, tâğût veya ehl-i cevr'dir.⁴⁰⁵ Onların bu ifadelerinde mezhep taassubunun Kur'an üzerindeki yansıması açık olarak görülür.

Bunun dışında Ayyaşî (ö. 320/932), Furat el-Kûfî (ö. 310/923), Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî'nin (ö. 548/1153) tağut hakkındaki görüşleri ile Ehl-i sünnet müfessirlerinin görüşleri arasında büyük bir fark yoktur. Tabatabaî (1904-1981), tağut kelimesinin insan hakkında kullanılmasında istiare var iken, zamanla gerçek anlamı gibi algılandığına işaret eder. Ona göre tağut kelimesi insan için kullanıldığında, insanın akıl veya şeriat tarafından belirlenen bir tutumun dışına çıkması anlamı taşır.⁴⁰⁶

Her 'tağut' kâfir midir ya da 'tağut' kelimesi, fasık kimseler için de kullanılabilir mi sorusuna gelince, Tağut, dalâletin başı olan herkes için kullanılır. Kurtûbî (ö. 671/1273), Nahl sûresinin 36. âyetinde şöyle der: "Şeytan, kâhin, put gibi Allah'ın dışındaki her türlü mabudu ve sapıklığa davet eden herkesi terkedin..."⁴⁰⁷ Firuzâbâdî (ö. 817/1415), "Tağut; Lât, Uzza, kâhin, şeytan, her sapık önder, put, Allah dışında kendisine ibadet edilen ve Ehl-i Kitap'tan azgın kimselerdir" der.⁴⁰⁸ Buna göre

⁴⁰¹ Ebu's-Suûd, *İrşadu'l-akli's-selîm*, 7: 248.

⁴⁰² Ebu's-Suûd, *İrşadu'l-akli's-selîm*, 1: 250.

⁴⁰³ Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, (Kum: Müessesetu'l-İmam Mehdî, 1435), 1: 128.

⁴⁰⁴ Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1: 210.

⁴⁰⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb b. İshak el-Kuleynî er-Râzî, *el-Kâfî*, (Tahran: yy., 1983), 8: 412; Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Huseyn b. Bâbeveyh, Şeyh Saduk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, (Beyrut: Müessesetu'l-İlmi'l-Matbuat, 1406/1986), 3: 5-6; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm fî şerhi'l-mukni'a*, (Necef: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1384), 6: 246.

⁴⁰⁶ Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'an*, trc. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2000), 4: 650-651.

⁴⁰⁷ Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 103.

⁴⁰⁸ Firuzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhît*, 1307.

tuğyanda bulunan herkes kâfir değildir. Kimileri kâfir iken, kimileri de küfür sınırına ulaşmamıştır.

Kimi âlimler de, bir şeye tağut adını vermenin bu isimle nitelenen kimseye bakmaksızın haddi aşmasını yeterli olarak görmüşlerdir. Örneğin İbn Kayyim (ö. 751/1350), tağutu, kendisine ibadet edilme, bağlanılma, itaat edilme noktasında haddini aşan her kul olarak tanımlar.⁴⁰⁹ *es-Savâiku'l-Mürsele* adlı eserinde ise İbn Kayyim, çürütülmesi gereken dört bâtil te'vilin ilkesinden bahsedip bunları da yıkılması gereken bir tağut olarak görür.⁴¹⁰

Âlimlerden çoğu, kendisine ibadet edilen cansız varlıkları da tağut olarak nitelemişlerdir. İbn Kuteybe, “Taş, sûret veya şeytan olsun kendisine ibadet edilen her şey cibt ve tağuttur” der.⁴¹¹ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise, “Şeytan, kâhin, dirhem, dinar vs. gibi her şey bu cins ismin kapsamına girer” diyerek kapsamı daha da geniş tutar.⁴¹²

Kimileri de tağut ismini, kişiyi dinden çıkarmayan günahları işleyen kimseleri nitelemek için kullanmışlardır. Muhammed b. Abdulvehhab (1703-1792), “Birçok tağut vardır. Bunlardan öne çıkanlar şu beş tanesidir: Şeytan, zalim yönetici, rüşvet yiyen, kendisine ibadet edilen ve ilmi olmadığı halde amel işleyen” der.⁴¹³ Dalâlet ve küfre, bid'atlara, Allah'ın haram kıldığını helâl ve helâl kıldığını da haram kılmaya çağıran kötü âlimlerin de tağut olduğu söylenmiştir.⁴¹⁴ Onun da niçin zalim yönetici, rüşvet yiyen ve ilmi olmadığı halde amel işleyen kimseye tağut dediği belirsizdir.

⁴⁰⁹ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1: 40.

⁴¹⁰ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddin İbn Kayyim, *es-Savâiku'l-mürsele*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah (Riyad: Daru'l-Ma'rife, 1418/1998). Bkz. Harun Ögmüş, “İbn Kayyim'in Râzi'ye Yöneltiği Yorumla İlgili Tenkitler”, *Ekev Akademi Dergisi* 38 (Kış 2009), 159-176.

⁴¹¹ İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-e'yuni'n-nevâzir*, 410.

⁴¹² Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmuu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995), 16: 566.

⁴¹³ Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî, *ed-Dureru's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-necdiyye*, (Yy. 1996), 1: 137.

⁴¹⁴ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu'l-usûli's-selâse li şeyhi'l-islam Muhammed b. Abdilvehhab*, (İskenderiye: Daru'l-İman, trs.), 151.

Bu açıklamalara göre âlimlerin tağut kelimesini kimi zaman lugavî ve kimi zaman da ıstilahî olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Buna göre her azgınlık ve taşkınlıkta bulunan tuğyan etmiştir ve sınırını aştığından dolayı tağuttur. Ancak sınırı aşmış tağut olma durumu, tağut kelimesinin geçtiği sekiz âyetteki gibi bir tağut olma hâli değildir.

1.4. Hadislerde Tağut Kavramı

‘Tağut’ kavramının modern dönemdeki anlam genişlemesini daha yakın inceleyebilmemiz için asr-ı saadette ‘tağut’ kelimesine verilen anlamı da değerlendirmemiz gerekmektedir. Hadis ve sünnet kitaplarına baktığımızda, Hz. Peygamber’in (sav), A’lâ b. Hadramî eliyle Bahreyn halkına gönderdiği ahidnamede, “Şirkten ve küfürden uzaklaşın. Tağuta, Lât ve Uzza’ya tapmayı reddedin” ifadeleri yer alır.⁴¹⁵ Burada tağut hakkında bir açıklama yapılmamış olması ve A’lâ b. Hadramî’nin de bunu sormamış olması, kelimenin Bahreyn halkı için açık olduğu düşüncesini vermektedir. Yine Kurayzaoğullarına ait kalenin müslümanlar tarafından kuşatıldığı sırada, Hz. Peygamber’in (sav) onlara: “Ey maymunun kardeşleri! Ey domuzun kardeşleri! Ey tağuta ibadet edenler!” diye seslendiği rivayet edilir.⁴¹⁶

Diğer bir rivayette ashab, bir adamın gücü ve dinçliğinden etkilenip Hz. Peygamber’e (sav) hitaben, “Bu adam Allah yolunda cihad etseydi ne güzel olurdu” temennilerine, Hz. Peygamber şu karşılığı vermiştir: “Bu adam, küçük çocuklarının geçimini sağlamak için yola çıkmış ise Allah yolundadır. Yaşlı anne-babasına hizmet etmek için çıkmış ise Allah yolundadır. Çalışıp kendisini dilencilikten korumak için yola çıkmış ise Allah yolundadır. Ailesinin geçimini sağlamak için çıkmış ise Allah yolundadır. Gurur ve çokluğuyla (zenginliğiyle) övünmek için yola çıkmış ise tağutun yolundadır.”⁴¹⁷

⁴¹⁵ el-Askalânî, *Metâlibu'l-âliye bi zevâidi's-semâniye*, “Hilâfe”, 21 (No. 2171); İbn Ebî Üsâme, *Buğyetu'l-bâhis an zevâid-i müsnedi'l-Hâris*, “Cihad”, 23 (No. 643)

⁴¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 253.

⁴¹⁷ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutir, Ebu'l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr* (er-Ravdu'd-Danî), thk. Muhammed Şekûr, (Beirut: Daru Ammar, 1405/1985), 2: 148 (No. 940); Ebu Ya'kub İshak b. İbrahim b. Mahled, İbn Râhûye, *Müsned*, thk. Dr. Abdulğafur b. Abdilhak el-Belûşî, (Medine: Mektebetu'l-İman, 1412/1991), 1: 350 (No. 349).

Kıyamet gününde Allah'ın görülmesinden (ru'yetullah) bahseden bir hadiste de, bir şeye kulluk yapanın onu izleyeceğinden bahsedilerek, güneşe ibadet edenlerin güneşi, aya ibadet edenlerin ayı, tağuta ibadet edenlerin tağutu izleyeceği ve bu ümmette münafıkların varlığını koruyacağı ifade edilir.⁴¹⁸

Hz. Peygamber, (لا تخلفوا بآبائكم ولا بالطواغي) “Babalarınız ve tağutlar adına yemin etmeyin” buyurarak, Allah dışında başkası adına yemin edilmesini yasaklamış⁴¹⁹, yatmadan önce müslümanlara, ‘Allah’a iman ettim ve tağutu inkâr ettim’ sözünü söylemeyi tavsiye etmiştir.⁴²⁰ Hz. Ömer’in Haceru'l-Esved'i istilam ederken ‘Allah’a iman ettim ve tağutu inkâr ettim’ sözünü söylediği⁴²¹, aynı ifadeyi Hüseyin b. Ali'nin çocuklarına öğrettiği nakledilir.⁴²²

Amr b. Şuayb'ın, babasından rivayet ettiğine göre dedesi şöyle demiştir: Gece yatağında kıpırdayan kimse on defa: “Allah'ın adıyla, Allah'tan başkasında güç yoktur. Allah'a güvenip dayandım, Allah'a inandım, tağutu inkâr ettim” derse, korktuğu her şeyden korunur ve hiçbir günah ertesi geceye kadar ona bulaşmaz.”⁴²³

Bütün bu rivayetler, sahabenin tağutun anlamı konusunda şüphe duyulmayacak şekilde bilgi sahibi olduklarını ve hadislerde yer aldığı şekliyle birçok yerde tağutu inkâr ettiklerini dile getirme ihtiyacı hissettiklerini gösterir.

⁴¹⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî ed-Dârakutnî, *Ru'yetullah*, thk. İbrahim Muhammed el-Ali & Ahmed Fahri er-Rufâî, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1411), 137 (No. 29).

⁴¹⁹ Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.), “Eymân”, 27 (No. 1647); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, İbn Mace, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, trs.), “Keffârât”, 11 (No. 2095); Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî, Ebu Bekr b. Ebî Şeybe, *Müsned-i İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazâzî & Ahmed b. Ferid el-Mezidî, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 2: 375 (No. 889).

⁴²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/297 (No. 3454).

⁴²¹ Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî, Ebu Bekr b. Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), “Hacc”, 8 (No. 15796); Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Abbas el-Mekkî el-Fakihî, *Ahbar-u Mekke*, thk. Abdulmelik Abdullah Duheys, (Beyrut: Daru Hıdır, 1414), (No. 40).

⁴²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, “Salavât”, 3 (No. 3499).

⁴²³ Ebu Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Şakir el-Harâitî, *Mekârimu'l-ahlâk ve meâliha ve mahmudu tarâikiha*, (Kahire: Daru'l-Âfâk el-Arabiyye, 1419/1999), 320 (No. 977).

1.5. Modern Dönemde Tağut Kavramı

Modern döneme gelinceye kadar dünya üzerindeki varlığını etkin şekilde gösteren İslam dünyası, değişen şartlar ve Batı'nın yaşadığı hızlı dönüşüm karşısında 'öze dönüş' fikrine dönerek düşmanını yeniden tanımlama gereği duymuş, İslam dininin siyasî bir güç olarak da varlığını sürdürebilmesi için kullandığı din dilini bir nevi güncellemiş ya da çağdaş hâle getirmiştir. Bu durumdan Kur'anî bir takım terim ve kavramlar da nasibini almış, özellikle kimi kavramlar siyasîleştirilirken, kimileri de anlam genişlemesine uğramıştır. İdeolojilerin hâkim olduğu son yüzyıllarda 'tağut' kavramı da bundan nasibini almış, müslümanlar tarafından kabul görmeyen tüm yönetim şekilleri, ideoloji ya da güçler tağut olarak nitelendirilmiştir.

Özellikle son iki yüzyılda, tağut kavramının anlamı sınırlandırılmayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır. Modern döneme kadar olan tefsirlerde ve eserlerde tağut kelimesi, şeytan, kâhin, sihirbaz, putlar ve ehl-i kitabın önderleri olarak açıklanırken, izleyen yıllarda hemen hemen her olumsuzluk için kullanılan bir isim olmuştur. Böylece İslam dünyasının yaşadığı ataleti ve olumsuzlukların suçlusu olarak hep tağut gösterilmiştir. Kavramın sınırlarının net belirlenmemesi de, hem zihinlerde bir karmaşaya, hem de kimi yerlerde bu kavramın istismar edilmesine yol açmıştır.

Nitekim günümüzde, 'abdestli tağutlar'⁴²⁴, 'te'vilin tağutları'⁴²⁵ ve 'tesbihli tağutlar'⁴²⁶ şeklinde birçok yerde bu kavramın müslümanlar için kullanıldığını da görüyoruz. Oysa kavramın gelişigüzel her yerde kullanılabilmesi, artık zihinlerde belirli değil haddinden fazla bir anlam genişlemesine uğradığını göstermektedir.

Tağut kelimesi, özellikle 1979 yılında gerçekleştirilen İran Devrimi'nden sonra şîî dünyada, Batı ve Amerika Birleşik Devletleri karşıtlığını yansıtmak, bu ülkelerin rejimlerini yermek, dinî olmayan değerlerini destekleyen herhangi bir kişi, grup ya da hükümetler için kullanılan siyasî bir slogan haline gelmiştir. Bu tanımlama sünnî

⁴²⁴ R. İhsan Eliaçık, *Mülk Yazıları*, (İstanbul: İnşa Yayınları, 2011), 14

⁴²⁵ Mehmet Ekin Akın, *Te'vilin Tahrife Dönüşmesi*, (Ankara: Medarik Yayınları, 2011), 600

⁴²⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Maun Suresi Böyle Buyurdu* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 96.

ülkelerde de kısmen taraftar bulmuş, Batı'nın kültürel emperyalizmini İslam dünyasına aktarmaya çalışan kurum, sistem ve anlayışlar için de kullanılır olmuştur.⁴²⁷

Devrim öncesinde Humeynî, Şah Pehlevi ile ABD'yi tağut olarak adlandırıp şeytan ile ilişkilendirmiş, onları yeryüzünde fesat çıkaranlar olarak tanımlamıştır. Hatta ABD 'büyük şeytan', İsrail ise 'küçük şeytan' olarak söylemlerinde yer almıştır. Bunun arkaplanında Hz. Musa ile Firavun arasında geçen olayların sonunda Firavun'un helâk olduğu gibi, kıyamet öncesinde Şah Pehlevi'nin ve ABD'nin de yok olacağına dair mesaj veriliyordu ve bu yüzden Humeyni, son gelecek olan İmam'ın Naibi olarak kabul ediliyordu.⁴²⁸

Kelimenin son yıllarda ulaşılmış olduğu bu nihaî anlamından önce, modern dönemden günümüze müfessirler ve İslam düşünürleri açısından seyri şu şekildedir:

Muhammed Abduh'a (1849-1905) göre tağut, kendisine iman edilmesi ve tapınılması tuğyan yani azgınlık ve hak yoldan sapma sebebi olan her şeydir; kendisine tapınılan bir yaratık (put), körü körüne taklit olunan önder yahut peşinden gidilen heva ve hevestir.⁴²⁹ Tağut kâfirlerin velisidir; onlara azgınlıkları konusunda destek verir, verdiği iğvalarla onları hakkın aydınlığından sapıklığın karanlıklarına iletir, yollarını şaşırır. Tağutun konuşabilen ve konuşamayan canlılardan olabileceğine işaret eden Abduh, azgınlık ve taşkınlığın çağrıcılığını yapan ve sapıklıklara destek veren kimselerin ve önderlerin de tağut olduğunu söyler. Ona göre tağutlarda tanrısal özelliklerin olmadığına akıllar hükmetse bile, onların sözleriyle amel edilmesi ve inançların bu şekilde belirlenmesi tağut olmaları için yeterli bir nedendir.⁴³⁰

Nisa sûresi 60. âyetinin tefsirinde ise, Allah'ın hükmü dışında kendisine hüküm için başvurulana herkese tağut denilebileceğini söyler ancak kelime için keskin bir siyasî anlam çizmez.⁴³¹

⁴²⁷ Moojan Momen, "Taghut", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford University Press, 1995), 4: 176.

⁴²⁸ Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, (London: Tauris, 2009), 212.

⁴²⁹ Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed el-Huseynî, *Tefsiru'l-menar (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm)*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye li Âmmeti'l-Kitâb, 1990), 3: 31, 5: 128.

⁴³⁰ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 3: 34.

⁴³¹ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 5: 181.

İbn Aşur'a (1879-1973) göre tağut kelimesi, kâhin gibi müşriklerin önde gelenlerine verilen bir isimdir. Müşrikler, putlarından dolayı onlara saygı gösterirler.⁴³² İbn Âşûr, klasik eserlerin tanımlamalarının dışına çıkmaz; âyetlerin bağlamına ve nüzûl sebeplerine de dikkat çekerek tağut kelimesinin küfür ve zulümde ileri gidenler, putlar ve Kab b. Eşref gibi küfrün önderleri için kullanıldığını söyler, herhangi bir siyasî tanımlamada bulunmaz.⁴³³

Şeytan, sihirbaz, kâhin, bâtil mabud, insanların ve cinlerin büyüklük taslayıp inat edenlerinin birer tağut olduğunu ifade eden Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), mana itibarıyla anılan kimselerin eş anlamlı olmasa bile yakın veya birbirini gerektiren şeyler olduğuna işaret eder. “*Hevâ ve hevesini ilah edinen kimseyi gördün mü?*”⁴³⁴ âyetinden hareketle, tağutun açık ve gizli, görünür ve görünmezini ifade eder. Bunlara ilave olarak putların ikinci derecede tağut olduğunu, çünkü onların kendilerine yapılan ibadet ve itaatten razı olma gibi bir durumlarının olmadığını, sadece bir azgınlık sebebi olabileceklerini, bu yönüyle asıl tağutun putlar değil, tağutların temsilcileri olduğunu söyler.⁴³⁵

Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ettiği iddiasını dile getirerek *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an* adlı hacimli bir tefsir yazan felsefeci Abdulkerim el-Hatîb (1910-1985) ise tağut kelimesinin somut bir anlamının bulunmadığını, bütün bâtil, sapıklık ve azgınlığı kapsayan bir isim olduğunu, bütün olumsuzlukları ve sapıklıkları içerdiğini söyler.⁴³⁶ Oysa tağut kelimesinin somut bir anlamı vardır. Tüm olumsuzlukları ifade eden bir kelime olduğunu söylemesi, tatmin edici bir yorum değildir.

Muhammed Ebu Zehra (1898-1974), Tağut, Kur'an'da nefsi azdıran ve ona hâkim olan, akli azdıran ve ona hâkim olan veya ümmeti azgınlığa itip zulümle ona hükmeden, herhangi bir topluluğa hâkim olup orada bozuk düşüncelerin ve arzuların yayılmasına sebep olan her şeye verilen bir isimdir. Bu nedenle tağut ismi, kâhin, şeytan

⁴³² Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 5: 86.

⁴³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 86, 5: 124, 23: 364.

⁴³⁴ el-Câsiye 45/23.

⁴³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, trs.), 2: 171.

⁴³⁶ Abdulkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trs.), 2: 321.

ve sapıklığın tüm önderleri için kullanılır, der.⁴³⁷ Ona göre kelimenin en açık anlamı, insanları hak dinden uzaklaştıran ve batıla sarılmaya zorlayan otoriter krallar ve zalim idarecilerdir.⁴³⁸

Tefsirinin bir yerinde Mısır'daki müslümanların yaşadığı olumsuzlukları zikrettikten sonra şöyle der: "...Biz, bir nûr olan Kur'an'ın hükmünü terk ediyoruz ki, hak, adalet ve fazilet odur. Kur'an, kıyamet gününe kadar varlığını koruyacak, Allah'ın yeryüzüne uzatılmış ipidir. Oysa biz, zina, içki, faiz, insanların mallarını haksızlıkla yemeye izin veren hükümlere sarılıyor, fitratın ve insafın işaret ettiği Allah'ın âdil olan hükümlerini terk ediyoruz... Hakkı terk ediyor, cibt ve tağuta sarılıyoruz... Biz müslüman mıyız!! Allah'ın Kitabı ve Rasûlü'nün sünnetini hâkim kılmadıkça ve bu kanunları arkamıza atmadıkça -ki onlar tağuttur- gerçek anlamda âdil olamayız..."⁴³⁹

Bu sözleriyle Ebu Zehra, müslüman toplumda yer etmeye başlayan hükümlere de, müslümanları yoldan çıkarıp azdırdığından dolayı tağut adını vermiş olur. Böylece kâhin, şeytan ve küfrün önderleri olarak anlamlandırılan tağut kavramı, modern dönemle birlikte ön plana çıkar ve gelişen olayların etkisiyle diğer manayı gölgeler. Daha önceleri tağut kelimesi Allah'ın hükmü ile hükmetmeyen kâhinler için kullanılırken, Ebu Zehra'da gördüğümüz üzere artık çıkartılan hükümlere bu isim verilir.

20. yüzyılın kadın müfessirlerinden Zeynep Gazzalî (1917-2005), *Nazarât fi Kitabillah* adlı meal-tefsirinde şöyle der: Tağut, bir Kur'an kavramı olup kulluk ve ibadette Allah'a ortak koşulan her şeydir. Bu ister devlet başkanı olsun, ister kral olsun, ister bir hüküm olsun, ister bir insan olsun, ister yıkıcı bir fikir olsun, ister bozguncu bir akım olsun farketmez. İnsanları Allah'tan uzaklaştırıp bir çıkar ve menfaat karşılığında egemenliği altına alan tüm her şey tağuttur. İnsanların 'la ilahe illallah' kelimesini sözde söylemekle yetinip eylem planında gereklerini yerine getirmeyerek güdümlerine girdikleri her şey tağut kavramı içerisindedir.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebu Zehra, *Zehratu't-tefasir*, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trs.), 2: 945.

⁴³⁸ Ebu Zehra, *Zehratu't-tefasir*, 2: 946.

⁴³⁹ Ebu Zehra, *Zehratu't-tefasir*, 10: 5214.

⁴⁴⁰ Zeyneb el-Gazâlî el-Cübeylî, *Nazarât fi Kitabillah*, (Kahire: Daru's-Şuruk, 1414/1994), 1: 685.

Hatta Gazzali'ye göre bu konuda bir netliğe de ihtiyaç yok gibidir; aslolan Allah'ın hükümlerinin uygulanması için çaba göstermektir. Ancak maalesef tağut için gösterilen öfke, tağutu kabullenme zilletine düşen müslümanlara yöneltmez:

“...Cibt ve tağut kavramları hangi manaya gelirse gelsin, bu manaların temeli, hâkimiyeti Allah'tan başkasına vermek ve Allah'ın yasaları dışındaki yasalara razı olmaktır. Bugün yeniden Allah'a ve O'nun yol gösterici Kitabının rehberliğine dönmeye ne kadar da muhtacız! Gerçekten bugün tağut, toplumumuzu istila etmiş, zulüm ve haksızlık toplumun içine işlemiş, Allah'ın dışındakilerin hâkimiyetine razı olma sonucu insanların gönüllerinde fesat taht kurmuştur.”⁴⁴¹

İzzet Derveze (1888-1984), *et-Tefsiru'l-Hadis* adlı eserinde, tağut kelimesinin Kur'an'da birbirine yakın olmak üzere çeşitli anlamlarda kullanıldığını, putlar, şirk, şeytan, İblis, küfür ve azgınlıkta güç sahibi kimse anlamına geldiğini söyler.⁴⁴² Diğer bir yerde şeytanın eş anlamlısı olarak kullanıldığını, bu manada putlar, ortak koşulan varlıklar, azgınlıkta ileri giden kimseler olduğunu söyler. Kâhin, sihirbaz ya da (âyetlerde geçtiği üzere) yahudi bir kadı olarak geçmesinin kinaye olduğunu ifade eder⁴⁴³ ve Amerika'nın, günümüzün en büyük sömürgeci tağutu olduğunu da söyler.⁴⁴⁴ Böylelikle tağut kelimesi bir devleti temsil eder şekilde ilk kez bir tefsirde kendine yer bulur. Oysa o sırada SSCB ya da Avrupa ülkelerinin taşıdığı özellikler de, Amerika'dan farklı değildir, hatta belki de İslam ülkelerini sömürme konusunda daha önde gelmektedirler. Ancak muhtemelen o sıralarda İslam dünyasının Doğu blokundaki ülkelere daha yakın olması, tağut kelimesinin kullanım alanını da etkiler.

Said Havva (1935-1989), tağutun haddi aşan her şey olduğunu, şeytanın da her haddi aşma fiilinin arkasında yer aldığını⁴⁴⁵, bunların yanısıra İslam'a da savaş açtığını ifade eder.⁴⁴⁶ Yine Allah'ın otorite ve hükmü dışında bir otorite ve hüküm sahibi olan herkesin de tağut olduğunu söyler.⁴⁴⁷

⁴⁴¹ el-Gazali, *Nazârât fi Kitabillah*, 1: 306.

⁴⁴² Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 4: 310.

⁴⁴³ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 4: 470.

⁴⁴⁴ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 7: 305.

⁴⁴⁵ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsir*, (Kahire: Daru's-Selâm, 1424), 1: 600.

⁴⁴⁶ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsir*, 2: 1105.

⁴⁴⁷ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsir*, 3: 1535.

Fazlurrahman (1919-1988), Kur'an'ın 'objektif kötülük' için tağut kelimesini kullandığını ileri sürer. Bu terimin Mekke devrinin son yıllarında kullanılmaya başlandığını, iki kere Mekkî surelerde geçtiğini ve Medine devrinde de kullanımının devam ettiğini ifade ettikten sonra, İblis kelimesinin hemen hemen tamamen Mekke devrinde kullanıldığını söyler. Medenî âyetlerde 'İblis' ve 'Şeytan' kelimelerinin çoğulunun kullanılmadığını, tekil olan Şeytan kelimesinin kullanıldığını ve 'tağut' kelimesinin kullanımının da sıklaştığını söyler. Ona göre tağut, bir şahıstan ziyade kötülük ilkesi anlamına gelmektedir.⁴⁴⁸

Oysa onun bu iddiasını destekleyecek herhangi bir delil yoktur. Çünkü iddia ettiğinin aksine, yapılacak bir araştırmada Medenî sûrelerde 'şeytan' kelimesinin çoğulunun kullanıldığı açıkça görülecektir.⁴⁴⁹

Muhammed Esed (1900-1992), tağut kavramını 'powers of evil' şeklinde çevirmiştir. Bu ifade Türkçe'ye tamamen siyasî bir delâlete sahip olan "şeytanî güç ve düzenler" ifadeleriyle tercüme edilmiştir. Hâlbuki Esed, politik bir "evil (kötülük)"ten değil "teolojik" bir "evil"den (kötülükten) bahsetmektedir. Nitekim bu mealin gerekçesini açıklarken de, "tağut, Allah'tan başka tapılan her şeydir" demektedir.⁴⁵⁰ Esed bu tanımıyla 'tağut'un anlamını sınırlandırmış olmaktadır.

Görüldüğü üzere özellikle 21. yüzyılda tağut kavramı, sahip olduğu temel anlamların yanısıra daha siyasî bir anlam kazanmıştır. Esed'in mealinin işaret ettiği üzere teolojik bir kötülük kaynağından, politik bir kötülük kaynağına doğru evrilmiştir.

Diyebiliriz ki, günümüzde artık tağut denilince müslümanların aklına şeytan, putlar ya da şeytanî güçler hiç gelmemekte, zihinde beliren ilk anlam, siyasî güçler ve Batılı devletler ya da ideolojiler, siyasî partiler ve Kur'an ile hükmetmeyen memleketlerin idarecileri gelmektedir. Özellikle Türkiye'de yapılan seçim dönemlerinde kimi çevreler tarafından, tevhidin anlatılmasına vesile bir kavram olarak ortaya çıkmakta, hatta İslam'ın değil 'tağut'un tanınması için herşeyden habersiz halka, cihad coşkusu ile tağutu anlatan broşürler dağıtılmakta, duvarlara 'tağut nedir' yazıları

⁴⁴⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 199.

⁴⁴⁹ el-Bakara 2/14, 102.

⁴⁵⁰ Mahmut Ay, "Muhammed Esed'in The Message of The Quran'ının Türkçe Çevirisinin Tenkidi", *Marife*, 10/3, (Kış 2010), 80.

yazılmaktadır. Çoğu zaman sadece demokratik seçim dönemlerinde çıkan bu çabalar, tağutun yalnızca bu zamanlarda ortaya çıkan ve seçimlerin sona ermesiyle tehlikesi geçen hayalî bir varlık olduğu imajın vermektedir. Aslında bu durum, bütüncül olarak bakıldığında Kur'an'ın ya da tevhidin siyasallaşması olarak adlandırılabilir.

Müslümanlar, yaşanan trajedinin dışı vurumu olarak, kendilerini mağlup hâle getiren faktörleri tağut olarak ifade etmek yerine, suçu karşıda bulmuş ve tüm 'öteki'leri tağut olarak isimlendirmişlerdir. İzzet Derveze'de görüldüğü gibi, Amerika en büyük sömürgeci tağut iken, ilginçtir o dönemin SSCB ya da Avrupa devletleri bununla nitelendirilmemiştir. Böylelikle müslümanlar bir nevî kendilerini masum gösterirken, asıl suçlu olarak tağutu göstermişler ya da eleştirmiş oldukları bu duruma düşmelerinden dolayı müslümanların öfkelerinin kendilerine yönelmemesi için, onları da kınayan bir dil kullanmaktan çekinmişlerdir. Bunu, İslam'ı tebliğden ve müslümanların bir toplum oluşturmasından ziyade mutlaka bir devlete sahip olmanın gerekliliğine verdikleri önemin bir sonucu olarak da görebiliriz.

Modern dönemde tağut kelimesi, son yüzyılda İslam'ı siyasî bir şekilde okuyan özellikle Seyyid Kutub (1906-1966) ve Mevdûdî (1903-1979) tarafından anlam genişlemesine maruz bırakılmıştır. Modern döneme gelinceye dek, İslam tarihinde siyasî anlamda gayr-ı müslim yöneticilerden, zalimlerden, zorbalardan söz edilmiş ancak müslüman toplumların yöneticileri için tağut kelimesi genel anlamda hiç kullanılmamıştır. Belki de bunun nedeni, müslüman toplumların ilk kez tarihin şahit olduğu bu denli bir zillete düşmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim kelimenin son yüzyılda taşımaya başladığı bu anlam genişlemesinde zamanın etkisi olduğu gibi müfessirlerin içinde buldukları şartların da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Mevdudî, ilahî olmayan hükümlere göre hüküm veren yönetim ve otoriteleri "tağut" olarak nitelendirir. Bununla ne Allah'ı tek hâkim, ne de Rasûlünü nihaî otorite olarak tanımayan hüküm sistemini kasteder.⁴⁵¹ Oysa ilahî olmayan hükümlere göre hüküm vermekle ilahî hükümlere zıt hükümler vermek arasında fark vardır. Günümüzde toplumsal yaşama dair bütün kanunların Kur'an'dan çıkarılabilmemesinin imkânı yoktur. Burada müslümanların maslahatının göz önüne alınıp ictihadda bulunulması ve bunun

⁴⁵¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1: 375.

kanunlaştırılması, ilahî olmayan hükümlere göre hüküm vermek değildir. Bilakis, Kur'an'da ilkeleri belirlenmiş şekilde hüküm verilmesi gerekir.

Allah'ın indirdiği ile hükmetmemek kuşkusuz küfürdür. Ancak bu, o hükmü Allah'ın indirdiğini inkâr etme, onu beğenmeme⁴⁵² veya o hükümle alay etme⁴⁵³ durumundadır. Ancak bir kimse ya da idareci, hükmün Allah'a ait olduğunu kabul edip küçümsemediği ya da o hükümle alay etmediği halde uygulamıyor ya da uygulama imkânı bulamıyorsa bu tutumundan dolayı kâfir olmaz. Nitekim seleften aktarılan “Küfrün dışında bir küfür, zulmün dışında bir zulüm ve fıskın dışında bir fısk vardır”⁴⁵⁴ sözü de buna işaret eder. Dolayısıyla hüküm koymanın Allah'a ait olduğuna inanan bir kimsenin, gücü yettiğince Allah'ın hükümlerine aykırı kanunların çıkmasını engellemek için çoğunluğunu gayr-ı müslim kimselerin oluşturduğu herhangi bir parlamento ya da meclise girmesinde bir sakınca yoktur. Hatta kötülüğe engel olmaları ve bir takım işleri düzgün hâle getirebilmeleri için, müslümanların itikadlarını bozmayacak şekilde bu tür yerlere girmeleri gerekir.⁴⁵⁵

Diğer yandan müslümanların tarihine bakıldığında, günümüze kadar doğrudan ve tamamen şeriatla yönetilmemiş devletler ya da yöneticileri için tağut gibi bir nitelendirme gündeme getirilmemiş, çoğu zaman olaylar adalet ve sosyal devlet bazında ele alınmıştır. Elbette burada, verilen hükümlerin Allah'ın hükmüne aykırı olmamasına da önem verilmiştir.

Diğer bir eserinde Mevdûdî, tağutun tanımını şu şekilde yapar:

“Tâğut, Allah'a karşı azan, isyan eden, kulluk haddini aşarak kendisi için ulûhiyet ve rubûbiyet iddiasına kalkışan her şahıs, zümre ve idareye denir. Tâğut, Allah'a karşı haddi aşan ve zulmeden her türlü üstünlük, otorite, başkanlık veya komutanlıktır. Tâğut, mülkünde hükmünü yerine getirir; kullarını zorla, aldatmakla yahut kötü yollarla kendine itaate çağırır. Kişinin bu türlü otoriteye, başkanlığa, liderliğe boyun eğmesi ve ona tapması tâğut için bir ibadettir.”⁴⁵⁶

⁴⁵² Muhammed 47/9, 26, 28.

⁴⁵³ en-Nisa 4/140; et-Tevbe 9/65; el-Kehf 18/56; el-Câsiye 45/9, 35.

⁴⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 464.

⁴⁵⁵ Harun Ögmüş, “el-İlmanîyye ve'd-dîmukrâtiyye fi dav'i'l-Kur'ani'l-Kerim”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019): 230.

⁴⁵⁶ Seyyid Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988), 66, 84.

Mevdûdî'nin burada verilen hükümlere gönüllü ya da gönülsüz boyun eğme arasında bir farkın olduğunu belirtmemesi, diğer yandan insanın iradesini ve imkânını gözardı eden ve toptancı bir bakış açısıyla dile getirdiği bu görüş, kanaatimizce Haricî bir düşüncenin akıllarda yer etmesine neden olabilir.

Bakara sûresinin 256. âyetinin tefsirinde de şöyle der:

“Allah’ı inkâr eden kimse, sadece bir tek değil binlerce tağutun kölesi olur. Bunlardan birisi kişiyi sürekli yanlış yapmaya teşvik eden ve ayağını kaydıran şeytandır. Diğeri ise, kişiyi kendi arzu ve şehvetlerinin kölesi yapan ve sapık yollara yönelten nefsidir. Daha sonra başkaları, karısı, çocukları, akrabaları, kabilesi, ailesi, arkadaşları, milleti, politik ve dinî liderleri ve hükümeti gelir. Bütün bunlar, o kimse için tağuttur ve onu kendi istek ve arzularının esiri yapmak isterler. Bütün bu efendilerin kölesi olan kimse, bütün hayatını imkânsız olan bir şey için, yani tüm bu efendilerin hepsini de teker teker hoşnut etmek uğruna harcar.”⁴⁵⁷

Mevdûdî'nin bu tanımlamasında siyasî bir kavram olan ‘tağut’ kelimesinin, aile, çocuk, kabileye kadar indirgenmesi yerine, vurgunun doğrudan şeytan ve dostları şeklinde yapılması daha uygun olurdu. Çünkü bu tarif kabul edildiğinde, kavramın kapsamına hemen hemen her şeyin girdiği görülür. Kanaatimizce kötülük odaklarını tek tek saymak imkânsız olduğu gibi, her olumsuz şeye de ‘tağut’ yaftasını yapıştırmak o kavramın zihinlerde hafifsenmesine ya da olur-olmaz her yerde kullanılmasına neden olmaktadır ki, sonuçta zedelenen Kur’anî bir kavram olmaktadır.

Belki de bu noktada Muhammed Kutub’un (1919-2014) naklettiği üzere tağut kavramını, itikat, ibadet ya da teşrî (yasama) ile sınırlamak daha uygundur. Bu üç hususun kelime-i tevhid ile çelişmesi durumunda, kendisine itaat edilen varlık, nesne veya düşünce yapısını tağut olarak nitelemek daha uygundur.⁴⁵⁸

Yine Mevdudî, Firavun’un ilahlık iddiasını: “Bu Mısır ülkesinin sahibi benim. Tüm emir ve yasakların çıkış kaynağı ben kabul edilebilirim. Benden başka hiç kimse emir vermede yetkili değildir” şeklinde tefsir ettikten sonra Firavun’un durumu ile peygamberler tarafından getirilen ve ilahî kanundan bağımsız olarak siyasî ve hukukî hâkimiyet iddiasında bulunan devletlerin durumunun aynı olduğunu söyler. Ona göre

⁴⁵⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 202.

⁴⁵⁸ Muhammed Kutub, *La ilahe İllallah, Akide, Şeriat ve Hayat*, trc. Süleyman Altay, (İstanbul: Ravza Yayınları, 1994), 261.

ülkenin Allah'ın belirleyip Peygamberlerin tebliğ ettiği kanunla değil de kendi koymuş oldukları kanunlarla yönetilmesi durumunda, Firavun'un durumu ile kendi durumları arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁵⁹

Böylesine hassas bir konuda Mevdûdî'nin yanlış anlaşılmaya müsait bu ifadeleri, daha ayrıntılı bir şekilde açıklaması yerinde olurdu. En azından Kur'an ve sünnetin temas etmediği konularda kanunlaştırmaya gitmenin bir sakıncası olmadığını belirtmesi gerekirdi. Biz yine de Mevdûdî hakkındaki hüsn-ü zannımızı koruyor, son yüzyılda İslam düşüncesine kattığı değeri saygıyla takdir ediyor ve onun kastının bu olmadığını bir delili olarak da 1941'de kurulduktan sonra seçimlere katılan Cemaat-i İslamî adlı partinin başkanı olmasını buna bir cevap olarak görüyoruz.

Mevdûdî'ye göre tağut, ilahî olmayan hükümlere göre kararlar veren otorite, kimi zaman ulûhiyet ve rubûbiyet iddiasına kalkışan şahıs, zümre ve idareler, kimi zaman da kanun koyucu ve anayasadır. Ancak onun tefsirinde tağut kelimesi, daha ziyade siyasî liderler ve Kur'an ile hükmetmeyen otoritelerdir. Böylelikle Mevdudî, özelde tağut kelimesine bakıldığında müslümanların İslamî bir hayat yaşamalarına engel olan her şeyi tağut olarak nitelendirir. Tağutun bu denli bir anlam genişlemesi müslümanlar tarafından rağbet görmüş, birçok müslüman grup ve topluluk İslam'ı yaşamalarının önündeki tek engelin tağut olduğu söylemine sığınmış, davet ve tebliğ çalışmaları da imanın ve ahlâkın yerleşmesi yerine tağutun tarifi ve tağutu devirme planlarını merkeze almıştır.

Mevdudî, Allah'ın hükümleri dışında insanları kendi belirledikleri hayat düzenine sevk eden siyasî liderleri ve önderleri tağut olarak tanımlarken⁴⁶⁰, haksızlık ve zulümlerin temel nedenini de tağutların hâkimiyetine boyun eğmek olarak kabul eder.⁴⁶¹ O da tıpkı Seyyid Kutub gibi, müslümanları cihad ederek Allah'ın hâkimiyeti dışındaki hâkimiyetleri yani tağutları ortadan kaldırmaya çağırır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 184.

⁴⁶⁰ Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, 92.

⁴⁶¹ Seyyid Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslam'ın Çağrısı*, çev. Yakub Zehra, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1990), 53.

⁴⁶² Mevdûdî, *İslam'ın Çağrısı*, 65.

Tefsirler arasında tağuttan en çok bahseden, Seyyid Kutub'un (1906-1966) tefsiridir. O, tefsirinde sık sık 'tağutî rejim'⁴⁶³, 'tuğyan ve büyüklük taslamaktan vazgeçemeyen tağut ve müstekbirler'⁴⁶⁴, 'beşerî tağut'⁴⁶⁵, 'tağutun hükmü'⁴⁶⁶, 'tağutun egemenliği'⁴⁶⁷ gibi ifadeler kullanır.

Bunun nedenlerinden biri, Seyyid Kutub'da hâkimiyet fikrinin ulûhiyet anlayışına bağlı oluşudur. Hâkimiyet, her alanda Allah'ın tek ve mutlak hükümlerliğini ifade ettiğinden dolayı, meşruiyetini Allah'tan almayan tüm yönetimler ona göre tağutî sistemlerdir. Bu yüzden İslam'ın hâkim olmadığı her toplum cahiliye, İslam'ı hâkim kılmayan her yönetici de tağuttur. Yine ona göre tağut; yüce Allah'ın onayına dayanmayan herhangi bir hukuk sistemi ve yüce Allah'ın şeriatına desteklenmeyen herhangi bir hüküm demektir.⁴⁶⁸ Tağut; otoritesini Allah'tan almayan her türlü yönetim, uygulamasını O'nun şeriatına dayandırmayan her iktidar, hakka tecavüz eden her türlü düşmanlıktır. Allah'ın otoritesine, ilahlığına ve hâkimiyetine tecavüz ise; düşmanlığın en iğrenci, azgınlığın en şiddetlisi, anlam ve söz olarak da tağutun kapsamına en çok girenidir.⁴⁶⁹

Görüldüğü üzere Seyyid Kutub, insanın bireysel düşmanı ve baş tağut olan 'şeytan'dan ziyade, müslümanların bugünkü yaşadıkları yenilmişliğin faturasını, onlara hâkim olan otoritelere ve siyasî güçlere çıkarmaktadır. Onun tefsirinde çoğu zaman tağutun taşıdığı bu anlam (otoriteler ve siyasî güçler) öne çıkarılmış, hatta ona hasredilmiştir. Nitekim klasik dönem müfessirlerinin tağut kelimesine şeytan, kâhin, sihirbaz, putlar ve ehl-i kitabın önderleri gibi anlamlar verdiğini daha önce belirtmiştik. Şeytanın insanları saptırma ve hak yoldan uzaklaştırma hedefini gerçekleştirdiklerinden dolayı siyasî güçler de tağut olarak kabul edilebilir ancak bu anlamın, temel anlamın önüne geçmemesi gerekir. Çünkü bu durum gerçek faili görmeyip onun elçisini sürekli akılda tutmaya neden olmaktadır ki, o zaman da akla siyasî güçlerin bertaraf edilmesi

⁴⁶³ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412), 1: 274, 3: 1349.

⁴⁶⁴ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 37.

⁴⁶⁵ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 3: 1405.

⁴⁶⁶ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 992, 3: 1720.

⁴⁶⁷ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 3: 1349, 1526.

⁴⁶⁸ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 681.

⁴⁶⁹ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 926.

hâlinde şeytanın hâlen zihinlerde bir tağut olarak yer işgal edip etmeyeceği problemi kalır.

Kutub'a göre iki tür toplum vardır: İslam toplumu, cahiliye toplumu. İslam'ın hâkim olmadığı toplum, cahiliye toplumdur ve cahiliyenin idaresi tağutun idaresidir. Tağut ise, Allah'ın hâkimiyetinden ve otoritesinden başka, tüm egemenliklerin ortak adıdır.⁴⁷⁰ Dolayısıyla anayasanın Kur'an olmadığı her devlet ve toplum cahiliye toplumu iken, o devletin yöneticisi de dini ya da iddiası ne olursa olsun, tağuttur. Bu önermeyi kabul, beraberinde bir takım problemler getirmektedir ki, tarih boyunca doğrudan Kur'an'ı hâkim kılamayan müslüman yönetici, padişah, kral ya da örneğin Necaşî'nin de bir tağut olup olmadığı sorusu bunlardan biridir. Dolayısıyla şeriattan haberdar olmayan ya da şeriatın hükümlerini hâkim kılabilen durumda bulunmayan kimse ile inkâr ve inatla bu hükümleri hâkim kılmak istemeyenleri birbirinden ayırt edebilmek gerekir.

Diğer yandan Allah'ın hâkimiyeti dışındaki tüm egemenliklerin bir tağut olduğunu söyleyen Kutub, ilahlığın en başta gelen niteliği durumundaki 'rabblik' iddiası olmadıkça tağutun yeryüzündeki varlığını koruyamayacağını söyler.⁴⁷¹ Böylece hâkimiyet adına çıkan tüm sistemlerin zaman içerisinde emir ve yasaklar koyması nedeniyle birer ilâha dönüştüğünü iddia eder. Tüm siyasî ideolojileri, Allah'ın egemenliğine dayanmayan yönetimleri tağut sınıfına koyarken, hiçbir müslümanın da bu tağuti güçlere destek veremeyeceğini söyler. Safları netleştirdikten sonra, tüm tağutî güçlerle mücadele etmenin müslümanların üzerine düşen bir sorumluluk olduğunu belirtir. Bu aşamada, cihad konusunu da geleneksel anlayıştan farklı şekilde, İslamî olmayan düzenlerle, tağutî sistem ve güçlerle mücadele olarak tanımlar.⁴⁷²

Yine Seyyid Kutub şöyle der:

“Tağut”, “tuğyan (azgınlık)” kökünün anlamdaşı (sinonimi)dir. Sağduyuya ters düşen, gerçeği çiğneyen, Allah'ın kulları için çizdiği sınırı aşan düşünce, sistem ve ideoloji anlamına gelir. Bu düşüncenin, sistemin ve ideolojinin Allah'a inanmaktan, O'nun koyduğu şeriatından kaynaklanan bağlayıcı bir kuralı bulunmaz. İlkelerini yüce Allah'ın

⁴⁷⁰ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 992.

⁴⁷¹ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 4/1991.

⁴⁷² Salih el-Verdanî, *Mısır'da İslamî Akımlar*, çev. H. Acar & Ş. Duman, (Ankara, Fecr Yayınevi, 1988), 7, 79.

direktiflerine dayandırmayan her sosyal sistem, yüce Allah'ın buyruklarından kaynaklanmayan her kurum, her düşünce, her edep kuralı ve her gelenek bu kategoriye girer, bu kavramın kapsamına girer. Kim, hangi biçimde karşısına çıkarsa çıksın, bunların tümünü kökünden reddederek Allah'a inanır ve ilham kaynağı olarak sadece Allah'ı bilirse o kimse kurtuluşa ermiştir."⁴⁷³

Seyyid Kutub, tağüt hakkında onca açıklamanın yanısıra, yirminci yüzyıldaki devlet yöneticilerinin Firavun'dan aşağı kalır tarafının olmadığını da şu sözlerle ifade eder:

"Firavun onca zalimliğine ve bilinen zorbalığına rağmen, bu uygulamasında âlemlerin Rabbinin ilâhlığına çağıran davetçilerin çağrısını karşılamada hiçbir haklı temele dayanmayan otoritesiyle, bu yüce mesajın sahiplerini tehdit etmede yirminci asrın azılı tağütlerinden daha az zalimlik yapmıştır!"⁴⁷⁴

Kutub'un 'tağüt' kavramı üzerinde yoğunlaşmasının ve özellikle onun tefsirinde kavramın anlam genişlemesine uğramasının yaşadığı olaylarla da doğrudan ilişkisi vardır. Amerika'dan dönüşünden sonra 1952 yılında İhvan'a katılan Seyyid Kutub, 1954 yılında Cemal Abdunnasır'a karşı gerçekleştirilen suikast sonucunda diğer İhvan üyeleriyle birlikte tutuklanır ve 15 yıllık hapse mahkûm edilir. *Fî Zılâli'l-Kur'an* adlı tefsirini ve özellikle kendisinden sonra İslam dünyasını etkileyen, *Yoldaki İşaretler* adlı kitaplarını hapisshanedede ağır şartlar altında ve ciddi sağlık sorunları yaşarken yazar. Yapılan işkencelere rağmen düşüncelerinden vazgeçmeyen Kutub'un üzerine aç köpekler bırakılır, gözleri önünde yeğeni öldürülür ve kızkardeşi Emine Kutub'a işkenceler yapılır.⁴⁷⁵

Bu süreçte Kutub, devlet yönetimiyle herhangi bir uzlaşmaya kalkışmadığı gibi yönetime karşı sert bir dil kullanmaya devam eder. Mısır yönetimine karşı çıkmayan müslümanları eleştirir ve cihadın gerekliliğini ifade eder. Muhtemelen bu dönemde kendisine yapılanlar ve Mısır'daki müslümanların durumu, onun daha sert bir dil kullanmasına neden olur. Toplumunu tanımlarken Mısır'daki durumu Hz. Peygamber

⁴⁷³ Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an*, 1/292.

⁴⁷⁴ Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an*, 3: 1348.

⁴⁷⁵ Cabir Rızk, *Mezâbihu'l-İhvân fî Sucûni Nâsır*, (Kahire: Daru'l-İ'tisâm, 1398/1978), 142.

dönemindeki cahiliyeye benzetir ve müslümanların sahih bir tevhid anlayışı etrafında mücadele etmesi gerektiğini savunur.⁴⁷⁶

Kutub'a göre Allah'ın şeriatından başka esaslar üzerine kurulmuş tüm devletler birer tağutî rejim olup mutlaka yıkılmalıdır. Ona göre İslâmî bir toplum, her tür kötülükten arınmış, İslamî ilke ve kurallar üzerinden mükemmel bir kişiliğe ulaşan müslümanlar tarafından oluşturulacaktır. Bu nedenle ideal bir toplum meydana getirmeden önce bireylerin kalplerini, vicdanlarını Allah'tan başkasına kulluk ve itaat etmekten arındırmak, sadece Allah'a itaat eder hale gelmesini sağlamak gerekir.⁴⁷⁷

Seyyid Kutub'un, özellikle A'raf sûresinin girişinde Hz. Musa, İsrailoğulları ve Firavun hakkındaki anlatımı, çağdaş Mısır'ın bir panoramasını sunar gibidir. Üstü kapalı bir şekilde Mısır'ın çağdaş yönetimini Firavun, halkı ise İsrailoğulları ile karşılaştırır. Burada doğal olarak Seyyid Kutub'un tağut kelimesini tefsirinde niçin bu kadar vurguladığı ve siyasî bir anlam verdiği sorusu akla gelebilir. Bu konuda Ellis Goldberg ve Munhanif Ali özet olarak şu açıklamalarda bulunurlar:

Seyyid Kutub, insanın iktidar gücünü tağut ve tuğyan kelimeleriyle açıklar. Her iki kelime klasik sözlüklerde ayrı formlar halinde olmasına rağmen, ortak bir anlam içerir. Tuğyan, aşmak iken, tağut ise Tanrı dışında ibadet edilenler olarak görülür. Firavun tarafından sembolize edilen devletin keyfi gücü, bu ifadede kendisini bulmuştur. Firavun, Yahudiler ve Hristiyanlar için olduğu gibi müslümanlar tarafından da bilinen bir figürdür. Kur'an'da Firavun, doğrudan Hz. Musa ile ilişkide bulunan kimse olarak görülür. Firavun acımasızlığı, yanıltıcı sihir kullanımı ve ilah olduğunu iddia etmesiyle sürekli olarak belirlenmiş normatif sınırları aşmaya çalışır. Kutub'a göre Allah'a bağlılık ile putperestliğin baştan çıkarması konusunda Hz. Musa ile Firavun arasında kalmış gerçek kişilerin durumu örneklenir.⁴⁷⁸

İslamî bir toplum özlemini Hz. Musa üzerinden anlatan Kutub, bu kıssanın önemini şöyle açıklar:

⁴⁷⁶ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2: 448.

⁴⁷⁷ Ömer Çaha & Bican Şahin, *Dünyada ve Türkiyede Siyasal İdeolojiler*, (İstanbul: Orion Kitabevi, 2013), 587.

⁴⁷⁸ Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism", *Comparative Studies in Society and History*, 33/1 (January 1991), 15-16; Ali Munhanif, "The Rise of the Salafists: Religious Politics", *Institutional Changes and Democracy in Egypt*, (Jakarta: 2017), 38.

Hz. Musa ve İsrailoğulları kıssası, Hz. Musa'nın, Allah'ın tarih boyu gönderdiği bütün dinlerin temsilcisi olarak, bütün cahiliyetleri temsil eden Firavun ve yandaşlarına karşı mücadele etmek üzere dikildiğini, iki taraf arasındaki mücadelenin önünde bunun yattığını ortaya koyuyor. Ayrıca bâtil yordakçılarının bu ilahî dine nasıl baktıklarını ve bu dinde kendi varlıkları için ne kadar büyük bir tehlike gördüklerini belirtiyor. Öte yandan müminlerin de, tağutla aralarında cereyan eden savaşın özünü nasıl anladıklarını açıklıyor. (...) Âlemlerin Rabbi Allah olduğuna göre, artık O'nun kullarından birinin, yani zorba ve azgın Firavun'un, onları kendisine kul edinmeye hakkı yoktu. Çünkü onlar, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan başkasına kul olamazlardı. Bütün rubûbiyetin Allah'a döndürülmesinin anlamı, tüm egemenliğin O'na verilmesi demektir. (...) Onlar, Musa'nın, 'Âlemlerin Rabbine' çağırmasının bir tek anlamının bulunduğunu, bunun da, hükümlerliliğin yalancı tanrılar haline gelmiş kulların elinden alınıp gerçek sahibine geri verilmesi olduğunu ve bunun da kendilerince yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak anlamına geldiğini anlatmak istiyorlardı. Nitekim günümüz cahiliye yasalarında da sözü edilen çağrının aynısı, mevcut siyasî düzeni devirme girişimi olarak nitelendiriliyor. İşte Allah'ın hükümlerliliğini, diğer deyişle rubûbiyetini zorla ele geçiren ve O'na özgü nitelikleri kendilerine yakıştıran cahiliye tağutlarının gözünde de -bunu dilleriyle söylemeseler bile- bu davet mevcut siyasî düzeni devirmek demektir. Çünkü cahiliye dönemlerinde idarî düzen, bir kulun diğer kullar üzerindeki hükümlerliliğine ait olması anlamına gelir.⁴⁷⁹

Hz. Musa ve İsrailoğulları üzerinden Kutub'un sarfetmiş olduğu bu ifadelerin, özellikle yaşadığı dönem açısından gayet yerinde olduğunu düşünüyoruz. Ancak düşmanı sürekli dışarda aramanın getirdiği handikapın, belki de müslümanların önündeki en büyük engel olduğu da bu arada unutulmaktadır. Kur'an'ın en ayrıntılı şekilde anlatmış olduğu peygamber Hz. Musa ve onun mücadelesidir. Ancak bu mücadele sadece Firavun ile sınırlı kalmamıştır. Tağut kelimesinin tam bir örneği olan Firavun'dan kurtulup denizi aştıktan sonra İsrailoğullarının yaşadıkları serüven ve Hz. Musa'nın onlarla olan mücadelesinin Kur'an'da uzun uzun anlatımı, siyasî olarak tağutun bitmiş olmasına rağmen her şeyin bitmiş olmayacağı anlamına da gelmektedir. Hatta kalplerde yer alan tağutların ve tağut sevgisinin yok olmadıkça putların ve heykellerin yıkılmasının bir anlam içermediğini, İslam tarihini de sadece bu çatışma üstünden okumanın yanlış olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁴⁷⁹ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 2/1330-1331.

Kanaatimizce Kutub'un burada doğrudan dışardaki düşmana ya da tağuta işaret ederken, aynı yoğunlukta kalplerde yer alan ve insanın gittiği her yerde beraberinde bulunan tağuta (şeytana, nefse) ve onun tehlikelerine de dikkat çekmesi gerekirdi. Hz. Musa ve Firavun mücadelesini müslümanlara örnek gösterirken, günümüz müslümanlarının da İsrailoğulları gibi tağutun idaresine ve zulmüne razı birer kimlik haline dönüşmemeleri için gereken bir takım dinamikleri açıklaması yerinde olurdu. Aksi halde denizi geçen ya da siyasî anlamda başarıya ulaşanların yeni bir tağut bulmamaları içten bile değildir. Hatta buradan yola çıkarak Kutub'un fikirlerini kendileri için kullanan birçok İslamî hareketin tamamen somut ve sonuç odaklı çabalara yönelip kalbî amelleri ve irfanı arka planda bıraktığını ve bunun da ahlâkî olmaktan ziyade siyasî bir tavra dönüştüğünü söyleyebiliriz. Günümüzde neredeyse İslamî hareket denince akla toplumu ahlâk, irfan, düşünce ve amelî açıdan tekâmüle götüren değil akıllara doğrudan siyasî iktidarlara yönelik oluşumlar gelmektedir.

Bu yönüyle Kutub'un işaret etmiş olduğu gerçekler, özellikle kendisinden sonra gelen nesiller için merkez konumda ve ana problem olarak yer almış, tüm çaba ve gayretlerde mevcut siyasî iktidarlar ön plana konulmuştur. Kutub'un Hz. Musa ve Firavun mücadelesini ön plana çıkarmasında, içinde yaşamış olduğu toplumun coğrafya olarak bunu anlamaya daha yakın oluşu da yer almaktadır.

Nitekim Goldberg'e göre Mısır atasözlerinde bile Musa ve Firavun'un derin bir etki alanı vardır. Örneğin hemen hemen her Mısırlı, 'Musa'nın hükmünü kabul etmeyen, Firavun'un hükmünü kabul etmeli' sözünü bilir.⁴⁸⁰ Buradan hareketle Kutub'un tağutu yeniden gündeme getirmesinin arka planında, Hz. Musa ve Firavun örneği üzerinden Mısır'daki müslümanlar (İhvan-ı Müslimin) ve döneminin siyasî liderlerini ön plana çıkardığını söyleyebiliriz.

Kutub ve ona hayran olanların gözünde Hz. Musa döneminde insanlar, zorbalıkla kendilerine hâkim olan ve isteğine göre hüküm veren birine tapıyorlardı ki, bu Firavun idi. Saraydaki müslüman prens Hz. Musa ise, onun aksine Allah'ın kanunu olan şeriati uygulayarak, yeniden yeryüzünde adaletin egemen olmasını sağlayacaktı.

⁴⁸⁰ Goldberg, "Smashing Idols and the State", 17.

Bu ideal ise, ancak inançlı kimselerin yeniden topluma hâkim olmalarıyla gerçekleşebilirdi.⁴⁸¹

Hilafetin ortadan kalktığı, Ezher'in eski ağırlığını kaybettiği ve Mısır'da uygulanmaya başlayan yeni anayasanın yürürlüğe girdiği o günlerde, Kutub'un bu kurgusu müslümanlar tarafından büyük bir rağbet görmüştür. Buna göre Nasır, Firavun gibi bir tağut; Mısır rejimi tağutî bir düzen ve Mısırlı müslümanlar da İsrailoğulları yerindedir. Müslümanların, kendilerine zorla hâkim olan bu çağdaş Firavun'u ve tağutu devirmesi gerekiyordu.

Kutub'un Hz. Musa toplumu vizyonu, Firavun'un sınırsız baskı gücü ve dini analizler, 1950'lerde Cemal Abdunnasır tarafından oluşturulan devlet yapısını tanımlar. Kutub'un Firavun'a odaklanması, dinî siyaset eleştirisi için ona daha geniş kitlelere ulaşma fırsatı da vermiştir.⁴⁸² Nitekim Kutub, Nasır'ın mutlakiyetçi rejimi ile Firavun'un sembolize ettiği devletin keyfi gücünün birleştiğini savunmuş⁴⁸³, bir adım daha ilerleyerek kendisinden önce herhangi bir Mısır devlet başkanı ya da son yüzyılda halkı müslüman olan hiçbir devlet başkanı için kullanılmayan tağut kelimesini doğrudan kullanmıştır.

Onun tağut kelimesini bu şekilde kullanımı da herhangi bir itiraz görmeden kitleler tarafından kabul edilir. Muhtemelen bunun nedeni, müslümanların Kur'an'ı kimi zaman siyasî kimi zaman tarih eksenli okumaları sonucunda, onları daima Kur'an'da anılan kavramları müşahhas hâle getirme çabasıdır. Tarihin tekrar tekrar aynı şekilde yaşandığı ve yaşanılanın tevhid-şirk savaşının devamı olduğunu ispat sadedinde, Firavun-Musa çatışması geçen yüzyılda Kral Faruk, Cemal Abdunnasır ya da Enver Sedat ile İhvan arasında geçen mücadele olarak tanımlanmıştır. Bu elbette ki, müslümanların tarihten bağlarını koparmamaları içindir ancak kimi zaman tarihin ve Kur'an'daki kavramların bu şekilde kullanımı, çeşitli istismlara ya da görüş farklılıklarına yol açmıştır.

⁴⁸¹ Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, çev. Selma Kırmızı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 30.

⁴⁸² Goldberg, "Smashing Idols and the State", 18.

⁴⁸³ Munhanif, *The Rise of the Salafists: Religious Politics*, 37.

Örneğin Hasan el-Benna (1906-1949), mevcut hükümete hizmet etmesi için cemaatini seferber edeceğini vaad ederken⁴⁸⁴ Kutup, Mısır'a hâkim olan hükümeti tağut olarak görmüş, yazdığı eserlerden dolayı mahkûmiyet alıp kendisinden af dilenmesi istendiğinde, “Allah’ın birliğini namazda işaret eden işaret parmağım bir Tağut’un yazdığı tek bir harfi teyid etmeyeceği gibi reddecektir” diyerek sistemi külliyyen idamı pahasına reddetmiştir.⁴⁸⁵

Böylelikle daha önce Amerika için kullanılan ‘tağut’ kavramının, artık müslümanların kendi ülkelerindeki devlet başkanları için kullanmalarının da önü açılmıştır.

Hasan el-Benna; İbni Teymiyye’nin, Mevdudi’nin ve Seyyid Kutup’un fikir ve eserlerinden yola çıkarak onların tağut olarak belirlediği kişilerin ölümüne sebep verenleri tekfir ederken, Seyyid Kutup ise Benna’nın koruması altına aldığı liderleri ve bu liderlerin yönettiği cahiliye toplumlarını tekfir etmiştir.⁴⁸⁶

Hatta Kutub, Allah’ın kullarını kendi kulları durumuna getiren ve Allah’ın hâkimiyetini gasp eden zorba tağutların öğüt ve nasihatle yola getirileceğini düşünmenin beyhude bir uğraş ve aldatmaca olduğunu dile getirerek şu cümlesiyle Benna’nın cihad metodunu çürütmüştür:

“Zorba tağutlar sizin öğüt ve konuşmalarınızla yola gelip gasp ettikleri iktidardan usulca el çekmezler. İş bu kadar basit olsaydı, peygamberlerin görevi o kadar zor olmazdı herhalde!”⁴⁸⁷

Hasan el-Benna kanunlarda yapılacak birkaç revizyon ya da bir mutabakat ile Mısır hükümetinin bir ‘İslam devleti’ olabileceği kanaatindedir. Bu yüzden ‘İslam devleti’ kurmak için ayaklanmayı desteklememiş, ayaklanma girişimlerine de karşı çıkmıştır. İngilizlerin ülkeye ithal ettikleri demokrasi sisteminin başarılı olacağına

⁴⁸⁴ Gayr-i İslamî bir hayat yaşadığı bilinmesine rağmen, camide namaz kılması, fakirlere sadaka vermesi, âlimlerden din dersleri alması ve Kur’an’ı cebinde taşıması gibi özelliklerden dolayı İhvan-ı Müslimin, Kral Faruk’u ‘emiru’l-müminin’ diye adlandırmıştır. Cuma Emin Abdulaziz, *el-İhvan-u ve’l-muctemai’l-Mısri ve’d-duvelî 1928-1938* (Kahire: Daru’t-Tevzi’ ve’n-Neşri’l-İslamî, 2003), 27-30.

⁴⁸⁵ Salah Abdulfettah el-Halidî, *Seyyid Kutub eş-Şehidu’l-Hayy*, (Türkiye: ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1437/2016), 220.

⁴⁸⁶ Enver ‘Abdülhadi, *el-Ahzâb ve’l-harakât ve’l-Cemâ’âtu’l-İslâmiyye*, (Şam: The Arab Center for Strategic Studies, 2000), 2: 30, 33.

⁴⁸⁷ Seyyid Kutub, *İslam Davasının Stratejisi*, çev. Akif Nuri, (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), 173.

kanaat getirdiği için seçimlere katılmış ve birçok yerde bu sistemi eleştirse de onun bir parçası olmakta bir beis görmemiştir.⁴⁸⁸

Kutub ise bütün hükümetleri tağut olarak adlandırmış ve İslamî bir devrimin gerçekleşmesi için hayatını ortaya koymuştur. Hasan el-Benna, Mısır rejimi ile barışçıl bir politika izlemiş, kralı ulu'l-emr ve emiru'l-müminin olarak kabul etmiştir. Kutup ise kurulan tüm hükümetleri kuklalar olarak nitelemiş, krala ve saraya karşı savaş açmıştır. Benna'nın bu tutumu ve Kutub'un düşünceleri İhvan'da parçalanmalara ve kan kaybına neden olurken, Kutub'un özellikle cahiliyye ve tağut hakkındaki düşünceleri ise, kendisinden sonra İslam dünyasının siyasî zihninde derin izler bırakmıştır.⁴⁸⁹

Aslında Kutub'un bütün toplumları ve devletleri cahiliyenin ürünü olarak görmesi, normal şartlarda kâfirlere karşı yapılması gereken cihad algısını da değiştirmiştir. Bu aşamadan sonra cihad, müslüman toplumlara hâkim olan tağutların yönettiği tüm devletlerde başvurulması gereken bir araç hâline gelmiştir. Hasan el-Benna'nın ümmeti partiler ve partililik yoluyla bölmemesi durumunda Batı'ya ait olan yönetim şekillerini hatta demokrasiyi kabul edilebilir olarak nitelendirmesi, bu anlamda Kutub'un fikirlerine tamamen zıttır. Çünkü Kutub, Batı'ya ait tüm sistemleri ve yönetim şekillerini reddedip bunları tağut olarak tanımlar ve bu yönetim sistemlerinden kurtulmak için de cihadi şart koşar.⁴⁹⁰

İşte İslamî hareketler ve düşünce bazında İhvan-ı Müslimin ile Seyyid Kutub arasındaki ayrışma da bu noktadan itibaren başlamıştır. Toplumunu cahiliye toplumu, yöneticileri de tağut olarak isimlendiren ve bunlara karşı mücadele edilmesi gerektiğini iddia eden Kutub'un bu fikirleri, kimi radikal-selefi hareketlerin gün yüzüne çıkmasına neden olurken, İhvan çizgisi demokratik çizgisine devam etmiş ve bu anlayış farklılığı günümüze kadar gelmiştir. Daha önceleri put, kâhin, şeytan olarak tanımlanan 'tağut' kavramı, anlam genişlemesine uğrayarak ideoloji, sistem ve rejimi de kapsar hâle

⁴⁸⁸ Seyyid Kutub ile Hasan el-Bennâ'nın Mısır yönetimi hakkındaki görüş ayrılıkları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zehra B. Güney, "Müslüman Kardeşler'de Cemaat İçi İlk İhtilaflar: Hasan el-Benna Dönemi", *Akademik Ortadoğu*, 10: 1, (2015), 161-188.

⁴⁸⁹ Zehra B. Güney, "Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'da Siyasi İslam Düşüncesi", *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 6 (Haziran 2018), 310.

⁴⁹⁰ Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2006), 328; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 2: 681, 709, 926.

gelmiş, hatta Kutub'dan itibaren itibaren Nasır gibi devlet başkanları için de kullanılır olmuştur.

O andan itibaren İslamî hareketlerin diğer hareketlerden farklı olduklarını gösteren ilk ayırım noktası da, yönetimlerin tağuti olup olmadığına karar vermek olmuştur. Elbette Allah'ın hükümlerine muhalif hükümler koyup bunların uygulanmasını isteyen yöneticilerin tağut olduğunu söyleyebiliriz. Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus, tağutun anlamında ideoloji, sistem veya idarecilerin ön plana geçip şeytan ya da şeytanî güçlerin arka planda kalmasıdır.

Kutub'un 'cahiliye ve tağut' üzerinde temellerini atmış olduğu bu düşünce, her ne kadar selefleri gibi bir 'öze dönüş' olarak tanıtılmış olsa da, 'öze dönüş' ile kastedilen ahlâk, ibadet ve adalet açısından müslüman bir toplumu vurgulamaktan ziyade, ilk olarak var olan devletleri ve bu güçleri yok etmek üzerine siyasî bir temele oturtulmuştur.

Kutub'a göre toplumlar tağutlar tarafından yönetildiğinden dolayı müslümanlar sonsuz bir cihad sorumluluğundadır. O, tağut kelimesini Allah'ın emirlerine sırt çeviren anlamında kullanırken, bu tağuti güçlerin farklı şekillerde tezahür edebileceğini söyler. Kutub'a göre toplumları baskı altında tutan bir devlet, hatta bir insan da tağut olabilir. Dolayısıyla cahiliye dönemindeki gibi tağutların hâkim olduğu bir zamanda cihad, müslümanların onu sadece savunma olarak kabul etmeyecekleri kadar önemlidir.⁴⁹¹

Kutub'un bu fikirleri, daha sonra İhvan üyesi olan Yusuf el-Kardavî'yi (d. 1926) tarihte Haccac-ı Zalim olarak bilinen Haccac b. Yusuf es-Sekafî ile Said b. Cübeyr arasında geçen ve Said b. Cübeyr'in şehadeti ile sonlanan diyalogu *Âlimun ve Tâğiye* (Âlim ve Tağut) adlı bir tiyatro eseri yazmaya sevketmiştir.⁴⁹² Nitekim tıpkı Said b.

⁴⁹¹ Şeyda Büşra Atalan, *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 71.

⁴⁹² Türkçeye de çevrilen *Âlim ve Tağut* (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1998) bu eserin önsözünde müellif şöyle der: "Bu tiyatro eseri eski-yenidir; şekil bakımından yeni, konu bakımından ise eskidir... 1949 yılında henüz öğrenci iken 'av köpekleri' tarafından yakalanıp Hakistib ile Tur dağı arasındaki bir yerde tutuklu kaldım. Din ve devlet, ibadet ve önderlik, namaz ve cihad, Kur'an ve kılıç olmak üzere sahil İslama davet ettiğimizden dolayı bizden intikam aldılar... Bugün tarih tekerrür ediyor, aynı trajedi sahneleniyor. İslam davetçilerine karşı tuğyan ve zorbalıkta bulunuluyor, hem de daha sert ve kötü şekilde. Yaşadığımız bu durum, Haccac'ın tuğyanından daha kötü bir şekilde Said'de ifadesini buluyor..." (Yusuf el-Karadâvî, *Âlimun ve Tağiye*, Mektebetu Vehbe, trs., 3-4)

Cübeyr'in Haccac'ın emriyle öldürülmesi gibi, Seyyid Kutub da Cemal Abdunnasır'ın emri ile idam edilerek öldürülmüştür. 28 Eylül 1970 yılında Cemal Abdunnasır öldüğünde ise, Cemaat-i İslamiye'nin kurucusu Ömer Abdurrahman (1938-2017) cenaze namazının kılınmamasına dair bir konuşma yapmış ve bu konuşmadan dolayı hapse atılmıştır.⁴⁹³ Bu durum, ister Allah'ın indirdiği ile hükmetmemesi ya da İhvan üyelerine işkence etmesi ve mazlumları idam etmesi nedeni ile olsun, Cemal Abdunnasır'ın tağut ve kâfir olarak görüldüğünün bir işaretidir. Onun cenazesine karşı takınılan bu tutumun temelinde de, Kutub'un fikirleri vardır.

Yine Kutub'un tağut hakkındaki fikirleri, daha sonra Mısır'da ve diğer müslüman ülkelerde 'tağutî düzen' şeklinde yankı bulmuş, uzaklarda aranan düşmanın yakınlarda olduğu kabul edilerek buna uygun bir fıkıh zemini de oluşturulmuştur. 'Tağuti düzene karşı cihad' söylemi, beraberinde 'tağut medreseleri', 'tağutî imamlar' gibi anlayışları da getirmiş, modern hayatın siyasî ve sosyal tüm yenilikleri tağut olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.

Örneğin Kutub'un idamından sonra onun fikirlerinden etkilenerek Mısır'da et-Tekfir ve'l-Hicre akımını kuran Mustafa Şükrü, maaşları rejim tarafından ödenen imamların arkasında namaz kılmayı reddedip cahiliyyenin hüküm sürdüğü tağutî düzende Cuma namazı kılmanın caiz olmadığını belirtmiştir.⁴⁹⁴ Yine Kutub'un 'tağut' ve 'cahiliye' hakkındaki görüşlerinden etkilenen Cihad akımının kurucularından Abdusselam Ferec ise, cihad ile tağutî düzenin yok edilmesi gerektiğini savunurken, öte yandan Mısır'ın tağutu olarak adlandırdığı Enver Sedat'ın öldürülmesi planını yapmıştır.⁴⁹⁵

Enver Sedat'ı öldüren suikastçilerin liderinin, olaydan birkaç dakika sonra: "Firavun'u öldürdüm!" diye haykırması da, zihinlerde tağut ve Firavun ile kastedilenin ne olduğunu göstermesi açısından ilginçtir.⁴⁹⁶

19. yüzyıldaki İslamî hareketlerin aksine Seyyid Kutub ve Mevdûdî, var olan devletleri kurtarmayı ya da İslamîleştirmeyi değil 'yeni bir İslamî devlet kurma'yı ana

⁴⁹³ Islahhaber, erişim: 26 Ocak 2020, <https://www.islahhaber.net/27629--37488.html>.

⁴⁹⁴ Gilles Kepel, *Peygamber ve Firavun*, çev. İsmail Bendiderya, (İstanbul, Çizgi Yayıncılık, 1992), 107.

⁴⁹⁵ Salih el-Verdanî, *Mısır'da İslamî Akımlar*, 168-169.

⁴⁹⁶ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, 149-150.

hedef hâline getirmişlerdir. Müslümanca yaşamak ve İslam'ın hedeflerine ulaşmak için bir 'İslam devleti'nin kurulmasını zorunlu görmüşlerdir. Bunun için söylemlerinde sık sık kullandıkları 'tağut' kelimesi, 'Allah'ın hâkimiyeti' fikrinin karşısına konulan tüm yönetim şekilleri ve sistemleri sembolize ederken, müslümanların halktan ve zamanın şartlarından kopuk yeni bir 'din dili'ne sahip olmalarına da neden olmuşlardır.

Daha önce Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh ile başlayan 'öze dönüş' hareketi, 21. yüzyılda Mevdûdî ve Kutub'un çalışmalarıyla siyasî bir İslamcılığa evrilmiş, Kur'an'da geçen birçok siyasî kavram yeni boyutlar ve anlamlar kazanmıştır. Her ikisi de İslam'ı 'hayat nizamı' olarak kurgularken, mücadelelerinin merkezine 'İslam devleti'ni koymuş ve bu düşüncelerini de 'Allah'ın hâkimiyeti' fikrine dayandırmışlardır. Allah'ın hâkimiyet hakkını elde etmeye çalışan tüm düzen ve rejimleri 'tağut' olarak tanımlamış, 'cihad'ı da kâfirlerle savaşın dışına taşımışlardır. Böylelikle cahiliye toplumunun İslam toplumuna dönüşmesi için cihad yoluyla tağutların ortadan kaldırılması ve her türlü milliyetçiliğin reddedilerek 'ümme't' temelli bir 'İslam birliği'ne ulaşılması hedef hâline gelmiştir.⁴⁹⁷

Özellikle son iki yüzyılda siyasî, iktisadî ve kültürel bir saldırı altında bulunan İslam dünyası, kimliğini korumanın yolunu kendisini tanımlamaktan ziyade 'öteki'ye işaret etmekle geçirdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda İslamî hareketler, Allah'tan daha çok tağut, İslam'dan daha çok cahiliye üzerinde durmuşlardır.⁴⁹⁸ Bunun sonucunda günümüzde İslamî hareketlerin birçoğu, tağutu yalnızca 'küfür devleti' olarak

⁴⁹⁷ Nazım Maviş, *Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 121.

⁴⁹⁸ Bu dönemde tağut hakkında yazılan eserler uzun bir liste oluşturur. Bunlardan Türkçe yazılan ya da tercüme edilenlerden bazıları şunlardır: *Tağut* (Ebu Ubeyde, trs.); *Tağut ve Destekçileri* (Şeyh Abdulkadir b. Abdulaziz, Secde Kitap, 2014); *Tağut* (Ahmet el-Kattân, Kitap Dünyası, 2016); *Tağutların Yardımcılarına Dair Şüphelerin Giderilmesi* (Ebu Muhammed el-Makdisî, Şehadet Yayınları, 2010); *Tağuta Askerliğin Hükmü* (Abdulhamid el-Emin, 2011); *Tağutlara Kulluğun Modern Mabedleri* (Furkan Yayınevi, 2013); *Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir* (Ziyaeddin el-Kudsî, Hak Yayınları, 2004); *Tağutların Dostlarının ve Temsilcilerinin Arkasında Namaz* (Ebu Muhammed el-Makdisî, Beyaz Minare, 2015); *Tağutu Reddetmek ve Laik Partileşme Sınavı* (Mehmet Pamak, Maruf Yayınları, 2016); *Tevhid ve Tağut* (Aydın Mülayim, Süleymaniye Vakfı Yayınları, trs.)

Bu eserlerin dışında konu Arap dünyasında da oldukça popülerdir. Türkiye'de olduğu gibi Arap dünyasında da güncel politikadan uzak birçok İslamî hareket, kendi inancını ifade etmek ve hedeflerini gerçekleştirmek için tevhid ve tağut hakkında kitaplar yayınlamaya öncelik vermiştir. İçeriğinin İslamî hareketlerin ve grupların tavrına göre değiştiği bu tür kitaplar, hareketin ilgi alanına girmiş olan 'birey'e tevhid ve tağut başlığı üzerinden yeni bir kimlik inşa etmektedir.

değerlendirip hâkim olan iktidar ile mücadeleyi hedef hâline getirmiş, bu durum zaman zaman onları şiddet yoluyla bu rejimlerle (sistemlerle) çatışmaya sevk etmiştir.

Kutub ve Mevdûdî'nin, 'tağut' ve 'cahiliye' hakkındaki görüşleri, doğrudan Allah'ın hâkimiyeti fikrine dayanmaktadır. Onlar, demokrasinin üzerinde yer aldığı 'halkın hâkimiyeti' tezine karşı 'Allah'ın hâkimiyeti'ni koymuş, bu yüzden her tür demokratik ya da Batılı yönetim şeklini reddeden bir söylem geliştirmişlerdir.⁴⁹⁹ Elbette İslam'da aslanan Allah'ın hâkimiyetidir. Ancak bununla sadece kanun ve prensipler koyma değil, yöneticilik hakkının da Allah'a ait olduğu kastedilirse, Haricîlerin içine düşmüş olduğu hataya düşülür. Nitekim "Hüküm ancak Allah'ındır" diye başkaldıran Haricîlere, Hz. Ali: "Bu, kendisiyle bâtil bir şeyin kastedildiği doğru bir sözdür" demiştir.⁵⁰⁰

Allah'ın cismen yeryüzüne inip ümmeti yönetmesi gibi bir durum muhal olduğuna göre, O'nun kanunlarına aykırı olmadığı sürece bir kişinin ya da bir topluluğun yine O'nun koyduğu ilkeler ışığında insanlara hükmetmesinin ve kanunlar çıkarmasının bir sakıncası yoktur. Öte yandan 'halkın hâkimiyeti'ne karşı çıktığı halde Cemaatu'l-İslamî'yi kurup demokratik seçimlere katılan Mevdûdî'nin söylemi ile yaptıkları arasında derin bir fark vardır. Seyyid Kutub ise, yönetim anlamında müslümanlara teorik anlamda herhangi bir çözüm sunmayıp her şeyden önce İslamî bir toplumun oluşturulmasını vurgularken, çağdaş toplumların cahiliye toplumu olduğundan dolayı bu tür problemler üzerinde yoğunlaşmayı abesle iştigal görmüştür.⁵⁰¹

Ancak yazdıkları eserlerin 1965-80 yılları arasında Türkçe'ye tercüme edilmesinin sonucunda, Türkiyeli müslümanların nazarında demokrasi, parti, meclis ve anayasa gibi birtakım öğeler "tağutî sistem"ın ayrılmaz bir parçası olarak görülmüş, özellikle 1980'li yıllardan sonra dünyaya hâkim olan Kur'an'ın siyasî olarak okunması rüzgârına Türkiye de kapılmıştır.⁵⁰² Daha önce klasik fıkıh eserlerinde yer alan

⁴⁹⁹ Kadir Canatan, "Etkileşimin Yörüngesinde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri", *Bilgi ve Düşünce*, 3, (Aralık 2002), 31-38.

⁵⁰⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkemil eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Said Keylânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404), 1: 114.

⁵⁰¹ Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an*, 6: 285.

⁵⁰² Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı 1839-1924", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, Aralık 2013), 41.

kavramlar, bu yeni rüzgâr ile birlikte siyasal anlamlar yüklenmiş ve anlam genişlemelerine uğramışlardır.

Böylece müslümanlar nezdinde, kendisine sahip olununcaya kadar devlet bir tağut olarak algılanmıştır. Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin devlet merkezli bu bakış açısı, müslümanların geneline yayılmış ve Kur'an'da geçen kimi kavramlar artık İslam'ın, siyasal bir hüviyet kazanmasına neden olmuştur.

Henüz temel kaynaklara ulaşma imkânının olmamasından dolayı gündeme getirilen tağut, hicret, cihad, bel'am, daru'l-İslam ve daru'l-harp gibi kavramlar, İslamcı kuşak tarafından içselleştirilmeye çalışılmış, Türkiye müslümanları, kendilerini Mısır, Suriye, Pakistan örnekleriyle eşleştirme çabasına girişmişlerdir. Bu eserler yoluyla, çatışmacı bir dil ve anılan ülkelerde yaşanan gelişmelerin bir benzerinin Türkiye'de de olması gerektiği sonucuna ulaşılmış, kimi zaman yaşananlar asr-ı saadetten alınan örneklerle de desteklenmiştir.

Bu anlam genişlemesiyle birlikte tağuta karşı çıkmak, derinlik taşımayan taklitçi bir devrim düşüncesiyle mevcut iktidarları devirmek ve iktidar gücünü ele geçirerek 'İslam devleti'ni kurmak olarak anlaşılmış, müslüman toplumların bünyesine yerleşen ve tağutların hâkim olmasına neden olan yanlışlar ikinci plana itilmiştir. Böylece İslamî mücadele, sadece iktidarı hedeflemiş ve toplumsal değişime dair yasaları gözden kaçırarak bir duruma geçmiştir. Sonuç olarak modern dönem sonrasında önce davet diye başlayan İslamî hareketler, önce devlet sonra davet söylemine geçiş yapmış, sadece devlet veya otorite olarak görülen tağut anlayışı, tevhidi mesajın bütünlüğünün, ahlâkî içeriğinin gözden kaçırılmasına neden olmuştur.

İslam dünyasının ve Batı'nın dört bir yanından esen rüzgârlardan oldukça etkilenen Türkiye'de ise, özellikle 1980 sonrasında tercüme eserler yoluyla mustaz'af, müstekbir, cahiliye, daru'l-harp, daru'l-İslam, tağut gibi kavramlar gündem oluşturmuştur. Herhangi bir yerel düşüncenin izini taşımayan bu kavramlar üzerinden, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi siyasî bir tavır takınılmaya çalışılmış ancak bu çaba, özellikle de günümüzde son bulmuştur. Bir dönem devlete ve demokrasiye de 'tağut' nitelimesinde bulunan günümüz İslamî hareketlerine bakıldığında artık bu kavramlar miadını doldurmuş görünmektedir. Bu da beraberinde bir yandan İslamcılık'ın değil

ama Siyasî İslamcılık'ın bitip bitmediği sorusunu tekrar gündeme getirirken, gelecekte müslümanların kullanacağı siyasî argümanların neler olabileceği ya da Kur'an'daki kimi siyasî kavramların anlamının ne oranda genişlemeye uğrayacağı konusunda büyük soru işaretleri taşımaktadır.

1.6. Genel Değerlendirme

Klasik dönem müfessirlerinin tağutu tanımlaması, siyasî bir atmosferden uzak tamamen dinsel bir anlam taşır. Onlar tağutu, başta şeytan olmak üzere Allah dışında kendisine ibadet edilen, kişiyi Rabbinden alıkoyan ve Allah'ın hükmü dışında bir hüküm vermesi için kendisine başvurulmuş put, azgın insanlar ve cinler olarak tanımlarlar. Gerçekten de verilen anlamlara baktığımızda hepsinin temelde şeytana ve onun vesveseleri ile kandırıldığı kimselere ulaştığını görürüz. Dolayısıyla tağutun temel anlamının şeytan ve onun dostları olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ancak modern dönemle birlikte dinî kavramlar da, manadan ziyade maddî bir çehreye büründüğünden, belki de insanların artık okudukları ve inandıklarının soyut değil somut bir karşılığını görme isteğinden ya da müslümanlara yeni bir direniş gücünün gelmesi isteğinden dolayı bir anda tağut kelimesi, bütün beşerî sistemler, ideolojiler ve akımlara isim olmuştur.

Modern dönem müfessirlerinin siyasî vurgularının da haklı yönleri vardır. Elbette kendisine hüküm için başvurulmuş Ka'b b. Eşref temel alındığında tağutun böyle bir anlamının olduğunu da söylemek gerekir. Allah'ın hükümlerine aykırı hüküm verenler kuşkusuz tağuttur. Ancak kelimenin bu açıdan siyasî bir muhteva taşıdığını kabul etmemizin, bu anlamın başta temel anlamı olmak üzere diğer tüm manalarını perdelemesi kanaatimizce uygun değildir. Çünkü günümüzde kelimenin kullanım alanına baktığımızda, artık tağut denilince zihne şeytanın gelmediğini iddia edebiliriz. Böylece müslümanların, Hz. Âdem'den bu yana kendilerine düşman olan şeytanı unutup onun elçilerini hedef aldığını söyleyebiliriz.

Diğer yandan Hz. Peygamber'in tağut ifadesini Yahudilere karşı kullanması, âyetlerde tağut ve dostlarının doğrudan Allah'ın safının karşısında yer alması, kanaatimizce müslüman bir kimseye tağut denilemeyeceğinin de delilidir.

Özellikle Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin eserlerinde yer alan tağutî düzen, cahiliye gibi kavramlar tahlil edildiğinde, anlam genişlemeleriyle birlikte ideolojik bir din dilinin üretilip müslümanların toplumdan kopmasına neden olduğu görülür. Tüm sistemleri tağut olarak adlandırmak, onlarla yapılan mücadeleyi cihad, mücadelede başarısızlığın da istizafla açıklanmasına neden olmuştur. Dinî kavramların böylece siyasal alanla ilişkilendirilmesi, İslam'ın da İslamcılığa evrilmesine neden olmuştur. Mücadelelerinin merkezine 'devlet'i; hedeflerine 'tağuti otoriteler'i koyanların, Hz. Peygamber'in on üç yıl boyunca tağutların bulunduğu bir şehirde ve Habeşistan'a hicret edenlerin de, henüz Allah'ın emirlerinin hayata geçirilmediği bir yerde yaşadığını hatırlamaları gerekir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞÛRA KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ

2.1. Lugatta ve İstilahta Şûra

(شَارَ) ve (شَوَّرَ) fiillerinden türeyen birçok kelimededen biri olan şûra kelimesinin, lügat ve istilah olarak kökeni ile sağlam bir ilişkisi vardır. Fiilerin bu anlamlarını birkaç başlık altında özetleyebiliriz:

a. (شَارَ الْعَسَل) Balı almak, toplamak, oyuktan ya da yerinden çıkarmak.⁵⁰³

Kelimenin açıklandığı her sözlükte bal ile örnek verilmesi, toplanan ya da yerinden alınmaya çalışılan şeyin değerli bir şey olduğuna işaret eder.⁵⁰⁴ (أَشْرَقَ عَلَى الْعَسَل) ifadesiyle⁵⁰⁵ balın çıkarılmasına yardım talep edilmesi de, aynı zamanda bu çıkarma işinin güç olduğundan dolayı yardımın önemine işaret eder.

b. (شَارَ الدَّابَّةَ) Satılacak bir bineğin gücü ve özelliklerinin müşteriye gösterilmesi için yürütmek.⁵⁰⁶ Bir binek satışı sunulacağı zaman yürütülür, götürülüp getirilir. İnsanlar, bunu hayvanı denemek ve tanımak için yaparlar. Böylece hayvanın gidiş ve geliş sırasında kusurları görülür. Bu şekilde bineklerin götürülüp satışı sunulduğu ve gösterildiği yere de (المَشْوَر) denir.⁵⁰⁷ Böylece hayvanın kusurları ya da özellikleri ortaya çıkar ki, şûra esnasında da kişiler düşüncelerini ortaya atarak eksikliklerini ya da doğruluklarını görürler.

⁵⁰³ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11: 277; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*, 8: 117; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1: 441; İbn Katta', *Kitabu'l-ef'âl*, 2: 218; Zemahşerî, *el-Fâik fi ğaribi'l-hadis*, 2: 268; Râzî, *Muhtaru's-sıhah*, 170; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 434; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit*, 420; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, 12: 252.

⁵⁰⁴ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1: 441.

⁵⁰⁵ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11: 277; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 434; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, 12: 259.

⁵⁰⁶ İbn Kuteybe, *Ĝaribu'l-hadis*, 1: 558; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11: 277; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2: 106; İbn Katta', *Kitabu'l-ef'âl*, 2: 218; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 435; Feyyûmî, *el-Misbahu'l-munîr*, 1: 326; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, 12: 256

⁵⁰⁷ İbn Kuteybe, *Ĝaribu'l-hadis*, 1: 558; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11: 277; İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3: 226; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4: 435; Feyyûmî, *el-Misbahu'l-munîr*, 1: 326

c. (أَشَارَ إِلَيْهِ) ve (شَوَّرَ) İşaret etmek, ima etmek.⁵⁰⁸

Bu fiillerden türeyen diğer bazı kullanımlar ise şöyledir:

(شَارَ الرَّجُلُ), bir kimsenin görünümü ve elbisesini güzelleştirmesi⁵⁰⁹, (الشَّارَةَ) ve (الشُّورَةَ) giyim, görünüm ve suretin güzelliği⁵¹⁰; (الشُّورَةَ) arıların bal yaptığı yer⁵¹¹; (المَشَاوِر) balın kendisiyle çıkarıldığı değnek⁵¹²; (مُشِيرَةَ) işaret/şehadet parmağı anlamına gelir.⁵¹³ Bu kelime, akıl güzelliği⁵¹⁴ ve besili hayvanların güzelliği için de kullanılır.⁵¹⁵

(اسْتَشَارَ), Bir kimseden görüş istemek, danışmak⁵¹⁶; (شَاوَرْتُهُ فِي الْأَمْرِ) bir konuda istişare etmek, görüş almak⁵¹⁷; (أَشَارَ إِلَيْهِ بِالْيَدِ) eliyle işaret etmek, ima etmek⁵¹⁸; (أَشَارَ) görüş bildirmektir.⁵¹⁹ Teşavür, müşavere ve meşvere, insanların birbirlerine müracaat ederek fikir alması ve şûra da, bu görüş alma eyleminin gerçekleştiği yerdir.⁵²⁰

Şûra kelimesi, (شَوَّرَ/شَارَ) fiilinin mastarıdır ve ‘danışmak, istişare etmek’ anlamına gelir.⁵²¹ İbn Faris (ö. 395/1004), (شَوَّرَ) fiilinin bir şeyi ortaya koymak ve sunmak, diğeri de bir şeyi almak anlamında iki manayı ifade ettiğini söyler.⁵²²

⁵⁰⁸ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*, 8: 118; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 436; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit*, 421; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 257.

⁵⁰⁹ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 11: 277; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 435; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 261.

⁵¹⁰ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 11: 277; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 435; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 259.

⁵¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 6: 281; el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 11: 277

⁵¹² el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 4: 130; İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, 271; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luğa*, 5: 129; Cevherî, *es-Sihah tacu'l-luğa*, 3: 1070; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 7: 133.

⁵¹³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 6: 281; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 436.

⁵¹⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 434.

⁵¹⁵ Ahmed b. Faris b. Zekerîyya el-Kazvinî er-Râzî, *Mucmelu'l-luga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 515.

⁵¹⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 437; Firuzâbâdî, *Kamusu'l-muhit*, 1: 421; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 257.

⁵¹⁷ Cevherî, *es-Sihah tacu'l-luğa*, 2: 705; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3: 431; Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, 170; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 437.

⁵¹⁸ Cevherî, *es-Sihah tacu'l-luğa*, 2: 704; Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, 170.

⁵¹⁹ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 11: 277; Cevherî, *es-Sihah tacu'l-luğa*, 6: 2255; Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, 334; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4: 437; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 12: 257.

⁵²⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3: 431; el-İsfehâni, *el-Müfredat*, 470.

⁵²¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4: 228; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27: 604; Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, 5: 83; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trs.), 541.

Şûra kelimesinin, fiiliyle olan ilişkisini göz önüne aldığımızda, değerli ancak elde edilmesi güç olan balın, usulüne uygun bir şekilde ‘mişvar’ denilen bir aletle çıkarılması, bir bineğin alım satımında olumlu ve olumsuz yönlerinin ortaya çıkarılması için yürütülüp koşturulması ve herhangi bir konuda bilgisi olmayan kimsenin, bir başkasının işareti veya iması ile yeni bir bilgi edinmesi anlamına geldiğini görürüz. Dolayısıyla şûra da, tıpkı bal gibi değerli bilgilere sahip tecrübeli, bilgili kimselerden usulüne uygun bir şekilde bu fikirlerinin alınması, bir bineğin alım-satımında olduğu gibi karşılaşılan bir problemde çözüm yolu aranırken olumlu ve olumsuz düşüncelerin ortaya konulması ve farkında olunmayan hususların öğrenilmesi için bir başkasının uyarı ve yönlendirmelerine ihtiyaç duymaktır. Buna göre şûra kelimesinin terim anlamı ile kök anlamı arasında semantik bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bunların ortak paydası ise, en iyi, en doğru ve en güzel görüşlere ulaşmak için fikir alışverişinde bulunma, müzakere etme ve gereğini yerine getirmektir.

Âlimlerin şûra kelimesi hakkındaki tanımları, üslûpları farklılık gösterse de birbiriyle örtüşmektedir. Rağıb el-İsfehânî (ö. 425/1010), şûrayı ‘İnsanların birbirlerine müracaat ederek fikirlerini ortaya çıkarması’ olarak tanımlar.⁵²³ Ebu Bekir İbnu’l-Arabî (ö. 543/1148), ‘Müşavere, herkesin bir konuda görüşünü ortaya koymak için toplanması ve sahip olduğu görüşü arzetmesidir’ der.⁵²⁴ İbn Aşûr (1909/1970), ‘Kendisinde doğru görüş ve uygulama olduğunu sandığı bir kişiye bir fiilin arzedilmesi, o kimsenin de meydana gelmesi durumunda istenilen faydaya götüreceği şekilde görüşünü söylemesi’ olarak tarif eder.⁵²⁵ Yine şûra, herhangi bir konuda uzman kimselerin görüşleri ışığında karar vermek şeklinde tarif edilir.⁵²⁶

Şûra, ortaya atılan çeşitli görüşlerin ve bakış açılarının incelenip, en güzel sonuçların elde edilebilmesi için doğruya en yakın veya en güzel görüşlerin, akıl ve anlayış sahibi kimselerden alınmasıdır.⁵²⁷ Diğer bir ifadeyle, isabetli ve doğru bir karar

⁵²² İbn Faris, *Mu’cem-u Mekayisi’l-Luğa*, 3: 226-227.

⁵²³ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 470.

⁵²⁴ Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1: 389.

⁵²⁵ İbn Aşûr, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, 25: 112.

⁵²⁶ Muhammed Selim Avvâ, *Fi’n-nizâmi’s-siyasî li’d-devleti’l-İslamî*, (Kahire: Daru’s-Şurûk, 2006), 176.

⁵²⁷ Muhammed Abdulkadir Ebu Faris, *en-Nizamu’s-siyasî fi’l-İslam*, (Kuveyt: Daru’l-Kur’ani’l-Kerim, trs.), 79.

verebilmek için ilim ve ihtisas sahibi kişilerle fikir teatisinde bulunarak tıpkı arı kovanından bal alır gibi konunun özünü ortaya çıkararak isabetli kararlara varmaktır.⁵²⁸

Bütün bu bilgiler ışığında şûranın, bilgi, deneyim ve bilgi sahiplerinin, ümmetin genel yaşamındaki hükümler, şartlar ve örgütlerle ilgili olarak, ümmetin menfaatine ilişkin kararlar vermesi, menfaate uygun olan şeyin kabul edilip menfaate aykırı şeyin reddedilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Karşılıklı danışmanın gerçekleştiği bu yere, ‘şûra meclisi’ adı verilir.⁵²⁹ Ensar ve Muhacirinin, Rasûlullah’ın (sav) vefatından sonra İslam Devletinin liderini seçmek için Sakîfe gölgeğinde toplandığı gün de, ‘Yevmu’ş-Şûra’ (Şûra günü) diye adlandırılmıştır.⁵³⁰

Bu maksatla toplanıp istişare ve müşavere eden cemaate ‘şûra’, istişare edenlerin her birine de ‘müşavir’ denir. İhtisas derecelerine göre de, ‘şûra meclisi’, ‘müşavere’ veya ‘istişare heyeti’ adları verilegelmiştir. Dilimizde kullanılan ‘Danışma meclisi’ de hukukî bir kelime olarak aynı manaya gelmektedir.⁵³¹

Şûranın görevi, görüşlerin ortaya atılıp en doğrusunun seçilmesidir. Bu karardan sonra şûranın fonksiyonu biter ve “*Kararını verdiği zaman da artık Allah'a dayanıp güven*”⁵³² âyeti gereğince uygulamaya geçilir ve o işin sonucu Allah’a bırakılır.

Rey ehline göre şûra, hüküm çıkarmak için hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı yerlerde icra edilir. Dolayısıyla şûra, fıkın tek bir alanı ile sınırlıdır ki, o da hakkında nassın bulunmadığı yerlerdir. Bu yüzden usûl âlimleri bu kaideyi, “Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur” şeklinde tarif etmişlerdir.⁵³³

Bazı çağdaş âlimler, şûranın anlamı ve ilkelerinin hâlen açık olmadığı, konu hakkında Ahkâm-ı Sultaniyye ve siyaset-i şer’iyye kitaplarının tekrardan öteye geçemediği görüşündedir. Bu eserlerin birçoğu, İslam’ın yönetim sisteminin demokratik

⁵²⁸ Ali Galip Gezgin, “Kur’an’da ve Türk Devlet Geleneğinde Şûra”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1997), 189.

⁵²⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fadl el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1379), 13: 258.

⁵³⁰ Zemahşerî, *el-Fâik fi Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, trs.), 1: 88.

⁵³¹ Aydın, “İslam’da Şûranın Manası, Yeri ve Önemi: İslamî Yönetimin Temeli: Şûra”, 15.

⁵³² Âl-i İmran 3/159.

⁵³³ Feyrûz Osman Salih, “eş-Şûra fi’l-İslam”, *Dirâsâtun Da’viyye*, 17, (Ocak 2009), 4.

ya da diktatörlük esasına bağlı olmadığını, temel olarak şûra esasına bağlı olduğunu söylerken, bir açıdan şûranın ilkelerini düzenleme ve diğer açıdan da pratik olarak uygulama sahasına geçememişlerdir. Bu yüzden şûranın bağlayıcı olup olmadığı hâlen problem konusudur ve zihinlerdeki şûranın temel ilkesi de, ehl-i hall ve'l-akd ya da şûra ehli ile temsil edilen klasik biçiminden çıkamamıştır.⁵³⁴ Durum böyle de olsa, bu İslam'ın işlerin istişare ile yürütülmesi veya şûra ile kararlar alınmasının tasvip etmediği anlamına gelmez.

2.2. Cahiliye Döneminde Şûra

Şûra, ilk olarak İslam'ın ortaya koymuş olduğu bir kavram ve uygulama değildir. Şûra kavramı ve uygulaması, Arabistan'da İslam öncesi döneme kadar uzanabilir. Arap toplumundaki şûranın izlerine, 'mele' kavramı ile ulaşılabilir.

İslam'dan önce Mekke ve Medine gibi şehirlerde, kabile şeyhine, meclisine ve üyelerine bağlı bir idari sistem görülürdü. Bu sistemde şûra teriminin, Mekke'nin liderleri tarafından Daru'n-Nedve olarak adlandırılan Kusayy b. Kilab'ın evinde 'danışma' anlamı ile kullanıldığı bilinmektedir.⁵³⁵

Daru'n-Nedve, Mekke'deki 'mele'nin buluşma yeri idi. Mele, Mekkeliler adına karar veren önemli şahsiyetleri ve sağlam görüşlere sahip olanları, 'kabile nüfuzluları meclisini' ifade ederdi. Kusayy b. Kilab'dan sonra, halkın işlerine tek başına karar veren bir hükümdar, kral ya da kabile lideri yoktu. O da, dâhilî ve haricî problemler, ticarî konular ve toplumsal sorunların çözüm yeri olarak Daru'n-Nedve'yi inşa etti. Kâbe'nin kuzey tarafında yer alan Daru'n-Nedve'nin kapısı, kutsallığını göstermek için Kâbe'ye doğru yapılmıştı. Bu yapının inşa edilmesindeki amaç ise, Mekke'nin idare merkezi olması idi. Bu merkezde toplanan kabile liderlerinin oluşturduğu meclis tarafından işler karara bağlanırdı.⁵³⁶ Bu konsey ya da meclis, eski Atina'da bulunan

⁵³⁴ Avvâ, *Fi'n-nizâmi's-siyasî li'd-devleti'l-İslamî*, 176.

⁵³⁵ Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebu Ca'fer et-Taberî, *Tarîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, (Beyrut: Dâru't-Turâs, h.1387), 2: 258; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem İzzuddin İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997), 1: 623.

⁵³⁶ Halid el-Aselî, "eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî", *eş-Şûra fi'l-İslam*, (Amman: el-Mecmeu'l-Melik li buhusi'l-hadâra, 1983): 1: 31.

Ekklesia'daki kongre üyeleri gibiydi. Ancak Daru'n-Nedve modern bir parlamento gibi değildi.⁵³⁷

Bu mecliste yer alan kabilenin şeyhine 'seyyid' adı verilirdi ve o, kabiledaki en üst makamı işgal ederdi. Seyyid'in cesur, cömert, zengin ve diğer kabilelerle iyi bir ilişki içinde bulunup ikna gücüne sahip olmasına dikkat edilirdi.⁵³⁸ Seyyid'in dostlarına yardım etmesi, kendisine sığınanları koruması, vakar ve heybet sahibi olup yaşlı olması gerekirdi.⁵³⁹ Ancak bütün bu özelliklerin onda bulunması şart değildi. Çoğu zaman bu özelliklerden birine veya birkaçına sahip olması seyyid olması için yeterliydi.⁵⁴⁰

Kabilenin birliği, demokratik ruhun hâkimiyeti ve şûra, kabilenin işlerini gören ve kabilenin meclisini yöneten seyyide bağlıydı. Seyyid adlı bu kimseye kimi zaman emîr, rab ve reis adı da verilirdi. Bu seyyidin seçimi, veraset yoluyla değil erkek bireylerin özgür seçimleriyle gerçekleşirdi.⁵⁴¹

Kabilenin, seyyidini seçmesine rağmen, bu kimsenin yetkisi sınırlıydı. Kabile ona saygı gösterir, nasihatlarına kulak verirdi. Ancak o, emirlerinin mutlak manada gerçekleştirilmesini emredemezdi. Çünkü bu konuda hüküm, kabilenin meclisine aitti. Savaşılacak ayı belirleme, barış görüşmeleri ya da seyahat konularında bu meclisin onayını almadan karar veremezdi.⁵⁴² Seyyid, bu meclisi ile istişare edip oturumları yönetirdi. Davalara bakar ve ganimetleri paylaştırdı. Bunun yanında savaşlara önderlik eder, heyetleri karşılar ve anlaşmaları bizzat o yapardı.⁵⁴³

Mekkelileri temsil eden mele, karar vermek için önemli bir konu olduğunda Daru'n-Nedve'de bir araya gelir ve konuyu inceledikten sonra bir karara ulaşırdı. Herhangi bir görüş anlaşmazlığı varsa, mele üyeleri oybirliği pozisyonuna ulaşmak için kendi aralarında müzakere ederler, böylece Mekke'nin güvenliğini tehlikeye atabilecek

⁵³⁷ Souran Mardini, *Fundamental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam*, (University of Edinburgh Islamic and Middle Eastern Studies, Master Thesis, 1984), 220.

⁵³⁸ Seyyid Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Buluğu'l-ereb fi ma'rifeti'l-ahvali'l-arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısırî, trs.), 2: 187.

⁵³⁹ Muhammed b. Yezid Ebu'l-Abbas el-Müberra, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997), 1: 210.

⁵⁴⁰ Alûsî, *Buluğu'l-ereb*, 2: 187; Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1986), 29.

⁵⁴¹ el-Aselî, 'eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî', 17.

⁵⁴² el-Aselî, 'eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî', 21.

⁵⁴³ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 4: 48.

herhangi bir durumdan kaçınırlardı.⁵⁴⁴ Bu kimseler görüşlerini açıklama ve muhalefet etme özgürlüğüne sahipti. Bunun yanında Daru'n-Nedve, ailevî problemleri çözmekle uğraşmazdı. Daha çok bütün Mekkelileri ilgilendiren barış, savaş ve ticaret konularıyla ilgilenirlerdi.⁵⁴⁵

Bu meclis, yasama ve yargı yetkisine sahip olmasına rağmen, yürütme yetkisine sahip değildi. Mele'nin aldığı kararın infazı ve uygulanması, her biri kendi lideri veya aile reisi tarafından denetlenen kabilelere ve ailelere bırakılırdı. Böyle bir siyasi sistemin gücü ve otoritesi, karşılıklı istişare yoluyla bütün işleri yöneten kabilelerin ve ailelerin liderleri ve başkanları tarafından paylaşıldı.⁵⁴⁶ Mekke'de kabile liderleri ve ileri gelenlerden oluşan mele'nin oluşturduğu bu sistem, bir nevi meclisti. Her kabile genel anlamda bağımsız ve dilediğini yapabiliyordu. Ancak etkili kararlar ancak oy birliği ile alınırdı.⁵⁴⁷

Mekke'de, seyyidin başkanlık ettiği 'el-Mele' ve 'Daru'n-Nedve' adlı bu yer, Mekkelilerin buluşma yeri idi. Önemli işlerini tartışmak için orada buluşurlardı. Örneğin Hz. Peygamber'in öldürülmesi hakkındaki kararı da orada almışlardı.⁵⁴⁸

Bununla birlikte özellikle bedevî Araplar özgürdü. Kendilerini diğer bireylerle haklar, görevler konusunda eşit görürlerdi. Ancak çoğu zaman bu bireysellik, toplulukla uyum içinde olurdu. Zalim ya da mazlum olsun kendi kardeşlerine yardım etmeleri bunun bir örneğiydi. Bedevîlerin bu demokratik karakteri ve eşitlik duyguları, problemlerini şûra yolu ile çözmelerine neden oluyordu ve kabile meclisindeki tartışmalar, Daru'n-Nedve'de gerçekleşiyordu. Kabile bireylerinden herhangi biri oraya gelip dilediği zaman konuşuyordu ve bu toplantılar için belirli bir vakit de yoktu.⁵⁴⁹

Hz. Peygamber'in Mekke'de faaliyet gösteren bu konseyleri görmüş ve onların güçlü köklerini Arap geleneğinde gözlemlemiş olmalıdır. Dolayısıyla bi'setten sonra, bazı düzenlemelerle birlikte bu şûra geleneğini benimsemiş ve zaten Arap toplumunun

⁵⁴⁴ Mardini, *Fundamental Religio-Political Concepts*, 221.

⁵⁴⁵ el-Aselî, 'eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî', 32.

⁵⁴⁶ Mardini, *Fundamental Religio-Political Concepts*, 221.

⁵⁴⁷ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 15.

⁵⁴⁸ Muhammad Shafiq, "The Role and Place of Shura in the Islamic Polity", *Islamic Studies* 23/4 (1984) 433-434.

⁵⁴⁹ el-Aselî, 'eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî', 1: 23.

zihninde yer alan bu uygulamaya devam etmiştir. Cahiliye dönemi Arapları bile karşılıklı anlayış ve müzakere yolu ile kabile devletlerini yönetirken, ahlâk ve erdem sahibi müslümanların karşılıklı istişare ve şûra sisteminden uzak kalmaları elbetteki mümkün değildir. Öte yandan Hz. Peygamber'in iddia edildiğinin aksine Kur'an'daki şûra emrinden önce Bedir savaşı konusunda ashabıyla istişare etmiş olması, bu insanî davranışın Hz. Peygamber tarafından önceden bilindiğini gösterir.

2.3. Kur'an'da Şûra Kavramı

Kur'an'da 'teşavür'⁵⁵⁰, 'şâvir'⁵⁵¹ ve 'şûra'⁵⁵² âyetlerinin işaret ettiği şûra kelimesinin yanısıra, Kur'an'ın kırk ikinci sûresi de Şûra adını taşımaktadır. Bunların yanında Kur'an'da açıkça şûra kelimesi geçmeksizin mana olarak buna işaret eden, danışmanın ve istişarenin öneminden bahseden başka âyetler de vardır.

Kur'an'da geçen eşlerin güzelce anlaşması⁵⁵³; Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i boğazlaması konusunda onunla konuşması⁵⁵⁴; kardeşlerinin Hz. Yusuf'u öldürmek için görüş alışverişinde bulunup plan yapmaları⁵⁵⁵; alıkonan kardeşlerini kurtarmak için Hz. Yusuf ile konuşmaları⁵⁵⁶; Hz. Musa'nın kızkardeşinin Firavun'un ailesine rehberlik edip görüş bildirmesi⁵⁵⁷; iman eden bir kimsenin, Firavun'un Hz. Musa'yı öldürme konusunda plan yaptığını söylemesi⁵⁵⁸; Firavun'un Hz. Musa hakkında melesi ile görüş alışverişinde bulunması⁵⁵⁹; Sebe melikesi Belkıs'ın Hz. Süleyman hakkında kavminin görüşünü alması⁵⁶⁰ gibi daha birçok konu istişareye örnek olarak gösterilebilir. Ancak biz, siyasî bir kurum olan şûranın Kur'an'daki delilleri olarak gösterilen üç âyet üzerinde duracağız.

⁵⁵⁰ el-Bakara 2/233.

⁵⁵¹ Âl-i İmran 3/159.

⁵⁵² eş-Şûra 42/38.

⁵⁵³ et-Talak 65/6.

⁵⁵⁴ es-Saffat 37/101-107.

⁵⁵⁵ Yusuf 12/9-10.

⁵⁵⁶ Yusuf 12/80-82.

⁵⁵⁷ el-Kasas 28/11-13.

⁵⁵⁸ el-Kasas 28/20.

⁵⁵⁹ eş-Şuara 26/34-37.

⁵⁶⁰ en-Neml 27/29-35.

‘Şûra’ terimi ile ilgili üç âyet vardır ki, bu âyetler ve müfessirlerin açıklamaları şu şekildedir:

1- “*Rab’lerinin çağrısına koşarlar, namazlarını kılarlar ve onların işleri aralarındaki şûrâ ile dir. Kendilerine verdiğimiz rızıklardan da infak ederler.*”⁵⁶¹

Âyet hakkında belli bir nüzul sebebi olmamakla birlikte Sa’lebî, âyetin malının tamamını infak ettiğinden dolayı insanlar tarafından kınanan Hz. Ebu Bekir hakkında nazil olduğunu söylerken⁵⁶², İbn Cüzey de, çok namaz kılıp Kur’an okuduğu ve infakta bulunduğundan dolayı, âyetin Hz. Osman hakkında nazil olduğunu söyler. Buna delil olarak da hilafet görevine şûranın kararı sonucu getirildiğini söyler ki⁵⁶³, bu iddianın zorlama olduğu açıktır. Kimi müfessirlere göre ise âyet, Ensar hakkında nazil olmuştur.⁵⁶⁴ Nitekim âyette cem’i (çoğul) sigasının kullanılmış olması, Ensar hakkında nazil olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Uzun süre aralarında savaşların gerçekleştiği Evs ve Hazrec’in İslam’ı kabul ettikten sonra Hz. Peygamber Medine’ye hicret edinceye kadar, verdikleri karar konusunda icma/ittifak gerçekleşmedikçe ferdî görüşlerini dile getirmedikleri⁵⁶⁵, aralarında Hz. Peygamber (sav) bile yok iken bu danışma işini devam ettirdiklerinden dolayı övüldükleri dile getirilir.⁵⁶⁶ Hz. Peygamber’in Ensar ile Muhacirin arasında kardeşlik tesis etmeden önce onların kendi aralarında bu tür bir birliktelik sağlamış olmaları, Medine’nin hicret yurdu için uygun bir zemin olmasını da sağlamıştır. Yine de henüz hicretin gerçekleşmediği ve bu âyete muhatap kimselerin muhacirler de olduğu göz önüne alındığında, buradaki emrin sadece siyasî meseleleri değil, gündelik hayatı da içeren bir çerçeveyi kapsadığı söylenebilir.

⁵⁶¹ eş-Şûra 42/38.

⁵⁶² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 23: 387.

⁵⁶³ Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzil*, thk. Dr. Abdullah el-Halidî, (Beyrut: Şeriketu Dâri’l-Erkâm, 1416), 2: 251.

⁵⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20: 523; Mekî b. Ebu Talib, *el-Hidâye ilâ bülûğu’n-nihâye*, 10: 6603; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5: 39; Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’an*, 16: 36.

⁵⁶⁵ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 4: 401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 228; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4: 67; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27: 603; Beydâvî, *Envaru’t-tenzil ve esraru’t-te’vil*, 5: 83; Neseî, *Medâriku’t-tenzil*, 3: 258; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vil*, 4: 102; Ebu’s-Suud, *İrşadu’l-akli’s-selîm*, 8: 34; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 4: 619.

⁵⁶⁶ Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 9: 133.

Maverdî (ö. 450/1058), “onların işleri aralarındaki şûrâ iledir” ifadesinin dört anlama geldiğini söyler: (1) Ensar, Hz. Peygamber’in (sav) Medine’ye gelmesinden önce herhangi bir karar almak istediklerinde birbirlerine danışır, ardından onu uygulamaya geçerdi. (2) Ensar, işleri konusunda ihtilaf etmez, ittifak ederdi. (3) Hz. Peygamber’in (sav) risaletle gönderildiğini duyup, Akabe biatına katılanların Mekke’ye gidip gelmesinden sonra Ebu Eyyûb’un evinde bir araya gelip, Hz. Peygamber’e iman etme ve onu destekleme konusunda istişare etmişlerdi. (4) Onlar herhangi problemlili bir işte istişarede bulunur, birbirlerinin görüşlerini öğrenmeye çalışırlardı. Tüm bunlardan dolayı Allah tarafından övülmüşlerdir.⁵⁶⁷

Sem’anî (ö. 489/1096) ise, Hz. Peygamber’in onları imana davet etmesi üzerine aralarında istişare etmelerinin akabinde bu çağrıya olumlu karşılık vermeleri üzerine bu övgüyü hak ettiklerini söyler.⁵⁶⁸

Sa’lebî (ö. 427/1035), övgü içerikli bu âyetin Allah ve Rasûlü’nün müşavereden müstağni olmasına rağmen, Allah’ın bunu müslüman bir toplum için kaide halini almasını istediğini belirtir. Hz. Peygamber’in, “İdarecileriniz iyi kimselerden, zenginleriniz cömert kişilerden olduğu ve işleriniz aranızda istişare ile yürütüldüğü durumda yeryüzünde yaşamamız toprak altına gitmenizden daha hayırlıdır. Ama idarecileriniz kötülerinizden, zenginleriniz cimrilerinizden, işleriniz de kadınlara teslim edildiği zaman yerin altı (kabir) size üstünden (yaşamaktan) daha hayırlıdır”⁵⁶⁹ hadisinin de bunu güçlendirdiğini ifade eder.⁵⁷⁰

İbn Atiyye (ö. 541/1147), şûrada bereket olduğunu, bunun sayesinde müslümanlar arasında yardımlaşmanın, muhabbetin ve birliğin gerçekleşebileceğini söyler.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 206; Ebu Muhammed İzzuddin b. Abdisselam b. Ebi'l-Kasım, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 3: 144; Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 16: 36; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 4: 619.

⁵⁶⁸ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim & Guneym b. Abbas, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 5: 81.

⁵⁶⁹ Tirmizî, *Fiten* 31 (nr. 2266).

⁵⁷⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 359.

⁵⁷¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5: 39.

Râzi (ö. 606/1210), müslümanların başlarına bir olay geldiğinde kendi başlarına hareket etmediklerinden dolayı övüldüklerini, hatta anlaşılmadıkları sürece kendi görüşlerini yerine getirmeye kalkışmadıklarını söyler.⁵⁷²

Farz, mendup, mekruh, mübah ve haram gibi bütün kısımları Allah tarafından indirilen ahkâm ile ilgili konular dışında, Hz. Peygamber'in özellikle savaşlarla ilgili konularda ashabıyla istişare ettiğini söyleyen Kurtubî (ö. 671/1273), bu uygulamanın kendisinden sonra irtidat edenlere karşı savaş, dedenin mirası, içkinin haddi gibi müslümanlar arasında rağbet görüp uygulandığını söyler.⁵⁷³

Âyette ifade edilenler, iman edenlerin özellikleridir. Onlar Rablerinin çağrısına icabet ederler, yani O'nun emirlerine uyar ve yasaklarından kaçınırlar. Emirlerine uymanın göstergesi namaz kılmaları ve zekât vermeleridir. "*Onların işleri aralarındaki şûrâ iledir*" ifadesi ise, müslümanların aralarındaki işlerde birlik gösterdiklerine, yollarının bir, hedeflerinin bir, ellerinin bir, tutumlarının bir olduğuna işaret eder. Her biri farklı bir yola gitmediği gibi, her topluluk da farklı bir yol meydana getirmez. Böylece İslam toplumunun gücü kaybolmaz, topluluklar ile bireyler arasında düşmanlık meydana gelmez.

2- "*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.*"⁵⁷⁴

Âyet hakkında kaynaklarda kesin bir nüzul sebebi yoktur. Ancak siyâk ve sibakına bakıldığında savaştan, özellikle de Uhud savaşından bahsedildiği görülür. Bağlamına baktığımızda, âyetin Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in (sav) kendilerine verdiği görevi yerine getirmeyip müslümanların istenmeyen bir sonuçla karşılaşmasına sebep olan sahabilerle ilgili olarak indiği anlaşılır.

⁵⁷² Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27: 603.

⁵⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 16: 37.

⁵⁷⁴ Âl-i İmran 3/159.

Müfessirlerin açıklamalarından önce, İslam tarihi eserlerinde Uhud savaşının gelişimi hakkında kısa bir bilgi vermek, âyetin daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Kaynaklarda geçtiği üzere Uhud savaşından önce Hz. Peygamber, gördüğü bir rüyadan dolayı Medine dışında çarpışmayı uygun görmemesine rağmen, Bedir savaşına katılma fırsatını kaçıran ve şehid olmayı ümit eden kimi sahabeler, şehir dışında savaşma konusunda ısrarda bulunur.⁵⁷⁵ Ashabıyla istişaresinin sonucunda Hz. Peygamber, onların görüşü yönünde karar alır. Kimi sahabeler, Hz. Peygamber'e yapılan ısrardan pişman olup kendi görüşünü uygulamasını istediklerinde, Hz. Peygamber, onların görüş beyan etmelerinde bir yanlışlık olmadığını ifade babında, "Bir peygamber zırhını giyindikten sonra müşriklerle karşılaşmadıkça zırhını sırtından çıkarıp yere koyması uygun olmaz" buyurur ve istişare sonucunda alınan karara bizzat kendisi de uyar.⁵⁷⁶

Savaşı Medine'de yapmak istemesine rağmen, ashabının görüş beyan etmesini ve ısrarda bulunmasını anlayışla karşılayan Hz. Peygamber, savaş düzeni sırasında okçuların yerini terk etmemesi konusunda uyarıda bulunur. Ancak savaşın ilerleyen safhalarında müşriklerin bozguna uğramaları üzerine okçular, savaşın bittiğini düşünerek ganimet elde etme amacıyla yerlerini terk eder ve müslümanlar büyük kayıplar verir. Sonuç itibarıyla istişarenin sonucuna Hz. Peygamber uymuş, ancak ashabın bir bölümü Hz. Peygamber'e itaat konusunda yanlışa düşmüştür. Yerlerini terk eden okçular bu hareketlerinden dolayı Hz. Peygamber (sav) tarafından kınanacaklarını düşünürken, tam aksine o, sahabeyi teselli edip affetmiştir.

İşte bu olayların akabinde nazil olduğu düşünülen âyet, zaten Hz. Peygamber'in ahlâkında var olan istişareye tekrar dikkat çeker. Âyette Rasûlullah'ın (sav) ahlâkından bahsedilip izlemesi gereken yol tavsiye edildikten sonra (فاعف عنهم) emri ile emre

⁵⁷⁵ Ebu Muhammed Cemaluddin Abdulmelik b. Hişam el-Himyerî, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, 2. baskı, I-II, thk. Mustafa es-Sakka vd., (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1955), 2: 62; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvahid, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1395/1976), 3: 21; Safiyurrahman el-Mübarekfuri, *er-Rahiku'l-Mahtûm*, (Beyrut: Daru'l-Hilal, trs.), 226.

⁵⁷⁶ Uhud savaşı öncesinde gelişen olaylar için bkz. İbn Hişam, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, 2: 62-67; İbn Kesir, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, 3: 21-46; Asım Köksal, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2016), 4: 117-124.

itaatsizlik eden ashabını affetmesi, (واستغفر لهم) emri ile de yaptıkları yanlıştan dolayı onlar adına Allah'tan bağışlanma dilemesi emredilir.⁵⁷⁷

İstişare ile çıkılan savaşın akabinde Hz. Peygamber'e tekrar ashabıyla müşavere etmesi emri verilmiştir. Eğer Hz. Peygamber (sav), bundan sonra onlarla müşavere yapmayı bıraksaydı, bu durum onun kalbinde, onlarla müşavere ettiğinden dolayı bu neticenin meydana geldiğine dair bir düşünce kalmış olduğuna delâlet ederdi. Bu yüzden Allah, onun kalbinde bu hadiseden dolayı bir iz kalmamış olduğuna delâlet etsin diye, bundan sonra ona, onlarla müşavere etmesini emretmiştir.⁵⁷⁸

Kurtûbî (ö. 671/1273), adını vermediği kimi âlimlerin konu hakkında şöyle dediğini nakleder: Allah, Hz. Peygamber'e son derece açık bir tedricilik içeren bu emirleri vermiştir. Allah, (Uhud savaşı sonrası) özel olarak kendisine karşı yapılan fiilden dolayı onları affetmesini, inananların bu aşamaya geldiklerinde de onlardan Allah için bağışlanma dilemesini emretmiş, bu noktayı da aşmaları durumunda artık kendileriyle istişare edilmeye ehil olduklarını bildirmiştir.⁵⁷⁹

Bu âyet, Hz. Peygamber'in ahlâkını, ümmeti konusunda şefkat ve merhamet dolu bir kalp taşıdığını gösterir. Uhud savaşında emrine karşı çıkıp İslam ordusunun yenilmesine ve çok sayıda müslümanın şehid edilmesine neden olan kimselere merhametle muamele etmiştir. Eğer yanlışlarından dolayı onlara katı davranıp cezalandırsaydı, etrafındakiler dağılıp giderlerdi. Âl-i İmran sûresinin 152. âyetinde Allah, müslümanların Uhud savaşında yaptıkları hataları affettiğini bildirip, Hz. Peygamber'e de onları affetmesini ve onlar için dua etmesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in kalbinde hiçbir olumsuz düşünce olmadan onları bağışlaması sahabe üzerinde büyük bir etkiye neden olmuştur. Böylece sahabe, bundan sonra emre muhalefet etmemeleri gerektiği konusunu daha iyi anlamış ve bağlılıkları da şüpheye yer bırakmayacak şekilde artmıştır. Nitekim hataları affedilen bu sahabeler, bir daha böyle bir hata işlemek için çaba göstermiş ve bundan sonra Hz. Peygamber'in ve kumandanlarının emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Yaşanan bu imtihan hem Hz. Peygamber'e karşı olan sevgilerini ve hem de birbirlerine olan bağlarını arttırmıştır.

⁵⁷⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 188.

⁵⁷⁸ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 9: 409.

⁵⁷⁹ Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 4: 249; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 533-534.

Hatta Hz. Peygamber'in bu şekilde merhametli davranması sonucunda birçok kişinin müslüman olduğu da rivayet edilmiştir.

Yenilgiye rağmen Hz. Peygamber'in ahabını affedip haklarında bağışlanma istemesi ve onlarla istişareye devam etmesinin emredilmesi, sanıldığı aksine güzel ahlâkın çoğu zaman cihadın sağlayacağı faydalardan daha üstün olduğunun da bir göstergesidir.

3- *“Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir. Eğer ana ve baba birbiriyle **görüşerek ve karşılıklı anlaşarak** çocuğu memeden kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur. Çocuklarınızı (süt anne tutup) emzirtmek istediğiniz takdirde, süt anneye vermekte olduğunuzu iyilikle teslim etmeniz şartıyla, üzerinize günah yoktur. Allah'tan korkun. Bilin ki Allah, yapmakta olduklarınızı görür.”*⁵⁸⁰

Sağlıklı bir toplumun temellerinin atılması için karşılıklı görüşüp anlaşma ve birliğe varmanın örnek gösterildiği bu âyete göre, anne ya da babadan herhangi biri, süt emmekte olan çocuk yüzünden bir diğerini güç bir duruma bırakamaz. Anlaşip çocuklarını süttten kesmeleri durumunda kendileri için bir günah yoktur. Eğer anlaşabilirlerse iki yıl dolmadan süttten kesebilirler, anlaşamama durumunda ise bu süre iki yıla tamamlanır.⁵⁸¹

Bu âyetten, iki yıl olarak belirlenen emzirme döneminin kısaltılabileceğini, fakat süttten kesmenin yalnızca karşılıklı danışma ve rızayla olabileceğini öğreniyoruz. Bir başka deyişle, çocuğu süttten kesme kararı, anne veya babanın tek başına alabileceği bir karar değildir. Eşler, çocuklarının süt emmesine dair sorunları birlikte karara bağlar, taraflardan birisinin lehine ve diğerinin aleyhine olmadığı sürece bir başkasının bu olaya müdahil olma hakkı yoktur. Çünkü ebeveynin kendi çocuklarına karşı şefkatli olmaması

⁵⁸⁰ el-Bakara 2/233.

⁵⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 236-237.

olağan bir durum değildir.⁵⁸² Buradan hareketle duruma vakıf olmayan kimselerin yapılacak istişarelere dâhil olmalarının, fayda yerine zarar vereceği hükmü çıkarılabilir.

Diğer açıdan bir çocuğun işlerinin yönetilmesi, anne-babanın beraberce paylaştıkları bir hak ve sorumluluktur. Tercihleri, mümkün olduğu ölçüde çocuğun yararına en iyi şekilde hizmet edebilmesi için karşılıklı anlaşma ve istişare temelinde gerçekleşmelidir.

Kadının çocuğu emziren kişi olması, ona çocuğu süttten kesme veya emzirme süresini uzatma yönünde tek taraflı bir karar alma yetkisi vermez. Benzeri bir şekilde kocanın ailenin geçimini sağlayan kişi ve hane reisi rolü de, ona çocuklarla ilgili kararları otokratik bir tarzda alma hakkı vermez. Daha ziyade, işlerinin yönetilmesinde anne onun yardımcısıdır. Sonuç olarak bu türden tüm kararların ‘karşılıklı rıza ve tavsiyeyle’ yahut Kur’an’ın başka bir yerde kullandığı ifadeyle ‘aralarında uygun bir şekilde anlaşarak’ alınması gerekir.⁵⁸³

Âyette geçen ‘teşavür’ kelimesi, konuşarak kendi görüşünü ortaya koymaktır⁵⁸⁴ ve çoğunlukla iki kişi arasında olur. İki kişinin aralarında görüş alışverişinde bulunmaları, konu hakkında uygun olan görüş üzerinde ittifak etmelerine neden olur.⁵⁸⁵ İbnu’l-Feres (ö. 597/1200-1201), zann-ı galib ile hükümlerde ictihadın caiz olduğuna dair bu âyetin delil olduğunu söyler.⁵⁸⁶

Genel olarak klasik dönem müfessirlerinin şûra ile ilgili âyetleri değerlendirmesine baktığımızda ilk olarak Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) şûra ile ilgili âyetlerde devletle ilgili herhangi bir teori ya da açıklamada bulunmadığını görürüz. Cahiliye dönemindeki Arapların, seyyidleri/efendileri herhangi bir konuda karar alıp kendileri ile istişare etmediğinde bunun kendilerine ağır geldiğinden bahsetmekle yetinen⁵⁸⁷ Mukâtil, henüz ortada İslam siyaset teorisinin gelişmemiş

⁵⁸² Maturidî, *Te’vilat-u ehli’s-sünne*, 2: 183.

⁵⁸³ Ahmed Raysûnî, *Şûra: Sübjektifliğin ve Bencilliğin Tiranlığından Kurtulmak*, çev. Selim Sezer, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 20-21.

⁵⁸⁴ Maverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 1: 301; Beğavi, *Mealimu’t-tenzil*, 1: 314; Beydavi, *Envaru’t-tenzil*, 1: 145.

⁵⁸⁵ Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-muhît*, 2: 507.

⁵⁸⁶ Ebu Muhammed Abdulmun’im b. Abdirrahim İbnu’l-Feres, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Thk. Heyet, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006), 1: 1344.

⁵⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 1: 310.

olmasından olsa gerek, âyetleri tefsir ederken sadece tenzil dönemi ile sınırlı kalır. Bu yüzden şûra olayına ahlâkî bir özellik olarak bakar. İlk tefsirlerden olması ve yaşadığı dönemde onun özellikle günümüzde siyasî yapı ile ilişkilendirdiğimiz kavramlara yalın ve sadece vahyin indiği andaki anlam ile baktığını gösterir.

Taberî (ö. 310/923) de, şûrayı siyasî bir kurum değil, danışma anlamında bireysel bir iş olarak kabul eder. Hz. Peygamber'in ashabıyla istişare etme ihtiyacı olmamasına rağmen, istişare emrinin, ashabının kalplerini ısındırmak, gönüllerini almak, onlara sıkıntı anında ve kendisinden sonra nasıl davranacaklarını öğretmek için emredildiği görüşündedir. Âyette geçen istişare emrinin, genel anlamda değil düşmanla karşılaşma ve harp hilelerinde geçerli olduğunu söyler.⁵⁸⁸

İmam Maturidî (ö. 333/944), -isnadını belirtmeden- Rasûlullah'ın (sav): "Allah ve Rasûlü, sizinle istişare yapmaktan mustağnidir. Ancak Allah, ümmetim için bir yol belirlemeyi takdir etmiştir" buyurduğunu naklettikten sonra müslümanların Allah'ın rızasına ulaşma amacıyla istişare etmeleri durumunda, Allah'ın da onları en doğru olan yola sevkedeceğini söyler.⁵⁸⁹ Ancak hangi durumlarda istişarenin gerektiği konusunda net açıklama yapmazken, âyetlerden bir siyasî kurum olarak şûradan da bahsetmez.

Mekkî b. Ebi Talib (ö. 437/1045) de, istişarenin öneminden bahseden hadisleri naklettikten sonra kendisinden önceki müfessirler gibi istişare emrinin savaş ve düşmanla karşılaşma durumlarında geçerli olup ahlâkî bir nitelik olarak değerlendirir.⁵⁹⁰

Zemahşeri (ö. 538/1144), Arap ileri gelenlerinin kendileriyle istişare edilmediğinde bundan alındıklarını, bu yüzden tek başına karar vermesinin sahabeye ağır gelmemesi için Hz. Peygamber'e onlarla istişarede bulunmasının ve bunun kendisinden sonra izlenen bir yol olmasının emredildiğini söyler.⁵⁹¹ Onun bu ifadeleri, insanların da karar verme sürecine katıldıkları bir emrin daha kolay uygulanabileceğini gösterir.

⁵⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 189-190.

⁵⁸⁹ Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 2: 516. İmam Maturidî'nin isnadını belirtmeden nakletmiş olduğu hadisi, araştırmalarımız sonucunda biz de bulamadık.

⁵⁹⁰ Mekkî b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 2: 1161.

⁵⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 432.

Tespitimize göre müfessirler arasında istişare emrini, şûra olarak değerlendirip devlet yönetiminde olması gereken bir kaide olarak ilk gören İbn Atiyye'dir. Şeriatın kurallarından ve önemli hükümlerden biri olarak değerlendirdiği şûra hakkında, "İlim ve din ehli ile istişare etmeyenin azledilmesi vaciptir" kesin hükmünü koyar. Ayrıca tefsirinde kendisine danışılması gereken kimsenin âlim ve dünyevî işlerde tecrübe sahibi olmasının gerektiğini vurgular. Şûranın müslümanlar için bereket olduğundan bahseden İbn Atiyye, birçok âyetin inmesine vesile olan Ömer b. Hattab'ın hilafeti şûraya bıraktığından bahsederek, ilk kez şûrayı müfessirler arasında bir kurum olarak değerlendirir.⁵⁹²

Muhtemelen İbn Atiyye'nin şûra kurumuna bu kadar önem vermesinin nedeni, Murabıtlar döneminde başta Yusuf b. Taşfin (ö. 537/1143) olmak üzere sultanların şûraya ve Endülüs toplumundaki fakihlere önem vermelerinden kaynaklanıyordu. Nitekim şûrayı vazgeçilmez bir prensip olarak kabul eden Murabıt sultanları, karşılaştıkları her problemde seçmiş oldukları âlimlerle istişarelerde bulunmuşlardır.⁵⁹³

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Hz. Peygamber'e istişarenin emredilmesini müslümanların kalplerini hoş etmek ve müşaverenin bereketini öğretmek olarak açıklarken, bunun bir sünnet olduğunu belirtir.⁵⁹⁴

Râzi (ö. 606/1210), "İş hususunda onlarla müşavere et" emrinin vücup ifade ettiğini ve bu emrin, ictihadın önemini gösterdiğini ifade eder. Şûra ile müslüman toplumun elde edeceği faydaları zikrettikten sonra kendisine vahiy gelmediği zamanlarda Hz. Peygamber'e ictihadda bulunmasının emredildiğini ve ictihadın da tartışmakla kuvvetleneceğini söyler. Ona göre müşavere, kendisiyle istişare edilen kimselere değer verirken, toplumda sevgiye de neden olur.⁵⁹⁵

Kurtûbî (ö. 671/1273) ve Şevkânî (ö. 1250/1834), şûra ile ilgili olarak selefleri İbn Atiyye'nin tefsirinde aktardıklarını aynen naklederler. Bu konuda Malikî

⁵⁹² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 534.

⁵⁹³ Huseyn Mu'nis, *Şuyuhu'l-asr fi'l-Endelus*, (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1997), 30-31; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 318. Endülüs'te bu şûra meclislerine verilen önem hakkında daha fazla bilgi için bkz. Manuela Marin, "İslam'da Şûra ve Endülüs Uygulaması", çev. Mustafa Can, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (2009/2), 145-169.

⁵⁹⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 340.

⁵⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 410.

fakihlerinden İbn Huveyz Mendâd'ın (v. 400?/1010?): “Yöneticilerin, bilmedikleri ya da içinden çıkamadıkları dinî konularda âlimlerle istişarede bulunmaları vaciptir. Savaş ile ilgili konularda ordunun ileri gelen kumandanlarıyla danışmaları, kamu menfaatleriyle ilgili hususlarda insanların ileri gelenleriyle, ülkenin maslahatları ve imarı ile ilgili hususlarda da kâtipler, vezirler ve valilerle danışmaları, yöneticilerin görevleri arasındadır” dediğini aktarır.⁵⁹⁶ Böylece daha önce bir sünnet olarak kabul edilen şûra, İbn Atiyye, Kurtûbî ve Şevkânî ile vacip derecesine ulaşır.

Naklettiğimiz müfessirlerin görüşlerinde ağırlıklı noktayı şûranın insanlara değer veren ahlâkî bir özellik olduğu oluşturur. Doğal olarak görüşüne başvurulana kimse, kendisine değer verildiğinden dolayı içinde yer aldığı yapıda olmaktan memnun olacak, bu da müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin daha güçlü olmasına neden olacaktır. Dolayısıyla insana en büyük değer veren İslam dininin, sağlıklı ve huzurlu bir toplum için bu ahlâkî ilkeyi kalplere yerleştirmesi önemlidir. Belki de klasik dönem diye tabir ettiğimiz müfessirlerin, müslümanların ilişkilerinde zaten var olması gereken bu özelliği, iktidar ve siyaset alanına taşımamaları, insanlar arası ilişkilerde olduğu gibi idarecilerin de bundan uzak kalamayacağına dair inançlarıdır.

Diğer yandan zikrettiğimiz âyetlere ilave olarak Kur'an'daki sûrelerden birinin ‘Şûra’ adını taşıması, İslam dininde şûraya ve istişareye verilen önemi, değeri gösterir. Ancak âyetler, şûra ve istişarenin, siyasî bir kurum olmaktan öte toplumda ve toplumun en küçük yapı taşı olan ailede bile uygulanması gereken bir husus olduğunu açıklar. Nitekim Mekke’de nâzil olan Şûra sûresindeki emir sadece devletle ilgili olsaydı, devletlerini Medine’de kurduklarından dolayı bu âyetin daha sonra indirilmesi gerekirdi. Dolayısıyla şûra, müslümanların her yerde ve zamanda önem vermesi gereken bir ilkedir.

Şûra ya da istişare ilkesinin Kur'an ve sünnete dayanan bir ilke olmasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak şûra kurumunun, İslamî yönetimin bir esası olduğunu delillendirirken birçok delil ve örnek barındıran sünnetten ziyade Kur'an'a dayanılması, kanaatimizce bu konuda yetersiz kalmaktadır. Nitekim ilk müfessirlerin aksine modern dönemdeki müfessirlerin bu âyetlerden şûra kurumunu çıkarmaya çalışmalarının,

⁵⁹⁶ Kurtûbî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 4: 250; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 451-453.

muhtemelen müslüman toplumları dikta rejimlerden koruma çabası olduğunu söyleyebiliriz.

2.4. Hadislerde Şûra Kavramı

Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında şûra ve istişareye ne kadar önem verdiği görülür. Bedir savaşında ticaret kafilisinin üzerine gidip gitmeme ve konaklayacakları yeri belirleme, Uhud savaşında Medine'de kalma veya çıkıp düşmanla dışarıda savaşma, Hendek'te gelen gruplarla Medine'nin o yılki ürünün üçte birini onlara verme, Hudeybiye'de müşriklere saldırıp saldırmama konusunda ashabıyla, İfk olayında Hz. Âişe'yi boşama konusunda Hz. Ali ile istişare etmesi bunlara bir örnektir.⁵⁹⁷

Bunun yanısıra Hz. Peygamber ümmetine de istişarede bulunmalarını emretmiştir: “Biriniz din kardeşine danıştığı zaman, danışılan kimse ona hak ve doğru bildiğini söylesin.”⁵⁹⁸ “Bir millet istişare ettiği müddetçe zillete düşmez.”⁵⁹⁹ “İstihare eden aldanmaz, istişare eden pişman olmaz, iktisad eden yoksul olmaz.”⁶⁰⁰ “Kim bilmeden fetva verirse, yapılan işin günahı, o fetva verene gider. Kim müslüman kardeşine bile bile yanlış yol gösterirse, ona ihanet etmiş olur.”⁶⁰¹ “Sizden, üzerine sorumluluk yüklenen bir kimse için Allah hayır murad ederse, ona salih bir yardımcı nasip eder de unuttuğu şeyleri hatırlatır, hatırladığı şeylerde de yardımcı olur.”⁶⁰² “Kardeşiniz, birinizden bir şey soracak olursa, ona mutlaka yol gösterin.”⁶⁰³ “İdarecileriniz iyi kimselerden, zenginleriniz cömert kişilerden olduğu ve işleriniz aranızda istişare ile yürütüldüğü durumda yeryüzünde yaşamanız toprak altına gitmenizden daha hayırlıdır. Ama idarecileriniz kötülerinizden, zenginleriniz cimrilereğinizden, işleriniz de kadınlara teslim edildiği zaman yerin altı (kabir) size

⁵⁹⁷ Buhârî, Şehâdât 42 (nr. 2661); Müslim, Tevbe 49 (2770); Nesâî, Kadâ 29 (5990).

⁵⁹⁸ İbn Mace, Edeb 33 (nr. 3747).

⁵⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 332.

⁶⁰⁰ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Kahire: Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415), 2: 242.

⁶⁰¹ Ebû Davud, İlim 24 (nr. 3657).

⁶⁰² Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğra*, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), (Halep: Mektebetu'l-Matbuatu'l-İslamiyye, 1986), Bey'at, 33.

⁶⁰³ Ebû Dâvud, Edeb 40 (nr. 5128); Tirmizî, Zühd 34 (nr. 39).

üstünden (yaşamaktan) daha hayırlıdır.”⁶⁰⁴ “Kendisine danışılan (müsteşar) kimse, güvenilen biri olmalıdır.”⁶⁰⁵ Bu konu hakkındaki birçok hadis, bizzat Hz. Peygamber’in istişareye verdiği önemi göstermektedir.

Kurtûbî, Hz. Peygamber’in, “Kendisine danışılan kişi güvenilir olmalıdır” hadisini zikrettikten sonra, kendisine danışılan kimsenin âlim ve dinine bağlı bir kimse olması gerektiğini, bunun da ancak akıllı bir kimsede toplandığını söyler.⁶⁰⁶ Dünyevî konularda ise kendisine danışılan kişinin aklı başında, tecrübeli ve kendisine danışan kimseye karşı sevgi beslemesini şart koşar.⁶⁰⁷ Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778) ise, “İstişare ettiğin kimse takva ve emanet sahibi, Allah’tan korkan kimse olsun” der.⁶⁰⁸

Kurtubî’nin bu açıklamaları, dinî ya da dünyevî konularda olsun kendisiyle istişare edilmesi gerekenlerin bütün insanlar değil, âlim kimseler olmasını gerektirmektedir.

2.5. Şûranın Hikmeti

Şûranın birçok hikmeti hakkında müfessirler açıklamada bulunmuşlardır. Bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1- Yönetilenlerin kalplerini ısıdırmak ve onlara değer verildiğini göstermek: Mukatil b. Süleyman, cahiliye döneminde Arap liderlerinin herhangi bir işe kalkıştıklarında kabileleri ile istişare etmediklerini, bunun da insanlara ağır geldiğinden dolayı Allah’ın, kalplerinin ısınması ve kuşklarının gitmesi için Hz. Peygamber’e istişareyi emrettiğini söyler.⁶⁰⁹

Bu âyet bir rehber, eğitmen, komutan, lider ve başkalarını Allah’a iman etmeye çağıran bir kişi nitelikleriyle Hz. Peygamber’e yöneliktir. Bu roller; onun kibar, nazik ve başkalarına karşı merhametli, onların hatalarını hoş gören ve günah işledikleri zaman

⁶⁰⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni’t-Tirmizî*, (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, 1998), Fiten 31 (nr. 2266).

⁶⁰⁵ Ebu Davud Süleyman b. Eş’as b. İshak es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Davud*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Mısıriyye, trs.), Edeb 40 (nr. 5128); Tirmizî, *Zühd* 39 (nr. 2822); İbn Mace, Edeb 33 (nr. 3745).

⁶⁰⁶ Kurtûbî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 4: 251; bkz. İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 534.

⁶⁰⁷ Kurtûbî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 4: 251.

⁶⁰⁸ Kurtûbî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 4: 251.

⁶⁰⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil b. Süleyman*, 1: 310. Ancak Mukatil b. Süleyman’ın bu görüşü, istişare ve şûranın cahiliye dönemi Araplarında olduğuna dair yapılan araştırmalara ters düşmektedir.

onları affeden bir kişi olmasını, benzer şekilde de insanlara danışmasını ve onların fikirlerini dikkate almasını gerektirmiştir. Dahası Hz. Peygamber'e verilen ashabına danışma emri, onun gibi komutan, lider ve başkalarını imana çağırان bir kişi niteliğini taşıyan herkes için geçerlidir. Nitekim âlimler ve müfessirler, böyle kişilerin bu emri yerine getirmek için Hz. Peygamber'den daha ağır bir sorumluluk taşıdığını, zira ona nazaran bunu yapmaya çok daha fazla ihtiyaç duyduklarını savunurlar.⁶¹⁰

2- Müminleri, Hz. Peygamber'den sonra işlerini istişare ile çözmeye yöneltmek ve bunu izlenen bir sünnet hâline getirmek: Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Allah'ın, Hz. Peygamber'e (sav) ashabıyla istişare etmesini emretmesinin sebebini, Hz. Peygamber'den sonra gelen müminlerin de kendi aralarında istişareye başvurmalarının gerekliliğini öğretmek olarak açıklar.⁶¹¹

Bu âyetle Allah, istişarenin sünnet/bir yol olarak kabul edilmesini, Rasûlü'nün (sav) ashabıyla istişarede bulunarak onlara değer vermesini istemiş, ardından bir konuda icma ettiklerinde de tevekkülde bulunmalarını istemiştir: “*Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven).*”⁶¹² Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de, Hz. Peygamber'in (sav) ashabın görüşlerine ihtiyaç duymadığı halde, şûranın, müslümanların kendisinden sonra izlemeleri gereken bir yol olması için emredildiğini söyler.⁶¹³ Onun, “İstişare eden bir topluma sonunda en doğru görüş mutlaka gösterilir” sözü de, hemen hemen tüm tefsirlerde kendisine yer bulur.⁶¹⁴

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) yukarıda geçen şûranın her iki hikmetini de şu sözleriyle birleştirir: “Allah, Peygamberine, ashabın gönüllerini ferahlandırmak, ölümünden sonra örnek alınması, savaş ve önemsiz işler gibi haklarında vahyin

⁶¹⁰ Rasyûnî, *Şûra: Sübjektifliğin ve Bencilliğin Tiranlığından Kurtulmak*, 25.

⁶¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 190. Ayrıca bkz. Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 1: 433; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1: 432.

⁶¹² Âl-i İmran 3/159.

⁶¹³ İbnu'l-Münzir, *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, 2: 467; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 801.

⁶¹⁴ Mekkî b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 2: 1161; Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 206; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1: 432; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 534; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4: 251.

olmadığı meselelerde ashabının düşüncelerini ortaya koymaları için istişarede bulunmasını emretti.”⁶¹⁵

Allah, vahiy ile Hz. Peygamber’e (sav) yol göstermiştir. Ancak ondan sonra müminler için böyle bir imkân olmadığından, Allah, Hz. Peygamber’e istişare yaptırarak onlara doğruyu bulma yolunu göstermiştir. Böylece müminler birbirleriyle istişare edip doğruya ulaşabileceklerdir ki, bu özellik aynı zamanda müminlerin bir özelliğidir. Çünkü “*onların işleri aralarındaki şûrâ ileidir.*”⁶¹⁶

Konu hakkında Ebu Hureyre’nin, “Hz. Peygamber’in ashabından daha çok birbirleriyle istişare eden kimseler görmedim”⁶¹⁷ sözü de, sahabe tarafından bu âyetin nasıl anlaşıldığı konusunda açık bir örnektir. Yine Süfyan, istişarenin aklın yarısı olduğunu ve Ömer b. Hattab’ın kadınlarla bile istişare ettiğini söylemiştir.⁶¹⁸

3- Problemleri çözmeye ortaklaşa hareket edip birlik sağlamak: Hz. Peygamber, akılcı insanların en mükemmeli olsa da, insanların bilgileri birbirlerinden farklıdır. Bu yüzden özellikle dünyevî konularda Hz. Peygamber’in aklına gelmeyen bir husus, başka bir insanın aklına gelebilir. Nitekim Hz. Peygamber, “Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz, ben de din işlerinizi daha iyi bilirim” buyurmuştur.⁶¹⁹ Râzî, namazlardaki cemaat oluşu ve cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan daha faziletli olmasını da buna örnek olarak verir.

4- İnsanların akıllarını ölçmek, uygun konularda düşünmeye sevk etmek.⁶²⁰

5- İstişarenin bereketini öğretmek: İstişarenin bir bereketi de, başarılı olunmadığı takdirde başarısızlığın sadece takdir-i ilahî ile olduğunu anlamaktır. Bunun sonucunda kişi kendini kınamaz.⁶²¹

Hangi konularda istişare yapılabileceğine gelince Dahhâk, kendisinde bir takım faziletli/daha uygun hususların⁶²² ya da bereketin çıkacağı işlerde⁶²³; Süfyan, hakkında

⁶¹⁵ Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *es-Siyasetu 'ş-Şer'iyye*, (S. Arabistan: Vizaratu 'ş-Şuun el-İslamiyye, 1418), 126.

⁶¹⁶ eş-Şûra 42/38.

⁶¹⁷ İbn Ebu Hatim, *Tefsiru 'l-Kur'ani 'l-azîm*, 3: 801.

⁶¹⁸ İbnu'l-Münzir, *Kitabu tefsiri 'l-Kur'an*, 2: 468

⁶¹⁹ Râzî, *Mefatihü 'l-ğayb*, 9: 409.

⁶²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 432; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 340; Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhît*, 3: 408.

⁶²¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 340.

Hız. Peygamber'den (sav) hadis rivayet edilmemiş konularda⁶²⁴; İbn Abbas⁶²⁵ ve Abdullah b. Mes'ud bir takım işlerde⁶²⁶; Ubeyde ise savaşıla ilgili hususlarda şûranın emredildiğini ifade etmiştir.⁶²⁷ Zeccâc (ö. 311/923), hakkında vahiy olmayan konularda istişare edilebileceğini, hakkında vahiy olan konularda görüş beyân etmenin ise geçersiz olduğunu söyler.⁶²⁸

İmam Maturidî, Allah'ın, Rasûlü'ne ashabıyla istişare etmesinde üç hususun öne çıktığını söyler:

(1) Rasûlullah'ın (sav), hakkında nass bulunan konularda istişare etmesi caiz değildir. Sadece nass bulunmayan konularda istişare edilmiştir ki, bu da icthadla amel etmenin caiz olduğuna delildir.

(2) Allah'ın, Hız. Peygamber'e insanlarla istişareyi emretmesi, ya sahabenin Allah katındaki konumlarının üstünlüğünden ve değerlerinin büyüklüğünden ya da aklın fazileti ve üstün oluşundan dolaydır. Nasıl olursa olsun, onların dışındakilerin kendilerini ashabın seviyesine çıkarmaları mümkün değildir.

(3) Ashab-ı kiramla istişare etmesini Hız. Peygamber'e emretmesi, sonra da Hız. Peygamber'in onların fikriyle amel etmemesi caiz değildir. Bu, onların kanaatleri bir konuda ittifak edince, hakkın onlardan uzak düşmeyeceğine işaret eder.⁶²⁹

2.6. Şûranın Hükümü ve Alanı

Müşavere emrinin vacip mi yoksa mendub mu olduğu konusunda İmam Şafîî, bu emri nedb (mendub oluş) manasında aldığını ve bu durumun, Hız. Peygamber'in, "Bakire kız evlendirilirken kendisinin görüşü de alınır" hadisine benzediğini ifade eder. Normal şartlarda babası, bakire kızını evlenmeye zorladığında bu caizdir. Ancak kızın gönlünü de almak için onunla istişare etmesinin daha uygun olduğunu söyler.⁶³⁰ İmam

⁶²² İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 801.

⁶²³ İbnü'l-Münzir, *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, 2: 468.

⁶²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 190.

⁶²⁵ İbnü'l-Münzir, *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, 2: 468.

⁶²⁶ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 260.

⁶²⁷ İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 802.

⁶²⁸ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuh*, 1: 483.

⁶²⁹ Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 2: 516.

⁶³⁰ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 9: 410.

Razî ise, “*iş hususunda onlarla müşavere et*” âyetini delil göstererek bu emrin vücup ifade ettiğini söyler.

Cessas (ö. 370/980) da, “*Rablerine icabet edenler, namazı dosdoğru kılanlar, işleri kendi aralarında şûra ile olanlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak edenler...*”⁶³¹ âyetinde, istişarenin iman ve namaz kılınmakla birlikte zikredilmesinin, şûranın önemine işaret ettiğini ve müslümanların bununla emrolduğuna işaret ettiğini dile getirir.⁶³²

İbn Atiyye ise, şûranın, dinin kaidelerinden ve en sağlam hükümlerinden olduğunu, ilim ve din ehliyle istişarede bulunmayan yöneticinin azledilmesinin vacip olduğunu ve bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmadığını söyler.⁶³³

Ancak şûranın esas aktivitesini kaybettiğini gören kimi fukaha, fiilî durumun etkisiyle olsa gerek, bu müessesenin vacip değil mendup hükmünü alacağını belirtmişlerdir.⁶³⁴

Şûranın amacı, yönetimi üstlenenleri istibdat ve tahakkümden uzaklaştırmak; yasama ve siyasal tasarruf tekeli kaldırıp toplumun katılımını sağlamak ve doğruya en yakın görüşlere ulaşmaktır.⁶³⁵ Yine İbn Teymiyye, Allah’ın Rasûlü’ne istişareyi emrettiğinden dolayı hiçbir yöneticinin şûradan uzak kalamayacağını söyler.⁶³⁶

Cahiliye döneminde Arap liderler, herhangi bir konuda kendilerine bağlı olan kimselerle görüş alışverişinde bulunmaz, bu da o insanlara ağır gelirdi. Buna karşılık Allah, Hz. Peygamber’e (sav), istediği konularda ashabıyla istişare etmesini emretmiştir. Çünkü bu durum, hem ashabın dine daha fazla bağlanmasına, hem de kalplerindeki bir takım tereddüt ve olumsuz düşüncelerin yok olmasına neden olacaktır.⁶³⁷

⁶³¹ eş-Şûra 42/38.

⁶³² Ahmed b. Ebu Bekir er-Râzî el-Cassâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3: 510.

⁶³³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 534.

⁶³⁴ Nevin Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, trs.), 111.

⁶³⁵ Recep Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Aralık-2004), 184.

⁶³⁶ İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-şer'iyye*, 126.

⁶³⁷ Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 2: 516; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 432.

Bu açıdan bakıldığında şûranın lider-toplum arasındaki yapıyı güçlendiren, tebaanın yönetime daha da itaatkâr olmasını sağlayan bir yönü ortaya çıkmaktadır ki, bu aynı zamanda bir devlette oluşabilecek tiranlık ve tek adamlık durumunu da ortadan kaldırır.

Sonuç olarak şûra kararının bağlayıcılığı ihtilafli olsa da, günümüzün şartları karşısında bunu yöneticiler için kanunlaştırmak ve bağlayıcı kılmak İslam'a aykırı bir durum oluşturmaz. Vücup içerip içermemesi bir yana, sonucu itibariyle müslümanların lehine olacak bir kurumun uygulamaya konulması ve böylelikle en azından bir siyaset teorisinin geliştirilmeye çalışılması müslümanların birliği açısından uygun olacaktır.⁶³⁸ Bu durum müslümanların Batı karşısında kendine özgü daha sağlam bir siyaset teorisine sahip olmasına neden olabileceği gibi karşılaşacağı bir takım siyasî problemlerde de hızlı siyasî alternatifler ve oluşumlar meydana getirebilme yetisini kazandıracaktır.

2.7. Şûra Kavramının Kısa Bir Tarihi

İslam'da devlet yönetim şekli ve siyaset anlayışı, Kur'an'da net ifadelerle belirtilmemiştir. Ancak Kur'an ve Sünnette İslam toplumunun yönetim şekliyle ziyade, adalet, ehliyet ve şûra gibi bir takım prensipler vurgulanmıştır.

Kur'an ve sünnette iman, ibadet ve ahlâk konuları ayrıntılı şekilde yer alırken, evrensel ilkelerin dışında siyasî konulara doğrudan bir işaretle bulunulmaz. Medine'deki İslam Devletinin Hz. Peygamber'den sonra kim tarafından ve hangi yönetim şekli ile idare edileceği, bu idarecinin taşıması gereken şartlar, ne kadar süreyle idarede bulunacağı gibi konular net olarak açıklanmaz. Ancak insanlara adaletle hükmedilmesi⁶³⁹, emanetlerin ehline verilmesi⁶⁴⁰, müslümanların işlerini aralarında istişare/şûra yoluyla çözmesi⁶⁴¹, insanlar arasındaki üstünlüğün ancak takva ile olduğu⁶⁴² ve idarecilere itaat edilmesi⁶⁴³ gibi temel ilkeler Kur'an'da vurgulanır. Dolayısıyla kültürün ve zamanın sürekli değişmesi nedeniyle Kur'an, net olarak siyasî

⁶³⁸ Ardoğan, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", 184.

⁶³⁹ en-Nisa 4/48.

⁶⁴⁰ en-Nisa 4/58.

⁶⁴¹ Âl-i İmran 3/159; eş-Şûra 42/38.

⁶⁴² el-Hucurat 49/13.

⁶⁴³ en-Nisa 4/59.

bir sistem ortaya koymaz, tam aksine toplumun ve devletin temel alması gereken sosyal ve ahlâkî ilkeler üzerinde durur.⁶⁴⁴

Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in seçimi ve onun da hilafeti Hz. Ömer'e bırakmasında hiçbir sahabe, başlangıçta bir takım ihtilaflar yaşanmış olsa da siyasî bir sistemin temelini Kur'an'da aramaya kalkışmamıştır.

Nitekim İslam tarihinin ilk dönemlerinde de şûra denilince, ümmetin liderliğiyle ilgili kararlar alırken yapılan istişare akla gelirdi. Özellikle bu terim, Hz. Ömer'in ölüm döşeginde iken kendisinden sonra ümmete kimin halifelik edeceği konusunda izlediği yol olarak karşımıza çıkar. Hz. Ali'nin halifeliği konusundaki tartışmalarda, ona karşı çıkanlar görevlendirilmesinde şûranın olmadığına işaret ederler. Hz. Hasan ve Muaviye arasındaki anlaşmanın delili kabul edilen belgeler ise, Muaviye'nin şûrayı ancak ölümünden sonra benimseyebileceği bir tutum olarak gösterir.⁶⁴⁵ Yine Yezid göreve geldiğinde, ona karşı çıkanlar bu makama şûra tarafından karar verilmediğine işaret ederler.⁶⁴⁶ Dolayısıyla bu anlamda şûra, daima halifeyi seçmek için kurulan bir yapı olarak görülmüştür.

Ancak Emevîlerle birlikte yönetim anlayışı hilafetten saltanata dönüşür. Bu aşamada da başa geçen sultanlar, kendilerinden sonra veliaht tayin ettikleri kişilerde ehliyet ve liyakatten daha çok akrabalık ilişkilerine önem verirler. Böylece toplumda bir yandan asabiyet artarken, bu da fitnelere ve kargaşaya neden olur. Böylece İslam kültüründe yer almasına rağmen şûraya önem verilmemesi, yetersiz kimselerin devlet başkanlığına geçmesine neden olur.⁶⁴⁷

Dolayısıyla şûra, ancak Raşid halifeler döneminden Emevîlerin idaresine kadar bir süre uygulanmıştır. Emevîlerle birlikte, rejimi destekleyen grupların varlığı, yönetim konusunda herhangi bir istişareye gerek bırakmamıştır. Bu yönüyle şûra aslında hiçbir zaman uygulanabilen bir kurum hâline gelemedi. Belki yönetim konusunda bu

⁶⁴⁴ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 1/1 (Bahar 2008), 10.

⁶⁴⁵ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisi, *el-Bed ve't-Tarih*, (Port Said: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, trs..) 5: 236; Muhammed Ahmed İbn A'sem, *Kitabu'l-Futûh*, (Beyrut: Daru'l-Advâ, 1991), 2: 293.

⁶⁴⁶ Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmun'im Âmir, (Kahire: Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960), 227-228; İbn A'sem, *Kitabu'l-Futûh*, 2: 345-346.

⁶⁴⁷ Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 4: 228; Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", çev. İbrahim Maraş, *Journal of Islamic Research*, 7/2, (Spring 1994), 195-196.

uygulama benimsenip kurum haline getirilebilseydi, müslümanların her sultan ya da halifenin değişiminde yaşadıkları siyasî krizler oluşmayacaktı. Ancak bunun yerine şûra, ‘Ehlu’l-Hall ve’l-Akd’ adıyla gelişti.⁶⁴⁸

Tarihî rivayetlerin naklettiğine göre şûra kurumu, en sağlam ve düzenli şeklini kuruluşundan itibaren Endülüs Emevî devletinde göstermiştir. Burada en büyük rol, Endülüs Emevî Devletinin kurucusu Abdurrahman (bin Muaviye) ed-Dahil’e (ö. 172/788) aittir. Abdurrahman’ın kendisine ait bir ‘meşveret meclisi’ vardı. Bu meclise önde gelen devlet adamları katılır, devlet meselelerinin yanında kimi zaman şiirler ve geçmiş kahramanlıklardan da bahsedilirdi.⁶⁴⁹ Valilerin atamasından kadıların atamasına kadar, vezirleri ve şûraya dahil etmiş olduğu kişilerin görüşlerini aldığı ve buna uygun hareket ettiği nakledilir.⁶⁵⁰ Oğlu Hişam b. Abdurrahman (ö. 180/796) da babasının uygulamalarını takip etmiş, valilerinin durumlarını öğrenmeleri ve onların hakkında görüş beyan etmeleri için ara ara heyetler gönderip fikirlerini almıştır.⁶⁵¹ Hatta o dönemde şûrada yer alan vezirler, fakihler ve önde gelenler, halifelerle sadece istişarede bulunmakla kalmamış, Hakem b. Hişam’ın kadı olarak seçilmesinde etken rol almışlardır.⁶⁵²

Babasından sonra Endülüs emirliğine geçen Abdurrahman b. Hakem (ö. 206/822) döneminde şûra, sınırları ve ilkeleri olan bir kuruma dönüşmüştür. Endülüs Emevîleri, sahip oldukları bu kurumla diğer İslam topraklarındaki yapılardan düşünce ve sistem olarak ayrılmıştır. Bu dönemde şûra; emirlik şûra heyeti ve yargı şûra heyeti olmak üzere iki şekilde temsil edilmiştir. Emirlik şûra heyetinde on altı vezir bulunurdu ve onlara ‘Beytu’l-vuzerâ’ adlı bir köşk tahsis edilmişti.⁶⁵³ Bu şûrada hilm ve bilgi sahibi, zeki kimseler bir araya gelirdi. İbn Hayyan, ondan önce ya da sonra gelen

⁶⁴⁸ Fazlurrahman, “İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”, 195.

⁶⁴⁹ İbnu’l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Kudai, *el-Hulletu’s-Seyrâ*, thk. Dr. Huseyn Mu’nis, (Kahire: Daru’l-Meârif, 1985), 42.

⁶⁵⁰ İbnu’l-Kûtîyye, *Tarih-u İftitahi’l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyaî, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Lubnani, 1989), 63-64.

⁶⁵¹ İbn İzari el-Merakeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Beyânu’l-Mağrib fi ahbari’l-Endelus ve’l-Mağrib*, thk. J. C. Kulan, (Lübnan: Daru’s-Sekâfe, 1983), 2: 66.

⁶⁵² Kadı İyad, Ebu’l-Fadl b. Musa el-Yuhsabî, *Tertibu’l-medârik ve takribu’l-mesâlik*, (Mağrib: Matbaat-u Fudâle, 1965-1983), 3: 329.

⁶⁵³ Kadı İyad, *Tertibu’l-medârik*, 4/240.

halifelerden hiçbirinin bu tür bir topluluğu bir araya getiremediğini belirtmiştir.⁶⁵⁴ Tarihi vesikalarda bu istişare meclislerine katılan vezirlerden biri olan Hişam b. Abdulaziz, emir ile bir araya geldiklerinde herkesin kendi görüşünü rahatlıkla ifade ettiğini, emirin kabul etmesi durumunda ortaya çıkan görüşü uygulamaya kalkıştığını, kimi zaman onun fikrini ikna edici şekilde savunması durumunda bunu kabul ettiklerini söylemiştir.⁶⁵⁵ Hatta h. 275-300 yılları arasında hüküm süren Emir Abdullah'ın, ilim ve fıkıh ehline danışmadan hiçbir kararı almadığı nakledilir.⁶⁵⁶ Yine örneğin Abdurrahman b. Muaviye, hangi oğlunun veliaht olmasının daha uygun olacağı konusunda vezirleri ile istişarede bulunmuştu.⁶⁵⁷

Bununla birlikte yeri geldiği zaman emir şûra heyetinde yer alan tüm vezirlerin veya kişilerin görevine son verip onları azledebiliyordu. Daha sonraları Mülûku't-Tavâif (h. 408-484) döneminde şûra meclisleri zayıf bir konum almış, her emir veya vilayet kendisine uygun bir yapı kurmuştur. Âlimlerin ve fakihlerin bu şûra meclislerinde çok büyük bir rolü olmamıştır; çoğu zaman onlar, emirler tarafından meşruiyetlerini geçerli kılmak için kendilerinden faydalanılan kişiler olmuştur.⁶⁵⁸

Endülüs Emevi Devleti'nin yıkılmasının ardından, Ebu'l-Hazm Cehver (ö. h. 435), 1031-1070 yılları arasında Kurtuba ve yakınlarında hüküm süren Cehverî hanedanını kurdu. Ebu'l-Hazm, hanedanlığın yönetiminde tamamen şûraya dayalı bir sistem kurmuştu. Her işte ve kararda, vezirlerden ve fakihlerden oluşturmuş olduğu bu şûra heyetine danışmıştır. Onun ve oğlu Ebu'l-Velid b. Cehver'in şûraya dayalı bu sistemi, sonraki veliahtlar tarafından aynı şekilde korunamamıştır.⁶⁵⁹

Tarihî belgelerin aktardığına göre Ebu'l-Hazm Cehver, komutanlardan ve önde gelenlerden oluşturduğu şûrasına 'cemaat' adını vermiştir. Meseleleri onlara götürür, kararları onların adıyla alırdı. Kendisinden herhangi bir mal ya da bir şey istendiğinde, "İhsanda bulunamam, bunu da engelleyemem. Bu sadece bir cemaattir ve ben de

⁶⁵⁴ İbn Hayyan, Ebu Mervan b. Halef el-Emevî, *el-Muktebis fi ahbari beledi'l-Endelus*, thk. Mahmud Ali Mekkî, (Kahire: 1971), 29, 169.

⁶⁵⁵ İbn Hayyan, *el-Muktebis*, 134.

⁶⁵⁶ İbn Hayyan, *el-Muktebis*, 74.

⁶⁵⁷ İbn Hayyan, *el-Muktebis*, 107.

⁶⁵⁸ Abdulaziz el-Hayyat, *Ve emruhum şûra*, (Amman: el-Mecmeu'l-Meliki li Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, 1993), 65.

⁶⁵⁹ Abdulaziz el-Hayyat, *Ve emruhum şûra*, 65.

eminiyim” diye cevap verdiği söylenir. Büyük bir olayla karşılaştığı zaman onları çağırır, onların verdiği kararı kendi adıyla değil cemaatin adıyla yayınlardı. İslam tarihinin sayfalarında yer alan bu hükümet, ‘hukûmetu’l-cemaa’ adıyla da bilinir. Onun, birliği sağlamak ya da güçlü liderlerin rekabetinden sakınmak olsun bu şekilde şûrayı ön plana çıkarması, o sıralarda mutlak hükümranlığın ve monarşinin hüküm sürdüğü dönemde kuşkusuz şûra kurumunun hükmünün eşsiz bir örneğidir.⁶⁶⁰

Ebu’l-Hazm b. Cehver’in ortaya koymuş olduğu bu ‘cemaat’ hanedanlığı ya da aristokratik azınlık devleti, daha sonra İtalya’nın Cenova şehrindeki kimi komün hükümetler ve Medici hanedanını Floransa’da kurduğu Sinyorya hükümeti tarafından da hayata geçirilmiştir.⁶⁶¹

Tarihî süreç içinde yaşanan 13. yüzyıldaki Moğol istilası, İslam topraklarında görülen Şia’nın imamet düşüncesi ve istibdat gibi bir takım olumsuz olaylar ve fikrî cereyanlar, bu alanda bir sistemin gerekliliğini ortaya koyunca Ehl-i Sünnet bu alanda müslümanların genel kabul göreceği bir sistem ortaya koymak istemiştir. Ancak konuyu hilafet ve imamet üzerinden kelimî bir alana taşımış, Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminde yaşanan tecrübelerden dinî-siyasî bir doktrin çıkarmaya kalkışmıştır. Bu doktrini ortaya koyma çabasını gösterirken, nasslarda yer almadığı halde bir takım kelimî deliller üretmiş, yer yer Kur’an ve sünnette geçen bir takım ifadeleri de delil olarak kullanmıştır. Ancak bu konuda ortaya konan çabalar herhangi bir sonuç vermemiş, bir siyaset geleneği ya da yönetim şekli oturmamıştır. Sadece İmamiyye’ye karşı bir takım ideolojik argümanlar üretilmiştir.

Daha önceleri -istibdatın hâkim olduğu zamanlar dışında- yönetim şeklinin ne olduğuna bakmaksızın âdil olması durumunda herhangi bir rahatsızlık hissetmeyen ya da bir siyasî doktrin oluşturma konusunda cılız çaba gösteren müslümanlar, Batı karşısında İslam dünyasının büyük bir yenilgi alması, sömürülmesi ve hatta İslam birliğinin bozulması karşısında genelin kabul edeceği bir yönetim şekli ve siyaset anlayışını alelacele ortaya koymaya kalkışmıştır. Bu andan itibaren üzerinde yer aldıkları geleneği ağır bir şekilde eleştirmeye başlamış, faturayı yine Kur’an’daki siyasî kavramların anlaşılabilmesi ya da uygulanabilmesine bağlamışlardır. Oysa fetihlerin

⁶⁶⁰ Muhammed Abdullah Anan, *Devletu’l-İslam fi’l-Endelus*, (Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1997), s. 22.

⁶⁶¹ Muhammed Abdullah Anan, *Devletu’l-İslam fi’l-Endelus*, s. 23.

devam ettiği, ganimetlerin elde edildiği ve adaletin hâkim olduğu zamanlarda ne halifenin taşınması gereken şartlar ve ne de şûra gündem oluşturmamıştı.

Sonuçta Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesiyle ilk siyasî krizi atlatan ümmet, modern dönemde Batı'nın kendisine yaşattığı siyasî krizin çözümünü de, Kur'anî bir terim olan şûranın anlamını genişletmekte bulmuştur. Ancak temel olarak, şûrayı vahiy sonrası dönemler için ilk olarak siyasî bir kurum olarak kabul eden ve buna uygun şekilde âyetlerdeki anlamı genişletenler, Şia ve Ehl-i Sünnet olmuştur.⁶⁶² Modern döneme geldiğinde ise şûra kavramı, bir kez daha anlam genişlemesine uğrayarak tarih sahnesinde meclis ve parlamento, hatta demokrasi olarak yer almıştır.

2.8. Modern Dönemde Şûra Kavramı

İslam dünyasının lideri konumunda olan Osmanlı Devleti'nde 1699 Karlofça Anlaşması ile başlayan gerileme dönemi, Batı'nın milliyetçilik ve sömürgecilik saldırıları karşısında devlet bütünlüğünü sağlamak için İslam dünyasını yeni bir sistem aramaya sevk etmiştir. Bunun için üç fikir akımı; Osmanlıcılık, Turancılık ve İslamcılık ön plana çıkar. Gayr-ı müslim toplulukların Osmanlı'dan birer birer ayrılması İslamcılığın; Arnavut ve Arapların izlediği siyaset de Turancılığın parlamasına neden olmuştur.

Bu iki düşüncenin etkilerine karşı 'ortak vatan' düşüncesi etrafında bir araya gelmiş bir milleti vücuda getirmek için, o dönemde 'İttihad-ı anâsır' kavramı kullanılmıştır. Çeşitli etnik unsurlardan tek bir millet oluşturma çabası, 'millet' kavramının klasik dinî içeriğinden uzaklaşarak, Avrupa'nın da etkisiyle daha laik bir anlam taşıyan 'ortak vatan' düşüncesinin gelişmesine yol açmıştır. Oysa vatan, kişinin yerleşip yurt edindiği ve kendini bir şeye alıştırdığı 'vatn' kökünden gelmektedir.⁶⁶³ Osmanlı devlet ricalinin 18. yüzyıldan itibaren devletin bekasına dair taşıdıkları bu endişe, yaptıkları reformların en önemli nedenini oluşturmuştur. Eski ihtişamlı günlere

⁶⁶² İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 2. baskı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 288.

⁶⁶³ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 14: 21; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 13: 451; Firuzâbâdî, *Kamusu'l-muhît*, 1238.

dönmenin mümkün olmadığı anlaşılınca, Batı tarzı ıslahatların ilanı ve uygulanmasına başlanmıştır.⁶⁶⁴

Bu anlamda Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) Fermanları, azınlıklara devlet toprağını kiralama hakkı (1849-50), Mülkiye Mektebi (1859) ve Mekteb-i Sultani (1868) gibi karma okullar kurulması, Tâbiyyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nin çıkarılması (1864) ve son olarak Kanun-i Esasi'nin 8. maddesinde Osmanlı kimliğinin etnik-dinî bütün aidiyetlerin üzerinde Osmanlı vatandaşlığı ile tarif edilmesi gibi bir takım çabalar ortaya konmuştur.⁶⁶⁵

Ancak ortaya konan bu çabalar, Avrupa'daki siyasî ve toplumsal gelişmelere tanık olan Osmanlının aydın grubu Jön Türkler tarafından yeterli bulunmamıştır. Jön Türklerin sergilediği etkili muhalefet, mutlak yönetim anlayışına sahip Osmanlı Devleti'nin anayasa ile sınırlanarak, meşruiyetini halktan alan bir yapıya dönmesine neden olmuştur. Nitekim günümüzde Yargıtay ve Danıştay'ın eşdeğeri olarak kullanılan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye (1838) ve Şûrâ-yı Devlet (1868) gibi kurumların ortaya çıkışı da bu meşruiyet arayışlarının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁶⁶⁶

Büyük bir kazanım olarak kabul edilen Şûrâ-yı Devlet'in oluşturulması, toplumun kimi kesimleri tarafından büyük bir tepkiyle karşılanırken, Jön Türkler, Şûrâ-yı Devleti de yeterli görmezler ve bir adım daha ileri giderek meşrûfî sisteme geçilmesi için mücadele etmeye başlarlar. Bu dönemde ulemâ sınıfı ise, gayr-i müslim kesimin devletle ilgili konulara katılmasını kabul etmez. Diğer yandan Batılı devletler ise, Şûrâ-yı Devlet'teki gayr-i müslim üye sayısını az bulur.⁶⁶⁷

Yıllardır saraya, ulemâ ve medreseye bağlı olan halkın, değişime hemen ayak uyduramayacağı ve fırsatı kaçıracağı düşüncesine kapılan aydınlar, sahaya daha etkin bir şekilde iner ve kendi görüşlerini halkın anlayacağı dilde, dinî literatürü kullanarak ifade etmeye başlarlar. Ancak halkın, Batı'daki yönetim şekli ve ilkelerini kabul etmesi ilk anda zordur. Bu yüzden aydınlar, halkla paylaştıkları ortak bir zemin olan dinden

⁶⁶⁴ Özdemir, *Demokrasi Tarihimize İttihad ve Terakki'li Yıllar*, 37.

⁶⁶⁵ Hüseyin Özdemir, *Demokrasi Tarihimize İttihad ve Terakki'li Yıllar*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 37-40.

⁶⁶⁶ Özdemir, *Demokrasi Tarihimize İttihad ve Terakki'li Yıllar*, 45-49.

⁶⁶⁷ Fahri Çoker, *Türk Parlamento Tarihi*, I-III, (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, trs.), 1: 19.

hareket ederek, talep ettikleri ilkelerin ve yönetim şeklinin bizatihi İslam'da yer aldığını göstermek için çaba gösterirler.

Genel anlamda modernistlerin ve aydınların asıl talebi, şûra müessesesi ile başlayıp -muhtemelen- sonu cumhuriyetle son bulacak Batı'daki yönetim şekli ve ilkelerinin Osmanlı Devleti'ne transferidir. Nitekim Ali Suavi (1839-1878), İslamiyetin ilk dönemlerinde olduğu gibi meşveret kavramının canlandırılarak meclisi olan bir yönetim şekline geçilmesini isterken, İslamiyetin de ilk yıllarda bir nevi cumhuriyet olduğuna dikkat çeken Namık Kemal (1840-1888), istibdattan dolayı bu yönetim şeklinin Osmanlı Devleti'nde uygulanamayacağını belirtir. Osmanlı Devleti'nin kabul edip uygulayabileceği sistemin, yine Osmanlı hanedanının yönetiminde meşrûfî bir sistem olduğunu, bunun da şûra-yı ümmet ya da usûl-u meşverete dayanması gerektiğini söyler.⁶⁶⁸ Böylece zaman içerisinde Jön Türklerin etkisiyle, 'meşveret' ile demokrasi, 'şûra-yı devlet' ile parlamento, 'ehl-u hall ve'l-akd" ile kamuoyu, 'nizam-ı esasî' ile de anayasa ifade edilmeye başlar.⁶⁶⁹

O dönemde ağırlıklı olarak gazete ve dergilerde hilafetin varlığı ve mevcut durum eleştirilirken şûra, parlamento, meclis, biat, ehliyet, eşitlik gibi konular tartışılmaya başlanır. Ali Suavi ve Namık Kemal ile gündeme gelen Usul-u Meşveret teorisi, daha sonra bütün İslamcı aydınlar tarafından da savunularak genişletilir.⁶⁷⁰ Namık Kemal, Usul-i Meşveret fikriyle mevcut dönemin siyasetini ve yönetim şeklini eleştirip cumhuriyeti savunur. "Şeriat-ı Ahmediye 've şâvirhum fi'l-emr nass-ı sarihi ile usul-u muşevereti emretmiştir. Bunun içindir ki Avrupa devletleri meclis-i şûra-yı ümmetlerin reyî ile hareket ederler" der. Böylece şûra, meşveret ve biat kavramları etrafında meşruiyet düşüncesini geliştirir.⁶⁷¹ II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte bütün İslamlaşma taraftarı aydınlar istibdadı eleştirirken, meşrutiyet düşüncesini savunmaya başlarlar. Hatta Said Nursî (1878-1960), meşrutiyet yönetimini İslam'ın gelecekte var

⁶⁶⁸ Özdemir, *Demokrasi Tarihimize İttihad ve Terakki'li Yıllar*, 40-51.

⁶⁶⁹ Özdemir, *Demokrasi Tarihimize İttihad ve Terakki'li Yıllar*, 40-51.

⁶⁷⁰ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, 147.

⁶⁷¹ Namık Kemâl, *Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye 1*, (İstanbul: Selanik Matbaası, 1327), 75-80, 210-215.

olabilmesinin ilk kapısı olarak görür⁶⁷² ve “Ruh-u meşrutiyet, şeriattandır; hayatı da ondandır” der.⁶⁷³

Daha sonra Eşref Edib (1882-1971) de yayınladığı *Sırat-ı Müstakim* dergisinde sık sık şûra, meşveret, hürriyet-istibdat kavramlarını ele alan yazılar yayınlayıp meşrutiyet düşüncesinin yanında yer alır. Müstebid yöneticilerin ve şûraya dayalı olmayan yönetimlerin halkı cahil bıraktığını iddia eder, İttihad ve Terakki’yi destekleyen bir tutum içerisine girer. Bu dönemde çeşitli âyet ve hadislerle meşrutiyeti, şûrayı ve onun gerçekleştirildiği yer olan meclise övgülerde bulunurken, bu kurumların İslam’a uygun olduğunu ifade eden yazılar yayınlamıştır.⁶⁷⁴

İşte böyle sosyal ve kültürel bir zeminde tecdid, terakki, medeniyet, kanun-i esasî, hükümet-i halk, efkâr-ı umumiye, tekâmül, meclis, şûra, meşveret, inkılab, müsâvât gibi birçok yeni kavram gündeme gelir ya da bu kavramlara yeni anlamlar yüklenir. Ancak demokrasi, parlamento ve inkılab kelimelerini gözardı ederek ıslahat, meşveret, şûra ve meclisten söz etmek de mümkün değildir. Nitekim geçen yüzyılın başlarında Ziya Gökalp (1876-1924), “İcmâ, batılıların referandum dedikleri şeydir” derken⁶⁷⁵, Celâl Nûri (1882-1936) de, “İcma-ı Ümmet’ten maksad, asrî ve düstûrî her devletteki kuvve-i teşriyye’den, parlamentodan başka bir şey değildir” der.⁶⁷⁶

Böylece 1860’lı yıllarda Avrupa’ya gidip oradan Osmanlı hükümetine karşı muhalefet bayrağı açan Jön Türklerin de içinde bulunduğu büyük bir aydın grubu, geleneksel İslam anlayışını ve kültürünü, bir ideoloji olan İslamcılığa dönüştürür. Sözkonusu aydınlar muhalefetlerini sergilerlerken Batı’da ortaya çıkan parlamento, seçim, demokrasi, kamuoyu gibi kavram ve kurumları şûra, biat, ehl-u hall ve’l-akd, meşveret gibi kavramlarla karşılamaya çalışırlar. Böylece temelde ahlâkî ve İslamî

⁶⁷² Said Nursi, *İlk Dönem Eserleri/Divan-ı Harb-i Örfî* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 388, 430. Ayrıca bkz. Ergün Yıldırım, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ‘İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam’, *Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013), 118.

⁶⁷³ Said Nursi, *İlk Dönem Eserleri/Münazarat* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 453.

⁶⁷⁴ Eşref Edip, “Mevâiz”, *Sırat-ı Müstakim*, (İstanbul, 28 Ağustos 1908), sayı: 1, 7-14; sayı: 4, 60-64; Adem Efe, “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad”, *Marife Dergisi*, 8/2, (Güz 2008), 160.

⁶⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), 332.

⁶⁷⁶ Celâl Nûri, *Türk İnkılabı*, (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1926), 59. Ayrıca bkz. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, 125-126.

içerik taşıyan kimi kelime ve kavramlar, 19. yüzyılda biraz zorlamayla da olsa daha önce görülmemiş geniş, yapay ve siyasî anlamlar kazanır.⁶⁷⁷

Muhtemelen onları buna sevkeden şey, dinî kavramlar ile batı kökenli kavramlar arasında bir ilişki kurarak İslamcı bir siyaset ideolojisini ortaya koymaktır. Nitekim incelemekte olduğumuz şûra kavramı da, zamanla önce meclisi ve ardından modern demokrasiyi İslam'da temsil etmek üzere çağdaş müslüman aydınlar ve âlimler tarafından vurgulanan bir Kur'anî terim hâlini almıştır.⁶⁷⁸

Her ne kadar şûranın, meclis ya da parlamento olarak zikredilmesi modern dönem müfessirlerinde bariz olarak görülme de, aydınların diledikleri şekilde kimi Kur'an kavramlarını farklı manalara hamletmelerine engel de olamamışlardır. Çünkü o gün için İslam dünyasını temsil eden Osmanlı devleti 'hasta adam' idi ve bu hastanın şifa bulması için her tabip ve reçeteden medet bekleniyordu. Oysa bu hastalık aniden nüksetmemiş, hasta adam, tarihçilerin de ifade ettiği duraklama, gerileme ve çöküş gibi büyük zaman dilimlerini yaşarken önlem almakta gecikmişti.

Çağdaş müslüman düşüncesinin bu İslamcılık ya da siyasî İslam anlayışı, 19. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu konuda ilk öncüler Cemaleddin Afgani (1838-1897) ve Namık Kemal'dir. Namık Kemal'in yapmaya çalıştığı, İslam'daki yönetim şekilleri ile Batı demokrasisinin ortasında yer alan bir sistem bulmaktır. Bu anlamda özellikle şûra ile ilgili yazdığı makalelerde, şûrayı halkın isteklerini karşılayan ve kendilerine ait işlerde fiilî iştirak haklarının bulunduğu tek sistem şeklinde yorumladı. Onun düşüncesine göre bir halifenin etrafında kurulabilecek herhangi bir meclis, ümmetin kararlarını ve iradesini yansıtabilecekti.⁶⁷⁹ Nitekim onun bu çabaları Osmanlı Türkiyesi'nde meşrutî idarenin fiilî olarak tartışılmasında ve kabul edilmesinde büyük bir rol oynamıştır. Benzer şekilde Cemaleddin Afganî de, Mısır ve İran'da meşrutiyete dayalı sistemlerin kuruluşunda etkili bir şekilde katkıda bulunmuştur.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 39, 167.

⁶⁷⁸ Manzoruddin Ahmed, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, 'Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar', çev. Kazım Güleçyüz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 97.

⁶⁷⁹ Michelangelo Guida & Ömer Çaha, "İslamcılık", *Dünya'da ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, 610; Atalan, *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub*, 19-20.

⁶⁸⁰ Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", 198.

Afgani'den sonra Abduh ise, İslam düşüncesine ait bazı olguları ve kavramları Batılı tarzda tanımlamaya devam etmiş, maslahatı menfaate, icmayı referanduma ve şûrayı da parlamenter demokrasi ile tasvir etmiştir.⁶⁸¹

Bu dönemde Afgani ile Abduh, demokrasi ve şûrayı, geleneğe sıkı sıkıya bağlı din adamlarını, halkı ve idarecileri tatmin edebilecek ideolojik bir şekilde sunmuşlardır. Demokrasi ya da şûra çağrısında bulunurlarken, bir bid'at ya da yabancı, tehlikeli bir unsuru zihinlere yerleştirmek istemediklerini, aslında Batılıların demokrasi dedikleri şeyin bizzat İslam'da şûra olarak yer aldığını söylemiş ve böylelikle muhalif kesimlerin gönüllerini kazanmaya çalışmışlardır.⁶⁸²

Aslında onların kullandığı bu dil ve üslûp, o dönem için toplumsal değişimi arzulayan bütün ulemâ ve aydınlarda görülmektedir. Böyle davranarak bir yandan İslam medeniyetinin, Batı'dan geri kalmadığı ispatlanmaya çalışılırken, diğer yandan problemlerimizin çözümünün geleneğimizde yer aldığına, ancak bunun için farklı bir şekilde okunmasına işaret edilmiştir.

II. Meşrutiyet yıllarındaki İslamcılar, şûra-meşveret ve maslahat-şeriat kavramları üzerinden dinî bir muhtevaya büründürdükleri meşrutiyet fikrini temellendirmek için dinî argümanları rahatlıkla kullanırken, hilafet-saltanat sistemini de zayıflatmışlardır. Yıkımına neden oldukları sistemin muhalifleri olarak, bir süre sonra da demokrasiyi ve cumhuriyeti 'dinî' çerçevede açıklamak zorunda kalmışlardır. Bunu yaparken de, konuyu yine istibdat-şûra üzerinden dile getirmişlerdir. Tanzimat-Cumhuriyet arasındaki tüm bu değişimlerin yaşandığı sırada, değişimin en önemli temsilcisi olarak da İslamcı aydınlar ve âlimler yerini korumuştur.⁶⁸³

Sonuç olarak modern dönemde özelde Osmanlı Devleti, genelde İslam dünyasının Batı karşısında ağır bir yenilgi almış olması, dönemin âlimleri ve aydınlarının yeni bir siyasî yapıyı ortaya koymak için Kur'an'a siyasî bir bakışla dönmelerine neden olmuştur. Bu bakış açısından etkilenen en büyük kavramlardan biri

⁶⁸¹ Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 128; Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), 175-176.

⁶⁸² Muhammed Âbid el-Cabirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, 3. baskı, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 145.

⁶⁸³ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, 'Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not', 26.

de, kendisinden meclis ve parlamento anlamının çıkmasının istendiği şûra kavramı olmuştur.

Genel anlamda şûra ve özelde Kur'an'ın üç farklı âyetinde geçen şûra kelimesi hakkında modern dönem müfessirlerinin ve düşünürlerinin görüşleri şu şekildedir:

Abduh (1849-1905), “*İş konusunda onlarla müşavere et.*”⁶⁸⁴ âyetinin tefsirinde, Hz. Peygamber’e yönelik olarak Uhud savaşından önce yaptığı gibi istişareye devam etmesinin emredildiğini, yanlış görüş bildirseler dahi ashabi için yapacağı en iyi eğitimin yine onlarla istişare etmek olduğunu belirtir. Çünkü bu ‘şûra ilkesi’, onların hükümetlerinin geleceği bakımından daha faydalıdır ve çoğunluğun hataya düşme ihtimali de fertlere göre daha azdır.⁶⁸⁵

İslamî yönetimin şûra üzerine kurulu olmasının lazım geldiğini söyleyen ve bunu sık sık vurgulayan Abduh, “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”⁶⁸⁶ âyetinin, “*İş hakkında onlara danış*” âyetinin delâletinden daha güçlü olduğunu, çünkü yöneticinin şûrayı terk etmesi durumunda âyette geçen bu topluluğun onun zulmüne karşı çıkabileceğini söyler.⁶⁸⁷ Ona göre şûranın yerine getirilmesinde izlenecek belli bir yol yoktur. Temel ilkelerine bağlı kalmak şartı ile şûra için herhangi bir sistemin seçilmesi mübahtır. Reşid Rıza (1865-1935) da buna ilave olarak âyette geçen söz konusu topluluğun, meşrutiyet ve cumhuriyet yönetimlerindeki ‘vekiller meclisi’ gibi olduğunu söyler.⁶⁸⁸

Muhammed Abduh, İslam ile modern dünya arasındaki örnek bir iletişimin İslamî görüşleri modern görüşlerle ilişkilendirmek olduğuna inanır. Bundan dolayı İslam’daki maslahat kavramı ile menfaat (utility); şûra ile demokrasi ve icma ile de kamuoyu arasında bir ilişki kurar.⁶⁸⁹ Reşid Rıza ise İslam dünyasının geri kalmasının nedenini müslümanların şûra ilkesini terk etmeleri, zorba hükümdarları ve idarecileri

⁶⁸⁴ Âl-i İmran 3/159.

⁶⁸⁵ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 163.

⁶⁸⁶ Âl-i İmran 3/104.

⁶⁸⁷ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 37.

⁶⁸⁸ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 37.

⁶⁸⁹ Rafet Seyyid Ahmed, *ed-Din ve'd-devle ve's-sevra*, (Kahire: Daru'ş-Şarkiyye, 1989), 49.

kutsal saymalarına bağlar. Bunun sonucunda ümmetin, Kur'an ve Sünnet'ten mahrum kalıp haklarını bilmez hâle geldiğini ifade eder.⁶⁹⁰

Abduh ve Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in şûra ilkesini durumun gereğine göre uyguladığını, kimi zaman ileri görüş sahibi kimselerle, kimi zaman da Uhud gününde olduğu gibi bütün ashabıyla istişarede bulunduğunu ancak Mekke'nin fethinden sonra müslümanların sayısı artınca bir takım nedenlerden dolayı şûra ilkesini uygulamaya koymadığını söylerler. İlk olarak bunun nedeni, âyette geçen '*işler*'in zaman ve mekân çerçevesinde ümmetin sosyal durumunda meydana getireceği değişikliklerdi. Bu nedenle tüm toplumların uygulaması için şûraya ait bir kaide koymayıp ümmetine bırakmıştır. İkinci olarak, Hz. Peygamber'in şûra için geçici kaideler koyması durumunda bu ilkelerin sonraki müslümanlar tarafından bir 'din' gibi kabul edilebileceği tehlikesi vardı. Üçüncü olarak da, Hz. Peygamber'in şûra ile ilgili ilkeleri kendisinin koyması durumunda bizzat kendisi şûraya aykırı davranmış olacaktı.⁶⁹¹

Savaş ve barış gibi konularda birden fazla kimsenin karar vermesinin, bir tek kişinin karar vermesinden daha uygun olduğunu, ancak şûraya katılan kimselerin fazla olması durumunda bunun zor olacağını belirten Reşid Rıza, şûra ehline karşı Hz. Peygamber gibi yumuşak davranılmasının, her kişinin görüşünün dinlenilmesinin ve lüzumu halinde onların görüşünün benimsenmesini söylerken⁶⁹², tefsirinin başka bir yerinde, bu benimsemenin Uhud'daki gibi çoğunluğun görüşüne uygun olması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre çoğunluğun görüşüne muhalif olmak, çoğunluğun hakkını yemek ve şûrayı ihlâl etmektir.⁶⁹³ Oysa âyette kanaatimizce müslümanlarla istişare yapılması emredilirken, ardından, "*Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et*"⁶⁹⁴ denilerek işin muhataba bırakılması olumlu ya da olumsuz olsun bu kararın bağlayıcı ya da şûrayı ihlâl etmek olmadığını gösterir.

⁶⁹⁰ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 5: 175.

⁶⁹¹ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 165.

⁶⁹² Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 163-164.

⁶⁹³ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 4: 81.

⁶⁹⁴ Âl-i İmran 3/159.

Hangi konularda şûranın gerçekleştirileceği konusunda ise, âyette geçen ‘*el-emr*’ kelimesi ile kastedilenin idarecilerin yürüttükleri dünyevî işler olduğunu, aksi halde ibadetler, helâl-haram ve itikadî konuların beşer yapısı olacağından bahseder.⁶⁹⁵

Reşid Rıza, Hz. Ebu Bekir’in kendisinden sonra Hz. Ömer’i halife olarak atamasının, yaptığı görüşmelerden dolayı bir şûranın sonucu olduğunu söyler.⁶⁹⁶ Raşid halifelere biatın ümmetin rızası yani şûra sonucu olduğunu, Emevilerin şûra prensibini yerle bir ettiğini, daha önce yöneticileri uyaran âlimlerin zaman içerisinde şûra prensibini isteğe bağlı bir ilke olarak kabul ettiğini belirtir⁶⁹⁷ ve şu soruları sorar:

“Allah’ın Kitabı hilafetin şûra ile olduğunu açıkça belirtmiyor mu ki, bu ilke sabit bir ilke olarak alınıp uygulansın? -Uhud günü görüşleri ağır basanların hataları sonucu bir takım olaylar meydana geldiği halde- Siyasetinde ve yönetiminde heva ve hevesine uymaktan münezzehe olan Peygamberi’ne istişarede bulunmasını emretmiyor mu ki, müslümanlar şûra ilkesini terk edip bunu uygulamayı istemiyorlar?”⁶⁹⁸

Reşid Rıza, şûranın ümmetin bütün fertleri arasında değil, ancak belli bir heyetle gerçekleşebileceğinden, bu heyetin de bütün toplumu temsil ettiğinden dolayı görüşlerinin bütün toplumun görüşü gibi olacağını söyler. Batı’daki ‘Millet meclisleri’ gibi, İslam’da şûrayı gerçekleştirecek olan heyet için neden bir sistemin getirilmediğinden yakınıır.⁶⁹⁹

Bu ifadeleriyle şûranın kendisine danışılması gereken kimselerden oluşması gerektiğini değil, tıpkı Batı’da olduğu gibi gerektiği zaman devlet başkanından bağımsız çalışan ve yeri geldiğinde onu da bağlayan bir mekanizma olması gerektiğini ileri sürer. Onun bu düşüncesi, -belki de o dönemde demokrasi düşüncesine karşı ulemanın başını çektiği muhalefetten dolayı- açıkça ifade etmemiş olsa da, şûra adı altında Batı tipi bir millet meclisini ve çoğulculuk ilkesini savunduğunu gösterir.⁷⁰⁰

Reşid Rıza, İslam dünyasında herhangi bir halifeye biatın, ancak halifeyi seçen ve kendi rızalarıyla biat edenler olması durumunda sahîh olacağını ve bu kimselerin,

⁶⁹⁵ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 4: 164.

⁶⁹⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 4: 166-167.

⁶⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 4: 167.

⁶⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 4: 168.

⁶⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 5: 153.

⁷⁰⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 281-286.

diğer toplumlarda ‘mebus’ ya da ‘vekil’ diye isimlendirilen kimseler olduğunu söyleyerek İslam dünyası ile Batı arasında bir ilişki kurar. Ardından, İslam dünyasında bu tür kimselerin olması durumunda müslümanların yaşadıkları ihtilaftan ve geri kalmışlıktan kolay bir şekilde kurtulabileceğini söyler.⁷⁰¹

İktidarını şûra esası üzerine bina eden devletlerden bahsederken, halka -ülkede kanunları yapmak ve hükümetin yaptığı icraatları denetlemek için- güvendikleri kimseleri, mahkeme ve idare meclisleri için de güvendikleri kimseleri seçme hakkı verildiğini anlatan Reşid Rıza, oylarını kullanırken halka tam bir özgürlük verildiği, hükümetten ve de başka bir makamdan herhangi bir baskı ya da yıldırma gelmediği sürece bu tercihlerin meşrû olduğunu söyler.⁷⁰² Daha önce şûranın bütün fertler arasında gerçekleştiremeyeceğini söylerken, bu düşünceleriyle halkın geniş bir katılım sağlayacağı bir yönetim şeklinden taraf olduğunu gösterir ki, bu da modern anlamda meşrutiyet ya da demokrasidir.

O da Abduh gibi devletin üzerinde yer alması gereken şûranın temel ilkelerine bağlı kalma şartı ile herhangi bir sistemin müslümanlar tarafından seçilebileceğini ifade eder.

“Üzerinde hiç kuşku olmayan mesele; Allah’ın hükümetimizi üzerine bina etmemiz ve devletimizi kurmamız için en üstün, en mükemmel usûl ve kaideleri bize göstermiş olduğu gerçeğidir. Allah söz konusu “bina etme” işini bize havale etmiş, dünya işlerimizde ve sosyal çıkarlarımızda bize tam bir özgürlük ve bağımsızlık vermiştir”⁷⁰³

sözleriyle, yönetim şeklini belirleme konusunda müslümanların serbestiyet içinde olduğunu söyler. Ardından demokrasiyi savunanlara karşı:

“Onlar diyorlar ki; bu konuda mutlaka toplumun temsilcilerinin olması şarttır. Bunlar halkı temsil etsinler ki, verdikleri hükümler adeta toplumun verdiği hükümler gibi olsun. Görüldüğü üzere biz de aynı şeyi söylemekteyiz”⁷⁰⁴

ifadesiyle temsilciler heyetinin varlığını kabul ederken,

“Onlar diyorlar ki, halkın temsilcileri seçimle belli olur. Ve onların bu konuda çeşitli yöntemleri vardır. Bize gelince, Kur’an bizi belli bir yöntemle kısıtlamamıştır.

⁷⁰¹ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 3: 10.

⁷⁰² Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 5: 162.

⁷⁰³ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 5: 153.

⁷⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 5: 154.

Dolayısıyla her zaman bizi maksadımıza götüreceği kanaatinde olduğumuz yola girebiliriz. Fark, isimlendirmededir”⁷⁰⁵

diyerek, şûranın meclis anlamına geldiğini zımnen kabul eder.

Tüm bu açıklamaları göz önüne aldığımızda hem Abduh’un ve hem de Reşid Rıza’nın siyasî bir kurum olarak şûranın ne olması gerektiği konusunda çok net olmadıkları ya da ifadelerinde gizli bir çoğulcu Batı tipi demokrasi isteğinin yer aldığı açıkça görülür. Nitekim Abduh, “*Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.*”⁷⁰⁶ âyetinde geçen ‘*emir sahipleri*’ tabirine milletvekilleri anlamını verirken⁷⁰⁷, Reşid Rıza da Kur’an’da geçen Sebe melikesinin yönetimini demokratik olarak değerlendirir.⁷⁰⁸ *el-Hilâfe* adlı eserinde de, İslamî sistemde otoritenin ümmete ait ve kararların şûra yolu ile alınacağını, hükümetin yönetim şeklinin de cumhuriyet olacağını açık bir şekilde ifade eder.⁷⁰⁹

Burada Reşid Rıza’nın kimi zaman belli bir kesimin (ehl-i hall ve’l-akd) önderlik ettiği kimi zaman da halkın katılımını desteklediği şûra fikirlerindeki farklılığın nedeni, önceleri Osmanlı sultanını desteklerken, hocası Muhammed Abduh’un vefatından sonra çizgisini terk ederek Kahire’de kurulan Şûra-yı Osmanî Cemiyeti başkanı olması ve yayınladığı dergide istibdat yönetimine cephe alması olarak değerlendirilebilir.⁷¹⁰

Seyyid Kutub, Âl-i İmran sûresinin 159. âyetinin tefsirinde, İslam toplumunun idarecisi konumunda Hz. Peygamber’in bulunmasına rağmen, Allah’ın yönetime şûra ilkesini getirdiğini söyler. Ona göre şûra temel bir ilkedir ve müslümanların kuracağı sistemin bundan başka bir ilkeye dayanması söz konusu değildir. O da Abduh gibi, şûranın şekli ve yönteminin ümmete kaldığını, durum ve şartlara göre değişebileceğini, belirli kalıplar içinde değerlendirilmemesini söyler.⁷¹¹ Şûra gerçeğinin uygulandığı her

⁷⁰⁵ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 5: 154.

⁷⁰⁶ en-Nisa 4/59.

⁷⁰⁷ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 5: 148.

⁷⁰⁸ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, 12: 16.

⁷⁰⁹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, (Kahire: Daru’z-Zehrâ, trs.), 9.

⁷¹⁰ Hayrettin Karaman, *Gerçek İslam’da Birlik*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 154.

⁷¹¹ Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’an*, 1: 500.

yöntemin İslam'dan olduğunu belirtirken, bu yöntemin nasıl olması gerektiği konusunda açıklamada bulunmaz.

Hz. Peygamber'in Uhud günü dilemesi durumunda şûranın kararına uyamayabileceğini, ancak neden olabileceği tehlikelere rağmen bu ilkenin müslümanların kalplerine yerleşmesi için bu adımı attığını ifade eder. Hata işlenmedikçe doğrunun bilinemeyeceğinden hareketle, Hz. Peygamber'in savaştan sonra şûra ilkesini kaldırabileceğini ancak Allah'ın en iyi yöntemin şûra olduğu konusunu vurguladığını söyler.⁷¹²

İslam'ın bir ümmeti inşa edip eğittiği, Hz. Peygamber'i önderlik makamına hazırladığı bu aşamada, şûranın emredilmesinin olgun bir önderliğin varlığına engel teşkil etmediğini, tam aksine müslüman ümmetin zararı ve sonucu ne olursa olsun şûra ilkesine bağlı kalınmasının emredildiğini söyler.⁷¹³ Ona göre ilahî bir metod olan⁷¹⁴ şûranın uygulanmaması, görüş bildirme ve sorumluluğu almamaya neden olur. Bunun da anlamı, toplumu bilgi, tecrübe ve eğitimden yoksun bırakmaktır.⁷¹⁵

Seyyid Kutub, şûranın, müslüman kitlenin ayırıcı ve karakteristik özelliklerinden biri olduğunu ifade eder. Mekke döneminde iken şûranın emredilmesine dikkat çeker ve şûranın, cemaate; cemaatin de devlete yol açtığını söyler. Ona göre bu ilke, devletin siyasal düzeninden daha köklü bir yere sahiptir. Şûranın inananları bir cemaate dönüştüreceğini ve cemaatin de ilerleyen zamanlarda devlete neden olacağından bahseder.⁷¹⁶

Şûra emrinin İslam devleti kurulmadan önce Mekke'de indiğinden dolayı İslamî hayatın ayrılmaz parçası ve önderlik etmek üzere seçilen cemaatin özelliği olduğunu ifade eden Kutub, diğer modern müfessirler gibi şûra ilkesinin uygulanış biçiminin ümmete bırakıldığını söyler.⁷¹⁷

⁷¹² Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 1: 501.

⁷¹³ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 1: 502-503.

⁷¹⁴ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 1: 512.

⁷¹⁵ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 1: 533.

⁷¹⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 5: 3166.

⁷¹⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 5: 3165.

İçinde buldukları cahiliye toplumundan dolayı günümüzde İslamî sistem ve devlet yapısı üzerinde düşünenlerin bir çıkmaz içinde olduğunu ve bunun da nedeninin İslamî değerlerin cahiliye toplumunda uygulamaya kalkışılması olduğunu söyleyen Kutub, müslümanların devlet başkanı seçme ya da şûra ehlini belirleme konularında boşlukta olduğunu söyler. Ardından buna yönelik metodunu açıklar. Buna göre şûra meclisi, Allah'tan korkan yetenekli kimseleri seçer. Onlar da kamu yöneticilerini seçer ve halk tarafından seçilen başkan da bu yöneticileri tayin eder.⁷¹⁸

Ayrıntılı bir devlet sisteminden ve teorisinden bahsetmemiş olsa da, Kutub'un devlet başkanının halk tarafından seçilmesinden söz etmesi, takva temeline dayalı olması şartıyla çoğulcu bir sisteme işaret ettiğini gösterir.

İbn Aşur, şûranın öneminden bahsederken Allah'ın onu insanın kalbine yerleştirdiğini ve bunun, Allah'ın kulları için takdir ettiği, uymaları gereken ilk kanun olduğundan bahseder. İnsanların ancak istibdattan hoşlanması ve arzularına aykırı gelen şeyleri duymayı istememesi durumunda şûradan uzak kalacaklarını belirtir. Bunun da fitrattan uzaklaşmak olduğunu söyler.⁷¹⁹ Bakara sûresinde Allah'ın yeryüzünde insanı yaratmasından bahseden bölümü tefsir ederken, Allah'ın meleklerle olan diyalogunun onlara verdiği değer açısından bir nevi istişare olduğunu, soru-cevap şeklinde geçen bu âyetlerin hoca-öğrenci ilişkisi gibi olduğunu ve bununla insanın yaratılışındaki hikmetten habersiz olan meleklerin dikkatlerinin bu hikmete çekildiğini söyler.⁷²⁰

İbn Âşûr istişare ve şûranın insanda yer alan fitrî bir sünnet ve siyasî açıdan bir zorunluluk olduğunu, İslamî bir devletin üzerinde yer alması gereken kaideler arasında yer aldığını söyler. Buna göre idarecinin şûrada bulunması ve ümmetin faydasına olan konularda kararları tek başına almaması gerekir. '*Usulu'n-Nizami'l-İctimai'* adlı eserinde şöyle der: "Adalet, eşitlik, hürriyet, kötülükleri değiştirme, müslüman idarecilere nasihatta bulunma ve şûra, İslam'ın üzerinde yer aldığı temeldir. Bundan dolayı İslamî devletin bu ilkelere sahip olması, bireylerin kalplerinin huzur bulabilmesi için bütün uygulamalarında bunlardan ayrılmaması gerekir."⁷²¹

⁷¹⁸ Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an*, 4: 2009-2010.

⁷¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 150.

⁷²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 400.

⁷²¹ İbn Âşûr, *Usulu'n-nizami'l-ictimai fi'l-İslam*, (Tunus: Daru Sahnun, 1437/2016), 199-200.

Şûranın vacip mi yoksa mendup mu olduğu konusunda âlimler arasındaki tartışmaları ve mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra, şûra emrinin vücup ifade ettiğini ve iman edenler için bir zorunluluk olduğunu söyleyen İbn Aşûr⁷²², idareci için şûranın vacip olduğunu belirtir.⁷²³

İbn Âşûr şûranın faydalarını, daha doğru olan görüşe ulaşip yanlıştan kaçınmak⁷²⁴, ümmetin iradesini ifade etmek⁷²⁵ ve yönetimde istibdattan uzak kalabilmek olarak açıklar⁷²⁶, istişarenin ümmeti ilgilendiren tüm konularda olduğunu söyler.⁷²⁷ Hz. Peygamber'e emredilen şûranın ümmet için önemli olan savaş ve benzeri konularda olduğunu, bunun teşriî konusunun dışında olduğunu söyler.⁷²⁸ Şûra meclisinde yer alması gereken kimselerin de emanet⁷²⁹, sağlam bir görüş ve uzmanlık alanına sahip olmaları gerektiğini ifade eder.⁷³⁰

İbn Aşur, müslümanlar arasındaki şûranın sadece siyaset ve devletle ilgili konularla sınırlı olmadığını, şûradan bahseden her üç âyetin; aile, memleket ve ümmet olmak üzere bütün alanlarda maslahatın gözetilmesini emrettiğini⁷³¹, şûranın toplumsal ya da siyasî tüm ilişkilerde bir hayat metodu olduğunu belirtir. Ona göre şûra, bireysel, toplumsal, siyasî, ekonomik tüm alanlarda müslümanların menfaatine olan her şeyle ilişkilidir. Dolayısıyla İbn Âşûr'un tefsirinde şûra konusu, klasik tarzda ele alınıp modern dönemden etkilenmemiş bir görüntü verir.

İzzet Derveze (1888-1984), müslümanlara liderlik edenlerin ilim ehliyle, uzmanlarla istişare etmesinin gerektiğini, toplumda yer alan kurumların görüşlerini ihmal etmemesinin gerektiğini söyler.⁷³² Âl-i İmran sûresindeki şûra âyetinin, şûra hakkında herhangi bir sınırlama getirmediğini, toplumun şartları değiştiğinden dolayı

⁷²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25: 111.

⁷²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 534.

⁷²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 438.

⁷²⁵ İbn Âşûr, *Usulu'n-nizam*, 200.

⁷²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 150.

⁷²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25: 112.

⁷²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 147.

⁷²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 401.

⁷³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25: 112.

⁷³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 148.

⁷³² Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 7: 253.

şartlara ve ortama göre bunun müslümanlara bırakılmış olmasını Allah'ın bir hikmeti olduğunu söyler.⁷³³ Âyette geçen 'azm' kelimesinin Hz. Peygamber'e sorulduğunda, "Görüş sahipleriyle istişarede bulunup ardından bu kararda onlara uymaktır" hadisinden yola çıkarak, bu rivayetin sahih hadis kitaplarında yer almasa bile anlam itibarıyla doğru olduğunu, şûrada çoğunluğun görüşünün alınmasının vacip olduğunu söyler.⁷³⁴

Şura sûresinin 48. ayetinin tefsirinde, müslümanların aralarındaki işlere ortak bir görüşle baktıklarını, problemlerini aralarında aldıkları şûra kararlarının sonucuna göre çözdüklerini ve bu durumun, bugün demokrasi diye adlandırılan tablonun çok ilerisinde olduğunu söyler.⁷³⁵

Kur'an'da siyaset ve devletle ilgili meselelerde sınırlı ilkelerin yer aldığını bu yüzden Kur'an'daki temel prensiplere bağlı kalma şartıyla bu konularda istişare ve ictihadda bulunmanın mümkün olduğunu, ancak bu konuda Hz. Peygamber'den gelen bir uygulama olması durumunda "*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının*"⁷³⁶ âyetine göre bu konuda ona itaat edilmesi gerektiğini söyler.⁷³⁷

"İşleri aralarında şûra iledir" âyetinin tefsirinde, müslümanların aralarında haddi aşan ve zorbalık yapan kimselerin olmadığı, hepsinin eşit olduğunu açıklandığını belirtir. Ona göre tüm problemlerini şûra kararlarına göre çözen ve istibdata bir çözüm üreten müslümanların bu idare şekli, demokrasiden çok daha ileridedir.⁷³⁸

Derveze'nin şûranın şekli hakkında herhangi bir sınırlamanın olmadığı ve şûrada çoğunluğun görüşüne uyulması düşüncesi Batı'daki demokratik yönetimlerden etkilendiğini gösterirken, diğer yandan bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasına sadık kalınmasını ifade etmesi, onun da şûra hakkında net bir görüşünün olmadığını yansıtır.

⁷³³ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 7: 254.

⁷³⁴ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 7: 256.

⁷³⁵ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 4: 473.

⁷³⁶ el-Haşr 59/7.

⁷³⁷ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 7: 257.

⁷³⁸ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, 4: 473.

Mevdudi (1903-1979), İslam'ın ahlâkî bir özelliği olarak tanımladığı şûranın önemini vurgularken, İslam toplumunda şûraya önem vermeden işleri yürütmenin cahillikle sınırlı kalmadığını, bu durumun Allah'ın nizamına karşı gelmek olduğunu belirtir. Hatta daha da ileriye giderek, bundan kaçınanların ahlâksız olduğunu söyler.⁷³⁹ Şûra sûresindeki “Onların işleri aralarında istişare iledir” âyetinin tefsirinde, toplumu idare edecek yöneticinin tüm toplumun katılacağı bir şûra ile seçilmesinin gerektiğini ifade ettikten sonra bu âyetin beş ilkeyi içerdiğini belirtir: a) Karara bağlanacak mesele hakkında herkes aydınlatılmalıdır. b) Sorumluluk alacak kimseler halkın onayıyla seçilmelidir. c) Şûra heyeti güvenilir kimselerden oluşmalıdır. d) Tercihler, iman, samimiyet ve ilim çerçevesi içinde kullanılmalıdır. e) Şûranın ittifak ya da çoğunlukla karar alması durumunda itiraz edilmeden kabul edilmelidir.⁷⁴⁰

Mevdûdî, şûranın kimlerden ve nasıl oluşacağı konusunda tefsirinde herhangi bir görüş ileri sürmez. Ancak *İslam'da Hükümet* adlı eserinde bununla ilgili açıklamalarda bulunur. Hulefâ-i Râşidin dönemindeki şûranın şekli, ruhu, meclis âzâlarının zihniyeti, ahlâkî göz önüne alındığında bundan daha iyi bir siyasî yapının olamayacağından bahsettikten sonra günümüzde bu zihniyet ve şekilde bir şûra meclisi kurmanın mümkün olmadığını söyler. Çözüm olarak da, çoğunluğun oylarına tâbi olmaktan başka bir çare kalmadığını belirtir.⁷⁴¹ Böylece âyetten halkın çoğunluğunun göz önüne alınmasını ısrarla vurgularken, şûradan da halkın tamamının katılacağı bir sisteme geçiş yapar.

Yine aynı eserinde Şûra sûresinin 38. âyetini açıklarken, görüşlerini delillendirme bâbında: “Onların hükümetle ilgili işleri, aralarında şûra ile olur” der. Müslümanların hep birlikte Ebu Bekir'i seçtiklerini, onun da ölümü sırasında Hz. Ömer'i sadece tavsiye etmekle kaldığını, halkın ise bunu kabul etmesinden dolayı yine çoğunluğun görüşünün etkili olduğunu belirtir.⁷⁴² Hatta Mevdûdî, Kur'an'ın izin vermediğinden dolayı Hz. Peygamber'in (sav) kendisinden sonra halife tayin etmediğini iddia eder. Ona göre dört halifenin farklı şekillerde, seçim ya da biatla iş başına gelmeleri Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygundur ve bu durum, bize yönetici seçiminde

⁷³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6: 244-245.

⁷⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6: 246-247.

⁷⁴¹ Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, 446.

⁷⁴² Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, 448.

farklı yol ve yöntemlerin kullanılabilceğini gösterir.⁷⁴³ İslam'ın çoğunluğa ve şûraya dayalı bir sistemi hayata geçirmek istediğinden ancak padişahların musallat olmasından dolayı bunun hayata geçirilemediğinden ve bunun da müslümanların ahmaklığından kaynaklanmış olduğunu ifade eden Mevdûdî⁷⁴⁴, günümüzde müslümanların devlet başkanı seçerken seçim yapmasının gerekliliğinden bahseder.⁷⁴⁵

Mevdûdî, bir yandan İslam'ın demokrasi ve Batılı yönetim tarzlarıyla bağdaşmadığını söylerken⁷⁴⁶, diğer taraftan devlet başkanının seçimini şûraya ve şûrayı da tüm halkın isteğine bırakır. Şûra kurumundan dolayı İslam'ın kısmen demokratik olduğuna inanan Mevdûdî, Batı tipi demokratik uygulamaların bir takım problemler içermesine rağmen müslüman toplumlarda başarılı olabilecek bir demokrasi tarzına şans verilmesi görüşünü taşır ve bunu da şûra üzerinden dillendirir.⁷⁴⁷

Onun dinî anlamda şûrayı ön plana alması ve halkın çoğunluğunu da bununla ilişkilendirmesi, biraz karışık olsa da kendisinin de iddia ettiği gibi, bu yönetim sisteminin 'teo-demokrasi' olduğunu gösterir.⁷⁴⁸ Her ne kadar şûrayı doğrudan bir parlamento olarak adlandırmasa da, şûra kavramı üzerinden dile getirdiği düşünceler İslamî bir demokrasi izlenimi uyandırmaktadır.

Modern dönemdeki şîî müfessirlerden Tabatabâî (1904-1981), Âl-i İmran sûresi 159. âyetinin tefsirinde, âyetin Hz. Peygamber'in tutumunu onaylama anlamı taşıdığını, kendisine emredileni yaptığından dolayı Allah'ın da onun bu yaptığından hoşnut olduğunu söyler⁷⁴⁹, konu hakkında farklı herhangi bir yorumda bulunmaz.

Lübnan'daki Hizbullah örgütünün ruhanî lideri olarak kabul edilen Muhammed Hüseyin Fadlullah (1935-2010) ise, *Min Vahyi'l-Kur'an* adlı tefsirinde şûranın sadece idarî ve siyasî bir mesele değil, aynı zamanda eğitimsel ve ahlâkî bir mesele olduğunu ifade ettikten sonra şûranın emredilmesini iki nedene bağlar:

⁷⁴³ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 459.

⁷⁴⁴ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 717-718

⁷⁴⁵ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 449.

⁷⁴⁶ Mevdûdî, *İslam'da Siyasi Sistem*, çev. A. Seçkin (İstanbul: Özgün Yayınları, 1997), 34.

⁷⁴⁷ Mevdûdî, *el-İslam fî muvacehatu't-tehaddiyati'l-muâsıra*, çev. Halil el-Hamidi (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1971), 249-252.

⁷⁴⁸ Mevdûdî, *İslam'da Siyasi Sistem*, 4.

⁷⁴⁹ Tabatabâî, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'an*, 4: 89.

(1) İslam davetçilerini istibdattan kurtararak kesin konumları ve önemli kararları alırken fikir sahibi diğer arkadaşlarının görüşlerine başvurma, meseleyi onlarla tartıştıktan sonra tekrar kendi düşüncelerine dönerek arkadaşlarından aldığı fikirleri ikinci kez de kendi fikriyle karşılaştırma ve sağlam bir karara varabilmek. (2) Ümmeti liderlikle birlikte uyum içinde hareket etmeye hazırlamak.⁷⁵⁰

Fadlullah, İslam düşünürlerinden birçoğunun, “*Onların işleri aralarında istişare iledir*” âyetinin şûrayı kanunlaştırdığını ileri sürüp, ihtiyaç olmadığı hallerde bile Hz. Peygamber’in ve ümmetin uyması gereken bir zorunluluk olduğu yoluna gittiklerini söyler. Âyeti onlar gibi değerlendirmedigini söyleyen Fadlullah, Hz. Peygamber’in ahabıyla istişare etmesini, onlara verdiği önemi pekiştirmek ve kendi aralarında müşavere ilişkisini güçlendirmek amacına yönelik olduğunu söyler.⁷⁵¹

Bu sözleriyle Fadlullah, şûranın siyasî bir mesele olmaktan daha ziyade ahlâkî bir özellik olduğunu vurgulamış olur.

Şûra ile ilgili görüşlerini aktardığımız müfessirlerin dışında, özellikle son yüzyılda şûranın İslamî yönetimin ayrılmaz bir parçası olduğu düşüncesini taşıyan birçok düşünür ve hareket ortaya çıkmıştır. Genel anlamda bu düşünceler, şûra kavramının bir anlam genişlemesine uğraması sonucunda meclis ve daha da ötesinde bir demokrasi anlayışını beraberinde getirmiştir.

Modern dönemde Batı’dan etkilenen kimi müslüman düşünürler, İslam’ın demokrasi ile uyuşabileceği fikrini savunmuşlardır. Bu konularda onların dayanağı, tarihin kimi dönemlerinde İslamî yönetimlerde yer almış şûra meclisleridir. Bu yönüyle İslam’ın yönetim şeklinin demokrasiye uygun olduğunu ifade edenler, özellikle Âl-i İmran sûresinin 159. ve Şûra sûresinin 38. âyetini kendilerine referans kabul etmişlerdir.⁷⁵²

Son yüzyıldaki Kur’an araştırmacılarını büyük ölçüde etkileyen Fazlurrahman, “*Onların işleri aralarında istişare iledir*” âyeti ile Kur’an’ın, toplum ve yönetimi eşit

⁷⁵⁰ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min vahyi’l-Kur’an*, çev. Cuma Ağaç, (İstanbul: Akademi Yayınları, 1991), 6: 181-182.

⁷⁵¹ Fadlullah, *Min vahyi’l-Kur’an*, 6: 182-183.

⁷⁵² Atalan, *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub*, 20; bkz. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, *Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, Aralık, 2013, s. 749.

kabul edip, müslümanların problemlerini ve işlerini eşit bir konumda, karşılıklı istişare ile çözmeleri gerektiğini ifade ettiğini söyler. Ancak müslümanların çok erken bir vakitte bu ilkedden saptıklarını ve halka danışmadan bir otorite kurduklarını iddia eder. Ona göre karşılıklı danışmayı ifade eden şûra hiçbir zaman kurumsallaşamamıştır. Hatta Sünnî siyaset teorisini oluşturanların bu şûra kavramını tahrif ederek, ‘yöneticinin, danışmaya uygun gördüğü kimselere danışması’na dönüştürdüklerini söyler.⁷⁵³

Âyette kastedilenin, yöneticinin danışmaya uygun gördüğü belli sayıdaki insanla görüş alışverişinde bulunması, sonra da bu tavsiyeleri kabul edip etmemekte özgür olması olmadığını, ‘*emruhum*’ ifadesi ile tek bir birey ya da seçkinlerin işinden bahsedilmediğini söyler. Ona göre yönetim, toplumun ortak işidir. “*Onların işleri aralarında istişare iledir*” ifadesinin de, yöneticinin toplum tarafından seçilmediğinden dolayı halkı temsil etmeyen azınlık bir gruba danışması olamayacağını söyler.⁷⁵⁴

Fazlurrahman, âyette geçen ‘onlar’ ifadesini ‘toplumun tamamı’ olarak kabul etmekte, bu yüzden yönetme fiilini toplumun müşterek işi olarak değerlendirmektedir. Ancak onun bu ifadelerinde ‘gizli bir demokrasi’ yer almaktadır ki, bunu doğru kabul etmemiz durumunda, bir yöneticinin bütün halka danışmasının zorluğu ve imkânsızlığını açıklamaya gerek yoktur. Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemindeki şûra ve istişare uygulamaları da bu görüşümüzü desteklemektedir. Nitekim onun kabilevî anlayışın bir geleneği olarak İslam’a girdiğini iddia ettiği şûranın tarihine baktığımızda⁷⁵⁵, cahiliye dönemi Araplarında da bütün kabile ile istişare edilmediği görülecektir.

Kur’an’ın emrettiği şûranın, demokratik bir kurum olduğundan bahseden Fazlurrahman, zaman içerisinde müslümanların onun yerine halifeliği icat ettiklerini söyler.⁷⁵⁶ Bu ifadeleriyle Fazlurrahman, şûra kavramına seçilmiş bir meclisin ötesinde doğrudan demokrasi anlamını yükler.

Muhammed Arkoun (1928-2010), Hz. Peygamber’den sonra şûranın geliştirilmesi durumunda demokrasi veya halka dayalı bir yönetimin

⁷⁵³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme 1*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 35.

⁷⁵⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme 1*, 69.

⁷⁵⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme 1*, 67.

⁷⁵⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme 2*, çev. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 120.

oluşturulabileceğini, ancak biat kültürü geliştirildiği için otokratik ya da teokratik yönetimlerin ortaya çıktığını söyler.⁷⁵⁷

Dr. Seyyid Salahuddin Ahmed, Kur'an'daki şûra emrinin doğrudan ya da dolaylı olarak bir kamuoyu oluşturduğunu, bu sayede İslamî sistemin demokratik olacağını ve şûra ile alınan kararların idarecileri diktatör yapmaktan koruyacağını söyler.⁷⁵⁸

Mahmud Şeltut'a (1893-1963) göre Kur'an'da zikredilen ulu'l-emr, fukaha ve müctehidler anlamında değil, kendi sahalarında uzman olan kişilerdir. Ona göre ilk müslümanlar hayatlarında şûra prensibini tatbik etmişlerdir ve aralarında demokrasi hâkim olmuştur.⁷⁵⁹

Şûranın İslam'da bağlayıcı ve yönetim sisteminin özünü teşkil ettiğini söyleyen Fehmi Şinnavî, yöneticinin tüm fiillerinde şûrayı yaşama geçirmek zorunda olduğunu ve her ferdin siyasete iştirak etmesinin farz olduğunu belirtir. Ardından şöyle der:

“Her ne kadar İslam, demokrasiye benzese de aslında o, şürokrasi adını verebileceğimiz bir karışımından ibarettir. Şöyle ki, yönetici yönetilenlerin tabi olduğu şûraya ve ilahi anayasa olan şeriat ilkesine tabidir. Buna da şeriokrasi diyebiliriz.”⁷⁶⁰

Tunus'taki Nahda hareketinin lideri Raşid el-Gannuşi (d. 1941) ise, İslami yönetimin özünde olan şûranın ancak demokratik bir sistemde hayata geçirilebileceğini söyler.⁷⁶¹ Ebu'l-Fazl İzzeti, *İslam'da Siyaset Teorisi* adlı eserinde İslami yönetimin şûra yani cumhuriyet olduğunu söylemekle kalmaz, İslam'da cumhuriyetin kaynaklarını maddeler halinde verir.⁷⁶²

Görüldüğü üzere başlangıçta âdil bir toplumun temeli olarak ilk dönem müfessirlerinin aksine şûra kavramı üzerinden siyasal bir yapı ortaya konulmaya çalışılmış, ancak bu yeterli olmayınca -ya da Batı ile rekabette yetersiz kalınca- aynı

⁷⁵⁷ Muhammed Arkoun, *Tarihiyyetu'l-fikri'l-arabîyyi'l-islamî*, (Beyrut: Merkezu'l-Enmâ, 1996), 175.

⁷⁵⁸ Ahmed, Dr. Syed Salahuddin, 'The Dynamics of Islam's Political System', *The MWL Journal*, 9 (June, 1982), 26.

⁷⁵⁹ Mahmud Şeltut, 'eş-Şura fi'l-İslam', *Mecelletul-Ezher*, 2 (Kahire, 1960), 135.

⁷⁶⁰ Fehmi Şinnavî, *Siyasal İslama Doğru*, çev. İlyas Arslan, (İstanbul: Şura Yayınları, 1998), 285.

⁷⁶¹ Kusayy Salih Derviş, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İ. Akbaba, R. Yıldırım (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994), 94.

⁷⁶² Ebulfazl İzzeti, *İslam'da Siyaset Teorisi*, çev. Yasin Demirkıran (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 179-181.

kavram üzerinden kamuoyuna yayılan bir demokrasi talebi gizli olarak ortaya konulmuştur.

Cabirî (1935-2010) ise, “...İşlerde onlara danış”⁷⁶³ ve “(Onların) işleri, aralarında şûra/danışma ile dir.”⁷⁶⁴ âyetlerinden bizim de kabul ettiğimiz şekilde bir yönetim anlayışı çıkamayacağını söyler. Şûranın, bir fikri ehlinden almak anlamına geldiğini ve bunun da o fikre tamamen bağlı kalmak anlamına gelmediğini, ‘görüşlerine başvurulacak kimseler’in sınırlı olmayacağı gibi şûranın da yönetici için bağlayıcı olmadığını ifade eder. Ona göre âyetler siyasî bir anlamda değil, mümin kimsenin yapmaya kalktığı işlerde diğer müminlerden fikir almasını içerir. Nitekim genel anlamda âlimler de, her iki âyeti yasamanın ve siyaset teorisinin bir kaynağı olarak değil, İslam ahlâkını bildiren âyetler olarak kabul etmişlerdir. Buradan hareketle kelâmcı ve fıkıhçıların, şûra meselesini ele almadıklarını ve şûrayı hilafet için bir şart koşmadıklarını söyleyen Cabirî, sonuç olarak şûranın başka ve demokrasinin de başka bir olgu olduğunu belirtir.⁷⁶⁵

Cabirî, demokrasinin son yüzyılda sık sık dile getirilen şurâ ile bir benzerlik taşıdığı iddiasını reddeder ve bu anlamın, 19. yüzyıldaki ıslah hareketleri sonucunda verildiğini belirtir.⁷⁶⁶ Cabirî, tanımlamaların aksine İslam siyasî tarihinde demokrasiye benzer bir şûra kültürünün değil, ‘âdil müstebit’ uygulamaların olduğunu, ancak köklerimizde yer almamasına rağmen demokrasinin günümüzdeki müslümanlar için kaçınılmaz ve zorunlu olduğunu ifade eder.⁷⁶⁷

Yine Cabirî, müslümanların yönetim anlayışına ilişkin kaynaklarda belirli bir formun olmaması ve Hz. Peygamber’in: “Dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz. “ hadisi uyarınca bu araçsal-tekniik prosedürü yönetim işlerinde kullanmalarının bir sakıncası olmadığını da belirtir.⁷⁶⁸

Özellikle meşrutiyet ve ardından cumhuriyet sistemine geçme düşüncesi taşıyan birçok İslamcı düşünür, bu hedeflerini gerçekleştirebilmenin yolu olarak şûra kavramını

⁷⁶³ Âl-i İmran 3/152.

⁷⁶⁴ eş-Şûra 42/38.

⁷⁶⁵ Cabirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 146-148.

⁷⁶⁶ Cabirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 114-115.

⁷⁶⁷ Cabirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 119-123.

⁷⁶⁸ Cabirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 77.

anlam genişlemesine uğratmakta bulmuştur. Meşrutiyet ve meclis düşünceleri ile besledikleri şûra kavramının halk nezdinde kabul görmesi için Hz. Peygamber'in hayatını, İslam tarihini ve âyetleri de delil olarak ortaya koymuşlardır. Nitekim Ömer Özsoy'un dile getirdiği üzere 1. Meclis'in açıldığı gün, 've emruhum şûra beynehum' âyetinin yazılı olduğu bir levhanın duvara asılması, meclisin dualarla ve tekbirlerle açılması da⁷⁶⁹ çoğunluğunu aydınların ve âlimlerin oluşturduğu milletvekillerinin anlayışını göstermesi açısından bir örnektir.

Böylelikle Batılılaşma ve modernleşme konusunda Arap dünyasından bir adım önde olan Türkiye'de, şûranın taşımakta olduğu anlam yelpazesi daha da genişlemiştir.

Örneğin *İslam Tarihi* adlı eserinde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), Hz. Peygamber dönemine 'hükümet-i meşrûta' adını verir. Tarihî gerçeklerden uzak bir şekilde, Hz. Peygamber dönemindeki toplumun 'İslam şûrası' tarafından yönetildiğini, Hz. Peygamber'in de bu şûranın kurallarına uymak zorunda olduğunu, bu kuralların dışında bir karar alması durumunda Hz. Peygamber'in diğer üyelerce uyarıldığını iddia eder. Aslında onun bu ilginç görüşlerinin temelinde, II. Abdulhamit'in mutlakiyetçiliğine karşı beslediği duygular ile anayasal ve parlamenter sistemi savunma düşüncesi yatar.⁷⁷⁰

İstibdata karşı çareyi şûrada bulanlar, bir süre sonra meşrutiyeti ve ardından da cumhuriyeti ya doğrudan ya da şûra üzerinden dile getirmişlerdir. Böylelikle Osmanlı'nın son dönemlerinde anlam genişlemesine uğrayarak 'meclis' anlamını taşıyan şûra kavramı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte zaman içinde 'demokrasi' anlamını da taşımaya başlamıştır.

Örneğin Süleyman Ateş (d. 1933), şûranın günümüzdeki demokrasinin prototipi olduğunu ve şûrayla birlikte ilk cumhuriyet esasının gerçekleştiğini söyler.⁷⁷¹

Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016), şûranın bir demokrasi sistemi olduğunu söylerken, şûra ile cumhuriyet ve demokrasinin işletilmesinin kastedildiğini söyler⁷⁷² ve biata da 'Kur'ansal demokrasi' adını verir.⁷⁷³ Yine:

⁷⁶⁹ <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/dualarla-acilan-ilk-meclisin-duvarindaki-ayet-h112100.html>.

⁷⁷⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam*, (Kostantiniyye: Darüşşafaka Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Hüsnü, Hikmet Matbaası, 1326-1327), 202-203.

⁷⁷¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 8: 205.

“Kur’an cumhuriyet ve demokrasinin metafizik temelini atmış, biat (sosyal mukavele) ve şûra kavramlarını gündem yapan âyetleriyle de cumhuriyetin açılımını önümüze koymuştur. Unutulmasın ki, Kur’an bunu Batı dünyasından ve İslam dünyasında bu konuda bir hamlenin sahibi olan Türkiye’den bin küsur yıl önce yapmıştır.”⁷⁷⁴ der.

Hüseyin Atay (d. 1930), “Kur’an, demokrasi kelimesi yerine ‘şûra’ kelimesini kullanıyor” der. Şûranın, herkesin oyunu serbest şekilde kullanması anlamına geldiğini ve çoğunluk esasına dayandığını söyler.⁷⁷⁵

Görüldüğü üzere ilk aşamada Batı’ya karşı sert çıkan İslam dünyası zaman içerisinde aynı terminolojiyi kullanarak, İslamî isimler altında Batının yönetim şekilleri ve kurumlarından bahseder olmuş, öze dönelim derken tamamen kibleyi Batı’ya çevirmiş ve bunu yaparken de eziklik duygusunu üzerinden atamamıştır. “Sizden iyiliğe çağırın bir toplum olsun”⁷⁷⁶ âyetini muhalefet olarak değerlendirmiş, iyilikte yarışın gerçekleşebilmesi için çok partililiği de özümser hâle gelmiştir.⁷⁷⁷ Bu konuda çağdaş siyaset anlayışının hemen hemen tüm terimlerine İslamî bir karşılığın bulunmaya çalışılması da oldukça ilginçtir.⁷⁷⁸

Kendisini dindar bir cumhuriyetçi olarak nitelendiren Bediuzzaman Said Nursî (1877-1960), hulefa-i raşidini cumhur reisi olarak nitelerken⁷⁷⁹, Malik bin Nebi (1905-1973) de, benzer şekilde Hulefa-i raşidin dönemini ‘demokratik hilafet otoritesi’ olarak tanımlar.⁷⁸⁰

⁷⁷² Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, 25. baskı, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012), 1: 354.

⁷⁷³ Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, 1: 128.

⁷⁷⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Yarattığı Mucize: Devrimler*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010), 152.

⁷⁷⁵ Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*, (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 137.

⁷⁷⁶ Âl-i İmran 3/104.

⁷⁷⁷ Bkz. Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet”, 188.

⁷⁷⁸ Örneğin, Abant Platformu’nda Kezban Hatemi şöyle der: “Benim dinim, ‘şûra diyor. ‘Şûra’, ‘meclis’ demek. Benim dinim, ‘emaneti ehline ver diyor, bu ‘seçim demek. Benim dinim ‘sakin kimseyi zorlama’, ‘inançlarla tartışma’, diyor. Benim dinim, sevgili Peygamberime dahi, ‘tebliğ et resulüm, gerisine karışma, hüküm Allah’ındır diyor. Demokrasi ve cumhuriyeti tarif ediyor benim dinim. O zaman ben neden Fransa’larda, Almanya’larda dolanıyorum da kendi kaynaklarımdan yararlanmıyorum?” (Kezban Hatemi, *1. Abant Platformu, İslam ve Lâiklik*, (23 Mart 1998), Bolu, 157)

⁷⁷⁹ Bediuzzaman Said Nursi, *Şualar*, 12. Şua, (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011), 230.

⁷⁸⁰ Malik b. Nebi, *Vechetu’l-âlemi’l-islami*, (Şam: Daru’l-Fikr, trs.), 36.

Örneğin Muhammed İkbâl ve onu izleyen Fazlurrahman, İslâm'daki icma ve şûra kavramlarını, 'toplumda uygulanmak üzere bağlayıcı karar alan bir yasama meclisi, bir parlamento' şeklinde değerlendirmişlerdir. Bunlara göre müslüman bireylerin oyları ictehad, şûranın ve yasama meclisinin kararı icmadır.⁷⁸¹

M. İkbâl, "Demokratik hükümet düzeni sadece İslâm'ın ruhuna tamamıyla uygun olmakla kalmıyor, İslâm dünyasında halen etkinliklerini göstermekte olan yeni güçler karşısında bir zaruret haline de gelmiştir"⁷⁸² derken, Fazlurrahman da şöyle der: "İslâm'da devlet kurumu, temsil yetkisini halktan, yani müslüman toplumdan alır ve bu yüzden de zorunlu olarak demokratiktir."⁷⁸³ Afif Abdulfettah Tabbara ise, şûranın demokrasinin dayanaklarından olduğunu ifade eder.⁷⁸⁴

2.9. Genel Değerlendirme

Modern dönemde müslüman âlimler arasında hâkimiyetin Allah'a ait olduğu düşüncesi, yönetim hakkının halka verildiğinden dolayı batı tarzı demokrasiye karşı çıkılmasına neden olmuştur. Bunun üzerine yönetimde, ancak şûranın İslâmî bir çözüm olabileceği üzerinde durulmuştur. Oysa kökeni itibariyle baktığımızda şûra, İslâm öncesi dönemdeki kabile anlayışından gelmektedir. Dolayısıyla İslâm, yeni bir yönetim tarzını belirlemek yerine, mevcut durumdaki uygulamaları evrensel ilkeler üzerine inşa etmekle yetinmiştir. İdeal bir toplum için şûra ve istişare anlayışını sadece siyasî bir ilke olarak görmeyip, toplumun tabanına yayılması için bunun ahlâkî bir özellik olduğu üzerinde durmuştur. Bir devlet kurumu olarak şûranın oluşturulmasında herhangi bir problem yoktur ancak bu aşamada şûra kavramının sadece siyasî olarak algılanması bir takım sorunlara yol açmaktadır.

Hz. Peygamber, Uhud savaşı için yola çıkmadan önce zaten ashabıyla istişare etmişti. Savaşta Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edenlere rağmen Hz. Peygamber'e yine onlarla istişare etmesinin emredilmesi, muhtemelen bundan dolayı ashabının içinde

⁷⁸¹ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Dr. N. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, trs.), 233; John. L. Esposito, *Değişim Sürecinde İslâm*, çev. Aydın Ünlü & Ali Yaşar Aydoğan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 276. Ayrıca bz. Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 165.

⁷⁸² İkbâl, *İslâm'da Dini düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 213.

⁷⁸³ John. L. Esposito, *Değişim Sürecinde İslâm*, 276; Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, 163.

⁷⁸⁴ Afif Abdulfettah et-Tabbara, *Ruhu'd-dini'l-İslami*, 7. baskı, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1966), 285.

herhangi olumsuz bir düşüncenin yer almaması, tam aksine bir yanıştan dolayı kendilerine değer verilmediği hissine kapılmamalarından dolayıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in istişare ve şûra ile ilgili onlarca hadisine rağmen Âl-i İmran sûresindeki âyetle birlikte istişare yapmaya başladığını söylemek kanaatimizce yanlıştır.

Mekkî bir sûre olan Şûra sûresindeki âyet ise, namaz ve infakın arasında istişareden/şûradan bahsetmiştir. Henüz ortada devlet olmadığından dolayı bu âyetin de şûra kurumuna işaret ettiğini söylemek temelsizdir. Dolayısıyla şûra ve istişare emri, müslümanların ailede, toplumda ya da idareci-halk arasında izlemeleri gereken ahlâkî bir husustur. Tarihten bu yana, olumlu ya da olumsuz olsun Firavun'da, Sebe melikesinde görülen bu uygulamayı tarihi bir tecrübe olarak reddedip, siyasî bir sistem kurma adına güzel bir ilkenin temellerini mutlaka Kur'an'da bulmaya çalışmak anlamsızdır.⁷⁸⁵ Nitekim Kur'an'ın siyasî açılarından şekle değil içeriğe önem verdiği de açıklanmayacak kadar açıktır.

Bu yüzden belki de, âyette namaz ile infak arasında yer alan “*Onların aralarındaki işleri şûra iledir*” bölümünü, Abdulkerim el-Hatib'in yorumladığı gibi müslümanların görüştükları konularda tek bir yol izledikleri; yönleri ve tutumlarının bir olup tek bir beden gibi davrandıkları şeklinde yorumlamak daha uygundur.⁷⁸⁶ Çünkü görüşlerini karşılıklı ortaya koyup iyi olanını seçmedikçe ve duyguları bir olmadıkça bir ümmet tek yumruk olamaz.

Nitekim klasik anlamda şûranın siyasî bir ilke olduğu iddiasını kabul edecek olursak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem kendilerinden ve hem de Muhacirlerden bir idarecinin seçilmesini teklif eden ve haklarında Şûra sûresinin 38. âyetinin indiği nakledilen Ensar'ın da bunu anlayamadığını söylemiş oluruz.

Dolayısıyla kanaatimizce bu âyetlerde bahsedilen husus müslümanların birbirleriyle iletişimde bulunup görüş alışverişinde bulunmaları, idarecinin de halkı yönetirken zaman zaman istişarede bulunmasıdır. Değilse her konuda idareciyi şûra ile sınırlamak, aslında parlamenter bir yönetim anlayışını kabullenmek demektir.

⁷⁸⁵ en-Neml 27/29.

⁷⁸⁶ Abdulkerim Yunus el-Hatib, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trs.), 13: 66.

Nitekim Kur'an'ın ideolojik ve siyasal okunuşu bir yana bırakılacak olursa, şûra kurumunun -kısmen de olsa- sistemli bir şekilde sadece Hz. Ömer döneminde gerçekleştiği görülür. Çağdaş dönemde kimi âlim ve aydınlar, şûraya bütün müslümanların dâhil edilmesi gerektiği, şûranın yönetici için bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerse de, Hulefa-i Raşidin döneminde yaşananlar bunun aksini göstermektedir.

Örneğin Hz. Ebu Bekir, kendisinden sonra halifeyi belirlerken sadece Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Affan ile istişare etmiştir. Hz. Ömer de, kendisinden sonraki halifeyi belirleme görevini, bizzat seçmiş olduğu altı kişilik şûraya bırakmıştır. Ne Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'i halife tayin ederken veya Kur'an'ın toplanması emrini verirken bütün müslümanlara danışmış, ne de dinden dönenlere karşı savaşacağını ifade ettiğinde, kendisine danıştığı Hz. Ömer'in düşüncesini kabul etmiştir. Bu yönüyle yönetici istişare eder ancak son karar kendisine aittir. Dilerse şûra heyetinin aldığı karara göre, dilerse aksi yönde hareket eder. Ancak halifelerde de doğrudan görülen bu uygulama farklılığı, şûranın bağlayıcı bir mekanizma olarak geliştirilmesine engel değildir.

Modern dönem öncesi müfessirler, şûrayı açıklarken genel anlamda Hz. Peygamber'in ve Hulefa-i Raşidin'in istişare örneklerini vermiş, ahlâkî bir özellik olan istişareye İslam'ın verdiği önemi ortaya koyarken, muhtemelen yaşadıkları dönemde mevcut halifelerin yönetimde farklılığa izin vermedikleri ya da ihtiyaç duymadıklarından dolayı, şûra kelimesi üzerinden yeni bir yönetim tarzı açıklama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Şûra ve istişareyi, daha doğru olan bir görüşe sahip olma yolunda gerçekleşen bir fiil olarak değerlendirmişlerdir. Ancak zaman içinde gelişen istibdat ve baskılar, müslümanları yönetim konusunda temelleri Kur'an ve sünnete dayanan bir yönetim şekli koymaya itmiş, bu alanda şûrayı kimi zaman halifeyi sınırlandıran bir kurum olarak tanıtmaya gereği hissetmişlerdir.

Nitekim bugün Kur'an'da farklı bir anlamda ve çerçevede yer almış olmasına rağmen, şûra kavramı dile getirildiğinde aslında sahip olmadığı genişletilmiş anlamlarıyla akla gelmekte, sonuçta Kur'an âyetleri sadece sahip olunan fikrin rağbet görmesi için 'kullanılmış' olmaktadır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin Meşrutiyet'i kabul etmesiyle birlikte o dönemin aydınları ve âlimleri, şûra ile ilgili âyetlere kendi dönemlerinde 'kullanılabilecek' bir anlam kazandırıp, insanların bu siyasî yapıyı

kabullenebilmeleri için akıl almaz te'villere girdikleri gibi, günümüzde de aynı şekilde ve aynı yollara başvuran kimi âlimler ve aydınlar, âyetleri artık meşrutiyeti değil ancak demokrasiyi destekler bir anlamda yorumlamaya başlamışlardır.⁷⁸⁷

Oysa modern anlamda bir yönetim veya devlet anlayışını, ya da siyaset kurumlarını Kur'an-ı Kerim'de aramak ya da mutlaka oradan çıkarmaya çalışmak beyhude bir çabadır. İslam'ın siyasal bir dil ile ifadesi elbette mümkündür ancak bu siyasal dili oluştururken Batı'nın geliştirmiş olduğu siyaset anlayışı ve kurumlarına mahkûm değildir. Bu, maslahatla ilgili bir husustur. Nasslara aykırı olmayan bir konuda, maslahat gereği bir karar alınabilir ya da bir oluşum gerçekleştirilebilir.

Muhtemelen Kur'an'dan şûra ilkesini, İslamî bir devletin kaçınılmaz kuralı olarak tanımanın altında, demokratik ve parlamenter ya da çoğulcu sistemlerin Batı'ya ait olduğu ve müslümanların idarî bakımdan monarşik ya da totaliter bir yapıya sahip olduğunu iddia eden müsteşriklere cevap yatmaktadır. Ya da bunun nedeni, Batı'dan dünyaya yayılan yeni yönetim sistemiyle birlikte, yüzyıllardır pasif bir siyaset anlayışı izleyen Sünnî dünyanın bir muhalefet oluşturması isteğidir. Ancak nedeni ne olursa olsun, yönetim ilkelerini Kur'an'dan almak yerine, değişen her zaman ve zeminle birlikte Kur'anî kelime ve kavramlar altında başkalarının kurumlarını çıkarmak oldukça üzücüdür.

Cumhuriyet, demokrasi ve hatta şûranın olmadığı dönemlerde, kimse asr-ı saadet dönemini bir cumhuriyet olarak düşünmemiş, şûra üzerinden demokrasiye uzanan bir yolu açmaya kalkışmamıştır. Batı'nın dünyaya yeni yönetim sistemleri vaad ettiği anlarda, müslümanların aynı kavramın daha geniş bir şekilde Kur'an'da yer aldığını iddia etmeleri ancak eziklik psikolojisi ile açıklanabilir. Burada zarfa değil mazrufa bakılmalıdır. Önemli olan, müslümanların oluşturacağı devlet sistem ve yapısının adı değil, tüm dünyayı kendisine hayran bırakacak şekilde bu sistemin içinde yer alan adalet, hakkaniyet, ehliyet ve liyakat olacaktır.

Buradan hareketle parlamento ve seçimin İslam dışı olduğunu söylemiyoruz. Müslümanlar maslahat gerektiriyorsa, açık nasslara aykırı olmamak kaydıyla böyle kurumlar oluşturabilir. Nitekim Sâsanî İmparatorluğu devlet geleneğine ait bir kurum

⁷⁸⁷ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, 5. baskı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 43.

olan ‘divan’ Hz. Ömer tarafından kullanılmıştır. Bizim burada altını çizdiğimiz husus, şûranın bu anlama gelmediğidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MUSTAZ'AF KAVRAMI VE MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ

3.1. Lugatta ve İstilahta İstiz'af

Mustaz'af kelimesi, (ضعف) fiilinin istif'al bâbındandır, (ض ع ف) kökünden gelmektedir. Bu fiil, iki farklı anlama gelir: (1) Güç ve kuvvetin zıttı. (رجل ضعيف) Zayıf/güçsüz adam, (قوم ضعفاء) güçsüz topluluk gibi. (2) Bir şeyin aslının arttırılması, böylece iki veya daha fazla kat olması. Nitekim bir şeye ilavede bulunduğu, (أضعفت) (الشيء إضعافا) denir.⁷⁸⁸

(ض-ع-ف) fiilinden birçok fiil türemiştir. Bunlardan (ضَعْفٌ) gücün zıttı ve zayıf olmak⁷⁸⁹, (أضعف/ضعف) zayıflatmak, bir şeyi bir şeyin üzerine koymak, ilave etmek⁷⁹⁰, (ضَاعَفَ) iki misli yapmak, iki katına çıkarmak⁷⁹¹, (تَضَعَّفَ) zayıf bulmak, küçümsemek⁷⁹², (استضعف) de fakirliğinden dolayı suçlamak, ezmek ve zayıf saymak anlamına gelir.⁷⁹³

Kimi dil bilginleri, kelimenin ilk harfinin fetha ve damme'li okunuşunu birbirinden ayırmışlardır: (الضَعْفُ) akıl ve görüşte, (الضعف) ise bedendedir.⁷⁹⁴

Her ikisinin, her açıdan aynı anlama geldiği de söylenmiştir.⁷⁹⁵ el-Ezherî, Basralılara göre her ikisinin birbirinden farksız olduğunu, hem beden ve hem de görüş zayıflığında aynı kelimenin kullanıldığını söyler.⁷⁹⁶

⁷⁸⁸ İbn Faris, *Mu'cemu mekâyisi 'l-luğa*, 3: 362.

⁷⁸⁹ el-Cevherî, *es-Sıhah*, 4: 1390; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 506; Zemahşerî, *Esâsu 'l-belâğa*, 1: 582; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-arab*, 9: 203; ez-Zebîdî, *Tâcu 'l-arûs*, 24: 48.

⁷⁹⁰ Zemahşerî, *Esâsu 'l-belâğa*, 1: 583; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-arab*, 9: 203.

⁷⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-arab*, 9: 203; ez-Zebîdî, *Tâcu 'l-arûs*, 24: 54.

⁷⁹² Zemahşerî, *Esâsu 'l-belâğa*, 1: 583; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-arab*, 9: 203.

⁷⁹³ el-Cevherî, *es-Sıhah*, 4: 1390; İbn Manzûr, *Lisânu 'l-arab*, 9: 203; ez-Zebîdî, *Tâcu 'l-arûs*, 24: 54.

⁷⁹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu 'l-ayn*, 1: 281; İbn Manzûr, *Lisanu 'l-arab*, 7: 343; Firuzâbâdî, *Kamûsu 'l-muhît*, 1: 830; ez-Zebîdî, *Tâcu 'l-arûs*, 19: 453; el-İsfehânî, *el-Müfredat*, 507.

⁷⁹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu 'l-ayn*, 1: 281.

⁷⁹⁶ el-Ezherî, *Tehzibu 'l-luğa*, 1: 306.

İstiz'af kelimesi, (ضعف) fiilinden türemiştir. Fiilin kök harflerine elif, sin ve te harflerinin ilave edilmesi, addetme anlamını verir ki, bu da istifal sigasının anlamlarından biridir.⁷⁹⁷

(تضعف) ve (استضعف) aynı anlamdadır. Bununla insanların zayıf kılındığı, dünyada fakirlik ve durumunun kötülüğünden dolayı zorbalığa maruz kalması kastedilir.⁷⁹⁸

Firuzabadî (ö. 817/1415) şöyle der: “(ضعفه تعضيها) onu zayıf kabul etti demektir. (استضعفه) ve (تضعفه) gibi.”⁷⁹⁹ (استضعفه وتضعفته): Onu zayıf buldum ve kötü bir şekilde ona bindim, demektir.⁸⁰⁰ Allah şöyle buyurur: “Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olanlar başka...”⁸⁰¹ (تضعفه) fiili de aynı anlamdadır. Bu manada hadiste şöyle buyrulur⁸⁰²: “Dikkat edin, size cennet ehlini haber vereceğim: Her güçsüz ve zayıf görülen insan ki, Allah’a karşı yemin etse Allah, onun yeminini yerine getirir.”⁸⁰³

Zemahşerî (ö. 538/1144) de, (تضعف) fiilinin (استضعف), yani bir kimsenin fakirlik veya durumunun kötülüğü nedeniyle zayıf kalması anlamına geldiğini söyler. Hadiste de, “İki zayıf kimse hakkında Allah’tan korkun” denilerek, kadın ve köleye işaret edilmiştir.⁸⁰⁴

Sözlükler, (ضعف) kelimesinin anlamı üzerinde yoğunlaştıkları kadar, Kur’an-ı Kerim’de geçen istiz’af (استضعاف) kelimesi hakkında açıklamalar içermemektedir.

İstiz’af genel anlamda birey, grup veya toplumun bedenî zayıflık, zalim bir otorite veya düşman nedeniyle diledikleri bir şeyi yapamama hâlidir. Dinî bir terim

⁷⁹⁷ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, 1: 468.

⁷⁹⁸ Mecduddin Ebu's-Seadat Mübarek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî & Mahmud Muhammed et-Tanahî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), 3: 88.

⁷⁹⁹ Firuzâbâdî, *Kamûsu'l-muhit*, 1: 830.

⁸⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 1: 282; el-İsfehanî, *el-Müfredat*, 507; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, 7: 343; ez-Zebidî, *Tacu'l-arûs*, 19: 454.

⁸⁰¹ en-Nisâ 4/98.

⁸⁰² Buhârî, *Eyman* 83 (nr. 6657); Müslim, *Cennet* 50 (nr. 2855); Tirmizî, *Sıfatu Cehennem* 37 (nr. 2605); İbn Mace, *Zühd* 37 (nr. 4116).

⁸⁰³ Firuzabadi, *Besâiru zevi't-temyîz*, 3: 476.

⁸⁰⁴ Zemahşerî, *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, 2: 340.

olarak ise, İslamiyetin çağrısı sırasında adaletsizlik, saldırganlık ve hakların el konulmasına dayanan, İslamî olmayan bir yaklaşımla çatışma bağlamında, müslümanların savunmasızlıktan kurtulma çabası gösterdiği dönemdir. Bu baskı ve zulüm sonucunda samimi müslümanlar, istiz'af hâlinde kudretli bir hâle geçememişlerdir.⁸⁰⁵

Diğer bir ifadeyle de istiz'af, müslüman birey veya topluluğun müslümanlıklarını gerçekleştiremedikleri, ibadetlerinin tamamını veya bir bölümünü, düşman ya da zalim bir otorite yüzünden yerine getiremedikleri durumdur.⁸⁰⁶

Buna göre 'zayıf düşürülmüş, zayıf bırakılmış, ezilmiş, zayıf görülenler' anlamına gelen mustaz'af, dinî bir kavram olarak zalimler tarafından zayıf düşürülmüş, ezilmiş, güçsüz görülen demektir. İnançları sebebiyle kâfirler ve zalimler tarafından ezilen, horlanan, zor ve baskı kullanılmak suretiyle hakları ellerinden alınan, bütün bunlara karşı ellerinden bir şey gelmeyen kişi ve topluluklardır. Baskı ve zulümlere karşı koyma gücü bulunduğu halde, ezilmeye rıza gösterenler ise mustaz'af değildir.⁸⁰⁷ Bunlar ancak mustaz'aflığa ya da zulme elverişli kimseler olarak tanımlanabilir.

Mustaz'af, küçük görülen, horlanan, ezilen ve ezilip itilen/kakılan kişiler veya topluluklardır. Küçük gören, hor gören kimselere Kur'anî ifadeyle müstekbir denir⁸⁰⁸ ve mustaz'af kelimesi, müstekbir kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. Müstekbirin olduğu yerde mustaz'af, mustaz'afın olduğu yerde müstekbir vardır. Ayrıca mustaz'af, fakir, yoksul ya da beden itibarıyla zayıf kimse değil, kimi zaman zengin olsa dahi inancından dolayı zulme uğrayan kimsedir. Bu nedenle onları bu duruma itenler ile toplumsal bir görev bilinciyle onları içine düştükleri bu durumdan kurtarmak için çaba göstermeyenler bundan sorumludur.

⁸⁰⁵ Ziyad Âbid el-Meşûhî, *el-İstid'af ve ahkâmuhu fi'l-fikhi'l-İslamî*, (Riyad: Daru Künûzi İşbiliyya, 1433/2012), 22.

⁸⁰⁶ Mustafa Uveyşe, *Mefhûmu'l-istikbâr ve'l-istid'af fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Daru's-Selâm, 1435/2014), 47.

⁸⁰⁷ Mehmet Canbulat, 'Mustaz'af', *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 505.

⁸⁰⁸ Akyüz, *Kur'an'da Siyasal Kavramlar*, 227.

Mustaz'af ve müstekbir kelimeleri, kullanıldıkları kalıp itibariyle gerçeği değil, yanılsamayı ifade edebilir. Dolayısıyla nasıl ki müstekbir gerçek anlamda büyük değil, büyüklük duygusuna ve yanılgısına düşmüşse, mustaz'af da güçlü olduğu halde kendini güçsüz zanneden, özünde güçsüz olmadığı halde kendisine güçsüz olduğu telkin edilen, sahip olduğu imkânlar elinden alınıp zayıf sayılanları ifade eder. Çünkü gerçek anlamda büyük ve güçlü olan hak ve hakkın tarafında yer alan iken, zayıf olan da bâtıl ve bâtılın yanında yer alandır. Nitekim Kur'an, rızalarıyla müstekbirlere uyanları, boyun eğenleri de mustaz'af olarak anar ve bu kelimeyi en çok onlar için kullanır.

İslam'ın ortaya koyduğu toplum anlayışında ise, sınıfsal bir düzenleme ya da büyüklemler (müstekbirler) ve zayıf görülenler (mustaz'af) yoktur. Kur'an, büyükleme ve büyüklük, küçük düşürülme ve zayıf görmenin her türünü yasaklar. Herkes eşittir ve üstünlük ancak takva iledir.

3.2. Kur'an'da İstiz'af-Mustaz'af ve Türevleri

İbn Cevzî, istiz'af ve mustaz'af kelimelerinin kökünü oluşturan (ض-ع-ف) kelimesinin Kur'an'da yedi anlamda kullanıldığını söyler⁸⁰⁹:

(1) Zayıflık, aciziyet: “Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.”⁸¹⁰ “Sizde muhakkak bir zayıflık olduğunu bildi.”⁸¹¹ âyetlerinde bu anlamdadır.

(2) Sabrın azlığı/sabırsızlık: “Çünkü insan zayıf (yani sabırsız) yaratılmıştır.”⁸¹²

(3) Körlük: “Hem biz seni aramızda zayıf görüyoruz.”⁸¹³ Said b. Cübeyr ve Katâde, âyette bahsi geçen Şuayb'ın kör olduğunu söylemişlerdir.⁸¹⁴

(4) İmkânsızlık: “...güçsüz zayıflara, hastalara ve infak etmek için bir şey bulamayanlara bir sorumluluk (günah) yoktur.”⁸¹⁵

⁸⁰⁹ İbn Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yûn*, 405-406.

⁸¹⁰ en-Nisa 4/76.

⁸¹¹ el-Enfal 8/66.

⁸¹² en-Nisa 4/28.

⁸¹³ Hûd 11/91.

⁸¹⁴ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 91.

⁸¹⁵ et-Tevbe 9/91.

(5) Ezilen: “Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım.”⁸¹⁶

(6) Sefil, alçak kimseler: “Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara...”⁸¹⁷ Âyette bahsi geçenler bedenen değil, büyüklük taslayanlara tabi olmaları ve kıt görüşlü olmalarından dolayı zayıf kabul edilmektedirler.

(7) Nutfe: “Allah, sizi güçsüz olarak yaratan...”⁸¹⁸

Mustaz’af kelimesi, Kur’an’da beş yerde isim olarak geçer. Üç yerde (المستضعفين) şeklinde marife⁸¹⁹; iki yerde de (مستضعفين)⁸²⁰ ve (مستضعفون)⁸²¹ şeklinde nekre olarak geçer.

Kur’an’da mustaz’af kelimesi, dört yerde altı kez ism-i meful⁸²², iki yerde sıfat olarak geçer.⁸²³ Sekiz yerde ise fiil sigasında geçer.⁸²⁴ İstizaf kelimesi, daha çok fiil olarak geçer. Birçok yerde, zayıf bırakılmış ve zayıf görüldüklerinden dolayı, fiil meçhul sigada kullanılmıştır.

İstiz’af kelimesi ile ilişkili Kur’an’da geçen kelimelerden biri de, (التبع) kelimesidir. Kur’an’da bu kelime şu şekillerde geçer: “İnsanların hepsi Allah’ın huzuruna çıkacak ve güçsüzler büyüklük taslayanlara diyecek ki: “Şüphesiz bizler size uymuştuk; şimdi siz az bir şey olsun, Allah’ın azabından bizi koruyabilecek misiniz?” Onlar da, “Eğer Allah bizi doğru yola erdirtseydi, biz de sizi doğru yola erdirtirdik. Şimdi sızlansak da, sabretsek de bizim için birdir. Artık bizim için hiçbir kurtuluş yoktur” derler.”⁸²⁵ “Ateşin içinde birbirleriyle tartışırken, zayıf olanlar, büyüklük

⁸¹⁶ el-Kasas 28/5.

⁸¹⁷ Sebe 34/33.

⁸¹⁸ er-Rûm 30/54.

⁸¹⁹ en-Nisa 4/75, 98, 127.

⁸²⁰ en-Nisa 4/97.

⁸²¹ el-Enfal 8/26.

⁸²² el-Enfal 8/26; en-Nisa 4/95, 97, 98.

⁸²³ İbrahim 14/21; el-Mümin 40/47.

⁸²⁴ el-A’raf 7/75, 137, 150; el-Kasas 28/4-5, Sebe 34/31-33.

⁸²⁵ İbrahim 14/21.

taslayanlara, “*Biz size uymuş kimselerdik. Şimdi şu ateşin bir kısmını üzerimizden kaldırabilir misiniz?*” derler.”⁸²⁶

‘Tabi olmak ve takip etmek’ anlamlarına gelen bu kelime⁸²⁷, peygamberlerin Allah katından getirdiklerine tabi olmak⁸²⁸ ile hevanın ve şeytanın isteklerine tabi olmak⁸²⁹ şeklinde iki anlamda kullanılmıştır. Âyette geçen “Şüphesiz *bizler size uymuştuk*; şimdi siz az bir şey olsun, Allah’ın azabından bizi koruyabilecek misiniz?” sözü, zayıfların kendilerine tabi olup izledikleri önderlerine yönelik bir hitaptır. Onlar bu ifadeleriyle kendi görüşlerine değil onların görüşlerine tabi olduklarını itiraf etmektedirler. Bunun için Allah da onları, kendi görüşlerine göre davranmadıkları, liderlerinin hareketiyle hareket ettikleri için zayıf olarak nitelendirmiştir.⁸³⁰

İstiz’af kelimesi ile ilişkili bir diğer kelime de, (أُخْرِيهِمْ) kelimesidir. A’raf sûresinde geçen bu kelime, kendilerine öncülük edenlerin peşinden giden topluluk anlamındadır. “Allah, şöyle der: “Sizden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları ile birlikte ateşe girin.” Her topluluk (arkasından gidip sapıklığa düştüğü) yoldaşına lânet eder. Nihayet hepsi orada toplandığı zaman peşlerinden gidenler, kendilerine öncülük edenler için, “Ey Rabbimiz! Şunlar bizi saptırdılar. Onlara bir kat daha ateş azabı ver” derler. Allah, der ki: “Her biriniz için bir kat daha fazla azap vardır. Fakat bilmiyorsunuz.”

(ض-ع-ف) kökünden türeyen 52; (استضعف) bâbından 14 kelime vardır. Bu on dört kelimenin 10’u Mekki⁸³¹, 4’ü ise Medenî sûrelerde geçer. Aynı kökten gelen (استضعفوا) fiili, konumuzun doğrudan modern dönemde anlam genişlemesine uğrayan kavramlar olması nedeniyle çalışmamızda yer almayacaktır. Nitekim bu kökün Kur’an’daki yaygın kullanımına rağmen anlamların değil özellikle dilde kavramların anlam genişlemesine uğraması bizi bu noktaya sevketmiştir.

⁸²⁶ el-Mumin 40/47.

⁸²⁷ İbn Faris, *Mekâyisi’l-luğa*, 1: 362; er-Razî, *Muhtaru’s-Sıhah*, 83; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 8: 27.

⁸²⁸ Yasin 36/20-21.

⁸²⁹ el-Bakara 2/168; Sad 38/26; el-Casiye 45/18.

⁸³⁰ Alûsî, *Ruhu’l-meânî*, 13: 206.

⁸³¹ Nüzûl sırasına göre: el-A’raf 7/75, 137, 150; el-Kasas 28/4-5; Sebe 34/31-33; İbrahim 14/21; el-Mûmin 40/47.

Mekkî sûrelerdeki bu kelimelerden ilki, Allah'ın huzurunda, dirilişten önce mustaz'aflar ile müstekbirler arasında geçen diyaloglarda geçer.⁸³² Mustaz'aflar, müstekbirler gibi olmadıklarını, hatta onlardan uzak olduklarını ifade ederler.⁸³³ Diğer üçü, İsrailoğullarının Hz. Harun'u güçsüz bulmasından⁸³⁴, onların Firavun tarafında yer almasından⁸³⁵ ve Allah'ın, mustaz'afları yeryüzüne varis kılacağından bahseden âyette geçer.⁸³⁶

Medenî sûrelerde mustaz'af kelimesinin geçtiği âyetlerden üçü Nisa sûresinde, dördüncüsü ise Enfal sûresinde yer alır. İlk âyet, davetin başlangıcında Mekke'de mustaz'aflara ve Allah'ın dinine yardım etmek için savaşmanın gerekliliğini açıklar.⁸³⁷ İkinci âyet, hicret etme ve İslam'a yardım etme imkânı olmasına rağmen bunu yapmayan kimseleri meleklerin kınamasından bahseder.⁸³⁸ Üçüncü âyette Allah, gerçekten mustaz'af olanları; bir takım haklı nedenlerle hicret edemeyen mazeret sahibi kimselerin kimler olduğunu açıklar.⁸³⁹ Dördüncü âyet ise, Allah'ın müslümanlara, hicretten önce yeryüzünde güçsüz ve zayıf olarak yaşadıklarına dair bir hatırlatmadır.⁸⁴⁰

Kur'an'da 'istiz'af', zayıf bırakılanlar üzerinde gerçekleşen bir fiile işaret eder. İstiz'af, bir kenara ayırıp seçmek ve dininden ayırmak için zayıf kimselere zor kullanma talebinde bulunmaktır. İstiz'af, iki taraftan oluşan bir fiildir: Zayıf bırakanlar ve zayıf bırakılanlar. Güçlü ve hâkim bir topluluğun, haklarını gaspederek zayıf bir topluluğa hâkim olması, onlara zulmetmesi ve zor kullanmasının sonucunda oluşan durumdur. Bu açıdan fiil, ikinci gruptan yani mustazaflardan kaynaklanan bir olgu değil, bilakis ilk gruptan; müstekbirler tarafından gerçekleştirilen bir uygulamadır.⁸⁴¹

Allah, kâfirleri, 'kibirlenen ileri gelenler', müminleri de 'zayıf düşürülenler' diye vasıflandırır. Kâfirlerin büyüklenmeleri, kınanmalarını gerektiren bir fiilden

⁸³² el-A'raf 7/75.

⁸³³ İbrahim 14/21; Sebe 34/31-33; el-Mümin 40/47.

⁸³⁴ el-A'raf 7/150.

⁸³⁵ el-Kasas 28/4.

⁸³⁶ el-A'raf 7/137; el-Kasas 28/5.

⁸³⁷ en-Nisa 4/75.

⁸³⁸ en-Nisa 4/97.

⁸³⁹ en-Nisa 4/98.

⁸⁴⁰ el-Enfal 8/26.

⁸⁴¹ Mustafa Uveyşe, *Mefhûmu 'l-istikbâr ve 'l-istid'âf*, 47.

dolayıdır. Diğer yandan müminlerin mustaz'af olmalarının anlamı ise, başkalarının onları küçümseyip zayıf görmesi demektir. Aslında bu durum, onlardan kaynaklanan bir fiil olmayıp, başkalarından kaynaklanan bir fiildir. Dolayısıyla bu, sözkonusu müminler hakkında, kınanmayı ifade eden bir sıfat olamaz. Bu kınama ve zemm, onları aşağılayıp zayıf kabul eden kimselere aittir.⁸⁴²

Mustaz'af kelimesi, cahiliye döneminde Araplar arasında da yaygın olarak kullanılırdı. Toplum hür, mevlâ (azad edilmiş köleler) ve kölelerden oluşurdu. Hürlerin arasında kendilerine Melik, Şerif, Rabb, Kerim, Fadıl gibi isimler verilen toplumun şereflipleri kabul edilen kabile liderleri, zenginler, kâhinler ve şairler özel bir konuma sahiptiler. Toplumun fakir ve güçsüzlerine de 'mustaz'af' denilirdi.⁸⁴³

Bunun yanında 'mustaz'af' kelimesi İslam'dan önce Mekke'de yaşayan bir grup insan için de kullanılırdı. Mustaz'af, Mekke'de aşireti olmayan, herhangi bir koruyucuları ya da güçleri olmayan, Bilal b. Rebah, Ammar b. Yasir gibi kimseler için de kullanılırdı.⁸⁴⁴ Daha sonra bu kelime, Velid b. Velid ve Seleme b. Hişam gibi hicretten sonra Mekke'de kalan kimseler için kullanıldı.⁸⁴⁵ Hudeybiye anlaşmasından sonra da bir araya gelip Kureyş'in ticaretine zarar veren Ebu Basir ve Ebu Cendel gibi kimseler için de kullanılır oldu.⁸⁴⁶ Kimi rivayetlerde, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Ehl-i Beyt'inin mustaz'af olacağını bildiren rivayetler de vardır.⁸⁴⁷ Risaletten önce katliam ve esaretle karşı karşıya kalmış Yahudiler için de aynı kelime kullanılmıştır.⁸⁴⁸

⁸⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 490

⁸⁴³ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4: 313, 561-563. Ayrıca bkz. Sami Kılınçlı, *Mekki Surelerde Mümin Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 19.

⁸⁴⁴ Ebu'l-Kasım Ali b. Huseyn b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tarih-u Dimeşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 43/367.

⁸⁴⁵ Buhârî, *İstiskâ* 15 (nr. 1006); Cihad ve's-Siyer 56 (nr. 2932); Müslim, *Mesâcid* 5 (nr. 675).

⁸⁴⁶ İbn Hişam, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, 2: 318; Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh b. es-Suheyli, *er-Ravdu'l-Unuf fi Şerhi's-sîrati'n-nebeviyye li İbn Hişam*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1421/2000), 7: 70, 77.

⁸⁴⁷ Ahmed, *Müsned*, 44: 448 (nr. 26876); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 25: 23 (nr. 32).

⁸⁴⁸ İbn Asâkir, *Tarih-u Dimeşk*, 68: 67.

Mustaz'af kelimesi, Hz. Ali'nin dilinde daha farklı bir anlam taşır. O, *Nehcu'l-Belâğa*'da: "Kendisine hüccet ulaşıp bunu işiten ve idrak eden kimseye mustaz'af denilmez" der.⁸⁴⁹

Genel anlamda 'zayıf bırakılan, ezilen, küçümsenen' anlamını taşıyan mustaz'af kelimesi, risaletle birlikte dinî bir anlam kazanmıştır. Kur'an'ın indiği dönemde çok önemli bir yere sahip olan bu kavram, güç itibariyle zayıf müslümanları temsil eder hâle gelmiştir. Mekke'de İslam'ı kabul eden müslümanlardan bazıları, güçsüz olduklarından ya da kendilerini destekleyecek ailelere sahip olmadıklarından dolayı çeşitli işkence ve eziyetlerle karşılaşyordu. Bu durumdan kurtulmak için müslümanlar önce Habeşistan'a, ardından da Medine'ye hicret etmişlerdir. Bu duruma âyetlerde de işaret edilmiş, hicretin kişinin imanı ve samimiyeti ile ilgili olduğu ortaya konulmuştur. Daha sonra Medine'ye hicretle birlikte bir rahatlama söz konusu olunca, bundan sonra bu kavram daha çok Mekke'de kalıp hicret edemeyen kimseler için kullanılır olmuştur.⁸⁵⁰

Mustaz'af kavramı, zulme uğrayanlar ve zayıf kimseler anlamında olsa da, her zaman için müminleri ifade etmez. Nitekim Kur'an'da mustaz'aflar Özdemir'in de ifade ettiği üzere üç farklı şekilde tanıılır:

Birincisi, müstekbirlerin baskısı ve zulmü altında bulunan, ancak buldukları yerden hicret etmek için çaba gösterenler ve çıkış yolu arayanlardır. Bu kimseler, kendilerine sahip çıkacak ve koruyacak birilerini bulamadıklarından dolayı hicret etme imkânı bulamamışlardır. Bu arayışları nedeniyle de müstekbirlerin her türlü zulmüne ve eziyetine maruz kalmışlardır. Allah, vahyine uydukları ve zalimlere karşı bir direnç gösterdiklerinden dolayı bu mustaz'aflara, onları yeryüzünün varisleri ve imamları yapacağı müjdesini verir: "Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım."⁸⁵¹

İkinci grup mustaz'af, zalim bir idarenin tahakkümü altında bulunup orayı terk etme imkânına sahip olduğu ya da o zalim idareye karşı çıkma gücü bulunduğu halde mal, çoluk-çocuk ya da bir takım dünyevî çıkarlar ve zaaflar yüzünden ses çıkarmayıp

⁸⁴⁹ İzzuddin Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed, *Şerhu nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, trs.), 101.

⁸⁵⁰ Abdurrahman Altuntaş, "Kur'an-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı", *Turkish Studies*, 11/5, (Ankara, 2016), 538.

⁸⁵¹ el-Kasas 28/5.

müstekbirlerin işkenceleri ve eziyetlerine karşı korku taşıyan ve onların yeryüzünde fesat ve zulüm göstermelerine rıza gösterenlerdir. Onlar sahip oldukları imkâna rağmen buldukları yerden hicret etmezler. Bunlar için herhangi bir vaat sözkonusu olmayıp azap vardır. Müstekbirler tarafından nasıl yeryüzünde işkenceye uğratıldılarsa, kendilerine ses çıkarmadıkları için âhirette de müstekbirlerle birlikte azaba uğrayacaklardır. Nitekim Kur'an'da buna dair bir sahne şöyle anlatılır: “Zalimler, Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman hâllerini bir görsen! Birbirlerine laf çevirip dururlar. Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, “Siz olmasaydınız, biz mutlaka iman eden kimseler olurduk” derler. Büyüklük taslayanlar, zayıf ve güçsüz görülenlere, “Size hidayet geldikten sonra, biz mi sizi ondan alıkoyduk? Hayır, suçlu olanlar sizlerdiniz” derler. Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, “Hayır, bizi hidayetten saptıran gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır. Çünkü siz bize Allah'ı inkâr etmemizi ve O'na eşler koşmamızı emrediyordunuz” derler. Azabı görünce de içten içe pişmanlık duyarlar. Biz de inkâr edenlerin boyunlarına demir halkalar geçiririz. Onlar ancak yapmakta olduklarının cezasını göreceklerdir.”⁸⁵²

Üçüncü grubu ise çocuklar, zayıf ve çaresiz kadınlar ile erkekler oluşturur. Bunların da ya beden ve akıl sağlıkları yerinde değildir ya da sağlıklı ve akıllı oldukları halde müstekbirlerle mücadele edecek güçleri ve malları yoktur. Bu kapsamda yer alan mustaz'afları ise Allah'ın affetmesi ve bağışlaması umulur.⁸⁵³

Zayıf ve güçsüz olsa da Kur'an, mustaz'aflara sorumluluklar yükler. Bu da ya kendilerini zulüm yapan kimselere karşı direnç göstermeleri ya da buldukları yerden kurtulmalarına vesile olacak kimselerin arayışıdır.

3.3. Kur'an'da Mustaz'af Kavramı

1- *“Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?”*⁸⁵⁴

⁸⁵² Sebe 34/31-33.

⁸⁵³ Faruk Özdemir, *Kur'an'da Mustaz'af ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi*, (Ankara: Kitap ve Cafe Yayınları, 2015), 350-352.

⁸⁵⁴ en-Nisa 4/75.

Bu âyet, hicret etme imkânı ve gücü bulamayan erkek, kadın ve çocuklardan oluşan Mekke'deki mustaz'afların, kendilerine büyük eziyetlerde bulunan müşriklerin ellerinden kurtulmaları için savaşılmaya işaret ederek onları dikkat çekici bir konuma oturturken⁸⁵⁵, diğer yandan imanlarının gereğini ve ibadetlerini rahatlıkla yerine getiren müslümanlara da, onları kurtarmaları için emir vermektedir. Farklı yerlerde olsalar bile, eziyet ve işkence gören müslümanları kurtarmanın dinî bir sorumluluk olduğu belirtilmiş, ümmet bilincinin ancak bu şekilde oluşabileceği düşüncesi de verilmiştir.

Hemen hemen bütün müfessirler, âyette geçen mustaz'aflar ile kastedilenlerin, erkek, kadın ve çocuklardan oluşan, Mekkeli müşriklerden eziyet gören, hicret etmelerine engel olunan ve kurtarılmayı bekleyen müminler olduğu üzerinde ittifak etmiştir.⁸⁵⁶ Müşriklere ait topraklarda kalmak zorunda olduklarından dolayı, Buhârî'nin (ö. 256/870) ifadesiyle 'Allah, emrettiği hususları yerine getiremediklerinden dolayı bu mustaz'af kimselerin mazeretlerini kabul etmiştir.' Çünkü kendisine emredilene zorlandığından dolayı yerine getiremeyen ancak mustaz'af olur.⁸⁵⁷

Nitekim İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre âyette geçen mustaz'aflar, hicret etmek için Mekke'yi terk edemeyen müslümanlardır ve Allah onların mazeretlerini kabul etmiştir.⁸⁵⁸ Nitekim İbn Abbas'ın şu sözü de bu anlamı destekler: "Ben ve annem, mustaz'aflardan idik. Çocuklardan ben, kadınlardan da annem mustaz'af idi."⁸⁵⁹ Yine İbn Abbas, âyette geçen mustaz'afların Mekke'den hicret etmeyen değil, hicret etme yolu bulamayan kadın ve çocuklar olduğunu söyler.⁸⁶⁰ Sa'lebî ise bu kimselerin, Mekkeli müşriklerden eziyet gören kimseler olduğunu belirtir.⁸⁶¹

Ancak sözkonusu kimseler mazeretlerinin arkasına gizlenmemiş, "Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından

⁸⁵⁵ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 663.

⁸⁵⁶ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 663; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 534; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 432; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 141; Beydâvî, *Envaru't-tenzîl*, 2: 84; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 374; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 315.

⁸⁵⁷ Buhârî, İkrâh 89.

⁸⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/228; İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3/1002; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 142; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 279

⁸⁵⁹ İbn Ebu Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3/1002; Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-İsfehani, *Tefsiru'r-Rağîb el-İsfehani*, (Riyad, Daru'l-Vatan, 1420/1999), 3: 1324.

⁸⁶⁰ İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 1002.

⁸⁶¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 344.

bir yardımcı ver” diyerek bu konuda ne kadar samimi olduklarını da göstermişlerdir. Onların bu dualarına karşılık Hz. Peygamber de, “Allah’ım! Seleme b. Hişâm, Ayyâş b. Ebu Rebia ve mustaz’af müminleri kurtar!” diye karşılık vermiştir.⁸⁶²

Mücâhid (ö. 103/721), bu âyetin Mekke’deki mustaz’af müminler için savaşılmamasını emrettiğini söyler.⁸⁶³ Maturidî (ö. 333/944), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtûbî de (ö. 671/1273), âyetten yola çıkarak kâfirlerin elinde bulunan müslümanların mal, savaş ya da farklı yollarla olsun kurtarılmasının diğer müslümanlar üzerinde farz olduğu hükmünü çıkarır.⁸⁶⁴ Çünkü söz konusu mustaz’af müminlerin herhangi bir gücü yoktur.⁸⁶⁵

Bu âyetle birlikte Allah, Medine’de huzur ve güven içinde yaşayan müminlerin, hicret imkânı bulamayan müslümanlar için mücadele etmelerini, kendi yolunda cihad olarak kabul etmektedir.⁸⁶⁶

Dahhâk (ö. 105/723), âyetin Kureyş’in esir aldığı ve işkence ettiği yedi müslüman hakkında nazil olduğunu söyler.⁸⁶⁷ Ancak Taberî, bu âyetin Mekke’de hicretten geri kalan tüm müslümanlar hakkında olduğu görüşünü taşır. Ona göre erkekler Mekke’de iken iman etmişler ancak kabileleri onlara baskı kurup eziyet ve işkencede bulunmuş, onları dinlerinden döndürmüşlerdi. Allah da, müşriklerin elindeki o müminlerin kurtarılması için diğer müminleri teşvik etmiştir.⁸⁶⁸ Dolayısıyla âyetin özel bir nüzul sebebi yoktur. Allah bu âyetle, Medine’deki müslümanların, Mekke’deki mustaz’aflar uğrunda savaşmasını emretmiştir.

⁸⁶² Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5: 279; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 2: 78; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 1: 562.

⁸⁶³ İbn Ebu Hatim, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, 3/1002.

⁸⁶⁴ Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 3: 257; er-Râzî, *Me’âtîhu’l-ğayb*, 10: 141; Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 5: 279. Ayrıca bkz. Hâzin, *Lübâbu’t-te’vil*, 1: 399; Ebu Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3: 710.

Çağdaş düşünürlerden Yusuf el-Karadâvî de aynı görüşü taşır: “Allah yolunda erkek, kadın ve çocuklardan mustaz’af olanları yani ezilenleri kurtarma uğrunda savaşmak ve cihad etmek farzdır.” (Yusuf el-Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, I-VI, çev. Heyet, (İstanbul: Mirac Yayınları, 2006), 5: 394.

⁸⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/228.

⁸⁶⁶ Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 2: 78; Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*, 5: 279.

⁸⁶⁷ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 343.

⁸⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 224-226.

Âyette geçen gerçek mustaz'aflar, kimi çevrelerin bildiğinin aksine sadece zulüm ve eziyet gören halk kitleleri değil, dinlerini yaşayacak bir toprak hayali kuran, herhangi bir mazeretin arkasına sığınmadan, dinleri yüzünden eziyet gören müslümanlardır. Nitekim Allah'ın, onların duasından bahsetmiş olması da, bu müslümanların sadece 'zulme uğrayan veya sömürülen' topluluklar olmadığını göstermektedir.

Sonra aynı sûrede, gerçek mustaz'aflar ile mustaz'af olduklarını iddia edenler birbirinden ayrılır. Melekler hicret etmeyen, müşriklerle birlikte Bedir savaşına katılan ve müslümanların kılıcıyla öldürülen bu kimselerin canlarını aldıkları zaman niçin hicret etmediklerini sorar. Onlar da, Mekke'de iken zayıf ve güçsüz bir durumda olduklarını söylerler. Bunun üzerine melekler, Allah'ın arzının geniş olduğu şeklinde onlara karşılık verir. Âyetin siyak ve sibakından, onların aslında hicret etmeye güç yetirebilen kimseler oldukları anlaşılır. Ancak onları bu hicretten alıkoyan bir takım nedenler vardır ki, bu da onların gerçek anlamda mustaz'af olmadığını gösterir. Çünkü onlar, müşriklerle beraber Bedir savaşına çıkabilecek bir gücü kendilerinde bulabilmişlerdi. Dolayısıyla kaçabilir ve bu rezil hayattan kurtulabilirlerdi.

2-3- *“Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: “Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)” Onlar da, “Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik” derler. Melekler, “Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!” derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir. Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır.”*⁸⁶⁹

Bu iki âyet, Allah'a ve Rasûlü'ne iman eden ancak Hz. Peygamber (sav) hicret ettiğinde onunla birlikte hicret etmeyen, dinden çıkarılma fitnesi ile karşılaştıklarında imtihanı geçemeyen, müslümanlara karşı müşriklerle birlikte savaşa katılan Mekkeli bir topluluk hakkında nazil olmuştur. Gerçek anlamda güç ve imkân bulamayan mustaz'afların aksine, Allah bu kimselerin ileri sürmüş olduğu mazeretleri kabul etmemiştir.⁸⁷⁰

⁸⁶⁹ en-Nisa 4/97-98.

⁸⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 381.

Bu kimseler, müşriklere karşı koyamayacak derecede zayıf olduklarını “*Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik*” sözüyle dile getirmişlerdir.⁸⁷¹ “Yani bizler Mekke’de baskı altındaydık ve âcizdik. Müşrikler de bizi zorla yola çıkardılar.⁸⁷² Sayılarının çokluğu ve güçleri nedeniyle topraklarımızda müşriklere karşı zayıf bir durumdaydık” derler. Oysa onların bu sözleri temelsiz ve zayıf bir iddiadır.⁸⁷³

Âyetlerin sebab-i nüzulü hakkında birçok rivayet vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

İbn Abbas şöyle der: “Hz. Peygamber zamanında müslümanlardan (Mekke’de kalıp hicret etmeyen) birtakım insanlar, müşriklerle beraber olarak onların sayısını çoğaltıyorlardı. Bedir harbi sırasında düşman safları arasında bulunan bu kişilere ok atılıyor ve atılan ok, varıp bunlardan birisine isabet ediyor ve onu öldürüyordu ya da kılıçla vurulup öldürülüyordu. Bunun üzerine Allah: “*Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken...*” âyetini indirdi.”⁸⁷⁴

İkrime (ö. 105/723), âyetin Kays b. Fâkih b. Muğire, Haris b. Zem’a b. el-Esved, Kays b. Velid b. Muğire, Ebu’l-As b. Münebbih b. Haccac ve Ali b. Ümeyye b. Halef hakkında nazil olduğunu söyler. Kureyşli müşrikler ve onlara katılanlar, Ebu Süfyan b. Harb’ı ve Kureyş kervanını Abdullah b. Cahş’ın seriyyesinden kurtarmak için yola çıkınca, onlarla birlikte daha önce müslüman olmuş bazı gençleri de istemedikleri halde yanlarında getirmiş, ansızın iki topluluk Bedir’de karşılaşınca, yapılan savaş sonrası bu gençler orada kâfir olarak öldürülmüşlerdi.⁸⁷⁵

İbn Abbas’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Onlar, Mekke’de müslüman olan bir topluluktu. Müslüman olduklarını gizlemişler, müşrikler de onları beraberlerinde Bedir savaşına götürmüşlerdi. Onlardan bazıları öldürüldüler. Bunun üzerine müslümanlar: “Öldürülen şu arkadaşlarımız müslüman idiler. Onlar buraya zorla

⁸⁷¹ Vahidî, *et-Tefsiru’l-vasît*, 1: 105; Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1: 685; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vil*, 1: 416.

⁸⁷² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 3: 372.

⁸⁷³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9: 379.

⁸⁷⁴ Buhârî, “Tefsiru’l-Kur’an”, 65 (no. 4596); Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 382; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 3: 1045.

⁸⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 383; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 3: 1046; Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 3: 141-142.

getirildiler. Siz onlar için af dileyin” deyince, bu âyet nazil oldu.⁸⁷⁶ Yine İbn Abbas, sözkonusu kimselerin Hz. Peygamber hicret ettiğinde hicret etmek istemeyen ve korkan kimseler olduklarını ifade eder.⁸⁷⁷

İkrime'nin rivayetine göre Abbas b. Abdulmuttalib, Akîl b. Ebu Talib ve Nevfel b. Hâris b. Abdulmuttalib Bedir savaşında esir düşünce, Hz. Peygamber, Abbas'a: “Fidyeni ve yeğeninini fidyelerini öde!” buyurdu. Abbas: “Ey Allah'ın Rasûlü, biz senin kiblene karşı namaz kılp senin getirdiğin şehâdeti getirmedi mi?” deyince, Hz. Peygamber: “Ey Abbas! Siz savaştınız ve yenildiniz” buyurdu, ardından bu âyeti okudu.⁸⁷⁸

Katâde (ö. 117/735), “Kendilerine yazık eden kimselere melekler...” âyeti hakkında: “Bu âyet, Mekkelilerden müslüman olduklarını söyleyen kimseler hakkında nâzil oldu. Onlar, Allah'ın düşmanı Ebu Cehil ile birlikte savaşa çıktılar, Bedir günü öldürüldüler. Mazeretleri olmadığı halde mazeret ileri sürdüler. Allah, onların bu mazeretini reddetti”⁸⁷⁹ derken, Dahhâk ve İbn Abbas ise bu âyetin münafıklardan bir grup hakkında nâzil olduğunu söyler.⁸⁸⁰

Nüzûl sebebi ne olursa olsun, kendilerini mustaz'af olarak değerlendiren bu kimselerin ileri sürdüğü delile bakıldığında, gerçek mustaz'aflarla aynı şartlarda buldukları görülür. Ancak gerçek mustaz'aflar herhangi bir güce ve imkâna sahip olmadıkları halde, kurtarılmaları için Allah'a dua ederken, kendilerini mustaz'af zanneden kimselerin ise bu temelsiz iddia ve hileli yollarla melekleri kandırmaya çalıştıkları görülür. Onlar sadece ileri sürdükleri boş mazeretlerinin arkasına sığınıp, zilletlerinin ve korkaklıklarının adını çaresizlik koyarak mustazaf olduklarını iddia eden kimselerdir.

Oysa hicret emri, müslüman olan ve müslüman kalmak isteyenler için önemlidir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bu âyeti Mekke'deki müslümanlara

⁸⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 381.

⁸⁷⁷ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-te'vili bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut, trs.), 2: 647.

⁸⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 384; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 1047; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 99.

⁸⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 386; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 456.

⁸⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 386; İbn Ebu Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 1046; Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 3: 334; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 456.

göndermiş, Leysoğullarından Damra b. el-İs adında yaşlı ve hasta bir adam bunu işitince: “Vallahi, bu gece Mekke’de kalamam! Beni hemen yola çıkarın” demiş ancak Ten’im’e ulaştığında son nefesini vermiştir.⁸⁸¹

Hz. Peygamber de gerçek mustaz’af lar ile kendisini mustaz’af zannedenleri birbirinden ayırt etmiş, Mekke’de kalıp hicret edemeyen Mahzum kabilesinden üç mustaz’afın adını anarak gıyablarında dua etmiştir.⁸⁸²

Meleklerin, “*Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)*” ve “*Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!*” şeklindeki azarlama ve kınama içeren sözlerine karşılık mustaz’af olduğunu söyleyen kimselerin iddiaları doğru değildir. Çünkü meleklerin onlara bu soruyu yöneltmiş olmaları, aslında hicret edebilecek güce sahip olduklarını gösterir.⁸⁸³ Söz konusu kimseler, Mekke’yi terk edebilecek imkâna sahiptirler.

Yine meleklerin bu sorusu, kendilerini zayıf ve güçsüz olarak nitelendiren kimselerin en azından Ashab-ı Kehf’in inanmış gençleri gibi bir taktik değiştirmelerinin gerekliliğini, sadece müstebirlerin hücrelerinde, hapishanelerinde ve sürgün yerlerinde esir olan mustaz’af ların sorumsuzluklarını iddia edebileceklerini ortaya koymaktadır.

İbn Atiyye (ö. 541/1147), meleklerin bu soruları onların ruhlarını almadan önce sorduklarını, dolayısıyla onların müslüman olarak öldüklerine işaret ettiğini söyler. Ona göre eğer kâfir olarak ölmüş olsalardı, melekler bu konuda onlara herhangi bir şey demezdi.⁸⁸⁴ Buradan hareketle, farzietini bilmesine rağmen hicreti terk eden müminin kâfir değil âsi hükmünde olduğunu söyler. Ona göre, “*Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya...*”⁸⁸⁵ âyeti, kâfirlerle birlikte savaşan kimseler hakkındadır. Hz. Peygamber onlar hakkında: “Ben, müşriklerle oturan ve onların arasında ölen kimselerden beriyim. İkisi de (müşrik ve müslüman) birbirlerinin ateşini (ışığını) göremezler” buyurmuştur.⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 393; Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, 2: 1445; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 555; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 197.

⁸⁸² Ahmed, *Müsned*, 15: 241 (nr. 9413); Buhârî, *İstiskâ* 15 (nr. 1006); Müslim, *Mesâcid* 5 (nr. 675).

⁸⁸³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1: 457; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 196.

⁸⁸⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 2: 100.

⁸⁸⁵ en-Nisa 4/97.

⁸⁸⁶ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 2: 557.

Bu açıdan bakıldığında ilk âyetle⁸⁸⁷, “*Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver*” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar, samimi bir niyet taşıdıkları halde İslam yurduna gitmeye güç yetiremediklerinden dolayı mümin kabul edilir iken, ‘kendilerine zulmetmiş olmakla’ nitelenen ve meleklerin itabına maruz kalan, kendilerini ‘*Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik*’ sözleriyle savunmalarına rağmen ‘*Allah’ın arzı geniş değil miydi? Orada hicret etseydiniz ya!*’ sorusuyla susturulan bu ‘mustaz’aflığı benimseyen’ kimselerin ise, âyetle geçtiği üzere ‘gidecekleri yer cehennemdir.’ Ancak istisnada bulunularak, gerçek anlamda zayıf, güçsüz, çaresiz ve hicret etme imkânı bulamayan erkek-kadın ve çocukların farklı olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸⁸

Yine ilk âyetle⁸⁸⁹, mustaz’aflardan bahseden diğer âyetleri⁸⁹⁰ karşılaştırdığımızda şunları görürüz: İlk âyetteki topluluk, yaşadıkları toplum dinlerini yaşamalarına engel olduğu için onları ‘zalim’ olarak nitelendirilmekte iken, ikinci ve üçüncü âyetle anılan kimseler, ‘kendilerine zulmetmiş’ olmakla nitelendirilmiştir. İlk âyetle dinleri konusunda eziyet gören kimseler Allah tarafından mustaz’af olarak isimlendirilirken, ikinci ve üçüncü âyetle geçen kimseler kendilerini ‘mustaz’af’ olarak tanıtmaktadır. Bu da, ilk âyetle geçen müminlerin onurlu ancak zayıf müminler ve gerçek mustaz’aflar olduğunu gösterir.

Böylece Nisa sûresinde 75 ve 98. âyetle geçen mustaz’aflar ile 97. âyetle geçen mustaz’af grubun farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kimselerin neden hicret edemediği konusunda Râzî (ö. 606/1210) şöyle der: “Mustaz’af (aciz), bir çeşit zorluk olsa da, o şeyi yapmaya bazen güç yetirebilir. Hâlbuki bulunması halinde ruhsatın söz konusu olduğu acizliği, böyle olmayan acizlikten ayırmak zor ve karışık bir meseledir. Nitekim insan çoğu kez kendisinin hicret etmekten aciz olduğunu zanneder.”⁸⁹¹

Kur’an’ın en çok üzerinde durduğu ve müstekbirlerle aynı sonu paylaşan bu mustaz’aflar, aslında güçlü oldukları halde güçlerini kullanmaya yanaşmayan, şirke

⁸⁸⁷ en-Nisa 4/75.

⁸⁸⁸ Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 3: 257.

⁸⁸⁹ en-Nisa 4/75.

⁸⁹⁰ en-Nisa 4/97-98.

⁸⁹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 197.

boyun eğen ve bu istikbarın, zulmün devamını sağlayan kimselerdir. Bunların zayıflıkları maddî ve bedensel değil, psikolojik ve zihinseldir. Müslüman kimsenin izzetini ve onurunu koruması gerekirken, onların zulme boyun eğip zulmün parçası haline gelmeleri kabul edilemez. Maddî gücü ne olursa olsun kişiyi mustaz'af kılan, zihnindeki düşüncelerdir ve onun müstekbirlere boyun eğmesini sağlayan da budur. Dolayısıyla müslümanın, dinini yaşayamayacağı bir yerde pasif kalıp baskılara karşılık vermemesi ya da bir arayışa kalkışmaması düşünülemez.

Bilinçli ve bilinçsiz olarak da tasnif edebileceğimiz mustaz'aflardan bilinçli olanların, tüm yolların kapatılması durumunda hicret edip mütekbirlere karşı yeni bir üs oluşturması ve mücadelelerini oradan sürdürmeleri gerekir. Hicret etmeyip orada kalmaları ve mütekbirlerin zulümlerine boyun eğmeleri kabul edilemez. Hicret yolu mustaz'aflar için kapalı ise veya hicret etmeleriyle mütekbirlere karşı bir şey yapamayacaklarının farkına varırlarsa ancak o zaman mazur görülebilirler.

Bu anlamda hicret bir zorunluluktur. Çünkü İslam'ın hâkim olmadığı bölgelerde yaşayanların örneği, 'hicret sonrası Mekke'dir. İslamî bir hayatın yaşanılmasına izin verilmeyen topraklarda iken İslam'ı kabul eden bir kimse, imkâna sahip olması durumunda İslam'ı özgürce yaşayabileceği yere hicret etmek zorundadır. Aynı zamanda bu hicret, İslam'ın hâkim olmadığı beldeleri dinin özgürce yaşanabileceği yollara çevirmenin yolu olan cihadı destekler. Diğer taraftan İslam'ın baskıya maruz kaldığı ve yaşanmadığı yerlerde kalmak, İslam düşmanlarını güçlendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla bir takım imkânsızlıklardan dolayı bir kimse mustaz'af olarak kalabilir, ancak imkân bulunduğu an hicret etmek zorundadır.⁸⁹² Dolayısıyla bu 'sözde mustaz'aflar'ın ileri sürdüğü mazeretler, geçerli değildir. Çünkü kötü bir tercihte bulunmak, kötü bir şekilde azaba uğramayı ortadan kaldırmaz.

4- *“Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: “Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor.” Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere âdil*

⁸⁹² Muhammad Khalid Masud, “Gayr-i Müslim Bir Devlette Müslüman Olmak: Üç Alternatif Model”, 203.

davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor. Ne hayır yaparsanız, şüphesiz Allah onu bilir.”⁸⁹³

Cahiliye dönemi Arapları, kadınları ve çocukları varis olarak görmez, ölenin malını sadece erkeklere ve ergenlik çağına girmiş çocuklara verirlerdi. Miraslarını koruyacak bir güce sahip olmadıklarından ya da savaşacak güçte olmadıklarından dolayı, kabileci düşüncenin etkisiyle kadınları ve çocukları mirastan yoksun bırakırlardı. Çünkü kabile anlayışında her şey savaşçılarıdır ve zayıfların hiçbir şeyi olmaz.⁸⁹⁴

İslam’ın ilk dönemlerinde müslümanların da zayıf gördüğü ve kabul ettiği bu anlayış, kadın ve çocuklara âdil davranılmasını, evlendirilmeyerek miras hakkından mahrum bırakılan yetim kızların haklarının verilmesini emrederek ortadan kaldırmıştır.⁸⁹⁵

Bu âyet, kadınların ve çocukların da hakkını koruyarak büyük ya da küçük olsun bütün kardeşlere mirastan pay verilmesini ve bu konuda âdil davranılmasını emretmiştir. Burada ‘mustaz’af’ kelimesi ile ergenlik çağına ulaşmadıkça miras alamayan çocuklar kastedilmiştir.⁸⁹⁶ Ya da yaşça kendilerinden büyük ve daha güçlü kimselerden haklarını alabilecek bir güç ve imkâna sahip olmadıklarından dolayı âyette geçen çocukların ‘mustaz’af’ diye nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla âyet, cahiliye Arapları tarafından ezilen ve miras hakları ellerinden alınan çocukları ‘mustaz’af’ olmaktan kurtarıp mağduriyetlerini gidermiş, onlar için de İslam adaletini geçerli kılmıştır.

5- *“O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz. İnsanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz.*”⁸⁹⁷

Bu âyet, Bedir savaşından sonra nazil olmuştur ve hitap müminleredir. ‘İnsanlar’ ile kastedilen, Kureyş müşrikleridir. Çünkü müslümanlar, hicretten önce de sadece

⁸⁹³ en-Nisa 4/127.

⁸⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6: 353; Maverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 1: 532; Beğâvî, *Meâlimu’t-tenzil*, 1: 707; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 569.

⁸⁹⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7: 544-546; Maturidî, *Te’vilatu ehli’s-sünne*, 2: 120; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 3: 394.

⁸⁹⁶ Bkz. Mekki b. Ebu Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğu’n-nihâye*, 2: 1484.

⁸⁹⁷ el-Enfal 8/26.

onlardan korkuyorlardı ve onlar kendilerine çok yakındılar. Bedir günü de, müşriklerin sayısı fazla, müslümanların sayısı ise azdı.⁸⁹⁸ Âyet, Mekke'de iken müşriklerin kendilerini zayıf görmeleri, onları dinlerinden çevirmeye çalışmaları ve kötü şeyler yapmalarına karşı Bedir savaşındaki galibiyetle Allah'ın müminlere verdiği üstünlüğe dair bir hatırlatmada bulunmaktadır.⁸⁹⁹

Bu âyet, müminlerin Mekke'de iken mustaz'af olduklarını ancak dinlerini yaşama uğrunda samimi hicretlerinin neticesinde ve Allah'ın onları barındırması, desteklemesiyle birlikte bu sınıftan kurtulduklarına bir işaret sayılabilir. Böylece Allah, sadece Mekke'de müşriklerin ve zalimlerin hegemonyası altında yaşamak zorunda kalan kimselerin mustaz'af olduğunu, hicretin müminler için bir kırılma anı olup bundan sonra 'mustaz'af' olarak adlandırılmayacaklarını ifade etmiş ve o günlere hatırlatmada bulunmuştur. Onlardan 'mustaz'af' diye bahsedilmesi, Mekke'de iken sayılarının az oluşu ve Kureyş'in onlara yaptığı işkence ve eziyetlerden dolayıdır.⁹⁰⁰

Yine bu âyette Allah, mustaz'aflara zafere ulaşma zeminini hazırladığını, samimi olarak küfrü ve şirki ortadan kaldırma çabası gösterdiklerinden dolayı onların yanında olduğunu ifade etmektedir. Tüm bu ihsanların ardından müslümanların daha müttaki olmaları istenmektedir.

Sonuç olarak Nisa sûresinin 75, 97-98 ve Enfal sûresinin 26. âyetinde geçen mustaz'afları, Akyüz'ün de belirttiği gibi müstekbirlere karşı tutumları ve mücadeleleri bakımından üç gruba ayrılabiliriz:

a. Dirençli mustaz'aflar: Müstekbirlere karşı direnip onlara hemen teslim olmayan ve onların kötülüklerini engellemeye çalışan kimselerdir.

b. İşbirlikçi veya gönüllü mustaz'aflar: Dünyevî çıkarları uğruna ya da zaafları yüzünden müstekbirlere karşı direnmeyen, hatta onlarla işbirliği içine girenlerdir.

c. Çaresiz mustaz'aflar: Çeşitli imkansızlıklar yüzünden müstekbirlere karşı direnemeyen kimselerdir.⁹⁰¹

⁸⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 2: 108; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 119; Beğâvî, *Envârut't-tenzil*, 3: 56.

⁸⁹⁹ Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 5: 177; Mekkî b. Ebu Talib, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye*, 4: 2790.

⁹⁰⁰ Maverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 2: 309; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 211.

⁹⁰¹ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 228-229.

“O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz... Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz.”⁹⁰² âyeti ile “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar”⁹⁰³ âyeti, dirençli mustaz’af’lara işaret ederken, melekların sorduğu “Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)” sorusuna “Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik”⁹⁰⁴ diyenler de işbirlikçi mustaz’aflara işaret etmektedir. İşbirlikçi mustaz’afları, bir takım bahanelerin arkasına saklanan ‘gönüllü mustaz’aflar’ olarak da isimlendirebiliriz.

Bunun dışında mustaz’afları, müstekbirlerden kurtulmak için çaba gösterenler; dünyevî bir takım çıkarlar ve zaaflar yüzünden onlara ses çıkarmayanlar ve son olarak da zayıf, çaresiz kalmış kadınlar ile erkekler olarak tanımlayabiliriz.

Sonuç olarak baktığımızda, Kur’an’ın, İslam toplumunun adalet üzerine kurulabilmesi için, diğer kesimlerden önce İslam’ı kabul eden gerçek mustaz’aflardan yana bir tavır aldığını görebiliriz.

3.4. Hadislerde Mustaz’af Kavramı

Rasûlullah’a (sav) nispet edilen birçok hadis olmasına rağmen, mustaz’af kavramının yer aldığı çok az sayıda hadis vardır ki, bunların da büyük bir bölümü zayıftır. Daha çok şîî kaynaklarda bulunan ancak ehl-i sünnetin itibar ettiği kaynaklarda kendisine çok yer bulmayan mustazaf ile ilgili hadislerin azlığı, akla hadis tedvin tarihinin gelişiminde olası bir takım problemleri getirmektedir.

Özellikle Abbasi halifesi Mütevekkil’in (ö. 247/861) siyasî ve fikrî olarak Ehl-i Beyt taraftarlarına olan baskısı, dönemindeki fikri akımları ortadan kaldırmak için Ehl-i Beyt’i sevdiğini söylemekten çekinmeyen İbn Sikkit’i (ö. 244/858) öldürüp Hasan b. Ali’nin (ö. 97/715-16) kabrini yıkması, bu kavramla ilgili hadislerin kaynaklarda geçmemesi için bir neden olabilir.⁹⁰⁵

⁹⁰² el-Enfal 8/26.

⁹⁰³ en-Nisa 4/75.

⁹⁰⁴ en-Nisa 4/97.

⁹⁰⁵ Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, thk. Hamdi ed-Demirdaş (Mektebetu Nizar Mustafa, 1425/2004), 254.

Bilindiği üzere hadis ilmi, en büyük gelişimini Abbasi halifesi Mütevekkil döneminde göstermiştir. En önemli hadis kitaplarının tedvin edildiği bu dönemden kısa bir süre sonra, Hz. Ali hakkında *Hasaisu Ali* adlı eserini ortaya koyan İmam Nesâî (ö. 313/915), Nasibîler tarafından öldürülmüş⁹⁰⁶, aynı dönemde Ali'nin velayeti ile ilgili bir eser yazan Taberî'nin (ö. 310/923) Bağdat'taki evi taşlanmış, rafizî ve şîî olmakla suçlanmıştır.⁹⁰⁷

'Mustaz'af' kavramı, özellikle Nefsu'z-Zekiyye Hasan b. Ali ve Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) isyanlarından sonra Ehl-i Beyt ve onları destekleyenler için kullanılırken, belki de Ehl-i Hadis, şîîlerin 'mustazaf' kavramına verdikleri önemden ve şîî taraftarlığını çağrıştırdığından dolayı bu ifadeden mümkün mertebe kaçınmıştır⁹⁰⁸.

İstizaf dönemi olan Mekke'de, mustaz'af hakkında tek bir rivayet yer almaktadır ki, o da kendisine hadis kitaplarında değil siyer kitaplarında yer bulur.

Buna göre Hz. Peygamber, Taif dönüşünde: "Allah'ım! Güçsüz ve çaresiz oluşumu, halk nazarında hor görüldüğümü yalnız sana şikâyet ediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi! Sen mustaz'afların Rabbisin. Sen benim Rabbimsin. Beni kime bıraktın? Bana saldıran bir insan eline mi yoksa işimi kendisine teslim ettiğin düşmana mı? Yeter ki, gazabın olmasın bana, aldırmam çektiklerime..." şeklinde dua etmiştir.⁹⁰⁹

Hz. Peygamber, Zeyd b. Harise ile gittiği Taif'te tebliğine karşılık bulamayıp kovulduğunda, Mekke'ye dönerken bu duayı yapmıştır. Mekke'ye de ancak Mut'im b.

⁹⁰⁶ Yusuf b. ez-Zeki Abdurrahman Ebu'l-Haccac el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 1: 339.

⁹⁰⁷ Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006), 11: 169.

⁹⁰⁸ Böyle düşünmemizin nedeni, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye hareket etmeden önce Kûfe valisi Nu'man b. Beşir'in Kûfelileri bir araya getirmek için yaptığı konuşmadır. Konuşması sırasında Abdullah b. Müslim b. Said el-Hadramî ayağa kalkarak: "Senin bu yaptığın zulümden başka bir şey değildir. Düşmanına karşı bu şekilde gidişin, ancak mustazaflara uygun bir gidiştir" deyince, Nu'man: "Allah'a itaat yolunda mustazaflardan olmam, Allah'a isyanda güçlülerden olmaktan benim için daha uygun ve daha güzeldir" dedi. (Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 5: 356).

Yine Zeyd b. Ali, direniş hareketine başladığında şöyle diyordu: "Biz, sizi Allah'ın Kitabı ve Rasûlü'nün sünnetine, zalimlerle cihada, mustazafları savunmaya, haksızlığa uğrayanların hakkını vermeye ve ganimet mallarını eşit şekilde dağıtmaya çağırıyoruz." (Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 7: 172)

⁹⁰⁹ İbn Hişam, es-Sîratu'n-Nebeviyye, 1: 420; Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 1: 554. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslam ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1987), 1: 285.

Adiyy'in himayesi ile girmiştir. Taif yolculuğu, Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talib'i kaybetmesinden sonra gerçekleşmiştir.⁹¹⁰ Bütün destekçilerini kaybetmiş, Taif'te İslam'ı kabul edip kendisine yardımcı olacak birilerini aramak için gitmiş ancak hayal kırıklığına uğramış bir şekilde dönmüştür. Bu da Hz. Peygamber'i gerçek anlamda bir mustazaf kılmıştır. Belki de Şi'b-i Ebi Talib'de üç yıl boyunca boykot altında kaldıklarından dolayı Haşimoğullarının zihninde mustazaf kavramı bu yüzden daha etkin bir şekilde yer almıştır.⁹¹¹

Medine dönemi ile ilişkili mustazaf hadisi ise birçok kaynakta yer alır. Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: “Allahım! Ayyaş b. Ebu Rebia'yı kurtar! Allahım! Seleme b. Hişam'ı kurtar! Allahım! Velid b. el-Velid'i kurtar! Allahım! Mustazaf olan müminleri kurtar!...”⁹¹² diye dua etmiştir.

Hz. Peygamber, Ayyaş müşrikler tarafından bağlanıp hapsedildikten sonra bu duayı yapmış, Kureyş'ten kaçtığını haber alınca da Medine'ye ulaşınca kadar bu duaya devam etmiştir. Bu olay, Hudeybiye anlaşmasından önce ve Hendek savaşından sonra gerçekleşmiştir. Âlimler bu hadisle, esaret altındaki müslümanların kurtulması için kunût duasının yapılabileceği hükmünü çıkarmışlardır.⁹¹³

Yine Mekke'den hicret etme imkânı olmayan erkek, kadın ve çocuklardan oluşan çok sayıda mustazaf müminlerden biri olan Ebu Cendel, Hudeybiye anlaşmasından sonra Medine'deki müslümanlara katılmak istemiş ancak anlaşma gereği Medine'ye alınmaması gerektiğini öğrenince, Hz. Peygamber: “Ey Ebu Cendel! Sabret ve sevabını Allah'tan iste. Çünkü Allah, sen ve seninle birlikte olan mustazaf kimseler için bir kapı açar...” buyurmuştur.⁹¹⁴

⁹¹⁰ Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 2: 345; Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstiab fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1: 40

⁹¹¹ Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Matlabî, *Sîratu İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkar, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1398/1978), 159; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2: 311.

⁹¹² Ahmed, 15: 241 (nr. 8413); Buhari, “İstiska” 15 (nr. 1006); Ebu Ya'lâ, *Müsned*, 10: 394 (nr. 5995).

⁹¹³ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, thk. İsamuddin ed-Dâbitî (Mısır: Daru'l-Hadîs, 1413/1993), 2: 404.

⁹¹⁴ Ahmed, 31: 212 (nr. 18910); Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kubra*, 9: 379 (18830).

Hız. Peygamber aynı cümleleri, Hudeybiye anlaşmasından sonra Medine'ye sığınan Ebu Basir ve Utbe b. Useyd b. Cariye için de söylemiş, anlaşmanın şartlarına uymalarını belirtmiştir.⁹¹⁵

Bu olay da, müşriklerin baskısı altında inancını gerektiği gibi yerine getiremeyen kimseler için 'mustazaf' kavramının doğrudan kullanıldığını göstermektedir.

Hız. Peygamber, diğer bir hadisinde Mekke dönemini yaşayan müslümanların tamamını mustazaf olarak nitelendirmiştir. Evs b. Huzeyfe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Malik oğullarından Rasûlullah'a (sav) gelen heyetin içindeydim. Rasûlullah (sav) bizi mescid ile kendi evi arasında bir çadırda misafir etti. Yatsı namazlarından sonra yanımıza uğrar, ayakta ayakları yoruluncaya kadar durup bizimle sohbet ederdi. Çoğunlukla da Kureyşliler hakkında konuşurdu. Bir defasında bize: "Onlarla eşit değildik. Çünkü biz mustazaf ve güçsüzdük. Medine'ye geldikten sonra da savaşlar bazen bizim lehimize, bazen onların lehinde oldu" buyurmuştur.⁹¹⁶

Bu hadiste geçen mustazaf olma hâli, "O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz. İnsanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz."⁹¹⁷ âyetinin anlamını güzel bir şekilde açıklamaktadır.

Muaz b. Cebel'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sav): "Sana cennetin hükümdarlarının sıfatlarından haber vermeyeyim mi?" diye sorunca, Muaz: "Elbette, haber ver" dedi. Bunun üzerine Hız. Peygamber: "Mustazaf olup (toplum nazarında) zayıf görülen, eski iki parça elbiseye bürünen, kendisine hiç değer ve iltifat gösterilmeyen ve bir şeyin olması veya olmaması için Allah'a yemin veya dua ederse Allah'ın duasını veya yeminini kabul edeceği kimsedir"⁹¹⁸ buyurmuştur.

Buradaki mustazaf, insanların zayıf görüp giyim-kuşamından ve durumundan dolayı aşağıladığı, ancak Allah katındaki değerinden dolayı duası kabul edilen kimsedir.

⁹¹⁵ Muhammed b. Ömer b. Vakıd es-Sehmî, el-Vakıdî, *el-Meğazi*, (Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1409/1989), 2: 624; Taberi, *Tarihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 2: 638.

⁹¹⁶ Beyhâkî, *Şuabu'l-iman*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1423/2003), 3: 83 (nr. 1988).

⁹¹⁷ el-Enfal 8/26.

⁹¹⁸ İbn Mâce, "Zühd" 37 (nr. 4115); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 159; Taberânî, *Müsnedu's-Şâmiyyîn*, 1192; Beyhâkî, *Şuabu'l-iman*, 10488.

Dolayısıyla hadiste geçen mustazaf, toplum tarafından ezilen ya da aşağılanan her insan değil, bu durumdaki çaresiz mümin kimseler için kullanılan bir sıfattır.

Şîî kaynaklar ise, Mekke'den hicret edemeyen mustazaflar ile a'raf ehlini bir arada zikreder. Ali'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Müminler cennete hesaba çekilmeden girerler. Küfür ve şirke bir engel bulamayan mustazaflar, ayakta duramayanlar, ârif müminlerden olmaya bir yol bulamayanlar ise a'raf ehlidir. Onlar, Allah'ın takdirine kalmıştır.”⁹¹⁹

Şîîlere göre kimi zaman mustazaf, küfür ve şirke düşmeyen, kimi zaman da şîîlik mezhebine tabi olmadığı halde Allah'a ve Rasûlü'ne inanan kimseler için kullanılmaktadır.⁹²⁰

Mustazaf ile ilgili hadislerin büyük bir bölümü şîî hadis kaynaklarındadır. Ancak bunların büyük bir bölümü on iki masum imamdan nakledildiği için çalışmamızda zikretme gereği görmedik. Sünnî ve şîî hadis kitapları arasında ortak olan tek bir hadis vardır ki, bu hadise göre Ümmü Fadl binti Haris, hastalığı sırasında Hz. Peygamber'e gelip ağlamaya başlayınca, Hz. Peygamber: “Niçin ağlıyorsun?” diye sordu. “Senin için korkuyorum. Senden sonra ne ile karşılaşacağımızı bilmiyorum?” deyince, Hz. Peygamber (sav): “Siz benden sonra mustazafsınız” buyurmuştur.⁹²¹

Yine Cafer-i Sadık'ın rivayet ettiği gibi Hz. Peygamber (sav) Hasan ve Hüseyin'e bakıp ağlamış ve: “Siz benden sonra mustazafsınız” buyurmuştur.⁹²²

Her iki rivayette geçen mustazaflık durumu, kanaatimizce Ehl-i Beyt'in elinden hilafetin alınması, siyasî ve iktisadi mahrumiyetler anlamına gelmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Ehl-i Beyt taraftarları, ne hilafet makamına ve ne de Hz. Peygamber'in mirasına ulaşamadıklarına inanmışlardır.⁹²³ Zaman içerisinde de gördükleri bu muamele, kendilerini mağdur kabul edip mustazaf olarak

⁹¹⁹ Ebu Sadık Süleym b. Kays el-Hilalî el-Âmirî, *Kitabu Süleym b. Kays el-Hilalî*, thk. Muhammed Bakır el-Enzarî ez-Zencanî, (Kum: Neşru'l-Hâdi, 1420), 171.

⁹²⁰ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi 'Modern Dönemde Mustazaf Kavramı' başlığı altında geçecektir.

⁹²¹ Ahmed, *Müsned*, 44: 448 (nr. 26876); Taberani, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 25: 23 (nr. 32).

⁹²² Ebu Cafer Muhammed b. Ali ibn Babeveyh, Şeyh Saduk, *Meâni'l-ahbâr*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî, (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1379), 1: 79.

⁹²³ Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belazuri, *Futûhu'l-buldan*, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1988), 42.

isimlendirmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla şîî kaynaklarda ve günümüzde mustazaf kavramının bu kadar çok kullanılmasının sebebi budur diyebiliriz.

Yine şii kaynaklarında geçtiği üzere Hz. Peygamber, Ali'ye: “Ey Ali, senin için Harun'da (as) güzel bir örneklik vardır. Kavmi onu zayıf görmüştü (mustazaf kabul etmişti)... O halde sen de Kureyş'in zulmüne sabret” buyurmuştur.⁹²⁴

Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde ciddi bir problem yaşamayan, ancak Muaviye'nin hilafete geçip her Cuma günü Ali'ye lanet etmesi ve oğlu Yezid'in Kerbela ve Harre olaylarını gerçekleştirmesi⁹²⁵, muhtemelen şîîleri mustazaflık kavramına sığınmaya itmiş, bu kavram üzerinden bir mazlum ve mağdur edebiyatı geliştirmelerine neden olmuştur.

Sonuç olarak hadislerde ve İslam tarihi eserlerinde mustazaf, zalimlerin ve müşriklerin zulmünden dolayı inancını istediği gibi yaşayamayan, hicret etme imkânı bulamayan ve kimi zaman da müslüman toplum tarafından dahi küçük görülen, Allah katındaki değerli kimseler için kullanılmıştır.

3.5. Modern Dönemde Mustaz'af Kavramı

Klasik dönem müfessirleri ile modern dönem müfessirlerinin mustaz'af hakkındaki görüşleri arasında büyük bir fark yoktur. Hatta klasik tefsirlerdeki mustaz'af anlayışının günümüze kadar değişmeden geldiğini söyleyebiliriz. Tefsirlerdeki bu anlayış sünnî dünyada da çok değişmemiştir. Modern dönem tefsirlerinin mustaz'af hakkındaki görüşlerini aktarmak, klasik dönem müfessirlerinin anlayışlarını tekrar etmek anlamına geleceğinden bunu gereksiz görüyoruz.

Ancak aynı durum şîî dünyası için geçerli değildir. Şîî müfessirlere ve düşünörlere baktığımız zaman, mustaz'af kavramının onlarda daha farklı bir anlam taşıdığını görebiliriz. Özellikle son yüzyıllarda mustaz'af kelimesi, siyasî açıdan anlam genişlemesine bizzat şîîler eliyle ulaştığından bu anlayışın köklerini ortaya koymamız kaçınılmazdır.

⁹²⁴ Süleym b. Kays, *Kitabu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, 569.

⁹²⁵ Müslim, “Fedâil” 44 (nr. 2409); Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belazûrî, *Ensabü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekar vd. (Beirut: Daru'l-Fikr, 1417/1996), 5: 319-335; Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-muluk*, 5: 253, 389-470.

Örneğin Tabatabaî (1904-1981) mustaz'aflığı, kişinin kendisinden kaynaklanan herhangi bir kusuru olmaksızın hidayete ulaştırıcı yolu bulamaması olarak tarif eder.⁹²⁶ Ona göre hicret edip edip müslümanlara katılmayan kimseye mustaz'af denilebileceği gibi, dinî konuları öğrenemeyen, bu nedenle doğruya ulaşamayan, inatçı bir tavır olmadığı ve hatta hakikatin önüne konulması durumunda ona tabi olacağı bilindiği halde, bir takım nedenler yüzünden hakikati anlayamayan kimse için de bu kelime kullanılabilir. Çünkü böylesi bir insan, kılıç ve kırbaç zoruyla karşılaşmamış olsa da, birtakım faktörler yüzünden zayıf düşüp gaflete kapılmıştır.⁹²⁷

Mustaz'af kimsenin, eli boş bir insan olup lehinde ya da aleyhinde gerçekleşecek herhangi bir şeye sahip olmadığından onunla ilgili hükmün Allah'a kaldığını ifade eden Tabatabaî, *"İşte bunları, umulur ki Allah affeder; Allah çok affedicidir, bağışlayıcıdır."*⁹²⁸ âyetini de buna delil olarak gösterir.⁹²⁹

Tabatabaî, Ehl-i Beyt imamlarından nakillerde bulunarak bu görüşlerini destekler. Ayyâşî'den naklen, Zürrare b. A'yun'un şöyle dediğini rivayet eder: "Ebu Cafer'e (ö. 114/733) mustaz'afların kimler olduğunu sorduğumda şöyle dedi: "Mustaz'af, küfre girmek için bir hile, iman etmek için bir yol bilmeyen, bu yüzden iman ve inkârda bulunamayan kimsedir. Bunlar akılları ancak çocuk seviyesinde kalmış erkek ve kadınlar ile çocuklardır. Bunlardan sorumluluk da kaldırılmıştır."⁹³⁰ Cafer-i Sadık'a (ö. 148/765), "İmanın hakikatini bilmeyen kimse müslüman olabilir mi?" diye sorulunca da: "Ancak mustaz'af" diye cevap verir. Onların kim olduğu sorulunca, "Mustaz'af, kadınlarınız ve çocuklarınız" der.⁹³¹

Yine İmam Cafer, bir perde gerisinde kalıp dış dünya ile ilişkileri kesik olan kadınlar, 'namaz kıl' dediğinde kılan ve denilenden başkasını anlamayan hizmetçiler, denilenden başkasını bilmeyen ve birileri tarafından sevk edilmedikçe hareket edemeyen

⁹²⁶ Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 62.

⁹²⁷ Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 53-54.

⁹²⁸ en-Nisa 4/99.

⁹²⁹ Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 58.

⁹³⁰ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1: 269; Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 59.

⁹³¹ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1: 269; Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, (Beirut: Menşûratu'l-Fecr, 2007), 2: 226; Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 59-60.

köleler, çocuklar ve yaşlı insanlar⁹³² ile Kur'an'dan bir sûreyi bile okuyamayacak durumda bilgisiz kimseleri de mustaz'af olarak kabul eder.⁹³³

Diğer taraftan yine Cafer-i Sadık'a mustaz'aflar hakkındaki görüşü sorulunca: "Siz şimdi yeryüzünde mustaz'af olan birinin olduğunu mu söylüyorsunuz? Nerede mustaz'aflar? Allah'a yemin olsun ki, dininiz her yere yayılmıştır. Elden ele perde arkasındaki kadınlara bile ulaştı" sözleriyle artık mustaz'aflığın sona erdiğini dile getirir.⁹³⁴

Tabatabaî, şîilerin kabul ettiği bu rivayetlerin çelişkili gibi görüldüğünü itiraf etse de, hepsinin tek bir noktayı işaret ettiğini, onun da kişinin kendisinden kaynaklanan bir durum olmaksızın hakka ulaştırılan yolu bulamaması olduğunu söyler. Gerçekten de nakledilen rivayetler bir araya getirildiğinde şîilerin anlayışındaki mustaz'afın net bir anlama gelmediği görülmektedir.

Yine inançla ilgili insanlar arasındaki ihtilafları bilmeyen, kendisine inançla ilgili delillerin ulaşmadığı kimsenin mustaz'af olduğu da dile getirilmiştir.⁹³⁵

Şîi fakihlerden İbn İdris el-Hillî'ye (ö. 598/1202) göre ise mustaz'af, mezheplerin ihtilaflarını bilmeyen ve Şîilere inançlarından dolayı buğzetmeyen kişilerdir. Şîilerin hak çizgisinde yer almayan kişilerden, bilgisizliklerinin mazeret oluşu nedeniyle ancak mustaz'afların âhirette kurtuluşa ereceği nakledilir.⁹³⁶

Diğer yandan mustaz'af kavramı, 'imamlar' anlamında da kullanılmıştır. Bir rivayette, "Nebîlerin, rasûllerin ve mustaz'afların Rabbine hamdolsun" şeklinde duada bulunulması tavsiye edilmiştir. Kelimenin buradaki karşılığı, 'ezilmiş ve hakları yok sayılmış' kimseler anlamındadır ve bununla imamlar kastedilmiştir. Çünkü Şîi anlayışa göre imamet konusunda Hz. Ali ve evlatlarının hakları görmezden gelinmiş ve onlara zulmedilmiştir. Bu yüzden onlar mustaz'aftır.⁹³⁷

⁹³² Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1: 270; Tabatabaî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 5: 60.

⁹³³ Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 61.

⁹³⁴ Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 61.

⁹³⁵ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1: 268; Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, 2: 227;

⁹³⁶ İdris el-Hillî, Ebu Cafer Muhammed b. Mansur, *Kitâbu's-serâir*, (Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1410), 1: 84; Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünniler*, 206-207.

⁹³⁷ Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünniler*, 205.

Temelde zalimlerin hegemonyası altında zulüm gören ve inandıkları gibi yaşama ya da hicret etme imkânını bulamayan kimseler için kullanılan mustaz'af kelimesi, Şif kaynaklarda ve tefsirlerde, kimi zaman hidayete giden yolu bilmeyen ve kimi zaman da şiflik çizgisinde yer almayan kimseler için kullanılmıştır. Ancak bu kavram, özellikle İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinin arefesinde İslamî çalışmalarda ve hareketlerde kendisine büyük bir yer bulmuş, sonra bir anda 'ezilen bütün halklar'ı temsil eden bir kavrama dönüşmüş ve bu anlamlandırma da büyük bir rağbet görmüştür.⁹³⁸

Ancak maalesef kavramdaki bu anlam genişlemesi, birtakım siyasî kazanımlar için kullanılmıştır. İdarecilere tağut, halklara mustaz'af kimliğinin verildiği devrim öncesi bu aşamada müslümanları harekete geçirmek ve siyasî arenaya çekmek için sık sık, “*Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım.*”⁹³⁹ âyeti dillendirilip bir devrim özlemi oluşturulmuştur. Hatta başta şifler olmak üzere Kur'an'ı ve İslam tarihini siyasî okuma çabası, özellikle son yüzyılda Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'i devrimci olarak nitelermeye kadar ileri gitmiştir.⁹⁴⁰

Temelde dinî bir muhtevaya sahip iken, mustaz'af kavramının bir anda 'ezilen bütün halklar' şeklinde sol bir parametreye dönüşmesinin tarihi ise son yüzyıla dayanmaktadır ve kısaca şöyledir:

Modern dönemde Batı'nın dünyaya armağan ettiği kapitalizm ve emperyalizme, Doğu bloku, sosyalizm ve komünizm ile karşılık vermiştir. Batı'nın sömürgeci politikasına karşı koyamayan, aralarında İslam ülkelerinin de yer aldığı üçüncü dünya ülkeleri, özellikle 19. yüzyılda sosyalizmin ortaya koyduğu 'sosyal adalet' fikrinin etrafında toplanmıştır. Kapitalizmin getirdiği o müthiş zulüm ve yıkıcılık karşısında sosyalizm, her zaman modern batının vicdanı olmuş, vicdanını temsil etmiştir.⁹⁴¹ Başlangıçta Marksizmin özellikle dinlere karşı olumsuz bir tavır takınmış olması,

⁹³⁸ Nitekim mustaz'af kelimesinin kullanıldığı yerler için internette yaptığımız araştırmada, kelimenin neredeyse şif dünyaya ait bir kavram olduğu izlenimi uyanmaktadır. Muhtemelen bunun nedeni, İran İslam Cumhuriyeti'nin kendisini 'çağdaş bir Medine' olarak görmesi ve devrim toprakları dışında yaşayanları da 'mustaz'af' olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

⁹³⁹ el-Kasas 28/5.

⁹⁴⁰ Hüseyin Beheştî, *Kur'an'da Mustaz'af*, çev. Serdar İslam, (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 70.

⁹⁴¹ Abdurrahman Arslan, “İslam'dan, Sol Bir İslam Kadar Liberal Bir İslam Türetmek de Mümkün Değildir”, *Umran*, (Nisan 2010), 43.

müslümanları sol'dan daha çok kapitalizm ve emperyalizme işaret eden sağ'a yönelmiş olsa da, zaman içinde ezilen insanlar için sol'un ortaya koymuş olduğu itirazlar, söylemler, düşünceler ve çözüm yolları, İslam dünyasının bir kısmı için de bir umut hâlini almıştır.

Doğrudan kapitalizme karşı insan fitratına uygun Kur'an ve sünnet kaynaklı bir ekonomik sistem ortaya koymak için çalışmak yerine, müslümanların bir kısmı tarafından çift kutuplu dünyanın 'sol' tarafı benimsenmiş ve hiç beklenmeyen bir anda 'sol İslam' ya da 'İslamî sol' müslümanların gündemine girmiştir. Ezilmişlik ve yenilmişlik ruhundan sıyrılmak isteyen İslam dünyasının kimi bölgeleri, bir anda kendisini Amerika ve Batı'nın dünya düzenine karşı bir tutum takınan zamanın SSCB ve doğu bloku ülkelerinin yanında bulmuştur. Bu tavır alma, doğal olarak son yüzyıldaki müslüman düşünürleri ve çalışmaları da temelden etkilemiştir.

1953 yılında Suriye'de kurulan, Arap ulusunun tek bir sosyalist devlette birleşmesini amaçlayan Baas Partisi, 'Batı emperyalizmine karşı çıkacak tek önder'⁹⁴² olarak kabul edilen milliyetçi sol lider Cemal Abdunnasır'ın (1918-1970) 1952'de darbe ile Mısır'ın başına geçmesi ve bu sırada diğer İslam ülkelerinde sol partilerin kurulması, sosyalizmin bu dönemdeki İslamî düşünce ve hareketleri etkilemesine neden olmuştur.

Özellikle Mısır üzerinde etkili olan 'İslamî sol', önde gelen müslüman düşünür ve araştırmacıların eserleri yoluyla halkı etkilemiştir. Örneğin kendi projesinin ismi olarak 'İslamî sol'u (el-yesâru'l-İslamî) kullanan Hasan Hanefî (d. 1935), Cemaleddin Afganî'nin *el-Urvetu'l-Vuskâ* ve Muhammed Abduh ile Reşid Rıza'nın *el-Menâr* dergilerinde savundukları yenilikçi fikirlerin, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki devamı ve kendisi tarafından kavuşturulan yeni bir hüviyet olduğunu söyler. Yine Hanefî, Seyyid Kutub'un mirasına da sahip çıkar ve onun ilerici sol mirasçısı olduğunu savunur.⁹⁴³

Muhammed Abduh ile Reşid Rıza'nın başlatmış olduğu 'öze (Kur'an'a) dönüş' hareketi teorik anlamda meyvelerini vermiş olsa da, pratik anlamda müslüman halkların dertlerine derman olamaması ya da 'ideolojiler çağı'nın tüm dünyayı hallaç pamuğuna çevirdiği bir dönemden geçiliyor olması gibi birçok sebep, müslüman düşünür ve

⁹⁴² Oral Sander, *Siyasi Tarih* (1918-1994), (İstanbul: İmge Kitabevi, 1997), 270.

⁹⁴³ İlhami Güler, "Hasan Hanefî ve 'İslami Sol', *İslamiyat*, 5/2, (Ankara 2002), 155.

Kur'an araştırmacılarını farklı alanları araştırmaya ya da kimi fikirleri İslam'a entegre etmeye veya Kur'an'ı 'soldan' okumaya sevk etmiştir.

1949'da Seyyid Kutub, *el-Adâletu'l-İctimâiyye fi'l-İslam* (İslam'da Sosyal Adalet), *Ma'raketu'l-İslâm ve'r-Ra'sumâliyye* (İslam-Kapitalizm Çatışması), *el-İslâm ve's-Selâmu'l-Âlemî* (İslam ve Dünya Barışı); 1960'lı yılların başında Suriyeli Mustafa Sıbaî (1915-1964), *el-İştirâkiyyetu'l-İslamî* (İslam Sosyalizmi), 1945 yılında Nazım Hikmet ile de arkadaşlık yapan Faik Bercâvî (1916-1989), *el-İştirâkiyyetu'l-İslamî* (İslam Sosyalizmi) adlı kitabını yayımlar. 1980'li yıllarda da Hasan Hanefî, *'el-Yesâru'l-İslâmî'* adlı dergisini yayınlamaya başlar. Özellikle 1940'lı yıllardan itibaren bu alanda birçok eserin yazılmış olması, sosyalizm rüzgârının İslam dünyasını ne kadar etkilediğini de ortaya koymaktadır.⁹⁴⁴

Örneğin Hanefî'ye göre İslamî sol, başta İran Devrimi olmak üzere, İslam dünyasındaki bütün İslamcı hareketlerin ümmetin müslüman kimliğini korumayı amaçlayan siyasî hedeflerini benimser. İran Devrimi'nin teorisyeni Ali Şeriatî (1933-1977) ve pratiğe döken İmam Humeyni (1902-1989), İslamî solun ruhunu ifade eder. Ona göre İslamî sol, İslam'ın beş şartını müslümanların bugünkü durumuna göre yeniden yorumlar. Kelime-i şehadet, Allah'tan başka her türlü siyasî ve insani gücü reddetmek; namaz, ümmetin zamana karşı duyarlılığını geliştirmek; oruç, insanların içinde buldukları yoksulluğu ve açlığı hissetmek; hac ise müslümanların sorunlarını yılda bir kez görüşmektir.⁹⁴⁵ Böylece hemen hemen bütün kelime ve kavramlar yeniden anlamlandırılmaya kalkışılırken, sol ile birlikte 'sosyal adalet' ve 'eşitlik' arayışı da ön plana çıkarılır.

Ali Şeriatî, Kur'an'da yer alan 'müstekbir' ve 'mustaz'af' kavramlarını, Marksizmin 'sömürü' ve 'sınıf mücadelesi' gibi temel kavramlarından yararlanarak yeniden yorumlar. Onun öncülük ettiği İslamcılığın bu sol yorumu, devrim öncesinde İran'daki Halkın Mücahitleri gibi örgütlere de esin kaynağı olur.⁹⁴⁶ Diğer yandan onun

⁹⁴⁴ 'İslamî Sol' hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İslamî Sol", çev. M. Hayri Kırbaoğlu-Ömer Özsoy, *İslamiyat*, 5/2 (Ankara 2002), 21-36.

⁹⁴⁵ Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-Sevra fi Mısr 8 (1952-1981)*, (Kahire: Mektebetu Madbûlî, trs.), 28. Ayrıca bkz. Güler, "Hasan Hanefî ve 'İslamî Sol'", 157-158.

⁹⁴⁶ Ed. Gökhan Atılğan- Attila AYTEKİN, *Siyaset Bilimi*, Burak Gürel, 'İslamcılık', 3. baskı, (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 441.

sayesinde 1970'lerin sonunda belirmeye başlayan devrimci bakış açısı, velayet-i fakih'in kutsal rehberliğinde tağutla ve şeytanî müttetiklerle savaşmak için sınıfsız bir İslam toplumunda mustaz'afları 'proleterya' olarak tanımlar.⁹⁴⁷

Böylece son yüzyılda İslam dünyasının yaşadığı ana problem, Seyyid Kutub (1906-1966) tarafından İslam-cahiliye çatışması olarak aktarılırken, 1970'lerde Şeriatî tarafından mustaz'af-müstekbir olarak tanımlanır. Marksizmin etkilerinin yazılarında hissedildiği Ali Şeriatî sayesinde mustaz'af kavramı, Marksist bir jargonda kendisine yer bulur. Proleterya sınıfı için mustaz'af kelimesini kullanırken, burjuva için de müstekbir kelimesini kullanır. Müslümanların, 'esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla' diye başlayan ifadesi yerine, 'mustaz'afların Rabbi adıyla' ifadesini vurgular.⁹⁴⁸ Sonuçta onunla birlikte anlam genişlemesine uğrayan mustaz'af kavramı ve ezilen kitleler retoriği, İran'daki devrimin merkezinde çok önemli bir yer tutar.⁹⁴⁹

Ali Şeriatî, Frantz Fanon'un (1925-1961) '*Damnes de la terre*' (Yeryüzünün Lanetlileri) adlı kitabını çevirirken, 'sömürenler' ve 'sömürülenler' arasındaki karşıtlığı Kur'an'daki 'müstekbir' ve 'mustaz'af' terimleriyle verir⁹⁵⁰ ve sömürülenleri 'yeryüzünün lanetlileri' olarak tasvir eder. Bu şekilde, sınıf mücadelesi teorisini İslamî dile tercüme eder ve bu teoriye herkes tarafından anlaşıldığı şekliyle dinsel doktrinde var olmayan merkezî bir yer verir.⁹⁵¹

Bu anlayışa göre tarih boyunca sürdürülen Hâbil-Kâbil çatışması, aslında sürekli ve uzlaşmaz bir müstekbir-mustaz'af ya da sömüren-sömürülen çatışmasıdır. Yine Şeriatî, Hz. Muhammed'in 1400 yıl önce kurduğu toplumun, her türlü elitizmin ve sınıfsal yapının reddedildiği ideal bir toplum olduğunu iddia eder. Mustaz'af-müstekbir ilişkisini, çeşitli sınıflara sahip toplumsal bir yapının doğal sonucu ve şirkin belirtisi olarak değerlendirir. Müşrik toplumun oluşturduğu sınıfsal yapıyı açıklarken de,

⁹⁴⁷ Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Shi'ism*, 212. Ayrıca bkz. R. Peter Demant, *Islam vs. Islamism, The Dilemma of the Muslim World*, (London: Praeger, 2006), 115.

⁹⁴⁸ Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014), 83.

⁹⁴⁹ Said A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, (New York: Oxford University Press, 1988), 94.

⁹⁵⁰ Gilles Keppel, *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, trc. Haldun Bayrı, 2. baskı, (İstanbul: Doğan Kitap, 2001), 43.

⁹⁵¹ Keppel, *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, 43.

Kur'anî kavramlardan yola çıkarak üç saç ayağı olan bir sistem ortaya koyar. Bu anlamda ona göre Karun, Firavunî sistemin kapital ayağı, ezilenler de mustazaflardır.⁹⁵²

Oysa Kur'an'da müşrik topluma ait kesimler kesin çizgilerle belirlenmemiştir. Diğer bir ifadeyle şirki ifade eden belli bir kesim yoktur. Dolayısıyla Şeriatî'nin mustaz'af-müstekbir ayırımı, Kur'an ile çelişen yönlere sahiptir. Kur'an bu kelimeleri daha çok müşriklerin akıl hocaları ile onlara gönüllü olarak boyun eğenler için kullanır.

Yine Şeriatî'ye göre Habil ezilenleri/mustaz'afları ve Kabil de ezenleri/müstekbirleri temsil eder. Kabil, Habil'i öldürüp güç kazanmış ve onun ailesine hâkim olmuştur. Ona göre din de buna benzer bir tarih içerir. Dolayısıyla dinin ilk tarihsel biçimi tevhidî ve bu, komün bir yaşantıya uygundu. Ancak özel mülkiyet ile birlikte sınıflı toplumsal yapının oluşması, bu yapıdaki karşıtlıkları haklı kılmış ve bunun sonucunda da çok tanrılı bakış açısı oluşmuştur.⁹⁵³

Onun oluşturduğu ve sermayeye karşı olan bu kurguya göre mustaz'aflar, ezilen dünya halklarıdır, kapitalizmin sömürdüğü kimselerdir; İslamiyet'in asıl misyonu da, inancı ne olursa olsun 'ezilenler'i özgürleştirmektir.⁹⁵⁴ Elbette İslam'ın böyle bir misyona sahip olduğu inkâr edilemez. Ancak bu misyon yerine getirilmeye çalışılırken asıl problem, inançlı ya da inançsız kimse ayırımının yapılmayıp ezilen herkesin mustaz'af olarak tanımlanması ve bunun dinî bir kavramla nitelendirilmesidir. Bu düşüncenin ön plana çıkarılması durumunda da dinî açıdan bir zulme maruz kalan ve inandıklarını yaşayamayan mustaz'af kitleler, diğer insanlarla birlikte eşit görülmektedir. Bu hususun 'İslam'ın evrensel bir çağrısı' olarak gündeme taşınması cazip görülse de, farkında olmadan hümanizm gölgesi altındaki bir anlayışın zihinlere hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

⁹⁵² Ali Şeriatî, *İslam Ekonomisi*, trc. Kenan Çamurcu, (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 27-33; Ali Şeriatî, *Kapitalizm*, trc. Yakup Arslan, (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 115; Ali Şeriatî, *İslam Bilim*, trc. Faruk Alptekin, (İstanbul: Bilge Adam, 2006), 60, 171. Ayrıca bkz. Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist", *İslamiyat*, 2 (Ankara 2002), 72.

⁹⁵³ Şeriatî, *İslam Bilim*, 49-57; Ali Şeriatî, *Yarının Tarihine Bakış*, trc. Heyet, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 29-35. Ayrıca bkz. Selin Çağlayan, *İran: Mehdi'yi Beklerken*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2012), 153.

⁹⁵⁴ Antony Black, *İslam Düşüncesi Tarihi*, trc. Sevda-Hamit Çalışkan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 450.

Halkın Mücahitleri gibi komünist ve Halkın Fedaileri gibi Marksist oluşumların İran'da güçlendiğinin farkında olan ve Şeriatî'nin söylemlerinden etkilenen Humeyni (1902-1989) de, 1970'ten sonra yaptığı birçok konuşmada toplumu mustaz'af-müstekbir, fakir-zengin, ezilen uluslar-şeytanî hükümetler olarak ayırır ve devrim sonrasında mustaz'af kavramını yeni toplumsal düzeni destekleyen sınıflara kadar yayar.⁹⁵⁵ Söylemlerini yalnızca dinî değil, işçi sınıfına da hitap edecek şekilde sömüren-sömürülen, ezen-ezilen yani müstekbir-mustaz'af üzerine kurarak, halkın geniş bir tabanından destek alır ve bir anlamda devrim için kelimenin anlam genişlemesine uğramasına neden olur. Her ikisinin de bu söylemi dile getirdiği dönemde, dünya üzerinde marksizmin etkili rüzgârları esmektedir.

Yine Humeyni, 1970 yılından sonra yazdığı eserlerde radikal bir dil kullanarak özel mülkiyet sorununu ele alırken söylemlerinde mustaz'aflara seslenir. "İslam, müstekbirlere değil, mustaz'aflara aittir", "İslam, eşitlik ve sosyal adalet içindir", "İslam, gecekondulu sakınlerini temsil eder, saray sakınlerini değil", "İslam, sınıf farklılıklarını ortadan kaldıracak", "Gerçekten İslami bir toplumda, gecekondulu olmayacak" ve "Dünyanın ezilen halkları, birleşin!" gibi yer yer sol anlayışın dile getirmiş olduğu sloganları gündeme taşır.⁹⁵⁶ Nitekim bir süre sonra Humeyni, sınıf çatışmasından faydalanarak iktidara gelmeyi başarır. İslam'ın sol yorumunun İran'da kazandığı etkiyi fark eden Humeyni, ölünceye kadar yaptığı konuşmalarda da sık sık 'mustaz'af' ve 'müstekbir' kavramlarını kullanmaya devam eder.⁹⁵⁷

Humeyni, 1970'lerin ortasından itibaren siyasetle ilgili yaptığı açıklamalarda, Kur'an'ı referans göstererek toplumu müstekbirler/zalimler ve mustaz'aflar/mazlumlar olarak ikiye ayırır. İslami rejime karşı çıkanları, küfrün bir ifadesi olarak müstekbir olmakla suçlarken, Pehlevî düzeninin ezdiği kimseleri mustaz'af olarak niteler. Hatta bu dönemde İslam Cumhuriyetinin meşruiyetini kitlelerin savunması için, Saddam Hüseyin dönüşümlü olarak kâfir, münafık ve tağut olarak kınanır.⁹⁵⁸ Böylece İran İslam Devrimi,

⁹⁵⁵ Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, (Berkeley: University of California Press, 1993), 27-28; Ed. Gökhan Atılgan- Attila Aytekin, *Siyaset Bilimi*, Burak Gürel, 'İslamcılık', 3. baskı, (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 441.

⁹⁵⁶ Abrahamian, *Khomeinism*, 32.

⁹⁵⁷ Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, 45.

⁹⁵⁸ Kingshuk Chatterjee, *Ali Shariati and the Shaping of Political Islam in Iran*, (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 179-180.

oluşturduğu sınıflı yapı ile son yüzyılda kendisini gerçekleştirmiş bir proje olarak İslam dünyasına arzetme imkânına kavuşurken, kendi tarafında yer almayanları da dinî-siyasî bir dille çerçevenin dışında tutar.

Bu dönemde ‘ezen-ezilen’, ‘burjuva-proleterya’, ‘efendi-köle’ ve ‘sömüren-sömürülen’ ifadeleri, İran Devrimi’nde ‘müstekbir-mustaz’af şeklinde dile getirilmiş, ABD-İsrail-Sovyetler Birliği-Batı Avrupa ile İslam dünyasının yöneticileri müstekbir, İran ile birlikte müslüman olsun olmasın fakir ülkelerin bütün halkları ise mustaz’af saflarında konumlandırılmıştır. Aslında bu ve benzeri sınıflandırmalar kendilerini ezilenlerin koruyucusu ilan eden tüm devrim hareketleri tarafından yapılagelmiştir.⁹⁵⁹ Ancak İran’ın öncülük ettiği bu anlam genişlemesi, İslam dünyasında da zihinlerin karışmasına neden olur.

Mustaz’af kavramının etkileri bununla kalmaz, yayılmacı bir politika izleyen İran’ın dış politikasında da etkin bir şekilde yer alır. İran’da müstekbir-mustaz’af ayrımının yanısıra ‘ABD’, ‘İsrail’, ‘monarşi’, ‘kapitalizm’ ve ‘sosyalizm’ zihinlerde farklı bir karşılık bulur. Müstekbir-mustaz’af ayrımı, İran’da hak-batıl ayrımından ilham alır. Buna göre sömürgeci ve emperyalist bir karakter taşıyan, üçüncü dünya ülkelerinin yeraltı ve yerüstü zenginliklerine göz diken, onlara karşı her tür kötülüğü yapmaya hazır müstekbirler ile sömürülen, zayıf bırakılan, kaynakları ellerinden alınan mustaz’af halklar arasında bir savaş vardır. Bu savaşta ABD, Rusya, İsrail ve Batılı devletler müstekbirleri, İran ve sömürülen diğer halklar ise mustaz’afları temsil eder. Yine müslümanların iradelerine aykırı şekilde iktidara gelen diktatörler müstekbir, halk kitleleri ise mustaz’af olarak değerlendirilir.⁹⁶⁰

Özellikle Ali Şeriatî ve Humeyni tarafından siyasî bir anlam genişlemesine uğrayan mustaz’af kavramı, İslam Cumhuriyeti Anayasasının giriş bölümünde de kendisine yer bulur. Anayasaya göre dış siyaset, “İslamî ölçüler ve tüm müslümanlarla kardeşlik taahhütlerine bağlılık ve dünyanın bütün mustaz’aflarını himaye temelleri üzerine tanzim etmek” olarak tarif edilirken, bir diğer maddede de İslam Cumhuriyeti’nin hedefi, “sömürüyü tamamen yok ederek yabancıların sömürge ve

⁹⁵⁹ Ünal Gündoğan, “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu/Analiz*, 3/29, (Mayıs 2011), 94.

⁹⁶⁰ Gündoğan, “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, 97.

nüfuz girişimlerini önlemek” olarak belirtilir.⁹⁶¹ Bu anlamda Lübnan’da Musa Sadr (d. 1928), Şii müslümanların örgütlenmesi için onları hakları ellerinden alınmış mustaz’af olarak nitelerken, mevcut Lübnan yöneticilerini de müstekbir olarak nitelendirmiş ve söylemini de bunun üzerine kurmuştur.⁹⁶²

Şifî dünyada mustaz’af kavramına verilen değer bununla da kalmaz. Örneğin şu anda İran’ın dini lideri Seyyid Ali Hamaney (d. 1939), ‘Dünya Müslümanlarının ve Mustaz’aflarının Rehberi’ olarak anılıp tanıtılır ve yine her yıl 16-23 Mart tarihleri arasında çeşitli etkinliklerle ‘Dünya Mustaz’aflar Haftası’ kutlanır.

Modernite ile karşılaştıkları andan itibaren kendilerine ait bir ‘tarih telakkîleri’, bir ‘tarih algıları’ olmayan bir kısım müslümanlar, geliştiremedikleri ‘usûller’ yüzünden Batı’dan ödünç aldıkları yöntemlerle problemi ve çözümü aramaya kalkışmış, kapitalizm ve emperyalizmin karşısında bir anda kendilerini diğer gücün yani ‘sol’un yanında bulmuşlardır. Kimileri de ABD’nin geliştirdiği Yeşil Kuşak Projesi altında kendini kapitalizm içinde bulmuştur.

1960’lı yıllardan itibaren müslümanlar sömürü sürecini yeni bir terminoloji ile açıklamaya çalışmışlardır. Kur’anî kavramlar olan zalim-mazlum, tevhid-şirk, hak-batıl, zulüm-adalet gibi terimler, son yıllarda müslümanlar tarafından sık sık kullanılmaya başlanmıştır. 1980’lerden sonra özellikle İran’daki devrimin taşıdığı ezen-ezilen arasındaki ayrım söylemi, ‘mustaz’af-müstekbir’ zıtlığının dillendirilmeye başlanmasına neden olmuştur. Köken itibariyle Kur’anî olan mustaz’af-müstekbir terimleri, temelde Humeyni’nin anlam genişlemesine uğrattığı şekilde kullanılır hâle gelmiş ve böylece müslümanlar tarafından bir ‘emek’ söylemi oluşturulmuştur.⁹⁶³

Böylece siyasî alana çekilip anlam genişlemesine uğramış olan mustaz’af kavramı, dünya genelinde güçlü kesimler karşısındaki topluluklar ve rejimlerin mağduru durumundaki kesimler için kullanılır hâle getirilmiştir. Daha sonra kavram,

⁹⁶¹ Bekir Halhallı, “Humeyni Dönemi İran Dış Politikası”, *Birey ve Toplum*, 4/8 (Güz 2014), 80.

⁹⁶² Amir Taheri, Hizbullah: Kutsal Terörün İyüzü, çev. Hikmet Bila, (İstanbul: Sel Yayınevi, 1990), 88.

⁹⁶³ Humeynî, Kudüs günü münasebetiyle yaptığı konuşmada şöyle seslenir: “Ey dünya müslümanları! Ey zalimlerin baskısı altında bulunan mustaz’aflar! Ayağa kalkıp birleşin! İslam’ı ve mukadderatınızı savunun, süper güçlerden korkmayın. Çünkü bu yüzyıl –Allah’ın izniyle- mustaz’afların müstekbirlere ve hakkın bâtıla galip geleceği bir asırdır.” İmam Humeyni, *Kudüs Günü: Müslümanların Müstekbirlere Karşı Direniş Günü*, (yy., trs.)

Türkiye özelinde rejimin baskısına maruz kalan müslümanlar, etnosentrik politikalara uğrayan Kürtler ve ekonomik baskılara kurban edilen kesimler için de kullanılmaya başlanmıştır. Firavun'un köleleştirdiği İsrailoğulları, günümüze aktarılırken 'ücretli işçi' olarak tanımlanmış, bu açıklamalarla solun hâkim olduğu işçi kesimine mustaz'af oldukları düşüncesiyle hâkim olunmak istenmiştir.

Firavunî sistemlerde çok az bir kesimin mutlu ve müreffeh olduğu belirtilirken, siyasî, ekonomik ve etnik bir zulüm altında inleyen kesimlerin maddî haklarına kavuşmaları için sarfedecekleri her tür çaba da meşrû bir cihad olarak görülmüş, kitleler bu tanımlamalarla harekete geçirilmek istenmiştir. Tüm bu söylemlerde bulunulurken, bağlamına bakılmaksızın: *"Biz istiyoruz ki, yeryüzünde mustaz'aflara bağıştta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları mirasçılar kılalım"*⁹⁶⁴ âyeti sık sık referans gösterilmiştir. Madenciler ve maddî açıdan yoksun kimseler 'mustaz'af'; devlet ile sermaye 'müstekbir' şeklinde tanımlanarak, İslamî hareketin bir bölümü olarak işçi mücadelesi ön plana alınmıştır. Belki de böylelikle 'tağutlar'ın zulmü altında inleyen ancak harekete geçemeyen müslümanlar, daha geniş bir kavramla meydanlara çıkarılmak istenmiştir. Muhtemelen buradaki hedef, kapitalizmin çarkları tarafından ezilen işçileri İslam'ın 'mustaz'af' olarak kucakladığını göstermek ve böylece işçi sınıfının tek çözüm olarak İslam'ı görmesini sağlamaktır. Ancak bu anlam genişlemesi öyle boyutlara ulaştı ki, artık mustaz'af denildiğinde inancından dolayı baskı ve zulüm görenler değil, kapitalizmin çarkları altında ezilen sınıflar anlaşılır oldu.

Oluşan bu düşünceye göre zulmün, kapitalizmin ezdiği 'mustaz'af' topluluklara İslamî hareketin el uzatması gerekiyordu. İnsanlara haklarının verilmesi, sömürüye karşı bilinçlendirilmesi durumunda kitlelerin İslam'ı kabul etmesi daha da kolaylaşacak, böylece özellikle son yüzyılda kapitalizm ile sosyalizm arasında sıkışan halklar, İslam tarafından kurtarılacaktı.

Böylelikle daha önce toplumlar ve devletler tevhid-şirk, adalet-zulüm tanımlamasına göre tasnif edilirken, istikbar ve istizaf kavramları ile birlikte daha maddî bir söyleme geçiş yapıldı. Mustaz'afların bilinçlendirilmesi ile birlikte, tıpkı sol düşüncede olduğu gibi işçi ve mağdur sınıfın harekete geçip, kapitalist ya da dinî

⁹⁶⁴ el-Kasas 28/5.

söylemle tağutları alaşağı edeceğine inanılmış, sonuç olarak insanları harekete geçiren dinî saikler, maddî saiklerin karşısında yenilgiye uğramıştır. Ancak özellikle müslümanlar tarafından ortaya atılan bu mücadele sendika, grev ve kısmî ücret artışları ile son bulmuş, somut anlamda büyük bir değişime neden olamamıştır.

Yine de harekete geçiren saik olarak mümin-kafir nitelemesinden daha çok mustaz'af-müstekbir kavramının kullanılması, inanan-inanmayan bütün toplumlar tarafından beğeniyle karşılanmış, bir yönüyle İslam'ın sola entegre devrimci yapısı da ortaya çıkmıştır. Bunu kullanmakta herhangi bir sakınca görmeyen şîî dünya, bir adım daha ileri giderek, mustaz'af kelimesini anayasaya da almıştır.

Kapitalistleşmeye ve sınıfsallaşmaya yüz tutan müslüman hayatın, kendisini İslam'ın bazı söylemlerine referansla meşrulaştırmaya çalışması karşısında, devreye her şeyin 'sosyal adalet' üzerine kurulması gerektiğini savunan düşünürler ve araştırmacılar çıkmıştır. Dönemin dilinin emperyalizm ve sosyalizm üzerine kurulu olması, doğal olarak müfessirleri, düşünürleri ve Kur'an araştırmalarını da bu yöne sevk etmiştir.⁹⁶⁵ Böylelikle mustaz'af kelimesi, 'inanan ve zulme uğrayan mümin kimse' için kullanılırken, bir anda 'ezilen bütün dünya halklarının' ifadesi haline gelip anlam genişlemesine uğramıştır.

Görüldüğü gibi başlangıçta masum bir fikir gibi görünse de, İslam'ın 'sol'dan okunması, beraberinde Batı'ya karşı dik durmak için kendine destek bulma gibi bir iyi niyet içeriyor olmasına rağmen, Kur'an'daki kimi terim ve kavramların sol tandanslı okunmasına veya anlamlarının genişlemesine ya da tahrif etmesine neden olmuştur. Emek, zulüm, sömürü, adalet, halkların eşitliği, özgürlük gibi kavramlar yeniden anlamlandırılırken, bu dönemde anti-kapitalizm kahramanı olarak sanki Ebu Zerr yeniden keşfedilmiştir.⁹⁶⁶

⁹⁶⁵ Bunun Türkiye'deki ilginç bir örneği olarak İhsan Eliaçık gösterilebilir. O, Mülk Yazıları adlı kitabında şöyle der: "Kur'an'dan bu iki düzenden hangisi, kapitalizm mi sosyalizm mi çıkar? İlla bu ikisinden birini telaffuz ederek söyle dersiniz, sosyalizm çıkar, kapitalizm asla derim. Ama bu, Marx'ın, Lenin'in, Stalin'in, Mao'nun sosyalizmi de olmaz tabii." (İhsan Eliaçık, *Mülk Yazıları*, (İstanbul: İnşa Yayınları, 2011, 206)

⁹⁶⁶ Abdulhamid Cûd es-Sahhar'ın '*Ebu Zerr el-Ğıfarî: el-İştirâkiyyu'z-Zâhid*' (Mektebetu Mısır, 1943) adlı eserini çevirip bir takım notlar ve eklerle yayınlayan Ali Şeriatî'nin *Ebu Zer* (1953) adlı eseri, günümüzde hâlen anti-kapitalist devrimci oluşumların değer verdiği kitaplardandır. İlginç olan, son yüzyılda sanki yeni keşfedilmişçesine Ebu Zerr hakkında 20'ye yakın kitabın yazılmış olması ve

Modern dönem sonrasında sık sık gündeme gelen Hz. Osman ve Hz. Ebû Zerr üzerinden, mustaz'aflar-müstekbirler ve sosyal adalet İslam kültür geleneğine ait unsurlar, ortak bir zemini oluşturmak için kullanılan argümanlar hâlini almıştır. Kur'an'daki terim ve kavramları bu tür bir okumaya tabi tuttuğumuzda, elbette bizi birçok farklı düşünceye ve ideolojiye ulaştırabilir. Örneğin Kur'an'daki kâr, ücret, fayda ve yarar (nasîb) terimlerini merkeze alan birisi modern anlamda İslam'ın sağdan okumasının daha doğru olduğunu iddia edebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu tür okumalara tamamen kapalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Birtakım önyargı ve düşüncelerle Kur'an'a yaklaşan kimselerin, istedikleri düşünceleri Kur'an'dan devşirebilecekleri ve kullanabilecekleri açıktır. Ancak bu okumalardan elde edilen düşünceleri, İslam'ın dünya görüşü olarak dayatmak da doğru değildir.⁹⁶⁷

Özellikle son yüzyılda 'mustaz'af' kelimesine Kur'an'da taşıdığı anlama ek olarak 'ezilen, sömürülen kitleler' anlamının verilmesi, kimi çevrelerde mustaz'af kavramının temel anlamının dahi unutulmasına neden olmuştur. Bunun temelinde, Ali Şeriatî'nin yeniden tanımladığı müstekbir ve mustaz'af ile Seyyid Kutub'un cahiliye kavramı yer alır ki, aslında bunun da kaynaklara dönüş ya da geleneksel olarak modernitenin olumsuz sonuçlarından olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁶⁸

Son yüzyılda müslümanların kuvveden fiile ya da teoriden pratiğe geçişinin bir örneği kabul edilen İran Devrimi, İslam dünyası tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmış, daha önce Batı'nın kavram ve kurumları ile hareket etmeye çalışan İslam dünyası kendisine yeni bir laboratuvar alanı bulmuştur. Diğer yandan Türkiye'de sol, Kur'an'a ve İslam'a baktığında sosyalizme yakın gördüğü kimi kavram ve anlayışları, kendi ideolojisi ile örtüştürüp 'Anadolu sol'u veya sol ilahiyat adı altında dile getirmiştir. Sol'un İslam'a ilgi duyduğu zehabına kapılan kimi müslümanlar ise, bundan büyük bir memnuniyet duymuş ve klasik anlayışın kırılması durumunda laik ve sol kesimin fevc fevc dine gireceğini düşünmeye başlamıştır. Ancak bu bakış açısı sadece

gündeme taşınmasıdır. (Mehmet Görmez, "Ebu Zerr el-Ğıfarî Biyografileri Üzerine", *İslamiyat*, 5/2, (Ankara, 2002), 179-180)

⁹⁶⁷ Şaban Ali Düzgün, *Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları*, *Kelam Araştırmaları*, 12/2, (Ankara, 2014), 19.

⁹⁶⁸ Shireen T. Hunter, *Reformist Voices of Islam*, (New York: Routledge, 2009), 19.

mustaz'af-müstekbir kavramıyla sınırlı kalmamış, solun sahip olduğu tarihî görüşle dinin değerlendirilmesine kadar uzanmıştır.

Artık inancı ne olursa olsun piramidin altındaki bütün tabakaların mustaz'af adını hak etmiş olması, bu etkilenmenin bir sonucu oldu. İhsan Eliaçık (d. 1961), Nisa sûresinin 75. âyetini açıklarken şöyle der:

“Açlar, işsizler, yoksullar, yalın ayaklar, mahrumlar, muhtaçlar, köleler, borçlular, çaresizler, öksüzler, dışlanmışlar, yalnız kalmışlar, yolu kesilmişler, düşürülmüşler, bordro mahkûmları, işçiler, emekçiler, özürülüler, fuhuş mağdurları... Zulüm altında inleyen ve ‘bize bir kurtarıcı gönder’ diye yalvaran tüm ezilen erkekler, kadınlar, çocuklar... Velhasıl bütün o alttakiler... Kur’an bütün bunlara zaafa uğratılmışlar/ezilenler (mustaz’afın) der.”⁹⁶⁹

Özellikle 1979’daki İran Devriminden sonra Türkiye’de yayınlanan kimi İslamcı dergilerde, ‘Kravatlı Mustaz’afalar: Memurlar’, ‘Ülkücü Mustaz’afalara Çağrı’, ‘Mustaz’afalarla Birleşmeyenler, Mel’e ve Mütrefinle Uzlaşmadadırlar’ ve ‘İş Güvencesi, Mustaz’afaların Yüzünü Güldürecek mi?’ başlıklı çeşitli yazılar yazılması normal hâle gelmiştir.⁹⁷⁰ Kültürlerin birbirini etkilemesi sonucunda İran devriminde büyük bir yeri olan ‘mustaz’af’ kavramı, kopyala-yapıştır mantığıyla Türkiye’ye de taşınmış, bir yandan bu isim altında kimi sivil toplum kuruluşları kurulurken, diğer yandan müslümanlar kendilerini tanımlarken bu ‘kavramı’ kullanma gereği duymuşlardır.

Nitekim doğu ve güneydoğuda 2000’li yıllarda çalışmaları sonlandırılan Hizbullah’ın, 2004 yılında çalışmalarına devam etmek için Mustaz’afalarla Dayanışma Derneği (Mustaz’af-der) adını seçmesi de, muhtemelen İran’dan ihraç edilen bu devrimci İslam anlayışının bir tezahürüdür.⁹⁷¹ 2012 yılında kapatılan Mustaz’af-der’in iktidar mücadelesi için 2013’te Hüda-Par adı altında bir parti kurması ise bu anlamda ironiktir.⁹⁷²

⁹⁶⁹ İhsan Eliaçık, *Sosyal İslam*, (İstanbul: Destek Yayınevi, 2011), 83.

⁹⁷⁰ Bkz. Yeryüzü Dergisi, 5, (15 Nisan 1991), 18; Olaylara Objektif, 2-3, (Haziran-Temmuz, 1989), 18; Yeryüzü Dergisi, 7, (15 Haziran 1991), 10; Yeryüzü Dergisi, 26, (4 Ocak-19 Ocak 1993), 13.

⁹⁷¹ Mustaz’af-der hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye’de Hizbullah*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

⁹⁷² Bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/Hür_Dava_Partisi

Hatta öyle ki, bir noktadan sonra mustaz'af kelimesi, Türkiye'deki müslümanların kendisini tanımladıkları bir ifade şeklini almıştır. Örneğin Diyarbakır özelinde gençlerin dinî ve etnik kimlik algısı üzerine yapılan bir araştırmada, 'kendinizi nasıl tanımlarsınız?' sorusuna, gençlerin % 3.6'sı mustaz'af olarak cevap vermiştir.⁹⁷³

Ali Şeriati, Mutahhari (1919-1979), Beheştî (1928-1981), Rafsancani (1934-2017) ve Humeyni'nin eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi ile birlikte İran'daki siyasî atmosferin etkileri Türkiye'ye ve diğer İslam ülkelerine de yansımıştır. Bu etki, özellikle 1980 sonrasında ortaya çıkan ve devrimci bir iz taşıyan, "Mustaz'af lar koşun bize, / Tağutlar gelecek dize. / Gece dönecek gündüze, / Biz nurluyuz, imanlıyız." diyen İslamî marşlarda bile kendisini gösterir:

Sonuç olarak modern dünyanın inancı arkaya atmasından kaynaklı olsa gerek, İslamî kavramlarımız da muhtevasını kaybedip yeni bir içerik kazanmaya müsait hâle getirilmiştir.

3.6. Genel Değerlendirme

Bir dilin yaşadığı zaman diliminden ve kültüründen etkilenmesi kadar doğal bir şey yoktur. Ancak söz konusu olan bir 'din dili' ise, o dinin safiyetini koruması için içerdiği kavramların herhangi bir anlam genişlemesi ya da tahrife uğramaması, taşıdığı evrensel mesajlar açısından son derece önemlidir. Çünkü kelime ve kavramların dejenere edilmesi, dinin de dejenere olması anlamına gelir. Bu da, yaşadığımız çağda genel anlamda müslüman düşünür ve yazarların daha etkin ve pratik hayatî çözümler ortaya koymak yerine dar alanda sıkışıp, sürekli olarak kavramları tahlil eden eserler vermesine neden olmuştur.⁹⁷⁴

Bu durum, Kur'anî bir kavram olan 'mustaz'af' kelimesi için de geçerlidir. Modern dönem öncesinde hemen hemen bütün müfessirler ve âlimler, kelimenin

⁹⁷³ Soruya verilen cevaplar içerisinde müslüman, tevhidi müslüman gibi seçenekler olmasına rağmen bu oran gerçekten ilginçtir. Bkz. Mehmet Yanmış- Bayram Kahraman, Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/2, (2013), 134.

⁹⁷⁴ Bu yönüyle son yüzyılda müslüman düşünür ve yazarlar, çalışmalarının geniş bir bölümünü ortak bir din dili oluşturmak için eser vermekle geçirmek zorunda kalmıştır. Muhammed Kutub'un, *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar* (İstanbul: Risale Yayınları, trs.); Mevdûdî'nin, *Kur'an'da Dört Terim* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988); Muhammed el-Behiy'in, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003), Yusuf Kerimoğlu'nun *Kelimeler-Kavramlar* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1988) gibi eserler buna örnek verilebilir.

taşıdığı anlam üzerinde ittifak hâlinedir. Ancak ‘ideolojiler çağı’ diye adlandırabileceğimiz son yüzyılda tefsirler açısından olmasa da, İslamî düşünce alanında ‘mustaz’af’ kelimesi de bu anlam genişlemesinden nasibini almıştır. Asıl manası ‘fiziksel açıdan zayıf’ olan mustaz’af kelimesi, çok eski zamanlardan beri toplumsal açıdan zayıf ve alt tabakadan olanları ifade etmek üzere kullanılmıştır. İslam ile birlikte dinî bir muhtevaya kavuşan ve ‘mahrum bırakılmış’ ya da ‘zulme uğramış’ anlamlarını taşıyan kavram, ortaçağdan günümüze kadar gelen devrimci söylemlerde de kendisine yer bulmuştur.⁹⁷⁵ Oysa mustaz’af kelimesi olumlu bir anlama sahip değildir. Acziyet ve imkânsızlık hâlini barındıran olumsuz bir durum içermesine rağmen kullanımına bu kadar rağbet etmek de düşündürücüdür.

Maruz kaldığı her rüzgârla Kur’an’a bakışını ve Kur’an okuyuşunu yeniden değerlendirip değiştiren İslam dünyasında çoğu zaman hakim görüş, ‘öze dönüş’ hareketinin pratik bir sonuç verememesinden dolayı devrimci bir karaktere bürünmeyi daha uygun görmüş, bir süre de olsa Kur’an’ı soldan okumaya başlamıştır. Sömürgeci hükümet ve rejimler ‘tağut’ ilan edilmiş, halkları harekete geçirmek için de ‘mustaz’af’ oldukları vurgusu yapılmıştır. Sonuç olarak mustaz’af kelimesi, dinini yaşama anlamında baskılara maruz kalan kitlelerden daha ziyade, maddî ve manevî anlamda sömürüye uğrayan kitleler için kullanılarak bir anlam genişlemesine uğramıştır diyebiliriz.

Her ne kadar mustaz’af kelimesi genel anlamda zayıflatılmış veya zayıf kabul edilen anlamına gelse de, bu kelimenin İslam terminolojisindeki özel anlamı, ‘mahrum bırakılmış veya zulme uğramış müslüman’dır. Aksi halde, “*Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım.*”⁹⁷⁶ âyeti, sadece sömürülen ve ezilenlere yönelik bir vaat değildir. Çünkü İslam’ın tarih yorumu, tevhid-şirk ekseninde yer alır. Oysa mustaz’afi sadece sömürülen ve ezilen kişi olarak tanımlamak, tarih yorumunu ekonomi, mülk ya da kapital üzerine kurmak anlamına gelir. Dolayısıyla her mustaz’af zayıf, ancak her zayıf mustaz’af değildir.

⁹⁷⁵ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, 28.

⁹⁷⁶ el-Kasas 28/5.

Ancak Fazlurrahman (1919-1988) gibi kimi müslüman düşünürler, Kur'an'ın nazil olduğu andan itibaren ezilmişlerin, fakirlerin ve mustaz'af'ların haklarını koruma ve durumlarını ıslah etme konusunda ısrarlı olup, sosyo-ekonomik adaleti vurguladığını söylemişlerdir.⁹⁷⁷ Burada temelde insanların maddî açıdan zulme uğramalarına karşı çıkılırken, manevî açıdan zulme uğramaları ikinci planda kalmış, mustaz'af kelimesi, kapitalizmin altında ezilen müslüman ya da gayri müslim tüm toplumlar için kullanılır olmuş, böylece İslam'ın dünyaya özgürlük bağlamında olmasa da ekonomik anlamda vaatleri olduğu gösterilmek istenmiştir.

Oysa kavramın bu anlam genişliğine sahip olduğu kabul edilirse, müslüman fakihlerin dünyayı Dâru'l-İslam ve Dâru'l-Harp olmak üzere ikiye ayırdıklarının da hatırlanması gerekir. Daru'l-Harb'de bulunan müslümanlar, Daru'l-İslam'da yaşayan müslümanlar tarafından davet edildikleri zaman bu çağrıya uymak zorundadırlar. Kapılarının kendilerine açık olmasına rağmen bu beldeye hicret etmemeleri ya da hicret etmeye çabalamamaları durumunda münafık olurlar.⁹⁷⁸ Daru'l-Harp'te yaşayan bir müslümanın, Daru'l-İslam'a hicret etmesinin zorunlu olduğu ve geride kalması durumunda gayr-ı müslimlerle eşit muameleye tabi tutulacağı bilinir. Dolayısıyla bir müslüman, Daru'l-İslam'ın var olması durumunda ancak hicret için herhangi bir imkân bulamazsa geride kalabilir ve bu durumda 'mustaz'af' sayılabilir. Bu nedenle müslümanları mustaz'af olarak nitelendirenlerin, hicret edilmesi gereken yere de işaret etmeleri gerekir.⁹⁷⁹

Mustaz'af kavramının İran Devrimi ile anlam genişlemesine uğramasının altında, muhtemelen kendisini hakları gaspedilen Ehl-i Beyt'in varisi olarak görmesi yatmaktadır. Nitekim İran İslam Devrimi'ne 'mustazafların/ezilenlerin devrimi' adının da verilmesi bunu gösterir. Kavramın bu kadar gündemde olması hakkında da, İran'ın diğer İslam ülkelerinin tepkilerini çekmeden kendisini Daru'l-İslam olarak lanse ettiğini söyleyebiliriz.

⁹⁷⁷ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri I*, çev. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. baskı, 2004), 127-128.

⁹⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 297-298; Maturidî, *Te'vilat-u Ehli's-sünne*, 3: 292; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1: 388.

⁹⁷⁹ Muhammad Khalid Masud, "Gayr-i Müslim Bir Devlette Müslüman Olmak: Üç Alternatif Model", çev. Muammer Arangül, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 201-202.

Diğer yandan mustaz'af kavramını dinî bir anlamdan soyutlanmış şekilde kullananların, kendilerine yapılacak bağışı beklemeksizin devirdikleri rejimlerin saraylarına yerleşmekte herhangi bir sakınca görmemeleri de, siyasî bir takım kazanımlar elde etmek için mustaz'af kavramının anlam genişlemesine nasıl sebep olduklarını göstermesi açısından ilginçtir.

Sonuç olarak iktidar mücadelesi veren kimselerin, var olan egemen güçleri herhangi bir dönüştürücü bilince tabi tutmadan 'müstekbir' diye yaftalaması ve halkın yönelmesi gereken yere işaret etmeden onları sadece ezildiklerinden dolayı 'mustaz'af' diye adlandırıp, ardından 'zulme son vermek ve mustaz'afları kurtarmak' gibi sloganlar kullanmaları, Kur'an'ın siyasal bir istismarından öteye geçmemektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. CAHİLİYE KAVRAMI ve MARUZ KALDIĞI ANLAM GENİŞLEMESİ

4.1. Lugatta ve İstilahta Cahiliye

‘Cahiliye’ kelimesi, lugatçılara göre İslam’ın ortaya koyduğu ilk istilahlardandır. Bu kelime, Kur’an-ı Kerim’de geçmeden önce Araplar tarafından kullanılmıyordu.⁹⁸⁰ Kelime, Mekkî değil Kur’an’daki dört Medenî sûrede geçmektedir ki, bu da kelimenin Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra kullanıldığını gösterir.

Cafer b. Ebu Talib’in (ra), Habeşistan’a hicretinde Habeşistan kralı Necaşî’ye: “Biz, cahiliye ehli bir topluluktuk...” sözü⁹⁸¹ ise, bu kelimenin Kur’an’da geçtiği gibi bir ıstılah değil, lafzî olarak kullanıldığına işaret eder. Kimi kaynaklarda da bu kelimenin ilk olarak bir kadın tarafından kullanıldığı söylenir. Kadın: “Ey Allah’ın Rasûlü, cahiliye döneminde bir devem yaralandı” deyince, “*Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın.*”⁹⁸² âyetinin nazil olduğu söylenir.⁹⁸³ Cahiliye kelimesi, Kur’an’dan önce Araplara ait herhangi bir şiirde ve metinde kullanılmamıştır; kelime doğrudan Kur’an’a ait bir ıstılahtır.

Cahiliye, cehl’in ism-i faili olan cahil’e mastariyet yâ’sı ekleme suretiyle elde edilmiş bir kelimedir. Kullanıldığı yere ve aldığı harf-i cere göre bilgisizlik, haksızlık, kabalık, akılsızlık, yanlışlık ve tencerenin şiddetle kaynaması gibi anlamlara gelen (ج-ه-ل) fiilinin⁹⁸⁴ mastarı olan cehl/cehalet kelimesinin üç temel anlamı vardır:

a. Cehalet, ilmin zıttıdır: Halil b. Ahmed (ö. 175/791), el-Ezherî (ö. 370/980), İbn Fâris (ö. 395/1004), Râzî (ö. 666/1268’den sonra) ve İbn Manzur (ö. 711/1311) bu

⁹⁸⁰ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulumi’l-luğa ve envauha*, thk. Muhammed Câd el-Mevla vd., (Beirut: el-Mektebetu’l-Asriyye, trs.), 1: 301.

⁹⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîratu’n-nebevîyye*, 1: 336.

⁹⁸² el-Ahzab 33/33.

⁹⁸³ Ebu Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b Said el-Askerî, *el-Evâil*, (Tanta: Daru’l-Beşîr, trs.), 65.

⁹⁸⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-ayn*, 3: 390; el-Ezherî, *Tehzibu’l-luğa*, 6: 37; Cevherî, *es-Sihah tâcu’l-luğa*, 4: 1663; Zemahşerî, *Esâsu’l-belağa*, 1: 65; İbn Manzur, *Lisânu’l-arab*, 11: 129; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, 28: 256.

görüştür.⁹⁸⁵ Çölde bilinmeyen yere de (مجهل) denir.⁹⁸⁶ Kişi bir şeyden haberdar olmayıp bilmediğinde, (جهلت الشيء) der. Bunun için (زوال الجهل بالعلم وزوال الغي بالرشد) ‘cehaletin yok olması ilimle, sapkınlığın yok olması hidayetledir’ denilmiştir.⁹⁸⁷

Rağıb el-İsfehânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), bu anlamın kelimenin taşıdığı temel anlam olduğu görüşündedir: Cehalet (cehl), nefsin veya aklın bilgiden yoksun olmasıdır. Temel anlamı budur. Kelâmcılardan bazıları bu kelimeye, nizamın, düzenin dışında, ona uygun olmayan fiillerde bulunmayı gerektiren bir anlam yüklemiştir.⁹⁸⁸ Yine cehalet, ‘bilmeden yapılan fiil olarak’ da tarif edilmiştir.⁹⁸⁹

“İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır.”⁹⁹⁰ âyeti de bu anlamdadır. Yani maddî durumlarını dile getirmediğinden dolayı aslında fakir olan o kimseler, bilmeyenler tarafından zengin sanılır. İbn Cevzî (ö. 597/1201) âyetin tefsirinde şöyle der: “Burada aklın zıttı olan cahillik kastedilmemiş, ancak tecrübenin zıttı olan cahillik kastedilmiştir. Sanki, hallerini bilmeyenler, tecrübe sahibi olmayanlar onları zengin zannederler, denilmiştir.”⁹⁹¹

Bundan dolayı Rağıb el-İsfehânî, cehaleti ‘bir şeyin (hakikatte) olduğundan farklı olduğuna inanma’ olarak açıklar.⁹⁹² Bir şeyi bilmemek, cehalettir ve cehalet, bilmenin zıttıdır. Bu yüzden, (كفى بالشك جهلا) ‘Şüphe/tereddüt, cehalet olarak yeter’ denir.⁹⁹³ İmam Nevevî (ö. 676/1277) de bu anlamın, cehaletin gerçek anlamı olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Cehalet kelimesinin meşhur anlamı, bir şeyin olduğundan daha farklı olduğuna kesin olarak inanmaktır.”⁹⁹⁴

⁹⁸⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 3: 390; el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 6: 37; İbn Faris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 489; Râzî, *Muhtaru's-sıhah*, 63; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, 11: 129; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, 28: 255.

⁹⁸⁶ İbn Faris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 489.

⁹⁸⁷ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 350.

⁹⁸⁸ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 102.

⁹⁸⁹ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 6: 37.

⁹⁹⁰ el-Bakara 2/273.

⁹⁹¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 328.

⁹⁹² el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 102.

⁹⁹³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1: 153; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbahu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, (Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, trs.), 1: 113.

⁹⁹⁴ Ebu Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luğât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.), 3: 53.

b. Cehalet, bir şeyi yapılması gerekenden aksi şekilde yapmaktır: Hakkında taşınan inanç doğru veya yanlış da olsa, bir şeyi yapılması gerekenden farklı bir şekilde yapmaktır. Örneğin namazı kasten terk eden kimsenin yaptığı gibi.⁹⁹⁵

c. Cehalet, hafifmeşreplik ve sefihlik/ahmaklıktır, hilmin zıttıdır: Cehalet, hafifmeşrepliktir; sükûnet ve selâmetin zıttıdır.⁹⁹⁶ Ateş parçasının hareket ettirmiş olduğu odun parçasına (مجهل) denir. Yine rüzgârın dalı cahilce iş yapmaya sevk ettiğini ifade etmek için (استجهلت الريح الغصن) denir.⁹⁹⁷ Buna göre cahil, azgın, arzularının esiri, vahşi, hayvanî içgüdülerine göre davranan, aceleci ve şiddet taraftarı kimsedir.⁹⁹⁸

İfade etmiş olduğumuz bu anlamları, ilk dönem şairlerinin yazdıklarında da bulabiliriz. Amr b. Külsûm'un kasidesinde cehl ve cahil kelimesi, kibir, küstahlık, haddini bilmezlik, zorbalık ve kibir anlamlarına gelir⁹⁹⁹:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَنْجَهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

“Kimse bize karşı kibirli (cahil) davranmasın, aksi halde bize karşılık cahillik taslayandan daha cahil oluruz.”

Kays b. Zuheyr de, Hamal b. Bedr'in ölümü üzerine yazdığı şiirde şöyle der¹⁰⁰⁰:

أَظُنُّ الْحَلِيمَ دَلَّ عَلَى قَوْمِي وَقَدْ يَسْتَجْهَلُ الرَّجُلُ الْحَلِيمُ

“Sanırım bendeki hilmi görerek bana bu kötülükleri yapıyorlar. Oysa bazen halim kimse bile cahil olmak zorunda bırakılabilir.”

⁹⁹⁵ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 102.

⁹⁹⁶ İbn Faris, *Mekâyisü'l-luğa*, 1: 489.

⁹⁹⁷ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1: 494; İbn Faris, *Mekâyisü'l-luğa*, 1: 490; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1: 102-103.

⁹⁹⁸ Süleyman Tülücü, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4, (1980), 279-281.

⁹⁹⁹ Ebu Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattab el-Kuraşî, *Cemheratu Eş'ari'l-Arab*, (Mısır: Nehdatu Mısır, trs.), 87; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 265.

¹⁰⁰⁰ el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Salim ed-Dabî, *Emsâlu'l-Arab*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1983), 97; İbn Abdîrabbih, Ebu Ömer Şihabuddin Ahmed, *el-İkdu'l-Ferîd*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 6: 23.

İlk sözlüklerden günümüze cehalet ve cahiliye kelimesinin anlamları hakkında birtakım farklılıklar vardır ki, kelimenin modern dönemdeki anlam genişlemesinden önce bunlara da işaret etmemiz gerekir.

En eski Arapça sözlük olan *Kitabu'l-Ayn*'da, cehalet ilmin zıttı, bir şeyi bilmeden yapmak olarak geçer. Cahiliyye barbarlık, İslam öncesi Arap yaşamı ya da bu yaşamın bozuk herhangi bir özelliği ile açıklanmaz, hiçbir peygamberin yaşamadığı dönem olarak nitelenir Bu tarifi ile Halil b. Ahmed, cahiliyeyi son risaletten önceki dönemle ilişkilendirmez, yani iki peygamber arasındaki tüm fetret dönemlerini cahiliye olarak tanımlar.¹⁰⁰¹

Ondan sonra gelen İbn Dureyd (ö. 321/933) ise cehaletin ilmin değil, hilmin zıttı olduğunu belirtir ve cahiliyenin de, -herhangi bir zaman veya mekânla sınırlandırmadan- İslam'da müşriklere verilen bir isim olduğunu söyler.¹⁰⁰²

Halil'den iki yüz yıl sonra gelen el-Ezherî (ö. 370/980) ise, cehalet kelimesini kendisinden öncekilerden daha ayrıntılı olarak açıklarken, (خبرة) 'tecrübe' kelimesini de ekler. Ona göre cehalet, ilim ve tecrübenin zıttıdır. "*İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır.*"¹⁰⁰³ âyetini buna delil olarak gösterirken burada cehaletin aklın zıttı değil, tecrübe ve deneyimin zıttı olarak geçtiğini söyler. Bununla birlikte kendisinden önce tarif edildiği gibi cahiliyeyi, İslam'ın olmadığı fetret dönemi olarak açıklar.¹⁰⁰⁴ İbn Faris ise (ö. 395/1004), cahiliye kelimesine işaret etmez, ancak cehaletin, biri ilmin zıttı ve diğeri de hafifmeşreplik ve huzursuzluğun aksi olmak üzere iki anlamı olduğunu belirtir. Cehaletin, ilmin zıttı olduğuna da, çölde bilinmeyen yere (مجهل) denilmesini örnek olarak gösterir.¹⁰⁰⁵

İbn Faris'ten yaklaşık yüz yıl sonra Zemahşerî, Halil b. Ahmed'in ifade ettiği anlamda 'eski cahiliye' ifadesini kullanır ancak 'fetret dönemi'ne işaret etmez.¹⁰⁰⁶ el-

¹⁰⁰¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3: 390.

¹⁰⁰² İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1: 494.

¹⁰⁰³ el-Bakara 2/273.

¹⁰⁰⁴ el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 6: 56-57.

¹⁰⁰⁵ İbn Fâris, *Mu'cem-u mekâyisi'l-luğa*, 1: 489.

¹⁰⁰⁶ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1: 160.

Himyerî ise (ö. 573/1178), sadece Fetih sûresinin 27. âyetini dile getirir ve: ‘Cahiliyet, cahiliyettir’ der.¹⁰⁰⁷

İbn Manzur (ö. 711/1311) ise son noktayı koyar ve cahiliyeyi İslam’dan önce Arapların üzerinde bulunduğu Allah’ı, Rasûlü’nü ve dinin emirlerini bilmeme, soy-sop ile övünme, kibir ve despotluk hâli olarak açıklar.¹⁰⁰⁸ Böylece cahiliyeyi coğrafi olarak Arabistan’a ve topluluk olarak da İslam öncesi Araplara bağlarken, kendisinden sonraki sözlüklere de kaynaklık teşkil eder.

Sonuç olarak ilk dönem sözlükleri, cehaletin, ilmin zıttı olduğunu söylerken cahiliyeyi İslam’ın olmadığı bir zaman dilimi olarak tanımlayıp cahiliyeyi de sadece Araplarla ilişkili bir kelime olarak kullanmazlar. Üçüncü yüzyılda yazılmış olan sözlükler cahiliyeyi fetret dönemi ile ilişkilendirirken, Zemahşerî ve Himyerî, cahiliyenin geçmişe dönük özel bir dönem olmadığını belirtir. Nitekim Zemahşerî, ‘eski cahiliye’ ifadesini kullanırken, Himyerî de, kelimenin tarifinde İslam’a düşmanlık ifade eden ‘hamiyyet’ (taassup) ifadesini kullanır.

Kısaca ilk sözlükler, cehaletin ilme muhalefetini vurgulayarak, cahiliyeyi dini rehberlikten yoksun bir dönem olarak yorumlamışlardır. Ancak modern sözlüklerde tanımlandığı gibi cahiliye bozuk bir dönem olarak tanımlanmamıştır. Altı yüz yıl sonra cahiliye kelimesinin anlamı değişmiş, peygamberlerin bulunmadığı fetret dönemleri için değil, İbn Manzur’da görüldüğü gibi Arap yarımadasında İslam’dan önceki dönemi kınamak için kullanılır hâle gelmiştir. Sonuç olarak sözlükleri temel aldığımızda cahiliye kelimesi ilk eserlerde, zamanı belli olmayan, iki peygamber arasındaki fetret dönemini işaret ederken, sonraki eserlerde Araplarla bütünleşmiştir.

Öte taraftan günümüze kadar cehalet kelimesi, ilmin zıttı olarak kullanılırken, yapılan araştırmalar sonucunda aslında hilmin zıttı olduğu da iddia edilmiştir. Günümüzde bu iddiayı ilk dile getiren, Izutsu’nun (1914-1993) işaret ettiği üzere Goldziher’dır (1850-1921). Izutsu, Arap filologların uzun süre ‘cehl’in, ‘ilim’ sözcüğünün zıttı olduğunu düşündüklerini, bu nedenle de sözcüğün türevi olan Cahiliyye kelimesinin ‘Bilgisizlik Çağı’ şeklinde anlaşılıp tercüme edildiğini söyler.

¹⁰⁰⁷ el-Himyerî, *Şemsu’l-ulûm*, 2: 1197.

¹⁰⁰⁸ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 11: 130.

Goldziher'in ise İslam öncesi şiirlerden 'c-h-l' kökünün pratik kullanımına dair birçok örnek topladığını, bunları tahlil ettikten sonra cahiliyye hakkındaki geleneksel görüşün temelde yanlış olduğunu dile getirdiğini belirtir. Goldziher'e göre 'cehl', 'ilim'in zıttı değildir. Kelimenin ilk anlamı, 'medenî insanın mantığa ve akla dayalı ahlâkî'nin zıttıdır ki, bu da zorbalık, kabalık, hoşgörüsüzlük, taassup gibi ahlâkî öğelerdir. Dolayısıyla c-h-l kelimesi ve bundan türeyen cahiliyye, putperest Arapların asabî ve düşük ahlâkının, barbarlıklarının ifadesidir.¹⁰⁰⁹

Nitekim bu iddiayı araştırdığımızda, ilk yazılan sözlüklerde cehalet'in, hilmin karşılığı olarak yer aldığını görürüz.¹⁰¹⁰ Yapılan araştırmalarda ilk mu'cem olan *Kitabu'l-Ayn*'in güvenilir kabul edilen her iki el yazması nüshasında da, kelimenin karşılığının 'hilm' olarak geçtiği, ancak eseri tahkik edenlerin, el-Ezherî'nin *et-Tehzib* adlı eserinde manayı *Kitabu'l-Ayn*'dan nakletmiş olmasından dolayı onların da 'ilim' olarak yazdıklarına ulaşılmıştır. Dolayısıyla buna göre *Kitabu'l-Ayn*'da cehaletin zıttı olarak hilmin karşılık bulmasını, Sibeveyh'in (ö. 180/796) eserinde geçen ifadeler de destekler. O da, cehaletin karşıtının hilm olduğunu söylerken, âlimin karşılığında cahil kelimesini kullanır.¹⁰¹¹ İbn Dureyd (ö. 321/933) de, *el-Cemhera*'da aynı şeyleri ifade eder.¹⁰¹²

Ancak hicrî 4. yüzyıldan itibaren günümüze kadar yazılmış sözlüklerde ise, cehaletin zıttı olarak hilm değil, ilim anlamı yer alır. Kimi zaman da kelimenin 'akıl' karşılığında olduğu ifade edilir. Modern sözlük yazarlarına gelince onlar, İslam'dan önceki Arapların hayatına cahiliye adının verilmesinin yanlışlığı konusundaki görüşlerden etkilenmişler, temelde cehaletin karşıtı olarak 'hilm' kelimesini tercih ederken, 'ilim' anlamını da yan anlam olarak kabul etmişlerdir.¹⁰¹³

Nitekim cahiliye dönemindeki insanlar ile asr-ı saadet dönemindeki müslümanları sadece dünyevî bilgi açısından karşılaştırdığımız zaman çok büyük bir

¹⁰⁰⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, 2. baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 51-52.

¹⁰¹⁰ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1: 494; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1: 489.

¹⁰¹¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 35.

¹⁰¹² Mehdi Haris Malik el-Ğanimî, "el-Cahiliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Kıraa fi'd-Delâle", *Mecelletu'l-Kâdisiyye fi'l-Âdâb ve'l-Ulûmi't-Terbeviyye*, 9/1 (2010), 66.

¹⁰¹³ el-Ğanimî, "el-Cahiliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Kıraa fi'd-Delâle", 66.

farkın olmadığı görülmesi de bu araştırma sonucunu desteklemektedir. Sonuç olarak ilk sözlükler, cehaletin ilim ve hilmin zıttı olduğunu, cahiliyenin de İslam'ın görülmediği bir zaman dilimi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte İbn Manzur dışında sadece Araplara ait bir kavram olup olmadığına da işaret etmezler.¹⁰¹⁴

Yukarıda ifade edilen açıklamalar ışığında, cehalet kelimesinin taşıdığı anlamları şu şekilde özetleyebiliriz:

İlk olarak kelime, zihinsel bir inançla ilişkilidir ki, o da bir şeyi bilmemek veya olduğundan daha farklı şekilde olduğuna inanmaktır. İkinci olarak bir şeyi, yapılması gerekenden aksi şekilde yapmak ya da kınanan bir fiil sonucunda kişinin sükûnet/huzur hissetmemesidir. Üçüncü olarak da bu kelime, müslüman olan kimselerin müşriklere verdikleri isim ve İslam'dan önceki döneme (cahiliyye) işaret eder.

Cehalet kelimesinin ıstılahî anlamı, lugavî anlamı ile tam bir ilişki içindedir ve bu anlam, usûlcülerin ve fakîhlerin açıklamalarına da uygundur. Âlimler, cehalet kelimesini zihinsel bir inanç anlamında kullanmışlardır. Cürcanî (ö. 816/1413), “Cehalet, bir şeye hakikatte olduğunun aksi şekilde inanmaktır” der.¹⁰¹⁵ Bu tarife göre de cehalet iki bölüme ayrılır:

(1) *Basit cehalet*: Basit cehalet, bilinmesi gereken şeyi bilmemektir.¹⁰¹⁶ İbnu'n-Neccâr (ö. 972/1564), ‘bilgi sahibi olmamak, bir şeyi her yönüyle kavrayamamaktır’ der.¹⁰¹⁷ Yine bu, bir şeyi kast edildiği şekliyle bilmemek ve aslını idrak etmemek olarak da tanımlanır.¹⁰¹⁸

Kimileri de cehaleti, ‘kalpten bilinen bir şeyin yok olması veya silinmesi’¹⁰¹⁹ olarak tarif etmiştir ki, aslında ifadeler farklı olsa da anlam aynıdır. Çünkü kalpten bir

¹⁰¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Nafiz Danışman, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-4 (1952), 192-197; Süleyman Tülücü, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4, (1980), 279-281.

¹⁰¹⁵ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 108; Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaluddin es-Suyûtî, *Mu'cemu mekâlidi'l-ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*, thk. Muhammed İbrahim Ubâde, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2004), 1: 65.

¹⁰¹⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 1: 350.

¹⁰¹⁷ Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî & Nezih Hammad, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997/1418), 1: 77.

¹⁰¹⁸ Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî Ebu Yahya es-Süneykî, *el-Hududu'l-enika ve't-ta'rifatu'd-dakika*, thk. Mazin el-Mübârek, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1411), 1: 67.

¹⁰¹⁹ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, 1: 77.

şeyin yok olup silinmesi, idrak etme fiilinden sonra belirli bir süre için de olsa o şeyin yok olmasıdır.

“Lût’u da (Peygamber olarak gönderdik.) Hani o, kavmine şöyle demişti: “Göz göre göre, o çirkin işi mi yapıyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varıyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığını bilmez bir toplumsunuz.”¹⁰²⁰ âyetleri de bu anlama işaret eder. İlk olarak Lût’un kavmi, ‘göz göre göre’ ifadesi ile bilmekle, ardından ‘ne yaptığını bilmez bir toplumsunuz’ ifadesiyle de cahillikle nitelenmektedir. Bundan dolayı Zemaşerî şöyle der: “Eğer onlar nasıl hem bilen, hem de bilmeyen kimseler oluyor?” dersin şöyle derim: Allah Teâlâ, “Onun yüz kızartıcı bir günah olduğuna dair bilginiz mevcut olması sebebiyle cahillerin fiilini işliyorsunuz” anlamını kastetmiştir. Yahut “âkıbetini bilmiyorsunuz” demektir. Ya da Allah cehaletle, sefaheti ve onların üzerinde buldukları hayâsızlığı kastetmiştir.¹⁰²¹

Lût’un kavmi kötülük olduğunu bilmelerine rağmen bile bile o hayâsızlığı işlemiştir. Bu da, tasnifimize göre onların basit bir cehalette bulduklarını göstermektedir. Neseî (ö. 710/1310) şöyle der: “Yani hayâsızlık olduğunu bilmenize rağmen cahillerin bu fiilini işliyorsunuz. Veya âyette ‘cehl’ ile kastedilen, izlemiş oldukları sefih anlayış ve laubaliliktir.”¹⁰²²

(2) *Bilmediğini bile bilmekten kaynaklanan cehalet* (الجهل المركب): Bu tür cehalet, hakikate uymadığı halde bir şey konusunda kesin inanç taşımaktır.¹⁰²³

“İsrailoğullarını denizden geçirdik. Derken, kendilerine ait putlara tapan bir kavme rastladılar. İsrailoğulları, “Ey Musa! Onların kendilerine ait ilahları (putları) olduğu gibi sen de bize ait bir ilah yapsana” dediler. Musa şöyle dedi: “Şüphesiz siz cahillik eden bir kavimsiniz.”¹⁰²⁴ âyeti, cehaletin bu kısmına işaret eden bir örnektir. “Şüphesiz siz cahillik eden bir kavimsiniz.” Bu, onların içlerinde en büyük mucize de olmak üzere o kadar büyük mucizeler gördükten sonra söyledikleri söz karşısında

¹⁰²⁰ en-Neml 27/54-55.

¹⁰²¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3: 378.

¹⁰²² Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, 2: 613.

¹⁰²³ Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Hudûdu’l-Enîka*, 1: 68; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ muhimmâti’t-teârif*, (Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Muâsır, 1410), 1: 260.

¹⁰²⁴ el-A’raf 7/138.

duyulan hayretin ifadesidir. Hz. Musa onları mutlak manada cahillikle nitelemiş ve bunu vurgulu bir şekilde söylemiştir. Çünkü onun, onlardan gördüğü bu davranıştan daha büyük ve çirkin bir cehalet yoktur.¹⁰²⁵

Bu tavır ve davranışın cehaletle ilişkilendirilmesinin nedeni, fiilin bir farklılık ya da muhalefet içermesinden kaynaklanmaktadır. Cahil kimse kendisini bilen olarak görmesine rağmen, hakikatte bunun aksi bir tarafta yer almaktadır. Kısaca var olan hakikate aykırı bir bilgi ve inanç, cehl-i mürekkeb'i oluşturur. Kişi, cehaletinden habersiz olmasının yanısıra kendisini bilen olarak tanımlar; oysa o, cehaletinden bile gafilidir.¹⁰²⁶ Dolayısıyla cehl-i mürekkeb, bilginin olmaması ile birlikte kesin bir inancı taşımasından dolayı bu adı almaktadır.¹⁰²⁷

Cehaletin her iki çeşidi, ortadan kaldırılmasının imkân ve hızı açısından birbirinden ayrılır. Basit cehalet, kolay bir şekilde ortadan kalkarken, cehl-i mürekkep aynı özelliği taşımaz. Basit cehalet, eğitim ve öğrenimle kolay ve hızlı bir şekilde yok olurken, cehl-i mürekkebin yok olması zordur ve zaman alır. Hatta cehl-i mürekkeb'in herhangi bir tedaviyi kabul etmediği de söylenir.¹⁰²⁸

Sonuç olarak cehalet, ilmin ve hilmin zıttıdır. Kimileri, Allah'ı, Rasûlü'nü, dinin emirlerinden habersiz olup Allah dışında putlara tapınan dönem olarak açıklarken, kimileri de soy-sopla övünme, kibir ve zorbalıkta bulunma olarak açıklamıştır.

Başka bir açıdan ilim ile cehalet bir zıtlık içermez, 'yokluk' ve 'sahip olma' anlamlarına karşılık gelir. Kur'an'da geçen 'cehalet', mutlak olarak bilginin yokluğu değil, tam aksine var olmasına rağmen inat, arzu ve ahmaklığın hâkimiyeti ile yok olması anlamına gelir.¹⁰²⁹

Cahiliye kelimesinin tanımına gelince, bu konuda da ihtilaflar vardır. Cahiliye, İslam'dan önceki fetret zamanı¹⁰³⁰, İslam'da şirk ehline verilen isim¹⁰³¹, İslam'dan

¹⁰²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 141.

¹⁰²⁶ Abdurabbi'n-Nebî b. Abdirabbi'r-Rasûl el-Ahmed Nefrî, *Düstûru'l-ulemâ ev câmiu'l-ulûm fi istilahati'l-fünûn*, thk. Hasan Hani Fahs, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 288.

¹⁰²⁷ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevakibi'l-münir*, 1: 77.

¹⁰²⁸ Kadî Nefrî, *Düstûru'l-ulemâ*, 1: 288.

¹⁰²⁹ Muhammed b. Ali b. Kâdî Muhammed Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfi istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Rafik el-Acm & Ali Dehrac, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1: 599.

¹⁰³⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, 3: 390.

önceki Arapların Allah'ı, Rasûlü'nü ve dinin emirlerini bilmemesi, soy-sopla övünme, kibir, zorbalık gibi üzerinde buldukları hâl¹⁰³², bi'setten veya Mekke'nin fethinden önceki dönem¹⁰³³, cahillerin çoğunlukta olduğu İslam'dan önceki zaman, fetret dönemi ya da mutlak olarak küfrün hâkim olduğu zaman¹⁰³⁴ gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir.

Ahmed Emin (1886-1954), Hz. Peygamber'den önceki dönemin cahiliye diye adlandırılmasının nedenine ulaştıracak anahtarın, "*Rahmânın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" deyip geçen kullardır.*"¹⁰³⁵ âyeti olduğunu söyler. Ona göre cahiliye, ilmin zıttı olan cahillik değil, ahmaklık, öfke ve kabalıktan oluşan bir cahilliktir. Çünkü İslam'dan önceki Arapların hayatında açık bir şekilde kabalık, fevrilik, hafifmeşreplik, taassup ve kibir görülürken, bunlara karşılık İslam'da sükûnet, tevazu, salih/iyi fiiller işleme vardır.¹⁰³⁶ Dolayısıyla kelimenin taşıdığı anlam, Taberî'nin âyete verdiği mana gibidir: "*Allah'ın kulları yeryüzünde hilm ve vakar üzere yürürler, kendilerine cahillikte bulunanlara karşılık vererek cahillik yapmazlar.*"¹⁰³⁷

Yine "*Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tevbesidir*"¹⁰³⁸ âyetinde geçen 'bilmeden kötülük eden' ifadesi de, bu manayı destekler. Burada söz konusu olan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmemekten kaynaklanan bir kötülük/günah değil, iyi ve kötüyü bilmesine rağmen iradesine hâkim olamayıp kötülük işlemektir.¹⁰³⁹

¹⁰³¹ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 1: 494.

¹⁰³² İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, 1: 323.

¹⁰³³ Tehanevi, *Mevsûatu keşşafî istılahati'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1: 547.

¹⁰³⁴ Bağdadi, Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisani'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1418/1997), 9: 212-213.

¹⁰³⁵ el-Furkan 25/63.

¹⁰³⁶ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 76-77.

¹⁰³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 489.

¹⁰³⁸ en-Nisa 4/17.

¹⁰³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 507.

4.2. Kur'an'da Cahiliye Kavramı

(C-h-l) kelimesi ve türevleri, (الجاهليون، الجاهل، الجاهلون، الجاهلين، جهولا، جهالة، الجاهلية) şeklinde olmak üzere Kur'an'da 24 yerde geçer. Bunlardan 15'i Mekki¹⁰⁴⁰, 9'u ise Medeni sûrelerdedir.¹⁰⁴¹ Bu âyetlerde kelimenin kökü, ilmin zıttı olan bilgisizlik, tavır ve davranışta cehalet, günah işleme ve imanın zayıflığı anlamlarında geçmektedir. Ancak biz, bunlardan sadece konumuzu ilgilendiren 'cahiliye' kavramını ele alacağız.

1. *“Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı **cahiliye zannı** gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; “Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok” diyorlardı. De ki: “Bütün iş, Allah'ındır.” Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: “Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik.” De ki: “Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah, bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”¹⁰⁴²*

Cahiliye zannı ile kastedilen, kaderi yalanlamak ve münafıkların kader konusunda ileri-geri konuşmalarıdır.¹⁰⁴³ Nitekim âyetin sebep-i nüzûlü hakkında Enes b. Mâlik'ten (ra) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ebu Talha şöyle dedi: “Biz saf halinde beklerken, üzerimize bir ağırlık çöktü. Bundan dolayı kılıcım elimden düşüyor, sonra onu alıyordum. Tekrar düşüyor, tekrar alıyordum. Nitekim aziz ve yüce olan Allah şöyle buyurdu: “Sonra o kederin arkasından Allah size bir güven indirdi ki, (bu güvenin yol açtığı) uyuklama hali bir kısmınızı kaplıyordu. Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir grup da, Allah'a karşı haksız yere cahiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar.” Diğer grup, münafıklardır. Onlar için sadece kendileri vardır. Onlar en korkak ve endişeli, hak konusunda en başarısız topluluktur.”¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴⁰ el-A'raf 7/138, 199; Hûd 10/29, 46; en-Neml 27/55; el-Ahkâf 46/23; el-En'am 6/35; 54, 111; Yusuf 12/33, 89; el-Furkan 25/63; el-Kasas 28/55; ez-Zümer 39/64.

¹⁰⁴¹ el-Bakara 2/67, 273; el-Ahzab 33/33, 72; en-Nisa 4/17; en-Nahl 16/119; el-Hucurat 49/6; Âl-i İmran 3/154; el-Mâide 5/50; el-Fetih 48/26.

¹⁰⁴² Âl-i İmran 3/154.

¹⁰⁴³ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4: 242.

¹⁰⁴⁴ Buhârî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 65 (no. 4562); Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 44 (no. 3008).

Bu zann, kalplerdeki imanın zayıflığı ve sahih bir inancın yokluğundan kaynaklanır. Âyet, münafıkların Allah ve O'nun bildirdikleri konusunda bir güvensizlik yaşadıklarına işaret ederken, insanın bu kâinatta olan şeyleri yaratıcısı gibi bilmesinin imkânsız olduğunu ortaya koyar.

Münafıklar, Allah'a ortak koşan kimselerin cahiliye zannı gibi, Allah'a karşı sûi zanda bulunuyor, Allah'ın emri konusunda şüpheye düşüyor, Hz. Peygamber'i yalanlarken, Allah'ın onu yardımsız bırakacağını¹⁰⁴⁵ veya peygamberliğin ve şeriatın yok olacağını sanıyorlardı.¹⁰⁴⁶ Onların, cahiliye ve şirk ehlinin zannettikleri gibi Hz. Muhammed'in öldürüleceğini sandıkları da söylenmiştir.¹⁰⁴⁷ Rağıb el-İsfehânî, münafıkların hayır ve nimetin sadece mal, makam ve dünyevî başarıda olduğunu düşündüklerinden ve Allah'ın hikmetini kavrayamadıklarından dolayı kâfirler gibi bir zanna sahip olduklarını söyler.¹⁰⁴⁸

İbn Abbas, münafıkların Allah hakkında cahiliye zannına kapıldıklarını yani kaderi yalanladıklarını söylerken¹⁰⁴⁹, Katâde ve Rebi', âyette geçen 'zann-ı cahiliye'yi, şirk ehlinin zannı olarak tefsir eder.¹⁰⁵⁰

Râzî, 'cahiliye zannı'nın iki anlama geldiğini ifade eder: Birincisi, münafıkların, "Eğer Muhammed davasında doğru olsaydı, Allah kâfirleri ona musallat kılmazdı" şeklindeki düşünceleri, ikincisi ise her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir ilah ile peygamberlik ve ölümden sonraki dirilişi inkâr etmeleridir.¹⁰⁵¹

Bu yüzden Kur'an, kesin bilgiye dayanmayan, öngörü ve kişisel görüşleri aşmayan, bir olayda hikmet ve inceliğe bakmadan yalnızca sonuçları ile ilgilenen zihniyeti 'cahiliye zihniyeti', bu zihniyetin sahip olduğu düşünceleri de 'cahiliye zannı' olarak isimlendirmiştir. Bekledikleri sonucu Uhud gününde göremeyen münafıklar, Allah'ın Mekke'den beri sakındırdığı bu cahiliye zannı ile hareket edip

¹⁰⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 164; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, 1: 479; Maturidî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, 2: 510.

¹⁰⁴⁶ Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhît*, 3: 392.

¹⁰⁴⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, 3: 187.

¹⁰⁴⁸ el-İsfehânî, *Tefsiru'r-Rağıb el-İsfehani*, 3: 931-932.

¹⁰⁴⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, 3: 187.

¹⁰⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 166; Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemâm b. Nâfi es-San'anî, *Tefsir-u Abdurrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abde, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1: 419.

¹⁰⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 394-395.

birtakım yanlış düşünceler ve sözler üretiyorlardı. Bu zan, müslümanların Medine’de karşı karşıya kaldıkları bazı imtihanlarda yaşadıkları ümitsizlik nedeniyle yeniden ortaya çıkmıştı.

2- “*Evlerinizde oturun. Önceki **cahiliye dönemi** kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”¹⁰⁵²

Âyette geçen ‘teberruc’, kadının başındaki örtüsünü çıkarması, böylelikle küpelerinin ve gerdanlığının görülmesi¹⁰⁵³, kadının zinetini ve güzelliklerini erkeklere göstermesidir.¹⁰⁵⁴

Âyette geçen önceki cahiliye ‘cahiliyetu’l-ûlâ’ konusunda ihtilaf edilmiştir. Taberî şöyle der: “Allah, Hz. Peygamber’in hanımlarının önceki cahiliyede olduğu gibi açılıp saçılmalarını yasaklamıştır. Sözkonusu cahiliye, İsa ile Âdem arasındaki dönem olabilir. Buna göre anlam, İslam’dan önceki ilk cahiliyedekilerin açılıp saçıldığı gibi açılıp saçılmayın olur.”¹⁰⁵⁵

3- “*Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, **cahiliye taassubunu** yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve inananlara huzur ve güvenini indirmiş ve onların takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna lâyük ve ehil idiler. Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir.*”¹⁰⁵⁶

‘Bir işi yapmaktan kaçınma, himaye etme, kıskanma, öfkelenme’ anlamlarına gelen ve ‘h-m-y’ kökünden türeyen hamiyet, insanların savundukları ortak değerleri koruma, bunları savunma ve bunların herhangi bir saldırıya uğraması karşılığında harekete geçmeleri olarak açıklanmıştır. Cahiliye döneminde bu özellik, en çok aralarında kan bağı bulunan kimselerin haklı ya da haksız olsun birbirlerini korumaları

¹⁰⁵² el-Ahzab 33/33.

¹⁰⁵³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-u Mukâtil*, 3: 488.

¹⁰⁵⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19: 97.

¹⁰⁵⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19: 98.

¹⁰⁵⁶ el-Fetih 48/26.

şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵⁷ Yine cahiliyet hamiyeti ile kastedilen, bir kimsenin sadece şöhreti ve gururu uğruna ya da kendi menfaati için bir işin peşine düşerek, bilerek uygunsuz bir işi yapmasıdır.

Müşrikler, herkesin hac ve umre yapma hakkı olduğunu bilmelerine rağmen, Hz. Peygamber'in komuta ettiği müslümanların umre yapma haklarını engellemeye kalkışmışlardı. Oysa bu, eskiden beri tüm Arapların uyduğu şartsız bir konu idi. Ancak onlar, kendilerinin haksız ve müslümanların haklı olduğunu bilmelerine rağmen, sadece gurur ve kibirleri yüzünden müslümanların umre yapmalarını engellemeye kalkışmışlardı. Dolayısıyla bu âyet, cahiliye insanında görülen zalim de olsa kardeşine yardım etme taassup ve fanatizmine işaret etmektedir.

4- *“Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah’inkinden daha güzeldir?”*¹⁰⁵⁸

Hükm fiili, bir şeyi ıslah etmek için bir tür alıkoymadır. Diğer bir ifadeyle bir şey hakkında hükmetmek, o şeyin belirli bir şekilde olduğuna veya olmadığına karar vermektir.¹⁰⁵⁹ Kur’an’da, engellemek, sağlam yapmak, anlayış, ilim, hikmet, ayırmak gibi birçok anlamlara gelen ‘hükm’ kelimesi, Firûzâbâdî’nin işaret ettiği üzere Kur’an’da yirmi küsur vecihte kullanılmaktadır.¹⁰⁶⁰ Dolayısıyla günümüzde kimilerinin iddia ettiği gibi sadece siyasî bir anlam taşımamakta, siyak-sibak ve nüzûl sebebine göre farklı anlamlar içermektedir. Allah’ın apaçık bir hükmü varken aksini uygulamak elbette hükmün beğenilmemesi ya da diğer bir ifadeyle Allah’ın hükmüne karşı cahiliyenin hükmüne taraftar olmaktır. Ancak Allah’ın indirdiği ile hükmetmemenin nedenleri araştırılmadan olaya doğrudan küfür mantığı ile bakmak yanlıştır. Çünkü bilinmektedir ki Necaşî, İslam’ın hükümlerini kendi memleketinde uygulamadığı ya da uygulayamadığı halde, ölümünü haber alan Hz. Peygamber onun gıyabî cenaze namazını kılmıştır. Yine hüküm denince ailevî, sosyal, ahlâkî konularda alınan hükümlerin akla hiç gelmeyip doğrudan devlet işlerinde verilen hükmün ve hâkimlerin gelmesi de, kavramın günümüzde ne kadar siyasileştirildiğinin de bir göstergesidir.

¹⁰⁵⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-ayn*, 3: 312; Cevherî, *es-Sıhah*, 6: 2320; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4: 80; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14: 197.

¹⁰⁵⁸ el-Mâide 5/50.

¹⁰⁵⁹ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 248-249; Firuzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz*, 2: 491.

¹⁰⁶⁰ Firuzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz*, 2: 487-288.

Âyette kullanılan ifadeye geldiğimizde şunu söyleyebiliriz: Cahiliye döneminde yaşayanlar, önde gelen insanlara uyguladıkları hükümleri alt tabakadan gelen insanlar için uygulamazlardı.¹⁰⁶¹ Yahudiler de, zayıf ve fakirleri cezalandırır, güçlü ve zenginlerin aleyhine aynı hükümleri vermezlerdi.¹⁰⁶² Bu konuda, müslümanların dışındaki tüm topluluklar aynı şekilde davranırdı.

İnsanın önünde ya Allah'ın hükmü ya da arzu ve heveslerinin hükmü vardır ki, bu ikisi arasındaki fark açıktır. Arzu ve heveslere dayalı hüküm, zorbalık, sapıklık ve Allah'ın insanı yaratmış olduğu fitrattan sapmaya neden olurken, Allah'ın emirleri ile hükmetmek ise dünyada insana adalet ve rahmet, âhirette de bir mükâfat olarak döner.

Sonuç olarak âyetlerde cahiliye kelimesinin zann, hüküm, açılıp-saçılma, asabiyet ile birlikte zikredilmesinin, itikadî, hukukî, ahlâkî ve toplumsal açıdan İslam'a aykırılıkları bir arada gösterdiğini söyleyebiliriz.

Mukatil, Âl-i İmran sûresinin 154. âyetinin tefsirinde 'cahiliye zannı'nın Uhud savaşında Hz. Muhammed'in öldürüldüğü haberini yayan Ebu Süfyan ve onun yakınlarından oluşan Kureyşli kâfirlerle ilişkili olduğunu söyler.¹⁰⁶³ Ahzab sûresinin 33. âyetinde geçen "Önceki cahiliye dönemi" ifadesinin, "*Doğrusu, önce gelen Ad (halkın)ı O yıkıma uğrattı.*"¹⁰⁶⁴ âyetindeki gibi Hz. Peygamber'den önceki dönemle¹⁰⁶⁵, Fetih sûresinde geçen 'cahiliyye taassubu'nun ise, hicretin 6. yılında Hz. Peygamber'i umre yapmaktan alıkoyan Mekkeli kâfirlerle ilişkili olduğunu belirtir.¹⁰⁶⁶ Maide sûresinde geçen 'cahiliyye hükmü'nü ise, Medine Yahudileriyle ilişkilendirir. Buradaki cahiliyyeyi, Hz. Peygamber'in Yesrib'e hicret etmesinden önce Nadiroğullarından önde gelen Yahudi liderlerin zulmü, onların hükmünü de cahiliye hükmü olarak açıklar.¹⁰⁶⁷ Kısacası ona göre cahiliye, Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirilmesinden önceki dönem ve risaletten sonra da kendisine karşı çıkan muhaliflerin içinde bulunduğu durumdur.

¹⁰⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, 1: 336.

¹⁰⁶² Ahmed, 18525; Müslim, Hudûd 29 (1701); Ebu Davud, Hudûd 37 (4448).

¹⁰⁶³ Mukatil, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, 1: 308.

¹⁰⁶⁴ en-Necm 53/50.

¹⁰⁶⁵ Mukatil, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, 3: 488.

¹⁰⁶⁶ Mukatil, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, 4: 75-76.

¹⁰⁶⁷ Mukatil, *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, 1: 482-483.

Taberî vurguyu biraz daha değiştirir; Mukatil b. Süleyman, ‘cahiliye zannı’na sahip olanları Ebu Süfyan ve arkadaşları diye nitelerken, o bunu biraz daha genelleştirerek kastedilenin ‘şirk ehli’ olduğunu söyler.¹⁰⁶⁸ ‘el-Cahiliyyetu’l-ûlâ’ ifadesi hakkında ihtilaf olduğunu, kimilerine göre, İsa (as) ve Muhammed (sav) arasındaki zamana, kimilerine göre Âdem ile Nuh ya da Nuh ile İdris arasındaki döneme işaret ettiğini söyledikten sonra şöyle der: “Bana göre doğrusu şöyle demektir: Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in hanımlarının önceki cahiliye dönemindeki kadınlar gibi açılıp saçılmalarını yasaklamıştır. Bu dönemin, Âdem ile İsa arasındaki dönem olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre anlam, İslam’dan önceki ilk cahiliye dönemindeki gibi açılıp saçılmayın, olur.¹⁰⁶⁹ İslam’dan önce ‘Önceki cahiliye dönemi’ ile kastedilen bir şeyin İslam’da olup olmadığı sorusuna Taberî, cahiliye ahlâkına dair özelliklerin olabileceğini ifade eder. Taberî, Mukatil’in görüşünü takip ederek, cahiliyenin Hz. Peygamber’e düşmanlığı temsil ettiğini savunur ve bu konuda cahiliye önderleri ile Hz. Peygamber arasındaki olayları ve Kur’an’daki diğer âyetleri örnek olarak verir.¹⁰⁷⁰

Taberî’nin açıklamalarının Mukatil’den farklı yönü, onun cahiliyeyi sadece bir zaman aralığı ile sınırlamayıp, İslam’ın ortaya çıkışından sonraki dönemlerde varlığını koruyan müşriklerle ilişkilendirmesidir. O, cahiliyeyi fetret dönemi ile ilişkilendirir ki, bu da peygamberler arası dönemdir. Yine cahiliyeye ahlâkî ve davranışsal yönleri de ilave eder. Bundan daha önemlisi, Taberî cahiliyeyi Arap yarımadasındaki Araplarla sınırlı tutmaz.

Mukatil, ‘hamiyyetu’l-cahiliyye’yi Hz. Peygamber’in Mekke’ye girmesine karşı çıkan Mekkeli Araplarla sınırlarken, Taberî bunu kâfirlerin ahlâkî olarak tanımlar.¹⁰⁷¹ Yine Mukatil, ‘cahiliyye hükmü’nü Medinedeki Yahudi muhaliflerin adaletsiz hükümlerine atıf için kullanırken, Taberî, Hz. Peygamber ile Yahudiler arasındaki bağlama ilave olarak, bu ifadeyi ‘müşrik topluluğun putlara ibadet hükümleri’ olarak da tanımlar.¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6: 166.

¹⁰⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19: 97-98.

¹⁰⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6: 160-162.

¹⁰⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21: 308.

¹⁰⁷² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 503.

Sonuç olarak Mukatil’de cahiliyye kelimesi daha yerel ve sınırlı bir anlam taşıırken, Taberî’de bu anlam sadece belirli bir zaman ve bireylerin eylemlerini değil, İslam’dan uzak yaşam biçimini ve gayri müslim toplumun ahlâkî kurallarını da içerir. Zaten cahiliyenin sadece Araplara ve Arabistan’a özgü bir terim olduğunu iddia etmek, o sırada diğer milletlerin ve toplulukların daha uygar ve dindar olduğu gibi bir düşünceye neden olur ki, bu da tartışılır.

Maturidî, cahiliyye zannına sahip olanların müşrikler ve Allah’ın emri konusunda şüphe taşıyanlar olduğunu, bu düşüncenin ise Allah’ın Hz. Muhammed’e yardım etmeyeceği etrafında şekillendiğini söyler.¹⁰⁷³ ‘Cahiliyyetu’l-ûlâ’ hakkında ise, kimilerinin bununla Hz. İbrahim’in doğmuş olduğu dönemi kastettiklerini ifade ettikten sonra: “Bununla Hz. Peygamber’in bi’setine yakın bir dönemde olanlar mı yoksa önceki ümmetlerde yaşayanlar mı kastediliyor, bilmiyoruz?” diyerek cahiliye dönemi hakkında herhangi bir yorumda bulunmaz.¹⁰⁷⁴ Maide sûresinde geçen cahiliyenin hükmünü isteyenlerin de, Kur’an’da cahiliyenin hükmünü arayan Nadiroğulları olduğunu söyler.¹⁰⁷⁵

Maverdî, ‘cahiliyyetu’l-ûlâ’ hakkında dört görüş olduğunu söyler: Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönem, Hz. İbrahim’in zamanı, Hz. Âdem ile Hz. Nuh arasındaki sekiz yüz sene ve son olarak Hz. Nuh ile İdris arasındaki zaman.¹⁰⁷⁶ Cahiliyye taassubunu da Kureyşli müşriklerle ilişkilendirir. Bunun ya Allah dışında müşriklerin ibadet ettikleri ilahlara bağlılık veya Hz. Peygamber’in Mekke’ye girmesine engel olmaları ya da hiçbir konuda kendilerine karşı gelmeden atalarına bağlılık olarak açıklar.¹⁰⁷⁷

Zemahşerî, ‘cahiliyye zannı’nın Hâtimu’l-cûd (cömert Hâtim) ve raculu sıdk (dürüst adam) gibi bir terkip olduğunu ve cahiliye dinine özgü zan olduğuna işaret eder, böylece ‘zann’ ya da düşünce yapısının bir dini ifade ettiğini ortaya koyar.¹⁰⁷⁸ ‘Cahiliyyetu’l-ûlâ’nın ise Hz. İbrahim’in doğduğu zifirî cahiliye dönemi (el-câhiliyyetu’l-

¹⁰⁷³ Maturidî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 2: 510.

¹⁰⁷⁴ Maturidî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 8: 381.

¹⁰⁷⁵ Maturidî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 3/: 537.

¹⁰⁷⁶ Maverdî, *en-Nüketu ve’l-Uyûn*, 4: 400.

¹⁰⁷⁷ Maverdî, *en-Nüketu ve’l-Uyûn*, 5: 320.

¹⁰⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 428.

cehlâ) olduğunu söyler. Buna ilave olarak ilk cahiliyenin İslam'dan önceki küfür cahiliyesi, son cahiliyenin ise İslam dönemindeki fık-fücur cahiliyesi olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁹ Cahiliyenin hükmü hakkındaki âyetin Yahudiler hakkında indiğini ifade ettikten sonra Hasan-ı Basrî'den nakilde bulunarak, cahiliyenin hükmünü isteyenlerin Allah'ın hükmünden başkasını talep eden herkes için genel geçer bir hüküm içerdiğini söyler.¹⁰⁸⁰

İbn Atiyye, cahiliyye zannını 'cahiliyye fırkalarının düşüncesi' olarak açıklar.¹⁰⁸¹ Ahzab sûresinde geçen teberrucu'l-cahiliyye ile kastedilenin ise, şeriattan önceki kâfirlerin yaşam tarzı olduğunu, çünkü onlarda kıskançlığın olmadığını söyler. Ona göre cahiliye, İslam'dan önceki dönemdir.¹⁰⁸²

İbn Cevzî, cahiliyyetu'l-ülâ ile kastedilenin İslam'dan önceki dönem olduğunu söyler ve şöyle der: "İlk" denmesi, her öncekinin ilk olmasındandır. Bunun te'vili de, onların Muhammed ümmetinden önce olmalarıdır."¹⁰⁸³

Râzî, cahiliyenin İslam'dan önceki veya İslam ile çağdaş olan birçok din arasında en bâtil din olduğunu görüşündedir. Âl-i İmran'da geçen cahiliye zannı hakkında şöyle der: "Bunun anlamı: "Onlar Allah hakkında zannolunması gereken hak ve doğru zandan başka bir zanda bulunuyorlar" şeklindedir. İfadenin bu şekilde tertibindeki incelik ise şudur: Hak olmayan pek çok din ve inanç vardır. Bunların en kötüsü ise, cahiliyye insanların söyledikleri sözlerdir. Bu sebeple Allah Teâlâ önce, onların Allah hakkında gerçek (hak) olmayan bir zanda bulduklarını zikretmiş, sonra da onların hak olmayan din çeşitlerinden en bozuk ve en batılını seçtiklerini beyan etmiştir. Bu da, cahiliyye insanların zannıdır."¹⁰⁸⁴

'Cahiliye hükmü' konusunda Beydâvî, Mukatil'in açıklamalarını kabul eder. Olayın, cahiliye dönemindeki insanların öldürülenler arasındaki eşitliği kabul etmeyip bu şekilde hüküm vermeleri gibi, Hz. Peygamber'den de bu şekilde hüküm vermelerini isteyen Medine Yahudileri ile ilişkili olduğunu söyler. Bunun yanında cahiliye zannını,

¹⁰⁷⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3: 537.

¹⁰⁸⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1: 641.

¹⁰⁸¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1: 528.

¹⁰⁸² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4: 384.

¹⁰⁸³ İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1: 337.

¹⁰⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 395.

Zemahşerî'nin tefsirinde geçen 'cahiliye dini' şeklinde açıklarken, 'cahiliyetü'l-ûlâ' ifadesini, Taberî'nin konu hakkındaki açıklamalarından daha ileriye götürür: "Açılıp saçılmayın", kibirli yürümeyin. "İlk cahiliyedekilerin açılıp saçılması", yani eski cahiliye dönemindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın. Bunun Hz. Âdem ile Hz. Nuh arası olduğu söylenmiştir. Hz. İbrahim'in doğduğu zamanlar olduğu da söylenmiştir ki o zaman kadın incili fistan giyer, yolun ortasında yürür, kendini erkeklere gösterirdi. Son cahiliye de Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki cahiliyedir. Şöyle de denilmiştir: İlk cahiliye İslam'dan önceki küfür cahiliyesidir, son cahiliye de İslam dönemindeki fasıklık cahiliyesidir."¹⁰⁸⁵

Kurtûbî, tefsirinde daha önce görülmemiş ilave ve ictihadlarda bulunur. Maide sûresinin 50. âyetindeki (أَفْخُكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ) 'cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar' ifadesini (حَكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ) 'cahiliye hakeminin hükmünü mü istiyorlar' şeklinde okumuştur.¹⁰⁸⁶ Ahzab sûresindeki 'teberrucu'l-cahiliyye'yi ise kadının zinetlerini erkeklere göstermesi olarak açıklamaz. Ona göre bu, kadınların erkeklerin arasına karışması ve açığa çıkartılması çirkin olan yerleri açmasıdır. Buna delil olarak da, çoğu zaman sıkıntı ve darlık içinde yaşayan Arapların, zinetlerini açığa vurma ve nimetler içerisinde bulunma hâlinin sadece önceki zamanlarda gerçekleşmiş bir durum olduğunu gösterir. Ona göre ilk cahiliye ile kastedilen de budur.¹⁰⁸⁷

İbn Kesir ise, Âl-i İmran sûresinde geçen cahiliyeyi belli bir zamanla ilişkilendirmez. Mâide sûresinin 50. âyetinin tefsirinde, cahiliyenin kendi dönemindeki gibi eskiden şeriata karşı ortaya konan 'sapıklıklar ve cahillikler'den oluştuğunu söyler. Bunu, kendi dönemindeki Tatarlarla somutlaştırır: "Tatarların, kendilerine 'Yasak' denilen kanunları koyan Cengiz Han'dan alınma krallık yönetimi de böyledir. Yasak, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi farklı dinlerden aldığı, kendi görüş ve hevasına göre koyduğu çok sayıda hüküm de içeren kanunlar bütünüdür. Bu, oğullarında kendisine uyulan bir şeriata dönüşmüştür. Onlar bunu Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinin önünde tutarlar."¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁵ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 231.

¹⁰⁸⁶ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 215.

¹⁰⁸⁷ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 14: 180.

¹⁰⁸⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3: 119.

Böylece İbn Kesir, cahiliyeyi belli bir dönemle sınırlı tutmaz, kendisinden önceki müfessirlerin aksine ilk olarak cahiliye kelimesine siyasî bir anlam kazandırır. Toplumun ahlâkı, tavır ve davranışları ile ilişkili iken, bir anda toplumu yöneten kurallar bütünü olarak tanımlanır. İbn Kesîr, ‘cahiliyyetu’l-ûla’nın ise Hz. Nuh ile Hz. İdris arasındaki dönem olduğunu söyler ve o dönemi ahlâksızlığın yayıldığı dönem olarak zikreder.¹⁰⁸⁹

Zemahşerî, İbn Atiyye, Beydâvî, Râzî ve Kurtûbî’nin, ‘cahiliye fırkaları’, ‘cahiliye milleti’, ‘cahiliye ehli’ ve ‘cahiliye dini’ şeklindeki sözleri, cahili bir toplum için cahiliyenin bir tasavvur veya mefhum olabileceğini gösterir.

Şîf tefsirlere baktığımızda, onların da sünnî tefsirlerden çok farklı görüşler taşımadıklarını görürüz. Onlar da cahiliye ile kastedilenin, İslam’dan önceki dönem olduğunu söylerler.¹⁰⁹⁰ Konu hakkında İmam Cafer’in şöyle dediği rivayet edilir: “Hüküm iki türlüdür. Allah’ın hükmü ve cahiliyenin hükmü. Allah’ın hükmünü iskalayan cahiliyenin hükmüyle hükmeder.”¹⁰⁹¹

Tefsirleri incelediğimizde buradaki cahiliye ile ilgili anlamların birbiriyle son derece uyumlu ve tutarlı olduğunu görürüz. Sözlüklerdeki cahiliye ile ilgili anlamların tefsirlere de yansıdığı görülür. Bunun için hicrî 6. yüzyıldan itibaren, cahiliye döneminin, İslam’dan önce Arapların yaşadığı özellikle putlara ibadet, ahlâksızlığın yayılması ve siyasî kargaşa ile kendisini ifade eden cehalet ve karanlık dönem olduğuna dair bir eğilimi kabul etme ağır basmıştır.

Sonuç olarak modern dönem öncesinde cahiliye kelimesi peygamberler arası dönem, Hz. Peygamber’in risaletinden önceki dönem ya da Mekke’nin fethine kadar olan dönem şeklinde açıklanmış, herhangi bir anlam genişlemesine ihtiyaç duyulmamıştır.

4.3. Hadislerde Cahiliye Kavramı

Kelimenin, Hz. Peygamber ve ashabının zihninde yer ettiği anlamın ne olduğuna gelince, bu konuda rivayet edilen hadisler konuya ışık tutmaktadır:

¹⁰⁸⁹ İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 6: 364.

¹⁰⁹⁰ Ebu Ali Eminuddin Fazl b. Hasan b. et-Tabersî, *Mecmeu’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, (Beyrut: Dâru’l-Ulûm, 1326/2005), 8: 118.

¹⁰⁹¹ Fadlullah, *Min Vahyi’l-Kur’an*, 8: 108.

Hadislerde cahiliyenin özellikleri olarak soy-sopla övünme, neseplere dil uzatma, yıldızlara bakıp yağmur yağacağı konusunda inanç besleme, ölünün arkasından feryat-figan etme, kan davası ve faizden bahsedilir.

Ebu Malik el-Eş'arî'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Ümmetimde cahiliyet âdetlerinden kalma dört şey vardır ki, onları terk edemezler. Bunlar: Asalet ile övünme, neseplere dil uzatma, yıldızlarla yağmur isteme ve ölünün ardından feryat-figan etmektir.”¹⁰⁹²

Hz. Peygamber, veda haccında cahiliyeden kalan şeylerin ortadan kalktığını söylerken şöyle buyurur: “Şunu iyi bilin ki, cahiliye işlerinden her şey ayaklarımın altındadır, onların geçerliliği kaldırılmıştır. Cahiliye döneminin kan davaları da kaldırılmıştır. Kaldırılan ilk kan davası ise, bizim kan davamız, yani (amcamın oğlu) Rebîa b. Hâris'in kan davasıdır. Cahiliye döneminin faizi de kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk faiz ise Abbâs b. Abdulmuttalib'in (alacağı olan) faizdir. Artık faizin tamamı kaldırılmıştır...”¹⁰⁹³

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Bazı topluluklar ölen atalarıyla övünmekten vazgeçmelidirler, çünkü onlar cehennem kömürüdürler, aksi takdirde pislik içerisindeki böcekten Allah katında daha değersiz olacaklardır. Allah cahiliyye gururunu ve kişinin, atalarıyla övünme kötülüğünü gidermiştir. Artık bundan sonra müttaki mü'min ve bahtsız günahkâr vardır. Bütün insanlar Âdem'in oğullarıdır ve Âdem de topraktan yaratılmıştır.”¹⁰⁹⁴

Hz. Peygamber, bir adamı annesinden dolayı kınadığı için Ebu Zerr'e: “Ey Ebu Zerr! Sen kendisinde cahiliyet bulunan birisisin!” diyerek uyarmıştır.¹⁰⁹⁵ Yine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah'a insanların en sevimsiz olanı üç sınıftır: Harem içinde zulüm ve haksızlık eden; İslâm toplumu içinde câhiliyet âdetini araştırıp onu

¹⁰⁹² Müslim, “Cenâiz”, 10 (no. 934); Ahmed b. Huseyn Ebu Bekr el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), “Cenâiz” (no. 7110).

¹⁰⁹³ Müslim, “Hac”, 19 (no. 1218); Ebu Davud, “Edeb”, (no. 1905); Ebu Muhammed Abdullah b. Abdussamed ed-Dârimî, *Süneni'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, (Daru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412/200), “Menâsik” (no. 1897).

¹⁰⁹⁴ Tirmizî, “Menâkıb”, 46 (no. 3955); Ebu Abdullah Ahmed b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), (no. 8735, 10781); Ebu Davud, “Edeb”, (no. 5116).

¹⁰⁹⁵ Buhârî, “İman”, (no. 30); “Edeb”, (no. 6050); Müslim, “Eymân”, 27 (no. 1661); Ebu Davud, “Edeb”, (no. 5157).

bulup yaşatmak isteyen ve haksız yere kanını dökmek için masum bir kişinin peşine düşen.”¹⁰⁹⁶

“Her kim körü körüne (dikilmiş) bir sancağın altında, asabiyete yardım ederken ve asabiyet için öfke duyarken öldürülürse, bu bir cahiliye ölümüdür.”¹⁰⁹⁷ ve “(Meşrû) bir devlet başkanına biatı olmadan ölen kişi, cahiliye ölümü üzere ölür.”¹⁰⁹⁸ hadisleri de cahiliye üzere ölümü kınayan ifadelerdir.

Bunun dışında cahilî alışkanlık ve yanlışlardan bahseden birçok hadis vardır ki, kısa bir araştırmadan sonra, ashabin İslam’dan ve vahyin nüzûlünden önce yaşamış oldukları zamanı özellikle ‘cahiliye’ diye isimlendirdikleri kolaylıkla anlaşılır. Onlar, bu dönemle ilgili hükümleri, müslüman olduktan sonra o hükümlere karşı tutumlarını, yine o dönemde vermiş oldukları sözleri Hz. Peygamber’e soruyor, Hz. Peygamber de bunların kimisini onaylarken kimisini de yasaklıyordu. Bütün bunlar, o andan itibaren bu kelimenin belli bir anlam taşıdığına işaret eder.¹⁰⁹⁹ Yine Benî Mustalik gazvesi dönüşünde bir yahudinin marifetiyle birbirlerine karşı çatışmaya kalkışan Ensar ile Muhacirine, Hz. Peygamber: “Ben aranızda iken hâlâ cahiliye davası mı güdüyorsunuz?” diyerek onları azarlamış ve onun bu sözleri her iki tarafı da yatıştırmıştı.¹¹⁰⁰ Onlar, Hz. Peygamber’in risaleti ile birlikte hayatlarının ikinci safhasının başladığını ve önceki âdetler ile alışkanlıkları bırakmalarının gerektiğinin farkına varmışlardı.

4.4. Modern Dönemde Cahiliye Kavramı

Modern dönemde, ‘öze dönüş’ sloganıyla öz değil, siyasî manaya çekilip anlam genişlemesine uğrayan kelimelerden biri de cahiliyedir. Özellikle Seyyid Kutub’un eserlerinde cahiliye kavramı ahlâkî ve sosyal bağlamından koparılarak siyasallaştırılmış, bu da müslümanların ahlâkî ikinci plana itmelerine ve modern toplumda her yolun mübah olduğu gibi bir inanca sahip olmalarına neden olmuştur.

¹⁰⁹⁶ Buhârî, “Diyât”, (no. 6882); Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübra*, “Cinâyât”, (no. 15902).

¹⁰⁹⁷ Ebu Davud Süleyman b. Davud b. Carud et-Tayalîsî, *Müsned-i Ebi Davud et-Tayâlîsî*, thk. Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Mısır: Daru Hicr, 1419/1999), 2: 588.

¹⁰⁹⁸ Tayalîsî, *Müsned*, 3: 425.

¹⁰⁹⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab*, 41-42.

¹¹⁰⁰ İbn Hişam, *es-Sîratu’n-nebeviyye*, 1: 556.

Tarihî açıdan ilk olarak cahiliye kelimesi, İbn Kesir (ö. 774/1373) tarafından siyasî bir alana çekilmiştir. Daha önce bilgisizliğin değil, İslam'ın bir karşıtı olarak tarif edilen cahiliye onun döneminde İslam'a karşı konan sapıklık ve cahillikler olarak tanımlanmış ve buna örnek olarak da Cengiz Han'ın ortaya koyduğu kanunlar bütünü gösterilmiştir. Sosyal ahkâmın uygulanması, yürütme erkini gerektirdiği için elbette hüküm ve yaşam tarzı olarak cahiliye kelimesi siyasî bir anlam taşımaktadır. Ancak bu durum İbn Kesir ile birlikte siyasî anlamın daha çok ön plana çıktığı bir dereceye ulaşmıştır.¹¹⁰¹

Modern döneme geldiğimizde, siyasî hareketlerden kaynaklı olarak cahiliye kelimesi artık sadece İslam'ın karşıtı bir yaşam biçimi değil, İslam'ın hâkim olmadığı tüm topraklar için de kullanılır olmuştur. Bu zamana kadar müslümanların tarihinde inişli çıkışlı birtakım olaylar ya da krizler olmasına rağmen, gördüğümüz kadarıyla hiçbir dönem cahiliye ya da cahiliye toplumu olarak adlandırılmamıştır. Ancak son iki yüzyılda İslam dünyasında siyasî hareketlere verilen önemin artması, özellikle Kur'an'da yer alan kimi siyasî kelimelerin Batı ile mücadele alanında anlam genişlemesine uğramasına neden olmuştur. Daha önceki müfessirler cahiliyeyi İslam'ın zuhurundan önceki dönem ve cahiliye toplumunu da İslam'ın ilkelerine aykırı bir toplum olarak açıklarken, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cahiliye, modern medeniyet; cahiliye toplumu da İslam'ın hâkim olmadığı toplum olarak açıklanmıştır. Bu terimi modern İslam düşüncesinde anlam genişlemesiyle ilk kullananlar ise Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, Ebu'l-Hasen en-Nedvî (1914-1999), Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub'dur (1919-2014).¹¹⁰²

Modern dönemde 'cahiliye' başlıklı ilk eser yazan ve bu kavramın tekrar gündeme gelmesine neden olan kimse, Muhammed b. Abdulvehhab'dır (1703-1792). Muhammed b. Abdulvehhab, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) '*İktizau's-Sıratı'l-Müstakim*' adlı eserinden faydalanarak '*Mesailu'l-Cahiliyye elleti Hâlefe fihâ Rasûlullah Ehle'l-Cahiliyye mine'l-Kitabiyyîn ve'l-Ümmiyyîn*' adlı bir risale yazmış ve bu risalede Hz. Peygamber'in muhalefet etmiş olduğu cahiliyeye ait yüz veya yüz yirmi

¹¹⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 727.

¹¹⁰² Fatih Muhammed Süleyman, *et-Tatavvuri'd-delâli li mustalahati'l-fikri'l-İslamîyyi'l-muâsir*, (Trablus: Camiatu'l-Cinan Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, trs.), 203.

sekiz meseleyi yazmıştır.¹¹⁰³ Bu risale, ilk olarak 1907 yılında Mahmud Şükri Alûsî tarafından şerh edilmiştir.

Muhammed b. Abdulvehhab, aslında sadece kendi çağındaki cahili özellikler taşıyan dine aykırılıkları, itikadî bozulmaları ve bid'atları maddeler halinde belirtmiş, müslümanların bunlardan sakınması gerektiğine işaret etmiştir. Yaşadığı dönemi cahiliye dönemi diye isimlendirmesi söz konusu olmamasına rağmen, esere daha sonra bir mukaddime yazan Muhibuddin el-Hatîb, Muhammed Abduh'tan da ictibasta bulunarak Abbasi halifesi Mu'tasım'dan itibaren Arap yarımadasının ihmal edildiğini, devlete yardımcı olamadığı gibi herhangi bir yardım görmediğini ifade etmiştir. Ona göre bunun bir sonucu olarak cahiliye, Arap yarımadasına tekrar dönmüş ve uzun asırlar boyunca varlığını sürdürmüştür.¹¹⁰⁴

Muhammed b. Abdulvehhab'ın yaşadığı dönemdeki yanlışları, tıpkı cahiliye döneminden bahseder gibi açıkladığını söyleyen Muhibuddin el-Hatib şöyle der: “Bu kitabın müellifi, kendi kavmi ve memleketinde bu hastalıkların var olduğunu, Muhammedî sünnetin ise, insanlığı bu kirlerden arındırmakla uğraştığını gördü. Ardından kendi kendine: “O halde biz, cahiliye dönemindeki insanların yaşadığı gibi yaşıyoruz” dedi. İşte o zaman, bu hastalıklara karşı savaş açacağına, bu hastalıkları Allah'ın Kitabı ve Rasûlü'nün sünnetinden oluşan nebevî tıp ile tedavi edeceğine dair Rabbine söz verdi.”¹¹⁰⁵

Risalede yer alan konuların cahiliye toplumuna ait hususlar olduğunu ifade etmesine rağmen, Muhammed b. Abdulvehhab müslüman toplumları cahiliye toplumu diye isimlendirmedeği gibi müslümanlardan hiç kimseyi de tekfir etmemiştir.

O, cahiliye kavramını dolaysız bir şekilde hem ehl-i kitab hem de Arap müşriklerle ilişkilendirmesine ve kendi dönemindeki Arap yarımadası sakinleri arasında yaygın olan hastalıkları tasvir etmesine rağmen onun risalesini şerh eden Mahmud Alusî ile risaleyi yayımlayan Muhibuddin el Hatib, cahiliye kavramını kendi dönemlerindeki

¹¹⁰³ Alûsî'nin şerhettiği ve Matbaatu's-Selefiyye (Kahire, 1347) tarafından yayınlanan eserde yüz mesele yer alırken, Salih b. Fevzan'ın şerhettiği eserde (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1421/2001) yüz yirmi sekiz mesele yer alır.

¹¹⁰⁴ Muhammed b. Abdulvehhab b. Süleyman et-Temimî en-Necdî, *Mesâilu'l-cahiliyye elleti hâlefe fihâ Rasûlullah ehle'l-cahiliyye*, (Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1347), 5.

¹¹⁰⁵ Muhammed b. Abdulvehhab, *Mesâilu'l-cahiliyye*, 6.

müslümanları tasvir ve tavsif edici bir mahiyette kullanmışlardır. Mesela Alûsî'nin şerh ettiği bazı konuları, “İşte bu, günümüzdeki bazı cahil müslümanların veya onlardan bir gurubun ya da birçok Müslümanın vasfıdır” sözleriyle Hz. Peygamberin ehl-i kitap ve müşrik Araplara muhalefet ettiği hususlar ile kendi dönemindeki bazı müslümanlar arasında görülen davranışları aynı düzlemde değerlendirdiğini görmek mümkündür.¹¹⁰⁶

Kimilerine göre de ilk olarak Vahhabi hareketini başlatan Muhammed b. Abdulvehhab ve onu izleyenler, dinî birtakım uygulama ve inançlardaki hatalar nedeniyle yaşadıkları dönemi yaşayan bir cahiliye olarak adlandırmışlardır.¹¹⁰⁷ Belki onu *Mesailu'l-Cahiliye* adlı eseri yazmaya iten de bu nedendir.

Muhammed b. Abdulvehhab'dan etkilenen ve Vehhabilik hareketini destekleyen Reşid Rıza, onun yaşadığı zaman hakkında şunları söyler¹¹⁰⁸: “O dönemde Hicaz ve Hicaz dışındaki toplumlar, cahiliye döneminden daha ileri bir kötülük ve cahiliye üzere idiler. İnsanlar savaşır, gaspta bulunur, haram aylarda dahi kutsal yerlere gelen hacıları öldürürlerdi. Amaçsız bir şekilde adam öldürülürdü. Ancak Allah, bu topluma Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab'ı gönderdi...”¹¹⁰⁹

Reşid Rıza'nın Muhammed b. Abdulvehhab ve hareketi için kullanmış olduğu bu ifadeler, İslam'ın tekrar dünyaya hâkim olması ümidinin bir dışavurumu ya da tarihin yeniden tekrar etmesi isteğidir diyebiliriz. Anlam genişlemesine uğrayan bu kelime ve kavramlar müslüman toplumlarda rağbet görünce, hemen hemen her şey asr-ı saadetle ilişkilendirilir olmuştur. Yaşanan dünya cahiliye, bu dünyada yaşamakta olan müslümanlar Mekke'li Müslümanlar, İslam davalarına hâlel getirenler ise Uhud'da tepeli kaybeden okçulardır artık... Bu önermeleri doğru kabul edecek olsak bile, çağdaş Mekkelileri İslamlaştırma üzerinde düşünülmemiş, tarihteki aynı adımların izlenmesi teşvik edilmiş ve siyasî hareketler de bunu ölçü almıştır. Belki de bu, müslümanların alternatif bir siyasî hareket ortaya koyamamaları konusundaki acizlikleridir. Sonuç

¹¹⁰⁶ Ramazan Yıldırım, “Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”, *Milel ve Nihal*, 13/1 (2016), 121.

¹¹⁰⁷ William E. Shepard, “Age of Ignorance”, *Encyclopaedia of the Quran*, Ed. Jane Dammen, (Brill: 2001), 1: 39.

¹¹⁰⁸ Ki onun Muhammed b. Abdulvehhab'dan etkilenmesi, *el-Vehhabiyyun ve'l-Hicaz* (Kahire: 1925) adlı bir eseri yazmaya da sevketmiştir.

¹¹⁰⁹ Reşid Rıza, ‘Zatu beyne'l-Hicaz ve Necd’, *Mecelletu'l-menâr*, (21), 226. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, “Vahhabilik”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/1 (1953), 56.

olarak yeni kavramlar üstünde İslam'ın son bulmayacak ilkelerini ikame etme yerine, gerekli-gereksiz bir takım İslamî kelimelere yeni bir ruh veya yeni bir anlam verilmeye çalışılmıştır.

Muhammed b. Abdulvehhab'ın fikirlerinden etkilenen Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ise, Mısır toplumundaki muhafazakârlık, adaletsizlik, bâtil inanç ve laik eğilimleri İslam öncesi cahiliye dönemi ile kıyaslayıp eleştirmişlerdir. “*Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar?*”¹¹¹⁰ âyetinin tefsirinde, kendi zamanlarındaki müslümanların, bu âyetlerin haklarında indiği kimselerden daha kötü bir durumda olduğunu söylerler.¹¹¹¹

Reşid Rıza, Batı hayranı müslümanların, Avrupa'dan etkilenerek cahiliye Arapları gibi ırk esasına dayalı bir ulusçuluk anlayışına sahip olmaya başladıklarını ve Mısır'da bu tür cahiliye davasının peşinde olan müslümanların varlığından söz ederken, yine cahiliye argümanını kullanmıştır.¹¹¹² Tüm bu çabaları, İslam dünyasının hoşuna gidebilecek retorik bir kullanım olarak değerlendirebiliriz.

Modern kullanımıyla cahiliyye, çağdaş müslüman dünyasında İslamî olmayan her tür yönetim ve yaşam şekli olarak kabul edilmiştir. 20. yüzyılda İslamî tecdidin kalbinde yer alan modern cahiliye kavramı, ilk olarak 1939'da Mevdûdî tarafından kullanılmıştır. Mevdûdî'ye göre modernizm, değerleri, yaşam tarzları, politik teorileri ve hükümet sistemlerini içeren ‘yeni bir cahiliyedir’ ve temel olarak İslam ile uyumsuzdur.¹¹¹³

İslam ahlâkına, İslamî düşünce ve davranış tarzına aykırı tüm tutum ve davranışların cahiliyet olduğunu söyleyen Mevdûdî¹¹¹⁴, cahiliyet hamiyetini ise, bir kişinin sadece kendi şöhreti ve gururu uğruna ya da kendi menfaati için bilerek, kasten yaptığı uygunsuz iş olarak tarif eder.¹¹¹⁵

¹¹¹⁰ el-Mâide 5/50.

¹¹¹¹ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 6: 349.

¹¹¹² Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 4: 18-19.

¹¹¹³ Eleanor Abdella Doumato, “Jahiliyah”, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford University Press, 1995), 3: 353-354.

¹¹¹⁴ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 413.

¹¹¹⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6: 424.

Bu açıklamalarına ve Batı'nın içinde bulunduğu zaman dilimini mutlak, yeni ve çağdaş bir cahiliye olarak tanımlamasına rağmen¹¹¹⁶, Hz. Osman'dan sonra hilafetin cahiliye kurumu olan saltanata dönüşmesiyle müslümanların İslam medeniyetinden ve İslamî toplumsal sistemden vazgeçtiklerini ve cahiliye toplumuna dönüştüklerini söyler:

“Yönetim, cahiliyenin eline geçince, sosyal hayatın bozulması daha da hızlanır. Cahiliye, sosyal bünyeyi bir kanser virüsü gibi aşındırır, bozar. Bu dönemde cahiliye amacına ulaşmak için çeşitli kılıklara bürünür. İşte müslümanların tarihinin o döneminde de aynen böyle olmuştur. Cahiliye, ‘İslamî’ kimliğe bürünerek istediğini rahatlıkla gerçekleştirebilmiştir. Bu dönemde İslam, iktidarı kaybettiği için cahiliyenin yayılmasına dur diyebilecek bir güç de kalmamıştı. Cahiliye, gün geçtikçe hâkimiyetini sinsi bir metodla sağlamlaştırdı.”¹¹¹⁷

Mevdudi, bu sözleriyle gelenek ve modernizm arasında sıkışan müslümanlara acil bir çözüm sunar, ancak bunun bir çözüm yolu olduğu konusu tartışmalıdır. Ona göre hızlı bir şekilde yönetime sahip olmak, cahiliyenin ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Yönetimin değişmesiyle birlikte toplum da değişime uğrayacağından, toplumdaki cahiliyeyi yok etmek yerine toplumun idaresini ve kanunları değiştirmek daha yerindedir ve müslümanlar buradan harekete geçmelidir. Oysa tepeden inme hareketlerin başarı sağlayamayacağı ve bir toplumun kendisindeki özellikleri değiştirmedeği sürece Allah'ın onları değiştirmeyeceği açık bir husustur. Fakat maalesef, ne yapacağını bilemeyen ve bir an önce ideal devlete ulaşma arzusu taşıyan müslümanlar, bu düşünceye rağbet etmişler, son yüzyılda sadece Kur'an değil, asr-ı saadet örneklemeleri de siyasî manada kullanılmaya başlanmıştır. Son yüzyıldaki anlam genişlemesine uğrayan bu Kur'anî kavramlara, taşıdığı gerçek anlamın tekrar verilmesi değil özellikle devlete giden yol için yeni anlamlar yüklenmesi, aslında müslümanların bilinçaltında taşıdıkları devlet idealinin bastırılmaz bir hâl aldığıının göstergesidir. Maalesef bu anlamda kimi zaman anlam genişlemesine uğrayan kavramlar, kimi zaman da istismara uğramıştır.

“Cahiliyenin hâkimiyetinde, İslam'ın varlığını düşünmek anlamsızdır”¹¹¹⁸ diyen Mevdûdî, kavramı bir hâl ve durum olarak değil, sürekli olarak egemenlikle açıklama

¹¹¹⁶ Mevduđi, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 36.

¹¹¹⁷ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, 34-37.

¹¹¹⁸ Mevduđi, *İslam'da İhya Hareketleri*, 35.

yoluna gider. Bu yüzden müslümanların tarihinden bahsederken, toplumdaki cahili özelliklerin neden yayıldığından ve bunların nasıl kaldırılacağından daha ziyade, suçluya işaret eder. Ki ona göre suçlu, cahiliye yönetiminin doğal bir sonucu olan saltanat ve İslamî kimlik altında cahiliyeyi hâkim kılan yöneticilerdir.¹¹¹⁹ Mevdûdî şöyle der:

“Cahiliye amacını gerçekleştirme yolunda çalışırken değişik bir metod izliyordu. Allah’a inandığını ve peygamberi tasdik ettiğini söylemekten hiç geri kalmıyor, ibadetlerin bazılarını da yerine getiriyor gözüküyordu. Bazen öyle şeyler yapıyordu ki, Kur’an ve sünnetin savunucusu pozisyonuna giriyor ama bu arada da en önemli mevkileri ele geçirmekten geri kalmıyordu... Çünkü karşılarında açıkça kendisini ilan eden bir cahiliye yoktu. Her şey sinsice ‘İslamî’ adı altında yürütülüyordu. Böyle bir ortamda, müslüman olduklarını söyleyenler cahiliyenin hükümrancılığını çoğu zaman farkına varmadan kabul ettiler. Cahiliyenin siyaseti ile insanları yönettiler. Cahilî eğitim sistemini uyguladılar. Yine çoğu zaman cahiliyenin çığırkanlığını yaptılar. Bu esnada insanları aldatan tek şey, cahiliyenin ‘İslamî’ olma iddiasıdır.”¹¹²⁰

Mevdudî’nin bu ifadeleri, Ali Şeriatî’nin dile getirdiği gibi İslam’a karşı küfür ya da şirk değil, müslümanlar arasında ‘Dine Karşı Din’in var olduğu inancının pekişmesine yol açmıştır.

Müslümanların kaybettikleri değerlerden dolayı üzülmeleri kadar normal bir şey yoktur. Ancak Mevdudî’nin, kaybolan müslümanların birliği, Batı’nın karşısında aldığı yenilgi ve hilafetin ilgasını, sadece yönetimin kaybedilmesine bağlaması kanaatimizce insafsız bir iddiadır. Bunun nedeni olarak da cahilî yönetim şekli olarak saltanatı ortaya koyar. Oysa İslam’ın, adaletin hâkim kılınması şartıyla belli bir yönetim şekline işaret etmediği ve saltanatın adalet dağıttığı sıralarda hiç kimse tarafından eleştiriye uğramadığı da, herkes tarafından bilinen bir gerçektir.

Mevdûdî’ye göre müslümanların tarihinde cahiliye üç temel şekliyle boy göstermiştir: (1) Sadece dünyayı dikkate alan, hesap gününü hiç düşünmeyen bir inancın etkisi sonucu hilafet yerine oluşan saltanat ve yöneticileri yüceltme inancı, (2) İslam’dan haberdar bazı kişilerin, şirki halka meşru gösterebilmek için Kur’an âyetlerinin ve Sünnetin yanlış tevillerini yapıp kavram kargaşası çıkarmaları, (3) İslam’ı

¹¹¹⁹ Mevdudî, *İslam’da İhya Hareketleri*, 59.

¹¹²⁰ Mevdudî, *İslam’da İhya Hareketleri*, 38-40.

bilen kimselerin kenara çekilip olan bitene seyirci olmaları ve bunun sonucunda her alanda pasif bir ruhun topluma hâkim olması.¹¹²¹

Müslümanların tarihi de onun sözlerinden nasibini alır. Mevdudi, Ömer b. Abdulaziz'in hilafeti sonrasında İslam medeniyeti, kültürü ve yaşantısına cahiliye sapıklıklarının hâkim olduğunu söyler:

“Ömer b. Abdulaziz'den sonra siyaset ve yönetim, ebediyyen cahiliyenin eline geçti. Ümeyyeoğulları, Abbasoğulları ve Türk hükümdarların otoritesi hâkim oldu. Bu yönetimler, Yunan, Rum ve İran felsefesini ithal etti ve bu görüşler, daha önce olduğu gibi müslümanlar arasında yayıldı. Diğer taraftan -yönetim ve devletin gücüyle- ilk cahiliyenin sapıklıkları ve bâtil fiilleri, bütün ilim, sanat, medeniyet ve toplumsal alanlara yayıldı.”¹¹²²

Onun bu bakış açısı, zaman içerisinde müslümanların tarihî okumalarında sürekli olarak Emevî ve Abbasî dönemlerini eleştirmelerine, hatta bu dönemler müslümanların kültüründe hiç yer almamış ya da onların günümüze aktardığı hiçbir değer yokmuş gibi doğrudan asr-ı saadetin temel alınmasına neden olmuştur. Oysa geleneğini eleştiren değil, inkâr eden bir düşüncenin kanaatimizce zihinlerde yer etmesi oldukça zordur.

Cahiliyeyi, İslam'ın karşısındaki bir yaşam tarzından daha ziyade yönetim ve egemenliğe bağlayan Mevdudi, Kurtuba, Bağdat, Delhi ve Kahire'de parlayan medeniyete İslam'ın hiçbir etkisinin olmadığını ve İslam ile bir bağının bulunmadığını söyler. Ona göre bu tarih İslamî değildir, buralarda bulunan eserler de, bütün ömrünü ayyaşlıkla geçiren ve dilediğince saraylarda zevk ve sefa süren padişahların yaptığı eserlerdir. Dolayısıyla adı müslüman olan hükümdar ve padişahların tarihine de İslam tarihi adı verilemez.¹¹²³ Muhtemelen onun fikirlerinden etkilenen İslam dünyasında da, genel bir kanaat olarak sadece asr-ı saadet'i ön plana çıkarıp, asr-ı saadet ile modern dönem arasındaki tüm İslamî devlet ya da toplumları acımasızca eleştirmek bir gelenek hâlini almıştır.

¹¹²¹ Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, 40-42.

¹¹²² Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, 68.

¹¹²³ Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, 3. baskı, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 349.

Mevdûdî'nin fikirleri, 1950'li yıllarda eserlerinin Urduca'dan Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte İslam dünyasına yayılır. Öğrencisi Ebu'l-Hasen en-Nedvî'nin çalışmalarıyla popülerlik kazanır. Nedvi, 1950 yılında *What Did the World Lose due to the Decline of Islam? (Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?)* adlı, ülkelerindeki İslam dışı kuruluşlardan dolayı müslümanları içinde buldukları üzücü durumdan sorumlu tutan eserinde, Mevdudi'nin 'modern cahiliye' teorisini açıklar.

1953'te de, Nedvi ve Mevdudi'nin fikirlerinden etkilenen Seyyid Kutub, modern cahiliye kavramı hakkında kendi görüşlerini açıklar. Onun görüşleri daha net ve serttir. Seyyid Kutub'un cahiliye görüşleri, Maide sûresinin 50. âyetinin tefsirinde açık ve net bir şekilde yer alır:

“Cahiliyye -Allah'ın belirttiği, Kur'an'da ifade edildiği üzere- insanların insanlar için hüküm belirlemesi, insanın insana köle kılınması, Allah'a kulluğun bırakılması, Allah'ın ilahlığının reddedilmesi ve de buna karşılık, kimi insanların ilah kabul edilmesi ve - Allah'a değil- onlara tapılmasıdır. Olaya bu ayetin ışığında baktığımızda, cahiliyyenin tarihsel bir süreçten ibaret olmadığını görüyoruz. Cahiliyye, bir olgudur. Geçmişte yaşanmış olan bu olguyla, bugün de yarın da yine karşılaşılacaktır. Cahiliyyenin niteliği, İslâm'la çelişme, İslâm'a karşı değildir.”¹¹²⁴

Bu tarife göre Seyyid Kutub, toplumları ikiye ayırır: (1) Değerleri, ölçüleri, hükümleri, kanunları ve sistemleri Allah'tan alan İslam toplumu, (2) Değerleri, ölçüleri, hükümleri, kanunları, sistemleri ve ahlâkî özellikleri insanlardan alan cahiliye toplumu.¹¹²⁵

Kutub'a göre cahiliye, insanın Allah'a teslim olmasından ziyade, insanın insan üzerindeki egemenliği ile ifade edilen bir yönetim şeklidir. Onun inancına göre cahiliye, demokrasi, monarşi veya diktatörlük gibi beşerî değerlere ve kurumlara dayanan herhangi bir hükümet sistemini ifade etmektedir. Yine ona göre cahiliye, materyalizm, komünizm veya içinde Allah'ın yer olmadığı herhangi bir felsefî sistemdir.¹¹²⁶

Kendisinden sonra birçok radikal İslamî hareketin kılavuz kitabı olan *Meâlim fi't-Tarîk (Yoldaki İşaretler)* adlı eserinde, “Peki, cahiliye toplumu nedir?” sorusuna, inanç ve düşünce tarzı ile ibadet kastı taşıyan davranışlar ve hukukî yasalarda Allah'a

¹¹²⁴ Kutub, *Fi zılali'l-Kur'an*, 2: 904.

¹¹²⁵ Kutub, *Fi zılali'l-Kur'an*, 3: 1196.

¹¹²⁶ Eleanor Abdella Doumato, “Jahiliyah”, 2: 353.

kul olma ilkesine dayanmayan toplum şeklinde cevap verir. Ardından günümüzdeki bütün toplumların cahiliye toplumu kategorisine girdiğini söyler.¹¹²⁷ İlk bakışta bu ifadeyi müslüman olmayan tüm toplumlar için söylemiş olduğu akla gelse de, başka bir yerde kendilerini müslüman sanan toplumların da cahiliye toplumu kategorisine girdiğini özellikle vurgular.¹¹²⁸

Ona göre bu toplumların cahiliye toplumu sınıfına girmesinin nedeni Allah'tan başkasının ulûhiyetine inanmaları ya da ibadet amacı taşıyan davranışları Allah'tan başkası için yapmalarından değil, hayat düzenlerinde tek Allah'a kul olma ilkesini benimsemedikleri içindir.¹¹²⁹ Onun bu kadar kesin ve genel konuşması, İslam'ın parça parça değil ancak bir bütün olarak yaşanabilecek bir din olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Ona göre eğitim beşerî, yasalar ilahî olamaz. Toplum, kendisini yöneten kurallar bütününe göre ya tamamen İslamî ya da cahili bir toplumdur. Dolayısıyla bir toplumun İslamî olabilmesinin ilk yolu, egemenlik hakkının Allah'a verilmesidir. Allah'ın kanunlarının egemen olmadığı tüm toplumlar, kendilerini ne şekilde nitelendirildiklerine bakılmaksızın cahiliye toplumu olarak adlandırılır. Bu da cahiliyyeyi yalnız siyasî hakimiyetle açıklamaktır.

Bu toplumların Allah'tan başka hiç kimsenin ulûhiyetine inanmasalar da, ulûhiyetin başta gelen özelliği olan egemenliği, Allah'tan başkasına yakıştırmaları, sosyal düzenlerini, kanunlarını, değer hükümlerini, kriterlerini, geleneklerini, kültürlerini ve hemen hemen bütün sosyal kurumlarını bu yetkisiz egemenlik kaynağına dayandırmalarından dolayı bu ismi hak etmişlerdir.¹¹³⁰

Kutub, cahiliye kavramını açıklarken kendisinden önceki mirastan faydalanarak onu daha da geliştirir. Onun cahiliye kavramına verdiği bu yeni anlam, birçok kimseye göre hapisanede geçirdiği zor günlerden kaynaklanmaktadır. Belki de o, başta İhvan-ı Müslimin olmak üzere müslümanlara zulmeden Mısırlı yöneticileri 'tağut' diye adlandırmasından sonra, yaşadıkları işkencelere kayıtsız kalabilmeyi başaran toplumun

¹¹²⁷ Seyyid Kutub, *Meâlim fi't-Tarîk*, (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1399/1979), 88-89.

¹¹²⁸ Kutub, *Meâlim fi't-Tarîk*, 91.

¹¹²⁹ Kutub, *Meâlim fi't-Tarîk*, 92.

¹¹³⁰ Kutub, *Meâlim fi't-Tarîk*, 90-92.

ancak bir cahiliye toplumu olabileceği inancına sahip olmuştur. Mısır'ın yaşamakta olduğu durumu şöyle aktarır:

“Biz de bu gün, İslamdan önceki cahiliyenin tıpkısı, hatta belki de daha koyusu içindeyiz. Çevremizdeki her şey cahiliye damgasını taşıyor. İnsanların bakış açıları ile inançları, alışkanlık ve gelenekleri, kültür kaynakları, sanat ve edebiyatları, yasa ve hukukları... Hatta islam kültürü, İslam kaynağı, İslam düşüncesi ve İslam görüşü olarak saydığımız değerlerin çoğu bile cahiliye ürünüdür! Bu yüzden İslami değerler vicdanımızda tutunamıyor, kafalarımızda bir İslam bakış açısı belirmiyor, İslamın ilk döneminde yetişen o neslin bir benzeri gibi yeteri sayıda bir grup aramızda meydana çıkmıyor.”¹¹³¹

Böylece Kur'an'ı siyasî okumanın bir etkisi olarak Seyyid Kutub, tağut kavramını açıklayıp örneklendirirken Hz. Musa ve Firavun olayından hareket ettiği gibi, cahiliye kavramını tanımlarken de Hz. Peygamber ve Mekkeli müşriklerden hareket eder. Kavramların tarihini ve anlamını belirlerken yaşanan bu seçmeci bakış açısı bile, olayın çok net temeller üzerinde yer almadığının göstergesidir.

Kutub, kimi zaman yaşanan hayata sadece cahiliye damgası vurmakla kalmaz, bu hayatı yaşayanları da müslüman olmamakla niteler¹¹³²:

“Cahiliye hayatı yaşayan şu insanlar, iddia ettikleri gibi müslüman değildirler. Eğer onların arasında kendi kendini aldatarak veya başkalarını kandırarak İslamın cahiliye ile bağdaşabileceğine inananlar varsa, bu kendilerinin bileceği bir şeydir. Fakat onların aldanması veya başkalarını kandırması gözler önündeki gerçeği asla değiştiremez. İslam bu değildir. Bu kimseler de müslüman değildir. Bu günün daveti, bu cahiliye mensuplarını İslama döndürerek onları yeni baştan müslüman yapmak görevi ile öncelikle karşı karşıyadır.”¹¹³³

Yaşanan dönemi cahiliye, bu hayatı yaşayanları da cahiliye dönemi insanları olarak nitelendiren Kutub, bu cahilî toplumun baskısından, düşüncelerinden ve geleneklerinden kurtulmanın zorunlu olduğunu, cahiliye ile kesinlikle uzlaşma yapılamayacağını söyler. Bu aşamada Kutub, önce kalplerdeki inancı ve ardından da bu cahili toplumu temelinden değiştirmeyi teklif eder:

¹¹³¹ Kutub, *Meâlim fi't-Tarik*, 15.

¹¹³² Bu konuda biz de, Altıntaş'ın ifade ettiği gibi Kutub'un cahiliye kavramını itikadî olarak değil, sosyolojik bir anlamda kullandığı düşüncesindeyiz. Ramazan Altıntaş, “Seyyid Kutub'un Cahiliyye Anlayışı”, *Marife*, Yıl: 9 (Kış 2009), 3: 75, 78-81.

¹¹³³ Kutub, *Meâlim fi't-Tarik*, 158.

“İlk görevimiz, İslam metod ve bakış açısı ile temelden çelişen ve İlahi metod uyarınca yaşamaktan zorla ve baskı ile bizleri alıkoyan cahiliye cemiyetinin pratiğini kökünden değiştirmektir. Bu yolda atacağımız ilk adım, kendimizi bu cahiliye toplumunun, onun değer ve görüş açılarının üzerine çıkarmak, dışında tutmaktır. Yolumuz boyunca onunla buluşmak gayesi ile değer hükümlerimizden ve bakış açılarımızdan, az ya da çok sapmamaktır. Biz ve onlar ayrı yolların yolcusuyuz. Ona bir adım bile uyduğumuz zaman metodumuzun tümünü ve yolumuzu kaybederiz.”¹¹³⁴

Kutub, bir İslam devleti kuruluncaya kadar müslümanların kalplerindeki değiştirmeleri, İslamî bir hayat yaşamaları, inanç ve duyguları açısından cahiliye toplumundan tamamen ayrılmalarını söyler. Allah’ın, onunla korundukları bir İslâm ülkesinin kurulmasına izin vereceği zamana kadar, hayat metodu bakımından cahiliyeden büsbütün ayrılmalarının ve kendilerinin ‘İslâm ümmeti’ olduklarını, çevrelerindeki herkesin ve her şeyin bağılı buldukları İslâm’a girmekten kaçınan cahiliyeden ve ona bağlı bulunanlardan ibaret olduğunu iyice bilmelerinin azaba uğramalarını engelleyeceğini belirtir.¹¹³⁵

Cahiliye toplumundan ayrılma konusunda, “*Kavminiz için Mısır’da evler hazırlayın, evlerinizi ibadet mahalli yapın ve namazı kılın*”¹¹³⁶ âyetinin tefsirinde ise, mümkün merteye bütün pislik, bozukluk ve kötülükleriyle cahiliyeden ayrılmanın gerektiğini savunur. Ona göre kişinin bu pisliklerden ayrılıp, seçkin müminlerden oluşan topluluklara katılması, kendisini arındırıp tezkiye etmesi ve Allah’ın vaadi gelinceye kadar sistemli bir düzene girmesi gerekir.

Buna ilave olarak cahiliyenin ibadethanelerini terk edip, müslüman topluluğun evlerini mescid edinmenin gerekliliğinden bahseder. Böylece cahiliye toplumundan ayrı bir atmosfer içinde kişi Rabbine ibadet edecek ve çevresindeki müslümanlarla örgütlenecektir.¹¹³⁷

Böylece Seyyid Kutub, cahiliyeyi merkeze alan İslamî hareket düşünce tarzında, Hz. Musa’nın Firavun ve Hz. Peygamber’in Mekkeli müşriklerle mücadelesinden ilham alarak, müslümanların çağdaş Daru’l-Erkamlar kurmaları gerektiğine işaret eder.

¹¹³⁴ Kutub, *Meâlim fi’t-tarîk*, 19.

¹¹³⁵ Kutub, *Fi zılâli’l-Kur’an*, 2: 1124.

¹¹³⁶ Yunus 10/87.

¹¹³⁷ Kutub, *Fi zılâli’l-Kur’an*, 3: 1816.

Tefsirinde, inancın ve tevhidin sahabenin kalplere yerleşmesinde yaşamış oldukları Mekke tecrübesi, onu sürekli olarak bu dönemi vurgulamaya, hatta yol haritasını da aynı şekilde çıkarmaya sevk eder.

Müslüman bir ümmetin varlığının yüzyıllardan beri ortada olmadığını söyleyen Kutub, cahiliye hükmünü sadece devletlere, toplumlara ve medeniyetlere vermez. Bunun yanısıra kendisinde artık gerçek iman, tevhid ve İslam'ın bulunmadığını iddia ettiği ümmet için de kullanır. Cahiliyenin ortadan kalkması İslam'ın galip gelmesine, İslam'ın galip gelmesi de hâkimiyetin elde edilmesine bağlıdır. -Durumları veya mazeretleri ne olursa olsun- İslam'ın hâkim gelmesi için çaba göstermeyenler, cahiliye toplumunun birer ferdidir.¹¹³⁸

Günümüzde müslümanların yaşadığı dönemi ve şartları, İslam'dan önceki cahiliye ile karşılaştırır ve bu cahiliyenin ancak Mekke'deki gibi öncü bir İslamî toplulukla ortadan kaldırılacağını sık sık vurgular. Onun bu bakış açısı, müslümanların içinde yaşadığı ortamı ıslah etmeye ya da bir takım reform hareketlerinde bulunmaya değil, doğrudan müdahale ve inkılaplara işaret eder. Nitekim eserlerinde, yönetim ve iktidar güçlerini dışarda tutarak toplumun nasıl İslamî bir hâle geleceği daha az yer alır.

Kutub cahiliye konusunu işlerken iki husus ön plana çıkar. İlk olarak o, uluhiyyet fikrine bağlı bir hâkimiyet fikri geliştirir ve bu hâkimiyete sahip olmayan toplumları cahiliye toplumu olarak adlandırır. İkinci olarak da, cahiliye kavramı onun eserlerinde müslümanlara yönelik bir durum tespiti hâlini alır ki, bu konuda da herhangi bir istisnai cümle kullanmaz, tartışmaya ya da istismara açık kapı bırakır. Örneğin şöyle der:

“Gerçi bazı kimseler minarelerden ‘Lâ ilâhe illallah’ cümlelerini seslendirmekte devam ediyorlar. Fakat bu seslendirmeyi söz konusu cümlenin anlamını kavramadan ve ağızlarından dökülen bu kelimelerin bilincinde olmadan ya da bir takım ayrıcalıklı kulların kendilerine yakıştırdıkları egemenliğin meşruluğunu reddetmeden yapıyorlar. Oysa egemenlik, ilahlıkla eş anlamlıdır...”¹¹³⁹

Onun bu ifadesi, zımnen müslümanların birbirlerinin imanlarını sorgulamaya ya da kendi inandıkları şekilde kelime-i tevhid'i anlama zorunluluğuna sürüklemiştir.

¹¹³⁸ Kutub, *Meâlim fi't-tarîk*, 5.

¹¹³⁹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 2: 1067.

Yine Ebu Cehil'in, Bedir savaşındaki "Allah'a andolsun ki, Allah bizimle Muhammed arasında hükmünü belirtene kadar geri dönmeyiz" sözünden hareketle, müşriklerin şirklerinin temelinde hayat sistemleri ve toplumsal yasalarında yer aldığını açıkladıktan sonra şöyle der:

"Bugün müslüman olduklarını sanan -yani Muhammed'in dinine mensup olduklarını ileri süren- kimi toplumlar bu noktada onlarla birleşmektedirler. Nitekim müşrikler de ataları İbrahim'in dinine mensup doğru yolda kimseler olduklarını ileri sürüyorlardı!"¹¹⁴⁰

"Biz, İslam ümmeti derken hayat ve düşünce sistemlerini, prensip ve nizamlarını, ölçü ve değerlerini bütünüyle İslam nizamından alan ve onun potasında eriten bir beşer topluluğunu kastediyoruz" diyen Kutub, sözlerinin devamında: "İşte bu vasıflarıyla müslüman bir ümmet ortadan silinmiş olalı çok zaman geçti. Allah'ın şeriatıyla hükmeden nizamın yeryüzünden silinmesiyle o da kaybolup gitti" der.¹¹⁴¹

Kutub'un mücadelesini ve eserlerine hâkim olamayanların ilk bakışta yanlış anlayabileceği bu ifadeler, nitekim onun şehadetinden sonra Mısır'daki bir takım hareketlerin müslümanlara karşı şiddet kullanmasına dahi neden olmuştur.¹¹⁴²

Topluma yeniden tevhidi anlatmadan İslamî bir toplumun kurulamayacağını ifade eden Kutub, özellikle Allah'ın hâkimiyeti olgusu üzerinde durur:

"Başkalarını islama davet edenler tarafından anlaşılmış olmalıdır ki, insanları bu dini yeniden kurmaya çağırdıkları zaman, muhatapları müslüman olduklarını ileri sürseler de, doğum belgeleri müslüman olduklarını gösterse de, önce onları İslam inancını benimsemeye çağırmalıdır. Onların vazifesi, İslamın her şeyden önce, her işte hâkimiyeti Allah'a tanımak, bu hakkı kendilerinde görerek Allah'ın otoritesini tecavüz edenleri ortadan kaldırmak şeklinde anlaşılması gereken gerçek manası ile 'la ilahe illallah' inancına boyun eğmek demek olduğunu karşılarındakilere öğretmektir."¹¹⁴³

Yine o, İslam'ın ahlâk ve ibadet anlayışını dile getirmekten daha ziyade, hüküm konusu üzerinde durur:

¹¹⁴⁰ Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, 3: 1492.

¹¹⁴¹ Kutub, *Meâlim fi't-tarîk*, 6.

¹¹⁴² Mısır'da Kutub'un vefatından sonra onun eserlerinden etkilenen el-Cemaatu'l-İslamiyye, et-Tekfir ve'l-Hicre, İslamî Cihad, Selefiler ve Kutbiyyun gibi birçok İslamî hareket çıkmıştır. Onun eserlerinden ilham alarak ortaya çıkan bunca hareket, ya onun fikirlerinin anlaşılması ya da istismar edildiği konusunda çok net bir tablo çizmektedir. Bkz. el-Verdani, *Mısır'da İslamî Akımlar*, 83.

¹¹⁴³ Kutub, *Meâlim fi't-tarîk*, 36.

“Nerede ve hangi zamanda olursa olsun eğer insanlar, tek bir konuda bile ödün vermeksizin Allah’ın şeriatına göre hükmediyorlarsa, bu şeriatı benimsiyorlar ve ona gerçek anlamda teslim oluyorlarsa, Allah’ın dinine mensup olmuş demektirler. Yok eğer, beşer aklının ürünü olan bir şeriat, bir öğretiyeye göre hüküm veriyorlarsa -hangi şekilde olursa olsun- söz konusu öğretiyeyi benimsiyorlarsa, onlar cahiliyye sınıfındadırlar. Onlar, öğretisi doğrultusunda hüküm verdikleri kişinin dinini benimsemiş durumdadırlar, Allah’ın dinini değil! Allah’ın hükmünü istemeyen, cahiliyye hükmünü istiyor demektir. Allah’ın şeriatını reddeden, cahiliyye düzenini kabul ediyor, cahiliyyeyi yaşıyor demektir.”¹¹⁴⁴

Burada görüldüğü gibi Kutub, ilk olarak cahiliyenin belirleyici özelliği olarak ilahî otorite karşısında insan otoritesinin yer aldığını savunur ve bunu reddeder. Hükmün tamamen Allah’a ait olması gerektiğini ifade eder ancak modern toplumlar için kurallar bütünüünün nasıl oluşturulacağı ve bunları yapmaya kimlerin yetkili olduğu hususlarında herhangi bir yorumda bulunmaz. İlk bakışta ilahî bir elin olaya müdahale edeceği düşüncesi oluşur ki, eserlerinde de sık sık bunun belli bir dönüşüm içerisinde olacağı vurgusunu yapar. Ancak son aşamada, bireyden devlete gidilirken bunun nasıl olacağı muğlak kalır. Bu aşamada Kutub, modern problemlere cevap verme çabası içine bile girmez. Çünkü ona göre günümüzün toplumları cahiliye toplumu olduklarından dolayı, İslam’ın hükümleri hâkim olmadıkça bu tür problemlere cevap bulmaya kalkışmak boş ve gereksiz bir çabadır.

Müslümanların şu an içinde buldukları durumdan dolayı ihtiyaç duyabilecekleri bir fikhî oluşturmanın gereksizliğinden bahsettikten sonra şöyle der:

“Çünkü bugün yeryüzünde insanlararası ilişkilerde Allah’ın şeriatını ve İslam’ın fikhını temel edinen bir İslam devleti ya da İslam toplumu yoktur...”¹¹⁴⁵

Oysa herhangi toplumsal bir sistemi sıfırdan oluşturmak imkânsızdır. Her yeni sistem başlangıçta, bir önceki sistemin temelleri üzerinde yer alır. Sonra zaman içerisinde karşı olduğu hükümleri tek tek kaldırır, kendi kabul etmiş olduğu hükümleri yavaş yavaş onun yerine koyar ve sonunda hedeflemiş olduğu noktaya ulaşır. İslam’ın hükümlerinin de parça parça indiğini ve sonunda tamamlandığını burada unutmamız gerekir. Örneğin rivayet edildiğine göre ribâ âyeti, son olarak inen âyetlerdendir ve

¹¹⁴⁴ Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 2: 904.

¹¹⁴⁵ Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 4: 2122.

sahabe bununla ilgili kimi konuları dahi Hz. Peygamber'e sorabilme imkânı bulamamıştır. Tüm bunlar, Hz. Peygamber'in vefatına kadar yeni İslamî hükümlerin ortaya konulduğuna da işaret eder. Bunu, Hz. Peygamber'in hükümleri uygulamasında bir eksiklik olarak görmemiz mümkün değildir.¹¹⁴⁶ İslam'ın hükümleri hâkim olmadıkça cahiliye toplumunun problemlerine çözüm aramanın gereksiz olduğu şeklindeki bu yaklaşım, kanaatimizce İslam hükümlerini uygulama konusundaki toptancı ve eksik bir bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Seyyid Kutub'a göre ulûhiyetin özelliklerinden biri de egemenliktir. Dolayısıyla herhangi bir kişiye veya kurumlara egemenliği atfetmek, ona ulûhiyet hakkı tanımaktır. Böylece Kutub, İslam'ın karşısında bir yaşam tarzı olan cahiliyeyi doğrudan İslamî yönetimin hâkim olmadığı yerdeki yaşam olarak tanımlar ve cahiliye kavramını siyâsî sahaya çekerek bir anlam genişlemesine uğramasına yardımcı olur. Buna göre cahiliye, insanların hâkimiyeti; İslam ise Allah'ın hâkimiyetidir.

İkinci olarak Kutub, cahiliyenin belli bir döneme değil, belli bir hayat düşüncesi olan toplumlara ait bir özellik olduğunu söyler. Bu durum ve düşüncenin çıktığı her yer, orada cahiliyenin var olduğunun bir delilidir. Ahzab sûresinin 33. âyetinin tefsirinde, kendi dönemini yine cahiliye dönemi ile kıyaslar ve şöyle der: “Bu ölçüden hareketle anlıyoruz ki, şu anda biz, insanlık bakımından aşağının aşağısı bir bataklığa yuvarlanmış, kaba duygulu, hayvan düşünceli, kör bir cahiliye döneminde yaşıyoruz.”¹¹⁴⁷

Üçüncü olarak da Kutub, cahiliye ile İslam arasında keskin bir çizgi oluşturur ve Mevdudi'nin aksine bir toplumun ya İslam ya da cahiliye toplumu olabileceğini, ikisinin bir arada olmasının imkânsız olduğunu vurgular. Mevdudi'nin bakış açısına göre İslam dünyası, cahiliye ile İslam'ın bir karışımı iken, Kutub'a göre ikisi arasında bir uzlaşma ya da orta bir yol yoktur. Ona göre İslam'ın hâkim olmadığı her toplum cahiliye toplumdur.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁶ Harun Ögmüş, “el-İlmaniyye ve'd-Dimokratiyye fi dav'i'l-Kur'ani'l-Kerîm”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2019) 33: 233-24.

¹¹⁴⁷ Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 5: 2861.

¹¹⁴⁸ Kutub, Meâlimu fi't-tarîk, 46-47; 116-117; *Fi zıllali'l-Kur'an*, 1: 129, 2: 1053; William E. Shepard, Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, *International Journal of Middle East Studies*, 35/4 (November 2003), 524-525.

“Günümüz cahiliyesinin bir kısmı da Allah’ın varlığını gereği gibi kabul etmekte, ibadet kastı taşıyan sembolik davranışları ona yönelik olarak yerine getirmektedir. Ama “Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed, Allah’ın peygamberidir” şهادet cümlesinin anlamında büyük bir sapıklık içindedir. Ayrıca boyun eğme, emirlere uyma ve itaat etme noktasında tam bir şirk hayatı yaşamaktadır. Kéndilerini “müslüman” olarak adlandıran toplumlar bu kategoriye girmektedir. Bunlar, şهادet cümlesini son derece yanlış anlamalarına, Allah’tan başka birtakım kullara boyun eğmelerine rağmen, sırf şهادet cümlesini dilleri ile söylemekle, sembolik ibadet şekillerini yerine getirmekle müslüman olduklarını, İslâm sıfatını ve müslümanlık haklarını kazandıklarını sanıyorlar. Bunların da hepsi cahiliyedir” der.¹¹⁴⁹

İnsanlığın topyekün kapsamlı bir cahiliye hayatını yaşamakta olduğunu söyleyen Kutub, İslamî dirilişin öncülerini, insanları yeniden İslam’a girmeye, içine yuvarlandıkları cahiliyeden çıkarmaya davet etmelerinin gerektiğini ifade eder. İnsanlara İslam’ın asıl anlamının, Allah’ın tek olduğuna inanmak, kulluk amacı taşıyan davranışları sadece Allah’a arzetmek, hayatî her konuda Allah’a boyun eğip O’na itaat etmek gerektiğini, bu gerçekleşmediği sürece de, İslam’a girmenin mümkün olamayacağını, hatta müslüman olduğu iddiasında bulunsalar bile o kimselerin müslüman sayılmayacağını belirtir. Ona göre bu noktalar tamamen gerçekleşmediği sürece, insanın kesinlikle müşrik ya da kâfir olacağı vurgulanmalıdır. Bu noktalardan birinin yerine gelmemesinin, tamamının yerine getirilmemesi ile aynı olduğunu, kişiyi dinden çıkarıp cahiliyeye yuvarladığını ve bu konuda taviz verilemeyeceğini söyler.¹¹⁵⁰

Kutub’un bu fikirlerinde İslam ile çatışan hiçbir yön yoktur. Ancak Kutub’un ‘hayatî her konuda Allah’a boyun eğip O’na itaat’ın nasıl gerçekleşeceğini daha net ve somut örneklerle açıklamamış olması, buna ilave olarak ‘ibadet’, ‘itaat’ gibi kavramların bir takım anlam yüklemelerine maruz kalması, onun sözlerinin yanlış anlaşılması tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Bu yönüyle kimi kavramların istismara uğradığı gibi kendisine bir taban bulmak isteyen kimi hareketler de, zaman zaman iyi niyetli düşünür ve âlimlerin bazen muğlak bıraktığı ve bazen de

¹¹⁴⁹ Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 4: 1945-1946.

¹¹⁵⁰ Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 4: 1946.

‘sözün tamamı ahmağa söylenir’ fehvasınca tamamen açıklama gereği görmedikleri düşüncelerini istismar etmiş, kendilerinin haklılığı için kullanır olmuştur.¹¹⁵¹

Sonuç olarak onun yaşadığı dönem ve vaziyeti bilmeyen kesimler, yabancı oldukları bu atmosfer ve düşünce dünyasından uzakta kendilerine ‘fantastik bir dünya’ oluşturmaya kalkışmış ve bunun temel dinamiklerini de Kutub’un eserlerinde bulmaya çalışmışlardır.

“Şu anda, İslâm’dan sonra ortaya çıkan cahiliye dönemlerinden biri yaşanmaktadır. İnsanları bir kez daha Allah’a döndürmek, kula kulluktan çıkarıp, tek ve ortaksız Allah’a kul yapmak için cahiliyeye karşı koyan İslâmi dönem de başlamalıdır” diyen Kutub, müslümanların kalplerinde bu meselenin açıklık kazanmaması durumunda görevini yerine getiremeyeceğini, bu yüzden kendisini müslüman toplum zanneden cahiliye toplumu karşısında öncülerin tereddüt geçireceğini söyler.¹¹⁵²

Görüldüğü üzere son yüzyıla damgasını vuran öze dönüş hareketinin temelinde, orijinal İslamî model ve yönetimden sapma, cahiliyeye geri dönüş olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵³ Bu aşamada İslam dünyasını buna sevkeden nedenler üzerinde durulmamıştır. Müslümanların asr-ı saadetten günümüze değin ahlâk, eğitim, toplumsal hayatta kaybettikleri değerlerin tek sorumlusu olarak modern cahiliye anlayışı ve mevcut iktidarlar gösterilmiştir. Bu da doğal olarak insanların tek bir hareketle; siyasî iktidarların değişimiyle birlikte hayatlarının asr-ı saadete dönüşebileceği gibi bir yanılgıya götürmüştür.

Tüm beşerî sistemlerin ve bu sistemlerin getirdiği şeyin cahiliye olarak kabul edilmesi doğal olarak müslümanların kendilerine ait bir daire çizmelerine ve bunun üzerinden bir hareket ve algı vermelerine neden olmuştur. Yaşanan hayatın cahiliye dönemi ilişkilendirilmesi ve bunun ortadan kaldırılabilmesi için bir devlet kurmanın zaruri olduğuna dair söylemler, müslümanları bir an önce bu ortamdan ayrılmak için çözüm yolları bulmaya itmiştir ki, kimi zaman bunun sonucu da silahlı hareketler

¹¹⁵¹ Nitekim şehadetinden sonra Mısır’da onun eserlerinden ilham alarak bir araya gelen kimi müslümanlar, onun fikirlerini temel aldıklarını iddia etmiş ve kendilerine isim olarak da ‘Kutupçular’ ismini koymuşlardır. Verdânî, Mısır’a İslamî Akımlar, 73-97.

¹¹⁵² Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, 4: 1946.

¹¹⁵³ R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. Muhammed Karahanoğlu, (İstanbul: İlke Yayınları, 1992), 23.

olmuştur. Nitekim günümüzde IŞID ve Boko Haram gibi ‘İslamî hareketler’in, halkların müslüman olması için çaba göstermekten ziyade bir devlet kurma hedefi için çaba göstermeleri de bunun bir yanmasıdır diyebiliriz.

4.5. Genel Değerlendirme

Cahiliyye kelimesi, her durumda küfür anlamı taşımaz. Hatta bundan dolayı Buhârî, *Sahih*’indeki İman Kitabının bölümlerinden birini, “Günahlar, Cahiliyyettendir” başlığıyla zikrettikten sonra şöyle der: Bu günahları işleyen kişi, şirke düşmedikçe kâfir sayılmaz. Çünkü Hz. Peygamber, Ebu Zerr’e: “Kuşkusuz sen, kendisinde cahiliye ahlâkı bulunan birisin” buyurmuştur. Ayrıca Allah, “*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.*”¹¹⁵⁴ buyurur. Ardından Ma’rûr’dan şunu rivayet eder: “Ebu Zer ile Rebeze’de karşılaştım. Kendisinin de kölesinin de üzerinde aynı kıyafet vardı. Sebebini sorduğumda şöyle dedi: “Bir adamla karşılıklı birbirimize sövdük, ardından annesinden dolayı onu ayıpladım. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) bana: “Ey Ebu Zer! Onu annesinden dolayı mı ayıplıyorsun? Kuşkusuz sen, kendisinde cahiliyeden izler bulunan birisin. (Köle) kardeşleriniz, Allah’ın sizin emrinize verdiği hizmetçilerdir. Kimin kardeşi emri altında bulunursa ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Onlara güçlerini aşan işler yüklemeyin ve ağır işler yüklerseniz de onlara yardım edin” buyurdu.¹¹⁵⁵

Hadiste cahiliye ile kastedilen kişinin takvayı gözardı edip böbürlenmesi, soy-sopu ile övünmesidir. Dolayısıyla Ebu Zer’in söylediği sözden ve Hz. Peygamber’in onu ‘kendisinde cahiliyeden izler bulunan biri’ olarak tanımlamasından dolayı Ebu Zer’in küfre düşüp İslam dairesinden çıktığı söylenilemez.

Yine Hz. Peygamber’in, ümmetinin cahiliye âdetlerinden kimi şeyleri terk etmeyeceğini ifade etmesi ve İslam’ın ruhuna uygun kimi cahili uygulamaları da onaylaması, cahiliyenin mutlak anlamda küfür anlamı taşımadığını gösterir.

Bunun yanısıra ifade etmek gerekir ki, dönem itibariyle cahiliye, Hz. Peygamber’in bi’set görevi ile sona ermiştir. Ancak tamamen tüm zaman ve zeminler için yok olduğu iddia edilemez. Bu nedenle Hz. Peygamber’den sonra tüm toplumları

¹¹⁵⁴ en-Nisa 4/48, 116.

¹¹⁵⁵ Buhârî, “İman”, 2 (No. 30).

cahiliye toplumu olarak nitelemek ya da cahiliyeden tamamen uzaklaştıklarını söylemek de doğru değildir. Günümüz açısından söylersek dünyanın farklı bölgelerinde hâlen cahiliyenin karanlığı ve bataklığında yaşayan toplumların varlığından bahsedebiliriz. Ancak İslam'ın nuru ile aydınlanan toplumlar için bu sıfatı kullanmak kanaatimizce doğru değildir. Her ne kadar özellikle günümüzdeki müslüman toplumların İslam'ı yaşamasında bir takım problemler ve eksiklikler, hatta işlenen büyük günahlar görülse de, bu onların 'cahiliye toplumu' olarak adlandırılmasına izin vermez.

Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışına göre büyük günah işleyen kimse veya toplum, İslam dairesinden çıkmaz. Tarih boyunca böyle bir kimseyi veya toplumu hiçbir âlim 'cahiliye dönemi insanı' olmakla nitelemediği gibi tekfir de etmemiştir.

Hız. Peygamber'in risaletinden önce insanlar bilgisizliğe dayalı bir cahiliye hayatı yaşıyordu. Söyledikleri sözler ve işledikleri fiiller, cahiller tarafından ortaya konulmuş ve yalnızca cahillerin yapabileceği şeylerdi. Aynı şekilde peygamberlerin getirdiğine muhalif olan, bozulmuş Yahudilik ve Hristiyanlık da cahiliyedir. Dolayısıyla bu dönem, genel bir cahiliye dönemi idi. Hız. Peygamber'in (sav) bi'setinden sonra ise cahiliye ancak belirli bir yer için geçerli olabilir. Bir kimsede cahiliyeden izler olabilirken, diğerinde olmayabilir. Örneğin müslüman diyarında yaşasa bile henüz müslüman olmamış kimse için 'O cahiliye dönemindedir' denir. Bu nedenle, "İnsanlar cahiliye dönemindedir" veya "dünya cahiliye içindedir" demek caiz değildir. Bu, risaletin varlığını inkâr, Kur'an ve sünnete bir meydan okumadır. Bu tür bir isimlendirme caiz değildir. Ancak, "Bazı kimselerde cahiliye özellikleri var" ya da "Kimi cahili özellikler varlığını koruyor" demek mümkündür.¹¹⁵⁶

Buna göre, Hız. Peygamber'den sonra artık mutlak anlamda bir cahiliye döneminden söz edilemez. Çünkü onun ümmetinde kıyamet gününe kadar hakkı destekleyecek bir topluluk her zaman var olacaktır.¹¹⁵⁷ Müslümanların yaşadıkları bazı topraklarda ve bazı müslümanlarda ise sınırlı bir cahiliyeden bahsedilebilir. Hız.

¹¹⁵⁶ Salih b. Fevzan b. Abdullah el-Fevzân, *Şerhu mesâ'ili'l-cahiliyye li şeyhi'l-islam Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab*, (Riyad: Daru'l-Âsime, 1421/2001), 15.

¹¹⁵⁷ Nitekim Rasûlullah'ın (sav) bu anlamda birçok hadisi vardır. Örneğin şöyle buyurur: "Ümmetimden bir topluluk, Allah'ın emri gelinceye kadar hak uğrunda savaşmaya devam edecektir." Tayalisî, *Müsned*, 742; Müslim, "İmaret" 33 (1920). "Kıyamet gelene dek hak üzerinde kalan ve kendilerine muhalif olan veya yüz üstü bırakanlara aldırmayan bir topluluk her zaman var olacaktır." Ahmed, *Müsned*, 16932.

Peygamber'in, "Ümmetimde cahiliyet âdetlerinden kalma dört şey vardır" ve Ebu Zerr'e yönelik, "Sen kendisinde cahiliyet bulunan birisisin" sözleri gibi.¹¹⁵⁸

Aralarında büyük günahlar işlense de, bir kimsenin, müslüman toplumu 'cahiliye' veya 'küfür' ile nitelemesi uygun değildir. Çünkü İslam, insanların kalplerindeki araştırmayı emretmez. Dolayısıyla hiç kimsenin, kimi müslüman toplulukları Allah'ın cennetinden mahrum etme veya haklarında cahiliye hükmü verme hakkı da yoktur. Konu hakkında birçok hadis vardır: Hz. Peygamber, "Lâ ilahe illallah deyip bu söz üzere ölen kimse cennete girer" buyurunca Ebu Zerr zina etmesi ve hırsızlık yapması durumunda da bunun geçerli olup olmadığını defalarca sormuş, sonunda Hz. Peygamber: "Ebu Zerr'in burnu sürtülse de" cevabını vermiştir.¹¹⁵⁹

Yine Hz. Peygamber'e Yemen'den bir altın külçe gelince, onu dört kişi arasında paylaşmış, bir adam kalkıp: "Allah'tan kork ey Muhammed!" deyince, "Yazık sana! Ben, yeryüzündeki insanlar arasında Allah'tan korkmaya en layık kimse değil miyim?" diye cevap vermişti. Halid b. Velid'in bu kimseyi öldürme isteği üzerine Hz. Peygamber: "Hayır! Belki ileride namaz kılan bir kimse olur" buyurmuş, Halid'in: "Nice namaz kılan var ki, kalbinde olmayanı dili ile söylüyor" cevabına da: "Bana, ne insanların kalplerini açmam ve ne de karınlarını yarmam emredildi" karşılığını vermişti.¹¹⁶⁰

Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmış olmasına rağmen bu kimsenin hakkında dinden çıktığına dair bir hüküm verilmemiş, sonraki dönemlerde samimi ve namaz kılan bir mümin olması ümidi taşınmıştır. Yine Hz. Peygamber'in, Medine'deki münafıkların kimler olduğunu bilmesine rağmen onları 'cahiliye dönemi insanı' olarak nitelemediği gibi isim isim zikretmemesi de bu konuda ilginç bir örnektir. Tüm bu örnekler, 'İdeal Medine toplumu' tasavvuru yapılırken, Kur'an'daki ve hadislerdeki sınıflandırmaların dışına çıkılmaması, çıkılması durumunda daha vahim sonuçlara neden olacağı konusunda günümüz müslümanları için bir ders taşımaktadır.

¹¹⁵⁸ Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrani, *İktizau's-sıratı'l-mustakîm li muhalefeti ashabi'l-cahîm*, thk. Nasıruddin Abdulkerim el-Akl, (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1419/1999), 1: 258-260.

¹¹⁵⁹ Buhârî, "Libas", 77 (no. 5827); Müslim, "İman", 1 (no. 154)

¹¹⁶⁰ Buhârî, "Meğâzi", 64 (no. 4351); Müslim, "Zekât", 12 (no. 1064)

Rivayet edildiğine göre Mikdad b. Esved: “Ey Allah’ın Rasûlü! Ben kâfirlerden bir adama rastlasam da benimle savaşa ve kılıçla vurarak ellerimden birini kesse sonra benden kaçıp bir ağaca sığınsa ve: “Ben Allah’a teslim oldum” dese bu sözü söyledikten sonra ben o adamı öldürebilir miyim? Ne buyurursun?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Onu öldüremezsin” buyurdu. “Ey Allah’ın Rasûlü, o benim elimi kesti” deyince, Hz. Peygamber: “Onu öldüremezsin. Çünkü eğer öldürürsen o, senin onu öldürmeden önceki yerine geçer. Sen de onun, söylediği o sözü söylemeden önceki yerine geçersin” buyurdu.¹¹⁶¹

Hız. Peygamber’in, zahiren müslüman olduğunu ilan eden kimsenin bu sözüne itibar edilip bânının Allah’a bırakılması yönündeki hükmü, bu kimse hakkında şüpheler taşısa ve korkudan dolayı söylenmiş de olsa, Mikdad’ın zahire bakmasını emretmektedir.

Bu ve benzeri hadisler göz önüne alındığında, bir toplumu ‘cahiliye toplumu’ olarak nitelendirmenin ne kadar zor olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ve hadislerdeki hükümlerin uygulanmadığı bir devlette yaşayan müslüman toplumları ‘cahiliye toplumu’ olarak adlandırmanın temelsiz olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman olduğunu iddia eden kimse, küfrünü gerektiren herhangi bir şey söyleyip işlemediği sürece, o kimsenin müslüman olmadığına hükmedilmez. Yaşanan bir takım olumsuz durumlardan çıkarımda bulunup, müslümanların ‘Lâ ilâhe illallah’ın gerçek anlamını kavramadıkları ve bu yüzden bu sifata layık oldukları da toptancı bir bakışla iddia edilemez.

Herhangi bir toplumun isteyerek veya istemeyerek, şer’î hükümlerin dışındaki bir otorite altında yaşaması yüzünden ‘cahiliye toplumu’ ve yaşadıklarının da ‘cahiliyet’ olduğu iddiası, cahiliyenin doğrudan idarî yönetim ile ilişkilendirilmesi demektir. Bu iddianın doğruluğunu kabul etme, bizi Mekke’de henüz İslamî bir yönetim altında yaşamayan müslümanların Medine dönemine kadar ve İslam’ı kabul edip uygulama imkânı bulamayan Necaşî’nin idaresi altında yaşayan muhacirlerin de ‘cahiliye toplumu’ olduklarını söylemeye sevk edebilir.

¹¹⁶¹ Buhari, “Diyat”, 87 (no. 6865); Müslim, “İman”, 1 (no. 155); Ebu Davud, “Cihad”, 15 (no. 2644)

Modern dönem sonrasında tıpkı Batı'nın Ortaçağ'ı ötekileştirip 'Karanlık çağ' olarak adlandırması, ardından karanlığı sona erdiren dönemi 'Aydınlanma' olarak adlandırdığı gibi, İslamî çevrelerde de tekrar medeniyet sahasına çıkabilme ümidinin verdiği bir coşku ve ümit ile '20. yüzyıl cahiliyesi' ifadesi kullanılmıştır.¹¹⁶² Dinden olmayan bir takım şeyler İslam'a girmiş olsa da, yaşadığımız dönemi cahiliye dönemi ile isimlendirmemiz uygun değildir. Çünkü 20. ve 21. yüzyılda da İslam dini varlığını korumaktadır. Oysa cahiliye döneminde insanlar putperestti, açık bir sapıklık içinde idi. Tahriften ve değişimden uzak, kendilerini ahlâkî bir seviyeye yücelten, Allah'ın razı olduğu bir din üzere değildiler. Allah, Hz. Peygamber'i göndermekle öncelikle Araplara, ardından diğer topluluklara ihsanda bulunarak onları cahiliyeden çıkarmış ve dinini koruyacağını vaad etmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in risaletine kadar olan dönem cahiliye ve karanlık çağdır; izleyen çağlarda kimi zaman insanları karanlıklardan aydınlığa çıkararak nura ümmetin ihtiyacı farklılık gösterse de, bu aydınlık varlığını korumuştur.

Buradan hareketle, İslam'ın hâkimiyetini yitirdiği ve büyük günahların işlendiği her yüzyılı, 'cahiliye yüzyılı', bu nimeti kaybeden her toplumu da 'cahiliye toplumu' diye adlandırıp tekrar tekrar milat belirleme çabası, müslümanları sadece anakronik bir düşünce tarzına ve kısır bir döngüye itecektir.

Seyyid Kutub'un sık sık cahiliyeden bahsetmesi ve günümüzdeki durumu cahiliye ile ilişkilendirmesi, ancak bir mübalağa olmak üzere kabul edilebilir. Yaşanan olumsuzlukları ifade etme ya da yeni nesillere İslam'ın ruhunu tekrar verebilme adına içinde bulunduğumuz durumu cahiliye ile ilişkilendirmenin çok uygun olmadığı düşüncesindeyiz. Kanaatimizce Kutub'un cahiliye kelimesini kullanması tamamen Mekke ile günümüz arasında bir benzerlik kurmasından kaynaklanmakta olup, bu iddiayı destekleyecek herhangi bir şer'î delil de yoktur.

Günümüzde İslam dünyasının maddî ve manevî anlamda kötü bir durumda olması, tamamen ümmetin yok olduğu ve özüne dönemeyeceği anlamına gelmez. Bir

¹¹⁶² 'Cahiliyyetu'l Karni'l-Işrîn' (20. Yüzyılın Cahiliyesi) ifadesini ilk olarak Seyyid Kutub kullanmış, kardeşi Muhammed Kutub da bu adı taşıyan bir kitap yazmıştır (Dâru's-Şurûk, 1993). Bunun dışında Muhammed Kutub, yaşadığımız cahiliye karşısında kendisini müslüman kabul edenlerin gerçekten müslüman mı yoksa cahiliye insanı mı olduğunu sorgulaması bâbında 'Hel nahnu müslimûn?' (Biz Müslüman mıyız?) başlıklı bir kitap da yazmıştır (Dâru's-Şurûk, 2002).

kimsenin, başkasını küçümsemesi ve aşağılaması ya da ondan ümidini tamamen kesmesi doğru değilken, müslümanlara coşku ve hareket verme adına onların tamamen dinden saptığı ya da cahiliye bataklığına düştüğünü söylemek de doğru değildir. Nitekim bir hadiste, Hz. Peygamber: “Bir kimse insanlar helâk oldu derse, onlardan ziyade kendisi helâk olmuştur” buyurur.¹¹⁶³

Bunun yanısıra 20. yüzyıla ‘cahiliye’ adının verilmesi, İslam’ın tamamen bozulup tevhidden uzaklaştığı ve tıpkı Mekke’deki gibi bir cahiliye döneminin günümüzde yaşandığı ve müslümanlarda hiçbir olumlu yönün kalmadığı gibi bir anlamı zihinlere verebilir. Oysa Hz. Peygamber kendisinden sonra müslümanların durumu hakkında olumsuz bir takım şeyler söylemiş olsa da¹¹⁶⁴, ümmetinin tekrar cahiliyeyi yaşayacağı konusunda açıklama yapmamıştır. Tam aksine, tüm olumsuzluklara rağmen, “Ümmetimden bir topluluk, kıyamet gününe kadar hak uğruna çarpışmaya devam edecektir” buyurmuştur.¹¹⁶⁵

Sonuç olarak cehalet, bilgisizlik anlamına gelmediği gibi cahiliye kavramı da modern toplumu ifade etmez. Cahiliye, bir davranış biçimidir. Yine İslam’dan önceki dönemin cahiliye diye adlandırılmış olması, o dönemde ahlâkı savunan erdemli kimselerin bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu tür bir yaklaşım, Hz. Peygamber gibi kimselere ve haniflere karşı da büyük bir haksızlık olur. Cahiliye döneminde putlara tapılması, içki içilmesi, kumar oynanması, faiz, tefecilik ve fuhşun yaygın olması, kızların diri diri toprağa gömülmesi, müşriklerin asalet ve üstünlük iddiaları ve Kâbe’yi çıplak tavaf etmeleri gibi hususlar yer alsa da, bunun yanısıra zayıf ve güçsüz kimselerin korunup zulmün önlenmeye çalışıldığı Hılfu’l-Fudûl gibi kurumlar da cahiliye döneminde yer almıştır. Dolayısıyla cahiliye dönemini toptan hiçbir iyi ve güzel şeyi barındırmayan bir anlayış olarak resmetmek haksızlıktır. Nitekim

¹¹⁶³ Müslim, “Birr ve’s-Sıla”, 45 (no. 2623); Ebu Davud, “Edeb”, 40 (no. 4983).

¹¹⁶⁴ Bunlara örnek olarak şu hadisler verilebilir: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Sizden öncekilerin yolunu karış karış, arşın arşın takip edeceksiniz. Hatta onlar bir keler deliğine girseler, siz de gireceksiniz...” Buhârî, “İ’tisâm”, 96 (no. 7320) “Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bir fırka cennette ve yetmiş iki fırka ateştedir.” “Ey Allah’ın Rasûlü, onlar kimlerdir?” diye sorulunca: “(Ashabın yolunda olan) cemaat” buyurdu. (İbn Mâce, “Fiten”, no. 3992; Ebu Davud, “Sünnet”, 39 (no. 4596)

¹¹⁶⁵ Müslim, “İmaret”, 53 (no. 1920); Tirmizî, “Fiten”, 31 (no. 2229).

kaynaklarda geçen kız çocukların diri diri toprağa gömülmesi gibi bir takım hususlar, cahiliye döneminde yaşayan bütün insanlara hamledilemez.

Yine Hz. Peygamber'in cahiliye dönemine ait birçok âdet ve uygulamayı kimi zaman ıslah ederek, kimi zaman da olduğu gibi kabul etmesine baktığımızda, cahiliye olarak isimlendirilen dönemin silinip atılacak veya ihmal edilecek bir dönem olmadığı da anlaşılır.

Ancak maalesef cahiliye kavramının siyasal bir açıdan anlam genişlemesine uğraması, İslam'ı, sosyalizm ve kapitalizm gibi bir ideolojiye indirgemıştır. Böylece Kur'an'daki kavramlar, ahlâkî ve taabbüdî açıdan huzurlu bir birey ve toplum oluşturmayı hedeflerken, siyasî bir takım kazanımlar için kullanılan siyasî bir sistemin saç ayakları haline gelmiştir. Oysa cahiliye, değer ve ölçülerin ahlâksız bir hayata neden olduğu, ölüm ve âhiretin unutulduğu, maddeci bir hayat anlayışını sergilemektedir. Güçlü olanın zayıfa egemen olduğu, hukukun işlemediği ve kimi toplulukların, diğer topluluklardan daha ayrıcalıklı olduğu bir sistem demektir. Değilse, cahiliye kavramı günümüzde olduğu gibi, birçok müslüman nezdinde kendisi gibi düşünmeyen kimseler için kullandığı bir 'ötekileştirme' vasıtası görevi taşımamaktadır.

Hadisler göz önüne alındığında Hz. Peygamber ve ashabının cahiliyeyi belirli bir dönem olarak isimlendirmedikleri, bu anlayışın müminlerin zihinlerinde gizliden gizliye varlığını koruyabileceği görülmektedir. Cahiliye, İslamî değerlerin karşıtıdır¹¹⁶⁶ ve günümüzde İslam'a zıt olan her türlü düşünce ve anlayış bu kapsamda değerlendirilebilir. Ancak bu kavramın İslam'dan nasibini almış toplumlara toptancı bir bakış açısıyla yakıştırılması, çok daha tehlikeli sonuçlara neden olur.

Nitekim Kutub'un, Yunus sûresinin 87. âyetinin tefsirindeki ifadeleri, kendisinden sonra Mısır'daki Tekfir ve Hicre cemaatinin, Firavun'un emri altında görev yaptıkları düşüncesiyle cahiliyeden uzak durmak için mescidleri terk etmeleri buna bir örnektir. Toplumunu cahiliye toplumu olarak niteleyip tekfire ulaşan kimi İslamî hareketler, bu toplumları ortadan kaldırmanın ve mallarını gasp etmenin şer'î bir zorunluluk olduğu sonucuna varmışlar, bunu da imandan kabul etmişlerdir.

¹¹⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 447.

Kimileri de, *“Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah’ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir”*¹¹⁶⁷ âyetini yanlış yorumlayarak, cahili toplumlara zarar vermenin her halükârda mübah olduğu sonucuna varmışlardır. Hatta bu olumsuz düşüncenin sonuçlarından biri olarak da, *“Ümmilere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındırarak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O’dur”*¹¹⁶⁸ âyetini delil göstererek, ümmetin ümmîlik vasfını edinebilmesi için resmî okulları terk etmeleri gerektiği sonucuna varmışlardır.

Sonuç olarak cahiliye kelimesinin, toplum arasında özellikle inananlar arasında birbirlerini ötekileştirici bir kavram olarak kullanılmaması, cahiliye insanı olarak nitelendirilen kimselerin İslam’ı daha samimi bir şekilde inanacaklarının unutulmaması gerekir. Hz. Peygamber’in cahil diye nitelendirilen insanlar arasında on üç yıl kalıp onlara tahammül ettiği ve ötekileştirmeyip tebliğe muhtaç olarak gördüğü dikkate alındığında, bu kavramı dillendirmenin inananlar açısından çok büyük bir öneminin olmadığı, sadece yaşanan olumsuz hayatlara bir mazeret olarak kullanıldığı görülecektir.

¹¹⁶⁷ el-Haşr 51/5.

¹¹⁶⁸ el-Cuma 62/2.

SONUÇ

İnsan zihninin bir ürünü olan ideolojiler, tarih içinde evrilebilir, değişebilir ya da yeni ideolojilerle farklı sentezler kurabilir. İnsanın ve zamanın değişimiyle farklılaşabilir. Ancak dinler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü dinler, müntesipleri tarafından tam ve eksiksiz görülür. Birçok samimi dindar için dinin hayata hâkim olabilmesi problemi, dinin etkin ve hayatın pasif kılınmasıyla çözülebilir. Ancak bu anlayış, özellikle düşüncenin ve teknolojinin sınır tanımadığı modern zamanlarda dinin çoğu zaman ideolojiler tarafından yenilgiye uğramasına neden olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an ve sünnet ile hayata hâkim olmaya çalışan müslümanlar için de durum böyledir. Dünyayı cennete çevirme iddiası taşıyan ideolojiler, dünya ve âhirette huzuru önceleyen, ancak bunda kişisel düşünce ve arzuları değil, dinin kitabını referans kabul eden kimseler karşısında dünyevî anlamda bir üstünlük elde etmişlerdir.

19. yüzyılın başından itibaren Batı'nın gittikçe artan siyasî nüfuzu, bilimsel gelişmeler ve ekonomik kalkınma, İslam dünyasını fikrî ve siyasî çöküşe sürüklemiştir. Bu dönemde müslüman kitlelerin Batı'nın cazibesine kapılmaması için bütüncül bir medeniyet, eğitim ve siyaset savunusu yapmak yerine, eziklik duyulan alanlarda kalem oynatılmış, yer yer Batılı anlayıştan faydalanılmıştır. Her şeyin cevabının Kur'an'da bulunduğu düşüncesinden hareketle, Batı'nın iftira ve iddialarına cevap verebilmek için öne çıktığını zanneden İslam dünyası, sanıldığı aksine savunmacı bir dil kullanırken geriye, aslında tam da Batı'nın istemiş olduğu sınıra çekilmiştir. Doğal olarak elimizde kıyamete kadar her sorunu çözüme potansiyeli olan bir kitaptan bahsedilince, bunu ispatlamak da yine bu dinin müntesiplerine kalmıştır.

Özellikle son iki yüzyılda İslam dünyasının büyük bir çöküş dönemine girmesi ve Batılı devletlerin karşısında yenilgiye uğraması, İslam dünyasında farklı arayışlara neden olmuştur. Geleneksel İslam anlayışına karşı, kültürel ve tarihsel birikimini toptan reddeden ve bir anlamda kendisini siyasî İslam olarak tanımlayan yeni bir düşünce ortaya çıkmıştır ki, bunun temellerini öze dönüş hareketinde bulabiliriz. Bu hareket ve bu hareketten etkilenen kimseler, Kur'an'ın hâlen güncel ve problemlere çözüm bulabilen bir kitap olduğunu gösterme çabasına girerken, kimi zaman Batı'nın

karşısındaki ezilmişlik ya da çözümsüzlük sendromundan dolayı bir takım kelime ve kavramlara siyasî bir anlam yüklemişlerdir.

İyi niyetlerinden şüphe etmediğimiz bu müfessirler ve düşünürler, farkında olmadan Kur'an'ın dinî öğretilerde bulunan bir kitap olmasının ötesine geçerek, siyasî bir kılavuz olduğunu da ortaya koymuştur. Hatta zaman zaman bu düşünce, Kur'an'ın ideolojik olarak okunmasına ya da Kur'an'ın bir 'kulluk kitabı'ndan ziyade 'anayasa' olarak görülmesine neden olmuştur.

Yaşanan en büyük krizin siyasî egemenlik alanında olması, müslümanları yitirdikleri hakikati yine Kur'an'da aramaya sevketmiştir. Bunun sonucunda Kur'an, siyasî bir yol haritasının hareket kaynağı olarak kabul edilmiştir. Ancak 'öze dönüş' anlayışının geleneği reddedip sadece Kur'an ile sınırlı olması, doğal olarak çözümlerin de Kur'an'dan aranmasına ya da Kur'an'daki kimi kelime ve kavramlara zoraki bir anlam yüklemelerine neden olmuştur. Nitekim tağut, şura, mustaz'af ve cahiliye kavramlarında gördüğümüz gibi anlam genişlemesine uğrayan bu kavramlar, sadece siyasî başarı elde etmek için anlam genişlemesine uğramış kavramlar olarak zihinlere yerleşmiştir.

Bunun neticesinde özellikle Seyyid Kutub'un vurgulamalarıyla cahiliye, İslam'ın hükümlerinin hâkim olmadığı tüm toplumlar olurken, buna engel olan ya da İslam'ın hükümlerini hâkim kılmayan tüm yöneticiler tağut, Ali Şeriatî ve İran Devrimi'nin etkisiyle müslüman olsun ya da olmasın ezilen tüm halklar mustaz'af kabul edilmiştir. Batı ile iletişimde olmanın gereğine inanan kimi ıslahatçıların iddialarıyla da şûra, yüzyıllar öncesinden müslümanlara bir yönetim tarzını işaret eden demokrasi olarak ortaya konulmuştur.

Görüldüğü üzere sadece dört kavram üzerinden bile siyasî bir zemin kurgulanabilmektedir. Ancak bu kelimeleri Kur'an'daki kullanımları ve klasik dönem müfessirlerindeki algısı ile karşılaştırdığımızda, hiç de denildiği gibi olmadığını gördük. Çoğu zaman yan anlamlarının temel anlamların önüne geçtiğini ya da sahip olmadıkları muhtevanın bu kavramlara yüklendiğine şahit olduk. Nitekim her kavramdan sonra yaptığımız genel değerlendirmelerde buna işaret ettik.

Gündelik yaşamda artık tağut denilince akla doğrudan siyasî yönetimlerin, şûra denilince meclis ya da demokrasinin geldiğini görüyoruz. Mustaz'af, proleterya için kullanılırken, cahiliye ise, hedeflerine ulaşamayan müslümanların sığındığı bir kavram oldu.

Özellikle sözkonusu din olunca, dinî kelime ve kavramlara daha fazla önem vermek gerekir. Çünkü insanlar kelime ve kavramlar aracılığıyla düşünür. Bunlarla fikir üretir ve bunlarla konuşur. Sahipsiz bırakılan ya da sınırları çizilemeyen kavramlar, her an için istismar edilme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu anlamda linguistik bilgini S. I. Hayakawa, “Kelimeler, insanları sokaklara dökebilirler ve kelimeler sokağa dökülen insanları taşlamaya diğer insanları tahrik edebilirler. Eğer dilin nasıl etki yaptığını, yanlışlık durumundaki hangi tehlikeleri barındırdığını, hangi imkânları taşıdığını anlarsak, karışık bir iş olan insan yaşamını sürdürmede asıl meselenin ne olduğunu kavrarız” der.

Diğer yandan insanın yaşadığı gibi inanmaya başlaması, zaman içerisinde yaşadıklarına bir gerçeklik atfedip onları kendi zihninde meşrû kabul etmesine ve sahip olduğu düşünce yapısı ya da dinî metinleri bu yönde kullanmasına neden olabilir. Bu içerden gelmekte olan bir tehlike iken, kimi zaman benzer şekilde dışardan da aynı tehlike söz konusu olabilir. Daha düne kadar olaylara salt dinî bir perspektiften bakan neslin yerine, günümüzde artık olaylara çoğulcu ve hümanist ya da farklı düşüncelerle bakan neslin, kimi dinî terim ve kavramlara yeni anlamlar yüklemeye çalışmasını buna örnek olarak verebiliriz.

Her ne kadar son yüzyılda Kur'an'da geçen Rab, İlah, İbadet, Hüküm, Tağut gibi kavramlar siyasî bir bakış açısı ile gündeme getirilmiş olsa da, bu çalışmaların kelime ve kavramların önemine işaret etmesinden ve Kur'an kavram sözlükleri ya da dinî terim sözlük çalışmalarına neden olmasından dolayı değerli kabul ediyoruz. Bu anlamda özellikle son yüzyılda İslam dünyasında kelime ve kavramların gücünün yeniden keşfedilmiş olmasını başarılı bir hareket noktası olarak görüyoruz.

Biz, İslam dünyasındaki algı ve düşüncenin değişimi için tümdengelim değil, tümevarım metoduna bir yönelişin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Algı ve düşüncelerin değişimi için öncelikle kelime ve kavramlardan hareket edilmesi, hem müslümanların

kendilerine ait sağlam ve tabanı olan bir literatüre sahip olmalarına ve hem de dış dünyayı tanımlarken farklı bir dil ya da kavramlar dünyasına ihtiyaç duymamalarına neden olacaktır. Çalışmamızda ele aldığımız siyasî açıdan anlam genişlemesine uğrayan Kur'an'daki kavramların yanısıra benzer çalışmaların sosyal, ticarî ya da tasavvufî anlamda da yapılmasını bir ihtiyaç olarak görüyoruz.

Diyanet Başkanlığı öncülüğünde ya da İlahiyat Fakülteleri'nde ilgili bölümlerin bu kavramları çalışma alanı olarak belirlemesi durumunda, Türkiye'deki müslümanların istismara uğramasının zorlaştığı daha net bir literatüre ve kavram haritasına sahip olabileceklerini düşünüyoruz. Bu aşamada kanaatimizce ilk olarak yapılması gereken, kavramları temel anlamlarına irca edebilmek ya da bu kavramların temel anlam ve yan anlamlarını belirleyebilmektir. Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak için Kur'an'da geçen kelime ve kavramları asli anlamlarına irca etmemiz ve yeniden, ilk anlaşıldığı şekliyle içini doldurmamız gerekir. Bu aşamada ele alınan kelime ve kavramların sadece asr-ı saadetteki tahlilini yapıp günümüze aktarımını değil, tarih boyunca geçirmiş olduğu olumlu ve olumsuz anlam genişlemelerini de ortaya koymak, yaşanan değişimler karşısında müfessirlerin ve âlimlerin duruşunu anlamak açısından da önemli olacaktır. Belki de burada yarım kaldığını düşündüğümüz 'öze dönüş' hareketini yeniden 'kelime ve kavramların öze dönüşü' olarak yeniden başlatmak daha anlamlı ve değerli olacaktır.

İkinci olarak modern dünyada İslamî düşünce ve hayatın mümkün olabilmesi için sadece geçmişin günümüze aktarılması değil, aynı algı ve bakış açısının da yakalanabilmesi gerekir. Bunun da yolu, ilk neslin anladığı şekilde Kur'an'da geçen kelime ve kavramları, ilk neslin anlamlandığı şekilde kabullenmektir. Eğer Kur'an'ın mesajından bahsediyorsak, Kur'an'da geçen kelime ve kavramların tahlili bir yana, somut anlamda da bunların karşılıklarının net bir şekilde belirlenmesi ve somutlaştırılması gerekir. Bunu yaparken sahip olduğumuz anlayış ve algının da geçmişle karşılaştırılması gerekmektedir. Aksi halde özellikle Kur'an'daki kelime ve kavramlar, inananları manipüle etmenin bir aracı olmaktan öteye geçmeyecektir.

Sınırları belirlenmiş kavramlar, müslümanlar arasındaki diyalogu daha üst seviyeye taşıyıp birbirlerini daha iyi anlamalarına da neden olacak ve ortak bir dil oluşacaktır. Aksi halde kaybettiğimiz her kelime, düşünce dünyamıza vurulan bir darbe olarak tarihteki yerini alacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz, Cuma Emin. *el-İhvan-u ve'l-muctemai'l-Mısrî ve'd-duvelî 1928-1938*. Kahire: Daru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslamî, 2003.
- Abdulaziz el-Hayyat. *Ve emruhum şûra*. Amman: el-Mecmeu'l-Meliki li Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, 1993.
- Abdubâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1364.
- Abdulhadi, Enver. *el-Ahzâb ve'l-Harakât ve'l-Cemâ'âtu'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Şam: The Arab Center for Strategic Studies, 2000.
- Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Âcurrî, Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî el-. *eş-Şerîâ*. 2 Cilt Riyad: Daru'l-Vatan, 1418/1997.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen el-Mücâşî el-. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Dr. Hüda Mahmûd Kıraa. 2 Cilt, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1411/1990.
- Ahmed, Dr. Syed Salahuddin. "The Dynamics of Islam's Political System". *The MWI Journal*, 9 (June, 1982).
- Ahmed, Manzoruddin. *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, 'Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar'. Trc. Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Akgül, Mehmet. "Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma". *Makalat*, 1/1 (1999): 59-69.
- Akın, Mehmet Emin. *Te'vilin Tahriye Dönüşmesi*. Ankara: Medarik Yayınları, 2011.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Altıntaş, Ramazan. "Seyyid Kutub'un Cahiliyye Anlayışı". *Marife*, 9/3 (Kış 2009), 75-84.
- Altun, Fahrettin. "Modernleşme Kuramı ve Gelişme Sorunu". *Divan* 8 (2000/1): 123-186.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı". *Turkish Studies* 11/5. (2016) 10.7827/TurkishStudies.9543
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd el-. *Rûhu'l-meânî fi fefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, trs.
- Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî el-. *Buluğu'l-ereb fi ma'rifeti'l-ahvali'l-arab*. Thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısrî, trs.
- Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Shi'ism*. London: Tauris, 2009.

- Anan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslam fi'l-Endelus*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.
- Ardoğan, Recep. "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık-2004): 171-189.
- Arjomand, Said A. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, (New York: Oxford University Press, 1988)
- Arkoun, Muhammed. *Tarihiyyetu'l-fikri'l-arabiyyi'l-islamî*. Beyrut: Merkezi'l-Enmâ, 1996.
- Arslan, Abdurrahman. "İslam'dan, Sol Bir İslam Kadar Liberal Bir İslam Türetmek de Mümkün Değildir". *Umran* (Nisan 2010): 41-49.
- Arslan, Abdurrahman. "Modernizm". *AKV Bülten* 1/4 (Aralık 1991): 3-7.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler". *İstem*, 6/11 (2008): 9-46.
- Aselî, Halid el-. "eş-Şûra fi'l-urfi'l-kabelî". *eş-Şûra fi'l-İslam*. Amman: el-Mecmeu'l-Melik li buhusi'l-hadâra, 1983.
- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- . *el-İcâb fi beyâni'l-esbâb*. Thk. Abdulhakim Muhammed el-Uneys. Dımam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- . *Metâlibu'l-âliye bi zevâidi's-semâniye*. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419/1998.
- Askerî, Ebu Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b Said el-. *el-Evâil*. Tanta: Daru'l-Beşîr, trs.
- Atalan, Şeyda Büşra. *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. 2. Bs., Ankara, Atay Yayınevi, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Avvâ, Dr. Muhammed Selim. *Fi'n-Nizâmi's-Siyasî li'd-Devleti'l-İslamî*. 3. Bs. Kahire: Daru's-Şurûk, 2006.
- Ay, Mahmut. "Muhammed Esed'in The Message of The Quran'ının Türkçe Çevirisinin Tenkidi". *Marife* 10/3, (Kış 2010): 59-89.
- Aydın, Ali Arslan. İslam'da Şûranın Manası, Yeri ve Önemi: İslamî Yönetimin Temeli: Şûra. *İslam Dergisi* (Eylül 1992).
- Aydın, Cemil. "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı 1839-1924". *Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, Aralık 2013: 47-69.

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed el-. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye, trs.
- Bağdadi, Abdulkadir b. Ömer, *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisani'l-Arab*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 13 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1418/1997.
- Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Trc. M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Bediuzzaman Said Nursi. *Şualar*. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2011.
- Beğâvî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. Ferrâ el-. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beheştî, Hüseyin. *Kur'an'da Mustaz'af*. Trc. Serdar İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya Cabir b. Davud el-. *Futûhu'l-buldan*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1988.
- . *Ensabu'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekar vd. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Ebu Bekr el-. *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvali sâhibi'ş-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- . *es-Sünenu'l-Kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 3. Bs. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- . *Şuabu'l-iman*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1423/2003.
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Black, Antony. *İslam Düşüncesi Tarihi*. Trc. Sevda-Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Brachet, Auguste. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française*. Paris: Bibliotheque Deducation, trs.
- Cabirî, Muhammed Âbid el-. *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Trc. Ali İhsan Pala. 3. Bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Canatan, Kadir. "Etkileşimin Yörüngesinde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri". *Bilgi ve Düşünce* 3, (Aralık 2002): 31-38.
- Canbulat, Mehmet. 'Mustaz'af'. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

- Cassâs, Ahmed b. Ebu Bekir er-Râzî el-. *Ahkamu'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cesur, Ertuğrul. "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist". *İslamiyat* 5/2 (2002): 69-91.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi tarihi'l-arab kable'l-İslam*. 10 Cilt. 3. Bs., Bağdat: yy., 1413/1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 cilt. 4. Bs., Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3. Bs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevzî, Cemaluddin Ebi'l-Ferec Abdirrahman b. el-. *Nüzhetu'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Abdulkerim Kazım. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- . *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422.
- Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-. *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*. Thk. Nayif b. Ahmed el-Hamd. 2 Cilt. Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, h. 1428.
- . *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. Thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Chatterjee, Kingshuk. *Ali Shariati and the Shaping of Political Islam in Iran*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Coşkun, Selçuk. "Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı", *EKEV Akademi Dergisi*, 12/35 (Bahar 2008): 33-48.
- Cûzecânî, Ebu Osman Said b. Mansûr b. Şu'be el-. *et-Tefsir min sünen-i Said b. Mansur*. Thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilaziz. 5 cilt. Daru's-Sumay'i li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1417/1997.
- Cübeylî, Zeyneb el-Gazâlî el-. *Nazârât fi Kitabillah*. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Şuruk, 1414/1994.
- Cündioğlu, Düccane. "Başörtüsü Bağlamında Kur'an'ın Çağdaş Bir Yorumu". *Bilgi ve Hikmet* 10 (Bahar-1995): 140-165.
- . *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*. 5. Bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- . *Sözün Özü*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1996.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

- Çağlayan, Selin. *İran: Mehdi'yi Beklerken*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2012.
- Çaha, Ömer & Şahin, Bican, *Dünyada ve Türkiyede Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: Orion Kitabevi, 2013.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- . “Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2003), 235-248.
- Çelik, Ahmet. *Kur'an-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. 2. Bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Çetişli, İsmail. *Batı Edebiyatında Akımlar*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Çoker, Fahri. *Türk Parlamento Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, trs.
- Dabî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Salim ed-. *Emsâlu'l-Arab*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1983.
- Danışman, Nafiz. “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-4 (1952), 192-197
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî ed-. *Ru'yetullah*. Thk. İbrahim Muhammed el-Ali & Ahmed Fahri er-Rufâi. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1411.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdussamed ed-. *Süneni'd-Dârimî*. Thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Daru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412/200.
- Daver, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Doğan Yayınevi, 1969.
- Demant, R. Peter. *Islam vs. Islamism, The Dilemma of the Muslim World*. London: Praeger, 2006.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*. 2. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Demîrî, Muhammed b. Musa b. İsa Ebu'l-Bekâ ed-. *Hayâtu'l-hayevani'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Demirhan, Ahmet. *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- . *et-Tefsiru'l-hadis*. 10 cilt. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Derya Perk Er & Gülru Bayraktar. “Rudi Keller'in 'Görünmeyen El Kuramı' Işığında Dilsel Değişim”, *Researcher: Social Science Studies*, 2/2: 21-31.

- Dîneverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-. *Ğaribu'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1397.
- . *Ğaribu'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-. *el-Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdulmun'im Âmir. Kahire: Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960.
- Doumato, Eleanor Abdella. “Jahiliyah”. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito. 4 Cilt. Oxford University Press, 1995.
- Dökmeciyan, R. Hrair. *Arap Dünyasında Köktencilik*. Trc. Muhammed Karahanoğlu, İstanbul: İlke Yayınları, 1992.
- Duman, Fatih & Atalan, Şeyda Büşra. “İslamcı İdeolojide ‘Demokrasi’ Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”. A Critical Analysis on the Concept of ‘Democracy’ in Islamist Ideology. ICOMEP 2016 (26-27 November) İstanbul: 1352-1368.
- Düzgün, Şaban Ali. “Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları”. *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014): 193-210.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Davud*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Mısriyye, trs.
- Ebu Faris, Muhammed Abdulkadir. *en-Nizamu's-Siyasî fi'l-İslam*. Kuveyt: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, trs.
- Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî. *Süneni't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.
- Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehratu't-Tefasir*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trs.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur'an Te'vîli’ Sorunsalı”. Trc. Ömer Özsoy. *İslamî Araştırmalar*. 9/1-2-3-4 (1996), 24-43.
- . “İslamî Sol”. Trc. M. Hayri Kırbasoğlu-Ömer Özsoy. *İslamiyat*, 5/2 (2002): 21-37.
- Ebulfazl İzzeti. *İslam'da Siyaset Teorisi*. Trc. Yasin Demirkıran. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014
- Ebu'r-Rabî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed. *Sülûku'l-mâlik fi tedbîri'l-memâlik*. Thk. Abdulaziz b. Fehd b. Abdilaziz. Riyad: Daru'l-Âzeriyye li'n-Neşr, 2010.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ*. Trc. Leyla Tonguç Basmacı. 2. Bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Edip, Eşref. “Mevâiz”. *Sirat-ı Müstakim*. İstanbul, 1908. Sayı: 1, 4.

- Efe, Adem. “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad”. *Marife Dergisi* 8/2, (Güz 2008): 157-180.
- Eker, Süer. “Terör Örgütlerinde Dil Kullanımı ve Terörist Söylemlerin Dil Bilimsel Yöntemlerle Meşrulaştırılması”. *1. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (25-26 Mayıs 2006). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006.
- Eliaçık, İhsan. *Mülk Yazıları*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2011.
- . *Sosyal İslam*. İstanbul: Destek Yayınevi, 2011.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, trs.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Endelûsî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Hayyan el-. *Bahru'l-Muhît*, Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Endelûsî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Atiyye el-. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Esposito, John. L. *Değişim Sürecinde İslam*. Trc. Aydın Ünlü & Ali Yaşar Aydoğan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Evkuran, Mehmet. “Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003): 37-58.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1988.
- Ezdî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-. *Cemheratu'l-Luğa*. Thk. Remzi Münir Ba'lbekî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezdî, Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-. *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansur el-. *Tehzîbu'l-luğa*. Thk. Muhammed İvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Min Vahyi'l-Kur'an*. Trc. Cuma Ağaç. 10 Cilt. İstanbul: Akademi Yayınları, 1991.
- Fakihî, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Abbas el-Mekkî el-. *Ahbar-u Mekke*. Thk. Abdulmelik Abdullah Duheş. 3 Cilt. 2. Bs., Beyrut: Daru Hıdır, 1414.
- Farisî, Ebu Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffar el-. *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*. Thk. Bedruddin Kahvecî. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1993.
- Fatih Muhammed Süleyman, *et-Tatavvuri'd-delâli li mustalahati'l-fikri'l-İslamîyyi'l-muâsir*. Trablus: Camiatu'l-Cinan Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, trs.
- Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler 1*. Trc. Adil Çiftçi. 3. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

- . *İslami Yenilenme Makaleler 2*. Trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- . *Ana Konularıyla Kur'an*. Trc. Alparslan Açıkgenç. 2. Bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- . “İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”. Trc. İbrahim Maraş. *Journal of Islamic Research* 7/2, (Spring 1994): 193-201.
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercume, trs.
- Fevzân, Salih b. Fevzan b. Abdullâh el-. *Şerhu Mesâili'l-cahiliyye li şeyhi'l-islam Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab*. Riyad: Daru'l-Âsime, 1421/2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Makarrî el-. *Misbahu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-râfî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, trs.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam*. 2 Cilt. Konstantiniyye: Darüşşafaka Kütüphanesi Sahibi Hüseyin Hüsnü, Hikmet Matbaası, 1326-1327.
- Fîrûzâbâbdî, Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. 8. Bs., Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- . *Besâiru Zevi't-Temyîz fî letâifi'l-Kitabi'l-azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1416/1996.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Fatihatu'l-Ulûm*. Kahire: el-Matbaatu'l-Huseyniyye, h. 1322.
- Gezgin, Ali Galip. “Kur'an'da ve Türk Devlet Geleneğinde Şûra”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1997): 183-207.
- Goldberg, Ellis. “Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism”. *Comparative Studies in Society and History* 33/1 (January 1991), Cambridge University Press, 3-35.
- Görmez, Mehmet. “Ebu Zerr el-Ğıfarî Biyografileri Üzerine”. *İslamiyat* 5/2 (2002): 177-183.
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- . “Hasan Hanefî ve ‘İslami Sol’”. *İslamiyat* 5/2 (2002): 155-158.
- Gündoğan, Ünal. “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”. *Ortadoğu/Analiz* 3/29, (Mayıs 2011): 93-99.
- Güner, Nebiye Şeyma. *Seyyid Kutub'da Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*. (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015)
- Güney, Zehra B. “Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'da Siyasi İslam Düşüncesi”. *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi* 6 (Haziran 2018): 290-315.
- . “Müslüman Kardeşler'de Cemaat İçi İlk İhtilaflar: Hasan el-Benna Dönemi”. *Akademik Ortadoğu* 10/1, (2015): 161-188.

- Gür, Süleyman. *Kur'an'da Tuğyan Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi 2009.
- Gürel, Burak. 'İslamcılık'. *Siyaset Bilimi*. Atılgan, Gökhan & Aytekin, Attila (Ed.). 3. Bs. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- Ğanimî, Mehdi Haris Malik el-. "el-Cahiliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Kıraa fi'd-Delâle", *Mecelletu'l-Kâdisiyye fi'l-Âdâb ve'l-Ulûmi't-Terbeviyye*, 9/1 (2010): 63-86.
- H. Rahman. "Jibt, Taghut and the Tahkim of the Umma". *Arabica*, 29/1 (February 1982): 570-590.
- Halhallı, Bekir. "Humeyni Dönemi İran Dış Politikası". *Birey ve Toplum* 4/8 (Güz 2014): 75-96.
- Halidî, Salah Abdulfettah el-. *Seyyid Kutub eş-Şehidu'l-Hayy*. Türkiye: Dâru's-Şâmiyye, 1437/2016.
- Halil b. Ahmed, Ferâhîdî Ebû Abdurrahman el-. *Kitabu'l-ayn*. 8 Cilt. Thk. Mehdî el-Mahzûmî & Dr. İbrahim es-Samerrâî. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, trs.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 7 cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-Sevra fi Mısır 8 (1952-1981)*, Kahire: Mektebetu Madbûlî, trs.
- Harâitî, Ebu Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Şakir el-. *Mekârimu'l-ahlâk ve meâlîha ve mahmudu tarâikiha*. Kahire: Daru'l-Âfâk el-Arabiyye, 1419/1999.
- Harbî, Ebû İshak İbrahim b. İshak el-. *Ğaribu'l-hadis*. Thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid. 3 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kura, 1405.
- Hatîb, Abdulkerim Yunus el-. *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*. 16 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trs.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Havva, Said. *el-Esâs fi't-Tefsir*. 11 cilt. 6. Bs. Kahire: Daru's-Selâm, 1424.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer el-. *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzîl*. Thk. Muhammed Ali Şâhîn, 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Heyet. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. Trc. Heyet. İstanbul: Adres Yayınları, 2015.
- Hilalî, Selim b. İyd el- & Âlu'n-Nasr, Muhammed b. Musa. *el-İstiâb fi beyâni'l-esbâb*, 3 cilt. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425.
- Hillî İdris, Ebu Cafer Muhammed b. Mansur el-. *Kitâbu's-serâir*. 2 Cilt. 2. Bs. Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1410.
- Himyerî, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdulmelik b. Hişam el-. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakka. 2 Cilt. 2. Bs. Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1955.

- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi İlk Dönem*. 9. Bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Hunter, Shireen T.. *Reformist Voices of Islam*. New York: Routledge, 2009.
- Hûlî, Emin el-. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Trc. Doç. Dr. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, trs.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*. Trc. Selahattin Ayaz. 2. baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdilllah b. Muhammed. *el-İstiab fi ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Şihabuddin Ahmed. *el-İkdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Huseyn b. Hibetullah. *Tarih-u Dimeşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn A'sem, Muhammed Ahmed. *Kitabu'l-Futûh*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Advâ, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- . *Usulu'n-Nizami'l-İctimai fi'l-İslam*. Tunus: Daru Sahnun, 1437/2016.
- İbn Bâbeveyh, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Huseyn, Şeyh Saduk. *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-İlmi'l-Matbuat, 1406/1986.
- . *Meâni'l-ahbâr*. Thk. Ali Ekber el-Ğıfarî. 2 Cilt. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1379.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*. Thk. Dr. Abdullah el-Halidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1416.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî, Ebu Bekr, *Müsned-i İbn Ebî Şeybe*, Thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazâzî & Ahmed b. Ferîd el-Mezidî. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- . *Musannef*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Üsâme, Ebu Muhammedu'l-Hâris b. Muhammed b. Dâhir el-Bağdâdî. *Buğyetu'l-bâhis an zevâid-i müsnedi'l-Hâris*. Thk. Dr. Huseyn Ahmed Salih el-Bâkirî. 2 cilt. Medine: Merkezu Hidmeti's-Sünne ve's-Sîrati'n-Nebeviyye, 1413/1992.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdilllah b. İsa, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîz*, Thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979.

- . *Mucmelu'l-Luga*. Thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004.
- İbn Hayyan, Ebu Mervan b. Halef el-Emevî. *el-Muktebis fi ahbari beledi'l-Endelus*. thk. Mahmud Ali Mekkî. Kahire: yy., 1971.
- İbn Hişam, Abdulmelik b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakkâ vd., 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bânî, 1375/1955.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr el-Matlabî. *Sîratu İbn İshak*. Thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn İzari el-Merakeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Beyânu'l-Mağrib fi ahbari'l-Endelus ve'l-Mağrib*. thk. J. C. Kulan. 2 Cilt. Lübnan: Daru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Katta', Ali b. Cafer b. Ali es-Sa'dî. *Kitabu'l-Ef'âl*. 3 Cilt. Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddin. *es-Savâiku'l-mürsele*. Thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah 4 Cilt. Riyad: Daru'l-Ma'rife, 1418/1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdulvahid. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- . *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1418/1997.
- . *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdulvahid. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- . *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, trs.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim b. Manzur el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1414.
- İbn Münzir, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Thk. Es'ad Mahmud et-Tîb. 2 cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419.
- İbn Râhûye, Ebu Ya'kub İshak b. İbrahim b. Mahled. *Müsned*. Thk. Dr. Abdulğafur b. Abdilhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-İman, 1412/1991.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *Mecmuu'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tibaati'l-Mushafî's-Şerif, 1416/ 1995.

- . *es-Siyasetu's-Şer'iyye*. S. Arabistan: Vizaratu's-Şuun el-İslamiyye, 1418.
- . *İktizau's-Sirati'l-mustakîm li muhalefeti ashabi'l-cahîm*. Thk. Nasıruddin Abdulkerim el-Akl. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1419/1999.
- İbnu'l-Arabî, Kadı Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Kudai. *el-Hulletu's-Seyrâ*. thk. Dr. Huseyn Mu'nis. Kahire: Daru'l-Meârif, 1985.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Ebu's-Seadat Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî & Mahmud Muhammed et-Tanahî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.
- . *el-Kâmil fi't-tarih*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnu'l-Feres, Ebu Muhammed Abdulmun'im b. Abdirrahim. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Thk. Heyet. 3 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnu'l-Haddâd, Said b. Muhammed el-Muâfirî. *Kitabu'l-ef'âl*. Thk. Huseyin Muhammed Muhammed Şeref. 4 Cilt. Kahire: Daru's-Şa'b li's-Sahafe ve't-Tıbaa, 1395/1975.
- İbnu'l-Hâim, Ahmed b. Muhammed b. İmaduddîn b. Ali. *et-Tibyan fi tefsir-i ğaribi'l-Kur'an*. Thk. Dâhî Abdulbaki Muhammed. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1423.
- İbnu'l-Kûtiyye, Ebu Bekr Muhammed b. Ömer el-Kurtubî. *Tarih-u iftitahi'l-Endelûs*. thk. İbrahim el-Ebyaî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lubnani, 1989.
- İbrahim Abdulfettah. *el-Kâmûsu'l-kavîm li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1983.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Trc. Dr. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, trs.
- İmadî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebu's-Suûd el-. *İrşadu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitabi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, trs.
- İsfehani, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed el-. *Tefsiru'r-Rağib el-İsfehani*. 5 Cilt. Riyad, Daru'l-Vatan, 1420/1999.
- . *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- İzzuddin Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed. *Şerhu nehci'l-belâğa*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, trs.
- İzzuddin b. Abdisselam, Ebu Muhammed b. Ebi'l-Kasım. *Tefsiru'l-Kur'an*. Thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Jeffery, Arthur. *Foreign Vocabulary of the Quran*. Baroda: Yy, 1938.

- Kadı İyad, Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yuhsabî, *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matbaat-u Fudâle, 1965-1983.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. 39. Bs. Ankara: BB101 Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2013.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Âlim ve Tağut*. Trc. Ahmed Pakalın. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1998.
- . *Çağdaş Meselelere Fetvalar*. Trc. Heyet. 6 Cilt. İstanbul: Mirac Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin. *Gerçek İslam'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem”. *Hikmet Yurdu*, 6/6 (11) (Ocak-Haziran 2013/1): 105-178.
<http://dx.doi.org/10.17540/hy.v6i11.204>
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Kaya, Süleyman. “Modern Dönem Kur'an Algısı”. *Dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 2/3 (Bahar 2014): 18-36.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trs.
- Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-. *Kitabu'l-esnâm*. Thk. Ahmed Zeki Bâşâ. 4. Bs., Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısırye, 2000.
- Kepel, Gilles. *Peygamber ve Firavun*. Trc. İsmail Bendiderya. İstanbul, Çizgi Yayıncılık, 1992.
- . *Tanrının İntikamı*. Trc. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- . *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. Trc. Haldun Bayrı. 2. Bs. İstanbul: Doğan Kitap, 2001.
- Keskin, Reşit. *Türkçe Dil Bilgisi ve Kompozisyon Bilgileri*. 4. Bs. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Keyâlî, Abdulvehhab el-. *Mevsûatu's-Siyase*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Hudâ, trs.
- Kılıç, Yeşim Tükel. “Wilhelm von Humboldt'ta Ulusal Kimlik ve Dil Sorunsalı: Yabancılaşmanın İçinden Bütün'e Ulaşma Çabası”. *İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (2009): 41-57.
- Kılınçlı, Sami. *Mekki Surelerde Mümin Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Kıllıoğlu, İsmail. “Aydınlanmanın Felsefî Temellerinin Tartışılması II”. *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (Bahar 2015): 334-359.

- Kızılçelik, Sezgin. *Postmodernizm Dedikleri*. İzmir: Saray Kitabevleri, 1996.
- Koç, Nurettin. *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.
- Koçyiğit, Hikmet. “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 233-260.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. “1970 Sonrası Türkiye’deki İslamcılar ve Demokrasi”. *Turkish Studies*, 10/6, (Spring 2015): 619-636.
- Köksal, Asım. *İslam Tarihi*. 8 Cilt. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2016.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 294-299.
- Kropp, Manfred. “Beyond Single Words: Maida – Shaytan – Jibt and Taghut-Mechanisms of transmission into the Ethiopic Bible and the Qur’anic text”. *The Quran in Its Historical Context*. (ed. Gabriel Said Reynolds), London: Routledge, 2008: 204-217.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Ya’kub İshak el-. *Usûlu’l-Kâfi*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûratu’l-Fecr, 2007.
- Kummî, Ebu’l-Hasen Ali b. İbrahim el-. *Tefsiru’l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müesssetu’l-İmam Mehdî, 1435.
- Kuraşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebu’l-Hattab el-. *Cemheratu Eş’ari’l-Arab*. Mısır: Nehdatu Mısır, trs.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye’de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye’de Hizbullah*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsuddin el-. *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’an*. Thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 20 cilt. Riyad: Daru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- Kusayy Salih Derviş. *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler*. Trc. İ. Akbaba & R. Yıldırım. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdilmelik el-. *Letâifu’l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 cilt. 3. Bs., Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, trs.
- Kutlu, Sönmez. “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 1/1 (Bahar 2008): 7-26.
- Kutub, Muhammed. *La ilahe İllallah, Akide, Şeriat ve Hayat*. Trc. Süleyman Altay. 2. Bs., İstanbul: Ravza Yayınları, 1994.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli’l-Kur’an*. 6 Cilt. 17. Bs., Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1412.
- . *İslam Davasının Stratejisi*. Trc. Akif Nuri. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.

- . *Meâlim fi't-Tarîk*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979.
- Küyel, Mübahat Türker. “Klasik Skolastik Modern”. *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür (Birinci Sempozyum Bildirileri)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*. Trc. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Machiavelli, Nicolas. *Söylevler*. Trc. Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları, trs.
- Mahluf, Luis el-. *el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm*. 33. Bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-Kâtülikiyye, 1992.
- Mahzûmî, Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr el-Mekkî el-. *Tefsir-u Mücahid*. Thk. Dr. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmîyyi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed ve't-Tarih*. 6 cilt. Port Said: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, trs.
- Malik b. Nebi. *Vechetu'l-âlemi'l-islamî*. Şam: Daru'l-Fikr, trs.
- Mardini, Souran. “İslam Kaynaklarında Önemli Dini-Siyasi Kavramlar, İslam Ümmetinde Şûra”. Trc. Sıddık Yüksel. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1990): 155-165.
- . *Fundamental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam*. University of Edinburgh Islamic and Middle Eastern Studies, Master Thesis, 1984.
- Marin, Manuela. “İslam'da Şûra ve Endülüs Uygulaması”. Trc. Mustafa Can. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 145-169
- Masud, Muhammad Khalid. “Gayr-i Müslim Bir Devlette Müslüman Olmak: Üç Alternatif Model”. Trc. Muammer Arangül, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011): 201-210.
- Matlabî, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferid el-Muzeydî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Maturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur el-. *Te'vilatu Ehli's-Sünne*. Thk. Dr. Mecdi Bâslûm, 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüketu ve'l-Uyûn*. Thk. Seyyid İbn Abdulkasım b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- Maviş, Nazım. *Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili: 1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2017.
- Mavsılî, Ebu Ya'lâ Ahmed b. Ali b. Müsenna el-. *Müsnedu Ebi Ya'lâ*. Thk. Huseyn Selim Esed. 13 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Mavsılî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinî el-. *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâ'at ve'l-izah anha*. 2 Cilt. Vizaratu'l-Evkâf, 1420/1999.

- Mekkî b. Ebu Talib. Ebu Muhammed Hammûş b. Muhammed, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye fî ilm-i meâni'l-Kur'an ve tefsirih*. Thk. eş-Şâhid el-Buşeyhî. 13 Cilt. Câmîatu's-Şârika, 2008.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", *Divan*, 16/30 (2011/1): 91: 113.
- Meşûhî, Ziyad Âbid el-. *el-İstid'af ve ahkâmuhu fî'l-fikhi'l-İslamî*. Riyad: Daru Künûzi İşbiliyya, 1433/2012.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-Alâ el-. *el-İslam fî muwacehatu't-tehaddiyati'l-muâsıra*. Trc. Halil el-Hamidi. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1971.
- . *İslam'da Hükümet*. Trc. Ali Genceli. 3. Bs. İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- . *İslam'da Siyasi Sistem*. Trc. A. Seçkin. 4. Bs. İstanbul: Özgün Yayınları, 1997.
- . *İslam'ın Çağrısı*. Trc. Yakub Zehra. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1990.
- . *Kur'an'a Göre Dört Terim*. Trc. Osman Cilacı. 12. Bss., İstanbul: Beyan Yayınları, 1988.
- . *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Trc. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, trs.
- . *İslam'da İhya Hareketleri*. Trc. Ali Genç. 4. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Mizzî, Yusuf b. ez-Zeki Abdurrahman Ebu'l-Haccac el-. *Tehzibu'l-kemâl*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- Momen, Moojan. "Taghut", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito. 4 Cilt. Oxford University Press, 1995.
- Morgenthau, Hans. *Politics Among Nations*. New York: 1975.
- Munhanif, Ali. *The Rise of the Salafists: Religious Politics. Institutional Changes and Democracy in Egypt*. Jakarta, 2017.
- Mu'nis, Huseyn. *Şuyuhu'l-asr fi'l-Endelus*. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1997.
- Mustafa, İbrahim & ez-Zeyyât, Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. 2 cilt. Kahire: Daru'd-Da've, trs.
- Mustafa, Nevin. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, trs.
- Mübarekfuri, Safiyurrahman el-. *er-Rahîku'l-Mahtûm*. Beyrut: Daru'l-Hilal, trs.
- Müberred, Muhammed b. Yezid Ebu'l-Abbas el-. *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. 3. baskı. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf el-. *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Teârif*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muâsır, 1410.

- Mürsî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-. *el-Muhassas*. Thk Halil İbrahim Cefal. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Namık Kemâl. *Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye 1*. İstanbul: Selanik Matbaası, 1327.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Trc. Sara Büyükduru. 8. Bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Neccâr, Takiyuddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. en-. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*. Thk. Muhammed ez-Zuhaylî & Nezih Hammad. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997/1418.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-. *ed-Dureru's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-necdiyye*. 16 Cilt. (Yy. 1996)
- Necdî, Muhammed b. Abdulvehhab b. Süleyman et-Temimî en-. *Mesâilu'l-Cahiliyye elleti Hâlefe fihâ Rasûlillah Ehle'l-Cahiliyye*. Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1347.
- Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Mısırî en-. *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kura, 1409.
- Nekrî, Kadı Abdirabbi'n-Nebî b. Abdirabbi'r-Rasûl el-Ahmed, *Düstûru'l-Ulemâ ev Câmiu'l-Ulûm fi Istilahati'l-Fünûn*. Thk. Hasan Hani Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-. *es-Sünenü's-Suğra*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbuatu'l-İslamiyye, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedyevî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-. *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- Neysâbûrî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Münzir en-. *Kitabu Tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Daru'l-Meâsir, 1423/2002.
- Neysâbûrî, Nizamuddin Hasan b. Muhammed b. Huseyn en-. *Ğarâibu'l-Kur'an ve Rağâibu'l-Furkan*. Thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Nûri, Celâl. *Türk İnkılabı*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1926.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *Şualar, 12. Şua*. İstanbul: Şamdamar Yayınları, 2011.
- . *İlk Dönem Eserleri/Divan-ı Harb-i Örfî*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.
- . *İlk Dönem Eserleri/Münazarat*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Öğmüş, Harun. “İbn Kayyim’in Râzî’ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”. *Ekev Akademi Dergisi* 38 (Kış 2009), 159-176.
- . “el-İlmaniyye ve’ d-dîmukrâtiyye fî dav’i’l-Kur’ani’l-Kerim”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 217-237.
- Özdemir, Faruk. *Kur’an’da Mustaz’af ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi*. Ankara: Kitap ve Cafe Yayınları, 2015.
- Özdemir, Hüseyin. *Demokrasi Tarihimizde İttihad ve Terakki’li Yıllar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Özdemir, Metin. “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’anî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998): 499-519.
- Öztürk, Mustafa. “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”. *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011; 91-160.
- . “Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Kur’an ve Tefsir Çalışmaları”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, Bahar 2018.
- . *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*. 3. Bs. Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’ın Temel Kavramları*. 25. Bs., İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012.
- . *Kur’an’ın Yarattığı Mucize: Devrimler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010.
- . *Maun Suresi Böyle Buyurdu*. 17. Bs., İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013.
- Paz, Octavio. “Şiir ve Modernite”. Trc. Nilgün Tatal-Elif Çırakman. *Modernite versus Postmodernite*. Der. Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları, 1994: 184-203.
- Platon. *Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. 20. Bs. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Rafet Seyyid Ahmed. *ed-Din ve’ d-devle ve’ s-sevra*. Kahire: Daru’ş-Şarkiyye, 1989.
- Ramazan Yıldırım, “Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”. *Milel ve Nihal* 13/1 (2016): 111-132. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88630>.
- Raysûnî, Ahmed. *Şûra: Sübjektifliğin ve Bencilliğin Tiranlığından Kurtulmak*. Trc. Selim Sezer. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahreddin er-. *Mefâtihu’l-Ğayb*. 3. Bs., 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.

- Râzî, Zeynuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr er-. *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1420/1999.
- Reşid Rıza. 'Zatu beyne'l-Hicaz ve Necd'. *Mecelletu'l-menâr* (21): 226-240.
- . *Tefsiru'l-Menar (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye li Âmmeti'l-Kitâb, 1990.
- . *el-Hilâfe*. Kahire: Daru'z-Zehrâ, trs.
- Rızk, Cabir. *Mezâbihu'l-İhvân fî Sucûni Nâsir*. 2. Bs. Kahire: Daru'l-İ'tisâm, 1398/1978.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*. Thk. İmam Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sa'ran, Mahmud es-. *İlmu'l-Luğa: Mukaddime li'l-Kâri'il-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999.
- Sahhar, Abdulhamid Cûd es-. *Ebu Zerr el-Ğıfarî: el-İştirâkiyyu'z-Zâhid*. (Mektebetu Mısır, 1943)
- Salih, Dr. Feyrûz Osman. "eş-Şûra fi'l-İslam". *Dirâsâtun Da'viyye* 17, (Ocak 2009): 1-46.
- Sallan, Songül & Boybeyi, Songül. "Postmodernizm-Modernizm İkilemi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 15 (Ankara 1994): 313-323.
- Sami, Şemseddin. *Kâmusu A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, h. 1311.
- San'anî, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi es-. *Tefsir-u Abdurrezzak*. Thk. Mahmud Muhammed Abde. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sander, Oral. *Siyasi Tarih* (1918-1994). İstanbul: İmge Kitabevi, 1997.
- Sav, Bahattin. "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (2003): 147-166.
- Seâlebî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-. *el-Cevâhiru'l-hisân fî Tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Şeyh Muhammed Ali Muavvıd vd. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar es-. *Tefsiru'l-Kur'an*. Thk. Yasir b. İbrahim & Guneym b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Smerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-. *Bahru'l-ulûm*. Thk. Dr. Mahmud Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, trs.
- Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl es-. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. Abdulhuseyn el-Katlâ. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trs.
- Shafiq, Muhammad. "The Role and Place of Shura in the Islamic Polity". *Islamic Studies* 23/4 (1984), 419-441.

- Shepard, William E. "Age of Ignorance". *Encyclopaedia of the Quran*. Ed. Jane Dammen. 6 Cilt. Brill, Leiden: 2001.
- . "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya". *International Journal of Middle East Studies* 35/4 (November 2003): 521-545.
- Sicistânî, Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyr es-. *Ğaribu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Edib Abdulvahid Cemran. Suriye: Daru Kuteybe, 1416/1995.
- Sönmez, Mustafa. "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 147-172.
- Söylemez, M. Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Suheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh b. es-. *er-Ravdu'l-Unuf fi Şerhi's-sîrati'n-nebeviyye li İbn Hişam*. Thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin es-. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. Thk. Dr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezu Heçr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1424/2003.
- . *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1394/1974.
- . *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envauha*. Thk. Muhammed Câd el-Mevla vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, trs.
- . *Lübabu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*. Thk. Ahmed Abduşşafî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- . *Mu'cemu Mekâlidi'l-Ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*. Thk. Muhammed İbrahim Ubâde. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2004.
- . *Tarihu'l-hulefâ*. Thk. Hamdi ed-Demirdaş. Mektebetu Nizar Mustafa, 1425/2004.
- Süleym b. Kays, Ebu Sadık el-Hilâlî el-Âmirî. *Kitabu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. Thk. Muhammed Bakır el-Enzarî ez-Zencanî. Kum: Neşru'l-Hâdi, 1420.
- Süneykî, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensarî Ebu Yahya es-. *el-Hududu'l-Enika ve't-Ta'rifatu'd-Dakika*. Thk. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1411.
- Şahin, Hanifi. "İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı". *Selefilik Çalıştayı*, (IV. Ulusal Koordinasyon Toplantısı), (05-06 Eylül 2015): 1-37.
- . *Şiilerin Gözüyle Sünniler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şahrur, Muhammed. *el-İslam... el-Asl ve's-Sûra*. London: Tuva li's-Sekâfe ve'n-Neşr, 2014.
- Şarkavî, İffet. *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*. Trc. Orhan Atalay & Veysel Güllüce. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.

- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Muhammed Said Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404.
- Şeltut, Mahmud. "eş-Şura fi'l-İslam". *Mecelletul-Ezher* 32 (Kahire: 1380/1960): 133-136.
- Şeriati, Ali. *İslam Bilim*. trc. Faruk Alptekin, İstanbul: Bilge Adam, 2006.
- . *İslam Ekonomisi*. trc. Kenan Çamurcu, İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- . *Kapitalizm*. trc. Yakup Arslan, İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- . *Yarının Tarihine Bakış*. trc. Heyet. 2. Bs. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- . *Neylu'l-evtâr*. Thk. İsamuddin ed-Dâbitî. 8 Cilt. Mısır: Daru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şevkî Dayf. *Tarihu'l-edebi'l-arabî*. Kahire: Daru'l-Meârif, trs..
- Şeybânî, Ebu Abdullâh Ahmed b. Esed eş-. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. 45 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Şimşek, Said. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şinnavî, Fehmi. *Siyasal İslama Doğru*. Trc. İlyas Arslan. İstanbul: Şura Yayınları, 1998.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin et-. *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*. Trc. Vahdettin İnce. 13 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2000.
- Tabbara, Afif Abdulfettah et-. *Ruhu'd-Dini'l-İslami*. 7. Bs., Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1966.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutir, Ebu'l-Kasım et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. 2. Bs., 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- . *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Thk. Tarık b. İvezullah b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Harameyn, Kahire, 1415.
- . *el-Mu'cemu's-Sağîr* (er-Ravdu'd-Danî). Thk. Muhammed Şekûr. 2 Cilt. Beyrut: Daru Ammar, 1405/1985.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr Ebu Cafer et-. *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*. 11 Cilt. 2. baskı. Beyrut: Dâru't-Turâs, h.1387.
- . *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. Thk. Dr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Beyrut: Daru Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebu Ali Eminuddin Fazl b. Hasan b. et-. *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1326/2005.
- Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme et-. *Şerh-u Müşkili'l-Âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415.

- Taheri, Amir. *Hizbullah: Kutsal Terörün İcyüzü*. Trc. Hikmet Bila. İstanbul: Sel Yayınevi, 1990.
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Tarihu'l-arab kable'l-İslam*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Taşkın, Yüksel (ed.). *Siyaset, Kavramlar, Kurumlar Süreçler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Tay, Hekim. "Kur'an'da Tağut Kavramı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27/2 (2017): 215-228.
- Tayalisi, Ebu Davud Süleyman b. Davud b. Carud et-. Müsnedü Ebi Davud et-Tayâlisî. Thk. Dr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. Mısır: Daru Hicr, 1419/1999.
- TDK. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Kâdı Muhammed Hâmid et-. *Mevsûatu Keşşâfi İstilahâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Thk. Rafik el-Acm & Ali Dehrac. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tezcan, Tuğrul. *Kur'an'da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. Trc. Hülya Tufan. 4. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Toynbee, Arnold. *Tarihçi Açısından Din*. Trc. İbrahim Canan. İstanbul, Kayihan Yayınları, 1978.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-. *Tehzîbu'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*. 10 Cilt. Necef: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1384.
- Tusterî, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus et-. *Tefsîru't-Tusterî*, Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Tülücü, Süleyman. "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980): 279-285.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 230-235.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. Hüseyin el-. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset İlişkileri*. 4. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Useymîn, Muhammed b. Salih el-. *Şerhu'l-usûli's-selâse li şeyhi'l-islam Muhammed b. Abdilvehhab*. (İskenderiye: Daru'l-İman, trs.)
- Uveyşe, Mustafa. *Mefhûmu'l-istikbâr ve'l-istid'âf fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Daru's-Selâm, 1435/2014.
- Üçok, Necip. *Genel Dilbilim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1947.

- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. baskı. 1979.
- Vahidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-. *el-Vasît fi tefsiri’l-Kur’ani’l-mecîd*. Thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- . *Esbâbu Nüzûli’l-Kur’an*. Thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411.
- Vakîdî, Muhammed b. Ömer b. Vakîd es-Sehmî, el-. *el-Meğazi*. 3 Cilt. Beyrut: Daru’l-A’lemî, 1409/1989.
- Verdanî, Salih el-. *Mısır’da İslamî Akımlar*. Trc. H. Acar & Ş. Duman. Ankara, Fecr Yayınevi, 1988.
- Yanmış, Mehmet & Kahraman, Bayram, Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013): 117-153.
- Yargıcı, Atilla. “Kur’an’a Göre Şura ve Demokrasi”. *Dini Araştırmalar*, 9/27 (Ocak-Nisan, 2007): 171-183.
- Yayla, Atilla. *Siyasî Düşünce Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Ergün. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, ‘İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-ı İslam’. *Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013): 99-120.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “Vahhabilik”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (1953): 51-67.
- Yurtseven, Yılmaz. “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasî Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2007): 1255-1284.
- Yüksel, Mücahid. “Emeviler Dönemindeki İslam Toplumuna Hristiyanların Etkileri”. *İstem* 27 (2018): 99-122.
- Watt, Montgomery. *H. Muhammed Mekke’de*. Trc. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1986.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Huseynî ez-. *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru’l-Hidâye, 1971.
- Zeccâc, İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebu İshak ez-. *Meâni’l-Kur’an ve i’râbuh*. Thk. Abdulcelil Abde Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman ez-. *Siyer-u a’lâmi’n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Daru’l-Hadis, 1427/2006.
- . *Târihu’l-İslam ve vefeyâtu’l-meşâhiri ve’l-a’lâm*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmirî. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed Carullah ez-. *el-Fâik fi Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-eser*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, trs.

- . *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. 3. Bs., Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- . *Esâsu'l-belâğâ*. Thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsiru'l-munîr*. 30 cilt. 2. Bs., Dimeşk: Daru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.



ÖZGEÇMİŞ

1973 Konya/Kulu'da dünyaya geldi. Sırasıyla İhsaniye İlköğretim Okulu, Özel Lale Lisesi ve Gazi Lisesi'nde okudu. 1994 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başlayan yükseköğrenimini 2002'de tamamladı. 2002-2008 yılları arasında yayıncılık ve editörlükle meşgul oldu. 2008 yılında Meslek Dersleri öğretmeni olarak MEB'de göreve başladı. 2014 yılında Prof. Dr. M. Said ŞİMŞEK danışmanlığında "Abdulkerim el-Hatib'in et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an adlı Eseri ve Tefsir Anlayışı" başlıklı teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Hâlen Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL'de Meslek Dersleri öğretmeni olarak görev yapmaktadır. 3 çocuk babası olup İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Makaleler:

1. Erkeğin Kadından Üstünlüğü Meselesine Genel Bir Bakış, Mehir 1997, sayı: 1, ss. 41-48.
2. Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları, Makalat, 1999, sayı: 1, ss. 95-137.
3. Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği), Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2019, c. 2, sayı: 1, ss. 115-139.

Kitaplar:

1. Osmanlı Müfessirleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
2. Ebu Derdâ ve Müsnedi, Özdemir Kitabevi, Konya, 2016.
3. İmran bin Husayn ve Müsnedi, Özdemir Kitabevi, Konya, 2018.
4. Muaz bin Cebel ve Müsnedi, Özdemir Kitabevi, Konya, 2019.

Çeviriler:

1. Müsned-i Hâris, Nureddin el-Heysemi, İtisam Yayıncılık, Ankara, 2020.
2. el-Mu'cemu's-Sağir, İmam Taberani, Hüner Yayınevi, Konya, 2019.
3. Müsned-i Tayalisi (2 Cilt), Süleyman b. Davud, Hüner Yayınevi, Konya, 2019.
4. İbn Receb el-Hanbelî Tefsiri (4 cilt). İstanbul, 2018.
5. Sünnet ve İslam Hukukundaki Yeri, Prof. Dr. Mustafa Sıbai, Beka Yayınları, İstanbul, 2018.
6. Kitabu'z-Zühd, Ahmed bin Hanbel, Guraba Yayınları, İstanbul, 2018.
7. Esbab-ı Nüzûl (4 Cilt), Selim bin İd el-Hilâlî, Beka Yayınları, İstanbul, 2018.
8. Hadislerle İlim ve Hikmet (2 Cilt), İbn Receb el-Hanbelî, İtisam Yayıncılık, Ankara, 2017.
9. Zühd, Hasan-ı Basrî, Hüner Yayınevi, Konya, 2017.
10. Rasûlullah'ın (sav) Ashabı, Mahmud el-Mısırî, Kitap Dünyası, Konya, 2016.
11. Ruhun Dönüşü İmanın Uyanışı, Dr. Mecdi el-Hilâlî, Beka Yayınları, İstanbul, 2013.
12. Kur'an'a Dönüş & Niçin ve Nasıl? Dr. Mecdi el-Hilâlî, Beka Yayınları, İstanbul, 2013.

13. Nefislerimizi Nasıl Deęiřtirebiliriz? Dr. Mecdi el-Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2012.
14. İslam'da Öncelikler Fıkhı, Dr. Mecdi el-Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2012.
15. Kur'an Yoluyla İmanı Yapılandırma, Dr. Mecdi el-Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2012.
16. Allah Sevgisi, Dr. Mecdi el-Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2012.
17. Kur'an'dan Etkilenme ve Kur'an ile Amel Etme, Bedr bin Nasr, Hüner Yayınevi, Konya, 2012.
18. Müsned, Abdullah bin Mübarek, Hüner Yayınevi, Konya, 2012.
19. Davetçinin Ruh Terbiyesi, Dr. Mecdi Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2011.
20. Lâ ilâhe illallah, Prof. Muhammed Kutub, Beka Yayınları, İstanbul, 2011.
21. Önce İman, Dr. Mecdi Hilalî, Beka Yayınları, İstanbul, 2011.
22. Peygamberimizin Çocuk Eğitimi, Cemal Abdurrahman, Hüner Yayınevi, Konya, 2011.
23. Mutluluk Yolu, Abdullah bin Mübarek, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2008.
24. Kitabu'z-Zühd, Abdullah bin Mübarek, Yediveren Yayınları, Konya, 2008.