

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

03

SAYI / ISSUE

2

YIL / YEAR

2019

e-ISSN 2587-0882

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches

e- ISSN: 2587-0882

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE Religious Studies

PERIOD Biannually

(30 April & 30 October)

ONLINE PUBL. DATE April 30, 2019

PUBLICATION LANGUAGE Turkish

Dinî Araştırmalar **KAPSAM**

Yılda 2 Sayı **PERİYOT**

(30 Nisan & 30 Ekim)

31 Ekim 2019 **E-YAYIN TARİHİ**

Türkçe **YAYIN DİLİ**

Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) Nisan ve Ekim aylarında yılda iki kez uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik ortamda yayımlanan dergidir.

TADER is an international magazine published twice a year in April and October, published in an academic, periodical and electronic environment.

TADER'de tefsir, tefsir tarihi, Kur'an ilimleri ve Kıraat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır. Ayrıca tefsirle ilişkili diğer alanlarda yapılan interdisipliner çalışmalar da değerlendirilir.

In TADER, critical research studies, evaluation (articles, books, scientific meetings), reviews, compilations, papers, interviews and editions are published in fields such as commentary, commentary history, Qur'anic science and Qur'an. It is also evaluated in interdisciplinary studies conducted in other fields related to exegesis.

Kur'an ve Tefsir öğretimiyle ilgili araştırmalar da yayın için değerlendirmeye alınır.

Investigations related to the teaching of the Qur'an and Tafsir are also evaluated for publication.

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

This journal uses double-blind peer review. Reviewers are unaware of the identity of the authors, and authors are also unaware of the identity of reviewers. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue.

Dergimize makale göndermek ve makale yayınlanması için herhangi bir ücret ödenmemektedir.

There is no fee for sending articles to our magazine and publishing articles.

TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: www.isnadsistemi.org

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

TADER adopts the principle of increasing the global sharing of information about providing scientific research free to the public and provides immediate open access to its content.

Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklerasyonunu İmzalamıştır ve Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

TADER signed Budapest Open Access Declaration ve and Creative Commons is licensed under an International License 4.0.

İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

DOAJ (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)

ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)

Scholar Article İmpact Journal İndex (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)

ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 22 Mart 2018)

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)

Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)

DRJI (Kabul / Accepted: 2018)

Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)

Paperity

İLETİŞİM

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

<http://dergipark.gov.tr/tader>

tefsirarastirmalari@gmail.com

www.dergipark.gov.tr/tader

SAHİBİ

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir ABD)

EDITOR IN CHIEF / EDİTÖR

Assoc. Prof. Ali Karataş

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey karatasali5@gmail.com

ISSUE EDİTOR / SAYI EDİTÖRÜ

Research Assistant Soner Aksoy

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

FIELD EDITORS / ALAN EDİTÖRLERİ

Assoc. Prof. Yunus Emre Gördük

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Balikesir, Turkey yunusemre.gorduk@gmail.com

Assoc. Prof. Gökhan Atmaca

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey gatmaca@sakarya.edu.tr

Dr. Mürsel Ethem

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Denizli, Turkey mürselahiska@gmail.com

Assoc. Prof. Murat Kayacan

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Muş, Turkey dr.muratkayacan@gmail.com

Assoc. Prof. Halil Aldemir

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Kilis, Turkey aldemirhalil@gmail.com

Assoc. Prof. Nihat Uzun

Karadeniz Teknik University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Trabzon, Turkey nuzun@ktu.edu.tr

Dr. Muhammed Bahaeddin Yüksel

Niğde Ömer Halis University, Faculty of Islamic Sciences, Department of tafsir
Niğde, Turkey bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ka-
lam

Ankara, Turkey abdillahdemir@hotmail.com

Dr. Bayram Demircigil

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey bdemircigil@sakarya.edu.tr

Research Assistant Esmâ Korucu

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology
Sivas, Turkey ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Research Assistant Ersin Kabakcı

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çorum, Turkey ersinkabakci@hitit.edu.tr

Research Assistant Soner AKSOY

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

Research Assistant Sakin TAŞ

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey sakintas@sakarya.edu.tr

PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir
Ankara, Turkey duralaroltu@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey mustafaozturk65@outlook.com

Assoc. Prof. Halil Aldemir

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Kilis, Turkey aldemirhalil@gmail.com

Assoc. Prof. Mustafa Karagöz

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Kayseri, Turkey

Assoc. Prof. Mustafa ŞENTÜRK

Trakya University, Faculty of Theology, Department of tafsir
Edirne, Turkey mustafasenturk@trakya.edu.tr

Research Assistant Emine ÖZBEK SERT

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Denizli, Turkey eozbek@pau.edu.tr

Research Assistant Ömer DİNÇ

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çorum, Turkey omerdinc@hitit.edu.tr

Research Assistant Sakin TAŞ

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey sakintas@sakarya.edu.tr

Research Assistant Soner AKSOY

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية
www.dergipark.gov.tr/tader

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Değerli okuyucular ve ilim insanları;

Genelde İlahiyat alanına özelde tefsir sahasına, ilmi ve akademik seviyede katkı sunmayı hedefleyen TADER ailesi olarak yeni bir sayıyla sizinle buluşmanın mutluluğu ve gururu içerisindeyiz. Bu sayıda uzman araştırmacılar tarafından farklı konularda, ilmi ve akademik düzeyde, ilmi bir titizlikle sorun ve alana katkı odaklı kaleme alınan çok değerli çalışmalar siz kıymetli okuyuculara sunulmaktadır. Bu çerçevede dergimizin bu sayısında Abdülkadir Karakuş, Hatice Teber, Hüseyin Çelik, Enver Bayram, Ahmet Küçük, İlhami Günay ve ikisi Sıddık Baysal tarafından, yoğun bir ilmi mesai sonucu kaleme alınan toplam 8 araştırma makalesi yer almaktadır. Ayrıca Enes Büyük ve Ömer Tiryaki tarafından yapılan 2 kitap incelemesi bulunmaktadır.

Her yeni sayıda gelişmeyi ve ilerlemeyi kendine hedef edinen TADER ailesi olarak dergimizin ulusal ve uluslararası indeks ve dizinlerde taranmasına yönelik çalışmalarımız devam etmektedir. Bu bağlamda şekil ve içerik olarak yayıncılık kurallarına uyum sağlamaya, özgün ve alana katkısı olan çalışmalara yer vermeye, dergiye gönderilen makale ve kitap kritiklerinin alanında uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına mümkün olabildiğince özen gösterilmektedir. Bu sayede hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde edeceğine inanmaktayız.

Son olarak TADER ailesi olarak Ekim 2019 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle başta dergi editörü Doç. Dr. Ali Karataş olmak üzere sayı hakemlerimize, alan editörlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkürü bir borç biliyoruz. Bundan sonraki yayın hayatımıza daha güçlü ve kararlı bir şekilde devam edebilmek için İslami ilimlerin her alanında siz değerli bilim insanlarının ve okuyucuların katkısını bizlerden esirgemeyeceği temennisiyle hepinizi Allah'a emanet ediyoruz.

Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

TADER EKİBİ ADINA SAYI EDİTÖRÜ
SONER AKSOY

Research Assistant, Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
snraksoytrbzn@hotmail.com

TADER
Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية
e-ISSN: 2587-0882

Volume: 3 Issue: 2 (October 2019)

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

TADER Journal of Tafsir Researches 3 / 2 (October 2019)
TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 2 (Ekim 2019)
Ali Karataş (ed.)

RESEARCH ARTICLES / ARAşTIRMA MAKALELERİ

Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir
Scientific Commentary in Terms of Nature, Facility and Limitations
Sıddık BAYSAL

226-266

Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri
The Prophet's Tabligh Method and Its Foundations in the Qur'an
Abdulkadir KARAKUŞ

267-283

Tefsir İlminin Çınarlarından Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: Hayatı, Kişiliği ve İlmî Çalışmaları
Prof. Dr. Ismail Cerrahoglu as One of the Monuments of Tafsir Science: His Life, Personality and Scientific Studies
Hatice TEBER

284-316

Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım
Cultural Anthropological Approach in Tafsir
Sıddık BAYSAL

317-356

İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim Metodları ve Bazı Teklifler
The Importance, Problems and Teaching Methods of Tafsir Courses Taught in Imam Hatip High School and Some Solution Offers
İlhami GÜNAY

357-383

Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)
Al-adi Baydawî's Approach To The Cosmological Verses (In The Context Of Anwar Al-Tanzil)
Enver BAYRAM

384-407

Günümüzde Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler

The Family Today and the Sample Families in the Holy Qur'an

Ahmet KÜÇÜK

408-442

İsa'nın (a.s) Vefatı ve Semaya Yükseltilmesi

The Death of Jesus (Pbuh) and His Ascension to the Heaven

Hüseyin ÇELİK

443-481

BOOK REVIEWS / YAYIN DEĞERLENDİRME

Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, Mesut Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018)

Değerlendiren/Reviewed by Enes BÜYÜK

482-491

Kur'an Yorumunda Siyakın Yeri (Zemahşerî'nin Keşşâfı Özelinde), Avnullah Enes Ateş (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2018)

Değerlendiren/Reviewed by Ömer TİRYAKİ

492-495

Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir

Sıddık BAYSAL*

Öz

Öncelikle ifade etmek gerekir ki bu çalışma, bilimsel tefsir ile tefsir ilmi arasında bilginin doğasından kaynaklanan bir ilişkinin var olduğu ve bilimsel tefsirin temel referansını buradan aldığı tezini savunmaktadır. Bu anlayışa göre konusu aynı fakat cihet-i vahdeleri farklı olan bilimlerin önsel olarak kabul ettikleri veya kendi sistemleri içinde ürettikleri bilgiler, aslında tek bir bütünün farklı veçhelerini oluşturdukları için, zorunlu olarak birbirleriyle ilişkilidirler. Dolayısıyla araştırdıkları alanla ilgili bütünlüklü bilgiyi de ancak sağlıklı bir etkileşime geçtikleri zaman verebilirler. Örneğin psikoloji, fizyoloji, anatomi, tıp gibi konusu farklı açılardan insan olan bilimler, insanı ancak kendi açılarından anlatabilirler. Oysa bu tür anlatımlar, zihnimizde insanın tam imajını oluşturabilmemiz için tek başlarına yeterli değildir. Bu bilimler, ancak sağlıklı bir şekilde iletişime geçtiklerinde ve bize sundukları veriler birbirini bütünlüyecek şekilde düzenlendiğinde, insan hakkında kuşatıcı bir perspektif verebilirler.

Bilginin varlıkla özsel bir ilişkisinin olduğunu kabul eden bu yaklaşım açısından tefsir ilmi de Mutlak varlığın tarihe açılımlarını inceleyen bir ilimdir. Konusu, Kur'an'ın lafızları ve ibareleridir. Aynı konu üzerinde çalışan diğer ilimlerden farklı olarak Tefsir ilmi, Kur'an lafız ve ibarelerini ilahi murada delaletleri cihetiyle inceler. Onun incelemeleri lafızların ahvali çerçevesindedir. Dolayısıyla Tefsir, betimleyici bir ilimdir. Tefsir ilminin pozitif bilimlerle etkileşimi, bu tanımda formüle edilen tefsirin mahiyeti ve külli kaideleri doğrultusunda gerçekleşmelidir. Pozitif bilimlerle Kur'an'ın konu bakımından kesiştikleri nokta, kevnî (varlığın oluşumu ve seyri hakkındaki) ayetlerdir. Bu durumda Tefsir ilmi ile pozitif bilimler arasında bilgi-nesne irtibatına dayalı bir ilişki vardır. Disiplinler arası ilişkilerin izin verdiği ölçüde ve standartlarda, yürütülmesi gereken bu ilişki, bilimsel tefsirin temel referansını oluşturmaktadır. Ancak bu süreçte bilimsel tefsirden maksadın Kur'an lafız ve ibarelerinin delaletlerini açıklamak olduğu esasına riayet edilmeli, hiçbir bilim diğerinin yerine konmamalıdır. Hâsılı bilimsel tefsir, disiplinler arası olgusunun Tefsir ilmi bağlamındaki pek çok tezahüründen biridir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Bilimsel Tefsir, Bilgi, Cihet-i Vahde, Disiplinler Arası.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. sbaysal72@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3212-5559>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 16 Eylül 2016. Kabul Tarihi: 22 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.620721.

ATIF: Baysal, Sıddık. "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 226-266.

Scientific Commentary in Terms of Nature, Facility and Limitations

Abstract

First of all, this study argues that there is a relationship between scientific exegesis and the science of exegesis that originates from the nature of knowledge and that it takes the basic reference from scientific exegesis. According to this understanding, the information that the sciences, whose subject or object is the same but unifying elements are different, accept as a priori or that they produce within their own systems, are necessarily related to each other, since they constitute different aspects of a single whole. Therefore, they can give complete information about the researched area only when they have a healthy interaction. For example, sciences that subjects human from different perspectives, can only tell human from their own perspective. These sciences can only give a comprehensive perspective about human beings when they communicate in a healthy way and the data they present to us is arranged to complement each other. In terms of this approach, which assumes that knowledge has an essential relationship with being, the science of tafsîr is a science that examines the expansions of the Absolute being to history. Its subject is the words and sentences of the Qur'an. Unlike other sciences working on the same subject, the science of Tafsîr examines the words and sentences of the Qur'an divine purpose. Its investigations are within the framework of the states of words. Therefore, Tafsîr is a descriptive science. The interaction of the science of Tafsîr with the positive sciences should take place in accordance with the nature and total pedestals of the tafsîr formulated in this definition. The point where positive sciences and the Qur'an intersect in terms of subject matter is the kawnî verses which are about the formation and process of existence creation. In this case, there is a knowledge-object contact based relationship between science of Tafsîr and positive sciences. To the extent permitted by interdisciplinary relationships and standards, this relationship is the main reference of scientific exegesis. In summary, scientific exegesis is one of the many manifestations of the interdisciplinary phenomenon in the context of Tafsîr.

Key words: Tafsîr, Scientific Tafsîr, Knowledge, Jihad-i Wahde, Interdisciplinary.

Giriş

Bilimlerin birbirleriyle etkileşimleri, işledikleri bilgilerin mahiyetinden ve imkânından kaynaklanan özsel, epistemolojik bir durumdur. Bu ifadeden tefsire tikel malumatı (cüz'iyât) ve bu malumatın küllî bir çerçevede sistematize edilmesiyle oluşturulan tefsir ilmini tek bir kökene, dolayısıyla bütün bilimleri tek bir bilime indirgemeye çalıştığımız anlaşılmalıdır. Bilakis bilimler arasında bilgi akışını sağlayan bir ilişkiler ağının varlığını, bilginin tabiatı dolayısıyla zorunlu gören, bu nedenle de disiplinler arası kavramına ve bu kavramın gerektirdiği bütüncül yaklaşıma, epistemolojik bir altyapı ve felsefi bir arka plan oluşturabilecek bilgiye ilişkin bir durumdan bahsediyoruz. Bilimsel tefsirin bu bağlamda önemli bir örnek oluşturduğunu düşünüyoruz.

Bilimsel tefsirin bu perspektifte ele alınması öncelikle İslam bilim-kültür dünyasında bilginin nasıl tanımlandığını açıklamayı gerektirmektedir. Zira İslamî ilimleri içinde bir oluşum olan bilimsel tefsir de diğer İslami ilimlerde olduğu gibi belirli bir bilgi anlayışı üzerine kurulu kendine özgü kuramsal bir yapıya dayanmaktadır. Tefsir eserleri bu konuda önemli verileri ihtiva etmektedir. Zira her bir eserin alt yapısı, ontolojik ve epistemolojik bir örüntü ile temellendirilmiştir. Örneğin *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne'*de Mâturîdî (ö. 303/944), rivayetlerle kendisine intikal eden nass düzeyindeki tikel sabit malumatı ve te'vil yoluyla elde ettiği içtihadî dinamik bilgileri, *Kitâbu't-tevbid*de çerçeve-

sini çizdiği bilgi anlayışına uygun olarak işlemiştir.¹ *Te'vilât*'ın muhakkikinin mukaddimede *Mâturîdî*'nin hal tercümesi ve tefsir anlayışı ile birlikte ilahiyat konularına, itikâdî mezheplere ve tefsir ilminin gelişimine ayrıntılı bir şekilde temas etmesi bu bakımdan anlamlıdır. Zira bu bilgiler, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*'nin oluşum sürecine ilişkin çok önemli vurguları içermektedir.² Aynı şekilde Taberî'nin (ö. 310/923) manalarını bilmenin imkânı açısından ayetleri tasnifi³ de benimsediği ontolojiden kaynaklanan bilişsel ve kuramsal bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Gayet açıktır ki ayetlerin te'vile açık olup olmamaları bakımından tasnifi, tefsir ilminin onun zihnindeki sınırlarını çizmekte, hangi ayetin ne ölçüde tefsir ilminin tetkik ve tahkikine açık olduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle tefsir ilminin –tefsire konu olan bilginin- imkânına işaret etmektedir. *Cami'u'l-beyan* bu sınırlılıklar içerisinde bir eserdir. Buradan hareketle bu iki eser arasındaki, hatta Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâfı* ile Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Emârı* arasındaki farkı, müelliflerinin kabul ettikleri ontoloji ve bu ontoloji ekseninde oluşturulan bilgi anlayışı ve okuma yöntemi tayin etmiştir, şeklinde bir çıkarımda bulunmak yanlış olmaz.⁴ Dolayısıyla bir tefsir eserinin orijinalliğinden genellikle ontoloji temelli epistemolojiler bağlamında söz edilebilir. Daha aktüel ifadesiyle ilgili müfessirin dünya görüşü ve onu belirleyen metafizik alt yapı, orijinaliteyi temin eden unsurdur. Örneğin Mu'tezilenin vaz' teorisi Allah'ın kelimeler sıfatına dair teolojik bir yaklaşımın ürünüdür ki

¹ Mâturîdî'nin bilgi anlayışı için bk. Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru sâdir, İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2001), 29-74.

Ayrıca bu konuda yazılmış müstakil eserler bulunmaktadır. Bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Hanefî Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2012); Sabri Erdem, *Mâturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998); Ali Karataş, *İmam Mâturîdî, Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil* (İstanbul: Yesevî Yayınları, 2014); Sönmez Kutlu, "Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Problemlerini Çözmeye Katkısı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009): 7-41.

Bunların dışında Recep Alpyağıl tarafından derlenen, İz yayıncılık tarafından 2016 yılında İstanbul'da yayımlanan *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i, Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ikinci bölümü (253-484 sayfaları) dini epistemolojiye tahsis etmiştir. Mâturîdî epistemoloji hakkında bu bölümden de faydalanılabilir.

² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, tah. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 1: 3-343.

³ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 1: 76-78; Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 77-78.

⁴ Celalettin Divlekçi, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi*, 58 (2014): 1-20. Mezheplerin bilgi nazariyeleri için bk. Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru sadr-İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2005), 65-76; Kadı Abdulcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 43-88; Ebu Mu'în en-Nesefî, *Tabşiratu'l-edille*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: DİB yay, 1993), 1: 9-33; Adila İshak, "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri", *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i III*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 259-278; Mustafa Ceric, "Mâturîdî'nin Dini Epistemolojisi", *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i III*, 279-311; J. Meric Pessagno, "Mâturîdî'ye Göre Akıl ve Dini tasdik", *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i III*, 312-322; Hasan Özalp, "Mâturîdî'nin Dini Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine", *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i III*, 322-336; Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİFD* 44/1 (2003): 41-67; Mustafa Bozkurt, "Kelamcılarda Bilgi Tanımı Problemi", *CÜİFD*, 12/1 (2008): 253-274.

bu yaklaşım, özgün bir dil teorisini ve tefsir yöntemini beraberinde getirmiştir.⁵ Yine tenzih fikri, müteşâbih ayetlerin izahında mecaz kavramını etkin bir şekilde kullanmalarıyla sonuçlanmıştır.⁶ Sünni düşünce ise tenzih bağlamında *bilâ keyf/ keyfiyetin bilinemezliği* teorisini geliştirmiştir. Esasen her iki yaklaşımın temelindeki hassasiyet de müteşâbihâtın mahiyeti, imkânı ve bu ekollerin ürettikleri bilgilerin hakikat değeri ile ilgili bilinçli bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. Tefsir bu noktada, usûluddîn tarafından belirlenen külli kaideleri referans almıştır. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğimiz hassasiyet, teoloji merkezli bilgi anlayışının tefsir sahasındaki yansımasıdır.⁷ Bir bilgi formunun, mahiyeti, imkânı ve değeri açısından sorgulanması ise epistemolojinin konusudur.

Bilimsel tefsir de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bunun için öncelikle tüm İslami ilimlerin temelinde yer alan bilgi anlayışı incelenmeli; buradan tefsir ve te'vilin mahiyetine geçilmelidir. Bilimsel tefsirin tefsir ilmine hangi referanstan bağlandığını açıklayabilmek için bu iki kavramın izah edilmesi zorunludur. Nitekim bilimsel tefsirin ilk nüveleri, her ne kadar erken dönemlerde aransa da bu yöntemi destekleyecek nass düzeyinde açık ve kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Şu halde onu tefsire bağlayan unsur, nass dışında bir kanıt olmalıdır ki bu da kıyas/içtihat, tefsirdeki ifadeyle te'vil olabilir. Bu husus, önemlidir. Çünkü bu konuda ortaya konacak olan bilgiler bir bakıma bilimsel tefsirin epistemolojik dayanaklarını da tetkik etme imkânı verecektir. Tefsir ve te'vilin mahiyeti açıklandıktan sonra ise bilimsel tefsir, detaylı bir şekilde anlatılacaktır. Ardından da bilimsel tefsirin, bir tefsir yöntemi olma yeterliliği ile ilgili bir değerlendirme yapılacak, hangi itibarla kabul edilebilir olduğu üzerinde durulacak; imkân ve sınırlılıkları ele alınacaktır.

Son olarak belirtmek gerekir ki bu çalışmanın tüm safhalarında aşağıdaki ilkelere riayet edilecektir:

- Nesnel verilere dayanılacak,
- romantik söylem ve çıkarımlardan uzak durulacak,

⁵ Albert Nasrî Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, ts.), 103-112; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 53-96; Avvâd b. Abdullah el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve usûlubu'l-hamse* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1995), 101-107; M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesabat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 115-146; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 17-42.

⁶ Ayrıca mecaz kavramının Mu'tezilî düşüncedeki yeri ve tefsir anlayışlarındaki rolü konusunda detaylı bilgi için bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-akl fi't-tefsir dirâse fi kadyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (İskenderiye: el-Merkezu's-sekâfî el-Arabî, 2003).

⁷ Kadı Abdulcabbâr, Halku'l-Kur'an meselesinde Allah kelamını bilmenin imkânını ele almıştır. Onun burada ortaya koyduğu yöntem, aynı ekolün tefsir anlayışında önemli bir etkiye sahiptir. Zira tefsire konu olan bilginin imkânı ile ilgili mezhebi yaklaşımın kuramsal çerçevesini çizmektedir. Bk. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl-Halku'l-Kur'an*, tah. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Ebu Sellûm el-Mu'tezilî, 1960), 7: 180-181.

— disiplinler arası tetkik ve incelemelerin içerdiği zorlukların farkında olarak farklı alanlara ilişkin tespit ve çıkarımlar kendi kaynaklardan verilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca önemle altını çizmemiz gereken bir husus daha vardır ki o da bu çalışmanın bilimsel tefsire dair mutlak yargılar içeren nihai bir çalışma olmadığıdır. Bu nedenle bu çalışma sadece bilimsel tefsir anlayışına eleştirel anlamda küçük bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

A. İslam Düşüncesinde Bilgi

Türkçe sözlükler, bilgi sözcüğünün anlamlarını dört kategoride ifade etmiştir:

1. İnsan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, malumat, bili,
2. Öğrenme, araştırma veya gözlem yoluyla elde edilen gerçek,
3. Genel olarak ve ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler,
4. Kurallardan yararlanarak kişinin veriye yönelttiği anlamdır.⁸

Ş. Teoman Duraklı'ya göre ise “bilme bir süreç, bilgi ise bu sürecin verileridir.”⁹

Bilgi sözcüğünün Arapça karşılığı, ilim (علم) ve marifettir (معرفة). Ancak bilgiden farklı olarak İslam bilim-kültür tarihinde ilim, sadece cüz’î bilgileri kapsayan dar ve sınırlı bir terim olarak değil, aynı zamanda ilahî bilgiyi de kapsayacak şekilde genel bir terim olarak kullanılmıştır. Bu nedenle İslam kitâbiyatında ilmin tek bir tanımı yoktur. İrfan, idrak, fıkıh, fehm, şuur, tefakkuh, te’akkul, tefehhüm, hibre, tasdik ve tasavvur lafızlarının karşılığı olarak öznenin bilgisine konu olan nesneyi kavramasına (ihatasına) ilim dendiği gibi onun hakikatle uyuşan inancına, bir nesnenin zihinde tasavvuruna, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan sığata ve rüsûh ile bir nesne veya meseleye vakıf olmaya da ilim denmiştir.¹⁰

Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) ilim kavramı hakkındaki tespitleri de bu yöndedir. O, bu konuda şu bilgileri vermektedir:

Istılahta ilim, pek çok anlamda kullanılmaktadır. Örneğin filozoflar, ilmin ister tasavvur ister tasdik olsun, ister yakînî olsun ister olmasın mutlak idrak olduğunu belirtmişlerdir. Kelamcılar ise yakînî olsun veya olmasın ilmin mutlak tasdik olduğunu savunmuşlardır. İlme mutlak idrak anlamını veren es-Seyyid es-Sind idrakin iki sebeple tasdik olduğunu kaydetmiştir. Bu iki sebep;

⁸ *Türkçe Sözlük*, “Bilgi” md. (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 338.

⁹ Bkz. Ş. Teoman Duraklı, *Türkçenin Felsefe Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 213.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ALM” md. 4: 3083; İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 12: 109-114.

1. Sözcüklerin her ikisinin de lügatte müşterek manaya konması,
2. Genellikle ilimle kastedilenin tasdik olmasıdır.

Sözcüğün bu anlamda Yayınların olarak kullanımı, idrakle tasdik arasında kastedilen şey üzerinden mütekalibiyet ilişkisinin varlığını göstermektedir. Tasavvurun idrak olması bu bakımdandır. İlimle kastedilen manalardan biri de yakînî tasdiktir. Kelamcılara göre ise ilmin yakînden başka bir manası yoktur. *Etval*'de¹¹ kalbin fiillerinden olması nedeniyle ilme, teşbih babında yakîn dendiği belirtilmiştir.

İlim tabiri, yakîn ve mutlak tasavvurunu içine alacak şekilde kullanılmaktadır. *Şerhu Tecrîdu'l-'ilm*'de ilimle bazen zihinde hâsıl olan suret bazen sırf yakîn bazen de mutlak yakîn ve tasavvur kastedilmiştir. Ayrıca bazı kaynaklar, tevehhüm, teakkul ve tahayyül sözcüklerine ilim demiştir. Örneğin *Tehzîbu'l-kelem*'da¹² idrakin ihsas, tahayyül, tevehhüm ve teakkul olmak üzere dört çeşidinin bulunduğu belirtilmiştir. Özetle ilim, mutlak idrake, bilgi edinme hassalarına ve tasdike mutabık, sabit kesinliktir. Bununla kavram veya hüküm itibarıyla küllî/tümel idrak; tasdik veya tasavvur olarak mürekkep idrak; delile dayandırılmış meselelerin idraki ve bizzat o meseleler ve onların idrakinden ortaya çıkan meleke kastedilir. Ancak bir kısım İslam bilginleri, meselelerin delillendirilmesi şartını gerekli görmemişler; ilmi, kısaca meselelerin idraki, meselelerin bizzat kendisi ve onlardan hâsıl olan meleke şeklinde tarif etmişlerdir.¹³

Yukarıdaki ifadeler, İslam âlimlerinin bilginin mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin özeti konumundadır.¹⁴ Buna göre bilgi, bilen bir özne olarak insanın eşYayınları ve olguları olduğu hal üzere idrak etmesi, onların esasını ve özsel veya ilintisel özelliklerini tasavvur veya tasdikle anla-

¹¹ Tehânevî'nin *Etval* ismiyle zikrettiği eser, Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine Taftâzânî'nin yazdığı *Mutavel* isimli şerhtir. Bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyan", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 22-23; H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî'nin (ö. 722-792/1322-1390) Eserleri" *Atatürk ÜİFD*, 25 (2006): 153.

¹² *Tehzîbu'l-kelem*, Taftâzânî'nin mantık ve kelama dair iki bölümden oluşan eseridir. Bkz. Kumbasar, "Taftâzânî'nin (H.722-792/M.1322-1390) Eserleri", *Atatürk ÜİFD*, 25 (2006): 153.

¹³ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhatü'l-Funûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1219.

¹⁴ Örneğin Fârâbî (ö. 339/950) "varlığı gibi devamlılığı da insana bağlı olmayan eşyaya ilişkin akılda kesin hükmün hâsıl olmasına"; Bâkılânî (ö. 403/1013), "malum olduğu gibi bilinmesine"; Cürcânî (ö. 816/1413), "eşyanın dışarıdaki nesnel varlığıyla zihindeki suretinin mutabakatına"; Kindî (ö. 252/866) ise "eşyanın hakikati ile kavranmasına" ilim demiştir.

Mu'tezilî kelamcılar, ilmin "bir şeye olduğu gibi itikat" olduğunu savunmuşlardır. Ancak Kadı Abdulcabbâr (ö. 415/1025) bu tarifi yeterli görmemiş olmalı ki mezhebinin genel görüşünü yansıtan yukarıdaki tanıma bir de 'sukûnu'n-nefs' kaydını eklemiştir; böylece itikadın hangi gerekçe ile ilim addedileceğini açıklamıştır. O halde bu kayıtla birlikte Mu'tezile'de bilgi, Kadı Abdulcabbâr'ın ifadesiyle "Bilenin bildiği şey konusunda, sukûn-u nefis gerektiren bir anlamdır. Bu anlam sayesinde bilen/âlim bilmeyen/cahilden ayrılır. Bu da ancak bir şeye olduğu haliyle itikat etmekle olur." Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan el-Fârâbî, *Fusûlü'l-müntezæa* (Beyrut: 1986), 51; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1998), 210; Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî, en-Nazar ve'l-ma'ârif*, 12: 13-21; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, 9.

ması, sonuçta eşya hakkında bir surete/imağa ulaşmasıdır. Buna göre İslam bilim-kültür dünyasında bilgi, kelimenin tam anlamıyla tasavvur ve tasdik¹⁵ işidir. Yani ilk aşamada idrak edenin zihninde eşyanın suretinin teşekkülü; ikinci aşamada ise zihinde teşekkül eden suretler arasında kurulan ilgilerden türeyen önermelerdir.

İster tasavvurî olsun ister tasdikî, İslamî literatürde ilmin/bilginin hakikat değerini ifade etmek için şüphe (şek-rayb), vehim ve zandan uzak olmak anlamında *yakîn* tabiri ilim sözcüğüne izafetle kullanılır. *'Ayne'l-yakîn, hakeka'l-yakîn* ve *'ilme'l-yakîn* terkipleri ilmin kesinliğinin şekillerini ve derecelerini anlatan terimlerdir. Kur'an da yakîn lafzını aynı şekilde kullanır (et-Tekâsur 102/5, 7).¹⁶ Ancak insanın edindiği bilgilerin tümü yakînî değildir; bir kısmı zannî, bir kısmı yanlış, hatta bir kısmı yalandır. Yanlış ve yalan olduğu kanıtlanmış olan bilgiler, İslam düşüncesinde ilim kavramının kapsamı dışında bırakılmıştır. Müslüman bilginlerin nazarında ilim, ikiye ayrılır:

1. İlm-i bedîhî
2. İlm-i nazarî

Bedîhî, “Aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden kabul ettiği önerme” şeklinde tarif edilir. Bedîhî bir mantık terimi olarak daha çok Fahreddin er-Râzî'den sonra kullanılmaya başlanmıştır. İlk kaynaklarda bedîhî yerine çoğunlukla aynı anlamda olmak üzere “zarûrî” ve “evvelî” terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Adûduddin el-Îcî gibi bazı mantıkçıların bedîhîyi zarûrîden daha dar anlamda kullandıkları da olmuştur. Buna göre zarûrî bilgiler vicdâniyyât (insanın açlığını, ağrılarını bilmesi gibi sübjektif bilgiler), hissiyyât (duyu verileri) ve bedîhiyyât şeklinde üçe ayrılır. Delil değeri taşıyan bilgiler son iki türdekilerdir.

İslâm mantıkçılarına göre bilgilerimiz zihinde ya herhangi bir fikrî ve amelî çaba harcamak suretiyle veya böyle bir çaba göstermeksizin kendiliğinden meydana gelir. Bunlardan ilkinde nazarî (düşünerek kazanılan bilgi), ikincisine de bedîhî veya zarûrî bilgi denir. Bu ayı-

¹⁵ “Tasavvur, bilginin kavram ve tasarım düzeyinde bulunması, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmemesidir. Meselâ güneş, ay, akıl, ruh, insan, hayvan ve bitki gibi hiçbir yargı bildirmeyen kavram düzeyindeki maddî ve manevî varlıkları ifade eden kelimeler birer tasavvurdur. Ancak bazı tasavvurların tam olarak anlaşılması bir önceki kavramın bilinmesine bağlıdır. Nitekim boy, en ve derinlik kavramları bilinmeden cismi anlamak mümkün değildir. Bu durum tecrübe sonunda elde edilen tasavvurlar için geçerli olup varlık, zorunluluk ve imkân gibi önsel kavramlar için söz konusu değildir. Çünkü önsel tasavvurlar apaçıktır ve bu sebeple zihin tarafından hemen kavranır. Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna önerme denir. Bir başka deyişle tasavvurlar arasında ilişki bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren cümleye tasdik adı verilmektedir.” Bkz. Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *Kiâbu'n-necât*, tah. Mâcid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.), 97; Fahreddin er-Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları., 2002), 13-18; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları., 2011), 40: 126-127.

¹⁶ Ayrıca bk. el-Bakara 2/259; el-Vâkıa 56/92-95; el-Hâkka 69/51.

rım hem tasavvur hem de tasdik şeklindeki zihni faaliyetler için söz konusudur. Meselâ, “Varlık vardır.” önermesinde varlığın tasavvuru bedihî tasavvur, “Bütün parçasından büyüktür.” önermesindeki tasdik, bedihî tasdiktir. Çünkü zihin, varlığı tasavvur ederken veya bütünüün parçasından büyüklüğünü tasdik ederken herhangi bir delil arama ihtiyacı duymamaktadır. Buna karşılık meselâ melek tasavvuru veya âlemin hâdis olduğunun tasdiki gibi nazari tasavvur ve tasdiklerde zihin az çok bir düşünme çabası sarfetmekte, delillere başvurmaktadır.¹⁷

Bilginin bu tasnifi, literatürdeki tek tasnif değildir; bunun dışında tasnifleri de vardır: Örneğin aşağıdaki tasnif bilgiyi, kendi içinde üç kategoride incelemektedir. Buna göre bilgi;

- tanımlanamayan bilgiler,
- tanımlanması mümkün olmakla birlikte güçlükler içeren bilgiler,
- kolayca tanımlanabilen bilgiler olarak üçe ayrılır.

Râzî, künhüyle tasavvur edilen bilginin tanımlanamayacağını ve zarûri olduğunu tespit ederken Cuveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî, nazari bilginin bir kısmının sadece *kısmet* ve *misal* ile bilinebilen, tanımlanması güç tasdikî bilgiler olduğunu söylemektedir. Buradaki güçlük, o bilgilerin gaybî-itikâdî meselelere ilişkin olmasından kaynaklanmaktadır. Kelam âlimlerinin kısmet terimi ile anlatmak istedikleri şey, karışıklık ve kapalılığın itikattan ayıklanmasıdır. Bir itikat, kat’î olabileceği gibi olmayabilir de. Kat’î olması halinde mutabakat/tutarlılık ölçütü devreye girer. Bu ölçüt gereğince, kat’î itikadın mutabık olup olmadığına bakılır. Mutabık sabit olabildiği gibi değişken de olabilir. Kısmet, bunlardan câzim/kat’î, mutabık ve sabit olandır; bu yönüyle diğerlerinden ayrılır. İşte yakîn manasında ilim budur. Cezm ile zandan, mutabakat ile de cehl-i mürekkepten,¹⁸ -şüphenin geçersiz kılamadığı- subût ile de taklitten ayrılır. Bilginin bu türü ya kısmetteki temyizle ya da ‘Bir ikinin yarısıdır.’ önermesinde olduğu gibi misal denen zarûri önsel önermeler ile bilinir. Üçüncü tür bilgi ise basit nazari bilgidir. Tanımlanması mümkün olan bu bilgiyi, felsefeciler bir şeyin suretinin zihinde hâsıl olması; yani *idrak olunan şeyin mahiyetinin, idrak edenin nefsinde temsili*; daha açık bir ifadeyle eşyanın zihindeki varoluşuna dayalı bilgi şeklinde tanımlarlar.¹⁹

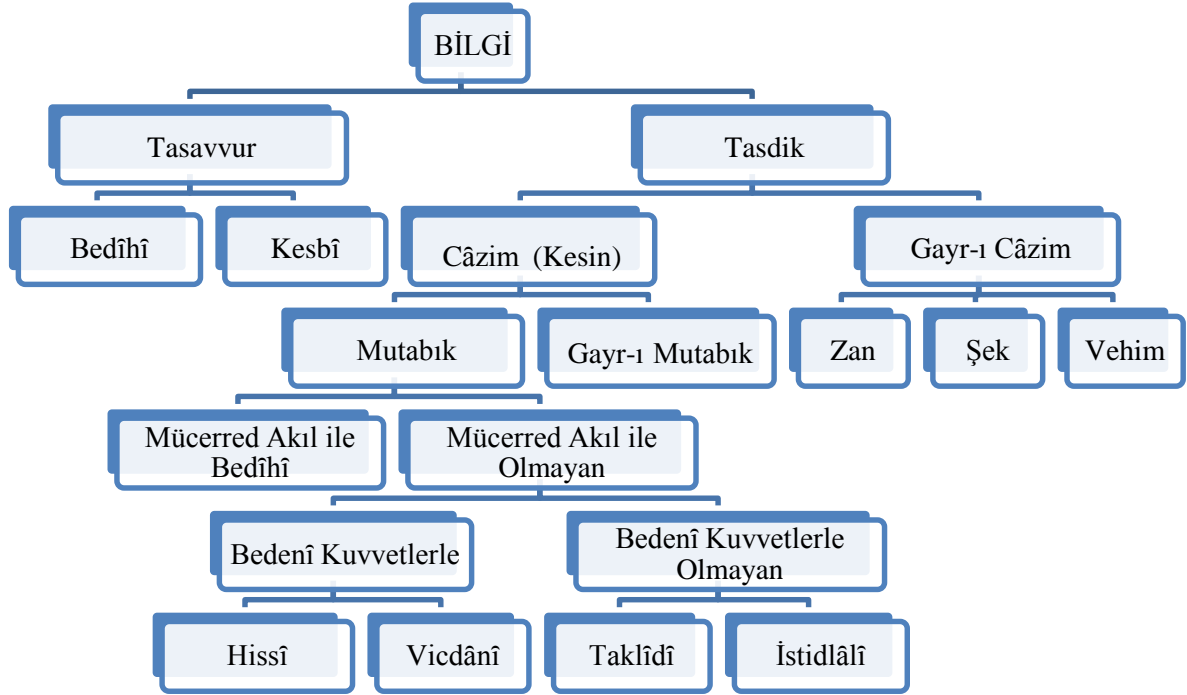
¹⁷ M. Naci Bolay, “Bedihî” *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 322.

¹⁸ Bilmediğinin farkında olmamak, bilmediğini de bilmemek hali. Yanlış bilgisini, kesin ve mutlak bilgi sanma. Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, “Cehl” md, 165.

¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, “İlim” md, 2: 1220.

Bilginin zarûri ve nazari şeklindeki tasnifi, kelam ve tefsirdeki ilm-i zarûri ve ilm-i istidlali ayrımına mutabık düşmektedir. Mâtürîdî ve Bâkillânî gibi pek çok mütekellim-müfessir ilm-i zarûriyi “beş duyudan gelen algılardan ve insanın kendi varlığını idrak etmesinden kaynaklanan bilgi” olarak tarif etmekte ve bunları teâdul/denklik,

İslâmî ilimler başta olmak üzere tüm bilimlerde mutabakat, bilginin hakikat değerini belirleyen özelliğidir. İslâmî ilimler bağlamında mutabakattan maksat, eşyanın zihindeki tasdik veya tasavvurunun, zihin dışındaki hakikatine uygun olmasıdır. Yani eşyanın dışarıdaki varlığı ile zihindeki tasavvur veya tasdiki uyumlu olduğunda bilgi, doğru bilgidir.²⁰ Gazzâlî'nin aşağıdaki tasnifi bilgiyi, bu bakımdan ele almaktadır:²¹



Şekil 5: Gazzâlî'nin bilgi tasnifi

Ancak idrak, her bireyde aynı düzeyde oluşmayabilir. Kiminde basit malumat, kiminde ilim, kiminde irfan kiminde ise hikmet seviyesinde ortaya çıkar:

telâzüm/zorunluluk ve teânüd/uzlaşmazlık ve karşıtlık ilkeleriyle sınamayı önermektedirler. İlm-i istidlâlden ise 'temsili kıyas' olarak söz etmektedirler. Bu kıyas, nazarî olduğu için zan ifade eder.

Bkz. Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (Beirut: Dâru Dımaşk, ts.), 12-66; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 98-103; Tehânevî, *Keşşâf*, "İlim" md., 2: 1219-1229; Hanefi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları., 2012), 100-1129; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001), 519-523; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 74-75; Siddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâuku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi* (Ankara: Bilge yay, 2016), 164-253.

²⁰ Durallı, *Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 213-214; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Yayınları, 2013), 75; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "alm" md., 4: 3082-3083; Tehânevî, *Keşşâf*, "İlim" md., 2:1219-1229.

²¹ Ömer Aydın, *Sistemik Kelam* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 58.

Bilme, her halükarda düşünme sürecinde ortaya çıkar. Karşılaşılandan, demek ki duyu verisinden kaynaklanıp onun seviyesinde kalan bilme malumatı doğurur. Düşünülenin, böylelikle de bilinenin üstünde kullanıldığı ölçüde, ortaya çıkarılan bilgilerin, sağlamlığı, sağlamlığı, inandırıcılığı artar, yükselir. Bilginin malumat zeminini insan, genelde canlılar, özelde de hayvanlarla paylaşırken, onun üstünde yer alan ilim, irfan ve nihayet hikmet seviyesinde tek başınadır.²²

Kur'an'da zihin, akılla birlikte kalp, vicdan, beş duyu gibi idrak ve bilme aygıtlarının bir düzen ve hiyerarşiyle işledikleri psiko-biyolojik bir ortamdır. Bu bakımdan insanı ve tabiatı tek bir bakış açısına ve tek bir yoruma indirgeyen, insanın tabiatla ve varlıkla metafizik ilişkisini körelten pozitivist, ampirist, pragmatist vb. akımlarından farklıdır.²³ Kindî (ö. 252/866) ve İbn Sina (ö. 428/1037) gibi psikoloji ile ilgilenen felsefecilerin zihin yerine *nefs* terimini tercih etmelerinin nedeni budur. Çünkü Kur'an'a göre insan ne tek başına akıl ne tek başına duyu/havâs-ı hamse ne de tek başına duyu varlığıdır. Salt mantıkla tasarlanan mekanik işleyiş, tabiat ve insan için geçerli değildir. Elbette tabiat ve insanın da kendine özgü fizyolojik ve anatomik bir mekaniği vardır. Fakat bu mekanik, ruhî-manevî bir güçle birleşik olarak, hatta bu gücün kontrolünde ayrılmaz bir bütün olarak işler. Bundan dolayı Kur'an, *ulu'l-elbâb* lafzı ile hem akla hem de *duyu organları* ve *kalbe* atıfta bulunur. Ayrıca *teakkul*, *tefakkuh*, *tezekkür* ve *tedebbür* fiilleri ile aklın farklı yönlerine değinir. Böylece onun önemini açıklamakla kalmaz; işlediği bilgilerin çeşitliliğini de beyan eder.²⁴

Bu tanımlardaki anahtar sözcük, soyut veya somut olmasına bakılmaksızın bilinenin (malum) zihin dışındaki varlığına işaret eden *eyya* sözcüğüdür. Bu tanımlarda eşya, bilme eyleminin nesnesi/bilginin konusudur. Ancak eşya tabiri, zihni varlığın dışında bir varlığa delalet eder. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre bilgi, mevcudun bilgisidir; mevcudun, rüsûh ve ihata gibi zihinsel işlemlerle idrakidir. Bu durumu, İslam bilginleri, bilgi eşYayınlara tabidir,²⁵ şeklinde formüle etmişler-

²² Duralı, *Türkçenin Bilim-Felsefe Sözlüğü*, "Bilgi" md., 213-214.

²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991), 11-70.

²⁴ Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 264-267; Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafizik* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1992), 123-142; Sümeyye Nur Külçe, "İbn Sînâ'nın Nefs Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1/1 (2018): 54-78; Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 59-83.

Ayrıca bk. Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi* (Ankara: MEB Yayınları, 2001); Muhammed Bakır es-Sadr, *Felsefemiz I* (Ankara: Endişe Yayınları, 1991).

Kur'an'da *akıl*, *ulu'l-elbâb*, *kalp*, *fuâd*, *teakkul*, *tezekkür* ve *tedebbür* kelimelerinin geçtiği ayetler için bk. Âl-i İmran 3/3, 190; Yusuf 12/111; en-Nur 24/44; Sad 38/43; ez-Zümer 39/21; el-Mü'min 40/54; el-A'raf 7/179; el-İsrâ 17/46; el-En'am 6/11, 25; es-Saffât 37/138; Yunus 10/16; en-Nahl 16/90; en-Nisa 4/82.

²⁵ Ebu Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki garâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 4: 505; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-*

dir. Bilimsel tefsirin tefsire izafesini de bilginin eşya ile irtibatı bağlamında ele almak gerekmektedir. Çünkü görüldüğü üzere İslam dünyasında bilginin eşya ile ilişkisi üzerine kurulan İslami âlimlerinin bilgi anlayışı, reel ve rasyonel bir durumu bilgi için başlangıç kabul etmekte ve İslami ilimleri bu anlayış üzerine kurmaktadır. O halde farklı açılardan aynı varlıkla ilgilenen bütün ilimlerin birbirleriyle ilişki içinde olmaları, o varlığın bütünsel imajının zihinde oluşturulması ve bu imajlar arasında bağıntılar kurulabilmesi için zorunludur. Bir başka ifadeyle varlığın ontolojik bütünlüğü ona ilişkin bilgileri de birbirini tamamlayan unsurlara dönüştürmektedir.

Peki, bu ilişki nasıl düzenlenecektir?

İşte bu soru, meselenin Tefsirin mahiyeti içinde tartışılması gereken boyutunu işaret etmektedir. O halde öncelikle tefsir ve te'vilin mahiyetleri üzerinde durmak gerekmektedir. Zira tefsir sadece nakli veya tevili de içermesi dolayısıyla) akli bilgilerin nasıl işleneceğine ilişkin usulü içeren ve bu bağlamda bir takım küllî kaideler çerçevesinde işleyen bir disiplinin adı değildir. Tefsir, aynı zamanda bu ilmin temelinde yer alan cüz'iyâtın (Kur'an lafızlarının ahvaline dair belirli sayıdaki ve nitelikteki rivayetlerin) ifade edildiği ıstılahtır.

B. Tefsir ve Te'vilin Mahiyeti

İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'da keşif ve beyan anlamlarını verdiği tefsir,²⁶ beyan teriminin temyizle açıklama²⁷ anlamına gelmesinden dolayı,

— Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarının delaletlerini benzerleri arasından seçip ayırarak açıklayan bir ilimdir.

— Söz konusu delaletleri lafızların ahvalinde araştırdığı için de betimleyicidir. Zira ahvalin bilgisi, durumun bilgisidir ve herhangi bir lafzın nüzul zamanındaki durumunun bilgisini ifade etmek için betimleme şarttır.

tenzîl ve hakâiki't-te'vîl, Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1: 138; Cemaleddin el-Kâsimî, *Mebâsinu't-te'vîl* (Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 12: 4419.

²⁶ Taberî, *Cami'ul-beyân*, 17: 448; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mi'fredât fî garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 571; Ebu Abdullah Muhammed bin Ebu Bekir bin Abdulkadir er-Râzî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ani'l-Azîm*, tah. Hüseyin Elmalı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 233; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 2024-2026, 5: 3412-3413; Ebu Abdullah Muhammed ibn Süleyman el-Kâfiyeci el-Hanefî, *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜF Yayınları 1989), 3.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 5: 403; Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vu'ûhi't-Te'vîl*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 2: 374; 6: 5-6.

Usûl âlimleri, bu anlamda tefsirin, ibarelerin manalarını belirleme konusunda yetkili olmadığı ve rivayetle sabit nakli bir ilim olduğunda hemfikirdirler. Bu özellik, ıstılahta tefsiri, ibarelerin anlamlarını belirlemekle yetkili yöntem olan te'vilden ayırmaktadır.²⁸

Taftazânî (ö. 792/1390) bu özelliği dolayısıyla tefsiri, “ilahi murada delalet kaydıyla Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarından bahseden ilimdir.”²⁹ şeklinde tarif ederken Zerkeşî (ö. 794/1392), İslam âlimlerinin tefsir-te'vil ayrımındaki hassasiyetlerinin nakil-akıl (içtihat/istinbat) farkını vurgulama amacından kaynaklandığını belirtmektedir. Esasen tefsir-te'vil ayrımına ilk dikkat çeken Mâturîdî'dir. Ona göre, tefsir ve te'vil, mahiyeti, kaynağı, delalet keyfiyeti, imkân ve hakikat değeri açısından iki farklı bilgi türüdür. Zira tefsir, Kur'an lafızlarından kastedilen manaya Allah'ı tanık tutmayı gerektiren, bu itibarla sahabeye özgü bir bilgidir. Buna mukabil te'vil, Allah'ı şahit tutmaksızın, müevvelin müktesebatı ve yetenekleri ile belirlemeye çalıştığı, ilahi kelamın muhtemel manasıdır; bu yönüyle de fukahaya mahsus bir bilgi türü ve yöntemidir. Bu tanım kabul görmüş, İslam âlimleri, genellikle bu tanıma esas alarak tefsir ve te'vili iki farklı bilgi türü olarak sınıflandırmışlar; tefsiri, naklî bilgi/nass; te'vili ise akli bilgi/istinbat/içtihat sınıfında değerlendirmişlerdir. Buna göre tefsir, itimada; te'vil ise nazara dayanmaktadır.³⁰ Bilimsel tefsir açısından bu nokta gayet önemlidir. Çünkü bilimsel tefsir de nazaridir, dolayısıyla te'vil olarak algılanmalıdır.

Esasen yukarıdaki tasnif İslami ilimlerde nakil-akıl, nass-içtihâd/reş şeklinde birbirini tamamlayan ikili bir yapıyı öngörmektedir. Bu ikili yapının tefsirdeki yansıması, daha ziyade rivayet-dirayet veya tefsir-te'vil şeklinde kategorize edilmekte; rivayet, habere; dirayet ise kıyasa dayanmaktadır.³¹

Tefsir rivayetleri, Kur'an'ın bazı lafızlarına dair Hz. Peygamber'in tefsiridir. *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*'nin muhakkikinin ifadesiyle Kur'an lafızlarının,

— batını ve zahiri,³²

²⁸ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2: 1190.

²⁹ Hâlid bin Osman Sebt, *Kavâidu'l-Kur'an* (Dâru İbn Affân, 1421), 1: 29.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed bin Mahmud Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, tah. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 185-186; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 171-174; Râzî, *Tefsiru garîbu'l-Kur'an*, 381; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 149.

Bk. el-Bakara 2/49-50, 248; Al-i İmran 3/7; el-Kehf 18/78, 82; Yusuf 12/6, 21, 36, 44, 45, 100, 101 vd.

³¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 185-186.

³² Yukarıdaki tasnifle ilgili şu hususu hatırlatmakta fayda vardır: Bazı İslam âlimleri, buradaki batın ve zahir terimlerini, işâri yorumların meşruiyetine dair nebevi bir atıf olarak algılamışlardır. Zira Hz. Peygamber'den, “Her yetin bir zahiri, bir batını; her harfin bir haddi; her haddin de bir matla'ı vardır.” şeklinde bir hadis rivayet edilmiştir. Buna karşın aralarında Vâhidi (ö. 468/1076) ve Teftazânî'nin (ö. 792/1390) de bulunduğu bir kısım İslam âlimi bu yaklaşımın esas gayesinin zahiri, yani şeriatı nefyetmek olduğunu ileri sürmüşler ve sufi yorumların tefsir adedilmesini ilhad addetmişlerdir. Ayrıca zahirden maksadın ayetlerin lafızları; batından ise te'villeri olduğunu tespit

-
- mücmeli-mufassalı,
 - mutlağı-mukayyedi,
 - muhkemi-müteşâbihi,
 - âmmı-hâssı,
 - emri-nehyi,
 - garîbi-müşkili,
 - nâsihi-mensûhu vb. konularda Hz. Peygamber'den gelen beyanlar nasstır. Burada iç-tihada imkân yoktur.³³

Hz. Peygamber'den sonra ise bilgin sahabîler, ondan öğrendikleri tefsiri yine bir beyan faaliyetini olarak sürdürmüşlerdir. Onların tefsirdeki kaynakları şunlardır:

- Kur'an
- Sünnet
- Arap Dili ve Edebiyatı
- Sahabenin, ayetlerin irtibatlı olduğu tarihi, sosyal ve kültürel ortam hakkındaki müşahedeleri
- Kur'an ayetlerinin nüzulü hakkındaki bilgileri
- Ehl-i Kitaptan öğrendikleri bir takım bilgiler
- Kıyas ve içtihat³⁴

Bu yedi maddeden dördüncü ve beşincisi, literatürde genellikle *sahabe kavilleri ve içtihatları* başlığı altında işlenmektedir. Bu isimlendirme İslami ilimlerin müstenit olduğu bilgi sistemi içinde sahabenin temsil ettiği yeri göstermesi bakımından önemlidir. Zira onların rivayetle dirayet arasında, hatta her ikisinin de örneklendiği temel bir beyan ve yorum modeli olduklarını göstermektedir. Nitekim onların beyanları *eser* ismi ile sıradan bir beyan olmanın ötesinde haber kategorisinde, tefsir için nass telakki edilen bilgi türü içinde konumlanmıştır. Sahabenin içtihatları ise bir anlamlandırma/yorumlama yöntemi olarak dirayetin tefsir ilmine bir yöntem hüviyetinde eklenmesinin

etmişlerdir. Örneğin kıssalar, zahirleri itibarıyla geçmiş kavimlerin helak edilmeleri hakkındaki ihbarlardır; batınları bakımından ise ibret vermeye yönelik ikazlardır. Diğer taraftan buradaki anahtar ifade, batını yorumların tefsir telakki edilmesinin ilhad sayılmasıdır. Zira tefsir, Allah'ın muradıdır. İşârî yorum ise ancak te'vil kategorisinde telakki edilebilir. Bu konuda bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması", *Geleniğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 21-33.

³³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 187; Bk. el-Bakara 2/151; en-Nahl 16/44; el-Kıyâme 75/18-19.

³⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 211-212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 460; Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 229; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l-Muhîr*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 5: 511-512.

ilk nüvesini oluşturmuştur. Onlar, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in kendilerine kazandırdığı içtiha-
dı, entelektüel kapasiteleri ve kişisel yetenekleri ölçüsünde ilahi kelamı anlamak, anlamlandırmak
ve açıklamak için kullanmışlardır.³⁵ Kültür seviyeleri, kapasiteleri ve kişisel yetenekleri içtihatlarını
da etkilemiştir.³⁶

Sahabe ve tâbi'ünün içtihatları, dirayet tefsirine başlangıç modeli oluşturabilecek niteliktedir.
Ancak dirayetin bir usul olarak tefsire eklenmesi daha sonraki asırlarda gerçekleşmiştir. Dirayetin
bir yorum yöntemi olarak kabul edilmesiyle birlikte tefsir ilminin mahiyet ve işlevinde gerçekleşen
genişleme tanımlarına da yansımıştır. Endülüslü müfessir Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) lafızların
nutuk keyfiyetleri, delaletleri, hükümleri ve manaları ile bunları tamamlayan ilimleri, tefsir olarak
kabul etmesi bahsi geçen genişlemeye dair bir örnektir.³⁷ Suyûtî'nin ifadelerine göre bu tanımdaki,

- İlim terimi cinse;
- Lafızların nutuk keyfiyeti terimi kıraat ilmine,
- Müfret ve mürekkep lafızların delaletleri terimi Lügat ilmine;
- Bu lafızların ahkâmı Sarf, Nahiv, Beyan ve Bedî' ilimlerine,
- Terkip halinde iken manaları ise hakikat ve mecaza tekabül etmektedir.
- Tanımdaki tamamlayıcı öğeler ifadesiyle ise nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzul ve kıssalar

gibi Kur'an ilimleri kastedilmektedir.³⁸

Benzer şekilde Zerkeşî (ö. 794/1392) de Tefsir ilmini şöyle tanımlamaktadır:

“Tefsir, kendisiyle Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın manalarının anlaşıldığı, hüküm ve
hikmetlerinin istihraç edildiği, bunun için Lügat, Nahiv, Sarf, Beyan, Usûl-i Fıkıh, Kıraat, esbâb-ı
nüzul ve nasihi-mensuh gibi ilimlerden istifade edildiği bir ilimdir. Tefsir ilminin konusu,
Kur'an'dır.”³⁹

Bu iki tanım aslında tefsir ilminin konusu ve meseleleri dışında bazı unsurları da içermekte-
dir. Örneğin lafızların nutuk keyfiyeti, telaffuzla alakalı bir meseledir ve ilahi murada delaleti söz
konusu olmadığından tefsirin ne konusu ne de meselesi olabilir. Bu nedenle Molla Fenârî (ö.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 1: 209-215; Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 229; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 77-80; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1977), 117-119; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 234-242.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 1: 228-250; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1: 39-248.

³⁷ Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Bahrü'l-mubît*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1: 9-10.

³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 109-118; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1191.

³⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 32.

834/1431) tanımladığı nesneyi mevzû, mesâil ve küllî kaideleri bakımından ele almayan bu tip tanımların eksik olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Bilimsel tefsir açısından bu eleştiri çok önemli bir hususu işaret etmektedir. Zira eğer manaya delaleti bahis konusu değilse, bilimsel tefsir kategorisi içinde sunulan izahların da tefsirle herhangi bir ilgisi bulunmayacaktır. Bu bakımdan bilimsel tefsir alanında çalışanların ilahi murada delalet kaydını daima belirleyici bir kaide olarak gündemde tutmaları gerekmektedir.

Bunun dışında Ebu Hayyân'ın tanımındaki *bunları tamamlayanlar* ifadesinin yaptığı çağrışımın ucu açıktır. Öyle görünüyor ki Ebu Hayyân bu ifadeyi, orada saydığı ilimlerin dışında kalanların da tefsir ilmiyle ilişkilendirilebileceğini düşündüğü için tanıma özellikle eklemiştir. Böylece;

— bir taraftan ilahi metnin formunun bir takım anlamları okurun zihnine akıtmaya müsait olduğunu;

— diğer taraftan da Allah'ın muradının özelde nüzulle eşzamanlı olduğunu, genelde ise insan vakiasından mücerret manalarla sınırlanamayacağını vurgulamıştır. Böylelikle bir anlamda tanımdaki haysiyet kaydına bağlı olarak tefsir ilmiyle, daha sonra oluşan bilimler arasında ilişki kurulabileceği yönünde kapıyı aralık bırakmıştır.

Doğrusu tefsirin tanımındaki delalet terimi, hem manayı hem de mananın ötesinde bir kastı (nefs-i mütekellimin muradını) gösterme amacı taşımaktadır. Bu nedenle tefsir, genellikle Kur'an lafızlarının literal/lügat anlamlarını aşan bir beyan faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira müfret veya mürekkep bir Kur'an lafzının delaleti, ahvalinin bilinmesi ile mümkündür. Bu durum, dille birlikte ayetlerin indiği zamanın ve bölgenin bütün siyasi, sosyal ve kültürel öğelerini, oldukları gibi resmeden Tarih, Sosyoloji ve Antropoloji gibi betimleyici bilimleri, tefsirin istimdat (bilgisinden istifade) ettiği ilimler arasına sokmaktadır. Özellikle Siyer ilmi, vahyin nüzul hikâyesini içerdiğinden İslami ilimlerin, bilhassa da Tefsir ve Fıkıh ilminin mutlaka yararlanması gereken ilimdir. Çünkü tefsir rivayetleri ile Siyerin anlatımı birleştirilerek ayetlerin vakia ile irtibatı belirlenebilir; ardından anlam, lafzın umûmîliğine rağmen hususi sebebin üzerine veya direkt lafzın umûmîliği üzerine inşa edilebilir.⁴¹

Buradan Fıkıh ilmine de bir yol açılabilir. Çünkü Fıkıh ilmi, iniş sebepleri özel olan bu ayetleri, ayetin nüzulünden sonraki meseleleri kapsayacak şekilde genişleterek okuyabilmektedir. Eşzamanlı delalet ise kıyasa öncül olması bakımından Fıkıh ilmine referans oluşturmaktadır. Zira

⁴⁰ Molla Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *'Aynu'l- a'yân* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 5.

⁴¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 95-99.

Bu konuya ilişkin örnekler için bk. Sıddık Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50/2 (2018), 105-134.

Fıkıh, artzamanlı bir olay hakkında hüküm verebilmek için ayetin inişine sebep olan olay ile guncel mesele arasındaki bağıntıya ulaşmak durumundadır. Bu bağıntı, kıyas için gereklidir. Fıkıh ilmi, Kur'an'ın içerdığı hükümleri farklı zamanlara ve zeminlere taşırken Tefsir ilminin belirlediği delaletlerden yararlanmakta; ancak bunları, lafızların muhtevalarının sağladığı imkânları kullanarak daraltıp genişletebilmektedir. Bunu te'ville yapıp, yaptığı çıkarımın mutlak ilah-i murad olmadığını ayrıca belirtmektedir.⁴² Mâturîdî'nin te'vili, fakihlere nispet etmesinin nedeni de budur.⁴³ O halde Tefsir ilmi ile Fıkıh ilminin kesiştiği alan daha ziyade te'vilin yetkili olduğu alandır.

Te'vilin referansı kıyastır. Kıyas lügatte, zatları veya sıfatları dolayısıyla iki şey arasındaki benzerliği,⁴⁴ denkliği ve muhalefeti⁴⁵ esas olarak o iki şeyden birinin hükmünü diğerine uygulamaktır. Terim anlamı bakımından ise “hakkında nass bulunan herhangi bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak illet sebebiyle nass bulunmayan başka bir meseleye teşmil etmektir.”⁴⁶ Kıyas, Kur'an'ın i'tibâr emrinin gereğidir (el-Haşr 59/2).⁴⁷ Bu yöntemde asıl olanın hükmü, fer'î olana tatbik edilir. Bir başka ifadeyle ayetin, zihnin doğrudan intikal edeceği manasının bırakılıp yerine tali olan manasının tercih edilmesidir. Bunun için aşağıdaki koşullara riayet edilmesi gerekir:

- Tali mananın tercihini gerektirecek bir delil bulunmalıdır. Aksi halde te'vil keyfi ve batıl olacaktır. Ayrıca te'vilin dayandırıldığı delilin de izah edilmesi gerekir.
- Tercih edilen mana, ilgili lafız ve ibarelerin muhtemel manaları içinde yer almalıdır.
- Te'vil, Arap dilinin lügavî ve örfî kurallarına uygun olmalıdır.
- Te'vil, ilgili lafız veya ibarelerin kontekstine aykırı olmamalıdır.
- Te'vil, başka bir nassla çelişmemelidir.⁴⁸

⁴² Ebu'z-Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 141-148. Ancak Molla Fenârî, tefsir rivayetlerinin ilahi murada kat'î düzeyde delalet edeceğine itiraz etmektedir. Zira Ahmet bin Hanbel'in “Şu üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, Melâhim ve Megâzi.” şeklinde tespit ettiği üzere tefsir rivayetleri âhad oldukları için ilahi murada kat'î düzeyde delalet edemezler; ancak zannî şekilde delalet edebilirler. Zannî delalete dayanarak Allah'ın muradı budur denemez; bunu murat etmiş olabilir denebilir. Bk. ve krş. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 70-96, 122-131, 137-164; Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), 21-46; M. Tahir Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), 73-100; Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: MÜSBE, 2007), 73-131; Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47 (2015): Ankara, 221-242.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 185.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 3793.

⁴⁵ Zıt anlam veya mefhumu muhalif Hanefilere göre ancak siyak gibi geçerli bir ipucu bulunursa delil makamında geçerlidir. O zaman da zıt anlam, kelime-i tevhitte olduğu gibi mantık sırasına girer. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.), 1: 475.

⁴⁶ Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi, ts.), 428-429.

⁴⁷ Nesefî, *Medârik*, 3: 456.

⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 181-185.

Musa Carullah bu koşullara ek olarak kıyasın akılla, tarihi hakikatlerle ve öncekilerin nesh edilmemiş sünnetleriyle de çelişmemesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁹

Kıyasta delil-medlul ilişkisi, lafız-mana, asıl-fer‘, haber-kıyas ve cevher-‘araz kavram çiftleriyle açıklanmıştır. Bu kavramlar, kıyasın farklı disiplinlere uygulandığının kanıtıdır.⁵⁰

Usul ilimlerinde kıyas üç başlık altında incelenir:

1. Temsîlî (beyânî) kıyas
2. Burhânî (câmi‘) kıyas
3. İrfânî (işârî) kıyas

Bu üç çeşit kıyas, üç çeşit te’vili oluşturur:

1. Temsîlî kıyas: Bu kıyas, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin kullandığı bu kıyas, Arap Dil ve Belagatini esas alır; istidlâlidir. Bu nedenle zan ifade eder. Tikelden tikele akıl yürütme metodudur. Yani burada zihin, külli bir önermeden cüz’i bir sonuca veya cüz’i önermelerden külli bir sonuca intikal etmez; cüz’i den cüz’iye doğru hareket eder. Dolayısıyla her olgu için özel bir hüküm inşa eder. Bu kıyasla yapılan te’vile beyânî te’vil denir.

2. Burhânî kıyas: Burhânî kıyas, bir önermenin doğruluğunu bedihî veya önceden kesinleşmiş evveliyât, tecrübiyât, mahsûsât, mütevâtirât ve zarûriyât şeklindeki önermelerle ispatlamak için yapılan zihinsel faaliyetlerin genel adıdır. Bilinen iki öncülü orta terimle bir araya getirerek zorunlu bir sonuca ulaşmayı öngören bu kıyası, daha çok Mantık ve Felsefe kullanır. Bu yöntemde aklın hareketi tümelden tikele doğrudur. Burhânî kıyasla yapılan te’vile, burhânî te’vil denir.

3. İrfânî kıyas: Marifet/îcâd denen ve yalnızca seçkin kimselerde keşif ve müşahede gibi özel yollarla beliren ehline özel bir kıyastır. Tasavvufta buna hakikat ilmi denir. Temelinde irfânî hakikatin bulunduğu te’vile irfânî te’vil denir. Bu kıyasların her biri Kur’an’daki i‘tibâr emrine (el-Haşr 59/2) dayanmaktadır.⁵¹

Kıyas, edille-i erba‘a tabir edilen şer‘î deliller listesinde icmâ‘dan sonra gelir. Bu listedeki yerinden hareketle kıyasın, nass-yorum bağıntısını kuran, yani İslamî bilginin sabit ve değişken tabiatlı cüzlerini bütünleştiren bir bilgi kaynağı ve bilgi işleme yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

Tefsir ilminin oluşum süreci, mahiyeti, işlevi ve diğer ilimler arasındaki yeri hakkında yukarıda verdiğimiz bilgiler, bu ilmin İslam bilim tarihinde köklerinin uzandığı kaynağın Hadis ilmi ile

⁴⁹ Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu’s-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 5-7, 128-133.

⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 17-312.

⁵¹ Baysal, *Ebu’l-Berekât en-Neseî’nin Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te’vîl İlişkisi*, 174-254.

aynı olduğunu göstermektedir. O halde bu ilim de Hadis ve Usûl ilimleri gibi Kur'an'dan, Sünnet'ten ve nüzul dönemini yaşayan ve yorumlayan ilk Müslüman neslin uygulamalarından ortaya çıkmıştır. Ancak bu alan dünyanın diğer bilgi havzalarından ve o ana kadar ki mevcut bilgi birikiminden yalıtılmış bir alan değildir. Bu nedenle Kur'an'ın indiği fiziki ve kültürel coğrafyanın hususiyetleri, belirleyici bir faktör olarak Tefsire etki etmiştir. Örneğin Arap Dilinin gramer ve belagat alanındaki örfü ve kültürel birikimi, beyân ve te'vilin köklerini barındırmaktadır. Bu klasik usûl ve derin birikim, *Arab'ın Divanı* diye bilinen şiiri, orijinal anlamın tespitinde istişhâd edilen bir kaynağa dönüşmüştür.⁵² Şâtibi'nin "Müçtehidin Arapça dışındaki alet ilimlerinde müçtehit olması şartı aranmaz."⁵³ şeklindeki değerlendirmesi de Arapçanın İslami ilimler için ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Ayrıca İslam âlimleri, Hz. Peygamber'den sonra İslami ilim sahasına giren akli yöntemleri kıyas kanalından şer'î bilgi sistemine dâhil etmişlerdir. Örneğin klasik mantığın Arapçaya tercümesi ile dedüksiyon, indüksiyon, analogi, aynılık, ayrıklık ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi akıl yürütme metotları, mantık kurallarının evrenselliğinin tesiri ile büyük bir dirençle karşılaşmadan İslami bilgi alanında kabul görmüştür.⁵⁴ İslam âlimlerinin bu delillendirme yöntemlerini *telâzüm*, *teâdül* ve *teânüd* gibi özgün bir terminoloji ile ifade etmeleri, söz konusu delillendirme sisteminin içselleştirildiğine dair bir kanıt olarak görülebilir.⁵⁵ Mâturîdî'nin *temânû*' delilini de bu doğrultuda okumak mümkündür.⁵⁶ Bununla birlikte yabancı düşünce sistemlerinin disiplinlerine bidat olduklarını iler sürerek topyekûn karşı çıkanların bulunduğunu da teslim etmemiz gerekir.⁵⁷

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 3-62; Harun Ögmüş, "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi", *Tarihîten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 345-361; Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 14/1 (2008), 35-57; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 151-156.

⁵³ Şâtibi, *el-Muvafakat*, 4: 114-118.

⁵⁴ Tefsir tarihinde gözlemlediğimiz Fıkhî, Kelâmî, Edebî, İlmî, Felsefî, İçtimai, Kronolojik vb. tefsir yöntemleri bunun kanıtıdır. Bk. ve krş. İbn Sina, *İhlâs Suresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014); Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015); Bekkâr Mahmud el-Hâc Câsim, *el-Eseru'l-felsefi fi't-tefsir* (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2008); Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009); Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezili Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008); Emin el-Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995); Aişe Abdurrahman, *Beyânî Tefsir Yöntemi ve Örnekleri*, çev. Ertuğrul Özalp, Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015); Seyyid Kutup, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.); Mustafa Öztürk, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012).

⁵⁵ İbrahim Çapak, "Gazali Mantığında Burhân", *900. Vefat Yılında İmam Gazali, Tartışmalı İlmî Toplantı*, Edi. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011), 739-756.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, 7: 336.

⁵⁷ Hasan Abbas, *et-Tefsiru ve'l-mufessiru'n esâsiyyetubu ve ittîcâhâtubu ve menâhicuhu fi'l-asri'l-hadîs* (Amman: Dâru'n-nefâis, 2016), 1: 574-575.

İslam âlimlerinin bu yaklaşımları, Kur'an manaları için te'vil kanalını daima açık bir menfez mesabesinde algıladıklarını göstermektedir. Bu kanal vasıtasıyla tefsir, farklı mekân ve zamanlarda ortaya çıkan bilgi birikimlerinden istifade etme ve kendisini hem içerik hem de metot bakımından geliştirme imkânı bulmuştur. Bilimsel tefsir de bu bağlamda ortaya çıkmış bir tefsir yöntemi olarak takdim edilmekte ve bu yöntem aracılığıyla Kur'an'ın geri kalmışlık sebebi olmadığı Batının kendi araçlarıyla ispatlanmak istenmektedir. Bu realite, esasen bu yöntemin psikolojik, savunmacı bir çıkış olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

C. Bilimsel Tefsir

1. Bilimsel Tefsirin Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları

Bilimsel tefsir ifadesi, bir yöntem olarak belirli bir tefsir faaliyetinin hangi çerçevede yürütüleceğini belirten bir sıfat tamlamasıdır. Görüldüğü üzere bilimsel, Arapçadaki karşılığı ile ilmî sözcüğü, tefsir ismine sıfat yapılmıştır. Buradan hareketle bilimsel tefsirin, Kur'an ayetlerinin, modern bilimlerin verileri ile açıklanmaya çalışıldığı bir yöntem olduğu şeklinde kabaca bir tarifini yapabiliriz. Ancak literatürde bilimsel tefsirle alakalı bu anlamı da içerecek şekilde birden fazla tanım yer almaktadır. Söz konusu tanımlar, o tanımları yapanların bilimsel tefsire yaklaşımları konusunda önemli ipuçları içermektedir. Örneğin Zehebî, "ilmî tefsir, Kur'an ibarelerine ilmî terimleri hâkim kılmaya, bu ibarelerden çeşitli ilmî ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan tefsir yöntemidir."⁵⁸ şeklinde bir tanım aktarmaktadır. Muhtesib ise, "ilmî tefsir, taraftarlarının Kur'an ibarelerini bilimsel teoriler ve terimlere boyun eğdirmeyi amaçlayan, çeşitli bilimsel problemleri ve görüşleri bu ibarelerden çıkarmak için var gücünü sarfeden tefsir yöntemidir"⁵⁹ demektedir. Form bakımından bazı farklılıklar içermekle birlikte bu iki tanım, nerdeyse aynıdır. Çünkü her iki tanım da Kur'an'ın bilimsel hakikatleri tümüyle bünyesinde taşıdığını öngörmekte ve ilahi metni, Allah'ın bu ibarelerdeki maksatlarını açıklamak için değil, modern bilimsel gelişmelerin ilahi metinde bulunduğunu göstermek, bir başka ifadeyle söz konusu gelişmelere Kur'an'dan kanıt bulmak, böylece Kur'an'ın mucizevi bir kitap olduğunu ispatlamak için okumaktadır. Bahsi geçen tanımlardaki "تحکیم" ve "إحضاع" yüklemeleri Kur'an ayetlerinin, bilimsel teorilerin ve felsefî görüşlerin tahkim edilmesi için kullanıldığı iddiasını taşımaktadır. Bu nedenle Fehd er-Rûmî, Kur'an metnine modern bilimin tahakkümünü öngören bu tür ifadelerden kaçınmış ve bilimsel tefsiri, "Kur'an'da geçen kevnî

⁵⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2: 349.

⁵⁹ Abdülmecid Abdusselam el-Muhtesib, *İtiâbâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhin* (Amman: Mektebetu'n-nahdati'l-İslâmiyye, 1982), 247.

ayetleri, modern bilimin verileri ışığında açıklama faaliyetidir.”⁶⁰ şeklinde tarif etmiştir. Bu yaklaşımın uygulamadaki olumsuzluklarına dikkatleri çekmek için de “doğru ve yanlışını görmezden gelerek” manasına gelecek bir kayıt eklemiştir.⁶¹

Hind Şelebî ise bilimsel tefsirin, tüm yönleriyle varlık ve insanı konu alan ayetleri incelemek üzere ortaya çıkmış çağdaş konulu bir tefsir yöntemi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bilimsel tefsir bu yönüyle erken dönemlerdeki ahkâm tefsirinin bir benzeridir. Şelebî’ye göre bu yöntem, söz konusu ayetleri iki şekilde ele almaktadır:

1. Bazı müfessirler, önce sureleri maksatlarını esas alarak konularına göre bölümlere ayırmış; ardından her bir bölümün literal olarak tefsirini yapmış, son olarak da içerdikleri nakli ve akli ilimleri sıralamışlardır. Râzî (ö. 606/1210) ve Tantâvî’nin (1862-1940) bilimsel tefsir tatbikatı buna örnek verilebilir.

2. Kur’an’daki kevnî ayetlere yoğunlaşan araştırmalar, bu ayetleri genellikle Kur’an tertibine bağlı kalmaksızın, araştırmanın gerektirdiği şekilde bir araya getirmiş ve bu ayetleri bir takım ilim ve görüşlere tanık olarak sunmuştur.⁶²

Bilimsel tefsir yöntemini uygulayan ve savunan ilim insanları, bu yöntemin meşruiyet sorunu noktasında karşılaşılabileceği eleştirileri aşmak için, düşüncelerine Kur’an, sünnet ve sahabe kavillerini delil göstermişlerdir. Onların bakış açısından bu yöntem, Kur’an’ın ruhuna ve maksatlarına uygundur. Kur’an’da insanları kâinat, yıldızlar, güneş, ay, tabiat, hayvanlar ve bizzat insanın kendisi üzerinde düşünmeye çağıran pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetler, bir yandan muhataplarını daha üst bir hakikatin, yani tevhidin bilgisine ulaştırmayı hedeflerken öte yandan da belirli açılardan modern bilimlerin konularına değinmekte, onların buluş ve tespitlerine gönderilerde bulunmakta, hatta köklerini içermektedir.⁶³ Nitekim Kur’an, “Biz kitapta açıklanmadık hiçbir şey bırakmadık!” (el-En’am 6/38) buyurmaktadır. Bu manayı destekleyen başka ayetler de vardır (el-Bakara 2/31-33).⁶⁴

⁶⁰ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtiâhâtü’t-tefsîr fi’l-karnî’r-râbi’ aşere* (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1997), 549.

⁶¹ Rûmî, *İtiâhâtü’t-tefsîr*, 549.

⁶² Hind Şelebî, *et-Tefsîru’l-ilmî li’l-Kur’ani’l-Kerim beyne’n-naẓariyyâti ve’t-tatbîk* (Tunus: el-Müsâhim, 1985), 14-15.

⁶³ İbn Mes’ûd (ö. 32/652) “İlim isteyen Kur’an’ı incelesin; çünkü öncekilerin ve sonrakilerin ilmi onda yer almaktadır.” buyurmuştur. Beyhâkî (ö. 458/1066) burada ilmin usulünün kastedildiğini belirtmiştir. Bkz. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi’l-’ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-turâs, ts.), 1: 8.

⁶⁴ Ayrıca bk. en-Nisa 4/82; el-En’am 6/35, 38, 59, 125; el-A’raf 7/185; Yunus 10/61, 101; er-Ra’d 13/41; el-Hicr 15/14-15; en-Nahl 16/44, 68, 89; el-İsrâ 17/50; el-Kehf 18/96-97; el-Enbiya 21/30; el-Hac 22/31; el-Mü’minûn 23/12-14; en-Nur 24/43; en-Neml 27/88; Sâd 38/29; ez-Zümer 39/6; Kâf 50/6; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40; er-Rahman 55/33; el-Kiyâme 75/3-4; el-Gâşiye 88/17-20; ez-Zilzâl 99/78.

Hz. Peygamber'n " ... öncekilerin ve sonrakilerin haberi ve aranızdaki her şeyin haberi Allah'ın kitabındadır."⁶⁵ ve "Gecenin ve gündüzün yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri için ibretler vardır." (Âl-i İmran 3/190). ayetini okuyup da üzerinde düşünmeye yazıklar olsun."⁶⁶ buyurduğu rivayetler edilmiştir. Elbette bilimsel tefsire referans teşkil edecek bunların dışında da rivayetler kaydedilmiştir. Ancak şurası muhakkak ki düşünmeye davet eden bu çağrılarının bilimsel tefsire delaletleri, çıkarımla ulaşılmış dolaylı bir neticedir. Zira gerek Kur'an ayetlerindeki gerekse buradaki düşünme eyleminin hedefi, kevnî olayların bilimsel verilerle temellendirilmesi değil, muhatabın bu olayları çekip çeviren esas güce zihni melekelerini kullanarak ulaşmasının temin edilmesidir.

Bu yöntemi savunanların bir diğer dayanağı da sahabe ve tâbiûnun tefsir teamülüdür. Onlara göre bu yöntem, yeni zuhur etmiş değildir. Sahabeden İbn Abbas (ö. 68/687) el-Enbiya suresi 21/30. ayetteki gökler ve yerin yaratılışını kendi çağının bilgi birikimi ile açıklamıştır. Onun ifadelerine göre gökler ve yer birleşik iken Allah, bu ikisini aralarına atmosferi yerleştirerek ayırmıştır. Tâbiûndan Katâde, Dahhâk ve Hasan'dan aktarılan rivayetler de bu yöndedir. Taberî, bu ayetle ilgili Mücahid, Ebu Salih ve Süddî'den ikinci bir görüş aktarır ki o da bilimsel tefsir kapsamında değerlendirilebilir. Buna göre de ayetteki bitişik ifadeyle dünya ile semanın bitişik olması değil, ayrı ayrı her birinin kendi içinde bitişik olması kastedilmektedir. Yani Allah bitişik olan göğü, yedi gök halinde tabakalara ayırmış; aynı şekilde bitişik olan yeri de yedi tabaka olarak düzenlemiştir.⁶⁷ Rivayet tefsirlerinde buna benzer pek çok veri ile karşılaşmak mümkündür.

Bununla birlikte bilimsel tefsirin ilk nüveleri üzerinde çalışma yapan araştırmacılar, bu alandaki ilk örneklerin Abbasiler dönemindeki çeviri faaliyetleri ile birlikte görülmeye başladığını tespit etmişlerdir. Zira ilk defa bu dönemde felsefe, mantık, geometri, astronomi gibi alanlarda Yunanca yazılmış eserler Arapçaya çevrilmiş ve buradan elde edilen bilgiler İslami ilimlerde kullanılmaya başlamıştır. Bütün bunlara rağmen bilimsel tefsir yaklaşımını sistematik hale getiren Gazzâlf'dir. O, *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn* ve *Cevâhiru'l-Kur'an*'da insanları varlıklar üzerinde düşünmeye çağıran Kur'an ayetlerinin, literal anlamlarının ötesindeki boyutlarıyla anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre değil mi ki, Kur'an'ın her kelimesinin bir ilmi vardır o halde Kur'an'da binlerce ilim bulunmaktadır ve bunları bilimsel tefsir yöntemiyle çıkarmak mümkündür. Buna bir de her keli-

⁶⁵ Ebu İsa Tirmizî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'an 14; Ebu Muhammed ed-Dârimî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'an 1.

⁶⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tah. Komisyon (Cize: Müesseses Kurtuba, 2000), 3: 304.

⁶⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 16: 255-257.

menin zâhir, bâtın, hadd ve matla‘ olmak üzere dört farklı anlamının bulunduğu hakikati eklenince bahsi geçen ilimlerin sayısı kat kat artmaktadır.⁶⁸

Gazzâlî’den sonra bilimsel tefsir yöntemini, Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtihu’l-gayb*’da ilk defa tefsire uygulamış; hatta bu nedenle eserinin tefsir olmadığı yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.⁶⁹ Daha sonra,

- Ebu’l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257),
- Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İkhlâf fî istinbâti’t-te’vîl*’de,
- Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888) *Keşfu’l-esrâri’n-nûrâniyye ve Tıbyânu’l-esrâri’r-Rabbâniyye fi’n-nebâtât ve’l-meâdin*’de,
- Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (1854-1902) *Tabâi’u’l-istibdâd ve meşâri ‘u’l-isti’bâd*’da,
- Muhammed Abduh (1849-1905) *el-Menâr*’da,
- Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919) *Serâiru’l-Kur’an fî tekvîn ve ifnâ ve i’adeti’l-ekvân*’da,
- Cevheri Tantâvî (1862-1940) *el-Cevâbir fî tefsîri’l-Kur’an*’da,
- Mustafa Sadık er-Râfî (1881-1937) *İ‘câzu’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye*’de,
- Abdulhamid b. Bâdîs (1889-1940) *Tefsîru İbn Bâdîs fî mecâlisi’t-tezkîr mine’l-Hakîmi’l-Habîr*’de,
- Zaglûl Râgıb Muhammed en-Neccâr (1933- ...) *Tefsîru’l-âyyâti’l-kevnîyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim, el-İnsan fi’l-Kur’ani’l-Kerim, es-Semâ fi’l-Kur’ani’l-Kerim, el-Arş fi’l-Kur’ani’l-Kerim ve Halku’l-İnsan fi’l-Kur’ani’l-Kerim*’de Kur’an metni ile kendi dönemlerinin bilgi birikimini buluşturmaya, böylece Kur’an’ın olağanüstü bir kitap olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Bilimsel tefsir alanında eser veren Müslüman ilim insanları yukarıdakilerden ibaret değildir; bilakis daha pek çok ilim insanı bu konuda çalışma yapmıştır.⁷⁰ Ancak şunu da ifade etmek gerekir

⁶⁸ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Cevâbiru’l-Kur’an*, tah. M. Reşid Rıza el-Kabbânî (Beyrut: Dâru İhyâi’l-‘ulûm, 1990), 35-47; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-mufessîrîn*, 2: 349-350; Muhtesib, *İti‘âbâtü’t-tefsîr*, 247-250; Şehmus Demir, “Kur’an’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I*, Edi: M. Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 273-296; Öztürk, “Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması”, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum İlişkisi*, 21-33.

⁶⁹ Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-mufessîrîn*, 1: 209-210; Muhtesib, *İti‘âbâtü’t-tefsîr*, 251-252; Demir, “Kur’an’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I*, 278-279; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 359-370.

⁷⁰ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İkhlâf fî istinbâti’t-te’vîl* (Tanca: Mektebe Timûriyye, 1373), 5-13; Cevheri Tantâvî, *el-Cevâbir fî tefsîri’l-Kur’ani’l-Kerim* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, 1350), 2-3; Muhtesib, *İti‘âbâtü’t-*

ki Suyûtf'den sonra gündemdeki yerini önemli ölçüde kaybeden bu yöntemi, yeniden Müslüman coğrafyanın gündemine taşıyıp aktüel hale getiren Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'dir. Onu buna iten faktör ise İslam toplumunun, sanayi devrimi ile birlikte hayatın her alanında Batının gerisinde kalmasıdır. Bu durum, sadece onun değil, bilimsel tefsire yönelen müfessirlerin neredeyse tamamının temel gerekçesidir. Onlar böylelikle Ernest Renan'ın (1823-1892), Sorbon üniversitesinde verdiği İslam dünyasının geri kalmışlığını Kur'an'a bağlayan "İslamiyet ve Bilim" isimli konferansı ile başlayan tahrip edici ve yıkıcı eleştirilere cevap vermeye gayret göstermişler; bunun için Batının keşfettiği bilimsel ve teknolojik buluşların asırlar önce Kur'an'da bildirildiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu, psikolojik bir savunmadır.⁷¹ Tantavî'nin *el-Cevâbir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm* isimli eseri, bu savunmanın zirveye ulaştığı örnektir.⁷²

Şelebî, bilimsel tefsir karşısında ilim insanlarının iki farklı konum benimsediklerini; bu itibarla onları,

- Bilimsel tefsiri destekleyenler ve
- Karşı çıkanlar şeklinde tasnif etmenin mümkün olduğunu kaydetmiştir.

Sonra da her iki grubu kendi içinde,

- Mutlak karşı çıkanlar ve Mutlak Destekleyenler
- İhtiyatlı karşı çıkanlar ve İhtiyatlı destekleyenler şeklinde gruplara ayırmıştır.⁷³

Bilimsel tefsir yöntemini benimseyenleri ve gerekçelerini yukarıda ana hatlarıyla izah ettik. Bu noktadan itibaren kısaca karşı çıkanları ve gerekçelerini kaydedip bu tebliğin tezini oluşturan bilimsel tefsirin epistemolojik altyapısına geçebiliriz.

2. Bilimsel Tefsire Karşı Çıkanlar ve Gerekçeleri

Kur'an'ın tüm bilimleri içerdiği düşüncesine ilk Şâtıbî (ö. 790/1388) karşı çıkmıştır. Onun bu konudaki tezi, şeriatin ümmîliği vakıasına dayanmaktadır. Ona göre Kur'an'ın anlaşılması ve Allah'ın vahiyden maksatlarının gerçekleşmesi için şeriatin ümmîliği zaruridir. Zira vahyin muhatapları ümmîdir. Kur'an da onların bilgi ve kültür seviyelerine uygun bir içerik ve üslupla inmiştir (el-A'raf 7/158; el-Cum'a 62/2). O halde Kur'an'ın içerdiği ilimler, ilk muhataplarının bildikleri ve

tefsîr, 255-281; Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/1 (2018): 39-67.

⁷¹ Muhtesib, *İtiâhâtü't-tefsîr*, 260-281; Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 30-42.

⁷² Cevherî, *el-Cevâbir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1: 7-20.

⁷³ Şelebî, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'ani'l-Kerîm beyne'n-nazariyyâti ve't-tatbîk*, 15-16.

sonraki nesillere sözlü kültür aracılığıyla aktardıkları ilimlerle sınırlıdır. Ancak bu ilimlerden de Kur'an, tüm incelikleriyle değil, muhataplarının anlayabileceği kadarıyla, dikkatlerini ilahi metnin tevhit, nübüvvet ve ahiret gibi temel konularına çekmek için bahsetmiştir. Aksi halde ilahi metnin mu'ciz olmak niteliği gerçekleşmezdi. Buna rağmen bazı ilim insanları, daha sonraki dönemlerde Müslümanların gündemine giren doğa bilimleri, mantık ve matematik ilimleri gibi ilimleri, Kur'an'a yüklemişlerdir. Bu, Kur'an metninin zorlanmasıdır.⁷⁴

Kâsımî'nin bilimsel tefsiri olumlu karşıladığı yönünde bilim-kültür çevrelerinde bir takım ifadeler yer almakla⁷⁵ birlikte onun *Mebâsinu't-te'vîl*'in birinci cildinde ortaya koyduğu tefsir anlayışı, bilimsel tefsire yaklaşımıyla ilgili bir çelişkiyi barındırmaktadır. Şöyle ki onun tefsir için belirlediği kaideler incelendiğinde tefsir anlayışının Şâtıbî'nin anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Nitekim o da vahyin ilk muhataplarının ümmîliğini delil göstererek şeriatî anlarken bu realitenin esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca onun burada "*Arapların önem verdikleri ilimler*" başlığında isimlerini verdiği ilimler, Şâtıbî'nin *Muwâfakât*'ta verdiği ilimlerle aynıdır. Her ikisi de bu ilimleri, nüzul dönemindeki Arapların bildikleri ilimler kategorisinde zikretmişlerdir; sonradan İslam kültür dünyasına giren ilimler kategorisinde değil.⁷⁶ "*Kur'an'a Dayalı İlimler*" başlığında saydığı ilimlerse iman, ibadet, ahlak vb. ilimlerdir; matematik, astronomi, felsefe, mantık ve tabiat ilimleri gibi Arapların sonradan öğrendikleri ilimler değildir. Hatta o, Râzî'yi, heyet ilmini; İbn Rüşd'ü, felsefeyi Kur'an'ın tefsiri için gerekli görmesinden dolayı eleştirmiştir.⁷⁷ Bununla birlikte "*Kur'an-ı Kerim'deki İnce Astronomi Meseleleri*" başlığında Kur'an'ın Arapların bilmediği bazı ilimleri daha o zamandan haber verdiğini; böylece harikuladeliğini ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁷⁸

Bu yönetime karşı çıkanlar arasında Reşid Rıza'yı da zikretmek gerekir. O, tefsirinin mukaddimesinde okurları, Kur'an'ın asıl vermek istediği mesajlardan ve hedeflediği maksatlardan alıkoyan bu yöntemin doğru bir tefsir yöntemi olmadığı yönünde fikir belirtmiştir. Ayrıca Râzî ve Tantâvî'yi isim vermeden bu meyanda eleştirmiştir. Reşid Rıza, bu bağlamda gramer, edebî sanatlar ve anlambilim terimlerini, teolojik tartışmaları, usul âlimlerinin metodolojik çıkarımlarını, fıkhi meseleleri, işârî yorumları ve mezhep taassubuna dayalı fikri mücadeleleri Kur'an'ın asli amaçlarını

⁷⁴ İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 2: 65-92; Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/15 (2016): 75-93.

⁷⁵ Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîri'l-ilmî fi'l-asri'r-râbin*, 267-269; Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' 'aşere*, 568-569; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 4 (2002): 117-141.

⁷⁶ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-94.

⁷⁷ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 135-139.

⁷⁸ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 283-287.

gölgeleyen açıklamalar olarak görmüştür. Tefsir rivayetleri konusunda da aynı hassasiyetin gözetilmesi gerektiğini, aynı manayı aktaran farklı rivayetlerin tekrarından, İsrâiliyâtan ve nüzulden sonra İslami ilim-kültür evrenine giren ilimlerden kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte yukarıda saydığı ilimlere bir kayıt koymuş; bunlardan Kur'an manalarının anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde ve miktarda faydalanılabileceğini belirtmiş; Arap dil ve belagatinin tefsir için gerekli olmakla birlikte bu ilimlerle ilgili teknik konuların tartışılacağı yerin tefsir olmadığını kaydetmiştir.⁷⁹

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz müfessirlere ek olarak M. Mustafa Merâgî (1881-1945), Mahmud Şeltût (1893-1963), M. İzzet Derveze (1888-1984), Emin el-Hûlî (1895-1966) ve Şevki Dayf (1910-2005) gibi müfessirler,⁸⁰ Türkiye'de ise Mustafa Öztürk⁸¹ ve Şehmus Demir⁸² gibi isimler bu yöneme eleştirel yaklaşanlar arasında yer almaktadır. Demir, bu yöntemin iki zaaf noktasından bahsetmektedir. Kendi ifadeleriyle,

Kur'an'ın bu yöntemle yorumlanmasında yorum sınırlarının zorlanması ve Batı biliminin değişken yapısı göz ardı edilerek sunduğu veriler ile ayetlerin anlamının özdeşleştirilmesi, bu akımın en önemli iki çıkmazı/zaaf noktasıdır.

Kur'an'ın yorumlanmasında, onun seçici ve her şeyi amaç için kullanıcı yapısına dikkat edilmeli, bu yönde bir taktik belirlenmelidir. Aksi takdirde amaçtan sapma kaçınılmaz olacaktır.⁸³

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Şehmus Demir, bu yöntemi kabul etmekle birlikte ihtiyatlı davranmayı önermektedir. Mustafa Öztürk ise, gayet katı bir tutum sergilemekte, bu yöntemi "safsata ve ilahi mesaja karşı bir ihanet"⁸⁴ olarak değerlendirmektedir. Son derece kıymetli olan bu iki değerlendirme bu ilim insanlarının bakış açılarını yansıtmaktadır.

Öte yandan uzlaştırılması mümkün görünmeyen bu iki yaklaşımın her ikisinin de doğrulanması, bir şeyin hem zıddı hem de kendi aynı anda doğru olabilir mi, şeklinde bir sorunun gündeme gelmesine neden olacaktır. Bilimsel tefsir yöntemiyle modern bilimler karşısında Kur'an'a bo-

⁷⁹ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-menâr, 1947), 1: 17-31; Şevki Dayf, *Suratu'r-Rahmân ve suver kısıâr* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1995), 11-12; Muhtesib, *İticâbâtü't-tefsîr*, 302-303.

⁸⁰ Muhtesib, *İticâbâtü't-tefsîr*, 303-313.

⁸¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsîr ve Usul Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 29-63.

⁸² Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 273-296.

⁸³ Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 295-296. Ayrıca bk. Ali Ekber Babaî, "Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler", *Misbab*, 9 (2014): 53-80.

⁸⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsîr ve Usul Üzerine*, 63.

yun eğdirmek, o bilimlerin tahkimi için Kur'an'a gitmek kastediliyorsa bu, sadece Kur'an'ın mak-satlarına değil, tefsir ilminin mahiyetine, amaç ve kaidelerine de aykırıdır. Yok, bilimsel tefsir teri-miyle kastedilen Kur'an'ın lafız ve ibarelerinin açıklanması ve yorumlanmasında klasik ilimlerle birlikte modern bilimlerden de tefsir ilminin izin verdiği ölçüde ve usulüne uygun olarak istifade etmekse o zaman bu faaliyeti, aşırı yorum şeklinde nitelemek doğru olmayacaktır. Hatta bu, disiplinler arası mefhumu içinde kabul edilmesi gereken olumlu bir çabadır ve biz de bilimsel tefsiri bu perspektifte algılamaktayız.

Ancak buraya kadar ifade edilenler literatürde var olan tespitlerdir. Bu çalışmanın farklı olan boyutu ise klasik eğilimin aksine bilimsel tefsiri, *her şeyin bilgisi Kur'an'da bulunmaktadır*, kaziyesine değil de Müslüman ilim insanlarının yukarıda izah ettiğimiz bilgi anlayışı ekseninde epistemolojik bir temele dayandırmaya çalışmasıdır. Genel ifadesi ile bilgi, eşyanın zihindeki tasdik ve tasavvuru olduğuna göre bilimsel tefsir de o tefsire konu olan Kur'an lafız ve ibarelerinin farklı cephelerden, farklı yöntem ve amaçlarla tasdik ve tasavvurunu ortaya koymak için istifade edilmesi gereken bilimsel bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Tefsir teriminin te'vili de içine alan oldukça spesifik bir ilmi sahayı ifade etmesi, bu sahada kullanılan bilgilerin mahiyet, imkan ve hakikat değerlerinin sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu sorular, epistemolojinin sorularıdır. Bilimsel tefsirin, tefsir amacı ile ele aldığı bilgiler de tefsire ancak bu sorulara verilen cevaplar kapsamında eklenebilirler.

3. Bilimsel Tefsirin Epistemolojik Dayanakları

İslam bilim ve düşünce tarihinde medreseler ve kütüphanelerde naklî ve aklî ilimler, yüzyıl-lar boyunca birarada okutulmuştur. Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelam ilimleri, Felsefe ve Mantık gibi ilimlerle aynı ortamlarda biri diğerine indirgenmeden öğretilmiştir. Her ilmin öz değerinin yanında bu ilimlerin diğer ilimlerle kurduğu tabî ve zorunlu münasebetten doğan iletişimsel değerler keş-fedilip korunmuştur. Böylece bu ilimler, dağınık ve ilgisiz zihinsel yapılar olarak değil de bir bütü-nün birbirini tamamlayan parçaları (mütemmim cüzleri) şeklinde rollerini icra etmiştir.⁸⁵

⁸⁵ Remzi Kılıç, "Selçuklulardan Osmanlılara Medreseler ve Yönetim İlişkileri", *Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları* (An-kara: Pegem Yayınları, ts.), 857-871; Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğre-tim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Ens-titüsü Dergisi*, 14/1 (2003): 149-168; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, 17/1 (2008): 25-46.

Örneğin Yaşar Sarıkaya, Osmanlı medreselerinde XVII. yüz yıla kadar aklî ve naklî ilimlerin birlikte okutulduğunu kaydetmektedir. Bk. Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 3 (1999), 23-39.

Bu konuda ayrıca bk. Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 157; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim (İslam Medeniye-tinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları)*, çev. İlhan Kutluer. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 13-14.

Esasen İslamî ilimler nazarında bir ilmin aklî ya da naklî olması, incelediği varlık alanının mahiyeti, o alanla ilgili bilginin kaynağı ve tahsil keyfiyetiyle alakalıdır. Kur'an'ın bazı konuları nakle, bazılarını ise akla göndermesinin ve bu çerçevede düşüncesini farklı delillendirme usulleri üzerine kurmasının nedeni budur. Bu nedenle nakille bilinebilecek konularda kuvvetli bir şekilde haberin bilgiyi taşıma gücüne ve korunmuşluğuna vurgu yapıp onu öne çıkarırken akılla bilinebilecek konuları düşünceye açmakta; ayet, beyyine, hüccet, sultan ve burhanı, hepsi delil anlamına gelmesine rağmen aralarındaki farka gönderme yaparak kullanmaktadır.⁸⁶ Ancak bu sırada ne akıl için nakli ne de nakil için akli ihmal ve reddetmekte; bilakis her birini diğeriyle desteklemektedir. İncelediği konunun mahiyetine göre bu iki araçtan birini öne çıkarmaktadır. Bu, Kur'an'ın varlığa ve insana bakışının tabîi bir sonucudur. Müslüman aklın bilgiye bakışı, ilhamını buradan almaktadır. Bu aklın nazarında naklî bilgi, zihnin dışındaki bir kaynaktan muhataba intikal ettirilen doğruluğu önceden teslim edilmiş bilgidir; bu itibarla haricîdir. Ancak çok önemli bir detaydır ki bu tür bilgiyi Kur'an, İslam'ın inanç esaslarının tespit ve teyidinde yeterli görmez. Çünkü Kur'an'a göre herhangi bir şeye inanmak için onun hakikatini sadece vicdanen değil, aklen de kabul etmek gerekmektedir. Vicdanen teslimiyet, haber kategorisindeki bilgiyi zaman içinde taşıyan öznenin güvenilirliği ile test edilebilir. Ancak nakil esaslı bu yöntem gaybî konularda bireyi ikna edemeyebilir. Bu yüzden Kur'an, insanı indirilmiş kitabın dışına bakmaya, sembolik dille oluşturulmuş kevnî kitabı okumaya teşvik eder. Bu iki kitap, birbirinden kopuk ve çelişik bilgiler içermez. Kur'an'ın verdiği bilgiler, varlığın tabîi hali ile büyük bir uyum içerisindedir. Bu, özsel bir uyumdur. Çünkü kevnî ayetler, kavli ayetlerle aynı kaynaktan gelmektedir; işaret ettikleri hakikat de aynıdır.⁸⁷ O halde insanın, ilk emri "Oku!" olan bu kitabı, kâinat kitabı ile birlikte aralarındaki insicamı bozmadan okuması gerekir. Bu uyumu bozmak, Kur'an'ın kâinat tasavvurunda fesada yol açacak, varlık türlerini birbirine yabancılaştıracak, fitneyi doğuracak büyük bir cürümdür.⁸⁸

Kur'an, gaybî meseleleri işlerken istidlâlini, haber ile birlikte,

- Müşahede/gözlem, tecrübe ve kıyas gibi mantıkî çıkarımlar ve
- Özdeşlik, zıtlık, çelişmezlik ve ayrıklık gibi evrensel burhan ölçütleri üzerine kurmak-

tadır (el-Enbiya 21/22; el-Mülk 67/3; ez-Zümer 39/29).⁸⁹

⁸⁶ Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*, 226.

⁸⁷ Mustafa Çevik, *Menlana'da Aşk ve Varoluş*, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 57-63, 75-80.

⁸⁸ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 15, 17-32, 51-53, 55, 59-65, 89-91.

⁸⁹ Mâturîdî, el-Enbiya 21/22 üzerine meşhur *temânu'* delilini bina etmiştir. Bu delil, yukarıda saydığımız mantık ilkelerinin neredeyse tümünü içermektedir. Ayrıca o, bilginin kaynakları/esbâbu'l-ma'rife meselesini izahla başladığı *Kitâbu't-Tevbid* adlı eserinde İlahiyat meselelerine bilginin haber, ıyan ve nazar/istidlalden oluşan üç kaynağını tatbik etmiştir. Âlemin hudûsu, şahidden/fizikten gaibe/metafiziğe delillendirme, husn ve kubuh gibi meselelerde

Bunu ifade ederken önceki peygamberlerin ve kavimlerin ibret alınması öykülerini de hikâye etmektedir. Fakat burada haber, istidlalin odağında yer almamaktadır. Burhanın mahiyetine uygun olarak istidlâl, akla hitap edecek bir anlatımla muhataba yöneltilmekte, dolayısıyla haber destekleyici bir faktör olarak istidlalde yer almaktadır. Zira burhânî bilgide haber, amaç veya kıyasın sonucu değildir; kesin sonuca götüren öncüllerinden biridir. Bu yüzden haber, burhan açısından ikincil kanıt konumdadır. Burada Kur'an haberi, asıl delil olarak kullanmamakta, çağdaşı olduğu insanın gündemine geçmişin tecrübesini müşahhas boyutlarıyla taşımaktadır. Dolayısıyla o hikâyeler kadar ve hatta daha fazla bugün arkeolojinin, antropolojinin, folklorun vb. beşeri bilimlerin konusu olan kadîm eserler ve yaşam izleri bireyin müşahedesine açılmakta, böylece tarihi olandan güncel olana zihinsel bir geçiş sağlanmaktadır. Bir diğer ifadeyle haberin destekleyici öge olarak katıldığı bir istidlal oluşturulmaktadır. Elbette bu, bir bilgi türü olarak haberin değersizleştirilmesi demek değildir. Bilakis mahiyeti itibarıyla bir konunun sadece habere veya sadece istidlale veya her ikisine birden açık olabileceği ve yine aynı gerekçelerle bunlardan birinin diğerine göre öncelikli hale gelebileceği anlamına gelmektedir.

Öte yandan Kur'an, ibadetler konusunu, aklın doğrudan konusu yapmamakta; fakat tamamen de aklın alanı dışına taşımamaktadır.⁹⁰ Çünkü Kur'an'ın varlığa bakışına göre her eylemin kâinatta amelî olduğu kadar manevî ve ahlakî bir değeri de vardır. İnsan, din ve ahlak gibi kurumların telkin ettiği bu değerlerin ifadesinde aklı, bir beyân ve ikna aracı olarak kullanmaktadır. Bütün bunlar Kur'an'a göre naklin ve aklın, yaratılış planı çerçevesinde kendilerine çizilen ontolojik ve bilişsel sınırlar içinde yürüdüklerini göstermektedir. Kâinatta okuyup öğrenen, bilen ve yeniden anlamlandırıp yeni bilgiler üretebilen ve bu bilgiyi hayata aktarabilen ve kendisi de hayata böylece katılan tek varlık olarak insanın, naklin olduğu kadar aklın da bilgisine ve desteğine ihtiyacı vardır. Kaldı ki haber gibi akıl da menşe itibarıyla aynı kaynağa aittir. Her ikisi de Allah'ın hikmetli işlemleridir. Bu yüzden nakille akıl çelişmez. Dolayısıyla aklî ilimlerin,

- İstikrâ (tümevarım/induction),
- Ta'lil (tümdengelim/deduction) ve
- Analoji (kıyas/tasım) gibi sentetik veya analitik işlemlerle ulaştığı çıkarımlar (istinbat, istihraç ve istidlaller), mahiyetleri bakımından katıyen haber-i sadık çatısı altında toplanan vahy ve Peygamber'den gelen haberlere aykırı değildir.

istidlali, haber ve ıyanla birlikte kullanmıştır. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 62-76, 92-94, 166-168; Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adh Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*, 224-235.

⁹⁰ Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 59-65.

Bütün bu gerekçeler doğrultusunda bilimsel tefsir, pozitif bilimlerin yöntemlerini kullanması itibarıyla dördüncü bir te'vil türü olarak beyân, burhân ve irfân dizisine eklenebilir. Zira pozitif bilimler gözlem, deney (tecrübe), tümevarım ve tündengelim gibi analitik ve sentetik yöntemleri bir arada kullanabilmektedir. Matematiksel kesinlikler gibi mutlak kesinlikler, aksiyomlar, apriori ve aposteriori öncüller bu bilimlerde bilginin inşasında başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu noktalar, te'vilin mahiyeti bölümünde açıkladığımız kıyas türleriyle kesişmektedir. Nitekim beyânî te'vil tikelden tikele kıyası hareket noktası kabul ederken burhânî te'vilde zihin tümelden tikele doğru hareket etmektedir. Buna rağmen bilimsel tefsirin, beyana veya burhana özdeş kabul edilebilirliği tartışma götürebilir.

Burada irfânî te'ville bilimsel te'vilin yakınlaşma ihtimaline ayrıca bir paragraf açmak gerekir. Her ne kadar her ikisinde de gözlem/müşahede ve tecrübe (deney)/ledünnî tecrübe gibi yakınlaştıklarını çağrıştıracak terimler olsa da bu terimlerin yüklendikleri anlamlar farklıdır. Pozitif bilimler, realist ve rasyonalist yaklaşımla nesnesini/konusunu bilginin öznesi dışında bir varlık kabul ederek objektif bir şekilde gözlemler ve olgusal tecrübeleri esas alır. Buna karşın irfânî gözlem, tamamen sūfînin riyazet mertebelerini geçmesi neticesinde varlıkla bütünleşip o varlığı kendi sübjektivitesinde müşahede etmesidir. Burada diğer gözlem türlerinden farklı olarak özne aynı zamanda nesnedir. Çünkü sufi hem kendini hem de dışındakileri beka mertebesindeki oluşu sayesinde bir arada müşahede etmektedir. Bu tecrübe sınanması mümkün olmayan, her sūfîde farklı şekillerde tecelli eden özgün bir tecrübedir. Sınanması mümkün olmadığı için sonuçları üzerine bir çıkarım da üretilemez. Bilimsel tefsir yöntemindeki gözlem ve tecrübe ise ölçülebilir ve sınanabilen gözlem ve tecrübedir. Diğer taraftan irfânî te'vilin ulaştığı kesinlik, marifet ehlinin ilme'l-yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l-yakîn mertebelerini birleştiren ve hakikati en saf hali ile müşahedesinden oluşan ledünnî bir kesinliktir. -Dolayısıyla bu kesinlik o içsel tecrübeyi yaşayan arif ile sınırlıdır; genel-geçer niteliğini taşımaz.- Buna rağmen bilimin doğruları, yanlışlanması mümkün olan görelî doğrulardır. Tüm bu verilere istinaden bilimsel tefsirin irfânî te'ville uzlaşma ihtimalinin oldukça düşük olması gerekir. Tam aksine irfânî te'vil, bilimsel gelişmelere büyük bir ilgi duyar. Örneğin, farklı boyutlar, farklı âlemler, metafizik yolculuklar, transandantal iniş ve çıkışlar, zaman ve mekânda manevi yolculuk (tayı-i mekân ve zaman) gibi konularda Kuantum fiziği, irfânî söylemlerde sıklıkla başvurulan bilimsel nazariyelerdendir.⁹¹

⁹¹ Ferzende İdziz, "Kuantum Fiziği ve Tasavvuf", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/2 (2011): 87-125; İbrahim B. Syed, "Tasavvuf ve Kuantum Fiziği", çev. Ekrem Senai, <http://www.derindusunce.org/2010/07/20/tasavvuf-ve-kuantum-fiziği/>, 27.05.2019.

Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

Bu noktada zihin karışıklığına neden olabilecek bir hususun aydınlatılması gerekmektedir. Bilimsel tefsirin istifade ettiği bilimlerin rollerini üstlenmesi, örneğin kevnî ayetler konusunda kendisini Fizik, Biyoloji, Anatomi vb. bilimlerin yerine koyması doğru değildir. Zaten amaç da bu değildir. O halde bu yöntemden, fizik biliminin veya diğer bilimlerin gerçekleştireceği inkişafın bir benzerini gerçekleştirilmesi beklenemez. Zira o, fizik bilimi için fizikle ilgilenmemektedir; tefsir için bu bilimi mütalaa etmektedir. Ayrıca klasik söylemin iddia ettiğinin aksine bu yöntemin gayesi, Kur'an'ın bu bilimleri içerdiğinin ve çok öncelerden ihbar ettiğinin de ispat edilmesi olmamalıdır. Bu yöntem, modern bilimlerin alanına da giren bir kısım Kur'an lafız ve ibarelerini onların ortaya koydukları verilerden istifade ederek açıklamaya çalışmalıdır.

Pozitif bilimlerin tefsir ile ilgisini pekiştiren ontolojik boyut ise bu bilimlerin yöntemleriyle tahsil edilen bilgilerin, akıl ile naklin mahiyetlerinin çelişmezliği gereğince Kur'an'la çelişmeyeceği ilkesidir. Bize göre bilimsel tefsirin dayandığı –veya istinat ettirilmesi gereken- bu ilke, akli ve nakli ilimlerden her birinin, diğerlerinin yetkin olmadığı varlık ve oluş sahalarını, kendi cihetlerinden açıklamasını hareket noktası olarak görmektedir. Mesela insan,

- tabiat bilimleri ile fizikî çevresini ve kendini, fizyolojik ve biyolojik sınırları ile tanımlar;
- Metafizik, Felsefe, Dinî ilimler ve ahlakî disiplinlerle de varlığın ve o varlığın temel ögesi olarak kendinin kalp, ruh ve nefis gibi manevî boyutlarını kavrar;
- Tarih, Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji, Arkeoloji ve yine Felsefe, Din ve Ahlak Bilimleri ve diğer sosyal bilimler aracılığı ile sosyal ve psişik bir varlık oluşunun hikmeti ve anlamlarını çözer; varoluşunun eksik kalan yanını böylece tamamlar; anlamsızlığa maruz kalmaktan korunur.

Bilimlerin doğasındaki bu bütüncül yapı, birbirleri ile ilişki kurmalarının gereğini ortaya koymaktadır. İslam âlimlerinin bilgi anlayışları da bu hususu teyit etmektedir. Zira bilgi malumun, yani mevcudun/eşyanın bilgisidir ve mevcud bu bilimlerin ortak konusudur. Bu, İslam'ın tevhit ilkesinin bilişsel düzeydeki tezahürü; bilginin varlığa tâbi oluşunun tabii sonucudur.⁹²

İslami ilimler dâhil tüm bilimler eşYayınları, konu edindikleri cihetle incelerler. Bu husus, ilimlerin tanımlarına konan haysiyet/tahzîr kayıtları ile sabittir. İslam bilim tarihindeki cihet-i vah-

⁹² W. M. Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplum Modeline Yansıması –Malezya Örneği-*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 28.

de⁹³ mülâhazaları da ilimlerin külli bir konunun altında toplanan meselelerden hangilerini, hangi gerekçelerle, ne şekilde, hangi çerçevede ve hangi temel prensipler dâhilinde ele alıp işleyeceğinin tartışıldığı ortamlardır. Cihet-i vahde, ilimlere hususi bir çerçeve çizip çalışacağı sahayı belirlemekle hem sınırlılıklarını tayin etmekte hem de bir ilmi diğerinden ayıran temel niteliklerini belirlemektedir. Bu terim, aynı zamanda tek bir ilmin yöntem ve verileriyle farklı açılardan diğer ilimlerin de meselesi/konusu olan eşyanın hakikatine veya onunla ilgili külli bir tasavvura ulaşamayacağı-mız; bu tasavvura ulaşmak için o şey hakkında farklı ilimlerin ortaya koyduğu verileri, belirli bazı temel prensipler doğrultusunda bir araya getirmemiz gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak bu şekilde birey, incelediği mesele hakkında kuşatıcı bilgiler perspektif kazanabilir.⁹⁴

Tefsir noktasında bu hususa bir örnek verelim. Kur'an'da, "Gerçekten insan Rabbine karşı nankördür. Doğrusu o malı çok sever." (Âdiyât 100/6-7) buyrulmaktadır. İnsanın ruh haline dair tespitlerde bulunan bu ayetler, müfret ve mürekkep lafızlarının ilahi murada delaletleri itibarıyla tefsir ilminin meselesidir. Ancak Kur'an, nankörlük ve insanın mal sevgisi olgularının detaylarına girmez. İnsana ilişkin bir davranış olması hasebiyle nankörlük ve mal sevgisi, psikoloji biliminin konusudur. Psikoloji, bu davranışların ardındaki psikolojik dinamiklere yoğunlaşır. O halde aynı davranışlar farklı açılardan birden fazla bilimin problemi olabilmektedir. Müfessir, bu vb. ayetlerin tefsirinde psikoloji biliminin sunduğu verilerden istifade edebilir ki vakiada da öyle olmuştur. Bu konuda Elmalılı ve Seyyid Kutub tefsirlerine bakılabilir. Esasen psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve diğer beşeri bilimlerin verilerinin tefsirde kullanılması günümüzde mutad bir durumdur. Üstelik sadece modern tefsirlerde değil klasik tefsirlerde de bu tür açıklamalara rastlamak mümkündür. Örneğin Mâturîdî, aynı ayetin tefsirinde cimrilik ve mal sevgisinin insan tabiatıyla alakalı ahlaki bir sorun olduğu üzerinde durmuştur. Kendi ifadesiyle cimrilik ve mal sevgisi, *طبع كل إنسان* yani tüm insanların mizacıdır.

⁹³ Esasen cihet-i vahde, İslami ilimler sahasına Ebherî'nin *İsagucî'si* üzerine Molla Fenârî'nin yazdığı *Fevâidu'l-behiyye* adlı eseri ile girmiştir. Cihet-i vahde, bir ilmin iç disiplinini, işlediği meselelerin bütünlüğünü nasıl temin edeceğine ilişkin bir kavramdır. Tabiatıyla bir ilim, pek çok konuyu çatısı altında toplamaktadır. Ancak bu konular, rastgele o ilmin şemsiyesi altında toplanmamaktadır. Her bir konu, özsel veya ilintisel bir takım gerekçelerle o ilmin meselesi olmuştur. İşte bu konuları, o ilmin çatısı altında toplayan ortak hususiyet, o ilmin ciheti vahdesidir. Dolayısıyla cihet-i vahde, bir ilmi diğerinden ayıran özelliğidir. Hatta bu ilimlerin konusu aynı olabilir. Örneğin, tefsir gibi fıkıh ve kelim da Kur'an'ın konu edinirler. Ancak bu ilimlerin her biri Kur'an'ın kendilerine özgü cihetlerle incelerler. Fıkıh, Kur'an'daki ahkâm ayetlerine odaklanır ve ilgili ayetleri hüküm çıkarmak kastıyla ele alırken tefsir tüm Kur'an ayetlerini ilahi murada delalet cihetinden inceler. Bir ilmin cihet-i vahdesi ancak, ecza-i ulum tabir edilen, ilimlerin mevzu (konu), mesâil (meseleler) ve mebaîinin (temel veya külli prensipler) bilinmesi ile belirlenebilir. Bk. Molla Fenârî, 'Aynu'l- a'yân, 4-10: Eskicizâde Ali b. Hüseyin Mehdî Efendi, Tercüme-i Cihet-i Vahdet li-Eskicizâde, 1274, 1-29 (Bu tercüme, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 297.71 numaraya kayıtlıdır; aynıyat numarası, 17262'dir. Eser üzerinde basımıyla ilgili bilgi yer almamaktadır.)

⁹⁴ Molla Fenârî, 'Aynu'l- a'yân, 4-10: Eskicizâde, Tercüme-i Cihet-i Vahdet li-Eskicizâde, 1274, 1-29.

Bütün bunlar göstermektedir ki bilimlerin birbirleriyle ilişki kurlmaları, birbirlerinin yöntem ve verilerinden istifade etmeleri eşyanın özünden ve bilginin eşYayınlarına tabi olmasından kaynaklanan bir zorunluluktur. Bilimlerin ihtisas alanlarına göre branşlaşmaları, bilime konu olan nesnenin alakasız parçalardan müteşekkil olduğu anlamına gelmez. Üstelik söz konusu bölümlenme bilimin konusundan kaynaklanan tabii ve zorunlu bir bölümlenme değildir; bilakis, bilgi miktarının yoğunlaşması neticesinde bilim insanının birden fazla alana eskiden olduğu gibi hâkim olamamasından kaynaklanan kuramsal bir durumdur.

Bilimsel tefsire nüve teşkil edebilecek açıklama ve uygulamalar bu derece Yayınlarının iken neden bu yöntemin muhalefetle karşılaştığı sorusu ise söz konusu metodun hem çıkış felsefesi hem de realitede vardığı nokta ile alakalıdır. Şöyle ki bu yöntemin temsilcileri, her şeyin bilgisinin Kur'an metninde var olduğunu temel bir kaziye olarak kabul etmişlerdir. Oysa bu kaziye, Kur'an'ın beyan ve hikmet özellikleri ile çelişmektedir. Üstelik vakıa o ki Kur'an'da her şeyin bilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca patikteki haliyle bu yöntem, Kur'an'ı modern bilimlere boyun eğdirdiği, yani Kur'an'ın, bilimlerin teşekkülü için indirildiği imajını oluşturduğu için tepki toplamıştır. Kaldı ki bu düşünce bilimsel tefsiri, tefsire ilişkin bir ilmi oluşum olmaktan çıkarmaktadır. Bu çalışma ise bilimsel tefsiri, İslam âlimlerinin bilgi varlık tasavvuruna dayalı bilgi anlayışları çerçevesinde anlamayı ve uygulamayı önermektedir. Ayrıca bilimsel tefsirin Kur'an'ı açıklamak gayesinden uzaklaşmamasını temel bir kaide olarak teklif etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Elbette diğer tüm yaklaşımlar gibi bilimsel tefsir anlayışının da bir takım problemleri vardır. Bunların başında pozitif bilimlerden tefsir ilminin ne şekilde ve hangi külli kaideye istinaden yararlanacağı meselesi gelmektedir. Esasen bu mesele, ulûmu'l-Kur'an eserlerinde "Tefsirin Faydalandığı İlimler" başlığında incelenmiştir. Bu eserlerin bu çerçevede zikrettiği ilimler, bugün bilimsel tefsirin uzandığı bilimlerden hem nitelik hem de nicelik bakımından farklıdır. Ancak temel felsefe, her ikisinde de aynıdır. Zira her iki süreçte de maksat, Kur'an lafız ve ibarelerinin tefsiri ve te'vili için diğer bilimlerden yararlanmaktır. Ne var ki oluşum sürecinde bilimsel tefsir, tefsiri diğer bilimler için harekete geçirmiştir. Oysa amaç, tefsir olmalıdır. Bu problem, tefsirin tanımına düşülen "*ilabi murada delalel*" kaydıyla aşılabilir. Bilimlerin, tefsirin istifadesine açılmasını sağlayacak külli kaide "*ilabi murada delalel*"tir.

Bir diğer başat sorun ise nassın sabitliğine karşın bilimin rölatif olmasıdır. Kur'an ve sünnetin nassları, her çağ ve mekân için mutlak iken bilimsel veriler pekâlâ zaman ve mekâna bağlı olarak yanlışlanabilmekte veya az ya da çok değişebilmektedir. Bir Kur'an nassının, yanlışlanması

muhtemel verilerle açıklanması, o verilerin ilişitirildiği nassın da yanlışlanma ihtimalini gündeme getirmektedir. Örneğin zamanın astronomi ve coğrafya bilgisine uygun olarak dünyanın düz olduğu ya da dönmediği tezi,⁹⁵ Kur'anî bir hakikat olarak verildiğinde sadece bu bilginin değil, Kur'an'ın bilgi anlayışının da itibarını zedeleyecektir. Burada ikinci bir külli kaide devreye girmektedir ki bu da;

- bilimsel tefsirin, esasen bir tefsir değil; te'vil olduğunun,
- bu yolla tahsil edilen bilginin hakikat değeri bakımından te'vilin haiz olduğu değeri taşıdığıнын, yani zannî/içtihadî olduğunun belirtilmesidir. Böylece müfessir, bu bilginin kendi çıkarımını olduğunu tespit etmiş olur.

Bilimsel tefsirin aşmak durumunda olduğu diğer bir önemli sorun ise Kur'an'ın her şeyin bilgisini içerdiği yanlışlığını beslemesidir. Bu yanlışlığı, Kur'an'ın bir bilim kitabı gibi algılanmasına ve ilahi metnin ihtiva etmediği anlamlara zorlanmasına neden olmaktadır.

Bu bağlamda din-bilim ayrışmasının temelinde yatan zihniyete de temas etmek gerekmektedir. Çağdaş dünyada din-bilim ayrışmasının temelinde;

- kutsalın imanın konusu olduğu,
- imanın bilimsel şüphe ve araştırma yöntemlerine kapalı olduğu, zira kutsalın beyanlarının mutlak doğruluk değerini taşıdığı,
- bu nedenle dinin ve dini ilimlerin bilimselliğinin iddia edilemeyeceği şeklinde özetleyebileceğimiz pozitivist düşünce yatmaktadır.

Seküler bakış açısını, etki alanlarına yoğun bir şekilde empoze eden bu düşünce, dinin, dogmatik ve skolastik bir kurum olduğunu ileri sürmekte; buradan hareketle din bilimlerinin ürettikleri bütün kavram ve yaklaşımların özel ve dar bir alanda değerlendirilip pozitif bilime etkisinin sonlandırılmasını önermektedir. Oysa din-bilim ayrışması, zihin dünyamızda İslam'ın ve İslami ilimlerin özünden kaynaklanmamıştır; bilakis orta çağ kilisesinin baskıcı ve totaliter tavrına karşı ideolojik bir tutum olarak ortaya çıkmıştır. Elbette İslam dünyasında da akıl-nakil ayrıklığının var olduğundan bahsedilebilir. Ancak bu kavram çifti, İslami ilimlerde bilginin karşılığından çok kaynak ve hakikat değeri bakımından tasnifine yönelik bir anlamı ihtiva etmektedir. Pozitivizm, natüralizm, biyolojizm, historisizm gibi yeniden yapılandırıcı ve çözümleyici yaklaşımlar, hayatın her alanına egemen bir otorite olarak kendisini tanrısal bilginin mutlak temsilcisi ve yegâne yorumcusu

⁹⁵ Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihi Süreç ve Değerlendirme", *Tefsirde Akademik Yaklaşımlar-I*, 277-282.

ilan eden, kendi dışındaki tüm açılım ve gelişimleri ise şeytanilikle itham eden kilisenin hegemonyasından ancak onu hayatın belirli bir alanından çıkararak kurtulacağını düşünmüştür. Bu düşünce, kutsal ve seküler olmak üzere iki farklı hayat alanı tasavvur etmiş ve her alanı diğerinden tecrit etmiştir. Nihayetinde bu yaklaşımlarda amaç, bizatihi bilimin kendisidir. Fizik için fizik, kimya için kimya, biyoloji için biyoloji... Elbette bu bilimlerin de yüksek ülküleri veya kendi içlerinden çıkan bir ahlak öğretisi bulunmaktadır. Ancak, bu öğretiler ve ülküler, insanı kutsaldan arındırılmış bir dünyaya hazırlamayı ve orada salt tabiat ya da kültürün ürünü olarak kalmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Aynı zihniyet, reformist bir etkiyle, muayyen ve sınırlı bir sahada din için din, dolayısıyla dini alanda din anlayışına müsamaha göstermiştir. Çağdaş zamanlara egemen olan bu düşünce biçimi, din-bilim karşıtlığını, Kur'an'ın bilime ve düşünceye yönelik telkinlerine rağmen dünyamıza empoze etmektedir.

Yukarıdaki olumsuzluklara rağmen tefsir ilmi ve diğer İslami ilimlerin bu bilimlerden istifade edebileceği, hatta istifade etmesi gerektiği muhakkaktır. Zira dini bilgiye dogmatik olduğu gerekçesiyle pozitif bilimler sahasında konan rezerv, Modernizm ile ortaya çıkan profan dünya anlayışının ürünüdür; söz konusu bilimlerin doğasının gereği olağan bir oluşum değildir; yani ideolojik bir tasavvurun bilgi üzerindeki kısıtlayıcı tavrıdır. Söz konusu bilimler bu ideolojik tavrıdan soyutlandıklarında İslam'ın kurucu metinlerinin anlaşılmasında İslami ilimlerin istifade ettiği bilimler olarak önemli bir değer taşımaktadır. O halde genelde İslami ilimler, bu çalışma özelinde ise Tefsir ilmi, disiplinler arası genel konsepti içinde ve ilimlerin haysiyet kaydında formüle edilen özgün esaslara uygun olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için bu bilimlerden yararlanmalıdır. Zira çok yönlü incelemelerin, hakikatin bütünlüğünü ortaya koyma kapasitesi daha yüksektir.

Sonuç olarak bu ilimler, belirli kıstaslar çerçevesinde bir arada olduklarında Kur'an'a, Sünnete, top yekûn varlığa ve insanın kendisine bakışını, tikel olandan tümel olanın bilgisine yükselterek tamamlamaktadır. Bu iki ana metinden hayatına yönelik anlamlar çıkarmaya çalışan mü'min bireye, hayatı bütüncül yapısıyla idrak kabiliyeti ilham etmektedir.

Kaynakça

- Abbas, Hasan. *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn esâsiyyetubu ve itticiâbâtubu ve menâhicubu fi'l-asri'l-badîs*. Amman: Dâru'n-nefâis, 2016.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-menâr, 1947.
- Abdurrahman, Aişe. *Beyânî Tefsir Yöntemi ve Örnekleri*. Çev. Ertuğrul Özalp, Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/15 (2016): 75-93.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn-i Sina Metafizikçi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1992.
- Apaydın, H. Yunus. "Nas", *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 391-392.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002): 117-141.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Ömer. *Sistemantik Kelam*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 14: 180-181.
- Babaî, Ali Ekber. "Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler". *Misbah*, Sonbahar 9 (2014): 53-80.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1998.
- Bayraktar, Mehmet. *Tasavvuf ve Modern Bilim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Baysal, Siddık. "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47 (2015): 221-242.
- Baysal, Siddık. "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 50/2 (2018), 105-134.
- Baysal, Siddık. *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*. Ankara: Bilge Yayınları, 2016.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kitabu's-Sünne*. Çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

- Bolay, M. Naci. “Bedfihî” *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5: 322.
- Boyalık, M. Tahir. “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 73-100.
- Boyalık, M. Tahir. *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tablil ve Değerlendirme)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: MÜSBE, 2007.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelamcılarda Bilgi Tanımı Problemi”. *CÜİFD*, 12/1 (2008): 253-274.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Yayınları, 2013.
- Câsim, Bekkâr Mahmud el-Hâc. *el-Eseru’l-felsefî fi’t-tefsîr*. Beyrut: Dâru’n-nevâdir, 2008.
- Ceric, Mustafa. “Mâturîdî’nin Dini Epistemolojisi”. *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i-III*, der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayınları, 2016, 279-311.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi tefsîri’l-Kur’ani’l-Kerim*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evladuhu, 1350.
- Çapak, İbrahim. “Gazali Mantığında Burhân”. *900. Vefat Yılında İmam Gazali, Tartışmalı İlmi Toplantı*. Edi. İlyas Çelebi, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011, 739-756.
- Çevik, Mustafa. *Mevlana’da Aşk ve Varoluş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Dârimî, Ebu Muhammed. *Sünen*.
- Dayf, Şevki. *Suratu’r-Rahmân ve suver kızıâr*. Kahire: Dâru’l-meârif, 1995.
- Demir, Şehmus. “Kur’an’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I*, Edi. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, Ankara: Otto Yayınları, 2015, 273-296.
- Demirci, Mehmet. “Tefsir İlminin Mahiyeti”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017): 21-46.
- Divlekçi, Celalettin. “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”. *Ekev Akademi Dergisi*, 58 (2014): 1-20.
- Duralı, Ş. Teoman. *Türkçenin Felsefe Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Ebu Hayyân el-Endelûsî. *Babru'l-Mubît*. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebu İsa Tirmizî, *Sünen*.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir dirâse fi kadyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*. İskenderiye: el-Merkezu's-sekâfî el-Arabî, 2003.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. Çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Yorum Meselesi*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Ebu'z-Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi*. Çev. Abdullatif Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Erdem, Sabri. *Mâturîdî ve İbn Teymiye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Eskicizâde Ali b. Hüseyin Mehdî Efendi. *Tercüme-i Cibet-i Vahdet li-Eskicizâde*. 1274.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan. *Fusûlü'l-müntezea*. Beyrut: 1986.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Cevâbiru'l-Kur'an*. Tah. M. Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1990.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyan", *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6: 22-23.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *UÜİFD*, 17/1 (2008): 25-46.

Hûlî, Emin. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

İbn Mâce, *Sünen*.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Tah. Komisyon, Kahire: Daru'l-ma'arif, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed. *Faşlu'l-makâl*. Beyrut: Dâru Dımaşk, ts.

İbn Sina. *İhlâs Suresi Tefsiri*. çev. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-necât*. Tah. Mâcid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Cize: Müessesese Kurtuba, 2000.
- İdiz, Ferzende. "Kuantum Fiziği ve Tasavvuf". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2011): 87-125.
- İsahak, Adila. "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri". *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i-III*. Der. Recep Alpyağılı, İstanbul: İz Yayınları, 2016, 259-278.
- Kadı Abdulcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerbu'l-usûli'l-hamse*. Tah. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kadı Abdulcabbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-terhîd ve'l-adl*. Tah. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Ebu Sellûm el-Mu'tezilî, 1960.
- Kâfiyecî, Ebu Abdullah Muhammed ibn Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*. Çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları 1989.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karataş, Ali. *İmam Mâturîdî, Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*. İstanbul: Yesevî Yayınları, 2014.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Mebâsinu't-te'vil*. Baskı yeri yok: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, 1957.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40: 126-127.
- Kaya, Mahmut. *Kindî, Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kılıç, Remzi. "Selçuklulardan Osmanlılara Medreseler ve Yönetim İlişkileri". *Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Pegem Yayınları, 857-871.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.
- Kumbasar, H. Murat. "Taftâzânî'nin (ö. 722-792/1322-1390) Eserleri". *Atatürk ÜİFD*, 25 (2006): 149-164.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. Tah. Abdullah Abdulmuhsin Türkî. Beyrut: Muessesetu'r-risale, 2006.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

- Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Problemlerini Çözmeye Katkısı”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009).
- Kutluer, İlhan. “İlim” *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 12:109-114.
- Kutub, Seyyid. *Kur’an’da Edebî Tasvir*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli’l-Kur’ân*. Çev. Komisyon. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- Külçe, Sümeyye Nur. “İbn Sînâ’nın Nefs Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması”. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1/1 (2018): 54-78.
- Macit, Muhittin. “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 59-83.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu’t-tevhîd*. Tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, İstanbul: Mektebetu’l-irşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te’vîlâtü Eblî’s-Sünne*. Tah. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyyüddin. “Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili”. *Felsefe Arşivi Dergisi* 3/2 (1955): 53-75.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *AÜİFD* 44/1, (2003): 41-67.
- Molla Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî. *‘Aynu’l- a’yân*. Dersaadet: Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Muhtesib, Abdülmecid Abdusselam. *İticâbâtü’t-tefsîr fi’l-asri’r-râbin*. Amman: Mektebetu’n-nahdati’l-İslâmiyye, 1982.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. Çev. Nabi Avcı. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve Bilim (İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları)*. Çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Nesefî, Ebu Muîn. *Tabsıratu’l-edille*. Tah. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât. *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*. Tah. Komisyon, Beyrut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1998.

- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Öğmüş, Harun. “Tefsirde Şiirle İstişhâd Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi”. *Taribten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayınlarına Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, 345-361.
- Özalp, Hasan. “Mâturîdî'nin Dini Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine”. *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i-III*. Der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayınları, 2016, 322-336.
- Özcan, Hanefi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. “Anlam-Yorum İlişkisi”. *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi*. Ed. Mustafa Öztürk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Pessagno, J. Meric. “Mâturîdî'ye Göre Akıl ve Dini tasdik”. *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i-III*. der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayınları, 2016, 312-322.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*. Mir Muhammed Kütüphane Merkezi, Aram Bağı, Karaçi, ts.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ebu Bekir bin Abdulkadir. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tah. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İticâbâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' 'aşere*. Beyrut: Muessese-tu'r-risâle, 1997.
- Sadr, Muhammed Bakır. *Felsefemiz I*. Ankara: Endişe Yayınları, 1991.
- Sebt, Hâlid bin Osman. *Kavâidu'l-Kur'an*. Dâru İbn Affân, 1421.
- Serinsu, A. Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İkâl fî istinbâti't-te'vîl*. Tanca: Mektebe Timûriyye, 1373.

Syed, İbrahim B. “Tasavvuf ve Kuantum Fiziği”, çev. Ekrem Senai, <http://www.derindusunce.org/2010/07/20/tasavvuf-ve-kuantum-fizigi/> 27.05.2019.

Şanal, Mustafa. “Osmanlı Devleti’nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/1 (2003): 149-168.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muwâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Şelebî, Hind. *et-Tefsiru’l-ilmî li’l-Kur’ani’l-Kerim beyne’n-nazariyyâti ve’t-tatbîk*. Tunus: el-Müsâhim, 1985.

Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. tah. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru’l-hicr, 2001.

Tantâvî, Cevheri. *el-Cevâbir fi tefsîri’l-Kur’ani’l-Kerim*. Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuhu, 1350.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhatı’l-Funûn ve’l-Ulûm*. Tah. Komisyon, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

Temizkan, Abdullah. “Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği”. *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/1 (2018): 39-67.

Turgay, Nurettin. “Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Bilimname*, 14/1 (2008): 35-57.

Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları, 2011.

Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Wan Daud, W. M. Nor. *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplum Modeline Yansımaları –Malezya Örneği*. Çev. Fuat Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22: 108-109.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîru ve’l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.

Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud bin Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûbi’t-Te’vîl*. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcud. Riyad: Mektebetu Abikan, 1998.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru’t-turâs, ts.

Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri

Abdulkadir KARAKUŞ*

Öz

Allah insanları dünyada başıboş bırakmamış; onlara peygamberleri aracılığıyla dünyada nasıl ve ne şekilde yaşayacaklarına dair ilkeler göndermiştir. İnsanlar ne zaman bu ilkelerden sapsalar, Allah onlara elçileri vasıtasıyla gerçeği öğretmiş; dinini yeniden göndererek insanları hak ve hakikate tabi olmaya davet etmiştir. Allah insanlara hak ve hakikati öğrettiği gibi peygamberlerine de ilahi gerçekleri içerisinde barındıran dini, kullarına tebliğ etme metotlarını öğretmiştir.

İnsanlık tarihi boyunca tüm peygamberlerin yaptıkları, Allah'ın insanları hakka çağırmasına aracılık etmek ve insanlara rehberlik yapmaktır. Peygamberler bu görevin sorumluluğunu taşımış, insanlara Allah'ın dinini tebliğ etmiş ve görevlerini hakkıyla yerine getirmişlerdir. Bunu yaparken kullandıkları üslup ve metot ise insanlar arasındaki ilişkileri düzenleme hususunda önemli bir örnek olarak daha sonrakilere intikal etmiştir.

Hz. Peygamber'in tebliğ görevindeki başarısının sırları çeşitli ayetlerde ortaya konmuş ve bazı ayetler ile de tebliğinin başarılı olması için Allah'ın tavsiyeleri ulaştırılmıştır. Bu ilkeler Hz. Peygamber'in tebliğ görevini başarıyla tamamlamasını sağladığı gibi kendinden sonrakilerin de Hz. Peygamber'den devraldıkları tebliğ görevini başarıyla yerine getirmelerine yardımcı olacaktır. Bu makalede Hz. Peygamber'in Risâlet görevini ifa ederken kullandığı tebliğ dili, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları çerçevesinde ele alınacak ve konuyla ilgili Kur'ânî ilkeler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hz. Muhammed, Tebliğ dili, Hikmet, Kavli leyyin, Mevize-i hasene.

The Prophet's Tabligh Method and Its Foundations in the Qur'an

Abstract

Allah has not left people alone in the world; through prophets, He has provided them with the principles of how and in what way they should live their lives in the world. Whenever people diverged from these principles, God retaught them the truth through His prophets and resent religion to call people to follow the truth. As Allah taught people the truth, He also taught His prophets the methods of conveying the divine message (tabligh) to His servants.

Throughout the history of mankind, what all the prophets did was to convey the message of the God to people and guide them. All the prophets were charged with this duty, and they conveyed the message to people, fulfilling their mission successfully. The style and methods they employed to fulfil this duty, have also become an important example for people to regulate the relations between them.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. konevi61@hotmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-2402>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 19 Eylül 2019. Kabul Tarihi: 23 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.622034.

ATIF: Karakuş, Abdulkadir. "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili Ve Bunun Kur'ânî Temelleri". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 267-283.

The secrets of the Prophet Muhammad's success in the mission of tabligh were revealed in various verses of the Qur'an. Moreover, some verses revealed Allah's advice on how to better convey the message to people. As these principles, mentioned in those verses, enabled the Prophet to accomplish his duty, they can also help the followers of the Prophet in conveying the message to people successfully. This article will discuss the tabligh method of the Prophet within the context the Qur'an verses and the prophet's practices; and it will present the Qur'anic principles of tabligh.

Keywords: Qur'an, Prophet Muhammad, Tabligh method, Wisdom, Gentle speech, Good advice.

Giriş

Hz. Âdem'in peygamber olarak seçildiği (Bk. Âl-i İmrân 3/33) günden buyana Allah, melekleri aracılığıyla ve vahiy yoluyla insanlara mesajlarını ulaştırmış, bunun için peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiştir. Kur'an'da peygamberlerin gönderiliş gayesi, Allah'ın insanlara vahiy yoluyla gönderdiği ilahî hakikatleri tebliğ etmek olarak açıklanmış (Bk. el-A'râf 7/62) ve bu görev en büyük cihat şeklinde tanımlamıştır (Bk. el-A'râf 7/62). Allah son peygamber olarak Hz. Muhammed'i seçmiş ve ona bu önemli görevi yüklemiştir. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilir:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği elçilik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlar(ın kötülüklerin)den koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu isteklerine ulaştırmayacaktır.” (el-Mâide 5/67).

Hz. Peygamber de Allah'ın kendisine yüklediği bu önemli görevi diğer peygamberler gibi hakkıyla yerine getirmiş ve her fani gibi hayata veda etmiştir. Tebliğ görevi peygamberlerle sınırlı kalmamış onlardan sonra ümmetlerine tevdi edilmiştir. Zaten tebliğ sorumluluğunun peygamberlerle birlikte müminlerin âlimleri tarafından da yüklenilmesi gereken bir görev olduğu Kur'an'da vurgulanmaktadır. Herhangi bir savaş halinde Müslümanların topyekûn cepheye gitmelerinin doğru olmayacağı, her mahalleden bazı kimselerin geride kalarak hayatın idamesi için gerekli olan ilimleri öğrenmeleri, savaştan dönenleri aydınlatmaları ve onlara dinin ahkâmını tebliğ etmeleri gerektiği bildirilmiştir (Bk. et-Tevbe 9/122).

İnsanlığın mutluluk ve saadeti tebliğ görevinin uygun bir şekilde yerine getirilmesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple bu görevin nasıl ve ne şekilde yapılacağı da önemli bir konudur. Bu makalede bu sorulara cevap aranmaya çalışılacak ve Kur'an'ın canlı bir uygulayıcısı olması sebebiyle Hz. Peygamber'in risalet görevini icra ederken oluşturduğu tebliğ dili araştırılacak ve bu dilin Kur'ânî temelleri belirlenmeye gayret edilecektir.

1. Tebliğin Mahiyeti

Tebliğ kelimesi sözlükte, en zirve noktaya erişmek isteği, bir yere varmak, bir şeye kavuşmak veya bir zaman diliminin sonuna ulaşmak anlamlarına gelmektedir.¹ Kelimenin terim anlamı ise, “Allah tarafından vahiy yoluyla gönderilen hükümlerin hiçbirinin, peygamberler tarafından gizlenmeden ve her hangi bir katkı yapılmadan Allah’tan geldiği şekliyle insanlara bildirilmesi”² anlamına gelmektedir. Kur’an’da tebliğ kavramını ifade etmek üzere “*Da’vet* (Bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92; er-Ra’d 13/40; en-Nahl 16/125; eş-Şûrâ 42/48; el-Ahkâf 46/31), *inşâr* (Bk. el-Bakara 2/6; en-Nisâ 4/165; el-Mâide 5/19; el-En’âm 6/19, 51, 92; el-İsrâ 17/60; el-Enbiyâ 21/45; Fâtır 35/18; Yâsîn 36/10), *tezâkür* (Bk. el-En’âm 6/69; Hûd, 11/114; Tâhâ, 20/3; ez-Zâriyât 51/55), *emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker* (Bk. Âl-i İmrân 3/110, 114; el-A’râf 7/157; et-Tevbe 9/71, 112; el-Hac 22/41; Lokmân 31/17), *va’z* (Bk. en-Nisâ 4/34, 63; eş-Şuarâ 26/136), *nasihat* (Bk. el-A’râf 7/62, 68, 79, 93; et-Tevbe 9/91)” gibi kelimeler kullanılmıştır.

Tebliğ aynı zamanda peygamberlere özgü ve onlarda mutlaka bulunması gereken özel bir sıfattır. Bundan dolayı tüm peygamberler Allah’tan vahiy yoluyla aldıkları ilkeleri muhataplarına eksiksiz olarak ve kendilerinden de hiçbir şey katmadan tebliğ etmişlerdir.³ Bunu yaparken de kimseye herhangi bir zorlamada bulunmamışlar, tebliğ ettikleri ilahî ilkeler çerçevesinde örnek bir hayat yaşayarak insanların gönüllerine hitap etmişlerdir. Zira bir şeye inanmak ve güvenmek kimsenin zorlaması ile gerçekleşebilecek bir olgu değildir. Bu yüzden iman, baskı ve zorlamayla tahakkuk etmez. Kur’an’da bu husus; “Dinde zorlama yoktur” (el-Bakara 2/256) ayeti ile açık bir şekilde ifade edilmiştir. Zor kullanarak insanların belki bir takım şeylere itaat etmeleri sağlanabilir, ancak onlara tebliğ edilen hakikatlerin zor kullanarak sevdirmesi mümkün değildir. Severek inanmanın ve güvenmenin olmadığı yerde iman değil nifak oluşur. Nitekim peygamberler de kimseye baskı yapmamış, onları inanmaya zorlamamış, tebliğlerine karşı çıkan insanlara karşı da görevlerinin sadece uyararak ve vahyin prensiplerini bildirmek olduğunu, “Bizim görevimiz sadece açık bir şekilde tebliğ etmektir” (Yâsîn 36/17) diyerek ilan etmişlerdir (Konuyla ilgili diğer ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/20; el-Mâide, 5/92, 99; er-Ra’d, 13/40; en-Nahl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18; eş-Şuarâ, 42/48; et-Tegâbûn, 64/12).

¹ Bk. Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “Blğ”, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 161; Râgıp el-İsfahânî, “Blğ”, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk: Dâru’l-Kalem 1412), 144; Mecdüddîn Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esir, “Blğ”, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhîr Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979), 1: 152; Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, “Blğ”, *Lisânü’l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8: 419; Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, “Emn”, *Tâcü’l-arûs min cevâbiri’l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-hidâye, ts.), 22: 444-445.

² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nübüvve ve’l-enbiyâ*, 3. Baskı (Dımeşk: Mektebetü’l-Gazâlî, 1405/1985), 45.

³ Sâbûnî, *en-Nübüvve ve’l-enbiyâ*, 46.

Bu veriler ışığında tebliğin bir süreç içerisinde gerçekleşebilecek bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Zira en yükseğe çıkmak veya bir yerlere ulaşmak için bir noktadan başlamak ve belli mesafelerden geçmek gerekir. Bunun için de belli bir zaman dilimine ihtiyaç duyulur. Bu yüzden tebliğ faaliyeti bir defada gerçekleşip bitecek bir olgu değil, hayat boyu devam etmesi gereken bir süreçtir. “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü engelleyen bir topluluk bulunsun” (Âl-i İmrân 3/104) ayeti, tebliğ görevinin devamlılık arz ettiğini ve tüm zamanlara yayarak bir süreç içerisinde yapılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Tebliğ faaliyeti tüm peygamberler tarafından kimseden bir karşılık beklemezsizin gerçekleştirilmiş ve peygamberlerin tamamı hayatlarının sonuna kadar bu görevlerini yerine getirmeye devam etmişlerdir (Konuyla ilgili ayetler için bk. Yûnus 10/72; Hûd 11/29, 51; Yûsuf 12/104; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; es-Sebe' 34/47; Yâsîn 37/21; Sâd 38/87).

Peygamberler tebliğ görevini ifa ederken pek çok sıkıntılarla ve olumsuzluklarla karşı karşıya kalmışlar ama hiçbir zaman şartlardan yakılarak, şikâyet ederek davalarından vazgeçmemiş, görevlerini ihmal etmemişlerdir. Bu yüzden bu görevi yapmak durumunda olan Müslümanlar için şartlar ne, muhataplar kim olursa olsun beraber yaşadığı her ferde İslâm'ı tebliğ etme sorumluluğu ve zorunluluğu vardır. Bu hususta en güzel örnek her konuda olduğu gibi yine Hz. Muhammed olmuştur. O daha peygamberlik görevini aldığı günlerde, “Önce yakın akrabalarını uyar” (eş-Şuarâ, 26/214) ayeti nazil olunca ilk tebliğ vazifesini kendi yakınlarına yapmak üzere akrabalarını toplamış ve Safâ tepesine çıkarak: “Sizlere şu tepenin arkasında düşmanlar var desem bana inanır mısınız?” diye sorduğunda hepsi birden: “Sana inanırız, çünkü sen şimdiye kadar hiç yalan söylemedin” demişlerdir. Bunun üzerine o da: “Eğer Allah'ın davetine icabet etmezseniz sizleri bekleyin çok acıklı bir azabı haber veriyorum. O gün geldiğinde eğer iman etmezseniz ben sizi kurtaramam.” demişti. Onun bu sözlerine karşı amcası Ebû Leheb hakaretler ederek “Elin kurusun” diye beddua etmiş ve çok geçmeden Tebbet suresi nazil olarak bedduasına karşılık verilmişti.⁴

Hz. Peygamber tüm peygamberler gibi tebliğ görevi esnasında pek çok sıkıntılarla karşılaşmış ancak insanlara sabırla, şefkat ve merhametle yaklaşarak görevini sürdürmüş, yılmamış ve asla pes etmemiştir. Onun bu tavrı sayesinde ki insanlar gruplar halinde İslâm'a girerek vahiyle tanışmış ve buluşmuş (Bk. en-Nasr 110/1-3), Hz. Peygamber de görevini hakkıyla tamamlayarak tebliğ sorumluluğunu ümmetine devretmiştir.

⁴ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 19: 407-408; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 7: 183; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-aş'ım*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 6: 166.

2. Tebliğin Dili

Tebliğde muhataplarla çok özel bir iletişime ihtiyaç duyulur ki bunun “Tebliğ dili” olarak ifade edilmesi mümkündür. Tebliğin dili tabirinden kastedilen, bir yönüyle tebliğin metodudur. Ancak tebliğ dili, tebliğ metodundan çok daha kapsamlı ve şümullüdür. Zira tebliğ dili, metotla beraber, içerik, muhatapların durumu, yer ve zaman yanında daha pek çok hususu da içerisinde barındırır. Hz. Peygamber tebliğ görevini bu esaslar çerçevesinde yapmış, ümmetine de: “İnsanlara akıl seviyelerine ve anlama kapasitelerine göre hitap edin.”⁵ şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur. Eğer bu tavsiyeye uyulmazsa meydana gelecek olumsuzluklara da: “Bir topluluğa akıllarının ermeyeceği şeyler söylerseniz, söyledikleriniz onların bazıları için fitne vesilesi olur.”⁶ sözleriyle dikkat çekmiştir. Dolayısıyla tebliğde muhatapların özelliklerinin ve ihtiyaçlarının bilinmesi önemli bir ilkedir. Yoksa tebliğden beklenen sonuçların aksine olacak bir takım durumların ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelir.

Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde Allah, peygamberine tebliğ dilini öğretmek üzere tavsiyelerde bulunmuştur. Bunlardan bir tanesi:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Ey Peygamber! Sen insanlar için kolaylık ve hoşgörü yolunu seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!” (el-A'râf 7/199) ayetidir. Bu ayetteki “*Afi*” “*الْعَفْوُ*” kelimesine çeşitli anlamlar verilmiştir. Bunları iki grupta toplamak mümkündür. Birincisi, insanlarla olan münasebetlerde kolaylık göstermek, başkalarına zarar verecek tutum ve davranışlardan kaçınmak anlamıdır. Hz. Peygamber'in: “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin nefret ettirmeyin.” hadisi⁷ de ayetteki bu anlamı ortaya koymaktadır.⁸ İkincisi ise, malın ihtiyaçtan arta kalanını ihtiyaç sahiplerine vermek anlamıdır.⁹ Nitekim bu kelime, Bakara suresi 219. ayette bu anlamda kullanılmıştır. Her iki durumda da ayetteki “*Afi*” sözcüğü birbirine yakın anlamları ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kelimedeki birilerinin kusurunu bağışlamak ve birilerine yardım ederek fedakârlıkta bulunmak anlamları mevcuttur. Ayetteki “*Afi*” sözcüğünün mali konularda cimrilik yapmamak, insanlarla ilişkilerde güzel ahlâkla davranıp

⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23; Zeynüddin Muhammed b. Tâcû'l-Ârifin b. Ali b. Zeynelâbidin el-Münâvî, *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-câmiu's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyeti'l-kübrâ, 1356), 3: 377; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzâllü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf (b.y.: Mektebetü'l-asriyye 1420/2000), 1: 222.

⁶ Müslim, “Mukaddime”, 5; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 223.

⁷ Buhârî, “İlim”, 11, “Edeb”, 80; Müslim, “Cihâd ve's-siyer”, 8.

⁸ Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'izî't-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 2: 189.

⁹ Taberî, *Camiu'l-beyân*, 13: 328.

kabalık ve geçimsizlikten uzak durmak, ayrıca işleri kolaylaştırmak, hak dine yumuşaklıkla ve güzellikle davet etmek anlamlarına geldiği ifade edilmiştir.¹⁰

Ayetteki “Urf” “الرّف” kelimesinin de, bilme ve tanıma anlamına gelen “irfân” ve “ma'rûf” kavramlarından geldiği göz önünde bulundurularak “İyilik olarak bilinen ve tanınan”,¹¹ “Yapılması gerekli olan ve varlığı yokluğundan daha hayırlı olduğu bilinen şey”¹² anlamlarına geldiği bildirilmiştir.

Ayette yaptıklarına aldırılmaması gerektiği bildirilen “câbil” kelimesi ise, hiç bir şey bilmeyen bir kimseyi değil; haksızlık ve zulüm yapan, küstahlık ve inatçılık gibi ahlâkî zaafı olan kişileri ifade eden bir kelimedir. Cahillere aldırılmamak, onlara üzerinde oldukları yolun yanlış olduğunu bildirmeyip yanlış inançlarına ses çıkarmamak değil; insanları hakikate, iyilik ve doğruluğa çağırırken bir takım ahlâksızların kaba ve çirkin davranışları karşısında yılmadan, ancak affetmeyi de ihmal etmeden, kolaylaştırıcı, sabırlı ve hoşgörülü olarak yola devam etmektir.

Allah'ın peygamberine tebliğ dilini öğretmek üzere beyan buyurduğu ayetlerden bir diğeri ise şudur:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

“İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!” (Fussilet 41/34). Bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak birinin yaptığı kötülüğü affetmenin “İyilik” anlamına geldiği; ama bundan daha iyisinin ise yapılan kötülüğe iyilikle karşılık vermek olduğu; bunun sonucunda da tüm düşmanların samimi birer dost haline geleceği bildirilmiştir.¹³ Ayetteki “Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav” bölümü de, “Onların beysizce ve cahilce yaptıkları yanlışlıklar karşısında sakin öfke ile onlara eziyet ederek ve onları korkutarak mukabelede bulunma. Eğer onların yaptığını yapmayarak iyilikle mukabelede bulunursan düşmanların yaptıklarından utanacaklar ve yaptıkları kötülükleri terk edeceklerdir.” şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁴

Tüm bunlardan tebliğcilerin kendilerine göre ilkeleri olması gerektiği, insanlığın hayrını isteyen geniş gönüllülüklerini, yanlış mukabelede bulunanlara da göstermeleri gerektiği ve muhatapların seviyesini iyi tespit etmelerinin bir zorunluluk olduğu ortaya çıkar. Zira muhatapların seviyesini tespit edip ona göre davranmak ve konuşmak önemli bir Kur'an üslubudur. Çünkü Allah Kur'an'da,

¹⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 15: 434.

¹¹ Râgıp el-İsfahânî, “Arf”, *el-Müjredât*, 561.

¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15: 434.

¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 200.

¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27: 565.

yarattığı kullarının anlayacakları şekilde konuşmuştur (Bk. Yûsuf 12/2; Fussilet 41/44). İşte bu önemli iletişim ilkesi Hz. Peygamber'in tüm tebliğ hayatı boyunca uymaya özen gösterdiği bir husus olmuştur. Bu ilkeler sayesinde de tebliğ görevini layıkıyla yapmış ve Allah'ın kendisine verdiği görevi hakkıyla yerine getirmiştir. Kur'an Hz. Peygamber'in başarılı olmasına çok önemli katkılar sağlayan tebliğ dilinden şöyle bahseder:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا أَلْقَبُ لَأَنْفَضُوا مِنْ خَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ

عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Allah'ın sana verdiği merhamet sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer sert ve kırıcı davransaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlara danışmaya devam et. Bir işi yapmaya karar verince artık Allah'a dayanıp güven. Şüphesiz Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159).

Ayette bahsi geçen yumuşak davranma, sert ve kırıcı olmama tüm insanlar gibi Hz. Peygamber'in fitratında da var olan bir özelliktir.¹⁵ Hz. Peygamber fitratında mevcut olan bu özelliğini geliştirerek ahlâk haline getirmiş ve Allah'ın, rahmetinin bir sonucu olarak kendisine doğuştan verdiği bu özelliklerle, çevresindeki ashabına çok merhametli davranmıştır. Aynı zamanda Uhud savaşında, verdiği talimatlara uymayarak ganimet elde etmek için yerlerini terk eden ve böylece Müslümanların yetmiş şehit vermesine ve büyük bir yenilgi ile karşı karşıya gelmesine sebep olan arkadaşlarını affetmiştir.¹⁶ İşte Hz. Peygamber'in ayette övülen huyu bu merhameti ve affediciliğidir. Onun bu şekilde ince ve naif davranmasının bir sonucu olarak pek çok kimse İslâm'ı benimsemiş ve Müslüman olmuştur.¹⁷ Çünkü affetmek en önemli eğitim araçlarından bir tanesidir. Yerine göre affetmek ceza vermektен çok daha etkili olmaktadır. Belki bu hususu öğretmek üzere Allah Âl-i İmrân suresi 152. ayette, müminlerin Uhud savaşında yaptığı hataları affettiğini bildirmiş ve Hz. Peygamber'in affetmesini de övmüştür. Nitekim Allah Hz. Peygamber'in huyunu ve ahlâkını; “Hiç şüphe yok ki sen yüce bir ahlâk üzeresin” (el-Kalem 68/4) diyerek de methetmiş ve onu insanlığa şöyle tanıtmıştır:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ

“Andolsun, size içinizden öyle bir elçi gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür ve o müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.” (et-Tevbe 9/128).

¹⁵ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 4: 145.

¹⁶ Râzî, *Meşâîhu'l-gayb*, 9: 405.

¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4: 145.

Hz. Peygamber yaşadığı toplumun içerisinde seçilmiş bir insandır. Allah onu insanlar içerisinde seçmiş, elçisi kılarak şereflendirmiş ve kendisine ait olan “çok şefkatli” anlamına gelen “*rahîf*” ve “çok merhametli” anlamına gelen “*rahîm*” gibi iki sıfatı onun için kullanmıştır.¹⁸ Bunun yanında elçisini Kur'an'da; “Biz seni tüm insanlığa sevgi, şefkat ve merhamet kaynağı olarak gönderdik.” (el-Enbiyâ 21/107) buyurarak övmüş ve böylece onun kendi katındaki değerini kullarına anlatmak istemiştir.¹⁹ Onun tüm bu özelliklerine rağmen hâlâ davetine cevap vermeyip yüz çevirenler için de üzülmemesi ve Allah'a güvenip dayanması gerektiği: “Eğer yüz çevirirlerse de ki: Bana Allah yeter. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Ben ancak O'na tevekkül ettim. O, yüce Arşın sahibidir.” (et-Tevbe 9/129) ayetinde ifade edilmiştir.

Sabır ve tevekkül tebliğ dilinin iki önemli ilkesidir, aynı zamanda Hz. Peygamber gibi diğer bütün peygamberlerin de birer vasfıdır. Nitekim Allah Hz. Musa ve kardeşi Harun'a sabır ve tevekkül temelli olarak bir tebliğ dili tavsiye etmiştir. Bu tavsiyesini de Hz. Peygamber'e ve ümmetine bir örnek olmak üzere Kur'an'da anlatmıştır. Bu hususu gündeme getirdiği ayetlerde, “Ben sizin en yüce Rabbinizim!” (en-Nâziât 79/24) ve “Ey ileri gelenler! Sizin için kendimden başka ilah tanımıyorum.” (el-Kasas 28/38) diyen ve böylece yeryüzünde Allah'a rakip olduğunu iddia edecek kadar azgınlaşan Firavun'a tebliğe gitmek üzere görevlendirdiği iki peygamberine:

أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ

“İkiniz birlikte Firavuna gidin, çünkü o sınırı çok aştı. Fakat ona yumuşak sözle tatlı dille hitap edin. Belki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.” (Tâhâ 20/43-44) ayetlerinde haber verdiği gibi yumuşak bir lisan kullanma tavsiyesinde bulunmuştur. Bu ayetten Allah'ın tüm peygamberlerine tavsiye ettiği tebliğ dilinin tatlı dile ve güler yüze dayalı olduğu sonucu çıkarılabilir. Aynı zamanda tebliğde, muhatapların yaptığı hatalar sebebiyle bir düşman gibi görülmeden, kırıp incitmeden uyarılmaları gerektiği de anlaşılabilir.

Hz. Peygamber tavaf eden insanlarla ilgili olarak Kâbe'ye hitaben şöyle demiştir. “(Ey Kâbe!) Sen ne güzelsin kokun ne güzel! Sen ne büyüksün kutsiyetin ne büyük! Fakat Allah'a yemin ederim ki insanın Allah katındaki saygınlığı seninkinden daha yüksektir. Onun malı da canı da hürmete layıktır; bir mümin hakkında biz ancak hüsnü zan besleriz.”²⁰

¹⁸ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16: 178.

¹⁹ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3: 78.

²⁰ Bk. İbn Mâce, “Fiten”, 2.

Bu hadiste ortaya konan tavır daha sonra gelen ümmeti tarafından da devamlı dillendirilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Celâleddîn-i Rûmî²¹ (ö. 672/1273) tarafından söylenen ve “gönül evini yıkmanın Kâbe'yi yıkmaktan daha büyük bir günah” olduğu vurgulanan şu beyitlerdir:

*“Kâbe bünyâd-ı Halil-i âzerest
Dil nazargâh-ı celil-i ekberest”
“Kâbe Âzer oğlu İbrahim'in yaptığı bir binadır
Gönül ise yüce Allah'ın nazargâhıdır.”²²*

Hâsılı tebliğin şefkat ve merhamet temelli, tatlı söze ve güler yüze dayalı bir dili vardır. Bu dil Hz. Peygamber tarafından hayatı boyunca tüm muhataplarına karşı kullanılmıştır. Ondan da bir sünnet olarak ümmeti olan Müslümanlara intikal etmiştir. İslâm'a davette en çok kaybedilen noktanın tebliğ dilini iyi bilmemek veya iyi uygulayamamak olduğu düşüncesinden yola çıkılırsa, bu dilin iyi öğrenilmesi ve uygulanmasının önemi de kendiliğinden ortaya çıkmış olur.

Tebliğ dilinin, gerek tebliğ faaliyetini yapanlar gerekse faaliyetin bizzat kendisi için bir takım temel unsurları mevcuttur. Bunlar olmadan bir tebliğin başarılı olması mümkün değildir.

3. Tebliğ Dilinin Temel Unsurları

Buradaki temel unsurlardan kastedilen hem tebliğ görevini yapan kişilerin ihtiyaç duyduğu bazı donanımlar hem de tebliğ faaliyetinin yapılacağı yer ve zamanın iyi tespit edilmesi, planlı ve programlı bir şekilde yapılmasıdır. Dolayısıyla bir tebliğ faaliyetinin başarıya ulaşması için, onda bulunması gerekli olan bu temel unsurların varlığı büyük önem arz etmektedir. Zira tebliğe konu olan mesaj, ne kadar doğru ve faydalı olursa olsun eğer etkileyici bir iletişim tekniği ile sunulmamışsa bu mesajın istenen etkiyi doğuramayacağı yapılan araştırmalarla da ortaya konulmuştur.²³

Bir tebliğ dilini oluşturan temel dinamikler Hz. Peygamber'in hayatında ve onu peygamberliğe hazırlayan Kur'an'ın öğretilerinde mevcuttur. Bu konuyu en güzel şekilde ortaya koyan ayetlerden bir tanesinde şöyle buyrulur:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.” (en-Nahl 16/125). Ayette muhatabın kim olduğunun belirtilmeyerek davetin

²¹ Mesnevi adlı eserin sahibi, Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şairdir. Fazla bilgi için bk. Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 441-448.

²² Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi* (İstanbul: Selam Yayınları, 1976), 7: 700.

²³ Osman Güner, “İslami iletişimde Metodik Esaslar: Sünnetin ve Sosyal Psikolojinin Verileri Işığında”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (Ekim – Kasım – Aralık 2002): 106.

kime yapılacağıının mutlak bırakılması, yani mesajın genel bir hitap ile sunulması, bu ayetin, davet ve tartışma konusundaki temel donanımları ortaya koyduğunu ifade eder. Ayetin belirttiğine göre bir tebliğde hikmet, güzel öğüt ve güzel bir biçimde mücadele olmak üzere üç temel unsur vardır ve bunlar bir tebliğin başarıya ulaşması için zorunlu olan unsurlardır.

3.1. Hikmet

Tebliğ dilinin ihtiyaç duyduğu en önemli temel unsurlardan bir tanesi hikmettir. Kesin bilgi ve inanç ifade eden ve tüm bilgi derecelerinin en yükseği olan deliller²⁴ şeklinde tarif edilen hikmet kelimesi lügatte, “hüküm vermek, alkoymak, engellemek, hayvanı gemlemek” gibi anlamlara gelen “Hüküm” “حکم” mastarından türemiş bir isimdir.²⁵ Arap dilindeki “الكلمة من الحكمة” sözünde geçen ve aynı zamanda hüküm anlamına da gelen hikmet kelimesi, kişiyi iyiliklere sevk eden, çirkin olan şeylerden de uzaklaştıran sözlerdir.²⁶ Ayrıca hikmete, “hüküm sahibi bir âlim olmak”,²⁷ “işleri usulüne uygun olarak sağlam bir şekilde yapmak”,²⁸ ve “manaları idrak etmek”²⁹ gibi anlamlar verilmiştir.

Hikmetin Allah'a nispet edilmesi ile insana nispet edilmesi durumlarında farklı anlamları ortaya çıkmaktadır. Mesela “*hakîm*” kelimesinin Allah için kullanılması öncelikli olarak hükmün sahibinin bizzat Allah olmasını ifade eder. İnsan için kullanılması durumunda ise hikmetin “aşırılıktan uzak olma, dengeli olarak orta yol üzere bir tutum içerisinde bulunma ve adalet niteliği taşıma”³⁰ anlamlarını barındırdığını görmek mümkündür. Yine aynı şekilde hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı tanımak böylece onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “varlığı bilip hayırlı ameller yapmak” anlamına gelmektedir.³¹ Dolayısıyla hikmeti tek bir tarif ile ortaya koymak mümkün değildir. Zira hikmet çokanlamlı bir kelimedir.

Nahl suresi 125. ayette söz konusu edilen hikmetin ne anlama geldiğini ortaya çıkarmak için Kur'an'a baktığımızda şöyle bir ayetle karşılaşırız:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بِهِنَ النَّاسُ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20: 287.

²⁵ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, “Hkm”, *Cemberetü'l-liğa*, thk. Remzî Münîr B'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1987), 1: 564; Râgıp el-İsfahânî, “Hkm”, *el-Müfredât*, 248-249.

²⁶ İbn Düreyd, “Hkm”, *Cemberetü'l-liğa*, 1: 564.

²⁷ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “Hkm”, *Tâcü'l-liğa ve şabahu'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009), 270.

²⁸ Cevherî, “Hkm”, *Tâcü'l-liğa*, 270; İbn Manzûr, “Hkm”, *Lisânu'l-Arab*, 12: 143.

²⁹ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Hüseyn el-Fârâbî, *Mu'cemü'dîvânî'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü dâri's-şâ'b li's-sahâfe, 1424/2003), 1: 200.

³⁰ İbn Manzûr, “Hkm”, *Lisânu'l-Arab*, 12: 142-143.

³¹ Râgıp el-İsfahânî, “Hkm”, *el-Müfredât*, 249.

“İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi...” (el-Bakara 2/213). Bu ayette Allah kitabı insanlar arasında hüküm verilmesi / hikmet için gönderdiğini bildirmektedir. Dolayısıyla hikmet, Allah'ın kitabına göre verilen hükümdür. Nitekim müfessirlerin konuyla ilgili yaptıkları yorumlara baktığımızda Nahl suresindeki hikmete, “vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an” anlamı³² verildiğine şahit olunmaktadır. Bu durumda hikmetle davet etmenin, Kur'an'ın hükümleri çerçevesinde bir davet olduğu açıktır.

Yine Bakara suresinde hikmetten şöyle bahsedilmiştir:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“O, hikmeti dilediğine verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nail olmuş demektir. Bunu ise ancak aklıselim olanlar düşünüp ibret alırlar.” (el-Bakara 2/269). Bu ayette hikmetin büyük bir hayır olduğu vurgulanmış ve ayetteki hikmet müfessirlerce “İlim ve amelin birbiriyle uyumu”,³³ “söz ve davranışta isabet etmek”,³⁴ “Kur'an'ın öğütleri”,³⁵ “Kur'an ve onu anlama kabiliyeti”,³⁶ “Kur'an ve içindeki ilgi çekici sırlar”³⁷ ve “nübüvvet”³⁸ şeklinde açıklanmıştır. Bütün bu anlamlarda ortak nokta, Kur'an ve Kur'an bilgisidir. Kur'an insanların uyması ve amel etmesi için indirildiğine göre ayetteki hikmetin, Kuran bilgisi ve o bilgiye göre yaşamak olduğu anlaşılabilir. Zira bir kişinin hikmet ehli olması, Allah'ın kendisinden razı olduğu bir kul olmasıyla alakalıdır. Allah'ın razı olmadığı bir bilginin kişiye faydasından söz edilemez. Dolayısıyla hikmet ehli olmak için, hem ilim hem de amel olmak zorundadır.

Hâsılı tebliğcinin ihtiyaç duyduğu temel dinamiklerinden biri olan hikmet, Kur'an'ı bilmek ve onun söylediklerini yaşayarak tebliğde bulunmak şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'an'da bu hususa vurgu yapan pek çok ayet vardır ve bunlardan bir tanesi: “Namaz kılmayı aile fertlerine emret. Sen de namaz kılmaya sabırla devam et...” (Tâhâ 20/132) şeklindedir ve bu ayette çok açık bir şekilde

³² Bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, 17: 321; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vîlâtü eblî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 6: 594; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 644.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 316; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 58.

³⁴ Taberî, *Camiu'l-beyân*, 5: 576; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 2: 261; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfîş, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 3: 330.

³⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 58.

³⁶ Taberî, *Camiu'l-beyân*, 5: 576; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 2: 261; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 2: 271; Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*, 3: 330; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 700.

³⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 58.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 2: 261; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 58; Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*, 3: 330.

vurgulandığı gibi namaz kılmaya davet etmek için önce davetçinin namaza sabır ve sebat göstermesi istenmektedir.

Hikmetle ilgili önceki açıklamalar ve konumuz olan Nahl suresi 125. ayetindeki hikmetin müfessirler tarafından “gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil, sahih ve muhkem söz”³⁹ şeklinde açıklanması da göz önüne alındığında tebliğin sağlam bilgi, ikna edici delil, örnek yaşantı ve güzel bir üslupla yapılması gerektiği ortaya çıkar. Hâsılı bir tebliğcinin davet ettiği konu hakkında doğru bilgi sahibi olması, insanların itiraz edemeyeceği güçlü delillerle ortaya çıkmasının yanında tavır ve davranışlarıyla da örnek olması gereklidir. Çünkü uygulanabilirliği bir örnek şahsiyet üzerinde görülmeyen, tavır ve davranışlara yansımamış kuru bir anlatım kimseye tesir etmeyecektir. Tebliğe konu olan hususların gerçek hayatta bir anlamının ve karşılığının olduğu bizzat davetçinin davranışlarında görülmelidir.

3.2. Güzel Öğüt

Tebliğ dilinin ihtiyaç duyduğu temel unsurlardan bir diğeri de ikna etmeye yönelik delillere dayanan “*mev'izâ-i hasene*,” yani “güzel öğüt”tür. Daha önce de ifade edildiği gibi hikmet, eşyanın tabiatına uygun olarak hükme bağlanmış katî ve ikna edici delildir, ilim ve akla birlikte hitap eder. Güzel öğüt ise daha çok gönül dünyasına, duygulara seslenir; bir takım teşbihler ve özendirici örnekler içerir. İlki doğrudan aklı, ikincisi ise doğrudan olmasa da duygular yoluyla yine aklı hedef alır. Zira akla hitap etmeyen bir davetin başarıya ulaşması mümkün değildir.

“*Mev'izâ-i hasene*” daha çok ilimle uğraşmayan, her şeye itiraz ederek kavgacı bir tutum da ortaya koymayan fitratları bozulmamış selim yaratılışları üzere hayat yaşayan insanları hedef alır. Bunlar hikmet tabir edilen delillere dayalı söylemleri anlayabilme kapasitesine sahip olmayan kimselerdir ve bunlarla ancak güzel öğüt yoluyla konuşmak icap eder.⁴⁰ Bu tür insanları Allah yoluna, güzel, tatlı ve ilgi çekici bir üslup ile davet etmek gerekir. Çünkü tatlı dil gönülleri etkiler, insanları yumuşatır, yoldan çıkanları yola getirir. Sakin ve yumuşak bir üslupla, tatlılıkla duygulara hitap etmeli; asla zorlamaya ve nefreti mucip olacak ısrarlara başvurulmamalıdır. Bilmeyerek veya iyi niyet eseri olarak yapılan hatalar yüze vurulmamalı, ortaya dökülmemelidir. Öğüt verirken yumuşak davranmak ve tatlılıkla hareket etmek çoğu kere katı kalpleri hidayete getirir ve nefret besleyen gönülleri

³⁹ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20: 287; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabi, 1418), 3: 245; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzüddîn en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kalem et-tayyib, 1419/1998), 2: 241; Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 3: 107.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20: 287.

ferahlattır.⁴¹ Bunun yanında tebliğcinin sevilen, sayılan ve sözü dinlenen bir kişi olması da çok önemlidir. Bunu sağlamanın en kolay yollarından bir tanesi üslubun güzel olmasıdır. Tebliğ diline sevgiyi yerleştiren bireylerin sözleri ve nasihatleri tesirli olur, kalpten kalbe yol bularak muhataplarını etkisi altına alır. Bu yüzden sevilen ve sayılan bir büyüğün nasihati, sevgi ve samimiyetle yapıldığı için çoğu zaman hayatın akışını değiştirir. Sevgiyle ve samimiyetle yapılmayan tebliğin etki gücü çok zayıftır.⁴²

Kur'an'ın ortaya koyduğu tebliğ dili sadece “şüpheyi gideren delil, sahih ve muhkem söz” üzerine kurgulanıp buradan sonuca gitmeye dayalı bir şey değildir. Çünkü Kur'an'ın hidayet vadettiği muhatapları aynı seviyede yetiştirmiş, tek bir kültür havzasının insanları değildir. Buna rağmen Kur'an her tabakadan insanın anlayabileceği bir dil, her gönle hitabeden bir zarafeti hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Bu sebeple Kur'an her zaman zorlamayı reddederek, insanları kendi istekleri ve tercihleriyle değişime gönüllü kılmayı hedeflemiştir (İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/256; Yûnus 10/108; el-Kehf 18/29; Yûnus 10/108; ez-Zümer 39/41; eş-Şûrâ 42/48; el-Gâşiye 88/21-26). Zira zorla ve baskıyla sunulan hidayet, hiçbir zaman imana dönüşmeyecek sadece münafıkların çoğalmasını sağlayacaktır. Bu yüzden ki Kur'an güzel öğüdü öncelemiş, tartışmaya imkân vererek ve ikna ederek gönülleri hidayete açmayı ilke edinmiştir.

3.3. Güzel Bir Biçimde Mücadele

Ayette hikmet ve güzel öğütle davet tavsiye edilirken muhatabın kim olduğu belirtilmemiş ve umumi bir hitap tarzı benimsenmiştir. Bu durum davetin kapsamına müminler de dâhil olmak üzere tüm insanların girdiği anlamı taşımaktadır. Zaten Kur'an tüm insanlığa hitap etmekte ve herkesi muhatap kabul etmektedir. Bundan dolayı tebliğin muhatapları tekdüze, söyleneni saygıyla dinleyen ve hemen kabul eden kişiler değildir. Bunların içerisinde karşı çıkanlar, itiraz edenler, karşı tez ileri sürenler, gürültü koparanlar hatta sadece kendi fikirlerini önemseyerek başkalarının görüşlerine tahammülü olmayanlar dahi bulunacaktır. İşte ayetin ifade ettiği tebliğ dilinin üçüncü dinamiği bu tür insanlara nasıl davranılacağını ortaya koymaktadır. Bu yüzden ayette söz konusu edilen üçüncü ilke davet yaparken karşılaşılan problemlere çözüm üretmek üzere beyan edilmiştir. Kur'an'da Ehl-i kitaptan olup bu tür tavırlar ortaya koyanlarla ilgili olarak şöyle buyrulmuştur: “İçlerinden zulme sapanlar dışında Ehl-i kitapla mücadelenizi en güzel şekilde yapın ve deyin ki: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim ilahımız da sizin ilahınız da birdir. Biz O'na teslim olmuş Müslümanlarız.” (el-Ankebût 29/46). Bu ayette “zulme sapanlar hariç” kaydı düşülerek, mücadelenin en güzel

⁴¹ Mehmet Soysaldı, “Kur'an'da Tebliğ Yöntemleri İle İlgili Kavramların Analizi”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (Temmuz – Ağustos – Eylül 2003): 55.

⁴² Abdullah Özbek, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*, 3. Baskı (İstanbul: Esra Yayıncılık, 1994), 226.

bir şekilde yapılması gerektiği bildirilmiştir. Bunun yanında Hristiyan ve Yahudilerden Ehl-i kitap diye bahsedilerek onların Kur'an'a inanmaya çok daha layık oldukları ve onlara değer verildiği ihsas ettiriliyor, böylece gönülleri kazanılarak gönülleri İslâm'a yakınlaştırılıyor ve tebliğ dilinin güzel bir örneği sunuluyordu.⁴³

Mücadele kelimesi sözlükte "aşırı ölçüde tartışma, bir işi sağlam yapma, mücadele eden iki kişiden birinin diğerini fikren mağlup etmesi, güreşmek ve bir insanın sert bir zemine düşürülmesi" gibi manalara gelen "cedel" kökünden, "sürtüşme ve üstün gelme bağlamında çaba sarf etmek" anlamını ifade eden "cidâl" kelimesinden türemiştir.⁴⁴

Genel olarak "cedel" in / tartışmanın iki ekseni vardır. Bunlardan ilkinde ileri sürülen deliller, akliselim herkesin kabul edeceği bir takım önermeler içeriyor olabilir yahut da bu delilleri ileri süren kişi, ortaya koyduğu delillerin kabul edilebilir bir içeriğinin olduğu şeklinde bir düşünceye sahip olabilir. Bu durumda yapılan tartışma hakikatin ortaya çıkmasını temine yönelik bir niyetle yapılması şartıyla güzel bir tartışmadır. İkincisinde ise ortaya konan deliller baştan fasit ve batıl önermelerden meydana gelmiştir. Bunları ileri sürenler de hafif meşrep, gürültü ve laf kalabalığı ile haklılığını ispata yönelik tavır almış, tek gayesi muhatabına fikirlerini dayatarak kabul ettirmek isteyen kimselerdir. Bu ortamda yapılacak olan bir tartışmanın herhangi bir faydası olmayacağı sebebiyle fazilet ehli kimselerin böyle bir tartışmanın tarafı olması doğru değildir. Ayetteki "Onlarla en güzel bir yöntemle mücadele et" buyruğu, birinci gruptaki tartışmalar için geçerlidir. Bu tür bir tartışma ortamında Kur'an'ın müminlere hikmet, güzel öğüt ve en güzel biçimde mücadele olmak üzere üç önemli tavsiyesi vardır.⁴⁵

Tartışmanın tarifinden anlaşılacağı ve hayat boyu elde edilen tecrübelerden de öğrenilebileceği gibi peşin fikirlilerle, karşıdakini dinlemek yerine kendinin doğru olduğunu dayatan kimselerle yapılan münakaşa ve tartışmalardan olumlu neticeler almak oldukça zor bir iştir, hatta imkânsızdır. Zira herkesin kendi fikrinin doğruluğunu ispata ve muhatabını alt etmeye çalıştığı bir tartışmadan olumlu sonuçlar beklemek mümkün değildir. Bu tür bir tartışma ortamında kendini bulan bir mümine Nahl suresi 125. ayetin her hangi bir tavsiyesi yoktur. Çünkü muhatapları gerçeğin açığa çıkması durumunda zalimane bir tutumla ona teslim olmaya değil, kendisini alt etmeye şartlanmışlardır. Böyle bir durumda bir müminin Ankebût suresi 46. ayetin beyanı mucibince tartışmaya girmesi doğru bir davranış olmayacaktır. Zira "Kırk âlimi bir delille ikna ettim. Bir cahili kırk delille ikna

⁴³ Ahmet Önkal, "Asr-ı Saâdetde İslâm'a Davet Metodu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdetde İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 2: 101.

⁴⁴ Râgıp el-İsfahânî, "Cd", *el-Müjfredât*, 189-190.

⁴⁵ Râzî, *Meşâtîhu'l-gayb*, 20: 287.

edemedim.” şeklindeki meşhur sözde de ifade edildiği gibi sonuç alınamayacağı belli olan bir tartışmaya girmek akıllı bir insanın yapacağı bir iş olmamalıdır.

Sonuç

Allah tüm peygamberlerine olduğu gibi son peygamberi Hz. Muhammed'e de gönderdiği dini insanlara tebliğ etme görevi vermiş ve “eğer tebliğ görevi yerine getirilmezse peygamberlik görevinin de başarılı sayılmayacağını bildirmiştir. Diğer tüm peygamberler gibi Hz. Muhammed de tebliğ görevini en güzel şekliyle yerine getirmiştir. Hz. Peygamber görevini ifa ederken kullandığı metot, tebliğin muhtevası, içeriği, yapılacağı yer ve zaman gibi hususlar onun tebliğ dilini oluşturmuştur.

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği tebliğin dili en yakın akrabalarından başlayarak, muhatabı olduğu tüm insanları sevgi ve şefkatle kucaklamak suretiyle, herkesi Allah'ın yarattığı bir varlık olarak görüp yaratanın hatırına yaratılmışlara muhabbeti önceleyen bir dil olmuştur. Onun tebliğ dili affetmek, insanı merkeze alarak onlara iyi muamelede bulunmak, insanî zaafardan kaynaklı olarak yapılan yanlışlıklara, cahilane tutumlara müsamaha ile yaklaşmak, zorlaştırmayıp kolaylaştırmak, nefret ettirmeyip müjdelemek üzerine bina edilmiştir. Kendisine kötü davrananlara dahi iyilikle mukabelede bulunup, iyiliğin açamayacağı kapı olmadığını ümmetine öğretmek, düşmanlıkları bitirip dostlukları artırmak üzerine kurgulanmıştır. Onun tebliğ dilinde, verdiği emri dinlemeyip, kendi kafalarına göre hareket ederek pek çok şehit verilmesiyle sonuçlanacak yanlışlık yapanlara karşı dahi anlayışla yaklaşma, kimseye kaba ve çirkin davranmama, katı kalpli olmama gibi insani erdemler vardır.

Hz. Peygamber'in tebliğ dilinin dayandığı önemli bir takım temel dinamikler mevcuttur. Bunlardan birisi olan hikmet ona, Allah'ın kendisine gönderdiği kitabın ilkelerine göre yaşamayı, muhataplarıyla kitabın hükümlerine göre ilişkiler geliştirmeyi tavsiye etmiş, bunun sonucunda da insanları yaratıp onları en iyi şekilde tanıyan Allah'ın tavsiyelerine göre hareket tarzı geliştirmeyi öğretmiştir. Bu hikmetin bir sonucu olarak Allah'ın öğrettiği güzel öğütlerle insanların karşısına çıkmıştır. Bilgisizliklerinden dolayı kendi inandıklarını en doğru bilgi ve inanç zannedenlere bıkmadan usanmadan akli delillerle hitap etmeyi tebliğ dilinin temel dinamiği yapmıştır. Vefatından sonra bu dil ümmetine miras kalmıştır. Bu dilin temel unsurları tüm ayrıntılarıyla Müslümanların elinde bulunan Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in müminlere örnek olarak gösterilen hayatında mevcuttur. Bu günün tebliğ dilinin bu temeller üzerine oturmaya her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzâilü'l-ilbâs*. Thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. b.y.: Mektebetü'l-asriyye 1420/2000.
- Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sabîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhabu'l-Arabîyye*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.
- Güner, Osman. "İslami iletişimde Metodik Esaslar: Sünnetin ve Sosyal Psikolojinin Verileri Işığında". *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (Ekim – Kasım – Aralık 2002): 101-128.
- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Thk. Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemberetü'l-lüga*. Thk. Remzî Münîr B'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 2. Baskı. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Mâce. Sünen. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İlmîyye, 1399/1979.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Fârâbî, Ebû İbrâhim İshâk b. İbrâhim b. el-Hüseyn. *Mu 'cemü dîvânî'l-edeb*. Thk. Ahmed Muhtâr Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü dâri's-şâ'b li's-sahâfe, 1424/2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Karaman. Hayreddin, – Çağrıçı, Mustafa. – Dönmez, İ. Kâfi. – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfîş. 3. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vîlâtü ehlî's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed b. Tâcü'l-Ârifîn b. Ali b. Zeynelâbidîn. *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-câmiu's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîb*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddin. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. Thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kalem et-tayyib, 1419/1998.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Önkâl, Ahmet. “Asr- Saâdette İslâm'a Davet Metodu”. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslâm*. Ed. Vecdî Akyüz. 2: 68-141. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*. 3. Baskı. İstanbul: Esra Yayıncılık, 1994.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1412.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ*. 3. Baskı. Dımeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1405/1985.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Soysaldı, Mehmet. “Kur'an'da Tebliğ Yöntemleri İle İlgili Kavramların Analizi”. *Diyanet İlmi Dergi* 39/3 (Temmuz – Ağustos – Eylül 2003): 43-64.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tahirü'l-Mevlevî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Selam Yayınları, 1976.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Heyet. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.

Tefsir İlminin Çınarlarından Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu:

Hayatı, Kişiliği ve İlmî Çalışmaları

Hatice TEBER*

Öz

Bu çalışma yaklaşık bir asırlık ömrünü İslamî İlimlere hususen de Tefsir ilmine adanmış kıymetli hocam ve babam İsmail Cerrahoğlu hakkındadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ilk mezunlarından olan Cerrahoğlu, Türkiye'deki tefsir akademiasının da ilk hocalarından biridir. Yıllarca hocalık yaptığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, sayısız tez yönetmiştir. Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1954 yılında mezun olmuş, bu fakülteye asistan olarak intisap etmiş, 1996 yılında da emekli olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin sağladığı imkânlar ile İngiltere, Mısır ve Tunus'ta akademik araştırmalarda bulunmuş British Museum ve Kahire Milli Kütüphanelerinde alanı ile ilgili çalışmalar yapmıştır.

Cerrahoğlu, Türkiye'de ilahiyat bilimlerinde tefsir dalında ilk akademik çalışmaları yapmış, bu alanda daha sonra yazılmış olan hemen bütün tefsir çalışmalarında kendisine referans verilmiş bir akademisyendir. O, gerek tefsir usulü ve gerekse tefsir tarihi üzerine kaleme aldığı çalışmalarla ve bu alanda verdiği derslerle ülkemizde tefsir alanında pek çok akademisyenin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda onun hayat hikâyesi aynı zamanda Türkiye'deki tefsir çalışmalarının da tarihi hakkında bilgi edinmemize vesile olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usulü, Tefsir Tarihi, Türkiye, İlahiyat, İsmail Cerrahoğlu.

Prof. Dr. Ismail Cerrahoglu as One of the Monuments of Tafsir Science: His Life, Personality and Scientific Studies

Abstract

This study is about my dear teacher and father Ismail Cerrahoglu, who devoted nearly a century long of life to Islamic Sciences and especially to the Tafsir Science. As one of the first graduates of Ankara University Faculty of Divinity, Cerrahoglu was one of the first professors of Tafsir academia in Turkey. He trained hundreds of students and directed many theses at Ankara University Faculty of Divinity, where he taught for years. Professor Dr. İsmail Cerrahoglu graduated from the Faculty of Divinity at Ankara University in 1954 and entered the same faculty as an assistant and retired in 1996. With the support provided by the Republic of Turkey, he has done academic researches and studies related to his area in England, Egypt, Tunisia, British Museum and Cairo National Libraries.

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. haticeteber@akdeniz.edu.tr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4517-0698>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 29 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 23 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.558881.

ATIF: Teber, Hatice. "Tefsir İlminin Çınarlarından Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: Hayatı, Kişiliği ve İlmî Çalışmaları". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 284-316.

He has made the first academic studies in Tafsir field in theology sciences in Turkey, he is an academician who has been referenced in almost all Tafsir / commentary studies written in this field. He played an important role in the education of many teachers in the field of Tafsir in our country with his works on the Methodology of Tafsir and the History of Tafsir and by giving lectures in this field. In this context, his life story will also be instrumental to us about the history of Tafsir studies in Turkey.

Keywords: Tafsir, Methodology of Tafsir, History of Tafsir, Turkey, Divinity /Theology, İsmail Cerrahoğlu.

Giriş

İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinin kapanmasından on altı yıl sonra 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'nin ilk mezunlarından olan İsmail Cerrahoğlu, ülkemizde tefsir alanında gerek çalışmaları, yazdığı eserleri ve gerekse yetiştirdiği talebeleri ile mümtaz bir yer edinmiştir. Onun hayatı, kişiliği ve çalışmaları gelecek nesillere rehberlik yapması yanında, Türkiye'deki tefsir çalışmaları sürecini göstermesi bakımından da önemlidir.

Cerrahoğlu, küçük yaşlarından itibaren, her zaman kendisinden hürmet ve minnetle bahsettiği babaannesinin¹ destekleriyle zorlu ilim yolculuğuna başlamıştır. Zamanın zorlu şartlarından dolayı ortaokul ve lise eğitimini ailesinden uzakta ve zor şartlarda tamamlamıştır. Liseden sonra takdir-i ilahi neticesinde girdiği ama daha sonra hayatının merkezi konumuna gelen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. O, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde tefsir ilmi alanında yetişen ilk akademisyenlerdendir. 1956 yılında araştırma görevlisi olarak başladığı akademisyenlik görevini 1996'da emekli oluncaya kadar sürdürmüştür. Emeklilikten sonra 10 yıl kadar aynı fakültede yüksek lisans ve doktora derslerine devam etmiştir. Kendisine Ankara Üniversitesi Çınarı² unvanı verilen Cerrahoğlu, “*emekli olduktan sonra fakülte ile arası yürüme mesafesinde olan evimden her çıktığımda farkında olmadan ayaklarım hep beni fakülteye götürüyordu*” sözleriyle yaklaşık yarım asır emek verdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesiyle oluşan güçlü bağı ifade etmiştir. Kaleme aldığı eserleri ile Türkiye'deki ilmî çalışmalara katkıda bulunmuş, bu alanda yetişen akademisyenlere rehberlik yapmıştır. Onun hayatı, şahsiyeti ve yaptığı çalışmalar İslami ilimler alanında çalışanlar için bir kaynak niteliğindedir.

¹ İsmail Cerrahoğlu yazmış olduğu Tefsir Usulü kitabını kendisine duyduğu hürmete binaen “*Bu naçiz eserimi, bana küçüklüğümde beri, İslami terbiye ve bilgileri vermiş olan ve beni bu yolda tetkikler yapmaya sevk eden merhum babaannem Ayşe Cerrahoğlu'nun aziz rubuna ithaf ediyorum*” sözleri ile babaannesi Ayşe Cerrahoğlu Hanımefendiye ithaf etmiştir. Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 22. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 6.

² 18 Mart 2014 tarihinde Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'na, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu'nun önerisi ve Ankara Üniversitesi Senatosu'nun 04/03/2014 tarih ve 3229 sayılı kararı ile “Ankara Üniversitesi Çınarı” unvanı verilmiştir.

1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İsmail Cerrahoğlu 1929 senesinde Sakarya'nın Hendek ilçesinde ziraatle uğraşan mütedeyyin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası ve annesi Hendek'in tanınmış, köklü ailelerdendir. Babasının mesleği berberliktir. Önceki dönemlerde tıp fakültesi mezunu doktorların her yerde bulunamaması sebebiyle diş çekmek, sünnet yapmak, yaralara ve hastalıklara bakmak berberlerin işi olarak da görülüyordu, bundan dolayı Hendek'te "Cerrahlar" veya "Mütevelliler" lakabıyla tanınan aile, soyadı kanunu ile birlikte "Cerrahoğlu" soyadını almıştır. Çocukluğu din eğitime ve dindarlara karşı bakışın pek de sempatik olmadığı bir dönemde geçen Cerrahoğlu, ilk dini eğitimini kendisinden her zaman minnet ve rahmetle söz ettiği babaannesinden almıştır. Babaannesi Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyan, derkenar tefsirlerden mealini anlamaya gayret eden, bunun yanında ilmiyal bilgilerine vakıf bir hanımefendidir. Cerrahoğlu babaannesinden küçük yaşta Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmiştir. İlkokulu 1936-1941 yılları arasında Hendek'te İsmet Paşa İlkokulu'nda, Ortaokulu ise Hendek'te ortaokul olmaması sebebi ile Adapazarı'nda, cüz'i bir ücretle yaşlı bir hanımın yanında kalarak okumuştur. Bu seneler ikinci dünya harbinin yaşandığı yokluk ve sıkıntı günleridir. Cerrahoğlu bu dönemin yokluklarını şöyle dile getirir. *"Ulaşım zor, tatillerde bile ailemin yanına gidemiyorum. ... Ekmek yok, yiyecek yok, giyecek yok... İkinci dünya harbinin sıkıntılı günleri. Dayımın oğlu ile Adapazarı'nda yaşlı bir hanımın yanında kalıyoruz. Sofrada birbirimizin önünden lokma çalıyoruz. Babam arada karneyle aldığımız ekmeğe takviye olsun diye biraz buğday ve mısır unu getiriyor."* Bu zorlu şartlarda 1944'te ortaokuldan mezun olan Cerrahoğlu lise eğitimini, yatılı olarak İstanbul Kabataş Lisesi Fen Bölümünden mezun olarak tamamlamıştır.

1.1. Üniversite Yılları

İsmail Cerrahoğlu'nun aile büyükleri, lakabı ve soyadının etkisi, diğer taraftan amcasının da eczacı olması hasebiyle onun tıp ya da eczacılık tahsil etmesini arzu ediyordu. Nitekim ortaokul ve lise dönemi yaz tatillerinde amcasının eczanesinde çalışan Cerrahoğlu da tıp ya da eczacılık eğitimi almak istiyordu. Ancak o dönem bu fakültelerin sınırlı sayıda öğrenci alması sebebiyle yedekte kalmış, kayıt yaptıramamıştı. Bu esnada çalıştığı eczaneye her gün gelen "Ulus" gazetesinde Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi açıldığı ve kayıtların başladığına dair bir ilan dikkatini çekmişti. İlahiyat Fakültesi'nde dini eğitim verilecek olması ailesi ve özellikle de babaannesi tarafından olumlu karşılanınca Cerrahoğlu'nun İlahiyat Fakültesi serüveni başlayacaktı.

³ Mustafa Öcal, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 3: 11.

O tarihlerde Ankara'ya gitmek nakil vasıtalarının azlığı sebebiyle zor bir işti. Buna rağmen bin bir müşkülata Ankara'ya gidip Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydını yaptıran Cerrahoğlu, 21 Kasım 1949'da İlahiyat eğitimine başladı. Fakat fakültenin geç açılması sebebiyle yurtlarda yer bulamaması, maddi yetersizlik, fakültenin yeni açılmış olması ve ulaşımdan doğan sıkıntılar⁴ nedeniyle kısa bir süre sonra kaydını sildirek memleketine geri döndü. 1949'da açılan fakültenin ilk kayıt yaptıran öğrencilerinden olmasına rağmen ertesi sene tekrar döndüğü İlahiyat Fakültesi'nden 1953-1954 öğretim yılı sonunda mezun oldu. Cerrahoğlu üniversite eğitimine devam ettiği süre içerisinde aynı zamanda evliydi ancak eşi Hendek'te kalmaya devam ediyordu.

İmkânsızlıklar nedeniyle Hendek'e geri dönen Cerrahoğlu, zamanını boş geçirmemiş ve vaiz İsmail Baykal Hoca'dan Arapça dersleri almaya başlamıştır. Onun riyasetinde *Emsile*, *Binâ*, *İzâh*, *Merâh*, *Molla Câmî* ve aynı zamanda öğrendiklerini uygulamak için fıkhîten *Halebî* okur. Bir müddet sonra 1950'de, Arapça öğrenmesi, dine karşı ünsiyeti, ailesinin ve hocasının da teşviki ile tekrar Ankara'ya döner ve İlahiyat Fakültesi'ne yeniden kaydını yaptırır.

İlk kuruluş yıllarında İlahiyat Fakültesi'nin henüz müstakil bir binası yoktur. Fakülte binası ve tek dershane için Hukuk Fakültesi kız yurdunun köşesinde küçük bir yer ayrılmıştır. Fakülte yönetim kurulu Dil-Tarih ve Hukuk Fakülteleri'nden seçilen hocalardan oluşmaktadır. Derslerin çoğu Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndedir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri sabahları genelde İngilizce, Fransızca ve Almanca derslerini Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde gördükten sonra Cebeci'de kendilerine tahsis edilen sınıfa geçip İslam Tarihi, Mezhepler ve Dinler Tarihi, Sanat Tarihi derslerini alıyorlardı, ardından felsefe grubu ve Farsça dersleri için tekrar Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesine dönüyorlardı. İlk zamanlarda Temel İslam Bilimleri derslerini oluşturan Tefsir, Hadis, Kur'ân ve Arapça dersleri bu dersleri okutacak öğretim elemanlarının bulunmaması sebebiyle yetersizdir.⁵

Cerrahoğlu, öğrenim gördüğü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk yılları ile ilgili hocaları ve arkadaşları hakkında şunları söyler:

⁴ "... Tabii o dönemde Ankara'da ne yurt var, ne imkân var. Memleketim uzak değil. Ama Sakarya-Hendek'ten o gün Ankara'ya gelmek meseleydi. Gece yarısı saat birde posta arabasına binerdik, ertesi akşamı Ankara'ya varırdık... Yatacak yer bulamadığım için, Hukuk Fakültesi'nin karşısında Erzurum mahallesi vardı. Bir oda tuttum, oda üç - üç buçuk metre yüksekliğinde. Kapkara ağaçlar falan böyle. Yirmi beş muhluk bir lamba sarkıtmuşlar, karyolamı oraya orta yere kurdum. Öyle bir soğuk var ki o sıralarda, bnyıklarım buz tutardı. Eve geliyorum. Akşam 6-7 olmuş. Doğru dürüst doyamıyoruz, aç olan insan üşür. Soğuk da var. Dersler de başladı, çalışmak lazım. Hadi bakalım diyorum, Pijamayı, ceketi giyiyorum, yorganın altına giriyorum, biraz çalışayım diyorum, bir de bakıyorum ki sabah olmuş, uyumuş kalmışım. 1949 ile 1950 arasında bir yıl ara vermemin sebebi budur." Bk. Sadık Kılıç - Şehmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009): 228.

⁵ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk dönemiyle ilgili Bk. Hilmi Ziya Ülken, "İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar", *İlahiyat Fakültesi Albümü 1949-1960*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu,1961), 1-9.

“Fakültede birinci sınıfta biz ikinci dönem 21 kişiydik. İlk dönem arkadaşlarımızdan Talat Koçyiğit (1927-2011) ve Esat Kılıçer (1928-), İbrahim Ağâh Çubukçu (1928-), Mehmet Sofuoğlu (1923-1987) Beyler ikinci sınıfa geçmişlerdi. Fakültenin karşısında Hukuk Fakültesi Yurdu’nda yer buldum. Arkadaşlar “Eliyi görse, mertek sanır” durumdaydı. Namazdan sonra erkenden fakülteye giderdik. İbrahim Eken adında babasından Arapça öğrenmiş bir arkadaşımızla birlikte diğer arkadaşlara Kur’an okutur, ders çalıştırırdık. Birinci sınıfla ikinci sınıfın dersleri pek farklı değildi; derslerin çoğunu iki sınıf beraber okuyorduk. Günde iki üç defa İlahiyatla Dil-Tarih arasında gidip gelirdik; yolda Esat Kılıçer, Mehmet Sofuoğlu ve diğer arkadaşlarla boş durmaz, anlatılan dersleri birbirimize tekrar ederdik. Hoca eksiklerimiz vardı. Kimden ne öğrenebiliriz gayreti içindeydik. O zaman Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hüsnü Lostar (1888- ?) bize “Diyanet’e gelerseniz ders veririm” dedi. Ondan arada gidip Arapça ve fıkıh okuyorduk. Prof. Yusuf Ziya Yörükan’dan (1887-1954) İslam Dini ve Mezhepler Tarihi, Prof. Hamdi Ragıp Atademir’den (1908-1976) Mantık ve İlimler Felsefesi, Prof. Mehmet Karasan’dan (1910-1974) Sosyoloji, Prof. Remzi Oğuz Arık (1899-1954) ve Prof. Suut Kemal Yetkin’den (1903-1980) İslam Sanat Tarihi, Prof. Hilmi Ömer Budda’dan (1894-1952) Mukayeseli Dinler Tarihi, Prof. Bedi Ziya Egemen’den (1908-1967) Din Psikolojisi, Prof. Necati Lugal’dan (1878-1964) Arapça-Farsça dersleri okuduk. (İlk sene tamamen farsça okuduk. Arapçayı bizim 2. senemiz yani fakültenin açılışının 3. senesinde okumaya başladık.) Seneler geçtikçe hocalar çoğaldı, müfredat programı da değişti. O dönemde Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelam konularında akademik titr sahibi yetkin kimseler yoktu. İlahiyat eğitimi almış Rahmetli Muhammet Tayyip Okiç(1902-1977)⁶ Hoca bizden iki sene sonra geldi. Tayyip Hoca; Saraybosna’lı bir Boşnak’tı. Memleketinde ilahiyat tahsili görmüş, Fransa’da, Tunus’ta kalmış, anadilinin yanında Fransızca, Türkçe, Farsça, Almanca, Arapça ve Slav dillerine iyi derecede vakıftı. Babası İstanbul’da okumuş, orada yetişmiş. Bu yüzden hoca “Ben rahmetli babama hizmet etmiş bir ülkeye hizmet etmeyi vecibe bildim” derdi. Samimi bir Müslüman ve âlim, talebesine karşı her zaman ilgili ve müşfik, sözünde duran kısaca her yönüyle kendimize örnek aldığımız bir hocamızdı. Allah gani gani rahmet eylesin, mekânı cennet olsun. O geldikten sonra son iki sene İslamî bilimler gördük. Kendisinden azami derecede faydalanmaya çalıştık. Ben özellikle ilgi duyduğum Tefsir-Hadis dersleriyle yakından ilgilendim. Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974) ve Dr. Asistan Fuat Sezgin(1924-2018), Sabri Şakir Ansay (1888-1962), Fash, Mısır’da eğitim almış Muhammed Tavit Tanci’de (1918-1974) hocalarımız oldular.”⁷

⁶ İsmail Cerrahoğlu, Hocası Prof. Tayyip Okiç’ten her zaman minnet ve sevgiyle bahseder. Onun ilim hayatında “Tayyip Hocasının”, bizlerin de “Hoca Dedesi” Tayyip Okiç’in çok büyük bir yeri vardır. Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Prof. M. Tayyip Okiç”, Prof. M. Tayyip Okiç Armağanı, (Ankara: Sevinç Matbaası,1978), 9-11.

⁷ Hatice Teber, “İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye’deki Tefsir çalışmaları Üzerine”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 9/18 (2011): 235.

1.2. Asistanlık Dönemi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birinci dönem mezunları 40 kişiden, ikinci dönem mezunları da 16 kişiden oluşmaktaydı. 1954 yılında İlahiyat fakültesinden 41 nolu diplomayla mezun olan Cerrahoğlu aynı yılın ekim ayından itibaren Tuzla Uçaksavar Topçu Okulu'nda ve Merzifon'da 18 ay yedek subay olarak askerlik görevini yapar. Askerlik dönüşü Muhammet Tayyip Okıç Hoca'dan asistanlık imtihanlarının başlayacağına dair bir mektup alır. 6 ay sonra öğrenciliği boyunca İslami ilimler içinden en çok ilgi duyduğu tefsir bölümü için asistanlık sınavına girer. Sınavda Tayyip Okıç Hoca'yla birlikte Muhammed Tavit Tanci Hoca ve Dinler Tarihçisi Annemarie Schimmel (1922-2003) de vardır. 1956'da Hüseyin Atay (1930-) kelim, Cerrahoğlu da tefsir bölümüne asistan olarak girerler. Böylece Cerrahoğlu eşi ve çocuklarını Ankara'ya getirir.

Tezini hazırlarken zaman zaman İstanbul'da çeşitli kütüphanelerde ilmî faaliyetlerde bulunur. Öğrenciliği döneminde hocası olan Fuat Sezgin'le birlikte Türkiye Yazma Eserlerinin de bulunduğu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan tefsir, hadis, kelim eserlerini mütalaa etmişlerdir.

1960 senesinde Prof. M. Tayyip Okıç'ın danışmanlığında "Kur'an Tefsiri'nin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller" isimli doktora tezini tamamlayıp Dr. unvanını alır. Doktora jürisinde Şakir Berki Hoca (1915- 1988) da vardır.

Türkiye'nin ekonomik imkânlarının yetersiz olduğu bu dönemde doktora çalışması yapmak, alanda çalışan hocaların az olması ve yine başvuru kaynaklarının yeterli olmaması sebebiyle çok zordu. Nitekim o yıllarda ilmî çalışma yapanların hangi şartlarda çalıştığını az da olsa anlayabilmek için Cerrahoğlu'nun şu sözleri dikkat çekicidir. *"Doktora tezimi çalışırken, tefsirin doğuşu meselesinde haklı olarak ilk kaynak Taberî Tefsiri idi. Benim en mühim kaynağımdı o. Fakat kütüphanedeki Taberî Tefsiri Bulak'ta 1200'li yıllarda basılmış, karınca duası gibi, ayetin numarası belli değil, ayetler belli değil, öyle bir tefsir. Ben o tefsiri tarayarak çalıştım. Sonradan Mısır'dan getirttiğim Taberî Tefsîri'nde numaralar var, ayet numaraları var, her şey belli, hadisleri tahrir ediyor, ne kadar güzel. Hafız da değilim, hafız olsam, ayeti okur, nerede olduğunu bilirim. O günkü imkânları düşünün, bugünkü imkânları düşünün. Elinizin altında gayet güzel kitaplar, bilgisayarlar, yapılmış bir sürü tez örneği var. Fakat buna rağmen çalışma biraz az gibime geliyor."*⁸

Cerrahoğlu, Tunus büyükelçiliği ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı arasında varılan bir mutabakat neticesinde 1963-1965 yılları arasında Talat Koçyiğit, Mehmet Maksutoğlu (1939-) ve Selim Biçer'le birlikte İtalya üzerinden önce Venedik oradan Roma'ya, Roma'dan da

⁸ Sadık Kılıç - Şehmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi", 238.

Tunus'a gider. Cerrahoğlu'nun Tunus'a gidişinin gayesi; bilgi ve görgüsünü artırmak, Arapça ve aynı zamanda Fransızcasını geliştirmek ve doçentlik tezi için de araştırma yapmaktır. Doçentlik için Taberi Tefsiri üzerine çalışmayı düşünen, fakat Tunus ve Kayrevan şehirlerindeki kütüphane araştırmaları sırasında, tefsirinin nüshalarını bulduğu yeni bir müfessir "Yahya b. Sellâm"(ö. 200/815) üzerine çalışmaya karar verir. Bu kararı vermesinde, babası Tunus ulemasından Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ile de tanışma imkânı bulduğu, derslerinden istifade ettiği Muhammed Fadıl b. Âşûr'un (1909-1970) da etkisi olmuştur.

Cerrahoğlu ve arkadaşları Tunus'ta buldukları süre boyunca kütüphane araştırmalarının dışında akşamları Habib Burgiba Yaşayan Diller Enstitüsü'nde Arapça ve Fransızca, gündüzleri de Tunus İlahiyat Fakültesinde Maliki Ahmed b. Milâd'ın (ö.1987) hadis ve tefsir, Hanefi Muhtâr b. Mahmûd'un kelam, Arab el- Mâcirî'nin tefsir, Maliki Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer'in (1911-1997) hadis ve tefsir derslerine katılarak Tunuslu birçok ulemadan istifade etme imkânı bulurlar. Cerrahoğlu ve arkadaşları yaptıkları bu ilmî çalışmalar dışında, kaldıkları talebe yurdundaki Tunuslu ve Afrikalı öğrencilerle güzel dostluklar da kurmuşlardır. Özellikle Türkleri çok seven Hanefi Tunuslular tarafından zaman zaman evlerinde ağırlanmışlar ve onları ağırlayan bu insanlar üzerinde güzel intibalar bırakmışlardır. Bu arada kendilerine tanınan talebe statüsüyle Tunus'u gezip tanıma imkânı da bulmuşlardır. Fakat yeterli burs alamadıkları için yaşadıkları mali sıkıntılar sebebi ile 24 ay kalacakları Tunus'tan 20 ayın sonunda dönmek mecburiyetinde kalmışlardır.

1.2. Doçentlik ve Profesörlük Dönemi

Cerrahoğlu, Tunus'ta bulunduğu sırada ön çalışmasını yaptığı, daha sonra hocası Muhammet Tayyip Okiç'in danışmanlığında hazırladığı "Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu" teziyle 1967 senesinde Doçentlik unvanını almıştır. Bu arada 1968-1969 yılları arasında yaklaşık iki sene boyunca ayda bir gün Kayseri Yüksek İslam Enstitüsünde ders vermiştir.

O yıllarda Profesör olabilmek için ikinci bir Batı dili gerekmektedir. Cerrahoğlu'nun batı dili Fransızca olduğundan ikinci dil olarak İngilizce öğrenmek ister. Fakülte içinde hocaların yurtdışına gönderilmeleri için cüzi bir bütçe vardır. O da İngiltere'ye bu imkânla gitmiş ve yaklaşık bir yıl kalmıştır. Bu süre içerisinde sabahları İngilizce kursuna devam etmiş, öğleden sonraları de British Museum'un kütüphanesinde araştırmalar yapmıştır.

Cerrahoğlu Türkiye'ye döndükten sonra 1975 senesinde profesörlük unvanını almış ve bir yıl sonra Erzurum İslami İlimler Fakültesine iki yıllığına görevlendirilmiştir. Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nde henüz profesör öğretim üyesi bulunmadığından öğretim üyesi olarak geldiği Erzu-

rum'da bir hafta sonra dekan olarak atanmıştır. Bu dönemde Tayyip Okıç ve Muhammed Hamidullah (1908-2002) hocalar da Erzurum'dadırlar. Cerrahoğlu, 20 ay sürdürdüğü Dekanlık görevinden yaşadığı bazı olumsuzluklar nedeni ile istifa etmiştir. Erzurum'da kalan 3-4 aylık görev süresini de öğretim üyesi olarak tamamlamış ve 1978'de kadrosunun olduğu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geri dönmüştür.

Yumuşak bir karaktere sahip olduğu için daha sonraki zamanlarda kendisine teklif edilen idari görevleri nazikçe reddetmiş ve bu hususta şunları söylemiştir:

“ Ben idareci olamam, idareci icabında kırıcı olacak. Böyle yapamayacaksan görevi reddedeceksin. Bu işleri ebline vermek lazım, ebli değilsen yapamazsın... Zamana ve zemine göre girilen işten bir netice almak gerekir. Ama bu zamanda netice alma imkânı yok...”⁹

Benzer gerekçelerle kendisine teklif edilen Diyanet İşleri Başkanlığı ve seçildiği Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği görevlerini de reddetmiştir. Ayrıca yine hemşehrilerinin milletvekilliği teklifini kabul etmemiştir.

1.4. Emeklilik dönemi

Cerrahoğlu 1996 yılında hayatının büyük bölümünü geçirdiği, ayaklarının kendisini otomatik olarak götürdüğü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 67 yaşında emekli olmuştur. Emeklilikten sonra, on sene kadar Yüksek lisans, Doktora derslerine girmeye devam etmiştir. Emekliliğinin hemen ardından kardeşini kaybetmesi, onun ardından da annesi ve eşinin rahatsızlıkları sebebiyle yapmak istediği çalışmaları maalesef dilediği gibi yapamamıştır. Bundan dolayı emeklilikten sonra yeni nesillerin faydalanabilmesi için zengin kütüphanesini Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesine bağışlamıştır. Eşinin vefatından sonra 1949 senesinden beri yaşadığı Ankara'dan ayrılıp memleketi Hendek'te inzivaya çekilmiştir. Hemşehrileri tarafından Hendek'te bulunan bir ilkokul ve İmam-Hatip Lisesine İsmail Cerrahoğlu ismi verilmiştir. Hocamızın iki kız, bir erkek çocuğu ve altı tane torunu vardır.

2. İlmî çalışmaları

İsmail Cerrahoğlu Cumhuriyet tarihinin ilk İlahiyat Fakültesinin, ilk akademisyenlerinden olmasının getirdiği sorumluluk duygusuyla yazdığı eser ve makalelerinde alanındaki eksiklik ve ihtiyaçları gidermeye çalışmıştır. Ona göre Kur'an insanı her iki âlemde saadete ulaştırmayı ana gaye

⁹ Ömer Özsoy - M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat (Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu)”, *İslamiyat/Kitâbiyat Bülten* 6 (Ocak-Mart 2003): 9.

edinmiştir. Bu sebeple okunmasını ve üzerinde düşünülmesini emreden (Mü'minûn 23/68, Sâd 38/29, Muhammed 47/24),bu işi yapmayanları da zemmeden (Nisâ 4/78, İsrâ 17/45-46), Peygamberini kendisini açıklamakla görevlendiren (Nisâ 4/105, A'râf 7/79, İbrâhim 14/4, Nahl 16/44, 64, Kıyâme 75/19) Kur'an'ın, tefsire ihtiyacı olduğu apaçık ortadadır. Tefsir, müfessirin ve toplumun durumunu aynen aksettiren bir ayna gibidir.¹⁰ Bu yönüyle tefsirler, Kur'an'ı açıklamakla kalmaz aynı zamanda yapıldığı dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, ilmî ve tarihi yapısı hakkında bilgi verir.

Çalışmalarının büyük bölümünde henüz kendi döneminde yeterince çalışılmamış tefsir tarihi ve tefsir usûlü konularına ışık tutmayı hedefleyen Cerrahoğlu telif ettiği kitap ve makalelerinde, döneminin zor şartlarına rağmen elinden geldiğince orijinal çalışmalar yapmıştır.¹¹ Özellikle tefsir eserleri ve müfessirleri tanıtımı ve değerlendirmeleri bu alanda çalışma yapacaklar için rehber niteliğindedir.

O, yaşadığı dönemin şartlarında gelecek nesillerin de istifadesini gözeterek eserlerini telif etmiştir. Cerrahoğlu Tefsir Tarihi adlı eserinin önsözünde “*Kur'an-ı Kerim tefsirinin, başlangıçtan günümüze kadar ki tekâmül ve gelişmesini, ona layık bir üslup ve muhtevayla anlatmaya çalıştığımız bu eserimizde iyi niyet ve samimiyet asıl ise de, onun gözden kaçan, zühûl eseri olan ve beşeri aczimize yüklenebilecek kaymalardan tamamen korunmuş olduğu iddiasında değiliz. Bu noksanlıklar ve hatta hatalar, ehil olan kimseler tarafından yapılacak ikaazlar ve hatırlatmalarla giderilecektir. Her yönü ile mükemmel ve tam eserler meydana getirmek, insan için ilk gaye ise de bunu başarmak maalesef çok defa mümkün olamamaktadır. Zaman, mekân ve hayat şartları ve şu andaki vasıtalar bu hususu engelleyen en mühim amiller olmaktadır. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. O halde mükemmel bir eser meydana getiremiyoruz diye, eser yazmaktan vaz mı geçilmelidir? Kanaatimce, noksan ve eksik olacak diye bir eseri yazmamaktansa, bunu noksan ile beraber ortaya koymak ilim namına bir kazançtır. Zira eksik ve kusurların gelecek nesilleri teşvik edip, onlar tarafından tamamlanacağını düşünerek, bu naçiz eserimi sunmaya çalıştım...*”¹² Sözleri ile mütevaziliğini ve gelecekte bu alanda çalışma yapacaklardan beklentilerini ortaya koymaktadır.

Öğrencilerine her zaman “*İslami ilimler ve İslami ahlakla mücebbez olarak milletimize ve dinimize faydalı birer unsur olmalarını*”¹³ öğütlemiştir. İsmail Cerrahoğlu Türkiye'deki tefsir çalışmaları hakkındaki değerlendirmesini ve genç ilahiyatçılara tavsiyelerini şöyle ifade eder: “*Ben öncelikle artık yaşım, rahatsızlıklarım, ilahiyat camiasından olmasa da bilim çevrelerinden uzaklaşmam sebebiyle ve bilgisayar teknolojisi*

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 229.

¹¹ Eserlerin tasnifi yapılırken İsmail Cerrahoğlu'nun şahsi arşivinden ve Gökhan Atmaca'nın “İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları” adlı çalışmasından faydalanılmıştır. Bk. Gökhan Atmaca, “İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları”, *Usûl Dergisi* 1/21 (2014): 166-175.

¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 9.

¹³ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1967 Mezunları, *Kürsü* (Ankara, 1967), 19.

hakkında bilgim olmadığı için, maalesef güncel çalışmalarını takip edemiyorum. Ama güzel çalışmalar yaptığınızı, bu sabada çok yayın yapıldığını müşabede edebiliyorum. Yalnız çalışmaların çokluğu bir yönden sevindirici ama değerlendirme açısından zor. Sahamızda evvela temelin oturması ve ana konularda fikir birliği yapılması gerekli. Fikir, eser çeşitliliği zenginliktir. Fakat bu çalışmaların sahasında güvenilir âlimlerden oluşan bir heyet tarafından değerlendirilmesi faydalı olur. Anadolu'daki, İstanbul'daki kütüphanelerimizde Tefsir ve Kur'an ilimleriyle ilgili yazma eserler mevcut. Bunlar tertip edilip, gözden geçirilip ehlinin bilgisine sunulabilse. Bunlar yapılacak çalışmalarda anahtar olacaktır. Mahir ve çalışkan nesiller tarafından kendimizle ilgili, tarihi birikimimizle ilgili, özümüze ilgili araştırmalar yapmanın ve yoğunlaşmanın faydalı olacağı kanaatindeyim.”¹⁴

2.1. Telif Kitapları

-Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Cerrahoğlu'nun 1960'da doktora için hazırladığı tezin basılmış halidir. Bu eser daha sonra yazılacak olan Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi kitaplarına temel oluşturmuştur.

-Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970.

Cerrahoğlu'nun doçentlik tezinin basılmış halidir. Bu eser tefsir alanında, matbu olmayan, tam olarak nüshaları bile mevcut olmayan bir eser üzerinde akademik çalışma yapılması açısından önemli bir örnek olmuştur.

-Tefsir Usûlü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, 1976, 1979; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983, --31.baskı 2018

Kur'an Tarihi, Kur'anî İlimler ve Tefsir Tarihi olmak üzere üç bölümden oluşan bu eser Türkiye'de tefsir usulü konusunda derli toplu olarak kaleme alınan ilk eserdir. Cerrahoğlu'nun Tefsir Usûlü kitabı, İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve daha sonra bu konuda yapılan çalışmalara temel teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁵

-Din Bilgisi, MEB Devlet Kitapları, 1976, (Prof. Dr. Talat Koçyiğit ve Doç. Dr. Mücteba Uğur ile birlikte, Orta I, II, III. sınıflar için.)

¹⁴ Hatice Teber, “İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'deki Tefsir Çalışmaları Üzerine”, 239-240.

¹⁵ Bk. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 81, Zeynep Yılmaz, *Tefsir Usulü Alanında Telif Edilmiş Türkçe Eserler Üzerine Bir Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013). 53.

-*Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* I. Cilt, (Prof. Dr. Talat Koçyiğit ile birlikte) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, 1985.

-*Tefsir Dersleri*, MEB Devlet Kitapları, Ankara, 1985, (İmam-Hatip Liselerinin XI-XII. Sınıfları için, Yrd. Doç. Dr. Şevki Saka ile birlikte.)

-*Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2 cilt, Ankara 1988; Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, 2005 tek cilt.

Tefsir Tarihi kitabıyla alanında önemli bir eksiği gideren Cerrahoğlu bu eseri yazma sebebini ön-sözünde şöyle dile getirir. “*Ellî seneye yakın bir zamandan beri İlahiyât Fakülteleri ve Yüksek İslâm Enstitülerinde verdiğim tefsir, tefsir usûlü ve tefsir tarihi derslerim esnasında müşâbede ettiğim husus, tefsir tarihi alanında yeterli araştırmaların yapılmamış olmasıdır. Hem bu eksikliği gidermek hem de değerli öğrencilerimize ufak bir yardım sunmak ve ilerideki çalışmalarında mütevâzî bir rehber olmak ve diğer din kardeşlerimizin de ilmî meraklarını gidermek için, bu nâciğ eserimi sunmaktan bahıtyarlık duymaktayım.*”¹⁶ Cerrahoğlu kendi ifadesiyle, bu eseri ile tefsir tarihi binasının ana çatısını teşkil etmeye çalışmıştır. Gelecek kabiliyetli nesiller bu ana binanın eksikliklerini tamamlayacaklardır.¹⁷

-*Kur'an-ı Kerim'den Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara,1991.

-*Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır? Nasıl Anladılar? Nasıl Anlıyoruz? Nasıl Anlamalıyız?* Altın Kalem Yayınları,1993.

Diyanet Dergisinde bir makale¹⁸ olarak yayınlanan bu eser daha sonra Kur'an hakkında özet bilgi sunan bir risale şeklinde basılmıştır.

2.2. Tahkikleri

-*Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, (Prof. Dr. Talat Koçyiğit ile birlikte, tahkikli neşri yapılmıştır.) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara,1963.

Ahmed b. Hanbel'in (ö.164/241) bu eseri ilk 'ilel kitaplarından biridir. Cerrahoğlu, Talat Koçyiğit'le Ayasofya Kütüphanesinde birlikte çalışmaları sırasında dikkatlerini çeken eser üzerinde 1960 senesinde çalışmaya başladıkları nüshanın çok tahrip olması nedeniyle farklı nüshalardan da karşılaştırma yaparak eserin tahkikli neşrini yapmışlardır. Eserin birinci cildi tamamlanınca 1963'te Ankara

¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 7.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 8.

¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, “Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?” *Diyanet Dergisi* 27/4 (Ekim 1991): 7-22.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılmıştır. Bu eserin tamamı daha sonra iki cilt halinde 1987 yılında İstanbul'da basılmıştır.

-*Kitâbu't-Teysîr fî Kavâ'idî İlmi't-Tefsîr*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989.

İzmir'in Gökçeköy nahiyesinden olan ve meşhur İsa Bey Camii muhitinde yetişmiş, tahsilini Mısır'da tamamlamış ve Celaleddin es-Suyuti'ye de hocalık yapmış bir Türk olan Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin (ö.879/1474) "Kitâbu't-Teysîr fî Kavâ'idî İlmi't-Tefsîr" adlı yazma eserinin elde bulunan nüshaları karşılaştırılarak yapılan tahkik ve tercümesidir.

2.3. Tercümelere

-Şeyh Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956): 183-188.

-Muhammed Hamidullah, "el-İlaf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1961): 213-222.

-Taha et-Tekriti Selim, "Avrupalılar İlim Almak İçin Endülüs'e Heyetler Göndermişlerdi", *Diyanet Dergisi* 7/ 75-76 (1968): 184-188.

-Muhyiddin el- Kafiyeci, "Hoca ve Talebe Münasebetleri", *Diyanet Dergisi* 8/ 82-83 (1969): 101-105.

2.4. Makaleleri

Cerrahoğlu'nun Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Vakıflar ve Diyanet Dergilerinde, müfessir ve tefsirlerinin tanıtım ve değerlendirmeleri, Kur'ân ve Tefsirle ilgili konu ve kavramlar üzerine kaleme aldığı, tespit edip ulaşabildiğimiz makaleleri şunlardır:

-"Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 39-45.

-"Muhyiddin el-Kâfiyeci ve 'et-Teysîr fî Kavâ'idî İlmi't-Tefsîr' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 127-132.

-"Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962): 103-116.

-"Kur'an-ı Kerim'in Tefsirine Duyulan İhtiyaç", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (1962): 6-11.

-"Tefsir Sahasında İsrâiliyât'a Kısa Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/6 (1962): 8-11.

-"Tefsir Sahasında İsrâiliyât'a Kısa Bir Bakış II", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/7 (1962): 6-9.

-“İslâmiyet ve Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/1-2 (1963): 6-8.

-“Sahabiler”, *İslam Dergisi* 6/10 (1963): 3-12.

-“Sahabiler”, *İslam Dergisi* 6/11 (1963): 341-342.

-“Tefsir Sahasında İsrâiliyât’a Kısa Bir Bakış III”, *Diyanet İlmi Dergi* 2/3-4 (1963): 3-6.

-“Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963): 81-92.

-“Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 99-111.

-“Vücûhu’l-Kur’âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 113-120.

-“İslam’ın Süratle Yayılış Sebepleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/72-73 (1968): 108-110.

-“Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 79-101.

-“Kur’an-ı Kerim ve Müslümanlar”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/74 (1968): 139-169.

-“Hz. Muhammed’in En Büyük Mucizesi Kur’ân-ı Kerim”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/68-69 (1968): 15-20.

-“Ali İbn Ebî Talha’nın Tefsir Sahifesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 55-82.

-“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/86-87 (1969): 202-205.

-“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış II”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/88-89 (1969): 263-271.

-“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış III”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 8/90-91 (1969): 327-334.

-“Sufyân b. Sa’id es-Sevrî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 23-34.

-“İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970): 35-45.

-“Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umûmî Bir Bakış IV”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/92-93 (1970): 5-13.

-“Kur’an Tefsirinde Şiirden Faydalanma”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/94-95 (1970): 69-72.

- “Kur’an-ı Kerim’de İktisad Esasları”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/96-97 (1970): 131-139.
- “Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/98-99 (1970): 202-204.
- “Kur’ân-ı Kerimde Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/100-101 (1970): 263-271.
- “Kur’an-ı Kerim’de Hac”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/102-103 (1970): 361-371.
- “Peygamberimiz ve En Büyük Mu’cizesi Kur’an-ı Kerim”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* özel sayı (1970): 46-50.
- “Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/104-105 (1971): 13-18.
- “Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/106-107 (1971): 76-81.
- “Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/108-109 (1971): 165-168.
- “Hazreti Peygamber’in Doğum Yıldönümünün Düşündürdükleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/108-109 (1971): 160-164.
- “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/110-111 (1971): 263-273.
- “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972): 74-83.
- “Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/3 (1972): 152-156.
- “Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faaliyeti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/4 (1972): 203-209.
- “İbn Hibbân ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): 49-57.
- “Ebu’s-Suûd ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/4 (1974): 195-203.
- “Kur’an’da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 85-95.
- “Ye’cüc-Me’cüc ve Türkler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 97-125.
- “Batı’da Kur’ân Tetkikleri”, *Vakıflar Dergisi* 11 (1976): 323-342.
- “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976): 1-35.
- “İbn Hişam ve Siresindeki Garîbu’l-Kur’ânı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977): 1-28.

- “Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 7-57.
- “Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okiç’i Kaybettik”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 1-5.
- “Tefsir’de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs’dan Rivâyet Ettiği Garibü’l Kur’an’ı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 17-104.
- “Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978): 31-50.
- “Prof. M. Tayyip Okiç, Prof. M. Tayyip Okiç’in İlmî çalışmaları ve Eserleri”, Tayyip Okiç Armağanı, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* (1978): 9-29.
- “es-Sa’lebi ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 55-60.
- “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 69-91.
- “İbn Kesîr ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981): 45-69.
- “Kâdi ‘Abdu’l-Cebbâr ve “Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-Matâ’in” Adlı Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1982): 55-61.
- “Zamahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983): 59-96.
- “Kadı Beydavî ve Tefsîri”, *Diyanet Dergisi* 19/1 (1983): 3-14.
- “Abdurrahmân İbnu’l-Cevzi ve “Zâdu’l-Mesir fi İlmî’t-Tefsir” Adlı Eseri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 127-134.
- “Şeyhulislam Arif Hikmet ve Medine-i Münevvere’de Kurduğu Kütüphane”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 111-129.
- “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 95-136.
- “Hac’cın Amacı ve Hikmetleri”, *Diyanet Dergisi* 27/3 (1991): 13-22.
- “İslam’da Ailenin Önemi ve Aile Müessesemizdeki Erozyon”, *Diyanet Dergisi* 27/2 (1991): 15-24.
- “Kur’an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?”, *Diyanet Dergisi* 27/4 (1991): 33-53.
- “Peygamberimizin Örnek Ahlakı ve İnsanî Esaslar”, *Diyanet Dergisi* 28/1 (1992): 29-40.

-“Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adalet Esasları”, *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi* 29/2, (1993): 17-30.

-“Camilerimiz”, *Diyanet Dergisi* 34 (1993): 4-8.

-“Vefatının 20. Yılında İlahiyatçıların Tayyip Hocası”, *Diyanet Dergisi* 74 (1997): .22-25.

-“Kur’ân-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?”, *Diyanet İlmi Dergi* 43/2 (2007): 7-22.

2.5. Kitap Tanıtımları

-“Hasan Husni Abdul-Wahhab, Warakat’an’l-Hadaret’l-Arabiyya”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 295.

-“Ahmet Bekir, Historie de l’Ecole Malikite en Oriend Jusqu’a la Fin du Moyen Age”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 301.

-“Muhammed el-Fâdil İbn Âşûr, et-Tafsîr ve Ricâluhu, Menşûrâtu’l-Lugâti-Darû’l-Kutubi’s-Şar-kiyya, Tunus, 1966”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 203-218.

-“Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Usûlu’t-Tasîr li Kitâbillhi’l-Munîr, Dımaşk 1969, Tahkik: Dr. Muhammed Ebi’l-Yusr Abidin”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 329-331.

-“Dr. Muhsin Abdulhamit, er-Râzî Müfessiren, Bağdat 1974”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976): 411-414.

-“Nevâsihu’l-Kur’ân, Tahkik: Muhammed Eşref ‘Ali el-Milbârî, el-Medinetu’l-Munavvara 1404/1984”, *Diyanet Dergisi* 23/3 (1987): 53-56.

-“Ebû Ca’fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, İbnu’l-Baziş (ö.540/1145), Kitâbu’l-İkna’ fi’l-Kıraâti’s-Sebil, Tahkik: Dr. Abdu’l-Mecid Katâmiş, Dımaşk 1403/1983, I-II”, *Diyanet Dergisi* 23/4 (1987): 57-59.

-Ebu’l-Ferec Abdurrahmân İbnu’l-Cevzî (510-597/1116-1201), Nevâsihu’l-Kur’ân, Tahkik: Muhammed Eşref Ali el-Milbârî, el-Medinetu’l-Münevvara 1404/1984”, *Diyanet Dergisi* 23/3 (1987): 53-56.

-“el-İmâm el-Mukrî Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî el-Endelûsî(ö.444/1052), el-Muktefâ fi’l-Wakfî ve’l-İbtidâ, Tahkik: Dr. Yusuf Abdurrahmân el-Mar’aşlı, Beyrut,1984”, *Diyanet Dergisi* 24/1 (1988): 93-95.

-“Dr. Ahmed b. Nâsır el-Hamd, İbn Hazm ve Mevkifuha mine’l-İlahiyat, Riyad 1986”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 355-358.

-“Dr. Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gâmidî, el-Beyhaki ve Mevkîfuhu mine'l-İlahiyat, Medine 1982”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 359-361.

-“Şihabuddin Ebu's- Senâ Mahmud b. Abdillâh b. Âlûsî, Arif Hikmet, Hayatuhu ve Meâsiruhu ev “Şeyhu'n-Nagam fî Tercimeti Şeyhulislâm Arifi'l-Hikem, Tahkik: Dr. Muhammed el-Pyd el-Hatrâvî, Dımaşk 1983”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 351-354.

-“Ahmed Salih Muhâyırî, Tefsiru Süfyan b. Uyeyne, Medine 1983”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1990): 487-490.

-“Eş-Şeyh Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, “Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz”, Tahkik edip notlar ilave ederek neşreden, Belhadj b. Sa'îd Şerîfî. Dâru'l - Garbi'l- İslâmî (Beyrut) 1990, I-II”, *Diyanet İlmî Dergisi* 29/1 (1993): 117-128.

-“Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, “Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz”, Tahkik: Dr. Abdulmu'ti Emin Kal'acî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut,1991,(I-II)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1995): 263-269.

-Editörlüğünü Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak'ın yaptığı “Tefsire Akademik Yaklaşımlar I-II” Takrizi, (Ankara, Otto Yayınları, 2013), 15-17.

Bu yayınlanmış bilimsel nitelikli makale ve incelemelerinden başka İsmail Cerrahoğlu'nun Diyanet gazetesi, Diyanet Aylık Dergisi, Hakses, İslam Mecmuası, İslam Medeniyeti Mecmuası gibi çeşitli dergi ve mecmualarda da yayınlanmış pek çok yazısı bulunmaktadır.

2.6. Yönettiği Tezler

Cerrahoğlu ülkemizde tefsir alanına sadece yazdığı eserleri ile değil yetiştirdiği öğrencileri ile de büyük katkılarda bulunmuştur. Danışmanlığını yaptığı yüksek lisans ve doktora tezlerini hazırlayan öğrencilerinin çoğu günümüzde ilahiyat ve tefsir alanında isim yapmış değerli hocalarımızdandır.¹⁹ Danışmanlığını yaptığı tezler genelde tefsir ilmine katkıda bulunmuş müfessir ve tefsirleri, ya da Kur'an ilimleri ve kavramları üzerine yapılmıştır. Cerrahoğlu'nun danışmanlığını yaptığı tespit edebildiğimiz yüksek lisans ve doktora tezleri şunlardır.²⁰

¹⁹ Bu değerli hocalarımızdan Orhan Karmış(1937-2001), Salih Akdemir(1950-2014), Mevlüt Güngör(1949-2013), Şevki Saka(1940-2019) hakkın rahmetine kavuşmuşlardır. Allah'ın rahmet ve mağfireti merhum hocalarımızın üzerine olsun.

²⁰ Türkiye Diyanet Vakfı/İSAM, “İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı”, erişim: 20 Eylül 2019, <http://www.isamveri.org>.

2.6.1. Yüksek Lisans Tezleri

- Halil Altuntaş, “*Abmed b. Ali el-Bagavi’ye ait Kitab-u Vucub-i i’rabi’l Kur’an*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Emrullah İşler, “*Muhasibi ve Fehmu’l-Kur’an’ı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Zekeriya Yılmaz, “*Kur’an-ı Kerim’de Hile Kavramı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Cemalettin Özdemir, “*Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdürrahim ed-Deblevi (114-176/1704-1763) Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Ali Rıza Kenanoğlu, “*Ferîsteoğlu’nun (Lugat-ı Kanun-ı İlahî) Adlı Eserinin Garibu’l-Kur’an Yönünden İncelenmesi*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- İlhami Turan, “*Kur’an’da Mağfiret Kavramı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Ali Tuna, “*Ebu’l Kelam Azad ve Tefsirdeki Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Mesut Okumuş, “*Muhammed İzzet Derveze ve Tefsir’deki Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Burhanettin Dönder, “*Kur’an’da Adalel*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Aytekin Akçin, “*Kur’an’ın Aileye Bakışı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- İsmail Albayrak, “*İbn Atiyye ve Tefsiri: el-Muharraru’l-Veçîz*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Abdullah Feyzi Kocaer, “*Kur’an-ı Kerim’deki Yeminler*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Faruk Bozgöz, “*Kitap Ehli Hakkındaki Üç Ayetin Tefsiriyle İlgili Tarihi ve Semantik Bir Çalışma*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Refik Demir, “*Kur’an’da İyi İnsanın Araştırılması*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Abdullah Feyzi Kocaer, “*Kur’an-ı Kerim’deki Yeminler*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

-Şaban Karataş, “*Şia’ya göre Kur’an’ın Tabrihî Problemi*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

-Ali Rıza Gül, “*Kur’an’da Ticaret Ahlakı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

-Mehmet Akif Koc, “*Âişe Abdurrahman (d. 1332/1913) ve Kur’an Tefsirindeki Yeri*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

-Gülen Acar, “*Kur’an-ı Kerim’de İhlas*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

-Muhammet Tasa, “*Hamid b. Ali b. İbrahim el-İmadiye Ait et-Tafsîl fi’l-Farkı Beyne’t-Tefsîr ve’t-Te’vil Adlı Eserin Tabkiki*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

2.6.2. Doktora Tezleri

-Orhan Karmış, “*Tefsir İlminde Te’vilin Yeri ve Önemi*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1975.

-Ethem Levent, “*Hasan-ı Basri ve Tefsir İlmindeki Yeri*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1978.

-Şevki Saka, “*Kur’an-ı Kerim’de Dâvet Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1979.

-Mevlut Güngör, “*Cassas (ö. 370/981) ve Fıkhi Tefsiri*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1981.

-Mustafa Akşit, “*Abdurrezzak İbn Hemmâm ve Tefsiri’ndeki Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1981.

-Mehmet Sait Şimşek, “*el-Cabız ve Eserlerindeki Kur’an ve Tefsirine Ait Görüşleri*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984.

-Mustafa Çetin, “*Tefsirde Dirayet Metodu*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984.

-Musa Kazım Yılmaz, “*Tabersî ve Tabatabâi’de İmamiye Tefsiri*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1985.

-İdris Şengül, “*Kur’an’ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tablil ve Değerlendirilmesi*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

-M. Fatih Kesler, “*Kur’an’da Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hristiyanlar)*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

-Ömer Özsoy, “*Kur’an’da Sünnetullah Kavramı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

-Salih Akdemir, “*Hristiyan Kaynaklara ve Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. İsa*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

-Recep Şehidoğlu, “*Molla Fenari ve Tefsir Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

-Hikmet Akdemir, “*Mubammed İbnü Bedrüddin el-Münşi ve Tefsirdeki Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

-Ahmet Nedim Serinsu, “*Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl’ün Rolü*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

3. İsmail Cerrahoğlu Hakkında Yapılan Çalışmalar

İsmail Cerrahoğlu hakkında yazılmış makale ve kendisiyle yapılmış pek çok mülakat bulunmaktadır. Bunlar şöyledir:

-Ömer Özsoy - M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat (Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu)”, *İslamiyat, Bülten*, 6 (Mart 2003): 3-10.

-Mustafa Öcal, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat*, (İstanbul: Ensar neşriyat, 2008), 3: 7-56.

-Sadık Kılıç, Şehmus Demir, “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile ‘Hayat Tecrübesi’ Üzerine Bir Söyleşi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009): 217-238.

-Hatice Teber, “İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye’deki Tefsir çalışmaları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011): 233-240.

-Gökhan Atmaca, “İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları”, *Usul Dergisi*, 21 (2014): 147-180.

-Harun Savut, Ayşenur Özbakkal, “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu’nun Hayatı ve Eserleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2017): 157-176.

-Cahit Karaalp, “Kur’an-ı Kerim Me’âl ve Tefsiri Adlı Eserin Tefsirdeki Metoduna Dair Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Nisan 2019): 1-23.

-Sakin Taş - Soner Aksoy, “İlme Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca’yı Ziyaret ve İzlenimler”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Nisan 2019): 24-42.

-Mustafa Şentürk, “İsmail Cerrahoğlu’nun Tefsir Çalışmalarında Şarkiyât ve Müsteşriklere Yaklaşımları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Nisan 2019): 43-65.

-Murat Kayacan, “İsmail Cerrahoğlu’nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Nisan 2019): 66-84.

-Celal Kırca, “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: Bir İlmî Kişilik Portresi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Nisan 2019):213-221.

Sonuç

İsmail Cerrahoğlu Türkiye’de 1933 yılında gerçekleştirilen üniversite reformuyla Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi’nin kapatılmasından sonra 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ilk öğrencileri ve hocalarındandır. Bu fakültenin tefsir kürsüsünün ilk asistanı olarak 1956 yılında akademisyenlik hayatına başlayan hocamız, 1996 yılında emekliliğine kadar ve emekliliğinden sonra da bir süre ilahiyat öğrencilerine ders vermiş, alanında ilk olarak isimlendirilecek çalışmalar yapmıştır. Ana hatlarıyla vermeğe çalıştığımız Cerrahoğlu Hocanın hayatını, üzerinde çalışılacak eserlere ulaşma, alandaki hoca azlığı ve kaynak eserlerin günümüz şartlarında kolay kullanılabilir şekilde olmaması gibi zamanın zorluk ve imkânsızlıklarını da göz önüne alarak dikkatle gözden geçirdiğimizde, onun ömrünün her aşamasında ilimle iç içe olduğunu ve kendi alanında belirleyici rol oynadığını müşahede edebilmekteyiz.

Cerrahoğlu, çalışmalarında genelde Kur’an ilimleri ve tefsir sahasıyla ilgili bilgi birikimini yeni nesle aktarmayı tercih eden ve Türkiye’de İlahiyat camiasında tefsir denilince ilk akla gelen isimdir. O, 40 seneyi aşan hocalık döneminin birikimini tefsir alanında derli toplu ilk eserler olan Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi kitaplarında toplayarak bizlere takdim etmiştir. Makaleleri, tahkik ve tercümesini yaptığı tüm çalışmaları kendi ifadesiyle tefsir tarihi binasının ana çatısını teşkil etmek üzere yapılmıştır.

Cerrahoğlu’nun tefsir alanında yazdığı eserleri İlahiyat Fakültelerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve okutulmaya da devam edilmektedir. Bu eserler kendisinden sonra yazılacak eserlere kaynaklık etmiştir. O, ülkemizde tefsir alanında yazılı ve fikri çalışmaları yanında, yetiştirdiği öğrencileri ile de hürmete layık bir hoca olduğunu kanıtlamıştır. Akademisyen olsun ya da olmasın onun tedrisatından geçen öğrencilerinin gönlünde alçakgönüllülüğü, hoşsohbet ve nüktedanlığı, maddi ve manevi yardımları, ilgi ve alakası ile taht kurmayı başarmıştır. Yetiştirdiği öğrencileri bugün kıymetli eserler veren hocalarımız arasındadır. Bu sebeple Cerrahoğlu Hocanın, tefsir alanında çalışan tüm öğretim elemanları üzerinde hatta ilahiyat eğitimi alan her öğrenci üzerinde dolaylı olarak da emeği olduğu kabul edilebilir.

İsmail Cerrahoğlu’nun hayatını, talebesi Prof. Dr. Ömer Özsoy hocamız -onu yakından tanıyan bir öğrencisi olarak- “ihtiyat, intizam ve inziva dolu bir hayat” şeklinde çok güzel vasfetmiştir.

Cerrahoğlu hoca yaptığı her işte düzenli ve titizdir. Seneler sonra bile kendisini ziyaret eden öğrencilerinin isimlerini ve nereli olduklarını hatırlayacak kadar hafızası kuvvetlidir. Öğrencileri evlatları gibidir. Sıkıntılarında yardımcı olmaya çalışır. Evlenmek isteyen öğrencisi için Konya'ya yine öğrencisi olan kızı istemeye gidecek kadar öğrencileriyle ilgili, hoş sohbet, nüktedan, öğrencilerinin çocuklarına dede olacak kadar sevecen, kendisine mektup ve kart yollayanların her birine cevap verecek kadar da hatırsınastır. Şu anda 90 yaşında olmasına rağmen hafızası ve hatıraları halen yerindedir.

Öğrencilerine her zaman kendilerini İslami ilim ve ahlakla donatmalarını, yaptıkları her çalışmalarında milletimize ve dinimize faydalı olmayı göz önünde bulundurmalarını öğütlemiştir. Özellikle günümüz şartlarında kendimiz ve tarihi birikimimizle ilgili araştırmalara yoğunlaşmanın faydalı olacağı kanaatindedir.

Cerrahoğlu, ülkemizde Tefsir İlmi alanında yaptığı çalışma ve yetiştirdiği talebeleriyle her zaman kendisinden saygı ve hürmetle bahsedilecek bir şahsiyettir. Tanıma ve bilgilerinden faydalanma bahtiyarlığına eriştiğimiz değerli hocamız ve sevgili babam İsmail Cerrahoğlu'na, Yüce Allah'tan sağlıklı ve huzurlu bir yaşam, öğrencileri olan bizler için de, emanet ettiği ilmî mirasını taşımaya güç ve kuvvet niyaz ederiz.

Kaynakça

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1967 Mezunları. *Kiirsü*. Ankara, 1967.
- Atmaca, Gökhan. “İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları”. *Usûl Dergisi* 1/21 (2014): 146-180.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Prof. M. Tayyib Okıç”. *Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1978.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 22. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’ân-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız”. *Diyanet Dergisi* 27/4 (Ekim 1991): 33-54.
- Çardaklı, Fatih - Erünsal, İsmail – Ülker, Mustafa Birol. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2010)*. Ankara: İSAM Yayınları, 2012.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usûlü’nün Yapısı ve İşlevi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Kılıç, Sadık - Demir, Şehmus. “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile ‘Hayat Tecrübesi’ Üzerine Bir Söyleşi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009): 217-238.
- Öcal, Mustafa. “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu”. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*. 3 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2008.
- Özsoy, Ömer - Koç, M. Akif. “İhtiyat İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu”. *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülten* 6 (Ocak- Mart 2003): 3-10.
- Teber, Hatice. “İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye’deki Tefsir Çalışmaları Üzerine”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011): 233-240.
- Türkiye Diyanet Vakfı/İSAM. “İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı”. Erişim: 20 Eylül 2019. <http://www.isamveri.org>.
- Ülken, Hilmi Ziya. “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”. *İlahiyat Fakültesi Albümü 1949-1960*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1961.
- Yılmaz, Zeynep. *Tefsir Usûlü Alanında Telif Edilmiş Türkçe Eserler Üzerine Bir Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Ek. Fotoğraflar



Resim 1: Tunus, 1965. Soldan sağa: İ. Cerrahoğlu, T. Koçyiğit, Şeyh Muhammed eş-Şâzelî, S. Biçer, M. Maksutoğlu



Resim 2: 1962 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cebeci, En arka sıra soldan sağa: Mehmet Maksutoğlu, Kemal Işık, Hasan Ali Koçer, İkinci sıra: İsmail Cerrahoğlu, Necati Öner, Prof. Dr. Muhammed Tanci, İhsan İnan, Hıfzurrâhman Raşit Öymen, ön sıra: Mehmed Said Hatipoğlu, İbrahim Atay (oturan), Esat Kılıçer (oturan), İbrahim Agah Çubukçu.



Resim 3: Prof. Dr. Turan Güneş'in 8 Nisan 1964'de Tunus Üniversitesinde verdiği konferansın hatırası. Başlarının üzerinde numara olanlar: 1- Prof. Dr. Turan Güneş, 2- Tunus Büyükelçimiz Faruk Berkol, 3- Elçilik müsteşarı refik İleri, 4- Tunus İstinâf mahkemesi Reisi ve Hukuk Fakültesi Dekanı, 5- Tunus Sadıkiye Lisesi Öğretmeni Abdulmecid Türkî, Önde oturanların 3. İ. Cerrahoğlu



Resim 4: Ankara İlähiyat Fakültesi önünde, Süleyman Ateş, İsmail Cerrahoğlu, Esat Coşan



Resim 5: 1970 A.Ü. İlähiyat Fakültesinde ders anlatırken



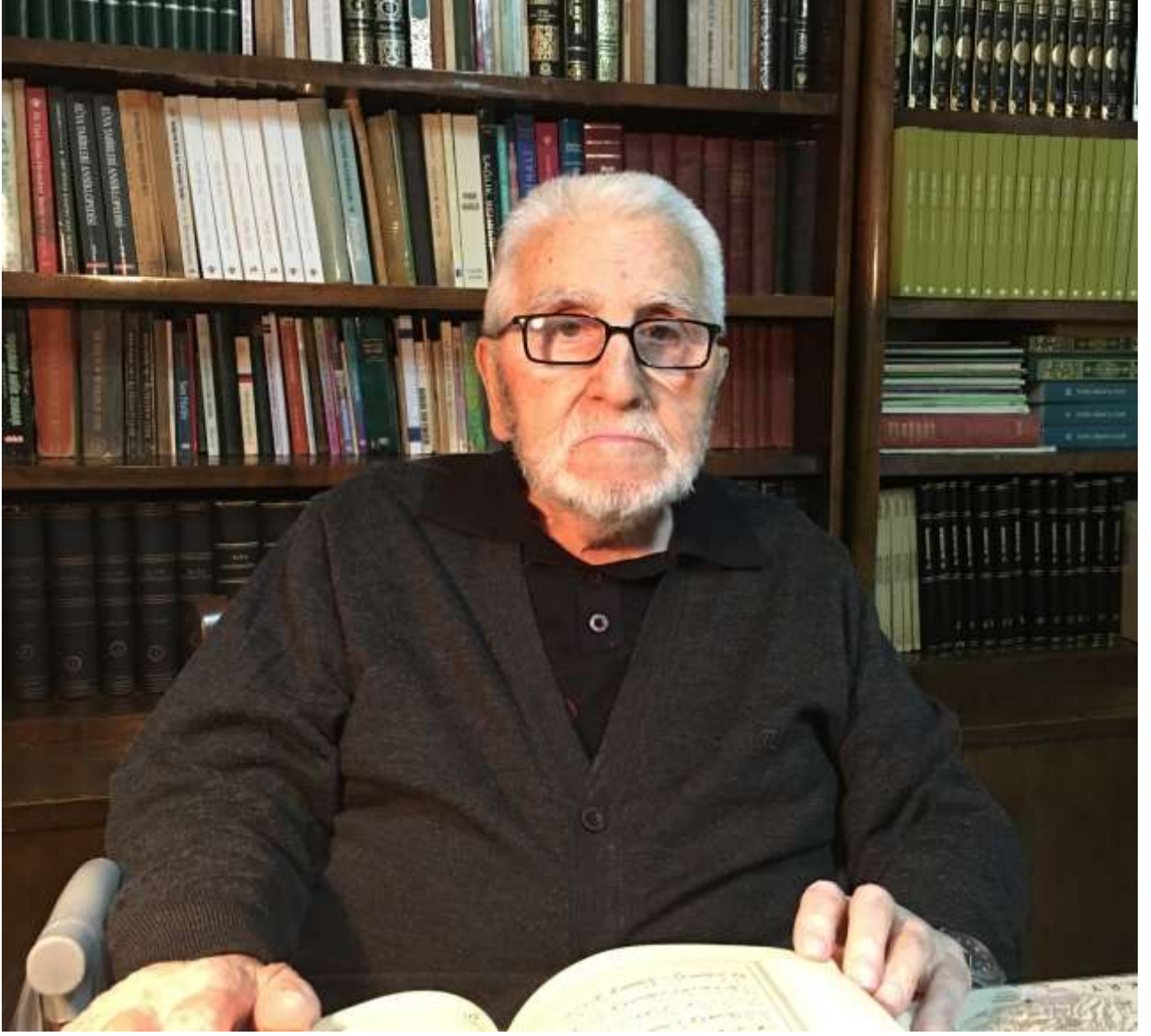
Resim 6: 1973, Greenwich'deki meridyen önünde Yusuf Ziya Kavakçı ile



Resim 7: 1981 Mevlüt Güngör'ün Doktora imtihanı sonrası, Mevlüt Güngör, İsmail Cerrahoğlu, Hüseyin Atay, Talat Koçyiğit, Abdulkadir Şener



Resim 8: 1969, Bir doktora jürisi sonrası, İ. Cerrahoğlu, M. Tayyip Okiç, T. Koçyiğit.



Resim 9: 2019 Emeklilik günlerinde Hendekte’ki evinde kitapları ile birlikte.



Resim 10: “Ankara Üniversitesi Çınarı” unvanıyla Cerrahoğlu hocaya verilen ödül .

Tefsirde Kùltürel Antropolojik Yaklaşım

Sıddık BAYSAL*

Öz

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, müfessirin zihnindeki Kur'an tasavvurunun, duyuları ve duygularının tezahürü konumundaki tefsir metninin –ki buna sahabe ve tâbiûn kavilleri de dâhildir-, içinde bulunduğu süreçle birlikte oluştuğu ve şekillendiği, o süreçten beslendiği ve yine o süreç içinde belirli bir yer kapladığı, muayyen bir zeminden dinamizmini ve motivasyonunu aldığı, belirli bir adrese hitap ettiği şeklindeki tarihsel ve kültürel gerçeği temel almaktadır. Bu nedenle anlamın kendisi ve anlama işleminin keyfiyeti noktasında öznel arası farklılıkların oluşmasını tabii ve kaçınılmaz bir durum olarak görmektedir. Bu itibarla da bir metnin, sadece iki kapak arasına yerleştirilmiş yazılardan ibaret olmadığını düşünmektedir. Bütün bu gerekçelerden hareketle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, araştırma konusu olan metni, oluşumuna zemin teşkil eden gerekçeler, ilgili olduğu gündem, içerdiği gönderiler, dayandığı referanslar ve hitap ettiği sosyal kesimle birlikte düşünmeyi önermektedir. Bunlar genellikle metinlerde doğrudan seslendirilmeyen harici bağıntılardır. Bu bağıntıları tespit edebilmek için incelediğimiz metni, senkronik ve diakronik yöntemlerle süreç içindeki tüm hallerini görerek okumamız gerekmektedir. Bu durum, disiplinlerarası ilişkileri zorunlu hale getirmektedir. Yukarıda ana hatlarıyla çerçevesini çizdiğimiz yaklaşım noktasında ilk akla gelen bilim kuşkusuz kültürel antropolojidir. Her iki yöntemi araştırmalarında kullanan bir konsept olması nedeniyle kültürel antropoloji, tefsir metinlerini tarih içindeki varlıkları ve uzanımları ile süregelen bir oluş olarak okuma imkanı verecektir. İşte bu nedenle kültürel antropolojik yaklaşım tefsir ilmi açısından büyük bir öneme sahiptir. Öncelikle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ismiyle gündeme getirdiğimiz bu yaklaşımın mahiyeti, referansları, amacı, önemi, temel prensipleri ve tefsir ilmiyle hangi küllî kaideye bağılı olarak iletişime geçebileceği ortaya konmalıdır. Bu çalışma kültürel antropoloji-tefsir ilişkisini bu bağlamda muhtemel sakıncaları ile birlikte ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Te'vil, Antropoloji, Kültürel Antropoloji.

Cultural Anthropological Approach in Tafsir

Abstract

Cultural anthropological approach in exegesis grounds on the fact that, the interpretation of the Qur'an in the mind of the commentator which is assumed as the manifestation of the senses and emotions in the position of the text of the commentary that includes words of companions and tâbiûn is comprised and formed within the process, and fueled from this process, and takes its dynamism and motivation from an absolute ground the is based on the historical and cultural reality. For this reason, it sees the emergence of inter-subject differences as a natural and inevitable situation in terms of meaning itself and its arbitrariness

* Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. sbaysal72@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3212-5559>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 16 Eylül 2016. Kabul Tarihi: 22 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.620705.

ATIF: Baysal, Sıddık. "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 317-356.

of understanding. In this respect, it thinks that a text is not only composed of inscribed between two covers. Based on all these reasons, the anthropological approach in tafsîr suggests that the texts which is the subject of research should be taken into consideration allied with the reasons paving the way for its formation, the agenda that it is related to, the messages it contains, the references it relies on and the social segment it addresses. These are usually external links that are not directly spoken in the text. To be able to detect these connections, we need to read the text we have seen by seeing all the situations in the process with synchronic and diacronic methods. This necessitates interdisciplinary relations. The first thing that comes to mind at the point of approach that we outlined above is undoubtedly anthropology. Because it uses both methods in its research, cultural anthropology provides the opportunity to read tafsîr texts as a continuous entity with their existence and extensions in history. This is why the anthropological approach is of great importance for the science of exegesis. However, first of all, the nature, references, purpose, importance, basic principles of this approach, which we have brought up with the name of anthropological tafsîr, and the basis of the asphalt commentary should be demonstrated. However, first of all, it should be put forth how the nature, references, purpose, importance, basic principles of this approach, which we have brought up with the name of anthropological tafsîr, and through which principles it could be communicated with the science of tafsîr. This study examines the relationship between anthropology and exegesis with its possible drawbacks.

Key words: Tafsîr, İnterpretation, Anthropology, Cultural Anthropolog.

Giriş

Özellikle biyografik tefsir çalışmalarında çağdaş veya daha erken zamanlarda yaşayan müfessirin ilmi şahsiyetinin hangi şartlar altında oluştuğunu belirleyebilmek, daha açık bir ifadeyle müfessirin tarihi üzerinden tefsir metnine ulaşmak ve o metnin oluştuğu arka planı görebilmek için araştırmacılar, sıklıkla antropolojinin yöntemlerine başvurumaktadırlar. Zira müfessirin zihin haritasını çıkarabilmek için onu biçimleyen sosyal ve fiziksel çevrenin nesnel bir imajını oluşturmak ve müfessiri bu çevre içinde değerlendirmek gerekir. Ancak bu şekilde günümüzden klasik bir metne bakan kimse, o dönemin ve mekânın kodlarını doğru okuyabilir ve buradan edindiği kazanımlarla o metni, yazarının maksatlarına en yakın haliyle anlayabilir. Böylece metinde açıkça ifade edilmeyen ama muhtevasının şekillenmesinde etkili olan harici karineleri, mesela onun alt yapısını oluşturan paradigmayı, satır aralarına yerleşen anlamları, müfessirin içinde yaşadığı toplumun metin içinde ifadesini bulan taleplerini görebilir. Yine böylece okur ile metnin tarihleri arasındaki uzaklığa, coğrafî ve fiziki koşullarının farklılığına rağmen bu hususlar, görünür hale gelir.

Tefsir için bilgi değeri taşıyan her veri, tarihsel, toplumsal, epistemolojik vb. bağları ile bütünlük bir yapıda içerdiği anlamları yazarın maksadına en yakın haliyle yansıtabilir. Bir eserin olguya temasını sağlayan doğal bağlarından koparılması ise sadece eserin içerdiği anlamın buharlaşmasına ve icra ettiği işlevlerin anlamsızlaşmasına neden olmakla kalmaz, vicdanımızda ve entelektüel dünyamızda da karmaşaya¹ yol açabilir. Örneğin birbirlerine yakın zamanlarda yaşamalarına rağmen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsiri ile Razî'nin (ö. 606/1210) tefsiri arasındaki farkları izah

¹ Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l-mubît*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 2: 23.

etmek için onları etkileyen ve eserlerini gerek mahiyet gerekse dil açısından şekillendiren tüm öğelerin nesnel bir profiline ulaşmak gerekmektedir. Aynı koşullar, mukayeseli okuma gerektiren tüm eserler için sağlanmalıdır. Mesela Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i ve Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-tenzîl*'i, teşekkül ettikleri fiziki ve sosyal çevre koşulları bakımından müştereklikleri ihtiva eden eserlerdir. Bu müştereklik, bahse konu üç eserin birbirlerine benzeşmeleri ve birbirlerinden ayrışmaları noktasında etkili olmuştur. *el-Keşşâf*, dil ve belagat açısından, diğer iki eserin kaynağı konumundadır. Daha ötesinde Beydâvî ve Neseffî, kimi zaman bu eserden aynı ile ıktibaslarda bulunmuştur. Ancak, bu üç eserin ayırt edici yönleri, ideolojik vurgularıdır. Her biri kendi mezhebi tasavvurunu telif ettikleri eserlerde temsil etmeye çalışmışlardır. Aralarında hem istinsah denebilecek düzeyde benzerlikler hem de reddiye niteliğini hak edecek muhtevada farklılıklar vardır. *el-Keşşâf*, Mu'tezilî paradigmanın tefsire taşındığı bir eserken, Beydâvî ve Ebu'l-Berekât'ın tefsirleri, aynı coğrafyada bu eserin güçlü bir şekilde seslendirdiği i'tizâlî düşünceye karşı, Eş'arî ve Mâtürîdî düşünceyi savunmak gayesiyle telif edilmiştir. Bütün bunlar, okurun dikkatinden kaçmaması gereken hususlardır. Çünkü bu arka planla okunduğunda o eserlerde müfessirlerin resimleri/formları aynı olan terimlerle farklı şeyleri kastettikleri ortaya çıkar.² Diğer taraftan mezhebî söylemler, toplumsal taleplerin eserde kedisini ifade ettiği noktalar arasında yer almaktadır. Şöyle ki mezhebi farklılıklar, toplum kesimlerinin kimliklerini yansıtan, dolayısıyla varlıklarını temsil eden, bu yönüyle de sosyal ve psikolojik içeriği bulunan konulardır. Bu nedenle mezhep taraftarları, paradigmatik bir ayrışmayı ifade etmeyen dil konularını, mezhebi meseleler kadar önemli sosyal ve ruhi-manevi (psişik) sorunlar şeklinde algılamamaktadırlar. Aynı problem, Mâtürîdî'nin

² Örneğin "kelam" sözcüğü, lügat anlamıyla tüm bu eserlerde aynı manya gelecek şekilde kullanılırken terim anlamı bakımından farklı boyutları ihtiva etmektedir. Allah'a ait bir sıfat olarak kelam sıfatına bu müfessirlerin yaklaşımı, Kur'an konusundaki düşüncelerini şekillendirir. Nihayetinde Mu'tezile kelamın fiili bir sıfat olduğuna inandığı için Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürer. Buna mukabil Ehl-i Sünnet, kelamı kendi içinde nefsi ve lafzi şeklinde ayırmayı tercih eder. Böylece bir yandan Kur'an'ın yazıldığı ve seslendirildiği harf ve kelimelerin, ses ve şekillerin mahlûk olduğunu kabul ederken manaların kadim olduğunu savunur. Zira Ona göre kelam, Allah'ın fiili sıfatı değil, subûti sıfatıdır. Buradan Kur'an'ın anlaşılması ve tefsirine ilişkin teolojik yaklaşımlar neşet eder. Zira Kur'an'ın mahluk olması ya da olmaması, dilin kaynağıyla ilgili yaklaşımlardır ve dil, ilahi metnin anlaşılması ve açıklanmasında anahtar görevi gören çok önemli bir öğedir. Dolayısıyla son derece soyut ve teorik bir mesele gibi görünen halku'l-Kur'an meselesinin toplumsal boyutları açığa çıkar.

Ebu'l-Berekât en-Neseffî, *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl*, tah. Yusuf Ali Bidîvî (Beirut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1: 229, 257, 601, 665; 2: 393; 3: 190, 409; Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid (İslam İnanıcının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2010), 35; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 81-85; Albert Nasrî Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, ts.), 103-112; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akli Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 83-84.

Bu konuda detaylı bilgi için *halku'l-Kur'an* meselesi ile ilgili tartışmalara bakılabilir. Örneğin Mu'tezilenin kelam anlayışı için bk. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-terhîdi ve'l-adl (halku'l-Kur'an)*, tah. İbrahim el-Ebyârî (Ebu Sellûm el-Mu'tezilî, 1960), 7: 1-223.

(ö. 333/944) tefsiri ile Ebu'l-Berekât'ın tefsiri arasındaki benzerlik ve farklılıkların ifadesi için de geçerlidir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, tefsir metninin ve yazarının tarihini okurun önüne açarak bu eserlerdeki aynı konulara ilişkin farklılıkların ve benzerliklerin anlamlı hale gelmesini sağlayacaktır. Okur, bu bakış açısıyla metni okuduğunda örneğin Mâturîdî ve Zemahşerî'nin aynı formla ifade ettikleri *irade* teriminin, *Te'vilâ't*taki ve *Keşşâf*'taki anlamlarının farklı olabileceğini ve bu farklılıkların sebeplerini kavrayacak; böylece bu iki müfessirin temsil ettikleri itikâdî mezhebin ıstılahlarının, eserlerindeki yansımalarını görebilecektir.³ Delalet bağlamında Eş'arî bir müfessirin *vaz'* terimi ile kastettiği şeyin ilahi belirleme olduğunun farkına varacak; buna karşılık Mu'tezilî bir müfessirin aynı terimle insanlar arası muvazaayı kastettiğini anlayacaktır.⁴ Şafiî müfessirle Hanefî müfessirin âmm lafzın delaleti konusunda aynı şeyi düşünmediklerini göreceklerdir.⁵ Benzer şekilde muhtasar tefsir eserlerini okuyanlar da müfessirin benimsediği dünya görüşü, yaslandığı paradigma, ilmî şahsiyetinin oluştuğu kültürel ortam gibi pek çok konunun bu eserlerde remzî gönderilerle zikredildiğini idrak edecektir.⁶ Aksi halde bu metinlerin tetkikinden elde edilebilecek usul ve üslup ile ilgili kazanımlar muallakta kalacak; eser yavanlaşacak ve işlevsiz hale gelecektir.

Üniversitelerimizde herhangi bir müfessir ve eseri ekseninde yürütülen veya belirli bir dönemi ya da tefsir akımını konu alan inceleme ve araştırmalarda o müfessirin, ilmî şahsiyeti ve bu şahsiyete etki eden unsurların işlenmesi, antropolojinin önemine ilişkin bir farkındalığın varlığını göstermektedir. Bununla birlikte bu çalışmalarda, vakia⁷-eser etkileşimi bağlamında bir sorunun varlığını belirli düzeylerde hala sürdürdüğü görülmektedir. Şöyle ki inceledikleri eser kapsamında müellifin tarihini büyük bir emek sarf ederek ortaya koyan araştırmacılar, buradan elde ettikleri verilerle eserin içeriği arasındaki ilişkileri ihmal etmekte, neticede bu iki bölüm, sanki birbiriyle alakasız iki ayrı konuyu

³ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâ'tu Ehlî's-sünne*, tah. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 10: 441; *Kitâbu't-tenbîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2001), 375-414; Ebu Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve 'ıyûni'l-ekâvîl-i fı vucûhi't-te'vîl*, tah. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 6: 327-328; Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 91-98.

⁴ Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 103-112; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 53-96; Avvâd b. Abdullah el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve usûlubu'l-hamse* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1995), 101-107; M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesabat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 115-146; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 17-42; Ahmed Muhtar Umer, *İlmü'd-dilâle* (Kahire: Âlemu'l-kutub, 1998), 17-30.

⁵ Sıddık Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Aralık 2/50 (2018): 105-134.

⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006), 139; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adh Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 10-51.

⁷ Bu çalışma bağlamında müfessirin ilmî şahsiyetinin oluşumuna teşekkül eden, içinde bulunduğu ve oluştuğu, onu kuşatan çevrenin koşulları, sosyal realite başta olmak üzere vakia terimi ile ifade edilecektir.

gibi durmaktadır.⁸ Oysa müfessirin tarihi, aynı zamanda eserin tarihidir. Çünkü eser, müfessirin oluş içindeki dünyasının ürünüdür; bu nedenle de ondan bağımsız telakki edilemez. O halde bu çalışmaların sistematik hale getirilmesi, müfessirin dünyasının, mensubu olduğu toplumun gündeminin ve özelliklerinin esere nasıl ve ne kadar etki ettiği belirtilmesi gerekir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım isimli bu çalışma, esasen tefsir araştırmalarındaki bu soruna dikkatleri çekmekte ve kültürel antropolojinin tefsir için önemine değinmektedir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, henüz teorik düzeydeki bir bakış açısını ifade etmektedir. Tefsir sahasında defalarca sınanmış, saha uzmanlarınca tecrübe edilip uygulanabilirliği kesinlik kazanmış bir yöntem olduğu iddiasını taşımamaktadır. Bilakis tefsir eserlerinin kültürle ilişkisini, yani tarihselliği esasına dayanan bir bakış açısını önermektedir. Yine bu nedenle tefsir alanında çalışan araştırmacıların katkılarına ihtiyacı bulunmaktadır. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fâtıha ve Bakara Sureleri Örneğinde)* ismiyle bir doktora çalışmasını başarıyla sonuçlandırmış, ayrıca “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak” ismiyle bu konuda bir de makale yayımlamıştır. Avcı’nın çalışmaları, kültürel antropolojik tefsir yaklaşımına katkılarının ötesinde bu alanda yapılmış ilk araştırma olma özelliğiyle ayrıca öneme sahiptir.⁹

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, iki ana bölümde ele alınacaktır. İlk bölümde bu yaklaşımın kavramsal çerçevesi çizilecek, ikinci bölümde ise mahiyeti ve işlevi üzerinde durulacaktır. Kavramsal çerçeve bağlamında kültürel antropoloji ve dilbilimsel antropolojiye daha fazla ağırlık verilecektir. Çünkü kültür ve dil, tefsir ile antropolojinin kesiştiği alanı işaretlemektedir.

A. Kavramsal Alan

1. Antropoloji

Yunanca insan anlamındaki “antropos” ve bilim anlamındaki “logia” sözcüklerinden oluşan ve genellikle insanbilim şeklinde dilimize tercüme edilen antropoloji, benzerlikleri ve farklılıklarından yola çıkarak mukayeseli bir şekilde insanı inceleyen bilimdir. Ancak bu tanım, antropolojiyi psikoloji, biyoloji, fizyoloji ve sosyoloji gibi insanı konu edinen diğer bilimlerden ayırmaya yeterli

⁸ Bunun aksini de iddia etmek mümkündür. Zira bilhassa mukayeseli tefsir çalışmalarında sosyal ve kültürel çevrenin, müfessirlerin niteliklerinin vb. kriterlerin eseri ne şekilde etkilediği üzerinde durulmaktadır. Ancak genel itibarıyla tarihsel bir örnek üzerinden yürütülen çalışmalarda araştırma konusu eserin tarihsel koşullarla ve olguyla temasının yeteri kadar işlenmediği görülmektedir. Müfessirin biyografisi salt, müfessirle ilgili bir tanıtım görünümünde çalışmada kendine yer bulmaktadır. Oysa tefsir eseri incelemelerinde biyografi, tabakât ve terâcim gayeleriyle ele alınmaz. Tabakât ve terâcimde biyografi, yine kendisi içindir. Tefsirde ise biyografi, aynı zamanda ilgili eserin tarihidir. İlgili eserin oluşumuna etki eden saikleri tespit etmek için müracaat edilen bir alandır. Bir başka ifadeyle eser-yazar-çevre etkileşimini görebilmek maksadıyla başvuru alanıdır.

⁹ Hatice Avcı, “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/34 (2109): 511-523.

değildir. Kavram kargaşasına yol açmamak için antropolojiyi aynı konuyu işleyen diğer bilimlerden ayıran özellikleriyle tanımlamak gerekir. Bu bakımdan antropoloji, fiziksel ve sosyal bir varlık olarak insanın tarih içindeki gelişimini, onun teşekkül ettirdiği kültürü, yaşam tarzını, konuştuğu dili ve ona ilişkin her şeyi bütüncü, karşılaştırmalı, saha çalışması temelli, katılımcı ve gelişimsel bir bakış açısıyla inceleyen bilimdir.¹⁰

2. Antropolojinin Kısımları

Antropoloji iki kısma ayrılır: Fiziksel Antropoloji ve Kültürel Antropoloji.¹¹

Tabiatta alet üretebilen ve çevresini değiştiren bir tür olarak anatomik yapısı açısından insanın son haline gelinceye kadar tarih içinde geçirdiği evreleri mukayeseli biçimde tetkik eden fiziksel antropoloji,¹² yaratılışı ve kutsalın dünyevi hayata temasını kabul etmeyen evrim teorisine dayalı olması nedeniyle konumuz dışındadır. Bu çalışmaya kültürel antropoloji ve onun bir alt dalı olan dilbilimsel antropoloji esas teşkil etmektedir. Bu yüzden antropolojinin bu alt dallarıyla ilgili bilgi verilecek, diğer dallarına temas edilmeyecektir.

2.1. Kültürel Antropoloji

Kültürel antropoloji terimindeki kültür terimi, antropoloji biliminin alanını sınırlaması nedeniyle bir tür tahsis hükmündedir. Nitekim “Nasıl/hangi antropoloji?” sorusunun cevabı, kültürel terimi ile verilmektedir. O halde bu tamlamada, kültür sözcüğü anahtar terim fonksiyonu görmektedir. Bu durumda öncelikle kültür kavramının açıklanması gerekmektedir.

Latince “cultura” fiil kökünden gelen kültür, sözlükte toprağın işlenmesi, tarıma elverişli hale getirilmesi, ekilip biçilmesi ve ürün yetiştirilmesi demektir. İstilahta ise insan gruplarının tarih içinde üretip/edinip kuşaktan kuşağa aktarmak suretiyle kalıcılığını sağladıkları davranış kalıplarını, değerlerini, sembollerini, tecrübelerini, kısaca bütün birikimlerini ifade eder. Bu tanım, kültürün en genel tanımıdır. Bununla birlikte kültürü insanlığın ortaya koyduğu manevi öğelerle sınırlayan, maddi öğelere ise uygarlık isminin verilmesini uygun gören bir yaklaşım da bulunmaktadır. Maddi öğelerden maksat, giyecek, barınak, üretim araçları, imar, makine vb. somut ürünlerdir. Manevi öğelerle ise

¹⁰ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 1; William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 52; Robert H. Levenda-Emilyya A. Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017), 24; S. Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 182.

¹¹ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24.

¹² Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 182.

örf, adet, gelenek, görenek, dil, inanç, ahlak, hukuk, sanat, toplumsal örgütlenme, üretim sistemleri, idealler ve değerler kastedilmektedir.¹³

Yukarıdaki tanımlardan kültürün toplumsal uyumu sağlayan, öğrenilen, değişen, yazılı olmayan değerler manzumesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kültür, bütünleşik bir yapıdır. Bir toplumun tevarüs edip geleceğe taşıdığı bu bütünleşik yapının, yani kültürün bir takım özellikleri vardır. Bu özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Kültür, toplumsal miras olarak telakki edilip tecrübe edilerek sonraki nesillere simgelerle aktarılmaktadır.
- b. Üyeleri arasında makul ve otomatik bir iletişim işlevi görmektedir.
- c. Toplumsal kişilik ve toplumsal cinsiyetin oluşumunda etkin rol oynamaktadır.
- d. Nispet edildiği topluluğun temel özelliklerini yansıtmakta, böylece o toplumu diğer toplumlardan farklılaştırmaktadır.
- e. Bireysel/psikolojik ve kolektif/sosyolojik olmak üzere iki yönlü görünümü olan anlamlı, soyutlayıcı ve bütünleştirici bir mekanizmadır.¹⁴

Kültür kavramını açıkladığımızı göre artık antropolojinin belirli bir alandaki özel araştırma ve incelemelerini esas alan kültürel antropolojinin ne anlama geldiği sorusu üzerinde durabiliriz. Kültürel antropoloji kültürün, insan topluluklarının davranışları ve inanışlarındaki etkisini konu edinen sosyal bir bilimdir.¹⁵ Bu alanda çalışan antropologlar, bireysel veya toplumsal düzeydeki insani faaliyetleri, oluşumları ve fikir-nesne irtibatını bu bağlamda ele alırlar. Bu süreçte fikir ve nesnenin birbirini harekete geçirdiği ve dönüştürdüğü gerçeğini hareket noktası kabul ederler. Zira bireyler, mahiyetini ve biçimini kültürün belirlediği kavramlarla düşünürler. Ortak değerlerini, bu kavramlar doğrultusunda düzenlerler. Sosyal kimlik ve cinsiyetler de bu çerçevede belirlenir.¹⁶

¹³ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 4; Malik b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 13-40; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 41-62; John Monaghan-Peter Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 51-63; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (Erzurum: Maveria Yayınları, 1993), 111; Hasan Hanefi, *et-Turâsu ve't-tecdîd mevkefünâ mine't-turâsi'l-kadîm* (Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'iyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî' 1992), 13-23; Coşkun Can Aktan-Hasan Tutar, "Bir Sosyal Sabir Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*, 6/20 (2007): 2; Ömür Karlı, "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı" *JOMELIPS*, 1/2 (2016): 38-45.

¹⁴ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 6; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 41-62; Cristoph Wulf, *Tarihsel Kültürel Antropoloji*, çev. Özgür Dünya Sarısoy (Ankara: Dipnot Yayınları, 2004), 111-115; Monaghan-Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 51-63; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2016), 129-135.

¹⁵ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 182.

¹⁶ Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 68-69; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 27-29; Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, 13-40.

Esasen bu süreç, Câbirî'nin *olusturucu* ve *olusturulmuş* akıl kavramları ile anlattığı süreçtir. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 18-20.

Bu süreçte dil, geçmişte ve günümüzde gerçekleşen olayların anlaşılması ve açıklanmasında anahtar görevi görmektedir. Kültürel antropolojinin en dikkat çeken dalı olmasının nedeni budur. Ayrıca dil, sadece kültürün açıklanmasında değil, zaman ve mekânda taşınmasında da çok önemli bir görev ifa etmektedir. Kültürel antropolojinin dille ilgilenen dalı ise dilbilimsel antropolojidir. Bu nedenle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, dilbilimsel antropoloji üzerinde de durmalıdır.

2.1.1. Dilbilimsel Antropoloji

Antropoloji, dil kavramını dili oluşturan kültürel ve tarihi koşullar çerçevesinde inceler. Bu bilimin bakış açısına göre dil, insanlar arası zihinsel uyuşmanın tezahürüdür. Bu yönüyle de dil, nesnelere, duygulara ve anlamlara tekabül eden sembollerden ibarettir. Bir başka ifadeyle dilin kaynağı, bizzat insandır. Bu düşüncenin altında antropolojinin insanı ve insani olanı tanı merkezli (teosantrik) yaklaşımla açıklamayı kabul etmemesi yatmaktadır. Antropoloji açısından dil, sembolere insanların yüklediği anlamlarla ortaya çıkan öğrenilmiş ve değişken bir iletişim sistemidir. Öğrenilmiş olması, ayrıca onun biyolojik bir orijine dayanmadığını da kanıtlar. Nitekim farklı ırklardan insanlar göçtükleri ülkelerin dilini kolaylıkla öğrenebilmektedir. Bunun da ötesinde göçmen ailelerin yabancı bir ülkede doğup yetişen çocukları akıcı ve aksansız bir üslupla kendi ırksal orijinleriyle ilişkisi bulunmayan bir dili konuşabilmektedirler. Şu halde dil, tamamıyla kültürel bir vakıadır ve kültür içinde varlığını sürdürüp gelişmektedir. İşlevini kaybeden kelimeler ve ifade biçimleri herkes tarafından değil ama toplumun büyük bir kesimi tarafından unutulmakta ve kullanılmamaktadır. Onların yerini her alandaki gelişmelere paralel olarak üretilen yeni kelimeler ve ifade biçimleri almaktadır.¹⁷ Bütün bunlar, dilin kaynağı hakkındaki teolojik tezleri çürütmekte, dilin verili değil, üretilmiş ve kazanılmış bir öge olduğunu ortaya koymaktadır. Dilbilimsel antropoloji işte bu itibarla dille ilgilenmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle dilbilimsel antropolojiyi, genel olarak dünyada konuşulan ya da unutulmuş tüm dilleri inceleyen bilim dalıdır, şeklinde tanımlayabiliriz. Ancak bu tanıma açıklandığı bilim dalının özgün boyutunu ifade edecek bir kayıt koymak gerekmektedir. Aksi halde konusu dil olan diğer bilimlerden dilbilimsel antropolojiyi ayırmak mümkün olmayacaktır. Aynı tema üzerinde çalışan diğer bilimlerden farklı olarak dilbilimsel antropoloji dilleri, ait oldukları dil gruplarının tarihine, insan olgusunun gelişimine ve diğer varlıklarla etkileşimine paralel olarak incelemektedir.

¹⁷ Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 30; Dilin kökeni ile ilgili bilgi için ayrıca bk. Ernest Renan, *Dillerin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 25-52; Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

Bu açıdan bakıldığında dilbilimsel antropoloji, daha ziyade dilin kültürel yönlerini aydınlığa çıkar- mayı amaçlayan bir sosyal bilim olarak tebarüz eder. Şu halde yukarıdaki tanıma *sosyal ve kültürel ilişkisi açısından* şeklinde bir kayıt ekleyebiliriz.¹⁸

Enginer dilbilimsel antropolojiyi, dille ilgilenen diğer disiplinlerle arasındaki farkları da içine alacak şekilde şöyle açıklamaktadır:

Dilbilimci, esas olarak dilin kendisiyle, onun kökeni, gelişmesi ve yapısıyla ilgilenir. Burada dilci, uygulamalı dilciden/practical linguist/ ya da birkaç dil konuşan ve anlayan dilciden/polyglot/; dil olgusunu edebi çalışmaları arasında ikinci derecede ele alan edebiyatçıdan; belirli bir halkın yazınsal geleneğini daha iyi anlama çalışmalarına öncelik veren dil uzmanından/phlogist farklıdır. Dilbilimci çok kesin ve son derece gelişmiş yöntemleri uygulayarak, dilin ve dil gruplarının tarihini yeniden kurar. O, dünyada konuşulan dillerin ortak özelliklerini belirlemek için, dilleri birbirileri ile karşılaştırır. Dilbilimci, bu iki araçla dillerin meydana geliş ve farklılaşma süreçlerini anlamaya çalışır. *Fakat aynı zamanda bir antropolog olan bir dilci*, yalnız dile ilişkin bu sorunlarla ilgilenmez. O, *aynı zamanda bir halkın dili ile kültürünün diğer yönleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin çoğuyla ilgilenir*. Örneğin böylece o, halkın bir grubu tarafından konuşulan dilin, o grubun statüsü ya da sosyal sınıfıyla ilişki durumlarını; dinsel ritler ve seremonilerde kullanılan dilbilimsel sembollerin, sıradan günlük konuşmadan farklı oluşunu; bir dilin değişen sözcük ve deyim varlığının/vocabulary onu kullanan halkın değişen kültürüne yansıma biçimlerini; dilin bir kuşaktan diğerine aktarılma süreçleri ve bu süreçlerin art arda gelen kuşaklara inançların, ideal ve geleneklerin aktarılmasına nasıl yardım ettiği konularını inceleyebilir.¹⁹

Enginer'den aktardığımız yukarıdaki ifadeler, dilbilimsel antropolojinin ilgili tüm sahalarda dil-kültür ilişkisini incelediğini ortaya koymaktadır. Ancak insan topluluklarının davranışları ve inançları o kadar geniş bir sahaya yayılmış ve o denli çeşitlidir ki bu alanların tamamını tek bir dal altında ifade etmek güçtür. Bu güçlükten ötürü kültürel antropoloji, saha araştırmalarını dilbilimsel antropolojinin yanı sıra prehistorik arkeoloji, etnoloji ve sosyal antropoloji alt dallar aracılığıyla sürdürmektedir.²⁰

Antropoloji ve kültürel antropolojiyi bu şekilde ifade ettikten sonra tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesiyle ne kastettiğimize geçebiliriz.

¹⁸ Gürbüz Erginer, "Antropolojinin Konusu ve Alanı", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, s. 10, 24.

¹⁹ Erginer, "Antropolojinin Konusu ve Alanı", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, 24; Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

²⁰ Bu tasnif, Mahmut Tezcan'a aittir. Lavenda ve Schultz gibi bu alanları kültürel antropolojinin alt dalları olarak değil de antropolojinin kültürel antropolojiye eşdeğer müstakil dalları olarak görenler de bulunmaktadır. Bk. Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 2-3; Lavenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 25-33.

B. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Mahiyeti ve İşlevi

1. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Tanımı

Bu çalışma bağlamında tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesiyle, Kur'an lafızları ve ibarelerinin ilahi murada delalet cihetiyle açıklanması ve yorumlanması anlamında usul ve fūrū'u ile tefsir ilminin tarih ve mekân içinde insan eliyle oluşturulduğu kastedilmektedir.

İnsanın tarih ve mekân içindeki teşekkülü kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Esasen insani olanın izafi olmasının nedenlerinden biri de budur. İzafi olan ise bazı açılımlara, genişleme veya daralmalara, iyileşme veya kötüleşmelere maruz kalabilir; yani belirli bir yönde, hızda ve büyüklükte değişime uğrar. Dolayısıyla kültürün temel öğelerinden biri olan dil de hem lafızların anlamları hem de anlatım teknikleri düzeyinde bu değişimden etkilenir. Söz konusu realite, Kur'an lafızları ve ibareleri için de geçerlidir. Yani bu lafızların indiği ortamdaki anlamı ile şimdiki anlamı arasında farklılıklar olabilir.²¹ Daha açık ifade etmek gerekirse, herhangi bir Kur'an lafzı bugünün Arapçasında nüzul zamanındakinden farklı bir anlamı karşılıyor olabilir. Öte yandan bahse konu lafızlar –şekil ve muhteva bakımından aynı kalsalar bile- içeriklerini, insan unsuruna, zamana ve mekâna, olguya ve çevresel şartlara bağlı olarak müfessirlere farklı derecelerde, farklı şekillerde ve farklı boyutlarda tezahür ettirirler.²² Bu nedenle -sahabe ve tâbiûn dâhil- her müfessirin, eserinin ve her tefsir verisinin öncelikle kendi özel bağlamı, ardından da insan-toplum-çevre-tarih ilişkisini gözetken bütüncül bağlamı içinde ele alınması ve okunması gerekir. Bunun için de senkronik/eş-sürümlü okumalarla birlikte diakronik/art-sürümlü okumalara müracaat edilmesi zorunludur.²³

2. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Amacı

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımdan maksat, ilahi metindeki anlamları ve hükümleri, ilahi murada en yakın şekilde belirlemek veya çıkarsamaktır. Antropolojinin, tarih, dil, gelenekler, yaşam biçimleri, toplumsal yapılar, ritüeller, örf ve daha pek çok insani durumla ilgili senkronik ve diakronik araştırmalarla elde ettiği tespitleri, murad-ı ilahiye veya ona en yakın anlamlara vakıf olabileceğimiz atmosferi ve dilsel göstergelerin gelişim safhalarını -temsili dahi olsa- oluşturmak üzere tefsir için harekete geçirmektir.

²¹ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 617; Muhammed Abduh, *Tefsiru menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1: 21; Ahmed Muhtar, *İlmu'd-dilâle*, 17-30; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adli Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 154-155.

²² Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf el-Kevâşî, *et-Telbîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-a'zîm*, tah. Muhibbi Hilal es-Serhan (Bağdat: Merkezu'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 1: 7; Abduh, *Tefsiru menâr*, 1: 19-31; Abdulmecid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râbin* (Amman: Mektebetu'n-nahdati'l-İslâmiyye, 1982), 247.

²³ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: KURAMER, 2017), 145-159.

3. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Önemi

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesi, farklı zamanlar ve mekânlarda oluşturduğumuz tefsir birikiminin içinden çıktığı kültürün renklerini taşıdığı hakikatini çarpıcı bir şekilde dile getirmek suretiyle Müslüman bireyi ve toplumu kitleyen ve gelişimini kesintiye uğratan yaklaşımlar karşısında tefsiri hakiki zemininde ele almak fırsatı vermektedir. Bu hakikat, tüm zamanlar için mutlak bir tefsir uygulamasının olamayacağını, tefsir düşüncesinin, dayandığı epistemolojinin ve anlam sorunu ile ilgili tefsir felsefemizin, bu düşünceye ve ona bağlı olarak oluşan pratiğe etki eden kolektif zihniyetle ilişkilerini açığa çıkaracaktır. Bütün bunlar da tefsir faaliyetinin, teşekkülü süreklilik arz eden, zamanla ve mekânla uyumlu insani bir faaliyet olduğunu gösterir. Üstelik bu süreçte tefsir, Müslüman bireylerin iç dünyaları, kişilikleri, sosyal kimlikleri ve değer algıları üzerindeki etkilerinden dolayı dinamik ve dönüştürücü bir faaliyet olarak tezahür eder. Yani bir yandan hedef kitlesinin hakikatlerinden ve taleplerinden etkilenirken öte yandan da onlar üzerinde dönüştürücü ve oluşturu bir rol icra eder.

Yukarıda ifade ettiğimiz gereksinimler ve bunlar dışında insanın toplumsal bir varlık oluşundan kaynaklanan daha pek çok etken, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı, gerek Kur'an metnini gerekse geçmişten intikal eden tefsir birikimini, yazarlarının kastettikleri orijinal anlamları ve telif gerekçeleri doğrultusunda okuyabilmek için bir ihtiyaca dönüşmektedir. Ayrıca ilahi metnin anlamlarının, yeniden ve yeniden tarihe akışını sürdürebilmesi, insanlık mefhumunun içerdiği dinamik tabiata itina gösterilmesini ve bu tabiatın hareket noktası kabul edilmesini gerektirmektedir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde bu hakikati göz önünde bulundurmaya önerdiği için önemlidir.

4. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Referansları

a. İlk Muhatapların Sosyo-Kültürel Dünyası ve Kur'an'ın Nüzul Keyfiyeti

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın tefsirde uygulanması gerektiği düşüncesinin en temel dayanağı, Kur'an ayetlerinin nüzülüyle ilgili ilahi sünnettir. Şöyle ki Allah, her topluma kendi dilinde vahiy indirmiş ve peygamberleri de kendi aralarından seçmiştir (el-A'raf 7/59, 65, 73, 85).²⁴ Kur'an ve Hz. Muhammed için de aynı durum geçerlidir (Yusuf 12/20).²⁵ Kur'an'ın Arabiliği, dilinin mantığı, verdiği örnekler, kullandığı deyimler ve atasözleri, değerlerini vaz ederken atıfta bulunduğu

²⁴ Ayrıca bk. Hûd 11/61; en-Neml 27/45; Fâtır 35/24; es-Saffât 37/72; İbrahim 14/4.

²⁵ Ayrıca bk. er-Ra'd 13/7; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/2-3; el-Ahkâf 46/12.

anlatılar, ilahi metnin içeriği ve daha pek çok husus, Allah'ın vahyini muhatabının standartlarını, yeteneklerini, birikimini, sosyal örgütlenmesini, tarihini, kültürünü, ekonomik faaliyetlerini, yaşam tarzını, estetik ve etik anlayışını, örflerini, adetlerini, zihin araçlarını, ritüellerini, hâsılı sahip oldukları birikimleri ve özellikleri dikkate alarak indirdiğini göstermektedir.²⁶ Bu tespit, Kur'an'ın, kendinden önceki dönemi olduğu gibi onayladığı anlamında genel bir yargıyı içermemektedir; bilakis kendine özgü mesajını, hitap ettiği insanların zihnine yakınlaştırmak için onların dünyasından seçtiği araçlarla açıkladığı anlamına gelmektedir. Bunun dışında daha pek çok karine, Kur'an'ın nüzul keyfiyetinin tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma referans teşkil ettiği tezini desteklemektedir. Kur'an'ın nüzulünün belirli bir seyir takip etmesi bu karinelere biridir. Bir diğeri ise nâsîh-mensûh veya tedricî teşrîf gibi ilahi hitabın ve ahkâmın zaman içindeki hareketini yansıtan olgular ve bu olgulara referans oluşturan ayetlerdir. Bunlara Mekkî surelerde itikâdî, Medenî surelerde ise sosyal, hukuki, siyasi ve amelî konuların işlenmesi²⁷ gibi tarihi hakikatleri de eklemek gerekir. Bütün bunlar, Kur'an metni ile muhatapları arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını, insan ve içinde yaşadığı ortamla ilgili değişimin Şâri' tarafından önemsendiğini belgelemektedir.

Yukarıda aktardığımız bilgiler, Kur'an'ın nasıl bir ortama ne şekilde indiğine dair olgulardır. Daha çok tarihsellik başlığı altında ele alınan bu olguların tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma ne bakımdan referans teşkil ettiği sorulabilir. Antropoloji, insanı ve insan ürünü olan her şeyi incelemektedir. Onun amacı, düşünen ve alet yapıp çevresini değiştiren bir tür olarak insanın tarih içindeki var oluş biçimlerini ve geçirdiği evreleri ortaya koymaktır. Nâsîh-mensuh, Mekkî-Medenî, ahkâmın değişimi gibi olgular, Kur'an'la alakalıdır. Kur'an ise insan ürünü değildir. O zaman bu olguların, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma direkt referans teşkil ettiği savunulamaz. Esasen bu yaklaşımla bizim kastettiğimiz şey de tarihsellik teması altında ele alınan bu olguların doğrudan kültürel antropolojik yaklaşım örnekleri olduğu değildir. Ancak Enginer'in dilbilimsel antropoloji

Ayrıca bk. Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 93, 157, 178, 385; 3: 178, 225, 239, 264, 246, 311; Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*, 144-145, 176-177.

²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 8-62; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 474; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 52-55, 110-112; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 220-221; *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 14-16, 85-108; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 315-325; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016), 251-274.

Ayrıca bk. Ali el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 75-117; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1998, 4: 67; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 6-7; İbn Cüzey, *et-Tesbîl*, 1: 84, 266, 374, 2: 290; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubîd*, 3: 8, 4: 214, 5: 278; 8: 182; Ebussuud Efendi, *İrşâdu 'akli's-selîm ilâ mezâyyâ âye'l-kütâbi'l-kerîm*, Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-hadis,ts.), 3: 614-615; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 629; Tahir İbn Âşûr, *et-Tabâiru ve't-temvîr*, 1: 9.

²⁷ Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an*, 181; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 41-57, 77-81, 151-164; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 43-67, 207-259 ve *Kur'an, Vahiy, Nüzul* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 45-54, 149-228; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunması* (Ankara: Araştırma Yayınları,2009), 159-253.

hakkında tespit ettiği noktadan bu olgulara baktığımızda, onların tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım için bir perspektif sunduğunu görebiliriz. Nitekim o, *aynı zamanda antropolog olan bir dilbilimcinin, dilin diğer kültür öğeleriyle karşılıklı etkileşimine yoğunlaşacağına* dikkat çekmişti. Aynı etkileşim Kur'an ve tefsir faaliyetleri için de geçerlidir.²⁸ Bu nedenle Tefsir araştırmaları, diğer kültürel unsurlar üzerine yoğunlaşır. Yani Kur'an'ın tefsir ve te'vili için nüzul ortamını referans telakki eden tefsir faaliyeti, kültürün diğer öğeleriyle karşılıklı ilişki içindedir. Tefsir faaliyetinin yürütüldüğü toplumun ekonomik faaliyetleri, geçim kaynakları, yaşam tarzları, mitleri, inançları, idealleri ve daha pek çok özellikleri ve faaliyetleri, dilinde nasıl özgün bir şekilde ifadesini buluyorsa tefsirlerde de ilahi hitabın içeriği, amaçları, dili vb. özellikleri nedeniyle belirli oranlarda ifadesini bulmaktadır. O halde tefsir metinleri üzerinde yapılan incelemeler, bize aynı zamanda o dönemin insanının belirli bir perspektiften profilini verir. O zaman tefsir eserleri muhataplarının öyküsünü ve kültürünü, Kur'an manaları çerçevesinde yansıtmaya çalışan, onunla çağdaş, tarihi ve antropolojik belgelerdir. Bu diyalektiği tersinden okuduğunuzda ise ilgili metinleri anlayabilmek için hitap ettiği insanları ve teşekkül ettiği ortamı bilmenin gerekliliği ortaya çıkar. Özellikle muhtasar tefsir metinleri gibi ancak arka planının bilinmesi halinde içeriğini okurlarına açan eserler, hitap ettikleri toplum kesimi ve müellifinin öyküsü ile ele alınmalıdır. Zira ilgili tefsir eserinin bağlamı oradadır. Dolayısıyla araştırma konusu tefsir metinleri, hem müellifinin hem de hedef kitlesinin biyografisi çıkarılarak okunmalıdır.

Somut örnek üzerinden Kur'an'ın muhatabın yaşam kodlarını gündemine nasıl aldığını ifade etmek daha sağlıklı olacaktır. Haviland'ın aşağıdaki tespiti, konunun örneklendirilmesine son derece elverişli bir zemin temin etmektedir:

Dilbilimciler, dilin betimlemesiyle (cümlelerin nasıl kurulduğu ve eylemin nasıl şekildiği) ya da dillerin tarihçesiyle (dillerin zaman içinde nasıl gelişip değiştiği) ya da dil ve kültür arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Bu üç yaklaşım da insanların nasıl iletişim kurduğu ve dış dünyayı nasıl algıladıkları hakkında bize değerli bilgiler sunar. Örneğin Papua Yeni Gine dilinde "para" sözcüğü ile karşılanan kavrama karşılık, İngilizce konuşan Kuzey Amerikalıların dillerinde argosu dâhil, en az yedi sözcük vardır. Bu olgu, bir kültür için özel önem taşıyan şeylerin belirlenmesini sağlar. Antropologlar bir dili, içinde bulunduğu toplumsal ortamda inceleyerek insanların kendilerini ve dış dünyayı nasıl algıladıklarını daha iyi anlayabilir.²⁹

Haviland'ın yukarıdaki tespitleri, Kur'an'ın dil yapısının nasıl çözümlenebileceğine dair önemli bilgiler içermektedir. Örneğin bu bilgiler ışığında "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmış?"

²⁸ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*'te önce Kur'an'ın indiği çevreyi, ardından da oluş ve oluşturma (teşekkül ve teşkil) süreçleri olmak üzere Kur'an tarihini birbirini tamamlayan iki ana bölümde incelemiştir. Bk. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2001).

²⁹ Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

(Gâşiyeye 88/17) ayeti, okura daha anlamlı gelecektir. Kur'an ifadelerini indiği toplumun özgün dilsel sistemi içinde ve o toplumun attettiği değer çerçevesinde okumak bize anlamı, arkasındaki düşünce, olgu ve hissiyatla birlikte sunacaktır. Herhangi bir hayvanın dilde birden fazla kelime ile karşılanması, o toplumun değer algısı, yaşam tarzı, ekonomik faaliyetleri ve geçim kaynakları hakkında fikir verir. Asgari düzeyde o hayvanın, o toplum nezdindeki yerini gösterir. Şu halde Arapçada deve anlamına gelen birçok kelimenin bulunması İslam'ın indiği dönemde ve öncesinde devenin Arabın hayatındaki yerini göstermektedir. Onlar için deve, çöl şartlarında hayatta kalabilmenin ve ekonomik hayata katılabilmenin aracıdır. Bu nedenle deve hakkındaki tasavvurları tabiatıyla sıradan bir hayvan hakkındaki tasavvurlarının ötesindedir. Cahiliye Arabının zihnindeki deve imajı, diline de yansımıştır.³⁰ Deve mefhumunun Arapların dilinde *camel, nâkâ, ibil, baîr, tabz, dâil, ğabb, zâhira, raffê, ğâdir, beyâc, bâyl, müseyyer* ve burada sayma imkânı bulamadığımız pek çok karşılığı bulunmaktadır.³¹ Üstelik bunlar, cahiliye Arab'ı için seküler içerikli isimlerdir. Bir de onun zihin dünyasında ve dilinde devenin dini motif içeren isimleri vardır: *bahîra, sâibe* ve *hâm* (Mâide 5/103). Bu isimler, deve mefhumunun bedevi/göçebe veya yarı bedevi Arabın hayatındaki merkezi yerini belgelemektedir. Onların nazarında bu isimleri taşımaya hak kazanan develer, tabudur, haramdır, kutsaldır.³² Kur'an da esasen bu kültürel realite dolayısıyla deveye bakmalarını istemiştir. Okurun ilgili ayeti bu arka planla birlikte görmesi, ayetin yazılı olmayan bağıntılarının metindeki yerinin farkına varmasını sağlar. Kur'an'ı bu şekilde okumak gerekir. Aksi takdirde kutuplarda yaşayan biri, "Deveye bakmıyorlar mı?" hitabının Kur'an içindeki anlamını tam olarak algılayamayacak, hatta saçma bulacaktır.³³

d. Kur'an'ın Dil Yapısı

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından referans değeri taşıyan bir diğer husus, Kur'an metninin dil yapısıdır. Olanca fesahatine rağmen Kur'an'ın, âmm, mücmel, mübhem, hafî gibi tek bir zamana, tek bir veya sınırlı sayıdaki muhataba tahsis edilmesine izin vermeyecek ifade teknikleri kullanması, bilhassa dilbilimsel antropoloji açısından dikkate değer bir durumdur. Zira bu ifade teknikleri, bir model konumundaki özel sebeplere veya belirli muhataplara rağmen ilahi hitabı

³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 88-89.

Câbirî, burada aynı olguyu "kar" örneği üzerinden Araplarla Eskimoları kıyaslayarak detaylandırmaktadır. Eskimo dilinde karla ilgili pek çok kelimenin bulunmasını, realist bir yaklaşımla yaşadıkları coğrafyanın iklim koşulları çerçevesinde açıklar. Buna mukabil, çöl şartlarında yaşayan Arapların da sıcaklık hakkında geniş bir sözcük dağarcığına sahip olduğunu tespit etmektedir.

³¹ <https://www.almrsl.com/post/716379> 22.05.2019.

³² Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 3: 633-634.

³³ Kirmânî'nin şu ifadesi buradaki tespitimizi desteklemektedir: "Kişi için kelimenin arkasındaki kavram, özellikle Allah dışındaki varlıklarla ilgili telakki açık değilse "ilahe" kavramını tam olarak anlayamaz." Bk. M. Riaz Kirmânî, "İslam'ın Epistemolojik Temelleri", *İslam Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr yayınları, 1991), 119.

nüzul zamanının ötesindeki insanlarla da ilişkili kılabilmektedir. Ancak nüzul döneminin net bir imajının olması da ilahi metnin o andaki hususi bağınıtlarını ve anlamlarını görme imkânı sağlamaktadır. Yani anlamın tarihe nasıl tutunduğunun belgeleri o olaylarda aranmalıdır. Ayrıca ilahi hitabın ilk muhataplar üzerindeki etkisini de açığa çıkaracaktır. Müteşâbih lafızlarla anlatılan konular da kültürel antropolojinin verileriyle okunduğunda daha anlamlı hale gelecektir. Nitekim bu ifadeler, terminolojide antropomorfizm kategorisinde ele alınmaktadır. Yani Kur'an, Arapların anlayabilecekleri bir dille Allah'ı insana benzeterak anlatmakta, ancak O'nun bütün bu teşbihlere rağmen hiçbir şeye benzemediğinin altını çizmektedir. Böylece onların tahayyül edebilecekleri bir tanrı fikrini onların dil sistemlerini kullanarak ifade etmektedir. Üstelik bu tanrı, pek çok açıdan onların kültürleri içinde değer ifade eden nitelikleri taşımaktadır.³⁴ Allah'ın ilahi hitabı, apaçık bir beyan olarak tanzim etmeyi amaçlaması da Kur'an'ın muhataplarının kültürel motiflerini tenzilin ifadesi için kullanmasıyla sonuçlanmıştır. Kinaye, istiare, teşbih, temsil, ta'riz, takdim-tehir gibi Arap dilinin sahip olduğu söz sanatlarını tatbik etmesi ve nesir-manzum arası bir anlatım yöntemini tercih etmesi, ilahi hitabın, kıvrak, akıcı, berrak ve etkili bir metin olmasını sağlamıştır. Örneğin Hz. Nuh (as), kavmi arasında *dokuz yüz elli yıl* kaldı demek yerine *bin yıldan elli yıl eksik* şeklinde bir literal anlama sahip *فلبث فيهم الف سنة إلا خمسين عاما* (Ankebût 29/14) ifadesini tercih etmiştir. Bu ifadenin diğer ifadeden daha dikkat çekici ve vurgulu olduğu muhakkaktır. Ayrıca Taberî'ye göre bu ifade Nuh'un (as) kavmi içinde geçirdiği peygamberlik süresini anlatmaktadır. Dolayısıyla buradaki *aralarında kaldı* ifadesi, onun daha uzun süre yaşadığına delalet etmektedir. Bu doğrultudaki rivayetler, onun bin yıldan daha fazla yaşadığını bildirmektedir.³⁵ Âlûsî, bu ayetteki *sene/سنة* ve *âm/عام* kelimelerinin sıralamasının sadece fonetik kaygıdan kaynaklanmadığını, bilakis bu lafızların anlamları ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Zira *sene* sözcüğü, *âm* kelimesinin aksine sıkıntı, meşakkat ve kuraklık, kıtlık anlamlarına gelmektedir ki bu anlamlar, Nuh'un (as) peygamberliği sırasında karşılaştıkları zorluklarla mütenasiptir. Bu nedenle onun peygamberlik yaptığı dönem *sene* sözcüğü ile anlatılırken tufandan sonraki -bin yıldan eksiltelen elli yıl- sükûnet ve huzur hali, genişlik ve bolluk anlamına gelen

³⁴ Örneğin cömerttir, sözünde durur, vaadini yerine getirir. Buna mukabil gerektiğinde öfkelerini de göstermekten kaçınmaz. Adil ve vefalıdır; hem kendisine yakın olan muttaki kullarına hak ettikleri mükâfâtı verir hem de cezayı hak eden günahkâr kullarını cezalandırır. Ayrıca O'nun çizdiği sınırlar içinde kalıp kendisine itaat edenlerin güvenlerini boşa çıkarmaz. Bununla birlikte olanca yakınlığına rağmen O her şeyin üstündedir ve her türlü eksiklikten münezzehtir.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 370; Ebu'l-adl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Tefsîru rûbi'l-me'ânî* (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabi, ts.), 20: 142-143.

âm sözcüğü ile kaydedilmiştir.³⁶ Buradan Arabin her ikisi de yıl anlamına gelen sene ve âm kelimelerini, yaşam koşullarıyla ilişkilendirdikleri sonucu çıkar. Onun dilindeki bu detayları bilmek, Arapça cümlelerin içerdiği incelikleri kavramamıza yardım eder.

Bütün bunlar, dilbilimin konusudur. Ancak edebi sanatlarla örülen dilsel motifler, aynı zamanda o dili konuşan toplumun zihin yapısını, mantığını, hayat tecrübesini ve iletişimdeki teamüllerini ortaya koyar. Yani buradan ilahi metnin ifade tekniği ile ilk muhatapların dünyası arasındaki etkileşim ve korelasyona ulaşılabilir. Kur'an'ın, kendinden sonraki Arap dilini ve tümüyle kültürü etkileyen bir referans metin olmasının gerekçeleri tespit edilebilir. Ancak bunun için müfessirin hem tarih temalı ilimlere hem de dilbilimlerine ihtiyacı bulunmaktadır.³⁷ Bu yüzden Şâtübî, İslami ilimlerin herhangi birinde ihtisas sahibi olan ilim insanının, Arap dili hariç, alet ilimlerinde müçtehit olmasını gerekli görmemiştir.³⁸

Kur'an'ın yukarıda kısmen değindiğimiz dilsel yapısı, ona tüm zamanlara ve mekânlara hitap edebilme yeteneği kazandırmıştır. Allah'ın hitabını seslendirirken tercih ettiği temsîlî, sanatlı ve umumi ifadeler, ayrıca delaleti ancak metin dışı bağlamlarını bilmekle anlaşılabilir gönderiler anlamlarını, müfessirin yeterlilik, donanım ve yeteneklerine bağlı olarak tezahür ettirmektedir. Müfessir ise mensubu olduğu kültürün kâinat, insan, tarih ve kutsal tasavvurunun etkisindedir. Dolayısıyla ilahi metni, bu kültürden edindiği kavramlar ve kazanımlarla okuyacaktır. Buradan şu sonuç çıkar: Mademki Kur'an metnini anlayabilmek için nüzulle eşzamanlı dili ve kültürü bilmek gerekiyor, o halde bir müfessirin tefsir anlayışını çözümleyebilmek için de açıklama ve yorumlarının temelindeki akli yapıyı ve bileşenlerini, özellikle de onun zihninin ifadesi ya da açılımı olan dilini iyi bilmek gerekir.³⁹ Zira dil, o dili konuşanın evren tasarımını bünyesinde ihtiva etmektedir.⁴⁰ Ayrıca zaman içinde toplumsal değişime paralel olarak değişmekte, insanla birlikte yeniden ve yeniden oluşmaktadır. Bu

³⁶ Âlûsî, *Tefsîru rûbi'l-me'âmî*, 20: 143.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 8-13; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 95-96; 2: 1192, 1197-1224; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 54-58; 63-113; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 287-293.

Atık Aydın, Taberî'nin tefsir yöntemini araştırdığı çalışmasında, onun Kur'an anlayışının muhatap-dil merkezli bir anlayış olduğunu tespit etmiştir. Onun tespitlerinden çıkardığımız sonuca binaen diyebiliriz ki anlaşılabilir ve yaşanmak için inen bir hitabın muhatabın bilmediği ve anlamadığı bir dille inmesi o hitabın beyan niteliği ile ve amacı ile çelişir. Esasen Taberî, eserinin birinci cildinde bu konuyu geniş bir şekilde işlemiştir. Ona göre Kur'an'ın Arapça olması, sadece diğer dillerde inmediği hakikatini anlatmakla kalmamakta, aynı zamanda kullandığı Arapçanın hitap ettiği insanların alışık ve aşına oldukları, kolaylıkla anlayabilecekleri düzeyde bir Arapça olduğunu da vurgulamaktadır. Bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, 33-38.

³⁸ İbrahim b. Musa Ebu İshak eş-Şâtübî, *el-Muwafakat fi 'usûli's-şerî'a*, tah. Abdullah Draz (Mısır: el-Mektebetu't-ticarriyyetu'l-kubra, ts.), 4: 113-118.

³⁹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 61-66, 79-94, 141, 216-223; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 13-40.

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 85-108.

oluşum sürecine kültürün tüm bileşenleri katılmaktadır. Şu halde o metnin dilini, diğer kültürel öğelerle karşılaştırmalı olarak değerlendirmek gerekir. Allah'ın Kur'an'da Arap dilini kullanırken gösterdiği hassasiyet, bu noktada tefsir araştırmacılarına referans ve örnek olmalıdır.

e. Sünnet

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın üçüncü referansı, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetidir.⁴¹ Çünkü Hz. Peygamber (sav) de Kur'an'ın yöntemini esas almış, muhataplarına kendi kültürel ortamları içinde hitap etmiş, onların anlayış ve kapasitelerini, değer ve yargılarını dikkate almış, tevhide ve İslam inancına aykırı olmayan gelenek, adet ve örflerini, dini tatbikatlarını devam ettirmiş, dillerini korumuş; hatta onların sahip olduğu bir takım geleneklerle önceki peygamberler ve tebliğ ettikleri dinler arasındaki bağları hatırlatmıştır (el-Bakara 2/151; en-Nahl 16/44; el-Kıyâme 75/18-19).⁴² Örneğin acımasız çöl şartları ve yarı göçebe kültürünün kuvvetlendirdiği kabile mensubiyeti ve akrabalık bağlarını, tevhit ilkesi ekseninde daha büyük bir oluşum ve ideal için harekete geçirmiş, böylece onları büyük çapta toplumsal dönüşümlere hazırlamıştır.⁴³

Hz. Peygamber'in yirmi üç yıla yayarak gerçekleştirdiği bu zihniyet değişimi, Müslümanların zihin haritasındaki köklü kültürel değişikliklerin de erken dönemdeki nüveleridir. Dolayısıyla hitap ettiği kimselerin yaşam koşullarını ve kültürünü dikkate alarak inen Kur'an ayetlerinin pratiği olarak tarif edebileceğimiz sünnet, aynı zamanda o kültürü etkilemiş, değiştirmiş ve ona yadsınamayacak bir hareket kazandırmıştır. Bu hareket, ileriki süreçte tekrar düşünce üzerine kıvrılıp tefsir ilmini de kapsayacak şekilde her alanda özgün bir İslami bakış açısının oluşumuna etki etmiştir.⁴⁴ Nitekim şu andaki mevcut tefsir anlayışlarının neredeyse tamamına sünnetten referans bulunabilmektedir.⁴⁵

⁴¹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 163, 172-196.

⁴² Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 187; İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât fi 'usûli's-şerî'a*, tah. Abdullah Draz (Mısır: Mektebetü't-ticarati'l-kubrâ, ts.), 7-86; Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 11-15; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 1991, 231-236; Demirci, *Tefsir Usulü*, 262-264.

⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 123-125.

⁴⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 4-5.

⁴⁵ Bu noktada tefsir tarihini okumak ve belli başlı tefsir akımlarının oluşum süreçlerini incelemek yeterlidir. Görülecektir ki başlangıcından bu güne tefsir ilmi içinde oluşturulan tefsir anlayışlarının tamamı kendisine sünnetten delil bulmakta güçlük çekmemiştir. Hatta bu konuda, sünnetin teşvikinin belirleyici olduğu yönünde bir sonuçla karşılaşılacaktır. Örneğin bk. Abdulmecîd Abdusselam el-Muhtesib, *İtticâbâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râbin* (Amman: Mektebetü'n-nahdati'l-İslâmiyye, 1986).

f. Sahabe Uygulamaları

Hız. Peygamber'in (sav) takipçileri, O'nun ortaya koyduğu yorum modelinden Kur'an metnini anlamak ve açıklamak için yöntemler çıkarmışlardır. Bu takipçilerin ilk halkasını sahabiler oluşturmaktadır. Sahabe uygulamaları, ilahi metni indiği ortam ve hitap ettiği kimselerle ilişkisi üzerinden hareket ederek makâsı çerçevesinde anladıklarını, yani ilahi metnin, metin içi ve metin dışı bağlamını farklı zamanlar ve kişiler arasında analogik ilişki kurabilmek için referans kabul ettiklerini göstermektedir. Örneğin "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (el-Maide 5/44) ayeti, ellerinin altındaki Tevrat'ta yazılı olan hükümlerle hükmetmeyen Yahudi ve Hıristiyan din adamları hakkındadır. Buna rağmen sahabe, bu ayetin aynı nitelikleri taşıyan Müslümanları ve diğer inançların müntesiplerini ilgilendirdiğini bildirmiştir.⁴⁶ Sahabeden sonra bu anlayışı, tâbiûn ve selef âlimleri sürdürmüştür. Buradan anlaşılmalıdır ki sahabe, bunu, ilahi metni, kendi hususi durumları ve gerçekliklerinde okuyabilmek için yapmışlardır. Bu faaliyet, ilahi metnin müfessirin zamanına yaklaştırılması faaliyetidir. Sahabenin bazı Kur'an hükümlerini farklı uygulamaları, ahkâmın da vakiya paralel olarak tarihsel bir çizgide hareket etmesinin gereğidir.⁴⁷ Onların zaman ve mekânı göz önünde bulunduran açıklamaları, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın üçüncü referansını oluşturmaktadır.⁴⁸

Murad-ı ilahiyi bizatihi kelâmın içinden belirlemeye çalışan tefsir anlayışından farklı olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, insanı çıkış yolu kabul etmekte; bu itibarla da ilahi hitabın muhataplarının zihnindeki anlamları referans almaktadır. Bu, bir bakıma doğrudan muhatap olması ve Rasulullah'ın öğretiminden bizzat yararlanmaları sebebiyle sahabenin anladığı anlamların ve uyguladığı yöntemlerin Kur'an ve sünnetin ardından tefsir ilmine esas teşkil ettiğine dair klasik yaklaşımın teyididir. Ancak klasik yaklaşımdan farklı olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımda sahabe mücerret bir muhatap olarak tasavvur edilmez. Bilakis onları kuşatıp biçimleyen psikik, sosyal, bilişsel, ekonomik, politik vb. tüm harici ve dâhili, maddi ve manevi faktörlerle birlikte bir *zihin ortamı* olarak telakki edilir. Bu faktörler, sahabenin ifadelerinde ve davranışlarında çeşitli şekillerde

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 456-468.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, 5: 401-408; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessetu'r-risale, 2006), 265-266; Hüseyin b. Al i el-Harbî, *Kavâidu't-terâb inde'l-mufessirîn* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996), 275-295.

⁴⁸ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 11-14, 17-18, 19-22, 97-99.

ve düzeylerde açığa çıkar.⁴⁹ Onların anlayış ve uygulamalarındaki benzerlikler ve farklılıklar kendilerinden sonraki nesillerin yöntem inşası ve pratikleri için çıkış noktaları oluşturur.⁵⁰ Bu itibarla tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından sahabe sözcüğü, münferit olarak kişilere tekabül eden bir terim değildir; bilakis hayatlarındaki her ayrıntı ile İslam'ın temel kaynağının nasıl okunacağına dair başlangıç modellerini temsil eden bir kavramdır.

Sahabenin modelliği ile taklidi konusunun birbirinden ayrılması gerekir. Çünkü anlamı ve anlama çabasını sahabe uygulamaları ile sınırlamak insani olgunun ve Kur'an'ın içerdiği anlamların o anda dondurulması anlamına gelecektir. Tüm akışkanlığı ile seyrini devam ettiren tarih ve tarihi olgu süregelen bir şekilde değişmekte, değişimi başlatan ve hareket ettiren temel faktör olarak insan da başlattığı, ilerlettiği ve bir dereceye kadar kontrol ettiği bu değişimden etkilenmektedir. Çünkü insani varoluş devam eden bir süreçtir -ki buna kültür de denebilir- ve bu sürecin donması artık o kültürün canlılığını kaybetmesi, ölmesi demektir. Aynı hususlar Müslüman dünyanın özel bir ilim-kültür alanı olarak teşekkül ettirdiği tefsir (kültürü) için de geçerlidir. Yani tefsirin bir zamanda dondurulması, tefsir noktasında tarihin yapay bir şekilde sonlandırılması, tüm zamanlardaki Müslümanların bütün olarak geçmişteki bir zamanı tekrar tekrar yaşamaya zorlanması anlamına gelecektir. Kur'an'a ve insanın tabiatına aykırı olan bu anlayış, inanırlarını psikolojik ve sosyolojik bir çatışmanın içine sürükleyecektir. Yaşadıkları çağ ile uyumsuzluk yaşayan Müslümanlar, problemlerini geçmişe giderek ama oradan dönmeden, orada kalarak çözmeye kalkacaklar; bu da onları marjinalliğe, sıkışmışlığa, kapalılığa, değerlerinin çatalanmasına, zihinlerinin fitrata aykırı bir şekilde bölünmesine, aslında bütün olan bireysel ve toplumsal hayatın birbirinden yalıtılmış alanlara ayrılmasına, neticesinde de bir bireyde birden fazla bireysel ve sosyal kişilik veya kimliğin oluşmasına ve daha pek çok kaotik sorunlara ve derin buhranlara yol açacaktır.

⁴⁹ Bu konuda Kur'an'ın nüzul ve kitaplaşma sürecini, öncesi ile birlikte işleyen eserlerin yanı sıra dönemin Hicaz bölgesi ve civarındaki Arap yaşantısını çeşitli yönleriyle konu edinen çalışmalara bakılabilir. Örneğin Ebu Ca'fer Muhammed b. Habib'in *el-Mubabber'i* (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 2009), Ahmed b. Muhammed İbn Abd-i Rabbih'in *el-İkdu'l-ferâd'i* (tah. Abdulmecid et'Terhîni, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), Hasan Hanefî'nin *et-Turâsu ve't-tecdîd mevkefünâ mine't-turâsi'l-kadîm'i* (Beyrut: Muessesetu'l-câmi'iyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1992), Şaban Karataş'ın çevirdiği Muhammed Ahmed Halefullah'ın *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), İbrahim Akbaba'nın Türkçeye kazandırdığı Muhammed Âbid el-Câbiri'nin *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), *Arap-İslam Kültürünün Akal Yapısı* (çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000) ve *Arap-İslam Siyasal Aklı* (çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), Şemseddin Günaltay'ın *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997) ve Yaşar Çelikkol'un *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003) gibi eserler, bu konuda önemli bilgileri ihtiva etmektedir.

⁵⁰ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 229.

g. Tefsir Müktesebatı ve Pratiği

Klasik tefsir pratiği ve müktesebatı irdelendiğinde antropoloji terimi ile ifade etmese de tefsir problemlerini antropolojinin bakış açısıyla veya bu bakış açısına yakın bir yaklaşımla ele alan pek çok müfessirle karşılaşılacaktır. Yakın zamana kadar antropoloji, müstakil bir bilim olmadığından, günümüzde ise bu terime daha çok kutsalı, insan hayatından çıkarma görevi yüklendiğinden, yani ilgili terime bazı bilim ve fikir insanları tarafından arkasında profan bir ideolojiyi barındıracak şekilde özel bir mana atfedilmesinden dolayı Müslüman âlimlerin bu alandaki açıklamalarını antropolojiye nispet etmemeleri gayet doğaldır. Ancak yukarıda da temas ettiğimiz üzere tefsir külliyyatında örf veya dilsel örf gibi terimlerle lafızların veya ibarelerin belirli bir tarih kesitindeki ve bölgedeki kullanımına işaret edilmektedir. Örf teriminden bunun o dönem ve bölgeye özgü bir durum olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ En başından İbn Abbas'ın *Arabın divanı* diye tarif ettiği klasik şiirin –ki klasik şiirden maksat, cahiliye dönemi şiiri ve nüzul asrındaki şiirdir- tefsir ilminin en önemli kaynağı kabul edilmesi,⁵² tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın erken zamanlardan itibaren tatbik edildiğinin kanıtı kabul edilebilir. Şöyle ki ilk müfessirlerin anlamını bilmedikleri Kur'an lafızlarını, sözlü kültürün en canlı unsuru ve taşıyıcısı konumundaki klasik şiirle tespit etmeye çalışmaları, eşzamanlı anlamın geriye doğru izini sürmeye yönelik bir gayrettir. Kabul etmek gerekir ki anlamın klasik şiirde aranması, folklorik unsurların ve olgu esaslı bir yaklaşımın tefsir için harekete geçirilmesi demektir. Elbette ki salt lafızların delaleti bağlamında şiir olgusundan yararlanmak dilbilimsel tefsirin yöntemidir. Ancak burada farklı olarak Arapça kelimeler, sadece anlambilim, göstergebilim, fonetik vb. açılardan incelenmemekte; araştırmacıya anlamın kültürle etkileşimine, yani Kur'an'ın ilk muhataplarının gündelik yaşantısındaki köklerine yönelmesi teklif edilmektedir. Bu, dil düzeyinde ilk muhataplarla araştırmacının zihinlerinin belirli oranlarda yakınlaşmasını sağlayacaktır. Yani araştırmacı, ilk muhatabı veya üzerinde çalıştığı eserin müellifini ve hedef kitlesini zihninde kurgulayıp, onların anladığı ve aktarmaya çalıştıkları manalara ulaşma imkânını yakalayabilecektir. Ayrıca pek çok

⁵¹ Râzî, *Mefâitihu'l-gayb*, 22: 6-7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 5: 3650; Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 59-60; 2: 617; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 17-19, 198, 474; 2: 288, 294; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubîl*, 4: 143; 8: 172; Bedreddin Zerkeşi, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-kurân* (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 2: 382-516; 3:3-477, 4:3-174; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 417-444; 629; 2:753; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 1:93-130, 193; Zerkânî, *Menâbilu'l-irfân*, 2:243-255; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru'l-muslim, 1996); Mustafa Yıldırım, "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine", *İstem* 8/16 (2010): 161-179; Soysaldı, Mehmet, "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28/1 (2017): 1-11; Muhammed, Mahcûb el-Hasen, "Kur'an-ı Kerim'de İltifat Sanatı: Faydaları ve Amaçları", çev. Mustafa Şentürk, *Şırnak ÜİFD*, 1/7 (2013): 169-180; İbrahim, M. Zakyi, "Kur'an'da Yeminler: Bintu's-Şati'nin Edebi Katkısı", çev. Burhan Sümertaş, *International Journal of Social Science*, 6/3 (2013): 947-970. Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*, 144, 154-155.

⁵² Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 382.

Kur'an ifadesinin doğrudan indiği dönemdeki olaylara cevap mahiyetinde olduğuna veya o ana kadar devam eden uygulama ve anlayışların bu ayetlerin inişine gerekçe oluşturduğu yönünde tefsir usulü ve tefsir eserlerinde oldukça yoğun açıklamalara rastlanmaktadır.⁵³ Bilhassa Kur'an'ın üslup ve beyan niteliğini açıklama noktasında başvurdukları yöntemler ve kaynaklar mevcut tefsir birikiminin bazı gelişim evrelerinden geçtiğini ve ait oldukları dönemle eserler arasında eserden topluma ve toplumdaki esere uzanan sıkı bağların bulunduğunu göstermektedir. Müfessirlerin, özellikle eşzamanlı dilbilimsel verileri kaynak telakki etmelerinden bu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Çünkü dil değişkendir. Bu itibarla da nefsi mütetekellimin muradına, ancak konuştuğu andaki dil kesinlik düzeyinde delil olabilir. Şeriatın ümmiliğine dair vurguları⁵⁵ da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Sebeplerin hususiliğinin altını çizmekle birlikte asıl itibar edilmesi gerekenin lafızların umûmiliği olduğuna dair tespitleri⁵⁶ ise ilahi çağırının ihtiva ettiği anlamları ve hükümleri, çağdaşı olmayan veya o lafızlar ve ibarelerin doğrudan ilgili olmadığı insanlar üzerine yaymak içindir. Bununla birlikte müfessir, zihin ortamını oluşturan kavramlarla ve belirli bir birikimle düşünmektedirler. Yöntemlerini yasadıkları bilgi sistemleri, zihinlerini (kavramlarını) şekillendiren paradigmaları ve kavramlarını biçimleyen ideolojileri⁵⁷ bulunmaktadır. Aslında bir aidiyet, bir tür sosyal kimlik benimsenmesi anlamına gelecek bu nitelikler, onları belirli bir perspektiften Kur'an lafızlarına anlamlar yüklemeye sevk etmektedir. Ayrıca edindikleri bilişsel kazanımları, topluma aktarma mesuliyetini taşımaktadırlar. Bu nedenle, müktesebatlarını topluma, yakınlaştırabilmek için onların çevresinden seçtiği örneklerle sunmuşlardır. Aşağıdaki örnekler, her ne kadar sistematik olmasa da bu irtibatları müfessirlerin ilgi gösterdiklerini kanıtlamaktadır.

⁵³ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahıdî, en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-nüçûl ve bi hâmişihî en-nâsib ve'l-mensûb*, tah. Hibetullah b. Selame Ebu'n-Nâsır (Beirut: Alemü'l-kutub, ts.), 2-11; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 92-112; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 65-69; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 48-96, 110-113, 223, 233; Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 53-172.

⁵⁴ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl* 2: 61, 64, 93, 157-158, 234, 385, 582; 3: 239-240, 264; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 6, 16-17, 123-294; Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1984), 3-11, 34-54; Kâfiyecî, *Kitâbu't-taysir*, 66-79; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 95-98, 1013-1014; Kâsımî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, 61-66, 79-94; İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 1: 93-100; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâbilu'l-irfân*, tah. Fevz Ahmed Zümerli (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1995), 2: 239-258; Ali Bulut, "Kur'an-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (2010): 183-205; Şahin Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2012): 7-20; Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 139-178.

⁵⁵ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-83, 91-94.

⁵⁶ Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 95.

⁵⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 1: 258-366, 2: 5-318; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları 1996), 332-369; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 73-334.

Mâturîdî, el-Hucurât suresi 49/13. ayetteki شعوب/şu'ûb ve قبائل/kabâil terimlerini, o günkü Arapların sosyo-politik örgütlenmeleri bağlamında açıklamıştır. Müfessir, ilgili kelime çiftini, kök anlamları, bu anlamların uğradığı değişim ve kök anlam-terim anlam ilişkisi kapsamında ele almıştır. Onun tespitlerine göre şa'abe fil kökü, *icmâ'* anlamına gelmektedir. Nitekim (seramik) kap kırıldığı zaman, شعبت الإناء denir ki bu cümle, و أصلحته و جمعته /bir araya getirdim ve onardım, demektir. Yine aynı kökten تفرق/ayırmak ve dağıtmak anlamı da çıkar. Bu lafızlardan hangisinin Araplar hangisinin diğer toplumlar için kullanıldığı hakkında ise ihtilaf vardır. Ancak şurası kesindir ki şu'ûb lafzı daha kapsamlıdır. Zira şu'ûb, usûl (kökler, asıllar) demektir; kabile ise fahz denen, bireyleri akrabalık bağları ile birbirine bağlı daha küçük sosyal yapılardan oluşur.⁵⁸ Küçükten büyüğe doğru sıralarsak bu yapılar, fasîle, fahz, batın, 'imâre, kabîle ve son olarak şa'bdır. Bu sosyal üniteler bir araya gelerek bir üstteki yapıyı oluşturur. Fasîleler, fahzı; fahzlar, batını; batınlar, 'imâreyi; 'imâreler, kabîleleri; kabîleler, şa'bi.⁵⁹ Şu halde şa'b, tüm bu grupları bir araya getiren sosyo-politik bir yapıdır. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın bu noktada bize sağladığı kazanım ise sözcüğün ilk anlamının, halk anlamına geçiş için referans kabul edildiğini göstermesidir. Bir diğer ifadeyle sözcüğün terim haline gelinceye kadarki hikâyesini okumaya fırsat vermesidir. Ayrıca dönem insanın kabile, ümmet vb. sosyo-politik oluşumlar hakkındaki tasavvurunu ortaya koymasındadır. Unutmamak gerekir ki Müslüman toplum, etnik köken temeli üzerinde yükselen kabile tasavvurundan inananların kardeşliği ilkesine dayanan ümmet bilincine taşınmışlardır. Zihin ve pratiğin değişimini gerektiren bu nakil, farklı dönemlerde müfessirlerin aynı temaları nasıl tefsir ettiklerini anlamada referans olabilecektir.

Sözcüğün serüveni hakkında bir tasavvurun oluşumuna hizmet etmesinin ötesinde bu lafzı yorumlayan müfessirler ve eserler bağlamında da tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım bazı detaylara vakıf olmanın imkânını barındırmaktadır. Mâturîdî'nin aşağıdaki açıklamalarında bu detayları örneklendirecek veri bulunmaktadır.

Mâturîdî, yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız izahatından sonra şu'ûb lafzı ile ilgili, iki görüş aktarmaktadır:

1. Bu ifade, tüm insanlığın aynı kökten geldiğini, bu nedenle soya dayalı üstünlük iddiasının makul ve ontolojik dayanaktan yoksun olduğunu, insanlığın şu'ûb ve kabâil şeklinde tasnif edilmesinin hikmetinin tanışmak olduğunu anlatmaktadır.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 9: 337.

⁵⁹ Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 5: 137.

2. Bu taksimle insanların *idareci-tâbî*; *hür-köle*, *erkek-dişi* gibi farklı statülerde yaratılması-
nın üstünlük ve övünç vesilesi olamayacağı vurgulanmaktadır.⁶⁰

Kabaca okunduğunda aynıymış gibi görünen bu iki görüş arasında esasen önemli bir fark vardır. Şöyle ki, nesep birlikte idarecilik-tebaalık ve hür-lük-kölelik gibi statülerin tayini de *yaratma* fiiliyle Allah'a atfedilmiştir. Yani hür-köle veya melik-tebaa olmak nesep gibi doğuştan getirilen bir vasıf şeklinde tasvir edilmiştir. Bu izah, dönemin kültür ve yönetim algısından kaynaklanmış olmalıdır. Müfessirin buradaki yaratma fiiline istinaden toplumsal organizasyonu insanüstü bir güce izafe etmesini, toplumsal statülerin yaratılmışlığına ve yazgısallığına dair hâlihazırdaki algının doğru telakki edilmesi dışında bir gerekçe ile açıklamak zor görünmektedir. Ebu Hayyân ise bu terimleri, nüzul dönemindeki nesnel karşılıkları ile örneklendirmiştir. Buna göre, *şu'ûb*, Arap olmayanlara, *kabâil* ise Araplara ve İsrailoğullarının boylarına delalet etmektedir. Ayrıca *şu'ûb* ile Yemen ve Kahtân Arapları, *kabâil* ile ise Rebî'a ve Mudar gibi Adnânîler kastedilmiş olabilir. Katâde, Mücahid ve Dahhâk, *şu'ûb* teriminin uzak akrabalığa, *kabâil* teriminin ise yakın akrabalığa tekabül ettiğini şüirden delil getirerek tespit etmişlerdir. Ebu Hayyân'ın konumuza daha net örnek oluşturabilecek izahı ise temriz kipi⁶¹ ile *şu'ûb* lafzına *mevâlî* anlamının dâhil edildiğini tespit etmesidir ki bu yorum, Emevî asabiyet tezini desteklemek için üretilmiş politik ve ideolojik bir yaklaşımdır.⁶² Tam da bu noktada Enginer'in yukarıdaki tespitlerine geri dönmek yerinde olacaktır. O, hatırlanacağı üzere bir grubun konuştuğu dil ile sosyal statüler arasında belirgin bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmekteydi. Bu açıdan bakıldığında şu'ûb teriminin mevâlîye tekabül ettiğinin iddia edilmesi, toplum mühendisliği girişimi olarak yorumlanabilir. Böylece Emevîler dönemindeki baskın asabiyet söylemi, Arap ve Arap olmayan Müslüman ayrıştırmasına, dolayısıyla Arap olmayan Müslümanın ötekileştirilmesine Kur'an tabanlı bir meşruiyet bulabilecektir. O halde bu, asabiyet esaslı Emevî ideolojisinin Arapça üzerinden seslendirilmesi; Arapça konuşmayan unsurların mevâlî, sosyolojik karşılığı ile öteki ilan edilmesidir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu gibi toplumsal dönüşümlerin düşünce, değer ve algıya, nihayetinde Kur'an anlayışına nasıl etki ettiğini araştırmak durumundadır.

Anlamın tarih içinde geriye doğru izinin sürülmesi yöntemine (diakronik okumaya) bir diğer örnek ise "Fıravun, "Ey mele (aristokratlar, toplumun seçkin önderleri), ben sizin için benden başka bir ilah tanımıyorum. Ey Hâmân, benim için bir ateş yak, (o ateşle) toprağı pişir (tuğla yap) ve (o

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtı Eblî's-Sünne*, 9: 337.

⁶¹ Meçhul formdaki bu kip, müfessirlerin katılmadıkları görüşleri aktarmak için kullandıkları bir kalıptır. Tefsir kitaplarında *حكي* ، *روي* ، *قيل* gibi fiiller, bu ifade tekniğinin formülleridir.

⁶² Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 8: 115.

tuğlarla) bir kule inşa et de belki (oradan) Musa'nın Rabbine ulaşırım. Zira ben onun yalan söylediğini düşünüyorum.” (el-Kasas 28/38) ayetidir.

Mâturîdî, Firavunun özellikle meleye seslenmiş olmasından, ilahlara tapınma ile ilgili özel bir anlam çıkarmıştır. Ona göre Firavunun gayesi kendisinin ulûhiyetini bu şekilde bir tahsisle keskinleştirmektir. Çünkü Firavun alelade bir ilah olmadığını; daha özel ve daha üstün olduğunu; dolayısıyla kendisine tapmanın, sıradan halka bırakılmayacağı fikrini yerleştirmek istemektedir. O, -kendi düşünce dünyasında- bilinç düzeyi daha yüksek insanların tapınmasını hak eden ulûhiyeti haiz bir kişiliktir. Bu nedenle halk içinden düşüncelerine ve tercihlerine itibar edilebilecek seçkin bir grup, Firavuna tapmaya layıktır. Firavun, kendisine tapmayı bu nedenle meleye tahsis etmiş; halkın ise kendisinin yaptırdığı daha alt dereceden tanrılara, putlara tapmasını uygun görmüştür. Mâturîdî'nin tapınma ekseninde mele ve Firavun arasındaki ilişkiye dair bu ifadeleri, antropolojik yaklaşım açısından gayet önemlidir; ancak daha önemlisi, Arapların putperestliğin bilişsel altyapısını buradan aldıkları yönünde bir tespit bulunmasıdır. Firavunun yukarıda izah ettiğimiz zihniyetinin bir yansıması olarak Araplar kendilerini doğrudan Allah'a tapmaya ehil (layık) görmemişler, bu yüzden putları ilah edinmişlerdir.⁶³ Dolayısıyla Arapların putperestliği, Firavunun ilahlık iddiasıyla temellendirdiği sınıfsal bölünmenin ve varlıklar arasında kurduğu hiyerarşinin uzantısıdır. İlk bakışta tanrının yüceltilmesi ana fikrine sahip arı bir teamül gibi görünen bu uygulama, tam aksine kullarını Allah'tan uzaklaştırmış ve özlerine (fitratlarına) yabancılaştırmıştır. Kaldı ki Firavun da kendisinin hakiki manada ilah olmadığını bilmektedir.⁶⁴

el-Kasas 28/38. ayet bağlamında Ebu Hayyân'ın da tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından oldukça anlamlı bir takım ifadeleri bulunmaktadır. Ebu Hayyân, “*Bana bir kule yap, belki oradan Musa'nın rabbine ulaşırım.*” derken Firavunun aslında bunun imkânsız olduğunu bildiğini, ancak halkın, bu isteğin hakikatle uyuşmazlığını kavrayamadığını, gerçekten tanrıya bu şekilde ulaşmanın mümkün olduğuna inandığını kaydetmiştir. Esasen bu inanç, onların zekâlarının kılığından beslenmektedir. Ebu Hayyân, kolektif düzeydeki bu zihinsel zafiyeti Mısır'ın iklimine, içinde bulunduğu siyasi atmosfere bağlamaktadır. Zira Mısır'daki iklim, halkı imkânsıza inanmaya zorlamaktadır. Esasen halk arasında Firavunun ilah olmadığını kavrayan pek çok kimse bulunmaktadır. Fakat bunlar da uğrayacakları baskıdan korkarak onun makul olmayan safı tanrılık iddiasını onaylamışlardır.⁶⁵

⁶³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 8: 170.

⁶⁴ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 114-115.

⁶⁵ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 115.

Anlamdaki kültürel dokular, ilahi metindeki deyimler ve mecâzî anlatımlarda daha da belirginleşmektedir. Kur'an'ın dil yapısı içinde incelenmesi gereken deyimler ve diğer mecâzî Kur'an ifadeleri, teşbihler, istiareler, kinayeler, meseller, yeminler nüzul esnasında sahabenin kolaylıkla anladığı ifadelerdir. Onların, bu ifadeler hakkında soru sormaması, vahyin temsili dilinin gayet açık ve anlaşılır olduğunu, Kur'an'ın beyan vasfı açısından bu ifadelerin sorun teşkil etmek bir yana büyük bir avantaj sağladığını göstermektedir. Nitekim bu tür ifadelerin daha belîğ olduğu yönünde dilbilim alanında genel bir kanaat vardır.⁶⁶ Türkçe konuşan bizler için *saçlarına kar yağmak* ifadesi nasıl açıksa, Kur'an'ın ilk muhatapları için de *saçı sakalı ağardı* şeklinde çevirebileceğimiz, lügat anlamı ile tercüme ettiğimizde ise anlamsızlaşan –ki bu bakımdan ibarenin anlamı, *saçı beyazlıktan tutuştu* şeklinde oluşmaktadır- "إشتعل الرأس شيباً" (Meryem 19/4) ifadesi öyle açıktır. Aynı şekilde ayın hilal halini, kurumuş ve yay gibi kıvrılmış hurma dalına benzeten "كالعرجون القديم" (Yâsîn 36/39) ifadesi, ilk muhatapları açısından düz ifadelerden daha fasihtir. Rivayet tefsirlerinde bu ifadeleri izah eden herhangi bir rivayetin bulunmaması da erken dönemlerde anlaşıldıklarının kanıtıdır. Örneğin Taberî (ö. 310/923), bu ifade için "إنتشر الشيب في الرأس" demekle yetinmiştir.⁶⁷ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de bu ifade ile ilgili herhangi bir rivayet aktarmamıştır.⁶⁸ Ancak ilgili ifadenin muhatapları eğer Arapça konuşmuyorlarsa veya ana dilleri Arapça değilse, işte o zaman durum değişmektedir. Nitekim Mâtürîdî bu ifadeleri açıklama gereği duymuştur. İlgili kalıp ifadeyi oluşturan lafızları parçalamadan öncesiyle birlikte ihtiyarlamak ve güçten düşmek şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁹ Zemahşerî de bu ifadenin mecâz oluşunu, teşbih yönünü ve ne şekillerde kullanılabileceğini açıklama gereği duymuştur;⁷⁰ İbn Âşûr (ö. 1879-1973) ise şüirin istişhâdı ile ifadeyi izah etmiştir.⁷¹ Görüldüğü üzere tefsirlerde bu gibi ifadeleri açıklamak için harcanan çaba, ana dili Arapça olmayan kimselere veya Arapça konuşan ama o günkü Arapça ile konuştukları Arapça arasında zaman ve mekân açısından uzak sayılabilecek bir mesafenin bulunduğu kimselere ilahi metnin dilini yakınlaştırmak için sarf edilmiştir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu vb. ifadelerin, ilahi hitabın muhatabı için bu derece açık olduğunu tespit etmenin ötesinde bazı avantajları içerir. Örneğin neden *urûn* lafzının ayın

⁶⁶ Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi mişâbi'l-'ulûm*, tah. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971), 638-639.

⁶⁷ Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru hicr, 2001), 15: 445-450; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 115.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-aẓîm*, tah. Es'ad Muhammed Tayyib (Mekke: Merkezu'd-dirâsât ve'l-buhûs bimektebeti Nezzârî'l-Bâz, 1997), 8: 2396-2397.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, 7: 219.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 6.

⁷¹ Tahir İbn Âşûr, *et-Tabrîru ve't-temvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 16: 64-65.

hilal halini temsil için seçildiği hakkında bilgiler verir. Urcûn lafzı seçilmiştir; çünkü bu lafız, muhatapların aşına oldukları, çevrelerinden, yaşamlarına ait bir nesnedir ve bu nesne ile ayın hilal hali arasında benzerlik vardır. Kurumuş ve yay gibi kıvrılmış hurma dalına isim olan urcûn, konuyu muhataba daha açık hale getirmektedir. Urcûn örneğinin seçilmesi ile “Deveye bakmıyorlar mı?” ayetinde, devenin seçilmesinin hikmeti ayındır. Hurma dalının bu evresini hiç görmeyen veya devenin çölde göçebe ve yarı göçebe yaşayan Arap için önemini bilmeyen kimseler için ise bu lafızlar, açıklayıcı olmaktan uzaktır; hatta anlamsızdır. Dolayısıyla gerek urcûn gerekse deve sözcükleri, ismi oldukları varlıkların ilk muhatapların hayatındaki yerine dair de bir gösterge mahiyetindedir.

Hz. Lût’un (as), meleklere taciz maksadıyla gelen kavminin ileri gelenlerine “İşte bunlar benim kızlarım, (niyet ettiğiniz şeyi illa yapacaksınız) onlara yapın!” (el-Hicr 15/71) diye kızlarını teklif etmesini de müfessirler, o toplumun kültürel kodlarıyla açıklamışlardır. Esasen bir peygamberin kendi kızlarını, cinsel doyum için başkalarına teklif etmesini yakışıksız bulanlar, Hz. Lût’un (as) nikâhlanmak kaydıyla bu teklifi yaptığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bizim için önemli olan, bu teklifi müfessirlerin, peygamberlerin kavimleri içindeki yeri üzerinden izah etmeleridir. Onlar, her peygamberin kendi toplumunun babası konumunda olduğunu, bu itibarla da Hz. Lût’un (as) ilgili ifadesiyle kavminin kadınlarını kastettiğini savunmuşlar; delil olarak da Hz. Peygamber’in eşlerinin *mü’minlerin annesi* statüsünde olmasını göstermişlerdir.⁷²

Bir başka örnek “طلعها كرويس السباطين/Tomurcukları şeytanların başları gibidir.” (es-Saffât 37/65) ayetidir. Müfessirler, buradaki teşbihi şu şekilde açıklamışlardır: Zemahşerî, *şeytanların başları gibidir* benzetmesinin, dönemin Arapları tarafından çirkinliğin vardıgı son safhayı ifade etmek için kullanılan bir deyim olduğunu kaydetmiştir. Daha da ötesinde cehennem ehline sunulan rızkın, şeytanların başları gibi teşbihiyle tasvir edilmesini vahyin muhataplarının şeytan tasavvuruna atıfta bulunarak izah etmiştir. Ona göre burada, Arabın gündelik hayatında kullandığı bu tabirin tercih edilmesi, cehennem ehlinin karşılaşacağı vahameti anlatmaya yönelik bir tercihtir. Zira bu deyim ile dönem insanının şeytan algısı arasında ilişki vardır. Onların zihninde şeytan katışıksız kötülük ve çirkinliktir. Arabın dil dünyasında *esten* denen zakkum ağacının meyvesi, kötü kokusu, acı tadı, dikenli yapısı, çirkin görünümü ile olumsuz değerlerin timsalidir.⁷³ Bu nedenle Araplar çirkinliği, faydasızlığı, acıyı, ıstırabı, yani şeytani olanı bu deyimle ifade ederlerdi.⁷⁴ Zemahşerî’nin yöntemi, deyimleri, kendi hikâyeleriyle ve kendi ikliminde okumaktır. Bunun için de anlam araştırması, ilgili

⁷² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Eblî’s-Sünne*, 6: 160-162, 454; Beydâvî, *Emâru’t-tenzîl*, 3: 215.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 213.

⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 214.

deyimin o dili konuşanların zihinlerindeki ayetle eşzamanlı veya daha öncesindeki anlamına tevcih edilmeli; söz konusu deyim, senkronik ve diakronik yöntemlerle incelenmelidir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu iki yöntemi birlikte uygulayabildiği için araştırmacıların ihtiyaç duyduğu bilgileri parça parça değil, bütünlüklü bir şekilde verecektir.

Şu halde yapılması gereken ilk neslin bu ifadeleri nasıl anladıklarının tespit edilmesidir ki bunun için de o deyimlerin ait oldukları kültür içindeki serüvenini bilmek gerekir. Bir diğer ifadeyle ilgili deyim o anki anlamını tespit etmek için o günün kültürel kodlarına hâkim olma zorunluluğu vardır. Çünkü deyimler, bir günde ve tamamen muhayyel bir şekilde teşekkül etmiş dilsel birimler değildir. Onların temsil ettikleri manalar, genellikle teşbihle (kıyasla) oluşmuş ve toplumsal muvazaa ile kabul edilmiştir. Yani o deyim tarihi, ait olduğu toplumun tarihidir. Ortak bir geçmişe ve yaşam tarzına sahip olan insanların değerleri ile şekillenmiş müşterek ifadelerdir, bunlar. Salt benzetmenin hurma dalından veya deveden ya da zakkum ağacından seçilmiş olması bile tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından önem ifade eder. Çünkü bu seçimler, bahse konu varlıkların Araplar için bilindik nesnelere olduğunu gösterir. Onların kuru hurma dalı ile ayın hilal hali arasında kurdukları analogi, düşünme biçimlerine ilişkin de ipuçları içerir. Şöyle ki onlar hilali, o çevrede yaşayan herkesin bildiği somut nesnelere anlatarak ihata edemeyecekleri çaptaki ve uzaklıktaki bir nesneyi zihinlerine olabildiğince yakınlaştırmışlardır. Bilhassa gaybî konularda bu yöntemi Kur'an'ın da kullanması, muhatapların bu mantığı benimsemiş olmalarındandır. Kur'an onların akli yapılarını dikkate almıştır. Kur'an'ı sadece açıklayan değil onu aynı zamanda bir hidayet rehberi telakki eden müfessir de bu realiteyi görmezden gelemez. Ancak buradan müfessirin, Kur'an'daki ifade tekniklerini, olduğu gibi alması gerektiği sonucu çıkmaz; daha ziyade telif edeceği tefsir metninin dilini, muhatabın dilsel referanslarının belirleyeceği sonucu çıkar.

Özetleyecek olursak Kur'an'ın itibar emri –ki kıyasın delilidir-,⁷⁵ Hz. Peygamber'in sünneti ve ilk neslin anlam konusundaki beyanları ve uygulamaları, daha sonraki nesillerin İslam pratikleri ve yürütecekleri bilimsel faaliyetlerde nass ile içtihadın en uygun kıstaslarda buluşturulması ile sonuçlanmıştır. Bu referanslar, olgu ile düşünce arasındaki irtibatın doğal gelişim seyrini resmeden çok önemli ilmi kanıtlardır. Tefsir, bu temel referanslara dayanan teamüllerin, yine olgu-düşünce (eser-müfessir-tarih-toplum) ekseninde devam ettirildiği ilmi bir yapıdır. Nitekim dirayet tefsirleri, İslam dünyasındaki toplumsal gelişim ve kültürel dönüşümün ortaya çıkardığı bir ihtiyacın ürünüdür ve referansı, Kur'an, sünnet, sahabe uygulamaları ve kıyastır. Ahkâm tefsiri, mezhebi tefsir, felsefi tef-

⁷⁵ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 456.

sir, bilimsel tefsir, konulu tefsir, dilbilimsel tefsir, beyânî tefsir, makâsîdî tefsir, ilmi tefsir gibi yöntemlerin tefsire eklenmesi de Kur'an'ın ve sünnetin başlattığı, sahabe uygulamaları ve içtihatlarının modelini oluşturduğu bilimsel ve düşünsel gelişmelerin devam ettirildiğinin kanıtıdır. Bu tefsir yaklaşımlarından her biri, sosyal hayatın farklı alanlarındaki fikri, itikâdî, siyasi vb. gereksinimlere cevap vermek üzere tarih içinde ve toplumsal bir zeminde ortaya çıkmıştır.⁷⁶

Tefsir metotlarının çeşitlenmesinde İslam toplumunun etkileşimde bulunduğu sürekli değişen fiziki ve sosyo-kültürel coğrafyanın da büyük bir etkisi vardır. Çok kısa zamanda Arap yarımadasının dışına taşan İslam toplumu, farklı milletleri, farklı kültürleri, bilimsel birikimleri ve tecrübeleri bünyesine katarak ve bunları büyük ölçüde uyarlayarak bilim, sanat ve düşünce anlamında kendisini geliştirmiş, tüm bu alanlarda kendine özgü bir doku inşa etmiştir. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların eserleri incelendiğinde nakli ilimlerle akli ilimlerin ne şekilde bütünleştirildiği ve yabancı menşeli ilimlerin Müslüman ilim-kültür dünyasına nasıl kazandırıldığı görülecektir.⁷⁷ Bu konuda daha pek çok ilim insanı örnek verilebilir. İslam filozoflarının oluşturduğu akıl-nakil uyumu esasına dayalı hikmet düşüncesinin tefsirde de yansımaları olmuştur. İbn Sînâ'nın *İhlas Suresi Tefsiri* bu meyanda önemli bir örnektir.⁷⁸ Mu'tezilî tefsir anlayışı da nakil ile akıl arasında akıl lehine bir ayrışmanın görüldüğü, ancak naklin kesinlikle ihmal edilmediği bir anlayıştır.⁷⁹ Mâturîdî'nin tefsir anlayışında da akılla nakil arasında bir denge, bir mu'tabakat ve bir insicam görülür. Eş'arîlerin nakil yönündeki temayüllerinin ağır basmasına rağmen Fahreddin er-Râzî'yi de bu bağlamda zikretmek mümkündür. Hatta işârî tefsir de böyle bir etkileşimin ürünüdür. Nitekim işârî bilgi anlayışı ve işârî tefsirin, Hermetik düşünce ile Arapçanın beyan kaideleri, Kur'an ve sünnete dayalı beyânî bilgi sisteminin etkileşiminin ürünü olduğu bilinmektedir.⁸⁰

⁷⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 201-213; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 7-14, 117-120; Abdülmecid en-Neccâr, Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsîd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı", *Makâsîdî Tefsir*, Ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 285-307.

⁷⁷ Bu konuda aşağıdaki eserlere bakılabilir: Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türki el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, tah. Mâcid Fahri (Beirut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982); İbn Sînâ, *eş-Sijâ I-X*, tah. Komisyon (Kahire: Vezarati'l-ma'arifü'l-umumiye, 1952); Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Tebâfütü't-tebâfüüt*, tah. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-maarif, 1964); İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1968); İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017).

⁷⁸ Bk. İbn Sînâ, *İhlas Suresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

⁷⁹ Bu konuda aşağıdaki eserlere bakılabilir: İmaduddin Ebu'l-Hasen Kadı Abdulcabbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an anî'l-metain* (Beirut: Dâru'n-nahdati'l-hadîse, ts.); Zemahşerî, *el-Keşşâf*.

⁸⁰ Nihal Gürsoy, "Hermetizm ve Temel İlkeleri", *Sengi Dünyası*, 48/586 (2016): 21-26; Mustafa Said Kurşunoğlu, "Doğu Düşüncesinde Hermetik Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlâtı", *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58 (2014): 605-628; Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ" Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce

İşte bütün bu gelişmeler, kronolojik bir şekilde arkalarındaki gerekçeler ve toplumsal kökleri ile birlikte analiz edilmeli ki tefsir ilminin zaman içindeki hareketi anlamlı şekilde açıklanabilsin. İletişim ve bilişim araçlarının iyice küçülttüğü günümüz dünyasında tefsir ilmine bu değişim ve dönüşüme uygun, çağdaş insanın hayatına temas eden açılımlar kazandırmak gerekmektedir. Bütün bunlar, kültürel antropolojik bakış açısının tefsirde uygulanmasını zorunlu kılan tarihi ve aktüel etkenlerdir. Özetle söyleyecek olursak ancak insan olgusu doğru araçlarla, yerinde teşhis edildiğinde Kur'an metnini çağa hitap eden anlamlarıyla açıklamak mümkün olacaktır.

5. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Esasları

a. İslam âlimleri tefsiri, “*insani yeterliliklerle orantılı olarak ilahî murada delalet kaydıyla Kur'an'ın müfret ve mürekekep lafızlarının ahvalinden bahseden ilimdir.*”⁸¹ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma uygun olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, tefsirin tanımındaki *lafızların ahvali* şeklindeki haysiyet⁸² kaydı içinde değerlendirilmelidir.

Lafızların ahvali dışındaki anlam araştırmaları ise tefsir konusunda eğitim almış, yeterli donanıma sahip, tefsir sahasında ehliyetli kişilerin gerçekleştirecekleri zann-ı galip kategorisi içinde yer alan yorumlardır. Gerek yorum faaliyetine gerekse müfessirin içtihadı neticesinde ulaştığı yorumlara te'vil denir.⁸³ Yorumun doğruluğunu tespit etmek için müracaat edebileceğimiz ölçüt ise tutarlılık,

Tarihinden Görünümü”, *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1998): 1-32; Ömer Faruk Altıparmak, “İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yerini Üzerine Bir Derkenar”, *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/33 (2015): 24-35; Güngör Özyiğit, “Filozof, Psikolog, Sûfî, Muhâsibî”, *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 13-20.

⁸¹ Hâlid bin Osman es-Sebt, *Kavâidu'l-Kur'an* (Dâru İbn Affân, 1421), 1: 29.

Literatürdeki tek tefsir tanımı bu tanım değildir. Bununla birlikte genel olarak tüm tanımlar, tefsirin, Kur'an metninin manalarını açıklamaya ve yorumlamaya çalışan ilim olduğunda birleşmektedirler. Ancak bu tanım, tefsir ve te'vil lafızlarının farklılığına da delalet ettiği için –ki tefsiri lafızların ahvalini araştıran bir ilim şeklinde tarif etmesinden bu anlaşılmalıdır. Zira ibare, yorum gerektirdiği için tefsir ibarede yetkili sayılmamış, ibarede te'vile görev verilmiştir- en yaygın ve muteber tanım olarak kabul edilmiştir. Diğer tanımlar için bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 181-186; Süleyman b. Abdulkavî b. Abdülkerîm et-Tûfî, *el-İksâr fî ilmi't-tefsîr*, tah. Abdulkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977), 28-29; Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru'nnefâis, 2012), 126-127; Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 147-148; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1189-1196; Zerkânî, *Menâhil*, 2: 6-7; Hüseyin el-Harbî, *Kavâidu't-terâh*, 29-32.

⁸² Tanıma «حيث من» ifadesiyle giren ve konunun o ilim tarafından hangi yönleri ile işlendiğini gösteren, bu yönüyle o ilmin aynı konuyu işleyen diğer ilimlerden hangi gerekçelerle ayrıldığı ifade eden açıklama cümleciklerine haysiyet kaydı ismi verilmektedir. Bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkah Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM, 2008), 46.

⁸³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 185; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beirut: Dâru İhyâi't-turâs, 1418), 1: 245; Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerâti mine'l-ittisâl*, tah. Muhammed Ammara (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 33; Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulumi't-tenzîl*, tah. Muhammed Salim Haşim (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 1: 11; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l-mubît*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1: 10-12; Zerkeşi, *Burban*, 2: 148; Ali b. Muhammed Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beirut: Dâru'n-nefâis, 2012), 126-127; Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 5-6, 13; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1191; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-funûni ve'l-ülüm*, tah. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1: 493.

yani mutabakattır. Mutabakattan maksat, te'vil yoluyla ürettiğimiz bilginin, İslam'ın temel kaynaklarına, vakia ve aklın temel ilkelerine uygun olmasıdır.⁸⁴ Bu ölçütlerden realiteye ve aklın temel ilkelerine uygunluk bilginin, kültürel bir ortamda gayet dinamik insani ölçütlerle test edildiğini göstermektedir. Çünkü burada doğruyu belirleyen ölçütler, istisnaları olmakla birlikte o dönemin ulaştığı bilgi seviyesi, ortak akıl ve toplumsal değerlerdir. O halde herhangi bir dönemdeki bilgi/yorum, betimleme safhasında mutlaka o andaki ahval içinde ele alınmalıdır. Bu, bir bakıma *lafızların ahvali* şeklindeki haysiyet kaydının, yorumu ve yorumu yapan kimseyi (te'vil ve müevvil) de kapsayacak şekilde genişletilmesidir.

Yukarıdaki açıklamalar, Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarıyla ilgili *ahvalın*, lafızların lügat manalarıyla sınırlı olmadığını; bilakis indiği anda o lafza bitişik olan vakıayı bütünüyle kapsadığını göstermektedir. Bir diğer ifadeyle anlamın tarihselliği, onu, oluştuğu konsept içinde tahlil ve tetkik etmeyi gerektirmektedir. Esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî, mâsih-mensûh, mübhemâtu'l-Kur'an, yedi harf, sure ve ayetlerin tertibi gibi tarih temalı Kur'an ilimlerinin öneminin usul âlimlerince vurgulanması, hatta bazı tefsir tanımlarına bu ilimlerin dâhil edilmesi,⁸⁵ *ahval* terimi ile kastedilenin sadece lügat bilgisi veya sadece rivayetlerin bilgisi olmadığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Telif ettikleri ulûmu'l-Kur'an kitaplarında *Müfessirin Şartlarının ve Adabının Bilgisi* ve *Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler* anlamında başlıklar açmaları⁸⁶ da bu tespiti teyit etmektedir. Emin el-Hûlî'nin tefsirde araştırma alanlarını *metin içi ve metin dışı* şeklinde ikiye ayırması, söz konusu ahvalin metnin dışını da kapsamaması nedeniyledir.⁸⁷ Aynı şekilde Ebu Zeyd'in metin-kültür ilişkisini, *Kur'an metninin kültür içi oluşum ve kültürü oluşturma süreçleri* şeklinde tasnif etmesinin temelinde yatan etken de budur.⁸⁸ Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914) de *şeri'at ümmîdir*, derken bu hususa dikkat çekmektedir.⁸⁹ Elbette bu konuda verebileceğimiz örnekler, bunlardan ibaret değildir. Ancak anlamın tarihselliğini ortaya koyan bu örnekler, anlam araştırmalarının öncelikle senkronik yöntemle yürütülmesi gerektiğini vurgulamak için yeterlidir.

⁸⁴ Ebu Mu'în en-Nesefî, *Tabıratu'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1:160-176; Fahreddin er-Râzî, *Mejâtibü'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1981), 22: 6-7; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 4: 419; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 98-103; Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1220; Abduh, *Tefsiru menâr*, 1: 19-31; Alpaslan Açıkgeç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 121-130; Ş. Teoman Duralı, *Türkçenin Felsefe Sözlüğü*, "Bilgi" md. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 213-214; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013), 75.

⁸⁵ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 1: 10; Zerkeşî, *el-Burbân*, 2: 147-148; Suyûfî, *el-Itkân*, 2: 1191-1194.

⁸⁶ Suyûfî, *el-Itkân*, 2: 1197-1212 ve *Muḥhemâtu'l-ekrân fi muḥhemâti'l-Kur'ân* (Şam-Beyrut: Muessesetu 'ulûmi'l-Kur'ân, 1982), 7-10.

⁸⁷ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 150-155.

⁸⁸ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 52-172.

⁸⁹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-83, 91-94.

b. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı, tefsir kategorisinde tutacak kaide, Kur'an'ın lafız ve ibarelerindeki incelemelerini *ilahi murada delalet kaydıyla* yürütmesidir. Bu itibarla sosyal bilimlerin kullandığı deskriptif yöntemin temel ilkelerine riayet etmesi, her bir veriyi hem o verinin kendi zamanındaki hem de olduğu zamanın öncesi ve sonrasındaki uzantılarıyla bütüncül bir şekilde ve objektif bir bakış açısıyla tasvir etmesi gerekmektedir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım müfessiri, gözlemci olarak anlamın olduğu ortama götürür. Sağladığı verilerle o ortamı zihninde yeniden kurmasına yardımcı olur. Araştırma konusunun ayrıntılı bir profiline ulaşma imkânını temin eder. Bu özellikleri nedeniyle de metnin dil yapısından ve metin ile özne arasındaki mesafeden kaynaklanan sübjektivite unsurlarının etkisini olabildiğince azaltacaktır.

c. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı tanımlarken kullandığımız anahtar ifade, kültürel antropolojinin *tefsir için harekete geçirilmesidir*. Bu amaç, Kur'an ve tefsir birikimi hakkında yapacağımız çalışmaları, başta antropolojinin, ardında da diğer sosyal bilimlerin çalışmalarından ayıracaktır. Aksi halde bu yaklaşım, tefsir olmaktan başka bir içerik, mana ve işlevle karşımıza çıkacaktır. Bu yönüyle de *Mefâtihu'l-gayb* müellifi Razi'nin maruz kaldığı eleştirilere maruz kalacaktır.⁹⁰

d. Diğer sosyal bilimler gibi tefsir de ilişik olduğu zaman ve mekânın problemlerinin Kur'an bağlamında işlendiği, dolayısıyla o zamanın ve mekânın kavramlarının ve dilinin kullanıldığı, arka planında iç ve dış etkenlerle şekillenen bir akli yapının bulunduğu bilişsel, ahlaki, içtimai ve vicdani bir saha olarak şekillenmiştir. Şu halde tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından anlam –ilahi hitabın ilk muhatabının anladığı anlam dahi olsa- boşlukta oluşmaz, bireyin algı, idrak ve zihnini biçimlemekle kalmayıp büyük ölçüde o zihnin ele aldığı konuların içeriğine de hükmeden, toplumsal bir yapının, belirli bir zamanın, kabul edilmiş bir zihniyetin ve sınırları çevrili bir ortamın ürünüdür. Tefsir tarihi buna kanıt teşkil etmektedir.⁹¹

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, müfessiri toplum ve çevreden mücerret bir varlık/oluş olarak algılamaz. Bilakis müfessir, ilmî, sosyal, politik, ahlaki, dini ve insani duruşuyla üyesi olduğu toplumun kuşatıcılığı içinde, o toplumla etkileşim halinde süregelen bir oluşu yaşamaktadır. Bu nedenle onun toplumla diyalektik bir ilişkisi vardır; etkilenir, etkiler. Yaratılışı gereği tarihin içinde kalmak zorunda olan müfessir, kendisini iç ve dış etkenlerden soyutlamak, salt mekanik bir gözlemci olmak istediği zaman bile tamamen yalıtılmış bir zihin ortamını inşa edemez. Onun algı-

⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 325-379.

Razi'nin *Mefâtihu'l-gayb* isimli eseri, içer konuların çeşitliliği nedeniyle tefsirden başka her şeyi ihtiva etmekle tenkit edilmiştir. Buna mukabil, onun tefsirle birlikte her şeyi içerdiğine dair tespitler de bulunmaktadır. Bk. Zehebî, *et-Tefsiru ve'l-mufessirûn*, 1: 210.

⁹¹ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 65-66; Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetu'n-nazm* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1983), 163.

ları, zihniyeti, dili, değer ölçütleri, argümanları ve daha pek çok özelliği, çevre koşullarından etkilenir. Ancak bu etkileşim iki yanlıdır. Bir ilim insanı ve bir aydın olarak o da toplumun birikimine katkıda bulunur. İşte bu itibarla tefsirde antropolojik yaklaşım, müfessirin etkin bir özne olarak değerlendirilmesini önermekte, eserinin onunla ve onun içinde yetiştiği çevre ile birlikte okunmasını teklif etmektedir.

e. Tefsirde antropolojik yaklaşımda müfessir, geleneksel tefsir kaynaklarının yanı sıra Kur'an'ın ilk muhataplarının nüzul anındaki tavırlarını, yaşam koşullarını, psikolojilerini, öncesini ve sonrası ile birlikte yaşadıkları olayları, geçirdikleri değişimleri olduğu gibi betimlememizi sağlayacak tarih, sosyoloji, arkeoloji, etnoloji, biyografi vb. bilimlerini kaynak edinmelidir.

f. Tefsirde antropolojik yaklaşımda müfessir, lafızları senkronik ve diakronik olarak incelemek için etimoloji, morfoloji, semiyoloji, linguistik, semantik, fonetik, sentaks, retorik ve dil felsefesi gibi bilimlere mutlaka müracaat etmelidir.

g. Tefsirde antropolojik yaklaşım, Kur'an lafız ve ibarelerinin anlam ve biçimlerinde meydana gelen değişimleri belirleyebilmek için lafızların anlamlarını kronolojik olarak tahlil edecektir. Bu maksatla, klasik sözlükler de dâhil Arapça sözlüklerin eleştirel bakış açısıyla okunmasını zorunlu görmektedir. Tefsirde antropolojik yaklaşım açısından anlamın tasviri, onun kronolojik profilinin çıkarılması ile mümkündür. Böylelikle lafzın modern anlamının klasik anlamına takdiminin önüne geçilmiş olacaktır. Modern anlamın klasik anlama takdimi, hem tefsirin temel prensipleriyle uyumlamakta hem de kültürel zamanların⁹² çakışmasına neden olabilmektedir.

h. Son olarak Antropolojinin insanı tarihin, kültürün veya tabiatın ürünü olarak görmesi, esasen teoloji ve kozmolojiye bakışını ifade etmektedir. Bilhassa insan ırklarının fiziki karakterlerini incelemeyi esas alan fizik antropolojinin kutsalı dışarda bırakmak, insanı maddi bir temele dayamak yönünde bir eğiliminin olduğu malumdur. Bu nedenle antropolojinin evrim esaslı yaklaşımına dikkat edilmeli, insanın kültür, tarih veya tabiatın içindeki oluşumundan kutsalla ilişkisinin kesilmesinin değil, bilakis verili bir tarih ve çevredeki halinin kastedildiği belirtilmelidir. Ayrıca bu yolla elde edilen çıktıların, araştırmacının çıkarımları, yani te'vil olduğu, mutlak kat'îlik niteliğini haiz olmadığı kesinlikle ifade edilmelidir.

Sonuç

Dini metinler, bir yandan temas ettikleri toplumu belirli bir oluşum sürecine çekerken diğer yandan da o toplum tarafından oluşturulurlar. Diğer bir ifadeyle bir tefsir metninin oluşumu iki

⁹² Kültürel zaman ifadesi ile bir kültürün varlığını etkin bir şekilde sürdürdüğü zaman kastedilmektedir; yoksa kronolojik anlamda bir zaman, bir tarihlendirme girişimi kastedilmemektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci*, 41-51.

yönlü bir etkileşimin ürünüdür. Bu etkileşim müfessirin psişik ve sosyal bir varlık olmasının yanı sıra Kur'an'ın tefsirinin ruhi-manevi, sosyal ve insani bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca inanan bir birey olarak müfessir, zaman ve mekândan yalıtılmış bir Kur'an anlatımıyla müfessirlik vasfını sürdüremez. Müfessirin varoluşu buna izin vermez. Onun ortam koşullarından faraza tamamen izole olması mümkün olsa bile tefsir ilminin Kur'an'ı insanlığın istifadesine sunma gayesi çevreden tamamen yalıtılmış bir eser telifi etmesine etmez. Dolayısıyla müfessir, Kur'an metnini kendi zamanından ve gelecek zamanlarla ilgili tasavvurlarından soyutlayarak açıklayamaz. Onun tefsirde Kur'an metniyle ilişkilendirdiği meselelerin önemli bir kısmı, içinde yaşadığı toplumun fiili meseleleri, nesnel vakıası ve idealleridir. Öte yandan müfessir, tefsir metnini, hitap ettiği toplumun iletişim araçları ve teknikleriyle inşa etmek, metnin muhtevasını ve anlatım düzeyini onların zihinsel ve kültürel birikimlerine göre ayarlamak durumundadır. Dil, tarih, gelenek, örf, adet, ritüeller, etik ve estetik değerler, semboller, örgütlenme biçimleri, ekonomik faaliyetler ve bireyin bir gruba, kabileye veya topluma aidiyetini belirleyen pek çok müşterek bağ bireylerin toplumsal aidiyetlerini belirleyen temel unsurlardır. Müfessir, toplum ve eser arasındaki akış bu öğeler vasıtasıyla gerçekleşir ve bu akış süregelen bir şekilde devam eder. Bahsi geçen akışın herhangi bir şekilde kesintiye uğraması kültürel gecikmelere, gerilemelere, hatta sosyal yapıda parçalanmalara, dağılmalara neden olabilir. İşte tefsir metinleri de –diğer metinler gibi- büyük ölçüde belirli bir kolektif yapının ürünüdür. Bir diğer ifadeyle bu metinleri, müfessir ve toplum birlikte teşekkül ettirir. Öyleyse tefsir metinlerini incelemek, onlardan sağlıklı sonuçlar çıkarabilmek için bu metinleri, oluştukları kültürel vasatta, kendi ifade araçları ve oluşumlarına etki eden akli yapılarla birlikte okumak gerekmektedir. Anlamı tarih içinde bulmayı önermesi ve anlam arayışına dair bütüncül ve nesnel bir perspektif geliştirme yeteneğine sahip olması nedeniyle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu ihtiyacı karşılayabilecek temel referansları sunabilecek düzeyde bir bakış açısıdır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Açıkgenç, Alpaslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. Kuramer, İstanbul, 2017.
- Aktan, Coşkun Can - Tutar, Hasan. "Bir Sosyal Bir Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*. 6/20 (2007): 1-11.
- Altıparmak, Ömer Faruk. "İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yerin Üzerine Bir Derkenar". *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/33 (2015): 24-35.
- Âlûsî, Ebu'l-adl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud. *Tefsîru rûhi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabi, ts.
- Avcı, Hatice. *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fâtîha ve Bakara Sureleri Örneğinde)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Avcı, Hatice. "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/34 (2109): 511-523.
- Malik. b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. Aralık 2/50 (2018): 105-134.
- Baysal, Sıddık. *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*. Ankara: Bilge Yayınları, 2016.
- Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Emâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesabat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (2010): 183-205.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akl*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2001.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1984.
- Cürcânî, Muhammed eş-Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2012.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016.
- Duralı, Ş. Teoman. *Türkçenin Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Ebu Hayyân el-Endelûsî. *Babru'l-muhît*. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1993.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006.
- Ebussuud Efendi. *İrşâdu 'akli's-selîm ilâmezâyyâ âya'l-kitâbi'l-kerîm*. Tah. Abdulkadir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadis, ts.
- Erginer, Gürbüz “Antropolojinin Konusu ve Alanı”. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergi-ler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, 1-26.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. Erzurum: Maveria Yayınları, 1993.

- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türkî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fethullâhî, İbrahim. *Kur'an İlimleri Metodolojisi*. Çev. Kenan Çamurcu, İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1418.
- Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gürsoy, Nihal. "Hermetizm ve Temel İlkeleri". *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 21-26.
- Güven, Şahin. "Kur'an Dilinin Özellikleri" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/14 (2012): 7-20.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2016.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâsu ve't-tecdîd mevki'funâ mine't-turâsi'l-kadîm*. Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'yyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî' 1992.
- Harbî, Hüseyin b. Alî b. Hüseyin. *Kavâidu't-tercîh inde'l-mufessirîn*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- Haviland, William A.- Prins, Harald E. L. –Walrath, Dana – Mcbride, Bunny. *Kültürel Antropoloji*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- İbn Abd-i Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. Tah. Abdulmecid et'Terhînî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Âşûr, Tahir. *et-Tabrîru ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulumi't-tenzîl*. Tah. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Habib, Ebu Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'lâfâki'l-cedîde, 2009.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Tebâfütü't-tebâfüt*. Tah. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-maarif, 1964.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makâl*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1968.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Felsefe-Din İlişkileri*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid. *Faslu'l-makâl fîmâ beyne'l-bikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl*. Tah. Muhammed Ammara. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *İhlas Suresi Tefsiri*. Çev. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Kitâbu'n-necât*. Tah. Mâcid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *eş-Şifâ I-X*. Tah. Komisyon. Kahire: Vezarati'l-maarifi'l-umumiye, 1952.
- İbrahim, M. Zakyi. "Kur'an'da Yeminler: Bintu's-Şati'nin Edebi Katkısı". Çev. Burhan Sümertaş. *International Journal of Social Science*, 6/3 (2013): 947-970.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-matâin*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-hadîse, ts.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (balku'l-Kur'an)*. Tah. İbrahim el-Ebyârî, (Baskı yeri yok): Ebû Sellûm el-Mu'tezilî, 1960.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1989.
- Karlı, Ömür. "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı". *JOMELIPS*, 1/2, (2016): 38-45.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Kevâşî, Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. Tah. Muhibbi Hilal es-Serhan. Bağdat: Merkezu'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Ebu'l-Hukemâ" Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihi-nden Görünümü". *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1998): 1-32.
- Kirmânî, M. Riaz. "İslam'ın Epistemolojik Temelleri". *İslam Bilimde Metodoloji Sorun*. Çev. Mehmet Paçacı, Ankara: Fecr yayınları, 1991.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlüünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM, 2008.

- Kurşunoğlu, Mustafa Said. “Doğu Düşüncesinde Hermetik Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlâtı”. *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58 (2014): 605-628.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessetu'r-risale, 2006.
- Levenda, Robert H. – Schultz, Emilyya A. *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*. Çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. Tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2001.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*. Tah. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Monaghan, John - Just, Peter. *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2000.
- Muhammed, Mahcub el-Hasen. “Kur'an-ı Kerim'de İltifat Sanatı: Faydaları ve Amaçları”. Çev. Mustafa Şentürk. *Şırnak ÜİFD*, 1/7 (2013): 169-180.
- Muhtar Umer, Ahmed. *İlmu'd-dilâle*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 1998.
- Muhtesib Abdulmecid Abdüsselam. *İtticâhâtü't-tefsir fi'l-asri'r-râhin*. Amman: Mektebetu'n-nahdati'l-İslamiyye, 1982.
- Murad, Velid Muhammed. *Nazariyyetu'n-nazm*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1983.
- Mu'tık, Avvâd b. Abdullah. *el-Mu'tezîle ve usûlubu'l-hamse*. Riyad, Mektebetu'r-rüşd, 1995.
- Müslim, Mustafa. *Mebâbis fi i'câzi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Muslim, 1996.
- Nadir, Albert Nasrî. *Felsefetu'l-Mu'tezîle*. İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, ts.
- Neccâr, Abdülmecid. “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsıd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, *Makâsıdî Tefsir*. Ed. Mustafa Çağrıncı, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 285-307.
- Nesefî, Ebu Mu'în. *Tabsıratu'l-Edille*. Tah. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Tah. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-tayyib, 1998.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

- Özcan, Hanefî. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2006, 17-42.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özyiğit, Güngör. "Filozof, Psikolog, Sûfî, Muhasibi". *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 13-20.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ali. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aẓîm*. Tah. Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke: Merkezu'd-dirâsât ve'l-buhûs bimektebeti Nezzârî'l-Bâz, 1997.
- Renan, Ernest. *Dillerin Kökeni Üzerine*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâidu'l-Kur'an*. Dâru İbn Affân, 1421.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslami Araştırmalar Dergisi*. 28/1 (2017): 1-11.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Celaleddin. *Muḥhemâtu'l-ekrân fî muḥhemâti'l-Kur'ân*. Şam-Beyrut: Muessesetu 'ulûmi'l-Kur'ân, 1982.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât fî 'usûli's-şerî'a*. Tah. Abdullah Draz. Mısır: Mektebetu't-ticarati'l-kubrâ, ts.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. Tah. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1971.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istalâhâtı'l-Funûni ve'l-Ulûm*. Tah. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdülkerîm. *el-İksâr fî ilmi't-tefsîr*. Tah. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetu'lâdâb, 1977.
- Vahidî en-Nisâbûrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl ve bi bâmişihî en-nâsib ve'l-mensûb*. Tah. Hibetullah b. Selame Ebu'n-Nâsır. Beyrut: Alemu'l-kutub, ts.
- Wulf, Cristoph. *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. Çev. Özgür Dünya Sarısoy. Ankara: Dipnot Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Mustafa. "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine". *İstem* 8/16 (2010): 161-179.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu Kasım. *Keşşâf an hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl-i fî vucûbi't-te'vîl*. Tah. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvîd. Riyad: Mektebetu Abikan, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâbilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*. Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-turâs, ts.

**İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim
Metodları ve Bazı Teklifler***

İlhami GÜNAY*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, İslam dinin ana kaynağıdır. Kur'ân'ın mana ve maksatlarını açıklama vazifesini ise tefsir ilmi üstlenmiştir. Tefsir ilminin, usûlünün ve tarihinin tefsir dersinde verilmesi onu önemli hale getirmektedir. Türkiye'de bu dersin ilk ilmî temeli, genel olarak İmam Hatip Liselerinde (İHL) atılması hasebiyle o, eğitimde özel bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada; tefsir dersinin kişilikli ve erdemli nesil yetiştirmekteki önemine değinilecektir. Tefsir dersinin gerekliliğinden, hedeflerinden, meselelerinden, öğretim metodlarından ve verimliliğini artırmayı sağlayan mesleki gelişimin lüzumundan bahsedilecektir. Makale, tefsir dersinin ihtiva ettiği ortaöğretimin konularıyla sınırlıdır. Ancak tefsir ders kitaplarının içeriği değışebildiğinden, konu içeriği en geniş şekilde tutulacaktır. İHL'de halen okutulan ders kitabıyla ilgili kısa değerlendirmelerde bulunulacaktır. Tefsir dersinin öğretmenleri ilahiyat fakültesinden mezun olmaktadır. Bu yüzden, her iki kurumda okutulan tefsir derslerine talebin ilgi ve yaklaşımına zaruri olarak temas edilmiştir. Ele alınan konular özlü tutulmuştur. Tafsilat gerektiren konulara ve bunların örneklerine, dipnotlarda atıfta bulunulmuştur. Tefsir dersi öğretimının akademik boyutu ile tecrübeye dayanan yönü dengeli şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışma, ortaöğretimde okutulan tefsir dersinin problemlerini tesbite ve dersin işlenişinin iyileştirilmesine katkıda bulunmayı ve lisans eğitimine sağlam bir temel oluşturmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ders, İmam-Hatip, Sorun, Metot, Öğretim, Tefsir.

**The Importance, Problems and Teaching Methods of Tafsir Courses Taught in Imam Hatip
High School and Some Solution Offers**

Abstract

The Holy Quran is the main source of Islam. The task of explaining the meaning and purposes of the Qur'an has been undertaken by the science of tafsir. The method and history of Tafsir are taught in lesson of tafsir and it makes tafsir important. This course was for the first time given in Imam Hatip High School, therefore it holds a special place in education. In this study, the importance of tafsir in educating the virtuous generation will be discussed. It will be mentioned about the necessity, objectives, issues, teaching methods of tafsir as well as the importance vocational education. The article is limited to the subjects of secondary education, which also includes the course of tafsir. However, since the content of tafsir textbooks may

* Bu makale, Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün tensibiyle Kütahya İlinde 15.06.2015 tarihinde düzenlenen ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin katılımının sağlandığı Mesleki Çalışmalar Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Meseleleri, Öğretim Metodları ve Çözüm Teklifleri" adlı tebliğın içeriği geliştirilerek ve kısmen değıştirilerek üretilmiş halidir.

* Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
ilhami.gunay@dpu.edu.tr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3618-7204>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 07 Ekim 2019. Kabul Tarihi: 29 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.630478.

ATIF: Günay, İlhami. "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim Metodları Ve Bazı Teklifler". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 357-383.

change, the content of the subject will be kept in the broadest way. Short evaluations will be made about the textbook, which is currently taught in high school. The teachers of Tafsir are graduated from faculty theology. Therefore, the courses of tafsir taught in both institutions are mentioned as essential to the interest and approach of the student. The topics has been briefly discussed. The subjects that require details and examples are referred through footnotes. The academic aspect of teaching Tafsir and its experimental aspect have been tried to be handled in a balanced way. The aim of the study is to contribute to the determination of the problems of the tafsir taught in secondary education and to improve the method of the course and to provide a solid foundation for undergraduate education.

Keyword: Lecture, Imam-Hatip, Method, Teaching, Tafsir.

Giriş

İmam hatip Lisesi ilk defa 1913 yılında İmam Hatip Medresesi adıyla açılmış ancak tevhid-i tedrisat kanunuyla 1924 yılında kapanmıştır. Aynı yıl yirmi dokuz yerde dört yıllık İmam Hatip Mektepleri açılmış olmakla birlikte siyasi nedenlerle altı yıl içerisinde tamamen kapanmak zorunda bırakılmıştır. Türkiye’de dini hizmetleri yürütecek kadronun kalmaması üzerine 1951 senesinde ortaokul seviyesinde beş ve 1954 yılında da üç senelik İHL açılmıştır. Okul müfredatının ve dolayısıyla mezunlarının hedef kitlenin dini ihtiyacını karşılamakta noksanları olmakla birlikte ders müfredatında diğer temel İslamî ilimler yanında tefsir dersinin bulunması halkın anılan okullara hüsn-i kabul göstermesini sağlamıştır. Bu durum, Müslüman halkın laik eğitim sistemine olan mesafeli yaklaşımının giderilmesinde en olumlu katkıyı ifade etmektedir.¹

Türkiye’deki dini hayatın şekillenmesinde önemli role sahip olan İHL okullarının bir asrı aşan tarihi geçmişinin incelenmesi gereklidir. Belki daha da öncelikli ve elzem olan, bu okulların misyonunu hâlihazırda icra edip etmediğinin değerlendirilmesidir. Okulun tarihi geçmişiyile paralel olarak onun genel müfredatı ve derslerinin içeriği üzerinde çalışmaların yapılması sevindiricidir. Nitekim anılan okulların genel tarihi, toplum üzerindeki etkileri, çıktıları vb. genel çalışmalar yanında daha hususi olarak yüksek lisans, doktora çalışmaları ve alan araştırmaları da yapılmaya başlamıştır. Konuyu farklı boyutlarıyla ele alan sempozyumlar ve çalıştaylar düzenlenmiştir. Bu çalışma ise, İHL müfredatının temel derslerinden olan Tefsirin, öğretmen, öğrenci ve öğretim metodu çerçevesinde daha verimli işlenmesine tahsis edilmiştir.

¹ Bk. Halis Ayhan, “İmam-Hatip Lisesi” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 191-192.

1. Tefsir Dersinin Önemi

Müslümanlar, ilahi kitapları olan Kur'ân-ı Kerîm'in öncelikle lafzına ve manasına büyük önem vermektedirler. Bu sevgi ve bağlılık Türk halkını cumhuriyetin ilanından itibaren uzun bir süre, Kur'ân'ı gayri resmi şekilde ve çoğu zaman da gizli olarak öğrenmeye sevk etmiştir. Bunun temel sebebi, ülkemizde laik eğitim sisteminin benimsenmesi ve dini toplumsal hayattan çıkarma tercihinin bağlı olarak belirli bir süre uygulanmasıdır. Ancak toplumun sahih dini öğrenmemesinin ülkenin bekasında tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinin öngörülmesi, dini eğitimin resmi kurumlarda özgün olarak verilmesi fikrini doğurmuştur. Bu düşünce, yaklaşık yirmi yıllık aradan sonra İHL okullarının yeniden açılmasının zeminini oluşturmuştur. Osmanlı bâkiyesi müderrislerin hayattan çekilmesi ve dini öğrenip öğretecek neslin kalmaması üzerine Müslümanlar, mevzubahis okullara şiddetle rağbet etmiştir. Bu tercihin altında, müfredatındaki Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis ve bunlarla irtibatlı diğer dini derslerin, nesilleri İslâmî kimlikle inşa etme² arzusunun ve ümidinin olduğu kuşkusuzdur.

Müslümanların dinlerini öğrenme ve öğretme beklentisi ve sönmeyen ümidi, İHL okullarında olağan üstü³ makes bulmuş ve bilhassa 1960'lardan sonra hızla yurt sathına yayılmıştır. Bu okullardan başta dini hizmetler olmak üzere her meslekte erdemli ve başarıyla ülkesine hizmet eden kadroların çıkması, okul müfredatının onların kişiliklerinde derin iz bıraktığını göstermektedir. Zikredilen önemli kazanımda İHL müfredatındaki Kur'ân-ı Kerîm ve onun manalarını öğrenme vasıtası olan tefsir ve hadis gibi derslerinin merkezi rolünü tahmin etmek zor değildir.

Tefsir, önemini İslam'ın ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasını amaçlayan ilim dalı olmasından almaktadır. Onun ehemmiyeti, diğer dinî ilimleri Kur'ân'la irtibat kurmaya zemin hazırlamakla daha da artmaktadır. Zira Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'de kastedilen anlamları dil ve tarih malzemelerinin elverdiği ölçüde doğru bir şekilde ortaya çıkarmayı hedeflemekle İslam kültür tarihini zenginleştiren bilgiler üretmektedir. Şöyle ki:

İHL'de okutulan tefsir dersi sayesinde öğrenci, Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasını tanıması, incelemesi ve anlaması için lüzumlu temel bilgileri kazanmaktadır. Öğrenci, İslam kültürünün önemli bir unsurunu teşkil eden tefsir geleneğinin tarihi hakkındaki bilgileri öğrenerek diğer dinî disiplinleri

² Geniş bilgi için bk. H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 31-40.

³ Ayhan, "İmam-Hatip Lisesi", 22: 192-193.

de kavrama imkânı bulmaktadır.⁴ Dini ilimlerden hangisi olursa olsun Kur'ân'ın kontrolünden uzaklaştıkça, sahih din anlayışından uzaklaşmış olmaktadır.⁵ Bu sebeple Kur'ân'ın muhtevasıyla ilgili sağlıklı ve yeterli bilgilenme, İHL eğitiminin olmazsa olmaz şartlarındandır.

Öğrenci, tefsir dersinde sadece bilgi edinmekle kalmamakta, on birinci sınıfa kadar diğer dini derslerin yardımıyla geliştirdiği dini duygusunu bu ders ile pekiştirmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, kendisiyle özdeşleşmek için rol model arayan gençlere kıssaları içerisinde çok sayıda numune sunmaktadır.⁶ Böylece Kur'ân merkezli işlenen tefsir dersi talebenin ruhunda derin izler bırakmaktadır. Bu noktada Kur'ân-ı Kerîm'i okuma derslerinin önemi de büyüktür. Zira bedeni temsil eden Kur'ân'ı yüzünden okuyarak bazı sûrelerini ve âyetlerini ezberlemeye ve okuduklarının manasını kavramaya başladıkça, öğrencinin gönül ve zihin dünyasında ruhu temsil eden bir canlılık kazandırmaktadır. Bu yüzden başta Kur'ân olmak üzere dinin kutsallarına saygı temelinde yürütülecek Kur'ân kültürünü talebeye kazandırırken insaf, adalet, merhamet duygusunu gönüllerine yerleştirmeyi öncelemek gerekmektedir. Zira bu çaba çok güçlü erdem sahibi insanı yetiştirmeyi⁷ sağlayacaktır. Kur'ân'ın ana konularının maharetle verilmesi ise, Kur'ân kültürünü uygulamalı kazandırmanın⁸ temelini teşkil edecek ve şahsiyetli bireyler yetiştirmenin zeminini oluşturacaktır.

2. Tefsir Dersinin Meseleleri

Kur'ân'ın lafzı indiği haliyle korunmakla birlikte onun muhataplarının anlayış, yaşayış kültürel ortamları devamlı değişmektedir. Bu sebeple yeni tefsirler yazılmakta ve müfessirler, çağının insanının Kur'ân mesajlarını doğru kavramasına ve onlardan değerler çıkarmasına yardımcı olmaktadır. Böylelikle incelenen âyetlerin lafız-mana dengesini gözetmek⁹ ve onun değerlerini güncelleyerek hayata taşımak, devamlı bir ihtiyaç halini almaktadır. Bu tarz bir anlama, ancak Kur'ân'ı nazil olduğu dönemdeki sosyokültürel bağlamına ve indirildiği dilin mantık kurallara uygun olarak anlama ile¹⁰

⁴ Bk. Nevzat Y. Aşkoğlu v.dğr., *İmam – Hatip Lisesi ve Anadolu İmam – Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları, Tefsir Dersi Öğretim Programı, “Genel Amaçlar”* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2008), 193.

⁵ M. Sait Şimşek, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler ve Öneriler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*, ed. Ömer Kara, (Van: 2007): 29.

⁶ Konu hk. geniş bilgi ve örnekler için bk. İlhami Günay, “Kur'ân-ı Kerîm'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/2, (Winter 2015): 436-460.

⁷ Mustafa Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi Öğretimiyle İlgili Tespitler ve Teklifler”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu -Bildiriler-, (İstanbul, 23-24 Kasım 2013)*, ed. Recep Kaymakcan v.dğr., (İstanbul: 2015), 498-499.

⁸ Abdulhamit Birışık, “İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Bölümü (İDÖB) Tefsir Derslerinin Bölüm Hedeflerine Uygun Hale Getirilmesi”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*, ed. Ömer Kara, (Van: 2007), 42.

⁹ Bk. Necmettin Gökçır, *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, (İstanbul: İFAV, 2014), 19-23.

¹⁰ Celal Kırcı, “Kur'ân'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 26/1, (2014): 21.

mümkündür. Daha açık ifadeyle her âyetin muhatabını ve kelimelerinin nüzul ortamındaki manalarını; sebab-i nüzul, siyer, tarih¹¹ vb. yardımıyla ortaya çıkarmak onun yanlış yorumlanmasını önleyecektir.¹²

Kur'ân'ı anlama ihtiyacını, her kültür ve yaş seviyesindeki insanda fark etmek mümkündür. Billhassa dini eğitimin verildiği İHL gibi müesseselerde bu ihtiyacın arzu edilen derecede olması için daha fazla gayret gerektiği, talebelerin Kur'ân-ı Kerîm'e yaklaşım tarzlarından anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, güçlü ve zayıf yönleriyle insanı insana tanıtan ve huzurlu yaşamasının ilkelerini, tebliğcisi eşliğinde uygulamalı olarak öğreten muallim olmasına karşın, bir talebemizin deyişiyle öğrencilerimiz O'nu, başkalarına hitap ediyor zannına düşebilmektedir. Hâlbuki hangi konudan bahsederse bahsetsin her âyet, akıl sahibi bütün muhataplarını bağlamaktadır. Yüce Allah'ın, iman sahiplerine inkarcılara verilen derslerden ibret almalarını istemesi (el-Haşr 59/2) bunun delilidir.

Kur'ân'ın bütününe muhataplarını bağladığının bir diğer göstergesi, Peygamberimizin rahmet ve azap âyetlerini okuduğunda ilkinin müjdesine erişirmesi ve ikincisinin tehdidinden koruması için hemen Allah'a dua etmesidir.¹³ Bu yaklaşım, O'nun roman ve hikâye okuyuşuyla okunma mantığını¹⁴ da çürütmektedir. Zira roman ve hikâye okumalarında okuyucu; yazarın kurguladığı hayat veya kullandığı aktörler hakkında: 'Bu onun tercihi' diyerek rol model almaya ihtiyaç duymayabilmektedir. Oysa Kur'ân-ı Kerîm, okuyucunun bizatihi kendi hayatını ona anlatmakta ve doğru yolu göstermektedir.

Samimiyetle Kur'ân-ı Kerîm'den feyiz¹⁵ almak isteyen bazı talebelerimiz; O'nun kavramlarını bilememekten dolayı manasına nüfuz edememektedir. Bazıları; sırf lafzını okumayı yeterli görebilmekte, diğer bazıları ise onun maksadını anlamaya yetmeyen mealini okumakla iktifa etmekte ve birçok yanlış anlamaya düşebilmektedirler. Âyet ve sûrelerin manalarını Türkçe tefsirlerden okumaya çalışanlar ise, genelde tefsirlerin dilinin ağırlığı ve uzunluğu sebebiyle düzenli ve derin okuma zahmetine katlanamamaktadırlar. İHL öğrencilerinin dil seviyesi ise, Kur'ân tefsirini Arapça bir eserden okuyabilmeye imkan vermemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasının önünde başka maniler de bulunmaktadır. Mesela iletişim teknolojisinin sunduğu sınırsız görsel bilgi akışı, çağdaşlarımızı kısa mesajlarla iletişim kurmaya ittiği içindir ki günümüz insanı kapsamlı okuyamamaktadır. Bu durum; sadece talebelerin değil, halkın

¹¹ Öztürk, "İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi", 476.

¹² Hasan Elik, "Tefsir Derslerinde Kur'ân'ın Yaşanan Bir Kitap Olduğuna Vurgu Yapılmasının Önemi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya, 11-13 Haziran 2010), (Konya: 2010), 238.

¹³ Ebû Dâvûd "Salât" 69, 148; "Tahare" 45; Ahmedb.Hanbel *Müsned* 5: 382, 384, 389; 6: 92; Nesâî "Tatbik" 73.

¹⁴ Bk. el-Bakara 2/121; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (b.y. Eser Yayınevi, ts.) 1: 485.

¹⁵ Bk. İsmail Karagöz v.dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, , 2010), 184.

genelinin de meselesi halini almıştır. Engellerden birisi de Kur'ân'la ilgili yapılan çoğu ilmi çalışmaların akademik dil kaygısına kurban gitmesi ve bunun da, Kur'ân-ı Kerîm'in ilke ve değerlerinin geniş kitlelere yayılmasını yavaşlatmasıdır. İHL özelinde ve sonrasındaki lisans dönemi talebelerinde ortaya çıkan bir başka anlama sorunu, Kur'ânî kelimelerin kavram ve terim anlamlarını bilmemele-ridir. Zira Kuran'ın tenzil döneminde terimleştirdiği kelimelerle, sonrasındaki istilahlara ayırt edilememesi anlam karmaşasına neden olmaktadır.¹⁶ Buna Mekki âyetlerdeki “hasene” ve “seyyie”nin, günümüzde "iyilik" ve "kötülük" olarak çevrilmesi örnek gösterilebilir. Hâlbuki Kur'ân'ın indiği dönemde “hasene” tevhid, “seyyie” şirk manasında kullanılmıştır.¹⁷

Kur'ân-ı Kerîm, (ahiret konularında ve kıssalarda daha belirgin olduğu üzere) mesajını duygu yükleyerek aktarmaktadır.¹⁸ Mesajın sırf bilgi formunda verilmesi ise, muhatabın gönlünü kuşatmakta yetersiz kalmaktadır, dolayısıyla insanın Kur'ân'ı hayata aktarmasını göreceli şekilde zorlaştırmaktadır. Konunun bir diğer engeli ise, objektiflik gerekçesiyle ve seküler alışkanlıkla iyiye ve kötüye eşit uzaklıkta durularak doğruyu desteklemenin veya bunun telkininin yeterince yapılmamasıdır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm; taşıdığı mutlak doğruları yüceltmekte ve ilkelerine uymayı sürekli telkin etmektedir, muhataplarına daima iyiliği emretmekte, kötülüklerden sakındırmakta ve kıssalar yoluyla, telkinin uygulama kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹ Kur'ân, bilgiden ziyade imana, teoriden ziyade pratiğe önem verdiği için ona hayatın programı denilebilir. Kur'ân-ı Kerîm insanları bu programa isteyerek itaat etmeye çağırılmaktadır.²⁰ Bütün bu engeller yüzünden Kur'ân-ı Kerîm'in birinci derecedeki muhatapları, O'nun değiştirici ve dönüştürücü rolünden uzak kalmakta veya bırakılmaktadır. Bunun sonucunda, kişisel ve toplumsal hayatı çekilmez hale getiren problemler üremektedir.

Huzurlu bir hayat için Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasının ve yaşanmasının önündeki bu yanlış algıyı düzeltecek ve engelleri kaldıracak her alandaki çalışmalarla geniş kitleleri ilahi kitabıyla buluşturmak zorunludur. Gerçek şu ki, yükümlülük payesini almış her kul, hakikatin kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in her bir âyetiyle birebir buluşturulduğunda; o eşsiz muallimin, bütün akıllı ve ergenleri

¹⁶ Celal Kırcı, ““Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya, 11-13 Haziran 2010), (Konya: 2010): 251.

¹⁷ Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi”, 481-482.

¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de duygu örnekleri için bkz. İlhami Günay, *Kur'ân'da Gençlik ve Gençler*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 142-144, 275.

¹⁹ İlhami Günay, “Fâtûha, Fîl-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi”, *Usûl*, 17: 7-38 (2012/1), 9.

²⁰ Elik, “Tefsir Derslerinde Kur'ân'ın Yaşanan Bir Kitap Olduğuna Vurgu Yapılmasının Önemi”, 239.

doğrudan muhatap aldığı ve hükümlerinin kendisini bağladığını fark edecektir.²¹ Kısaca tefsir dersinin meseleleri talebenin; Kur'an-ı Kerim'in diline, içeriğine, hitabına yabancılaşmaları ve O'nu güncel problemlerin çözümünde kullan(a)mamaları şeklinde hülasa edilebilir.

3. Tefsir Dersinin Hedefleri

Tefsir dersinin genel amaçları MEB tarafından öğrencinin; Kur'an-ı Kerim'in okunan, kendisi ile ibadet edilen ve anlaşılması gereken bir kitap olduğunun farkında olur. Kur'an-ı Kerim'i indığı tarihî zemin içinde tanır. Kur'an-ı Kerim'in içeriğini kavrar. Kur'an-ı Kerim'i bugün okuyan birisi olarak onu anlamlı kılmayı alışkanlık hâline getirir. Tefsirin Kur'an-ı Kerim'i açıklamada bir yöntem bilgisi olduğunu kavrar. Kur'an'ı tefsir etmede Kur'an ilimlerinin yerini ve önemini fark eder. Tarih içerisinde tefsir geleneğinin farklı yorumlar ortaya koyduğunun farkında olur. Tefsir ilmi adına günümüze ulaşan birikimin bugün nasıl anlamlandırılacağını ve yararlı kılınacağını kavrar. Tefsir disiplini ile diğer Temel İslam Bilimleri ve beşerî bilimler arasında ilişki kurar şeklinde belirlenmiştir.²² Bu resmi çerçeveyi açmak ve anlamlandırmak üzere aşağıdaki mülahazaları ilave etmek mümkündür.

Tefsir dersi ile öğrencilerin, Kur'an-ı Kerim'i nicelik ve nitelik bakımından ana hatlarıyla tanımları sağlanacaktır. Onun okunmasının ibadet neşesi verdiğini, ibadetlerin onun okunmasıyla eda edilebildiğini ve manasını idrak ederek yapılan ibadetlerin ruhi hazlar kazandırdığını talebeye fark ettirecektir. Bu ders öğrenciye; Kur'an'ın okunması, anlaşılması ve ilkelerinin yaşanması gereken temel hayat kılavuzu ve daimi saadet kaynağı olduğunu kavratır.

Tefsir disiplini, Kur'an metin formları hakkında daha önce düşünülmüş olanın yeniden düşünülmesiyle yetinmeyip, henüz düşünülmemiş boyutlarını keşfetme çabası içinde olmalıdır. İlahiyat fakültelerinde din eğitim ve öğretimi her zaman "dünyası olan" ve "dünyanın oluşumuna katkı yapan" bir bilgiler ağının örülmesi yani genel bir metnin (text) oluşumunu sağlayacak şekilde gerçekleşmek durumundadır.²³ Bunun ilk temellerinin atıldığı yer ise çocukluktan itibaren verilen din eğitiminin yanı sıra bilhassa İHL tefsir dersi olarak görünmektedir.

Öğrenci, tefsir dersiyle Kur'an-ı Kerim'i, indığı tarihî zemin içinde umumi manada tanıyacak, muhtevasını kavrayacak ve kişiliğini onunla inşa etme alışkanlığı kazanabilecektir. Tefsir ilminin, Kur'an-ı Kerim'i açıklamakta bir usul bilgisi olduğunu kavrayacak, Kur'an ilimlerinin bu amacı gerçekleştirmekteki yerini ve önemini fark edecektir. Kur'an'ın lafızları, müfessirlerin kabiliyetleri vb.

²¹ İlhami Günay, *Kısa Surenin Terbiyesinde*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 7-9.

²² Aşıkoglu v.dğr., *İmam – Hatip Lisesi ve Anadolu İmam – Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları: "Tefsir Dersi Öğretim Programı"*, 193.

²³ Burhanettin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1, (2013): 94-95.

sebeplerle tarihi süreçte tefsir geleneğinin farklı yorumlar ortaya çıkardığını idrak edecektir. Bu farkındalıklar öğrencinin, mezhebi ihtilaflara daha müsamahakâr bakmasına ve buna bağlı olarak ümmetin birliğini sağlamasına katkıda bulunacaktır.

Tefsir dersinin en temel amaçlarından birisi de, on dört asrı bulan tefsir birikiminin bugün nasıl anlaşılacağını ve ondan nasıl istifade edileceğini kavramaya yardımcı olmasıdır.²⁴ Hülasa öğrenci, tefsir ilminin ve usûlünün kendisine kazandırdığı dini ve akli ilimlerle bağlantılı bilgi birikimiyle hayatı anlamlandırma melekesi kazanmakta ona yardımcı olacaktır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'i sevecek, muhtevastan haberdar olacak ve O'nu, günlük problemlerinin çözüm kaynağı görecektir. Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği konuları tanıma, derinliğine anlama ve onun diğer İslamî ilimlerin kaynağı olduğu bilincine erişecektir.

Tefsirin, hayatın problemlerine ve ihtiyaçlarına dair sorunları çözmek gibi görevi olmadığı iddia edilse de²⁵ nihai noktada Kur'ân'ın, hidayet ve mevize özelliğini muhataplarına aksettirmesi kaçınılmazdır. Bu noktadan hareketle tefsir derslerinde Kur'ân'ın nüzul vasatında üzerinde durduğu temel konular, problemler ve onun çözümünde muhataplarına söyledikleri öncelikle kavratılmak durumundadır. Tefsir dersinin esas hedeflerinden birisi de talebenin Kur'ân'ın manevi dünyasına girebilmesi için, onun gönderiliş maksadını, dini ve ahlaki içerikli kavramlarının asli manalarını ve âyetlerin gerçek muhataplarını kavratmak olmalıdır.²⁶

Pratik bir ifadeyle ortaöğretimde verilen tefsir dersi, lisans eğitiminin "Tefsir Dersi Lisans Yeterlik Kriterleri"nin ön hazırlığını oluşturmayı hedeflemelidir. Zira eğitimde eşgüdüm, bilgili ve erdemli kişiliğin inşasının esaslarındanıdır. Lisans kriterleri; tefsirle ilgili temel kavramları anlamak, alanın belli başlı eserlerini tanımak, Kur'ân tarihi hakkında özlü bilgi sahibi olmak, Kur'ân'ı meal den bir defa okumuş olmak,²⁷ Kur'ân'ın ana konularını bilmek, kısa sûreleri, pratik hayatla ilgili bazı âyetleri anlamak²⁸ şeklinde özetlenebilir. Tefsirin ortaöğretim hedefleri de öğrencilerinin seviyesiyle muvazi olarak bunun muhtasar derecesini kazandırmaya yönelik olmalıdır. Tekrara düşme pahasına şu önemli noktanın altı bir defa daha çizilmelidir. İHL talebesinin Kur'ân kültürünü, onun hidayet,

²⁴ Bk. Aşıkoğlu v.dğr., *Tefsir Dersi Öğretim Programı*, "Genel Amaçlar", 193.

²⁵ Öztürk, "İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi", 476.

²⁶ Öztürk, "İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi", 481-482, 484.

²⁷ Kırca ve Görener'in aksine Kur'an'ın mealinin, onun kültürünü kazandırması bağlamında bir defa okunması lisansta değil, ortaöğretimde sağlanmalıdır. Zira lisansa bu birikimden mahrum gelen öğrencinin ilmi mesafe katetmesi oldukça güçleşecektir. Bk. Kırca, "Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları", 252; İbrahim Görener, "Lisans Programında Verilen Tefsir Anabilim Dalına Ait Derslerin Seviyeleri ve Öğretim Yöntemleri Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sabâbe Sempozyumu (Sivas 22-23 Mayıs 2015/)*, ed. Hasan Keskin, (Sivas: 2016): 432.

²⁸ Kırca, Celal, "Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, (11-13 Haziran 2010)*, 2010: 243-245.

hayat kitabı olduğu daimi saadetin ilkelerini taşıdığı temeliyle başlamalıdır. Öğrenciler, bu esasa ulaştırılan seçme âyetle buluşturulmalı ve diğer ilimlerle bu konular²⁹ zenginleştirilmelidir.

4. Tefsir Dersinin Öğretim Metodları

Eğitim öğretimin; soru-cevap, temsil, tartışma, tedric, kıssa ile eğitim gibi birçok klasik metodu³⁰ içerisinde, tefsir dersinde en çok kullanılanı takrir metodudur. Ancak bu metodun muhatabın dinlemesine matuf olması, öğretmekte % 13 nispetinde katkıda bulunmaktadır.³¹ Buna öğrencinin derse hazırlıksız gelmesi³² de eklendiğinde talebenin derse katılım oranının iyice düşeceği ortadadır. Bu durum ilgili dersin verimliliğinde farklı metotların kullanılmasını³³ gerekli kılmaktadır. Rasûlullah'ın (sav) yaşayarak öğretme metoduna ilave olarak; âyeti okuyarak bizzat tefsir etmesi, herhangi bir vesile ile âyeti açıklaması, âyetin nüzulünü müteakip onun uygulamasını göstermesi, hutbe irat ederken âyetleri kullanması, ashabına konu hakkında soru sorarak akabinde ilgili âyeti tefsir etmesi gibi farklı metotlar kullandığı³⁴ bilinmektedir. Dolayısıyla tefsir öğretimi sadece takrir metoduyla bırakılmamalıdır. Bilakis bu metodun; ders öncesinde talebeye ön hazırlık yaptırma, araştırma grupları oluşturma, sual-cevap metodu, yaparak-yaşayarak öğrenme gibi usullerce takviye edilmesi gerekmektedir. Zira dersin öğrenci tarafından gerekli görülmesine³⁵ rağmen anlatım usûlündeki monotonluk ve konuya hakimiyeti yansıtamama gibi durumlar, dersi verimsiz kılmaktadır. Sonuç olarak derslerde; anılan metotların yanında çoklu zeka, drama, işbirlikçi öğrenme, örnek olay, kavram haritası, şekil, şema, film, grafik, vb. teknikleri kullanmak³⁶ gerekmektedir.

²⁹ Ali Akpınar, "Tefsir ve Kur'an Derslerinin Öğrencilerde "Kur'an Kültürü" Oluşturacak Şekilde verilmesi", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*, ed. Ömer Kara, (Van: 2007), 168-169, 171, 187.

³⁰ Bu ve diğer metotların sünnetteki uygulamalı örnekleri için bk. Abdullah Özbek, *Bir Eğitmeni Olarak Hz. Peygamber*, (İstanbul: Esra, 1997), 119-226.

³¹ Celal Kırca, "Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları", 249.

³² Ortaöğretimdeki derse hazır gelme durumunun lisans eğitimiyle yakınlık arz ettiği dikkate alındığında İHL öğrencilerinin ekseriyeti tefsir dersine çoğunlukla ön okumasız gelmektedir. Bk. Süleyman Karacelil, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi ve Usulü Dersinin Bazı Problemleri ve Çözüm Önerileri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2012): 91.

³³ Bu istek akademisyenlerde (% 76,5), öğrencilerde (% 88,1) seviyesindedir. Yusuf Acuner v.dğr., "Akademisyenler ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*, ed. Ömer Kara, (Van: 2007), 71.

³⁴ Acuner v.dğr. "Akademisyenler ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi", 58.

³⁵ Karacelil, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi ve Usulü", 93-94.

³⁶ Mustafa Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü: Sivas İli Örneği* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016), 249.

4.1. Derse Ön hazırlık

Talebeye işlenecek konular üzerinde ön hazırlık yaptırmak onu aktif öğrenmesine, araştırma ruhu kazanmasına³⁷ ve ilerideki lisans eğitimine hazırlık teşkil edecektir. Günümüzde talebenin bilgiye sınırsız ve anlık erişebilmesi onu, ‘anlatılan konuları her seviyede ve her an öğrenebilme imkânına sahip bulunduğu’ zannıyla dersin hocasından ve dersten müstağni olduğunu düşündürebilmektedir. Halbuki hoca rehberliği olmaksızın dersin temel kavramlarını öğrenemeyeceğini ve kavramlar olmadan da ulaşabileceği bilgileri anlayamayacağını talebeye hissettirmenin kestirme yolu, kendisine ön hazırlık yaptırmaktır. Muhtemeldir ki talebenin en azından bir kısmını anlamaksızın yapacağı ön hazırlığı merkeze alarak konunun işlenmesi, onları motive ve onore ederek derse ilgilerini uyandırabilecektir. Tefsir konularını gündelik hayatla irtibatlandırabilmek için de talebelere ön hazırlık yaptırılabilir. Mesela vahiy konusuna ön hazırlık mahiyetinde, siyer, fıkıh gibi derslerde daha önce edindiği bilgileri hatırlamaları, ilgili âyetleri Mushaf’tan ve kavramlar sözlüğünden araştırmaları sağlanabilir. Bunun yanında belki daha pratik ve ilgi çekici olması bakımından sosyal paylaşım sitelerinde vahiyle ilgili konuşulanları, konunun o alandaki yansımaları tespit ettirilerek ders esnasında eksik ve yanlış tarafları talebeye tadil ettirilebilir.

Talebenin ‘her bilgi elimin altında’ yanılması ilave olarak derslerin takrir şeklinde verilmesi de onu derste pasif hale düşürmektedir. Hâlbuki öğrenme, hazır bulunuş sonrasında gerçekleşmektedir. Öğrenmeyi, talebeye araştırma arzusu uyandırıcı ve yaptığı çalışmaları sınıf nezdinde kendisinin sunmasına fırsat vererek teşvik etmek mümkündür. Mesela, coğrafya ve tarih notları yüksek olan talebeleri sınıf huzurunda sorarak, bu iki derste başarılı olan iki talebeye “Kur’ân’ın indiği coğrafi bölge ve tarihi şartlar” ile ilgili görsel malzemelerle bezenmiş bilgiler toplamaları ve ünite öncesinde beş dakika sunum yapmaları istenebilir. Tefsir kitabının ünite başlarında yer alan hazırlık çalışmalarının da bu manadaki önemi göz ardı edilmemelidir.

4.2. Araştırma Grupları Oluşturma

İşlenecek konunun daha cazip ve aktüel hale getirilebilmesi için talebelerden araştırma grupları oluşturulabilir. Bu merkezde talebeden, Kur’ân-ı Kerîm fihristinden konuyla ilgili seçilen âyet ve sûre numaraları verilerek araştırmaları istenebilir. İşlenecek konunun akli ve nakli ilimlerle güncel bağlantısını keşif grupları teşkil edilebilir. Mesela *tefsirin diğer ilimlerle alakası* konusu böyle bir dağıtımına çok elverişlidir. Talebe, anılan çalışmayı okulun ilgili dersleri okutan öğretmenleriyle müza-

³⁷ Erdoğan Pazarbaşı, “Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Arapça Öğretimi Sorunları”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*, ed. Ömer Kara, (Van: 2007), 255-256.

kere yoluyla da yapabilecekleri hatırlatılabilir. Aynı şekilde talebelerin evlerinde mevcut tefsir kaynakları tespit edilerek kaynak alış-verişinde bulunmalarına imkân sağlanabilir. Aynı şekilde namaz sûrelerinden birisi verilerek talebenin ders kitabından veya kolay anlayabileceği tefsirlerden okuyarak gelmeleri ve hocanın hakemliğinde sûrenin talebelerce edinilen bilgi merkezinde işlenmesi sağlanabilir.³⁸

Kur'ân'ın cem'i, istinsahı, tefsir, meal vb. konular, bazı faraziyeler üzerinden iki grup arasında ön hazırlık yapmalarını sağladıktan sonra tartışılarak kavratılabilir. Mesela *Kur'ân'ın cem'inin mevcut şekli, muhtemel alternatifleri nasıl olabilirdi?* gibi sorularla oluşturulan gruplara araştırmaları yaptırılarak sınıf içerisinde tartışılabilir. Burada maksat, *cem'* veya istinsahın isabetliliğini tespitten ziyade, konunun çok yönlü öğretilmesinin amaçlanmasıdır. Yeni kuşaklar elektronik oyunlara aşına oldukları ve esasen insanoğlunun oyuna meyilli olması da grup çalışmasına vesile kılınabilir. Bu manada işlenmiş önceki konularda geçen kavramların kullanıldığı bulmaca hazırlama takımı/takımları kurulabilir. Yine bu merkezde klasik, çoktan seçmeli, boşluk doldurmalı vb. soru hazırlama grupları oluşturulabilir. Takımların hazırladıkları soruları dengeli bir şekilde seçmekle ve doğruluğunu kontrol etmekle görevli soru seçme kurulu oluşturularak bir araya getirilmesi ve cevap anahtarıyla birlikte bütün talebeyle ulaştırılması sağlanabilir. Okul dışında tefsir okuma grupları oluşturulabilir, mevcut tefsir meclislerine grupça katılmaları ve elde ettikleri kıymetli bilgileri sınıfta paylaşmaları sağlanabilir.³⁹

4.3. Soru Cevap Metodu

Öğrencilerin derse ilgisini celbetmenin en uygun usullerden birisi de sual-cevap metodudur. Mesela *Kur'ân'ın âyetlerinin tertibi ve sayısı* konusuna: *Kur'ân-ı Kerîm'deki âyet sayısı kaçtır?* sorusuyla başlamak oldukça ilgi çekici olabilir. Bu konuyu işlemeye başlamadan bir hafta önce bir talebeyle, âyet adedinin farklılık sebepleri araştırılabilir. Bir başka talebeyle de bir mealden sûrelerdeki âyet sayılarını topladığı bir listeyi getirmesi istenebilir. Talebelerin âyet sayısı hakkındaki soruya verecekleri farklı cevaplar alındıktan sonra listeyi hazırlayan talebeden nihai cevabı vermesi istenebilir. Aynı şekilde mesela *i'cazül-Kur'ân* konusuna başlarken: *“Allah, söz sanatının eşsizliği ve Kur'ân'da verdiği bilgiler üzerinden kullarına meydan okur mu?”* vb. soru yöneltilir. Talebeden alınan cevaplar dinlendikten sonra teahdi âyetleri⁴⁰ hatırlatılır. Bu metodun uygulanmasında hakem konumundaki öğretmenin süreci iyi yönetmesi, talebeden gelen cevapları tahtaya öz halinde yazdırması lüzumludur.

³⁸ İlahiyat fakültesinde benzer bir tefsir dersi işlenişi ve kazanımları hk. bkz. İsmail Çalışkan, “Bir Tefsir Dersi Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012): 815.

³⁹ Murat Kayacan, “Cumhuriyet Dönemi Medreselerinde Okutulan Tefsir Dersleri Üzerine Bir Form ve İçerik Değerlendirmesi”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012*, 304-305.

⁴⁰ el-Kasas 28/49; el-İsrâ 17/88; Hüd 11/11; Yûnus 10/38.

Aksi durumlarda konu, fikir karmaşası ve gürültü içerisinde kaybolarak özlü bir neticeye ulaşmak mümkün olmayabilecektir. Soru cevap metoduna ilave olarak daha dinamik bir etkileşimi sağlayan⁴¹ tartışma metodu da ön hazırlık yaptırılarak kullanılabilir.

4.4. Yapararak Yaşayarak Öğretim

Öğrenme sürecinde bütün duyular kullanıldığı için öğretim usûlünün en etkin olanı yaşayarak öğrenme metodudur. Zira talebe, kendisi yapmakta ve kendi yaptığıyla öğrenmektedir. Bu metot tefsir dersi merkezinde düşünüldüğünde “ders öncesi hazırlık” ve “çalışma grubu oluşturma” kapsamında talebe hazırlattırılan ve sunum yapmaları istenen bütün çalışmalar akla gelmektedir. Zira talebe konuya ilişkin görseller bulmakta, videolar dinlemekte ve kavram haritaları oluşturmaktadır. Yine bu konuda, Peygamberimizin yaşayan Kur’ân olarak tavsif edilmesi, namazın ve haccın edasında canlı bir mübelliğ olduğunu hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla bu metot vasıtasıyla talebenin, Hz. Peygamber’i rol model almasına da zemin hazırlanmış olabilecektir. Zaten talebenin birbirinden, öğretmenden ve çevresinden konunun uzantılarını öğrenmesi ve uygulaması hasebiyle örgün eğitimde bulunmasının en önemli sebebi bu metot olsa gerektir. Neticede talebe, Kur’ân merkezli anlatılan konuların, onu anlatan hocası ve arkadaşları üzerinde uygulamalı olarak görmesiyle, ruhuna sinen ve kişiliğini oluşturan erdemleri ekseriyetle bu metotla kazanmaktadır.

Yukarıda zikredilen öğretim metotlarına; kıssa merkezli öğretme, bilhassa dersin başında ve sonunda olmak üzere tekrar ve temsili anlatımın⁴² ilave edilmesi, konuların daha dikkat ve ilgi çekici olmasını sağlayacaktır.

5. Teklifler

Dersin önemi, metotları ve meseleleri konularını incelerken dolaylı olarak önerilerde de bulunmakla birlikte bu başlığı bir tetümme olarak koymak uygun görünmektedir. Şüphesiz tekliflerin; öğretmen, idare, talebe ve veli sacayakları bulunmaktadır. Ancak bizim buradaki ekseri muhatabımız dersin hocaları olduğu için öneriler onlara hasredilmiştir. Tefsir dersini veren öğretmenlerin çoğunluğunun; ders saatinin yetersizliği, öğrenci ilgisizliği, kaynak eksikliği, konuların usul ağırlıklı ve güncel hayatla bağlantı sağlayacak örneklerin azlığı gibi sebeplerle dersin amacına ulaşamadığını belirtmeleri,⁴³ anılan noktalara değinmeyi zaruri kılmaktadır.

⁴¹ Musa Turşak, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi 2013), 68.

⁴² Bk. Turşak, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Öğretimi*, 87-90.

⁴³ Bk. Muzaffer Eyimaya, *İmam Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006), 98.

İHL’de tefsir dersini alan öğrencilerin bu derse ilgili oldukları ve bilhassa örnek tefsir metinleri ve Kur’ân-ı Kerim’in özelliklerini ilgi duydukları bilinmektedir. Ancak öğretmenlerinin çoğunluğunun derse, muhteva ve yöntem çalışması yapmadan girmeleri, takrir metodunu tercih etmeleri gibi sebeplerle⁴⁴ öğrencinin derse ilgisi azalabilmektedir.

Tefsir dersinin muhtevasının öğrencinin gönlüne sinmesi için öncelikle öğretmenin ifa ettiği vazifenin kutsi, talebelerinin çok önemli olduklarına tam inanmış olması gerekmektedir. Hangi gerekçeyle, niyetle, maksatla ve seviye ile gelmiş olursa olsun ümmetin yüzlerce emanetinin ilim/hidayet pınarına geldiği daima akılda tutulmalıdır. Talebenin her birisi, materyalizm ve/veya kapitalizm çölünde hayat suyuna hasret kalmış umutlar olarak görülmelidir. Onların her biri, insanî ve İslamî geleceği inşa etmeye layık değerlidir. Dolayısıyla hidayet pınarının sahibi adına onun sâkiliğini yapmak, içerisinde taşıdığı şifa ile ümmetin kalbini ve zihnini onarma ve inşa etme bahtiyarlığına nail olmaktır.

Tefsir dersi öğretmeni için muhataplarını önemseme ve yaptığı işi ciddiye alma kesinlikle ütopyik değildir, bilakis Nebevi bir eğitim tarzıdır. Bu eğitimin çıktıları ise, çok farklı kabiliyetlere sahip, ümmi bir toplumdaki cihana medeniyet dağıtan nesildir. Öyle ki, ilk gençlik yılında deve çobanlığı yapanlar, yirmili yaşlarında bu Kur’ânî ve nebevi eğitimin mezunları olduklarında şehirler ve ordular yönetecek özgüveni ve ilmi altyapıyı kazanmışlardır.⁴⁵ Bu tarihi gerçek ortadayken aksini düşünmek ve bu mühim vazifede ihmalkâr davranmak, basiretsizliğe ve derin gaflete hamledilebilir. Zira her bir âyet ve/veya sûrenin erdemler tohumunu, talebelerin gönüllerinde ve vicdanlarında değerler olarak çimlendirme imkânı heba edilmiş olacaktır.

Tefsir dersinin taşıdığı bu değiştirici, geliştirici ve dönüştürücü muazzam potansiyel sebebiyle dersi verecek öğretmenlerin; eğitime ve talebeyle yaklaşımlarında daima iyimser olmaları ve sürekli yeni anlayış ve arayışlara⁴⁶ yönelmeleri gerekmektedir. Talebeyle; öğretmenlerin kendilerine rakip, hasım olmadıkları, bilakis cehle karşı mücadele eden ordunun subay-er ilişkisi içerisinde hakkı öğretmeye çalıştıkları dile getirilmeli ve yaklaşımlarıyla bu fikir onlara benimsetilmelidir. Bu cümleden olarak eğitimde; konuları derinlemesine kavratmak, bilgiyle yeni bilgi üretmek, çift yönlü öğretim, birlikte öğrenme, sorgulamayı öğretme, öğrenci merkezli, paylaşımcı ve düzenleyici rolü tercih etmek gibi yaklaşımlar benimsenmelidir. Sınıf yönetiminde can sıkıcı olmamak için yeni metotları uygulamaya⁴⁷ sokmalıdır.

⁴⁴ Bk. Eyimaya, *İmam Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*, 99.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Seyfullah Kara, *Peygamber Döneminde Gençlik*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 96-149.

⁴⁶ Geniş bilgi ve örnekler için bk. MEB, *İHL Müfredatı*, “Öğretmen Bilgi Notları” 342.

⁴⁷ Bu konuda klasik ve yeni yaklaşımın mukayesesi için bk. Faruk Salman, “Tefsir Dersi Yöntemleri ve Materyal Kul lanımı”, *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 52.

Dersin önemi öğretmen tarafından hissedildiği ölçüde talebe de bunu sezmekte geç kalmayacaktır. Ancak buna rağmen her ilim dalının bazı kavramlarla anlatılabileceği gerçeği, tıp ve hukuk gibi ilim dalları üzerinden örneklendirilebilir. İlahiyat fakültesini kazanan eski mezunlar okula davet edilerek, dersi İHL’de kavramanın kendilerine sağladığı kolaylıkların akademik başarılarına etkisi, onların dillerinden dinletilebilir. Aynı uygulama, diğer fakültelerde okumak isteyen öğrenciler için o alanın İHL’den mezun başarılı yetişkinleriyle de icra edilebilir. Mesela bir hukukçunun, tercümanın, İslamî ve Arapça terimlere hâkimiyetinin mesleklerinde kendilerine hitabet becerisi ve kelime haznesinin genişliğinin meramını ifade zenginliği kazandırması gibi avantajlar anlatılabilir.

Hitabet gibi derslerde tatbik edildiği üzere tefsir dersi de, mekânı tebdil etmenin sağladığı ferahlıkla verilebilir. Mesela “Arapça ve Türkçe tefsirler”, “meal”- “tefsir” ve bunların birbirinden farkları, okul kütüphanesinde ve ilgili eserleri talebe inceleyerek işlenebilir. Belirlenen güncel bir konu hakkındaki âyetin tefsiri, burada farklı tefsirlerden rastgele bazı talebelere okutturulabilir. Bu tarz ders, mekân değişikliğinin vereceği zindelik yanında, görsel zekâsı güçlü olanlar için daha caziptir. Ayrıca talebenin huzurunda yaptırılan tefsirlerden okuma esnasında geçen bazı kavramların, konuyu anlamakta çıkaracağı zorluk, öğretilmekte olan ıstılahları bilmenin önemini de talebe kendiliğinden kavratacaktır.

Dersin sınıf dışı mekânlarda işlenmesi kapsamında; “vahyin sözlük ve ıstılah manası”, sesi ve kıraati güzel bir talebenin ön hazırlığı ile ilgili âyetleri mescitte okuması eşliğinde anlatılabilir. Vahyin *ima işaret* manası, Hz. Zekeriya (Meryem 19/10-11) taklit edilerek verilebilir. Bu vb. uygulamaların dersi kavramaya katkısı yanında mescit, kütüphane gibi mekânların huzurlu havası, talebenin ruhunda kalıcı manevi izler de bırakacaktır.

Çalışma grubu oluşturma konusunda ifade edildiği üzere talebeleri araştırmaya ve bilgi/bulgu ve fikirlerini arkadaşları huzurunda sunmalarına sürekli fırsat verilmelidir. Yaptıkları başarılı çalışmalarını, okul dışındaki ev, ilgili vakıf, dernek vb. yerlerde de paylaşabilmeleri hususunda cesaret verilmelidir. Bu meyanda konu hazırlama, sunma, tefsir okuma, Kur’ân-ı Kerîm’den eş ve zıt anlamlı kelime bulma, terim hazırlama, internet takip grubu oluşturma, bulmaca hazırlama, kıssa-hikâye tamamlama, Kur’âni konu araştırma ekipleri kurmaları, doğru ve sağlam bildiklerini sınıf içinde ve dışında paylaşması için yüreklendirilmelidir.

Tefsir usûlü konularını, Kur’ân-ı Kerîm’le irtibatlı ve kolaylaştırarak işlemek⁴⁸ daha uygun görünmektedir. Mesela *Hicaz Araçlarının ahiret inancı* konusu; Ankebût 61; Zümer 3; Yâsin 78-79; Zilzâl 6-8; Âdiyât 9-11 âyetleri çerçevesinde anlatılabilir. Aynı şekilde *Kur’ân-ı Kerîm’in korunmuşluğu*

⁴⁸ Haftalık iki saat uygulanan dersin bir saatinde usul, diğer saatinde güncel konuların Kur’an-ı Kerim çerçevesinde incelenmesi ve surelerin tefsiri işlenebilir.

hususu Hicr 9; Kıyâme 16-19 gibi âyetlerle bağlantılanarak işlenebilir. Yukarıda işaret edildiği üzere, soru hazırlama gruplarına hazırlanan ve bütün talebeyle paylaşılan sorulardan bazıları imtihanlarda öğrencilere sorulup, meal kullanmalarına da izin verilerek yorum yapmaları istenilebilir. Aksi durumda konular, öğretmen ve öğrenciler için aktüalitesini kaybedecektir.⁴⁹

Teklif edilen hususlardan birisi ve belki de en önemlisi, konuların, özelliklerine uygun olarak mesleki ve alan dersleriyle bağlantılı işlenmesidir. Çünkü talebe tarafından önceden (basit bile olsa) bilinen konuların üzerine daha teknik ve detaylı bilgiyi ilave etmek kolaylaşacaktır. Daha öz ifadeyle konuların irtibatlanmasından kastımız, talebenin alt sınıflarda aldığı bilgiler ile şimdi alacağı bilgilerin ortak yönlerini belirterek konuyu temellendirmek, tefsir dersinde yer alan ilave bilgilerle onu zenginleştirmektir. Tefsir dersi konularının, mesleki ve alan dersleriyle irtibatlı işlenmesi hususunda aşağıdaki bazı temel bilgilere yer verilebilir:

Tefsir dersinde yer alan “Kıraat farklılıkları”, Kur’ân-ı Kerîm dersiyle irtibatlandırılarak işlenebilir. Diğer mütevatir ve meşhur kıraatler, aşere takrip icazeti almış bir kârî sınıfa davet edilerek, 10-15 dakika süren farklı kıraat örneklerinin tilaveti eşliğinde işlenebilir. Bu esnada farklı kıraatler ile tecvit kaideleri arasındaki irtibata dikkat çekilebilir. Tefsiri yapılacak âyet ve sûrelerden, Kur’ân-ı Kerîm dersinde yer alan “Okunan ve Ezberlenen Âyet ve Sûreleri Anlama” bölümleriyle örtüşenlere atıfta bulunulabilir.

Tefsir dersinde bulunan “vahiy ve geliş şekilleri”, Temel Dini Bilgiler (TDB) dersinde yer alan “Vahiy süreci ve Kur’ân” konusuyla bağlantı kurularak işlenebilir. “Tefsir yaparken sünnetin açıklayıcılığından yararlanma” konusu, TDB dersinin “Peygamberlik ve Son Peygamber Hz. Muhammed” konusuyla bağlantılanabilir. Aynı şekilde vahyin indiği dönemde Hicazda mevcut dinler konusu, TDB’in birinci ünitesiyle irtibatlı işlenebilir. “Kur’ân’ın ana konuları” Tefsir ve TDB dersinin ortak konularında olması hasebiyle birbirine atıfta bulunarak işlenebilir. Aynı şekilde “İşari tefsir” konusu, TDB, Siyer, Kelam, Hadis derslerinin ahlâkla ilgili konularıyla irtibatlandırılabilir.

Tefsir dersinin bazı konuları Siyer dersi ile de alakalıdır. Mesela onun “Kur’ân-ı Kerîm Tarihi” ünitesinde yer alan konular, ana hatlarıyla Siyer dersinin “Hz. Muhammed’in Doğduğu Ortam” konusunun uzantısı mahiyetindedir. Aynı şekilde “Hz. Peygamber’in Yaşadığı Dönemde Tefsir” konusu, Siyer dersinin “Hz. Muhammed’in Örnek Kişiliği” konusuyla (Yaşayan Kur’ân bağlamında) örtüştüğü noktalar bulunmaktadır. Son olarak tefsir dersinin “Meali ve Tefsiri Yapılacak Sûreler” konusu, Siyer dersinin hemen bütün konularıyla ilintili bulunmaktadır. Ancak diğer mesleki derslerin temel meseleleri, tefsirin asli konusu olarak da görülmemelidir.⁵⁰

⁴⁹ Bk. Köse, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi*, 85.

⁵⁰ Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi”, 486.

Tefsir dersinin diğer İslamî ilimlerle alakası, fıkıh dersinin “Fıkıh ilminin temel ilke ve amaçları” ile bağlantılıdır. Ayrıca fıkıh ilminin kaynakları arasında yer alan “Kitap” ve “sünnet” aynı zamanda tefsir dersinin de temel konuları arasında bulunmaktadır. Bu meyanda mesela “Mücmel” konusunun, fıkıh dersinin “ibadetler” bahsinde yer alan “namaz, zekât, oruç, hac, kurban” konularıyla *mübeyyen* haline geldiği ilişkilendirilebilir. Yine mezhebi tefsirler (ahkâm tefsirleri) konusunun fıkıhla ilgisi mutlaka kurulmalıdır.

Tefsir dersinin, Peygamberimizin Kur’ân’ın müfessiri olması hasebiyle hadis dersinin geneliyle bağlantılı olduğu düşünülebilir. Bununla beraber daha özel manada da bu ilişki tezahür etmektedir. Mesela, tefsir dersinin “Hz. Peygamber’in Yaşadığı Dönemde Tefsir”, “Rivayet Tefsiri” ve “Sünnetin açıklayıcılığından yararlanma” konuları, Hadis dersinin “Kur’ân’a Göre Hz. Peygamber’in Konumu” ünitesiyle ve bilhassa “tebliğ, tebyin görevi” ile birebir irtibatlıdır. Aynı şekilde “Tefsirin tedvini”, “Hadisin tedvini” konusuyla iç içedir. Yine “Kur’ân’ın yazıyla tespiti” ile “Hadislerin yazımı” konusu bağlantılıdır. Rivayet tefsirinin kaynakları arasında yer alan “Sünnet” konusuyla hadis mecmualarının bağlantısı açıktır.

Tefsir dersinin “Kur’ân’ın indiği dönemdeki dini hayat” ve “Kıssalar” konusu, dinler tarihi dersiyile yakından irtibatlıdır. Tefsir dersinin Kur’ân’ın mana ve maksatlarını anlama merkezinde, dinler tarihi dersinin özellikle, “Vahye dayalı dinler” ve “Dinlerde tanrı inancı, ibadet, ahlaki ilkeler” konularıyla bağlantılı işlenmesi kaçınılmazdır. Daha açık ifadeyle mesela kitap ehli karakterlerini dile getiren Bakara, Âl-i İmrân, Mâide, Enfâl, Tevbe, Ahzâb, Haşr... gibi sûrelerde yer alan âyetler, dinler tarihinin verileriyle daha anlaşılır hale gelmektedir.

Tefsir dersinin “Dirayet tefsiri” içerisinde yer alan “Kelami tefsirler” konusunun kelimelerin bilhassa “İslam düşüncesinde yorumlar” ünitesi içerisinde yer alan konularla irtibatı bulunmaktadır. Aynı şekilde tefsir dersinin “Vahiy, İsrailiyat bağlamında ilahi kitaplar ve şeriyyatın neshi” konuları, kelimelerin “Nübüvvet ve ilahi kitaplar” ünitesiyle irtibatı olan hususlardır. Aynı şekilde tefsir dersinin, “Kur’ân’ın ana konuları” bahsinin kelimelerin özelde “Ahiret”, genelde bütün üniteleriyle kısmi irtibatı söz konusudur.

Tefsir dersinin; “Peygamberimiz ve sahabe devrinde tefsir”, “Rivayet tefsirleri” gibi konularıyla, İslam tarihi dersinin “İslamiyet’in doğuşu ve Hz. Muhammed dönemi” ve “Dört büyük halife dönemi” üniteleri ile alakası açıktır. Tefsir dersinin, hitabet dersi ile alakasını, Kur’ân’ın tebliğ ve tebyini kapsamında kurmak mümkündür.

Arapça dersinde başarılı talebelerin, tefsir dersinde de başarılı olmaları,⁵¹ bu iki ders arasında sıkı ilişki kurmayı gerektirmektedir. Mesela “Kur’ân tarihi” ile ilgili terimler, “Kur’ân’ın diğer isimleri”, “Kur’ân ilimleri ve üslup özellikleri”nin başlıklarında yer alan terimler ve kavramlar, “Tefsir edilecek sûreler”in isimleri ve içeriğindeki (talebenin Arapça seviyesine uygun olan) bazı kelimeler, Arapça dersiyile bağlantılı işlemeye uygun konulardır. Aynı şekilde lügavi/dilbilimsel tefsirler konusu, Arapça ile kolaylıkla ilişkilendirilebilecek mahiyettedir.

“İlmi tefsir”, “Kur’ân’ı anlamada bilimsel verilerden faydalanma” ve “Yaratılış ve evren” konuları, biyoloji, kimya vb. alan dersleriyle bağlantı kurularak işlenebilir. Aynı şekilde “İçtimai tefsir”, sosyoloji dersiyile, “Kelami ve işari tefsirler” Felsefe dersiyile bağlantılı konuları haiz bulunmaktadır.

Tefsir dersi genelde geçmişe gidip orada kalmak şeklinde gerçekleşmekte ve bu durum, talebenin aslında var olan derse arzularını⁵² ve ilgilerini de azaltmaktadır. Oysa talebe bu çağda yaşamakta, onun problemleriyle yüz yüze gelmektedir ve o, geleceğini doğru-sağlam temel üzere inşa etme arzusundadır. Bu yüzden öğrenciyeye, içinde yaşadığı güncel problemler tespit ettirilmeli, çözüm yollarını Kur’ân’da araştırmalarında rehberlik etmeli ve olaylara Kur’ân penceresinden bakma becerisi kazandırılmalıdır. Bu amacı gerçekleştirmek için son üniteye yer alan tefsir edilecek kısa sûreler, içerisinden değer çıkarma merkezli işlenmeye⁵³ çok uygundur. İki saatlik dersin ilk saatinin tefsir usûlü, tarihi konularına, ikinci saatinin ise sûre anlatımı ve gündelik hayatın sorunlarına çare sunan Kur’ânî konuların sınıfta işlenmesine tahsisi, dersi çok verimli hale getirebilecektir. Aslında Kur’ân-ı Kerîm’in indiriliş amacı da budur; insanların inanç ve sosyal problemlerine çözüm bulmak, onları dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmadır.⁵⁴

Tefsir dersinin verimliliğini artırma hususundaki teklifler konusunda idarenin, meslek dersi öğretmeninin verimliliğini artırıcı ders programı yaparak desteklemesi de hatırlanmalıdır. Şöyle ki, bir meslek dersi öğretmenine bir yıl içerisinde iki-üç farklı dersten fazla ders vermemek pedagojik açıdan çok uygundur. Bir sonraki sene aynı hocaya farklı 2-3 dersin verilmesi, öğretmenin genel müfredattan haberdar olmasına, derslerin konuları arasındaki irtibatı daha canlı ve taze göstermesine fırsat verecektir. Böyle bir programın belki de en önemli kazanımı, öğretmenin dersini farklı

⁵¹ Acuner v.dğr. “Akademisyenler ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi”, 68.

⁵² Bu arzu akademisyenlerde (% 91,4), öğrencilerde (% 95,6) nisbetindedir. Bk. Acuner, v.dğr., agt., 70.

⁵³ Surelerin içerdiği değerleri günümüze taşımamanın örnekleri hk. bk. İlhami Günay, *Kısa Surelerin Terbiyesinde*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 27, 121-151 ve İlhami Günay, “Fâtîha, Fil-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 17 (2012) 7-38. Bir örnek uygulama için ayrıca bkz. EK-1 şablonu (MEB, “Tefsir Dersi Öğretim Programı, Örnek Etkinlik Uygulamaları”ndan alınmıştır. 212-13).

⁵⁴ Şimşek, ag. tebliğ, 30.

materyallerle sunmasına fırsat vermesi olabilmesidir. Zira öğretme süreci aynı zamanda öğrenmeyi de beraberinde getirmektedir.

Yakın geçmişte ve hâlihazırda İHL’de okutulan Tefsir ders kitabı içeriği hakkındaki teklifleri şöylece hülâsa etmek kabildir: Dördüncü ünitesi tarafımdan yazılan ve 2009-2017 yılları arasında okutulan Tefsir Ders Kitabındaki müşkilü’l-Kur’ân, mübhem, mücmel mübeyyen, kıraat farklılıkları, yeminler, sûre başlangıçları, hitaplar, tekrarlar, soru cevap⁵⁵ gibi Kur’ân ilimlerine, 2018-2019 Eğitim yılında okutulan ders kitabında⁵⁶ yer verilmemiştir. Hazırladığımız kitabının ağır olduğu iddia edilen muhtevasını/müfredatını⁵⁷ hafifletmek açısından bu makul sayılabilir. Ancak İlahiyat alanında okumayacak⁵⁸ bir İHL talebesinin, mesela Kur’ân’da çelişki olduğu iddialarıyla kutsalına yapılan hücumlar karşısında Müşkilü’l-Kur’ân’ın anahtar bilgisine ihtiyacı bulunmaktadır. Aynı durum Kur’ân’ı farklı yönüyle tanıma bağlamında anılan diğer Kur’ân ilimleri için de geçerlidir. Öğrencinin Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki bilgisi genişledikçe ona karşı sevgisinin, hayranlığının ve dolayısıyla kutsallığı karşısında saygısının artması umulabilir. Talebede bu duygu oluşmadığı sürece içeriğini hayata aktarması⁵⁹ ihtimal dışı kalabilecektir. Hâlbuki Kur’ân’ın; tevhit, iman ibadet, haram helal ile bağlantılı kavramlarının anlam çerçeveleri⁶⁰ ile birlikte kazandırılması gerekmektedir. Kıssaların eğitici yönleri, gündelik hayatla bağlantılı şekilde ahlak ve değer merkezli olarak işlenmesi talebeye kişilik kazandıracaktır.

2018-2019 öğretim yılında okutulan Tefsir ders kitabı hakkındaki mülâhazaları⁶¹ da şöylece özetlemek mümkündür: Kitap, muhtevası, seviyesi, üslubu ve tertibi itibarıyla yeterlidir. Sûre tefsirlerinin bölüm sonlarına konulması ve Kur’ân’da temel ana konuların çokça âyetle bezenmesi gayet isabetlidir. Ders kitabının son ünitesinin Arapça tefsir metinlerinde tercih edilen âyetler ve seçildiği tefsirler de gayet münasiptir. Bu metinlerin talebenin seviyesine uygun şekilde çevrilmesinin muhtemel zorlukları, bunların Türkçesinden veya başka bir Türkçe tefsirden ön okumayla gelmeleri ve sınıf içerisinde çıkarımlarını paylaşması sağlanarak giderilebilir. Bu uygulama farklı güncel konulara

⁵⁵ İlhami Günay, “IV. Ünite Kur’an İlimleri”, *İHL Tefsir Ders Kitabı*, (b.y., MEB Devlet Kitapları, 1. Baskı 2010), 82-96.

⁵⁶ Çiçek, Yakup v.dğr. *AIHL Tefsir*, (y.b. MEB Devlet Kitapları, 1. Baskı 2018): 38-49.

⁵⁷ Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi”, 490.

⁵⁸ 2018 YKS Okul Türü ve Öğrenim Durumuna Göre Başvuran ve Yükseköğretim Programlarına Yerleşen Aday Sayıları istatistiğine göre 234.657 İHL mezunundan bütün lisans, önlisans ve açık öğretime yerleşenlerin toplam sayısı 89.035 öğrencidir. Bk. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, “Yükseköğretime Geçiş İstatistikleri: 2018-YKS Okul Türlerine Göre Başvuran ve Yerleşen Aday Sayıları”, Erişim: 28 Ağustos 2019, <https://istatistik.yok.gov.tr>.

⁵⁹ Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi”, 490.

⁶⁰ Öztürk, “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi”, 492.

⁶¹ Halihazırda okutulmakta olan Tefsir ders kitabının içerik uygulanmasındaki değerlendirmeleri için Akşemseddin Proje İHL öğretmeni Hasan Kafalı ve Tavşanlı Anadolu İHL öğretmeni Ali Uslu’ya teşekkür ederim.

ve metinlere de teşmil edilebilir. İlahiyat dışı alanı tercih eden öğrenciler için Arapça tefsirlerin tanıtımı sıkıcı⁶² olabilmektedir. Bunun, ilahiyat alanını tercih edeceklerin ayrı bir sınıfta toplanarak seçmeli tefsir metinleri dersi bünyesinde verilmesi mümkündür. Öğrencilerin tefsir dersine ve içeriğine ilgileri, vaizlerin camilerde belli günlerde verdiği (bilhassa güncel konuları içeren) tefsir sohbetlerine katılımlarının teşvik edilmesiyle artırılabilir. Meal konusu işlenirken bununla yetinmenin olumlu olumsuz yönlerine kısaca işaret edilebilir. Güncel hayatla doğrudan alakalı olmayan usûl konuları oldukça kısa tutularak ve temel kaynaklarına dipnotta atıfta bulunarak ondan artan vakit, öğrencide ahlak ve kişilik oluşturacak âyetlerle doldurulabilir.

6. Tefsir Dersi Öğretiminde Mesleki Gelişim

İHL meslek dersi öğretmenlerinin çoğunluğunun, tefsir dersi özelinde kendisini lisans döneminde yeterli görmese de sonradan geliştirerek⁶³ mesleğini severek yaptığı⁶⁴ bilinmektedir. Hizmet içi eğitim programlarına katılım öğretmenlerin ekseriyeti tarafından faydalı bulunmakla birlikte⁶⁵ katılım oranı oldukça düşüktür. İHL meslek dersleri öğretmenlerine dini bilgi kaynağı olarak duyulan güvenin oldukça düşük olmasının,⁶⁶ sahip olduğu bilginin gereğini yaşantısında göstermemesi olarak düşünmek mümkündür.

Hangi meslek erbabı olursa olsun, samimiyetinin ve gayretinin yanında alanındaki yenilikleri ve gelişmeleri takip etmelidir. Aksi halde mesleki heyecanını yitirir ve kendisini dar bir çerçeveye hapsederek önce birikimini tekrara ve sonra onu tüketmeye başlar. Öneriler kısmının başında ifade etmeye çalıştığımız üzere tefsir dersi hocasının böyle bir akıbete düşme hakkı olmamalıdır.

Mesleki gelişimde en pratik yol, meslek dersleri genel zümresinin ve tefsir dersi öğretmenleri alt zümrelerinin verimli ve işlevsel olarak yapılmasıdır. Bir anlamda ihtisas toplantıları sayılan bu zümrelerde üyeler birbirlerini; bilgi teknolojilerindeki yeniliklerden yeni çıkan literatüre kadar bütün gelişmelerden haberdar etmelidir. Dersle alakalı genel ve özel manadaki fikir, tecrübe, metot ve materyal paylaşımı yapılmalıdır. Alan ile ilgili yeni çıkan kitap, dergi ve makale gibi ilmi çalışmalar takip edilerek okunmalı ve bu alandan dersin verimliliğini sağlayacak çıkarımlar paylaşılmalıdır. Bu meyanda akademik camiada icra edilen çalıştay, sempozyum, kongre vb. ilmi çalışmalar, fiilen veya

⁶² Bk. Köse, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi*, 86.

⁶³ Muzaffer Eyimaya, *İmam Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006), 97.

⁶⁴ Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü*, 246.

⁶⁵ Bk. Köse, *İmam-Hatip liselerinde Okutulan Tefsir Dersi*, 17.

⁶⁶ Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü: Sivas İli Örneği*, 245.

medya üzerinden takibe daha fazla ilgi⁶⁷ gösterilmelidir. Bütün bu alanlarda yapılan paylaşımlar, mutlaka kayıt altına alınarak⁶⁸ herkesin kolaylıkla erişeceği yerlerde muhafaza edilmelidir.

Mesleki birikimi ve heyecanı artırmanın önemli bir vesilesi de tefsir okuma gruplarının oluşturulmasıdır. Öncelikle meslek dersleri hocalarının kendi aralarında düzenli Arapça ve/veya Türkçe tefsir okuma grubu oluşturmaları; bilgi birikimlerini, tecrübelerini, muhabbetlerini ve verimliliklerini artırmakta ve tazelemekte önemlidir. Meslek dersi hocalarının burada edindiği birikimi, talebelere öğretmek için okuma grubuyla ayrıca paylaşabilmeleri, öğrenci merkezli şikâyet konusu olan birçok problemi çözmekte katkı sağlayacaktır. Bütün bu çalışmaların yanında, alan derslerinin öğretmele-riyle de bilhassa ilişkili konularda sürekli temas halinde olmayı göz ardı etmemek gerekmektedir. Hülâsa, genelde meslek dersleri, özelde tefsir dersi öğretmenleri, eleştirel düşünme, öğrenciye adil davranma, idealist anlayışa ve topluma karşı sorumluluk bilincine sahip⁶⁹ ve bu vasıflarda öğrenci-lerine rol model olabilmelidir.

Genelde meslek dersleri ve özelde tefsir dersi ile alakalı materyal paylaşımı hususunda; görsel malzemeyle zenginleştirilmiş âyet kullanırken: [âyetler.com](http://ayetler.com); farklı görseller kullanılırken: www.eba.gov.tr www.isam.org.tr www.imambatipogretmeni.com www.dkab.org; www.materyal.org.tr/din-kulturu-ve-ablak-bil-gisi/index. <http://sonpeygamber.info/dkab-online-materyal> vb. siteler kullanılabilir. Bu noktada unutulma-ması gereken önemli bir nokta da, öğrencilerin konular ile alakalı hazırladıkları başarılı sunularının diğer sınıflarla⁷⁰ ve öğretmenlerle paylaşımıdır.

Sonuç

Tefsir dersi, Kur'ân-ı Kerîm merkezinde en önemli derstir ve İHL'yi tercih sebeplerinden bir tanesidir. Zira Müslümanların büyük bir kısmı, nesillerinin şahsiyetinin Kur'ânî ölçülerle oluşması-nın bu derslerle mümkün olduğunu düşünmektedir. Tefsir dersi yanında buna bağlı olarak Kur'ân dersi, diğer mesleki derslerin de mihrini oluşturmakta ve İslam hakkında sağlıklı bilgiyi sağlamakta öncülük etmektedir.

Tefsir dersinin; öğrenciler açısından Kur'ân'ın manasını lafzından sonraya bırakmak, onun bütün hükümlerinin bağlayıcılığını ve hayat kılavuzu olduğunu idrak edememek ve kavramlarını anlayamamak gibi problemleri bulunmaktadır. Bu meselelere talebenin; doğru bilgiye kolay ulaşabilme yanılmasını, ilgisizliğini, dersin güncellikten uzak konuları içermesini, akademik dili, duygu-

⁶⁷ Köse, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi*, 18.

⁶⁸ Nazif Yılmaz, "Tefsir Dersi Yöntemleri ve Materyal Kullanımı" Müzakereleri, 72.

⁶⁹ Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü*, 257.

⁷⁰ Âdiyât suresinin tefsiri sadedinde atların savaşta rolünü, bir savaş sahnesi filminden alınan kesitlerle besleyerek hazırlanan bir sunu, surede atlara olan vurguyu oldukça etkili bir şekilde canlandırabilir.

suz kuru bilgiyi ve seküler yaklaşımı ilave etmek mümkündür. Hâlbuki tefsir dersi; bütün bu engelleri aşarak talebelerin; dini duygusu yüksek, Kur'ân'ın muhtevâsından ve kültüründen haberdar, müsamahakâr, olgun ve erdemli bireyler olarak yetişmesini sağlamayı hedeflemektedir.

Tefsir dersinin bu hedeflere ulaşması için talebe merkezli bir yöntem seçilmesi gereklidir. Bunun yanında ders, takrir metodu, ders öncesi hazırlık, araştırma guruplarının oluşturulması, sual-cevap metodu ve yaparak-yaşayarak öğrenme gibi usullerle zenginleştirilmelidir. Usul konuları özlü ve kolaylaştırılarak verilmeli ve problemler, âyetlerin bağlamı dikkate alınarak Kur'ânî merkezli çözülmeli ve öğrencilere bu meleke kazandırılmalıdır. Konuyla ilgili âyet ve sûreler, bir takım dinî değerler odaklı işlenmeli, böylece talebenin erdemli bir şahsiyet kazanmasına zemin hazırlanmalıdır.

Hülâsa, tefsir dersinin bütün muhataplarını önemsemek, onların gözünde dersi de önemli hale getirecektir. Bu yaklaşım, öğretmenlerden öğrencilere bir ihsan değil; aksine Kur'ân'ın insana temel yaklaşımıdır. Konuların işlenişinde meslek ve alan derslerinin ortak noktalarının tespit edilmesi, bilinenden bilinmeyene geçişi kolaylaştırmak için oldukça önem arz etmektedir. Her meslek erbabının alanıyla ilgili gelişmeleri takip etmesi ne derece önemli ise, tefsir dersini verenler için değişimleri takip etmeleri, kendileri için olduğu kadar derse muhatap olan öğrenciler için de başarı ve mutluluk getirmekte en az o derece önemlidir. Ortaöğretimde tefsir dersiyle öğrenciye kazandırılan Kur'ânî birikim ve bilinç, erdemli fertler olarak yetişmelerinin yanında, lisans eğitimi alacak olanları için de sağlam bir ilmî temeli ifade etmektedir.

ANLIYORUZ VE YORUMLUYORUZ⁷¹

DERS	: Tefsir
SINIF	: 11
YAKLAŞIK SÜRE	: 40 dk.
ÜNİTE	: Tefsir Edilecek Örnek Metinler
TEMEL BECERİLER	: Kur'ân-ı Kerîm mealini kullanma, Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanma, mekân zaman ve kronolojiyi algılama, tefsir kaynaklarını kullanma, araştırma, problem çözme, değişim ve sürekliliği algılama
KAZANIMLAR	: Sûrelerin meâl ve tefsirini yapar. Meâlini ve tefsirini yaptığı âyet ve sûrelerden ilkeler çıkarır.

⁷¹ Aşıkoğlu v.dğr., *Tefsir Dersi Öğretim Programı*, 212.

378 | Günay, İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim Metodları ve Bazı Teklifler

KAYNAK/MA- : Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'ân Dili adlı tefsirin
TERYAL sadeleştirilmiş nüshası ve/veya DİB Kur'ân Yolu tefsiri, tepegöz,
projeksiyon.

SÜREÇ

1. Öğrencilerden, Mâûn sûresinin tefsirine çalışarak gelmeleri istenir.
2. Mâûn sûresi tahtaya yansıtılarak Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada temel ilkeler çerçevesinde öğrencilerden yorum yapmaları sağlanır.
3. Ek-1 çalışma kâğıdı dağıtılarak öğrencilere doldurtulur.

DEĞERLENDİRME

Ek-1 çalışma kâğıdı kontrol edilir.

EK-1

ÇALIŞMA KÂĞIDI⁷²

SÛRENİN ADI	Mâûn
ADINI ALDIĞI ÂYET	Son âyetinde geçen "mâûn" kelimesinden almıştır. "Eraeyte, Era-eytellezî, Dîn, Tekzîb, Yetûm" adlarıyla da anılmaktadır.
ÂYET SAYISI	7 (Yedi)
NÜZUL SEBEBİ	Âs b Vâil veya Ebu Süfyan b Harb'in, yetimleri gözetmemesi
MEKKÎ-MEDENÎ	Mekkidir. 4-7. âyetlerin Medine'de münafıklar hakkında indiğine dair rivayet de vardır.
TARİHÎ ARKA PLANI	Sûrenin 17. sırada inmesi ve Mekke'li müşrikleri bazı erdemlere davet etmesi onun, İslam'ın açıkça tebliğ edildiği dönemde indiğini göstermektedir.
İÇERDİĞİ KAVRAMLAR	Din, tekzib, yetim, miskin, it'âm, musallî, salat, mürâî, mâûn
KAVRAMLARIN ANLAMLARI	Talebeye DİB Dini Kavramlar Sözlüğü tavsiye edilebilir.
SÛREDE YER ALAN KUR'ÂN İFADELERİ VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ	Sûre, konunun öneminde dikkat çekmek için istifhamla başlamıştır
SÛREDE VERİLMEN İSTENEN MESAJ	Muhatabı, ahireti inkâr eden insanda ne gibi bir karakter meydana geleceğini düşünmeye davet etmek içindir. Aynı zamanda ahirete inananların ahlâkî önemini anlamaya çalışmayan ve bu akideyi yalanlayanların ne biçim insanlar olduklarını öğrenmeye teşvik etmek içindir de.
SÛREDEN ÇIKARILAN İLKELER	*Temiz fitratımızı, nefsin (cimrilik vb) çirkinlikleriyle kirletmemeliyiz

⁷² MEB, Tefsir EK-1, 213. İçerik tarafımızdan oluşturulmuştur.

	<p>*Ebedi saadetimizi, dünyanın geçici nimetlerine değişme basiretsizliğine düşmemeliyiz.</p> <p>*Erdemliliğin gereklerini yerine getirmeli, zayıf ve düşkünlere merhamet etmeliyiz.</p> <p>*İbadetlerimizi, ihlasla eda etmeli, gaflet ve tembellikten sakınmalı ve onu dünyevi menfaate değişmemeliyiz.</p> <p>*Toplumsal duyarlılık sahibi olmalı ve bütün imkânlarımızı bu uğurda kullanabilmeliyiz.</p> <p>*En küçüğünden en büyüğüne, iyiliğe mani olmak şöyle dursun onu çoğaltmalı ve mutluluğa erişmemin gereği olarak görmeliyiz.</p> <p>*Yardımlaşmanın ve dayanışmanın toplumda güveni geliştirdiğini ve emniyetli bir cemiyet kurduğunu unutmamalıyız...</p>
--	---

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfreh li Elfâzi'l-Kur'ân-i'l-Kerim*. İstanbul: Dâru'd-Da've, 1986.
- Acuner, Yusuf. Kara, Ömer. Ünal, Mehmet, "Akademisyenler ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 11-12 Haziran 2005 Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu*. Ed. Ömer Kara, 57-81, Van: 2007.
- Akpınar, Ali. "Tefsir ve Kur'ân Derslerinin Öğrencilerde "Kur'ân Kültürü" Oluşturacak Şekilde verilmesi", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, (Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu, 11-12 Haziran 2005)*. Ed. Ömer Kara. 167-188. Van: 2007.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. – Kutlu, Sönmez. - Yılmaz, Ali. - Özafşar, Mehmet Emin. *İmam – Hatip Lisesi ve Anadolu İmam – Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları: Tefsir Dersi Öğretim Programı, "Genel Amaçlar"*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2008.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. – Kutlu, Sönmez. - Yılmaz, Ali. - Özafşar, Mehmet Emin. *İmam – Hatip Lisesi ve Anadolu İmam – Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları: "Öğretmen Bilgi Notları/Değer Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar"*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2008.
- Ayhan, Halis. "İmam-Hatip Lisesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çalışkan, İsmail. "Bir Tefsir Dersi Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012): 811-818.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Çiçek, Yakup. – Demirci, Muhsin. – Çalışkan, İsmail. *Anadolu İmam Hatip Lisesi: Tefsir*. Ed. Çalışkan, İsmail. MEB Devlet Kitapları, 1. Baskı, b.y. 2018.
- Elik, Hasan. "Tefsir Derslerinde Kur'an'ın Yaşanan Bir Kitap Olduğuna Vurgu Yapılmasının Önemi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerâr et-Taberî Sempozyumu*. Konya, 11-13 Haziran 2010. 235-242. Konya: 2010.
- Eyimaya, Muzaffer. *İmam Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Günay, İlhami. "Fâtiha, Fîl-Nâs Arası Sürelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 17, (2012): 7-38.

- Günay, İlhami. “Kur’ân-ı Kerîm’de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/2, (Winter 2015): 435-460, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7762>.
- Günay, İlhami. *Kısa Sûrelerin Terbiyesinde*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- İbrahim Görener, “Lisans Programında Verilen Tefsir Anabilim Dalına Ait Derslerin Seviyeleri ve Öğretim Yöntemleri Üzerine”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur’an ve Sabâbe Sempozyumu (Sivas 22-23 Mayıs 2015)*. Ed. Hasan Keskin. 413-433. Sivas: 2016.
- Kara, Seyfullah. *Peygamber Döneminde Gençlik*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Karacelil, Süleyman. “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri ve Çözüm Önerileri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2012): 83-106.
- Karagöz, İsmail v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2010.
- Kayacan, Murat. “Cumhuriyet Dönemi Medreselerinde Okutulan Tefsir Dersleri Üzerine Bir Form ve İçerik Değerlendirmesi”, *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012*. 304-35.
- Kırca, Celal. “Kur’ân’ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri” *Bilimname: Düşünce Platformu*, 26/1, (2014): 7-24.
- Kırca, Celal. “Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Öğretim Sorunları”, *Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberi Sempozyumu*. 243-252. Konya: 2010.
- Köse, Nuri. *İmam-Hatip liselerinde Okutulan Tefsir Dersi Programının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Mücahit, Mustafa. *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü: Sivas İli Örneği*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber*. İstanbul: Esra, 1997.
- Öztürk, Mustafa. “İmam-Hatip Lisesi Programında Tefsir Dersi Öğretimiyle İlgili Tespitler ve Teklifler”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu -Bildiriler-. (İstanbul, 23-24 Kasım 2013)*. Ed. Recep Kaymakcan v.dğr. 473-500. İstanbul: 2015.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Yeterlik Kriterleri Bağlamında Tefsir Dersinin Arapça Öğretimi Sorunları”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu. 11-12 Haziran 2005*. Ed. Ömer Kara, 253-256. Van: 2007.
- Salman, Faruk. “Tefsir Dersi Yöntemleri ve Materyal Kullanımı”, *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*. Ed. Yılmaz, Nazif. – Yiğit, Hulusi. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

- Şimşek, M. Sait. “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler ve Öneriler” *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 11-12 Haziran 2005 Yüzüncü Yıl Üniversitesi Nihat Baysu Konferans Salonu*. Ed. Ömer Kara, 27-32. Van: 2007.
- Tatar, Burhanettin. “Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1, (2013): 83-96.
- Turşak, Musa. *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2013.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınevi, ts.
- Yıldırım, Ramazan. - Altaş, Eşref. – Şimşekçakan, Musa. – Akgül, Mehmet. *İHL Tefsir Ders Kitabı*. MEB Devlet Kitapları, 1. Baskı, b.y. 2010.
- Yılmaz, Nazif. “Tefsir Dersi Yöntemleri ve Materyal Kullanımı”, *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı? Müzakereleri*. Ed. Yılmaz, Nazif. – Yiğit, Hulusi. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. “Yükseköğretime Geçiş İstatistikleri: 2018-YKS Okul Türlerine Göre Başvuran ve Yerleşen Aday Sayıları”. Erişim: 28 Ağustos 2019. <https://istatistik.yok.gov.tr>.

Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)

Enver BAYRAM*

Öz

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında geçmişten günümüze birçok eser kaleme alınmıştır. Bu noktada Beyzâvî de yaşadığı dönemin en önemli müfessirlerindedir. Onun *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri dirayet metoduyla kaleme alınmış en meşhur tefsirlerden biridir. O, tefsirinde diğer konular yanında kevnî ayetlere de değinmiştir. Ayetlerde geçen gökyüzü, gök cisimleri, tabiat olayları, gündüz-gece, yeryüzü, su, toprak ve dağ gibi hususları tefsirinde ele almayı hedef edinmiştir. Öncelikle çağının bilimsel verileriyle kevnî ayetleri tefsir etmiş, ardından da bu durumu Allah'ın varlığına ve birliğine delil getirmiştir. Onun söz konusu ayetleri tefsir ederken temel amacı okuyucuya salt bilgi vermekten ziyade Allah'ın varlığı ve birliği hususunda okuyucuyu düşündürmektir. Çalışmamızda öncelikle Beyzâvî'nin hayatına kısaca değinilecektir. Daha sonra kevnî ayet kavramı ele alınacaktır. Bundan sonra Beyzâvî'nin gökyüzü ve yeryüzüyle alakalı ayetleri nasıl yorumladığı incelenecektir. Ayrıca onun kevnî ayetlerle ilgili görüşlerinin günümüz modern bilimleriyle ne derece uyum içinde olduğu da araştırılacaktır. Son olarak Beyzâvî'nin kevnî ayetleri Allah'ın varlığı ve birliğine niçin ve nasıl delil getirdiği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Kevnî ayet, Tefsir, Ayet.

Al-adı Baydawî's Approach To The Cosmological Verses (İn The Context Of Anwar Al-Tanzil)

Abstract

Many works have been written from the past to the present in the understanding and interpretation of the Qur'an. At this point, Baydawi is one of the most important commentators of his time. His commentary *Anwar al-tanzil* is one of the most famous exegesis penned by the method of al-dirayah. In his exegesis, he touched upon other subjects as well as cosmological verses. The aim of this course is to discuss the issues such as sky, celestial bodies, natural events, day-night, earth, water, earth, and mountain in the commentary. First of all, he commented on cosmological verses with the scientific data of his time, and then brought this evidence to the existence and unity of Allah. The main purpose of his commentary is to make the reader think about the existence and oneness of God rather than simply giving information to the reader. In this study, first of all, Baydawi's life will be briefly mentioned. Then the concept of cosmological verse will be discussed. After that, how Baydawi interpreted the verses related to the sky and the earth will be examined. In addition, the extent to which his views on cosmological verses are in harmony with modern science will be explored. Lastly, why and how Baydawi's cosmological verses bring evidence to the existence and oneness of Allah will be discussed.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. enbayram58@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7624-4528>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 17 Eylül 2019. Kabul Tarihi: 23 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.621193.

ATIF: Bayram, Enver. "Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 384-407.

Keywords: Baydawi, Anwar al-tanzil, Cosmological verse, Tafsir, Verse.

Giriş

Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî 585/1189 yılında Şîraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında doğmuştur.¹ Çocukluğu Beyzâ'da geçen Beyzâvî, babasından icazet aldıktan sonra memleketindeki ulemadan aklî ve naklî ilimleri tedarik etmiştir.² Babasının vefatından sonra bir süre Şîraz kâdilkudâtlığı yapmıştır. Bu nedenle “Kâdî” ve “Kâdilkudât” diye de tanınmıştır.³ Bir taraftan görevini yerine getirirken diğer taraftan da öğrenci yetiştirmiştir. Kemâleddin el-Merâgî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Zeynüddin el-Henkî ve Çârberdî onun meşhur talebelerindedir.⁴

Beyzâvî, kadılık görevinde fazla titiz olmasından dolayı bu görevden azledilmiştir. Vezirin de bulunduğu bir ilim meclisinde ilmî vukufiyetini ispatlamış ve tekrardan Şîraz kadılığına getirilmeyi talep etmiştir. Bu göreve tekrar gelen Beyzâvî bir müddet sonra bu görevden ayrılarak Tebriz'e yerleşmiştir. Bir başka rivayette şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin sözleri üzerine bu görevi istemekten vazgeçip tasavvuf yoluna girmiştir. Kalan ömrünü Tebriz'de eser telif ederek sürdürmüştür.⁵ Kaynakların çoğunluğuna göre 685/1286 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.⁶

Âlimler, Beyzâvî'nin geniş bir ilmî birikime ve kabiliyete sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında meşhur olan Beyzâvî, birçok İslamî ilim sahasında eser telif ederek “allâme” unvanını kazanmıştır.⁷ *Envârü't-tenzîl* adlı eseri onun tefsir sahasında telif ettiği çok önemli bir eserdir. Her ne kadar başlangıçta ilmî birikimini yetersiz görerek böyle bir eseri yazmaktan imtina etse de daha sonra şeyhi Muhammed b. Muhammed et-Kütahtâî'nin de teşvikiyle eserini yazmaya karar vermiştir.⁸ Eserine bazı eleştiriler⁹ getirilmesine rağmen

¹ Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* içinde), thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008), muhakkinin girişi, 1: 64- 65; Yâkût b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), 1: 529; Ebû'l-Felâh Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Abbâr-i men Zeheb*, thk., Mahmud el-Arnâvût (Şâm: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986), 7: 685.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 100.

³ Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafîyye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979), 2: 220; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü's-Şafîyyeti'l-kübra*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi-Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964), 8: 158.

⁴ Y. Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzâvî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987-1988): 243.

⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 186-187; Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 100.

⁶ İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafîyye*, 2: 220-221; Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugavîyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965), 2: 50.

⁷ Sübki, *Tabakatü's-Şafîyyeti'l-kübra*, 8: 157; İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şafîyye*, 2: 220; Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 100.

⁸ İsmail Cerrahoglu, “Envârü't-tenzîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 260.

⁹ Bazı ayetlere verdiği manaların birbiriyle çelişmesi, sure sonlarında zayıf hadislere yer verilmesi, rivayet metodunu terk etmesi, bazı te'viller nedeniyle Sünnî tefsir çizgisinden çıkması ve az da olsa İsrâiliyat'a yer vermesi tefsirin

döneminde büyük bir boşluğu doldurmuş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁰ Yine Beyzâvî'ye nispet edilen *Havassu'l-Kur'an* adlı risale surelerin faziletine dairdir. Bunların dışında *Tavâlî'u'l-envar min metali'i'l-enzâr*, *Mısbâhu'l-ervâh ve Muntebe'l-munâ fî şerhi esmâ'llahi'l-büsnâ* kelim ilmine, *Minbâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* da fıkıh usulü ilmine dair eserleridir. *Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*, *Tuhfetü'l-ebâr ve Niẓâmü't-tevârih* gibi muhtelif çalışmalar da Beyzâvî'ye aittir.¹¹ Bunun yanında tefsirinin tamamı veya bazı bölümleri üzerinde şerh, hâşiye ve ta'lik tarzında gerçekleştirilen çalışmaların sayısı 250'den fazladır.¹²

Beyzâvî tefsirini kaleme alırken Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müf-redâfı*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı* ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gaybı*ndan bolca faydalanmıştır.¹³ O, tefsirine *el-Keşşâf*'tan birçok alıntı yapmış, bundan dolayı bazı âlimlerce onun bir özeti olarak kabul edilmiştir. Beyzâvî, âyetleri tefsir ederken diğer âyetlerden hadislerden, sahâbe sözlerinden ve tâbiînin görüşlerinden yararlanmış, bunların zayıf olanlarına “kîle” veya “ruviye” ifadeleriyle işaret etmiştir. O, dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalar yanında âyetlere getirdiği farklı yorumlarla da büyük bir müfessir olduğunu göstermiştir.¹⁴

Beyzâvî, tefsirinde iman, amel ve muamelât gibi konular yanında kevnî âyetlerin yorumları üzerinde de durmuştur. Bu doğrultuda o, söz konusu ayetleri yorumlarken ayrıntılı açıklamalar yapmış, dünyanın yuvarekliliğiyle hareket etmekte olduğu görüşünün savunulması örneğinde olduğu üzere¹⁵ isabetli bir ilmî tefsir metodu uygulamıştır.¹⁶ Bu çalışmamızda Beydavi'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri örneğinde onun kevnî ayetlere yaklaşımı ele alınacaktır. Ancak öncesinde kevnî ayet kavramını ele almak uygun olacaktır.

eleştirilen yönleri olmuştur. Ancak bunların bir kısmı iddia olarak kalmıştır. Geniş bilgi için bkz. Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 100; Yavuz, “Kâdî Beyzâvî”, 244-245.

¹⁰ Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl”, 11: 261; “Mustafa Aykaç, “Nâsıruddin el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on Ottoman Theology Tradition”, *İslami Araştırmalar*, XXVII/3 (2016): 394-401.

¹¹ Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 102.

¹² Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl”, 11: 261; Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 102. Geniş bilgi için bk. Mehmet Bağış, *Beyzâvî Tefsirinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık Amb. Dağ. San. Ve Tic. Ltd. Şti., 1918), 31-49.

¹³ İsmail Cerrahoğlu, “Kadî Beydavi ve Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergî*, XIX/1 (1983): 8; Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl”, 11: 260.

¹⁴ Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl”, 11: 260; Cerrahoğlu, “Kadî Beydavi ve Tefsiri”, 13.

¹⁵ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-arabiyyi, 1418h.), 1: 55.

¹⁶ Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl”, 11: 261; Yavuz, “Beyzâvî”, 6: 101.

1. Kevnî Âyet Kavramı

Sözlükte “açık alâmet, delil, ibret, işaret, emâre, nişâne” gibi anlamlara gelen âyet kelimesi¹⁷ Kur'an'da tekil ve çoğul şeklinde 382 defa geçmektedir.¹⁸ Âyet kelimesi Kur'an'da alâmet (el-Bakara, 2/248), mucize (el-Bakara, 2/211; el-Mü'min, 40/78), ibret (en-Nahl, 16/11), delil (er-Rum 30/20-25; el-İsrâ, 17/12), acâib iş (el-Mü'minûn, 23/50) ve Kur'an âyeti (en-Nahl, 16/101) anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁹

Son dönem İslam âlimleri âyeti ikiye ayırmaktadır. Birincisi peygambere indirilen ilahi kitaplardır ki bunlara kavli âyetler denir. Ayrıca bu âyetlere “teşriî”, “tenzîlî” ve “vahyî âyetler” de denir. İkincisi ise fiili âyetlerdir. Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini ve yüce sıfatlarını gösteren âyetler bu türdendir. Bu âyetlere “kevnî”, “teknî” veya “ilmî âyet” de denir.²⁰ Çağdaş müfessirlerden Muhammed Abdullah Şerkâvî'ye göre kevnî âyetlerin Kur'an'da yer almasının iki temel sebebi vardır. Birincisi, insanlara Allah'ın tek ve gerçek ilah olduğunu anlatmaktır. İkincisi ise kâinatta var olan kanunların insan tarafından öğrenilmesini ve buna bağlı olarak yaşamını sürekli geliştirmesini sağlamaktır.²¹

Kur'an; göklerin ve yeryüzünün yaratılışı, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması, ayın ışık yayması, gece-gündüzün oluşumu, yağmurun yağması gibi birçok doğa olayını Allah'ın varlığı ve birliğine delil getirmekte ve insanın bunları düşünerek hidayete ermesini amaçlamaktadır. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.” (el-Bakara 2/164)

¹⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Eyyâ-Ayetün”, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1414h.), 14: 62; Ragıb İsfehani, “Eyyü”, *Müfredat*, thk., Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412h.), s. 101; Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 242; İsmail Karagöz v.dğr., “Âyet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 44.

¹⁸ Muhammed Fuad Abdülbâkî, “Âyet”, *El-Mu'cemu'l Müfrehes li'l-Elfaz'il Kur'an'il-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 103-108.

¹⁹ İsfehani, “Eyyü”, 101-102; Yavuz-Çetin, “Âyet”, 4: 242; Karagöz v.dğr., “Âyet”, 44.

²⁰ Yavuz-Çetin, “Âyet”, 4: 243.

²¹ Muhammed Abdullah Şerkâvî, *el-Kur'an ve'l Kevn* (Beyrut, 1991), 9-10.

Bu anlamda Kur'an'daki kevnî ayetleri konu alan ilmî tefsiri, "Bilimsel verilerle âyetlerin delâletleri arasındaki uyumu araştıran, anlamaya ve açıklamaya çalışan tefsir" diye tanımlamak mümkündür.²² Bir başka ifadeyle ilmi tefsir, asrının bilgi birikimi ve bilimsel verileriyle Kur'an'daki kevnî âyetleri açıklama girişimidir.²³

İlmî tefsir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Gazalî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 595/1199), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Zerkeşî (ö.794/1391), Süyûtî (ö. 911/1505), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Abdulkahir el-Bağdadi (ö. 429/1037), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902) ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1839-1918) gibi âlimler tarafından savunulmuş ve bu hususa eserlerinde yer verilmiştir. İlmî tefsir konusunda en derli toplu çalışma Tantâvî Cevherî tarafından el-Cevâhir fî tefsîri Kur'ânî'l-Kerîm adıyla telif edilmiştir.²⁴ Eserde kevnî ayetler modern bilimin verileri de kullanılarak tefsir edilmeye çalışılmıştır. Eserin yazılışındaki asıl amaç ise Müslüman ilim adamlarının daha çok İslamî ilimlerle meşgul olup pozitif ilimleri ihmal ettikleri ve bundan sonra yapılacak yeni çalışmalarla bunun telâfi edilmesi gereğini vurgulamaktır.²⁵

İlmî tefsiri savunanlara göre Kur'an'da geçen "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (el-En'am 6/38), "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır" (el-En'am 6/59), "Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik" (en-Nahl 16/89) gibi ayetler her şeyin Kur'an'da olduğunun bir kanıtıdır. Bunun yanında evrenden bahseden ayetlerin varlığı ve bu ayetlerin yukarıdaki ayetlerle birleştirilmesi, ilmî tefsirin oluşumunun en önemli merhalelerinden birisini oluşturmaktadır.²⁶

Buna mukabil Şâtubî (ö. 790/1388) ilmi tefsiri eleştirmiş, Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1399/1978), Kâmil Hüseyin, Muhammed Arkun, Emin el-Hûlî, Mahmut Şeltut gibi bilim adamları da onu takip etmişlerdir.²⁷ Bunlara göre ilmi tefsir ne Müslümanların itikadıyla ne de Kur'an'ın icazıyla bağdaşmaktadır. Kur'an, fen ve diğer bilimlerin esaslarını ortaya koymaz. Zira onun yegane gayesi Allah'ın

²² Celal Kırca, "Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Erciyes University Journal of Faculty of Theology*, XV, (2012), 23.

²³ Celâl Kırca, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslâm Medeniyeti*, V/2, (1981), 23.

²⁴ Talip Özdeş, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1 (2010): 18; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 234-236.

²⁵ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1: 5.

²⁶ Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 402.

²⁷ Talip Özdeş, "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19-20.

iradesini ortaya koymaktır. Dolayısıyla zamanla gelişen ve değişen bilgi ile kesin olan ve değişmeyen bilgiler açıklanamaz.²⁸

2.Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı

Bu bölümde Beyzâvî'nin gökyüzü ve yeryüzüyle ilgili ayetlere yaklaşımı ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1. Gökyüzü ve Atmosfer Olayları İle İlgili Ayetlerin Tefsirinde Beyzâvî'nin Yaklaşımı

Bu kısımda Beyzâvî'nin gökler, gök cisimleri, gece-gündüz hadisesi ve gökte cereyan eden tabiat olaylarına ait görüş ve yorumları *Envârü't-tenzîl* adlı eseri bağlamında ele alınacaktır.

2.1.1. Gökler

“Sümüvv” kökünden türeyen ve sözlükte “yükseklik” anlamına gelen sema (gök) kelimesi,²⁹ “her tür nesnenin üst ya da en üst kısmı”nı ifade etmektedir.³⁰ Kur'an'da 310 defa geçen sema kelimesi³¹ bazen müfret, bazen cemi, bazen müzekker bazen de müennes olarak kullanılmıştır.³²

Beyzâvî, gök ile ilgili ayetleri döneminin ilmî verileriyle izah etmeye gayret etmiştir. Bu çerçevede yer ve göklerin imkân dairesinde her şeyin asılları olduğunu belirten Beyzâvî³³, “Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı.” (el-A'râf 7/54) ayetinin tefsirinde geçen “gün” ifadesinin “vakit” anlamında kullanıldığını beyan etmektedir. Buna göre o, yer ve göklerin “altı merhalede” ya da “altı gün miktarında” yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre “gün” kelimesinden “vakit” ya da “altı gün miktarında” anlamı anlaşılmazsa o zaman “güneşin doğuşundan batışına kadar olan zaman” anlamı anlaşılır ki bu da doğru olmaz. Zira gökler ve yer yaratıldığında bu durum söz konusu değildir.³⁴

²⁸ Özdeş, “Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 20; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 239. Geniş bilgi için bk. Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tunus, 1985), 20-44.

²⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhîdî, “Smv”, *Kitabü'l ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî, 8cilt (b.y.: y.y., ts.), 7/318; Muhammed b. Ahmed Ezherî, “Smv”, *Tehzîbü'l-Lüğa*, thk. Muhammed İved, 15 cilt (Beyrut, Daru İhyâi'l-türâsi'l-arabiyyi, 2001), 13: 78-79; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk Zebîdî, “Smv”, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn, 40 cilt (b.y: Daru'l-hidâye, ts.), 38: 301.

³⁰ İsfehânî, “Semâ”, 427.

³¹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *El-Mu'cem'ul Müfrehes li'l-Elfâzî'l Kur'an'ül-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 362-366.

³² İsfehânî, “Müfredât”, 427; Erdoğan Baş, “Sema”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 453.

³³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 104.

³⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 15.

Beyzâvî, Allah'ın -dileseydi bir anda yaratmaya gücü yettiği halde- yeri ve gökleri kademeli bir şekilde yaratmasını üç sebebe dayandırmaktadır:

1. Altı günde yaratma onun iradesine bir delildir.
2. Altı günde yaratma tefekkürle bakan kimseler için bir ibrettir.
3. Altı günde yaratma işleri teenniyle yapmaya bir teşviktir.³⁵

Göklerin ve yerin ulvî ve süflî iki cihet olabileceğinden bahseden Beyzâvî, yerin müfred (tekil) gelirken göklerin cemi (çoğul) gelmesini ulvî şeylerin süflî şeylerden asıl ve zat (cevher) olarak farklı farklı olmasına bağlamaktadır.³⁶ Bunun yanında o; göklerin, Allah'ın takdirinin kaynağı olduğunu, ahkâmını oradan indirdiğini ve meleklerin meskeni olduğunu bildirmektedir.³⁷

Beyzâvî, “O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semâya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir.” (el-Bakara 2/29) ayetinin tefsirinde Allah'ın göğü her türlü eğrilik ve kusurdan münezze bir şekilde yaratmış olduğunu ifade ettikten sonra ayette geçen “yedi gök” ifadesiyle ilgili olarak astronomların dile getirdiği “dokuz felek” görüşüne şöyle cevap vermiştir: “Onların söyledikleri şüphelidir. Ancak doğru da olsa ayete muhalif değildir. Çünkü ayette yediden fazlası reddedilmemektedir. Bununla beraber arş ve kürsiyi de bu yediye ilave ettiğimizde herhangi bir ihtilaf kalmaz.”³⁸ Böylece Beyzâvî, asrında geçerli olan astronomiyle alakalı bilgileri Kur'an tefsirinde kullanmış, tefsirle pozitif bilimin verilerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Yine o, (el-Fussilet 41/12) ayetinde ifade edilen “Allah'ın yedi gökten her birine kendi işini vahyetmesi” hadisesini Allah'ın göklere irade vermesiyle veya fitrî bir sevk ile onları yapacakları şeylere sevk etmesi olarak açıklamaktadır.³⁹ Yedi göğün birbirine mutabık olarak yaratılmasını ise üst üste, birbiriyle uyumlu tabakalar halinde yaratılması olarak tefsir etmektedir.⁴⁰

Beyzâvî, “Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır...” (er-Ra'd 13/2) ayetinin tefsirinde geçen تَرَوْنَهَا (görmek) ifadesinin, kendinden önceki ifadenin sıfatı olabileceği gibi yeni bir cümle de olabileceğini beyan etmektedir. İfadenin sıfat olarak, “O Allah ki, göreceğiniz bir direk olmadan gökleri yükseltti.” anlamına geldiğini, ancak ifadenin yeni bir cümle olarak ele alındığında “O Allah ki, bir direk

³⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 16; 4: 129.

³⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 128.

³⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 170.

³⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 66.

³⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 68.

⁴⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 228.

olmadan gökleri yükseltti.” şeklinde anlaşılabilceğini belirtmektedir.⁴¹ Görüldüğü gibi Beyzâvî, söz konusu ayetle ilgili gramatik açıklamalar yapmakta ve ayetin tefsirini buna göre yapmaktadır. Diğer bir deyişle تَرَوْنَهَا (görmek) ifadesi sıfat olarak düşünüldüğünde göklerin direkler üzerinde durduğu, ancak bunun insanlar tarafından görülmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu ifade yeni bir cümle olarak düşünüldüğünde ise göklerin direksiz bir şekilde yaratıldığı beyan edilmektedir. Ancak Beyzâvî muhtemel iki mana arasında bir tercihte bulunmamaktadır.

Beyzâvî, “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek gelin! dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler.” (el-Fussilet 41/11) ayetinin tefsirinde göğün duman hâlinin onun zulmanî durumunu yansıttığını ifade etmektedir. Yine bununla göğün madde-sinin ya da onun terkiibinde bulunan en küçük parçaların kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir. Bunun yanında Beyzâvî söz konusu ayette geçen “sonra” ifadesinin zamanı belirtmediğini, bunun göklerle yerin yaratılışı arasındaki farklılığı bildirdiğini beyan etmektedir. Aksi takdirde bunun “Ondan sonra da yerküreyi döşedi.” (en-Nâziât 89/30) ayetiyle çelişeceğini ifade etmektedir. Ayrıca o, “isteyerek veya istemeyerek gelin!” ifadesini birçok yönden ele aldıktan sonra bundan asıl maksadın Allah’ın kudretinin göklerle yer üzerindeki tesirini ve onların da bu kudretten etkilenmelerini tasvir etmek olduğunu açıklamaktadır. Ona göre ayet, gökyüzü ile yeryüzünün bu durumunu komutanın emrine itaat eden iki asker şeklinde temsil yoluyla anlatmaktadır.⁴²

Beyzâvî, “O kâfir olanlar, görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık.” (el-Enbiya 21/30) ayetinin tefsirinde başlangıçta göklerin yer ile bitişik olmasını onların bir bütün halinde ve tek bir hakikat olması olarak tefsir etmektedir. Daha sonra ise göklerle yerin arasında mesafe meydana gelmiştir ya da gök çeşitli hareketlerle bölümlere ve tabakalara ayrılmıştır.⁴³ Ayrıca Beyzâvî göğün “korunmuş tavan” olarak nitelendirilmesini onun düşmekten, bozulmaktan ve kendisine bir zarar gelmekten korunması olarak tefsir etmektedir. Yine söz konusu nitelendirmenin kulak hırsızlığı yapan cin ve şeytanların şihablarla taşlanarak göğün kulak hırsızlığından korunması şeklinde de anlaşılabilceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Ayrıca Nâziât suresinin 28. ayetinde Allah’ın göğün tavanını yükselttiğini ve onu tesviye ettiğini ifade etmektedir. Beyzâvî ayette geçen göğün tesviyesini, onun her şeyinin ölçülü olması, düzgün yapılması ve mükemmel kılınması olarak tefsir etmektedir.⁴⁵

⁴¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 180.

⁴² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 67, 68.

⁴³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 50.

⁴⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 50; 5: 68.

⁴⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 284.

Beyzâvî, “Gökten yere kadar bütün işleri O yönetir. Sonra, sizin saydığınız yıllardan bin yıla denk düşen bir günde bütün işler O'na çıkar.” (es-Secde 32/5) ayetinin tefsirinde “bin yıl” ifadesinden uzun bir zamanın kastedildiğini belirtmesinin yanında gök ile yer arasındaki mesafenin beş yüz senelik olduğuna ve meleklerin yere iniş ve göğe çıkışının toplamda bin yıla tekabül ettiğine dair rivayetleri de aktarmaktadır.⁴⁶ Ancak bu rivayetler arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Yine o, En'âm suresinin 125. ayetinin tefsirinde insanın semaya çıkmaya güç yetiremeyeceği gibi Allah'ın saptırdığı kimsenin de doğruya erişemeyeceğini bildirmektedir.⁴⁷ Görüldüğü gibi o, döneminin ilmî verilerini kullanarak insanın gökyüzüne çıkamayacağını belirtmiştir. Ancak bugünkü imkânlar dâhilinde insanın gökyüzüne çıktığı vakidir. Onun yorumu döneminin ilmî birikimine uygun olsa da günümüz ilmî verileriyle çelişmektedir.

Beyzâvî, “Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.” (ez-Zariyât 51/47) ayetinin tefsirinde göğün genişletilmesinin gerçek ya da mecazi anlamda anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Zira Allah Mûsi'dir. Mûsi' olan bir yaratıcı dilediğini yapmaya güç yetirendir ve bu anlamda O, göğü de genişletebilir ya da gök ile yer arasına genişlik vererek yaratmış da olabilir. Mecazi anlamda ise Mûsi', kullarına Allah'ın bolca rızık vermesini ifade etmektedir.⁴⁸ Yine o, “Andolsun biz, sizin üstünüzde yedi yol yarattık. Biz yaratmaktan habersiz değiliz.” (el-Müminûn 23/17) ayetinin tefsirinde “yedi yol”dan maksadın yedi gök olduğunu ya da bununla melekler ve yıldızların güzergâhları olabileceğini belirtmektedir.⁴⁹ Bunun yanında o, Zâriyat suresinin 7. ayetinin tefsirinde “yollar sahibi semâ” ifadesiyle kastedilenin gezegenlerin yörüngeleri olabileceği gibi, tefekkür eden kimselerin sülûk ettiği ve kendileriyle bilgilere ulaştıkları akli yolların da kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir.⁵⁰

2.1.2. Gök Cisimleri

Gök cisimleri, uzay boşluğunu kaplayan cisimlerdir. Bulutsu ve dev galaksiler, yıldızlar, kuyruklu yıldızlar, küçük meteorlar ve takımyıldızların her biri gök cisimidir.⁵¹ Bunlar içinde akla ilk olarak güneş, ay, yıldızlar ve gezegenler gelmektedir. Güneş ve ayın, insanların vakti bilmeleri için tanzim edildiğini ifade eden Beyzâvî,⁵² Allah'ın onları kendilerine ait yörüngelerinde döndürdüğünü belirtmektedir.⁵³ Yine o, Lokman suresinin 29. Ayetinin tefsirinde güneş için bir yıl, ay için bir aylık

⁴⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 219, 220.

⁴⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 181.

⁴⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 150.

⁴⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 84.

⁵⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 146.

⁵¹ Gezenler.gen.tr, “Gök cisimleri”, erişim: 5 Ağustos 2019, <https://www.gezenler.gen.tr/gok-cisimleri.html>.

⁵² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 174.

⁵³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 174.

belli bir sürenin varlığından bahsetmektedir.⁵⁴ Ayrıca güneşin senelik devrinde üç yüz altmış doğuş ve batış yeri olduğunu, üzerinden bir yıl geçmeden güneşin aynı yerden doğup batmadığını belirtmektedir. Ayın ise yirmi sekiz menzilden bahsetmekte ve her gece bu menzillerden birinde bulunduğunu, menzillerin sonuna geldiğinde ise hilal şeklini aldığını ifade etmektedir.⁵⁵

Kur'an; güneş, ay ve yıldızların bir yörüngede yüzdüklerini belirtmektedir (el-Yasin 36/38-40). Bu bağlamda Beyzâvî'de güneş ve ayın hareketinin akıllılara ait bir sîga ile (yesbehûn) anlatıldığına dikkat çekmekte ve bunun nedenini su üzerinde yüzme filinin akıllılara ait bir eylem olmasından kaynaklandığını zikretmektedir.⁵⁶

Beyzâvî, “Ve içlerinde ayı bir nur, güneşi de bir lamba yapmıştır.” (en-Nuh 71/16) ayetinin tefsirinde güneşin lamba olmasını temsil olarak kabul etmekte ve lambanın, etrafındaki karanlığı izale ettiği gibi güneşin de yeryüzündeki karanlığı ortadan kaldırdığını beyan etmektedir. Ayın ise dünya semasında olduğu halde semavatta bir nur olduğunun ifade edilme sebebinin dünya semasıyla daha yukarı sema arasında var olan ilişkiye bağlamaktadır.⁵⁷

Güneş ve ayın belli bir süratle daimî hareket halinde olduğunu belirten Beyzâvî,⁵⁸ “Allah, geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar; güneş ve ayı emri altına almıştır. Her biri belirtilmiş bir süreye kadar akıp gider.” (el-Fâtır 35/13) ayetinin tefsirinde ayette geçen “ecel-i müsemma” (belli bir ecel) ifadesini üç şekilde tefsir etmektedir. Buna göre ecel-i müsemma ya dönme müddetidir ya dönmenin nihayet bulacağı yer ve zamandır ya da kıyamet günüdür.⁵⁹

Beyzâvî, “Gökte burçları var eden, onların ortasında bir ışık kaynağı ve nurlu bir ay barındıran Allah yüceler yücesidir.” (el-Furkan 25/61) ayetinin tefsirinde burçlardan maksadın on iki burç olduğunu ifade etmektedir. Ona göre burçların gezegenler için bir uğrak yeri olması, onların burç olarak isimlendirilmelerinin nedenidir.⁶⁰ Yine o, güneşin ziyâ ve ayın nûr olarak nitelendirildiği ayeti (el-Yunus 10/5) tefsir ederken nurun ziyadan daha genel olduğunu, ışığı kendisinden olana ziya, ışığını başkasından alana ise nûr denildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Allah'ın, güneşi bizzat ışığın

⁵⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 217.

⁵⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 268.

⁵⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 50.

⁵⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 249.

⁵⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 180.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 256; 5: 37.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 129.

kaynağı, ayı da güneşten ışık alacak şekilde yarattığını zikretmektedir.⁶¹ Ayrıca o, güneşin ziyâsından maksadın gündüz olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Beyzâvî, “Güneşin ardından gelen aya” (eş-Şems 91/2) ayetinin tefsirinde ayın güneşi izlemesini üç şekilde tefsir etmektedir:

1. Kamerî takvime göre aybaşıda ayın güneşten sonra doğmasıdır.
2. Ayın on dördünde dolunay gecesi ayın, güneşin batışından sonra çıkmasıdır.
3. Ayın yuvarlak olması ve nurunun kemâlinde güneşe tâbi olmasıdır.⁶³

Yine güneşin musahhar bir cisim olduğunu zikreden Beyzâvî “Ne de güneş aya yetişebilir.” (Yasin 36/40) ayetinin tefsirinde güneşin aya yetişememesini üç şekilde açıklamaktadır:

1. Güneş ve ayın aynı süratle gitmesi düşünülemez. Zira bu durumda bitkilerin meydana gelmesi ve hayvanların yaşamlarını idâme ettirmesi zora girerdi.

2. Güneşin ayın yerine geçmesi uygun değildir.
3. Güneşin, ayın nurunu silmesi söz konusu değildir.⁶⁴

Beyzâvî, “Güneş ve ay (belli) bir hesap iledir.” (er-Rahman 55/5) ayetinin tefsirinde güneş ve ayın kendi yörüngelerinde belli bir hesaba göre akıp gitmeleri ile bazı durumların oluştuğunu zikretmektedir. Buna göre;

1. Süfli (aşağı) âlemin işleri bir düzen içinde devam eder.
2. Mevsimlerin, gece ve gündüzün farklılıkları meydana gelir.

3. Yılların hesabı bilinmiş olur.⁶⁵ Görüldüğü gibi Beyzâvî'nin güneş ve ayın hareketleriyle ilgili yaptığı yorumlar, günümüz ilmî verileriyle paralellik arz etmektedir.

Beyzâvî, “Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanmasını sağladık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.” (el-Mülk 67/5) ayetinin tefsirinde geçen “kandiller” ifadesini yıldızlar olarak tefsir etmektedir. Zira yıldızlar kandillerin karanlıkta aydınlatması gibi, dünya semasını aydınlatmaktadır. Söz konusu ayette “kandiller” anlamındaki مصابيح kelimesinin nekre gelmesi o kandillerin azametine işaret etmektedir. Yine bu yıldızlar şeytanlar için

⁶¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 105.

⁶² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 284.

⁶³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 315.

⁶⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 268-269.

⁶⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 170.

recim (taşlama) vasıtaları kılınmıştır. Semaya çıkmak ve oradan haber almak isteyen şeytanlar orada melekler ve şihablarla (yakıcı alev) durdurulmuşlardır.⁶⁶ O, şeytan ateşten olduğu halde ona şihabların zarar vermesi nasıl olur? sorusuna ise şu açıklamayı getirmektedir: “Çünkü, insan hâlis topraktan olmadığı gibi şeytan da sırf ateşten değildir. Bununla birlikte kuvvetli ateş zayıf ateşe saldırdığında onu ortadan kaldırdığı da bilinen bir gerçektir.”⁶⁷ Böylece Beyzâvî'nin ateşin derece farkına dikkat çektiği görülmektedir.

2.1.3. Gece ve Gündüz

Beyzâvî, gece ve gündüzle alakalı ayetleri titizlikle ve çoğu zaman günümüzün bilimsel verileriyle örtüşür bir şekilde tefsir etmiştir. Gece ve gündüzün birbirinden farklı olmasına rağmen Allah'ın onları bir gayede birleştirdiğini ifade eden Beyzâvî, gecenin istirahat için, gündüzün ise farklı işler yapmak için yaratıldığını belirtmektedir.⁶⁸ Bununla beraber o, Kasas suresinin 72. ayetinin tefsirinde gündüzün faydalarının gecenin faydalarından daha çok olduğunu; bundan dolayı da Allah'ın gündüzdeki “ziya” nimetinden bahsetmesinden sonra “hâlâ işitmez misiniz? ifadesini, yine gece nimetinden sonra “hâlâ görmez misiniz?” ifadesini getirdiğini beyan etmektedir. Bunu da aklın işitmekten gelen istifadesinin görmekten gelen istifadesinden daha fazla olmasıyla açıklamaktadır.⁶⁹

Nâziât suresinin 29. ayetinin tefsirinde gecenin, semanın hareketiyle meydana geldiğini ve bu yüzden semaya nispet edildiğini belirten Beyzâvî,⁷⁰ gece ve gündüzdeki değişimin onların zatında gerçekleşen değişimler olduğunu açıklamaktadır.⁷¹ O, “Allah gece ile gündüzü çevirir.” (en-Nur 24/44) ayetinin tefsirinde ise söz konusu ayeti üç farklı şekilde tefsir etmektedir:

1. Allah, gece ve gündüzü ardı ardına getirendir.
2. Allah, geceden ya da gündüzden birini noksanlaştırırken diğerini ziyadeleştirir.
3. Allah, gece ve gündüzün hallerini sıcaklık-soğukluk ve karanlık-aydınlık yönünden değiştirir.⁷²

Beyzâvî, “Çünkü Allah geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar.” (el-Hac 22/61) ayetini iki farklı şekilde tefsir etmektedir. Birinci yoruma göre gece ve gündüzün sürekli

⁶⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 229, 252.

⁶⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 6.

⁶⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 118.

⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4:184.

⁷⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5:284.

⁷¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2: 54.

⁷² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 111.

birbirinden almasıdır. Yani yılın bazı zamanlarında gece uzarken gündüz kısalmaktadır. Bazı zamanlarda da bunun tam tersidir. İkinci yoruma göre ise güneşin batmasıyla beraber gecenin karanlığının gelmesidir veya bunun tam tersidir.⁷³ Görüldüğü gibi Beyzâvî günlerin uzayıp kısalmasını bu ayet kapsamında ele almaktadır. Ayrıca ona göre, Leyl suresinde gecenin gündüzden önce zikredilmesi gecenin asıl olması itibarıyla, Duha suresinde gündüzün geceden önce zikredilmesi şeref itibarıyla'dır.⁷⁴

2.1.4. Tabiat Olayları

Beyzâvî, tefsirinde tabiat olaylarıyla ilgili ayetlerin tefsiri üzerinde de önemle durmaktadır. O, "O, gökten su indirdi." (er-Ra'd 13/17) ayetinin tefsirinde yağmurun üç ayrı kaynaktan indirilmiş olabileceğine dair ihtimalleri sıralamaktadır. Birinci ihtimale göre ayette geçen "sema"dan maksat buluttur. İkinci ihtimale göre ayet, "Allah sema canibinden bir su indirdi." şeklinde anlaşılabilir. Üçüncü ihtimale göre ise yağmurun inişi bizzat semadandır. Zira suyun öncülere semadandır.⁷⁵ Ancak o, Nûr suresinin 43. ayetinin tefsirinde sadece birinci ihtimali zikretmektedir. Daha sonra o; yağmur, kar ve dolunun oluşumuyla alakalı meşhur olarak nitelendirdiği şu görüşü nakletmektedir. "Su buharları yükselip soğuk bir hava tabakasına rastlayınca birbirleriyle birleşip bulut haline gelirler. Şayet soğuk fazla değilse yağmur olarak yere düşerler. Şayet soğuk fazla ise, tam birleşmeden inerlerse kar olarak ama birleşirlerse dolu şeklinde yağarlar."⁷⁶ Yine o, yağmurun başlangıcının semada oluştuğunu, orada bulut şeklini aldığını ve daha sonra yağmur olarak yere düştüğünü beyan etmektedir.⁷⁷ Görüldüğü gibi Beyzâvî'nin; yağmurun, karın ve dolunun oluşumuyla ilgili yaptığı yorumlar, günümüz ilmî verileriyle paralellik arz etmektedir.

Beyzâvî, "Biz gökten tertemiz su indirdik." (el-Furkan 25/48) ayetinin tefsirinde gökten inen suyun "temizleyici" vasfına dikkat çekmektedir. Yani gökten inen su, tıpkı toprak gibi temizleyicidir. Yine o, ayette geçen "tahûr" kelimesinin mübalağa için kullanılmış olabileceğini ve "tertemiz bir su" anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. Bununla da tertemiz olan suların içilmesi gerektiğine dair bir ihtarın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, insanların dış temizliklerini yaptıkları gibi iç temizliklerini de yapmalarının elzem olduğunu bu ayetten hareketle ifade etmektedir.⁷⁸ Böylece o, ayetten işari bir yorum da çıkarmaktadır.

⁷³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 77.

⁷⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 319.

⁷⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 185.

⁷⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4:110.

⁷⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 55.

⁷⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 126.

Yine yağmuru indirmeye gücü yeten Allah'ın onu yok etmeye ve ortadan kaldırmaya da gücünün yettiğini belirtmektedir. Bu sadette o, “Gökten uygun bir ölçüde yağmur indirip onu arzda durdurduk. Bizim onu gidermeye de elbet gücümüz yeter.” (el-Müminun 23/18) ayetinin tefsirinde Allah'ın onu bozarak, buharlaştırarak veya insanların ulaşamayacakları bir derinliğe kadar indirerek onu ortadan kaldırabileceğini ifade etmektedir.⁷⁹ Ayrıca o, “O suyu depolayan siz değilsiniz.” (el-Hicr 15/22) ayetinin tefsirinde yağmur suyunun hazinesinin Allah'ın katında olduğunu ya da bununla Allah'ın bu suyu denizlerde, göllerde, kuyularda muhafaza ettiğini belirtmektedir.⁸⁰ Bunun yanında hiçbir senenin diğer seneden daha yağmurlu olmadığını ve Allah'ın, yağmuru dilediği tarzda kulları arasında paylaştığını İbn Abbas'tan nakletmektedir.⁸¹

Bulutların yer ile gök arasında durduğunu ifade eden Beyzâvî, onların tabiatları gereği ya yağmur olarak inmesine ya da dağılmasına rağmen Allah'ın emri gelmeden ne yağmur olarak indiklerini ne de dağıldıklarını belirtmektedir.⁸² Yine o, bulutların devamlı hareket halinde olmasına da değinmektedir.⁸³ Ancak Allah'ın dilemesi durumunda onları sabit tutabileceğini de belirtmektedir.⁸⁴

Beyzâvî, “O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir belde(yi diriltmek) için sevk ederiz de oraya suyu indiririz.” (el-A'raf 7/57) ayetinin tefsirinde saba rüzgarının bulutu harekete geçirdiğini, şimal (kuzey) rüzgarının onu topladığını, güney rüzgarının ondan yağmur getirdiğini ve batı rüzgarının ise onu dağıttığını ifade etmektedir.⁸⁵ Böylece o, rüzgarların yağmurun yağması üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.

Yine o “Rüzgârları da aşılایıcılar olarak gönderdik.” (el-Hicr 15/22) ayetinin tefsirinde rüzgârların aşılایıcı olmasını onların yağmur yüklü olmasına bağlamaktadır. Nitekim yağmur getirmeyen bulutların “akîm” ya da “kısır” olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Bununla beraber rüzgârların ağaçlar ve çiçekler için aşılایıcı olabileceğini de beyan etmektedir.⁸⁶

Buluttan duyulan sesin “ra'd” (gök gürlemesi) olarak isimlendirildiğini ifade eden Beyzâvî, bunun sebebini bulutu meydana getiren unsurların sıkışması ve birbirine sürtünmesi olarak açıklar.

⁷⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 84.

⁸⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 209.

⁸¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 127.

⁸² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 116.

⁸³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 169.

⁸⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 209.

⁸⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 17.

⁸⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 209.

maktadır. Bunun yanında buluttan parıldayan ışığın adına da “berk” (şimşek) denildiğini ifade etmektedir. Şiddetli bir sesle beraber gelen ve rastladığı her şeyi yakan şeye de “sâika” denildiğini bildirmektedir.⁸⁷

Beyzâvî, “Gök gürültüsü hamd ile Allah'ı tesbih eder.” (er-Ra'd 13/12) ayetinin tefsirinde gök gürültüsünün bizzat “sübhaneAllah”, “eldamdulillah” diyerek tesbih ettiğini ve bunu duyanların da böyle söylediğini ifade etmektedir. Yine o, gök gürültüsünün zatıyla Allah'ın birliğine ve kudretinin kemaline işaret ettiği gibi O'nun lütuf ve merhametinin inmesine de delalet ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda o İbn Abbas'tan nakledilen şu hadisi yorumsuz olarak aktarmaktadır:⁸⁸ “O (Râd), buluta görevli bir melektir. Yanında ateş hazineleri vardır. Bunlarla bulutları sevk eder.”⁸⁹ Böylece o, bu hususta günümüz ilmî verilerinden farklı bir şekilde ayeti tefsir etmektedir.

2.2. Yeryüzü İle İlgili Ayetlerin Tefsirinde Beyzâvî'nin Yaklaşımı

Bu kısımda Beyzâvî'nin yerküre, dağlar, toprak ve suya ait görüş ve yorumları *Envârü't-tenzîl* adlı eseri bağlamında ele alınacaktır.

2.2.1. Yerküre

Kur'an'da yer ve yeryüzü için kullanılan “arz” kelimesiyle insanların üzerinde yaşadığı fizikî dünya kastedilmektedir.⁹⁰ Arz kelimesi genellikle “semanın mukabili olan cisim” veya “insanların üzerinde bulunduğu yer” şeklinde açıklanmaktadır.⁹¹ Arz kelimesi Kur'an'da 468 yerde geçmektedir.⁹²

Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*'de yeryüzüyle alakalı ayetleri etraflıca ele alıp değerlendirmiştir. Bu çerçevede Allah'ın, yeri enine ve boyuna yaydığını ifade eden Beyzâvî,⁹³ “O Allah ki size yeryüzünü döşek yapmıştır.” (el-Bakara 2/22) ayetinin tefsirinde Allah'ın yeri döşek kılmasını, insanların yerin üzerinde rahat bir şekilde oturup yatmalarını örnek göstererek tefsir etmektedir. O, yerin aslının su olmakla beraber Allah'ın orayı insanların yaşayabileceği ölçüde, aşırılıklardan uzak bir şekilde yaratıldığını beyan etmektedir. Ona göre yerin bu şekilde yaratılması onun düz olmasını gerektirmez. Bu nedenle yer, küre şeklindedir. Yerin küre şeklinde olması hacminin çok büyük ve çok geniş olması

⁸⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 55.

⁸⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 183.

⁸⁹ Tirmizi, Tefsir, 14.

⁹⁰ Mustafa Çağrıncı, “Yer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 476; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 22.

⁹¹ İbn Manzûr, “Arz”, 1: 60; İsfehânî, “Arz”, 1: 73; Çağrıncı, “Yer”, 43: 476.

⁹² Abdülbâkî, *El-Mu'cemu'l Müfrehes li'l-Elfa'z'il Kur'an'ül-Kerîm*, 26-33.

⁹³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 180.

sebebiyle de üzerinde yaşamaya imkân sağlamaktadır.⁹⁴ Pozitif bilimin 16. yüzyıla kadar dünyayı düz olarak kabul etmesine rağmen bundan daha önce yaşamış olan Beyzâvî'nin dünyayı küre şeklinde nitelendirmesi ve ayeti buna göre tefsir etmesi gerçekten dikkate şayan bir durumdur.

Beyzâvî, yerin döndüğünü kabul etmektedir. Nitekim o, “Sen dağları görürsün de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. (Bu,) her şeyi sapaşağlam yapan Allah'ın sanatıdır.” (en-Neml 27/88) ayetinin tefsirinde ise dağların bulutlar gibi süratli bir şekilde geçip gittiğinden, ancak hareketlerinin belli olmadığından bahsetmektedir. Büyük hacimli cisimlerin aynı hızla hareket ettiklerinde hareketlerinin fark edilememesini de bunun nedeni olarak zikretmektedir.⁹⁵

Yerin ve göğün imkân dairesinde her şeyin asılları olduğuna vurgu yapan Beyzâvî,⁹⁶ “O kâfir olanlar, görmediler mi ki göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık.” (el-Enbiya 21/30) ayetinin tefsirinde başlangıçta göklerin yer ile bitişik olmasını onların bir bütün halinde ve tek bir hakikat olması olarak tefsir etmektedir. Daha sonra ise göklerle yer arasında mesafe meydana gelmiştir ya da yer çeşitli keyfiyetler ve hallerle bölümlere ve tabakalara ayrılmıştır.⁹⁷

Beyzâvî, “De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratana inkâr edip O'na ortaklar mı koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.” (el-Fussilet 41/9) ayetinin tefsirinde yerin iki günde yaratılmasından maksadın iki gün ya da iki merhale olabileceğini söylemektedir. Bunun yanında ayette geçen “yer” kelimesinden maksadın topraktaki elementler olabileceğine dikkat çekmektedir. Yine Fussilet suresinin 10. ayetinde geçen yerdeki rızıkların dört günde yaratılmasını açıklarken de buradaki dört günün bir önceki ayette geçen iki günle beraber dört gün olduğunu açıklamaktadır. Böylece yerdeki rızıkların da iki günde yaratıldığını zımnen ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca Fussilet suresinin 12. ayetinde yedi semanın da iki günde yaratıldığı ifade edilmektedir.⁹⁸ Böylece yer, gök ve içindekilerinin yaratılması altı günde gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durumu da “Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır.” (el-Furkan 25/59) ayeti belirtmektedir.

Allah'ın; yeri, göğü ve ikisi arasındakileri altı günde yaratmasını kullarına işlerini teenniyle yapmalarını öğretmenin bir metodu olarak gören Beyzâvî,⁹⁹ “Allah, O'dur ki yedi kat göğü ve yerden

⁹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 55.

⁹⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 169.

⁹⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 104.

⁹⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 50.

⁹⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 67-68.

⁹⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 129.

de bir o kadarını yaratandır.” (et-Talak 65/12) ayetinin tefsirinde ayette geçen “misliyet” ifadesini adet olarak tefsir etmektedir. Yani göğün yedi tabaka halinde yaratılması gibi yer de yedi tabaka olarak yaratılmıştır.¹⁰⁰

2.2.2. Dağlar

Dağ, “yer kabuğunun çıkıntılı, yüksek, eğimli yamaçlarıyla çevresine hâkim ve oldukça geniş bir alana yayılan bölümüne denir.”¹⁰¹ Beyzâvî, dağları konu edinen ayetlerin tefsirinde bu hususu etraflıca ele almaktadır. Bu sadette yeryüzündeki nehirlerin dağlar vasıtasıyla meydana geldiğini belirten Beyzâvî,¹⁰² “Allah, yeryüzü sizi sarsmasın diye oraya sabit dağlar yerleştirdi.” (en-Nahl 16/15) ayetinin tefsirinde yeryüzünün, dağlar yaratılmadan önce tabiatı sade ve hafif bir küre şeklinde olduğunu, dağlar yaratıldıktan sonra dağların, ağırlığıyla yerin merkezine doğru yöneldiğini ve onun hareketine engel olan kazıklar gibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Beyzâvî bununla alakalı şu görüşü de isim zikretmeksizin aktarmaktadır: “Denildi ki: Allah yeri yarattığında, yer bir o tarafa bir bu tarafa gidip geliyordu. Melekler şöyle dedi: “Bunun üzerinde kimse duramaz.” Ardından dağlar yaratıldı, dağlar ile dünya istikrar buldu.”¹⁰⁴

Dağların hareket halinde olduğunu bildiren Beyzâvî, büyük cirimlerin aynı hızla hareket ettiklerinde hareketlerinin fark edilemeyeceğini beyan etmektedir.¹⁰⁵ Bunun yanında o, Mürselât suresinin 27. ayetinin tefsirinde “ravâsiye/dağlar” kelimesinin dağların azametine dikkat çekmek için ya da o dağlarda henüz keşfedilmeyen bazı şeyleri hissettirmek için elif-lamsız getirildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁶

2.2.3. Toprak

Toprak, “yer kabuğunun, toz durumuna gelmiş türlü kütle kırıntılarıyla, çürümüş organik cisimlerden oluşan ve canlılara yaşama ortamı sağlayan yüzey bölümüne denir.”¹⁰⁷ Beyzâvî, toprağı konu edinen ayetlerin tefsirinde bu hususu etraflıca ele almaktadır. Bu noktada toprağın, insanın

¹⁰⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 223.

¹⁰¹ Sozlük.gov.tr, “Dağ”, erişim: 7 Ağustos 2019, <http://sozluk.gov.tr/>.

¹⁰² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 180.

¹⁰³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 222.

¹⁰⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 222.

¹⁰⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 169.

¹⁰⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 276.

¹⁰⁷ Sozlük.gov.tr, “Dağ”.

asıl maddesi olduğunu belirten Beyzâvî, onun topraktan yaratıldığını ve başlangıçta topraktan yaratılan yaratıcının tekrardan yaratmaya gücünün yettiğini belirtmektedir.¹⁰⁸ Beyzâvî, insanın topraktan yaratılışını hakiki ve mecazî olmak üzere iki şekilde açıklamaktadır:

1. Hz. Adem'in doğrudan topraktan yaratılmasıdır.
2. Meninin topraktan meydana gelen gıdalardan yaratılmasıdır.

Beyzâvî, Ra'd suresinin 4. ayetinin tefsirinde Allah'ın yeryüzünün değişik bölgelerinde farklı özelliklerde toprak parçaları meydana getirdiğini beyan etmekte ve şunları ifade etmektedir: “Bu toprağın bir kısmı hoş, bir kısmı çoraktır. Bir kısmı yumuşak, bir kısmı serttir. Bazısında tarım yapılır, ağaç yetişmez. Bir kısmında da ağaç yetişir, tarım yapılmaz. Şayet bunlar dilediği şeyi yapmaya güç yetiren bir Zat'ın tahsisi olmasaydı böyle olmazdı. Çünkü bu toprak parçaları aynı tabiatta ortaktırlar. Hepsi benzer şartlar altında ve aynı semavî sebeplere maruzdurlar. Nispet ve durumlar itibarıyla yan yana ve ortaktırlar.”¹⁰⁹

2.2.4. Su

Su, “Hidrojenle oksijenden oluşan, sıvı durumunda bulunan, renksiz, kokusuz, tatsız maddeye denir.”¹¹⁰ Beyzâvî, suyu konu edinen ayetlerin tefsirinde bu hususu etraflıca ele almaktadır. Bu doğrultuda gökler ve yer yaratılmadan önce Allah'ın arşının su üzerinde olduğunu ifade eden Beyzâvî, suyun arştan sonra ilk yaratılan şey olduğunu bildirmektedir.¹¹¹

Beyzâvî, “Her canlıyı da sudan yarattık.” (el-Enbiya 21/30) ayetinin tefsirinde canlıların sudan yaratılmasını üç farklı şekilde tefsir etmektedir:

1. Canlıda çok miktarda su bulunması.
2. Canlının suya çok ihtiyacı olması ve bizzat sudan faydalanması.
3. Su olmadan hayatın da olmaması.

¹⁰⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 281.

¹⁰⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 181.

¹¹⁰ Sozlük.gov.tr, “Dağ”.

¹¹¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 182.

Beyzâvî'ye göre Allah yukarıda zikri geçen sebeplerden ötürü her canlının sudan yaratıldığını beyan etmektedir.¹¹² Yine o, “Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı” (en-Nur 24/45) ayetinde geçen sudan maksadın yukarıdaki söz konusu yorumların yanında özel bir su olan nutfenin olabileceğini ifade etmektedir.¹¹³

Nehir ve denizlerin insanın fayda ve tasarrufuna sunulduğunu söyleyen Beyzâvî, “Biri tatlı ve susuzluğu giderici, diğeri tuzlu ve acı iki büyük su kütlelerini birbirine karıştırmadan salıveren, ikisinin arasına karışmalarını önleyen, bir engel koyan da O'dur.” (el-Furkan 25/53)¹¹⁴ ayetinin tefsirinde Allah'ın kudretini kullanarak bu iki denizin sularını birbirlerine karıştırmadığını ifade etmekte ve şöyle devam etmektedir: “Buradaki kudret tecellisi, normalde her bir unsurun parçalarının tabiatı gereği birbirine katılmak, birbirine bitişmek ve keyfiyette birbirine benzemek olan suların birbirlerinden ayrılmaları ve özelliklerinin farklı olmasıdır.”¹¹⁵ Bunun yanında o, aradaki “berzah” ifadesinin iki deniz arasında yer alan “kara parçası” olarak anlaşıldığını nakletmektedir.¹¹⁶ Ne var ki yapılan son bilimsel araştırmalar su kütlelerinin birbirine karışmasını engelleyen berzahın/perdenin, suyun yüzey gerilimi sonucu ortaya çıkan harika bir “su engeli” olduğunu ortaya koymuştur.¹¹⁷ Böylece o, ayeti çağının ilmî verilerini esas alarak tefsir etmiş, ancak daha sonra yapılan bilimsel keşifler sonucu söz konusu ayet o günden farklı şekilde yorumlanagelmıştır.

3. Kevnî Ayetlerin Allah'ın Varlığına ve Birliğine Delil Olması

Kâdî Beyzâvî kevnî ayetleri ele alırken mutlaka onları Allah'ın varlığı ve birliği ile ilişkilendirmektedir. Bu hususta salt bilgi vermek yerine bu bilgiler üzerinden dikkatleri tevhit inancına çekmektedir. Mesela bu doğrultuda o, “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde düşünen bir toplum için elbette birçok deliller vardır.” (el-Bakara 2/164) ayetinin tefsirinde bunların her birinin oluşması imkân dâhilinde iken, Allah'ın bunları pek çok ihtimale rağmen özel bir şekilde varlık âlemine çıkardığını belirtmektedir. Mesela gök cisimlerinin hareket etmemesi caizken ya da arzın hareketi şimdiki hareketinden daha farklı olabileceken, Allah gök cisimlerini hareket edebilen, arzın hareketini de hem kendi ekseni hem de güneşin etrafında hareket

¹¹² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 50.

¹¹³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 111.

¹¹⁴ Benzer ayetler için bk. er-Rahman 55/19-20.

¹¹⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 128.

¹¹⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4: 128.

¹¹⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 179.

edebilecek donanımda yaratmıştır. Bunları yaratan ve işleyişlerine yön veren ise gücü her şeye yeten Allah'tır.¹¹⁸

Beyzâvî, şayet bütün bunları Allah'tan başka yaratan ve yaşatan olsaydı karşımıza bazı ihtimallerin çıkacağını da beyan etmektedir: “Şayet her ikisinin, yani iki ilahın iradesi tevafuk etse ve fil ikisinin olsa, aynı eser üzerinde iki müessirin bir arada olması gerekir. Şayet fil ikisinden birine ait olsa üstün kılıcı bir özellik olmadan fail olanın öbürüne üstün olması ve öbürünün de ilahlığa aykırı bir şekilde aczi lazım gelir. Şayet iradeleri farklı tercihlerde bulunsa o zaman birbirini engelleme ve birbirini taretme gelir. Nitekim “Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı mutlaka yerin ve göğün düzeni bozulurdu.” (el-Enbiya 21/22) ayeti bu manaya delalet eder.”¹¹⁹

Yine o, “Allah o su ile size ekin, zeytin, hurma, üzüm ve daha türlü türlü ürünler de bitirir. İşte bunda düşünen bir toplum için büyük bir ibret vardır.” (en-Nahl 16/11) ayetinin tefsirinde söz konusu ayetin Allah'ın varlığına ve hikmetine nasıl delalet ettiğini de açıklamaktadır. Bu duruma buğday tanesini örnek veren Beyzâvî, buğday tanesinin önce toprağa düştüğünü, sonra suyla temas etmesi sonucunda üst kısmının yarıldığını ve oradan bitkinin gövdesinin neşet ettiğini, aşağı kısmından da bitki köklerinin çıktığını belirtmektedir. Daha sonra bitkinin gelişip büyüdüğünü; yapraklarının, tomurcuklarının ve meyvelerinin çıktığını ifade etmektedir. Topraktan çıkan bu ürünlerden her biri aynı maddelerden yapılmasına ve aynı iklim şartlarının tesiri altında olmasına rağmen bunların çeşitli şekiller ve özellikler gösterdiğini açıklamaktadır. Bunun sebebini ise Beyzâvî şöyle açıklamaktadır: “Elbette buna dikkatle bakan kimse bu fiillerin bir Fail-i Muhtara ait olduğunu, O zatın zıddı ve benzeri olmaktan münezzeh bulunduğunu bilir.”¹²⁰

Hayvanların yediği otun, onun süt ve kanının hammaddesini oluşturduğunu ifade eden Beyzâvî; hayvanlarda kan ve fişkı arasından akan süte ne fişkın kokusunun sirayet ettiğini ne de kanın renginin bulaştığını, dolayısıyla bu durumun Allah'ın varlığına ve birliğine delil teşkil ettiğini açıklamaktadır.¹²¹

Beyzâvî, Hicr suresinin 20. ayetinin tefsirinde yerin belirli bir miktar ve şekilde yayılması, muhtelif cüzlerden meydana gelmesi, bitki ve hayvanların yaratılması hususunda Allah'ın kudretinin kemaline, hikmetinin tam oluşuna, ilahlıkta ortağı olmadığına ve sadece ona kulluk edilmesinin gerekliliğine kulların dikkatini çekmektedir.¹²²

¹¹⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 117.

¹¹⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 117.

¹²⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 221.

¹²¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 232. Geniş bilgi için bk. Bağış, *Beyzâvî Tefsirinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 241-246.

¹²² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 209.

Sonuç

Kâdî Beyzâvî; tefsir, kelim, fıkıh, usul-ü fıkıh gibi alanlarda çok önemli eserler telif etmiştir. Sadece tefsirine yüzlerce şerh ve haşiyeler yazılmıştır. O, İslamî ilimleri sentezci bir yaklaşımla ele almış ve bu yaklaşımını eserlerine yansıtmıştır. Kendisi Eşarî olmasına rağmen Mutezilî Zemahşerî'nin Keşşaf'ını tefsirinin önemli bir kaynağı yapması onun diğer mezheplere karşı yaklaşımını da ele vermiştir.

Çok yönlü bir müfessir olan Beyzâvî, Kur'an'da yer alan kevnî ayetleri zamanının bilimsel verilerini dikkate alarak etraflıca açıklamıştır. O, bu hususta zamanının bilimsel verilerini tefsirine taşımada bir çekince görmemiştir. Ancak zamanının bilimsel verileri bazen günümüz bilimsel verilerinden farklılık göstermiş ve bu durumda o, kevnî ayetlerin tefsiriyle ilgili günümüzdeki anlayıştan farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu da o günün bilimsel verilerini kullanarak yazılan bir eser için gayet normal bir durumdur. Buna rağmen onun kevnî ayetlere yaklaşımı büyük oranda günümüzdeki yaklaşımlara benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Kevnî ayetlerin yorumunda Beyzâvî'nin en temel amacı onları Allah'ın varlığına ve birliğine delil getirmek olmuştur. O, kâinatla ilgili bir ayeti yorumlar yorumlamaz peşi sıra ayeti Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre gökyüzü, yeryüzü ve yaratılan her şey aslında Allah'ın varlığını ve birliğini insana hatırlatır. Bu nedenle Allah, Kur'an'da “akıl etmez misiniz?”, “düşünüp öğüt alan yok mu?”, “akıl edesiniz diye” gibi ifadelerle insandan aklını kullanmasını ve çevresine bakarak Allah'ın varlığına ve birliğine yani tevhide ulaşmasını istemiştir.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *El-Mu'cemu'l Müfrehes li'l-Elfazî'l Kur'an'ül-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Aykaç, Mustafa. "Nâsiruddîn el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on Ottoman Theology Tradition". *İslami Araştırmalar*. XXVII/3 (2016): 388-403.
- Bağış, Mehmet. *Beyzâvî Tefsirinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık Amb. Dağ. San. Ve Tic. Ltd. Şti., 1918.
- Baş, Erdoğan. "Sema", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 453. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-türâsi'l-arabiyyi, 1418h.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 260. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kadî Beydâvî ve Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergi* 19/1 (1983): 3-14.
- Cevherî, Tantavî. *el-Cevâbir fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Çağrı, Mustafa. "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 476. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Şehmus, Demir. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tarihîten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökür v.dğr. 401-424. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarîhi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. "Smv", *Tebzîbü'l-Lüğâ*. Thk. Muhammed İved. 13: 78-79. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'l-türâsi'l-arabiyyi, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "Smv". *Kitabü'l ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî-İbrahim es-Semaraî. 5: 152. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.

- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Abbâr-i men Zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnâvût. Şâm: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986.
- İbn Kadi Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakatü's-Şafiiyye*. Tsh. Hafız Abdülhalim Han. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. "Eyyâ-Ayetün". *Lisanu'l-Arab*. 14: 62. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414h.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. "Arz". *Lisanu'l-Arab*. 1: 60. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İsfehânî, Ragıb. "Arz", *Müfredât*. 73. 1 Cilt. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412h.
- İsfehânî, Ragıb. "Eyyü", *Müfredât*. 101. 1 Cilt. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412h.
- İsfehânî, Ragıb. "Arz", *Müfredât*. 427. 1 Cilt. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412h.
- Karadaği, Ali Muhyiddin Ali. (Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* içinde). thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadaği. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008.
- Karagöz, İsmail-Canbulat, Mehmet-Karaman, Fikret-Paçacı, İbrahim. "Âyet". *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kırca, Celal. "Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Erciyes University Journal of Faculty of Theology* 15 (2012): 7-34.
- Kırca, Celâl. "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti". *İslâm Medeniyeti* 7/2 (1981): 17-26.
- Özdeş, Talip. "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010): 7-27.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 2 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965.

Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdulfettah Muhammed Hulv. 10 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964.

Şelebî, Hind. *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tunus: y.y., 1985.

Şerkâvî, Muhammed Abdullah. *el-Kur'an ve'l Kevn*. Beyrut: y.y., 1991.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 22. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin, Abdurrahman. “Âyet”. “*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 242. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kâdî Beyzâvî”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988): 243.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 100. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk. “Smv”. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn. 38: 301. 40 Cilt. b.y: Daru'l-hidâye, ts.

Gezegenler.gen.tr. “Gök cisimleri”. Erişim: 5 Ağustos 2019. <https://www.gezegenler.gen.tr/gok-cisimleri.html>.

Sozluk.gov.tr. “Dağ”. Erişim: 7 Ağustos 2019. <http://sozluk.gov.tr/>.

Günümüzde Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler

Ahmet KÜÇÜK*

Öz

Bu makalede insanlık tarihiyle birlikte var olan ailenin nasıl bir önem arz ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Sahip olunan inanç, değer ve kültürlere göre farklılık arz eden kurumun tarihsel süreçte uğradığı değişim tespit edilmiştir. Bu değişime rağmen, aile en belirgin özelliği olan koruyucu ve yönlendirici niteliğini kaybetmemiştir. Aileyi önemli kılan değerlerde ciddi birtakım aşınmalar ve zedelenmeler yaşansa da onların tamamen yok olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda muhteva açısından farklılık arz eden modern ve post modern dönemlerdeki aile bile tartışmaların merkezinde olmaya devam etmiştir. Bu da göstermektedir ki aile yukarıda zikredilen özellikleriyle güçlü ya da zayıf olarak dün ve bugün var olageldiği gibi bundan sonra da var olmaya devam edecektir. İnsanlığın yeniden geniş ve niteliksel yani belli ahlâkî özelliklere sahip aileye dönüş arayışında olduğu günümüzde Kur'ân'ın, nazil olduğu dönem itibarıyla tanım ve muhteva açısından nasıl bir aile modeli sunduğu, onun bir model olarak sunduğu aile tiplerinin kimlerden oluştuğu ve nasıl gündeme geldiği konuları işlenmiştir. Bu makalenin amacı, bu örnek ailelerin Kur'ân'da nasıl ortaya çıktığını ve ailelerin örnek teşkil ettiği konuların neler olduğunu incelemektir.

AnahtarKelimeler: Tefsir, Kur'ân, Aile, Peygamberler, Sosyoloji.

The Family Today and the Sample Families in the Holy Qur'an

Abstract

In this study, the importance of family existing together with the history of humanity is referred. It has been determined that this institution, which varies according to the beliefs, values, and cultures, has undergone the historical process. This change did not completely lose the protective and directive characteristics of the family. Although the values and qualities that make the family important have suffered serious wear-outs and damage, it has been observed that they have not completely disappeared. In this context, even in the modern and postmodern periods, which differed in volume and content, the family remained at the center of the debate. This shows, as it seems, that the family will continue to exist today as it was in the past, as strong or weak, with the characteristics mentioned above. In this research, the Quran's family model from the aspect of definition and content in its coming periods well as individuals of that family and its presentation is given. The aim of this article is to examine how these examples came up in the Qur'an, and from which aspects they are good family examples.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Family, Prophets, Sociology.

* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. ahmet.kucuk@inonu.edu.tr.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7544-7099>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 05 Eylül 2019. Kabul Tarihi: 24 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.615689.

ATIF: Küçük, Ahmet. "Günümüzde Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 408-442.

Giriş

İlk insan ve ilk peygamberle birlikte başlayıp günümüze kadar varlığını sürdüren en güçlü sosyal kurum olan ailenin bugün ciddi tehditlerle karşı karşıya bulunması dikkatimizi bu probleme yöneltmiştir. Çeşitli nedenlerden dolayı boşanma oranlarının artması bu tehditlerin en belirgin olanıdır.¹ Aile ortamından yoksun ve meşrû evlilik yolunun dışında birlikteliklerden olan neslin çoğalması ise aileyi tehdit eden unsurlardan bir diğeridir. Aileye yönelik bu tehdidin aslında bütün insanoğluna yönelik bir tehdit olduğu açıktır. Bu yüzden çalışma, insanoğlunun ontolojik/biyolojik varlığından ziyade onun vasıfsal/niteliksel var oluşunun yolunu aramanın gerekliliği üzerine kurulmuştur. Onun nitelikli varoluşu ise meşrû bir evlilik ve bu evlilikle kurulan aileden geçmektedir. Önemine binaen hukukî, ahlâkî, dinî vb. pekçok açıdan incelenmesi gereken aile kurumu, özellikle toplum ve kültürlerle göre değişkenlik arz ettiğinden sosyolojik açıdan ele alınması ayrıca önem arz etmektedir. Bu sebeple ailenin geçmişten günümüze geçirdiği değişim ve uğradığı değer kaybı gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Aile sözcüğünün etimolojisi ilk dönem ve sonraki dönem Arapça sözlüklerinden yararlanılarak *ehil*, *beyt*, *ehli beyt*, *âl ve aile* gibi lafızlar üzerinden tespitte çalışılmıştır. Bu sözcüklerin Kur'ân'da aileyi karşılayan kullanımları üzerinde durulmuştur. Kur'ân özellikle Hz. İbrahim ve İmran ailesinin aile olarak seçilmişliğinden bahsetmiştir.² Bu iki aile eğitici, koruyucu ve yönlendirici vasıflarından dolayı ideal aile tipi olarak işlenmiştir. Hz. Âdem'in (as) ve Hz. Muhammed'in (as) aileleri ise yüzünde ilk ve son aileler olduğu için örnek aile olarak ele alınmıştır. Arz edilen bu örnek ailelerin taşıdığı fedakarlık, adanmışlık, samimiyet, iffet vb. değerler onları örnek kılan değerlerdir. Bu değerlerin yanı sıra en belirgin özellikleri eğitici, koruyucu ve yönlendirici vasıflarına sahip olmalarıdır. Ailenin kurumsal olarak örnekliliği bu dört aile üzerinden sürdürülmüştür.

Aileyi oluşturan fertler arasından olumlu ya da olumsuz figürlere de örneklerle atıfta bulunulmuştur.³ Bu örneklerden hareketle Kur'ân'ın nasıl bir aile modeli⁴ önerdiği ve bu modelin günümüze aktarımının ne şekilde gerçekleşebileceği hususlarına açıklık getirilmiştir.

¹ Murat Binay, "Türkiye'de Boşanma Nedenlerinin Analizi ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri", *Ombudsman Akademik*, 5/9 (Temmuz-Aralık 2018) 237-267.

² el-Âl-i İmrân 3/33; en-Nisâ 4/54.

³ el- Kasas 28/9; el-Ankebût 29/32.

⁴ Musa Kazım Yılmaz, *Kur'ân Ailesi*, (İstanbul: Hilal Yayınları, 1994), 34-40; Hüseyin Çelik, *Kur'ân'da Aile Modelleri Modelleri*, (Konya: Tebeşir Yayınları, 2015), 147-170.

1. Sosyolojik Açıdan Aile

Aile; *medenî-i bi'ttab'*/ fitrî olarak medenî diye tanımlanan insanla⁵ birlikte var olan ve insanın içerisinde sosyalleştiği tarihin ilk kurumudur.⁶ Zira insanın biyolojik yapısı, onun korunma ihtiyacı ve toplumsal sürekliliğinin/ neslinin devamının sağlanması onun sosyal ve medenî bir varlık olmasını zorunlu kılmaktadır.⁷ Nitekim Hz. Âdem, eşi Hz. Havva ile *aile olarak* hayata başlamıştır. Bu yüzden insan/Âdem toplumsal bir varlık, aile ise toplumsal bir kurum olarak tarihin başlangıcından beri var olagelmıştır.⁸ Dolayısıyla insan/birey toplumun yapı taşı olarak kabul edilirken, aile ise toplumun en temel kurumu olarak görülmüştür.⁹ Bu açıdan aile, medeniyetin de kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bilindiği üzere ilk insan yeryüzünün gidişatından sorumlu olmak anlamında *halife* misyonuyla yaratılmış¹⁰, o gerek Rabbine, gerekse topluma ve eşyaya karşı çok boyutlu ilişki ağını adalet zemininde sürdürmekle sorumlu tutulmuş¹¹ bütün bunlarla birlikte bir takım hak ve sorumluluklarının da var olduğundan haberdar edilmiştir. Hz. Âdem'in çocuklarını bu hak ve sorumluluklar çerçevesinde bir aile terbiyesinden geçirdiğine vurgu yapılmıştır.¹²

İnsanoğlu zikredilen bu çerçeveyi ihlal ettikçe Allah (c.c.) onu kaybettiği rotaya, fitrata, sıratı mustakime yeniden çekmek için sürekli peygamber göndermiş (en-Nahl 16/36), bu ilahi yasa son resul ve son nebi Hz. Muhammed' e (as) kadar devam etmiştir (el-Ahzâb 33/45). Onunla birlikte gönderilen vahyin son ve evrensel formu olan Kur'an'ın ana teması da, bu hak ve sorumlulukların çerçevesini belirlemeye yöneliktir.(el-Bakara 2/228). Bu çerçeve, Âdemoğlunun gerçek anlamda özgürlük sınırının tespitini sağladığı gibi, aynı zamanda varlığını sürdürme hakkının da sınırlarını belirler. Bu bağlamda aile, insanın toplumsal alanda ilk var oluş biçiminin adeta bir minyatürüdür.¹³ Tarihin akışı bu varoluş hak ve özgürlüğünü elde etmek ve onun teminat altına alınmasını sağlamak mücadelesi şeklinde seyretmektedir. Genelde yönetenlerle yönetilenler arasında süregelen bu problem ve bunun doğurduğu amansız mücadele hâlâ güncelliğini korumaktadır.

⁵ Musa Kazım Yılmaz, "İslamî Aile Kuruluşu, Fertleri ve Sorumlulukları", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi I*, ed. İbrahim Canan, 2. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005): 23.

⁶ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 83; İ. Hakkı Ünal, "Kur'an'da Aile Kurumu", *Diyânet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2004): 8; İ.Hakkı Ünal, "İslâm Düşüncesinde Aile'nin Dinî Temeli", *Küreselleşen Dünyada Aile, 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010): 116-117.

⁷ Yılmaz, "İslamî Aile Kuruluşu, Fertleri ve Sorumlulukları", 24.

⁸ Yılmaz, "İslamî Aile Kuruluşu, Fertleri ve Sorumlulukları", 24.

⁹ F. B. Dilkeçligil, "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", *Gelenekten Geleceğe Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (Mart 2012): 43.

¹⁰ el-Bakara 2/30.

¹¹ en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8.

¹² el-Mâide 5/27-29.

¹³ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 46.

Aile, tarihî, hukukî, felsefî, ahlakî, dinî, iktisadî, eğitim-öğretim, sağlık vb. pekçok açıdan incelenmesi gereken bir kurumdur. Nitekim aile, bireysel ve toplumsal değişimin kumanda merkezi olduğundan dolayı sosyolojik açıdan incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.¹⁴ Ayrıca tarih içerisindeki toplumların nasıl bir aile yapısına sahip olduklarını anlamak, onların toplumsal olaylar karşısında sergiledikleri tutumun hem gerekçesini bulmayı hem de toplumların karakter tahlilini yapmayı kolaylaştırmaktadır. Zira aile, insanın birey olarak içerisinde doğduğu ve kendisiyle toplumsal bir anlam kazandığı aidiyettir. Bu yüzden aile, kurumsal açıdan sosyolojinin ana konularından biri olmuştur. Felsefenin insanı mikrokosmos/ küçük evren kâinatı da makrokosmos/ büyük evren şeklinde kavramsallaştırması ve bunun sosyoloji disiplinindeki karşılığı olarak aileyi mikrokosmos toplumu da makrokosmos olarak karşımıza çıkarmaktadır.¹⁵ Mikrokosmos olan aile, toplumun bütün özelliklerini ve potansiyel karakter ve imkanlarını üzerinde barındıran bir prototip toplum olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Ailenin bu çok yönlü yapısına bakarak onun diğer sosyal kurumlarla doğrudan veya dolaylı ilişkisi olduğu görülmekte ve diğer kurumların da ondan türediği görüşü ağırlık kazanmaktadır.¹⁷

Bu bağlamda sosyolojik bir kurum olan din ile aile ilişkisi, diğer kurumlardan daha farklı bir seyir izlemektedir. Din-aile arasında da karşılıklı bir etkileşime dayalı dinamik bir ilişki söz konusudur. Tarihsel süreç dikkate alındığında bu ilişki iki noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi; sırf toplumsal etkileşimlerin sonucu olmayan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinler aileyi etkileyerek onun çerçevesini yeniden belirlemişlerdir. İkincisi ise; toplumsal şartların ürünü olan dinlerin aile tarafından şekillendirilmesidir. Bu tip toplumlarda aile kurumu dinden daha güçlüdür ve ailenin dini belirleyiciliği daha ön plandadır.¹⁸ Bu yüzden aile; tarih boyu dinlerin ilgi odağı olmuş, çoğu zaman dinle birlikte düşünülmüştür. Yahudilikte evlenmek ve aile kurmak aslî bir görev addedilirken, Hristiyanlıkta aileye kutsallık izafe edilmiş ve o, tamamen dini bir kurum olarak kabul görmüştür. İslam'da ise evlilik, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi tamamen dini bir kutsallık taşımaktadır. Ancak İslam; niyet, takip edilen yol ve amaçları itibariyle meşru sınırlar içerisinde gerçekleştirilen insanın bütün hayatını kapsayan eylemleri ibadet olarak telakki etmektedir. Bu bağlamda aile kurmak ve onu yürütmek de ibadet olarak görülmektedir. Diğer dinlerde yani aile tarafından şekillendirilen dinlerde aile doğal olarak önemli bir yer teşkil etmekte bunun yansıması olarak aile,

¹⁴ Necdet Subaşı, "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, (Ankara, 24-26 Mayıs 2002), Ankara, TDV Yayınları, 2007, 511-523.

¹⁵ Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 53.

¹⁶ Aydın, *Kurumsal Sosyoloji*, 83.

¹⁷ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 83.

¹⁸ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 173-174.

dinî ayin ve ritüellerin bir uygulama/tatbikat alanı olarak işlev görmektedir.¹⁹ Kısaca tarihte aileyi bütünüyle reddeden bir din ya da kültüre rastlanmamaktadır.²⁰

Ailenin gerek kültürel gerekse yapısal farklılıklarına ve süreç içerisinde uğramış olduğu değişimlere rağmen onun birçok açıdan görev ve işlevleri mevcuttur. Bunlar; ailenin biyo-psişik işlevi, ekonomik işlevi, koruyuculuk işlevi, eğitim işlevi, dinî işlevi, boş zamanları değerlendirme işlevi ve prestij (saygınlık/itibar) sağlama işlevi şeklinde sıralanmaktadır.²¹ Ailenin gelecekte bu işlevlerinin bir kısmını kaybedeceğine veya işlevleriyle birlikte bizatihi kendisinin de ortadan kalkacağına dair spekülâtif görüşler ileri sürülmektedir. Ailenin bazı işlevlerinin azalmış, akrabalık gibi yönlerinin zayıflamış olduğu bir vakıadır. Ancak buna rağmen sanayi toplumlarında bile aileye hakim olan “*biç duygusu* ve *mahremiyet*” gibi değer eksenli özellikleri sayesinde ailenin bir çok olumsuzluklara karşı koyabildiği görülmektedir. Bu durum onun en olumsuz şartlarda da var olduğunu ortaya koymakta ve gelecekte ailenin ortadan kalkacağı düşüncesinin aksine değişik şekillerde büyüebileceği görüşünü güçlendirmektedir.²² Ailenin geçirmiş olduğu bütün bu değişim ve dönüşümlere rağmen sanayileşmiş modern toplumlar, Batı ve Amerika *aileye geri dönüşü* gerçekleştirmeye çalışmaktadır.²³ Aslında tarih içerisinde bir *eğitim yuvası* işlevini sürdürebilen ailelerin, sıradan topluluklara kimlik ve nitelik kazandırarak onları *millet ve ümmet* yapan bir kurum olduğu görülmekte,²⁴ ailenin millet ve ümmetin hücreleri olduğu²⁵ anlaşılmaktadır. Bu ailenin görev ve işlevini yerine getirdiği takdirde neleri gerçekleştirebileceğinin de ispatıdır. Zira aile hem toplumsal dinamizmin kaynağı hem de bu dinamizmi gelecek kuşaklara aktaran bir taşıyıcıdır.²⁶ O, neslin, kültürün ve değerlerin taşıyıcısıdır. Değerler ise; *kişinin hayatına anlam veren ve olması gereken gerçekleri yansıtan nesnelere hakkındaki fikirlerdir*.²⁷ Bu fikirler etrafında oluşan *hayat felsefesi* hem aile fertleri arasında bir bütünlük sağlar hem de aileleri birbirine bağlayan *ortak değer* haline gelir.²⁸

¹⁹ Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, 258.

²⁰ Latife Kabaklı Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008), 19.

²¹ Canatan-Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, 85-89; Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 28; Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 53-55; Kabaklı Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 40-44.

²² Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 59-60.

²³ Kabaklı Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 26.

²⁴ Abdullah Özbek, “Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi”, *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, ed. İbrahim Canan, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005): 58-59.

²⁵ Hayrettin Karaman, “Değişen Şartlar Karşısında İslâm Aile Yapısı”, *Diyanet İlmî Dergi* 27 / 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1991): 35.

²⁶ Ali Rıza Abay, “Toplumsal Dinamizmin Unsuru Olarak Aile”, *Değişen Dünyada Aile Ulusal Sempozyumları IV*, (Malatya: Bilsam Yayınları, 2013): 58.

²⁷ Çopur Zeynep-Şafak Şükran, “Aile Yaşamında Değerler ve Önemi”, *1.Ulusal Aile Hizmetleri Sempozyumu*, (Ankara: Can Yayınları, 2001): 312.

²⁸ Çopur-Şafak, “Aile Yaşamında Değerler ve Önemi”, 313.

Toplumların özelliklerini o toplumun aile yapısında ve aileye hâkim olan bu değerlerde ara-
mak gerekir. Zira bireyin, ailenin ve toplumun davranışlarını anlamanın ya da onun vasıf ve karakterini öğrenmenin yolu o toplumun aile yapısını tetkik etmek ve değerlerini tespit etmekten geçer.²⁹
Bu sebeple topluma zarar vermek isteyenler öncelikle aile yapısını ve değerlerini kendilerine hedef
olarak seçerler.³⁰ Nitekim günümüzde de aile hedef olarak seçilmiş ve birçok tehditlere maruz kal-
mış, bunun sonucu olarak vasıf ve özelliklerini belli ölçüde yitirmiş, değerlerden arınmış sekü-
ler/modern/çekirdek aile tipi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Günümüzde Aile

Toplumsal yapı, aile gibi toplumsal kurumların belirlediği toplumsal ilişkilerden meydana
gelmektedir. Ailenin süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişim onun eğitici, koruyucu ve yönlendirici
gibi asıl özelliklerini zayıflatıp tahrip ederek insanı kuşatan ilişki sistemlerini de değiştirmektedir. Bü-
tünlük ve süreklilik içerisinde³¹gerçekleşen bu değişim, bir ölçüde³² İlişki sistemlerinin niteliği, ai-
lenin ya da toplumun geleneksel ya da modern aile veya toplum olarak tanımlanmasını belirlemek-
tedir.

Küresel veya ulusal düzeyde gerçekleşen ilişki sistemlerindeki bu seküler değişim süreci;
teknolojik, ekonomik, sosyal ve kültürel alanları da olumsuz etkilemiştir. Bunlarla birlikte sanayi-
leşme, hızlı kentleşme ve onların beraberinde getirdiği iç ve dış göç dalgaları ailenin o *koruyucu ve*
kuşatıcı bir kurum olma karakterini zayıflatmıştır. Bunun sonucu olarak geleneksel aile; dağılıp par-
çalanmış, boşanmaların arttığı, tek ebeveynli bölünmüş ailelerin hızla çoğaldığı modern/çağdaş ai-
leye dönüşmüştür.³³

Gençliği kuşatan uyuşturucu bağımlılığı, cinsel sapmalar ve diğer âdi suçlardaki ciddi artışlar;
aileye hakim olması gereken değerlerde ne denli bir aşınmanın olduğunu ortaya koymuştur. Kitle
iletişim araçlarına hakim olan aile değerlerinden yoksun iletişim sistemleri oluşturulmuş ve bu ileti-
şim sistemleri ahlâkî ve kültürel yozlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Küresel ya da ulusal düzeyde
vuku bulan ekonomik dalgalanmalar ve yoksulluk, aile kurumunu iyiden iyiye zayıflatmıştır.³⁴ Dinî
ve ahlâki değerler sisteminin etkisini kaybettiği ve gittikçe Batı aile modeline benzeyen aile yapısı
büyük değer kaybı yaşamıştır. Ailenin omurgasını oluşturan kadının sosyal rolü ve statüsü konusu

²⁹ İbrahim Kafesoğlu, "Milliyetçilik ve Aile", *Türk Kültürü Dergisi, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü* 88/8, (1970): 235; Çopur-Şafak, "Aile Yaşamında Değerler ve Önemi", 313-316.

³⁰ Kabaklı Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 21.

³¹ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 55.

³² Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din* (Konya: Çizgi Yayınları, 1999), 38.

³³ Sutay Yavuz -M. Murat Yüceşahin, "Türkiye'de Hanehalkı Kompozisyonlarında Değişimler ve Bölgesel Farklılaş-
malar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15/1 (Bahar 2012): 78.

³⁴ Kabaklı, Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 23.

Feminist hareketler tarafından içinden çıkılmaz hale getirilmiş, aile; kadın-erkek üstünlüğü tartışmalarına indirgenmiştir.³⁵ Bütün bunların sonucu olarak modern aile, aile kurumunun olmazsa olmazı olan *kuşatıcılık ve koruyuculuk* vasfını büyük ölçüde yitirmiştir. Görüldüğü gibi çeşitli formlara bürünerek yapısal ve biçimsel olarak hızlı değişimlere maruz kalan aile; 21.yüzyılda da önemini tamamen kaybetmediği gibi biyolojik, sosyolojik, ekonomik, politik pek çok tartışmanın merkezinde olmaya devam etmektedir.³⁶

Batı Dünyası aile kurumundaki bu hızlı değişimi ve işlev kaybını 16.yüzyılla 19.yüzyıl arasında yaklaşık 300 yıllık bir zaman aralığında yaşamıştır.³⁷ Yani geleneksel aileden modern/çekirdek aileye evrilme üç asırlık bir zamana yayılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası geleneksel aileden kopuş, bireylerin *hayatın anlamı* ve *esyanın tabiatı* gibi en temel sorulara cevap bulmalarındaki yetersizlik, aşkın bilgi, ruhî dinginlik, iç huzura erme ve manevi olgunlaşma gibi yüksek gayelere ulaşmanın zorluğu, “*yeni ve dinî*” hareketlerin doğuşunu beraberinde getirmiştir. Kendilerini *alternatif aile birlikleri* olarak tanımlayan bu tarz hareketler bir anlamda kendilerini gerçek ailenin yerine ikame etmeye çalışmışlardır.³⁸ Yoğun bir sekülerizasyon ve aklın aşırı derecede öne çıkmasına bir tepki olarak doğan bu hareketlerin yaygınlaşması 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşanan hızlı toplumsal değişim süreçlerine denk gelmektedir.³⁹ Kitle iletişim araçlarındaki hız ve küreselleşme olgusu artık malumatı talimata dönüştürerek bilgi akışını bir kültür akışı haline getirmiştir. Kapitalist ve emperyalist ülkelerden gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelere aktarılan bu yeni kültür akışı, yerel, millî kültürleri anlamsız kılarak yok ettiği gibi⁴⁰ onların dayanakları olan dinî ve ahlakî değerleri tehdit eder hale gelmiştir.

Batı dışındaki dünyada da emperyal, siyasî, ekonomik ve demografik sebeplerle toplumların değişimi yine aile kurumunun değişimi ve gençlik üzerinden ve değişimin ruhuna aykırı bir hızla meydana gelmiştir. Bu aslında sömürge toplumlarının iradelerine rağmen onlara dayatılan emperyal amaçlı değişim süreçleridir. Bu yüzden başlangıçta Hristiyan âleminde ortaya çıkan yukarıda zikredilen *yeni ve dinî hareketlerin* genelde Doğu özeldir ise İşid ve Fetö gibi İslâmî versiyonu Doğu’da ve İslam dünyasında da ortaya çıkmış, bu hareketler işlevini yitiren aile ve din gibi sosyal kurumların

³⁵ Mehmet Aydın, “İslâm’da Ailenin Yeri ve Önemi”, *Mehir Dergisi* 2 (Yaz 1998): 28.

³⁶ Saliha Hallaç- Fatma Öz, “Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar”, *Aile Kavramına Kuramsal Bakış*, 6/2 (2014), 142.

³⁷ Kabaklı, Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 24.

³⁸ M. Ali Kirman, “Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2004): 62-63.

³⁹ Kirman, “Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile”, 63.

⁴⁰ Yaşar Özüçetin, “Küreselleşme ve Küreselleşme Bağlamında Kültürler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51, (Ağustos 2017): 327-328; Kirman, “Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile”, 63.

yerine geçmeye başlamıştır. Zira geleneksel aileden modern/çekirdek aileye geçişle birlikte çocukların, gençlerin sosyalleşmesinde bütün yük anne ve babalara kalmaktadır. Değişik gerekçelerle babayla birlikte annenin de çalışmak durumunda oluşu çocukların sosyalleşmesi alanında ciddi bir boşluk oluşturmaktadır. Bu boşluk yeni ve dinî hareketler, örgütler için de çok uygun bir vasat meydana getirmektedir ki; zikredilen hareketler bu boşluktan doğmaktadır. Görüldüğü gibi yeni ve dinî hareketler de diğer sebepler gibi aile kurumunun işlevini zayıflatmış onun *koruyucu ve kuşatıcı* özelliğine büyük ölçüde zarar vermiştir.

Yukarıda zikredilen birbirinden farklı sebeplerle tarihin ilk kurumu olan aile günümüzde farklı bir mecraya savrulmuş, işlevselliği ve özellikleri büyük ölçüde tartışılır hale gelmiş, tabii yapıtım ve yönlendirici yönünü kaybetmiştir. Ailenin yeniden *muhkem bir kale* haline getirilmesi, bıraktığı boşlukların doldurulmasıyla, onun geleneksel, *koruyucu ve kuşatıcı* özelliğini kazanmasıyla, küresel güçlere ve şartlara karşı daha dirençli kılınıp güncellenebilir hale getirilmesiyle, dinamik ve fonksiyonel bir hal almasıyla, aileyi ayakta tutan manevî değerler sisteminin aileye yeniden hakim kılınmasıyla mümkündür.⁴¹ Nitekim Batının kendi dışındaki toplumları ve aileyi emperyal ve siyasî amaçlı değiştirme çabasına rağmen Filipinler vb. Doğu toplumları bu hızlı değişime direnip geleneksel aileyi korumaya çalışmış ve bunda başarılı da olmuşlardır. Ayrıca artık insanlık da, insanî bağların daha güçlü olduğu geleneksel aileye, en azından *hukukî aileye* geri dönüşü başlatmış, bunu teşvik edici projeler geliştirmiştir.⁴² Yani aileyi yeniden kurumsal işlev ve kimliğine döndürecek proje ve girişimlerin başarılı olması ailenin geri dönüşünü veya insanoğlunun aileye dönüşünü mümkün kılmaktadır.

Aileye geri dönüş onun kurucu unsuru olan hem karı-koca hem de anne-baba rolleriyle kadın ve erkek ile ailenin diğer fertleri arasında karşılıklı yerine getirilmesi gereken hak ve sorumlulukların, üslenedikleri rollerin⁴³ icra edilmesiyle mümkündür. Bu sorumlulukları yerine getiremeyen insanlar İslâm'da evlenemez ve aile kuramazlar.⁴⁴ Zira hak ve sorumluluklar bağlamında kadın ve erkek anne-baba rolleriyle neredeyse dokunulmazlıkları olan değerler olarak kıymet bulurlar.⁴⁵ Nikâh akdiyle birbirine bağlanan karı-koca rolleriyle de inşa ettikleri ailenin sıcaklığında birbirlerinin yalnızlığını gideren, huzur ve sükûnun insan boyutu olarak değerlendirilirler.⁴⁶ Modern dönemlerde

⁴¹ Aydın, "İslâm'da Ailenin Yeri ve Önemi", 26.

⁴² Kabaklı, Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, 24-27.

⁴³ Muhammed İbrahim el-Kaysı, *İslâm Ailesi ve Evlilik*, trc: Nusrettin Bolelli, (İstanbul: Hisar Yayınları, tsz.) 67-78; Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", 63-65; Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 113-122; Saffet Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 168-196; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, (Malatya: Medipres Yayınları, 2014), 137-143; 176-178.

⁴⁴ Aydın, "İslâm'da Ailenin Yeri ve Önemi", 28.

⁴⁵ Aydın, "İslâm'da Ailenin Yeri ve Önemi", 26.

⁴⁶ Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*, 33-54.

erkek ve kadının yukarıda belirlendiği şekliyle eş ve anne-baba rollerinin ötelenip onların sadece cinsiyet üzerinden tanımlanması ailenin kurucu unsurlarının, dolayısıyla ailenin tahribatını beraberinde getirmektedir.

3. Aile Sözcüğünün Etimolojisi

Bilindiği üzere aile ve aile ile aynı anlamda kullanılan benzer sözcüklerin lügatlarda hangi manalarda kullanıldığının tespiti bu çalışmanın anlaşılmasını sağlayacak olan önemli başlıklardan biridir. Sözcüklerin etimolojisini ortaya koymak onların kullanılmış olduğu ortak manaları da netleştirecektir.

3.1. Aileyi İfade Eden Sözcükler

Türkçe'de, *akrabalık ilişkisiyle bir birlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluk* şeklinde⁴⁷ dar bir çerçevede tanımlanan aile kavramı Arapça lügatlarda ise, “*beyt*”, “*ehil*”, “*ehl-i beyt*”, “*âl*” ve “*aile*” sözcükleriyle karşılanmaktadır.

Bunlardan geceleme, evlenmek, ev edinmek, sürdürmek anlamına gelen bâte/byt fiilinden müştak beyt sözcüğünün; şeref ve kıymet anlamında da kullanıldığı, bu yüzden Allah'ın (c.c.) Kabe'yi *Beytü'l Haram* şeklinde isimlendirerek şereflendirdiği, bu bağlamda kendi kullarını halife, cenneti de daru's-salam olarak tanımlaması onlara bu şeref ve kıymeti bahşettiğindedir.⁴⁸ Beyt sözcüğünün çoğulu olan büyût/بيوت ise kişinin ait olduğu kabilenin şerefi olarak addedildiği, bu sebeple Arapların evlerinin onların şerefleri olduğu, kişinin vefatı halinde kabrinin onun beyti/evi anlamında düşünülebileceği, ayrıca Hz. Nuh'un ve ona iman edenlerin girdikleri geminin de beyt/ev manasında (en-Nûh 71/28) kullanıldığı ifade edilmektedir.⁴⁹ Buna ilaveten beyt sözcüğü için; “*küçük ve büyük olsun bir yol üzerinden hiç kaybolmayan otağ, yünden veya kıldan yapılmış çadır, kişinin odası, sarayı*” gibi tanımlamalar da yapılmaktadır.⁵⁰

Cana yakın olmak, evlenmek gibi anlamlar taşıyan *e be le* fiilinden müştak ehil lafzı ise, bir kişiyi başkasıyla biraraya getiren soy, din ya da onlar gibi işlev gören sanat, ev, şehir vb. kişiye yakın olan şeylerdir.⁵¹ Kendisiyle itaatkâr eş ve evlat, akraba sahibi olmanın kast edildiği bir lafızdır.⁵² Ehil sözcüğü zevce kelimesiyle birbirinin yerine de kullanılmaktadır. Bu bağlamda bir kişinin *ehlin var mı?*

⁴⁷ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 196.

⁴⁸ Muhammed b Mukrim b Ali, Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbnManzûr el-Ensarî, “Byt”, *Lisânu'l-Arap*, 15 cilt (Beyrut, Daru Sadr, 1414), 2: 15.

⁴⁹ İbn Manzûr, “Byt”, 2: 15.

⁵⁰ İbn Manzûr, “Byt”, 2: 14-15.

⁵¹ Ebi'l-Kasım el-Hüseyn ibn Muhammed el-Ma'rûfbi'r-Rağib el-İsfahanî, “Ehl”, *el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, ts.), 96-97.

⁵² Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, “Ehl”, *Keşşâfi'l-İstılâhâtü'l-Fünûn*, Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 287.

Sorusuna *hayır* cevabı vermesinden onun evli olmadığını, eşinin bulunmadığını kast ettiği anlaşılır.⁵³ Kişinin ehli, örf ve dil açısından onun zevcesi anlamında kullanıldığı için onun evlenmesi de kişinin ehilleşmesini ifade etmektedir.⁵⁴ Ehil sözcüğü sahip, erbâb, eş, kişiyi bir araya getiren birleştiren şey anlamında⁵⁵ kullanıldığı gibi din ve ümmet manasında da kullanılmaktadır. Bu bağlamda Resullerin ehli derken onların ümmeti veya onların dini kast edilmektedir.⁵⁶ Ehil sözcüğü genelde kişiye nispetle kullanıldığından dolayı nispet edilen kişinin bizatihi kendisi ehil kavramı içerisinde yer almaktadır. Bu sebeple ehil kavramı çalışmamızın ana konusu olan aile kavramının bütünü tam olarak yansıtmaya⁵⁷ da onsuz aileyi düşünmenin imkânsızlığı da açıktır. Ayrıca hukukî açıdan ehil olmak da; kişinin lehinde ve aleyhinde olan meşrû hukukun gereğini yerine getirebilmeye uygun ve yetkin olması⁵⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Ehil olmadıkça işi hak etmenin doğru olmadığı belirtilirken işin ehli olduğunu söylemenin işi hak etmek anlamına gelmediği de ifade edilmektedir.⁵⁹

Ehil ve beyt sözcüklerinin birleşimi olan *ehl-i beyt* deyimini ise; öz, çekirdek, tohum gibi m anlalar da taşır⁶⁰ ve aynı evde oturanlar anlamında⁶¹ o hanenin çekirdeğini oluşturan kişiler kast edilir. İbnManzûr (ö.711/1311); ilk dönem dilci müfessirlerden *Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinin müellifi* el-Ferrâ (ö.207/822)'nin insanların bir araya gelmeyip yani toplanmayıp küçülüp yayılmalarını, dağılmalarını *اهل بيت فت* *ehlii beytin fettin* deyimini ile ifade ettiğini naklederek⁶² bu deyimden birlikte kullanılan kelimelerle farklı anlamlar içerebileceğine işaret eder. Ehli beyt deyimini; beyt sözcüğünün şeref ve kıymet anlamından hareketle *ehli beyti'n-Nebi* ifadesinden Peygamberin âli ve saygın makamı, şerefi kast edilir.⁶³ Nitekim "...Ey Peygamberin ev halkı/ ey ehli beyt Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz kılmak istiyor." (Ahzâb 33/33) ayetinde geçen ehli beyt deyiminiyle Peygamber'in (as.) âli şerefi kast edilir ki onlar da onun zevceleri, kızı ve damadı Alidir (r.). Zira ehli beyt/kişinin evi kişinin hanımı demektir. Hanım da hanesinin lakap ve künyesiyle anılır.⁶⁴ Erkeğin ehli beytine damatlık/dünürlük yoluyla kurulan akrabalık anlamında hutun/ الحتن çoğulu ahtân/ احتان

⁵³ İbnManzûr, "Ehl", 11: 38-39.

⁵⁴ Tehânevî, "Ehl", 1: 287.

⁵⁵ Liebi Hüseyin Ahmed bin Fâris bin Zekerîya, "Ehl", *Mu'cemü'l-Mekâyisfi'l-Luğa*, thk. ŞihabüddinEbû 'Amr, 6 cilt(Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1410-1993), 95; İsfahanî, "Ehl", 96.

⁵⁶ İbn Manzûr, "Ehl", 11: 29.

⁵⁷ Apaydın, "İslam Hukukunda Aile", 137.

⁵⁸ Tehânevî, "Ehl", 1: 287.

⁵⁹ İbn Manzûr, "Ehl", 11: 30-31.

⁶⁰ İbn Manzûr, "Nbt", 2: 97.

⁶¹ İbn Manzûr, "Ehl", 11: 29.

⁶² İbn Manzûr, "Ftt", 2: 65.

⁶³ İbn Manzûr, "Byt", 2: 15; İbn Manzûr, "Nbv", 15: 302.

⁶⁴ İbn Manzûr, "Byt", 2: 15.

, kadının ehli beytine ise evlilik bağıyla sağlanan akrabalık anlamında ashâr/ اصهار denilmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte bazı dilciler; hutûne/ ختونة sözcüğünün kadın ve erkek arasında evlilik münasebetiyle oluşan akrabalığı kapsadığını ifade ederler, böylece kadının yakınları/ehli beyti erkeğin yakınları olurlar, erkeğin yakınları/ehli beyti de kadının yakını ve akrabası olurlar⁶⁶ demek suretiyle neseb ve evlilik yoluyla oluşan akrabalığı birleştirirler. Görüldüğü gibi *ehl-i beyt*deymi bir evde toplanan ev halkı, din, ümmet, neseb sahibi, neseb ve sıhriyyet akrabalığı, bir sülale veya kabilenin çekirdeği, eş sahibi ve meslek erbabı gibi geniş bir yelpazede kazandığı bu anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁷

Kişinin tabi olanları/itaat edenleri, dostları, ehli, arkadaşları gibi anlam taşıyan *âl*/ kelimesi de; din,⁶⁸ mezhep, ve neseb manasında kullanıldığı gibi⁶⁹ *ال الرجل* ifadesiyle kişinin ev halkının, ehli beyti'nin, bazen de kişinin aşireti zikredilerek bizzat kendisinin *ال* sözcüğüyle tabir edildiği görülmektedir.⁷⁰ Bu anlamlara ilaveten kişinin eşi, kendisine ait olan çocuğu, eşinin yakınlarından olup evinde barınan kişi, evinin çalışanları veya sorumluluğu kendisine ait kişilerden müteşekkil topluluğun da *ال* kelimesiyle ifade edildiği anlaşılmaktadır.⁷¹ *ال الجبل* deyiminde ise; dağın çevresi ve sınırları anlamı öne çıkmaktadır.⁷² *Âl/ال* sözcüğü Allah (c.c.) ve Onun Resulü (as) için kullanıldığında her ne kadar onların dostu anlamı kast edilmiş⁷³ olsa da genellikle bu lafız zaman, mekân, sıradan şeylere ve Hakk teâlâ'ya ve bir meslek erbabına izafe olunmaz.⁷⁴ Peygamber efendimiz'e (as) izafe edilen *âl/ال* lafzının kimleri kapsadığı konusunda da bir görüş birliği söz konusu değildir.⁷⁵

Âl/ال sözcüğünün aslının ism-i tasğir/küçültme kalıbıyla *ubeyl* şeklinde yapılışından hareketle *اهل/ ehl* sözcüğünün tahfifen *ه/ha* harfinin *ء/hemze* elife ibdâl/dönüşmüş hali olduğu ifade edilir.⁷⁶ Bu yüzden her iki haliyle de birbirlerinin yerine kullanılabilecekleri bilgisi verilse⁷⁷ de *ال لوط*

⁶⁵ İbn Manzûr, "Shr", 4: 471; Muhammed bin. Muhammed bin Abdurrezzak el-Huseynî Ebu'l-Feyz Murtazâ ez-Zebidî, "Shr", *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Beyrut: Dâru'l-Hidaye, ts.), 12: 367; Zebidî, "Htn", 34: 481.

⁶⁶ İbn Fâris, "Ehl", 95; Zebidî, "Htn", 34: 481; Ebu Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Hirevî el-Ezherî, "Ehl", *Tebzîbü'l-lüğa*, (Beyrut: Dâru'lhyâit-Turasi'l-Arabiyyi, 2001), 7: 133.

⁶⁷ İsfahani, "Ehl", 96; İbn Manzûr, "Nbt", 2: 97; İbn Manzûr, "Ehl", 11: 29.

⁶⁸ İbn Manzûr, "Âl", 11: 38.

⁶⁹ Zebidî, "Evl", 28: 36.

⁷⁰ İbn Fâris, "Evl", 99.

⁷¹ İbn Manzûr, "Âl", 11: 38-39.

⁷² İbn Fâris, "Evl", 99.

⁷³ İbn Manzûr, "Ehl", 11: 30-31.

⁷⁴ Tehânevî, "Âl", 1: 72; Zebidî, "Evl", 28: 37.

⁷⁵ Tehânevî, "Âl", 1: 72.

⁷⁶ Tehânevî, "Âl", 1: 72; İbn Manzûr, "Âl", 11: 38; Zebidî, "Evl", 28: 37.

⁷⁷ İbn Manzûr, "Âl", 11: 30-31.

/Lut'un (as) ehli, kavmi (el-Hicr 15/61) ve فرعون /Firavun'un ehli, arkadaşları (el-Bakara 2/50) örneklerinde olduğu gibi ال sözcüğü ağırlıklı olarak kişinin ehli, kavmi ve arkadaşları için kullanılırken ilim ve bir şehir adı olarak Basra ile ilişkili olan topluluğu ifade bağlamında âl/ال değil de ehl/اهل sözcüğü kullanılmaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla bu iki sözcük zikredilen nesnelere ifadesi için birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Bunlara ilaveten *âl* kelimesi konuşabilen varlıklara (Melek, insan, cin) ve bilinen/tanınmış kişilere izafeten kullanılır. Bilinmeyen/tanınmayan kişiler için, zaman ve mekan için kullanılmaz.⁷⁹ Bu sebeple falanın âli veya adamın âli, aynı şekilde şu zamanın ve şu mekanın âli denilmez. Bir meslek grubu olarak terzinin âli de denilmez.⁸⁰ Ayrıca *âl* sözcüğü emir / yönetici, bakımı vererek en güzel bir şekilde yönetim sergileyen kişi manasında da kullanılmaktadır.⁸¹

Arapça'da ağır olmak, fazla olanı almak, hissesini artırmak gibi anlamlara gelen *âvl*/عول fiil kökünün⁸² muhtaç olmak, fakir olmak anlamlarına gelen *ayl*/عيل'ye dönüştüğü ifade edilse⁸³ de hem *aile* hem de *ailenin verdiği ağırlık ve sorumluluk* anlamındaki *عیال* sözcüğünün *عول* den geldiği, aynı zamanda *aile fertleri çoğaldı* manasına gelen *اعال* fiilinin *vav* / و kökenli olduğu zikredilmektedir.⁸⁴ Aile bir kişinin bakmakla yükümlü olduğu hane halkı, eş ile birlikte zikredilen çocuk ve aile fertleri,⁸⁵ birinin ihtiyacını gidermek, geçimini sağlamak,⁸⁶ beslemek, bakmak gibi anlamlara gelen sözcüklerin müennes sıfat halidir.

Yukarıda verilen *beyt*, *ehil*, *ehl-i beyt*, *âl* ve *âile* sözcükleri birbirine yakın anlamlar ihtiva etmekte ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmakta olsa da birbirleri arasında nüansların olduğu açıktır. Aslında *aile* sözcüğü Arapça kökenli bir kelime olmasına rağmen mevcut geniş anlamıyla günümüz Arapçasında kullanılmamaktadır. Söz konusu kavramın kendisinde var olan bu yaygın anlam içeriğini Türkçede kazandığını söylemek daha doğrudur.⁸⁷ Türkçedeki *aile* kavramının içeriği modern dönemlerde Arapçada *asil bir öz/ çekirdek*, *asil bir nesep ve sığınmak* anlamlarına gelen *el-usre* lafzı ile karşılanmaktadır.⁸⁸ Bir şeyin tıka basa doldurulması şeklinde mana verilen *tisâr*/اعتصار sözcüğünden

⁷⁸ Ebu Hilal el Hasan ibn Abdullah ibn Sehl ibn Said ibn Yahya ibn Mihran el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selim, "Ehl-Âl", (Kahire: Daru'l-İlim, ts.), 281.

⁷⁹ İsfahanî, "Âl", 30-31.

⁸⁰ İsfahanî, "Âl", 30-31.

⁸¹ İbn Faris, "Âl", 99; Zebidî, "Evl/Âl", 28: 31-32.

⁸² İsfahanî, "Avl, Ayl", 354; İbn Faris, "Ayl", 725.

⁸³ İbn Faris, "Ayl", 725.

⁸⁴ İsfahanî, "Avl, Ayl", 354.

⁸⁵ İbn Manzûr, "Ehl", 11: 30-31.

⁸⁶ İbn Faris, "Ayl", 725.

⁸⁷ Apaydın, *İslam Hukukunda Aile*, 137.

⁸⁸ Ezherî, "Asr", 2: 14; İbn Manzûr, "Asr", 4: 580.

kinaye *sığmak* manasındaki *usre*/ عصرة kelimesi,⁸⁹ aile kavramını ifade için kullanılmaktadır. Anlaşıyor ki, klasik dönemlerde yukarıda zikredilen aile kavramının ifade ettiği geniş ve nitelikli topluluğu içeren (âl, ehil, ehl-i beyt) gibi lafızların yerine modern dönemlerde kişinin akrabalarının ve ait olduğu topluluğun kast edildiği *usre* sözcüğünün ikame edilmesi yeni bir durumdur ve bu sözcük ailenin nitelikli ve yaygın anlamını karşılamamaktadır.

Ailenin mekân boyutundaki var oluşuna *ev* denilmekte, ev kavramı Arapçada birkaç sözcükle ifade edilmektedir. Yukarıda hakkında bilgi verilen *beyt* sözcüğünün yanı sıra *dâr*, *mesken* ve *menzil* kelimeleriyle de karşılanmaktadır. *Dâr*/ دار kelimesi; *bir şeyin etrafının başka bir şeyle kuşatılması* anlamına gelen دور /d-v-r fiil kökünden gelmiş olup⁹⁰ *etrafında duvar olması açısından ev kavramını karşılamaktadır*.⁹¹ Ayrıca şehir, bölge ve dünya için de bu kavram kullanılmaktadır.⁹² *Mesken* sözcüğü ise; sükûn bulmak, bir yeri yurt edinmek anlamındaki s-k-n/سكن fiil kökünden türemiştir. *Sükûn* bir şeyin hareket ettikten sonra durmasına, bir yerde yaşamasına, ikamet etmesine denilirken, *mesken* de ismi mekân olduğundan hareketle sükûnet bulmak ve kendisiyle sükûn bulunan şey, mekanlarında kullanılmaktadır.⁹³ *Menzil* ise; yüksekten aşağıya inmek, düşmek, konaklamak anlamındaki n z l/نزل fiilinden gelip konaklanan mekân, ev anlamında karşılık bulmaktadır.⁹⁴

Görüldüğü gibi Arapça sözlüklerde aile kavramı bulunduğu konum, sahip olduğu şartlar, onunla kast edilen şey ya da bakış açılarına göre yukarıda zikredilen sözcükler hiyerarşisinden biriyle kullanılmaktadır. Ailenin geniş ve kuşatıcı anlamını bir tek lafız karşılamamaktadır. Zira lafızlar; içerisinde geçtiği bağlam, birlikte kullanıldığı edatlar ve fiil kalıplarına göre farklı anlamlar da içermektedirler. Bu sebeple bir sözcüğün her hangi bir dildeki kavramsal karşılığı başka bir dilde anlaşılmasına çalışılırken o sözcüğün ihtiva ettiği anlamı bütünüyle ya da kısmî olarak içeren bütün sözcükler incelenmelidir. Ancak bu inceleme sonucunda sözcüğün bütün boyutlarıyla kuşatıcı anlamına ulaşmak mümkün olur. Bu yüzden Kur'ân'daki aile kavramını incelerken yukarıda anlamları verilmeye çalışılan bu sözcüklerin bütününe ele alma zarureti hâsıl olmuştur.

Aslında sözlüklerde olduğu gibi İslâm hukukunda da benzer bir durum mevcuttur. İslâm hukuk terminolojisinde aile kavramını karşılayan bir kavramın olmaması İslâm hukukunda ailenin

⁸⁹ İsfahanî, “Avl, Ayl”, 354.

⁹⁰ İbnFâris, “Dvr”, 369.

⁹¹ İbnFâris, “Dvr”, 369; İsfahanî, “Dâr”, 174; Tehânevî, “ed-Dâr”, 1: 778-779.

⁹² İsfahanî, “Dâr”, 174.

⁹³ İsfahanî, “Skn”, 236; Ebu'l-Kasım Mahmud bin Amr bin Ahmed Carullah ez-Zemahşerî, *Esasul-Belâğâ*, thk. Muhammed Basel Uyûnu's-Sevd, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 467.

⁹⁴ İsfahanî, “Nzl”, 489.

olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira bu kavramın olmayışı klasik fıkıhın böyle bir kavramlaştırmaya çeşitli nedenlerden dolayı ihtiyaç duymamasındandır.⁹⁵Buna mukabil *nikah akdi* etrafında oluşan bir birliktelik üzerine bina edilen direkt ve dolaylı hüküm ve sonuçların bütünü; zaten aile kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu yüzden bazı fıkıh kaynaklarında ibadet konularının ardından borçlar hukukuna yer verilirken bir kısmında cihat bahsi öncelik kazanmış, diğer bir kısmında ise ibadetlerden sonra hemen nikâh konusu tertip edilmiştir.⁹⁶ Çünkü fakihlerin bir kısmına göre İslâm'ın ve Müslümanın varlık sebebi evlenmek ve çoğalmaktır. Bu yüzden nikah/evlilik cihattan daha önceliklidir.⁹⁷Yani farklı dil ve disiplinlerde aynı konu farklı isim ve başlıklar altında işlenmiştir. Aile sözcüğü de farklı isim ve başlıklar altında gerek Arapça sözlüklerde gerekse İslam hukuk kaynaklarında en geniş şekliyle işlenen kavramlardan biridir.

4. Kur'ân'da Aile ve Kur'ân'dan Örnek Aileler

Kur'ân kendi üslûbu gereği bir olgu ya da kavramın boyutlarının aralarındaki ince farklılıklarına değişik lafızlarla dikkat çekmektedir. Aile kavramı da bunlardan biridir. Kavramın anlam yelpazesini bu değişik lafızları inceleyerek elde etmek mümkündür. Bu yüzden aile modellerine geçmeden önce aile kavramına işaret eden sözcükleri ele almak zaruret oluşturmaktadır.

4.1.Kur'ân'da Aile

Kur'ân'da aile kelimesine karşılık olarak kullanılan sözcüklerden biri yukarıda da zikredildiği gibi ehil lafzıyla birlikte kullanılan *beyt* sözcüğüdür. Kur'ân'da yalın olarak beyt lafzı; "...evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek evidir..." (el-Ankebût 29/41) ,“Rabbimiz, ben çocuklarımdan bazısını senin kutsal evinin yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim...” (el-İbrahim 14/37) şeklindeki ayetlerin ilkinde Allah (c.c.) en güvensiz, en zayıf ev olan örümceğin evini gösterirken ikinci ayette ise en güvenilir ev olan kendi evini, Kâbe'yi işaret etmektedir. Bu sözcük Kur'ân'da 28 yerde (el-Bakara 2/125, 127, 158 vd) ev, barınak, sığınılan mekân manasında beyt/بيت tekil haliyle; 35 yerde (el-Bakara 2/189; en-en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/36 vd) çoğul formuyla ve evler anlamında büyût/بيوت şekliyle geçmektedir. Bunlardan biri “Rabbim bal arısına şöyle ilham etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin.” (en-Nahl 16/68) şeklindeki ayetle bal arısının edinmesi gereken barınağa vurgu yapılırken, "...iyilik evlere arkalarından girmeniz

⁹⁵ Apaydın, *İslam Hukukunda Aile*, 138-139.

⁹⁶ Apaydın, *İslam Hukukunda Aile*, 142.

⁹⁷ Apaydın, *İslam Hukukunda Aile*, 142-143.

değildir...” (el-Bakara 2/189) ayetinde de cahiliye toplumunun hac aylarının dışında ihrama girdiklerinde geri evlerine girerken evlerinde bir delik açıp oradan girmeye çalışmalarının⁹⁸ ya da ön kapılarından girmemelerinin⁹⁹ iyilik olmadığına işaret edilmektedir.

Görüldüğü gibi beyt kelimesi yalın olarak tekil ve çoğul formlarıyla Kur'an'da hiçbir yerde aile sözcüğünün bizzat karşılığı olarak kullanılmayıp canlılar ailesinin ve ailenin yaşadığı, ikamet ettiği yer, barınak ve sığınak manasında kullanılmaktadır. Aileyle ilişkisi ise, ailenin içerisinde yaşadığı mekân boyutuyla sınırlıdır.

Ehil sözcüğüne gelince; “*ehil*” kelimesi Kur'an'da 128 yerde geçmekte olup¹⁰⁰ bunlardan birinde “İkisi de kapıya koştular. Kadın Yûsuf'un gömleğini arkadan yırttı. Kapının yanında hanımın efendisine/eşine rastladılar. Kadın dedi ki: Senin ailene/eşine kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.” (Yusuf 12/25) şeklindeki ayette olduğu gibi ehil sözcüğü eş, zevc veya zevce anlamında kullanılırken,¹⁰¹ bir diğer örnek ayette ise; “Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et...” (Tâhâ 20/132) ehil sözcüğü aile, kavim manasında kullanılmış olup¹⁰² toplam 38 ayetteki kullanım aile, soy ve eş anlamındadır. (el-Bakara 2/196; en-Nisâ 4/35, 92; el-Mâide 5/89 vd).

Ev halkı manasındaki *ehl-i beyt* deyimi ise Kur'an'da 3 yerde zikredilmiştir. Onlardan biri; “Melekler, "Allah'ın emrine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketi size olsun ey (peygamber ocağının) ev halkı! Şüphesiz O övülmeye layıktır, şanı yücedir." dediler.” (Hûd 11/73) şeklindeki ayettir. Ayet Meleklerin, 120 yaşında olan Hz. İbrahim'e Lût kavminin helakını ve İshak'ın (as) doğacağı müjdesini verdiği bu müjdeyi duyan ve 99 yaşında olduğu zikredilen¹⁰³ Sâre validemizin şaşkınlığını gidermeye yönelik olarak Allah'ın her şeye kadir olduğunun bildirilip onun rahmet ve bereketinin İbrahim'in (as) ehli beyt'ine layık olduğunun ifade edildiği bir bağlamdır. Bu bağlamdaki ehli beyt'le kasıt Hz. İbrahim'in ailesi ve zevcesidir.¹⁰⁴ Ayrıca bu ayetin zevcenin/zevcin ehli beytten

⁹⁸ Ebu Zekeriya Yahya bin Ziyad bin Abdullah bin Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî/ Muhammed Ali en-Neccâr/Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, (b.y., ts.), 1:115.

⁹⁹ Muhammed bin Cerir bin Yezid bin Kesîr bin Gâlib el-Âmilîyyî Ebu Cafer et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân Fî Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, (b.y., ts.), 3: 555-556.

¹⁰⁰ Muhammed Fuad Abdalbaki, “Ehl”, *el-Mu'cemü'l-MüfrehesLiefâzî'l-Kurâni'l-Kerim*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1990), 95-97.

¹⁰¹ Ebû Muhammed el-Huseyin bin Mes'ud bin Muhammed bin el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl Fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak el Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 457; 2:41; Ebu'l-Leys Nasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim es-Semerkandî, *Babru'l-Ulûm*, (b.y., ts.), 2:189.

¹⁰² Semerkandî, 2: 418; Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Vâhidî en-Nisaburî, *el-Ve'îz Fî Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnan Davudî, (Dimeşk: ed-Dâru's-Şamiyye, Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 709.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 15: 398.

¹⁰⁴ Ahmed bin Muhammed bin İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşfe'l-Beyân An Tefsîri'l-Kurân*, thk. Muhammed bin Aşûr, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabayyi, 1422/2002), 5: 177.

sayılmasına delil teşkil ettiği de ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Ehli beyt deyiminin geçtiği diğer bir ayet; "...Ey Peygamberin ehli beyti/ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) Şeklinde. Ayetin hemen baş tarafında bulunan *ey peygamber hanımları* ifadesi ayette geçen *ehli beyt/ev halkı* deyiminden kast edilenin Peygamber'in (as) zevceleri olduğunu belirlemektedir. Ancak onun ailesinden olan erkeklerin de ehli beytin kapsamında olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Özellikle bu ayetteki ehli beyt deyiminin kimleri kapsadığına dair farklı görüş, rivayet ve tartışmalar olsa¹⁰⁷ da bununla kastın Peygamber Efendimizin eşleri ve ailesi olduğu açıktır. İçerisinde ehli beyt deyiminin geçtiği son ayet ise şu şekildedir: "Biz, daha önce onun, sütanalarının sütünü emmemesini sağladık. Kız kardeşi, "Size onun bakımını, sizin adınıza üslenecek ve ona içtenlik ve şefkatle davranacak bir aile göstereyim mi?" dedi." (el-Kasas 28/12). Ayette ehli beyt deyimini kast edilen Hz. Musa'yı sadece emziren bir sütanne değil onun sevgi ve rikkatle,¹⁰⁸ ilgi ve eğitimle¹⁰⁹ yetişmesini üslenebilecek bir aile/ev halkı ve bir yetişme ortamıdır.

Görüldüğü gibi Kur'an'da ehli beyt deyimini geçtiği ilk yerde bu deyim Hz. İbrahim'in zevcesini, ailesini ifade için kullanılmış,¹¹⁰ ikinci örnekte de bu deyimle Peygamber efendimizin zevceleri ve ailesi kast edilmişken¹¹¹ son örnekte ise ehli beytle ailenin en önemli figürü olan anne rolüyle kadına ve çocuğun ilk yetişme çevresi diye belirtilen aileye işaret edilmiştir.¹¹²

Aileye işaret eden bir diğer kelime de âl sözcüğüdür. Âl sözcüğü Kur'an'da 14 yerde آل فِرْعَوْنَ /Firavunun devlet yöneticileri ve ailesi, (el-Bakara 2/49, 50; Âl-i İmrân 3/11; el-Â'râf 7/130 vd) dört yerde آل لوط/Lut'un ailesi,(el-Hicr 15/59, 61; en-Neml 27/56; Kamer 54/34) iki yerde آل إبراهيم/İbrahim'in (as) ailesi/soyu, (Âl-i İmrân 3/33; en-Nisâ 4/54) bir yerde آل عمران/İmran ailesi, (Âl-i İmrân 3/33) bir yerde آل يعقوب / Yakub'un (as) soyu/ailesi, (Yusuf 12/6) آل داود Davud'un (as) ailesi (es-Sebe 34/13), آل موسى وآل هارون / Musa(as) ve Harun' un(as) ailesi, (el-Bakara 2/248) anlamlarında ve toplam 25 yerde kullanılmaktadır.¹¹³ Âl lafzının en çok kullanıldığı bağlam olan "Hani, sizi

¹⁰⁵ Ferrâ, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 2: 457; Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Muhammed bin Abdu'l-Cabbâr ibn Ahmed Mervizî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yasir bin İbrahim-Ğanim bin Abbas bin Ğanim, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2: 444.

¹⁰⁶ İbrâhîm b. es-Serî bin Sehl Ebû'l-İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4: 226.

¹⁰⁷ Muhammed bin Muhammed bin Mahmud Ebu Mansur el-Matürîdî, *Tefsîrü'l-Matürîdî/Te'vilâtü ehli Sünnne*, thk. Mecdî Baslum, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8: 383; el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 6: 350.

¹⁰⁸ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefsîmü'l-Kur'ân*, trc. M.Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4: 163.

¹⁰⁹ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Tefsir ve Meâl*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4: 217.

¹¹⁰ Hûd 11/73.

¹¹¹ el-Ahzâb 33/33.

¹¹² el-Kasas 28/12

¹¹³ Abdülbakî, "Evl", 97-98.

azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.” (el-Bakara 2/49) şeklindeki ayette bu deyimle Firavun’un ailesi, yakınları, taraftarları, kavmi ve onun dini üzere olan mensupları kast edilmektedir.¹¹⁴ Kur’ân’da âl sözcüğünün kullanıldığı bir diğer bağlam da örnek, seçkin aile olarak bahsedilen Hz. İbrahim’in ve İmran ailesinin anlatıldığı bağlamdır. Ayet şu şekildedir: “Şüphesiz, Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (Âl-i İmrân 3/33-34). Ayette geçen *âle İbrahim* deyiimiyle kastedilen Hz. İbrahim’in soyu ve akrabalarıdır ki, onlar da İsmail ve İshak ve bu ikisinin ailesinden, soyundan gelen bütün peygamberlerdir.¹¹⁵ Nitekim nebilerin sonuncusu Muhammed de (as) onun soyundandır.¹¹⁶ Aynı ayette geçen örnek ve seçilmiş aile olduğundan bahsedilen *âleimrân/imran’ın ailesi*le kast edilen İmran; İsa’nın annesi Meryem’in babası olan İmrandır.¹¹⁷ Ayrıca âle İbrahim ve âle İmran’la İbrahim ve İmran’ın dini üzere olanların kastedildiği ve onların dininin de İslâm olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁸ Aynı din üzere olan İbrahim ve İmran ailelerinin aynı soydan geldiği belirtilmektedir.¹¹⁹ Böylece âl sözcüğünün din ve soy birliğini merkeze alan geniş bir yelpazede anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere âl/ال sözcüğünün اهل/ *ehl* sözcüğünden ibdâl/dönüşmüş olduğu da dikkate alındığında bu sözcüğün; Kur’ân’da Türkçedeki aile kavramına karşılık olarak efradını cami aғыarını mani bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

4.2. Kur’ân’dan Örnek Aileler

Bilindiği üzere Peygamberler geldikleri toplumlar içerisinde yönlendirici bir etkiye sahip hayatın her safhasında belirleyici aktörlerdir.¹²⁰ Toplum için onların rehberlik ve örneklikleri esastır. (el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4, 6). Kur’ân, toplumun en küçük birimi aileyi/toplumu inşa ederken de bu rehberlik ve rol-modelliği bazen peygamberler üzerinden sürdürürken bazen de peygamber olmadığı halde ailede çok önemli bir aktör olan salih/saliha insanlar üzerinden devam ettirmektedir. Bunlar ya Kur’ân’ın öngördüğü aile tipleri olarak karşımıza çıkmakta ya da bu aileler

¹¹⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 130; Maturîdî, *Tefsîrû’l-Maturîdî*, 1: 454; Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü’l-Tefsîr*, (Kahire: Dâru’s-Sabûnî, 1417/1997), 1: 50.

¹¹⁵ Sabûnî, *Safvetü’l-Tefsîr*, 1: 180; Ahmed bin Mustafa el-Merağî, *Tefsîrû’l-Merağî*, (Mısır: Şirketü Mektebe, 1365/1946), 3: 143.

¹¹⁶ Ebû’l-Fidâ İsmail bin Amr bin Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Samî bin Muhammed Selame, (b.y.: Dâru’t-Tayyibe, 1420/1999), 2:33.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2: 33.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6: 326.

¹¹⁹ Ebu’lKasım Muhammed bin Amr bin Ahmed Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâyiki Gavâmidî’ t-Tenzîl*, (Beyrut, Daru’l-Kitâbi’l-Arabiyyi, 1407), 1: 354.

¹²⁰ Mustafa Öztoprak, “Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun’un Peygamber Tasavvuru”, *Uluslararası II. Asead Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Antalya: 21-23 Ekim 2017), 2.

içerisinde çok önemli bir figür olan olumlu veya olumsuz örnekler şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'ân kendine has üslûbunun gereği olarak bir peygamber ailesinin yapısını, yaşam tarzını bütünüyle anlatmak yerine farklı peygamberlerin öne çıktığı ideal yön ve özelliklerine dikkat çeker.¹²¹ O, olumlu aile örneklerinin yanı sıra kaçınılması gereken olumsuz aile örneklerini de sıralar. Aynı şekilde bu aileler içerisinde olumlu ve olumsuz figürlere de çapraz bir şekilde, olumlu aile tipinde var olan olumsuz figüre, olumsuz aile tipinde var olan olumlu figüre atıfta bulunur.

4.2.1.Âdem'in (as) Ailesi

Kur'ân'da bahsedilen örnek aileler sıralanırken Âdem'in (as) ailesi ilk aile olduğu için, kronoloji de dikkate alınarak Hz. İbrahim ve İmran ailesini Kur'ân'ın ifadesiyle “seçilmiş iki aile oldukları” sebebiyle, Hz. Muhammed'in (as) ailesi ise insanlık için örneklik teşkil eden son ve evrensel peygamber olduğu nedeniyle bu sıralama esas alınmıştır.

İlk insan ve ilk peygamber olarak yaratılan Hz. Âdem eşi Havva ile birlikte aile olarak yeryüzünde imaretin, hilafetin ve aile reisliğinin gereği olan bütün donanımlarla da mücehhez hale getirilmiştir. Bu bağlamda Rabbi onu yaratıp düzene koymuş, (el-A'lâ 87/2-3) eşyanın bütün isimlerini, kavram üretebilme yetisini ona öğretmiş,(el-Bakara 2/31) öğretilenleri açıklayabilme (er-Rahmân 55/4) ve kalemle yazma melekesini bahşetmiştir. (el-Alak 96/4). Bütün bunlardan Âdem'in bir taraftan yeryüzünün gidişatını belirleyici bir potansiyelle donatıldığı anlaşılırken diğer taraftan onun donanımlı ve eğitilmiş bir aile reisi olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu vurgudan aile reisliği rolünü üstlenenlerin belli seviyede donanım ve eğitim sahibi olmalarının gerekli olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim en-Nisâ, 4. ayette geçen “...Erkekler kadınlar üzerinde koruyup kollayıcıydılar...” anlamındaki ifadede *kavâm* sözcüğü ile hem sorumluluk bilincine hem de bu sorumluluğu yerine getirebilecek, kadınların işlerine bakabilecek, onları dikkatle gözetebilecek, muhafaza edebilecek güç ve donanıma sahip olunması gerektiğine işaret edilmiştir.¹²²

Kur'ân, Hz. Adem ve Havva'nın yaratılışına ve onların oluşturduğu aile yapısına dikkat çeker (el-A'râf 7/189) ve insanoğlunun soyunun nasıl devam edeceğine vurgu yapar, (en-Nisâ 4/1) sonra onların Cennete yerleştirilip orada dilediklerince yiyip içmelerine izin verildiğinden, yasak olan ağaca yaklaştıklarında ise zalimlerden olup oradan çıkarılacaklarından, (el-A'râf 7/19) bu hususta kendilerinden ahit alındığından, (Tâhâ 20/115) ahde rağmen onların bu yasağı çiğneyerek Allah'a karşı çıktıklarından dolayı ciddi bir hataya düştüklerinden bahseder. (Tâhâ 20/121). Cennetten çıkarıldıktan sonra yeryüzünde buluşmaları Arafat'ta başlar ve hemen yeryüzünü imar işine beytül-

¹²¹ Hüseyin Çelik, *Kur'ân'da Aile Modelleri*, (Konya: Tebeşir Yayınları, 2015), 147.

¹²² M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1348.

ma'mûr diye isimlendirilen ilk mabedi/Kâbe'yi eşi Havva ile birlikte inşa ederek sürdürürler. Böylece yeryüzünün ilk mimarı, imarın ve umranın da miladı olan¹²³ Hz. Âdem, ailece imar alanında hem kendi çocuklarına hem de bütün insanlığa ideal bir örnek teşkil ederler. Hz. Havva, ilk peygamber eşi, eşinin yardımcısı da olsa yeryüzünün imarına katkı veren ilk kadındır. Bütün insanlığın annesi ve yeryüzünde ilk aile hayatının da kurucusudur. Yüklendiği sorumluluk, sahip olduğu kişilik ve yapıp ettikleri açısından da bütün insanlığa örnek teşkil etmektedir.¹²⁴

İnsanoğluna rehberlik ve modellik konusunda ilk aile örneğini oluşturan Âdem ailesinde bütün olup bitenler elbette olumlu değildi. Olumsuz bir takım inanış ve davranış kalıpları da sergilenmekteydi. Kur'an'da insanları uyarma, uzak tutma ve ibret alma mahiyeti taşıyan bu olumsuz davranış örneği şu şekilde cereyan etmişti: “(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti. (el-Mâide 5/27-31). Semadan inen bir ateşin kurbanı yakması onun kabulü anlamına geliyordu. Habil'in kurbanı kabul edilmiş, kıskançlığı ve haddi aşması yüzünden kurbanı kabul edilmeyen kardeşi Kabil de onu öldürmüştü.¹²⁵ Gerek ayetin devamında verilen kıssanın bütününden gerekse tefsir kaynaklarında aktarılan bilgilerden Hz. Âdem'in çocuklarının Allah'a, ahiret gününe, hesaba, cezaya ve cehenneme inandıkları, Allah korkusu ve takva gibi duygular taşıdıkları, ibadet arz eden bir davranış olarak Allah'a kurban takdim ettikleri anlaşılmaktadır. Bu hem Hz. Âdem'in peygamberliğinin açık delili hem de onun bu inanç, düşünce ve davranış kalıplarını çocuklarına kendisinin telkin ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.¹²⁶ Nitekim işin asıl ve tabiatı zaman zaman olumsuzluklar yaşansa da bu kazanımların ancak ideal bir aile ortamında sağlandığı doğrudur.

Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzünde karşılaştıktan sonra aileyi inşa etmeleri,¹²⁷ yeryüzünün imarına mabud ve mabed merkezli olarak başlamaları, çocuklarına yukarıda zikredilen değerleri bir aile ortamı içerisinde kazandırmış olmaları günümüz ailesinin alması gereken ana mesajları ve örneği önümüze koymaktadır.

¹²³ Ahmet Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 76.

¹²⁴ Çelik, *Kur'an'da Aile Modelleri*, 151.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 81-84.

¹²⁶ Komisyon, *Kur'an Yolu*, 2: 256.

¹²⁷ Çalışmanın hacmini de dikkate aldığımızda Hz. Âdem'in kıssasının, çocukları Habil-Kabil'in kıssasının detaylarına ve Âdem ailesini direkt ya da dolaylı olarak ilgilendiren bütün ayetlerin tefsirine girmenin imkânsızlığı açıktır.

4.2.2. Hz. İbrahim'in (as) Ailesi

Kur'ân'da aile olarak seçilmiş/örnek iki aileden ilki İbrahim'in (as) ailesidir. İbrahim ailesi, dede/İbrahim, oğul/İshak, oğul/İsmail, torun/İsmail'in oğlu şekliyle iki kuşağın peygamber, bir kuşağın ise sivil olduğu bir ailedir. İsmail'in (as) 12 oğlu olduğundan bahsedilir.¹²⁸ Al-i İbrahim/İbrahim ailesi İshak (as) üzerinden sürdürüldüğünde Yakup (as), Yusuf (as), onların torunları ve Muhammed'e (as) kadar devam etmektedir.¹²⁹ Nitekim Kurtûbî (ö. 671/1273) Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed arasında İbrahim'in soyundan bin peygamber geldiğini nakleder ve İbrahim'in seçilmişliğini dört sebebe bağlar. Bu sebepleri; Allah'ın (c.c.) onu peygamberlerin babası kılması, (el-Hac 22/78) Allah'ın onu dost edinmesi, (en-Nisâ 4/125) Allah'ın onu Nemrut'un ateşinden kurtarması (el-Enbiyâ 21/79) ve Allah'ın (c.c.) insanlara önder/imam kılması (el-Bakara 2/124) şeklinde sıralar.¹³⁰ Bu yüzden İbrahim ailesinde peygamberlerin çok yoğun olarak var oluşu bu aileye risalet kurumu bağlamında kurumsal kimliğin hâkim olduğunu göstermektedir. Hz. İbrahim'in kendi ismiyle bir sure olmasına rağmen Kur'ân onun ailesinin ve ona dair bilgilerin detaylarını o surede teksif etmek yerine 17 tanesi Mekkî, 8 tanesi ise Medenî olan toplam 25 değişik sureye serpiştirerek anlatır.¹³¹ Buradan, 23 yıllık nüzul sürecinin hemen her aşamasında Hz. İbrahim'in bir yönü veya bir dönemle örnekliliği sürekli gündemde tutulduğu anlaşılır. Böylece onun yol ve gidişatının, onun mücadelesinin örnek alınması istendiği görülür. Bu yüzden Kur'ân, Hz. İbrahim'in çocukluğu, gençliği, evlilik hayatı, eşleri, çocukları, babası ve babasıyla olan mücadelesi hakkında genişçe bilgi verir. O, babasına; "Ben senin ve kavminin apaçık bir sapıklık içinde olduğunuzu görüyorum..." (el-En'âm 6/74) diyerek bütün peygamberler gibi babası Azer'i ve kavmini Tevhid'e çağırır.

Hz. İbrahim (as) bir taraftan babası ve kabilesini Tevhid'e davet ederken diğer taraftan Nemrut'a karşı onurlu bir mücadele vermektedir. O, (Nemrut)'un ölümünden sonra ülkede baş gösteren kıtlık yüzünden eşi Sare ile birlikte Suriye bölgesine gelip Mısır, Filistin ve Hicaz gibi geniş bir coğrafyada peygamberlik görevini yerine getirmeye çalışmıştır.¹³² Uzun bir süre Hz. İbrahim'in çocuğu olmamıştır. Kur'ân'ın sadece *İbrahim'in eşi* diye işaret ettiği (Hûd 11/71-72; ez-Zâriyat 51/29) Sare, çocuklarının olmayışına çok üzüldüğü için onu hizmetçisi Hacer'le evlendirmiş ve eşine "Belki Allah-u Tealâ ondan sana bir evlât verir de böylece senin temiz soyun yeryüzünde bâki

¹²⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, trc. İzzet Hasan-Neşet Çağatay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 2; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssas-ı Enbiya ve Tavarîh-i Hulefa*, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1981), 12-13.

¹²⁹ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 3: 52; Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed el Kurtûbî, *el-Câmi' Liabkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, (Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 4: 62.

¹³⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' Liabkâmi'l-Kurân*, 4: 62.

¹³¹ Abdülhakî, "İbrâhim", 1-2.

¹³² Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 1: 205.

kalır.” demiştir. Sare'nin eşine olan bu sevgi ve fedakârlığı, onu başka bir kadınla paylaşabilmeye bile yöneltmiştir. Ancak daha sonra Sare'de kıskançlık gibi duygularının depreşmesi¹³³ Hz. İbrahim'in eşi Hacer ve oğlu İsmail'i uzak bir bölgeye götürmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim bu olay Kur'ân'da şu şekilde anlatılmıştır: “Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, Senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler.” (İbrahim 14/37). Ayette geçtiği üzere Hacer ve İsmail'in ziraatın yapılmadığı bir bölgeye yerleştirilmiş olmaları sadece basit bir kıskançlıkla izah edilemez. Zira bizzat ayette geçen “...Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım)...”, Hacer'in “... bu Allah'ın emri mi...” sorusuna Hz. İbrahim'in *evet* şeklindeki cevabı, bu ve buna benzer ifadelerden bu hicretin bilinçli ve belli bir amaca yönelik¹³⁴ olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Hacer'le İsmail'in bu zor şartlardaki mücadeleleri, İsmail için su arayışı, Allah'ın (c.c.) kendilerine zezemi bahşetmesi, Hacer'in kimliğine benzer bir şekilde adeta saklı bir nehrin çölde ortaya çıkışı Mekke'nin tarihsel rol ve konumunu değiştirmiştir.

Hacer'le İsmail'in geldiği zaman Mekke, insanların yaşamadığı tamamen boş bir şehir değildi. İlk mabed olan Kâbe'nin temelleri de Mekke'de duruyordu.¹³⁵ Ancak ilk kez Hz. Âdem'in inşa ettiği Kâbe'nin Hz. İbrahim ve İsmail tarafından tufan öncesi temelleri üzerine yeniden imar edilmesi (el-Bakara 2/127)¹³⁶ Mekke'yi *ümmü'l-kura*'ya dönüştürmüştü. Bu süreçte Hacer'in/annenin baskın olduğu İbrahim ailesi şehirlerin anasını kurmuştu. O günden bugüne Mekke bu kimlikle yaşamaktadır. Hz. İbrahim döneminden bugüne kadar Kâbe'yi tavaf etmek ibadet addedilmiş ve İbrahim ailesinin her biri bu ibadette bir sembol olmuşlardır. Onların ailece hac ve umre ibadetine yansıyan bu rol modellikleri, hacılara kıyamete kadar devam ettirilmek, güncellenmek ve yeniden üretilmek sorumluluğunu yüklemektedir. Zira Hac ve Kurban ibadeti adeta İbrahim ailesiyle özdeşleşmiştir.¹³⁷

Eğitimci bir annenin terbiyesinden geçmiş İsmail (as) baba evlat ilişkisinin nasıl olması gerektiğine modellik arz eder ve tarif edilemez bir teslimiyet örneği sergiler. Bizzat Kur'ân onu şu şekilde tanımlar: “Kitap'ta İsmail'i de an. Şüphesiz o sözünde duran bir kimse idi. Bir resül, bir nebi idi. Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi. Rabb'inin katında da hoşnutluğa ulaşmıştı.” (Meryem 19/54-55). Kur'ân'da hakkında en fazla bilgi verilen peygamberlerden biri olan Hz.İbrahim ailesiyle

¹³³ Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 1: 205.

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17: 24-25; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 513.

¹³⁵ Şinasi Gündüz, *Dinler Tarihi ve Araştırmaları 1*, (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 357.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17: 24.

¹³⁷ el-Hac 22/26.

İlgili ayetlerin bütünü burada işlemenin imkânsızlığı açıktır. İdeal bir aile olmalarına bir bütünlük içerisinde bakıldığında baba/İbrahim, anne/Sare, anne/Hacer, evlat/İsmail, evlat/İshak'ın bir aile olarak verdikleri mücadele İbrahim ailesinin hem aile olarak hem her bir fert olarak Allah'a teslimiyetin, sabır ve tevekkülün adeta zirvesini yaşadıkları müşahede edilmektedir. Bu açılardan kıyamete kadar bütün insanlığa örnek teşkil etmektedirler. Nitekim Kur'ân aşağıdaki ayetlerde İbrahim ve ailesinin örnek alınma zorunluluğunu ortaya koymaktadır: “İbrahim'de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır...” (el-Mümtehine 60/4). “Andolsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır...” (el-Mümtehine,60/6). Kur'ân'ın örnek alınmasını istediği bir diğer ideal aile modeli de İmran ailesidir.

4.2.3. İmran'ın Ailesi

Kur'ân *ilk aile* olan Hz.Adem'in (as) ailesine dair çok fazla detay vermezken aile olarak sadece İmran ve İbrahim ailelerini seçilmiş örnek aileler olarak tanımlar. (Âl-i İmrân 3/33). Kur'ân Hz. Zekeriya'nın bacanağı Hz. Meryem'in babası olan İmran'ı üç yerde zikreder. (Âl-i İmrân 3/33, 35; et-Tahrîm 66/12). İmran'ın eşi ve Meryem'in annesi olan Hanne'nin uzun zaman çocuğu olmadığından, O da “Rabbim karnımdaki bebeği özgür olarak sana adadım, bunu benden kabul buyur...” şeklindeki ifadeyle doğacak çocuğunu Allah (c.c.) yoluna adadığına ahdedtiğinden bahseder. Sonra Hanne'nin bu adağının Allah tarafından kabul edildiğinden, (Âl-i İmrân 3/35) hamlinin erkek olacağını umarken¹³⁸ kız doğduğundan, erkeğin kız gibi olmamasının serzenişinde bulunduğundan, doğan kızının adını da Meryem koyduğundan, bahseder. (et-Tahrîm 66/12). Allah'ın (c.c) iffetle özdeşleşen İmran kızı Meryem'i iman edenler için örnek kıldığından söz eder. (et-Tahrîm 66/12).

Ayette zikredilen İmran; Hz.Musa ve Hz. Harun'un babası olan İmran değil, Hz. İsa'nın annesi olan Meryem'in babası İmrandır.¹³⁹ Bu ailenin özünü oluşturan Hanne, Meryem ve Hz. İsa rehberlik ve modellik bağlamında üç kuşaktan verilen örneklerdir. Hz.Meryem ve ailesinin kendi adıyla zikredildiği İmran peygamber değildir. Dolayısıyla İmran ailesi peygamber olmayan salih/salihaların var olduğu bir aile modeli iken İbrahim ailesi ise peygamber olanların ağırlıkta olduğu bir aile modelini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın örnek olarak sunduğu bu üçlüden oluşan ailenin kıssası bir adanmışlık kıssasıdır. Bu yüzden Allah (c.c.) bu iki Salih ailenin (İbrahim ve İmran ailesini) ev halkını ve İbrahim ve İmran gibi iki Salih insanı zikredip onları âlemlere üstün/örnek kılmıştır.¹⁴⁰

¹³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6: 330.

¹³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2: 33.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6: 326.

Kendi zamanında ve bütün zamanların kendi cinsinden olan yaratılmışlarına yani bütün insanlığa örneklik teşkil etmektedirler.¹⁴¹ Dede/İmran, Nine/ Hanne, anne/ Meryem ve oğul/ İsa, dede-nine, anne-baba ve torun olmak üzere üç nesilden oluşan bu aile; Kur'ân'ın kendine has ve üç kuşaktan oluşan bir aile tipi önerdiğine referans teşkil etmekte hem de adanmışlığa bir cevap olarak Allah'ın Meryem'i nasıl yetiştirdiğinin ve ona ne tür ikramlarda bulunduğu örneklerini sunmaktadır. Bu aile, özellikle adanmışlık, teslimiyet, iffet ve sağlam duruş konusunda bütün çağlara mesaj vermekte ve ideal bir aile örnekliliğini yansıtmaktadır.

Kendisinin de içerisinde bulunduğu ve aile olarak Allah (c.c.) tarafından seçilen İmran ailesinin en önemli figürü Hz. Meryem ailece seçilmişliğine ilaveten şahıs olarak da seçilmiştir. Nitekim Kur'ân bu durumu şöyle açıklar: “Hani melekler, Ey Meryem! Allah seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı. Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve (onun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et" demişlerdi” (Âl-i İmrân 3/42-43), Ayette geçen 1.seçilmişlikle *اصطفى* sözcüğüyle kast edilen, mabedin hizmetine bir erkek verilirken Meryem'in alışılmışın aksine mabedin hizmetçiliğine kabul edilmesi ve melekle konuşma (Âl-i İmrân 3/45) ikramıyla onurlandırılmasıdır.¹⁴² 2. Seçilmişlikle *اصطفى* ile kast edilen ise; tarih içerisinde bir benzeri olmayan şekliyle babasız olarak Hz. İsa'yı dünyaya getirmiş olmasıdır. Kadınlar arasından seçilmiş olmasının gerekçesi de, Hz. İsa gibi ulu'l-azm bir peygamberi sıra dışı bir yolla doğurmak ve bu yolun beraberinde getirdiği zorluğu, meşakkati göğüslemek, bu şartlara rağmen onu en mükemmel bir şekilde eğitip yetiştirmektir.¹⁴³ Yani Allah (c.c.), baştan beri Meryem'in kendisine olan kulluk ve itaatinden dolayı onu seçti, sadece ona lütuf ve ikramda bulundu ve Meryem'in inancını her türlü şüphe ve tereddütlerden, Âdemoğlu'nun kadınlarının dinlerindeki iftira, dedikodu vb. her türlü kirlilikten onu arındırdı.¹⁴⁴ Meryem'in bu seçilmiş/örnek ve arınmış halini sürdürebilmesinin yolu ayetin devamındaki emirleri yerine getirmekle mümkündür. Rabbine *rükû ve secde etmekle* bir olan Allah'a samimiyetle ibadette bulunmak,¹⁴⁵ namazı bütün erkânıyla ikame etmek ve namaz kılanlarla cemaat halinde birlikte olup onların arasında bulunmak, namaz kılmayanların arasında olmamak¹⁴⁶ gibi önemli davranış kalıpları Meryem'in bundan sonra yürümesi gereken yolun temel ilkeleriydi.

Bütün bunlar gerek aile olarak İmran ailesinin gerekse aile içerisindeki başta Hz. Meryem olmak üzere İmran'ın, Hanne'nin, Zekeriya'nın (as), İsa'nın (as) bütün aile fertlerinin her birinin

¹⁴¹ Komisyon, *Kurân Yolu*, 1: 544-545.

¹⁴² Komisyon, *Kurân Yolu*, 1: 559.

¹⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 362; Komisyon, *Kurân Yolu*, 1: 560.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6: 393.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6: 401.

¹⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 362.

adandırlışa, teslimiyete, fedakârlışa, merhamete, iffete, zorluklar ve iftiralar karşısında dirençli duruşa çağlar üstü birer örneklilik teşkil ettiklerini göstermektedir.

4.2.4. Hz. Muhammed'in (as) Ailesi

Kur'ân'da ailesi ve aile içi münasebetleri sıkça zikredilen, ailece örnekliliği âl/آل sözcüğü üzerinden değil de ehli beyt/اهل بيت deyimini üzerinden sürdürülen ve bütün insanlığa rahmet (el-Enbiyâ 21/107) ve örnek olarak gönderilen son resul ve son nebi (el-Ahzâb 33/40) Muhammed'dir (as). Onun ehli beyti /ailesi; genellikle hanımları, çocukları ve örtüsü altına aldığı kimseler olarak tanımlanır. Onun şahsı ve ailesi olarak rehberliği, örnekliliği şu şekilde ifade edilmektedir: “Andolsun, Allah'ın Resülünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”(el-Ahzâb 33/21). İbrahim'den (as) sonra اسوة/örnek sözcüğü'nün kendisi hakkında kullanıldığı ikinci peygamber Muhammed' dir (as). *Kişinin başkası için iyi veya kötü, faydalı veya zararlı örnek olduğu bir hal* olarak tanımlanan¹⁴⁷ bu kelime; benzer olmak, aynileşmek,¹⁴⁸ başkasının işinin aynısını yapmak¹⁴⁹ gibi manalar taşımaktadır. Taberî, (ö. 310/923) *Bu ayetin müminlerden Peygamber'e (as) muhalefet edenleri azarlamak için geldiği ve Allah'ın (c.c) bu ayetle Muhammed'i (as) örnek alınız ve hangi hal üzere olursa olsun onunla birlikte olunuz, ondan asla ayrılmayınız* buyurduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰ Peygamberlerin getirdiği vahiy dinamik hayata müdahale ettiği ve bu hayatın merkezini şekillendirdiği için onların vahiy doğrultusunda hayatın bütün alanlarını kuşatan bir yaşam biçimi olarak örneklilikleri toplumların değişimi açısından oldukça önemlidir. Onlar kendi şahsî örnekliliklerinin yanı sıra aile olarak da örneklilik teşkil etmektedirler. Bu durum doğal olarak ailenin omurgası sayılabilecek eşler ve çocuklar üzerinden sürdürölmektedir. Bu sebeple Kur'ân genellikle peygamberlerin eşleriyle ilgili olan ve onlarla ilişkileri çerçevesinde bilgiler aktarmaktadır. Bu bağlamda Nuh ve Lut'un (as) dışında genellikle peygamber eşlerinin olumlu taraflarından bahsedilir.¹⁵¹ Ancak Kur'ân Hz. Muhammed'in (as) hayatından bahsederken onun ailesi ile yaşadığı daha çok olumsuzlukları gündeme getirir. Zira ailece örneklilik ailede olup biten olumlu ya da olumsuz olayların nasıl çözüldüğünü en sahici bir şekilde ortaya koymakla mümkündür.

Peygamber'in (as) ehli beyti/ailesi ifadesinin içerisinde geçtiği ve Peygamber'in eşlerinin nasıl davranmaları gerektiğini içeren ayetlerden biri şu şekildedir: “(Ey Peygamber Hanımları) Evleri-

¹⁴⁷ İsfahânî, “Esv”, 76.

¹⁴⁸ İbn Manzur, “Esv”, 14: 36.

¹⁴⁹ İbn Fâris, “Esv”, 78.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20: 235.

¹⁵¹ Çelik, *Kur'ân'da Aile Modelleri*, 202.

nizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (el-Ahzâb, 33/33). Ayette geçen أَهْلُ الْبَيْتِ/ehle'l-beyt deyiminden muhatapların peygamberin eşleri olduğu hemen bir önceki ayetin başındaki يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ/ey Peygamber hanımları ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu ayetler Allah'ın (c.c.) Peygamber'in (as) hanımlarına ve onlara tabi olan ümmetin hanımlarına emrettiği âdab/terbiye ayetleridir.¹⁵² Görüldüğü gibi Peygamber hanımlarına yüklenen misyon Allah'ın ayetlerini uygulamak suretiyle ümmetin hanımlarının öğretim ve eğitimleri için onların önünde iyi birer rol model olmaktır. Zira onlar sıradan biri değil Peygamber'in tertemiz zevceleri ve Mü'minlerin de anneleridir. “Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin.” (el-Ahzâb 33/32). Bu rol model olmanın olumlu hali doğal olarak Allah (c.c.) tarafından şu şekilde ödüllendirilmiştir: “İçinizden kim Allah'a ve Resûlüne itaat eder ve salih bir amel işlerse, ona mükâfatını iki kat veririz. Biz ona bereketli bir rızık hazırlamışızdır.”Mükâfatın iki kat verilip bereketli rızkın bahşedilmesi rol modelliğin karşılığıdır. Buna mukabil kötü örnek olmanın da bedeli şöyledir: “Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa onun cezası iki kat verilir. Bu Allah'a göre kolaydır.” (el-Ahzâb 33/30).

Peygamber hanımlarının da zaafı taşıyan insani bir taraflarının var olması, her kadın gibi duygular taşıyor olmaları, nefis ve hevalarının etkisinde kalabilme potansiyelleri onların zaman zaman Peygamber'in (as) hayat tarzına uyum sağlamada problem yaşamalarına neden olmuştur. Özellikle Medine döneminde Müslümanların zenginleşmesi Peygamber hanımlarının da bundan etkilenerek lüks ve zühd arasında gelgitler yaşamaları sonucunu doğurmuştur.¹⁵³ Peygamber'e (as) bu doğrultudaki taleplerini iletmeleri Peygamberi üzmüş, o da eşlerinden bir ay uzaklaşmıştır. Bunun üzerine Allah (c.c.) nikâhta muhayyer bırakma anlamına gelen “*tabyîr*” ayetini inzal buyurmuştur. Adeta bir ültimatom içeren ayet şöyledir: “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah'ı, Resûlünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükâfat hazırlamıştır.” (el-Ahzâb 33/28-29). Bu ayet üzerine peygamber hanımları elbette Allah'ı, Peygamberi

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 409.

¹⁵³ Komisyon, *Kur'an Yolu*, 4: 380.

ve ahiret yurdunu tercih ederek Peygamberin şerefli hanesinde kalmaya devam etmişlerdir¹⁵⁴ Bu tercihle peygamber hanımları ideal bir ailenin hangi tercihler ve hangi temeller üzerine kurulması gerektiği hususunda dünyevileşmenin hüküm sürdüğü, kapitalin putlaştığı bütün çağ ve toplumlara mesaj verip örneklik ortaya koymuşlardır.

Tahrîm suresinin ilk beş ayeti hanımlarından birinin Peygamberin sırrını yayması üzerine nazil olmuştur. Bu işe bulaşan hanımlarını îtab eden ayetlerin sonuncusu oldukça serttir ve şu şekildedir: “Eğer o sizi boşarsa Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir.” (et-Tahrîm 66/5). Kadınların genel durumunu yansıtan bu olumsuzluklara Peygamber'in (as) olumlu ve yapıcı yaklaşımı aile reislerine kadınlara bu tür eğilimler karşısında nasıl davranmaları gerektiğini izah etmektedir. Bunlara ilaveten Hz. Aişe'nin yaşamış olduğu ifk hadisesi Peygamber (as), Hz. Aişe, Safvan ve bütün bir Müslüman toplum için ciddi bir imtihan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân, *ağır bir iftira* olarak tanımladığı bu olay karşısında tarafların duruşunu tespit açısından ifk hadisesinin aynı zamanda bir sınav aracı olduğunu ifade etmektedir. (en-Nûr 24/12). Olayın vukuuna dair dört şahit getirmeleri ve *bu apaçık iftiradır* demeleri gerekirken bunu yapmayan insanların îtab edildiği, sarsıldığı ayetler inzal buyrulmuştur. (en-Nûr 24/12-20). Hayatın içerisinde atılan iftiralar karşısında nasıl davranılması gerektiğinin detayları düşünüldüğünde ifk olayının eğitim yönüyle örnek bir olay olduğu açıktır.

Hz. Peygamberin ailesi ile ilgili yaşananlar sadece bunlardan ibaret değildir. Onun şahsî örnekliliği hayatın birçok alanında ve geniş bir yelpazede birçok yaşanmışlığı ve örnekliliği ortaya koymaktadır. Ehli beyti/ailesi olarak ise eşlerinin yanı sıra elbette kızı Hz. Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hasan ve Hüseyin, örtüsü yani ehli beyti altına aldığı Zeyd'le ve dolayısıyla Zeynep binti Cahş'ın nikâhı ile ilgili olarak (el-Ahzâb 33/37) yaşananlar da mevcuttur. Bütün bu yaşananlarda alınması gereken dersler ve ciddi örneklilikler de söz konusudur.

4.3. Kur'ân'da Zikredilen Olumlu, Olumsuz Aile Bireylerinden Örnekler

Kur'ân ailece model olan yukarıda verdiğimiz bu dört aileye ilaveten olumlu ve uyumlu aile bireylerinden örnekler sunarak Hz. Zekeriya ve ailesinden, (Meryem 19/2-6; 12-15) Hz. Musa ve Harun'un ailesinden, (el-A'râf 7/142, 151, 152; el-Kasas 28/34-35) Hz. Yusuf ve ailesinden (Yusuf 12/88-92), Hz. Lokman ve oğlundan, (Lokman 31/13-19) Hz. Davud ve ailesinden, (el-Enbiyâ 21/79; en-Neml 27/14; es-Sebe 34/13) Hz. Eyyüb ve hanımından, Hz. Şuayb ve kızlarından (el-Kasas 28/23-28) da bahseder. Buna mukabil Kur'ân, olumsuz aile tipleri için de; Ebu leheb ve

¹⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6: 401.

karısından, (Leheb 111/1-5) Hz.Lut ve Nuh'un hanımlarından, (et-Tahrîm 66/10; Hûd 11/40-43) Hz.İbrahim'in babasından, (Meryem 19/42-48; et-Tahrîm 66/11) Hz. Yakup ve ailesinden, (Yusuf 12/7-10) Hz. Adem ve oğullarından, (el-Mâide 5/27/31) Aziz ve eşi Züleyha'dan, (Yusuf 12/23-35) Firavun ve ailesinden, (el-Bakara 2/49; A'râf 7/130, 141) olumsuz aile tiplerine örnekler sunar.

Kur'an, bu aile örneklerinin dışında Hz. Musa'ya iman ettiği için şehid edilen Firavun'un eşi Hz. Asiye'yi, yürüyüşünde hayâ ve edep sahibi olan Hz. Şuayb'ın (as) kızını (el-Kasas 28/25) Meryem gibi uzun ve hazin bir kıssanın içerisinde Hz. Yusuf'un (as) vefa ve sadakatini, edep ve iffetini öne çıkarır, (Yusuf 12/32) aile içerisinde olumlu figürler olarak onların örneğine işaret eder.

Bu örneklerle birlikte Kur'an; "Ey iman edenler eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da vardır." (et-Tegâbün 64/14) şeklindeki ifadeyle Nuh (as) ve Lût'un (as) hanımları,(et-Tahrîm 66/10) Hz. İbrahim'in babası (el-En'âm 6/74) ve Nuh'un (as) oğlu (Hûd 11/46) gibi aileyi oluşturan kötü figürleri zikrederek Ailede en önemli bağın akide/iman bağı olduğunu vurgular. Bu bağlamda kendisine iman etmeyen oğlu için Nuh'a (as) " Ey Nuh, O salih olmayan bir amel işlediğinden dolayı kesinlikle senin ehlienden/âilenden değildir..." diyerek aile fertlerini bir arada tutması gereken asıl unsurun bu iman olduğuna açıklık getirir. Adeta bir iman ailesi inşa eder. Kur'an, Mümin ve kâfir arasında aynı aileden de olsa soy bağının kaldırılmasına hükmederek Nuh'a (as); "Her çiftten iki tane ve boğulacağı kesin olanların dışında aileni yükle" (Hûd 11/40) mealindeki ayetle eşinin, yani akrabalık bağının geçerli olabileceği sınırı belirler ve ilişkilerde esas alınması gerekenin akide bağı olduğunu ortaya koyar.

Kur'an; bir taraftan evlenip aileyi inşa etmenin zorunluluğuna işaret ederken (er-Rûm 30/21; en-Nûr 24/32; el-Bakara 2/223) diğer taraftan yaklaşık iki yüz civarında ayette çocukların emzirilme süresinden anne-babaya saygı ve aile içi anlaşmazlığa/boşanmaya kadar seyreden bir yelpazede evlilik ve aile ile ilgili hukukî ve ahlâkî düzenlemelerden bahseder.¹⁵⁵ Bazen oldukça ayrıntılı ikazlara işaret eden ayetlerin varlığı Kur'an'ın aile kurumunu ne kadar önemseydiğini belirtir. Onun bu kadar yoğun bir şekilde aile kurumundan bahsetmesi; aileyi *İlahî bir terbiye sistemine*¹⁵⁶ tabi tutmak istediğinin ve yüce bir ahlâk üzere olan (el-Kalem 68/4) Muhammed'i (as) de bu sistemin *mürebbsi* olarak işaret ettiğinin açık göstergesidir. Kur'an'ın öngördüğü toplumu oluşturan bireylerin bu ahlâk ve terbiyeyi alabilecekleri öncelikli mekân şüphesiz ailedir ve aile bu işin hem mektebi hem de kurumsal sorumlusudur.¹⁵⁷ Zira ailenin kurucu üyeliği olan annelik ve babalık demek bir yönüyle tamamen sorumluluk

¹⁵⁵ Ünal, "Kur'an'da Aile Kurumu", 8; Ünal, "İslâm Düşüncesinde Aile'nin Dinî Temeli", 116; Apaydın, "İslam Hukukunda Aile", 143.

¹⁵⁶ İbrahim Canan, "İslâm'da Aile Terbiyesi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, (İstanbul: İSAV Yayınları, 2005), 24.

¹⁵⁷ Canan, "İslam'da Aile Terbiyesi", 26, 27.

demektir.¹⁵⁸ Aynı zamanda aile: kişinin bilgi ve algısını edindiği üç önemli unsurdan diğer ikisini oluşturan *eğitim kurumları* ve *sosyal çevreden alınanların eleştirisi ve değerlendirmesinin yapıldığı kurum*dur. Nitekim Kur'ân *aile terbiyesi*'nin üzerine oturduğu temel ilkeleri Lokman kıssasında *babanın oğluna öğütü* şeklinde özetler. Bu vesileyle dış dünyadan alınan bilgi ve algının değerlendirmesini hangi esasların dikkate alınarak yapılması gerektiğini vurgular. (Lokman 31/13-19) Hz. Peygamber de kurumsal anlamda en fazla aile hakkında açıklamalarda bulunur. Bu konuda da insanlığa güzel bir örneklik sergiler ve onlara rehberlik eder. (el-Ahzâb 33/21).

Kur'ân'ın tanımladığı aile tipi, sosyolojinin *hacim ve kapsamı* esas alarak yaptığı *dar aile/çekirdek aile* tipi ile *geniş aile* tipinden ikincisine yapısal açıdan ve üç kuşağı bir arada tutan büyüklüğü açısından benzese de, mahiyet açısından sosyolojinin tespit ettiği doğu ya da batı kaynaklı aile tanımlamalarına uymamaktadır. Kur'ân'ın öngördüğü ailenin kendine has özellikleri vardır. Nûr Suresi, 61. “Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur. Kendi evlerinizde veya babalarınızın evlerinde veya annelerinizin evlerinde veya erkek kardeşlerinizin evlerinde veya kız kardeşlerinizin evlerinde veya amcalarınızın evlerinde veya halalarınızın evlerinde veya dayılarınızın evlerinde veya teyzelerinizin evlerinde veya anahtarlarına sahip olduğunuz evlerde ya da dostlarınızın evlerinde yemek yemenizde de bir sakınca yoktur. Bir arada veya ayrı ayrı olarak yemek yemenizde de bir sakınca yoktur. Evlere girdiğiniz zaman birbirinize, Allah katından mübarek ve hoş bir esenlik dileği olarak, selam verin. İşte Allah, düşünesiniz diye âyetleri size böyle açıklar.” Ayette geçen “...kendi evleriniz...” anlamındaki sözcüğün içerisine kişinin kendi evi ile birlikte çocuklarının ve eşinin evi de dahil edilmiştir.¹⁵⁹ Böylece çocuklarımızın ve eşlerimizden herhangi birinin evi *kendi evlerimiz* gibi sayılmıştır. Zikredilen ayete göre baba, anne, teyze gibi yakın akrabaların her biri ayrı ayrı evler edinebilir yani sosyolojide *çekirdek aile* diye tanımlanan bir aile tipini kurabilirler. Ancak bu aileler ayrı olsalar bile tek bir aile hükmündedirler. Buna ilaveten kişinin *oğullarının ve eşlerinin evleri* kendi evi hükmünde sayılmıştır.¹⁶⁰

Bütün bu bilgiler ışığında Kur'ân'ın kendine has ve farklı bir tip olarak belirttiği aile şu şekilde tanımlanabilir: *Aile; birbirinin örtü ve sığınağı olarak nitelenen erkek ve kadından, huzur ve sükunun insan boyutu olarak birinin diğerine emanet edildiğine dair ağır bir misakla bağlandığı eşlerden, Allah'a isyana teşvik etmedikleri sürece itaat edilip, “öf” bile denilmemesi gereken anne-babadan, dünya hayatının süsü, göz aydınlığı ve bir imtihan vesilesi olan çocuklardan, dede ve nineden olmak üzere üç kuşaktan meydana gelen bireylerin oluşturduğu huzur ve sükunun toplum boyutudur.*

¹⁵⁸ İbrahim Canan, “İslâm'da Aile Terbiyesi”, *Hz. Muhammed ve Gençlik(Kutlu Doğum Haftası)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 91-109; Canan, *İslâm'da Aile Terbiyesi*, 26-41.

¹⁵⁹ Seyyid Kutub, *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyyi, 1386/1967), 6: 125.

¹⁶⁰ Yılmaz, *İslâmî Aile*, 32.

Sonuç

Toplumsal bir yasa olan ve hayatın bütün alanlarını kuşatan değişim gerçeği aile kurumunda da kendisini belirgin bir şekilde hissettirmiştir. İlk insanla birlikte var olan aile kurumu, süreç içerisinde çeşitli nedenlerden dolayı değişime uğramış, sahip olunan inanç, kültür ve değerler, ailenin biçim ve muhtevasını da dönüştürmüştür. Sanayi öncesi toplumlarda bu değişim doğal bir hızla seyrederken sanayi sonrası toplumlarda doğal seyrinden daha hızlı cereyan etmiştir. Batı'da aile kurumundaki bu değişim yüzyıllara yayılırken sömürge toplumlarında, değişimin tabiatına aykırı bir hızla çok daha kısa bir zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Zira toplumların sömürgeleştirilmesi aile kurumu ve gençlik üzerinden sürdürülmektedir.

Her değişim süreci ailenin en temel vasfı olan eğiticilik, koruyuculuk ve kuşatıcılık özelliğinin zayıflamasına neden olmuştur. Modern ve post modern dönemlerdeki akıl almaz hızlı değişim, aileyi atomize aile, çekirdek aile, insan-hayvan türü aile tipleri diye tanımlanan aile tiplerine savurmuştur. Doğal olarak bu tür savrulmalar aile kurumunun varlığını ve onun koruyuculuk ve kuşatıcılık vasfını tehdit etmektedir. Yerini hiçbir kurum ve yapının dolduramayacağı ailenin bu dramatik yok oluş tehlikesi, insanoğlunu arayışlara sevk etmiş ve geç de olsa aileye yeniden dönüş projeleri gündeme gelmiştir.

İşte tam bu arayışta Kur'ân bütün canlıların mesken ihtiyacından hareketle öncelikle evlerin/meskenlerin zayıflık ve güçlülüğüne atıfta bulunur. Allah'ın (c.c) yasalarının merkeze alındığı evlerin en güçlü meskenler olduğuna işaret eder. İçerisinde insan ve toplumların ilk eğitimlerini aldıkları bu mekânlara kutsiyet atfeder. Kur'ân bu mekânlarda yaşayan topluluğu ehil, beyt, ehli beyt, âl ve aile gibi sözcüklerle aile olarak tarif eder.

Kur'ân ilk aile olan Hz. Âdem ve Havva'nın aileyi nasıl inşa ettiklerine, yeryüzünün imarına mabud ve mabed merkezli olarak başladıklarına, çocuklarına vahye dayalı değerleri bir aile ortamı içerisinde kazandırmış olduklarına dikkat çeker.

Aile olarak seçilmiş olan Hz. İbrahim ailesinin örnekliği, baba/İbrahim, anne/Sare, anne/Hacer, evlat/İsmail, evlat/İshak'ın top yekûn bir aile olarak verdikleri mücadelede saklıdır. Kur'ân İbrahim ailesinin hem aile olarak hem de her bir fert olarak Allah'a teslimiyetin, sabır ve tevekkülün adeta zirvesini yaşayarak örneklik gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Aile olarak seçilmiş bir diğer aile İmran ailesidir. Kur'ân Hem aile olarak hem de aile içerisindeki fertler olarak başta Hz. Meryem olmak üzere İmran'ın, Hanne'nin, Zekeriya'nın (as), İsa'nın (as) adanmışlığa, teslimiyete, fedakârlığa, merhamete, iffete, zorluklar ve iftiralar karşısında dirençli duruşa çağlar üstü birer örneklik teşkil ettiklerini göstermektedir.

Resullerin sonuncusu Hz. Muhammed'in (as) ailesi bağlamındaki örnekliliği bazen eşleriyle yaşadığı olumsuz iletişim problemleri şeklinde cereyan etmiştir. Peygamber'in (as) kadınların genel durumunu yansıtan bu olumsuzluklara olumlu ve yapıcı yaklaşımı aile reislerine eşlerine bu tür eğilimler karşısında nasıl davranmaları gerektiğini öğretmektedir. Ayrıca Peygamber ve ailesinin karşılaştığı ifk olayı, hem büyük bir imtihan hem de eğitim yönüyle örnek bir olaydır. Kur'ân bu tür olaylar karşısında mü'minlerin nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğini, Peygamber'in (as) ailesiyle birlikte yaşadıkları üzerinden açıklamaktadır. Kur'ân'da atıfta bulunulan örnek ailelerden her birine ait az sayıda misallere değinilmiştir. Bu ailelerden hayatın her alanında örneklilikler sunmak amacıyla çok sayıda akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kur'ân, bu aile örneklerinin yanı sıra aile içerisinde olumlu ve olumsuz figürlerin örnekliliğine de işaret eder. Bütün bu örnekliliklerden hareketle günümüz ailesinin alması gereken ana mesajları ve örnekliliği önümüze koyar. Nihayet ailenin ne olduğuna ve ideal aile modelinin hangi ilkeler üzerine oturması gerektiğine ve bu ilkelerin neleri ihtiva ettiğine atıfta bulunur.

Bu bağlamda Kur'ân, aileye farklı bir tanım getirir. Onun belirlediği bu tanım şu şekilde ifade edilebilir: *Aile; birbirinin örtü ve sığınacağı olarak nitelenen erkek ve kadından, huzur ve sükûnun insan boyutu olarak birinin diğerine emanet edildiğine dair ağır bir misakla/akitle bağlandığı eşlerden, Allah'a isyana teşvik etmedikleri sürece itaat edilip, "öf" bile denilmemesi gereken anne-babadan, dünya hayatının süsü, göz aydınlığı ve bir imtihan vesilesi olan çocuklardan, dede ve nineden olmak üzere üç kuşaktan meydana gelen bireylerin oluşturduğu huzur ve sükûnun toplum boyutudur.*

Görüldüğü gibi Kur'ân'ın önerdiği aile tanımı ve modeli; klasik ve modern dönem aile tanımlamalarından farklı olarak üç temel özelliğe sahiptir ve kendine has bir aile modelidir. Bu özellikler Kur'ân bütünlüğünde şu şekilde sıralanabilir:

1-Kur'ân, karşılıklı olarak *eşleri huzur ve sükûnun insan boyutu* olarak tanımlar.

2-Eşlerin ve diğer aile bireylerinin yaşadığı *evleri/meskenleri* ise *huzur ve sükûnun doğal olarak mekân boyutu* şeklinde ifade eder.

3-Kur'ân, üç kuşağı kapsayabilecek genişlikte dede-nineden, baba-anneden ve torunlardan oluşan fertlerin meydana getirdiği ailenin *huzur ve sükûnun toplum boyutu* olduğuna işaret eder.

Sonuç olarak Kur'ân'ın öngördüğü aile; belirtilen tarif, çerçeve, bu üç vasıf ve yukarıda zikredilen adanmışlık, teslimiyet, fedakarlık, merhamet, iffet, vb. değerlere sahip bir ailedir. Bugünün aile bağlamındaki problemi ise bu içerik, çerçeve, vasıf ve değerlerden yoksun olmaktır. Yeni doğan neslin/çocukların, toplumsallaşma sürecini huzur ve sükûnun kaynağı ve onların ilk sosyal çevresi olan bu tip örnek bir ailede geçirmeleri gerek sosyo-psikolojik açıdan ve gerekse toplumun

geleceği açısından hayatı önem arz etmektedir. Aksi takdirde insanoğlunun niteliksel varlığı ve geleceği aile üzerinden ciddi risk taşımaktadır.

Kaynakça

- Abay, Ali Rıza. “Toplumsal Dinamizmin Unsuru Olarak Aile”, *Değişen Dünyada Aile*, Malatya: Bilsam Yayınları, 2013.
- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfembreslielfâzi'l-Kurâni'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya: Çizgi Yayınları, 1999.
- Apaydın, Yunus. İslâm Hukukunda Aile, *Uluslararası Aile Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Askerî, Ebu Hilal el Hasan ibn Abdullah ibnSehlibn Said ibn Yahya ibnMihran. *el-Furûku'l-Luğa*, thk, Muhammed İbrahim Selim, “Ehl-Âl”, Kahire: Daru'l-İlim, ts.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Huzur ve Sükûn*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet. *İslâm'da Ailenin Yeri ve Önemi*, Konya: Mehir Dergisi, Yaz 1998.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Begavî. *Me'âlimü't-Tenzîl Fî Tefsiri'l-Kur'an*, thk: Abdurrezzak el Mehdî, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Binay, Murat. “Türkiye’de Boşanma Nedenlerinin Analizi ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri”, *Ombudsman Akademik*, 5/9, Ankara, (Temmuz-Aralık 2018):241-242.
- Canan, İbrahim. “İslâm'da Aile Terbiyesi”, *Hz. Muhammed ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası)*, 26-41. Ankara, TDV Yayınları, 1992.
- Canan, İbrahim. “İslâm'da Aile Terbiyesi”, *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, 23-26. İstanbul: İSAV Yayınları, 2005.
- Canatan, Kadir - Yıldırım, Ergül. *Aile Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'da Aile Modelleri*, Konya: Tebeşir Yayınları, 2015.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*, Malatya: Medipres Yayınları, 2014.
- Çopur, Zeynep - Şafak, Şükran. “Aile Yaşamında Değerler ve Önemi”, *1.Ulusal Aile Hizmetleri Sempozyumu*, 312-316. Ankara: Can Yayınları, 2001.
- Dikeçligil, Fatma Beğlü. “Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu”, *Gelenekten Geleceğe Muhafazakar Düşünce*, 43-45. Ankara: 8/31 (Mart 2012).
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Hirevî, *Tebzîbü'l-lüğa*, “Asr”, 2: 14; “Ehl”, 7: 133. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001.
- Ferrâ, Ebu Zekeriya Yahya bin Ziyad bin Abdullah bin Manzûr ed-Deylemî. *Ma'âmi'l-Kur'an*, thk: Ahmed Yusuf en-Necatî/ Muhammed Ali en-Neccâr/ Abdulfettah İsmail eş-Şelebî. 1: 115;

- 2:457.3 cilt. b.y., ts.
- Gökbel, Ahmet. "Türk İslam Geleneğinde Aile", *Küreselleşen Dünyada Aile, 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Dinler Tarihi ve Araştırmaları 1*, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Hallaç, Salih - Öz, Fatma. "Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar", *Aile Kavramına Kuramsal Bakış*, Ankara: b.y., 2014.
- İbn Fâris, Liebi Hüseyin Ahmed bin Zekeriya. *Mu'cemü'l-Mekâyüsfi'l-Luğa*, thk. Şihabüddin Ebû 'Amr, "Esv", 78; "Ehl", 95; "Evl", 99; "Dvr", 369. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1410/1993.
- İbni Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*, trc. İzzet Hasan-Neşet Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- İbni Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail bin Amr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Samî bin Muhammed Selame, b.y. Dâru't-Tayyibe, 1420/1999.
- İbni Manzûr, Muhammed b Mukrim b Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddin el-Ensari. *Lisanu'l-Arap*, "Byt", 2: 14-15; "Nbt", 2: 97; "Asr", 4: 580; "Shr", 4: 471; "Ehl", 11: 29-31; "Âl", 11: 37-39; Beyrut: DaruSadr, 1414.
- İsfahanî, Ebi'l-Kasım el-Hüseyin ibn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Rağib. *el-Müfredât Fî Ğaribi'l-Kurân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî, "Ehl", 96-97; "Skn", 236; "Dâr", 174; "Avl-Ayl", 354; "Âl", 30-31; "Nzl", 489. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kabaklı Çimen, Latife. *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Milliyetçilik ve Aile", *Türk Kültürü Dergisi*, *Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü*, 88/8, Ankara: 1970.
- Karaman, Hayrettin. "Değişen Şartlar Karşısında İslâm Aile Yapısı", *Diyanet İlmî Dergi* 27/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1991):25-36.
- Kaysi, Muhammed İbrahim. *"İslâm Ailesi ve Evlilik"*, trc. Nusrettin Bolelli, İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Kirman, M. Ali. "Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2004): 62-63.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Tefsir ve Meâl*, Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Köse, Saffet. *Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2015.
- Kurtûbî, EbûAbdillah Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi' Liabkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmedel-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutub Seyyid. *Fî zîlâli'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1386/1967.

- Küçük, Ahmet. *Kur'an'da Toplumsal Sinanma*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Matürîdî, Muhammed bin Muhammed bin Mahmud Ebu Mansur. *Tefsîrî'l-Maturîdî/Te'vîlâtü ehlî Sünnæ*, thk. Mecdî Baslum, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Merağî, Ahmed bin Mustafa. *Tefsîrî'l-Merağî*, Mısır: Şirketü Mektebe, 1365/1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*, trc. Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Özbek, Abdullah. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, 56-75. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.
- Öztoprak, Mustafa. "Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun'un Peygamber Tasavvuru", *Uluslararası II. Asead Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Antalya, 21-23 Ekim 2017.
- Özüçetin, Yaşar. "Küreselleşme ve Küreselleşme Bağlamında Kültürler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51, (Ankara, Ağustos 2017): 327-328.
- Paşa, Ahmet Cevdet, *Kasas-ı Enbiya ve Tavârîb-i Hulefa*, İstanbul: Arslan Yayınları, 1981.
- Sa'lebî, Ahmed bin Muhammed bin İbrahim. *el-Kesfe'l-Beyân An Tefsîri'l-Kurân*, thk: Muhammed bin Aşûr. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*, Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1417/1997.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Muhammed bin Abdu'l-CabbâribnAhmedMervizî. *Tefsîrî'l-Kur'an*, thk: Yasir bin İbrahim/Ġanim bin Abbas bin Ġanim, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebu'l-LeysNasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim. *Babru'l-Ulûm*, b.y., ts.
- Taberî, Muhammed bin Cerir bin Yezid bin Kesîr bin Ġâlib el-Âmiliyyi Ebu Cafer. *Câmi'ul-Beyân Fî Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, b.y., 1420/2000.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, "ehl", 1: 287; "âl", 1: 72; "ed-dâr", 1: 778-779. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Ünal, İ. Hakkı. "İslâm Düşüncesinde Aile'nin Dinî Temeli", *Küreselleşen Dünyada Aile, 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzâkereleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ünal, İ. Hakkı. "Kur'an'da Aile Kurumu", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2004): 8-10.
- Subaşı, Necdet. "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, (Ankara, 24-26 Mayıs 2002), Ankara, TDV Yayınları, 2007, 511-523.
- Sutay, Yavuz – Yüceşahin, M. Murat. "Türkiye'de Hanehalkı Kompozisyonlarında Değişimler ve Bölgesel Farklılaşmalar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15/1, Ankara, (Bahar 2012): 78.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali bin Ahmed bin Muhammed bin Ali en-Nisaburî. *el-Vecîz Fî Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnan Davudî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dımeşk: ed-Dâru's-Şamiyye, ts.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yılmaz, Musa Kazım. "İslamî Aile Kuruluşu, Fertleri ve Sorumlulukları", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi I*, ed.İbrahim Canan 23-50. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Zebîdî, Muhammed bin. Muhammed bin Abdurrezzak el-Huseynî Ebu'l-Feyz Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâbiri'l-Kâmûs*, "Shr", 12: 367: "Htn", 34: 481;"Evl", 28: 36-37; "Evl-Âl", 28: 31. 35 cilt. b.y., Dâru'l-Hidaye, ts.

Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şeleb. b.y., Âlemü'l-Kütub, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Amr bin Ahmed Carullah. *el-Keşşâf 'an Hakâyiki Gavâmidî't-Tenzîl*, Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1407.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Amr bin Ahmed Carullah. *Esâsü'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Basel Uyûnu's-Sevd, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İsa'nın (a.s) Vefatı ve Semaya Yükseltilmesi

Hüseyin ÇELİK*

Öz

Bu makale, İsa'nın (a.s.) vefatı ve semaya yükseltilmesi konusunu ele almaktadır. Bu konuda müfessirler iki görüşe ayrılmışlardır. İlk dönem müfessirleri ve son dönem müfessirlerinden çoğunluğu İsa'nın (a.s.) ruh ve bedeniyle diri olarak semaya yükseltildiğini kabul ederlerken son dönem müfessirlerinden bazıları onun vefat ettirildiği ve ruhen semaya yükseltildiğini iddia etmektedirler. Her iki görüş sahipleri de aynı ayetleri delil olarak getirmektedirler. İsa'nın (a.s.) öldüğü ve kıyametten önce tekrar yeryüzüne inmeyeceği görüşü ilk kez 18 yüzyılda, Hindistan'da Mirza Gulam Ahmed tarafından ortaya atılmıştır. İsa'nın (a.s.) nüzulünü kabul edenlere göre İsa (a.s.) ruh ve bedeniyle beraber, diri olarak semaya yükseltilmiştir. Kıyametten önce de yeryüzüne inecektir. Biz bu çalışmamızda İsa'nın (a.s.) nüzulü meselesini "Teveffâ" ve "Ref" kavramları bağlamında değerlendireceğiz. Çünkü "Teveffâ" kelimesine "ölüm", "ref" kelimesine de "manevi yükselme" anlamı vermek İsa(as)'ın nüzulünü inkârâ götürürken, "teveffâ" kelimesine "ruhen ve ceseden teslim alma", "ref" kelimesine de "madden yükselme" anlamı vermek ise İsa'nın (a.s.) nüzulünü kabule götürmektedir. Bu çalışmada konu ile ilgili ayetler incelenerek gerekli değerlendirmeler yapılmaktadır. Gerekli araştırmalar sonucunda İsa'nın (a.s.) ruh ve bedenle, diri olarak semaya yükseltildiği görüşü daha isabetli ve tutarlı bir görüş olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İsa, Sema, Vefat, Yükseltilme, Ruh.

The Death of Jesus (Pbuh) and His Ascension to the Heaven

Abstract

This article deals with the death of Jesus (pbuh) and his ascension to the heaven. In this regard, the exegetes' opinions are divided into two parts. While most of the early period exegetes and the last period exegetes admit that Jesus (pbuh) was raised alive to the heaven with his soul and body, some of the last period exegetes claim that he passed away and then was spiritually raised to the heaven. Both viewers provide the same Qur'anic verses as evidence. The idea that Jesus (pbuh) died and that he be resent to earth again before the resurrection day was first put forward by Mirza Gulam Ahmed in India in the 18th century. According to those who accept the descent of Jesus (pbuh), Jesus (pbuh) was raised alive to the heaven with his soul and body. And he will come down to the earth before the resurrection day. In this study, we will examine the issue of the descent of Jesus (pbuh) within the context of the terms "tavaffâ" and "raf". Because, taking the word "tavaffâ" to mean "death" and the word "raf" to mean "spiritual ascension" leads to the denial of the descent of Jesus (pbuh), whereas taking the former to mean "spiritual and corporal receiving (deliverance kelimesi sanki daha uygun gibi ama yazarın secimine birakiyorum)" and the latter to mean "corporal ascension" leads to the acceptance of the descent of descent of Jesus (pbuh). In this study, the related verses are

* Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı.
hcelik@adiyaman.edu.tr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0400-7336>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 10 Ekim 2019. Kabul Tarihi: 23 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.627043.

ATIF: Çelik, Hüseyin. "İsa'nın (a.s) Vefatı ve Semaya Yükseltilmesi". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 443-481.

examined with an objective view and necessary evaluations are made. As this study will hopefully demonstrate, it can be said that İsa (Jesus) is raised to the heaven alive with spirit and body is more accurate and consistent.

Keywords: Jesus, Heaven, Death, Ascension, Spirit.

Giriş

Âdem (a.s.) ile başlayan peygamberler silsilesi Muhammed (sas) ile sonlandırılmış ve bütün peygamberlere gönderilen, ortak adı “İslam” olan din de kemâl bir şekilde son bulmuştu. Hira mağarasında, Alak sûresinin ilk ayetindeki “oku” emri ile başlayan vahiy süreci, Mâide suresinin beşinci ayetindeki: “Bugün dininizi kemale erdirdim” ifadesi ile gelişimini tamamlamıştı. Bundan sonra bir daha kıyamete kadar yeni bir peygamber ve yeni bir din gelemeyecekti. Bu son din, ilahi irade tarafından korunmaya alınacak ve kıyamete kadar devam edecekti.

Hz. Peygamberin vefatının akabinde sapmalar başlamıştı. Eski cahiliye alışkanlıklarından tam olarak kurtulamayan veya yeni Müslüman olmuş ama İslam’ın ilkelerini tam olarak içselleştirememiş kimseler, kısa sürede yanlışlar yapmaya başlamışlardı. Bilerek veya bilmeyerek hatalar işliyor, Kur’ân ve Sünnet çizgisinden sapmalar yaşıyorlardı. Siyasi çekişmelerin artması ile bu sapmalar daha da belirginleşmiş ve dinî siyasi mezhepler teşekkül etmeye başlamıştı. Belli düşünceler çevresinde toplanan gruplar kendi görüş ve düşüncelerini dinle temellendirmeye çalışıyorlardı. Kur’ân ve Sünnetin belirlediği çizgide hareket etmek yerine önce hareket tarzlarını belirliyor sonra da bunları Kur’ân ve Sünnet ile temellendirmeye çalışıyorlardı. Çoğu zaman siyasi düşünce ve beklentiler, dini düşüncenin önüne geçiyor ve toplumlar buna göre şekilleniyordu. Farklı din ve örflerden milletlerin İslam dinini seçmesi ile bazı problemleri de beraberinde getiriyordu. Önceki inanç ve örflerinden tam olarak kurtulamayan kişi ve toplumlar, kendileri ile birlikte bu inanç ve düşüncelerini İslam toplumuna taşıyorlardı.

18. yüzyılda Hindistan’ın İngilizler tarafından işgal edilmesi ile birlikte İslam dünyasında yeni bir tartışma başlamıştı. Eldeki mevcut hadislerin ilk üç asırda yazılmadığı ve bundan dolayı hadislerin çoğunun kaybolduğu veya değiştirildiğini savunan düşünce yapısı, sadece Kur’ân ile yetinilmesini savunuyordu. Kendilerine “Kur’âniyyûn” denilen bu düşünce yapısındaki kimseler “*Kur’ân bize yeter*” diyerek hadisleri inkâr ediyor veya delil olarak kabul etmiyorlardı. İngilizlerin Hindistan’ı işgalinden sonra, Avusturya asıllı, İngiliz vatandaşı müsteşrik Dr. Aloys Sprenger Hindistan’a gelmiş, Delhi’de kurulan İslami İlimler Fakültesi’nin başına geçmişti. Sprenger eldeki hadislerin büyük kısmının uydurma olduğunu iddia ederek sadece Kur’ân ile yetinilmesi gerektiğini iddia ediyordu. Daha sonra Beyrut misyonerler cemiyeti başkanı rahip P.H. Lammens (ö. 1937), Hollandalı müsteşrik C.Snouck Hurgronje (ö. 1936) ve Ignaz Goldziher (ö. 1921) de aynı çizgide devam etmişlerdir.

“Kur’ân bize yeter” denilerek hadisler inkâr edildikten sonra, aynı yerde, aynı zamanda ve aynı kişiler tarafından; “Kur’ân Tarihseldir, Kur’ân’ın Hükümleri Tarihseldir” düşüncesi dillendirilmeye başlamıştı. Bu söylem, “Kur’ân Bize Yeter” düşüncesinin devamıydı. Aynı projenin ikinci ayağıydı. Önce “Kur’ân bize yeter” diyerek ümmetin elinden hadisler alındıktan sonra ikinci cephe açılıyordu. Kur’ân’ın hükümlerinin evrensel olmayıp tarihsel olduğunu savunan bu görüş sahiplerine göre; Kur’ân’ın hükümleri içinde bulunduğumuz zamanda uygulanabilir türden hükümler değildi. Allah, hükümleri 1400 yıl önceki toplumun şartlarına göre indirmiş ve o zamanda uygulanmıştır. Kur’ân’da var olan hükümler oğünkü toplumun şartlarına göre nazil olmuş ve o zaman içerisinde kalmıştır. Fakat bağlayıcılık ve geçerlilik noktasında bugün aynı şeyi söylemek mümkün değildir. O hükümler yeniden yorumlanmalı ve çağa uygun hale getirilmelidir.

Günümüzdeki tartışılan konulara bu iki pencereden baktığımızda meselenin daha iyi anlaşılacağı görüşündeyiz. Tartıştığımız konular ya akli esas alan ve her şeyi akılla izah etmeye çalışan Mutezile kaynaklıdır ya da Hindistan’da ortaya çıkmış İngiliz kökenlidir. Bugün kader inancını, şefaati, mucizeyi, hadislerin bağlayıcılığını veya Kur’ân’ın tarihselliğini tartışan kimse neyi tartıştığını ve kimin değirmenine su taşıdığının farkına vararak tartışmalıdır. Birileri tarafından bize dayatılan ve dini tahrif etmekten başka bir şeye yaramayan bu fikirleri savunmaktan vazgeçmelidir.

Hz. İsa’nın (a.s.) vefatı ve refi meselesini de bu açıdan incelemeye çalıştık. İsa’nın (a.s.) nü-zülü tartışması ilk olarak 19. Yüzyılda Hindistan’da Kâdiyânîler tarafından başlatılmıştır. Bunu başlatan kişi ise Kâdiyânîlik mezhebinin kurucusu Mirzâ Gulam Ahmed Kâdiyânî’dir. 1839 yılında Hindistan’da Pencap Eyaletinin Gurdâspûr bölgesinde küçük bir kasaba olan Kâdiyân’da dünyaya gelen Gulam Ahmed küçük yaştan itibaren Kur’ân-ı Kerim, Arapça ve Farsça dersleri almaya başlar. 1868 yılından itibaren inziva hayatı yaşamaya başlar. Bu sıralar kendisine “vahiy”ler gelmeye başladığını söyler. Hindu ve Hristiyanlara karşı elli ciltlik kitap yazacağını söyler. Daha sonra bunu 5. Ciltte noktalar. Bu eserlerinde vahyin kesilmediğini, Hz. Peygambere verilen zahiri ve batınî bilgilerin ona uyan kimselere de verilebileceğini iddia eder. 1891 yılında aldığı vahiy ve ilhamlarla Mer-yem oğlu İsa’nın da semaya yükseltilmeyip, diğer peygamberler gibi öldüğünü ve Allah’ın kendisini Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi olarak gönderdiğini söyledi. 1891 yılında kaleme aldığı *Feth-i İslam*, *Tavzîh-i Merâm* ve *İzâle-i Evhâm* adlı eserlerinde sürekli bu fikirleri işler. Ona göre; Hz. İsa çarmıhta ölmemiştir. Öldü sanılarak mezara konulan İsa belli bir süre sonra kendine geldikten sonra Melhem-i İsa denilen bir ilaçla yaralarını tedavi etmiştir. İyileştikten sonra İncil’i yaymak ve özellikle de kayıp “on İsrail koyunu”nu aramak için Keşmir’e seyahat etmiş. Burada 120 yaşında vefat ederek Srinagar’a defnedilmiştir. Ahir zamanda gelmesi beklenen kişi *Mesih İsa b. Meryem* değil,

yaratılış bakımında ona benzeyen ve Muhammed ümmetinden olacak birisidir. Müslümanların bekledikleri Mesih ile Mehdi aynı kişi olup o da Mirzâ Gulâm Ahmed Kâdiyânî'dir. Gulam Ahmed hem Hz. İsa hem de Hz. Muhammed'in ruhunu taşıdığı için barışçıdır. Cihadını kılıçla değil tebliğle yaparak İslam'ı yayacaktır.¹

Daha sonra Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (185-1905), Reşid Rıza (1865-1935) ve Mahmut Şeltût (1893-1963) gibi kişiler de İsa'nın (a.s.) öldüğünü ve bir daha dünyaya gelmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Tahtavî ve Zehra da bu görüşü desteklemişlerdir.² Kâdiyânî liderleri Sünniliğin merkezi olan Ezher şeyhlerinden Afgani'ye bu konuda sorular sormuş ve onların verdikleri cevaplar ile kendi görüşlerini desteklemiştir.³

Bu düşüncenin Mısır'a girmesi Cemaleddin Afganî tarafından sağlanmıştır. Mısır'a gelmeden önce Hindistan'da bulunan Afganî, kendisiyle beraber bu düşüncüyü de Mısır'a taşımıştır. Bu düşüncenin ilk savunucularından olan Muhammed Hamidullah ve Fazlurrahman gibi kimseler de aynı bölgede yaşamış kimselerdir.⁴ Türkiye'ye gelmesi ise 1915-1934 yılları itibariyle Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) aracılığıyla olmuştur.⁵ 1980 li yıllardan sonra da akademik çevrelerde konuşulur olmuştur.

Biz bu çalışmamızda İsa'nın (a.s.) nüzulü meselesini "Teveffâ" ve "Ref" kavramları bağlamında değerlendireceğiz. Çünkü "Teveffâ" kelimesine "ölüm", "ref" kelimesine de "manevi yükselme" anlamı vermek İsa(as)'ın nüzulünü inkâra götürürken, "teveffâ" kelimesine "ruben ve ceseden teslim alma", "ref" kelimesine de "madden yükselme" anlamı vermek ise İsa(as)'ın nüzulünü kabule götürmektedir.⁶ Bu iki kavramı doğru anlamak meseleyi de doğru anlamamızı sağlayacaktır. İsa (a.s.) vefat ettirilip sonradan ruhen mi yükselmiştir yoksa vefat ettirilmeden ruh ve bedeni ile mi yükseltilmiştir? Bu konuyu ilgili ayetler çerçevesinde değerlendireceğiz.

1. "Teveffâ" Kelimesinin Manası ve İsa'nın (a.s.) Vefat Ettirilmesi

İsa'nın (a.s.) nüzulü konusunda tartışmalara sebep olan en önemli hususlardan biri; İsa'nın (a.s.) vefatını haber veren ayetlerdir. İsa'nın (a.s.) vefat edip etmediği konusunda müfessirler genel olarak iki görüşe ayrılmışlardır. İsa'nın (a.s.) vefat ettiği görüşünü savunanlara göre, Âli İmran suresi

¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Kâdiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2001), 34: 137-138.

² Süleyman Aydın, "Kur'an Lüğati İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2015): 62.

³ Aydın, *Kur'an Lüğati İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü*, 62.

⁴ Aydın, *Kur'an Lüğati İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü*, 64.

⁵ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık Ticaret Limited Şirketi, 3. Baskı, 2:122; Aydın, *Kur'an Lüğati İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü*, 64.

⁶ Aydın, *Kur'an Lüğati İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü*, 71.

55. ayette ifade edilen “*mütefeffike*” kelimesi “seni öldüreceğim” şeklindedir. Mâide suresi 117 ayetteki “*beni vefat ettirdiğinde*” şeklindeki ifade de bunun böyle olduğunu desteklemektedir. İsa'nın (a.s.) vefat etmediğini söyleyenlere göre ise “*teveffâ*” kelimesinin anlamı “*bir şeyi tam olarak almak*” anlamında olup İsa'nın (a.s.) ruh ve bedenen semaya yükseltildiğine delalet etmektedir. Yani Allah (cc), İsa (as)'ı Yahudilerin elinden kurtararak ruh ve bedeni ile birlikte semaya yükseltmiş, kıyametten önce tekrar yeryüzüne indirecek ve belli bir süre kaldıktan sonra onu tekrar vefat ettirecektir.

Konu ile ilgili Âl-i İmran sûresi 55. ve Mâide sûresi 117. Ayetlerde şöyle buyrulmaktadır:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ وَارْتَفِعْ إِلَيَّ

“O zaman Allah şöyle dedi: Ey İsa, şüphesiz ki seni öldürecek olan (onlar değil) benim, seni kendime yükseltip kaldıracak (da benim)”

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahittim, beni aralarından aldığında onları Sen gözlüyordun. Sen her şeye şahitsin.”

İlgili ayetlerin tefsirine geçmeden önce “*teveffâ*” kelimesinin anlamını açıklamaya çalışalım:

1. 1. “Teveffâ” Kelimesinin Manası

تَوَفَّى kelimesinin aslı وفي “*vefâ*”dır. وفي “*vefâ*” kelimesi ise; “*ihanet etmek, aldatmak, biri ile olan anlaşmasına aykırı davranmak ve vefasızlık yapmak*” anlamına gelen غدر “*gadera*” fiilinin zıddıdır.⁷ Kur’ân’da müştaklarıyla birlikte 64 ayette 66 kez geçen bu kelime; tam, bütün, eksiksiz olmak, sözünü tutmak, yeminini yerine getirmek, tam olarak vermek anlamlarına gelir.⁸ Bir kişi, bir şeyi eksiksiz ve tam olarak tarttığında اوفى الكيل “*evfa'l-keyle*” denir.⁹ Ahdini eksiksiz yerine getiren ve ona sadık kalan kimse için وفى بعهدده “*vefa biabdibi*” denir.¹⁰ Bir kimse birine olan hakkını tam ve eksiksiz olarak verdiğinde وفى

⁷ Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt (Kum, Neşr-ü Edebi'l-Havza, 1405 b.),15: 398; Mecidüddin Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mubît* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005), 1411.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15: 398; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, 1411.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X5: 398; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, 1411.

¹⁰ Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıp el-İsfahânî, *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halbî, 1961), 529.

فلانا حقه “*evfâ fulânen hakakahu*” denir.¹¹ Araplardan bir kimse başka birinde olan malının tamamını aldığı zaman; توفيت مالي من فلان der. Yani قبضته “onu kabzettim, tamamen aldım” demektir.¹²

Tevaffa kelimesi; bir şeyin tamamını tam ve noksansız olarak almak, yapmak¹³ ve Allah'ın birinin canını alması anlamlarına gelebilmektedir.¹⁴ Ölüm anında insanın nefsi bedeninden tam olarak alındığından ölüm için de kullanılmıştır.¹⁵ Secde 10-11 ve Zümer 42 de ölüm için kullanılmamış, ancak ölüm anında alınan şey için kullanılmıştır.¹⁶ Tevaffa kelimesine “ölüm” manası vermek kelime için verilmiş asıl mananın dışına çıkmak olur.¹⁷

Teveffâ kelimesi Bakara sûresi 40. ayette “ahde vefa”, İsra sûresi 35. ayette “ölçü ve tartıyı tam yapmak”, Âl-i İmran sûresi 55. ayette “kabzederek almak”, Âl-i İmran sûresi 193. ayette “gerçek ölüm” ve Zümer sûresi 42. ayette ise “uyutmak”¹⁸ anlamında kullanılmıştır.

1.2. İsa'nın (a.s) Vefat Ettirilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle birlikte 66 yerde geçen “*vefâ*” kelimesi iki yerde İsa (a.s.) hakkında kullanılmıştır. Bu iki ayet, İsa'nın (a.s.) nüzülü konusunda en temel unsurlardan biri haline gelmiştir. Konunun doğru anlaşılmasında en temel unsurlardan biri oldukları için bu iki ayeti ayrı ayrı inceleyerek buradaki “*vefâ*” kelimelerinden kastedilen anlamın ne olduğunu tespit çalışacağız. Bu konuyla ilgili Âl-i İmran sûresi 55. ayet şu şekildedir:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ

“O zaman Allah şöyle de (miş) di: Ey İsa, şüphesiz ki seni öldürecek olan (onlar değil) benim, seni kendime yükseltip kaldıracak (de benim)”

Bu ayetteki *teveffâ* kelimesi “*almak ve kabzetmek*” anlamında kullanılmıştır. Buna göre ayetin anlamı; “Ben seni yerden ruh ve bedenle tastamam alacağım ve ölmeden semaya yükselteceğim” demektir. Bu konuda tevatür olarak hadisler de gelmiştir. İsa (a.s.) nüzul edecek, Deccâl'i öldürecek,

¹¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1411.

¹² Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed el-Kurtûbî, *el-Camî li-Abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû İshak İbrahim İtfîs, 22 Cilt (Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1987), 4: 100.

¹³ Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydavî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 2 Cilt (Beyrut: Dar-ü Sâder, 2001), 1:293; Muhammed b. Muhammed el-Ammâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdül-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ân'l-Kerîm*, 9 Cilt (Beyrut: Darü İhyâü't-Türâsi'l- Arabiyye, 1990), 3: 101.S

¹⁴ Ragîb, *Müfredât*, 529.

¹⁵ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Eş-Şeyh Âyâd Bakır Sekmân, 23 Cilt (Beyrut: Dar-ü İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2006), 4: 180.

¹⁶ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4:181.

¹⁷ Muhammed Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007): 10.

¹⁸ Ez-Zümer 39/42.

sonra da ölecektir.¹⁹ Nisa suresinde de ifade edildiği gibi, İsa (a.s.) diri olarak semaya yükseltilmiştir. *Mütevveffike*'den maksat ise kıyametten önce olacak olan bir ölümdür. İsa (a.s.) Deccâl zamanında dünyaya indirilecek, Deccâl'ı öldürüldükten sonra da Allah'a yükseltilecektir.²⁰ İsa (a.s.) semada ve diridir. Zamanın sonunda inecek, domuzu öldürecek, haçı kıracak, Deccâl'ı öldürecek, adaleti hâkim kılacak, Muhammed ümmetine destek olacak (onunla Muhammed ümmeti galip gelecek), hac ve umre yapacak, yeryüzünde 24 sene kalacak ve sonra Allah onu öldürecektir.²¹ Kurtubi ise buradaki vefattan maksadın "*Vefat-ı nevmi*" olduğunu söyler.²²

Bu ayet aynı zamanda, Nisa suresi 157-159 ayetlerde de ifade edildiği gibi Yahudilerin "*onu öldürdük*" iddialarına bir reddiyedir. Yahudiler İsa (as)ı öldürdüklerini iddia ettiler. Hristiyanlarda onun Yahudiler tarafından idam edilip mezara konulduktan sonra semaya yükseltildiğine inanıyorlardı. Ayet onun öldürülme ve asılma iddialarını yalanlamaktadır.²³

Teveffâ kelimesinin geçtiği diğer ayet ise Maide suresi 116-117. ayetlerdir. Bu ayetlerde de İsa'nın (a.s.) vefat ettirildiğinden şu şekilde bahsedilmektedir:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْتِنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قَائِلُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

"Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilensin. Ben onlara sadece 'Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahittim, beni aralarından aldığında onları Sen gözlüyordun. Sen her şeye şahitsin."

¹⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Ceîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, 13 Cilt (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5:451; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmü't-Tejâsîr*, 1 Cilt (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2007), 221; Aydın, "Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı", 6.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman b. Süleyman, *Teşîru Mukâtil, Teşîru Mukâtil b. Süleyman b. Süleyman*, 5 Cilt (Beyrut: 2002), 1: 279; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 307; Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî Ebu Hayyan, *el-Babru'l-Mubûr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, 9 Cilt (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 497.

²¹ Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 307; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubûr*, 2:497.

²² Kurtûbî, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 100.

²³ Tabatabâi, *el-Mizân*, 4: 181.

Âl-i İmran 55. ayette “*seni vefat ettireceğim*” şeklinde zikredilirken Mâide suresi 117. ayette ise bu vefatın gerçekleştirilmiş olduğundan haber verilmektedir. İlk ayette İsa'nın (a.s.) kendisini öldürmek isteyen Yahudilerin ellerinden kurtarılarak Allah'a yükseltilmesinden bahsedilmektedir. İkinci ayette ise İsa'nın (a.s.) Yahudiler arasından alındıktan sonra onların doğru yoldan sapmalarından ve onların bu durumuna dikkat çekilmektedir.

Bu ayeti kerimelerden anlaşıldığına göre teslis inancı İsa (as)'dan sonra ortaya çıkmıştır. O kavmi arasından ayrıldıktan sonra sapma başlamış ve bu durum İsa (a.s.) ile annesinin ilah kabul edilmesine kadar devam etmiştir. Her şeyi bilen Allah (cc), İsa'ya (a.s.) hitaben: “*Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?*” buyurarak işin aslının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İsa'nın (a.s.) böyle bir isteğinin olmadığını ve onun kavmi arasında iken böyle bir talebinin olmadığını belirtmektedir.

Müfessirlerin cumhuruna göre İsa'nın (a.s.) bu sözü kıyamet günü söyleyecek²⁴ olmasına rağmen vahiy yolu ile insanlara bildirilerek bu hataya düşmemeleri, düşenlerin de kendilerini kurtarmaları amaçlanmıştır. Eğer İsa (as), insanların arasında iken böyle bir söz söylemiş olsa idi bu doğru yoldan sapan ve dalâlete düşen kimseler için bir ayet bir hüccet olurdu.²⁵ İsa (a.s.) onları tevhitte uzaklaştıracak şeyler söylemediği gibi; “*Ben onlara sadece 'Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin'*” ayetinde de ifade edildiği gibi Allah'ı birlemelerini, tevhid inancına sahip olmalarını emretmişti.²⁶ Kendisi onların arasında iken yaptıklarına, söz ve fiillerine şahitlik yapmış²⁷, Allah'ı da kendisinin bu yaptıklarına ve kavminin de kendisine karşı yaptıklarına ve sözlerine şahit tutmuştu.²⁸

“*Beni aralarından aldığında onları sen gözlüyordun. Sen her şeye şahitsin*” Ben onlar arasında iken, onlar üzerinde muhafızdın.²⁹ Benim O'ndan başkasına kulluk etmemelerini, sadece O'na kulluk etmelerini söylediğime, onların bu yanlışlarına mani olmaya çalıştığıma, bu şekilde bir itikata sahip olmamaları gerektiğini söylediğime şahittin.³⁰ “*Onun için onların aralarından ayrıldıktan sonra, onların söylediklerinden dolayı beni mesul tutma.*” Sözü ile de kendisinin gücü dâhilinde olmayan şeylerden dolayı mesul tutulmamasını istemişti.

²⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 342.

²⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlât-ü Ehbî's-Sünneh*, thk. Dr. Mecdî Basellûm, 10 Cilt (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3: 652.

²⁶ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman b. Süleyman*, 1: 519; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 653.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/137; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 Cilt (Kahire: Mektebetü Darü't-Türâs, Tarihsiz), 4: 427.

²⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 654.

²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 653.

³⁰ Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 293.

Bu ayetlerde geçen “teveffâ” kelimesinin ne anlama geldiği hakkında müfessirler şu görüşleri zikretmişlerdir.

- **Vefat manasıdır.** “*Tevaffa*”yı öldürmek anlamında anlayan müfessirler de *إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ* “*Seni öldürecek olan da ve kendime yükseltecek olan da benim*” ayetindeki “*vâv*” harfine yüklenen görevden dolayı iki farklı görüşe ayrılmışlardır. Bazıları buradaki “*vâv*”ın tertip ifade ettiğini söylerlerken diğ-
gerleri ise tertip ifade etmediğini söylemişlerdir. Eğer “*vav*” tertip ifade edecek olursa, İsa'nın (a.s.) önce vefat ettirilmesi daha sonra ise ref edilmesi gerekmektedir. Eğer tertip ifade etmeyecek olursa, takdim ve tehir olabilir. Yani Allah, İsa (as)’ı önce kendi katına yükseltip daha sonra onu vefat ettirebilir.

Aradaki “*vav*”ın tertip ifade etmediğini söyleyen müfessirlere göre ayette bir takdim ve tehir vardır. Ref önce teveffî sonra olacaktır. Onlar İsa (as)’ı öldürmeye kast ettiklerinde Allah onu ref eyledi ve kıyametten önce tekrar yeryüzüne inecek ve orada ölecektir.³¹ “*Vav*” harfinin tertip ifade ettiğini söyleyenlere göre ise; Allah önce öldürecek sonra da yükseltecektir. Fakat bunun zamanı ve şekli belli değildir. Bunu belirlemek için başka delillere ihtiyaç vardır. Razî, bu delillerin de Hz. Peygamberden gelen hadisler olduğunu zikrederek; İsa'nın (a.s.) diri olduğunu, ineceğini ve Deccâl’i öldüreceği söyler.³²

Maide suresi 117 ayetteki: “*Beni vefat ettirdiğinde sen muhafızdın*”dan maksat; “Ecel bana yetişip ve öldüğümde sen muhafızdın.” demektir.³³

Maturîdî de bir şeyde takdim ve tehir olmasının, hükümde de aynı şekilde olacağı anlamına gelmediğini ve bunun örneklerinin çok fazla olduğunu ifade eder. Yani ayette Allah’ın İsa (as)’ı önce vefat ettireceğini daha sonra ise kendisine yükselteceğinden bahsetmesi bu işin aynen bu şekilde olmasını zorunlu kılmaz. Ayetin lafzında her ne kadar ref etmek vefattan sonra zikredilmiş olsa da hüküm olarak da böyle olacağı anlamına gelmez. O’nun refinin vefatından sonra olacağı anlamına gelmez. Bu durum onun önce ref edileceğine ve daha sonra da vefat ettirileceğine engel değildir. Âl-i İmran sûresin 43. ayetteki “*Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, ruku edenlerle beraber rükû et*”

³¹ Mükâtil, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman b. Süleyman*, 1: 279; Maturîdî, *Te’vîlât*, 2: 382; Muhammed b. Ömer er-Razi, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 32 Cilt (Beyrut: Darü’l-Fıkr, 2005): 8: 63; İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’ânü’l-Azîm*, 4: 69; Kurtûbî, *el-Cami’ li-Abkâmi’l-Kur’ân*, 4: 99; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2; Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, 10 Cilt (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2: 237; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 10 Cilt (İstanbul: Eser Kitabevi, Tarihsiz), 2:1113; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîri’l-Merâğî*, 30 Cilt (Beyrut: Daru İhyâu’t-Turâs, Tarihsiz), 3: 169.

³² Razî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 8: 63

³³ Mükâtil, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, 1: 519; Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve’t-Tevvîr*, 30 Cilt (Tunis: ed-Daru’t-Tûnisîyyetü, 1984), 5: 274.

emrinde de buna benzer bir durum vardır. Secde rükûdan sonra olmasına rağmen bu ayette rükûdan önce zikredilmiştir. Bu şekilde zikredilmiş olması secdenin rükûdan önce olacağı anlamına gelmez.³⁴

- **Bir şeyi tam olarak almak demektir.** Âl-i İmran 55. ayette “uyku ve ölüm olmaksızın seni ruh ve beden olarak kabzedeceğim, senin ömrünü tamamlayacağım, onlar seni öldüremeyecekler. Onların seni öldürmelerine izin vermeyeceğim. Seni öldürmeksizin yeryüzünden ruh ve bedenle semaya yükselterek kabzedeceğim. Senin için takdir edilen ecele kadar seni yaşatacağım ve meleklerle yakın olacaksın. Seni ben öldüreceğim” demektir.³⁵ Mâide suresi 117. ayetindeki “*teveffeyteni*” den maksat ise; “Beni kendi katına kabz ettiğinde, onların arasından alıp semaya yükselttiğinde” demektir.³⁶ Araplardan bir kimse başka birinde olan malının tamamını aldığı zaman; توفيت مالى من فلان der. Yani قبضته “onu kabzettim, tamamen aldım” demektir.³⁷ Bu kullanım şekli de “*teveffâ*” kelimesinin anlamının bu şekilde olduğunu desteklemektedir. Buna göre ayetin manasını; “*Seni kabzedeceğim senin şahsını yeryüzünden kabzedeceğim.*” şeklinde anlamak gerekir.³⁸

Bazılarının aklına onun ruhen yükseltildiği gelebilir. Ama ayet bunun öyle olmadığını, hem ruhen hem de bedenen yükseltildiğini belirtmektedir. Nisa 113. ayette ki: “*sana hiçbir zarar veremeyecekler*” şeklindeki ifade de durumun böyle olduğunu desteklemektedir.³⁹ Eğer sadece ruhen yükselme olsa idi böyle bir ifadeye gerek kalmazdı. Çünkü ruhen bir şeye zarar vermek mümkün değildir. “*Sana zarar veremeyecekler*” derken İsa'nın (a.s.) ruh ve bedenden oluşan şahsı kastedilmiştir. Allah'ın onu uyku ve ölüm olmaksızın kendi katına yükseltmesidir.⁴⁰

³⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 383

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 448; Kurtûbî, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 100; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* thk. Muhammed Abdusselam Şahin, 4 Cilt (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005), 1: 360; Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 63; Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1:167; İsmail Hakkı b.Mustafa el-Bursevî, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, 10 Cilt (Beyrut: Darü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2009), 2:43; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 307; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 2: 43; Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, 30 Cilt (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1993), 3: 286; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 3: 164; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:1114.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 137; Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 293; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 473; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7: 100; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 3: 101; İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Re' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri”, *İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2014), 121.

³⁷ Kurtûbî, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 100

³⁸ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 64; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 2: 43; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3: 286.

³⁹ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 63.

⁴⁰ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 2: 43

- **Uyutmak demektir.** Tevaffâ kelimesine bu anlamı verenlere göre ayetin manası; “*Ben seni uyutacağım ve uykunda yükselteceğim*” demektir.⁴¹ Yani senin korkmaman için seni uykuda iken yükselteceğim ve semada güven içerisinde ve mukarreb olarak uyanacaksın.⁴² Hz. Peygamber (sas) de uykudan uyanınca: “Bizi öldükten sonra diriltten Allah’a hamdolsun”⁴³ derdi. Bu rivayette durumun böyle olduğunu desteklemektedir. Hz. Peygamber (sas) de uykuyu bir ölüme, uykudan uyanmayı ise yeniden dirilişe benzetmiştir.

İshak Yazıcı’ya göre de Âl-i İmrân 55. ayette geçen “*müteveffîke*” ifadesini, Zümer102 ve En’âm103 ayetlerine yüklenen anlam çerçevesinde değerlendirmek daha uygundur. O da Uyku halinde kişinin akıl ve şuur melekelerinden bütünüyle soyutlanmasıdır. Çünkü Âl-i İmrân suresindeki söz konusu âyette cümlelerin ifadelerine bakılacak olursa, Hz. İsa’nın fiilen ölmediği, yerküresinden semaya yükseltildiği ve inkârcıların (onu öldürmek isteyen nankör Yahudilerin) elinden Allah’ın yardımını ile kurtulduğu biçiminde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

- **Vazife ve amelin sona ermesi.** Bu görüşü son dönem müfessirlerinden İsmail Turan savunmaktadır. Müfessir “Teveffâ” kelimesinin diğer anlamlarını verdikten sonra “*Vazife ve amelin sona ermesi*” manasına da gelebileceğini zikrederek “*Seni vefat ettireceğim*” ayeti ile İsa’nın (a.s.) nüzulünden sonraki vazifesi hakkında ilgi kurmaktadır. Ona göre; “*Seni vefat ettireceğim*” ayetinden kasıt “*senin vazifeni ve görevini sona erdireceğim*” demektir. İsa’nın (a.s.) semaya yükseltilmesi ile İsa’nın (a.s.) risalet vazifesi son bulmuştur. Kıyametten önce tekrar başka bir vazife ile gelecektir. Muhammed (sas)’in şeriatı ile amel edecek ve onun hükümlerini uygulayacaktır. Deccal’ı öldürerek Müslümanlara yardım edecektir.⁴⁵

- **Nefsin hazlarını öldürmek.** Bu görüşü savunanların başında Ebu Bekir el-Vasıtı gelmektedir. Ona göre ayetin manası: “*Seni şehvetlerinden ve nefsinin hazlarını öldürecekim*” demektir. Bir kimse Allah’tan başka diğer şeylerden fani olmadıkça marifetullahı ulaşamaz. İsa (a.s.) da semaya yükseldiğinde şehvet ve gadab gibi kötü sıfatlardan temizlenerek melekler gibi olmuştur.”⁴⁶

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5: 448; Beydavî, *Envârü’l-Tenzîl*, 1: 167; Ebû Hayyan, *el-Babru’l-Mubît*, 2: 497; İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’ânü’l-Asîm*, 4: 69; Alûsî, *Râhu’l-Meânî*, 3: 286; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 1114

⁴² Ebû Hayyan, *el-Babru’l-Mubît*, 2: 497.

⁴³ Buharî, “Daavât”, 7.

⁴⁴ İshak Yazıcı, “Kur’ân’a Göre Hz. İsa’nın Refi ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlihi”, *Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 82.

⁴⁵ İsmail Turan, *Vucûhu’l-Te’vîl fî Esrâri’l-Tenzîl*, 19 Cilt (Baskı yeri yok, Tarih yok), 4: 122.

⁴⁶ Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 8: 63; Alûsî, *Râhu’l-Meânî*, 3: 286.

- **Ölü gibi kılmak.** Seni ölü gibi kılacağım demektir. Çünkü o semaya yükseltildiğinde dünyadan haberi ve eseri kesilmekte ve ölü gibi olmaktadır.⁴⁷

- **Hazf vardır.** Ayette kastedilen İsa'nın (a.s.) kendisinin değil de amellerinin semaya yükseltilmesidir. "*Müteveffike*"den maksat; "*müteveffî amaleke*" demektir. Yani "amelinin karşılığını tam vereceğim" demektir. "*rafınke*" ise amellerin Allah'a yükseltilmesidir. "*İleyhi yesadu'l-kelimi't-tayyib*" ayetinde de belirtildiği gibi salih amellerin Allah'a yükseltileceğine dikkat çekilmiştir. Buradaki salih ibadetlerin Allah'a yükseltilmesinden maksat, onların Allah katında kabul edilmiş olmalarıdır. İsa (as'ın da Allah'a yükseltilmesinden maksat; Allah'ın onun ibadet ve itaatlerini kabul ettiğine dair bir müjde vardır.⁴⁸

Razî, *Teveffâ* kelimesi için "*ölü gibi olmak ve amellerin karşılığının tam olarak verilmesi*" gibi anlamları zikretmekle birlikte kendisi bu görüşte değildir. İlgili ayet hakkında bu görüşlerin de zikredildiğini ifade etmekle birlikte bu görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmemektedir. Kendisi ise İsa'nın (a.s.) diri olarak semaya yükseltildiği ve kıyametten önce nüzul edeceği görüşündedir.⁴⁹

Kur'ân'da türevleriyle birlikte 66 yerde zikredilen "teveffâ" kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Diğer birçok kavramlarda olduğu gibi bu kavram da Kur'ân ile birlikte farklı anlamlar kazanmış bir kelimedir. Önceleri; "bir şeyi tamamen kabzetmek, almak" anlamında kullanılan "teveffâ" kelimesi İslam'la birlikte "ölüm" anlamında da kullanılmaya başlamıştır.⁵⁰ Fakat bu kelimenin asli anlamı değil ikinci dereceden anlamıdır.⁵¹

"Teveffâ" kelimesinin İsa (a.s.) hakkında kullanımlarının "ruh ve bedenle kabzetmek" anlamında kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Maide suresinde geçen "teveffâ" kelimesinin ise "bir şeyi bütünüyle kabzetmek" anlamına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Allah (cc) Âl-i İmran suresinde "seni kabzedeceğim" şeklindeki vaadini yerine getirmiş, İsa (as)'ı ruh ve bedeniyle birlikte kavminin arasından çekip kurtarmıştır.

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz delillerden hareketle "teveffâ" kelimesine "ölüm" anlamı vererek İsa'nın (a.s.) ölmüş olduğu sonucuna varamayız. Her ne kadar bu kelimenin içerisinde "ölüm" anlamı olsa da bu kelimenin tek anlamı değil içerdiği anlamlardan bir tanesidir. Kelimenin; "*bir şeyi tamamen almak ve kabzetmek*" şeklindeki anlamı "*öldürmek*" şeklindeki anlamından

⁴⁷ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 64; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 3: 286.

⁴⁸ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 64.

⁴⁹ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 63.

⁵⁰ Merâğî, *Tefsîri'l-Merâğî*, 3: 164; Aydın, "Kur'ân Lügatü İlmi Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü", 90.

⁵¹ Merâğî, *Tefsîri'l-Merâğî*, 3: 164.

daha önce ve daha yaygın şekilde kullanılmaktaydı. Kelimenin asli anlamını terk ederek ikinci dereceden içermiş olduğu anlamı tercih etmemizi sağlayacak elde başka bir delil de mevcut değildir. İsa'nın (a.s.) öldüğü veya öldürüldüğüne dair başka bir delil bulunmamasına rağmen, öldürülmediği veya ölmediğine dair birçok delil vardır. İsa'nın (a.s.) ölmüş olabileceğini savunan kimseler, Kur'an'da genel ilkeler içeren, *"her nefis ölümü tadacaktır"* gibi ayetleri delil getirilerken, bizzat İsa'nın (a.s.) öldüğünü ifade eden bir ayet ve hadisten delil getirememektedirler. Her nefisin ölümü tadacak olması, İsa'nın (a.s.) diri olarak semaya ref edilmesine engel değildir. İsa'nın (a.s.) semaya ref edilmiş olması ölümsüz olduğu anlamına gelmez. Allah, her varlığa bir ecel takdir etmiştir. Her varlığın eceli de kendisine göre farklılıklar arz edebilir. Genel anlamda doğan her canlı belli bir süre yaşadıktan sonra vefat ederken bazen bu genel kuralın dışına çıkıldığı da olmuştur. Genel kural Allah'ın izniyle olduğu gibi bu kuralın dışına çıkmalar da yine O'nun izni gerçekleşmektedir. Bununda örnekleri Kur'an'da mevcuttur. Bakara suresinde zikredilen ve Üzeyir (a.s.) olduğu rivayet edilen kişiyi Allah'ın yüz sene öldürerek tekrar diriltmesi, 309 sene uyuyan Ashâb-ı Kehf (mağara arkadaşları)nı tekrar uyandırmasını örnek olarak zikredebiliriz. İsa'nın (a.s.) durumunda da bunlara benzer bir durum vardır. Bakara sûresi 253. ayette Üzeyir (a.s.) için *فَامَاتَهُ اللَّهُ مَاءَ عَامٍ* *"Allah onu yüz sene öldürdü"* şeklinde bir ifade kullanılırken İsa (a.s.) için bizzat öldüğüne dair açık bir ifade kullanılmamıştır. Allah (cc) bir hikmete binaen İsa (as)'ı semaya yükseltmiş, kıyametten önce de tekrar indirecek ve kalan ömrünü de o şekilde tamamlayacaktır. Bu şekilde ki bir ecel de İsa'ya (a.s.) takdir edilen bir ecel şeklindedir.

Hz. İsa (as)'dan bahseden ayetleri bir bütün olarak düşündüğümüzde de *"teveffâ"*nın ruh ve bedenle birlikte bir bütün olarak almak olduğun görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Yahudiler tarafından öldürülmek istenen bir peygamber ve bu peygamberin Allah tarafından kurtarılmasından bahsedilmektedir. İsa'nın (a.s.) genel olarak hayatına baktığımızda hayatının farklı ve mucizelerle dolu olduğunu görürüz. Dünyaya gelmesi, beşikte iken konuşması, ölüleri diriltmesi ve iyileşmeyecek derecede olan hastaları iyileştirmesi gibi durumlar bunlardan bazılarıdır. İsa'nın (a.s.) hayatının diğer alanlarında sahip olduğu mucizelerin onun öldürülmek istendiği aşamada da olduğunu görebilmekteyiz. Yahudiler onu öldürmek isterlerken Allah (cc) onu öldürmek isteyenlerden birinin şeklini onun şekline benzetiyor ve o kişi İsa (a.s.) zannedilerek idam ediliyor. Eğer bu öldürülme esnasında Allah (cc), İsa (as)'ı öldürmüş olsa idi Yahudilerin istedikleri şey gerçekleşmiş olacaktı. Öldükten sonra ruhen semaya yükselmek ölen herkes için olan normal bir durumdur. Her insan için olabilecek bir şey için Allah (cc)'nın: *"ben seni öldüreceğim ve kendi katıma ruben yükselteceğim"*

demesinin bir anlamı olmazdı. Allah (cc): “Ben seni vefat ettireceğim ve kendi katıma yükselteceğim” buyururken alışıktığımız bir durumdan bahsetmektedir. Bu da İsa'nın (a.s.) ruh ve beden olarak yükseltilmesidir.

Ayetleri doğru anlamada en önemli metot, hadislerle anlamaya çalışmaktır. Kur'ân-Sünnet arasında kopması mümkün olmayan bir ilişki vardır. Ayetleri açıklama görevi de Hz. Peygambere verilmiştir. Onun için bir konuda Hz. Peygamberin bir açıklaması varsa onun üzerine başka bir açıklama yapılmaz. Hz. İsa'nın (a.s.) semaya refi ve nüzülüyle ilgili de Hz. Peygamberden birçok hadis-i şerifler gelmiştir. Onlarla beraber bu ayeti anlamaya çalıştığımızda İsa'nın (a.s.) ruh ve bedeniyle diri olarak semaya yükseltildiği ve kıyametten önce de nazil olacağı anlaşılmaktadır.

2. İsa'nın (a.s.) Semaya Yükseltilmesi (Ref) Meselesi

İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesi onun inkârcı Yahudiler tarafından öldürülmek istenmesi hadisesi neticesinde gerçekleştirilmiştir. Onun için bu konuyu “İsa'nın (a.s.) öldürülmek istenmesi” ve “İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesi” şeklinde iki başlık altında inceleyeceğiz.

2.1. İsa'nın (a.s.) Öldürülmek İstenmesi

Kur'ân-ı Kerim'de İsa (a.s.) ile ilgili anlatılan hususlardan bazıları da onun inkârcılar tarafından öldürülmek istenmesi, onların bu tuzaklarının Allah tarafından başarısızlığa uğratılması, Allah'ın onu vefat ettirmesi ve semaya ref eylemesidir. Bu konuyla ilgili Âl-i İmran sûresi 52-55 ve Nisâ sûresi 156-156. ayetleri zikredebiliriz:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّآ مُسْلِمُونَ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَكَرُوا مَكْرَهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خذْ زِكْرَكَ وَاللَّهُ مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَخْضُكُمْ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“İsa, onlardaki inkârcılığı sezince: Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? dedi. Havâriler: Biz, Allah yolunun yardımcılarıyız; Allah'a inandık, şahit ol ki bizler Müslümanlarız, cevabını verdiler. Ey Rabbimiz, senin indirdiğine iman ettik, o peygambere de uyduk. Artık bizi şahitlerle beraber yaz. Onlar hileye başvurdu, Allah da onların tuzağını boşa çıkardı. Allah hileleri boşa çıkarana en hayırlısıdır. Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni inkâr edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte o zaman ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.”

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

“Ve ‘Allah elçisi Meryem oğlu İsa’yı öldürdük’ demeleri yüzünden (onları lânetledik). Hâl-buki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler Bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, aziz (daima üstün)dir, hikmet sahibidir.”

Ayeti kerimelerde İsa'nın (a.s.) insanları Allah'ın dinine davet ettiği, bu davete karşılık bu lamadığı, onların olumsuz tutum içerisinde olduklarını hissedince de onlara karşı inananlardan yardım istemesinden bahsedilmektedir. Nisa suresindeki ayetlerden de o kişilerin İsa (as)'ı öldürdük şeklinde bir iddiada buldukları, gerçekte ise onu öldüremedikleri ve İsa'nın (a.s.) Allah tarafından kendisine ref edildiğinden bahsedilmektedir.

Bu ayetleri incelediğimizde İsa'nın (a.s.) semaya refinin biranda değil de gelişen olumsuz bir süreçten sonra olduğu anlaşılmaktadır. Allah (cc) İsa'ya (a.s.) hayatının değişik dönemlerinde değişik mucizeler vermişti. Bu mucizelerden birisi de Havarilerin isteği üzerine Allah'ın semadan bir sofrayı indirmesiydi. Mucizeleri gören kimselerin Allah'a ve İsa'ya (a.s.) imanları artması gerekirken tam tersi bir durum olmuş ve o kimselerin küfürleri artmıştı. İsa'ya (a.s.) olan olumsuz düşünceleri zamanla kine dönüşmüştü. Zamanla artan bu kin İsa'nın (a.s.) öldürülmesini isteyen bir düşünceye çevrilmişti. Kendi aralarında İsa (as)'ı öldürmek için yollar aramaya başlamışlardı. İsa (as)'da bu olumsuz gidişi fark etmiş ve kendisine gerçek manada inananlarla inanmayanları ayırt etmenin yollarına başvurarak onların inkârcılardan ayrılmasını sağlamıştır.

Bu ayetlerde İsa (a.s.) ile ilgili şu hususlara değinilmiştir:

1. İsa'nın (a.s.) inkârcılar tarafından öldürülmek istenmesi
2. Allah'ın İsa (as)'ı vefat ettireceğini bildirmesi
3. İsa'nın (a.s.) vefatından sonra semaya ref edilmesi.

İkinci ve üçüncü maddeleri ayrı başlıklar altında inceleyeceğimizden dolayı burada sadece birinci maddeyi işleyeceğiz. İnkârcıların İsa (as)'ı öldürmek istemeleri ve bunun neticesinden bahsedeceğiz.

Genel manada bu bilgileri verdikten sonra İsa'nın (a.s.) refinden bahseden bu ayetleri daha geniş açıklamasına geçebiliriz:

فلما احسن عيسى منهم الكفر *“İsa, onlardaki inkârcılığı sezince”* Ayetindeki *“İhsâs”* kelimesinin aslı olan *“ehasse”*; bilmek, bulmak, tanımak⁵², duyu organları ile ölümü hissetmek, idrak etmek⁵³, beş duyunun bazıları ile idrak etmek⁵⁴ gibi anlamlara gelir. *“İhsas”* kelimesi de; müşahede yoluyla elde edilen kuvvetli idrak⁵⁵ demektir. *“İsa, onlardaki inkârcılığı sezince”* den maksat ise İsa (a.s.) onların kendisini yalanlamaları ve küfürde ısrarlarından kendisini öldürecekleri konusunda hiçbir şüphe içermeyecek şekilde kesin bir bilgi elde etmesi ve anlamasıdır.⁵⁶ İsa (a.s.) onlara farklı farklı mucizeler göstermesine rağmen onların iman etmeyip küfürlerinde ısrar etmelerinden, kendisini bu yolda yalnız bırakacaklarını ve maddi olarak da zarar verebileceklerini kesin bir şekilde anladığında kendisine iman etmiş ve her daim kendisi ile beraber olan diğer inananlara dönerek: من انصارى الى الله *“Allah’ın dini için) yardımcılarımlarım kilerdir?”* demiştir. Saf suresi 14. ayette de ifade edildiği gibi İsa'nın (a.s.) bu davetini duyan kimselerden bir grup, ona iman ederek onun yanında yer alırken diğer bir grup ise inkâr cephesinde kalmışlardı. Bu şekilde iman edenler ile inkâr edenlerin safları da ayrılmış oldu.⁵⁷

İmam Maturudi bu hadisenin *“sofra hadisesi”*nden sonra olabileceğini söylemiştir. Onlar İsa (as)’dan semadan bir sofrayı indirmesini istemişlerdi. İsa (a.s.) da Allah’ın kendilerine bu sofrayı indireceğini ama ondan sonra iman etmedikleri takdirde daha önceden hiç kimsenin uğramadığı bir azap ile azap edileceklerini söylemişti. Onlar da bu tehlikeyi göze alarak sofrayı isteklerinde ısrar etmiş, İsa (as)’da Allah’a dua etmiş ve semadan sofrayı almıştı. Fakat onlardan bir grup küfürlerinde ısrar ederek iman etmeye yanaşmamışlardı. Bu durumda da Allah’ın onlara hiç kimseye etmediği kadar azap edeceğini bilen İsa (as), iman edenlerin de inkâr edenlerle beraber azaba maruz kalması için *“Allah’ın dini için) yardımcılarımlarım kilerdir?”* şeklinde soru sormuş ve bu şekilde iman edenleri inkâr edenlerden ayırmış, kendisi de onlarla beraber inkârcıların arasından çıkmışlardı.⁵⁸

⁵² Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 220.

⁵³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*. 2: 233.

⁵⁴ Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubît*, 2: 493.

⁵⁵ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 220.

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 359; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3: 57; Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 166; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 220; İbn Aşûr, *el-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 104; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubît*, 2: 494; Tabatabâî, *el-Mizân*, 4: 177; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 3: 167.

⁵⁷ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*. 2: 233.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 379

“Allah’ın dini için) yardımcılarım kilerdir?” ifadesindeki “yardım”dan maksat ne olduğu ile ilgili olarak şunlar zikredilmiştir:

1. Kâfirlere karşı benim yardımcılarım kimlerdir.⁵⁹
2. Allah yolunda, Allah’ın dinini ikame etmem konusunda bana yardımcı olacak kimlerdir.⁶⁰
3. Allah’a teslim olmuş, boyun eğmiş ve Allah rızasından başka bir şey düşünmeyecek bana yardım edecek olan kimlerdir.
4. Allah ile beraber olup yardımcım olacak kimlerdir.⁶¹
5. Her türlü yardımlardır.⁶²

İsa’nın (a.s.) bu davetine karşılık Havariler نحن انصار الله “Biz Allah (dinin)in yardımcılarınız” dediler. Bizler Allah rızası için onun dininin ve elçisinin yardımcıları, ona davet eden elçileriz⁶³ dediler. İsa (a.s.) iman etmeyen ve kendisine zarar verecek olan kimselere karşılık Allah’ın dini konusunda yardım isteyince havariler de bu davete icabet ettiler.⁶⁴ Havarilerin cevabından, onların İsa’nın (a.s.) kendilerinden istediği yardımdan maksadın Allah’ın dinine yardım olduğuna delalet etmek olduğunu bildikleri anlaşılmaktadır.⁶⁵ Bu yardım savaşı gerektiren bir yardım değil, dinin gereklerini yerine getirme ve ona daveti içeren bir yardımdır.⁶⁶ Ayetin devamında da havarilerin: آمنا بالله demelerinden de böyle olduğu anlaşılmaktadır. İsa’nın (a.s.) yardım çağrılarında bu şekilde karşılık vermektedirler. Aynı zamanda “Biz Allah’a iman ettik” cümleleri de “Bizler Allah’ın dininin) yardımcılarınız” sözlerinin tefsiridir.⁶⁷ Allah’a ve O’nun Peygamberi olan İsa’ya (a.s.) iman ettiklerini ve onlara itaat edeceklerini ifade etmektedir.⁶⁸

İsa (a.s.) ile havariler arasında gerçekleşen sözleşmeye *Nusret Biatı* denmekte ve Hristiyanlara “*Nasara*” denmesinin bir sebebinin de bu olduğu söylenmektedir.⁶⁹

⁵⁹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 234.

⁶⁰ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 234.

⁶¹ Yazır, *Hak Dini*, 2: 1107.

⁶² Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 220.

⁶³ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1: 359; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubtî*, 2: 495; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 41; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 220; Merâğî, *Tefsîri'l-Merâğî*, 3: 167; Yazır, *Hak Dini*, 2: 1108.

⁶⁴ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4: 177.

⁶⁵ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Temîr*, 3: 105.

⁶⁶ Merâğî, *Tefsîri'l-Merâğî*, 3: 167.

⁶⁷ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4: 177.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini*, 2: 1108.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini, Dili*, 2: 1108.

İsa (a.s.) ile havariler arasında bu yardım sözleşmesi gerçekleşirken, inkâr eden diğer kimseler de İsa (as)'ı öldürmenin yollarını arıyor ve bu konuda planlar yapıyorlardı. Bu durum ayette şu şekilde ifade edilmektedir:

و مكروا و مكر الله والله خير الماكرين “Onlar bileye başvurdular, Allah da onların tuzağını boşa çıkardı. Allah hileleri boşa çıkaranların en hayırlısıdır.”

مكر “mekr” sözlükte gizlice ve iki yüzlülük içerisinde fesat çıkarmaya çalışmak demektir.⁷⁰ Karanlık, gizli ve hissedilmeyecek hile ile diğerine zarar vermeye çalışmaktır.⁷¹ Gece karanlık olduğu zaman مكر الليل denir.⁷²

مكر الله “Allah’ın tuzağı kurması”ndan maksat; Allah’ın kullarını yavaş yavaş bilmedikleri yerden yakalaması⁷³, Allah’ın onların yaptıklarının karşılığını vermesi⁷⁴, Allah’ın onları gizli ve kötü işlerinden engellemeyerek o fiillerinden dolayı onları cezalandırması⁷⁵ ve Allah’ın tuzağı kuranların tuzağlarını başarısız kılması gibi anlamlara gelebilmektedir. Onlar Allah’ın peygamberine karşı bir tuzağı kuruyorlar, Allah da onları bu tuzağlarından dolayı cezalandırıyor. “Mekr” insanlar nazarında zemedilen bir durum olduğu için bunun Allah için kullanılması uygun değildir. Ancak mekrin karşılığını vermek anlamında⁷⁶ Müşakele⁷⁷ yoluyla kullanılabilir.⁷⁸ Onların günahları mekirden dolayı olduğu için, yaptıklarının karşılığı da “mekr” olarak isimlendirilmiştir.⁷⁹

والله خير الماكرين “Allah hileleri boşa çıkaranların en hayırlısıdır.” Yani suç işleyenlere adaletle karşılığını verendir,⁸⁰ cezalandırılmış olduklarını hissettirmeden cezalandırmada en kuvvetli olandır.⁸¹

⁷⁰ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 8: 61.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini*, 2: 1110.

⁷² Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 8: 61.

⁷³ Kurtûbî, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 98.

⁷⁴ Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Muhût*, 2: 495.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini*, 2: 1111.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 381; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 221; Tabersî, *Mecman'l-Beyân*, 2: 235.

Müşakele: Sözlükte “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması demektir. Edebi bir sanat olarak ise; bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesidir. Müşakele, edebi bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. İlk kelime genellikle gerçek manada olmasına karşılık ikinci kelime ona tabi ve sadece şekil (lafız) yönünden ona benzer olarak getirilir.

⁷⁸ Ebu's-Suûd, *İrşâdî'l-Akli's-Selîm*, 2: 42; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 221; İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 3: 105.

⁷⁹ Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Muhût*, 2: 495.

⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 382.

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 359.

مكرو Mekerû: İsa'ya (a.s.) iman etmeyen, onu yalanlayan kimseler, onu öldürmek kastı ile gizli gizli bir araya gelerek Allah'ın peygamberini öldürmeye çalıştılar.⁸²

İsa'ya (a.s.) iman etmeyen kimseler onu öldürmek için gizli gizli bir araya geliyorlardı. Allah (cc) da onların yaptıkları bu çirkin işi “mekr” olarak isimlendirmiştir. Kur'ân, Bu mekirde ve Allah'ın mekrinden bahsetmekle birlikte bunun keyfiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Bunun mahiyeti hakkında tefsirlerde şu görüşler zikredilmiştir:

1. Allah (cc) İsa (as)'ı öldürmek isteyenlerden birini İsa'ya (a.s.) benzetmesi ve onun öldürülmesi, İsa'nın (a.s.) ise semaya ref edilmesidir.⁸³

2. Bazı kimseler kâfir olan meliklerine giderek İsa (a.s.) hakkında şikâyette bulundular. Onun insanlar arasına fitne soktuğunu, baba ile oğlun arasını ayırdığı, aileleri parçaladığı, insanları Melik'e itaatten alıkoyduğu ve kendisinin de zina çocuğu olduğu şeklinde yalanlar söylediler. Melik de bir grup insan göndererek onu idam etmelerini istedi. Onlar geceleyin İsa'nın (a.s.) evini kuşattılar. Allah da evde olanlardan birinin suretini İsa'nın (a.s.) suretine çevirdi ve onlarda geceleyin onu İsa zannederek alıp götürüp idam ettiler. Allah da İsa (as)'ı da kendi katına, semaya yükseltti. Allah'ın mekri budur.⁸⁴

3. İsa (a.s.) ve 12 havarisi bir evde oturuyorlardı. Havarilerinden biri ihanet etti ve Yahudilere İsa'nın (a.s.) yerini gösterme konusunda rehberlik yaptı. Allah da onun şeklini İsa'ya (a.s.) benzetti ve onu idam ettiler.⁸⁵

4. İsa (as)'ı öldürmek için gizli bir plan kurdular. Allah (cc) da havarilerden birini İsa (as)'a benzeterek, onu ruh ve cesedi ile birlikte semaya çıkararak onların planlarını boşa çıkardı.⁸⁶

Zikretmiş olduğumuz rivayetlerden de anlaşılacağı gibi inkâr edenler İsa (as)'ı öldürmek için kurmuş oldukları planlarında başarısızlığa uğramışlar. Fakat bu planlarının teferruatı hakkında bilgi verilmemiştir. Bu durum Nisa suresi 156 ve 157. ayetlerde daha teferruatlı olarak şu şekilde anlatılmıştır:

⁸² Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 381; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 307; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubût*, 2: 495; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 42; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 235; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1110.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 446; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 359; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 307; Beydavî, *Emvârii't-Tenzîl*, 1: 166; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 62; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubût*, 2: 495; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akeli's-Selîm*, 2: 42; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 42; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 235.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânu'l-Azîm*, 4: 68.

⁸⁵ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8: 62.

⁸⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Vasît*, 3 Cilt (Beyrut: Darü'l-Fikr el-Muâsra, 2006), 1: 198.

“Onların inkâr etmeleri ve ‘Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük’ demeleri yüzünden (onları) lânetledik. Hâlbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmişti.”

Önceki âyetlerde Hz. Peygambere inen vahye iman etmemiş, onunla iktifa etmemiş ve onun dışında farklı bir kitap indirmesini isteyen ehli kitaptan bahsedilmektedir. Hem Musa (a.s.) döneminde hem de ondan sonraki dönemlerde Allah'ın ayetlerini inkâr edenler, Musa (as)'dan kendilerine Allah'ı göstermesini isteyerek buzağıya tapanlar, Zekeriya ve Yahya (a.s.) gibi peygamberleri katledenler, hak davet karşısında “*kalplerimiz kilitli*” diyerek Allah'ın hakka davetine karşı sanki kalplerinin perdeli olarak yaratıldığını iddia edenler ve İsa'nın (a.s.) doğumundan dolayı Hz. Meryem'e zina iftirasında bulunanlar zikredildikten sonra “*şüphesiz ki biz, Meryem oğlu Mesih'i öldürdük*” şeklindeki iddialarına yer verilmektedir. Kendilerinden önceki ehli kitabın yaptıkları ile bunların sözleri arasında bağlantılı kurulmuştur. “*Hâlbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi.*” İfadesi ile onların yalan söyledikleri belirtilmiştir.

Bu ayette Yahudilerin işlemiş oldukları üç günahtan dolayı lanetlenmiş olduklarından bahsedilmektedir:

1. İnkârları
2. Peygamberleri öldürmeleri
3. İsa hakkında “*onu öldürdük*” demeleri gibi

Onlar hem Hz. Muhammed'e nazil olan Kur'ân'ı hem de İsa'ya (a.s.) indirilen vahiyleri inkâr ediyorlardı.⁸⁷ Hz. Meryem'e zina nispet etmekle, Allah'ın babasız bir çocuk yaratmaya kudretinin olmadığını iddia etmiş oluyorlardı. Onun zina yapmadığını bilmelerine ve İsa'nın (a.s.) beşikte konuşmasına rağmen böyle söylüyorlardı⁸⁸. “*Allah'ın elçisi Meryem oğlu Mesih'i öldürdük*” diyerek yaptıkları günahlarla övünüyorlardı. “*Allah'ın elçisi Meryem oğlu Mesih*” derken de alay ediyorlardı. Mesih'in

⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 409; ; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubût*, 3: 404; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 496; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, 2: 251; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 323; Tabersî, *Mecman'l-Beyân*, 3: 175.

⁸⁸ Razî, *Mejâtîhu'l-Gayb*, 11: 82; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 496.

peygamber olduğuna inanmamalarına rağmen alaycı bir üslupla onun hakkında “*Rasulullah*” diyorlardı.⁸⁹ “*Allah’ın elçisi Meryem oğlu Mesib’i öldürdük*” sözlerinden, onların İsa (as)’ı öldürmeyi çok istedikleri anlaşılmaktadır.⁹⁰

“*Onu öldürmediler idam da etmediler. Fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi*” ayetinden de anlaşıldığı gibi Yahudiler İsa (as)’ı öldürememiş fakat onun yerine ona benzeyen birisini öldürmüşlerdi. İsa gibi gösterilen kimsenin kim olduğu ile şu rivayetler zikredilmiştir:

1. İsa (as), on havarisi ile bir evdelerdi. O evi kuşattılar. Onlar içeri girdiklerinde Allah o havarilerin tamamının suretini İsa (a.s.) suretinde yaptı. Onlar: “Bize sihir yaptınız. Ya İsa’yı bize açıkla, bildirisiniz ya da hepimizi öldürürüz.” dediler. Bunun üzerine İsa: “Sizden kim bugün nefsini cennet karşılığı satar” dedi. Onardan bir adam: “ben” dedi ve çıkarak kendisinin İsa olduğunu söyledi. Allah onun suretini İsa’nın suretine çevirdi, onu aldılar ve öldürdüler, idam ettiler. O, İsa’nın suretine benzetildiğinden dolayı onlar İsa’yı öldürdüklerini zannettiler. Hristiyanlar onu İsa zannettiler ve o gün Allah İsa’yı kendisine yükseltti.⁹¹

2. İsa (a.s.) on dokuz kişi ile bir evde iken Allah’ın düşmanı Yahudiler, İsa (as)’ı öldürmek istediler. İsa (a.s.) ashabına: “hanginiz bana benzetilmesini ister ki o öldürülecek” dedi. Ashabından bir kişi: “Ben Ya Allah’ın peygamberi” dedi. Bu adam öldürüldü. Allah peygamberini korudu ve onu kendine yükseltti.⁹² Razi bu kişilerin sayısının on olduğunu rivayetler arasında zikreder.⁹³ İsrailoğulları onları sayıyor ve sayıyı bir eksik buluyorlardı. Kendi aralarından birini İsa’nın suretinde gördüler. Onun İsa olup olmadığına şüpheye düşmelerine rağmen onu astılar. Ayette ifade edilen de budur.⁹⁴

3. Allah cc İsa (as)’ı hidayet ve delillerle İsrailoğullarına peygamber olarak gönderdi. Ona ölülerini diriltme gibi açık açık mucizeler verdi. Yahudiler ona haset edip yalanladılar. Her fırsatta ona eziyet etmeye kalkışıyorlardı. Bu eziyet ve muhalefetleri o hale ulaştı ki, İsa (a.s.) nereye gitse onlar da onu takip eder oldular. İsa (a.s.) da annesi ile beraber çok seyahat ederdi. En son Dımeşk’a gitti. Orada yıldızlara tapan “*el-Yûnân*” denilen biri vardı. İsa (as)’ı fitne çıkarıyor diyerek şikâyet etti. Melik, İsa (as)’ı öldürtmek için adamlar gönderdi. Melik de onu idam etmeleri için bir grup insan

⁸⁹ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 341.

⁹⁰ Razi, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 11: 83.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7: 650-651; İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4: 337.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7: 653-654; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 3: 410; Razi, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 11: 84.

⁹³ Razi, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 11: 84.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7: 654.

gönderdi. İsa'nın (a.s.) kaldığı evi kuşattılar. İsa (a.s.) kaçma imkânının olmadığını anlayınca beraber kaldığı 13 kişilik arkadaşlarına: “kim karşılığında cennete gitmek ve orada benimle birlikte olmak şartıyla, bana benzetilmek ister” dedi. İçlerinden bir genç bunu kabul etti. Sanki İsa (a.s.) onu küçük gördüğünden dolayı bu teklifini üç kez yeniledi. Her defasında da o genç kabul etti. Allah (cc) evin tavanını açarak, uyuklama halinde İsa (as)'ı kendi katına, semaya yükseltti. Vakit Cuma günü ikindiden sonra, cumartesi gecesinde idi. İsa (a.s.) ref edildikten sonra içerdekiler dışarı çıktılar ve onlar İsa'ya (a.s.) benzeyen kişiyi idam ettiler. Yahudiler onu idam ettiklerini söylediler, Hz. İsa ile beraber olan Hristiyanlar hariç diğer bütün Hristiyanlar da buna inandılar.⁹⁵

4. Yahudiler İsa (as)'ı öldürmek istediklerinde, Allah onu semaya yükseltti. Bu durumun Yahudiler arasına fitneye sebep olmasından korkan Yahudilerin reisi, bir insanı tuttu, öldürdü ve onu idam ettiler. İnsanlara da bu İsa'dır dediler. İsa (a.s.) insanlar arasına pek fazla çıkmadığından insanlar İsa'yı sûreten değil de ismen tanırırlardı.⁹⁶

5. Yahudilerden bir grup İsa (a.s.) ve annesine küfrediyorlardı. İsa (as): “Ya Rabbi sen benim rabbimsin ve beni kelimen ile yarattın. Bana ve anneme küfredenlere lanet et” diye dua etti. Allah da ona küfredenleri domuz ve maymunlara çevirdi. Bunun üzerine Yahudiler onu öldürmek için toplandılar. Allah cc de onu semaya yükselterek, Yahudilerin sohbetinden temizleyeceğini söyleyince İsa (a.s.) havarilerine: “hanginiz karşılığında cennete girmek şartı ile benim şeklime benzetilerek öldürülmek ister” dedi. İçlerinden bir adam: “ben” dedi ve o İsa'ya (a.s.) benzetildi ve öldürüldü.⁹⁷

6. Yahudiler İsa (a.s.) ve annesine küfrettiler. İsa dua etti ve onlar maymunlara ve domuzlara çevrildiler. Bu durum Yahudilerin reisi olan Yahuzâ'ya ulaştı. Yahudiler bu durumdan korktular ve Yahuzâ Yahudileri topladı. İsa (as)'ı öldürmeye karar verdiler. Onu öldürmek için İsa'nın (a.s.) bulunduğu eve gittiler. Cebrail as İsa (as)'ı semaya yükseltti. Onlar bu durumu fark etmediler. Taytânus içeri girdi ama İsa'yı bulamadı. Bu arada gecikti. Allah onu İsa'ya (a.s.) benzetti. O çıkınca onu öldürdüler, idam ettiler.⁹⁸

7. İsa'nın (a.s.) adamlarından biri münafıklık yapıyordu. Onlar İsa (as)'ı öldürmek istediklerinde o adam: “Ben size yol gösteririm” dedi. İsa'nın (a.s.) yanına girince, Allah İsa (as)'ı ref etti ve

⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ân'l-Azîm*, 4: 335; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 497.

⁹⁶ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 84; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1516.

⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 574; Beydavî, *Emvâri't-Tenzîl*, 1: 250; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, 2: 251; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 323.

⁹⁸ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 84; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6: 16; Tabersî, *Mecmau'l-Bayân*, 3: 175.

o adamı da İsa'ya benzetti. Onlar da o adamı İsa zannederek öldürdüler.⁹⁹ Sonra da şüpheye düştüler. “Bu İsa ise bizim adamımız nerede? Bizim adamımız bu ise İsa nerede? Bunun başı İsa'nın başı ama bedeni onun bedeni değil” diyerek şüphelerini ifade ettiler.¹⁰⁰

8. İsa (as)'ı gözetlemek için bir adam görevlendirmişlerdi. İsa dağa çıktı ve oradan semaya yükseldi. Allah, o adamı İsa (as)a benzetti ve onu öldürdüler. O kişi: “Ben İsa değilim” diyordu.¹⁰¹

Yazır, bu rivayetlerin birbiriyle zıt olduklarını ve onun için de ayetin tefsiri için uygun olmayacağını söylemiştir.¹⁰²

İsa'nın (a.s.) öldürülmesi hakkında farklı rivayetler zikredilmiş olsa da hepsinde ortak olan bir noktanın olduğunu görebilmekteyiz. O da İsa'nın (a.s.) öldürülerek ortadan kaldırılmak istenmesidir. Âl-i İmran 54. Ayet-i kerime ile Nisâ 157. Âyet-i kerimesinin birbirini tamamlayan iki ayet olduğunu söyleyebiliriz. Âl-i İmran suresindeki “*Onlar tuzağa kurdular Allah da onların tuzaıklarını boşa çıkardı*” ayeti Nisa suresi 157. Ayeti ile tefsir edilmektedir. Onların kurdukları tuzağın İsa (as)'ı öldürmek düşüncesi üzerine bina edilmişti. “*Onu öldürmediler ve onu idam da etmediler*” ifadesi ile onların bu tuzağının başarıya ulaşamadığı ifade edilmektedir. “*Allah onların tuzaıklarını boşa çıkardı*” ifadesi ile “*fakat onlara benzetildi ((öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi*” ile tefsir edilmektedir. Onlar, İsa (as)'ı öldürmek için plan kurdular ama Allah onların o planlarını kendi aleyhlerine çevirdi. İsa'nın (a.s.) yerini haber veren kimsenin suretini İsa'nın (a.s.) suretine çevirerek onu öldürmelerini sağladı.

İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesini de bu ayetler çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu hadiseyi üç aşamada değerlendirebiliriz:

1. İsa (as)'ı öldürmek için kurulmuş olan tuzağın.
2. İsa'nın (a.s.) aleyhine kurulan tuzağın, tuzağın kuranların aleyhine dönüşmesi ve onlardan birinin Allah tarafında İsa'ya (a.s.) benzetilerek o kişinin İsa zannedilerek öldürülmesi.
3. İsa'nın (a.s.) düşmanların ellerinden kurtularak semaya yükseltilmesi.

“*Onlara benzetildi*” ifadesinden de anlaşıldığı gibi İsa (a.s.) öldürülmemiş ama onun yerine başka biri öldürülmüştür. O kimsenin sureti İsa'nın (a.s.) suretine benzetilmiş ve İsa (a.s.)

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 574; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 497; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 84; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1517.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 575; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 85.

¹⁰¹ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 84; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1517.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1517.

zannedilerek öldürülmüştür. Fakat buradaki, sureti İsa'nın (a.s.) suretine benzetilen kişinin kimlerden olduğu ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları bu kimsenin İsa'ya (a.s.) iman etmeyen ve ona ihanet eden biri kimse olduğunu söylerken bazıları da bunun İsa'ya (a.s.) iman etmiş, onun havarilerinden biri olduğunu söylemişlerdir. Birinci görüşe göre bu öldürme, bir ihanetin neticesi olarak gerçekleşirken ikincisine göre ise bir fedakârlığın sonucu olarak meydana gelmiştir. İsa'nın (a.s.) öldürüleceğini anlayan bu kişi, gönüllü olarak kendi suretinin İsa'nın (a.s.) suretine benzetilmesine razı olmuş ve öldürülerek cennete gitmiştir.

Konu ile ilgili ayetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimiz de öldürülen kimsenin İsa'ya (a.s.) ihanet eden kimselerden olması daha kuvvetlidir. Yukarıda konu ile ilgili Âl-i İmran ve Nisâ surelerindeki ayetleri açıklarken birbirini tamamlayan nitelikte olduklarını zikretmiştik. Onlar İsa (as)'ı ortadan kaldırmak için bir plan kurmuşlardı. Fakat Allah (cc), onların planlarını boşa çıkarmış ve kendi hilelerini kendi başlarına çevirmişti. Kişilerden birinin İsa'nın (a.s.) suretine çevrilmesi de bu planın devamında gelen bir durumdur. Onların kendi planlarının kendi başlarına çevrilmesi ise kendi hilelerinin kendi başlarına gelmesiyle mümkündür. Yani İsa (as)'ı öldürmek isterken kendilerinin tamamının veya içlerinden bir kısmının kendi hileleri sebebiyle ölmeleridir. Bu açıdan İsa'ya (a.s.) benzetilerek öldürülen kimsenin kendilerinden bir kimse olduğunu söyleyebiliriz. İsa'nın (a.s.) semaya yükselmesi ise bu olaydan sonra gerçekleşmiştir.

“Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.” Ayet-i kerimesinde de ifade edildiği gibi İsa (as)'ı öldürdüklerini iddia eden Yahudiler dahi kendi içlerinde kesin bir bilgiye sahip değillerdi. Onu öldürdüklerine kendileri bile tam olarak inanmamaktaydılar. Birini öldürmüşlerdi ama bunun İsa (a.s.) olup olmadığını bilmiyorlardı. İsa (as)'ı ismen tanısalarda görmediklerinden dolayı suretini tanımıyorlardı.¹⁰³ *“Fakat öldürdükleri kimse, onlara İsa gibi gösterildi.”* Ayetinde de ifade edildiği gibi başka birisi İsa(as)'a benzetilmişti.¹⁰⁴

Şüpheye düşmeleri de iki şekilde olabilir:

1. İsa (as)'ı öldürmek için onu ve ashabını kuşatan Yahudilerin içeridekilerin sayılarını bildikleri anlaşılmaktadır. Bildikleri sayı ile karşlarına çıkan kimselerin sayısı eşit olmadığını gördüklerinde, öldürülen kişinin kim olduğu konusunda şüpheye düştüler. Öldürülen ile içerideki olanların

¹⁰³ Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 251; Kurtûbî, *el-Camî li-Abkâmi'l-Kur'ân*, 6: 9.

¹⁰⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*,341.

sayısı toplam sayıdan bir eksikti. Fakat öldürülenin İsa'ya benzemesinden dolayı da “biz İsa'yı öldürdük” dediler.¹⁰⁵

2. İsa (as)'ı öldürmek için içeri giren kimselerden birinin eksik olduğunu fark etmek suretiyle şüpheye düşmüş olabilirler. Adamlarından birinin eksik olduğunu fark ettiklerinde öldürülen kimsenin İsa (a.s.) olup olmadığı konusunda şüpheye kapılmışlardır. Eğer ölen İsa ise bizim adamımız nerede? Ölen bizim adamımız ise İsa nerede? Diyerek şüphelerini dile getirmişlerdir.¹⁰⁶

İsa'ya (a.s.) benzetilen kimsenin kendi adamlarından birinin olabileceğini düşündüğümüzde onların nasıl bir şüphe içerisinde olduklarını anlamak daha kolay olacaktır. İsa (a.s.) ve ashabının olduğu bir eve onu öldürmek için giriyor ve içeride İsa (a.s.) olduğuna emin olmadıkları birini öldürüyorlar. Fakat bu esnada kendi adamlarından birisi de ruh ve bedeniyle birlikte kayboluyor. İsa (a.s.) aleyhinde oluşan kamuoyu baskısını ortadan kaldırabilmek için onu da idam ettiklerini söylüyorlar. Kendilerinin dahi tam olarak inanmadıkları bir şeye insanları inandırmaya çalışıyorlar.

Ayetin devamında İsa (as)'ı öldürmek isteyen kimselerin yaptıkları iş hakkında şüpheye düşükleri, öldürdükleri kişi ile İsa (a.s.) arasında tam bir benzerlik kuramasalar dahi onu öldürdükleri fakat kesin olan şeyin ise İsa'nın (a.s.) onlar tarafından öldürülmediği bildirilmektedir. İsa'nın (a.s.) düşmanları tarafından öldürülmediği ve idam edilmediği belirtildikten sonra بل رفعه الله اليه “*Aksine, Allah onu kendisine yükseltti*” ifadesi ile İsa'nın (a.s.) Allah'a ref edildiğinden bahsedilmektedir. Ayetin “bel” edatı ile başlaması, önceki ayetle zıt olan bir durumu belirtmek içindir. Yani; “onların iddia ettikleri gibi onu öldürmediler, tam aksine Allah onu kendine yükseltti” demektir.

2.2. İsa'nın (a.s.) Semaya Yükseltilmesi

Âl-i İmran 52. ayette de ifade edildiği gibi İsa (a.s.) Yahudiler tarafından öldürülmek istenmiş ve bu konuda onların yaptıkları tuzaklara dikkat çekilmişti. Fakat onların tuzakları kendi başlarına çevrilmiş ve kendi kazdıkları kuyuya düşmüşlerdi. Kendilerinden birinin sureti İsa'ya (a.s.) çevrilmiş ve onu öldürmüşlerdi. Bu aşamadan sonra Allah (cc) İsa (as)'ı semaya yükseltmişti.

İsa'nın (a.s.) öldürülmediği ve semaya yükseltildiği konuları aynı ayetler içerisinde ele alınmaktadır. Yani İsa'nın (a.s.) öldürüldüğü iddiasının yalanlanması ile semaya yükseltilmesi arasında

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 7: 660.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ân'l-Azîm*, 4: 340; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 497; Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 85; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 323.

bir bağ kurulmaktadır. O öldürülmediği gibi semaya da yükseltilmiştir. Konu ile ilgili Âl-i İmran sûresi 55. ve Nisâ sûresi 158. Ayetlerde şu şekilde buyrulmaktadır:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ فِي يَمِينِكَ وَارْتَفِعْ بِإِذْنِ رَبِّكَ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَخْذُكُمْ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“O zaman Allah şöyle de (miş) di: Ey İsa, şüphesiz ki seni öldürecek olan (onlar değil) benim, seni kendime yükseltip kaldıracak, seni küfredenlerin içinden tertemiz (kurtarıp) çıkaracak ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar küfredenlerin üstünde tutacak da (benim). Sonra dönüşünüz (de) yalnız bana (olacak) tır. İşte (o zaman) aranızda, hakkında ihtilâf etmekte olduğunuz şeylerin hükmünü ben vereceğim.”

بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

“Bilakis Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, aziz (daima üstün)dür, hikmet sahibidir.”

Her iki ayettin öncesindeki ayetlerde Yahudiler tarafından İsa (as)'ı öldürmek için kurdukları tuzaklarından bahsedilmektedir. İlk ayette Yahudilerin bu tuzaklarının neticeye ulaşmayacağı, İsa (as)'ı vefat ettirecek olanın bizzat Allah (cc) olacağı ve onun Allah'a yükseltileceği belirtilirken, ikinci ayette ise İsa'nın (a.s.) yerine başka birinin öldürüldüğü ve İsa'nın (a.s.) Allah'a yükseltildiği ifade edilmektedir. Yani her iki ayette de İsa (as)'ı öldürme girişiminin başarısız olduğu ve İsa'nın (a.s.) Allah'a yükseltildiği belirtilmektedir.

İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesi konusunda ihtilaf olmamakla birlikte bunun ne şekilde olduğu tartışma konusu olmuştur. Öldükten sonra mı yükseltildi yoksa öldürülmeden, diri olarak mı yükseltildi? İsa'nın (a.s.) nüzulünü kabul etmeyenler bu yükselmenin bedeni bir yükselme değil de manevi bir yükselme olduğunu söylerlerken nüzülü kabul edenler ise bedeni ve canlı olarak gerçekleşen bir yükselme olduğunu kabul etmişlerdir.

Mevcut ayetler çerçevesinde bu konuyu anlamaya çalışacağız. Her iki ayette de İsa'nın (a.s.) ref edilmesinden bahsedilmektedir. İlk ayette önce vefat ettirileceği ve akabinde ref edileceği belirtilirken ikinci ayette ise İsa'nın (a.s.) iddia edildiği gibi öldürülmediği, tam aksine Allah'a ref edildiğinden bahsedilmektedir. Bu ayetlerden kesin olarak anlaşıldığına göre; İsa (a.s.) öldürülmemiş ve idam da edilmemiştir. Allah tarafından alınarak kendi katına yükseltilecektir. Fakat bu “ref”in keyfiyeti müphem bırakılmıştır. Bunun manası ve keyfiyeti nasıldır? Bunu anlamaya çalışacağız:

Kelime olarak “kaldırmak, yukarı çıkarmak, yükseltmek, yüceltmek, paye vermek ve terfi ettirmek” gibi farklı anlamlara gelebilen رفع *“refea”* kelimesi, genel anlamda; “koymak, indirmek ve alçaltma”nın zıddı olarak kullanılır. Kur’ân-ı Kerim’de hem maddi hem de manevi yükseltmek anlamında kullanılmaktadır. “Ref” kökünün maddi olarak yükseltmek anlamındaki kullanımlarından bazıları şunlardır:

1. Bir eşyayı bulunduğu yerden yukarıya çıkarmak, yükseltmek. Bakara sûresi 93. ayette bu manada kullanılmıştır.

و رفعنا فوقهم الطور *“Tur’u tepenizin üzerine kaldırdık”*

2. Binayı yükseltmek, uzatmak. Bakara sûresi 127. ayette bu anlamda kullanılmıştır

و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت *“İbrahim beyitten temelleri yükseltiyordu”*

3. Semayı Yükseltmek. Gaşıye sûresi 18. ayette bu manada kullanılmıştır

و الى السماء كيف رفعت *“Göğün nasıl yükseltildiğine”*

4. Yüksek bir yere çıkarmak. Yusuf sûresi 100. ayette bu manada kullanılmıştır

و رفع ابويه على العرش *“Anne babasını makamına çıkardı”*

Bu ayetlerdeki “yükseltme” anlamına gelen “ref” filinden kasıt maddi bir yükseltmedir.

“Ref” kökünün manevi yükseltme anlamlarda kullanıldığına dair de İnşirah 4. ve En’âm 83. ayetlerini zikredebiliriz:

1. Övmek ve yüceltmek maksadıyla hatırlatmak.

ورفعنا لك ذكرك *“Senin şanını yüceltmedik mi?”*

2. Derecesini, konumunu yüceltmek, şereflendirmek.

نرفع درجات من نشاء *“Biz kimi dilersek onu derece derece yükseltiriz.”*

“Ref” kelimesinin Kur’ân-ı kerimdeki kullanımlarına baktığımızda hepsinde maddi veya manevi bir yükselmenin olduğunu görebilmekteyiz. İsa’nın (a.s.) ref edilmesi konusunda şüphe olmakla birlikte bunun keyfiyeti hakkında görüş farklılıkları oluşmuştur. İsa’nın (a.s.) ref edilmesinden bahseden ayetlerdeki *“ref”*den maksadın keyfiyeti ve niceliği ile ilgili şu görüşler zikredilmiştir:

- İsa (a.s.) diri olarak, ruh ve bedeniyle birlikte semaya yükseltilmiştir. Aralarında Mücahid'in de bulunduğu birçok müfessire göre İsa (a.s.) ruh ve bedeniyle birlikte diri olarak semaya yükseltilmiştir. Yahudiler İsa (as)'ı öldürmek için kendi aralarında bazı planlar yapmışlardı. Fakat Allah (cc) kendi içlerinden birini İsa'nın (a.s.) suretine benzetti ve onlar da o kişiyi İsa (a.s.) zannederek yakalayıp idam ettiler. O esnada Allah (cc) İsa (as)'ı kendine yükselterek kâfirlerden temizledi.¹⁰⁷ Allah, kendisinden başkasının hükmünün geçmediği, mukarreb meleklerin makamı olan, keramet mahalline, kendisinde bereket hâsıl olması için onu semaya yükseltti.¹⁰⁸ İsrâ hadisinde de belirtildiği gibi İsa (a.s.) semanın ikinci katında diri olarak bulunmaktadır. Kıyametten önce inecek, Deccâl'i öldürecek, yeryüzünü adaletle dolduracak, kırk sene yaşayıp sonra ölecek.¹⁰⁹ Veya yükseltildiği yaştan itibaren kırka tamamlayacak¹¹⁰ ve bir beşerin öldüğü gibi ölecek.¹¹¹

İsa'nın (a.s.) buradaki yükseltilmesinden kasıt, semaya yükseltilmesidir. Allah, zaman ve mekândan münezzeh olduğuna göre bu yükseltme, maddi âlemden maddi olan bir başka âlem tabakasına yükseltilmedir. Bunun ruh ve bedenen olmasına aklî açıdan hiçbir mani yoktur.¹¹²

Razi: *Teveffâ* kelimesi; bir şeyi tam ve noksansız olarak almaktır. İsa'nın (a.s.) teveffisi ise onun ruh ve bedenen alınmasıdır.¹¹³ Sadece ruh veya sadece beden için bu kullanılmaz. İnsan ruh ve beden ile bir bütün olduğundan ikisi ile birlikte alındığı zaman, tam alınmış olur ve *teveffâ* kelimesi kullanılır.

Bel edatı olumsuz bir cümleden sonra geldiğinde, bu edattan sonra gelen şeyin edattan öncekine zıt olması gerekir. Buradaki *bel* edatından önce öldürmeden bahsedilirken sonrasında ise *ref* (semaya yükseltme)den bahsedilmektedir. Bu ayetteki “*ref*”i manevi yükselme olarak alırsak, manevi yükselme öldürmenin mukabili olamaz. Öldürmenin mukabili ancak ruh ve beden ile yükseltmektir.¹¹⁴

İsa'nın (a.s.) *ref* edilmesinden bahseden her iki ayette de İsa'nın (a.s.) onların tuzaklarından kurtulacağına, ecelini tamamlayacağına, kendisi hakkında düşündükleri tuzak ve düşüncelerine nail

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7: 658; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 411; Kurtûbî, *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 10; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3: 176; Tabatabâî, *el-Mizân*, 5: 114; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, 1: 198.

¹⁰⁸ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akeli's-Selîm*, 2: 44; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 324.

¹⁰⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 498; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubût*, 3: 407; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 6: 18.

¹¹⁰ Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 6: 18.

¹¹¹ Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubût*, 3: 407; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 6: 18.

¹¹² Aydın, *Kur'an Lügatı İlmî Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü*, 67.

¹¹³ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 16.

¹¹⁴ Bayram, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fatvasına Eleştirileri”, 123.

olamayacaklarına delil vardır.¹¹⁵ Yahudiler İsa'ya (a.s.) galip gelemediler.¹¹⁶ Allah'ın yardımı ile düşmanlarından kurtarıldı.¹¹⁷ Bu ayetler birbirini desteklemektedir.¹¹⁸ İsa'nın (a.s.) öldürülmediği ve idam edilmediğinden bahseden ayetlerden sonra gelen ayetin بل رفعه الله اليه “bel refeahullahu ileyb” şeklinde başlaması da onun ruh ve bedenen diri olarak yükseltildiğine delildir. Çünkü ölümden sonra sadece ruh olarak yükseltmek için böyle bir ifade kullanılmaz. Bu şekilde mana tam olmaz.¹¹⁹ بل “bel” edatı kendisinden öncesine değil kendisinden sonrasına amel eder. İsa'nın (a.s.) öldürüldüğü iddialarını ret ve inkâr ederken, yükseltildiğini de ispat etmektedir.¹²⁰ Yine İsa'ya (a.s.) kıyamete kadar bir fevkiyyet (üstünlük) vaad edilmiş olması, onun kendisini öldürmek için kurulan tuzak esnasında öldürülmediğine, ruhunun kabzedilmediğine ve vefat etmediğine delalet etmektedir.¹²¹

İsa'nın (a.s.) başta doğumu ve beşikte iken konuşması olmak üzere hayatının diğer alanları mucizelerle dolu olduğu gibi dünyadan ayrılması da mucizevi bir şekilde gerçekleşmiştir. Allah (cc) başka birini ona benzeterek onu düşmanlarının arasından, farkına dahi varmadan çıkarmıştır. Onu ruh ve bedeniyle birlikte semaya yükseltmiştir. Eğer önce öldürüp sonra da ruhen yükseltmiş olsa idi burada bir harikuladeliğe olmazdı.¹²²

İsa'nın (a.s.) semaya yükselişinin ruh ve beden ile olduğunu savunanların başında gelenlerden birisi de Zahid el-Kevseri'dir. Hatta İsa'nın (a.s.) tekrar nüzulünü reddetmek için Mahmut ŞELTUT tarafından kaleme alınan; “Hz. Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü” adlı makaleye cevap vermek için özel bir çalışma yapmıştır. Orada İsa'nın (a.s.) ruh ve bedenle semaya yükseltildiğini ve tekrar kıyametten önce ineceğini delilleriyle incelemiştir. Kevseri'ye göre بل رفعه الله اليه “bel refeahullabi ileybi” ayeti İsa'nın (a.s.) hem ruhen hem de bedenen yeryüzünden yükseltilmesine bir delildir. Çünkü ref'in mahiyeti bir şeyi alçaktan alınıp yükseğe çıkarılmasıdır. Burada lafzın hakiki anlamından çıkarılmasına bir karine bulunmamaktadır. Onun için ayetteki “ref”i mecaz olarak değerlendirmek doğru değildir.¹²³

¹¹⁵ Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 251; Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 86; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 2: 252; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2: 324; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 3: 169.

¹¹⁶ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 4: 308.

¹¹⁷ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 6: 14.

¹¹⁸ Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 86.

¹¹⁹ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5: 114.

¹²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 6: 18; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 342.

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1117.

¹²² Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 6: 13; Yazıcı, “Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve İlgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili”, 83.

¹²³ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 14.

Son dönem müfessirlerinden Mevdudi de İsa'nın (a.s.) ruh ve beden ile semaya yükseltildiğini kabul ederek bu konuda şunları söyler: “Eğer Buradaki ‘yükseltme’ ve ‘müteveffike’ den kastedilen İsa'nın (a.s.) ölmesi ve yükseltilmesi olsa idi, Allah (cc) onun için öldürmek ve yükseltmek anlamına gelen daha açık kelimeler kullanabilirdi. “Onlar onu öldürmediler. Asmadılar fakat o eceli ile öldü” şeklinde kullanılabilirdi.¹²⁴ Yine eğer ayette anlatılan sadece İsa(as)'ın tabi olarak ölümü olsa idi, ayetin sonu *وكان الله عزيزا حكيما* “ve *kânellahû azîzan hakîmâ*” şeklinde bitmezdi. Bu tür ifadeler, Allah'ın güç ve kudretini gösteren olağanüstü bir durum söz konusu olduğunda kullanılır.¹²⁵

Günümüz müfessirlerinden İshak Yazıcı da “refea” kavramının içerdiği anlamın; bir nesnenin maddi/fizikî olarak bir yerden yükseltilmesi yani yukarı çıkartılması şeklinde olduğunu söyleyerek ref hadisesinin ruh ve bedenen gerçekleştiğini kabul eder.¹²⁶ Sadece ruhen gerçekleştiğini iddia etmenin ise şu problemleri doğuracağını belirtir:

1- Acaba âyetteki “يا عيسى إني متوفيك” şeklindeki ilâhî hitabın muhatabı sadece Hz. İsa'nın ruhu muydu?

2- “رفع” ve “توفى” olayları gerçekleşmeden önce geleceğe yönelik ilâhî tecellileri haber alan Hz. İsa'nın, daha ruhu bedenini terk etmemişken (sağken); yalnızca ruhuna hitap edilmesinin akıl ve örf açısından dayandırılabilir haklı bir gerekçesi var mıdır?¹²⁷

3- Âyetlerde ref'in ruhi olduğunu gösteren sınırlandırıcı ve açıklayıcı kesin bir beyan mevcut mudur?

4- Hz. İsa'nın ruhu *ref*' olunduysa cesedi nerede kaldı? Yoksa cesette ayrıca mı *ref* olundu? Hz. İsa'ya benzetilen şahsın cesedinin yanı sıra ortada ikinci bir ceset de kaldı mı?

Kanaatimizce bu ve benzeri sorulara makul ve mantıklı cevaplar bulmak oldukça zor olsa gerektir.¹²⁸

- **İsa (a.s.) öldükten sonra semaya yükseltilmiştir.** Muhammed Reşid Rıza ve Ahmed Mustafa el-Merağî gibi bu görüşü savunanlara göre; Yahudiler İsa (as)'ı öldüremediler. Fakat Allah

¹²⁴ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı”, 17.

¹²⁵ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevserî'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı”, 17.

¹²⁶ Yazıcı, “Kur'ân'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili”, 76.

¹²⁷ Yazıcı, “Kur'ân'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili”, 83.

¹²⁸ Yazıcı, “Kur'ân'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili”, 84.

(cc) onu öldürdü ve kendisine yükselterek onların ellerinden kurtardı¹²⁹ Ayette kastedilen; “seni normal olarak öldüreceğim ve sonra da senin ruhunu yükselteceğim” demektir. Şahsı zikredip onun ruhu kastedilmiştir. Bu şekilde olmasında da bir gariplik yoktur. Çünkü ruh insanın hakikatidir. Ceset emanet elbise gibidir. Artar, eksilir ve değişebilir. İnsan insandır. Aslolan ruhudur.¹³⁰ Hz. İsa'nın ölümünden sonra onun ruhunun Allah katında yüksek derecelere ulaşacağı hususu, Kur'ân'da “ref” kelimesiyle anlatılmaktadır. Hz. İsa'nın refini de manen ve ruhen yükselme anlamı dışında yorumlamamız Kur'ân'ın bütünlüğüne ters düşer.¹³¹

İsa'nın (a.s.) ruhen yükseldiğini savunanların başında gelenlerden Mahmut ŞELTUT'a göre Âl-i İmran suresindeki ayet ile Nisâ suresindeki ayet birbiriyle bağlantılıdır. İlk ayette Allah, İsa (as)'ı kendisine yükselteceğine söz verirken Nisa suresindeki ayette ise verilen bu sözün gerçekleşmesinden bahsedilmektedir. İlk ayette Allah, onu vefat ettireceğini, yükselteceğini ve kâfirlerden onu temizleyeceğine söz verdi. Eğer ikinci ayet birinci ayetin devamı şeklinde olmasaydı İsa'nın (a.s.) beden semaya yükselmesi olarak anlayabilirdik. Ama ilk ayetin devamı şeklinde geldiği için bu şekilde anlayamayız. Yani seni öldürecekim ve kendime yükseltecekim ayetinin devamı şeklinde geldiği için İsa'nın (a.s.) öldüğü ve öldükten sonra Allah'a yükseltildiği anlaşılmaktadır. Fakat vefat ettirildikten sonra oluşan yükselme, cesedin yükselmesi değil manevi yükselmedir. Allah Teâla'nın "*Seni kendime yükseltecekim*" ve "*fakat Allah onu kendine yükseltti*" tabirleri, "*falan Refik-i A'la'ya yükseldi*" tabiri gibidir.¹³²

- **İsa'nın (a.s.) ne şekilde ref edildiği belli değildir.** Bu görüşte olanlara göre İsa'nın (a.s.) öldürülmediği ve asılmadığı, onu isteyenlerden Allah'ın onu kurtardığı ve ref ettiği kesin olmakla birlikte bu refin ne şekilde gerçekleştiği belli değildir.¹³³ Bunun ne şekilde olduğu da önemli değildir. Bu ref işi, Allah (cc)'nın İsa'ya (a.s.) has kıldığı ve onunla kendisini düşmanlarının elinden kurtardığı bir kurtarma çeşididir. Bu esnada ister eceliyle ölsün isterse de eceliyle ölmesin veya Allah katında diri olarak kalsın önemli değildir.¹³⁴ Onu diri veya ölü olarak yükseltmek Allah için imkânsız değildir.¹³⁵ Allah'ın onu öldürüp, sonra kendine yükselterek muhafaza etmesi imkânsız olmadığı gibi

¹²⁹ Zuheyli, *et-Tefsiri'l-Vasit*, 1: 1410.

¹³⁰ Merâgî, *Tefsiri'l-Merâgî*, 3: 169.

¹³¹ Emrullah Fatış, “Hz. İsa'nın Mehdi ve Deccâlle İlişkilendirilmesi Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2012): 178.

¹³² Mahmut Şeltut, “Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü”, Çeviri: Mustafa Baş, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21: 292.

¹³³ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 4: 307.

¹³⁴ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5: 115.

¹³⁵ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5: 115.

normal bildiğimiz ve devam eden şekillerin dışında farklı bir şekilde onun hayatını devam ettirmesi de imkânsız değildir.¹³⁶

- **Manevi bir yükseliş kastedilmiştir.** Bu görüşü savunanlara göre İsa'nın (a.s.) refinden maksat manevi bir yükseliştir. Allah'ın İsa (as)'ı bu âlemden semavi âlemlere uzaklaştırması,¹³⁷ süfliden ulviye nakletmesidir.¹³⁸ Allah'ın keramet mahalline ve mukarreb meleklerine yükseltmesidir.¹³⁹ Buradaki ref sûreten değil de manen bir ref'tir. Ayette "O'na" şeklinde buyrulurken refin Allah'a doğru olduğu ifade edilmiştir. Allah mekândan münezzehe olduğu için bu yükselişin maddi bir yükseliş değil de manevi bir yükseliş olduğunu gerekli kılar.¹⁴⁰

Refi manevi olarak anlamak ayete pek muvafık değildir. Öncesini "ölüm" olarak, "ref'i" de manevi bir yükseltme olarak alacak olursak; ölümden sonra ruhun yüceltileceğinin zikredilmesinin bir anlamı yoktur. Ölümden sonra ruhun yükseltilecek olması malum bir husustur.¹⁴¹

"Ref" ve "Teveff" kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak algılayan müfessirlerinin çoğunluğunun yorumlarından ortaya çıkan sonuca göre; Hz. İsa (a.s) ya ruh ve bedeniyle birlikte topyekûn kabzedilerek, ya da uyku halinde adeta ölmüş gibi yapılarak yeryüzünden alınıp gökyüzüne yükseltilmiştir.

Hiç şüphe yok ki çoğunluğun benimsediği bu yorumun tabii bir uzantısı ve kaçınılmaz bir sonucu da Hz. İsa'nın kıyametin büyük alametlerinden biri olarak tekrar yeryüzüne inmesi durumudur. Prensipte Hz. İsa'nın ölmediğini kabul edenlere göre, Kur'an'daki bazı âyetlerde onun yeniden yeryüzüne ineceğine dair işaretler vardır.¹⁴²

Bu görüşler içerisinde en isabetli görüşün İsa'nın (a.s.) ruh ve bedeni semaya yükseltilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İsa (as)'dan bahseden bu ayetler ve bunlarla ilgili olan diğer ayetlerde ona verilen mucizelerden bahsedilmektedir. İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesi de bu mucizelerden biri olarak zikredilmektedir. İsa (as)'ı öldürmek için kurulan tuzaklar, bu tuzakların Allah tarafından boşa çıkartılması, onu öldürmek isteyen kimselerden birinin suretinin İsa'ya (a.s.) benzetilerek idam edilmesi ve bunun akabinde gerçekleşen "semaya yükselme" hadisesi bunlardan bazılarıdır. İsa'nın

¹³⁶ Tabatabâi, *el-Mizân*, 5: 115.

¹³⁷ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Temîr*, 4: 308.

¹³⁸ Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2: 497.

¹³⁹ Ebu's-Suûd, *İrşâdül-Akli's-Selîm*, 2: 44; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân* 2: 43.

¹⁴⁰ Tabatabâi, *el-Mizân*, 4: 182.

¹⁴¹ Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref'i ve Nüzülü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri", 120.

¹⁴² Yazıcı, "Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve İlgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili", 85.

(a.s.) semaya ref edilmesi hadisenin geçmişi ve gerçekleşmesi bir mucize şeklinde olmaktadır. Bu mucize ise ancak ruh ve bedenle yükselişle olabilmektedir. Öldükten sonra yükselmek her ruh sahibi varlık için olan olağan bir durumdur. Diğer taraftan öldürdükten sonra yükseltmenin ne anlamı olabilir? Allah, hayatını kurtarmadığı kimsenin neden bedenini kurtarsın? Sadece cesedi kurtarmak yeterli midir? Veya cesedi kurtarmak gerçek manada kurtarmak yerine geçer mi?

Manevi olarak yükseltmek de herkes için olabilecek bir durumdur. Allah'a iman etmiş ve imanının gereklerini yerine getirmeye çalışan her kimse manevi olarak yükselebilir. Allah bu tür kimselere manevi dereceler verebilir. Böyle bir durumu bir mucize olarak görmek mümkün değildir. Bu olağan bir durumdur.

“Allah onu kendine yükseltti” ayetinde “biz İsa'yı öldürdük” şeklinde iddia eden Yahudilere bir meydan okuma vardır. Siz onu öldürmediniz aksine Allah onu kendine yükseltti diyerek onların bu asılsız iddialarına cevap vermektedir. Bu meydan okuma da manevi olarak değil maddi olarak gerçekleşecek olan bir durum için olabilir.

İlgili ayetten anladığımızı göre İsa(as)'ı öldürmeye gelen kimseler, orada bulunan bir kimseyi İsa (a.s.) zannederek idam ediyorlar. Bu kişi ister İsa'ya (a.s.) iman edenlerden biri olsun isterse de ona ihanet eden kişi olsun netice itibariyle aynıdır. İsa (as)'ı öldürmeye gelen kimseler O'nu bulamıyor ve ona benzer birini bularak idam ediyorlar. Buradan da anladığımızı göre İsa (a.s.) bundan önce o mekândan ref edilmiştir. Eğer oradan çıkarılmamış olsa idi aynı mekânda hem İsa (a.s.) hem de ona benzetilen şahıs olması gerekirdi. Gelen kişiler İsa (as)'ı orada bulsalar da neden ona benzer olanı öldüreceklerdi? Veya İsa (a.s.) Allah tarafından vefat ettirilmiş ve ruhu Allah'a yükseltilmiş olsa idi, onun ölü bedenini gören kimseler neden ona benzer olanı da öldüreceklerdi? Amaçları İsa (as)'ı öldürmek olduğu için onu da ölü olarak gördüklerinde hedeflerine ulaşmış oldukları için başka birini daha öldürmezlerdi. Buradan da anlaşıldığına göre Yahudiler İsa (as)'ı öldürmeye geldiklerinde O, Allah tarafından ruh ve bedeni ile semaya yükseltilmişti.

Buradaki yükselmenin manevi olarak olmadığını “bel” edatından da anlıyoruz. Çünkü “bel” edatı kendisinden öncesine değil kendisinden sonrasına amel eder. Onu öldürme iddialarını ret ve inkâr ederken, onun yükseltildiğini ispat etmektedir.¹⁴³ Ayet: “Onu ne öldürdüler ne de idam ettiler” şeklindedir. Eğer Allah tarafından öldürülerek ruhen yükseltilmiş olsa idi: “onu ne öldürdüler ne de

¹⁴³ Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 6: 18; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 342.

idam ettiler. Fakat onu Allah öldürdü” şeklinde olabilirdi. Fakat “bel” edatının öncesinde onun öldürülmediği ve idam edilmediği belirtilirken “bel” edatından sonra Allah'ın onu kendisine yükselttiğinden bahsedilmektedir.

Kısacası İsa'nın (a.s.) semaya yükselişinden bahseden ayetlerdeki yükselmenin beden ve ruhla gerçekleşen bir yükselme olduğunu söyleyebiliriz. İlgili ayetlerdeki şu hususlarda ayetin mecazi olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır:

1. Ayetin siyakı. Ayette İsa'nın (a.s.) Yahudiler tarafından öldürülmediği, onun Yahudilerin elinden kurtarıldığı ve onun yerine başka birini öldürdüklerinden bahsedilmektedir. Eğer buradaki “yükselme” hakiki anlamda değil de mecazi anlamda olmuş olsa idi İsa(as)'ın Yahudilerin elinden kurtarılmadığı anlaşılırdı. Hakiki anlamda olduğu zaman “bel” harfinin öncesi ve sonrası arasında uyum sağlanmış olur.

Eğer “yükseltilme”yi derecelerin yükseltilmesi olarak anlarsak “bel” uygun düşmez. Çünkü derecelerin yükseltilmesi ile öldürülme olayı birbiri ile çelişmezler. Allah katında dereceleri yüksek olan nice peygamberler öldürülmüştür. Eğer ayetten kasıt derecelerin yükseltilmesi olsa idi “bel”e gerek kalmazdı. Çünkü öldürme olayı derecenin yükseltilmesine bir engel değildir.¹⁴⁴

2. Al-i İmran 55, Nisa 158 ayetlerde geçen “ref” olayını “derecelerin yükselmesi”ne hamledecek olursak, bu ayetler Hz. İsa'ya (a.s.) ait olan hiçbir ayırt edici özelliği ortaya koymaz. Oysaki bu ayetlerde Hz. İsa'ya (a.s.) ait olan ayırt edici bazı özelliklerden bahsedilmektedir.¹⁴⁵ Manevi derece yükseltilmesi ise sadece Hz. İsa'ya (a.s.) ait bir durum değil herkes için geçerli olabilecek bir durumdur.

3. Ref kelimesi رَفَّ “ilâ” harf-i ceri ile kullanılması bu işin manevi olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.¹⁴⁶ Bu harf-i cer “nihayet” bildirir ve manevi derece için bu kullanılmaz.¹⁴⁷

4. Mahmut Şeltut'un iddia ettiği gibi ayette bir hazfın olduğu kabul edilir ve muzafın düşmüş olduğu takdir edilirse, yani yükselen İsa'nın (a.s.) ruhu olacak olursa bu da uygun olmaz. Çünkü

¹⁴⁴ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 15.

¹⁴⁵ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 15.

¹⁴⁶ Aydın, “Kur'an Lüğatı İlmi Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzülü”, 74

¹⁴⁷ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 15.

böylesi bir durum, ruhların yükselmesi de sadece Hz. İsa (a.s.) için olan bir durum değil, herkesin ruhu için geçerli olabilecek biri durumdur.¹⁴⁸

İsa'nın (a.s.) refinin ruh bedenlen olabileceği görüşünün daha tercihe şayan bir görüş olduğunu belirttikten sonra ayetlerde dikkat çekilen bazı hususlardan da bahsederek konuyu tamamlamaya çalışalım:

İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesinden bahseden ayetlerden birinde “*seni bana yükselteceğim*” şeklinde gelirken diğerinde ise “*bilakis Allah onu O'na yükseltti*” şeklinde gelmektedir.

Burada “ileyye” şeklinde ifadenin kullanılması tazim ve teşrif içindir.¹⁴⁹ Seni ikram mahallime veya meleklerimin mekânı olan semama yükselteceğim demektir.¹⁵⁰ Kur'an'ın da zahirinden anlaşıldığı gibi sema Allah'a kurbiyet makamıdır. Bereketlerin indiği, meleklerin meskenidir.¹⁵¹ Ayette kastedilen de budur. Yoksa yön cihetiyle değildir. Eğer bunu yön cihetiyle anlasaydık Şam ehlinin Allah'a en yakın kimseler olduğunu kabul etmek gerekirdi. Saffât sûresi 99. ayette de buyrulduğu gibi İbrahim (as): “*Ben Rabbime gidiyorum, beni hidayete erdirecek*” demiştir. Hâs olan bir şey Allah'a izafe edildiği zaman, bununla o hâs olan şeyin büyüklüğü kastedilir. Beytullah ve nakatullah da olduğu gibi.¹⁵² Bir topluluk, Allah'a izafe edildiği zaman ise Rabbin tazimi murat edilir. رب العالمين “*Alemelerin Rabbi*”, له ملك السموات والأرض “*Semaların ve yerin mülkü O'na aittir*” ayetlerinde olduğu gibi.¹⁵³ Veya burada “*Sema*”nın takdiri olarak var olduğu da söylenmiştir. رفعه الى السماء Refeahu dan kasıt Refeahu ilessema’ “*O'nu semaya yükseltti*” demektir.¹⁵⁴

“*Kâfirlerden temizleyeceğim*”; seni ve senin getirmiş olduğun hakkı, inkâr eden Yahudilerden ve diğer milletlerden olan kâfirlerin eziyetlerinden kurtaracağım.¹⁵⁵ Seni onların arasından ref ederek çıkaracağım.¹⁵⁶ Onların seni öldürmelerine mani olacağım.¹⁵⁷ Onlarla alakan kalmayacak, sana bulaşmayacaklar.¹⁵⁸ Bu şekilde seni onların kötü komşuluklarından, birlikteliklerinden ve hoş olmayan

¹⁴⁸ Aydın, “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'an Ayetlerine Yaklaşımı”, 16.

¹⁴⁹ Ragıp, *el-Müfredât*, 200; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 384; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubît*, 2: 497; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 43; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 237; İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 4: 306.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 360; Beydavî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 167; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Mubît*, 2: 497; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 43; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 237.

¹⁵¹ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4: 182.

¹⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 384; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 43.

¹⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 384.

¹⁵⁴ Âlûsî, *Râhu'l-Meân*, 6: 18.

¹⁵⁵ Mükatıl, *Tefsîru'l-Mukatıl*, 1: 279; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 453; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 384

¹⁵⁶ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 8: 65; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ânü'l-Azîm*, 4: 70; Bursevî, *Rubu'l-Beyân*, 2: 43; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 237; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, 3: 292.

¹⁵⁷ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2: 237

¹⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1115

pis sohbetlerinden,¹⁵⁹ senin hakkında söylemiş oldukları şeylerden¹⁶⁰ de kurtarmış olacağım. Veya İsa (a.s.) indikten sonra kendisi ile beraber olan müminlerle beraber kâfirleri öldürecek ve yeryüzünde hiçbir kâfir kalmayacak. Bu da Allah'ın onu temizlemesi onunla beraber olanları kâfirlere üstün kılmasıdır.¹⁶¹

“*Seni kâfirlerden temizleyeceğim*” kelimesine “*seni onların ellerinden kurtaracağım*” şeklinde verilen manayı göz önünde bulundurduğumuzda, Allah'ın İsa'nın (a.s.) ölümüne müsaade etmeyeceği gibi bir mana anlaşılmaktadır. Buna göre de İsa'nın (a.s.) ruh ve bedeniyle birlikte *ref* edildiği görüşü daha kuvvetli hale gelmektedir.¹⁶²

Sonuç

İsa'nın (a.s.) nüzülü tartışması ilk olarak 19. Yüzyılda Hindistan'da Kâdiyânîlik mezhebinin kurucusu Mirzâ Gulam Ahmed Kâdiyânî tarafından, kendi mesih ve mehdiliini iddia etmek için başlatılmıştır. Daha sonra Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (185-1905), Reşid Rıza (1865-1935) ve Mahmut Şeltût (1893-1963) gibi kişiler tarafından desteklenmiş ve Cemaleddin Afgani tarafından Mısır'a girmesi sağlanmıştır. Türkiye'ye gelmesi ise Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) aracılığıyla olmuştur. 1980'li yıllardan sonra da akademik çevrelerde konuşulmaya başlamıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de İsa'nın (a.s.) nüzülü tartışması “Teveffâ” ve “Ref” kavramları çerçevesinde odaklanmıştır. İsa'nın (a.s.) nüzulüne karşı çıkanlar, “Teveffâ” kelimesine “ölüm”, “ref” kelimesine de “*manevi yükselme*” anlamı verirlerken, İsa(as)'ın nüzulünü kabul edenler ise “teveffâ” kelimesine “*ruhen ve ceseden teslim alma*”, “ref” kelimesine de “*madden yükselme*” anlamı vermişlerdir.

“Tevaffâ” kelimesinin anlamının; ruh ve bedenle birlikte bir bütün olarak almak olduğu görüşü daha isabetlidir. Kelimeye “ölüm” anlamı vermek doğru bir yaklaşım değildir. Her ne kadar kelimenin anlamları içerisinde “ölüm” anlamı olsa da bu kelimenin tek anlamı değildir. Kelimenin; “*bir şeyi tamamen almak ve kabzetmek*” şeklindeki anlamı “öldürmek” şeklindeki anlamından daha önce ve daha yaygın şekilde kullanılmıştır. Kelimenin asli anlamını terk ederek ikinci dereceden içermiş olduğu anlamı tercih etmemizi sağlayacak elde başka bir delil de mevcut değildir. İsa'nın (a.s.) öldüğü veya öldürüldüğüne dair başka bir delil bulunmamasına rağmen, öldürülmediği veya ölmediğine dair birçok delil vardır. İsa'nın (a.s.) ölmüş olabileceğini savunan kimseler, Kur'ân'da genel ilkeler içeren, “*her nefis ölümü tadacaktır*” gibi ayetleri delil getirirlerken, bizzat İsa'nın (a.s.) öldüğünü ifade eden bir ayet ve hadisten delil getirememektedirler. Her nefisin ölümü tadacak olması, İsa'nın

¹⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 360; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Muhît*, 2: 497; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 307; Ebu's-Suûd, *İrşâdül Akli's-Selîm*, 2: 45; Bursevî, *Rubû'l-Beyân*, 2: 43.

¹⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 384.

¹⁶¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2: 385.

¹⁶² Yazıcı, “Kur'ân'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili”, 85.

(a.s.) diri olarak semaya ref edilmesine engel değildir. İsa'nın (a.s.) semaya ref edilmiş olması ölümsüz olduğu anlamına gelmez. Allah, her varlığa bir ecel takdir etmiştir. Her varlığın eceli de kendisine göre farklılıklar arz edebilir. Genel anlamda doğan her canlı belli bir süre yaşadıkdan sonra vefat ederken bazen bu genel kuralın dışına çıkmış da olmuştur. Genel kural Allah'ın izniyle olduğu gibi bu kuralın dışına çıkmalar da yine O'nun izni gerçekleşmektedir.

İsa'nın (a.s.) ruhen mi yoksa bedenen mi semaya yükseltildiği görüşleri içerisinde en isabetli olanın onun ruh ve bedenen yükseltilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İlgili ayetlerde İsa'ya (a.s.) verilen değişik mucizelerden bahsedilmektedir. İsa'nın (a.s.) semaya yükseltilmesi de bu mucizelerden biri olarak zikredilmektedir. İsa (as)'ı öldürmek için kurulan tuzaklar, bu tuzakların Allah tarafından boşa çıkartılması, onu öldürmek isteyen kimselerden birinin suretinin İsa'ya (a.s.) benzetilerek idam edilmesi ve bunun akabinde gerçekleşen "*semaya yükselme*" hadisesi bunlardan bazılarıdır. İsa'nın (a.s.) semaya ref edilmesi hadisenin geçmişi ve gerçekleşmesi bir mucize şeklinde olmaktadır. Bu mucize ise ancak ruh ve bedenle yükselişle olabilmektedir. Öldükten sonra yükselmek bir mucize değil her ruh sahibi varlık için olabilen bir durumdur. Manevi yükseliş de her kes için olabilecek bir durumdur. Allah'a iman etmiş ve imanının gereklerini yerine getirmeye çalışan her kimse manevi olarak yükselebilir. Allah bu tür kimselere manevi dereceler verebilir. Böyle bir durumu bir mucize olarak görmek mümkün değildir. Bu olağan bir durumdur.

Ayetleri doğru anlamada en önemli metot, hadislerle anlamaya çalışmaktır. Kur'ân-Sünnet arasında kopması mümkün olmayan bir ilişki vardır. Ayetleri açıklama görevi de Hz. Peygambere verilmiştir. Onun için bir konuda Hz. Peygamberin bir açıklaması varsa onun üzerine başka bir açıklama yapılmaz. Hz. İsa'nın (a.s.) semaya refi ve nüzülüyle ilgili de Hz. Peygamberden birçok hadis-i şerifler gelmiştir. Onlarla beraber bu ayeti anlamaya çalıştığımız da İsa'nın (a.s.) ruh ve bedeniyle diri olarak semaya yükseltildiği ve kıyametten önce de nazil olacağı anlaşılmaktadır

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim.

Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd. *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân't-l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1993.

Aydın, Muhammed. “Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzûlü Bağlamında M. Zahid Kevseri'nin İlgili Kur'ân Ayetlerine Yaklaşımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007).

Aydın, Süleyman. “Kur'ân Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa (as)'ın Ref'i ve Nüzûlü”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2015).

Bayram, İbrahim. “Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fatvasına Eleştirileri”. *İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2014).

Beydavî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Darü Sâdır, 2001.

Buharî, Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-Sabîh*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Doğrul, Ömer Rıza. “Tanrı Buyruğu”. 3. Baskı. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık Ticaret Limited Şirketi, 1928.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *Tefsîrü'l-Babri'l-Mubît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Ammâdî. *İrşâdü'l-Akl's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ân'l-Kerîm*, 9 Cilt. Beyrut: Darü İhyaü't-Türâsi'l- Arabiyye, 1990.

Fatiş, Emrullah. “Hz. İsa'nın Mehdi ve Deccâlle İlişkilendirilmesi Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012).

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Kâdiyânîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 137-138. İstanbul: TDV yayınları, 2001.

Firuzabâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-Mubît*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıp. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâilç. *Tefsîrü'l-Kur'ân'l-Azîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Darü't-Türâs, Tarihsiz.

İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. İran: 1405 h.

- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Ebû İshak İbrahim İtfîş, 22 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1987.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlât-ü Eblî's-Sünne*. thk. Dr. Mücdî Basellûm, 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsîri'l-Merâğî*. 30 Cilt. Beyrut: Daru İhyâu't-Turâs, Tarihsiz.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
- er-Razi, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005.
- Şeltut, Mahmut. "Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü". Çeviri: Mustafa Baş. *Dini Araştırmalar Dergisi* 21.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dira-yeti min İlm't-Tefsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2007.
- et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Eş-Şeyh Âyâd Bakır Sekmân, 23 Cilt. Beyrut: Dar-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2006.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîri't-Taberî*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadlç. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Turan, İsmail. *Vucûhu't-Te'vîl fî Esrâri't-Tenzîl*. 19 Cilt. Baskı yeri yok, Tarih yok.
- Yazıcı, İshak. "Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve ilgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili", *Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005).
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dilî*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, Tarihsiz.

Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi

Mesut Kaya

(İstanbul: İsam Yayınları, 2018, 668 s.)

Enes BÜYÜK*

İsrâiliyatın tam olarak ne tür rivayetlere ya da bilgilere tekabül ettiği meselesi bir yana bu kapsamda değerlendirilen bilgilerin erken dönemlerden beri başta tefsir olmak üzere fıkıh, tasavvuf, edebiyat, kelim ve tarih gibi birçok alanın kaynaklarında yer aldığı görölr. Her bir kaynakta bu rivayetlerin işlevi ya da onlara atfedilen değer farklılaşsa da onlar, çoğunlukla müphem lafızların açıklanması amacıyla tefsirlerde dikkate alınmıştır. Bu rivayetlere şu veya bu amaçla yer vermeyen herhangi bir tefsirin bulunmadığını söylemek abartı olmaz. Dahası bazı tefsirlerde bu rivayetlerin yekûnu sayfalarca tutabilmekte ve kimi müfessirler bunda herhangi bir beis görmemektedir. Bazı müfessirlerin ise katı eleştirilerine maruz kalmasına rağmen klasik tefsirin kendisine bigâne kalamadığı isrâiliyatın tefsirlerde kullanımı çağdaş dönemde de devam etmiştir. Fakat bu zaman diliminde isrâiliyata karşı önceki dönemlerde görölmediği kadar eleştirel yaklaşımlar sergilenmiş ve isrâiliyatın kaynağı hakkında yeni tavırlar gelişmiştir. Hem klasik hem de çağdaş dönemde müfessirlerin isrâiliyata karşı ilgilerinin son derece yoğun olması onun tanımını, kaynağı, yayılışı, içeriği, işlevi ve ona karşı sergilenen tavırların keyfiyeti gibi çeşitli açılardan araştırmacıların konuya eğilmelerine sebebiyet vermiştir.

Bu cümleden olmak üzere Batılı araştırmacılar arasında konu hakkında yaptıkları çalışmalarla M. J. Kister (ö. 2010), R. L. Nettler, Roberto Tottoli gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Onların yaptığı çalışmalarda isrâiliyat; kaynağı, nakledilişinde etkili olan hadisler, içerdiği bilgi türleri, terimleşme süreci ve ona karşı takınılan tavırlar gibi çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Önemli tespit ve iddialar içerseler de bu çalışmalarda konunun daha dar kapsamlarda incelendiği ve bazı iddialarının yeniden tartışmaya açık olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Arap dünyasında konuyu daha geniş

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Faköltesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı. enesby55@outlook.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>.
Gönderim Tarihi: 27 Ekim 2019. Kabul Tarihi: 28 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Kitap İnceleme.
ATIF: Büyük, Enes. “Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, Mesut Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018)”. Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 482-491

düzeyleyken ve bazı eserler neşreden Muhammed ez-Zehbî (ö. 1977), Remzi Nânâa, Muhammed Ebû Şehbe gibi araştırmacılar dikkat çekmektedir. Türkiye’de ise merhum Abdullah Aydemir (ö. 1991), Ertuğrul Döner ve Mesut Kaya’nın çalışmalarından bahsedebiliriz. Zehbî, Remzi Nânâa, Ebû Şehbe ve Aydemir, çalışmalarında konu hakkında erken dönemden itibaren önemli bilgiler vermekle birlikte onların çağdaş dönemde dozu daha da artan katı isrâiliyat eleştirisinin tesirinde kalarak konuya yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Döner’in çalışmasının özellikle isrâiliyat eleştirilerine karşı onun bilgi değerini öne çıkarmakla ayrıca incelenmeyi hak ettiği ifade edilebilirse de tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız eserde Kaya’nın, konuyu daha derinlemesine ele aldığı belirtilmelidir.

Kaya’nın çalışmasının özel olarak tanıtım ve değerlendirmeyi hak etmesi, kendisinden önce gerek Batılıların gerekse de Müslüman araştırmacıların ilgili çalışmalarını dikkate alması ve isrâiliyat probleminin neredeyse tüm uzanımlarını dikkat çekici tespit ve tahlillerle incelemesinden dolayıdır. Bu meyanda çalışmanın en önemli yönü, özellikle çağdaş dönemde gelişen katı isrâiliyat eleştirilerinin kaynağı ve arka planındaki tetikleyici siyasal, sosyal, kültürel ve bilimsel sebepleri gün yüzüne çıkarmasıdır, denebilir. Tabiidir ki çağdaş dönemde isrâiliyatâ yönelik bu tavrın gelişimi ve isrâiliyat algısının dönüşümü hakkında tespit ve tahliller, isrâiliyatın öncelikle klasik dönemdeki durumunu incelemeyi gerektirmiştir. Kaya’nın çalışmasında bu sebeple klasik dönemde isrâiliyat probleminin de detaylı bir şekilde tetkik edilmesi çalışmayı ayrıca önemli kılan hususlardan biridir. Zira yukarıda ismi anılan araştırmacılar bir şekilde klasik dönemde isrâiliyatı incelemiş olsalar da araştırmalarında bunun ya bazı açılardan sınırlı ya da yüzeysel kaldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla çalışmanın her ne kadar başlığı çağdaş dönemle ilgili görülse de bu, konuyu ilgi duyanları yanıltmamalıdır.

Kaya’nın çalışmasının başlığının, isrâiliyatın tefsir ilmiyle ilişkisini irdelemeyi vaat ediyor oluşu da okuyucuya çalışmanın sınırlı bir kitleye hitap ettiği izlenimini vermemelidir. Zira çalışmada isrâiliyat, birazdan değinileceği üzere çeşitli açılardan irdelenirken yapılan tasvir ve değerlendirmeler, İslâmî literatürün hemen her alanında görülen isrâiliyat hakkında okumalar ve araştırmalar yapan kişiler için de önemli birer veri olma niteliğine sahiptir. Buna göre çalışma başta hadis, fıkıh, Arabistan tarihi, İslâm tarihi, dinler tarihi, mitoloji ve edebiyat gibi alanların muhataplarına da hitap etmektedir. Yazarın konuyu ve uzanımlarını dikkat çekici anlatım üslubu ve okuyucuyu yormayan akıcılığıyla, gerekli durumlarda meseleyi ikna edici örneklerle işlemesi de çalışmanın geniş bir kitleye hitap edebilmesine ayrıca imkân vermektedir.

Araştırmada konu birbiriyle irtibatlı üç farklı bölümde incelenmektedir. Birinci bölüm “Klasik Dönem İsrâiliyat Problemleri”, ikinci bölüm “Çağdaş Dönem İsrâiliyat Eleştirisi” ve son bölüm de

“Çağdaş Dönemde ‘Yeni İsrâiliyat’ Problemi” başlıklarını taşımaktadır. Lakin çalışmanın uzun girişinde öncelikle çağdaşlık ve modernizm kavramı, Kur’an tasavvurunun değişmesi, haliyle tefsir anlayışının dönüşüme uğraması gibi hususlar genel olarak çağdaş tefsiri tanıtmaya ve onunla klasik tefsirin mukayeselerini yapma amacına matuf olarak kısaca ele alınmaktadır (31-68). Bu hususlar özel olarak çağdaş dönemde gelişen ve dönüşen isrâiliyat tasavvurunun temel dinamikleri olarak ikinci bölümde çok daha detaylı tasvir edilmektedir (245-306). Bunlara yazının ilerleyen kısmında tekrar döneceğiz.

Yazar girişte ayrıca isrâiliyat bağlamında görüşlerini inceleyeceği çağdaş bazı müfessirleri tanıtmakta ve çağdaş tefsirin belirleyici vasıfları üzerinde durmaktadır. Onun merkeze aldığı ilk müfessir Muhammed Abduh ve Reşit Rıza’dır. Daha sonra Mevdûdî ve Süleyman Ateş’in tefsir tasavvur ve tarzlarından bahsetmektedir (46-56, 63-65, 68-96). Yazar, çağdaş tefsiri daha fazla etkilediği için Abduh ve R. Rıza’nın üzerinde detaylıca durmakta (46-56, 62-79, 250-260) özellikle Abduh’un Mısır, Suriye, Türkiye Hindistan ve Endonezya gibi İslâm ülkelerindeki tefsir anlayışlarına etkisinden söz etmektedir (79-82).

Yazar çağdaş tefsirin ayırıcı özelliğini, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun ve Batı etkisinin bir biçimde tefsirde kendisini hissettirmesi olarak tarif etmekte, dolayısıyla çağdaş tefsiri İslâm dünyasında sosyal, siyasal ve hukuki alanlarda Kur’an eksenli çözüm arayışını esas alan bir yaklaşım olarak görmektedir (68). Çağdaş tefsirlerin klasik tefsirlerle arasında gerek meselelerin muhtevası gerekse de işleniş biçimi bakımından farklılıklar görülse de çağdaş tefsirlerin bazı açılardan geleneksel tefsir çizgisini devam ettirdiklerini belirtmektedir. Neticede yazar, “Eski ve yeni tefsirler arasında kesin çizgilerle ayrılacak bir fark bulunmayıp tefsirde süreklilik bir biçimde devam etmiştir” yargısına yer vermektedir (96). Bu tespitle yazar, çağdaş tefsirlerle klasik tefsirlerin kesin hatlarla ayrıştırılmaması gerektiğini ifade etmesine rağmen her iki dönemin mukayeselerini yaptığı kısımlarda bu tefsirleri karşı karşıya konuşturmakta ve bazı genellemelere gitmektedir. Yazarın bu bağlamda, mukayese yaparken çoğunlukla Mehmet Paçacı’nın çağdaş ve klasik tefsir tasavvuruyla ilgili iddialarını dikkate aldığı görülmektedir.

Kaya’ya göre klasik dönemde Kur’an’ın anlaşılması İslâmî ilimler tarafından hiyerarşik olarak ortak yürütülen bir çabadır. Önce tefsir asli dil ve bağlam içerisinde âyetlerin anlamlarını ortaya koyar. Onun bıraktığı yerden bu anlamı fıkıh ve kelam gibi normatif disiplinler kendi meseleleri çerçevesinde yorumlayarak muhatabın güncel bağlamlarına taşır ve bağlayıcı hükümler ortaya koyar. Bu açıdan tefsirin işlevi sadece bir açıklama getirmek iken diğer disiplinlerin işlevi ise bunu yorumlamak olmuştur (57-58). Çağdaş dönemde ise fıkıh ve kelamın misyonu tefsire yüklenerek tefsir, Kur’an’ı bütün yönleriyle anlayan ve hayata yön veren sonuçlar üreten bir faaliyet olarak telakki

edilmiştir (59). Bununla birlikte klasik dönemde tefsir, âlimler için yazılırken çağdaş dönemde halk için yazılır olmuştur (60-61). Yine klasik dönemde tefsir yapabilmek için on beş ilim şart koşulmuşken çağdaş dönemde bunlar eleştiri konusu yapılmış, Kur'an'a bu ilimler çerçevesinde bakmak yer-siz uğraş olarak görülmüştür (61-62).

Her iki dönem tefsir tasavvuruna dair ileri sürülen bu iddialar genelleyici olup ne tam olarak çağdaş tefsiri ne de klasik tefsiri yansıtmaktadır. Öyle ki klasik dönemde anlam soruşturmasını tefsirin belli bir aşamaya kadar yaptığı ve bu aşamadan sonra diğer ilimlerin yürüttüğü yaklaşımı tartışmalıdır. Zira kelimeler ve fıkıhın çoğu zaman tefsirdeki bilgileri dikkate almadığı gibi kendi usul ve kabulleri doğrultusunda âyetlerin aslî anlamlarını da belirlediğini düşünen araştırmacılar bulunmaktadır. Klasik dönemde tefsirlerin ulema için yazıldığı iddiası da muhtasar tefsirlerin varlığı ve mukaddimelerde belirtilen tefsirlerin yazılış amaçlarından biri olarak halkın ihtiyaçlarını gözetme gerekçesi dikkate alındığında genelleyici bir iddia olarak görülebilir. Bu genellemeye klasik dönemde on beş ilmin tefsir için şart koşulduğu iddiası da dâhil edilebilir. Sözelimi klasik dönemde tefsirin hangi ilimlerden istinat edeceği müfessirlere göre değişebilmektedir. En azından şart koşulduğu iddia edilen ilimlerin bazıları müfessirler arasında tartışmalıdır. Bu minvalde mantık, felsefe, fıkıh ve usul gibi ilimler hakkındaki farklı kanaatlere dikkat çekilebilir. Buna karşın çağdaş dönemde her müfessir ve araştırmacı klasik dönemde bahsi geçen ilimleri eleştiri konusu yapmaz, onların bazıları da bunları gerekli görür. Haliyle çağdaş tefsiri, Abdur başta olmak üzere Mısır'da ya da Hint altkıtasında gelişen tefsir tasavvuruna indirgemek ya da bu tasavvuru çağdaş tefsir için genellemek sorun olarak görülebilecektir. Ne klasik tefsirin ne de çağdaş tefsirin her yönüyle mahiyeti tam olarak ortaya konulabildiğinden ve bu hususlardaki tartışmalar devam ettiğinden Kaya'nın girişte yer verdiği bilgilere temkinli yaklaşmak gerekir.

Çalışmanın birinci bölümünü oluşturan başlıklardan biri isrâiliyatın tanımı ve terimleşme süreciyle ilgilidir. Yazar kavramın, klasik dönemde sık kullanımı olmadığı gibi bir tanımının da yapılmadığını, hem sık kullanımının hem de tanımının çağdaş dönemde ortaya çıktığını ifade etmektedir (100). Ona göre bu tanımlar kavramı ortak bir şekilde "peygamber ve geçmiş toplumlarla ilgili tarihi ve mitolojik bilgiler, kozmogonik ve folklorik anlatılar, fiten ve melahim türü rivayetler, daha ziyade Yahudi kültüründen nakledilen haberler" şeklinde tasvir etmektedir (103-104). Yazar daha sonra İslâmî literatürde sözcüğün terimleşme sürecinden bahsetmekte İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesir'in (ö. 774/1373) etkisine ayrıca vurgu yapmaktadır (105-121). Kavramın pejoratif bir anlam kazanmasının ise büyük oranda çağdaş dönemde gerçekleştiğini ifade etmektedir (119-120). Esasen buradaki bilgi ve tespitlerin önemli bir kısmının kavramın terimleşme süreci hakkında çalışma yapan Roberto Tottoli'den mülhem olduğu belirtilmelidir.

Klasik dönem isrâiliyat başlığı altında, çağdaş isrâiliyât tanımlarına yer verilmesi içerik başlık uyumsuzluğunu akla getirmekle birlikte şu söylenebilir: Burada en azından klasik dönemde İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi müfessirlerin kavramı kullandıkları bağlamlar dikkate alınarak bir tanımlama yapılsaydı daha uygun olurdu. Bu durum, klasik tefsirde ne tür rivayetlere isrâiliyat dendiğini daha belirgin kılabilirdi. Zira çağdaş tanımlarda örneğin halifeler, mehdilik ve hanedanların çöküşü gibi konulardaki anlatılar da isrâiliyât kapsamında görülür (102). Bu konulardaki isrâiliyat tefsirlerden ziyade İslâm tarihi kitaplarında yer alır. Bununla birlikte yazar Âd, Semûd, Tübbâ, Ashâb-ı Ress gibi topluluklar hakkındaki isrâiliyatın bir kısmının Arapların kendi tarihlerine aidiyetini, haliyle kaynağının onlar olduğunu ifade ederken (141-148) klasik tefsirde onlarla ilgili rivayetlere de isrâiliyat denip denmediğini tespit etmeliydi. Kısaca, tanımlardaki vurguların klasik tefsirdeki isrâiliyatı ne kadar temsil ettiği sorgulanmalı ve tefsirlerdeki örneklerden hareketle tefsirde isrâiliyat tanımı yapılmalıdır. Zira çağdaş tanımlar İslâmî literatürün her çeşidinde görülen tüm isrâiliyatı kapsayıcı özelliklere sahiptir. Hâlbuki bu rivayetlerin, dikkate alındıkları literatürlerdeki işlevleri, bilgi değerleri vs. birbirinden farklıdır. Sözelimi bu rivayetler tarih kitaplarında, insanlığın bilinmeyen/karanlık dönemlerini aydınlatma ve bir tarih oluşturma amacına matuf kullanılırken, tefsirlerde bir yandan müphem lafızları açıklama bir yandan da terğîb ve terhîb maksadıyla nakledilir. Rivayetlerin işlevleri farklı olduğu gibi güvenilirlikleri de değişir, Taberî (ö. 310/923) tarih kitabına nazaran tefsirinde isrâiliyat naklederken daha titiz ve temkinli davranır (193). Tanımlardaki en dikkat çekici sorun isrâiliyatın eski milletlere, peygamberlere dair tarihî ve efsanevî anlatılar olarak görülmesidir. Müslüman olmayan biri için bu tanıma göre, Kur'an ve hadislerdeki aynı özelliklere sahip birçok anlatı da bu kapsama girecektir. Kur'an kıssalarıyla isrâiliyatı kesin olarak ayıran çizgi tanımlarda belirsizdir. O halde kapsayıcı tanımlar yerine, isrâiliyatı başta klasik tefsirdeki durum dikkate alınarak daha dakik tanımlamaya ihtiyaç vardır.

Bu bölümde ayrıca isrâiliyatın nakledilmesindeki dini, sosyal, kültürel ve epistemolojik gerekçelerden bahsedilmektedir (124-125, 128-129, 131, 137). Ele alınan bir diğer mesele ise isrâiliyatın kaynaklarıdır. Ona göre isrâiliyatın nakledildiği iki önemli kaynak vardır. Bunlardan biri Arapların kendi toplumsal ve kültürel hafızaları, diğeri de Ehl-i kitaptır (141). Yazar bu bilgilerin bir kısmının şifahî bir kısmının da kitabî bir niteliğe sahip olduğu tespitinde bulunur (161-169). Bu şifahî ve kitabî karakterdeki bilgilerin bir kaynağı kanonik kitaplar, bir diğeri apokrif metinler ve mitolojilerdir (162-170). İsrâiliyatın bir kaynağını Arapların kendisine dayandırma, isrâiliyat araştırmalarında yeni ve özgün bir tespittir. Yazara göre gerek Kur'an kıssaları gerekse bunlar etrafında anlatılan birçok rivayet İslâm öncesinde Araplar tarafından bilindiği gibi bu kıssaların bir kısmı Ehl-i kitaptan ziyade Arapların kendi tarihleriyle ilgilidir (142-148). Dolayısıyla isrâiliyatın naklini büyük oranda

İslâm'dan sonra girişilen kültürel alışverişlere indirgeyen yaklaşımlar yeniden tartışılmalıdır (144, 148). Yazar bu arada isrâiliyat naklinde sahâbe, tâbîn ve sonrasındaki sürece temas etmektedir (148-162).

Yazarın birinci bölümde incelediği diğer bir önemli husus kaynaklarda isrâiliyat eleştirisinin başlangıcı ve bu eleştirinin tefsirlerdeki ilk tezahürleri hakkındadır. Ona göre isnad konusundaki titizliklerinden dolayı ilk eleştiriler muhaddis ve münekkidlere aittir (201-202 vd.). Yazar, daha sonra Mutezilî âlim Nazzam'ın (ö. 231/845) da ilk müfessirlere yönelttiği genel bir eleştirisine yer vermekte ve bunun bir isrâiliyat eleştirisi olarak okunabileceğini düşünmektedir (205). Bu eleştirilerde kıssacıların rolüne ayrıca temas etmektedir. Zira onların, isrâiliyatın sonraki süreçlerde nakledilmesinde önemli bir etkiye sahip oldukları, zaman zaman bu rivayetleri naklederken İslâmî kabullere dikkat etmedikleri ve anlatılardaki boşlukları da kendi hayal güçleriyle doldurdıkları tespitlerine yer vermektedir (172, 180, 206, 209). Yazar tefsir tarihinde ilk eleştirel tavrın, her ne kadar sistematik olmasa da İbn Atıyye'de (ö. 541/1147) görüldüğünü (217, 219, 221), daha sonra özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kesir'in tefsirlerinde daha da belirginleştiğini ifade eder (231-238). Eleştirilerde ise bazı isrâiliyatın daha ziyade ismet-i enbiya akidesine ters düştüğü gerekçesi ön plana çıkmaktadır (219-226).

İsmet-i enbiya akidesine ters düşen isrâiliyatın tefsirlerde eleştiri konusu edilmesi İbn Atıyye'den çok daha erken dönemlere gider. Yazar maalesef, İbn Atıyye öncesinde örneğin şî müfessir Tûsî ve daha erken dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin tefsirlerinde isrâiliyata karşı tavırlarını gözden kaçırmıştır. Mâtürîdî (ö. 333/944) sistemli bir şekilde İslâm akaidine uymayan isrâiliyatı şiddetle reddeder. Tûsî (ö. 460/1067) buna ilaveten ismet-i melaikeye uymayanları da eleştirir. Dahası Mâverîdî (ö. 450/1058) bazı isrâiliyatı akla mantığa uymamakla eleştiri konusu yapar. Bazen Mâtürîdî Kur'an'ın içerdiği bilgilere uygun olmadığını gerekçe göstererek de başka açılardan bu rivayetleri tenkid eder. O zaman tefsirlerde isrâiliyat eleştirilerinin tarihini, her ne kadar sistematik olmasa da İbn Atıyye'den çok önceye Mâtürîdî'ye kadar taşımak gerekir. Ayrıca gerek peygamberler gerekse meleklerle ilgili akideleri kalamcılar tartışıp belirginleştirdiklerinden, ilk isrâiliyat eleştirilerini hadisçilerden ziyade ya da onlarla birlikte kalamcılara dayandırmak daha doğru gözükmektedir.

Yazar ikinci bölümde çağdaş dönemin isrâiliyat algısını besleyen, daha doğrusu katı bir şekilde reddedilişine zemin hazırlayan önemli bazı sebeplerden detaylıca bahsetmektedir. Bunlar rasyonalizm ve pozitivizmin etkileri, Siyonist hareketin siyasi eylemleri, oryantalizmin iddiaları, öze/kaynağa dönüş çağrısı, tarihsel eleştiricilik, Yahudilik-Hristiyanlık ilişkileri ve Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği bulunmadığı iddialarıdır (245-306). Daha sonra R. Rıza (ö. 1935), Mevdûdî (ö. 1979)

ve Süleyman Ateş'in tefsirlerinde isrâiliyat eleştirileri gerekçeleriyle birlikte tespit ve tahlil edilmiştir (307-426). Klasik tefsirlerde de isrâiliyat eleştirisi görülse bile bunun çağdaş tefsirlerdeki kadar katı olmadığı belirtilir (433). Çağdaş tefsirin bu eleştirideki en önemli kriteri akıldır. Rivayetler en çok akla uymadıkları gerekçesiyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir (427). Yazar bu kriterin tek başına yeterli bir sebep olamayacağı üzerinde durur. Zira aynı kriter birçok Kur'an kıssasıyla hadislerdeki anlatılara uygulanacak olsa onların da reddedilmesini gerektirecektir (427-429). Dahası akıl kriteri izafilikle malul olup bir şeyin akla aykırı olup olmadığı kişiden kişiye değişebilir. Yine bu anlatıların İslâm akidesine ters düştüğü iddiası da reddedilmeleri için yeterli bir sebep oluşturmaz. Zira hangi hususların şerî ve itikadî alana girdiği de bakış açısıyla alakalı görülmektedir (431). Eleştirilerde esas alınan akıl gerekçesinin, isrâiliyatı reddetmek için yeterli sebep olamayacağı iddia edilirken izafilik ve bakış açılarının farklılığını ileri sürmek de yeterli bir gerekçe değildir. Zira izafilik ve perspektif farklılığı isrâiliyatın hem reddine karşı çıkmak hem de onları reddetmek için aynı imkânı sunan bir sebeptir. Birisi kendi akıl kriteri ve bakış açısına göre isrâiliyatı reddederken bir başkası da kendi akıl kriterine göre isrâiliyatı aktarabilir. İsrâiliyatı reddeden kişiye karşı aklın izafiliği ileri sürülürken, bu izafilik kişinin rivayette herhangi bir problem görmeyip onu nakletmesinde de etkilidir. O halde aklın izafiliği, yalnızca isrâiliyatın reddedilmesi gerektiği yönündeki mutlaklık iddiası taşıyan katı söylemi geçersiz kılar.

Çalışmanın üçüncü bölümünde yazar, Kitâb-ı Mukaddes'in kaynak olarak kullanılmasını gerek klasik gerekse çağdaş dönemi, özeldede de tefsir literatürünü dikkate alarak incelemektedir. Onun tespitlerine göre çağdaş dönemde, klasik kaynaklardaki isrâiliyat rivayetleri eleştiriye maruz kalırken doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvuru önem kazanmıştır. Bu değişime neden olan gerekçe ise klasik isrâiliyatın İslâm'ın kabullerine aykırılıklar içermesi, tarihî olgularla çelişen, hayalî ve gayriaklı rivayetler olmasıyken Kitâb-ı Mukaddes'in ise diğerinin taşıdığı sorunlardan mümkün mertebeye azade olduğunun düşünülmesidir. Çağdaş dönemdeki bu dönüşümü Paçacı'dan mülhem olarak yazar yeni isrâiliyat olarak kavramsallaştırmaktadır (437-438).

Yazar çağdaş dönemdeki bu dönüşümü tespit ederken önce klasik dönemde ulemanın Kitâb-ı Mukaddes'le olan ilişkilerinin tarihsel serencamını işlemektedir. Buna göre Kitâb-ı Mukaddes-beşâirü'n-nübüvve ilişkisini (441-451), Müslüman-Ehl-i kitap polemiği bağlamında tahrif olgusunu (451-457), Kitâb-ı Mukaddes ile tarih ve kıssas-ı enbiya ilişkisini (457-469) ele almaktadır. Mezkûr hususlar bağlamında Müslümanlar gerek Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek gerek Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif olduğunu göstermek ve İslâm öncesi dönemlerin tarihini aydınlatmak için Kitâb-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanmışlardır (441, 451, 458). Bu kullanım ilk iki konuda daha

fazlayken diğerinde nispeten daha azdır (469). Yazar, özellikle nübüvvetin ve tahrifin ispatı için ulemanın Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmasının, tabir caizse hasmı, hasmın silahıyla vurma yöntemine dayalı olduğunu ifade eder (510).

Yazar devamla klasik tefsirlerde Kitâb-ı Mukaddes'e başvurulup vurulmadığını tespit etmek için, başta Taberî olmak üzere, Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), İbn Atıyye, Razî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyan (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat eder (473, 488, 495). Yazar tespit edip incelediği örneklerden hareketle, bu rivayetlerin kaynağının çoğunlukla doğrudan Kitâb-ı Mukaddes olmayıp onun şerhlerini referans alan şifahi anlatımlar olduğu sonucuna varır (477-481, 487-488, 490, 495-496). Ayrıca iki önemli hususa daha dikkate çeker: Birincisi bu rivayetler şifahen nakledilirken olduğu gibi değil, içerikleri önemli ölçüde İslâmî kabullere uygun hale getirilerek nakledilmiştir. Diğer bir ifadeyle nakil esnasında filtreden geçirilerek İslâmî kabullere uygun hale getirilmiştir (482-484, 487. Ayrıca bk. 176-177, 179, 183). İkincisi de Râzî'nin tefsirinde açıkça Tevrat'ın bazı bölümlerine (sıfır) atıfla bilgiler aktarmasıdır. Bu durum Râzî'nin doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurduğunu anımsatsa da yazar, onun alıntılarının esasen beşâirü'n-nübüvve bağlamında önceden gelişmiş olan literatürdeki alıntılar olduğunu, Râzî'nin de onları bu literatürden naklettiğini ifade eder (492-493).

İsrâiliyatın nakledilirken genellikle şirk, teşbih ve teccim gibi Kur'an'a aykırı yönlerinin filtreden geçirilerek nakledildiği yönünde yazarın yaptığı tespitin sorunlu olduğuna işaret etmek gerekir. Zira başta ismet-i enbiya ya da ismet-i melaike akidelerine aykırı olan ya da şirk içeren birçok rivayet seleften nakledilmiştir. Bunların ilk ravileri arasında başta İbn Abbas olmak üzere erken dönem müfessirler vardır. Bu bağlamda sözgelimi, melek olan Harut-Marut'un yeryüzüne indiklerinde birçok günah işlemeleri, Hz. Âdem ve Havva'nın çocuklarına Abdülharis ismini koyarak şirke düşmeleri, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u odaya kilitlediğinde Hz. Yusuf'un uygunsuz bazı tavırlar sergilemesi, Hz. Yunus'un kavmini bırakıp gitmesi, İblis'in Hz. Süleyman'ın kılığına girmesi gibi bir dizi rivayete dikkat çekilebilir.

Yazar hicri III. asrın başlarından itibaren Müslümanların yaşadıkları önemli merkezlerde Kitâb-ı Mukaddes çevirilerinin bulunmasına rağmen (504) müfessirlerin neden doğrudan bu kaynağa başvurmadıklarını sorar. Ona göre bunun nedeni, klasik dönemde isnadlı bilgiye itibar edildiği ve Kitâb-ı Mukaddes'in muharref kabul edildiğidir (505-509). Yazar bir istisna olarak klasik dönemde ilk defa Burhâneddîn el-Bikâî'nin doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntı yaptığını, o güne kadar gelen tefsir geleneğinde alışık olunmayan bir yöntem benimsediğini ileri sürer (520-521).

Bu bağlamda yazarın her iki görüşüne, yani Kitâb-ı Mukaddes muharref kabul edildiğinden isnadla nakledilen isrâiliyata itibar edildiği ve ilk defa Kitâb-ı Mukaddes'e başvuranın Bikâî olduğu

tezlerine temkinli yaklaşmak gerekir. Öyle ki tahrif olgusu klasik tefsirlerde seleften şifahen nakledilen isrâiliyat rivayetleri için de geçerlidir. Bu rivayetlerin isnadla nakledilmiş olması ya da ravilerinin yalancılıkla suçlanmaması rivayetlerin taşıdığı bilgiyi sorunlu olmaktan çıkarmaz. Öyle kabul edilse bile bu durum yazarın, bu rivayetlerin nakil esnasında filtrelendiği kabulüyle de pek uyuşmaz. Zira rivayetler İslâmî kabuller lehinde ehlileştirilmişse, bu durum onların isnadlı nakledilmiş olmaları ya da ravilerinin güvenilir olmasının tek başına yeterli olmadığını gösterir. Buna ilaveten yazarın kendisinin de tespit ettiği üzere bu rivayetler seleften nakledilse bile Ka'b ve Vehb gibi ilk ravileri bunları, ellerindeki yazılı metinlerden nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin bir kısmının sonraki aşamalarda naklediliş süreçleri şifahî olsa da başlangıçtaki durumları, yani kaynakları yine kitabîdir (161 vd.). Bu durumda onların kaynağının midraşlar ya da diğer apokrif metinler olması fark etmez, yazılı bir kaynağa dayandıklarından Kitâb-ı Mukaddes gibi mevsukiyet sorunu taşırlar. Yazarın bu yaklaşımı bize, muharref olduğu düşüncesiyle Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmayıp da onun yerine aynı otantiklik sorunu taşıyan şifahî isrâiliyata başvurarak klasik müfessirlerin tutarsız davrandıklarını iddia etme imkânını verir. Fakat klasik müfessirlerin bu durumun farkında olduğunu bilmekteyiz. Zira onlar en azından Taberî, Mâtürîdî, Râzî, Ebû Hayyân gibi önde gelenleri çok açıkça bu rivayetlerin bağlayıcı olmadığını, çoğu zaman da onlara ihtiyacın bulunmadığını, Allah'ın kıssalarda neyi ne kadar anlatmışsa onunla yetinilip oradaki ibret ve hikmetlere odaklanmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla müfessirlerin isnadlı bir şekilde güvenilir ravilerden nakledilse bile isrâiliyatın otantiklik sorunu taşıdığı, haliyle bağlayıcı olmadığı yönünde bir bilince sahip oldukları, diğer bir ifadeyle bunu bir kaide olarak benimseyerek isrâiliyat naklettiklerini söylemek mümkündür.

Yazarın ileri sürdüğü üzere Kitâb-ı Mukaddes'i tefsirde kaynak olarak ilk kullanan müfessirin Bikâî olduğu bilgisi de yeni çalışmalar açısından sorunludur. Bikâî'den önce VI. asrın sonlarında yaşamış bir sûfî ve müfessir olarak Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî'nin (ö. 593/1197) Tasdîku'l-maârif adlı tefsiri ile Ebü'l-Berekât Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin (ö. 696/1296) Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr adlı tefsirinde sistematik olarak Kitâb-ı Mukaddes'e başvurdukları bilinmektedir. Klasik tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'e başvurunun yaygın olup olmadığının yanıtı klasik tefsirin tamamına vâkîf olmayı gerektirse de her iki müfessir en azından mezkûr kaynağa doğrudan başvuruyu Bikâî öncesine taşımamız gerektiğini göstermektedir.

Yazar üçüncü bölümde Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik klasik dönemdeki tavrı inceledikten sonra çağdaş dönemdeki tavra, müfessirlerin onu bir kaynak olarak kullanım süreçlerine geçmektedir. Bu bağlamda yeni isrâiliyât olgusunu doğuran etkenlere ve ona yönelik eleştirilere dikkat çekmektedir (535-557). Akabinde çağdaş tefsirlerde Kitâb-ı Mukaddes'in kullanılış biçimlerine temas

etmekte (559-603) ve tefsirde onun kaynak olarak kullanılmasının ortaya çıkaracağı muhtemel sorunlara işaret ederek çalışmasına son vermektedir (605-621).

Son olarak üçüncü bölümün, alt başlıklarla taşıdığı uyumsuzluğa dikkat çekilebilir. Bölümün başlığı “Çağdaş Dönemde ‘Yeni İsrâiliyat’ Problemi” olduğundan içeriğin bütünüyle çağdaş dönemi kapsamı beklenir. Ancak yazar bu başlık altında çağdaş dönemdeki yeni isrâiliyat problemine gelmeden evvel klasik dönemde Kitâb-ı Mukaddes’e yönelik tavrı yaklaşık yüz sayfa (437-531) işlemektedir. Yeni isrâiliyat olgusunu işlerken, klasik isrâiliyatı eleştiren ve yerine doğrudan Kitâb-ı Mukaddes’i kaynak alan bu olgu öncelikle Kitâb-ı Mukaddes’e yönelik tavrın klasik dönemde nasıl olduğunu tespit etmeyi gerektirdiğinden bu araştırma önemlidir. Ancak bu araştırmanın çağdaş dönem başlığını taşıyan üçüncü bölümden ziyade klasik dönem başlığını ihtiva eden birinci bölümde ele alınması kronolojik açıdan daha uygun olurdu.

Kur'an Yorumunda Siyakın Yeri (Zemahşeri'nin Keşşâfı Özelinde)

Dr. Avnullah Enes ATEŞ

(İstanbul: Kitabî Yayınları, 2018, 166 s.)

Ömer TİRYAKİ*

Kur'an'ın doğru anlaşılmasında; nahviyle, sarfiyle, belagatiyle Arap dilinin çok iyi bir şekilde kavranması en önemli unsurdur. Bununla birlikte bu dille ifade edilen şeyin, kimlere, ne zaman, ne için ve hangi bağlamda söylendiği de söylenenin en doğru şekilde anlaşılması için gerekli olan önemli unsurlardandır. Tüm bunların bilinmesi de siyakın bilinmesiyle mümkün olacağından siyak Kur'an yorumunda çok önemli bir yere sahiptir.

Daha önce bu konuyla alakalı çalışmalar yapılmış olup, A. Enes Ateş de konunun önemli oluşu ve özellikle Zemahşeri tarafından da sıkça kullanılmış olması sebebiyle bu çalışmayı kaleme almıştır. Eser, gerek Kur'an'ın doğru anlaşılması hususunda can alıcı bir konuma sahip olan siyaki ele almasıyla gerekse tefsir geleneğinde çok önemli bir yere sahip olan Keşşâfı konu edinmesiyle alanında çok büyük bir boşluğu doldurmuştur. Ayrıca Kur'an yorumunda belagatin etkisine somut örneklerle işaret etmesi bakımından derli toplu bir çalışma olduğu söylenebilir. Ancak şu kadarı var ki belagat terimleri örneklendirilirken klasik kaynaklardan hareket etmek yerine gündelik dilden hareket e pratikte okuyucu açısından faydalı olsa da bilimsel olarak bir nakısa gibi durmaktadır. Zira verilen örnekler denetlenebilir olmamakla birlikte örneklere dipnotla da işaret edilmemektedir.

Yazar kitabı, "Siyakın Kavramsal Çerçevesi", "Siyakın Unsurları" ve "Keşşâf'ta Siyakın Yeri" olmak üzere üç ana başlık altında incelemektedir. Ateş, giriş bölümünde araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amacı ve yöntemi gibi başlıklar altında siyakın Kur'an yorumunda ne denli öneme sahip olduğunu, özelde de Zemahşeri'nin neden seçildiğini ifade edip ilgili literatürü de belirttiikten sonra kitabın birinci bölümüne geçmektedir.

* Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcısı, Diyanet İşleri Başkanlığı. omer.tiryaki1@diyanet.gov.tr.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6128-8472>.

Gönderim Tarihi: 08 Ağustos 2019. Kabul Tarihi: 24 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Kitap İncelemesi.
ATIF: Tiryaki, Ömer. "Kur'an Yorumunda Siyakın Yeri (Zemahşeri'nin Keşşâfı Özelinde), Avnullah Enes Ateş (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2018)". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 492-495.

Ateş, kitabın birinci bölümünü yedi alt başlıkta incelemektedir. Birinci başlıkta siyakın sözlük anlamlarını, ikinci başlıkta Kur'an'daki kullanımlarını, üçüncü başlıkta ise terim anlamı ve tarihi süreci ele almaktadır. Ateş'e göre siyak kelimesini "Mütekellimin kastına delalet eden lafzi karine" anlamında kullanarak literatüre kazandıran kişi İmam Şâfi (ö. 204/820) olup müfessirler içerisinde aynı anlamda ilk defa kullanan İmam Taberî'dir (ö 310/923) (s. 20-21). Ateş, Cüveynî ile birlikte siyak kavramının genişleyerek hâl karinesini de kapsar hale geldiğini, bu anlamıyla tefsir literatürüne Zemahşerî ile birlikte girdiğini belirtmektedir.

Birinci bölümün dördüncü alt başlığında Zemahşerî'nin siyak ve türevlerini kullanımını ele alan Ateş, Keşşâf tefsirinde siyakın Kur'an yorumuna etkisi dikkate alındığında bu türevlerden en çok sîka/sîkat fiillerinin ve mesâk/mesûka isimlerinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Beşinci başlıkta siyak-nas ilişkisi başlığı altında Ateş "Nas, farklı tevillere muhtemeldir ve hangi anlamının esas olduğu siyakla ortaya çıkar. Bu açıdan siyak nassın maksut anlamını belirleyici bir konuma sahiptir." ifadelerine yer verdikten sonra siyak olmaksızın anlaşılması zor olan işâratü'n-nas, delâletü'n-nas ve iktidâü'n-nas kavramlarını örnekleriyle birlikte ele alarak siyakın nasla olan ilişkisini detaylandırmıştır (s. 35). Yazar altıncı başlık altında siyak-belagat ilişkisini ele almaktadır. "Kelâmın söylendiği durumun gözetilip gözetilmemesi belagat sıfatını kelâma verecek yegâne mihenk taşıdır.", "Kur'an'ın siyak açısından incelenmesi demek, ayetlerin belîğ oluşunu ortaya çıkarmak demektir.", "Ortada belîğ bir kelim varsa bunun siyakının bilinmesi gerekir. Ayrıca bu belîğ kelâmın kendi dizgisi ve yapısı bu kelâmın siyakına bir ipucudur." gibi cümlelerle Ateş, belagat-siyak ilişkisinin son derece önemli olduğunu vurguladıktan sonra bu tezini birtakım örneklerle daha açık hale getirmeye çalışmıştır (s. 39-40).

Birinci bölümün son alt başlığı olan siyak-münâsebâtü'l-Kur'an ilişkisi kısmında bu alanların birbirleriyle nasıl bir ilişkisi olduğunu ele almakla birlikte asıl söylemek istediğini, "Siyak, sebep, münasebet ise sonuçtur." ifadesiyle dile getirmiştir (s.45). Ateş, aynı başlık altında "Şevkânî'nin münasebet eleştirisi ve bu eleştirilere yanıtlar" başlığını da ele almış ve sonuç itibarıyla Şevkânî'nin öne sürdüğü gerekçelerin çok basit gerekçeler olduğunu ifade etmiş, ayrıca kendisinin de tefsirinde defalarca münasebet kurmaya çalıştığını örnekleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Ateş, kitabın ikinci bölümünde temelde siyakın iç ve dış unsurlarını birtakım alt başlıklarla incelemektedir. Konuya giriş yapmadan önce iç unsur ve dış unsur söyleminden neyi kastettiğini, "İç unsur ile kelimelerin seçimi, cümle içerisindeki tanzimi ve cümlelerin kendi içindeki uyum ve tertibi; dış unsur ile de bu cümlenin söylendiği tarihsel bağlam ve muhataplar kastedilmektedir." ifadeleriyle dile getirmektedir (s.55). Yazarımız ilk olarak iç unsurları ele almış ve bu başlık altında

“Kelimelerin seçimi ve yapısı”, “Ayetlerin İç Dizilimi”, “Ayetlerin Dizilimi” ve “Kur'an'ın Bütünlüğü” başlıklarını her birine birkaç örnek vermek suretiyle incelemektedir.

Ateş bu bölümün ikinci başlığı olan “Dış Unsurlar” bölümünde Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna, kelamın ise lafzi bir delalete sahip olduğundan bu lafızları dinleyen, kavrayan bir muhatap kitle olması gerektiğine ve bu kitlenin yaşadığı zaman ve mekânın, örf ve adetlerinin büyük önem arz ettiğine dikkat çekmektedir. Ateş'e göre ayetlerin lafzı dışında kalan; ayetlerin indiği coğrafya, kültür, muhatap kitle, ayetlerin iniş sebepleri ve bu ayetlerle alakalı rivayetler dış unsurlardandır. Dahası bu dış unsurlara konu olan şeyler rivayete dayalı olduğu için rivayetlerin tevsiki önem arz etmektedir. İlgili rivayetlerin hadis ilminin kriterlerine göre incelenmesi gerektiğini vurgulayan Ateş, günümüzdeki müfessirlerin büyük çoğunluğunun bu rivayetleri kullanırken de eleştiri konusu yaparken de bu kriterleri göz ardı ettiklerini dile getirmektedir. Dış unsurları, “İlgili hadisler”, “Nüzul Sebepleri”, “Zaman ve Mekân bilgisi” ve “Nüzul Ortamıyla İlgili Bilgiler” başlıkları altında örnekleriyle birlikte inceleyen yazarımız ilgili hadisler başlığı altında “Siyakın dış unsurlarından sayılan rivayetlerin, sahih olması şartıyla metin içi siyaka tercih edilmesi gerekir.” (s.72) diyerek tefsirde geçerli olacak temel bir kaideyi ortaya çıkarmaktadır. Ateş'in bu bölümde en çok dikkat çektiği mesele, gerek ilgili hadislerle, gerekse nüzul sebepleriyle alakalı, dış unsurlar bağlamında gelen rivayetlerin mevsûkiyeti noktasında çok dikkatli olunması gerektiğidir. Şu kadarı var ki Ateş'e göre müfessirlerin büyük çoğunluğunun bir rivayeti aralarında manevi bir uzlaşma varmışçasına kitaplarına almış olmaları o rivayetin metin içi siyaka tercih için yeterli sebeptir.

Bu bölümün üçüncü ve son başlığında ise Ateş siyakın anlama etkisini örnekle birlikte izah etmektedir. “Siyak karinesi Kur'an'ı doğru anlama noktasında bir mihenk taşı görevi üstlenmektedir. Ayetlere gelişi güzel, tarafgir, mezhebi, siyasi vb. anlamların yüklenmesine siyak engel olur.” diyerek siyakın anlam üzerindeki etkisinin ne kadar önemli olduğunu dile getirmiştir (s.90).

“Zemahşerî'nin tefsirinde siyak, ayetleri yorumlamada merkezi bir konuma sahiptir.” (s. 97) ifadeleriyle başlayan kitabın üçüncü bölümünde Keşşâf'ta siyakın yeri konu edinmektedir. Yazar bu bölüme Zemahşerî'nin siyakı itimat yaptığı noktaların müstakil başlıklar halinde ele alınacağını ve siyakın öncelendiği veya ötelendiği durumların da değerlendirileceğini ifade ettikten sonra başlanmaktadır. Bu bölümü on alt başlıkta ele alan Ateş her konuyla alakalı örnekleri getirip gereken değerlendirmeleri yaptıktan sonra bir diğer başlığa geçmektedir.

Bölümün birinci başlığı olan “Kelimenin Anlamını Tespit” başlığı altında kelimelerin delalet ettikleri manaların değişken olduğunu, dolayısıyla kelimelerin mutlak olarak hangi anlama geldiğini zikretmekten önce buldukları siyaka göre değerlendirmenin daha isabetli olacağı, Zemahşerî'nin de

bunu tefsirinde çokça yaptığı anlatılmaya çalışılmıştır. Ateş, Keşşâf'ta yer alan, gerek siyakın iç unsurları gerekse dış unsurları dikkate alınarak yapılmış kelime anlam tespiti örneklerini, siyakın hangi unsuru kullanılarak tespit edildiğini belirterek zikretmektedir. Kelimelerin cümle içinde farklı i'rab vecihlerine sahip olabileceğini, bu tür durumlarda da siyakın etkin rol oynayacağını ifade eden Ateş ikinci başlığını “Kelimenin irabının tespiti” olarak ele alıp Zemahşeri'nin siyakın unsurlarını kullanarak tespit ettiği i'rab örneklerini zikretmektedir.

Yazarımız aynı şekilde, “Kelime seçiminin yorumlanması”, “Ayetlerin dizilişini yorumlama”, “Ayetlerin tertibini yorumlama”, “Ayetlerin anlamını yorumlama”, “Kur'an kıssalarını yorumlama”, “Mecazi ve kinayeli ifadeleri yorumlama”, “Yorumlar arasında tercih ve değerlendirme” ve “Mutezileyi destekleme” başlıkları altında, başlıklar altında geçen örneklerde Zemahşeri'nin siyakı nasıl işlevsel bir şekilde kullandığını anlatmaktadır. Şu kadarı var ki Ateş son başlık olarak getirdiği “Mutezileyi destekleme” başlığının “Ayetlerin anlamını yorumlama” başlığında ele alınabileceğini fakat Zemahşeri'nin mezhebi bağlılığının ne derece olduğunu tespit sadedinde bu konuyu ayrı bir başlık halinde işlediğini dile getirmektedir. Zemahşeri'nin ayetleri yorumlarken beş temel esaslarına uyacak ve Ru'yetullâh, Halku'l-ef'âl gibi ehli-sünnete muhalif oldukları konularda, kendilerine delil teşkil edecek şekilde siyakı kullandığını ve bu yorumları yaparken de karşıt görüşü savunanlara çok ağır ve galiz sözler söylediğini ifade eden Ateş bu başlıktan hareketle Zemahşeri'nin iyi bir Mutezile savunucusu olduğunu ve Mutezilenin temel prensiplerini savunma konusunda siyak karinesini de kullandığının söylenebileceğini ifade etmektedir.

Ateş kitabın sonuç kısmında siyakın dikkate alınmadığı sözde etki hâsıl olmayacağı, siyak karinesi gözetilmeksizin mananın doğru anlaşılmasının mümkün olmadığı gibi ifadelerle siyakın Kur'an'ı anlamada ne kadar elzem olduğunu tekrar hatırlatarak siyakın etkisi ve katkısı bağlamında çalışmalara teşvik edilmesini bunun yanı sıra salt lafızcı metodun doğruya ulaştıramayacağını tekit edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Zira Ateş'e göre lafız eksenli okumalar günümüzde bir hayli artmış ve bu yöntem yüzünden yeni nesillerin Kur'an telakkilerinde problemler zuhur etmeye başlamıştır. Herhangi sıradan bir kelamın bile bağlamsız farklı anlamlara gelebileceği ortadayken Kur'an'ın bağlamından ve nüzul ortamından bağımsız düşünülmesi art niyetli olunmasa dahi en basit ifadeyle cahilliktir. Kitabın içeriğine de kısaca değindikten sonra Zemahşeri'nin siyaka verdiği önemi ve daha ziyade siyakın iç unsurlarını kullandığını belirtmektedir. Neden Zemahşeri'yi tercih ettiğini ifade ederken onun Arap dili ve belagatini kullanma noktasında sonraki müfessirlere ilham kaynağı olduğunu söylemeyi de ihmal etmemiştir.