

## 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.<sup>1</sup> *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.<sup>2</sup> Aynı şekilde Taberî'nin (ö. 310/923) manalarını bilmenin imkânı açısından ayetleri tasnifi<sup>3</sup> 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) *Keşşâf*'ı ile Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Emâr*'ı arasındaki farkı, müelliflerinin kabul ettikleri ontoloji ve bu ontoloji ekseninde oluşturulan bilgi anlayışı ve okuma yöntemi tayin etmiştir, şeklinde bir çıkarımda bulunmak yanlış olmaz.<sup>4</sup> 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 kelim sıfatına dair teolojik bir yaklaşımın ürünüdür ki

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 Abdalcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tah. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 43-88; Ebu Mu'în en-Nesefî, *Tabısratu'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.<sup>5</sup> Yine tenzih fikri, müteşâbih ayetlerin izahında mecaz kavramını etkin bir şekilde kullanmalarıyla sonuçlanmıştır.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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,

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 kadhyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (İskenderiye: el-Merkezu's-sekâfi el-Arabî, 2003).

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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

Bilgi sözcüğünün Arapça karşılığı, ilim (علم) ve marifettir (معرفة). Ancak bilgidен 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.<sup>10</sup>

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;

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

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

<sup>10</sup> 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, idrakte 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. *Eṭvaʿ*de<sup>11</sup> 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*'da<sup>12</sup> idrakin ihsas, tahayyül, tevehhüm ve teakkul olmak üzere dört çeşidinin bulunduğu belirtilmiştir. Özetle ilim, mutlak idrakte, 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.<sup>13</sup>

Yukarıdaki ifadeler, İslam âlimlerinin bilginin mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin özeti konumundadır.<sup>14</sup> 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-

<sup>11</sup> Tehânevî'nin *Eṭvaʿ* ismiyle zikrettiği eser, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine Taftâzânî'nin yazdığı *Mutavvel* 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.

<sup>12</sup> *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.

<sup>13</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhatü'l-Funûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1219.

<sup>14</sup> 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"; Cürçânî (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, *Tabsıratu'l-edille*, 9.

ması, sonuçta eşya hakkında bir surete/imağa ulaşmasıdır. Buna göre İslam bilim-kültür dünyasında bilgi, kelimenin tam anlamıyla tasavvur ve tasdik<sup>15</sup> 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).<sup>16</sup> 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-

<sup>15</sup> “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.

<sup>16</sup> 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 bütünü 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.<sup>17</sup>

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,<sup>18</sup> -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.<sup>19</sup>

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

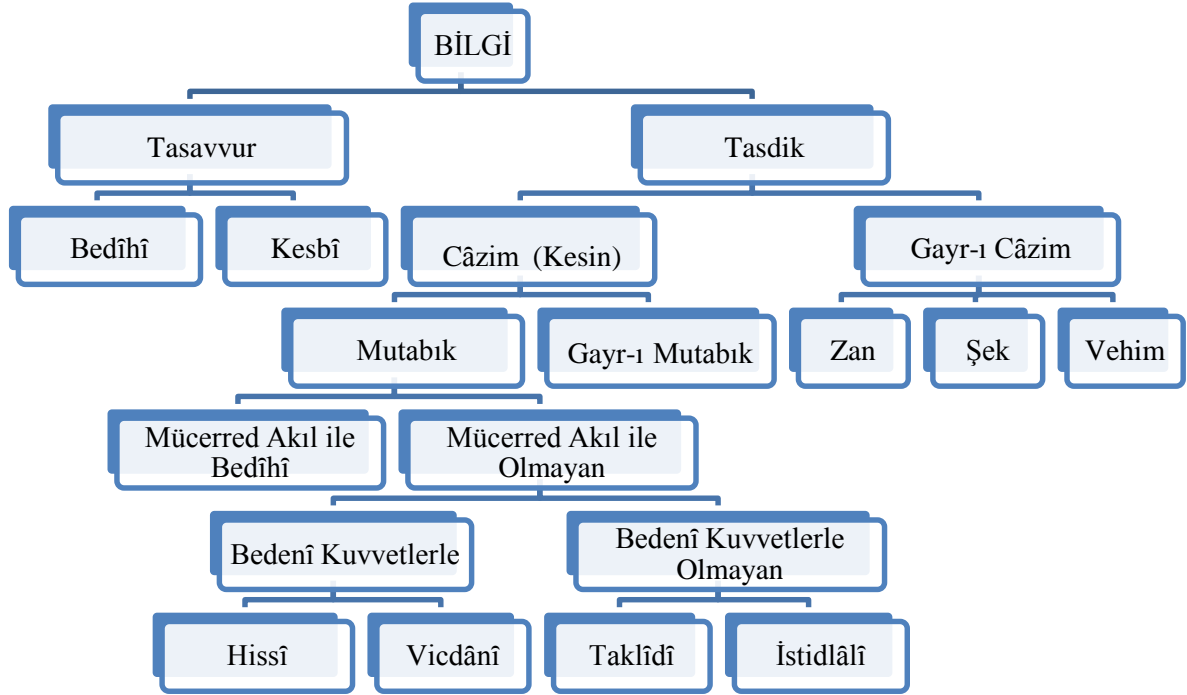
<sup>18</sup> Bilmediğinin farkında olmamak, bilmediğini de bilmemek hali. Yanlış bilgisini, kesin ve mutlak bilgi sanma. Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, “Cehl” md, 165.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> Gazzâlî'nin aşağıdaki tasnifi bilgiyi, bu bakımdan ele almaktadır:<sup>21</sup>



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'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi* (Ankara: Bilge yay, 2016), 164-253.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup> 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 mekânı 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.<sup>24</sup>

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,<sup>25</sup> şeklinde formüle etmişler-

<sup>22</sup> Duralı, *Türkçenin Bilim-Felsefe Sözlüğü*, "Bilgi" md., 213-214.

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

<sup>24</sup> Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 264-267; Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafizikliği* (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.

<sup>25</sup> 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,<sup>26</sup> beyan teriminin temyizle açıklama<sup>27</sup> 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.

<sup>26</sup> Taberî, *Cami'ul-beyân*, 17: 448; Râgıb el-İsfahânî, *el-Miğredât 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.

<sup>27</sup> 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 Vuâhi'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.<sup>28</sup>

Taftazânî (ö. 792/1390) bu özelliği dolayısıyla tefsiri, “ilahi murada delalet kaydıyla Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarından bahseden ilimdir.”<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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,<sup>32</sup>

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

<sup>29</sup> Hâlid bin Osman Sebt, *Kavâidü'l-Kur'an* (Dâru İbn Affân, 1421), 1: 29.

<sup>30</sup> 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.

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

<sup>32</sup> Yukarıdaki tasnifle ilgili şu hususu hatırlatmakta fayda vardır: Bazı İslam âlimleri, buradaki batın ve zahir terimlerini, işârî 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 şeriatî 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.<sup>33</sup>

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 müşahade-hedeleri
- Kur'an ayetlerinin nüzulü hakkındaki bilgileri
- Ehl-i Kitaptan öğrendikleri bir takım bilgiler
- Kıyas ve içtihat<sup>34</sup>

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.

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

<sup>34</sup> 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-Muhît*, 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 kelimayı anlamak, anlamlandırmak  
ve açıklamak için kullanmışlardır.<sup>35</sup> Kültür seviyeleri, kapasiteleri ve kişisel yetenekleri içtihatlarını  
da etkilemiştir.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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.”<sup>39</sup>

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.

<sup>35</sup> Mâturîdî, *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.

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

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

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

<sup>39</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 32.

834/1431) tanımladığı nesneyi mevzû, mesâil ve küllî kaideleri bakımından ele almayan bu tip tanımların eksik olduğunu savunmuştur.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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

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

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> Mâturîdî'nin te'vili, fakihlere nispet etmesinin nedeni de budur.<sup>43</sup> 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,<sup>44</sup> denkliği ve muhalefeti<sup>45</sup> 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.”<sup>46</sup> Kıyas, Kur'an'ın i'tibâr emrinin gereğidir (el-Haşr 59/2).<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> 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-Ayân 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.

<sup>43</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 185.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 3793.

<sup>45</sup> 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.

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

<sup>47</sup> Nesefî, *Medârik*, 3: 456.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

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

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.<sup>51</sup>

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

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

<sup>50</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 17-312.

<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> Şâtibi'nin "Müçtehidin Arapça dışındaki alet ilimlerinde müçtehit olması şartı aranmaz."<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Mâturîdî'nin *temânû*' delilini de bu doğrultuda okumak mümkündür.<sup>56</sup> Bununla birlikte yabancı düşünce sistemlerinin disiplinlerine bidat olduklarını iler sürerek topyekûn karşı çıkanların bulunduğunu da teslim etmemiz gerekir.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> Şâtibi, *el-Muvafakat*, 4: 114-118.

<sup>54</sup> 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).

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

<sup>56</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, 7: 336.

<sup>57</sup> Hasan Abbas, *et-Tefsiru ve'l-mufessirûn 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."<sup>58</sup> 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"<sup>59</sup> 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" yüklemleri 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

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

<sup>59</sup> 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.”<sup>60</sup> şeklinde tarif etmiştir. Bu yaklaşımın uygulamadaki olumsuzluklarına dikkatleri çekmek için de “doğru ve yanlışını görmezden gelerek” manasına gelecek bir kayıt eklemiştir.<sup>61</sup>

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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> 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).<sup>64</sup>

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

<sup>61</sup> Rûmî, *İtiâhâtü’t-tefsîr*, 549.

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

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> 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."<sup>65</sup> 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."<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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 Gazzâli'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-

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

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

<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup> 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-belâgatu’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.<sup>70</sup> Ancak şunu da ifade etmek gerekir

<sup>68</sup> 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, *İtiâbâtü’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.

<sup>69</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve’l-mufessîrîn*, 1: 209-210; Muhtesib, *İtiâbâtü’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.

<sup>70</sup> 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, *İtiâbâtü’t-*

ki Suyûfî'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.<sup>71</sup> Tantavî'nin *el-Cevâbir fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm* isimli eseri, bu savunmanın zirveye ulaştığı örnektir.<sup>72</sup>

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.<sup>73</sup>

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.

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

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

<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

Kâsımî'nin bilimsel tefsiri olumlu karşıladığı yönünde bilim-kültür çevrelerinde bir takım ifadeler yer almakla<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> "*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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

Bu yönüme 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

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-94.

<sup>77</sup> Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 135-139.

<sup>78</sup> 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, İsrâiliyâtın 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.<sup>79</sup>

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,<sup>80</sup> Türkiye'de ise Mustafa Öztürk<sup>81</sup> ve Şehmus Demir<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup>

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"<sup>84</sup> 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-

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> Muhtesib, *İticâbâtü't-tefsîr*, 303-313.

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

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

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

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).<sup>89</sup>

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

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

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

<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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 işlerindedir. 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.

<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> 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 bilimlere 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.<sup>92</sup>

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

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

de<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup>

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, *خلق و طبع كل إنسان* yani tüm insanların mizacıdır.

<sup>93</sup> 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; ayniyat numarası, 17262'dir. Eser üzerinde basımıyla ilgili bilgi yer almamaktadır.)

<sup>94</sup> 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,<sup>95</sup> 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 karşılığında 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

<sup>95</sup> 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 Zülâli’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 Ebli’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.