

Misbah

İSLAMİ DÜŞÜNCE VE ARAŞTIRMA DERGİSİ KIŞ 2020 YIL: 9 SAYI: 16

Allame Abdullah Cevâdî Âmulî

Nehcû'l-Belâğa'da Kur'an

Mahbûbe Gazanferî • S. Rızâ Mûsevî

İnanç Eğitiminde Nehcû'l-Belâğa'nın
Kur'anî İşâretleri

Ali Rıza Hasanpur

Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın
Gerçek Muradına Ulaşmada
Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü

İsmail Kaidî • Asgar Vaizî

Allame Tabatabaî, Suruş ve
Müctehid Şebüsterî: Hermenötiğin
Yeni Söylemi ve Kur'an'daki Anlamın
Belirginliği ve Çokluğu

Muhammed Ali Mehdevîrâd

Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki
Temellerinin ve Metotlarının İncelemesi

İbrahim Rızâyî Âderyânî

Muhammed Arkun'un Kur'an'ın Dili
Hakkındaki Görüşünün Tenkidi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Dr. S. Vahid Kaşanî

Misbah

İslami düşünce ve
araştırma dergisi

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Kış 2020,
Yıl: 9, Sayı: 16

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

Kış 2020

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazıl Ağış

Yayın Kurulu

Dr. S. Vahid Kaşanî, Dr. Resul Abdullahi, Abdullah Turan,
Abbas Kazimi, Musa Güneş, Mikail Gürel, Ozan Sarılioğlu,
Rıdvan Murat Altun, Dr. Muhammed Taki Sohrabifer, Dr.
Mehdi Bahtaver, Dr. Şemsettin Şehidi

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık
DBY Ajans
İrfan Güngörür, Emre Güngör

Adres

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No:108
Zeytinburnu / İSTANBUL
Tel: (0212) 664 46 40 • el-mustafa@hotmail.com

İçindekiler

Dr. S. Vahid Kaşanî	5	Başlarken
Allame Abdullah Cevâdî Âmulî	7	Nehcû'l-Belâğ'a'da Kur'an
Dr. Mahbûbe Gazanferî Dr. Seyyid Rızâ Mûsevî	27	İnanç Eğitiminde Nehcû'l-Belâğ'a'nın Kur'ânî İşâretleri
Doç. Dr. Ali Rıza Hasanpur	43	Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü
Dr. İsmail Kaidî Dr. Asgar Vaizî	57	Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsterî: Hermenötiğin Yeni Söylemi ve Kur'an'daki Anlamın Belirginliği ve Çokluğu
Doç. Dr. Muhammed Ali Mehdevîrâd	79	Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelemesi
Doç. Dr. İbrahim Rızâyî Âderyânî	95	Muhammed Arkun'un Kur'an'ın Dili Hakkındaki Görüşünün Tenkidi
Dr. Muhammed Muhsin Zemanî	109	İstişrakın Anlamı, Tarihçesi ve Dönemleri
Yrd. Doç. İlâhe Hâdiyân Resnânî	121	İmâm Humeynî ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin İrfânî Tefsirinde İnsanın Kemâl Seyri
Prof. Dr. Ali Ekber Babaî	137	Kuran'ın Bilimsel / İlmi Tefsir Ekolü
Dr. İbrâhîm Fethullâhî	165	İran'da Hicrî 3. Yüzyıldan 14. Yüzyılın Sonuna Kadar Kur'an-ı Kerîm'in Tefsirine Yönelik Çalışmaların Şekillenmesinde Etkili Olan Süreçler
	191	Açık Oturum: Müsteşriklerin Kur'an Çevresindeki En Yeni Görüşleri



Başlarken

Dr. S. Vahit Kaşanî

Varlık âleminin en kıymetli ve yaratılış itibarıyla en mükemmeli olan insanı, diğer varlıklardan ayıran özelliklerin başında konuşa bilmesi, duygu ve düşüncelerini aktara bilmesi, söz söyleyip, yazabilmesi gelmektedir. Bu belki de kula bahşedilmiş en büyük ve en güzel nimetlendendir.

Yüce Allah da, kelâm sıfatının bir tecellisi olarak melekleri, peygamberleri ve kitapları aracılığıyla kullarıyla konuşmuş, böylece onları kendine muhatap almıştır.

Söz olarak ortaya konan her şeyin en güzel ve en mükemmeli, aynı zamanda en belîğ ve fasihi olanı, Allah'ın son peygamberine indirdiği Kuran-ı Kerim'dir. Sözüne değer kazandırmak isteyen her yazar ve kelim ehli, Kuran'a müracaat etmeli, onunla o kadar haşır neşir olmalı ki ona benzemeye çalışmalıdır. Yoksa tamamen günün telakkîleri nazara alınarak ortaya konan 'söylemler' bugün için parlak görünseler de uzun soluklu olacakları, hele hele daha sonraki nesillere ulaşacakları kesinlikle düşünülemez.

Kur'an vahyi, Hay olan Allah'tan, hayatı inşa için, hayatın ta yüreğine inmiş tarifsiz bir hayattır. Amacı insanı zulümattan nura, karanlıklardan aydınlığa, bencillikten ben idrakine, içgüdülerin esaretinden ruhun özgürlüğüne, bilinçaltının gayyasından bilincin doğuşuna, nefsin köleliğinden ruhun özgürlüğüne çıkarmaktır.

Yine Mubîn, Kur'an'ın Kur'an'da geçen sıfatlarından biridir. Kur'an'ı anlamak Allah'ın özelde mü'min, genelde tüm insanlık üzerindeki hakkıdır. Yine Kur'an'ı anlamak, Kur'an'ın kendisine hidayet rehberi olarak inanan tüm mü'minler üzerindeki hakkıdır. Kur'an'ı anlayamayacaklarını düşünenler, Allah'ın ve Kur'an'ın hakkına geçiyorlar demektir. Kur'an'ı anlamak için gayret edenler ise, Allah'ın ve Kur'an'ın hakkına riayet ediyorlar demektir.

Ayrıca Kur'an, Kur'an'dır, yani kelimenin tüm olumlu anlamlarıyla "sürekli okunan" demektir. Kur'an okumak, "nakarat söylemek" manasına değildir. Kur'an vahyini ikra' emriyle indirmeye başlayan Allah -hâşâ- içinde anlam olmayan bir okumayı emretmiş olamaz.

O zaman “Oku” emri anlamsızlaşır. “Oku” emri, anlamsız bir emir değil, içinde anlam olan ve anlamı da içeren bir emirdir.

Kur’an kıraat etmek, Kur’an’ı terennüm etmek değil, Kur’an’ı tedebbür etmektir. Kur’an muhatabından kıraat etmesini istemekle yetinmeyip, daha ileri giderek tedebbür etmesini istemektedir:

“Yoksa onlar Kur’an’ı hiç tedebbür etmezler mi?” (Nisa’ 4/82).

Sözün özü: Kur’an’ın anlamıyla buluşmak Allah ile buluşmaktır. Bizlerin dünya ve ahiret saadeti Kuran’a dönüş ve onu olduğu gibi anlamaya, sonrasında pratiğe dökmeye bağlıdır.

Değerli Misbah okuyucuları!

Şükürler olsun bu hedefler doğrultusunda yeni bir sayı ile “Kurani Araştırmalar Özel Sayısı “ ile sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu sayıda da en doğru sözlerin kaynağı olan Kuran ve Ehlibeyt denizinden faydalanılarak hazırlanan inci misali makaleleri sizlere sunmanın şevki içindeyiz.

Bu özel sayımızda önce Kuran’ı, yaşayan Kuran Hz. Ali’nin dilinden sonra da kendimizi inanç alanında yetiştirmenin inceliklerini *Nehcü’l-Belağa*’dan öğrenmeye çalışacağız. Kuran’ı anlama alanında Allame Tabatabai, Müçtehid Şebisteri ve Muhammed Arkun tarafından kaleme alınmış makaleler de ayrıca sizlere sunulmuştur. Yine Oryantalistlerin Kuran çalışmalarından ve bu çalışmalardaki amaçlarından dergimizde genişçe bahsettik. Son olarak günümüze kadar yazılmış bazı önemli tefsir ve Kuran açılışlarını sizlere tanıtmaya gayreti içerisinde olduk.

Dünya ve ukba hayatımız için faydalı olacağını ümit ettiğimiz birbirinden seçkin ve alanında uzman düşünürlerin bu makalelerinin hakiki yurdumuz için birer azık olmasını ümit ediyoruz.

Her zaman olduğu gibi yine siz değerli okuyucularımızdan her türlü yapıcı eleştirileri bizimle paylaşmanızı diler, çok daha güzel sayılarla buluşmayı Yüce Mevla’dan niyaz ederiz.

Selam ve saygılarımızla...

Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân

Allame Abdullah Cevâdî Âmulî

Özet

Kâmil insan, mücessem ve tekvînî Kur'ân'dır ve Kur'ân'ın hakikatini kâmil surette tanıtip arz edebilir. Masumlar ve onlardan biri olan Emîre'l-Mü'minîn Ali (a.s) kâmil insanlardandır. Dolayısıyla İmâm Ali (a.s) Kur'ân'ı arz etmek/tanıtmak için en uygun kimsedir. Kur'ân, *Nehcü'l-Belâğa*'da fâ'ilî ve gâ'î nizâmı açıklayan bir kitap unvanıyla vasfedilmiştir. Bu esasa göre âlem, Allah'ın aynî/hakikî tecellîsidir. Tıpkı marifetullahın, Allah'ın ilmî tecellîsi olduğu gibi. Allah'ın gâ'î tecellîsi de O'nun zâtıdır.

Nehcü'l-Belâğa'ya göre, Kur'ân'ın açıklanmasında bazı hususlara dikkat edilmesi gerekir. Ezcümle: Kur'ân, tıpkı tekvînî bir Kur'ân olan âlem gibidir. Sükût hâlinde iken aynı zamanda nutuk ve beyân sahibidir. Bu beyânı duyabilmenin şartı; Kur'ân ve âlem hakkında tefekkür etmek, aynî ve ilmî nizâmın temel kıstaslarıyla doğru soruları sormaktır. Kur'ân'ın tefsirinde doğru olan metot, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiridir. Lâkin bizatihi Kur'ân, insanları ismet ve tahâret hanedânına müracaat ettirdiği için; Masumların sünnetini referans almak, Kur'ân'ın tefsirini tamamlayıcı bir unsur olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kur'ân İlimleri, Kur'ân Tefsiri, *Nehcü'l-Belâğa*, Fâ'ilî Nizâm, Gâ'î Nizâm.

Giriş

Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân'ın ele alınışına dair unsurların mihverlerini oluşturan üç esas mevcuttur:

1. *Nehcü'l-Belâğa*'nın muhtevâsının, Kur'ân'ın içeriği ile karşılaştırılması ve konularının, Allah'ın Kitabı'nın âyetleriyle sebeplendirilmesi; Kur'ânî meselelerin Ali bin Ebî Tâlib'in sözlerinde zâhir olması.

2. Emîre'l-Mü'minîn (a.s)'ın, Kur'ân'daki özel âyetler vasıtasıyla deliller sunması ve birtakım özel konularda Kur'ân-ı Hekîm'in bazı ilâhî âyetlerine temessük etmesi.

3. *Nehcü'l-Belâğa*'da Ali bin Ebî Tâlib (a.s)'ın diliyle, Kur'ân-ı Kerîm'in hakikatinin tarif ve beyân edilmesi ve insanların o hakikate râğbet ettirilmesi.

Birinci ve ikinci unsurun üçüncü unsurla olan tözsel farklılığı şudur: Bu iki unsurun, Kur'ân-ı Kerîm ile içsel bir irtibatı vardır; ama sonuncu unsurun Kur'ân ile irtibatı dışsaldır.

Bundan dolayı önceki iki unsur, Kur'ân'ı tefsir ve Kur'ânî mefhumları şerh etme bâbında telakki edilebilir. Sonuncu unsur ise, Kur'ânî ilimler ve bunların temel bilgisi şeklinde ad-dedilebilir. Başka bir deyişle, birinci ve ikinci mihverlerden hâsıl olan netice, Kur'ân'ın ne söylediği olurken; Kur'ân'ın ne olduğu ve nasıl anlaşılacağı bahsi, üçüncü mihverin özünü teşkil etmektedir. Gerçi ikinci unsorda söz, Kur'ân'ın bazı âyetleriyle delil getirilmesi üzerinedir ve ikinci unsur bu yönüyle, *Nehcü'l-Belâğa'nın* maarifinin tamamının Kur'ânî açıklamalar, işaretler (kinâye) ve âyetlerin toplamından elde edilen istinbatlar ile mutabık olması demek olan birinci unsurla çatışmamaktadır. Aynı şekilde, delillendirilen konuların dışında kalan meselelerde sırf âyetlere müstened delillerin mevcut olmayışı da *Nehcü'l-Belâğa'nın*, Kur'ânî mefhumlara yabancı ve onlardan uzak olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü söz konusu istidlâller, bir zaruret hâlinin meydana gelmesi veya sual sorulması gibi nedenlerden dolayı arz edilmekteydi. Dolayısıyla Kur'ân ve *Nehcü'l-Belâğa'nın* mutabakatı konusu, yalnızca delil getirilmiş meselelere mahsus bir durum değildir.

Hiz. Ali (a.s), Kur'ân-ı Kerîm'i kâmil şekilde idrak edişinin bir sonucu olarak, birinci ve ikinci mihverlere ait unsurlar ile Kur'ân'ı tanıtmasının yanı sıra, üçüncü mihveri oluşturan unsur vasıtasıyla da dışarıdan kendisinin ders halkalarına katılmakta olanlara bu semâvî ve azametli Kitabı talîm etmiştir.

İlk iki unsur, şimdiki bahsimizin dairesinin dışındadır. Bu makâlenin mesajını belirleyen şey, şüphesiz *Nehcü'l-Belâğa'nın* bakışından Kur'ân'ın dîşsal marifeti demek olan ve üçüncü mihveri teşkil eden unsur hakkındaki bahistir.

Kur'ân'ın tanınması çerçevesinde, bu makalede ele alınacak konuların bir bölümü, ismet ve tahâret ailesine (Ehlibeyt), bilhassa da Ali bin Ebî Tâlib'e yöneliktir. Bunlardan bazıları, onun Kur'ân'ın keyfiyetine dair söylediği sözlere matuftur. Bu mevzuların tamamı, aşağıda yer alan başlıklarda incelenecekti

Kâmil İnsan Tekvînî Kur'ân'dır

Hiz. Ali (a.s), kâmil insanın bariz örneği ve tam manasıyla ilâhî bir halifedir. Böyle bir insan, Allah'ın esmâ-i hüsnâsının ve yüce sıfatlarının mezâhiri hükmündeki bu imkân âleminin tüm hakikatlerinden haberdardır.

“Ve Âdem'e bütün isimleri öğretip sonra da bunları meleklere arz ederek, “Sözünüzde doğru iseniz, şunların isimlerini bana haber verin.” dedi.” (Bakara, 31)

Bu âyete isnatla, âdemiyyet-i tâmm'ın yüce makamı demek olan kâmil insan, ilâhî ve tekvînî esmânın tamamının husûlî değil, şuhûdî ilmine sahiptir. Aksi takdirde burada özel manada Âdem (a.s)'ın şahsı kastedilmemiştir. Böyle bir ilim (şuhûdî), malumun varlığıyla birliktedir. Bundan dolayı da Allah'ın esmâ-i hüsnâsının tüm isimleri, ilâhî halife tarafından müşahade ve ihata edilmiş olacaktır. Böylesi bir vicdan ve ihâta, bir kitabın, mektubuna (içinde yazılanlara) ihatası kabilindendir. Bu açıdan her bir varlık; kelime, âyet veya özel bir sûre farz edilmektedir; ama âlemleri kendisinde toplayan kâmil insan ise evrenin

tüm kelimeleri, âyetleri ve sûrelerini kendisinde barındırır. Allah'ın halifesi olmanın hakikati de Allah'ın Kitabı'nı kendinde toplamaktır.

Emîre'l-Mü'minîn (a.s)'ın sözlerine müracaat edildiğinde masum Ehlibeyt ve onlardan biri olan Ali (a.s) dışında hiç kimsenin, Kur'ân'ı dışsal surette tanıtamayacağı daha iyi anlaşılacaktır. Yine Kur'ân'ın muhtevasının ortaya konulmasında da hiçbir şey ve hiç kimse onlardan daha yetkin olamaz. Eğer Kur'ân hakkında bir araştırma yapılacak olsa, onun, kâmil insanın dengi hükmünde olduğu görülecektir. Kur'ân bu bağlamda kâmil insandan daha üstün değildir. Gerçi makamca daha aşağı mertebelerde bulunan bu mülk ve teklif âleminde melekûfî ve kâmil insan, Kur'ân'ın hakikatine tâbîdir. Bundan dolayı değerlendirmeye esnasında, Kur'ân'ın her bir merhalesinin, kâmil insanın yüce makamlarından hangi özel mertebelere karşılık olduğu dikkatle incelenmelidir.

Basiret sahibi bilginlerin nazarında insan-ı kâmilin hakikati, tıpkı Câmi' ve Müheymin olan Kitabın, diğer kitaplara, kelimelere ve varlıklara üstünlüğü gibidir. Zira o, İsm-i A'zam'ın (Allah) mazharıdır ve öteki varlıklar ise diğer isimlerin birer mazharıdır. Konevî, *Fukûk*'ta yer alan bazı konularda şu meseleye değinmiştir: Kâmil insanın kalbi, Allah'ın isminin (ki o isim, O'nun zât ismidir) rütbesindedir.

Âlemleri kendisinde toplayan insan, eşyanın tamamını kuşatmış olan Allah'ın halifesidir. Çünkü halifenin, kendisine halife olunanın boşluğunu doldurması gerekir. Eğer kendisine temsilci/nâib olunan, bir boşluğa sahip olmasaydı; halifesi ve kuşatıcılığının mazharı Allah (yani yine kendisi) olurdu; ama Muhît olan Allah'ın mazharı, şüphesiz âlemleri kendinde toplayan kişi olacaktır. Allah'a halifelîğin melekûfî makamına nâil olan kimselerin faziletlerinden bir katre olan Emîre'l-Mü'minîn (a.s) da şöyle buyurmaktadır:

“...İlim onlarla hakikatin basiretine hücum eder. Onlar yakîn ruhla temasta bulunurlar; bolluk içinde yaşayanların zor bulduklarını kolay bulurlar. Cahillerin tiksindikleriyle samimi olurlar. Ruhları en yüksek yere asılı bedenlerle dünya ile arkadaş oldular. Bunlar Allah'ın yeryüzündeki halifeleri ve dinine çağıranlardır.” (*Nehcü'l-Belâğa*, Kısa Sözler, 2)

Yeryüzündeki hilafetten kastedilen, hilafetin kapsamının yeryüzüyle sınırlı olması demek değildir. Bilakis bu sözle söylenmek istenen; hilafetinin sınırlarının oldukça geniş olmasına rağmen; halifenin, yeryüzünde mülkî ve unsurî (maddî) varlığıyla yaşıyor olmasıdır. Hz. Ali (a.s) kendisini, Allah'ın halifesi ve velisi unvanı ile tavsif etmektedir. Nitekim sadaka ve mâlî işleri ifa etmekle görevlendirdiği memurlarına gönderdiği resmî mektuplarda şöyle yazmıştır:

“Sonra de ki: “Ey Allah'ın kulları! Beni size Allah'ın halifesi ve velisi göndermiştir...” (a. g. e., 183. Hutbe).

Yine o, Hz. Mehdi'ye (a.f) bire bir uyan kâmil insan vasfı hakkında şöyle buyurmuştur:

“O, Allah'ın hüccetlerinden arda kalandır ve Allah'ın Peygamberi'nin (s.a.a) halifelerinden bir halifedir.”

Dolayısıyla, dışımızdaki âlem, sessiz (sâmit) bir kitaptır; ama iç âlem, yani kâmil insan ve ilâhî halife ise konuşan (nâtık) bir kitap ve dış dünyanın remizlerini içine alan derlenmiş bir Kur'an'dır. İnsan-ı kâmil bunların tamamını kendi derûnunda gizlice müşâhede etmektedir.

Hız. Ali (a.s) sefere çıkmaya karar verdiği bir esnada, "halife" unvanını Allah ile birlikte anmış ve bu tabiri *Nehcü'l-Belâğa'*da dua formunda şöyle zikretmiştir:

"Allah'ım sen yolculukta arkadaş, aile için vekilsin. Bu iki işi Sen'den başkası bir araya getiremez. Zira vekil bırakılan, yol arkadaş olamaz; yol arkadaş olan ise vekil bırakılmaz." (a.g.e, 46. Hutbe)

İmam Ali; Kur'an'ı Tanıtabilecek En Liyâkatli Fert

Ehlibeyt (a.s)'ın faziletleri, *Nehcü'l-Belâğa'*da derlenenlerden çok daha fazladır. Söz konusu kitapta (*Nehcü'l-Belâğa'*) zikredilen tüm faziletler, aşamalı bir şekilde bizim burada naklettiklerimizden epey fazladır. Ehlibeyt'in azameti hakkında yukarıda hatırlatılan ifadeler özetle şu şekildedir:

1) Rasûl-i Ekrem (s.a.a)'nin masum Ehlibeyt'i, Allah'ın sırlarının taşıyıcısı, ilminin sandığı, semâvî kitaplarının karargâhı ve dininin dağlarıdır.

2) İslam ümmetinden hiç kimse masum Ehlibeyt'e (a.s) erişemez ve onlarla kıyaslanamaz. Onlar dinin temelleri ve kesin bilginin sütunlarıdır.

3) Hidayet, Ehlibeyt vesilesiyle (a.s) bahşedilir ve insanların bâtunî körlükleri onlar sayesinde aydınlık bulur.

4) Kur'an-ı Hekîm'in ve âyet-i kerîmelerin hakikati, onlar hakkında olup, onun remizleri de Ehlibeyt'te sessizliğe bürünmüş ve dâimî kılınmıştır. Hiçbir şey onları sükuta mahkûm etmemiş ve dışarıdan hiçbir otorite de onlara galip gelmemiştir. Bilakis kendileri sözün sahibi ve kelâmın emirleri olmuşlardır. Söz onların esiri ve onların iradesindedir. Maslahat gördüklerinde konuşmuşlar, maslahat görmediklerinde ise susmuşlardır.

5) Onlar ilmin hayatıdır ve ilim onların vesilesiyle ihyâ olmaktadır. Hak konusuna gelince, ona ne muhaliftirler ne de onun hakkında ihtilafa düşerler. Hak onlar yoluyla dönmesi gereken kaynağa dönmüş ve batıl kenara itilmiştir. Bunlar Allah'ın dinine aklanî bir şekilde kendilerinde yer verirler ve düsturlarına riayet ederler. Yalnızca işitme ve nakil yoluyla sınırlanmış bir şekilde dini öğrenmiş değillerdir.

6) Allah onları günah âfetinden temizlemiş ve kendi kullarının amellerine birer şahit kılmıştır. Onlar Kur'an ile birlikte ve Kur'an da onlar iledir. Hiçbir zaman Kur'an'ı terk etmezler ve Kur'an da onları terk etmez.

7) Her kim Peygamber (s.a.a)'in ailesine uzaklığı seçerse dalâlettedir. Hakkın önderleri, dinin sancakları ve doğruluğun lisanı olmak pak Ehlibeyt'in hakikatidir. Onların, en

üstün Kur'ânî derecelere eşdeğer tutulmaları gerekir. Aynı zamanda tıpkı suya hasret kalmış develer misali onların o berrak Kevser'ine yol alınmalıdır.

8) Onlar, ölümden sonra zahiren çürüyecek olsalar dahi, hakikatleri hiçbir zaman çürümeyecektir.

9) Tahir Ehlibeyt, münezzeh olan Rabbin işlediği ve eğittiği kimselerdir; lâkin başkaları bu nurânî zâtların ilmî ve amelî bereketlerinden ve ihsanlarından istifade etmektedirler. (Bu yolla işlenmekte ve eğitilmektedirler).

İkinci gruptaki delillere, yani ilimlerin ve Kur'ânî mefhumların açıklanmasında Emîre'l-Mü'minîn (a.s.)'ın şahsının, ümmete öncelikli kılındığı bahsine gelince; buradan maksat, o himmetli İmam'ın (a.s) kendi şahsiyeti hakkındaki sözleridir, ki bunların bazıları Rasûl-i Ekrem (s.a.a)'nın huzurunda ve onun anlatımıyla sâdır olmuştur. Hz. Ali (a.s) kendisi hakkında şöyle buyurmuştur:

“Vahyin nurunu görüyor ve nübüvvet kokusunu kokluyordum.” (a.g.e., 192. Hutbe).

“Rabbimden kesin bir inanç üzere ve dinimde şüphe olmayan biriyim.” (a.g.e., 22. Hutbe).

“Bana gösterildiğinden beri haktan hiçbir zaman şüphe etmedim.” (a.g.e., 4. Hutbe).

“Benim yanımda basiretim var. Ne karıştırdım ne de işler bana karşı karıştırıldı.” (a.g.e., 137. Hutbe).

“Kitap benimledir. Onunla arkadaşlık yaptığımdan beri ondan ayrılmadım. (a.g.e., 122. Hutbe).

“Bilakis gizli bir ilmin üzerine sarıldım. Eğer onu açsaydım, derin bir kuyudaki ipler gibi ileri geri sallanırdınız.” (a.g.e., 5. Hutbe).

“Beni kaybetmeden önce bana sorun. Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, bana soracağınız, sizinle Kıyamet vakti arasında vâkî olacak her bir hadiseyi şâmilidir. Örneğin bu soru, yüz kişiyi hidayete erdirip yüz kişiyi saptıracak bir fırka hakkında olursa, o fırkanın davetçisini, liderini, sürücüsünü, develerinin çöktürüldükleri ve yüklerinin indirildiği yeri, onlardan kimin maktul olarak ve kimin normal bir ölümle öleceğini size haber verebilirim.” (a.g.e., 93. Hutbe).

“Ben göklerin yollarını, yeryüzünün yollarından daha iyi bilirim. Rasûlullah'ın (s.a.a) sahabelerinin tümü, ona soru soran kimseler değildi. Öyle ki onu dinleyebilmek için bir bedevînin ve yabancının gelip ona soru sormasını arzu ediyorlardı. Ancak ben, aklıma takılıp da soru sormadığım ve ezberlemediğim hiçbir şey bırakmadım.” (a.g.e., 210. Hutbe).

“Sizin aranızda büyük ağırlıkla amel edip küçük ağırlığı emanet olarak bırakmadım mı?” (a.g.e., 87. Hutbe).

Hz. Ali (a.s)'ın ilmî ve amelî menkıbeleri, *Nehcü'l-Belâğa'*da zikredilenden çok daha fazladır. Zira bu şerefli kitap baştan sona Hz. Ali (a.s)'ın faziletlerini beyân etmektedir. Her ne kadar bu kitapta yer almayan faziletler, içinde nakledilenlerden fazla olsa da. Şimdiye dek Hz. Ali (a.s)'ın ilmî ve amelî faziletlerinden nakledilenlerin özeti şöyledir:

1) Hz. Ali (a.s) vahyin nurudur ve risaleti melekûtî gözle müşahede etmiş, nübüvvetin râyihâsını derûnî bir idrak ile istişmam etmiştir. Tıpkı Hz. Ya'kûb (a.s)'ın buyurduğu gibi:

“Eğer bana bunamış demezeniz, inanın ben Yusuf’un kokusunu alıyorum.” (Yûsuf Sûresi, 94).

Aynı zamanda o, gaybî manzaraları seyretmiştir:

“Hayır! Kesin bir bilgiyle bileceksiniz. Andolsun o cehennemi göreceksiniz.” (Tekâsür Sûresi, 6).

Gaybî meleklerin sesini işitmiştir:

“Şüphesiz bizim Rabbimiz Allah’tır.” deyip sonra dosdoğru bir istikamet tutturanlara gelince, işte onların üzerine melekler inecek ve “Korkmayın ve hüzne kapılmayın, size vaad olunan cennetle müjdelenip sevinin.” diyeceklerdir.” (Fussilet Sûresi, 30).

2) Allah’ın kulları arasında oldukça nadir rastlanan bir olgu olan usûl ve furû’-u dinin hak oluşuna yakîn sahibi olma, Hz. Ali (a.s) için hâsıl olmuş ve bunun tahakkuku her tür şüphenin tahribatından uzak bir şekilde vâkî olmuştur.

3) Hz. Ali (a.s), ilâhî maarifi, melekûtî gözle müşahede etmiştir. Bu maarifin yalnızca husûlî tefekküründen hâsıl olan ilmiyle yetinmemiş, daha ilk andan itibaren eşyânın melekûtuna (kühüne) dair elde ettiği yakîn ile yaşamaya başlamış ve bir an olsun şüpheye kapılmamıştır.

4) Hz. Ali (a.s)’ın ilâhî nazarı her daim kendisiyle idi. Bundan dolayı ne kendisi yalnızlığa düşmüş ve ne de başkalarını düşürmüştür.

5) Kur’ân-ı Kerîm, onunla beraberdi ve o da Kur’ân’ı asla terk etmemiştir.

6) Eğer Hz. Ali (a.s) sahip olduğu ilmi izhâr etseydi, bu durum tıpkı bir ipin derin bir kuyuda salınması misali, başkaları için keder ve tezelzül sebebi olurdu. Yine o, kaybedilmezden önce kendisine istenilen her şeyin sorulmasını buyurmuştur. Nefsi elinde olan Allah’a yemin ederek, o andan kıyamete dek vuku bulacak hadiseleri, örneğin yüz kişiyi hidayet edip yüz kişiyi saptıracak olan bir grubun öncülerinin özelliklerinden diğer meselelerine varıncaya kadar her konuda insanları haberdar edebileceğini belirtmiştir. Gaybın semâvî yollarını, bu his ve şehâdet âleminin yollarından daha iyi bildiğini söylemiş ve nihayetinde de insanlar arasında büyük ağırlığı temsil eden Kur’ân-ı Kerîm ile amel edip etmediğini ve onlara küçük ağırlık olan ıtre (a.s) emanet bırakıp bırakmadığını sormuştur.

Hatırlatma:

Birinci ve ikinci grup delillerden zikredilen her şey, Kur’ân-ı Kerîm’in Ehlibeyt’in yetkinliği hakkındaki delillerine binaen ele alınmıştır ve Kur’ân’ın delâletinden sonra *Nehcü'l-Belâğa*’daki söz konusu deliller beyân edilmiştir. Kur’ân-ı Hekîm’in sahih bilgisi ve tam tefsirine sahip olmak, tahir Ehlibeyt’in bir avantajı ve ayrıcalığıdır. Zira tıpkı Kur’ân’ın buyurduğu gibi:

“Doğrusu bu Kitap yalnızca arınmış olanların dokunabileceği, levh-i mahfuzda mevcut iken âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiş olan Kur'an-ı Kerîm'dir.” (Vâkı'a Sûresi, 77-78-79).

Meknun Kitab'a ilmî dokunuş/vukûf, Kur'an'ın bâtını (na dokunmak) demektir ve zâhîrî Kur'an onun tenezzül bulmuş hâlidir. Kur'an'a ilmî anlamda dokunmak; vehmin girdabından, hayal kuvvesinin ürettiklerinden, isyan ve tuğyan günahlarından arınmış ve zulmün kanına bulaşmamış olanların nasibidir.

“Ey Ehlibeyt! Gerçekten Allah sizden kiri giderip arındırmayı ve sizi tertemiz kılmayı istemektedir.” (Ahzâb Sûresi, 33)

Âyeti esasınca bu şartlara haiz olan kimseler masum Ehlibeyt'tir. Masum Ehlibeyt, (onlar yalnızca günahattan uzak olmakla kalmayıp aynı zamanda onun hassas etkilerinden de pak kılınmışlardır) Kur'an-ı Kerîm'in içsel ve dışsal kültürüne vakıf olmaları hasebiyle, ona ilmî dokunuşa en layık şahsiyetlerdir. Aynı zamanda, Kur'an'ın bilgi ve mefhumlarını tarif ve tebyin etme özelliğine sahiptirler.

Yukarıdan elde edilen bilgiler doğrultusunda şimdiye dek ispatlanan bahisler şunlardır: Kur'anî ilimlerin ve kavramların açıklanmasında masum Ehlibeyt ve özellikle Emîre'l-Mü'minîn (a.s) tam bir yetki ve liyâkate sahiptir ve varılan bu netice, onun Kur'an hakkındaki sözlerinin incelenmesine dayanmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, Hz. Ali (a.s)'ın Kur'an hakkındaki sözleri hülâsa bir şekilde incelenecek olursa bundan şu üç disiplin elde edilecektir:

Birincisi, “Kur'an'ın fâ'ilî nizâmı, ki burada Kur'an'ın hangi kaynaktan vücuda geldiği ve tahakkukunun ne şekilde olduğu bahisleri yer alır.

İkinci sırada; Kur'an-ı Kerîm'in kavramlarına hangi düsturlarla/ruhsatlarla erişilebileceğini belirten bir disiplin olan “Kur'an'ın içsel nizâmı” yer alır.

Üçüncüsü ise, Kur'an-ı Kerîm'in varlığıyla hedeflenen nihâî gâyenin ne olduğunun analiz edildiği, “Kur'an'ın gâiyî nizâmı”nı ifade eden disiplindir. Şimdi bu üç disiplini sırasıyla inceleyelim:

1. Nehcü'l-Belâğa'da Kur'an'ın Fâ'ilî Nizâmı'nın İncelenmesi

Vücutu, bizzat ve aynî surette kendinden kaynaklanmayan her varlık, var olmak için bir illete muhtaçtır. Tıpkı Hz. Ali (a.s)'ın buyurduğu gibi:

“O'ndan başka her şey ma'lûldür.” (a.g.e., 186. Hutbe).

Nitekim tüm mümkün varlıklar, Allah'ın ma'lûl ve mahluklarıdır:

“Allah her şeyin yaratıcısıdır.” (Ra'd Sûresi, 6).

Lâkin âlemin yaratılışı; mahlukun Hâlık'tan ayrı ve farklı oluşu ve Hâlık'ından uzaklaşması esasî üzerine cereyan etmemiştir. Zira her tür ayrılık, fâ'ilî temelde ve başlangıç noktasında bir değişikliği gerektirir. Oysa Allah, her tür dönüşüm/başkalaşımından münez-zeh ve her tarz değişimden berîdir. Emîre'l-Mü'minîn (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Hiçbir iş/oluş O'nu meşgul edemez ve hiçbir zaman O'nu değiştiremez.” (a.g.e., 176. Hutbe).

Evrenin yaratılışını en iyi ve en ma'kûl surette beyân edebilecek ifade, Kur'ân'ın ve rivâyetlerin en zarif tabirlerinden biri olan “tecellî”dir. Tıpkı şu âyetin işaret ettiği gibi:

“Rabbi o dağa tecelli edince, onu paramparça etti. Bunun üzerine Musa (a.s) da ba-yıldı.” (A'râf Sûresi, 143).

Nehcü'l-Belâğa' da evrenin yaratılışındaki keyfiyete dair yer alan açıklamalardan şunlar anlaşılmaktadır: İlâhî hilkatin esasî, O'nun aynı/hakiki tecellisidir, ki bu durum *Nehcü'l-Belâğa'* da şu şekilde beyân edilmiştir:

“Yaratuklarına yarattıklarıyla tecelli eden Allah'a hamd olsun.” (a.g.e., 108. Hutbe).

Nitekim Hâlık'ın marifetinin temeli de, bizatihi ilmî tecellisidir. Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Yaratıcısı, onunla akıllara tecellî eder.” (a.g.e., 186. Hutbe).

O'nun ilmî tecellîgâhı akl-ı mücerred olduğundan, hiçbir zaman maddî gözlerle müşahede edilemeyecektir:

“Onunla gözlerin görmesinden uzak durur.” (a.g.e., 186. Hutbe).

Zira maddî gözler, melekûfî akıl ve ma'kûlû göremezler, bunlardan daha üstün olanı nasıl görebilsinler?!

Elbette derûnî idrak mecraları için Allah'ın tecellisi; müdrikin, tecelli eden/mütecellî Allah'ı ilmî manada ihata gücü demek değildir. Bundan ötürü Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

“Vehimler O'nu ihata edemez; bilakis onlara onlarla tecelli etmiş; onlarla onlardan sakınmıştır.” (a.g.e., 185. Hutbe).

Çünkü tecelli olunan/mütecellâ, sınırlı ve kuşatılmıştır. Bundan dolayı da hiçbir zaman, kendisini sınırlayanın ve kuşatanın menba'ını ihata edecek güce sahip olamayacaktır; çünkü hudutları ve kabiliyetleri, fâ'ilî mebd'e' (ilk fâ'il) aracılığıyla sınırlandırılmış ve kuşatılmıştır. Bu açıdan O'nun tecellîgâhı, yalnızca derûnî idrak kuvvesidir. Bu tecellîgâh dışında ise, sınırlandırılmış ve kuşatılmış demek olacaktır, ki bundan imtina edilir.

Böylece, Allah'ın yaratma esasının, aynî tecelli; ilâhî marifetin tecellîsinin de ilmî anlamdaki tecellî olduğu açıklığa kavuşmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın sudur ve zuhuru Allah'ın mukaddes zâtından özel bir tecellî ile gerçekleşmiştir. Nitekim Emîre'l-Mü'minîn şöyle buyurmuştur:

“Allah, Muhammed (s.a.a)'i, kullarını putlara tapmaktan Kendisine tapmaya, Şeytan'a itaatten Kendisine itaate çağırarak için ve daha önce bilmedikleri Rabblerini bilsinler, reddettikleri halde ikrar etsinler ve inkar ettikleri halde varlığına inansınlar diye -açıkladığı ve muhkem kıldığı Kur'an ile- hak ile gönderdi. Münezzeh olan Allah, kendisini görmedikleri halde kudretinden gösterdiği şeylerle Kitabında onlara tecelli etti.” (a.g.e., 147. Hutbe).

Tıpkı Allah'ın tekvînî Kur'an'daki tecellîsinin, hissî bir surette değil, ma'kûl bir surette gerçekleşmesi ve böylece maddî duyu organlarından imtina etmesi gibi, tedvînî Kur'an'daki ilmî tecellîsi de mahsus (hisse dayalı) değil, ma'kûl bir keyfiyetle vuku bulmuştur ve burada da maddî duyu organlarının hakimiyeti dışındadır. Maddî duyuların kâlıpları dışında bir teşhizatı sahip olmayanlar, kalbî şuhuddan mahrumdurlar ve bu yolla hâsıl olacak hakikatler onlara perdelenmiştir. Bu merhaleye erişenler için O'nun tekellümü tıpkı hilkatinin aslı misali, husûlî tefekkür ve zihinsel çabaların mahsulü olmaktan berîdir.

“Tefekkür olmadan mütekellim, niyet olmaksızın irade sahibi ve uzuv olmadan yapan-
dır.” (a.g.e., 179. Hutbe).

Gönül erbâbı için böyle bir sohbet özlenesidir. *Nehcü'l-Belâğa'*da şöyle geçmektedir:

“Allah'ın peşpeşe gelen uzun zamanlarda ve fetret dönemlerinde, düşüncelerine ilham ettiği ve akıllarının özüne konuştuğu kulları vardır. Onlar kulaklarda, gözlerde ve kalplerde uyanıklık nuruyla kandillerini aydınlatmışlardır. Bu hal üzere Allah'ın azap günlerini anımsarlar.” (a.g.e., 222. Hutbe).

Kur'an, özel bir ilâhî tezahür olduğundan bu kimseler de Kur'an'ın kendine has nurunu taşırlar. Bu konuda Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

“Allah onu aydınlatıcı nurla, açık delil ve yol ile hidayete erdiren Kitap ile gönderdi.” (a.g.e., 161. Hutbe).

“Sonra ona kandilleri söndürülemeyecek bir nur olan Kitabı gönderdi.” (a.g.e., 196. Hutbe).

“Allah'ın Kitabı ile görür ve konuşursunuz.” (a.g.e., 133. Hutbe).

Eğer Allah, Kitabı nur unvanıyla nazil etmeseydi, eşyayı görebilmek kesinlikle mümkün olmayacaktı. Çünkü gönül gözü, eşyanın ve şahısların nurunu algılayabilmektedir ve bunun bir örneği de baş gözüyle tahakkuk etmektedir; o da maddî şeyleri, maddî ve hissî nur ile görebilmektedir. *Nehcü'l-Belâğa'*da bazen açık bir şekilde ve bazen de ima yoluyla Kur'an'dan nur olarak bahsedilmesinin amacı, bu nurun özel bir ilmî tecelli oluşundandır.

Diğer şeylerin tecellisinde feyz vasıtaları, Allah'ın özel memurları gibidirler. Kur'ân-ı Kerîm'in tecellisinde de masum melekler, bu menba'nın yakın ve doğrudan fâ'illeri unvanıyla, özel memurlar hükmündedirler. Hz. Ali (a.s.)'in diliyle:

“Usanmadan Allah'ı tesbih ederler. Gözün uyuması, akılların dalgınlığı, bedenlerin yorgunluğu ve unutkanlık gafleti asla onlara musallat olmaz. Aralarında O'nun vahyi için emin, elçileri için dil, hükmüne ve emrine amade olanlar vardır.” (a.g.e., 1. Hutbe).

“Allah onları orada vahyi için emanet ehli kılmuş, emir ve yasaklarını elçilere götürülmek üzere onlara yüklemiş, onları şüphelerin şüphelerinden korumuştur.” (a.g.e., 91. Hutbe).

“Vesveseler onlara tamah etmez ki, onun şaibesiyle fikirlerinin üzerinde hakimiyet kursun.” (a.g.e., 91. Hutbe).

Yani ilâhî melekler yorulmak bilmez bir şekilde tesbih halindedirler; onları uyku tutmaz; dalgınlık, tembellik ve unutkanlık onlara ârız olmaz. Meleklerden bir grup, Allah'ın emîn-i vahyidir. Peygamberlere, Allah'ın ilâhî dili olurlar. Allah melekleri vahyin emanetçileri ve taşıyıcıları kıldı, onlar vasıtasıyla Peygamberlere vahyini ulaştırdı. Meleklerini şek ve şüphenin girdabından muhafaza etti ve onlarda hiçbir vesveseye yol vermedi.

Netice itibariyle; fâ'îlî nizâmın başlangıç mahalli Allah'ın vahyidir ve bunu açığa çıkarma şekli de özel bir ilmî tecellidir. Vahyin taşıyıcıları, özel olarak bu vazifeye emrolunmuş meleklerdir. Dolayısıyla Kur'ân'ın fâ'îlî ekseninde hiçbir batıllık, muhalefet ve vehme yol yoktur. Bu bölümün tüm konuları Kur'ân âyetlerinden ayrıca istihraç edilebilir. Ama şimdiki bahsin asıl çerçevesi gereği, bu meseleler hakkında yalnızca *Nehcü'l-Belâğa*'daki delillerden istifade edilmiş, Kur'ân'a istinat edilmekten ise kaçınılmıştır.

2. Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân'ın İçsel Nizâmının İncelenmesi

Kur'ân'ın dâhilî nizâmıyla kast edilen, *Nehcü'l-Belâğa*'da Kur'ân'ın muhtevâsının açıklanması demek değildir. Zira bu makalenin mukaddimesinde geçtiği üzere, *Nehcü'l-Belâğa* baştan sona Kur'ânî mazmunlara sahip olup bunlara müstenettir. Bilakis burada Kur'ân'ın içsel nizâmıyla hedeflenen, Hz. Ali (a.s.)'in kılavuzluğunda Kur'ân'ın tefsirinin keyfiyeti ve sahih tefsir metotlarının beyânıdır. *Nehcü'l-Belâğa*'da tefsir metotlarının ve Kur'ân'ın açıklanmasında meşru yöntemin ne olduğu bağlamında ele alınan püf noktaları şunlardan ibarettir:

1- Tedvîn edilmiş Kur'ân yalnızca sessiz bir Kitap olmakla kalmayıp, aynı zamanda sessizken nutuk ve beyân sahibidir. “O (Kur'ân), onlar arasında doğru söyleyen bir şahit ve konuşan bir suskundur.” (a.g.e., 147. Hutbe). Eğer Kur'ân salt sessizlik olsaydı, sözün iki önemli özelliği olan şahitlik ve doğruluk ile vasıflanmazdı. Onun ayrıca nâtlık oluşu da açıklanmıştır: “Kur'ân emrediciyken sakındıran; susarken konuşandır; Allah'ın, mahlukatı üzerindeki hüccetidir. Allah insanlardan Kur'ân'a olan misaklarına karşılık nefislerini satın almıştır.” (a.g.e., 183. Hutbe).

2- Tekvinî Kur'ân, yani hilkat âlemi de sâkittir ve tıpkı tedvinî Kur'ân gibi o da salt sükutun ibaret değildir, sükut halinde iken konuşmaktadır: “Yarattığı her şey, varlığının bir hücceti oldu. Eğer o suskun bir mahluk ise delili, idare edilmesi suretiyle konuşmaktır, onun Yaratana olan delili ortadadır.” (a.g.e., 91. Hutbe).

3- Hilkat âleminin sükut ve nutkunu birleştirmek şu şekilde olmaktadır: Eğer bir kimse tekvinî Kur'ân olan varlık sistemi ve mevcut evren hakkında doğru bir şekilde tedebbürde bulunabilir, sahih ve derin bir algının da etkisiyle sorular sorabilirse, buradan mantıkî cevaplara ulaşabilecektir. Lâkin bir kimse de doğru bir şekilde düşünemeyişinin etkisiyle gerekli soruları sormazsa, doğru cevaba da kesinlikle ulaşamayacaktır. Ya da dalâleti ve kötü zannı sebebiyle yanlış bir soruyu soracak olursa, bu kez de hilkat düzene, gerçek olmayan bir çıkarımı reva görecektir ve kainattan mesaj olarak bunu alacaktır. İşte bu sonuncu yaklaşım, “kendi görüşüne göre tefsir”dir ve yerilmiştir. Bu durumun kanıtı da tekvinî Kur'ân'ın nutkunun, sahih bir tefekkür vasıtasıyla ulaşılacak bir hakikat olduğudur. Nitekim Hz. Ali (a.s), şunları açıklamıştır: “... delili, idare edilmesi suretiyle konuşmaktadır, onun Yaratana olan delili ortadadır.” (a.g.e., 91. Hutbe)”. Bu mesele, tedvinî Kur'ân için de geçerlidir. Yani eğer bir kişi ilmî bir âlem olan Kur'ân'ın bilgi sistemi hakkında doğru bir şekilde tefekkür eder ve muhkem sualler ortaya koyabilirse, bunların cevabına Kur'ân-ı Kerîm'den ulaşmış olacaktır. Ama eğer bir kimse de doğru bir şekilde düşünemezse gereken muhkem sualleri sormayacak, dolayısıyla da hiçbir şekilde de Kur'ân'dan doğru cevapları elde edemeyecektir. Eğer tecrübesizliği ve dalâleti sebebiyle yanlış bir soru soracak olursa, yanlış cevapları Kur'ân'a yükleyecek ve böylece Kur'ân'dan kendi zannını istihraç edecektir. Meselenin hatalı surette ele alınıp düşünsel kurmacalar vasıtasıyla anlaşılmasına çalışılması Kur'ân'ın ifadesiyle, “kişinin kendi görüşüne göre tefsiri”dir ve bu eylem de haram kılınmış ve yasaklanmıştır. Tekvinî ya da tedvinî olsun, Kur'ân'a arz edilecek her soru dâima bilgece olmalıdır. Zira, “İyi/isabetli bir soru, ilmin yarısıdır.” Bundan dolayı isabetli cevap da doğru şekilde sorulmuş bir soruya mübtendir ve onun ürünüdür.

4- Şüphesiz, isabetli bir cevabın zeminini hazırlayan bir soru, hakikî ve ilmî nizâmın temel kistaslarıyla uyumlu olmalıdır. Çünkü hem tekvinî Kur'ân olan varlık âleminin, hem de tedvinî Kur'ân olan ilmî âlemin, birtakım özel illî (neden) ve ma'lûlî (sonuç) kanunları vardır. Eğer soru, bu hakikî ve ilmî varlık nizâmına hâkim olan genel hatlarla mutabık olmazsa, varlık âleminden ve ilmî âlem olan Kur'ân'dan hiçbir doğru cevap alınamayacaktır. Tam bir tedebbür sahibi olmayan bir kimse, vehminin kuruntularını gerçek adeder. Kuruntularının doğru olduğunu sanan bu fert, soru sorarken yalnızca kendi tevehhümlerine başvurur, benliğinin batıl ve yanıltıcı sesini de sorularının cevabı zanneder. Hz. Ali (a.s), Muaviye'ye yazdığı bir mektupta şunları dile getirmiştir: “Kur'ân'ı tevîl ederek dünyayı istemek için hamle yaptın. Elimini ve dilimin devşirmediği şeyden dolayı beni istedin. Sen ve Şamlılar, Osman'ın kanını bana sardınız.” (a.g.e., 55. Mektup). Bu mektupta te'vilin yerilen türü ile kastedilen, kendi görüşüne göre tefsirdir ve bu da sapkınlığın hidayet yolu olarak yorumlanması, heva ve hevesin de hidayetin yerini alması demektir. Bu türden bir tefsirin karşısında ise isabetli soru ve cevaplardan sadır olmuş sahih tefsir vardır ve övülmüş/makbul te'vil olarak adlandırılmaktadır. Hz. Ali (a.s) oğluna (Hz. Hasan) yazdığı bir

mektupta şunları belirtmiştir: “Her şeyden önce Allah azze ve celle’nin Kitabını, bu Kitabın tefsir ve te’vilini, şariat ve ahkâmını sana öğretmek istedim.” (a.g.e., 33. Mektup). Elbette tefsir ve te’vilin terminolojik/istilâhî babta nasıl tanımlandığının, âyetlere isnatla elde edilen istidlâllerde bu ikisinden ne şekilde faydalandığının ve ikisinin birbirinden ayrıldıkları hususların neler olduğunun ele alındığı özel bir ilim vardır ve bu konular orada açıklanmıştır.

Hiz. Ali b. Ebî Tâlib (a.s), hutbelerinden bazılarında hem varlık âleminin nutkuna işaret etmiş ve hem de Kur’ân’ın ilmî nizâmının da nutkuna hatırlatmalarda bulunmuştur. Bu iki konu hakkında şöyle buyurmuştur: “Allah kudretinin saltanatı, hikmetinin eserlerinin dile getirdiği harikalar ve yaratılmışların, O’nun kudretinin tutuşuyla ortaya konduğuna dair itirafları gibi bizi O’nu bilmeye mecbur eden delillerini bize gösterdi.” (a.g.e., 91. Hutbe). “Seni mahlukatından herhangi bir şeye eşit görenin, Seni o denk gördüğü şey olduğuna şahadet ederim. Seni denk gören ise muhkem âyetlerinin getirdiğini ve apaçık delillerinden çıkan hüccetlerin dile getirdiğini inkar etmiştir.” (a.g.e., 91. Hutbe). Bazı hutbelerinde de evrenin ilmî nizâmı olan Kur’ân’ın nâlık olması özelliğine değinmiş ve şöyle söylemiştir: “Allah’ın Kitabı dili yorumlayan bir konuşmacı, rûkûnleri yıkılmayan bir hâne ve yardımcıları hezimeye uğramayan bir güç olarak aranızdadır.” (a.g.e., 133. Hutbe). “Allah doğru yola götüren bir Peygamberi, konuşan bir Kitap ve dosdoğru yüce bir emirle gönderdi.” (a.g.e., 169. Hutbe).

5- Tedvînî Kur’ân isabetli görüş sahiplerinin, sorunların ve fikrî anlaşmazlıkların çözümü için başvurdukları bir kaynaktır. Hiz. Ali bin Ebî Tâlib (a.s) şöyle buyurmuştur: “Topluluk bizi, aramızda Kur’ân’ı hakem olarak kabul etmeye davet edince, Yüce Allah’ın Kitabı’ndan yüz çeviren grup olamazdık. Münezzeh olan Allah, “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah’a ve Rasûl’e götürün.” buyurmuştur. (Nisâ Sûresi, 59). “Allah’a götürülmesi, O’nun Kitabı ile hükmetmemiz; Rasûl’e götürülmesi, onun sünnetine uymamızdır.” (a.g.e., 125. Hutbe).

Yani anlaşmazlığa düştüğümüz kimseler bizi Kitabın hakemliğine davet ettiklerinde, biz Allah’ın Kitabı’ndan yüz çeviren taraf olmadık. Çünkü Allah, çekişmelerin çözümünü için kendisine ve Peygamberine başvurulması gerektiğini buyurmuştur. Allah’a müracaat etmek, Kitabının hakemliğidir. Peygambere müracaat ise, sünnetine tutunulmasıdır. Buradan anlaşılıyor ki, Kur’ân-ı Kerîm’in zâhiri, görüş sahiplerince anlaşılabilir niteliktedir. İlk olarak onun zâhirî muhtevası tahsis ve takyid edilmişse, sünnetten hüccet aranmamalıdır. İkincisi, Kur’ân’ın nâlık oluşunun niteliği, görüş sahiplerinin her türlü güdülenme ve hevâdan uzak bir şekilde ondan istinbat etmeleridir. Üçüncüsü, bu hutbenin içeriğinde şöyle söylenmiştir: “Biz insanları değil, Kur’ân’ı hakem tayin ettik. Kur’ân iki kapak arasında satırlar halinde yazılıdır. O herhangi bir dili konuşmaz, ona bir tercüman gerekir, onun hakkında insanlar konuşur.” (a.g.e., 125. Hutbe)

6- Şu ana dek Kur’ân’ın nâlık ve sâkit oluşu konusunda üç grup insan ele alınmıştır:

Birinci grup: Bunlar bağınazlık ve düşüncesizliklerinin etkisiyle Kur’ân’a dair hiçbir soru sormazlar. Bu grup hakikaten durağan ve katıdır. Kur’ân’dan bir şey işitmezler. Dolayısıyla bu ilâhî Kitap da onlara karşı suskundur.

İkinci grup: Bu gruptakiler sapkınlıkları ve kötü zanları sebebiyle bâtil sorularla Kur'ân-ı Kerîm'in huzuruna gelirler. Vehimlerinden mütevellit önyargılarını, Kur'ân'ın sesi olarak telakki eder, ilâhî Kitabı istedikleri gibi değerlendirirler. Allah'ın Kitabı bu gruba da sâkittir. Çünkü Kur'ân'ın beyân ettiği bir konuyu bu kimseler duymaz ve nefislerinden işittiklerini, Kur'ân'ın sözü sayarlar.

Üçüncü grup: Bunlar sırât-ı müstakîmde yol almalarının etkisiyle Kur'ân'ı Kerîm'e tedebbürle ma'kûl sorular arz eder ve ondan uygun cevabı alırlar. Bu vasfa sahip müfessirler, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümanlarıdır ve Kur'ân-ı Kerîm'in diliyle söz söylerler: "... onun hakkında insanlar konuşur." (a.g.e., 125. Hutbe)

Şimdiye kadar izah edilenler, Kur'ân-ı Kerîm'in nâtık oluşunun dört gruba göre incelenmesi ve bu grupların sahip olduğu özelliklerin ortaya konulması üzerine idi. Bunlardan ilk üçünün vaziyetleri sırasıyla açıklandı.

Dördüncü gruba gelince: Eğer salih bir sâlik, müteedebbir bir müfessirden daha da üstün derecelere erişip, tekvinî Kur'ân'ın derinliklerinden esrar ve remizleri kesbeder ve böyle bir yol azığıyla tedvinî Kur'ân'ın huzuruna gidip gaybî bir meseleyi arz eder de ilhamlar vasıtasıyla geleceğe dair bilinmeyen meselelere vakıf olmak isterse, Kur'ân bu konu hakkında da onunla konuşacaktır. Derin bir tefekkürün eseri olan sorgulayıcı bir dille gaybî ilham ve sırlara muttali olmak isteyenlere cevap verecektir: "Bu Kur'ân'dır ki, ondan konuşmasını isteyin; ancak o konuşmaz. Fakat ben onu size haber vereyim. Bilin ki onda geleceğin bilgisi, geçmiş hakkında bilgiler, hastalığınızın ilacı ve aranızdaki ilişkilerin tanzimi vardır." (a.g.e., 158. Hutbe). Dördüncü grubun özelliklerinden birincisi, genelin vukûfiyet çerçevesinin dışında olan gaybî esrar ve ilhamlara yöneliktir ve bunların sadece seçkinler/havâss için kemâl yönü vardır. İkincisi; Kur'ân'ın zâhirî hüccetlerinin açıklanmasında takyit/kayıtlama, tahsis/hâs kılma ve karine gibi unsurlar oldukça önemli bir paya sahiptirler. Yani üçüncü grubun sorgulama ve Kur'ân'a başvuru yoluyla elde ettiklerine ilaveten, dördüncü grup vasıtasıyla da genel anlamda tahsis, takyid ya da Kur'ânî içeriğin nakli konularında hücciyet hâsıl olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu iki merkezî noktada ismet sahibi ilâhî velileri kapsayan dördüncü gruba nispetle nâtık olmakla beraber, nazar sahibi müçtehitler ve re'inde isabetli müfessirlerden müteşekkil üçüncü gruba ise sâkittir. Hz. Ali (a.s), bu konuyla ilgili olarak meydan okuma sadedinde şöyle arz etmektedir: "Bu Kur'ân'dır ki, ondan konuşmasını isteyin; ancak o konuşmaz. Fakat ben onu size haber vereyim." (a.g.e., 158. Hutbe).

7- Kur'ân'ın ilk sözü, kendi hedefini açıklığa kavuşturması noktasındadır. Yani dışsal meselelere delâlet etmeden önce, içsel insicamının niteliği hakkında söz söylemektedir. Bu meseleyle ilgili olarak, baştan sona tüm âyetlerde hikmetli Kur'ân'ın mesajında hiçbir tutarsızlık, ihtilaf ve tekziye rastlanmamasının yanı sıra, meselelerin birbirine kâmilan yönelimli olduğu görülecektir. Bu açıdan âyetlerin tümü, birbirinin tamamlayıcısıdır: "Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir Kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi." (Zümer Sûresi, 23). Âyetlerin birbirleriyle etkileşimi ve Kur'ân'ın hedefine delâlet edişleri konusunda Hz. Ali (a.s), Kur'ân'ın diliyle şunları arz etmektedir: "Allah, Kitabın bir kısmının, diğer kısmını onayladığını ve onda ihtilaf olmadığını zikrediyor.

Münezzeh olan Allah, “Eğer o, Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı.” (Nisâ Sûresi, 82) buyuruyor.” (a.g.e., 18. Hutbe). Yani âyetler baştan sona birbirinin tasdik edicisi ve açıklayıcısıdır. Eğer bir âyetle bir konudan bahsedilmişse, mazmunu başka âyet veya âyetlerde açıklığa kavuşturulur, bu suretle genel olmaktan çıkıp daha özel bir hal alır; kayıtlanmış olur ve karinesi açıklık kazanır. Böylece aynı konuya ait delillerin parçaları birbirini bulur ve delillerin birbirini tamamlamasıyla da o âyetin tefsiri netleşir. Çünkü bazı âyetlerin şerhinin, başka bir âyetin diliyle tamamlanması gerekir. Bazı âyetlerin tefsiri başka bir âyetin şahitliği ile gerekli olan izaha kavuşur. Öyle ki Hz. Ali (a.s) bu konuyla alakalı olarak şöyle söylemiştir: “Allah’ın Kitabı ile bakıyor, konuşuyor ve işitiyorsunuz. Bu âyetlerin bazısı bazısıyla konuşuyor ve birbirlerini birbirlerine şahit gösteriyor. Allah hususunda ayrılığa düşmüyor ve birbirlerine muhalefet etmiyor.” (a.g.e., 133. Hutbe). İşte bu konu, yani âyetlerin birbirleriyle tamamlanışı, doğrulanışı, Hz. Ali (a.s)’ın deyimiyle konuşmaları ve birbirlerine şahit olmaları konusu; Kur’ân’ın nur ve tibyân oluşunu ve eşyanın tamamı için nazil olduğunu belirten âyetlerden kâmil surette anlaşılabilir. Zira eşyanın nuru olan bir Kitap, her şeyden önce kendisinin nurudur. Diğer şeylerin tibyânı (açıklayıcısı) olan bir Kitap, yine her şeyden önce kendisinin açıklayıcısıdır.

8- Kur’ân’ın tefsirinde doğru olan yöntem, Kur’ân’ın kendisiyle tefsiridir. Kur’ân’ın metni, ismet ve taharet âilesini tüm insanlığın referansı olarak tanıttığından, Masumların (a.s) sünnetine rücu etmek, Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirini tamamlayıcı öge olacaktır. Nitekim böyle bir rücu olmadan Kur’ân’ın hakikati, yine kendisiyle tefsir edilmiş olmayacaktır. Çünkü Masumların sünnetine rücu etmenin lüzumuna delâlet eden bazı âyetlerin görmezden gelinmesi, Kur’ân âyetlerinin bir kısmının tefsir sahnesinden silinmesi demektir. Haliyle bu durum, âyetlerin baştan sona birbirlerine yönelimli ve kendi aralarında teâtî halinde olmalarıyla bağdaşmamaktadır. Hz. Ali (a.s), Masumların en kâmil örneğini teşkil ettikleri ilâhî veliler hakkında şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah’ın velileri, kendilerinde Kitabın ilminin bulunduğu, onu bildikleri, Kitabın kendileriyle ayakta tutulduğu ve Kitapla ayakta kalan kimselerdir.” (a.g.e., Kısa Sözler, 432).

İlâhî evliyanın Kur’ân’ın tercümanı oluşlarının ve Kur’ân ilimlerinin onlar vesilesiyle başkalarının istifadesine sunulmasının sırrı daha önce beyan edilmişti. Bu sır şuydu: Onlar dördüncü grubun fertleridir ve Kur’ân’a, başkalarının sormaktan aciz olduğu özel soruları yöneltirler ve ondan isabetli cevapları alırlar. Bunların dışında kalanlar ise nâtık Kur’ân’ın bâtînî sesini işitmekten mahrumdurlar. İnsanlar ve âlimlerin geneli, Kur’ân’ı işitmekten nasipsizdirler. Zira daha önce şöyle nakledilmişti: “...ona bir tercüman gerekir..” (a.g.e., 125. Hutbe). Vehimlerinin uğultusunu veya başkasının gürültü ve hezeyanlarını işiten kimsenin, bunları Kur’ân’a mâl etme ve Kitabın hedefi olarak telakki etme hakkı yoktur. Böyle bir tavır, tıpkı Hz. Ali (a.s)’ın belirttiği gibi cehalet ve sapıklıktır.

Hz. Ali (a.s), halkın bir bölümünü aldatmak ve tuzağına düşürmek için düzen kuran, bu amaçla kendini âlim olarak tanıtan; lâkin batınının hilekârlıktan ibaret olduğu bir şahıs için şunları söylemiştir: “Bir diğeri ise âlim olarak adlandırılmasına rağmen âlim değildir. Bazı cahillerden cahillikler, bazı sapkınlardan sapıklıklar almıştır. İnsanlara aldatıcı

ve yalan sözlerle tuzaklar kurar. Kitabı kendi görüşlerine göre anlamlandırıp tefsir eder ve hakkı kendi arzularına atfeder... “Bid’atlerden uzak dururum.” der, halbuki onların içinde yatar. Görüntüsü insan suretinde, lâkin kalbi hayvan kalbidir. Hidayet kapısını bilmez ki onu izlesin, körlük kapısını bilmez ki ondan uzak dursun! Bu kimse dirilerin ölüsüdür.” (a.g.e., 87. Hutbe). Kendi görüşünü Kur’ân’a yükleyen, bir fayda elde etme uğruna onu kendi görüşüne göre tefsir eden ve de başkalarını aldatıp tuzağına düşürmek için tasarrufuna aldığı tefsiri kullanan kimse, insan suretinde bir tuzak ve yaşayan bir ölüdür. Onun bâtını diri bir hayvan ve ölü bir insan misalidir. Ama Hz. Bakiyyetullah (Ruhumuz onu Yaradan’a feda olsun) gibi kâmil bir insan, tedvînî Kur’ân hakkında, tekvinî Kur’ân konusundaki görüşünün aynısına sahiptir. Yani, tekvinî varlık nizâmında tüm eşyanın Allah’ın iradesine tâbî olması gibi; tedvinî ve ilmî nizâmında da tüm ilimler, mefhumlar ve maarif Allah’ın ilmüne tâbîdir ve bunların tamamı hikmet sahibi bir Kur’ân olarak tecelli etmiştir.

Bundan dolayı Hz. Ali (a.s), zâhirde insan görünenlerin karşı kutbunu oluşturan ilâhî ve kâmil insan hakkında şunları ifade etmiştir: “Hidayeti arzuya attettiklerinde o, arzuyu hidayete atfeder. Kur’ân’ı kendi görüşlerine attettiklerinde o, görüşü Kur’ân’a atfeder.” (a.g.e., 138. Hutbe). Kendi görüşünü ilâhî vahye atfeden ve Kur’ân’ı hevâsına yükleyen kişi ya ifrat ya da tefrit etmiştir. Zira böyle bir işin menşei, cehalet ve dalâletten başka bir şey değildir. Cahil kimse ya sapkındır ya da ifrat veya tefrite düçar olmuştur ve bunların her ikisi de cennet lütfunu vebale dönüştüren dalâlet yoludur. Emîre’l-Mü’minîn (a.s) şöyle arz etmiştir: “Muhammed (s.a.a)’nin O’nun kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederiz... O, güvenilir olarak görevini eda etti ve hak yolunu izleyen biri olarak dünyadan ayrıldı. Aramızda hakkın bayrağını bıraktı. O bayrağı geçen dinden çıkar, gerisinde kalan yok olur. Ondan ayrılmayan ise hedefe ulaşır.” (a.g.e., 100. Hutbe). Şaşırmış ve haddini aşmış bir müfrit ve yine muhtelif suretlerde batıla bulaşmış müferrit olmaktan kurtulmanın sırrı, vahyin vahiyle tefsiridir. Sırât-ı müstakîm, yegâne kurtuluş yoludur. Zira o yoldan sapmak ve dönmek dinden çıkmak demektir ve sonuç itibarıyla helâk sebebidir. Bunun aksi olarak, her yönden bu yola mukayyet olunup uyulduğu takdirde de insan daimî surette itikadî ve ilmî istikrara kavuşacak; neticede de sırât-ı müstakîmin aslına bağlı olarak hedefine nâil olacaktır.

9- Kur’ân ilâhî bir nurdur ve onda hiçbir belirsizlik yoktur. Bir yandan müteşabih âyetleri şâmil, bir yandan da misdak zikretmeksizin genel kanun ve hükümleri açıklamaktadır. Örneğin; “nifak” virüsünün muhtelif çeşreler barındırdığını beyan eden bir tabir olan, “bir şeyin içinden/arasından geçmek, bir şeyden çıkmak: مرق” ifadesi, “anlaşmayı bozma: نكت” ve “adalet: قسط” gibi Kur’ânî kavramlarda, kişilerin muhkem âyetlere rücu etmeksizin bu türden âyetlere kusur izâfe etmesi mümkündür. Böylesi durumlarda Kur’ân’ın rehberliğinde, konuşan Kur’ân olan pak itrete (a.s) müracaat edilmelidir; bu sayede, birkaç anlamı birden yüklenebilen bir âyetten, örneğin “münafık” tabiri ile ilgili olarak, uygunsuz bir anlam çıkarılmaması olur.

Bu bağlamda Hz. Ali (a.s), Abdullah bin Abbas’ı Hariciler’e ihticac etmesi için gönderdiği sırada ona şöyle buyurmuştur: Sünnet de tıpkı Kur’ân gibi müteşabihleri de şâmil olmasına rağmen; söz, davranış, yazı ve sükût vb.’nin toplamıdır ve bu misdaklardan

herhangi birinin vücut bulması halinde genel kanun ve küllî kaideler de bunlardan sadır ve zahir olacaktır. Bu yoldan başkası, münafığın kabul ettiği bir yoldur ve kapalıdır. Hz. Ali (a.s) dışında kimse Rasûl-i Ekrem (s.a.a)'nin sünnetinden zuhur eden şeylerin tamamına vakıf olabilmış değildir. O, bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Rasûlullah (s.a.a)'ın sahabelerinin tamamı, ona sürekli soru soran kimseler değillerdi. Öyle ki onu dinleyebilmek için bir bedevînin ya da bir yabancının gelip ona soru sormasını bekliyorlardı. Ancak ben aklıma takılıp da sormadığım ve ezberlemediğim hiçbir şey bırakmadım.” (a.g.e., 210. Hutbe). Alevî ilmin ihatasını sunan bu pasaj, ikinci bölümde arz edilmişti. Bu yolla Hz. Ali (a.s) meydan okuma kisvesiyle veya ilâhî bir nimet olan gayb ilmi için şükrünü eda etmek maksadıyla şu ifadeleri beyan etmiştir: “Allah'a andolsun ki eğer istersem, sizden her birinize çıktığınız ve girdiğiniz yerleri ve büründüğünüz tüm hallerinizi haber verebilirim. Ancak benden dolayı Rasûlullah'a dair küfre düşmenizden korkuyorum.” (a.g.e., 175. Hutbe). Elbette böyle kâmil bir vukufiyyetin menşei, Ali bin Ebî Tâlib (a.s)'ın, ilâhî bir ilme mazhar oluşudur ve bu duruma da şu âyet bir delil teşkil etmektedir: “(Ey Muhammed!) Ne işte olursan ol, Kitaptan ne okursan oku! Ey insanlar! Ne yaparsanız yapın, siz o işe daldığınızda Biz mutlaka üstünüzde şahidizdir. Ne yerde ne gökte zerre miktarı bir şey Rabbinden gizli kalabilir! Bundan daha küçüğü de daha büyüğü de apaçık bir Kitapta kayıtlıdır.” (Yûnus Sûresi, 61). İşte böylece kâmil insan Allah'ın izniyle adım adım, Kitab-ı Mübin, İmam-ı Mübin v.b olacaktır.

3. Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân'ın Gâyî Nizamının İncelenmesi

İlliyyet ve ma'lûliyyet kanununda kural şudur: Her fiilin bir fâ'ili ve hedefi vardır. Yani hiçbir fiil, onu yerine getiren/başlatan bir fâ'il olmaksızın şans eseri meydana gelmemektedir ve hiçbir iş/oluş da hedefsiz değildir. Elbette bu işlerin/oluşların birbirlerinden farklı olmaları hasebiyle hedefler de muhtelif olacaktır. Aynı şekilde fâ'iller de farklıdır. Bu genel kanundan hiçbir fiil müstesna olmamıştır ve olmayacaktır. Ama fâ'illerin farklı olmalarının etkisiyle bazı varlıkların, zâtî olmayan özel bir hedef taşımaları mümkündür. Böylece bu özel hedef gereğince kendi ve hedefi arasında özel bir fiil vasıtasıyla irtibat kuracaktır. Bu yolla, fâ'il ve hedef arasındaki irtibatı kuran bu özel fiil, belirlediği hedefine ulaşmış olacaktır. Bu duruma mukabil olarak, varlıkların bir diğer kısmı da (bir önceki gruptan farklı olarak), zâtî olmayan özel bir hedef taşımadıklarında da özel bir fiili yerine getirme vasıtasıyla kendileri ve söz konusu hedefleri arasında bir irtibat kurabilmekte ve bu özel irtibat sayesinde de hedeflerine ulaşabilmektedirler. Nedensellik (illî-ma'lûlî) kanununda böyle bir varsayım mümkün olmakla kalmayıp aynı zamanda zorunludur da. Çünkü eşya/varlık nizâmında fâ'iller silsilesi/zincirinin mutlak surette fâ'il-i bizzâta/ilk fâ'ile erişmesi gerekir, ki bu fâ'ilin illiyeti/nedenselliği, zâtının kendisidir ve ilk fâ'il/ilk illet olabilmesi için herhangi bir fâ'ile ihtiyacı yoktur. Çünkü o, bizzat fâ'ildir ve gâ'yî nedenselliği de yine zâtındandır ve onu bu makamda tamamlayacak başka bir gâ'yî nedene muhtaç değildir. Aksi takdirde “devir ve teselsül” sorunu meydana gelir. Dolayısıyla varlık âleminde, zâtî suretteki bir ilk gâ'yînin varlığı zorunludur.

“Tevhid” burhanında şöyle bir kanun arz edilmektedir: Zâtî ve sınırsız kemallerinin tamamının, zâtının kendisinden kaynaklandığı birden fazla vâcib-i bizzât yoktur. Dolayısıyla tüm eşyanın ilk fâ'il-i bizzâtı olan Allah, bunların tamamı için aynı zamanda ilk gâ'yî-i bizzât'tır. Her fâ'il, kemale ulaşmak maksadıyla bir fiili yerine getirir. Fakat eğer sonsuz ve mutlak kemal bir fiili yerine getirirse, amacı fâ'ile ulaşmak ve fâ'ilin yakınlığıdır; bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu tür durumlarda hedef sadece fâ'ildir, ondan başka bir şey değildir. Allah Kur'ân'da şöyle buyurmuştur:

“O, Evvel ve Âhir’dir; Zâhir ve Bâtun’dır.” (Hadîd Sûresi, 30).

Dolayısıyla âlemde, Sonsuz olan fâ'ilden sadır olacağı farz edilebilen her şey, onun hedefi değil, fiili hükmündedir. Zira o nâ-mütenâhî fâ'il de tüm mâsivânın başlangıcı ve ilk fâ'ilidir. O aynı zamanda Son’dur ve kendisi dışındakilerin ilk gâ'yî-i bizzâtıdır.

Tekvînî Kur'ân olan varlık nizâmının hedefliliği ve tedvinî âlem niteliğindeki hikmetli Kur'ân'ın da hedef sahibi oluşu, Allah'ın esmâ-i hüsnâsında yer alan iki isim üzerine temellenmiştir:

Bunlardan birincisi; Allah, mutlak surette Ganî'dir. Çünkü hiçbir şeyi kendi eksikliği gidermek için yapmaz. Zira O bir şeye muhtaç değildir ki, tayin ettiği hedefe ulaşmak vasıtasıyla bu ihtiyacını gidersin! Yine O, kendinden başkasına bir menfaat ulaştırmak maksadıyla da bir fiili yerine getirmez ve başkasına bir fayda erdirmeyi asıl hedefi olarak tayin etmez. Böyle bir hedefe sahip olmanın gereği; Allah'ın, kendinden başkasına bir fayda/menfaat ulaştırmadığı takdirde, O'nun sonsuz kemallerden bir kemale sahip olmadığı ve kendinden başkasına bu faydayı ulaştırmak suretiyle o kemale nâil olacağı anlamına gelir. Bu varsayım da batıldır. Çünkü mutlak Kemal ve sonsuz fiiliyyet olan Allah için, böyle bir durum tasavvur edilemez. Allah; ilmî, aynî âlemi ve de tekvînî ve tedvinî Kur'ân'ı, kendine bir fayda ve nimet erdirmek gayesiyle yaratmamıştır. Burada hedef şudur: Fiil vasıtasıyla hasıl olacak hiçbir kemal, fâ'il-i bizzât'a erişemez. Çünkü fâ'il-i bizzât, bizâtîhi sonsuz kemaldır.

İkincisi; Allah, Hekîm'dir. Hikmet, hedef, menfaat ve maslahat olmaksızın hiçbir iş yapmaz. Yani onun tüm işleri, hikmetli ve maslahatlıdır. Bu maslahat da fiile yüklenir ve ondan hasıl olur. Böylece Allah'ın mümkün bir varlık olan fiili, layık olduğu kemale erişmiş olur. Allah'ın, esmâ-i hüsnâsındaki bu iki isminden (Ganî ve Hekîm) hasıl olanları toparlayacak olursak;

1- Tekvînî ve tedvinî âlem, baştan sona hikmet, maslahat ve hedef sahibidir.

2- Hikmet, hedef ve mashatlardan hiçbirisi Allah'a matuf değildir. Hatta kendinden başkasına fayda ulaştırmak dahi zâtından hariç bir kemal değildir; bundan dolayı fiili aracılığıyla, zâtî için bir kemal te'min etmesi söz konusu değildir.

3- Kudret, fiili yapma veya terk etme iradesi demektir ve Allah'ın zâtının aynıdır. İlâhî ve mukaddes zâtın bir fiilin sadır olması; fiilin lüzumuna ve O'nun mecbur oluşuna delâlet etmez. Dolayısıyla da O'nun ihtiyarına halel getirmez.

4- Feyzin devamı, tabiat âleminin kıdeminden (kadîm oluşundan) ayrı bir konudur. Feyz ve fazlın idâme sebebi Allah'tır: "O'nun tüm nimetleri kadimdir; mahluklarının üzerine feyz ve fazlını devam ettirendir." Akış ve dönüşümden ibaret olan madde âleminin kıdemi, O'na nispetle hudûs-i zamânî ve hudûs-i zâfîdir ("mahiyet" manasında değil, "hüviyet" manasında) ve O'nun zâtıyla bir arada değildir.

5- Allah, Kâdir-i Mutlak olduğundan, hiçbir şahsın ya da kanunun sultanı altında değildir ve bunlar O'na hâkim de olamaz. Tıpkı Mutezile'nin düşündüğü gibi, O, hikmetli bir işi icbar vasıtasıyla yapmaz (vâcibun aleyh); bilakis İmâmiyye'nin kabul ettiği üzere, O'ndan sadır olan fiilin hikmetli oluşu icap eder (vâcibun anı).

6- İmâmî felsefî tefekkürün, Eş'arî Kelâmı'nın tevehhümlelerinden ayrıldığı nokta şu iki esasa üzerinedir: Bunlardan birincisi, Eş'arî itikadına göre "hüsün ve kubuh-i aklî" düşüncesi doğru değildir. Ama İmâmiyye felsefesinin aklî esaslarına göre akıl, hüsn ve kubhun idrakinde bağımsızdır. İkincisi ise; Eş'ariyye Kelâmı'nın zannı esasınca Allah'ın fiillerinde hedef yoktur. İmâmiyye'nin aklî felsefesinde ise Allah'ın fiilinin bir hedef sebebiyle sadır olduğu kabul edilir. Bu hedef de ya "bizzat" olmak suretiyle fâ'ilin kendisidir ve fiilin nihâî kemali de fâ'il-i mahz'a ulaşmaktır, ki O, aynı zamanda hedef-i bizzât'tır da. Diğeri ise "bi'l-gayr"dır; bu ikinci durumda da kemal, hikmet, maslahat ve menfaat fiile yüklenir ve böylece fiil, kendine mahsus olan kemale erişerek, mümkün varlıkların sınırları içerisinde kendine yer bulur. Eğer fiil hedefine ulaşmazsa, bu durum fâ'ile bir zarar vermez ve O'nun bir şeyden mahrumiyet sebebi olmaz. Zira sonsuz bir fâ'il-i bizzât, mutlak surette ihtiyaç sahibi olmaktan uzaktır.

Hikmetli Kur'ân bu bağlamda iki önemli esasa değinmektedir: İlki, hedef sahibi bir nizâm olan insan ve âlemin kastedildiği tekvinî Kur'ân'dır. Diğeri de Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmayışıdır. Birinci konunun açıklaması; tekvinî nizâmın yani tekvinî Kur'ân'ın yaratılış gayesi, bir yandan insanın tevhidî marifeti elde etmesidir. Talâk Sûresi'nin sonunda şöyle buyruluyor:

"Allah yedi kat göğü ve Yer'den de bir o kadarını yaratandır. Emir bunların arasında cereyan eder. Allah'ın her şeye kudretinin yettiğini bilmeniz için bu yeter." (Talâk Sûresi, 12).

Bir yandan da insanın hâlis ibadetini yaratılış sebebi olarak bildirmektedir. Zâriyât Sûresi'nin son bölümünde şöyle buyruluyor:

"İnsanları ve cinleri yalnızca Bana ibadet etsinler diye yarattım." (Zâriyât Sûresi, 56).

Birinci âyete göre, teorik aklın (akl-i nazarî) hedefi ve insanın bilme boyutu dikkate alınmıştır. İkinci âyette ise, teorik akla ve insanın bilgi boyutuna dair hedefin; isabetli ilmin ve salih amelin ışığında temin edilebileceği beyan edilmiştir.

İkinci konu da Allah'ın her varlıktan ve menfaatten zâtî surette ganîliğidir, ki bunlar mümkün varlıklara mahsus durumlardır. Mübarek İbrâhim Sûresi'nde buna şöyle işaret edilmiştir:

“Musa şöyle demişti: “Siz ve yeryüzünde olanların tümü nankörlük etseniz de şüphesiz Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, övgüye layık olandır.” (İbrâhîm Sûresi, 8).

Yani tüm mühlidlerin itikadî baktaki küfürleri, onların teorik akıl ve bilgi eksikliğine dönmektedir. Amel sahasındaki küfürleri de pratik aklın (akl-ı amelî) değerlerindeki işlevsizliğe matuftur. Bu durumlar, mutlak anlamda Ganî olan Allah’a hiçbir zarar veremez. O halde eğer Talâk Sûresi’nin son âyetindeki muhteva hasıl olmazsa, Zârîyât Sûresi’nin son bölümünde yer alan mazmun da hasıl olmayacaktır. Allah’ın kendi hedefine ulaşmaktan mahrum kaldığı kesinlikle söylenemez. Dolayısıyla bu açıdan O’nun kemalden yoksun olduğu da iddia edilemez. Bilakis şöyle söylenmelidir: İnsan kötü amelleri sebebiyle kendisinden beklenen kemale erişememektedir.

Bu bölümün sona ermesiyle Kur’ânî tefsir ve aklî ta’lillerin özü aydınlatılmış oldu. Burada bir yandan hilkatın hedefinin, bir yandan da bu bölümün konusunu oluşturan Kur’ân’ın gayî nizâmının *Nehcü’l-Belâğa*’da nakledilenler ekseninde ele alınmasıyla yetinilmiştir. Hz. Ali (a.s) Ganî olan fâ’ilin, fiil vasıtasıyla elde edilecek özel bir hedefe ihtiyacının olmadığını şu şekilde açıklamıştır:

“Münezzeh ve Yüce olan Allah, mahlukâtı yarattığında onların itaatine ihtiyacı yoktu ve isyanlarından da emniyette idi. Zira O’na, isyan edenin isyanı zarar vermediği gibi, itaat edenin itaati de fayda vermez.” (a.g.e., 193. Hutbe).

“İtaat” ile kastedilen, fikrî ve amelî itaattir. Nitekim “isyan” ile kastedilen de bu ikisidir. Dolayısıyla, ne isabetli ilim sahibi muvahhidlerin tevhidi, ne de âbidlerin salih ameli olan ibadetleri Allah’a bir fayda sağlar. Aynı şekilde ne mühlidlerin teorik cehaleti (cehl-i nazarî) olan ilhâdî; ne de hüsrana uğramışların kötü amellerinden olan tuğyan ve şirk (cehl-i amelî), Allah’a bir zarar verebilir. Allah’ın fiili bir hedefe matuf olmasına rağmen, fâ’il yani mukaddes ilâhî zât, zâtına eklemenecek bir hedeften münezzehdir. *Nehcü’l-Belâğa*’da insanın ve âlemin hedefli bir şekilde yaratıldıklarına dair gelen açıklamalardan biri de şudur:

“Allah sizi abes bir şekilde yaratmamıştır, sizi başıboş bırakmamış ne cehalete ne de körlüğe terk etmemiştir.” (a.g.e., 68. Hutbe).

“Yüce Allah kullarını, kolay olandan yükümlü tuttu, zor olandan yükümlü tutmadı. Aza karşı çok verdi. Zâtı mağlup edilerek kendisine isyan edilemez, zorlanmış olarak kendisine itaat edilmez. Peygamberleri oyun olsun diye göndermedi. Kitaplarını kullarına boş yere indirmedir. Gökleri, Yer’i ve ikisinin arasındakileri batıl olarak yaratmış değildir.” (a.g.e., 78. Mektup).

“Bu, kâirlerin zannıdır.” Dikkat edilmesi gereken şey şudur: Tedvinî Kur’ân’ın gayî nizâmının; Peygamberlerin gönderilişi ve nurânî sahife ve Kitaplarının nazil edilmesi olduğu bilinmelidir. Onlar birbirlerinin denetleyicisidirler (Müheymin). Hedeflerinin özü iki esas üzere mebnidir. Bunların her biri insan ruhu ve nefsinin boyutlarından bir bölümüne ışık tutar. Birinci hedef, insanın husûlî ve huzûrî boyutlarda eğitilmesidir. İkinci hedef ise

tezkiyedir. Bu eğitim ve tezkiyenin bir bölümü insan ruhunun teorik hedeflerinin tekniline yöneliktir, diğer bir bölümü ise insan ruhunun pratik düzlemlerde kemale erişmesini kapsar.

Sonuç

1- Mukaddime bölümünde *Nehcü'l-Belâğa'* da Kur'an'ın yer alışının mihrini oluşturan unsurlara değinilmiş, *Nehcü'l-Belâğa'* ile Kur'an'ın içeriği üç bölümde mukayese edilmiştir. Emîre'l-Mü'minîn (a.s)'ın *Nehcü'l-Belâğa'* da bazı Kur'an âyetleriyle istihâdları; Kur'an'ın hakikatini tarif ve tebyin konuları incelemeye tâbî tutulmuştur.

2- Kâmil insan, âlemleri kendisinde toplaması ve Allah'ın halifesi olması bakımından başlıbaşına tekvinî bir Kur'an'dır. Tıpkı tedvinî Kur'an'ın, aynı zamanda tekvinî Kur'an olması gibi.

3- Emîre'l-Mü'minîn (a.s), Kur'an'ın tanıtılması ve hedeflerinin açıklanması hususunda en yetkin ferttir; zira Ali (a.s), bir anlamıyla konuşan Kur'an'dır ve bundan dolayı sessiz bir Kitap hükmündeki Kur'an'ın hakikatine tümüyle âşinadır.

4- Bir sonraki bölümde Kur'an'ın fâ'ilî nizâmı ele alınmış ve Kur'an'ın, müteâlf bir mebd'e ve Münezzeh olan Allah tarafından nazil edildiği ispatlanmıştır.

5- Dördüncü bölümde makalenin aslî konuları olarak; Kur'an'ın içsel nizâmına, tefsirinin niteliğine ve sahih metotlarına teveccüh edilmiştir. Böylece gerçekte, o himmetli İmam'ın kılavuzluğunda gerçek ve sahih tefsirin, yanlış ve re'ye dayalı tefsirden ayırt edilmesi gerektiği ortaya konulmuştur.

6- Son bölümde ise Kur'an'ın gâ'î nizâmı açıklanmış ve bu nizâmın yüce hedeflerinden bahsedilmiştir.

İnanç Eğitiminde Nehcü'l-Belâğa'nın Kur'ânî İşâretleri

Dr. Mahbûbe Gazanferî • Dr. Seyyid Rızâ Mûsevî

Özet

Nehcü'l-Belâğa, bir ansiklopedidir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebevî'den sonra İslâm'ın ve dinî değerlerin temel bilgi kaynaklarından biri hükmündedir. *Nehcü'l-Belâğa*; Allah'ı bilme (marifetullah), me'âd, siyâset, yaşam tarzı, İmâm'ın ümmetle ve ümmetin de İmâm ile irtibâtı, eğitim ve öğretim gibi alanlarda Kur'ân ile omuz omuza olup, dünya saadetine ve âhiret kurtuluşuna erişmek için kapsamlı bir tâlimatnâme sunmaktadır. Onun Kur'ân'dan farklı olduğu nokta şudur: Kur'ân, Peygamber (s.a.a)'in kalbine nâzil olmuş bir ilâhî vahiydir; *Nehcü'l-Belâğa* ise, Peygamber'in ilim kapısı ve muttakilerin İmâmı olan İmâm Ali (a.s)'ın bir inşâsıdır. Bu araştırmanın amacı; tarihin aynası ve İmâm Ali (a.s)'ın Kur'ân tefsirindeki konumu dikkate alınarak *Nehcü'l-Belâğa*'nın 176. Hutbe'sinden 241. Hutbe'sine kadarki bölümde yer alan Kur'ânî işâretlerin beyân edilmesidir. Bazı Kur'ân âyetleri ve Sekaleyn Hadîsi esasınca, İmâm Ali (a.s) ve diğer masum İmâmlar, Kur'ân'ın güvenilir müfessirleri sayılmaktadırlar ve *Nehcü'l-Belâğa* da Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve te'vil kaynaklarından biridir. *Nehcü'l-Belâğa*'da bazen sarıh bir şekilde, Kur'ân'ın âyetlerinden bir âyete isnat edilmekte, bazen de âyetlerin muhtevâsı, Kur'ânî lafızları aynen zikredilmeksizin Şîilerin birinci İmâmının kelâmında cârî olmaktadır. Birinci bölümde, dolaylı olan işâretlerden bazılarına; ikinci bölümde ise doğrudan olan işâretlerin bir kısmına değinilmiştir. Bu tahkikin metodu, tanımlama – tahlil etme ve kütüphaneçilik yöntemiyle bilgilerin derlenmesidir.

Giriş

Kur'ân ve *Nehcü'l-Belâğa* dinî iki temel kitaptırlar ve Kur'ân'ın bu aziz çocuğu *Nehcü'l-Belâğa*, baştan sona tıpkı Kur'ân'ın kendisi gibi İslâmî inançların, ahlâk ve ahkâmın açıklayıcısıdır. *Nehcü'l-Belâğa*'nın manâları ve muhtevâları Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri ve mefhumlarıyla tamamen uyumludur. Zira her iki kaynağın da başlangıcı vahyânîdir. Aralarındaki fark ise, *Nehcü'l-Belâğa*'nın lâfızlarının Allah

tarafından nâzil edilmemiş olmasıdır. Tıpkı Kur'ân-ı Kerîm'in Peygamber (s.a.a)'in dilinden cârî olmasının ilâhî bir mucize oluşu gibi; *Nehcü'l-Belâğa* da, Rahmân olan Allah'tan, Kur'ân'dan ve nebevî düsturlardan ilham olunmuş alevî bir mucizedir. Bu kitap, İmâm Ali (a.s)'ın hayatın tüm meselelerine (ilmî, felsefî, maarif-i ilâhî (dinî), sosyal ve ekonomik meseleler) dair sahip olduğu sıfatların, melekelerin ve de bilgilerin bir numunesini teşkil etmektedir. Allah Rasûlü (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Ali, Kur'ân iledir ve Kur'ân da Ali iledir. Bu ikisi Kevser Havuzu'nda bana mülhak oluncaya değin birbirlerinden asla ayrılmazlar.” (Erbeli, c. 1, s. 148, 1382).

Peygamber Efendimiz (s.a.a), Sekaleyn Hadîsi'nde bizleri Kur'ân ve Ehlibeyt (a.s)'e tabi olmaya çağırış ve şöyle buyurmuştur:

“Ben sizin aranızda emanet olarak iki kıymetli ağırlık bırakıyorum: Kur'ân ve Ehlibeyt'im (ittretim). Eğer bunların ikisine de tutunursanız hiçbir zaman dalâlete düşmeyeceksiniz. Bu ikisi, Kevser Havuzu'nda bana kavuşuncaya dek, birbirlerinden asla ayrılmazlar.” (Tirmizî, c. 13, s. 199, 1375).

Yani Kur'ân ve Velâyet'in her ikisi de insanların hidâyet edicisi ve toplumsal meselelerin idârecisidirler. Eğer bir diğeri olmaksızın, bunlardan yalnızca bir tanesine tutunulacak olursa, bu durumun akabinde dalâlete düşmek vardır.

Nehcü'l-Belâğa' da Kur'ân'ın ele alınışına dair unsurların mihverlerini oluşturan üç esas mevcuttur:

1. Nehcü'l-Belâğa'nın muhtevâsının, Kur'ân'ın içeriği ile karşılaştırılması ve konularının, Allah'ın Kitabı'nın âyetleriyle sebeplendirilmesi; Kur'ânî meselelerin Ali bin Ebî Tâlib'in sözlerinde zâhir olması.

2. Emîre'l-Mü'minîn (a.s)'ın, Kur'ân'daki özel âyetler vasıtasıyla deliller sunması ve birtakım hususî konularda Kur'ân-ı Hekîm'in bazı ilâhî âyetlerine temessük etmesi.

3. Nehcü'l-Belâğa'da Ali bin Ebî Tâlib (a.s)'ın diliyle, Kur'ân-ı Kerîm'in hakikatının tarif ve beyân edilmesi ve insanların o hakikate râğbet ettirilmesi.

Birinci ve ikinci unsurun üçüncü unsurla olan tözsel farklılığı şudur: Bu iki unsurun,

Kur'ân-ı Kerîm ile içsel bir irtibatı vardır; ama sonuncu unsurun Kur'ân ile irtibatı dışsaldır. Bundan dolayı önceki iki unsur, Kur'ân'ı tefsir ve Kur'ânî mefhumları şerh etme bâbında telakki edilebilir. Sonuncu unsur ise, Kur'ânî ilimler ve bunların temel bilgisi şeklinde addedilebilir. Başka bir deyişle, birinci ve ikinci mihverlerden hâsıl olan netice, Kur'ân'ın ne söylediği olurken; Kur'ân'ın ne olduğu ve nasıl anlaşılacağı bahsi, üçüncü mihverin özünü teşkil etmektedir. Gerçi ikinci unsorda söz, Kur'ân'ın bazı âyetleriyle delil getirilmesi üzerine- dir ve ikinci unsur bu yönüyle, Nehcü'l-Belâğa'nın maarifinin tamamının Kur'ânî açıklamalar, işaretler (kinâye) ve âyetlerin toplamından elde edilen istinbatlar ile mutabık olması demek olan birinci unsurla çatışmamaktadır. Aynı şekilde, delillendirilen konuların dışında kalan meselelerde sırf âyetlere müstened delillerin mevcut olmayışı da Nehcü'l-Belâğa'nın, Kur'ânî mefhumlara yabancı ve onlardan uzak olduğu anlamına gelmemelidir. (Cevâdî Âmulî, 2. Sayı, s. 5, 1384). Nehcü'l-Belâğa'da bazen bir âyet ya da âyetten bir pasaj (aynen Kur'ân lafzı ile) beyân ve tefsir edilmektedir ve bu bölüm, “direkt ve sarîh/dolaysız işaretler” olarak adlandırılmaktadır. Bazen de Kur'ân-ı Kerîm'in lafızları aynen aktarılmamış; ancak manâ ve muhtevâ vasıtasıyla, Kur'ân âyetlerine kinâyede bulunulmuştur. İşte bu türden pasajlar da “dolaylı işaretler” olarak isimlendirilmiştir. Bu araştırmada, her iki kısmı da “Nehcü'l-Belâğa'nın Kur'ânî İşâretleri” olarak adlandırdık. Bu araştırmanın amacı, İmâm Ali (a.s)'ın Nehcü'l-Belâğa'da 176. Hutbe'den 241. Hutbe'ye kadarki bölümde yer alan Kur'ânî işaretlerin Suphi Salih'in nüshası ile beyân edilmesidir. Mezkur bölümde yer alan çok sayıdaki ayrıntı sebebiyle, bunların yalnızca bir kısmına

işaret edilebilecektir. Bu araştırmanın yöntemi, tanımlama ve tahlildir. Bilgileri, kütüphane yöntemiyle derlenmiştir.

1. Konunun Tarihçesi

1. Zamânî, “*Nehcü'l-Belâğa'da Birinci Hutbe'den Doksan İkinci Hutbe'ye Kadar Kur'ânî İşâretler*”de *Nehcü'l-Belâğa'nın* 1. Hutbe'sinden 91. Hutbe'ye kadar olan bölümünde yer alan Kur'ânî işaretlere değinmiştir. O, meseleleri tahlilî bir surette ele alarak, konuya İmâm Ali (a.s.)'in kelâmının Kur'ân ile irtibatından başlamıştır. Burada İmâm Ali (a.s.)'in, Kur'ân'ın tefsirindeki konumuna ve onun Kur'ân tefsirinden tamamıyla haberdar oluşuna işaret edilmiştir. (Zamânî, Tez Çalışması, 1394).

2. Kâsımî, “*Nehcü'l-Belâğa'nın Doksan İkinci Hutbe'sinden Yüz Yetmiş Dördüncü Hutbesi'ne Kadarki Bölümünün Kur'ânî İşâretleri*” adlı çalışmasında şöyle yazmıştır: Nebevî Sekaleyn Hadîsi şu gerçeği bildirmektedir: Hidayet ve saadete ulaşmanın şartı, Kur'ân ve Ehlibeyt'in bir arada olması ve her ikisine birlikte tutunulmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.a)'den geriye kalan bu iki cevher arasında derin bir bağ sözkonusudur. Zira rivayetin nassına mutabık olarak bunlardan birine tutunulup diğerinin terk edilmesi, dalâlet ve helâka sürüklenmek olacaktır. Bu çalışmanın birinci bölümünde Kur'ân, Kur'ân'ın kendi beyânıyla takdim edilmiş; ikinci bölümde de Peygamber (s.a.a)'in itreti tanıtılmıştır. Kâsımî, İmâm Ali (a.s.)'in bazı faziletlerini göz önüne alarak; onunla Kur'ân arasında kopmayacak bir bağın bulunduğunu ve Kur'ân'ın hakikati ile İmâm'ın varlığının imtizacından derin bir tesirin hâsıl olduğunu açıklamış ve şu sonuca varmıştır: İmâm Ali (a.s) ve diğer masumlar, ilâhî

Kur'ân'ın mücessem hâlidirler. Öyle ki onların tüm sözleri ve davranışları, ilâhî âyetlerin tecellileridir. (Kâsımî, Tez Çalışması, 1392).

3. Cevâdî Âmulî, “*Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân*” adlı çalışmasında şunları ele almıştır: Kâmil insan, mücessem ve tekvînî bir Kur'ân'dır. İşte bundan dolayıdır ki, Kur'ân-ı Kerîm'in hakikatini kâmil surette tanıtabilir. İmâm Ali (a.s), Kur'ân'ı tanıtmada hususunda en yetkin ferttir. Kur'ân tefsirinin sahih metodu, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiridir. Ama bizzat Kur'ân, insanların ismet ve tahâret ailesine müracaat etmelerini salık verdiği için, Masumların sünnetine rücu etmek de Kur'ân tefsirinin diğer muteber kaynaklarından sayılmaktadır. (Cevâdî Âmulî, 2. Sayı, s. 5-28, 1384).

4. Nasîrî, “*Kur'ân'ın Nehcü'l-Belâğa'da Tecellîsi*” adlı makalesinde; telmih, açıklama ve bir araya getirme yöntemleriyle Kur'ân-ı Kerîm'in *Nehcü'l-Belâğa'da* yer alan muhtelif âyetlerine işaretlerde bulunmuş ve daha sonra da Kur'ân'ın, *Nehcü'l-Belâğa'da* yer alan dua tevfiği, tövbe, istiğfar ve şükür gibi ince sırlarından ve mevzularından söz etmiştir. Örneğin İmâm Ali (a.s) bir âyetten kısa bir pasajı ele alarak “zühd”ün doğru tanımını açıklamış ve şöyle söylemiştir:

“Kur'ân'da “zühd”ün tamamı, iki kelime ile beyan edilmiştir: “Kaybettikleriniz için üzülmeyin, size verilenler ile de sevinmeyin (Hadîd, 23).”

Yani bir kimse, kaybettiğine üzülmekçe ve elde ettiğiyle mutlu olmadıkça zühdün iki kulpuna da tutunmuş olur. Zira bazen, insana dünyevî nimetler verilmekte, bazen de bunlar ondan alınmaktadır. Kâmil zühd; insanın, nimetlerin varlığı veya yokluğuyla

nefsinin dizginlerini salıvermemesi demektir. Dolayısıyla İmâm Ali (a.s)'a göre, Kur'ân'da da geçtiği üzere dünyaya bağlanmamak, zühdün nişanesidir. Böylece bu tefsirle; zühdün, gösterişli evlerde oturmayı terk etmek ve tekkelerde yaşamak demek olmadığı; bilakis insanın, kudret ve servetin zirvesinde iken dahi zâhid olabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim, yoksulluk ve yoksunluğun en dip noktasında yaşamakla da zâhid olunamamaktadır (Nasîrî, 2. Sayı, s. 191-203).

2. Nehcü'l-Belâğa'nın Kapsamlılığı

Her şuurlu okuyucunun da teslim edeceği üzere, *Nehcü'l-Belâğa*'nın ayrıcalıklardan biri de, kapsamlılığının ve ilgi çekici çeşitliliğinin olduğu hususlardır. Öyle ki insan, bu nurânî kitapta birbirinden tamamen farklı konularda serdedilen tüm bu latif demecleri ve tatlı sözleri müşahade edince taaccüp etmektedir. Kesin olarak söylenebilir ki bu cilveler; kalbi, ilâhî sırların hazinesi ve ruhu, ilmin engin okyanusu misali olan Masum (a.s) dışında kimsenin harcı değildir. Şeyh Muhammed Abdüh şöyle söylemektedir:

“Ne vakit Nehcü'l-Belâğa'nın bir bölümünden başka bir bölümüne geçsem, sahnelerin/manzaraların tamamıyla değiştiğini hissederdim. Bazen kendimi, gezinir haldeki pak nefislerin etrafında, en lâtif kelimelerle işlenmiş güzel elbiseler içindeki manevî ve yüce ruhlar âleminde gördüm. Bunlar saf kalplere yaklaşırlar, onlara doğru yolu ilham ederler, hedefe ulaştıracak yolu gösterirler, onları sürçmelerden korurlar, faziletin ve kemâlin yollarına hidayet ederler... Diğer zamanlarda da sanki o hikmetli hatibin sözlerini kulaklarımla işitiyormuş gibiydim. O,

âdeta toplumun âlimlerine ve yöneticilerine yüksek ve etkileyici sesiyle hitap etmekte ve doğru yolu göstermektedir. Şüphe, tereddüt ve hatalara karşı onları uyarmakta, feraseti yoluyla siyasetin ve irşadın inceliklerine doğru onları hidayet etmektedir. Onlara yöneticilik ve idareciliğin en nitelikli derslerini öğretmektedir. İşte bu kitap Seyyid Râzî (r)'nin; kelimelerin efendisi ve mevlâmız Emîre'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib (a.s)'dan derleyip “Nehcü'l-Belâğa” diye isimlendirdiği ve kanaatimce bu kitabın muhtevasını gösterebilmesi açısından hiçbir ismin bundan daha uygun olamadığı kitaptır. Dağarcığımda, sözü geçen kitabı tanımlamada bu isimden daha açıklayıcı olabilecek başka bir vasıf yoktur.” (Abdüh, s. 10, ty.; Bkz: İbn Ebî'l-Hadîd, c. 11, s. 153, 1340).

3. 176. Hutbe'den 241. Hutbe'ye Nehcü'l-Belâğa'nın Kur'ânî İşâretleri

İmâm Ali (a.s), Kur'ân'ın en büyük müfessirlerindendir. Kur'ân'ın anlaşılmasında ve tefsirinde özel bir makama sahiptir. O, azîz Peygamber ile sürekli bir şekilde birlikte olmanın bereketi ve risalet mektebindeki talebeliğiyle insanlar içerisinde Kur'ân'ı en iyi bilen ve onun ilimlerine ve maarifine de en vâkıf kimse idi. Tefsirî araştırma ve incelemeler ve de İmâm Ali (a.s)'dan arda kalan sözler, Kur'ân'ın tefsirinde onun üslup ve metodunun tanınması noktasında bize yardımcı olmaktadır. Bu tahkik de başlangıç itibarıyla önce *Nehcü'l-Belâğa*'da Kur'ân'ın sarıh olmayan işaretlerini ve daha sonra da İmâm (a.s)'ın kelâmında aynen cârî olan Kur'ân lafızlarının sarıh işaretlerini muhtasar bir şekilde açıklama amacındadır.

3.1 İmâm Ali'nin Sözlerinde *Nehcü'l-Belâğa*'da Sarılı Olmayan Kur'ânî İşâretler

3.1.1 İnsan, Kendi Yazgısının Belirleyicisi

“Allah’a and olsun ki, kazandıkları günahlar olmaksızın hiçbir topluluktan nimetlerin bolluğu ve dünya hayatının güzelliği geri alınmış değildir.” (178. Hutbe).

“Şüphe yok ki bir topluluk kendini değiştirmedikçe, Allah o topluluğu değiştirmez.” (Ra’d, 11).

Bu sözler günahın; nimetlerin zevâlini, azâbın nüzü'lünü ve Allah'ın intikamını icap ettirdiğine işaret etmektedir. Zira eğer insanlar, mürtekip oldukları günahlara rağmen, nimetlerin feyzine müstahak olmaya devam ederlerse; öte yandan da nimetlere lâıyk olan insanlardan da bu nimetler alınır ve bunlardan men edilirse, bu durum bizzat zulüm olacaktır. Feyyâz-ı Mutlak olan Allah'tan böyle bir zulmün sadır olması da muhaldir. Yine “Şükr-i Mün'im” (nimetlere verene şükür ve teşekkür etmek) vaciptir ve Allah'ın nimetlerine mukabil olarak yapılacak bir şükürün esirgenmesinden O'na sığınılmalıdır. Bundan dolayı, İmâm Ali (a.s), günahlara mürtekip olmaları dışında, insanlardan nimetlerin alınmadığına dair yemin etmektedir (Behrânî, c. 3, s. 679, 1375). Bu Kur'ânî esas, İslâm'ın en önemli içtimâî usulünü beyan etmektedir. Bu usul şudur: Her türlü dışsal değişim, öncelikle milletlerin ve toplumların içsel değişimleri üzerine temellenir ve toplumların her türden zafer ve yenilgileri de yine atılan bu temellerden kaynaklanır. Dolayısıyla kendilerini aklamak/beri kılmak için daima dış mihrakları günah keçisi olarak görenler ve bedbahtlıklarının nedeninin, baskıcı ve sömürgeci

güçler olduğunu ileri sürenler büyük bir yanlışlığa içindedirler. Zira bu cehennemî güçler, eğer bir toplumun içinde üs ve mahfillere/uzantılara sahip olmasalardı, ellerinden hiçbir şey gelemezdi. Burada önemli olan şudur; baskıcı, sömürgeci ve zorba güçlerin hiçbir surette nüfuz sahibi olmamaları için önce toplum içindeki mahfilleri yok edilmelidir. Onlar Şeytan mesâbesindedirler ve biliyoruz ki Kur'ân'ın deyimiyle Şeytan, Allah'ın muhlas (hâlis kılınmış) kulları üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir ve o, yalnızca kendi derûnunda Şeytan adına üs kuranlara gâlip gelebilir (Mekârim Şîrâzî, c. 1, s. 146, 1375).

3.1.2 Allah'ın Gönül Gözüyle Görülmesi

“Gözler O'nu apaçık bir şekilde göremez.” (179. Hutbe).

“Gözler O'nu göremez; ama O, gözleri görür. O, Latîf'tir, Habîr'dir.” (En'âm, 103).

Bu, İmâm Ali (a.s)'ın tevhid ve Hakk Teâlâ'yı tenzih bâbında irâd ettiği en nitelikli hutbelerden biridir. İmâm Ali (a.s), baş gözüyle görülemeyecek olmasından dolayı Allah'ı tenzih etmekte ve O'nun nasıl görülebileceğini açıklamaktadır. Zira Allah, cismiyyetten ve cismiyyetin gereklerinden biri sayılan, “yön sahibi olma” gibi özelliklerden berîdir. Aynı şekilde baş gözü de O'nu algılayabilecek kudretten yoksundur. O yalnızca gönül gözüyle müşahade ve idrak edilebilir. Bu sebeple O'nun, hissî (duyu organı olan) gözle görülebilmesi nefyedilmiş; lâkin gönül gözüyle idrâki ise ispat edilmiştir. “Gözler O'nu idrak edemez.” ifadesi, işte bu manâdadır.

3.1.3 Allah'ın Âfâkî (Dış Âlem Kanalıyla) Yolla Bilinmesi

“Gökleri, sütunları olmaksızın muhkem kılması ve herhangi bir destek olmadan yükseltmesi, O'nun yaratmasının işâretlerindendir.” (182. Hutbe).

“Allah, gördüğünüz gökleri herhangi bir direk olmaksızın yükseltendir.” (Ra'd, 2).

Yer'in üzerindeki gök; insanın, var olduğunu hissedebildiği bir sütun olmaksızın (düşmeden) durmaktadır. Netice olarak, her insanın idrak etmesi gereken şey şudur: Göğü hiçbir sütun olmadan koruyabilen, de-ğişmesine mahal vermeyen ve de işgâl ettiği mekândan düşmesinden alıkoyan birinin var olması gerekir. Elbette göklerin hiçbir sütun olmaksızın kendi yerlerinde istikrarlı bir şekilde durmaları, yeryüzünün kendi yerinde istikrarlı bir şekilde durmasından daha şaşırtıcı değildir. Her ikisi de bu istikrarlarında Allah'a muhtaçtırlar ve O'nun kudret ve iradesiyle kendi düzlemlerinde durmaktadırlar. Yine bu istikrar, Yer'in ve göğün kendine özgü birtakım vesileleri aracılığıyla-
dır. Eğer gökler, sütunlar aracılığıyla durabilselerdi bile, yine Yüce Allah'a muhtaç olmaktan müstağni olmazlardı. Zira varlıkların tamamı, tüm hallerinde Yüce Allah'a ihtiyaç duymaktadırlar. Bu, mutlak surette bir ihtiyaçtır ve varlıklar, hiçbir surette bu ihtiyacı kendilerinden bertaraf edebilecek vasıfta değildirler. (Tabâtabâî, c. 11, s. 391.).

3.1.4 İnsanların Amellerine Nezâret Edenler

“...amellerin kaydedilmesi için azametli melekleri görevlendirmiştir. Onlar hak olan hiçbir şeyi unutmazlar ve batıl olan hiçbir şeyi de yazmazlar.” (183. Hutbe)

“O değerli yazıcı melekler (kirâmen kâtibîn), yapıp ettiklerinizi yazmakta ve bilmektedirler.” (İnfitâr, 11-12).

“Kıymetli ve itaatkâr, yazıcı melekler...” (Abese, 16).

Tabersî'nin “İhticâc”ında şöyle zikredilmiştir: “Bir şahıs, İmâm Ali (a.s.)'a şöyle sordu: “Allah, kullarının tüm surlarına muttali iken, onların iyi ve kötü amellerinin yazılmasıyla emredilmiş Meleklerin varlık sebepleri nelerdir?” İmâm Ali (a.s.) şöyle cevap verdi: “Allah bu Melekleri, kendine ibadet etmeye davet etmiş ve kullarının amellerine şahitler kılmıştır. O'nun bundaki maksadı; kullarının, Meleklerin nezaretleri sebebiyle taat-i ilâhî'yi daha fazla gözetmeleri ve O'na isyan etmekten daha çok kaçınmalarıdır. Zira nice kullar vardır ki, günah işlemek üzere karar alırlar; ancak daha sonra akıllarına bu Melekler gelir ve günah işlemekten kaçınıp şöyle derler: “Rabbim beni görüyor ve aynı zamanda onun Yazıcı Melekleri de şahitlik ediyorlar.” Bunlara ilâveten, Allah'ın, lütuf ve rahmeti sebebiyle kulları üzerine Melekleri memur kılmasının bir başka sebebi de; Allah'ın izniyle, Meleklerin, âsi şeytanları insanlardan uzaklaştırmaları, yine aynı şekilde yeryüzünün zararlı/şerli mahluklarından ve insanların göremediği daha nice âfetlerden onları korumalarıdır. Elbette bu koruma, Allah'ın fermanıyla onların ecellerinin yaklaştığı zamana kadardır. (Arûsî Huveyzî, c. 5, s. 522, 1415).” Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere; onlar amellerin yazılmasıyla memur kılınmalarının yanısıra, insanları çetin hâdiselerden, âfetlerden ve şeytanların vesveselerinden korumakla da emrolunmuşlardır.

“Her insanın önünde ve arkasında, kendisini Allah'ın emrine bağlı olarak koruyup gözetleyen Melekler vardır.” (Ra'd, 11).

3.1.5 Hayırda Yarışmak

“Allah size merhamet etsin, sizler imâr etmenizin emredildiği, teşvik edildiğiniz ve kendisine çağrıldığınız (cennetteki) evleriniz için yarışın.” (188. Hutbe).

“Rabbimizin affına mazhar olmak ve muttakiler için hazırlanmış, genişliği gökler ve Yer kadar olan cennete ulaşmak için birbirinizle yarışın.” (Âl-i İmrân, 133).

İmâm Ali (a.s), âyetin “Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak için yarışın.” bölümü için, “*Farzları edâ etmede yarışın.*” tefsirini yapmıştır. (Tabersî, c. 2, s. 836, 1372; Meclisî, c. 66, s. 347, 1403).

İmâm Ali (a.s)’ın tavsiyelerinden biri şudur: “İnsana verilen vaatlerden biri olan âhiretteki menzillerinizi âbâd etmek için birbirinizle yarışınız.” Âhiret yurdunu âbâd etmek de yalnızca; fitrat ve ilâhî sünnetlerle uyumlu olan ve nefsin kemâllerini artıracak hayırlı amellerle gerçekleştirilebilir. Özetle; şer’î nizâmın korunması ve devamı vasıtasıyla, âhiret yurdunu âbâd etmek için hayırlı amellerde, ibadetlerde, mânevî ve ruhî kemâllerin kazanılmasında birbirimizle yarışalım.” (Behrânî, c. 4, s. 334, 1375).

3.1.6 Ölümün Hatırlanması

“Siz ve Kıyâmet, aynı iple bağlanmışsınız. Sanki Kıyâmet, alâmetleriyle gelmiş, işâretleriyle yaklaşmıştır.” (190. Hutbe).

“Yoksa onlar Kıyâmet’in ansızın kendilerine gelmelerini mi bekliyorlar? Oysa onun alâmetleri çoktan gelmiştir.” (Muhammed, 18).

Burada Kıyâmet saatinin yakınlığına bir kinâyede bulunulmuş ve onun sanki şu an

gerçekleşmek üzere olduğu belirtilmiştir. İmâm Ali (a.s), Kıyâmet saatinin yaklaşmasını, tıpkı şu an gerçekleşiyormuşçasına tasvir etmiş ve bunu da “Kad=Muhakkak” edatıyla tekit ederek âdetâ hâlihazırda tahakkuk etmiş bir hâdiseymişçesine beyân etmiştir. O kadar ki, şöyle buyurmuştur:

“Onun yenisi eskimiş, şişmanı zayıflamıştır.”

Yani Kıyâmet, tam da şu anda sorguya çekmek üzere sizi Sırat köprüsünde hazır bulundurmaktadır ve bu hâdise de işte şimdi tahakkuk etmiştir.

3.1.7 Muttakîlerin Sıfatları

“Takvâyı azık edinenler ne azdır!” (191. Hutbe).

“Kullarımdan hakkıyla şükredenler ne azdır!” (Sebe’, 13).

İmâm Ali (a.s), muttakîlerin ve takvânın şartlarını yerine getirenlerin az olmalarından duyduğu şaşkınlığı izhâr etmiş ve şöyle buyurmuştur: Bu grup Allah tarafından, sayılarının az oluşlarıyla nitelenmişlerdir. Gayet açıktır ki, eğer şükür yalnızca sözle yerine getirilebilse idi, bu zor bir eylem sayılmaz, böylece onu yerine getirenler de sayıca az olmazlar idi. Bilakis burada anlatılmak istenen, pratik bazda bir şükürdür. Bu pratik şükür de insanların; uğruna yaratıldıkları hedef yolunda nimetlerden istifade etmelerini ifade eder ve kesin olarak söylenebilir ki, ilâhî nimetleri yerli yerinde kullanabilenler pek azdırlar. Büyük zâtlardan bazıları, şükür konusunda üç aşama zikretmişlerdir:

Kalp ile Şükür: Nimetten duyulan nızâyet ve hoşnutluk duygusuyla yerine getirilen şükürdür.

Söz ile Şükür: Nimet vereni sözle övmektir.

Bedenin Tüm Âzâları ile Şükür: Bu tür şükür de amellerin nimetlerle âhenkli kılınmasıdır. (Mekârim Şîrâzî, c. 18, s. 38, 1374).

3.1.8 Şeytan, İnsanın Apaçık Düşmanı

“Ey Allah’ın kulları! Şeytan’ın, çağrısıyla sizi endişeye sokmasına, atlı ve yaya olarak sizi elde etmesine karşı uyanık olun.” (192. Hutbe)

“Haydi, onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinde şaşırt; süvarilerinde ve yayalarınınla onların üzerine yaygara kopar,... onlara vaatlerde bulun. Zaten Şeytan, aldatmadan başka bir şey vaad etmez.” (İsrâ, 64).

“(İblis) Dedi ki: “Rabbim, beni kıskırttığım şeye karşılık, andolsun ben de onlara yeryüzünde dünyayı süslü göstereceğim ve onların hepsini sapıtracağım.” (Hicr, 39).

Âyetin, “İstedğin herkesi davet ve vesveselerinle dalâlete sürükle.” kısmı, emir kipiyle beyân edilmesine rağmen, gerçekte bir tehdittir. Nitekim İbn Abbâs şöyle demiştir: “Bir kimseyi tehdit etmek istedikleri zaman, genellikle şöyle söylemektedirler: “İstedğini yap, nasıl olsa yaptığının neticesini göreceksin!” İşte burada da tehdit, emir kipiyle beyan edilmiştir. Çünkü bu durum tıpkı şunu andırır: Bir kimseye, sanki kendi kendisine hakaret etmesi emredilmiş gibidir. Mücâhid şöyle söylemiştir: “*Sesin ile*” ifadesiyle kastedilmek istenen, *nağme, şarkı v.b’dir.*” Bazıları da şöyle söylemişlerdir: “İnsanları fesada çağırın her ses, Şeytan’ın bir çağrısıdır.” “Süvâirilerinde ve yayalarınınla” ifadeleriyle söylenilmek

istenen de İblis’in tuzakları, takipçileri ve dostlarıdır.” Dolayısıyla burada geçen “bâ” harf-i ceri, zâiddir. Açıktr ki, her süvâri veya yaya, Allah’a isyan yolunda hareket eden ins ve cin de başta olmak üzere, Şeytan’ın süvâri ve piyâde birlikleridirler. Bazı kimseler de bu âyetin tefsirinde şöyle söylemişlerdir: “Yani, süvâirlerini ve yayalarını davet et ve Âdemoğullarını azdırmak için onları seferber et.” (Tabersî, c. 14, s. 170, 1360).

3.1.9 Peygamberin Bi’setinin Armağanı/Sonucu

“Allah’ın, Peygamberini gönderdiğinde ilâhî ve bol miktardaki nimetlerini onların üzerine nasıl nâzil ettiğine bir bakın!” (192. Hutbe).

“Andolsun ki Allah, mü’minlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, vicdanlarını arındıran, onlara Kitabı ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle lütufta bulunmuştur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.” (Âl-i İmrân, 164).

Beyânın/Sözün efendisi Ali (a.s), bu ifadelerde insanlara İslâm Peygamberi (s.a.a)’nin bi’setiyle eşzamanlı olarak sahip oldukları toplumsal değeri ve konumu hatırlatmakta ve bundan öğüt/ibret almalarını istemektedir. Allah bu büyük nimetin bereketiyle, onları o zorluk ve buhranların tümünden kurtarmıştır. Nitekim Allah, Peygamberlerin bi’seti ve ilâhî maârifin tebliği vasıtasıyla insanlar arasında ülfet ve merhametin meydana gelmesini sağlamıştır. O, şöyle buyurmuştur:

“Allah onların gönüllerini birbirine ısındırdı. Aksi takdirde yeryüzünde bulunan her şeyi harcasaydın, yine de onların kalplerini böylesine uzlaştıramazdın.

Lâkin Allah, onları birbirleriyle kaynaştırdı.” (Enfâl, 63).

Yani Allah, onların müteferrik ve dağınık düşüncelerini toparladı ve düzenledi. Zira câhiliye döneminde, onların yaptıkları her şey, nefsânî temâyül ve arzuları esasınca şekillenmekteydi. Bu suretle birbirlerinden uzaklaşmakta ve kendi aralarında uzlaşamamaktaydılar. (Behrânî, c. 4, s. 509, 1375).

Doğal olarak, ne vakit bir toplumun ya da ümmetin hedefi yalnızca maddî dünyanın imkânlarından faydalanmakla sınırlı olursa ve fikri de dünya hayatının dört duvarına hapsolursa; böyle bir toplum, sosyal fitnelerin ve musibetlerin meydana gelişine engel olamaz. Çünkü dünya yurdu meşakkat yurdu. Elbette toplumdaki fertler arasında ülfetin hâkim olmasında ve öfke ve düşmanlıkla dolu gönüllerin razı edilip tatmin edilmesinde etkili olabilecek son şey; mal, makam ve diğer dünyevî nimetlerdir. Bunlar, insanların rağbet edip sevdikleri lütuflardır ve insanlara bahşedildikleri vakit, bu lütufların verdiği hoşluk duygusu ile bir dereceye kadar ikna edilip susturabilmeleri mümkündür. Lâkin bu durum, yalnızca cüz'î durumlar için geçerlidir, yani fakat bazı insanlarda netice verebilir; ama genelin düşmanlığının ve kininin giderilmesinde yetersiz kalabilir. Zira tüm fertlerin gönlünde yer tutan güdülerden olan ve başkalarının, hayatlarında elde ettiklerini müşahade etmek suretiyle körüklenen tamah ve hasislik ateşinin, para ve bunun gibi metâlar ile söndürülebilmesi hiçbir surette mümkün değildir. Elbette İslam, toplumda fertler arasında ülfetin meydana gelmesi ve merhametin hâkim olması için, insanları ilk olarak ilâhî maarif ile tanıştırmış, aralarında bu maarifi tebliğ etmiş ve insan hayatının, ebedî bir hayat olduğunu ve bir gün sonra

erecek olan bu geçici dünya hayatıyla sınırlı olmadığını bildirmiştir. Aksine ebedî hayat, hakikî olan hayattır ve insanın; Münezzeh olan Allah'a kul oluşu sayesinde, kendisiyle bekâ bulacağı ve ilâhî yakınlığın nimetleriyle nimetleneyeceği bir âlemdir. (Tabâtabâî, c. 9, s. 120-121, 1417).

3.1.10 Serzeniş ve Kınamalardan Korkmamak

“Şüphesiz ben, Allah yolunda hiç kimsenin kınamasından korkmayan kimselerdenim.” (192. Hutbe)

“Onlar Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar.” (Mâide, 54).

Bu sözlerle ifade edilmek istenen, İmâm Ali (a.s.)'ın Hakk Teâlâ'ya itaat ve kullukta nihâî merhaleleri kat etmiş ve tam bir ihlâs makamına ulaşmış olmasıdır. Bu sebeple, başkalarının teşvik ya da serzenişinin, İmâm'ın ilâhî niyet ve tasarruflarında hiçbir etkisi olamaz. O, hakikati tanımış, ona inanmış ve bilinçli bir şekilde Allah yolunda yürümüştür. Hiçbir kınayıcının kınaması, onun o nur dolu gönlüne bir korku düşürememiştir.

3.1.11 Allah'ın Takdirine Râzı Olmak

“İtaat edenin itaati O'na bir fayda veremez. Rızıklarını aralarında paylaştırdı ve herkesi kendi yerlerinde karar kıldı.” (193. Hutbe).

“Onlar mı Rabbinin rahmetini paylaştıracaklar? Dünya hayatında onların mâişetlerini ve servetlerini aralarında paylaştıran Biziz. İnsanların bir kısmı, bir kısmını istihdâm/teshîr edebilsin

diye, onları birbirlerinden farklı alanlarda üstün kılan Biziz.” (Zuhurf, 32).

Kulların rızıklarını, onların maslahatları esasınca aralarında taksim ettik. Bu konuya dair kimsenin bir görüş belirtme hakkı yoktur. Tıpkı rızık konusunda bazılarını bazılarına üstün kıldığımız gibi, risâlet konusunda da istediğimiz kimseleri seçtik. (Tabersî, c. 22, s. 217, 1360). Öyle ki Hakk Teâlâ, varlıkların yaratılışının ilk kaynağı olup, yaratılmışların rızkını bahşedendir. Yaratıklarının derecesi de (hikmete binâ olmuş ilâhî takdir gereği) birbirleriyle farklıdır: Bir kısmını kudret sahibi, bir diğer kısmını da muhtaç; bir bölümünü şerefli ve izzetli, bir diğer bölümünü de zelim kılmıştır. Bu derecelerin ve farklılıkların var olma sebebi, insanların rüşd bulmaları adına; ilâhî bir maslahat ve imtihan gereğidir ve zarûrîdir. O, kullarına muhtaç olmaktan Mutlak surette Ğaniyy'dir.

3.1.12 Muttakilerin Vasıfları

“(Takvalıyı şu vasıflar üzere götürsün): Şehveti ölü, öfkesi yatışmıştır. Ondan yana hayır umulur ve şerden emin olunur.” (193. Hutbe).

Muttakiler, dünya meselelerinde farkındalık ve dikkat sahibidirler. Onlar bu özelliklerini yumuşak huylulukla harmanlamışlardır; öfke ve haşinlikten uzaktırlar. Tıpkı şu darbimeselde beyân edildiği gibi: “Ne seni yiyebilecekleri kadar lezzetli ol, ne de senden uzak duracakları kadar acı.” İşte bu ölçü, toplum huzurunda insanlarla iken sergilenmesi gereken “adalet” (=melekelerin ahlâkî bâbdaki itidâlleri) faziletinin bir tezâhürüdür. Biliyoruz ki yumuşak başlılık, bazen kişide olması arzu edilen

tevâzûdan kaynaklanır ve bazen de taviz ve öngörüsüzlükten.

“Allah’a karşı gelmekten gücünüzün yettiğince sakının ve buyruklarına itaat edin. Kendi iyiliğiniz (hayrınız) için harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Teğâbün, 16).

“Ey imân edenler, siz de Mûsâ’ya eziyet eden İsrâiloğulları gibi olmayın. Unutmayın ki Allah onu, kendisine karşı ileri sürdükleri iddialardan temize çıkardı... Ey imân edenler, Allah’tan sakının ve doğru söz söyleyin. (Ahzâb, 69-70).

Yukarıdaki âyette yer alan hitap, yalnızca Peygamber (s.a.a) zamanındaki mü'minlere has değildir. Bilakis kendisinden sonra gelip risâlet Peygamberinin (s.a.a) mukaddes ruhunu incitenler, onun dinîni küçümseyenler, zahmetlerini boşa çıkaranlar ve vasiyetlerini unutanlar da mezkûr hitabı şâmilidir. Nitekim bazı rivayetlerde şöyle nakledilmiştir: “Ali (a.s)’a ve evlâtlarına zulmedenler de bu âyeti şâmilirdirler.” (Nûru’s-Sekaleyn, c. 4, s. 308). Şuhâlde, eğer aziz ve ilâhî Peygamberler, cahillerin ve münaфіkların incitici sözlerinden emanda olmamışlarken, pâk ve mü'min kimselerin bu tür şahıslara müptela olmamaları düşünülemez. Nitekim İmâm Sâdık (a.s) şöyle buyurmuştur:

“İnsanların tamamının rızasını elde etmek ve insanların ağızlarını kapatabilmek mümkün değildir... Mûsâ’yı birtakım ithamlarla suçlayıp incitmediler mi? O derece ki, sonunda Allah onu temize çıkardı.” (Arûsî Huveyzî, c. 4, s. 309. Bkz: 193. Hutbe, 30. Vasıf; Hucûrât, 11; 193. Hutbe; Nisâ, 36).

3.1.13 Kur'ân, Şifâ Bahşeden Kitap

“Kur'ân, kendisi sayesinde hastalıklardan hiçbir korkunun kalmadığı, şifâ veren bir ilaştır.” (198. Hutbe).

“Ve Biz Kur'ân'dan, inananlara şifâ ve rahmet olan âyetleri indirmektediriz.” (İsrâ, 82).

Öyle bir şifâ ki, onunla hastalıklardan yana geriye tek bir endişe dahi kalmaz. Kur'ân ve onun sırları üzerinde tedebbürde bulunmak, insan nefsinin cehâlet hastalığından, çirkin huylardan ve nâhoş bir ahlaktan şifâ bulmasını sağlar. Bu, artık ardında bir hastalığın kalmadığı bir şifadır; zira eğer nefsânî faziletler meleke halini alırlarsa, bu melekelerin zevâl bulma korkuları da ortadan kalkmış olur. Ayrıca Kur'ân, bedenler için de şifâ vesilesidir.

Bkz: Namazın Armağanı: 199. Hutbe; Bakara, 238). Emaneti Edâ Etme Sorumluluğu: 199. Hutbe; Ahzâb, 72). Hakkın Yolu ve Metodu: 201. Hutbe; Enfâl, 25). Âhirete Yöneliş: 203. Hutbe; Gâfir, 39). Men Edilmiş Ruhbanîyet: 209. Hutbe; A'râf, 32). Rahmâniyet ve İlâhî Lütuf: 216. Hutbe; En'âm, 160). Risâletin Tebliği: 231. Hutbe; Hicr, 94). Genel Haklara Riâyet: 232. Hutbe; Enfâl, 41). Haccın Felâketi: 192. Hutbe; Mâide, 97). Kibir, Küfürün Kaynağı: 192. Hutbe; A'râf, 12).

3.2 İmâm Ali (A.S)'In Kelâmında Nehcü'l-Belâğa'da Sarîh (Dolaysız) Kur'ânî İşâretler

Burada Kur'ân'ın *Nehcü'l-Belâğa*'daki sarîh işâretleri zikredilip hülâsa bir şekilde tefsir edilecektir. Kur'ân'ın sarîh işaretleriyle kastedilen; İmâm Ali (a.s)'ın *Nehcü'l-Belâğa*'da başlangıçta bir âyeti kâmil şekliyle ya da ondan bir bölümü naklettiği ve daha sonra da bunları tefsir ettiği pasajlardır.

3.2.1 Hak Yolunda İstikâmet, Kurtuluşun Şartı

“Şüphesiz ben, O'nun ilâhî vaatleri ve açık delilleriyle konuşuyorum. O, Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır.” deyip sonra dosdoğru yolda istikâmet üzere yürütenlerin üzerine Melekler iner; onlara, “Korkmayın, üzülmeyin, size vaat olunan cennetle sevinin.” derler.” buyuruyor. Şüphesiz siz de “Rabbimiz Allah'tır.” demiştiniz. O halde O'nun Kitabının istikâmetinde, emrinin yolunda ve kullarının O'na sahih şekliyle ettiği ibâdetler üzere, istikâmet sahibi olun. Bu yolda pâyidar kalın ve Allah'ın emirlerine muhalefet etmeyin.” (176. Hutbe)

Burada İmâm (a.s), Kur'ân'a ve faziletlerine değinmektedir. Böylece muhatapları, ona itaate çağırmakta, istiâre edebî sanatıyla Kur'ân'ın nasihat ediciliği vasfına işâret etmektedir. Bu, şu anlama gelmektedir: Kur'ân, hayır dileyen bir nasihatçı misâli, tâbîlerini envâi tür maslahata yönlendirmektedir. “O, aldatmayan ve saptırmayan bir hidâyet edicidir.” cümlesi, bu istiâreyi özlü bir şekilde dile getirmiştir. Yani, Kur'ân, aldatmayan bir nasihatçidir ve dalâlete düşürmeyecek bir yol göstericidir. Aynı şekilde, istiâre yoluyla Kur'ân için “muhaddis” (konuşan) vasfını dile getirmiş ve bu vasfı, “Yalan söylemez.” cümlesiyle tezyin etmiştir. Son istiâre, şu münasebetle beyân edilmiştir: Kur'ân'ın, doğru sözlü bir konuşmacı oluşu; tüm zamanlara ait haberleri ve geçmiştekilerin yaşadıklarını doğru bir şekilde nakletmesinden anlaşılmaktadır. Kur'ân ile birlikte olmak, onun hâfızları ve kâfîleri ile birlikte olmak demektir; zira âyetler onlar vesilesiyle işitilmekte, böylece âyetler üzerinde dikkat ve tedebbür vücuda gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'da

apaçık deliller ve uyarıcı nehiyler mevcuttur ve basiret ve şuur sahibi olmak isteyen bir kimsenin görüş mesafesini artırır, cehâletinin körlüğünü ve karanlığını azaltır. Bundan dolayı İmâm (a.s), “Bir kimse için Kur’ân’dan sonra, fakirlik yoktur.” demiştir. Yani Kur’ân’ın nâzil oluşundan ve onun apaçık açıklamalarından sonra, insanların artık kendi hayat ve memâtları konusunda hiç kimsenin hüküm ve düsturlarına ihtiyaçları yoktur. İmâm buna ek olarak, bir kimse için Kur’ân’dan önce de hiçbir zenginlik ve kudretin mevcut olmadığını belirtmiştir. Bununla kastedilen şudur; bilgisiz ve sapıtmış insanlar için Kur’ân’dan önce, ona ihtiyaç duymayacakları bir konu kesinlikle yoktu. Dolayısıyla Kur’ân’ın; insanlara dertlerinin dermanlarını Kur’ân’da aramalarını beyan etmesi, işte Kur’ân’ın sözü edilen bu özelliğinden ötürüdür. Bu dertlerle söylenilmek istenen; cehâlet hastalığı, zorluklar ve bedbahtlıklardır ve Kur’ân, sözü geçen marazların bertarafı ve şifâları, kişilerin dünyevî ve uhrevî maslahatlarını görebilmeleri ve iyiyi ve kötüyü teşhis edebilmeleri için, kendisinden yardım alınmasını istemektedir. Kur’ân’da şöyle buyrulmuştur:

“Rabbimiz Allah’tır, deyip sonra dosdoğru yolda istikâmet üzere olanlar var ya, işte onların üzerine Melekler şu müjdeyle inerler: “Korkmayın, kederlenmeyin, size vaat olunan cennetle sevinin!” derler.”

Bu âyet-i şerîfe; mü’minleri bekleyen ve meleklerin, onları karşılayacağı geleceği haber vermektedir. Bu gelecek de onların gönüllerinin takviye olması, itminan bulmaları ve kerâmetle müjdelenmeleridir. Dolayısıyla Melekler onları gam ve korkudan yana güvence altına almaktadırlar. Korku, yaşanması muhtemel olan bir şeyden duyan rahatsızlıktır. Mü’minler hakkında ya

endişe duydukları bir azap ya da cennetten mahrum olacaklarına dair bir korku sözkonusudur. Bu korku, bazen mü’minlerin düçar oldukları ve neticelerinden dehşete kapıldıkları günahlar sebebiyle iken; bazen de işledikleri hayırların, ihmalleri sebebiyle onlardan sâkit olması ve bu zâyîâtta ötürü üzülmeleri nedeniyle de olabilmektedir. İşte Melekler, onların bu korkularından yana selâmete erdiklerini, bağışlanmış ve azaptan kurtulmuş olduklarını bildirmek suretiyle gönüllerini almaktadırlar. (Tabâtabâî, c. 17, s. 591. Bkz: Ahkâf, 13).

3.2.2 Allah’ın Dini Yolunda Cihad

Nehcü’l-Belâğâ:

“Geceleyin gözlerinizi uyanık tutun, karnlarınızı oruçla zayıflatın, ayaklarınızı kullanın, mallarınızı infâk edin, bedenlerinizi canlara fedâ edin, bu yolda hiçbir şeyinizi esirgemeyin. Nitekim Münezzehe olan Allah şöyle buyurmuştur: “Eğer Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder, ayaklarınızı sabit kılar.” Ve yine, “Allah’a karz-ı hasen (güzel bir ödünç) verecek olan kimdir? Allah bunun karşılığını kat kat verir ve ayrıca onun için çok değerli bir mükâfât vardır.” (183. Hutbe)

Kur’ân:

“Ey imân edenler! Eğer siz Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve ayaklarınızı sâbit kılar.” (Muhammed, 7).

Nehcü’l-Belâğâ:

“Allah kendisi için bir zillet olacağı için sizin yardımınızı istemez, ihtiyaçtan dolayı da sizden ödünç talep etmez; zira göklerin ve Yer’in orduları Allah’ındır, O, Gâlib ve

Hekîm'dir. Göklerin ve Yer'in hazineleri Allah'ın olduğu ve de Ganîyy ve övül-meye lâıyk olduğu halde sizden ödünç talep ediyor. Bunların hepsi, hanginizin daha güzel amel edeceğinin âşikâr olması adına sizi imtihan etmesi içindir. O halde, Allah'ın yurdundaki komşularıyla beraber olmanız için, amel etme hususunda acele edin.” (183. Hutbe)

Kur'ân:

“Göklerin ve Yer'in orduları yalnız Allah'ındır.” (Fetih, 7)

“Göklerin ve Yer'in orduları” ifadesinin geniş bir anlamı vardır; hem ilâhî melekler ordusunu şamildir ve hem de yıldırımlar, depremler, tufanlar, seller, dalgalar ve göremediğimiz ve varlığından haberimizin olmadığı güçleri de içine alır. Zira bunların hepsi, Allah'ın ordularıdır ve O'nun emrine âmâdedirler. (Mekârim Şîrâzî, c. 22, s. 36. Bkz: 183. Hutbe, ve Hadîd, 21; Yûsuf, 18; Âl-i İmrân, 173, Tabersî, c. 24, s. 238, 1360).

3.2.3 Kurtuluş İçin Takvâ

Nehcü'l-Belâğa:

“Kalınması sıkıntılı bir yerde, birbirine benzeyen büyük işlerde, doymadan yemesi şiddetli, gürültüsü yüksek, alevi parıltılı, çıkardığı ses heyecanlı, ateşi alevlenmiş, sönmesi uzak, yakıtının alevi şiddetli, tehdidi korkutucu, dehlizleri karanlık, kazanları kızgın, derinliği dipsiz olan bir ateşte dünyanın yenileri eskimiş, şişmanları zayıflamıştır. İşte o arada, “Rabblarına karşı gelmekten sakınanlar, grup grup cennete doğru yönelirler.” Onlar, azaptan emanadırlar; eziyet ve ateşten kurtulmuşlardır. Allah'ın emin yurdunda, kendi makamlarından râzıdırlar.” (190. Hutbe).

Kur'ân:

“Rabblarından korkup sakınanlar da cennete bölük bölük sevk edildiler.” (Zümer, 73).

Nehcü'l-Belâğa:

“Onlar, dünyada amelleri hayırlı, gözleri ise yaşlı olanlardı. Tevâzû ve istiğfâr ile dünyadayken geceleri tıpkı gündüz gibi; gündüzleri de günah korkusuyla gece misâli olmuştu. Bundan dolayı, Allah, cenneti onlar için nihâî bir yurt olarak karar kılmış, onların güzel bir şekilde mükâfâtlarını bahşetmiştir. Onlar, bu mükâfâtlara lâıyk kimselerdi ve kalıcı mülkler ve nimetler içinde orada ebedîdirler.” (190. Hutbe).

Kur'ân:

“Onlar da zaten buna lâıyk ve ehil idiler. Allah, her şeyi bilendir.” (Fetih, 26).

Mü'minlerin “takvâ”ya daha yaraşır olmalarının sebebi; böylece ilâhî bir nimeti elde edebilecek kabiliyetlerinin tam anlamıyla var olmasındandır. Elbette onlar, sâlih ameller vasıtasıyla bu istidatlarını tek-mil etmişlerdir. Dolayısıyla şüphesiz onlar, takvâ kelimesine başkalarından daha yakın idiler. Takvâ ehli olmaları ise, onlardan başka kimsenin bu nimete sahip olma konusunda salahiyetli olmamasındandır. Burada “ehil” kelimesi, “her şeyin özeli, seçkini, önceliklisi” manâsındadır.” (Tabâtabâî, c. 18, s. 290, 1417).

3.2.4 Kibir, İtaatsizliğin Menşei

Nehcü'l-Belâğa:

“Sonra onlardan mütevâzı olanlarla büyülenenleri birbirlerinden ayırmak için,

bunu kendine yakın olan Meleklerine haber verdi. Kalplerde saklı olanları ve gayb-lerin gizlediklerini bilen Münezzeh olan Allah, “Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp sonra ona ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın!” buyurdu. İblis hariç, Meleklerin tamamı secdeye kapandılar.” Zira İblis’i hasedi sardı. Şeytan, kendi hilkat mayasını Âdem (a.s)’a karşı öne sürdü ve bunu böbürlenme sebebi kıldı. Ateşten yaratılmasını delil göstererek, taassup ve gurura düçar oldu.” (192. Hutbe).

Nitekim Kur’ân âyetlerinden anlaşılıyor ki, Şeytân’ın isyankârlığı, kibri ve Âdem (a.s)’a karşı böbürlenmesinin nedeni; kendi yaratılış hammaddesinin ve aslının daha üstün ve değerli olduğu iddiasıydı; zira Âdem (a.s) topraktan, o ise ateşten yaratılmıştı.

Kur’ân:

“Hani Rabbin Meleklerle, “Muhakkak Ben, çamurdan bir insan yaratacağım.” demişti. Onu tesviye edip ruhunu üfürdüğünde, “Ona hemen secde edin!” dedi. Bunun üzerine bütün melekler secdeye kapandılar. Yalnız İblis hariç. O, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.” (Sâd, 71-74).

3.2.5 İlâhî İmtihân

Nehcü'l-Belâğa:

“Allah, onları açıklıkla sınadı; zorluklara ve belâlara müptelâ kıldı. Korkuyla imtihan etti; çok sayıda meşakkat vasıtasıyla onları arındırdı/hâlis kıldı. O halde, mal ve evlâdı, Allah’ın hoşnutluk veya gazap sebebi olarak bilmeyin. Bu durum gerçekte imtihan olunabilecek meselelere karşı bilgisizlik demek olup, zenginlik ve kudret

içindeyken bir imtihan anlamına gelir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Onlara verdiğimiz mal ve evlâtlar ile kendilerine yardım ettiğimizi mi sanıyorlar? Hayır onlar farkına varmıyorlar.” O halde Münezzeh olan Allah şüphesiz, kullarından kibirli olanları kendi nefisleri hakkında, onların nazarlarında mustazaf olan dostlarıyla imtihan ediyor.” (192. Hutbe).

Kur’ân:

“Kendilerine mal ve çocuklar vererek, onlara iyiliklerde bulunmamız için acele ettiğimizi mi sanıyorlar? Hayır, onlar anlayamıyorlar.” (Mü’minûn, 55-56).

3.2.6 Refâh, Küfrün Kaynağı

Nehcü'l-Belâğa:

“Ümmetlerin ifsad içinde yaşayan zenginleri ise nimetlerinin çokluğu sebebiyle taassup göstererek şöyle dediler: “Biz mal ve evlât bakımından daha çoğuz, biz azaba uğrayacak da değiliz.” dediler. Eğer taassup gösterecekseniz/övinecekseniz bari asâletli bir ahlâk, güzel fiiller ve amellerde mutaassıp olun.” (192. Hutbe).

Kur’ân:

“Biz malca ve evlâtça daha çoğuz, biz azaba da uğratılmayacağız.” (Sebe’, 35).

Peygamberlerin ilk hedefi, siyâsî hâkimiyetin el değiştirmesi ve siyâsî tâgûtun yok edilmesidir. Ama şımarık servet sahipleri (iktisâdî tâgûtlar), dâima Peygamberlerin hedeflerine muhalefet etmişlerdir; zira önderlik ve hükümrânlığın yalnızca servet sahiplerinin veya onların tâbîlerinin bir hakkı olduğunu sanmaktadırlar. Yine onlar şu yanlışlığa kapılmaktadırlar: Kudret

ve servet sahibi olduklarından ötürü, ilâhî azâba düçar olmayacaklarını zannetmektedirler. Hatta günahlara mürtekip olduklarında, “Biz azâba uğrayanlardan olmayacağız.” demektedirler. Nitekim bu tarz bir düşünce, onların günahlara batmalarına sebep olmaktadır. Çünkü servetine ve kendine tâbî olanlara güvenen bir kimse, ilâhî hidayet ve akıldan uzaklaşırsa helâk olur. (Müderrişî, c. 1, s. 383).

3.2.7 Âhireti Hatırlamak

Nehcü'l-Belâğa:

“Ey Allah'ın kulları! Sizlere takvâli olmayı tavsiye ediyorum. Çünkü takvâ, kendinizi kontrol etme ve sâbit kadem kılma vesilenizdir. O halde takvânın ipine tutunun ve onun hakikatlerine sığının. O, gözlerin şaşkınlıktan kalakaldığı ve insanın nezdinde her şeyin karanlığa bürüneceği o günde sizi sükûnet yurduna, engin diyârlara, muhkem sığınaklara ve izzetli makamlara ulaştırır.” (195. Hutbe).

İnsanın eceli yaklaştığı vakit, gönül gözü âhiretin ahvâline açılır ve onları keşfeder. Bu hâl üzereyken, dünyanın her yeri ona karanlık görünür. Bundan önce gördükleri, artık gözlerinde görünmez olur. Mal-mülk veya hâmile develer, O'nun melekûtî kudreti karşısında öylesine naçizdirler ki, sanki tüm o yüksek ve azametli dağlar yok ve görünmez olmuşlar ve hiçbir hakikati olmayan serap misâli parıldamaktadırlar. (Behrânî, c. 3, s. 793, 1375).

Kur'ân:

“Sakin Allah'ı zâlimlerin yaptıklarından habersiz sanma. Allah, onları, gözlerin korkudan dehşetle bakacağı o güne erteliyor.” (İbrâhîm, 42).

Münâfıkların Sîmâsı: 194. Hutbe: Tabâtabâî, c. 19, s. 338, 1374). Hakikatin Aydınlik Yolu: 201. Hutbe). Şu'arâ, 157-158). Mahlûkâtta Hârikalıklar: 211. Hutbe: Fâtır, 28, Nâziât, 26).

Sonuç

1- Kâmil insan, Allah'ın halifesi olması bakımından, başlıbaşına tekvînî bir Kur'ân'dır. Tıpkı tedvinî Kur'ân'ın, aynı zamanda tekvînî Kur'ân olması gibi.

2- Emîre'l-Mü'minîn (a.s), Kur'ân'ın tefsirinde ve hedeflerinin açıklanması konusunda en liyâkatlı kimsedir. Zira Ali (a.s) bir anlamda Kur'ân-ı nâtuk'tır ve sessiz bir Kitap hükmündeki Kur'ân'ın hakikatine kâmil surette âşinâdır.

3- İmâm Ali (a.s), tıpkı Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif âyetlerinde insanların takvâyâ ve ilâhî hududa riâyet etmeye çağrıldıkları gibi, mükerrer surette, nûrânî kelâmlarında insanları takvâyâ davet etmiştir.

4- *Nehcü'l-Belâğa* tıpkı Kur'ân-ı Kerîm gibi, Şeytân'a ve onun düşmanlıklarına işaretlerde bulunmuş ve insanları, onun tuzaklarına karşı uyanık olmaları hususunda uyarmıştır.

5- Vahyin kelâmında ve Kur'ân-ı Nâtuk'ta; toplumların, gâfletin helâk edici hastalıklarına düçar olmamaları için, ölümü hatırlamaları tavsiye edilmiştir. *Nehcü'l-Belâğa*'daki birçok hutbenin muhtevâsı, “me'âd ve bâkî yurt için” hazırlanma hakkındadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, me'âd hakkındaki âyetlerin toplamı yaklaşık iki bin civarındadır.

6- İmâm Ali (a.s), birçok hutbesine, Rabîni hamd ü senâ ile başlamaktadır; tıpkı

Kur'ân'ın, insanları Rabbin tevhidinde ve O'na kulluğa davet etmesi gibi.

7- İmâm Ali (a.s), karınca, çekirge, göğün sütunları gibi birçok varlık ya da oluşumun harikalıklarına işaret etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de mahlukların yaratılışının hatırlatılması ve bunlara dair ilmî işâretlerin zikredilmesi, insanın ilmî ve amelî anlamdaki hidayet ve rûştü için bir adımdır.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm

Abduh, Muhammed, (ty.), *Şerh-i Nehcü'l-Belâğa*, Kâhire, Matba'atü'l-İstikâme.

Arûsî Huveyzî, Abdali b. Cum'a, (1415), *Tefsîr-i Nûri's-Sekaleyn*, Tahkik: Seyyid Hâşim Rasûlî-yi Mahallâî, Kum, İntişârât-i İsmâiliyân.

Behrânî, Meysem b. Ali b. Meysem, (1375), *Tercüme-i Şerhi Nehci'l-Belâğa*. Kurbanali Muhammedî Mukaddem ve Ali Asğar Nevâyî Yahyâzâde Tercümesi ile, Meşhed, Bünyâd-ı Pejûheşhâ-yi İslâmî.

Cevâdî Âmulî, Abdullah (1384), *Kur'ân Der Nehcü'l-Belâğa (Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân)*, Fıkah ve Usûl, 2. Sayı, Pejûheşhâ-yi Fikhî, s. 25.

Deşî, Muhammed, (1379), *Tercüme-i Nehcü'l-Belâğa*, Kum, Müessese-i İntişâr-ı Meşhûr.

İbn Ebî'l-Hadîd, İzzeddîn Ebû Hâmid, (1340), *Şerh-i Nehci'l-Belâğa*; İbn Ebî'l-Hadîd, Kum, Kitâbhâne-i Umûmî-yi Âyetullah Mer'aşî.

Kâsumî, Ali, (1392), *Doksan İkinci Hutbe'den Yüz Yetmiş Dördüncü Hutbeye Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ânî İşâretler*, Rehber Üstad: Muhammed Kâzım Tabâtabâî, Kum Hadîs İlimleri Üniversitesi.

Meclisî, Muhammed Bâkır, (1403), *Bihârü'l-Envâr*, Beyrut, Dârü'l-İhyâî't-Terâsî'l-Arabî.

Mekârim Şîrâzî, Nâsır, (1273), *Tercüme-i Kur'ân*, Kum, Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm.

Mekânîm Şîrâzî, Nâsır, (1374), *Tefsîr-i Numûne*, Tahran, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye.

Mişkinî, Ali, (1381), *Tercüme-i Kur'ân*, Kum, el-Hâdî.

Müderrişî, Seyyid Muhammed Takî, (1377), *Tefsîr-i Hidâyet*, Mütercimân, Meşhed, Bünyâd-ı Pejûheşhâ-yi İslâmî, Birinci Baskı.

Nasîn, Ali, (1379), *Nehcü'l-Belâğa'da Kur'ân'ın Tecellisi*, Neşriye-i Beyyinât, 2. Sayı, s. 191-203.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, (1417), *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, Defter-i İntişârât-ı İslâmî, Beşinci Baskı.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1374, *Tefsîr-i el-Mizân*, Seyyid Muhammed Bâkır Mûsevî-yi Hemedânî, Kum, Defter-i İntişârât-ı İslâmî.

Tabersî, Fadl b. Hasan, (1360), *Tefsîr-i Mecme'i-l-Beyân*, Tahran, İntişârât-ı Ferâhânî.

Timizî, Muhammed b. İsâ, (1375), *el-Câmi'u'l-Kebîr*, Beyrut, Beşşâr-i Avvâd-i Ma'rûf.

Zamânî, Muhammed Hâşim, (1392), *Nehcü'l-Belâğa'da Birinci Hutbe'den Doksan İkinci Hutbe'ye Kur'ânî İşâretler*, Rehber Üstad: Tabâtabâî, Muhammed Kâzım, Hadîs İlimleri Üniversitesi (Tahran).

Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü

Doç. Dr. Ali Rıza Hasanpur

Özet

Felsefi hermenötüğün ilkelerine göre “anlama”, genel anlamda varoluşsal bir vasıf olarak ve özelde yorumcunun beklentiler, sorular ve önceden sahip olunan bilgiler çerçevesinde, onlardan derinlemesine etkilenmekle kalmayıp üstelik temelde onların dışında mümkün de olamayacak şekilde metinden -ve tabii dinî metinden de- anlaşılan şeydir. Allame Tabatabaî, el-Mizan tefsirinde, Kur'an'ı tefsir ederken kendisinin ön kabulü sayılabilecek çok sayıda temel ve varsayımlardan yararlanmışır. Mesele şudur ki, bu ön kabuller çerçevesinde Kur'an metninin nesnel ve gerçeğe uygun tefsirine ulaşılabilir mi? Bu makale, betimleyici ve analitik yöntemi kullanarak Allame'nin varsayımlarının onun tefsirindeki rolünü bu açıdan inceleyecektir. Netice olarak o, ön kabullerin tefsirdeki yersiz müdahalesine ve onların Kur'an'a dayatılmasına rıza göstermez. Onun makbul varsayımları, Allah'ın muradını nesnel biçimde anlamak için ilkeler ve kurallar mesabesindedir. Allame'nin tefsirdeki görüşünü, felsefi hermenötüğün göreceliliği karşısında nesnelci hermenötik saymak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Ön kabuller, tefsir, felsefi hermenötik, nesnelci hermenötik, nesnelcilik, Allame Tabatabaî, görecelilik

Giriş

Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinin mukaddimesinde düşünce meşreplerinin ön kabullerinin tefsirdeki rolünü ele alıp onların yöntemini tenkit etme çerçevesinde kendi mevzusunu varsayımların rolüyle irtibatlı olarak belirler. Ona göre muhaddisler, felsefeciler, kelimciler ve mutasavvıflar gibi düşünce ve kültür ekolleri kendi varsayımlarına ve ön bilgilerine dayanarak hak kelamın peşine düşmüş ve ön kabullerin yersiz müdahalesiyle tefsirde kendine has bir metot tercih etmişlerdir. Muhaddisler tefsirde hadis eksensli davranmıştır. Âl-i İmran suresinin 7. ayetine istinat ederek tefsiri için bir rivayetin nakledilmediği ayetin tefsirine girmekten kaçınmış ve o ayeti anlamada suskun kalmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Kelamcılar ve felsefeciler de tefsir yerine tatbik yolunu tutmuştur. Yani kendi meramlarına uygun ayetlerin zâhirini kabul etmiş ve buna aykırı olanları ise tevil yoluna gitmişlerdir. Mutasavvıflar da benzer şekilde bâtunî eğilimleri esas alarak tevil yolunu izlemiş ve tenzili ihmal etmişlerdir. Son dönemlerde ise bir kesim modern bilimleri merkeze alarak Kur'an'daki hakikatlere uygulamaya ve kendi görüşlerini Kur'an'a dayatmaya odaklanmıştır.

Allame sözkonusu metotlardaki temel sorunu, ekollerin kendi görüş ve inançlarını ayetlerin onlara delalet ettiğini göstermeksizin Kur'an'a dayatması kabul etmiştir. Bunun sonucu da tatbiki uygulamak, Kur'an'ın bazı hakikatlerinde mecaza odaklanmak ve Kur'an'ın tenzilinde tevile kaçmaktır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 8-13). Gerçekte “reyle tefsir”in bariz örneği olan bu tür tevil ve tatbikte görüş sahibi ayetin maksadının ne olduğuna ve neye delalet içerdiğine dikkat etmez. Bilakis Kur'an'ı kendi zihnindeki varsayımlara tatbik etmenin yolunu bulmaya çalışır. Kur'an'ın maksatlarını açıklarken konuya kendi reyini çıkarma ve doğrulama istikameti verir. Dolayısıyla kendi görüşünü eksene alarak Kur'an üzerinde çalışan bir kimse Kur'an'dan isabetli görüşü elde etmek yerine Kur'an'ı kendi rey ve düşüncesiyle tevile gidip ona tatbik etmeye yönelir. (Emid Zencanî, 1385, s. 143).

Örnek vermek gerekirse, Fahri Razi bazen kendi inançları tefsire dahil etmiştir. Nitekim Allame bazı yerlerde onun bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir. Mesela “وَلَا تُكَلِّفُ” (Mü'mininun 62) ayetini açıklarken “amellerin kaydedildiği kitabın faydası” başlığı altındaki bahiste ve Fahri Razi'nin bu konuda ortaya attığı şüpheye cevap verirken şöyle yazar: Fahri Razi, Tefsir-i Kebir'de, bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: “Eğer bir kimse dese ki, bu kitabın faydası nedir? Allah için yalanı muhal gören kimseye sunulacaksa zaten kitaba ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah ne derse kabul edecektir. Kitap olsa da olmasa da. Yok eğer yalan söylemeyi Allah için caiz ve mümkün gören kişiye sunulacaksa böyle bir kimse Allah ne söylerse söylesin inkar edeceği için bir kitaba yazılsa da yazılmasa da farketmez. Öyleyse her iki takdirde de amellerin yazılmasının faydası yoktur.” (Fahri Razi, 1411, c. 23, s. 108.) Buna cevaben deriz ki: Allah dilediğini yapar. Fakat söylenmesi mümkün olan şudur ki, belki de bu işte melekler için bir maslahat vardır.

Allame şöyle der: Fahri Razi'nin verdiği cevap, Allah Teala'nın fiili üzerinde duran ekole dayanmaktadır. Çünkü o, Allah'ın fiillerinin kasıt ve maslahat içermediğine inanmaktadır. Allah için beyhude ve hikmetsiz ameli caiz görmektedir. (Tabatabaî, 1390, c. 15, s. 59)

Burada Allame'nin diğerlerinin yöntemini ve yukarıda çıkarılan sonucu hatalı bulurken nasıl bir yol izlediğine bakmak gerekir. Acaba kendisinin de ön kabule dayalı prensipleri ve metodu mu bazı varsayımların tefsire yersiz müdahalesine yol açmaktadır? Yahut bu ön kabuller Allah'ın muradının nesnel ve gerçekçi idrakine darbe vurmaz mı?

“Metni İdrakte Ön Kabulün Rolü” Bahsinin Geçmişi

“Ön kabul”, “ön yapı” ve “ön yargı” kavramları ilk olarak ciddi biçimde Heidegger ve Gadamer'in felsefi hermenötiğinde konu edilmiştir. Bundan kastedilen, özetle, “anlayış”ın genel anlamda varoluşsal bir vasıf olarak, özelde yorumcunun beklentiler, sorular ve önceden sahip olunan bilgiler çerçevesinde, onlardan derinlemesine etkilenmekle kalmayıp üstelik temelde onların dışında mümkün de olamayacak şekilde metinden -ve tabii dinî metinden de- anlaşılan şeydir. (Vaizî, 1389, s. 166). Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabı

başka bütün eserlerden daha fazla bu konu üzerinde durur. Onun inancına göre hiçbir anlayış ve hiçbir yorumun yorumcunun önyargılarından kurtulması mümkün değildir. (Gadamer, 2006, s. 484). Bu nedenle çok sayıda yorum arasında bir metne dayanarak yargıda bulunulamaz ve bir anlayış diğer anlayışlardan üstün görülemez. Bu, anlayışta görecelikten başka bir şey değildir.

Fakat burada karşımıza çıkan ve dinî metinlerden anlayışımız üzerinde belirleyici rol oynayan temel soru şudur: Acaba bu önyargılar çerçevesinde kutsal metnin nesnel yorumu ve anlayışına ulaşmak mümkün müdür? Üstelik de herkes için ortak bir özellik taşıyacak ve zihinler arasında onun hakkında ortak bir yargı oluşacak şekilde? Başka bir ifadeyle, yorumcunun önyargıları ve beklentilerinin varlığı, ama aslında onların uygulamaya konması başta kutsal metin olmak üzere genel anlamda metni nesnel anlamaya ulaşma imkanını ortadan kaldırmaz mı? Buna ilaveten, sahih ve meşru önyargılar ile meşru olmayan önyargılar birbirinden nasıl ayırt edilebilir?

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Emilio Betti ve Eric Hirsch gibi bir grup düşünür felsefî hermenötiğin göreceliliğine karşı çıktı ve nesnelciliği savundu. Hirsch, yorumcunun misyonunu, yazarın kastettiği anlamı idrak etmek için çaba göstermek olarak tanımlar. Bu hermenötik eğilimin önyargısı, metni anlamaya umumi kurallar ve ilkelere hâkim olmasıdır. Hermenötik bilgini bu umumi kuralların sistemi ve disiplini içinde gayret göstermelidir.

Büyük Kur'an müfessiri Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinde vahyi anlar ve Kur'an'ı tefsir ederken, kendisinin ön kabulleri arasında sayılabilecek çok sayıda prensip ve kabullerden yararlanmıştır. Onun prensip ve ön kabullerini incelemek üzere bu alanda pek çok makale yazılmıştır. Bu makalenin odaklandığı ve onu bu konudaki diğer makalelerden ayıran şey, bu ön kabullere göre Allame Tabatabaî'nin Kur'an metninden çıkardığı tefsirin (Allah'ın muradına mutabık) nesnelci bir tefsir mi olduğu, yoksa böyle önyargıların ister istemez onu Kur'an tefsirinde göreceliliğe mi sevkettiği sorusuna cevap almak amacıyla Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan* tefsirindeki ön kabullerin sıralamaktır.

Bu maksatla Allame'nin tefsir metoduna kısaca değindikten sonra kendisinin tefsirdeki ön kabullerini ve onların Allah'ın muradının nesnel veya göreceli keşfindeki rolünü ele alacağız.

Allame Tabatabaî'nin Tefsir Metodu

Müfessirler kendilerine özgü prensipler itibarıyla mecburen tefsirde özel bir metodu kabul etmek durumundadır. Allame Tabatabaî, müfessirin Kur'an'ı tefsir için sadece üç yolu bulunduğuna inanır:

1. Elindeki ilmî veya gayri ilmî ön bilgilerle ayeti tek başına tefsir.
2. Masumdan ayeti açıklayan bir rivayetin yardımıyla ayeti tefsir.
3. İlgili tüm ayetleri inceleyerek ayetin manasını sorgulama ve üzerinde düşünme ve imkân halinde rivayetten yararlanmanın yardımıyla ayeti tefsir.

Birinci yolu güvenilir bulur ve reyle tefsirin örneği sayar. İkinci yolu da sınırsız ihtiyaç karşısında sınırlı bir yol olarak görür. (Tabatabaî, tarihsiz, s. 61-64). Bu yüzden onun görüşüne göre tefsirde geriye kalan tek doğru yol “Kur’an’ı Kur’an’a tefsir” olan üçüncüsüdür. Bu tefsir metodunu Kur’an’ın manalarını keşfetme ve delalet ettiği şeyleri öğrenmede temel metod olarak tercih eder. Bunun asli özellik ve eksen olduğunu bizzat Kur’an’dan çıkarmıştır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 20).

Kendi tefsir yöntemini bu şekilde belirlemesi, aralarında “Kur’an’ın delalette istiklali”nin de bulunduğu birtakım prensiplere ve ön kabullere dayanır. Bu nazariyeye göre ayetlerin manalarını çıkartmak için konuları aynı ve birbirine yakın olan diğer ayetlere bakarak onların üzerinde düşünmekten faydalanır. Allame “Kur’an üzerinde düşünme” ve “Kur’an’ı Kur’an’la tefsir”i Kur’an’ın yüksek anlamlarına ulaşmak için en layık yol kabul eder ve “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا أَفْلا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Nisa 82) ayet-i şerifesine dayanarak dikkatlice düşünmenin Allah’ın kalamında anlatılanları anlamada her türlü ihtilafı ortadan kaldıracığına inanır. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 131). Onun görüşüne göre ayetin kastettiği manayı keşfetmek için birbiriyle irtibatlı ayetleri ele alıp incelemekle tefsir gerçekleşir ve ayetlerin manası üzerinde örtü kalkar. Bu manaya riayet edilmediği takdirde vuku bula- cak olan ise tefsir değil, ayetleri önyargılara “tatbik etmek”tir. Çünkü insanın zihni karışık ve belli teorilere bağımlı olduğunda aslında gözüne renkli gözlük takmış gibidir. Bu durumda Kur’an’ı da o renkte görececek, kendi görüşünü Kur’an’a dayatacak ve Kur’an’ı onunla karşılaştıracaktır. (A.g.e., c. 1, s. 10).

Allame Kur’an’ı hidayet kitabı ve aydınlatıcı gördüğünden Kur’an’ın kendi maksatlarını açıklamada başka hiçbir yola ihtiyacı bulunmadığına inanır. Zira Allah Kur’an’ı hidayet ve nur olarak tanıtmış ve “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” (Nahl 89) olduğunu belirtmiştir. “لِكُلِّ شَيْءٍ” bir şey nasıl olur da kendisini açıklamaz ve açıklık getirmeye vesile olmaz. (A.g.e., c. 3, s. 133). Bu ilke Allame’nin Kur’an’ın dili hakkındaki en önemli varsayımı telakki edilebilir. Çünkü Kur’an’ın tıbyan ve nur-i mübin olduğuna inanan bir müfessir için bu varsayım kendi içinde başka bir varsayımı daha taşır. O da Kur’an’ın bizzat kendisinin en iyi müfessir olduğudur. İşte bu ön kabul Allame’yi Kur’an’ı Kur’an’la tefsir metodunu en iyi tefsir yöntemi görmeye yöneltmiştir. Şimdi Allame’nin kendi tefsir metodunda bağlı kaldığı Kur’an’ı anlamının bazı prensip ve ön kabullerini de- ğerlendireceğiz.

Allame’nin Kur’an Tefsirinde Bağlı Kaldığı Prensipler ve Ön Kabuller

“Kur’an’ı anlamının prensipleri”nden murad, Kur’an’ı anlama ve tefsir etmede etkili olan ön kabullerdir. Müfessirin Kur’an hakkında kabul edilmiş prensiplerinin en olduğuna bağlı olarak müfessiri, Kur’an’ı tefsirde kendine özgü bir yöntem izlemeye sevkeder. Şimdi de Allame’nin, Kur’an’ı anlamak için kendi tefsir metodunda bağlı kaldığı prensip ve ön kabulleri inceleyeceğiz:

1. Kur'an Metninin İlahî Oluşu

Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede ele alınabilecek sorulardan biri, onun kaynağının ilahî mi, beşerî mi olduğudur. Lafız ve mananın her ikisi de Allah'tan mıdır, yoksa biri Allah'tan ve diğeri Peygamber'den midir? Müfessirin bu konudaki tutumu veya ön hükmü onun Kur'an-ı Kerim'i anlama tarzı üzerinde etkili olacaktır.

Allame Tabatabaî çoğu Müslüman düşünür ve müfessir gibi, Kur'an'ın mana ve muhtevasına ilaveten onun metninin de aynı şekilde Allah tarafından nazil olduğuna, Peygamber veya Vahiy Meleğinin Kur'an metnine hiçbir şekilde müdahalesi ve tasarrufu olmadığını inanmaktadır. (Sadru'm-Müteellihin, 1371, s. 113; Zerkeşî, 1408, c. 1, s. 290; Zerkani, 1408, c. 1, s. 48). Çeşitli deliller ve şahitler zikrederek öncelikle Kur'an metninin ilahî olduğunu ispatlamaya ve Kur'an'ı anlamada kendisinin nesnel davrandığını kanıtlamaya yönelir. Çünkü Kur'an metninin ilahî olması, bu Kitabın ayetlerinin manasının belirsiz olmadığına, bilakis sınırları belli ve belirgin olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda Allah'ın muradı olan belirgin anlamı keşfetmek Kur'an metninden edinilen diğer anlayışlara öncelik kazanacaktır. Bu ön kabul, başından itibaren Kur'an'ı beşerî düşüncenin ürünü sıradan bir metin olmanın şartlarının dışına çıkarır ve insanın yarattığı edebî bir eserin etkilerini Kur'an'ın üstünden temizler. Çünkü insan sözünde her cümle bir dayanağa muhtaçtır ve daima neden-nasıl sorgulamasının hedefindedir. Halbuki Allah'ın sözü konu olduğunda onun Allah'ın sözü olduğunun ispatlanması insan için artık neden-nasıl sorgulamasına ve münakaşaya gerek kalmaması için yeterlidir. Aynı şekilde Allah'ın sözü gerçeğin ta kendisi ve mutlak hakikati ifade eder, insanın çeşitli hallerini ve muhtemel etkileşimleri değil. Beşer sözü sallantı, görecelik ve sınırlı bakışı gerektirdiğinden (Emid Zencanî, 1385, s. 20) Müslüman müfessir bu varsayımdan uzak kalarak Kur'an'daki anlamları keşfetmede hükme varamaz. Bu yüzden Kur'an metninin ilahî mi, yoksa beşerî mi olduğuna inanç müfessirin Kur'an tefsirindeki ön kabullerinden biri sayılabilir.

Allame'nin kanaatine göre Kur'an'ın Hud suresi 14. ayet, Yunus suresi 38 ve 39. ayetler gibi kimi ayetlerdeki meydan okuyuşu ve buna mukabil insanın Kur'an'ın benzerini getirmede aciz kalması Kur'an metninin ilahî oluşunun aşikâr delilidir. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 107). Diğer bir ifadeyle, muhatapların Kur'an'ın meydan okumasına cevap verememesi ve Kur'an'ın küçük surelerinin bile benzeri bir ya da birkaç sure getirememesi, hiç kimsenin, hatta Allah'ın Peygamberinin dahi ilahî vahye dayanmaksızın böyle kelimeleri dilinden dökmeye güç yetiremeyeceğinin delilidir. (A.g.e., c. 10, s. 92). Yine Kur'an'dan bazı ayetler Peygamber'i ilahî vahye tam olarak tâbi kabul eder. Mesela A'raf suresi 203. ayet gibi: "Onlara bir ayet getirmediğin zaman derler ki: 'Neden onu kendin seçmiyorsun?' De ki: Ben ancak Rabbinden bana vahyedilene tâbi olurum." Bu ayetlerin zâhiri Peygamber'in Kur'an metninin yaratılmasında hiçbir rolü bulunmadığını ve Kur'an'ın her bir harfinde ilahî vahye tâbi olduğunu gayet net ortaya koymaktadır. (A.g.e., c. 8, s. 499).

Allame'nin bu konudaki bir başka ifadesi şöyledir: "Kur'an, makrû (okunan) olması itibarıyla Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) nazil olmuş kitabın adıdır... Bu kitap daha önce okunabilecek cinsten değildi ve Allah Teala'nın nezdinde Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitab'ta yüce bir makama sahipti. İnsanlığın anlayışına uygun hale gelmesi için Allah onu indirdi

ve sonuçta okunabilecek bir kitap oldu.” (A.g.e., c. 2, s. 18). Kur’an metninin ilahî olduğunu kabul etmekle Allame başka bir varsayımı daha kabul etmeyi gerekli hale getirmiştir. O da metnin manasının müellifin niyetiyle alakasıdır.

2. Metnin Anlamının Yazarın Niyetiyle İlgisi

Kur’an-ı Kerim’in yapı ve içeriğinin ilahî olduğunu kabul etmenin sonuçlarından biri de “metnin anlamının yazarın niyetiyle ilgisi”dir. Dinî metinlerin yaygın ve bilinen kavrayışında biz sürekli sözü söyleyenin (burada Allah Teala) maksadını anlayıp idrak etmenin peşindeyiz. Çünkü dinî inancın özü, Allah’ın vahiy yoluyla insana anlatmayı kastettiği ve vahiy aracılığıyla bildirdiği buyruklara amelle itaati gerçekleştirmesini de insandan istediği hakikatleri tasdik etmektir. Şu hâlde dinî metinlere mümince ve âlimce yaklaşım, Allah’ın istediğini kavrayıp anlama amacıyla suret bulur. Böyle bir maksada rağmen nasıl olur da metnin onu yazarla bağı gözardı edilebilir.

Tefsir ilmi Kur’an araştırmacılarının ıstılahında şöyle tarif edilmiştir: “Tefsir, Allah’ın murad ve maksadına Kur’an’daki delaletlerden insanın gücü ölçüsünce bahseden ilimdir.” (Zerkanî, 1408, c. 2, s. 3). Doğru anlayış ile yanlış anlayışı değerlendirmenin kriterini keşfedip göstermek Kur’an üzerine çalışan düşünürlerin her zamanki kaygısı olmuştur. Kur’an’ın ilahî ve manasının belirgin oluşu, ilahî niyete odaklanma ve metni anlayıp tefsir etme zarureti ifade eder. Buna göre Kur’an ayetlerinden ilahî muradı bulup çıkarmanın peşine düşmek gerekir. Sahih tefsir, ayetlerden ilahî muradı elde etmektir. (Kerimî, 1383, s. 54). Allame de tefsirle ilgili tarifinde metni anlamayı müellifin niyetini anlamaya bağlar. Şöyle der: “Tefsir, Kur’an ayetlerinin anlamlarını açıklamak ve onun maksat ve delaletlerini keşfetmektir.” (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 7). “Ayetlerin maksat ve delaletlerini keşfetmek”ten kasıt, müellifin niyetini keşfetmektir.

Metnin manasının müellifle ilişkilendirilmesini kabul etmenin sonuçlarından biri, anlamada göreceliliği reddetmektir. Bir yandan metnin anlamı ile yazarı arasındaki ilişkinin varlığı, diğer yandan Kur’an’ın ilahî oluşu Kur’an’ın belirlendiğine ve müfessirin keşfetmek zorunda olduğu Allah’ın muradını yansıttığına delalet eder. Bu durumda Allah’ın sözünde özü itibarıyla belirsizlik bulunduğu ve belirgin merkezî bir anlamın olmadığı varsayımı kabul edilemez hale gelir. Allah’ın Kur’an ayetlerinde keşfetmemiz gereken belirli anlamları murad ettiğini kabul ettiğimizde Kur’an-ı Kerim’e ilişkin her anlayış sahih olmayacaktır. Dolayısıyla bazı Kur’an anlayışlarının sıhhat ve meşruiyetinden tereddüt edilebilir. Kur’an metninden muhtelif anlamalar, müfessirin idrak ve bilgi seviyesindeki farklılıklara ve Arapça’ya hakimiyet ölçüsüne ilaveten bazı müfessirlerin hatalı zihniyeti ve önyargıları sebebiyle de olabilir. Çünkü müellifin metin sahnesinden indirilmesi ve metnin anlamında bağımsızlık bulunduğu ve onun belirgin olmadığına inanılması metnin çok sayıda ve birbirine karşıt tefsirin yolunu açmaktadır. Hirsch, Gadamer’in, neticesi anlayışta görecelilik olan anlamın kökten tarihselciliğine dayalı teorisine üstünlük sağlamak için metnin müellifin niyetiyle bağını ve metnin anlamının belirgin ve ulaşılabilir olduğunu vurgulayarak, ancak bu prensip esas alınırса anlayışın muteber olduğundan sözedilebileceğine inanan filozoflardandır. (Kerimî, 1383, s. 49; Couzens Hoy’dan nakille, 1371, s. 76-77).

3. Zâhirlerin Delalet ve Hüccet Olmasında Kur'an'ın Bağımsızlığı

Allame Tabatabaî, Kur'an ayetlerinin tamamının lafzen delaletinin bütün insanlar için açık ve anlaşılabilir olduğuna inanır. Ona göre ayetlerin lafız anlamı ile lugat ve örfteki manası üzerinde hiçbir teorik ihtilaf mevcut değildir. Arapça'ya ve Arap kelamının yöntemlerine vakıf Arap veya Arap olmayan hiç kimse onu anlamada duraksamayacaktır. Allame, ayetlerin tamamı itibariyle ister muhkem ve müteşabih ister mücmel ve mübin olsun Kur'an ayetlerinin hepsinin açık ve anlaşılabilir olduğunu savunur ve şöyle der: Birkaç bin kusur Kur'an ayeti arasında manasını anlamada kafa karışıklığına yol açacak şekilde anlamı karmaşık ve üstü kapalı bir tek ayet bile bulunamaz. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 14).

Allame, Kur'an-ı Kerim'in beşer kelamı olmadığı ve bağımsız biçimde manaya delalet ettiğine delil getirirken şöyle çıkarımda bulunur: Kur'an, hiçbir ihtilafın görülemeyeceği tek tip bir kelimadır. Görüldüğü sanılan her türlü uyumsuzluk ve ihtilaf Kur'an üzerinde dikkatlice düşünülerek halledilebilir. Eğer Allah kelamı olmasaydı böyle olamazdı. Böyle bir kelim maksatlarını açıklarken başka bir şeye veya kişiye ihtiyaç duysaydı hüccet yerini bulamazdı. (A.g.e., c. 3, s. 131). Allah Teala'nın hidayet ve nur olarak tanıttığı ve “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” şeklinde nitelediği bir kitap nasıl olur da başka bir yol göstericiye ve kılavuza muhtaç olabilir. (A.g.e., s. 133).

Allame, anlamlara delalette Kur'an'ı müstakil kabul etmekle Kur'an ayetlerini anlamada zâhirlerin hüccet oluşturduğunu kabul etmeyi de bir diğer varsayım olarak gerekli hale getirmiştir. O, metni anlamayı müellifin niyetini anlamaya bağlı görmesinin yanısıra zâhirleri de ayetleri anlamada müdahil kabul eden müfessirler arasındadır ve zâhirlerin hüccet oluşturduğuna karşı çıkanların delillerini çürüterek Kur'an'daki zâhirlerin hüccet oluşturduğunu reddetmek için delil bulunmadığını savunur. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 7). Tefsiri “anamları beyan” şeklinde tanımladığından metnin lafızlarına odaklanır. Ayetlerin maksat ve delaletlerini keşfetmekten sözedildiği yerde müellifin niyetine bakılacaktır.

Hiç kuşku yok, anlamlara delalette Kur'an'ın müstakil oluşunun dayanağı olan Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet taşıması, usûl ilminde görüş birliği bulunan bir meseledir. Haber ve hadislere istinat eden Ahbariler müstesna Şia'nın usûl uleması Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet oluşturduğu üzerinde icma etmiştir. (Hoî, 1390, c. 1, s. 36). Allame'nin inancına göre eğer tefsirde Kur'an'daki zâhirlerin hüccet oluşturduğunu kabul etmezsek rivayetlere başvurmadan başka çaremiz kalmayacaktır. Eğer yalnızca aktarılan rivayetlerle yetinirsek dikkatlice düşünmeyi emreden ayetlerin ve halka müşkül haller ve belirsizliklerde Kur'an'a başvurulmasını tavsiye edip vurgulayan Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ile Ehl-i Beyt'ten ulaşan kesin hadislerin anlamı olmayacaktır. Allame, sözünün devamında rivayetleri Kur'an'a arzetmeye dair istidlalde bulunur ve nihayet bu rivayetlerin, Kur'an-ı Mecid ayetlerinin diğer sözler gibi hem anlama delalet ettiğine hem de delaletlerinin rivayetler olmaksızın tek başına da hüccet taşıdıklarına en iyi delil olduğu sonucunu çıkartır. (Tabatabaî, tarih-siz, s. 53-56). Birçok ayette bu anlam açıkça belirtilmiştir. Mesela “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا” (Muhammed 24), “فَإِنَّمَا يَسْرِنَا بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” (Duhan 58), “وَلَقَدْ” “يَسْرِنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ” (Kamer 17) gibi.

Aynı şekilde mütevatir rivayetler de rivayetlerin Allah'ın Kitabına arzedilmesine delalet eder. Kur'an'a tatbik edilemeyen ve uyumsuzluk gösteren her rivayetten vazgeçilmelidir. Çünkü iftira ve beyhudelikten fazlası değildir (Hürrî Âmulî, 1409, c. 27, s. 110) ve onu kabul etmemek lazımdır (A.g.e., s. 111). Kur'an'ı rivayetleri doğrulamanın ölçütü sayan bu rivayetler, fasih Arapça bilenlerin tamamının onu anlayacağına ve Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet oluşturduğunun ve idrak edilebileceğinin belirtildiğine gayet net delalet eder. (Hoî, 1383, s. 353). Bu ilke, Allame'nin ön kabullerinden biri olarak onun tefsir metodunda oldukça etkilidir. Bu varsayımlar onun nesnelciliğine darbe vurmamak bir yana, bilakis zâhirlerin hüccet kabul edilmesi, Kur'an'ın manaya müstakil olarak delalet ettiği kabulüyle birlikte ayetlerin hakiki ve nesnel anlamını keşfetmeye yardımcı olur ve ayetleri anlamada harici etkenlerin müdahalesi sonucu meydana gelen Kur'an ayetlerinden yanlış anlamaları ortadan kaldırır.

4. Kur'an'ı Anlamanın Tekelci Olmaması

Allame Tabatabaî'nin ayetlerin zâhirlerinin hüccet taşıdığını kabul ettiği gözönünde bulundurulduğunda Kur'an'ın anlamına erişmeyi sadece belli bir grubun tekelinde görmeyecektir. Kur'an'ı anlamaya giden yolun kimseye kapalı olmadığını ve ilahî beyanın ve zikir-i hâkimin bizzat kendisinin onu anlamak için en iyi yol olduğunu savunur. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 133). Herkes Kur'an dilini bilerek ve Kur'an'ın geneline aşına olarak Kur'an'ı anlamaya nail olabilir. Allame, *Kur'an der İslam* kitabında şöyle yazar:

Bir kelam türü olan Kur'an-ı Mecid, diğer sıradan sözler gibi delaletinde asla dilsiz değildir ve Kur'an'ın muradının Arapça lafzından anlaşılandan başka bir şey olduğuna da hariçten bir delil yoktur. (Tabatabaî, tarihsiz, s. 24-25).

Sözünün devamında Kur'an ayetlerine istinat ederek Kur'an'ın muhatabının insanların geneli olduğunu belirtir ve bu yoldan Kur'an'ın anlaşılır olacağına istidlalde bulunur:

Zira Kur'an-ı Kerim pek çok ayette müminler, kafirler, hatta insanların genelini kendine muhatap yapmış ve onlara deliller getirmiştir. Yahut meydan okurken onlardan, Kur'an'ın Allah kelamı olduğundan kuşku ve tereddütleri varsa onun benzerini getirmelerini istemiştir. Açık olan şudur ki, insanlarla anlatım özelliğine sahip olmayan lafızlarla konuşulmasının anlamı yoktur ve onlara, açık ve belirgin bir mananın anlaşılmadığı bir şeyin benzerini getirme yükümlülüğü yüklenmesi kabul edilemez. (A.g.e.)

Allame'nin öne sürdüğü diğer bir delil şudur:

Kur'an ayetleri, Allah Rasülünün asrını idrak etmiş ve etmemiş olan kâfir ve mümin tüm insan bireylerini Kur'an üzerinde akletmeye ve dikkatlice düşünmeye davet eder. Özellikle de “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Nisa 82) ayeti. Bu, Kur'an maarifinin, her ilim insanının onun üzerinde düşündüğü ve çalıştığı takdirde onu kavrayabileceği ve bu sayede ilk bakışta ayetlerde gördüğü ihtilafın ortadan kalkacağı türden bir maariftir. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 130).

Allame, Kur'an'ı anlamayı herkes için mümkün görür ve bunun sahabenin ve talebelerinin anlaması, hatta Allah Rasülü'nün (s.a.a) açıklaması şartına bağlı olmadığını savunur:

Bu makamda Peygamber'in konumu sadece ve sadece kitabı öğretmektir. Öğretmek de öğrencinin zihnine nispetle bilgili bir öğretmenin yol göstermesinden ibarettir. Öğretmenin işi, öğrencinin zihnini, ulaşmak onun için güç olan maarife yönlendirmektir [böylece bizzat kendisi onu anlamayı başarabilecektir]. Öğretme işinin, öğretilmeksizin anlaşılması muhal olan kimi mevzuları anlamaya yönlendirmekten ibaret olduğu söylenemez. Öğretmek, anlama yolunu kolaylaştırmak ve maksada yaklaştırmaktır. (A.g.e., s. 131).

Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinin mukaddimesinde çeşitli mezhep sahiplerinin ihtilafının lafızların anlamlarını değil, örneklerini teşhisten kaynaklandığını savunur. (A.g.e., c. 1, s. 14). Çünkü Kur'an lafızlarını anlamak ayetlerin muradını anlamaktan farklıdır. Kur'an'daki gizli ilim ve öğretilerin değişik dereceleri ve mertebeleri vardır ve ayetlerin onlara delaleti bir değildir. Bu maariften bir kısmını anlamak insanların geneli için kolaydır ve ayet-kerimelerin ona delaleti aşıkardır. Herkes Kur'an'ın dilini bildiği ve Kur'an'ın geneline aşina olduğu takdirde tefsire ihtiyaç duymaksızın o maarife ulaşabilir. Ama ayetlerin manalarının diğer mertebelerini anlamak çoğu insan için tefsir olmaksızın mümkün değildir. (Hosrovenah, 1388, c. 2, s. 95). Allame'nin kanaati şudur:

Birkaç bin küsur Kur'an ayeti arasında manasını anlamada kafa karışıklığına yol açacak şekilde anlamı karmaşık ve üstü kapalı bir tek ayet bile bulunamaz. Çünkü Kur'an en fasih sözdür. Fasih olmanın şartı da sözün karmaşa ve kayıtlıktan uzak bulunmasıdır. Hatta Kur'an'ın müteşabih ayetleri bile anlam bakımından son derece barizdir ve hiçbir müşkül barındırmaz. Müteşabihlik ayetlerin lafızlarını anlama konusunda değil, bu ayetlerden neyin murad edildiği konusundadır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 14).

Kur'an'ın anlaşılmasının mümkün olduğu ve anlama konusunda tekel bulunmadığına dair Allame Tabatabaî'nin diğer önemli delili, Kur'an'ın her türlü İslamî tefekküre kaynak olması ve diğer dinî kaynaklara itibar ve hüccet kazandırmasıdır. Allame, işte bu sebeple Kur'an'ın herkes için anlaşılabilir olması gerektiğini savunur. (Tabatabaî, 1383, s. 109). Bu ön kabulün kendisi Allame'nin ayetleri anlamada nesnelci olduğuna delildir. Zira kanaati şudur: Kur'an ayetlerinin tamamı anlam bakımından son derece barizdir ve lafızların hakiki anlamı herkesin anladığı şeydir. Umumun anlayışının eşit olması, anlaşılan mananın nesnel olduğuna delildir.

5. Aklın Hüccet Olması ve Akılcı Çerçvelere Göre Tefsirin Lüzumu

Akl, filozoflar arasında genel olarak iki anlamda kullanılmıştır: Birinci anlama göre akıl, zât ve fiil açısından soyut olan bir kuvvettir. Beden ait olmaksızın bağımsız biçimde vardır. İkinci anlam ise aklın insanî kuvvetlerden biri sayılmasıdır. Bu manaya göre insanın bilgi sağlayan güçlerinden biri sayılmaktadır. Ayetullah Cevadî Âmulî'ye göre bu tartışmada "akıl"dan kastedilen anlam geniştir ve hacmi, doğa bilimlerini ve sosyal bilimlerini içeren "deneysel akıl"ı, matematiksel olanı üstlenen "yarı soyut akıl"ı ve nazari irfanın üstesinden gelen "saf akıl"ı da kapsar. Bu geniş anlamdaki aklın armağanı kesinlik

ve emin olma sınıfındandır. Bazı yerlerde saf vehim, tahmin ve zandan ayrılan rasyonel tatmin için fayda sağlayabilir. (Cevadî Âmulî, 1387, s. 25). Akılcı idrak ve malumatlar kesin olduğuna göre bu grup malumat ve ön bilgiler, muradı teşhis etmenin karine-i lebbî* hükmünde iş görürler ve lafızların zâhirî manasına zıt ve uyumsuz oldukları takdirde bir kenara konularak müellifin kastettiği mana bu kesin karineye uygun biçimde belirlenir. Fakihler ve usûlcülerin ıstılahıyla söylersek zâhirî mana, karine-i lebbî ve karine-i yakînî ile uyumlu anlamla tevil edilir. (Vaizî, 1392, s. 317).

Allame Tabatabaî aklın -ikinci anlamda- özel bir yeri olduğuna inanır ve tefsirinde akılcı metodu kullanmıştır. Bu yöntem “rey, görüş, kıyas ve içtihat” olarak da ifade edilmektedir. Eğer bu içtihat sahih şer’î, lugavî ve ilmî kurallara dayanmıyorsa bir çeşit nefsin hevası ve istihsan olacaktır. Bu da yasaklanmıştır. (Evsî, 1381, s. 246). Allame bu yasağı, Kur’an’ı Arapça’yı anlamamanın araçlarını dikkate alarak tefsir eden ve ilahî kelamı insanların sözüyle kıyaslayan kimselerle bağlantılı kabul eder. Tefsirinin mukaddimesinde, sadece rivayetleri nakletmekle yetinen ve ilahî kelamın manalarını anlamada her türlü tevil, görüş ve içtihadı reddeden müfessirler grubunun yöntemini eleştirerek şöyle yazmıştır: “Allah, kitabında aklı asla bâtlı saymamıştır. Allah’ın kitabının hüccet olması akılla ispatlanıyorken böyle bir şey nasıl mümkün olabilir?” (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 9). Allame, Kur’an’da insanları tefekkür, tezekkür ve akletmeye çağıran 300’den fazla ayet bulunduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Allah’ın Kur’an’da pek çok yerde hatta bizden kendisine veya indirdiğine körü körüne iman etmemizi ya da bilgisizce yol katetmemizi istemediğine dikkat çeker. Birçok Kur’an ayetinde körü körüne taklit yerilmiş ve insanlar bazı ahkam ve kanunların felsefesini anlamaya yönlendirilmiştir. (A.g.e., c. 1, s. 421-424). Muhaddislerin metodunu da Kitap ve Sünnetteki ifadelerin zâhiri konusunda suskun kalmaları ve bu donukluk yüzünden aklı iptal etmeleri sebebiyle reddeder. Şöyle der: “Nasıl olur da insan usûlde, yani Allah, vahiy, mead gibi itikadî meselelerde akletmenin sonuçlarını kabul eder ama Kur’an ayetlerini anlamaya gelince zâhirlerin dışına çıkmaya, aklı kullanmaya ve daha net manaları anlamaya yanaşmaz. Halbuki aklın hüccet olduğu Kur’an vesilesiyle ispatlanmıyor mu?” (A.g.e., s. 9). Buna ilaveten, zâhirler konu olunca sergilenen bu suskunluk, donukluk ve aklı iptal de aklın işi ve fikrî bir süreç olmaktan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle aklı tatil etmek, akılla yapılmaktan başkasıyla mümkün değildir ve kendi içinde çelişkilidir.

Allame, Allah’ın beşer lisanıyla onunla konuştuğu ilkesini kabul eder. Dolayısıyla kendi kelamında, insan bireylerinin kendi arasında anlaşmasının gereklerinden olan akli çerçeve ve kuralların dışına çıkmamıştır. Çünkü bu normların dışına çıkılması örfte aklen kabul edilebilecek bir şey değildir. Öyleyse müfessir, Allah’ın murad ve maksadını keşfedebilmek için bu kaidelere aşına olmalıdır. (Hosrovenah, 1388, c. 2, s. 96). Esas itibarıyla birçok ayetin sonunda “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (Zuhuruf 3), “وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” (Nahl 44), “لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ” (Sad 29) gibi cümleler yer almıştır. Bu tür ifadeler, Kur’an’ın muhatabının ve talim terbiye hedefinin, gerçeği ve insanî mutluluk yolunu idrak etmek için akıl nimetinden yararlanan kimseler olduğunu anlatmaktadır. Kur’an böylelikle insanları sahih akılcı metodları kullanmaya çağurmaktadır.

* Lafızla belirtilmeyen ve akılla bilinen karine. (çev)

Ayetullah Ma'rîfet'e göre *el-Mizan*'da aklın üç önemli özelliği vardır: 1) Tatbik ile tefsirin arasının ayrılması ve tatbik yerine tefsirin vurgulanması, 2) Taabbüdden uzaklaşmama, 3) Tefsir ile felsefe konularının birbirine karıştırılmaması. (Rustaâzâd, 1390, s. 142). Dolayısıyla denebilir ki, aklın hüccet oluşturması Allame'nin tefsirdeki en temel varsayımlarından biridir. Bu da onu ayetlerin nesnel ve kesin anlaşılmasından uzaklaştırmamak bir yana, bilakis Allah kendi kalamında insanlar arasındaki anlaşmanın icabı olan akılcı çerçeve ve kuralların dışına çıkmadığından aklın yardımıyla ve akılcı usul ve kaidelelere aşına olma yoluyla Allah'ın murad ve maksadını daha iyi keşfetmesini sağlayacaktır.

Buna göre Allah'ın muradını anlamak da insan topluluğunun kendi arasındaki diyaloglarda yararlandığı rasyonel çerçevelerin ışığında gerçekleşir. Böyle çerçevelere riayet edilmesi sayesinde ilahî kelâmı anlamak göreceliliğe maruz kalmayacak ve Kur'an ayetleri, rasyonel diyalogların ilkelerine aşına olan ve Allah'ın kalamındaki karineleri -bu cümleden olarak da akılcı karineleri- gözönünde bulunduran herkes için eşit derecede zuhur edecektir.

6. Ehl-i Beyt'in Talim ve İrşadı Işığında Kur'an'ı Anlamak

Müfessir için ideal hal, müellifin muradına ilişkin kesin ve emin bir anlayışa ulaşmaktır. Bu kesinlik “naslar” olarak adlandırılan metinlerde hasıl olur. İstilahta “zevâhir” adı verilen naslar dışında müfessir yakine erişemez. Bu sebeple metnin yorumu bahsinde, özellikle de dinî metinleri yorumlamada muteber hüccet ve nasları anlamamanın peşindeyiz. Bir tefsir metotlu, düzgün ve diyaloga hakim akılcı usul ve kaideleri koruyarak hasıl olduğu takdirde hüccet oluşturacaktır. Bu yüzden metin her yorumu kabul etmez. (Hosrovpénah, 1388, c. 2, s. 84). Kimileri metnin yorumunda hermenötik ilkeler esas alındığında metnin doğru anlaşılmasını yanlış olanından ayırt etmek için herkes için kabul edilebilir hiçbir mutlak kriter bulunmadığını zanneder. (Müctehid Şebüsterî, tarihsiz, s. 432). Oysa Şîî müfessirlerin inancına göre Kur'an'ı doğru anlamak için ölçü ve kriter Masum'un (a.s) anlayışdır. Nitekim Kur'an'da Peygamber'e hitaben şöyle geçmektedir:

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” (Nahl 44), “Kur'an'ı sana, insanlara kendilerine indirileni açıklamak için indirdik.”

Allame Tabatabâî de ayetlerin anlamlarını ve ayetlerden idrak edilip keşfedilenleri Masumların (a.s) rivayetleriyle -metnin doğru anlaşılmasını yanlış olanından ayırt eden kriter olarak- teyit etmiştir. Tabii ki bu teyit, eğer böyle bir bilgi Masumdan nakledilmemişse ve bu konuda elde bir rivayet yoksa o anlayışın bizim için hüccet ve muteber olmayacağı anlamına gelmez. Bilakis *el-Mizan*'ın müellifi rivayetlerin, ayetlerin birbirine eklenmesi ve onların üzerinde dikkatlice düşünülmesiyle çıkartılan anlamları teyit ve vurgulamak için olduğunu savunmaktadır. (Evsî, 1381, s. 177). *El-Mizan*'ın öne çıkan özelliklerinden biri de rivayete, yani Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Masum İmamlar (a.s) ve sahabeden gelen sahih hadis ve haberlere ihtimam göstermesidir. O kadar ki her ayetin muradını açıkladıktan sonra “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi ve üzerinde düşünme” üslubuyla birlikte “rivayet bahsi” başlığı altında bir bölüm açarak Şia ve Ehl-i Sünnet'in kaynaklarından rivayetleri nakledip eleştirmiştir. Ama aynı zamanda rivayetin muteber olup olmadığının tek

kriterinin Kur'an-ı Kerim'e uygunluğu olduğuna inanır. Bundan dolayı senedi sahih rivayetleri bile Kur'an-ı Kerim'e uygun olmadıkları takdirde reddedilmiş sayar. Fıkhî rivayetleri incelerken de başta onların Allah'ın Kitabına muvafık mı, aykırı mı olduğuna bakılması gerekir. Bu sebeple müfessirlerin Kitaba uygunluk ve aykırılık bahsine girmeksizin rivayetin senedini tahkik etme ve rivayetin muteber olduğuna hükmetme, sonra da rivayetin mana ve muhtevasını Allah'ın Kitabına dayatma alışkanlığı ve metodunu sahih bulmaz. (Tabatabaî, 1390, c. 9, s. 281).

Allame **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** (Cuma 2) ayetinin altında Sünnetin en önemli rolünü, lafızları açıklama, müşkül ve müteşabih anlamları tefsir anlamında “Kitabı öğretme” ve “hikmeti talim”, yani Kur'an'ın güvence verdiği hak maarifi öğretme kabul eder. (A.g.e., c. 19, s. 447). Onun kanaati şudur: Ahkâmın tafsilatına, bunun yanı sıra Kur'an'daki kıssaların ayrıntıları ve meadın inceliklerine ulaşmak için Peygamber-i Ekrem'in beyanından başka yol yoktur. (A.g.e., c. 3, s. 131).

Dikkat çeken nokta şudur ki, Kur'an tefsirinde Sünnetin ve Ehl-i Beyt'ten (a.s) gelen rivayetin rolünün kabul edilmesinin Kur'an'ın Kur'an'la tefsir metoduna herhangi bir aykırılığı yoktur. Bu, Kur'an'ı tefsir için rivayetlere muhtaç olduğumuz anlamına da gelmez. Bilakis onun inancına göre Peygamber insanlara bizzat Kur'an'ın delalet ettiği şeyi öğretiyordu. (A.g.e., c. 3, s. 132). Mesela Kur'an-ı Kerim'de kelimelerin karinelere dayandığında Kur'an bu meseleyi muhataplarına anlatırken karineler canlıydı ve insanlar onu biliyordu. Ama zaman geçtikçe o karineler gizli hale geldi. Ama bu, Kur'an'ın başka bir şeye muhtaç olmadığı ilkesine aykırı değildir. (Misbah, 1391, s. 12). Gerçekte Allame Kur'an metninin kesin ve sahih anlayışına ulaşmak için irşad ve rivayetlerden yararlanır. Yoksa Kur'an'ı anlamayı rivayetleri açıklamaya dayandırıp durdurmayı kabul etmez. Buna değinilmişti. Allame'ye göre Kur'an'ın sözü açık ve aşikardır. Onu anlamak için başka bir kaynağa muhtaç değiliz. Her ne kadar rivayetler ayetleri doğru anlamda biz yardımcı oluyorsa da, Kur'an kendi maksatlarını açıklıkla bize beyan eder. Nitekim “arz rivayetleri”ne uygun olarak Kur'an ayetlerinin anlamlarından rivayetlerin sahih olup olmadıklarını teşhis için yararlanılabilir. Bu da Allah'ın gerçek muradına başka bir kaynağa itibar etmeksizin de ulaşılabilmesine delildir.

Sonuç

Allame Tabatabaî muhaddisler, kelimacılar, felsefeciler, sufiler ve deneysel bilimlerin bilginlerinin metodunu tenkit ederek ayetlerin doğru ve tam olarak anlaşılmasını diğer ayetler üzerinde durup düşünme ve akletmeye bağlar. Zâhirlerle yetinmez veya müfessirin ön bilgilerini kâfi görmesini kabul etmez. Ayetlerin tefsirinde doğru konumu benimseme hususunda şöyle der: “Bir ayetin tefsirinde Kur'an'ın ne söylediğini söylemek ile ayeti hangi anlama hamletmek gerektiği arasında fark vardır. Birinci konuma göre teorik ve fikrî bahisleri (müfessire özgü) bir kenara bırakmak gerekir. İkinci durumda bahsin kaynağı müfessirin görüşleri ve bilgileri olacaktır. Doğal olarak da böyle bir tartışma ve tefsir artık ayetin manasını açıklama olmayacaktır.” (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 10).

Allame, aklın bulgularını ve keşifleri ya da çağdaş bilimlerin sonuçlarını Kur'an'a dayatan yöntemi “tefsir” değil “tatbik” olarak adlandırır. Ona göre tatbik, Kur'an'ın delaletlerini

çeşitli eğilimlerin ilkeleriyle değerlendirmek demektir. Ama tefsir, delaletler ve maksatlar konusunda doğrudan Kur'an'dan istifade etmektir. Bu durumda diğer ekoller ve akımların kaide ve ilkelerinin tefsirdeki yeri ve rolü hakiki mecraya odaklanmak, somut ve belirli yola kılavuzluk etmektir, bu kuralları bağımsız bir yola dönüştürmek ve aklın bulgularını Kur'an-ı Kerim'e dayatmak değil.

Allame Tabatabaî Kur'an'ın kendisi olan, metinden ve onun batnından çıkartılan, rasyonel kesinliklerin parçası olan, yahut Kur'an tarafından teyit edilen varsayımları kabul eder ve onları tefsirde ortaya koyduğu işin esası yapar. Ama iki hareket ve iki yolun birbirinden ayrılması gerektiğini düşünür: Akıl veya nakli bunların bulguları ve sonuçlarıyla esas ve asıl yapan yol, "tatbik" yoludur. Buna karşılık Kur'an'ı konuşturan, ama aklın ve naklin yardımına ve bu ikisinin yönlendirmesine başvuran yol ise "tefsir" yolu ve yöntemidir.

Allame'nin görüşünün yorumda ön kabullerin rolü üzerinde duran Gadamer gibi kimşelerin görüşünden farkı işte bu noktada gizlidir. Çünkü Gadamer, Heidegger'i izleyerek açıklıkla belirtmiştir ki "Her anlayış yorumdur." (Gadamer, 2006, s. 390). Her anlayış da aynı zamanda tatbik ve uygulamadır. (A.g.e., s. 308). Tatbik ve uygulama anlama sürecinde değişken özellikler taşıdığı ve onları anlayışla bütünleştirmeyi gerektirdiğinden anlayışa değişkenlik ve geçicilik bulaşmaktadır. Pratikte Gadamer'in hermenötiği, durumlara ilişkin hiçbir sabit ve kalıcı anlayış bulunmadığı sonucunu doğurmaktadır. (Vaiẓî, 1389, s. 300). Bu sebeple de Gadamer'in felsefi hermenötiği önyargılar bahsine dayanmakla her türlü nesnel ve sabit anlayıştan uzaklaşır. Bu da nesnelcilerin itiraz ve inkarına konu olan noktadır.

Buna mukabil nesnelciler felsefi hermenötiğin anlamının önyargıları ve ön bilgilerine ilişkin yanlış bir tasvir ortaya koyduğuna ve bu tasviri düzelterek önyargı ile nesnel anlayış arasındaki çelişki ve çatışmanın azaltılabileceğine inanmaktadır. (Hirsch, 1967, s. 263).

Bu makalede Allame'nin *el-Mizan*'daki varsayımları olarak belirtilenler, kendisini geçmiştekileri kabul ve uygulamaları vasıtasıyla eleştiri konusu yaptığı şeyler değildir. Bu varsayımların onun tarafından uygunsuz varsayımlar olarak nitelenenlerden farkı, kendininkileri Kur'an'ın metni ve batnından almış olmasındadır. Buna ilaveten Allame Tabatabaî, mananın belirgin olduğuna inanması, müellifin ya da konuşanın amaçladığı anlamın hasıl olacağını mümkün görmesi ve göreceliliğe karşı çıkması bakımından yeni hermenötik ve nesnelcilik geleneklerine mensuptur. Bu hermenötiğe göre: a) Sözü söyleyen ve metnin yazarı kendi muradını lafızlar ve lafzî terkipler yoluyla açıklar. Lafızların anlamlara delaleti lugattaki duruma, diyalogun akılcı ilke ve kurallarına, iletişime tâbidir. Bu usulün yanlışlanması metnin anlaşılmasına hâlel getirecektir. b) Anlama, metin ve müellif eksenli bir eylemdir. Sonuç itibariyle yorumcunun önyargısının yersiz uygulanması anlama eylemine hasar verecek ve böyle bir tefsir de reyle tefsir olacaktır. c) Tefsirde görecelilik kabul edilemez. Yani doğru anlayışı yanlış olandan ayırt etmek ve kesinlik için kriterimiz bulunmadığı ve hakiki anlayışın hakiki olmayan anlayıştan ayırt edilemeyeceği, dolayısıyla da bir metinden çıkartılan çeşitli anlayış ve yorumların eşit derecede makbul olduğu doğru değildir. d) Allah'ın sözünde özü itibariyle belirsizlik bulunduğu ve aşikâr bir mananın olmadığı faraziyesi kabul edilemez. Çünkü hikmete aykırı, akıl dışı ve bir tür kasdı reddeden iş olur. Buna göre temel, metnin anlamını ve hikmetli müellifin isteğini yorumlamak

olmalıdır. Müfessirin rolü de metindeki ve ona gömülmüş anlamdaki gizli sırları keşfedip açığa çıkarmaktır, müellifin istemediği anlamı üretmek değil. Son olarak denebilir ki, Allame, kendi tefsirinde, çağdaş aydınlanmacı edebiyatta “dinin geleneksel okuması” adı verilen dinî metinlerin yaygın ve bilinen anlayışındaki mevcut prensiplere bağlıdır.

Kaynaklar

- Cevadî Âmulî, Abdullah, 1387, *Menzelet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, üçüncü baskı, Kum, İsra. Couzens Hoy, David, 1371, *Halka-i İntikadî*, terceme: Murad Ferhadpur, Tehran, Ruşengeran ve Gil. Emid Zencanî, Abbas Ali, 1385, *Mebanî ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an (Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an)*, beşinci baskı, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî.
- Eşrefî, Emir Rıza, 1387, “İlahî buden-i Metn-i Kur'an ez Menzer-i Allame Tabatabaî ve Nakş- An der Tefsir-i el-Mizan”, *Kur'anşinaht*, sayı 1, s. 85-130.
- Evsî, Ali, 1381, *Reveş-i Allame Tabatabaî der Tefsir-i el-Mizan*, terceme: Seyyid Hüseyin Mir Celilî, Tehran, Şirket-i Çap ve Neşr-i Beynelmilel.
- Fahru Razi, Muhammed b. Ömer, hicri kameri 1411, *Tefsiru'l-Kebir (Mefatihü'l-Ğayb)*, Kum, Mektebetü'l-A'lami'l-İslamî.
- Gadamer, Hans-Georg, 2006, *Truth and Method*, tr. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, gözden geçirilmiş ikinci baskı, London&New York, Continuum.
- Hirsch, E. D., 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press.
- Hoî, Seyyid Ebukası, hicri kameri 1390, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, Nefes, Mektebetü'l-Haydariyye.
- Hoî, Seyyid Ebukası, 1383, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, terceme: Seyyid Cafer Hüseyinî, Kum, Daru's-Sakaleyn.
- Hosrovpénah, Abdullüseyin, 1388, *Mesail-i Cedid-i Kelamî ve Felsefe-i Din*, Kum, Merkez-i Beynelmilelî-yi Terceme ve Neşr-i el-Mustafa.
- Hürr Âmulî, Muhammed b. Hasan, hicri kameri 1409, *Tafsilu Vesaili's-Şia*, Kum, Müessesesi-i Âl-i Beyt (a.s.).
- Kerimî, Mustafa, 1383, “Alaka-i Ma'na-yi Metn be Müellif”, *Hovze ve Danişgah*, sayı 39, s. 41-66.
- Misbah, Muhammed Taki, 1391, “Reveş-i Tefsiri-yi Allame Tabatabaî”, *Ma'rifet*, sayı 180, s. 5-14.
- Müctehid Şebüsterî, Muhammed, tarihsiz, *Nakdî ber Kıraat-i Resmî ez Din*, Tehran, Tarh-i Nov.
- Rustaâzâd, Said, 1390, “Caygah-i Akl der Tefsir-i el-Mizan”, *Nakdu Nazar*, sayı 62, s. 141-168.
- Sadru'l-Müteellihin, 1371, *Mefatihü'l-Ğayb*, terceme: Muhammed Hacuyî, Tehran, Mevla.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1383, *Şia der İslam*, tashih: Muhammed Ali Kuşa, üçüncü baskı, Kum, Kuds-i Rezevî.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1390, *Tefsiru'l-Mizan*, terceme: Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Kum, Camia-i Müderrisin.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, tarihsiz, *Kur'an der İslam*, Kum, Camia-i Müderrisin.
- Vaizî, Ahmed, 1389, *Deramedî be Hermenötik*, Tehran, Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslamî.
- Vaizî, Ahmed, 1392, *Nazariyye-i Tefsir-i Metn*, ikinci baskı, Kum, Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim, hicri kameri 1408, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, hicri kameri 1408, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr.

Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsterî: Hermenötiğin Yeni Söylemi ve Kur'an'daki Anlamın Belirginliği ve Çokluğu

Dr. İsmail Kaidî • Dr. Asgar Vaizî

Özet

Hermenötiğin yeni söylemi, vahdet veya kesret meselesi ve metnin belirgin olup olmadığı sorununun metnin anlaşılması ve yorumlanmasının doğası ve mekanizması etrafındaki felsefi düşüncelerin odağına yerleştirdi. Bu konuları gözönünde bulundurarak elinizdeki makalede, İran'ın çağdaş düşüncesinde vahyin metnine ilişkin üç hermenötik yaklaşımı analiz edip inceleyeceğiz. Bu yaklaşımlardan her birini analiz ederken hermenötiğin yeni eğilimlerini öne çıkaracağız. Bu amaçla öncelikle Allame Tabatabaî'nin vahyin metni için birden fazla manayı konu etmiş olsa da bu anlamlardan her birini vahyin sahibinin kastıyla belirgin gördüğünü, bu yüzden de onun tefsir bahislerinin daha ziyade kasıtlılık ve romantik hermenötikle aynı istikamette olduğunu ortaya koyacağız. Daha sonra Abdulkерim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin hermenötik düşüncelerini ele alıp değerlendireceğiz. Suruş, vahiy metninin anlamının metnin yazarının muradından bağımsız olduğunu savunması nedeniyle felsefi hermenötikte anlamın bağımsızlığı öğretisiyle aynı noktada buluşur. Bu arada Müctehid Şebüsterî kimi bakımlardan felsefi hermenötiğe, kimi bakımlardan da romantik hermenötiğe eğilim duyar. Çünkü bir yandan bazı yazılarında vahyin metnindeki gizli ve nihai anlamdan sözeder, diğer yandan da Kur'an'ın birden fazla ve muteber tefsirinin mümkün olduğunu kabul eder.

Anahtar Kelimeler: Allame Tabatabaî, Suruş, Şebüsterî, Kur'an, anlama, yorum, felsefi hermenötik, romantik hermenötik

Giriş

Kutsal Kitap ve Anlamındaki Çokluk

Hermenötiğin yeni düşünceleri incelen-
diğinde görülecektir ki modern hermenötik
herşeyden çok “Metnin anlamı nedir?” so-
rusuyla meşguldür. Hermenötiğin iki yeni
akımının bakışıyla bu soruya cevap verile-
bilir. Biri “kasıtlılık” ve diğeri “metnin an-
lamının bağımsızlığı”dır. Kasıtlılar metnin

manasını müellifin kastında arar. Bu yönüyle
Schleiermacher'ın romantik hermenötiği ve
Hirsch'ün nesnelce hermenötiği kasıtlı sa-
yılmaktadır. Schleiermacher ve Hirsch, met-
nin bir tek ve öz anlamı bulunduğuna ina-
nır. Bu şekilde kasıtlılar metnin anlamını
müellifin kastıyla tek ve belirli görür. Buna
karşılık Gadamer felsefi hermenötikte “an-
lamın bağımsızlığı” öğretisini ortaya atarak
metnin anlamının müelliften ve onun kas-
tından bağımsız olduğunu savunmuştur. O,

metnin manasını anlamanın, entegre tarihsel bir konumda ve yorumcunun tarihsel ufku- nun metnin tarihsel ufkuyla buluşması so- nucu ortaya çıkan bir vaka olduğu kanaa- tindedir. Bu nedenle metnin anlamı daima akışkan, belirsiz ve tarihsel duruma bağlı- dır. Kısaca metinde anlam çokluğu vardır.

Metnin anlamının belirli olup olmadığı meselesinin ve yine anlamın tekliği veya çokluğu sorununun hermenötiğin yeni söy- lemindeki en parlak boyutlardan olduğu ve hermenötiğin diğer meselelerinden daha fazla dikkat çektiği hesaba katılırsa bu ma- kalenin odak meselesi de İran'ın çağdaş düşüncesinde Kur'an'ın anlamının belir- ginliği ve çokluğu olacaktır. Allame Sey- yid Muhammed Hüseyin Tabatabaî çağ- daş Şîî düşünürlerin en seçkinlerinden biri ve tanınmış Kur'an müfessiridir. 20 cilt- lik *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an* tefsir kül- liyatını yazmış ve bu külliyyatın bazı ciltle- rinde ve başka bazı yazılarında, aralarında Kur'an'daki anlamın belirginliği ve çok- luğu meselesi de bulunan vahiy metninin anlamına ilişkin özellikler hakkında açıkla- mada bulunmuştur. Onun bu konudaki gö- rüşünü ayrıcalıklı kılan, vahiy metninin an- lamındaki belirginlik ve çokluğu birbirinin karşısına koymamasıdır.

Oysa son yıllarda bazı dinî düşünürler modern hermenötiği örnek alarak ve bahse- dilen çelişkiye sahip çıkarak vahiy metnini anlama ve yorumlamanın doğası ve meka- nizması çevresinde yazmışlardır. Bunların arasında anlamın belirginliği ve çokluğu ile bu ikisinin çelişkisi Abdulkerim Suruş ve Müctehid Şebüsteri'nin yazılarında daha çok göze çarpmaktadır. Bu nedenle makale- nin devamında konunun geçmişi ve zemini üzerinde kısaca durarak Allame Tabatabaî, Suruş ve Müctehid Şebüsteri'nin hermenö- tik yaklaşımında Kur'an'ın anlamındaki

belirginlik ve çokluk meselesini ele alacak, tahlil edip değerlendirecek ve bu yaklaşımların her birinin bulunduğu noktalar ve niha- yet onların yeni hermenötik akımlarla iliş- kisi gösterilmeye çalışılacaktır. İran'da dinî düşüncede yenilenmenin ortaya çıkışı ve ya- yılmasıyla birlikte bazı din araştırmacıları hermenötiğin yeni söylemlerini dinî me- tinleri anlama ve yorumlama alanına dahil etme gayretine girdi. Bunun sonuçlarından biri de kimi düşünürler nezdinde kutsal ke- lamın manasının çokluğuna inanılması var- dır. Ama metnin anlamının çokluğuna dair diğer bir anlayış da eskiden beri Yahudi ve Hristiyan yorum geleneğinde bazı modern öncesi hermenötiklerde, bunun yanı sıra bir- çok Müslüman müfessir, arif ve filozofta kutsal metinleri anlama ve yorumlama ala- nında görülmüştür.

Kutsal metinlerin hermenötiklerinde met- nin anlamında çokluk bulunduğu inanç, vahiy metinlerinin anlamın çok sayıdaki katmanlarından şekillendiği düşüncesinde önce çıkmaktadır. Kimi zaman metnin an- lam katmanı kutsal kitabın zâhir ve bâtını olarak ifade edilmiş, kimi zaman da vahiy kelamının zâhirî anlamından ve bâtınî an- lam veya anlamlarından sözedilmiştir. Bu düşüncelerde vahiy metinlerinin basamaklı yapısı genellikle evrenin varlık binası ve in- sanın ilahî sistemiyle karşılaştırılmıştır. Met- nin anlam mertebeleri de yorumcunun ma- nevi mertebeleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu grup anlayışları İskenderiyeli Filon, Orige- nes, Augustinus, Thomas Aquinas gibi Hı- ristiyan ve Yahudi bazı düşünürlerin eser- lerinde ve aynı şekilde Sadru'l-Müteellihin Şirazî, İbn Arabî, Sadruddin Konevî gibi Müslüman filozof ve müfessirlerin birçok yazılarında görmek mümkündür.

Örnek vermek gerekirse, milattan sonra birinci yüzyılın Yahudi düşünürü olan

İskenderiyeli Filon¹ lafza dayalı² anlam veya hakiki mana karşısında simgesel ve temsili³ anlam ya da istiareli⁴ anlamdan sözeder. Filon, ilahî kelamın bu iki anlam katmanını nefis ve beden arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. (Levy, 2018). Milattan sonra ikinci yüzyılın Hristiyan filozof ve ilahiyatçısı Origenes⁵ de onun kitabını emsal alarak Kitab-ı Mukaddes'in üç anlam katmanını içerdiğini savunur; lafza dayalı veya tarihsel anlam, hükme dayalı anlam ve mistik anlam. O, bu katmanların her birinin sırasıyla insanın varlık sahalarından birine, yani cisim, nefis ve ruha dönük olduğuna inanmaktadır. (Zalta, 2018).

İslamî gelenekte Sadru'l-Müteellihin Şirazi, *Esfar* külliyatının yedinci cildinin başında kutsal metindeki üç anlam sahasına işaret eder: A'lâ söz, vasat söz, süflî söz. (Sadru'l-Müteellihin, *Esfaru'l-Erbaa*, c. 7, s. 5-6). Ayete'l-Kürsi tefsirinde de vahiy kelamın doğası ve üslubu üzerinde kısaca durur ve bu bahis içinde tefsirin üç tarzını ele alır: Lugat ehlinin tarzı, akletme ehlinin tarzı ve ilimde râsih olanların tarzı. (A.g.y., *Tefsir-i Kur'an*, c. 6, s. 34-35). Tefsirin en iyi metodunu, vahiy kelamın zâhirinden bâtınlara geçiş olarak kabul eder ve kendisinin de ayetleri tefsir ederken bâtınî anlatım tarzını önde tuttuğunu belirtir. (A.g.y., c. 4, s. 150). Sadra, *Mefatihü'l-Ğayb*'ın ikinci miftahından dördüncü fatihasında dört tefsir meşrebi ve tarzını ele alıp inceler. Birinci meşrep, filolojik tefsir yöntemine dayanan çoğu fakih ve muhaddisin tefsir yaklaşımıdır. Sadra böyle bir yaklaşımı “teşbih yöntemi” olarak adlandırır ve onun karşısında,

özellği ayetler üzerinde dikkatlice düşünmek olan “tenzih yöntemi”ni zikreder. Daha sonra bu iki yaklaşımın uzlaştırılmasıyla tesis edilen “teşbih ve tenzihin birleştiği yöntem”e değinir. Sonunda da “teşbih ve tenzihi red yöntemi”ni Kur'an'ın tefsiri için en liyakat sahibi metot olarak tanıtır. Bu tefsir yaklaşımının ilimde rasih olanların yöntemi olduğuna inanmaktadır. (A.g.y., *Mefatihü'l-Ğayb*, s. 73-75).

Henry Corbin vahiy metinlerini kutsal fenomenler olarak görür ve bu metinlerin manasındaki çokluğa inanmayı Yahudi ve Hristiyan geleneklerin ve aynı zamanda İslamî geleneğin de ortak özelliği sayar. *İslam-i İranî: Çeşmendazhâ-yi Ma'nevî ve Felsefi / İslam-i İran: Manevi ve felsefi perspektifler* kitabında “Kutsal Kitabın Görünümü” başlığı altında bir bölüm açar ve Batı hermenötik düşünceleri ile Şiilerin Kur'an tefsiri babındaki görüşlerinin aynı istikamette olduğunu temel alan iddiasını ortaya koymaya çalışır. Böylelikle bir yandan hermenötik düşüncelere ilgi duyan İranlı okuyucunun ona katılmasına fırsat yaratacak, diğer yandan hermenötik düşünceler ile Kur'an tefsirine ilişkin teoriler arasında irtibat kurmanın peşinde olan Batılı okuyucunun bu fikirlere iştirak etmesini sağlayabilecektir. (Corbin, *İslam-i İranî*, s. 247-248).

İslam-i İranî'nin yazarı, diğer eseri *Tarih-i Felsefe-i İslamî*'nin başında Kur'an'ın ruhani tefsirinden kapsamlı biçimde bahsederek Kur'an'ın manevî tefsirinin Şiilerin felsefi düşüncesinin kaynakları arasında neden ve nasıl yer aldığını göstermeye çalışır. Corbin, Sadru'l-Müteellihin'in bazı

¹ Philo of Alexandria (MÖ 25 - MS 50)

² Literal

³ Metaforik

⁴ Alegorik

⁵ Origen of Alexandria (MS 184-253)

Kur'an ayetlerini tefsirini Şiî irfanının ışığında yapılmış tefsir sayar. Ondan sonra Allame Tabatabaî'ye ve Kur'an'ın ruhanî tefsirlerinden biri olarak *Tefsiru'l-Mizan*'a değinir. Burada Kur'an'ın mertebeleri bulunduğunu ve bâtınlar içerdiğini yazmıştır. (A.g.e., *Tarih-i Felsefe-i İslamî*, s. 9-25).

Allame Tabatabaî'nin Kur'an tefsiri, bütün yenilikçiliklerine rağmen kökü İslamî tefsir geleneğindedir. Çağdaş Kur'an araştırmacısı Mahmud Eyyub, el-Mizan'ın günümüzdeki muhataplarıyla ilahiyat ve felsefenin kadim geleneğinin içinden konuştuğuna inanmaktadır. (Ayoub, p. 186). Başka muhakikler de Allame'nin tefsir bahislerinin kökünün tefsir geleneğinde olduğuna işaret eder. Mesela Ahmed Paketçi *Tarih-i Tefsir-i Kur'an*'da çağdaş tefsir akımlarını eklemlemeci ve gelenekçi olarak ayırır ve *el-Mizan*'ı gelenekçi tefsirler grubunda zikreder. (Paketçi, s. 306-311). İslam felsefesi araştırmacısı ve çağdaş İslamiyatçı Massimo Campanini⁶ de *Kur'an: Tefsirhâ-yi Novin-i Müselmanan*⁷ kitabında *el-Mizan* yazarının tefsir ekolünü gelenekçi sayar. (Campanini, p. 37).

Allame Tabatabaî Kur'an'ın tefsir geleneğine yaslanarak vahyedilen sözün zâhir ve bâtını bulunduğu telakkisini kabul eder ve bu görüşü irfanî bir paradigmadan tefsir konularının çerçevesi içine almaya çalışır. Kur'an'da bâtınlar bulunduğu inanç Allame'den önce Şiîlerin dinî söyleminde daha ziyade bir rivayet öğretisi olarak söz konusu ediliyordu. Bu nedenle Şia'nın bazı arif meşrepli müfessirleri bu telakkiyi irfanî zevkle karıştırmış ve kutsal kelamın manasındaki kemale yükselen mertebeler ile insanın manevî kemal mertebeleri ve kâinatın varlık

yapısını birbirine bağlamıştı. Allame, insanın manevî mertebeleri ile Kur'an'ın mana mertebeleri arasındaki bağa inanmakla birlikte Kur'an'ın birçok anlam katmanını içermesini tefsir bahisleri çerçevesinde ve metnin tefsiri için gerekli olan şeyler temelinde derleyip toparlar. Onun, Kur'an'ın "muhkem ve müteşabih" ve "tevil" gibi bazı kavramlarıyla ilgili anlayışı, kutsal kelamın manada kendine yeterli olduğu ilkesini savunması, metin içi tefsir metodu olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemini kurması, mantık ve usul ilminin kavramlarından yardım alması, işte bütün bunlar Allame'nin, her ne kadar tefsir geleneğine dayansa ve rivayetin aktardıklarına, irfanî inançlara ve felsefî bilgilere yaslanırsa da, vahyedilen sözün doğasına ve onun anlaşılıp tefsir edilme mekanizmasına dair telakkisini metni yorumlamanın tutarlı ve disiplinli bir teorisi formunda, diğer bir ifadeyle bir hermenötik söylemde gündeme getirdiğine şahittir.

Allame Tabatabaî ve Kur'an'ın Manasındaki Tekamüle Dayalı Paralel Çokluk

Allame Tabatabaî'nin kanaatinde Kur'an zâhirî ve bâtunî anlamlar içerir. Kur'an'ın bâtunî anlamları da çok sayıda katmandan oluşur. Allame, Kur'an'daki anlam katmanının çokluğunu belli bir sayıyla sınırlandırmaz. O, Kur'an'ın zâhirinin herkes için anlaşılabilir olması gerektiğine inanır. Çünkü Kur'an kendisini mübin ve herşeyi açıklayıcı olarak tarif eder. Meydan okurken insanların ayetleri üzerinde durup düşünmesini ister. Eğer yapabiliyorlarsa onun benzerini bir kitap getirmeli ve karşı çıkma-lıdırlar. Buna ilaveten Kur'an'da pek çok

⁶ Massimo Campanini (1954-)

⁷ Qur'an: Modern Muslim Interpretations

yerde İsrailoğulları gibi özel bir insan topluluğu, kafirler veya müminler muhatap alınır ve onlarla konuşulur. Allame Tabatabaî, Kur'an eğer anlaşılmayacak bir kelimayla insanlarla konuşuyor olsaydı bütün bu hitapların boşuna olacağı kanaatindeydi. Allame, Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî hiçbir anlamını birbirine yabancı görmez. Çünkü ona göre zâhirî ve bâtınî tüm anlamlar vahyin kelamında kastedilmiştir. Tek fark şudur ki, zâhirî ve bâtınî anlamlar birbirine paralel murad edilmiştir. (Tabatabaî, *Şia der İslam*, s. 78-85 ve A.g.y., *Kur'an der İslam*, s. 21-30).

El-Mizan yazarı her ne kadar zâhirî manayı anlamın ilk katmanı görüyorsa da literal manadaki Kur'an'ın zâhirini sınırlandırmaz. Bilakis zâhirî anlamlar ile bâtınî manalar arasında göreceli bir bağ olduğuna inanır. Bu bakış temelinde her katmandaki anlam, önceki katmanın anlamına göre bâtınî anlam sayılır ve bir sonraki katmanla kıyaslandığında da zâhirî anlam olmaktadır. (A.g.y., *el-Mizan*, c. 3, s. 84).

Allame Tabatabaî'nin inancına göre Kur'an metni delaletinde bağımsızdır. Yani Kur'an ayetlerini anlamada Kur'an dışında bir yol gösterici ve kılavuza ihtiyaç yoktur. Rivayetin öğrettikleri, sahabe ve tabiinin sözleri, bilimsel, felsefî veya kelamî bilgiler, bazı müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken ayetlerin anlamlarıyla karıştırdığı her şey, bunların hiçbirisi Kur'an ayetlerini anlamak için ne gerek şart, hatta ne de yeter şarttır. Bu bakış itibarıyla Kur'an ayetlerini anlama ve tefsir etmenin doğru üslubu onları yanyana getirmek ve ayetler arasındaki irtibat ve insicama dikkat kesilmektir. Bu şekilde Kur'an, tek bir metin olarak, anlamlara delalet etmede kendine yetecektir.

Bu metnin her kısmının anlaşılması ve tefsiri de o kısmı külliyatın arka planında ele alarak ve mananın metin içi irtibatına bakarak mümkündür.

Allame Tabatabaî, Kur'an'ın anlamının kendine yeterliliğini yapısal bir inanç kabul eder ve bir tefsir varsayımı olarak ondan yararlanır. Aynı zamanda Kur'an ayetlerine istinat ederek bu kanaati güçlendirmeye çalışır. Bu yüzden Kur'an'ın kendine yeterli olmasının karşısında, vahyedilen kelamın, metnin dışından birtakım kaynaklar, öğretiler ve bilgilere, yani Kur'an'ın yapı ve anlam bütünlüğü haricinde elde edilmiş şeylere bağımlı olduğu inancının bulunduğu gösterir. Kur'an'ın kendisini “نور مبین”⁸ ve “هدى للعالمين”⁹ olarak tanıttığına değinir. Halbuki ayetleri anlamamanın metnin dışından birtakım kaynaklara, bilgilere ve öğretilere bağımlı olması, Kur'an'ın ışığını başka yerden aldığı, haricîten hidayete vesile olduğu ve başka bir şeyin açıklamasına muhtaç olduğu anlamına gelecektir. (A.g.e., c. 1, s. 7).

“Anlamın kendine yeterliliği”ne ilaveten “anlamın metin içi irtibatı” da her türlü metnin dışı yorumun ön şartıdır. Bu cümleden olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir de. Anlamın kendine yeterliliği, metnin manasını anlamamanın metnin kendisinden başka bir şeyi ihtiyaç duyması ön şartına dayanır. Çünkü metnin her kısmı bütünü anlam fikriyle bağdaşmaktadır. (Algar, s. 339). “Anlamın metin içi irtibatı” da metnin çeşitli kısımlarının birbiriyle disiplinli ve sistemli anlam bağlantısı taşıdığı türden yorumun ön şartını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, metin mananın iç disiplinine sahiptir.

⁸ Aydınlatıcı ışık

⁹ Alemlere kılavuz vesilesi

¹⁰ Herşeyi açıklayan

Allame'nin "muhkem ve müteşabih" kavramlarından anladığı ve bu kavramlar arasındaki ilişkiye dair telakkisi Kur'an'daki anlamın metin içi disiplin ve ilişkisini ifade eder. Allame "muhkem ve müteşabih"i iki izafi vasıf ve iki görece kavram kabul eder. Müteşabih ayetlerin, kendi lafzî medlulüne delalet etmesine rağmen kasıt ve mana bakımından şüphe ve tereddüt konusu olduğuna, ama bu tereddüdün dilden yararlanarak ve linguistik analizle giderilebileceğine inanır. Çünkü tereddüt ve şüphe diğer ayetlerle bağdaşmaması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden meydana gelen müteşabihliği metin içi tefsirle ortadan kaldırmak gerekir. (A.g.e., c. 3, s. 47).

Elbette ki Allame'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir tarzından anladığı, zâhîrî ve bâtınî anlamların göreceli olmasının ve yine Kur'an ayetleri için muhkem ve müteşabih vasfının nisbî olmasının birtakım belirsizliklerle karşı karşıya bulunduğuudur.

Mesela "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (Taha 5) ve "جَاءَ رَبُّكَ" (Fecr 22) ayeti literal anlamıyla Allah'ın mekanlı ve bedenli olduğuna delalet eder. Allame, Allah'a mekan ve beden isnat etmeyi bu ayetlerin anlamında ortaya çıkan müteşabihliğin sonucu kabul eder ve sözkonusu benzerliği bu ayetleri Kur'an'ın diğer ayetlerine döndürerek ortadan kaldırmanın mümkün olduğuna inanır. Bu nedenle ortaya çıkan müteşabihliği, bahsi geçen ayetleri "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (Şura 11) ayetine rücu ettirerek ortadan kaldırmaya; "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ve "جَاءَ رَبُّكَ" ayetlerindeki yerleşme ve gelme fiilinden muradın bir mekana yerleşmek ve yer değiştirmekten başka bir anlama geldiğini göstermeye çalışır. (A.g.y., *Kur'an der İslam*, s. 44-45).

Halbuki muhkem ve müteşabih Kur'an ayetleri için iki göreceli vasıf sayan bakışı temel alarak bu iki ayeti Kur'an'ın diğer ayetlerine, mesela "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (Fetih 10) ayetinde olduğu gibi zâhîrînde Allah'ın bedeni veya mekanından sözeden ayetlere rücu ettirmek ve Allame'nin tefsirinden tamamen farklı bir tefsire ulaşmak da mümkündür. Yahut Allame'nin görüşünün tam tersine davranıp "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ayetini "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ayetini "جَاءَ رَبُّكَ" ayetine rücu ettirmek ve onları, neticesi Allah'a beden ve mekan atfetmek olacak şekilde tefsir etmek de mümkündür. Öyle anlaşıyor ki muhkem ve müteşabih ayetlerin tespit edilmesi ve onların birbirine nasıl döndürüleceğinin belirlenmesi nihayetinde müfessirin ön kabullerine ve varsayımlarına bağlıdır.

Allame Tabatabaî her ne kadar *el-Mizan*'ın mukaddimesinde felsefe ve kelam cinsinden varsayımlar ve ön bilgilerin Kur'an tefsirine dayatılmasını tefsirin tatbikle yer değiştirmesi olarak görüyor ve vahyedilmiş kelimelerin tefsir etmenin doğru tarzının Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olarak tarif ediyorsa da (A.g.y., c. 1, s. 7-14) Kur'an'ı tefsir ederken kendi faraziye ve ön bilgilerinden defalarca yararlanmıştır. Mesela Allah'ın bedenlenmiş olmadığını ayetlerin tefsirinden çıkarmak yerine "Allah cisim değildir" inancıyla Kur'an'a yaklaşır ve ayetleri kendi varsayımıyla bağdaşacak şekilde tefsir eder. Bu nedenle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yaklaşımında müfessirin ön kabullerinin yorum sürecine kılavuzluk yaptığı ve yol gösterdiği anlaşılmaktadır. Müfessirin bu anlayış ufku Kur'an ayetlerini uygun biçimde yanyana getirme metoduna damgasını vurur. Bu bakımdan Allame Tabatabaî ile felsefî hermenötiğin yoruma dair yaklaşımları arasında kimi yakınlıklar bulunabilir.

Allame Tabatabaî vahyedilmiş sözün anlamlarında çokluk bulunduğuna inanmakla birlikte Kur'an'ın çok sayıdaki anlamlarından her birini belirgin kabul eder ve bu anlamların her birinin uygun bir delaletle kendi medlulüne delalet ettiğine inanır. Bu yüzden Kur'an'ın anlam çokluğu lafzın birden fazla manada kullanıldığı anlamına gelmez. Böylelikle Allame bir yandan vahyedilmiş kelimeleri anlamayı vahyin sahibinin kastına bağlarken, diğer yandan kutsal metin ile o metinde kastedilen anlamın belirgin olmasını gerektiren anlamı arasında bağ kurar. Çünkü sözün anlama delaletinin sebebi ve illeti yahut diğer bir deyişle sözden onun anlamına geçiş, zihinde onlar arasında kurulan sağlam bağın ta kendisidir. Bu bağ da, kişi nezdinde bilgi sahibi olunan o ikisi arasında vazedilmiş icap ilişkisinden kaynaklanmıştır. Söz ve anlamı birbirine tam olarak uyduğunda sözün anlama delaletine “mutabık” veya “tetabuk” delaleti adı verilir. Mutabık delaleti, mantıkçılara göre lafızların aslî ve temel delaletini oluşturur. Anlamlar için lafız vazedilmesi de gerçekte bu tür delalet içindir. Bu tür delalet sözün anlamının belirli olmasına bağlıdır. Çünkü anlamın belirgin olmaması durumunda söz ve anlamının tam uyumundan bahsetmek yersiz olacaktır. Böyle bir zaruret anlamın çokluğu karşısında yer almasını gerektirmez. Zira bir tek sözden birkaç anlamı murad etmek mümkündür. Söyleyen veya yazan, bir tek sözden çok sayıda anlamı kastedebilir. Bu durumda anlamın kriterini yazarın veya konuşanın kastı kabul edersek mecburen kastedilmiş anlamlardan herhangi biri sözün anlamı olacaktır. (Muzafer, s. 63 ve Vaizî, s. 139).

Metnin anlamının müellifin kastıyla belirlendiğini kabul etmek, dilin müellif (yazan veya söyleyen) ile muhatap (okuyan

veya dinleyen) arasında ortak zemin olduğu varsayımına dayanır. Bu yüzden kasıtlılar, metnin linguistik norm ve kurallarına erişmeyi metni anlama ve yorumlamanın ön şartı sayar. Mevzu beşerî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması olduğunda yazan ve okuyan arasında dilin ortak zemin olması genellikle kabul edilmiş bir varsayımdır. Hermenötiğin tartışması da çoğunlukla yazarın ve okuyucunun linguistik norm ve kurallara göre davranışları ekseninde döner. Ama vahye dayalı metinlerden bahsedildiğinde her şeyden önce vahyin sahibi ile vahyin muhatapları arasındaki sözlü irtibatın imkânı sözle ilgili bir güçlük olarak ve ondan sonra da hermenötik bir mesele sıfatıyla gündemdedir.

Kelam ilminde vahyin sahibi ile vahyin muhatabı arasındaki sözlü irtibatın imkânı genellikle iniş boyutuyla tahlil ve mütalaa edilmiş ve tartışma “Allah'ın insanla konuşmasının mümkün olup olmadığı” çevresinde yapılmıştır. Allame bu meseleyi tersine çevirerek tartışmayı kelam zemininden hermenötik zemine çeker. Şöyle ki, yükseliş boyutuyla meseleye bakar ve “Allah'ın insanla konuşmasının mümkün olup olmadığı”na odaklanmak yerine “Allah'ın kelamının insan tarafından anlaşılmasının mümkün olup olmadığı”nı ele alır. Her ne kadar vahyedilmiş kelamın ne olduğu ve vahiy sahibinin vahyin muhatabıyla nasıl konuştuğu konularını tahlil edip inceliyorsa da. Mesele *Bidayetu'l-Hikme*'nin onikinci kısmının sekizinci faslında ve yine *Nihayetu'l-Hikme*'nin onikinci kısmının onaltıncı faslında Allah'ın sıfatı olarak “kelam” bahsine girer. (Tabatabaî, *Bidayetu'l-Hikme*, s. 170-171 ve a.g.y., *Nihayetu'l-Hikme*, s. 307-308). *El-Mizan*'ın ondördüncü cildinde de Enbiya suresinin ilk ayetlerini tefsir ederken Kur'an'ın hudus ve kıdemi hakkındaki

kelam meseleleri etrafında açıklamalarda bulunur. (A.g.y., *el-Mizan*, c. 14, s. 247-251). Bu külliyyatın onsekizinci cildinde de Şura suresi 51. ayeti tefsir ederken iki kere Allah'ın insanla konuşması meselesine girer. (A.g.e., c. 18, s. 73-78). Bununla birlikte *el-Mizan*'ın ikinci cildinde Bakara suresi 253 ve 254. ayetlerin tefsiri sırasında, biz ister vahyedilmiş kelamın ne olduğuna ve vahiy sahibinin vahyin muhatabıyla nasıl konuştuğuna bakılsın, ister bu meseleyle ilgilenilmesin bilinen anlamıyla sözün vahyin sahibinden ayırlamayacağına, bilakis sözün sonuçlarının, yani kastedilmiş manaları anlatma ve onu muhataba aktarmanın Allah'a ait olduğuna inanır. (A.g.e., c. 2, s. 320).

Devamında bu konuda felsefi bir açıklama yapar. Bazı filozoflar veya ariflerin Allah'ın kelamının ne olduğu hakkında söyledikleri ve kâinatı baştan sona kelam görmelerinin, bu doğru bile olsa insanî fenomen mesabesindeki söz ve dilin bilinen anlamıyla bağdaşmadığına, buna ilaveten Kitap ve Sünnette ilahî kelama atfedilen anlamlarla da uyuşmadığına inanır. (A.g.e., s. 329-332).

Allame Tabatabaî, Kur'an'ın ilahî olduğuna inanmasına rağmen ve onun kutsal mertebesini korumaya çalışırken vahyedilmiş sözün dil ve yapısına ilişkin tepeden tırnağa beşerî bir anlayışa sahiptir. *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism'in / Felsefenin ilkeleri ve realizmin metodu*" ikinci cildinde "İ'tibariyyat" makalesinde sözün itibarî bir şey olduğunu ve insanın anlaşılmak, isteklerini belirtmek ve zihnindekileri başkalarıyla paylaşmak gibi sosyal ihtiyaçlarından kaynaklandığını savunur. (A.g.e., *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 2, s. 217-220). Allame elbette ki *Resailu's-Seb'a* külliyyatındaki "el-Terkib" makalesinde her itibarî şeyin hakiki bir şeye dayandığını da kabul eder ve itibarî şeylerin hepsinin tekvinde bir

kökü bulunduğuna inanır. (A.g.y., *Resailu's-Seb'a*, s. 42-47). *Risaletu'l-Velayet*'te de itibarî şeylerin tekvin köküne değinir ve ondan sonra itibarî olan şeyler ile dinî maarif arasındaki ilişkiyi ele alır. Allame, her ne kadar itibarî olan şeylerin, sosyal hayattan önce ve sonra itibarî olan şeyler yürürlükte olmayacak şekilde insanın toplumdaki hayatından kaynaklandığını düşünüyorsa da dinî maarifi kalıcı ve ebedi epistemolojik değerin güvencesi sayar. Bu yüzden dinî maarif ve ahkâmın, itibar diliyle kendi hikayesine delalet eden başka hakikatleri anlattığı kanaatindedir. (A.g.y., *Risaletu'l-Velaye*, s. 6-7). Bununla birlikte Allame, linguistik mekanizmada, yani kelimelerin kullanılması, cümle kurma tarzı, edebi sanatların delaleti ve kullanımında ilahî söz ile beşerî söz arasında fark görmez. Ona göre Allah'ın kelamı ile insanın sözü arasındaki fark, sadece kastedilen manada ve kelamın delalet ettiği medlûlodedir. (A.g.y., c. 3, s. 91).

Allame kimi zaman öyle konuşur ki, sözlerinden Kur'an'ın, Allah tarafından kastedilmiş manaya delalet etse bile linguistik bir metin ve fenomen olması itibarıyla Peygamber'in sözüyle gelen şey, ya da Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin ifadesiyle Peygamber'in sözlü fiili olduğu anlaşılabılır. Mesela *Vahiy ve Kur'an*'da nübüvveti düşüncenin gizemli şuuru kabul eder. Vahyi de bu gizemli şuur vasıtasıyla nebinin elde ettiği bilgi olarak görür. (A.g.y., *Vahiy ve Kur'an*, s. 57). Kanaati şudur ki, nebi, vahiy şuuruyla onların [ilahî bilgiler] gizli ilişkilerini idrak etmiştir ve bize tebliğ ederken bizim dilimizle konuşarak bizim fikrî ilişkilerimizden yararlanmıştı. (A.g.e., s. 65). Müctehid Şebüsterî, makalelerden oluşan *Kıraat-i Nebevî ez Cihan/ Evrene dair nebevî okuma*" isimli kitabın birinci makalesinde Allame'nin bu sözüne

değir ve onun sözünden, Kur'an'ın talim kaynağı Allah olsa bile Kur'an'ın bir metin olarak linguistik fenomen ve metin yazarının da Peygamber olduğu anlamını çıkarır. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, birinci makale).

Suskun Vahiy, Vahyin Tefsirleriyle Ayrılığın Dair, Suruş'un İnancı

Abdülkerim Suruş vahiy suskun kabul eder ve vahiy ile tefsiri arasına fark koyar. Vahiy ilahî tezahür kabul etmekle birlikte onun tefsirini tamamen insanî ve bu dünyaya ait sayar. “Tefsir-i Metin-i Metn”¹¹ adıyla tercüme edilmiş makalesinin başında bu noktaya işaret eder. (Suruş, Tefsir-i Metin-i Metn, s. 3). Makalede, vahyedilmiş kelamın nesnel anlaşılabilmesi için zihni anlama dair ön kabuller, ilgiler ve beklentilerden tamamen arındırmayı yeni öğrenenlere tavsiye ve muhal bir düşünce sayar. Ona göre din tarihi şimdiye dek hiç kimsenin bu tavsiyeyi pratiğe dökemediğine şahittir. (A.g.e., s. 4-5).

Bu makalede Kur'an'ın seçkin müfessirlerinden biri olarak Allame Tabatabaî'ye değir ve onun felsefeciler, muhaddisler, kelimciler ve reformcuların ilgi ve eğilimlerinin vahyedilmiş kelamı anlama sahasını tamamen kapladığına ilişkin sözünü, dinî bilginin tarih boyunca daima çeşitli müfessirler eliyle üretilip inşa edildiğine şahit gösterir ve bundan şu neticeyi çıkarır: Her ne kadar Kur'an müfessirleri sürekli kutsal kitabı din dışı düşüncelerden arındırmaya düzgün biçimde çalışmışlarsa da bu gayretler çok önemli bir sonucu ortaya koymuştur: Bu düşüncelerin tefsir sürecindeki varlığı hem pratikte,

hem de epistemolojik olarak kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, pratikteki bu kaçınılmazlık, bilgideki kaçınılmazlığın ürünüdür. (A.g.e., s. 6)

Suruş, dinî pluralizm çevresinde *Kıyan* dergisine verdiği röportajda bu söylemdeki mantıksal önceliğin din dışı bahiste olduğunu savunur ve dinî çoğulculukla (pluralizm) ilişkili “metnin tefsiri” ve “dinî tecrübenin yorumu” gibi konuların din dışından başlaması, daha sonra bu tartışmalar tatmin edici hale geldiği kadarıyla onların din içi mevzuları anlamada kullanılması gerektiğine inanır. (A.g.y., Hakkaniyyet ve Akla-niyyet ve Hidayet, s. 5).

Felsefî hermenötik belki de en önde gelen din dışı bakışaçısıdır ve Suruş o bakışaçısıyla vahyedilmiş metinlerin yorumlanmasının doğası ve mekanizmasına bakmaktadır. O, vahyedilmiş metinlerin anlam çokluğu hakkındaki tartışmasının eksenini felsefî hermenötüğün “Her anlayış, okuyucunun anlamdan beklentileri ve ön kabullerinin ufkunda şekillenir” öğretisine oturtur. Heidegger *Hesti ve Zeman / Varlık ve zaman* ‘da anlamamanın, anlayış yapılarının öncesinde inşa edildiğine inanır ve yorumun daima yorumcunun önceden sahip olduğu, öngörüsü ve ön anlayışından kaynaklandığını savunur. (Heidegger, s. 200-202) Gadamer de *Hakikat ve Reves*’te anlamayı okuyucunun hermenötik ufku ile metnin ufkunun buluşmasının ürünü olan vaka şeklinde tanımlar. (Gadamer, Truth and Method, s. 305). Yorumcunun ufkunun da onun hermenötik konumu ve ön anlayışlarından kaynaklandığını düşünür. (A.g.e., s. 300-302). O, ön yargıyı anlamamanın gerçekleşme şartı sayar. (A.g.e., s. 278). Kanaati şudur ki, ön yargılara hâkim olmak ve

¹¹ Text in Context (1995)

onları aşmak için sarfedilen her çaba yine bizim ön yargılarımıza dayanır. (Gadamer, Reader, s. 416).

Suruş da din âlimleri ve müfessirlerin vahyedilmiş kelimadan anladığını onların varsayımları ve ön kabullerine dayandırır. *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ta Kur'an müfessirlerinin ihtilafları ve farklı tefsirlerine değinerek ve yine bu ihtilafların kaynağını öne çıkartarak dinî nasların anlaşılması ve yorumlanmasının daima bakış açısına tâbi olduğunu, din âlimleri ve müfessirlerin ön kabulleri ve beklentilerinden doğduğunu göstermenin peşine düşer. Ona göre âlim ve müfessirlerin beklentileri ve ön kabulleri hep felsefe, kelam, irfan veya bilim gibi din dışı ufuklardan etkilenmiştir. Boş bir zihinle vahyedilmiş sözün ardından gidilebileceği ve donanım olmaksızın onun tefsir edilebileceğini varsayan yaklaşım mecburen bir gerçeği gizlemektedir: Kur'an tefsirinde felsefî ve kelamî bilgiler ya da bilimsel öğretilerden yararlanılmaması durumunda tefsir sürecini yönlendiren ve müfessirin anlayışını etkileyen şey, onun örfî anlayışından kaynaklanan ön kabuller ve beklentiler olacaktır. Bu, her bir Kur'an müfessirinin kutsal kitaba getirdiği tefsirde metnin deruni cevherine ulaştığı ve onun ilk anlamını elde ettiğine inanması demektir. (Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat**, s. 304-310).

Suruş, yazdıklarında defalarca “vahiy” ve “vahyin tefsiri” ya da “din” ve “dinî bilgi” arasında fark gözetir ve “vahiy-vahyin tefsiri” şeklindeki ikiye ayırmanın açıkça ortaya konması gerektiğini vurgular. O, her ne kadar vahyin kendisi ilahî, hakiki ve tarih ötesi ise de bizim vahye getirdiğimiz tefsirlerin zannî, nisbî ve kültürel-tarihsel duruma bağlı olabileceğine inanır. (A.g.y.,

Tefsir-i Metin-i Metn, s. 8). Anlaşıldığı kadarıyla Suruş bu farklılığı belirtmekle vahyedilmiş kelamın ilahî ve ebedî boyutunu tarihsel ve insanî boyutundan ayırmanın peşindedir. Galiba bu yolla, vahyedilmiş sözün anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin hermenötik ve tarihsel analizlerinin ilahî kelamın uluhiyet ve ölümsüzlüğüne zarar vermemesini sağlamaya çalışmaktadır. (Dabashi, s. 117). Fakat o, “vahiy” ve “vahyin tefsiri” arasını ayırırken bu kesintiyi aşmak için bir yaklaşım ortaya koymaz ve vahiy ile onun tefsiri arasında nasıl bir ilinti bulunduğunu belirtmez. Söz konusu ettiği ayırım itibariyle adeta vahyedilmiş kelamın anlaşılması ve tefsiri alanında tamamen bağımsız iki olguyla karşı karşıyayız: “Vahyedilmiş söz” adındaki tarih ötesi, değişmez, hakiki olgu ve “vahyedilmiş sözün tefsiri” adındaki tarihsel, değişebilir, göreceli olgu. Suruş başka bir makalesinde ahlakın dinden bağımsız olduğundan bahsederken Allah'ın kastını anlamak için doğrudan bir yolumuz bulunmadığını, onun istek ve muradına vakıf olamayacağımızı vurgular. (Suruş, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 81-82).

Allah'ın kastını anlamak, hermenötik güçlük olarak gündeme getirilmeden önce kelam ilminde tartışma konusu yapılmış ve Eş'arî kelimacılar ile Mutezilî kelimacılar arasında ilahî kelamın hudus veya kâdemi üzerine yapılan polemikler gibi Allah'ın kelamının insanla irtibatının mümkün olup olmadığı hakkında bir dizi tartışma gerçekleşmiştir. (Müctehid Şebüsterî, *Ma'na-yi Kelam-i Vahyanî*, s. 60-63). Suruş, John Hick'le yaptığı söyleşide bu kelamî güçlüğü Fransız İslamiyatçı Muhammed Arkun'a ve onun, eğer Kur'an'ı ezeli kabul edersek aslında onun ölü olduğuna hükmetmiş olacağımız, ama Kur'an'ın oluşumunu tarihsel

* Şeriatın teorik daralma ve genişlemesi (çev)

sayarsak bu durumda sürekli yeni tefsirlerle Kur'an'ın hayatını sürdürebileceğimiz yönündeki düşüncesine değinerek dile getirir. Suruş daha sonra kendi düşüncesini şu şekilde açıklar: Vahyedilmiş sözü tarihsel bir gerçek olarak gözönünde bulundurmak ve ruhunu koruyarak onu yeni durumlara tercüme etmek mümkündür. (Suruş, *Sureti der bî-Sureti**). *Bast-i Tecrübe-i Nebevî*'de vahyedilmiş söz ile Peygamber'in sözünü bir kabul etmeyi, vahyin sahibi ile vahyin muhatabı arasındaki sözlü ilişki hususunda ortaya çıkan kelimeli güçlükleri aşmak için en iyi yol görür. (A.g.y., *Bast-i Tecrübe-i Nebevî***, s. 12). Suruş bu kitapta, vahyedilmiş sözü, nübüvvet yıllarında Peygamber'in deruni tecrübesi ile harici tecrübesi arasındaki diyalogun ürünü sayar. Yani bir yandan Nebi'nin vahiy, ilham, murakabe, miraç gibi deruni süluku, diğer yandan savaşla meşguliyet, Medine'nin inşası, siyasi ve iktisadi düzen kurma gibi nübüvvet yıllarında ortaya çıkan olaylar arasındaki alışveriş. Bu yıllarda nübüvvetin dinî tecrübesinin tekâmül yönünde gelişme yaşadığına inanmaktadır. Ama yine de vahyedilmiş sözün ilahî boyutu ile insanî boyutunun birbirinden ayrı olduğunu düşünmektedir. (A.g.e., s. 10-17).

Bu ayrım, Suruş metinde kastedilmiş manayı metnin ilk ve cevher anlamı kabul etmediği ve "Metin âleminde müellifin niyetine uygunluk anlamında doğru yoktur" (A.g.y., *Hakkaniyyet, Aklaniyyet ve Hidayet*, s. 17) inancını dile getirdiğinde hermenötik bir mesele olarak göze çarpar. Hal böyle olunca "vahyedilmiş kelimeli" ile "muhatapların vahyedilmiş kelimeli kastedilen manayı anlaması ve yorumlaması" arasındaki bağ olarak "kasdî delalet"i ortadan kaldırır ve vahiy sahibinin muradını, muhatapların

vahye ilişkin çeşitli anlayış ve tefsirlerine indirger. Yani "Vahyedilmiş kelimeli kastedilmiş hiçbir anlamı garanti etmez, bilakis vahyin sahibi, insanların kendi kelimeli anlamadıklarının çokluğunu kastedmiştir" inancını, "Vahyedilmiş kelimeli, vahiy sahibinin kastedtiği anlamı garanti etmiştir" telakkisinin yerine geçirir. Bu konuda şöyle yazar:

Her ne kadar vahiy sahibinin niyetini keşfetmek hepimizin yoluna koyulduğumuz arzulan kelimeli ise de genellikle sonuçta elde edebildiğimiz, vahiy sahibinin gerçek niyetinin beşer türünün kolektif çabasından başka bir şey olmadığıdır. Burada fiil ve fiilin gayesi özdeşleşir. (A.g.y., *Tefsiri-i Metin-i Metn*, s. 8).

Bu söz ve benzerleri nevhur dinî bir söylem olarak etkileyici görünüyorsa da sözlerini hermenötik söylem bakış açısıyla ele aldığımızda, vahyedilmiş söz ile vahyin muhataplarının anlama ve tefsiri arasındaki ilişkiyi izah eden hiçbir açıklama bulunamaz. O, işe yarar hermenötik bir açıklama getirmek yerine daha çok okuyucusunu kimi sufi şiirlerine ilişkin estetik bir idrake katılmaya çağırır ve bu yolla da anlayışını yaymaya çalışır. Suruş böylelikle kastın metnin anlaşılması ve yorumlanmasını değerlendirmede ölçüt olmasını, düzenleyici bir ideal ve anlama-yorumlama sürecinde bir yol göstericiye dönüştürür. Bu açıklamayla ilahî kelimeli nihaî tefsiri bulunduğu inanmayı sınıra sokma ve bu telakkinin karşı düşüncesini, yani aralarında Kur'an'ın da bulunduğu vahyedilmiş metinlerin çok sayıda yorumu bulunmasının mümkün olmak bir yana, aksine hepsinin eşit seviyede ve birbirine paralel olduğu fikrini

* Suresizlikte suretilik (çev)

** Nebevî tecrübenin genişlemesi (çev)

öne çıkarmanın peşindedir. *Bast-i Bast-i Tecrübe-i Nebvî* başlıklı röportajda çağdaş Kur'an araştırmacısı Bahauddin Hüremşahî ona, Allah'ın sözünü anlama ve yorumlamanın sonsuz olmasının imkanını sorduğunda şöyle cevap verir: "Böyle bir varsayım teorik olarak mümkündür. Pratikte tefsirin imkanları oldukça sınırlı ve şarta bağlı olsa da." (A.g.y., *Bast-i Bast-i Tecrübe-i Nebvî*, s. 8).

Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ta ve yine *Tefsir-i Metin-i Metn*'de Kur'an'ı tefsir tarihinin, vahyedilmiş sözün farklı ama aynı hizada ve paralel tefsir ve anlayışlarıyla dolu olduğunu göstermek üzere birkaç noktaya değinir. Bu konulardan biri, Müslüman müfessirlerin Kur'an'daki muhkem ve müteşabih kavramlarına ilişkin farklı anlayışları ve Kur'an'ın muhkemat ve müteşabihatı içermesi sebebi hakkındaki değişik düşüncelerdir. Kur'an'da neden muhkem ve müteşabih ayetler geçtiği hakkında birkaç değişik görüşü beyan eder ve sonra bu konuda ortaya konan görüşlerin tamamının metni tefsirin gereklerine kayıtsız kaldığını savunur. Kendi inancına göre Kur'an'da müteşabih ayetlerin bulunması tefsirin zemin ve yatağından kaynaklanmakta ve metni anlamamanın doğal icabı olmaktadır. (A.g.y., *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 7). Allame Tabatabaî de farklı bir ifadeyle "muhkemat" ve "müteşabihat"ı metni tefsir etmenin araçlarından sayar ve bu ikisi arasındaki nispeti izafi bir ilişki görür. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 3, s. 74). Bu itibarla Suruş ve Tabatabaî'nin anlayışı aynı neticeye varır: Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak vasıflandırılması tefsirden kaynaklanır ve metni tefsir edilmediği takdirde de bir ayetin muhkem veya müteşabih olduğu söylenemez. Ama Suruş müteşabihleri mutlak

olarak Kur'an'a münhasır görmez. Bilakis bütün metinlerin, özellikle de vahyedilmiş metinlerin muhkem ve müteşabih içerdiğini savunur. Kutsal metinlerin bu özelliğini de dinî bilginin daralıp genişlemesinin [kabzu bast] sonucu sayar. (Suruş, *Tefsir-i Metin-i Metn*, s. 7). Allame Tabatabaî her ne kadar diğer metinlerdeki muhkem ve müteşabihlerden bahsetmiyorsa da muhkem ve müteşabihin her metne uygulanabileceği kanaatinde olduğu bellidir. Çünkü Allame müteşabihliği lafızların değil, anlamın özelliklerinden biri görür. Yani onun bakışıyla bir anlam hem kastedilene hem de başka şeye delalet ediyorsa bu durumda müteşabihdir. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 3, s. 79).

Allame ile Suruş'un görüşü arasında ortaya çıkan fark, bu iki mütefekkinin kutsal metnin yorumuna din içi ve din dışı bakışındadır. Belki de bu farklı bakış itibarıyla Suruş'un Allame Tabatabaî'nin muhkem ve müteşabihlere ilişkin izahına ilgisizliği açıklanabilir. Çünkü Allame'nin bu kavramlarla ilgili anlayışı, onun tefsire dair varsayımlarından derinlemesine etkilenmiştir. Bu bakımdan onun anlayışı metni tefsirin gereklerini temel alıyorsa da Allame'nin bu meseleye bakışı din içi alanda ve belli bir metni, yani Kur'an'ı tefsirin gereklerine dayanmaktadır. Oysa Suruş bu meseleyi din dışı bakış açısıyla ele almaktadır.

Suruş, Allame Tabatabaî'nin, dinî maarifi çağdaş bilgiler ışığında açıklasa da bazı yeni felsefî başlıklardan uzak kaldığını düşünmektedir. Mesela eserlerinde, diğer beşerî bilgiler coğrafyasında bağımsız episteme konumunda bulunan dinî bilgi etrafındaki tartışmadan haber yoktur. (Suruş, *Tabatabaî der Came-i yek Mütakellim**, s. 95-97).

* Kelamcı kimliğiyle Tabatabaî (çev)

Din dışı söylemden dinî metni anlama ve yorumlama olgusunu analiz etmeye çalışan Suruş, Allame Tabatabaî gibi tanınmış bir müfessirin Kur'an tefsirinde belli bir epistemolojik zemine basmasına rağmen nasıl olup da vahyedilmiş sözün tefsirinde disiplinli ve sistematik bir hermenötikten söz etmekten nasipsiz kaldığını göstermekten çekinmez. Onun varsayımına göre hermenötik söylem, Allame ve diğer Kur'an müfessirlerinin şimdiye dek nasiplenemedileri şeydir. Bu yüzden bu söylemi bizzat kendisi inşa etmeye çalışır. (Dabashi, s. 122-123). Bununla birlikte Suruş, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*'ı bir dinî bilgi teorisi olarak ortaya atıp tasarlamış olmasına rağmen dinî metinlerin anlaşılması ve yorumu konusunda hiçbir hermenötik teori ortaya koymaz. Tersine, Gadamer'in kutsal metinleri anlama ve yorumlamanın mekanizmasını izah etmek için kullandığı felsefi hermenötiğin bazı öğretilerinden yararlanır yalnızca. Bu bakışın sonucu da aralarında kutsal metinlerin de bulunduğu her metin linguistik bir sistem ve kelimeler bütünü olarak daima bunun aynısı olsa bile linguistik fenomen ve tarihsel kategori sayılması itibarıyla metnin ardarda yorum zincirinden başka bir şey olmadığı anlayışıdır. Suruş, haber analiz sitesi *Zeytun*'la röportajında dinî metinlerden bahsetmese de dini yorumlar bütünü gördüğünü açıkça belirtir. (Suruş, *Zeytun*'la röportaj).

Bu bakış itibarıyla vahyedilmiş metinler, beşerî metinlerin tamamı gibi çoğul ve denk anlamları içerir. Suruş, *Sıratâ-yi Müstakim* başlıklı makalesinin başında, vahyedilmiş metinleri anlama ve yorumlamanın çoğul olmakla kalmayacağını, bilakis akışkan da olacağı inancını belirtir. Çünkü metin suskundur ve bizim dinî metinlerden anladığımız hep ön kabullerimiz ve beklentilerimizden etkilenir. Bu, ön kabul ve

beklentilerimizin din dışı ufuklardan kaynaklanması nedeniyledir. Sürekli değişim ve yer değiştirmeye maruz kalan felsefe ve bilim gibi ufuklar. Bu yüzden bu ufukların ışığında gerçekleşen yorumlar da akışkan ve çeşitlidir. (Suruş, *Sıratâ-yi Müstakim*, s. 2). Bu durumdan çıkardığı sonuç şudur ki, dine ilişkin hiçbir nihai yorum gösterilemez. Bu sebeple hiçbir nihai merci de yoktur. Dinî bilgide, beşerî bilgide olduğu gibi hiç kimsenin sözü başkaları için itaat gerektiren hüccet olamaz. (A.g.e., s. 4).

Müctehid Şebüsterî, Hermenötik, Kitap ve Sünnetten Evrene İlişkin Nebevî Okumaya

Muhammed Müctehid Şebüsterî, vahyedilmiş metinleri anlama ve yorumlamanın doğası ve mekanizması hakkında kalem oynatmış diğer bir çağdaş düşünürdür. Hermenötiğin yeni söyleminden yararlanarak kutsal metinleri anlama ve yorumlamada yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışır. Vahyedilmiş sözün doğası ve mekanizması hususundaki tartışmasının odağı da Suruş gibi, “ön kabulün ufkunda anlama” öğretisidir.

Hermenötik, Kitap ve Sünnet'e şu cümleyle başlar: “İslamî vahyin müfessirleri sürekli olarak Kitap ve Sünnete ilişkin ön kabulleri, ilgileri ve beklentilerini temel alarak onu tefsir etmeye koyulmuşlardır.” (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitap ve Sünnet*, s. 7). Sözünün devamında, ilmi çevrelerde hâlâ boş bir zihinle, hiçbir varsayım taşımaksızın ve sadece usul ilmine ve dil bilgisine dayanarak Kitap ve Sünnet'in peşinden gidilebileceği anlayışının yaygın olduğuna değinir. Müctehid Şebüsterî, vahyedilmiş metinlerin yorumlanması ve anlaşılmasına ilişkin bu yanlış algının ve aynı zamanda Kitap ve Sünnetten makbul

bir tefsir görüşü ortaya koymak amacıyla Müslüman müfessirlerin elinde sistematik bir hermenötik bulunmamasının, müfessirlerin vahyedilmiş kelama dair anlayış ve kavrayış farklarının asli etkeninin ve fakihlerin fetvaları arasındaki ihtilafın temel nedeninin gözlerden gizli kalması sonucuna vardığını savunur. Onun inancına göre böyle farklılıklar ve görüş ayrılıklarını ortaya çıkaran, müfessirin anlamla ilgili bu ön kabulleri ve beklentileridir. Bu yüzden bugünkü karmaşık uygarlığın İslam dünyasının başına sarıldığı teorik ve pratik güçlüklerden çıkmanın ve dinî bilginin gelişmesinin yalnızca kutsal kelamın müfessirleri ve fakihlerin Kitap ve Sünneti anlayıp yorumlamada din dışı varsayım ve beklentilerini gözden geçirmesi ışığında olursa kabul edilebileceğini göstermeye çalışır. (A.g.e., s. 7-9 ve a.g.y., *Temmülatî der Kiraat-i İnsanî ez Din**, s. 17-18).

Şebüsterî, *Kelam-i Cedid, Kalemrov-i Şeriat, Teori-yi Tefsir-i Mutun-i Dinî*** başlıklı konuşmada¹² dini ve ilahî kelamı anlamayı sadece müfessirin ön kabulleri ve ilgileri ufkunda mümkün görür. Ama bütün bu sınırlılıklar insanın dine ve ilahî kelama ilişkin anlayışı üzerinde etkili olsa da bu tefsir yine de insanın dinden ve vahyedilmiş sözden anladığını engelleyecek seviyede değildir. Bilakis dinin ve kutsal metinlerin insanın kapasite ve kabiliyetine uygun düşeceği ve ön kabulleri ufkunda ona aşikâr olacağı seviyededir ancak. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 256-257). Daha sonra Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan*'ın mükaddimesindeki sözüne değinir (Tabatabaî,

el-Mizan, c. 1, s. 2-7) ve *el-Mizan* yazarıyla aynı istikamette, bazı Kur'an müfessirlerinin kendi ön bilgilerini Kur'an ayetlerine dayatma yoluyla onu tefsir etmeye kalkıştıklarını belirtir. Nitekim bu yaklaşımın sonucu da tefsir değil tatbik olacaktır. Halbuki o, vahyedilmiş kelamı anlama ve tefsir etmenin doğru yöntemini, ön kabulleri ve varsayımları soru biçiminde metne yöneltmek ve metinden cevabı ıstımk olarak görür. (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 257-258). Gadamer de metnin manası ve anlamının kriterini bulmak için felsefenin Yunan kökenine gider ve yaptığı araştırma sonucunda "diyalog"u metni anlamının uygun yöntemi olarak tespit eder. Onun kanaatine göre metni anlamının Yunanlılar nezdindeki "diyalektik"le yakın akrabalığı vardır. Gadamer bu bakışa dayanarak metni anlama sürecini yorumcu ile metin arasında sürekli gerçekleşen soru-cevap akışı şeklinde görür. Metinle diyalogun mantığı metni yorumlamanın yöntemidir. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 356-362).

Müctehid Şebüsterî metinle soru-cevap yöntemini ortaya koymakla, daha ziyade, kendi ön kabullerimizi ve varsayımlarımızı gözden geçirip disipline etsek bile yine de kutsal metne geldiğimizde onları kontrol altında tuttuğumuzu düşünmememiz, bilakis Kitap ve Sünnetin bizim ön kabullerimizi onayladığı mı, yoksa red mi ettiği yahut zihniyetimizi mi değiştirdiği yönünde hep beklenti içinde olmamız gerektiği kanaatini yaymanın peşindedir. Onun inancına göre ilahî kelamı anlama ve tefsir etmede önem taşıyan şey, zihnin varsayım

* Dine dair insanî okuma üzerine düşünceler (çev)

** Yeni kelim, şeriatın alanı, dinî metinleri tefsir etme teorisi (çev)

¹² Bu konuşma, Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin mevsimlik *Hovze* dergisine verdiği röportajın özetidir ve derginin üç sayısında yayınlanmıştır. *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in sonraki baskılarında da birinci ek başlığı altında kitaba ilave edilmiştir.

ve beklentilerden boş olması değil, aksine onları gözden geçirme ve insanın Kitap ve Sünnet aracılığıyla kendi zihniyetini değiştirmeye hazırlanmasıdır. Çünkü bir metne başvururken zihnin boş olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu yolda boşuna çaba içinde olmamak gerekir. O, insanın vahyedilmiş metinden cevap almak için hazırlık yapmasını Kitap ve Sünnet karşısında teslimiyet göstermeye bağlar. Zihinsel şekiller üzerinde durmanın insanı mukaddes metni anlamaktan alıkoyduğuna inanmaktadır; onun nazarında göreceli bile olsa anlamaktan. Ama kendini eksen almaktan ve önceki bilgilerde ısrar etmekten kaçınmakla onu Kitap ve Sünnetin doğru anlayışı görmek mümkündür. Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 257-258).

Hermenötik, Kitab ve Sünnet'te ve o yıllarda yayınladığı diğer yazılarında her ne kadar metni ilk ve cevher anlama sahip görüyorsa da aynı zamanda çok sayıda tefsiri de mümkün, hatta muteber saymaktadır. Yani vahyedilmiş kelamın anlamının belirli olduğuna inanmakla birlikte ondaki anlam çoğulluğunu da kabul etmektedir. Ama Şebüsterî'nin sözünü ettiği anlam çoğulluğunun dikey çoğulluk mu, yoksa yatay çoğulluk mu olduğu zor anlaşılmaktadır. O bazen Kur'an'ın çeşitli anlayış ve tefsirlerini muteber sayar. Bu telakkiyi, dini anlamda karmaşayı ve vahyedilmiş metinleri keyfi tefsiri caiz görme anlamında geçerli bulmasa bile. Bazen de bu kanaatinde, vahyedilmiş kelamın mertebeleri bulunduğunu ve çok sayıda anlam katmanı içerdiğini savunan Allame Tabatabaî ile aynı noktadadır.

Sarfettiği sözlere bakılırsa kutsal metnin anlam çoğulluğu, manasında kemal mertebelerinin bulunması demektir. Mesela ilahî kelim ile beşerî söz arasında farklılık bulunduğunu belirtirken Allah'ın kelimasını içiçe ve bâtnlar sahip kabul eder. (A.g.y., *Nakdî ber Kıraat-i Resmî ez Din**, s. 7 ve a.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 259-294).

Şebüsterî, *Mutun-i Dinî, Pişfehmiâ ve Pişfarzhâ*¹³ başlıklı röportajda yorum sürecini, "Önceden metinde mevcut bulunan belirsizlikleri anlamdan gidermek" şeklinde tarif eder. Bu tanıma göre o, anlamın kesinlikle metinle irtibatlı olduğuna inanmaktadır. Çünkü her yorumcunun metinde önceden mevcut bulunan manayı yorum yoluyla elde etmeye çalıştığını söylemektedir. Şebüsterî yine de metnin anlamının ne olduğunu net biçimde somutlaşturmaz, aksine anlamın ne olduğu konusundaki iki eğilimi dile getirir. (A.g.e., s. 291).

Birinci eğilim herkesten daha fazla Schleiermacher ve Hirsch'ün adıyla anılan görüştür. Buna göre metnin anlamı ile müellifin kastı arasında bağ vardır. Schleiermacher metnin manasını anlamının müellifin kastını anlamaya ve onun zihin dünyasına girmeye bağlı olduğunu savunur. (Schleiermacher, s. 27-28). Hirsch de metnin anlamının yazarın zihninde belirli olduğu ve yorumun yazarın kastettiği anlamı elde etmeyi hedeflediği kanaatindedir. (Hirsch, s. 48-219). Şebüsterî, Schleiermacher ve Hirsch'ün adını zikretmeksizin kasıtlı olarak modern hermenötiğin öne çıkan iki eğilimi olarak ifade eder. (A.g.e., s. 291 ve a.g.y., *Temmülatî der Kıraat-i İnsanî ez Din*, s. 14).

* Dinin resmî okumasına eleştiri (çev).

¹³ Bu konuşma Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in birinci baskısından sonra Hemşehri gazetesine verdiği ve gazetenin 17 Aban 1375 tarihli sayısında yayınlanan röportajdan derlenmiştir. *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in sonraki baskılarında da üçüncü ek olarak kitaba ilave edilmiştir. (Dinî metinler, ön kabuller ve varsayımlar - çev)

Gadamer'in felsefi hermenötiği modern hermenötiğin önde gelen akımıdır. Şebüsterî bu eğilime, metnin anlamının ne olduğu konusunda ortaya atılmış görüşlerden biri olarak değinir. Müctehid Şebüsterî, Gadamer açısından metnin anlamının okuyucudan ve yazardan bağımsız olduğunu anlatarak Gadamer'in hermenötik söylemine ilişkin yetersiz ve aşağı yukarı çarpıtılmış bir tasvir yapar. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 291). Bu tasvir büyük ölçüde Gadamer'in hermenötik düşüncelerine yabancıdır. Çünkü Gadamer'in hermenötiğinde metnin anlamı okuyucudan bağımsız değildir. Aksine o, metni anlamayı, okuyucunun hermenötik ufkı ile metnin hermenötik ufkunun içiçe geçmesinin ürünü olan bir vaka sayar. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 305). Gadamer'in felsefi hermenötiğinde okuyucunun rolüne göz kapamak aslında modern hermenötiğin bu seçkin teorisyeninin elindeki "ufuk", "hermenötiğin konumu" ve "diyalog" gibi kavramları gözardı etmek demektir. Müctehid Şebüsterî gerçi *Mutun-i Dinî ve Hermenötik*'te ufuk kavramına değinir ve hermenötiğin bu kavramına ilişkin daha açıklayıcı bir çerçeve çizer. (A.g.y., *Mutun-i Dinî ve Hermenötik*, s. 134-135). Yine *Hermenötik-i Felsefî ve Mutun-i Dinî* başlıklı konuşmasında¹⁴ Gadamer'in, metni anlamamanın okuyucunun tarihsel ufkı ile metnin tarihsel ufkunun buluşmasıyla meydana geldiğine yönelik felsefi hermenötik öğretisine işaret eder. (A.g.y., *Temmülatî der Kiraat-i İnsanî ez Din*, s. 15). Bununla birlikte birkaç sayfa sonra empatik anlama öğretisini Gadamer'e nispet eder. (A.g.e., s. 20). Oysa Gadamer bu öğretiyi eleştirir ve hermenötiğin sahasını

ondan daha ferah görür. Çünkü müellifle empati yapmak sınırlayıcıdır. (Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 58). Aslında empatik anlamadan sözeden Dilthey'dir. Ona göre okuyucu metni anlamak için yazarın yaşadığı tecrübeyi çözümlemelidir. (Dilthey, s. 159-161).

Müctehid Şebüsterî'nin yazılarında Gadamer'in düşüncelerinin yetersiz aktarılması ve biraz da çarpıtılması, gelenek kategorisini ele aldığı ve Gadamer'in anlayışıyla bu alana değindiğinde bir kez daha göze çarpmaktadır. Gadamer'in gelenek kategorisiyle ilgili anlayışının anlamın ilk ve cevher manasını içerdiğini savunur. Yani geleneğin kesintisiz biçimde rafine ve modifiye edilmesindeki hedefin ona ulaşmak olduğu mana. (A.g.y., *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 299). Halbuki Gadamer metinde nihai ve gizli anlamı kabul etmez. Şebüsterî yine de okuyucunun kendi ön kabulleri ve önyargılarını test edip ölçmek için önce kendi ön kabulleri karşısında metnin otoritesini kabul etmesi gerektiği düşüncesinde felsefi hermenötikle aynı istikamettir. Heidegger, anlamamanın ön yapılarını (önceden sahip olunan, öngörü, önsezi) deneyden geçirmek için "şeylerin kendisi"ne başvurmadan bahseder. (Heidegger, s. 205). Gadamer de tamamlanmışlığın öngörüsü¹⁵ tasarımıyla benzer bir hedefi takip eder. Bu yolla metnin keyfi yorumları karşısında bir engel oluşturmaya çalışır. Böylelikle bu öngörü sayesinde okuyucu metni sadece anlamlı bir bütün olarak tasavvur etmekle kalmaz, metnin anlamını da hakikat sayabilir ve kendi önyargılarının onun karşısında deneyip gözden geçirebilir. (Gadamer, *Truth and Method*, s. 294-364).

¹⁴ Bu konuşma Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin Azer 1380 yılında *Novruz* dergisine verdiği ve *Temmülatî der Kiraat-i İnsanî ez Din* kitabında da yayınlanan röportajdan özetlenmiştir.

¹⁵ Presupposition of completeness

Müctehid Şebüsterî de yorumcunun kendi ön kabullerini sürekli yeniden anlaması ve eleştirmesi gerektiğine inanmaktadır. (Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 299).

Müctehid Şebüsterî, eski makalelerinde Gadamer'in felsefî hermenötiğine dair yetersiz ve çarpıtılmış bir anlayışı tasvir ettiği her defasında metinde ilk ve cevher bir anlamın mevcut bulunduğu kanaatini güçlendirmenin peşindedir. Onun felsefî hermenötikten anladığı adeta Gadamer'in metinde nihai ve gizli bir anlam bulunduğuna inandığı yönündedir. Oysa bu, Gadamer'in hermenötik düşüncelerine hemen hemen yabancı bir yaklaşımdır. Bununla birlikte *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*'in yazarı, *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*'daki makalelerinde olduğu gibi sonraki konuşmaları ve yazılarında Gadamer ve Heidegger'in düşünceleri ile felsefî hermenötiğe ilişkin daha doğru bir tasvir ortaya koyar ve vahyedilmiş kelimada ilk ve cevher anlamın varlığına inançla arasına tedricen mesafe koyarak felsefî hermenötiğin düşüncelerine eğilim gösterir. *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*'da vahyedilmiş sözün ne olduğu ve onu anlayıp yorumlamanın mekanizmaları meselesini kelimada ve tefsir paradigmasının tamamen dışına çıkararak hermenötik söylemde ele alır. Şebüsterî, bu kitabın ikinci makalesinin başında "evrene dair nebevî okuma"yı ilahî kelimanın hakikati hakkında bir felsefe veya ilahiyat teorisi olarak görmez. Bilakis onu, "Kur'an metnini anlamamanın niteliği" hakkında bir teori sayar. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebvî ez Cihan*, ikinci makale).

Kıraat-i Nebvî ez Cihan, Kur'an'ın Peygamber zamanından günümüze kadar vahyedilmiş kelimada bilinmekle birlikte vahyin kendisi değil, vahyin ürünü olduğu düşüncesine dayanır. Şebüsterî'nin inancına

göre Allah'ın İslam Peygamberi'yle vahiy vasıtasıyla konuşması insanlar arasındaki sözlü irtibat türünden olmamıştır. Çünkü böyle bir ilişkinin öncülleri o alanda mevcut değildir. Bu yüzden Allah'ın Peygamberle konuşmasının ne ve nasıl olduğuna dair açık bir tasavvur geliştirilemez. Şebüsterî açısından İslam Peygamberi evrenle anlama-yorumlamaya dayalı bir ilişki kurmuş ve onun vahye ilişkin dinî tecrübesi de evrene dair yorumlayıcı anlamayla aynı şey olmuştur. Peygamber bu tecrübeye kâinatın gerçekliğini Allah'ın simgesi olarak anlamıştır. Bu nedenle Allah'tan bahsetmesi onun kâinata ilişkin anlayış ve tefsiriyle bir tek şeydir. Bu şekilde *Kıraat-i Nebvî ez Cihan* yazarının inancında Kur'an, Peygamber'in evrene dair dinî-tefsirî anlayışından kaynaklanan sözlü fiilidir. Bir diğer ifadeyle, "Kur'an, evrene ilişkin nebevî okumadır". (A.g.e., birinci ve ikinci makale).

Şebüsterî bu bakışı Kur'an'dan ayetlere dayandırmaya çalışır. Ama eksene aldığı istidlal şu linguistik varsayım üzerine oturur: Dil insanî bir fenomendir ve sadece insanların araöznellik dünyasında ve hayat tarzlarında ortaya çıkar, anlam kazandırır ve anlaşılır. Şebüsterî Kur'an'a ilişkin meşhur anlayış olarak Allah'ın sözü tanımını tartışmaya açar ve onu tefsirin yıkıcı faraziyesi sayar. Bu anlayışın sonucunun da vahyedilmiş sözün anlaşılabilirliği olacağını savunur. Peygamber yerine metin yazarını ve onun sözlü fiilini Kur'an'ın araöznel anlaşılması ve tefsirinin mevzuu kabul eder. Bu nedenle Kur'an metni üzerinde çalışmak için epistemolojinin, insanın linguistik hasıllarını araştırmada kullanılan tüm araçlarından yararlanılabileceğini savunur. Hermenötik, dil felsefesi, tarihsel ve linguistik tenkit gibi araçlar. (A.g.e., birinci, üçüncü ve yedinci makale).

Kıraat-i Nebevî ez Cihan yazarı, Fera-murz Mu'temed Dezfulî ile "Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*" başlıklı röportajında şu noktaya değinir: İslam'ın tefsir geleneğinde metni tefsir etmenin hedefi daima bir delaletin medlulünü anlamak şeklinde olmuştur. Oysa Şebüsterî hermenötik anlamayı "bir şeyi bir şey olarak" anlama kabul eder ve bir metni anlarken daha önce müellif tarafından anlaşılmış manayı anlamının peşine düşmek gerektiğine inanır. Hal böyle olunca genel hermenötikte okuyucu ile metin arasındaki suje-obje bağı kutsal metinlerin hermenötiğindeki suje-obje bağına dönüştürmüş olmaktadır. Çünkü onun kanaatine göre Kur'an metni Peygamber'in evrene ilişkin din-tefsir temelli anladığıdır. Bu yüzden müfessir, Kur'an metnini anlayıp tefsir ederken "Peygamber'in evrene ilişkin yorumlayıcı anlamasını anlama"nın peşindedir. (Müctehid Şebüsterî, *Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*) ve (Vahdat, s. 218-219).

Şebüsterî bu anlayış biçimiyle romantik hermenötikle aynı noktada yer alır ve romantizmler gibi metni anlamamanın değerini anlamaya bağlı olduğunu düşünür. O, Kur'an'ı bir tek metin olarak tanıtır. Şu anlamda: Kur'an'ın bir tek mevzusu vardır ve bu mevzu da Allah'ın birliğidir. Kur'an ayetlerinin tamamı ve onlardaki tema da bir şekilde Allah kelimesiyle irtibat halindedir. Bu sayede Kur'an metninin fenomenolojik analiziyle metindeki anlamın iç disiplini anlaşılabilir. (Aynı yer).

Bu yaklaşım Şebüsterî'nin sonraki yazılarını romantik hermenötike doğru yönlendirir. Fichte¹⁶ ve Schilling¹⁷ gibi romantikler, yazarı metnin yaratıcısı ve metni de

yazarın yaratıcılık ve dehasının tecellisi farzeder. Dönemin bazı felsefî düşünceleri ve şiirsel yaklaşımlarıyla aynı istikametteki bu görüş, metnin, anlamın iç disiplini ve birliğini taşıdığı; metinleri anlama ve yorumlamanın hedefinin de "metnin sistematik birliği"ne erişmek olduğu yönündeki hermenötik öğretiyi ortaya çıkarmıştır. (Muller, s. 9). Schleiermacher de hermenötik yöntemi tasarlayıp oluştururken bu romantik görüşten etkilenmiş ve metnin sistematik birliğini anlama ve yorumlama sürecinin kılavuz fikri olarak tarif etmiştir. (Schleiermacher, s. 91-92).

Fakat romantik hermenötikte beşerî müelliften, yani metnin yazarından sözedilir. Metin de insanî deha ve yaratıcılığın tecellisi sayılır. Bu nedenle metnin birliği telife dayalıdır. Oysa Şebüsterî Kur'an'ı okuma birliğini konu eder. Çünkü Kur'an metnini müelliflerin yazımına ait bir ürün olarak görmez. Bilakis onu evrene dair nebevî okumanın hasılası kabul eder ve Kur'an'ın metnindeki anlam disiplininin onu okuma birliğinden kaynaklandığını savunur. (Müctehid Şebüsterî, *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, birinci makale).

Allame Tabatabaî de *el-Mizan*'ın ilk sayfalarında Kur'an'ın merkezî fikri olarak "hidayet"i zikreder. O, Kur'an'ın baştan sona kadar bir tek kastı izlediğine ve tam da bu kasıt üzerinden ilahî kelamın insanlara aktarıldığına inanmaktadır. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 1, s. 25-26). Müctehid Şebüsterî, Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan*'daki tefsir faaliyetini hermenötik saymaz. Ona göre *el-Mizan* bir tür yapısalci tefsirdir. Çünkü Allame, Kur'an'da anlamın bir metin içi

* Kur'an'ı anlamaya nasıl dönüştürüyorsunuz? (çev)

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

¹⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

disiplin örgüsü bulunduğu varsayımıyla onu tefsire koyulmuştur. Buna mukabil Şebüsterî “hermenötik anlama”yı, “başkasının anladığını anlama” olarak tanımlar. (Müctehid Şebüsterî, *Şoma Kur'an ra Çegune be Fehm Der mi Averid?*). Öyle anlaşıyor ki Şebüsterî bu anlayışıyla hermenötiği modern hermenötikle, üstelik de romantik hermenötik akımıyla sınırlandırmaktadır. Çünkü hermenötiğin bu yeni ekolünde metni anlama, ötekini (müellif) anlamaya ve onun zihin dünyasına sızmaya bağlanmıştır. Halbuki pre-modern hermenötiklerde, felsefi hermenötikler gibi, metni anlayıp yorumlama mekanizmasının farklı tahlilleri ortaya konmuştur.

Sonuç

Kasıtcı hermenötiklerde metin müellifin kastıyla belirlidir. Bu yüzden tek anlam farzedilmiştir. Felsefi hermenötik ise metni birkaç anlamlı varsayar ve bu manayı da akışkan ve belirsiz kabul eder. Kutsal metinlerin hermenötiğinde de eski zamanlardan beri anlam çoğulluğu bir başka şekilde sözkonusu edilmiştir. Nitekim Allame Tabatabaî de kutsal kitabın anlam çoğulluğundan bahseder ve Kur'an'ın çok sayıda anlam katmanından oluştuğunu savunur. Ama aynı zamanda bu çok sayıdaki anlamların her birini kastın delaletiyle belirli kabul eder. Anlamdaki çoğulluğa ilişkin bu telakki “dikey çoğulluk” ve buna karşın felsefi hermenötikteki anlam çoğulluğu “yatay çoğulluk” şeklinde adlandırılmıştır. Dikey çoğullukta metnin çok sayıdaki anlamları arasında anlamın mükemmelleşmesine doğru bir ilişki vardır. Buna karşılık yatay çoğullukta birbirine yabancı ve aynı hizada anlamlardan sözedilebilir. Ama metnin çok sayıdaki anlamlarının birbirine dikey veya

yatay olmasının bu iki akımın görüş ayrılığının özünü oluşturmamasından önce farklılık, felsefi hermenötikte metnin anlamındaki çoğulluğun yorumun tarihselliğinin ve anlamının vuku bulmasının sonucu olmasıdır. Allame Tabatabaî'nin nezdinde ise Kur'an'daki anlamların çoğulluğu, bu kutsal metnin kendine özgü özelliklerine inanma ve onda kastedilmiş anlamı mümtaz bilmenin neticesidir.

Allame Tabatabaî'nin vahyedilmiş sözün doğası ve onu anlayıp yorumlamanın mekanizması hakkındaki düşünceleri belki kimi noktalarda belirsizliklerle karşı karşıya olabilir. Bununla birlikte ele aldığı konuların iç mantığı ve birbiriyle ilişkisi, Allame Tabatabaî'nin hermenötik söyleminden bahsetmeyi temellendirecek ve bunun üzerinde düşünmeyi gerektirecek türdendir. Allame manayı belirli ve kasıtlı kabul eder. Bu nedenle daha ziyade kasıtcı hermenötikle aynı istikamettedir. Bununla birlikte Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi, ayetler için muhkem ve müteşabih vasfının göreceli olması, yine Kur'an'daki zâhir ve bâtının göreceliliği anlayışı onun kaçınılmaz biçimde müfessirin manaya ilişkin bazı ön kabulleri ve beklentilerinin tefsir sürecine müdahale ettiğine inandığı sonucunu vermekte ve Allame'nin hermenötik söylemini felsefi hermenötik tarafına sevk etmektedir. Her ne kadar nazariyesi müfessirin görüşünün sorgulanmaksızın kabul edilmesini hiçbir şekilde gerektirmese de.

Abdulkirim Suruş Müslüman müfessirlerin Kur'an'dan anladığının din dışı görüşlerden kaynaklandığını ve onların anlama ilişkin ön kabuller ve beklentilere dayandığını savunur. Bu nedenle kutsal metnin tüm yorumlarını insanî, tarihsel, göreceli ve değişebilir görür ve bu sebeple de aynı hizada ve aynı mertebede kabul eder.

Suruş anlamının çoğulluğuna inanır. Bununla birlikte bu anlam çoğulluğu Suruş'un hermenötüğünde metnin özelliklerine ve onda kastedilmiş anlama değil, aksine yorumun tarihselliğine ve anlamanın vuku bulmasına dayanır. Bu bakımdan Suruş felsefi hermenötikle yoldaştır, ama "vahyin tefsirleri"nden ayırt ederken "suskun vahiy"den sözeder ve onu ilahî, tarih ötesi, hakiki ve ebedi kabul eder.

Bu telakki Suruş'un hermenötüğünü belirsizlik ve karmaşıklığa maruz bırakır. Bunun da kutsal metinlerin ayrıcalığına inanmanın sonucu, ama aynı zamanda genel bir hermenötik söylemde bu metinleri anlayıp yorumlamanın mekanizmalarını inceleyip analiz etme çabası olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed Müctehid Şebüsterî, aralarında Kur'an'ın da bulunduğu her metnin farklı anlayışları ve çeşitli yorumlarını mümkün görür ve bu nedenle de felsefi hermenötikle aynı doğrultudadır. Buna ilaveten, hermenötüğün bu yeni söyleminde geçtiği gibi okuyucunun metinle soru-cevap faaliyetinden sözeder; her anlayış ve yorumun yorumcunun manaya ilişkin ön kabul ve beklentilerine dayandığına inanır. Halbuki önceki çalışmalarında ön kabulleri gözden geçirme ve tashih etmekten hedefin ilk ve cevher anlama ulaşmak olduğunu savunuyordu. Sonraki yazılarında ise metni anlamayı ötekini anlamaya bağlı görmeye başladı ve bu yönüyle kasıtlı hermenötiklerle aynı istikamette yer aldı.

Kaynaklar

- Algar, Hamid, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabtab'i: Philosopher, Exegetic and Gnostic" in *Journal of Islam Studies*, Published Online: p326-351, 5April 2006.
- Ayoub, Mahmoud. M, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an" in: Rippiin. Andrew, *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an*, New Yourk: Oxford University Press, 1998.
- Campanini, Massimo, *Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, Translated by Caroline Higgitt, New York, Taylor and Francis Group, 2010.
- Corbin, Henry, *İslam-i İranî: Çeşmendazhâ-yi Ma'nevî ve Felsefî*, c. 1, tercüme: İnşallah Rahmetî, basım 2, Tehran, Neşr-i Sofya, 1392.
- Corbin, Henry, *Tarih-i Felsefe-i İslamî*, c. 1, ba Hemkari-yi Seyyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya, tercüme: Esedullah Mübeşşirî, Tehran, Emir Kebir, 1352.
- Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London and New York: Rutledge, 2008.
- Dilthey, Wilhelm, "The Hermeneutics of the Human Sciences" in Mueller-Vollmer. Kurt, *The Hermeneutics Reader*, New-York: The Continuum International Publishing Group, p. 148-165, 2006.
- Gadamer, Hans. Georg, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David. E. Linge, California: University of California Press. 1976.
- Gadamer, Hans. Georg, *The Gadamer Reader*, Translated and Edited by Richard E.

- Palmer, Evanston and Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, Hans. Georg, *Truth and Method*, Translated and Revised by Joel Weinsheimer and Donald. M. Marshal, New York: Continuum Publishing Group, 2004.
- Heidegger, Martin, *Hesti ve Zeman*, tercüme: Abdülkerim Reşidiyan, Tehran, Neşr-i Ney, 1389.
- Mueller-Vollmer, Kurt, "Introduction" to *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum International Publishing group, p1-53, 2006.
- Muzaffer, Allame Muhammed Rıza, *Mantık*, tercüme ve ilaveler: Ali Şirvanî, c. 1, Kum, Müessesesi-i İntişarat-i Daru'l-İlm, 1382.
- Müctehid Şebüsterî, Muhammed, "Ma'na-yi Kelam-i Vahyanî der Nazar-i Müteellihan-i Müselman", *Makalat ve Berresihâ*, sayı 53 ve 54, s. 59-66, 1371.
- _____, "Mutun-i Dinî ve Hermenötik", *Nakd ve Nazar*, sayı 2, s. 129-136, 1376.
- _____, "Fera-yend-i Fehm-i Mutun", *Nakd ve Nazar*, sayı 3 ve 4, s. 42-61, 1374.
- _____, *Teemmülatî der Kiraat-İnsanî ez Din*, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *İman ve Azadî*, basım 5, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî ez Din*, basım 2, Tehran, Tarh-i Nov, 1384.
- _____, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, basım 8, Tehran, Tarh-i Nov, 1393.
- Paketçi, Ahmed, *Mecmua-i Ders-i Goftarhâyî derbare-i Tarih-i Tefsir-i Kur'an-ı Kerim*, Tehran, İntişarat-i Danışgah-i İmam Sadık, 1392.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *Mefatihü'l-Ğayb*, tas-hih ve mukaddime: Muhammed Hacuyî, Tehran, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî vabeste be Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1363.
- Sadru'l-Müteellihin, Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazî, *Tefsir-i Kur'an*, tashih: Muhammed Hacuyî, Kum, Bidar, 1366.
- Schleiermacher, Freidrich. D.E, *Hermeneutics and Criticism and other Writing*, Translated and Edited by Andrew Bowie, United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- Suruş, Abdülkerim, *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat: Nazariyye-i Tekamül-i Ma'rifet-i Dinî*, Tehran, Müessesesi-i Ferheng-i Sırat, 1374.
- _____, "Sırat-hâ-yi Mustakim: Sohenî der Pluralism-i Dinî", *Kiyan*, sayı 36, s. 2-16, 1376.
- _____, "Ez Sûyi Diger: Pasoh be İbhamat-i Sırat-hâ-yi Mustakim", *Kiyan*, sayı 37, s. 57-62, 1376.
- _____, "Tefsir-i Metin-i Metn", *Kiyan*, tercüme: Ahmed Nerakî, sayı 38, s. 2-9, 1376.
- _____, "Bast-i Tecrübe-i Nebevî", *Kiyan*, sayı 39, s. 3-17, 1376.
- _____, "Hakkaniyyet, Aklaniyyet ve Hidayet: Goftigu-yi Behaüddin Hürremşahî ve Abdülkerim Suruş", *Kiyan*, sayı 47 (s. 4-11), 1379.
- _____, Allame Tabatabaî der Came-i yek Mütekellim ve Nisbet-i İşan ba Kelam-i Cedid: Metn-i Sohenranî der Bozorgdaşt Allame Tabatabaî der Tebriz, 1376, *Pejuheşname-i Allame Tabatabaî*, sayı 1, 1380.
- _____, "Suretî ber bî-Suretî: Goftegu-yi Abdülkerim Suruş ba John Hick", *Faslname-i Medrese*, tercüme: Cevad Tevekkuliyân ve Suruş Debbağ, ikinci sayı, Azer 1384.

Suruş, Abdülkerim, Muhammed Müctehid Şebüsterî, Muhammed Melekiyan, Muh-sin Kediver, Sünnet ve Sekülarizm, Teh-ran, *Sırat*, 1387.

Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, 2, 3, 5, 9, 14, 18, Beyrut, Müessesetu'l-İlmiyye li'l-Matbuat, hicri kameri 1417.

_____, *Bidayetu'l-Hikme*, Kum, Müessese-i Neşri'l-İslâmî, tarihsiz.

_____, *Nihayetu'l-Hikme*, Kum, Müessese-i Neşri'l-İslâmî, tarihsiz.

_____, *Risaletu'l-Velaye*, Kum, el-Dirasatü'l-İslamiyye, 1360.

_____, *Resailu's-Seb'a*, Tehran, Bunyad-i İlmi ve Fikrî-yi Allame Tabatabaî, 1362.

_____, *Ma'neviyyet-i Teşeyyu ve 22 makale-i diger*, Kum, Teşeyyu, tarihsiz.

_____, *Mebahisî der Vahy ve Kur'an*, basım yeri belli değil, Bunyad-i Ulum-i İslâmî, 1360.

_____, *Şia: Müzakerat ve Mekatibat ba Profesör Henry Corbin*, Tehran, Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1382.

_____, *Şia der İslam*, basım yeri belli de-ğil, Defter-i İntişarat-i İslâmî vabeste be Camia-i Müderrisin-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, 1376.

_____, *Kur'an der İslam*, Meşhed, Tulu, tarihsiz.

_____, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 2, Kum, Müessese-i İntişarat-i Darü'l-İlm, 1350.

Vahdat, Farzin, "Post-revolutionary Islamic Modernity in Iran: the Intersubjective Her-meneutics of Mohamad Mojtahed Sha-bestari" in Taji-Faroukhi. Suha *Modern*

Muslim Intellectuals and the Qur'an, London: Axford University Press in As-sociation with the Institute of Islamic Stu-dies , 2004.

Vaizî, Ahmed, *Nazariyye-i Tefsir-i Mutun*, Kum, İntişarat-i Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, 1390.

İnternet Kaynakları

Edward, Mark. j (5 Feb 2018) "Origen" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publisher: Metaphysics Research lab, Stan-ford University, available on: <https://plato.stanford.edu/entries/origen/>

Levy, Carlos (18 Apr 2018) "Philo of Ale-xandria" in *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publisher: Metaphysics Re-search lab, Stanford University, available on: <https://plato.stanford.edu/entries/philo/>

Müctehid Şebüsterî, Muhammed, "Makale-i Evvel, Dovvom, Sevvom, Heftom", *Kıraat-i Nebevî ez Cihan*, Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin kişisel sitesi, yazılar bö-lümü, <http://mohammadmojtahedshabestari.com>, birinci makale 16 Behmen 1386, ikinci makale 22 Behmen 1387, üçüncü makale 25 Behmen 1387, yedinci makale 27 Behmen 1388.

Suruş, Abdülkerim, 12 Behmen 1394, "Baz-hani Mebani-yi Dinî der Goftegu ba Ab-dülkerim Suruş", Zeytun haber analiz si-tesi, <http://zeitoons.com>

Suruş, Abdülkerim, 1384, "Surefî ber bî-Surefî: Goftegu-yi Abdülkerim Suruş ba John Hick", *Faslname-i Medrese*, tercüme: Ce-vad Tevekkuliyan ve Suruş Debbağ, ikinci sayı, Azer 1384, Abdülkerim Suruş'un resmi sitesi, <http://www.dr.soroush.com>

Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelemesi

Doç. Dr. Muhammed Ali Mehdevîrâd

Özet

Ehl-i Sünnet'in, kökü ilk ve orta asırlarda aranabilecek çağdaş tefsir akımlarından biri de Kur'anıyyun veya Ehl-i Kur'an cereyanıdır. Bu akım din içi ve dışı görüşlerden etkilenecek dini öğrenmede Kur'an'ın yeteceğini savunup Sünnetin rolünü inkâr ederek yayılmıştır. Bu akım; Kur'an'daki hakikatlerin ayrıntılı kapsayıcılığı, Kur'an üzerinde düşünme ve akletmenin imkan ve cevazı sayesinde dinî ahkam ve öğretilerde şüphe bulunduğu reddi gibi prensiplerle, buna mukabil, vahyedilmiş olmama, şirke bulaşmış olma, zannî olma, tahrif edilmiş olma, tarihsel ve zamana bağlı olma, tefrika çıkarma, Peygamber'le (s.a.a) ilişkilendirerek almanın mümkün olmaması türünden dayanaklarla dini tanımadaki Sünnetin rolünü inkâr gibi öğelerle Sünnete olumsuz bakışı yaydığı ve Kur'an ayetlerindeki kavram ve medlulleri anlarken reyçilik ve tevilcilğe yöneldiğinden bu makalede kütüphane tarama ve analitik- eleştirel yaklaşım metoduyla bu düşüncenin ortaya çıktığı yataklar aydınlatılacak ve daha sonra da Kur'anıyyun'un Kur'an'ı anlama ve tefsir etmedeki temel ve metotlar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'anıyyun, mealciler, prensipler, tefsir, sünnet.

Giriş

Sakaleyn hadisine (Saduk, 1/34, Müfid, 233) istinatla söylersek Peygamber-i Ekrem (s.a.a) Kur'an'ı ve itreti, yani Sünnet'in taşıyıcısını kendisinin iki ağır mirası ve sonsuz hazinesi olarak zikretmiş ve saadet yolunu bulmak için onlara sarılmayı vurgulamıştır. Buna dayanarak İslamî ilimlerin muhtelif alanlarındaki Müslüman âlimler ve düşünürler, Kur'an ve Sünnet'ten, daima dini tanıma ve öğretilerini anlayıp istihraç etmenin en önemli ve en muteber kaynağı olarak bahsetmiştir. Buna rağmen tarih, bir zaman aralığında dinde "Kur'an yeter" teorisinin ortaya atıldığını ve Sünnet'in önemleştirildiğini anlatmaktadır.

Mevcut tarihsel delillere dayanarak bazı sahabelerin Peygamber'in (s.a.a) Sünneti'yle karşılaştığındaki söz ve fiilleri, halifelerin Sünnet'in yazımı ve neşrine tepkisi, Şafîî, Şatubî ve benzerlerinden gelen dağınık haberler, bunların hepsi de Kur'an'ın yeterli olduğu düşüncesinin ve Sünnet'te tereddüt veya onu reddetmenin iniş çıkışlarıyla İslam tarihinin çeşitli devirlerinde varolduğunu göstermektedir. Bununla birlikte son iki yüzyılda Ehl-i Kur'an

veya Kur’aniyyun fırkasının zuhuru ile bu düşünce ete kemiğe bürünmüş; Hind alt kıtası, Mısır, Suriye, Libya, Sudan, Türkiye, Malezya ve İslam ülkelerinin başka bazı yerlerinde Ehl-i Sünnet’ten belli sayıda insanı kendine cezbedebilmiştir.

Kur’aniyyun’un dinî öğretileri Kur’an’dan anlayıp idrak etmede izlediği kimi prensip ve yöntemler Sünnet’e karşı menfi bakışın yayılmasına ve Kur’an ayetlerindeki kavram ve medlulleri anlamada tevil ve reyi eksen almaya yolaçtığından bu araştırmada Kur’aniyyun’un Kur’an’ı anlayıp yorumlamada izlediği prensip ve metodu tahkik ve tenkit etme hedefiyle bu düşüncenin geçmişi ve şekillendiği yatak ve bu cereyanın teorisyenlerinin Kur’an’ı anlayıp tefsir etmedeki prensip ve metodu tahlil edilecektir.

Kur’aniyyun Cereyanının Geçmişi ve Kökenleri

Hicrî birinci yüzyılda dini öğrenmede Sünnet’in rolünü yok sayarak veya onu sınırlandırarak “Kur’an yeter” diyen ve Sünnet’e önem vermeyip ona tereddütle bakan görüşün bazı alametlerinin ortaya çıktığına ilişkin şahitler rivayet edilmiştir. Kureyş’in, Peygamber’in (s.a.a) hadislerini yazdığı için Abdullah b. Amr b. As’a karşı çıkması (Hatib Bağdadî, Takyidu’l-İlm, 80), Erike hadisinde sahabenin Peygamber’in (s.a.a) Sünnetine muhalefet edeceğinin öngörüldüğü hakkında Ehl-i Sünnet’in rivayeti (Hakim Nişaburî, 1/191; Sicistanî, 4/200), Buharî’nin, Allah Rasülü’nün rihletine çok az kala hadis yazımına karşı çıkıldığına ve ikinci halifenin bu muhalefeti teşvik ettiğine ilişkin rivayeti (“إِنَّ النَّبِيَّ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجْعُ وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ” Buharî, 1/54; İbn Hanbel, 1/355; İbn Ebi’l-Hadid, 6/51) ve bazı sahabelerin Peygamber’e (s.a.a) itaatsizlik, karşı çıkma ve itirazıyla ilgili ayetler (Nur 47-53 Tevbe 25, Ahzab 57, Âl-i İmran 121-122) kimi sahabelerin Peygamber’in sünnetinin delil olduğuna ve masumiyetine inanmadığının işaretleridir. Hazret’in (s.a.a) rihletinden sonra da halifelerin tutum ve politikası Sünnet’in nakledilmesini ve yazılmasını engelleme (Zehebî, 1/5 ve 7; Abdulhalık, 394; Muttaki Hindî, 5/239; İbn Sa’d, 2/336, 4/229, 5/140, 6/7; Suyutî, 2/64; Buharî, 1/120; Hatib Bağdadî, Takyidu’l-İlm, 52; Ebu Reyze, 47) ve Kur’an’ın kâfi geleceğini destekleme (Zehebî, 1/2) yönünde olunca binlerce hadis uydurulması, Kur’an’daki maarifin manasını tahrif, İsrailiyatın rivayetlere sızması ve ahlakî değerler, dinî şahsiyetler vs. tepetakla edilmesinin önü açılmıştır. (Mehdevîrâd, 9).

Hicrî ikinci yüzyılın sonlarında halifelerin siyasi hareketinden sonra mevcut metinlerin en eskisinde, yani Şafiî’nin *Kitabu’l-Ümm*’ünde “Babu Hikayeti Kavli’t-Taifeti’l-leti Reddeti’l-Ahbaru Küllüha” başlıklı bir bab açılmıştır. (Şafiî, 7/28). Şafiî Sünnet’i inkar eden kesimden kimi kastettiğini net olarak belirtmediğinden onun muradını tayin etmek araştırmacıların ele aldığı konu olmuştur. Bazıları bu kesimin Basra Mutezilesinden bir grup olduğunu öne sürmüş (Hadarî, 185; Sebaî, 148), kimisi o asırdaki Haricilerden bir grup olarak göstermiş (İlahîbahş, 95; A’zamî, 1/23), bazıları da, Şii Sünnet’i ve Nebi’nin (s.a.a) paha biçilmez mirasını korumaya kendini adanmasına rağmen (İbn Sa’d, 4/229; Tusî, 76-87) onları Şia’ya benzeyen kimseler olarak tarif etmiştir. (İlahîbahş, 8; A’zamî, 1/269).

İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* kitabında bazı ehl-i rey kelimcilerin, Kur'an'a dayanarak ve Sünnet'in izahatını yok sayarak Kur'an'da sadece etinin haram olduğundan bahsedildiği gerekçesiyle domuzun derisi ve yağının helal sayılması yönünde beyan ettikleri görüşler hakkındaki değerlendirmesinden (İbn Kuteybe, 59) sonra orta dönemlere kadar Ehl-i Sünnet'in kaynaklarında bu yaklaşımdan hiç söz edilmemiştir. Ama sekizinci yüzyılda Şatıbî'nin *Muvafakat*'ında Sünnet'in itibarının reddedildiği veya bunda tereddüt edildiği düşüncesinin onun döneminde de mevcut bulunduğunu gösteren bir cümle yer almıştır. Gerçi Şatıbî safını Sünnet'i inkar edenlerden ayırmaya ve sözünün meşhur prensibe dönük olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyle yazar:

“Kur'an'la yetinmek, Sünnet'in sınırı dışına çıkmış liyakat sahibi olmayan bir grubun görüşüdür. Çünkü senin de fikrini oturttuğun bir şeye dayandılar. O da Kur'an'ın herşeyi beyan ettiğidir. Bu nedenle Sünnet'in ahkâmını bir kenara attılar. Bu da onları cumhur Müslümanlarla birlikte hareket etmekten ayrı düşürdü ve Kur'an'ı Allah'ın indirdiğine aykırı tevil etmelerine yol açtı.” (Şatıbî, 679).

Orta dönemlerden sonra hicrî onüçüncü yüzyılda Ehl-i Sünnet'in bu cereyanı, örgütlü ve disiplinli bir akım olarak Hind alt kıtası, Mısır, Suriye, Libya, Sudan ve başka bazı İslam ülkelerinde baş gösterdi. Araştırmacıların bu düşüncenin ortaya çıkış kaynağı ve sebepleri ile başladığı bölgeye ilişkin farklı anlatımları vardır. Mevduf bu nazariyenin doğduğu yeri Irak kabul eder. (Hakim, 76). Hadim-i Hüseyin İlahîbahş ise Mısır olduğunu savunur. (İlahîbahş, 112). Bir kesim de bu iki teorinin de isabetsiz olduğuna inanmaktadır. Onlara göre ilkin Hind alt kıtasında gündeme gelmiştir ve Seyyid Ahmed Han Hindî onu ortaya atan ilk kişidir. (Mehrizî, 2/16; Es'adî ve arkadaşları, 1/373; Ağayî, 3; Hüseyinî, 4; Hubbullah, 512; Şair, 18-22). 1906'da Cekrelevî'nin ilk kitabının yayınlanmasıyla eşzamanlı olarak Muhammed Tefvik Sıdkî de *el-Menar*'da “el-İslam hüve'l-Kur'anı Vahide” makalesini yayınlayarak ilk defa Hind alt kıtasındaki Ehl-i Kur'an'ın görüşlerine benzer fikirler ortaya koydular.

Hulasa oryantalistlerin öne sürdüğü hadisle ilgili şüpheler (Hakim, 36; Rumî, Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir, 804; Goldziher, 2/19 ve 104) gibi haricî zeminlerin rolü ve bu akımı ortaya çıkaran dinde reform hareketi gibi iç mecralar (Hubbullah, 509; Es'adî, 96; İlahîbahş, 8) gözardı edilirse Hind alt kıtasında Sir Seyyid Ahmed Han Hindî, Çerağ Ali, Abdullah Cekrelevî, Ahmeduddin Emretserî, Hafız Eslem Ceracpurî, Gulam Ahmed Perviz, Arap ülkelerinde İhab Hassan Abduh, Ahmed Subh Mansur, Reşad Halife, Muhammed Şahrur b. Dib, Malezya'da Kasım Ahmed Kur'aniyyun'un çağdaş dönemdeki teorisyenleri arasında sayılabilir. Makalenin devamında onların Kur'an'dan dinî maarifi anlamada sürüklendiği temel ve metodik patolojinin önemli noktalarını ele alacağız.

Kur'aniyyun'un Kur'an'ı Anlama ve Tefsir Etmede Sürüklendiği Temeller

Kur'aniyyun ve kollarının kendi içindeki görüş ayrılıklarına rağmen eserleri ve görüşleri incelendiğinde görülecektir ki, bu akımın Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede kullandığı vaz edilmiş prensip ve ilkeler şunlardır: Kur'an'daki hakikatlerin tafsilatlı kapsayıcılığı,

Kur'an'ı anlamamanın mümkün olması ve üzerinde düşünme ve akletmeye izin verilmesi sayesinde dinî ahkam ve öğretilerde belirsizlik bulunduğunu red, Kur'an'dan dinî öğretileri anlamada Sünnet'in rolünü inkâr. Bu prensipleri özetleyerek tahlil ve tahkik edeceğiz.

1. Kur'an'daki Hakikatlerin Tafsilatlı Kapsayıcılığı

Bu akım, Kur'an'ın dinî tüm ihtiyaçların ayrıntılarını ve açıklamalarını içerdiğine ve esas itibariyle Sünnet'e ihtiyaç bulunmadığına inanmaktadır. (İlahîbahş, 107; İbn Kırnas, 4). Örnek vermek gerekirse, Abdullah Cekralevi, *Burhanu'l-Furkan alâ Salati'l-Kur'an* kitabında beş vakit namazın detaylarını Kur'an'dan çıkarılabileceğini ispatlamaya çalışırken şöyle der:

”كتاب الله كامل مفصل لا يحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير محمد له و توضيحه
إياه أو التعليم العملي بمقتضاه“ (İlahîbahş, 210).

“Allah'ın kitabı mükemmel ve ayrıntılıdır. Peygamber'in onu tefsir ve şerh etmesine ve izahatta bulunmasına ya da Kur'an'a uygun bir ameli öğretmesine ihtiyaç yoktur.”

El-Kur'an ve Kefâ Masdaran li't-Teşrii'l-İslamî'nin yazarı, Kur'an'ın Sünnet'e ihtiyacı yoksa namazların vakitleri ve rekat sayıları gibi ayrıntıların nerede geçtiği soruna cevap vermenin, Kur'an'ın ahkamı teşriindeki beyan metodunu anlamaya bağlı olduğunu belirtir. Kur'an'ın İslam ahkâmını teşri ederken izlediği metodu idrak etmemiş olanların Allah Teala'yı hiçbir şeyin açıklanmasının ihmal edilmediği sözünde yalancılıkla itham ettikleri kanaatindedir. Ona göre Allah Teala bu gibi kişileri bildirerek şöyle buyurmuştur:

”وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزِ آيَمٍ“ (Sebe 5).

Subhi Mansur da Kur'an'ın zaruri her şeyi içerdiğine inanmaktadır. Ona göre mesela namazın rekat sayısı ve nasıl eda edileceği gibi bazı ibadetlerde sorunumuz yoksa bunun sebebi, çocukluktan beri ona aşına olmamız ve pratiğini yaşatmamızdır. Mansur, zaruret dışındaki konuların Kur'an'da zikredilmesinin Allah'ın kitabı için komiklik olacağı ve Allah'ın kitabında da şakanın yerinin olmadığı kanaatindedir.

”إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ“ (Tarık 13-14). (Subhi Mansur, 25-28).

Bu prensibin dayanağı, Kur'anıyyun'un, Allah'ın kitabını her şeyi kapsayan metin olarak tarif eden ayetlerin siyakına uygunsuz tefsirler ve seçici yaklaşım üzerinden (İbn Kırnas, 518; Şerbinî, 176; Subhi Mansur, 23; Ebu Alebe, 3/248) Kur'an'ı “tubyân ve tafsîl” vasfıyla öven (Subhi Mansur, 26), müminler için Allah kitabını kafi gösteren (İbn Kırnas, 518; Subhi Mansur, 14) ve dinin kemale erdiğine işaret taşıyan ayetleri gündeme getiren (Şerbinî, 176; Subhi Mansur, 32) Kur'an'ın kapsayıcılığı meselesidir.

Bu prensibi kısaca tenkit ederken birkaç noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır:

Bir: Kur'an'ın kapsayıcılığı hiç değilse dinî alanlarda ve hidayet konusunda genel olarak kabul edilebilecek olmakla birlikte Kur'aniyyun'un dayandığı ayetler, Kur'an çerçevesinde dinin maarif ve ahkâmının tüm tafsilatına ulaşmanın mümkün olduğu iddiasına açık delaletle sahip değildir. Özellikle iddialarına konu olan ayetlere istinadın keyfi ve siyaka dikkat etmeksizin yapıldığı dikkate alınır. Buna mukabil emir ve yasaklarda, hüküm ve ödevlerde Peygamber'e (s.a.a) itaat edip uymanın zaruretine işaret eden (Haşr 7, Ahzab 36) ve onu Kur'an ayetlerinin müfessiri ve açıklayıcısı ve Kitab'ın öğreticisi olarak tanıtan (Nahl 44, Âl-i İmran 164) ayetler zikredilebilir. Bu ayetler ışığında, Allah'ın insan için din formunda talep ettiği şeylerin bir kısmının Peygamber'e (s.a.a) müracaat ile elde edileceği anlaşılmaktadır.

İki: Kur'aniyyun'un dayandığı ayetlerin delalet hacmi bir yana, onlar bu prensibe de bağlı kalmamış ve uygulamada Kur'an'dan dinin maarif ve ahkâmının ayrıntılarını anlayıp istihraç ederken ayetlerden keyfi ve aklına estiği şekilde çıkarımlara gitmişlerdir. Mesela Subhi Mansur, Kur'an'daki hakikatlerin ayrıntıları da kapsadığını ve ahkâmın teşriinde Kur'an'ın yeterli olduğunu ispatlamaya çalışırken En'am suresi 38. ayete istinat ederek Kur'an'ın namaz ve rekat sayısının detayını zikretmeye ihtiyaç duymadığını, Müslümanlar eğer namazın rekatları ve nasıl uygulanacağı konusunda sorunla karşılaşsaydı herşeyi bilen Allah'ın o ayrıntıları Kur'an'da beyan edeceğini savunmuştur. (Subhi Mansur, 25). Buna karşılık Kur'aniyyun'dan bir grup da namazın detaylarının Kur'an'dan istinbat edilebileceğini kanıtlamaya girişmiştir. Abdullah Cekralevi, Müslümanların günde beş kez namaz kıldıklarını ve kılmaları gerektiğini, ama bunun sebebinin bu emrin hadiste geçmesi değil, bilakis Kur'an'da ona işaret edilmesi olduğunu savunur. (İlahîbahş, 367).

Cekralevi'nin talebeleri arasında Muhammed Ramazan, günlük namazların adedi konusunda ona muhalifti. Ramazan'a göre Cekralevi'nin namazla ilgili Kur'an'dan çıkardığı abartılı tefsirler onun hadislerle sadakatının etkisinin sürmesinden kaynaklanıyordu. *Ekımus's-Salat* kitabında günlük namazları sadece üç vakit olarak beyan etti ve namazın diğer erkanında da değişiklikler yaparak namazın rekatını ikiye indirdi ve secdeleri bir tane eksiltti. (A.g.e., 371). İslam'ın zaruriyatına, özellikle de namazın vacip olduğuna yalnızca Kur'an'dan ve Sünnet'e başvurmaksızın erişilebileceğini ispatlamaya uğraşan Muhammed Tefvik Sıdkî de istidlalini korku namazıyla ilgili ayete (Nisa 101-104) dayandırdı. Çünkü istisnadan hüküm istinbat edilebileceğine inanıyordu. Korku namazıyla ilgili ayette Müslümanlara korku sırasında namazı kısaltmaları emredildiğinden Sıdkî buradan namazın vacip rekatının iki rekat olduğu ve Peygamber (s.a.a) eğer iki rekattan fazla kıldıysa bunun müstehap ve tercihe bağlı sayılması gerektiği sonucuna vardı. (Tefvik Sıdkî, 256).

Üç: Kur'aniyyun Kur'an'daki hakikatlerin tafsilatlı kapsayıcılığına ve dinin tüm maarif ve ahkâmına Kur'an çerçevesinde erişmenin mümkün olduğuna dair kullandığı ayetlerin anlam ve siyakının incelenmesi okuyucunun ayetleri anlamada sapmasını önleyecektir. Mesela Dr. Ahmed Subhi Mansur'un İslam ahkâmının teşriinde Kur'an'ın yeterli olduğuna delil gösterdiği Ankebut suresi 51. Ayet;

”أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُثْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحَمَةً وَّذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ“

“Kendilerine okunmakta olan Kitab’ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır”.

(Ankebut 50) ayet-i şerifesinden sonra gelmektedir.

”وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ“

“Ona Rabbinden (başkaca) mucizeler indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Mucizeler ancak Allah’ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım.”

Diğer bir ifadeyle, Ankebut suresi 51. ayet Kur’an’ı hedef alan ve onu nübüvvetin işareti ve mucizesi görmeyen itiraz ve alaya cevap vermeye zemin oluşturmaktadır. Ayetteki soru ise inkâr içindir ve hitap da Allah Rasûlü’nedir. Şöyle buyrulur: “Onlara okunan bu kitabın onlar için mucize olması yeterli değil mi?” (Tabatabaî, 16/140).

2. Kur’an’ı Anlamanın Mümkün Olması, Üzerinde Düşünme ve Akletmeye İzin Verilmesi Sayesinde Dinî Ahkam ve Öğretilerde Belirsizlik Bulunduğunu Red

Kur’aniyyun, Kur’an’ı anlamaya, üzerinde düşünmeye ve akletmeye çağıran ayetleri (Yusuf 2, Nisa 182, Sâd 29) dikkate alarak vahyedilen ayetleri tefsire odaklanmıştır. Ama dinde Kur’an’ın yeterli olduğu gerekçesiyle ve Kur’an’ı anlayıp tefsir etmede Sünnet’in yerini reddettileri için Kur’an’dan kendi anladıkları üzerinde ayak direyip Kur’an’ın muteber zevahirinden vazgeçmekle ve reyî eksene alıp burhana dayalı akla yaslanmayan tevil ve izahı tercih etmekle ayetlerin sahih tefsiri yerine antroposentrik (Zehebî, 2/527; Şahrur, *el-Kitab ve’l-Kur’an Kıraatun Muasıra*, 604), materyalist (Zehebî, 1/537) ve kendi reyine dayanmayı savunan (Subhi Mansur, 32) görüş ve inançları tefsire ve teorilerini ispatlamaya uğraşmışlardır. O kadar ki, Peygamber’in (s.a.a) Sünnet’inin delil ve muteber olduğunu beyan eden ayetleri tevil ederek Sünnet’i inkar eden bir itikat oluşturmuşlardır. Halbuki müfessir Kur’an’ı âlimce ve tarafsızlıkla anlamaya gayret göstermeli ve kendi görüşlerini muteber aklî ve naklî delillere dayandırmalıdır. Aksi takdirde Kur’an’ın derinliklerine ve derunundaki öze ulaşamayacak, hidayetin hazinelerinden ve saadet mahzeninden nasibine bir şey düşmeyecektir.

Ahmed Subhi Mansur, Kur’an ayetlerini “beyyinat” olarak tavsif eden ayetlere dayanarak Kur’an’ın kendini beyan ederken kıraat, tilavet, tefekkür ve tedebbürden başka bir şeye ihtiyaç duymadığı sonucunu çıkarmıştır. Bu kitapta “tubyân”ın karşısında “kitman”ın yer aldığına, bunun da Allah’ın kitabının beşer vasıtasıyla açıklanmasının gizlememe, tilavet, kıraat ve tedebbür anlamına geldiğini gösterdiğine inanmaktadır. (A.g.e., 23). Ayetleri reyile tefsir edip onlara makul olmayan ve hiç bilinmeyen izahlar getirerek Allah’ın Peygamberini (s.a.a) teşriide içtihad hakkından mahrum bırakmakta ve Hazret’in (s.a.a)

tebliğ, içtihad ve Kur'an üzerinde tedebbür konusundaki inhisarını, ilmî metotla ve heva hevese sapmaksızın çaba içinde olan (!) kendine ve diğer müminlere yakıştırmaktadır. O, heva heves olmaksızın ve ilmî metotla ayetleri tefsir ve tevil eden kendisinin ve diğer müminlerin anlayışının Allah'ın Nebisinin (s.a.a) anlayışından üstün olduğunu savunmaktadır. Beşerin hata yapmasının caiz olması nedeniyle anlama sırasında ayak sürçse bile mü-kafat alacaklardır. (A.g.e., 79).

Bu prensibi genel olarak tenkit ederken de denebilir ki, Ahmed Subhi Mansur, vahyi tebliğde Peygamber'in (s.a.a) risaletine inhisar veren ayetlere (Maide 99) istinat ederek dinin ahkâmını teşriide Sünnet'in açılım olduğuna itibar etmemeyi not düşmüştür. (A.g.e., 58). Oysa bu ayetlerdeki hasretme izafidir ve Allah, eğer Muhammed (s.a.a) Allah'ın rasûlüyse onları zorla muvahhid hale dönüştürecek bir şey yapmasını isteyen müşriklerin bâtul zannına cevap verirken ve yine kafirlerin tekzibi karşısında Peygamber'i teselli ederken Hazret'in (s.a.a) risalet sorumluluğunu tebliğe münhasır kılmıştır. (Tabatabaî, 12/239).

Niyazi İzzeddin de *Dinu's-Sultan* kitabının başında, defalarca Kur'an'a başvurduğunu ama hiçbir zaman dini anlamanın faktörü ve Kur'an'ı anlayıp tefsir etmenin mercii olarak Sünnet'i öğrenmeyi ve Nebevî hadisleri tedvin etmeyi emreden bir nas bulamadığını belirtmiştir. Ona göre Peygamber'in (s.a.a) rolü hudud, namaz, haccın menasiki ve benzerlerini beyan ile sınırlıdır. (İzzeddin, 8). Bu cereyanın mensuplarından Emretserî de Peygamber'in (s.a.a) bizim sahip olduğumuzdan daha üstün bir anlayışı olmadığını, çünkü onun vahiyden anladığının bizim gibi akla dayandığını ve onun da bizim gibi hataya düşme ihtimali bulunduğunu iddia etmiştir. (Brown, 48). İbn Kırnas da Allah Rasûlü'nün (s.a.a) Kur'an'dan anladığının Aişe ve Ömer vs. gibi herhangi bir sahabeye üstünlüğü olmadığını belirtmiştir. Hadisleri muteber görmemesine rağmen iddiasını ispatlamak için Ömer'in Kur'an'dan anladığının Allah Rasûlü'nün (s.a.a) anladığına tercih edildiğine ilişkin birtakım tarihsel örneklerle istinat etmiştir. (İbn Kırnas, 272).

Oysa Kur'an ayetleri net biçimde Peygamber'i (s.a.a) Kur'an'ın müfessiri ve açıklayıcısı ve İslam ahkâmının teşrii kaynağı olarak tanıtılarak Kur'an ayetlerini beyan ve tefsirde onun sözünün hüccet görüldüğüne (Nahl 44, Cuma 2, Nisa 59, Haşr 7) delalet etmektedir. İster kendi medlulüyle ilgili açıklık taşıyan ayetler, ister zâhirler, ister müteşabihler, ister ilahî sırlarla ilgili olanlar olsun Allah Rasûlü'nün (s.a.a) beyan ve tefsiri bunların hepsinde hüccettir. (Tabatabaî, 12/260).

3. Kur'an'dan Dinî Öğretileri Anlamada Sünnet'in Rolünü İnkâr

Bu prensip, Sünnet'in delil olmadığı ve Peygamber'e (s.a.a) nispet edilmiş Sünnet'i almanın imkânı bulunmadığı şeklindeki iki nazariyeyle ilgilidir. Birinci teori Sünnet'in vahyedilmiş olmaması (Brown, 52; Subhi Mansur, 49; Şahrur, *el-Kitab ve'l-Kur'an Kiraatun Muasıra*, 555-572; İbn Kırnas, 21-27; İlahîbahş, 213 ve 224), Peygamber'in (s.a.a) masum olmadığı (Subhi Mansur, 59), Sünnet'e şirk karıştığı (İbn Kırnas, 14; Subhi Mansur, 13), Sünnet'in zannî olduğu (İbn Kırnas, 17; Subhi Mansur, 15), Sünnet'in tarihsel ve zamana bağlı olduğu (Şahrur, *el-Kitab ve'l-Kur'an Kiraatun Muasıra*, 550 ve 552; Subhi Mansur,

56 ve 64; Hubbullah, 513 ve 515; İlahîbahş, 231), Sünnet'in sened ve metin bakımından tahrif edildiği (İbn Kumas, 7-10; Zehebî, 2/533; İlahîbahş, 233; Subhi Mansur, 103-158; İzzeddin, 450 ve 465), Sünnet'in tefrikaya sebep olduğu (İlahîbahş, 238; Subhi Mansur, 34) gibi birtakım delillere dayanmaktadır. İkinci teori ise Peygamber'in (s.a.a) ve sahabenin büyüklerinin Sünnet'in ezberlenmesi ve yazımına önem vermemesi (Subhi Mansur, 55; İbn Kumas, 13; İlahîbahş, 224) gibi gerekçelere ve hicrî birinci yüzyılda hadisin yazılmayıp ezberlenmemesinin sonuçlarına (İlahîbahş, 243; İbn Kumas, 15; Zehebî, 2/533) bakmaktadır.

Bu prensibi tenkit ederken aşağıdaki noktalar üzerinde durulabilir:

Bir: Peygamber'in Sünnet'inin hüccet olarak itibarı aklî ve naklî delille ispatlanabilir. Aklî delil risalet ve nübüvvet felsefesine, Hazret'ten (s.a.a) günah sâdır olmasının, gaffet ve hataya düşmesinin imkansızlığına dayanır. (Hakim, 122). Naklî delil ise Kur'an, icma (A.g.e., 119) ve Müslümanların pratik siretine (Meclîsî, 79/335) istinat eder. Peygamber'in müfessir olduğundan (Nahl 44), hükmünün hüccet oluşturduğundan (Bakara 213, Nisa 59 ve 65), Sünnet'in vahye dayandığından (Necm 1-4), Peygamber'e itaatın Allah'a itaat olduğundan (Nisa 80, Âl-i İmran 31) bahseden ve Peygamber'i en güzel örnek olarak tanıtan (Ahzab 21), Peygamber'in öğrettiklerinin tamamına sarılmanın lüzumunu ifade eden (Haşr 7) ayetler Allah Rasûlü'nün (s.a.a) sözlü veya sözlü olmayan Sünnet'inin Kur'an'ı tefsir ederken ve dini öğrenirken hüccet olduğunu gayet net biçimde beyan etmektedir.

İki: Tarihsel kaynaklar incelendiğinde İslam'ın kıymetli Peygamberinin (s.a.a) kendi Sünnet'inin ezberlenip yayılmasına büyük önem verdiği görülecektir. Çünkü onun sözünün vahiy kaynağından geldiğine ve insanî bir söz değil, ilahî nüzul olduğuna inanılıyordu. (Necm 3-4). Bu yüzden o, Sünnet'in yayılması, ezberlenmesi ve yazımında birinci ve en büyük rolü üstlenmiştir. İslam'da eğitim öğretimin yerinin açıklanması (İbn Sa'd, 2/22), hadisin yayılmasına önem verilmesi (Kuleynî, 1/291), tavsiye edildiği mecrada Sünnetin tedvini ve yazımı (İbn Hanbel, 5/185), bazı hadis kayıtlarının tutulması (Saffar Kummî, 187; Kuleynî, 2/274; Hatib Bağdadî, *Takyidu'l-İlm*, 84) Hazret'in (s.a.a) Sünnet'in ezberlenmesi ve yazımını desteklediğinin en önemli işaretlerinden ve odak gelişmelerindendir. Ehl-i Sünnet'in, sahih olanla olmayanın karışmasından korkulması (Zehebî, 1/5), insanların ihtilafa düşmesinin önlenmesi (Salih, 39), Kur'an'ın terkedilip ondan başka şeylerle uğraşılması (Suyutî, 2/64), Kur'an'ın Sünnet'le karıştırılması (Hatib Bağdadî, *Takyidu'l-İlm*, 49), dinde ihtiyat (A.g.y., *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, 97) gibi izahları halifelerin Sünnet'in yayılması ve derlenmesini engellemelerine yönelik eleştirilerin baskısını azaltmaz.

Burada bir noktayı hatırlatmakta fayda vardır: Her ne kadar hadis yazımının Ehl-i Sünnet tarafından inkar edilmesi oryantalistlerin, revizyonistlerin ve Ehl-i Kur'an'ın çok sayıda eleştirilerine zemin hazırladıysa da ve onları işin içinden çıkmanın çok zor olduğu konumuna getirdiyse de, Nebvî ve velayî Sünnet'i kaynağından almayı mümkün hale getirmek ve manasını ümmete bildirmek üzere Sünnet'in toplanması, ayıklanması, tasnifi, tertibi, tefsiri ve yayılması için selef-i salihin gösterdiği gayrete rağmen Şîî revizyonistlerin bazı eserlerinde de Ehl-i Kur'an'ıninkilere benzer görüşlere rastlanmaktadır. (Ca'feriyan, 348-356; Şiar, 101; Burkaî, 16). Bunların tenkit ve değerlendirmesi müstakil bir araştırma ihtiyacı duymaktadır.

Üç: Hicrî birinci yüzyılda hadisin yazılmamasının haberlerin eksik nakledilmesi ve uydurmalar vazedilmesi gibi bazı sonuçlara yol açtığı kabul edilebilirse de bu, Sünnet'in külliye inkar edilmesini meşrulaştıramaz ve hadislerin tamamını tefsirde yetkisiz saymaya temel oluşturamaz. Her muhakkik ve hakikati arayan açısından muteber oldukları tespit edilmiş rivayetlerle amel edilebileceği açıktır. Buna ilaveten rivayetlerin bir kısmı kesin ve mütevatirdir. Bunlardan hiçbir şekilde tereddüt edilemez ve inkara konu olamaz. Dolayısıyla muteber Sünnet'e erişmek için mütevatir haberden veya kesin karine-ler, icma ve siretle desteklenmiş rivayetten ve külliye reddedilmesi karşısında kategorik olarak Kur'an, kesin Sünnet, icma ve âkil insanların sireti tarihiyle hüccetleri tespit edilmiş kesin olmayan yollarla desteklenen haberden yararlanılabilir. (Fazlî, 74-81; Hakim, 196; Tabatabaî, 1/204).

Kur'aniyyun'un Kur'an'ı Anlama ve Tefsir Etmedeki Metotları

Bu akımın mensupları ve teorisyenleri, ayetleri anlayıp tefsir ederken Sünnet'in rolünü ve aklı karineleri yok farzetmekle Kur'an ayetlerinin anlam ve maksatlarını keşfetme ve istihraç etmede Arap edebiyatının kaidelerini önemsizleştirme, burhanî aklın rolünü gözardı etme, reye inanç ve tevilcilik gibi patolojilere kapı aralamıştır. Bunları özetleyerek inceleyeceğiz.

1. Reye İnanç

Tefsirin sağlam ve kurallı yönteminde Kur'an'ın anlatılmayan tafsilatını anlamak Kur'an'a dayalı ilkeleri ve kılavuzluğu eksene alarak ve Sünnet'in izahları ışığında keşfedilir. Fakat sözkonusu cereyan, Sünnet'in rolünü ve aklı karineleri görmezden geldiğinden mecburen ayetleri reyle tefsire yönelmiştir. Şer'î ahkâmın tüm detaylarını Kur'an'dan çıkarması (İlahîbahş, 142, 276-280, 369, 306-367, 371, 378, 383-385, 390; Zehebî, 2/532; A'zamî, 1/29 ve 33) sözkonusu yaklaşımın en bariz örneğidir. Çünkü bu iş, hiç tereddüt-süz reyin eklenmesinden başka türlü mümkün değildir.

Mesela bu akımın bazı mensupları Bakara suresi 183. ayetteki genellemeye dikkat çekerek vacip oruç için belli bir zaman kabul etmemiş ve kastedilenin yılın aylarından biri olduğunu ve orucun Ramazan ayı ile kayıt altına alınmadığını söylemiştir. (Bkz: İlahîbahş, 396). Başkaları da oruç süresinin güneş takvimiyle otuz gün olduğunu öne sürmüştür. Çünkü bu takvimde bir yıldan sonraki yıla gün farkı yoktur. (A.g.e., 397). Kur'aniyyun'dan bir grup da orucun zamanını yirmibir Ramazan'dan başlayıp ay sonuna kadar dokuz gün kabul etmiş; oruç ayetinde geçen "أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ" (Bakara 184) ifadesine dayanarak "أَيَّام"ın cem-i killet olduğunu ve azami dokuz güne delalet ettiğini belirtmiştir. (A.g.e.).

Sünnet'in hüccet oluşturmadığı ve İslamî ahkâmının teşriinde Kur'an'ın kâfi geleceği iddiasını çok sayıda yolla ispatlamaya çalışan Ahmed Subhi Mansur, insanlar Allah Rasûlü'ne itaat edip uyarak ilahî buyruğu anlarken hataya sürüklendiğine, bunun da Kur'an'da geçen "nebi" ve "rasûl" kelimelerinin anlamına dikkat etmemekten kaynaklandığına inanmaktadır.

Sünnet'in muteber olmadığına ilişkin iddiasını ispatlayabilmek için ayetleri reyle tefsir ederek önce bu iki kelimenin aşına olunmayan ve akıl dışı tanımlarını yapar ve Peygamber (s.a.a) için iki boyutlu bir şahsiyet öne sürer. Muhammed'in (s.a.a) "nebi" olmasının kişisel hayatı ve irtibatlarıyla ilgili olduğunu iddia eder. Ona göre Hazret (s.a.a) bu haliyle başkaları gibi bir beşerdir, tebliğ ve nasihat görevi yoktur. Bizim de nebiye uyma yükümlülüğümüz sözkonusu değildir. Çünkü Muhammed (s.a.a) "nebi" vasfıyla masum değildir ve Kur'an-ı Kerim'de defalarca azarlanıp kınanmıştır.

Subhi Mansur "rasül"ü Muhammed'in (s.a.a) şahsiyetinin diğer boyutu olarak tanıtır. Peygamberin "rasül" vasfıyla vahyi tebliğ ve Kur'an'ı tilavet makamında olduğuna, bu makamda ona itaatin Allah'a itaatla aynı anlama geldiğine inanmaktadır. Çünkü "rasül" aslında Kur'an'ın ta kendisidir ve "rasül"e itaat, Kur'an'a ve Allah'ın emirlerine itaat demektir. (Subhi Mansur, 31 ve 47).

Kesin olan şu ki, Subhi Mansur'un Kur'an ayetlerine dair yaptığı eksik araştırma ve reyle tefsir karşısında Peygamber'in (s.a.a) hata ve unutkanlıktan masuniyeti ve ismetinden (Necm 1-4), Nebi'ye itaatin gerekli olduğundan (Enfal 64), Nebi'nin tebliğ vazifesinden (Ahzab 45), Nebi'nin başkalarından üstün olan makamından (Ahzab 6), teşrii konularda Nebi'ye hitaplan (Tevbe 73) bahseden çok sayıda ayet vardır.

Muhammed Şahrur ise rasülün sünneti ile nebinin sünnetini ayırarak aynı istikameti tercih etmiştir. (Şahrur, *el-Kitab ve'l-Kur'an Kıraatun Muasıra*, 513, 554, 572, 578 ve 580). Ona göre Sünnet'e itaat sürekli ve süreksiz olmak üzere iki türdür. "İtaat" kelimesinin hem Allah hem de Rasül için bir kez kullanıldığı ("أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ" Âl-i İmran 32) itaat, hem Peygamber (s.a.a) hayattayken, hem de onun rihletinden sonra vacip olan sürekli itaattir. Hudud, ibadetler ve ahlaka münhasır olan bu Sünnet'te ihlal yasaktır. (A.g.e., 550). İtaatin diğer türü, "itaat" lafzının bir kez Allah için ve bir kez de Peygamber (s.a.a) için kullanıldığı ("أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" Nisa 59) süreksiz itaattir. Bu itaat sadece Peygamber (s.a.a) hayattayken vacipti ve onun rihletinden sonraki zamanla ilgili değildir. Gündelik işler, hayatın aşamalı hükümleri, yiyecek, giyecek ve benzeri şeyler bu kısımdadır. (A.g.e., 581).

Şahrur'un, Peygamber'e (s.a.a) itaat ayetlerinin onun rasüllüğüne mahsus olduğu üzerinde durmasının (A.g.e., 505) aksine Kur'an'daki birçok ayet Peygamber'in (s.a.a) "nebi" vasfıyla da rasüllüğüyle ilgili kabul edilen aynı makama sahip olduğuna şahittir. Nitekim Ahzab suresi 6. ayette Peygamber'in (s.a.a) "nebi" vasfıyla müminlere öncelikli olduğu hatırlatılmıştır. Nisa suresi 163. ayette "nebi" vasfıyla Peygamber'in (s.a.a) ilahî vahyi alması övülmekte; A'raf suresi 157 ve 158. ayetler ile Maide suresi 81. ayette "nebi" olarak Peygamber'e (s.a.a) tâbi olunması ve ona iman edilmesi zaruretinden bahsedilmektedir.

Hiç tereddütsüz Ehl-i Kur'an'ın bu yöntemi neticesinde, beşerin fikirlerine rehberlik eden Kur'an, pratikte beşerin fikirlerine bağımlı ve tâbi hale dönüşmektedir. Bu durumda da hidayet kitabı, fikrî ve ahlakî sapkınlıkların destekçisi olacaktır. Hidayet vesilesi olan bir kitap nifak ve parçalanmanın sebebi haline gelecektir. Onun özgün değerleri ve gerçek muhtevası ortadan kalkacak, sapkın ve saptırıcı kişiler için bir kulp ortaya çıkacaktır.

2. Tevilcilik ve Burhana Dayalı Aklı Görmezden Gelme

Kur'an'ı anlayıp yorumlamanın muteber metodunda, ayetleri akılcı ve bilinen zâhirin hilafına izah etme manasında tevil daima istisnai ve zaruri bir yaklaşım sayılmaktadır. Şu anlamda ki, kesin bir delil izah ve tevil zaruretiye sebep olmadıkça ayetlerin bilinen ve akılcı zâhirleri hüccettir ve muteberdir. (Ahund Horasanî, 3/405). Ama bu akımın mensupları ve teorisyenleri, Kur'an üzerinde düşünme ve akletmeye çağıran ayetlere istinat ederek ve çürük dayanaklarla pek çok yerde Kur'an'ın muteber zâhirini bir yana bırakıp kendi reyini eksene alan ve burhana dayalı aklı yok sayan izahata ve teville yönelmektedir.

Mesela doğal olmayan ve gaybî maarif ve kavramların maddiyatla tevil edilmesi Kur'aniyyun'un Batudaki deneyselci felsefe ekolüne yüzünü çevirdiğinin şahididir. Seyyid Ahmed Han Hindî bu bakışla vahiy kategorisinde vahiy meleğinin Allah ile Peygamber arasında vasıta olduğunu kabul etmez ve Cebal'i peygamberlik potansiyelinin mecazî ve kinayeli tecellisi sayar. (Hindî, 1/35). O, akıl ve vahiy arasında nitelikli hiçbir ihtilaf bulunmadığına inanmaktadır. Ahmed Han'ın nazarında vahiy, Peygamber'e hariçten gelen bir şey değildir. Bilakis onun beşerî kutsal nefsi ve aklındaki ilahî aklın faaliyetidir. Esas itibariyle vahyi, insanın hakla teması sırasında derununun derinliklerinde gerçekleşen ve onunla irşad olduğu, savaştığı ve onun yardımıyla varlık kazandığı yansıma sayar. (A.g.e., 32).

Demenhurî de *el-Hidaye ve'l-İrfan fî Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*'da (Ayetullah Ma'rifet, onun ismen ve resmen Seyyid Ahmed Han Hindî'nin tefsirinden alındığını belirtir, Ma'rifet, 2/517) aralarında zinakârın ve hırsızın hükmü, peygamberlerin gaybî mucizeleri ve Hz. Âdem'in (a.s) peygamberliği de bulunan Kur'an'daki birçok ahkam ve bilgiyi, olağanüstü şeyler zümresinde yer almamaları için inkar veya izah ve tevil etmiştir. (Ebu Aliyye, 1/310; 3/247; Rumî, *Usûlu't-Tefsir ve Menahicehu*, 736; Zehebî, 2/534; Ma'rifet, 2/517). Melekler, şeytan ve cinlerden bahseden ayetleri tefsir ederken melekleri yaratılmış dünyanın insanın hizmetine sunulması, şeytanı tabiatın itaatsiz kuvvetleri ve cinleri ateş mizaçlı insanın âsi ve sert türü manası vererek yorumlamıştır. (Rumî, *Usûlu't-Tefsir ve Menahicehu*, 736). Tefsirinde nebilerin mucizeleri değişik ve mantık dışı tevilere maruz kalmış ve nihayetinde mucize fenomeni -bilinen anlamda- inkar edilmiştir.

Örnek vermek gerekirse, Hz. Davud (a.s) hakkında “وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ” (Enbiya 79) buyurulduğundan, “يُسَبِّحْنَ” den kastedilenin, Davud'un da madenleri ortaya çıkarmak olduğunu, çünkü onun dağların kalbinde kazı yaparak savaş sanayii kurduğunu [zırh yaptığını] söylemiştir. “الطَّيْرَ” in da insanın kullanımına sunulmuş her hızlı süreç olduğunu savunur. At, tren, uçak ve başka şeyler gibi. (Zehebî, 2/546).

İsra suresinin birinci ayetini tefsir ederken “isra” kavramını “hicret”le aynı şey kabul etmiş ve iddiasını Taha 77, Şuara 52, Duhan 23 ve Hud 81 gibi ayetlere dayandırmıştır. Daha sonra da “Mescidi'l-Aksa”ya, Mescidi'l-Haram'dan uzak olması nedeniyle Medine Mescidi manası vermiştir. İsra olayı da ona göre Peygamber'in (s.a.a) Mekke'den Medine'ye hicreti ve bu seferin bereketiyle ilahî yardım ve zaferin nimetlerini müşahade etmesidir. (A.g.e., 540).

Zikredilen tefsirler için müstakil bir araştırmanın uygun olacağı detaylı tenkit bir yana bırakılırsa genel olarak bu yaklaşımın aklî ve naklî dayanaklara yaslandığı anlaşılmaktadır. Bu eğilimin en temel dayanağı, din ve akıl arasında, diğer bir ifadeyle Allah'ın teşriî sünnetleri ile tekvinî sünnetleri arasında uyum bulunması zorunluluğudur. (A.g.e., 97, 206, 209, 533). Her ikisi de Allah'ın yarattıkları içinde yer alan tekvin ve teşri arasındaki uyum doğru bir noktadır, ama bunun anlamı, şer'î ve dinî tüm zâhirlerin, maddiyatçı bakışta tekvinî sünnet telakki edilmesinin işine yarayacak şekilde tahlil edilmesi değildir. Allah'ın tabiat âlemi ve tekvin evrenindeki sünnetleri daima bilinen doğal sebep ve etkenler açısından analiz edilmez. Aksine bu alanda bilinmeyen etkenlerin rolü de incelenmeye açıktır. Nitekim peygamberlerin mucizelerinde işin bu kısmı araştırılabilir. (Tabatabaî, 1/82).

Bu yaklaşımın Kur'anî dayanağı da, Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin özel işaretler ve mucizeler getirilmesi beklentisine ve teklifine olumsuz cevap verilmiş olmasıdır. (Zehabî, 2/534). Anlaşıldığı kadarıyla bu iddia, müşriklerin Peygamber- Ekrem'den (s.a.a) kuru zeminden fişkıran bir kaynak veya nehirleri olan hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu bir bahçe ortaya çıkarmasını yahut gökyüzünü parça parça üzerlerine düşürmesini ya da Allah'ı ve melekleri yanlarına getirmesini veya altından bir ev yapmasını yahut göğe çıkıp semavî bir kitap indirmesini istedikleriyle ilgili ayetlere dönüktür. (İsra 90-93, Bakara 118, En'am 37, 109 ve 124, A'raf 203, Ra'd 7 ve 27, Taha 133, Enbiya 5). Allah onlara cevap verirken şöyle buyurur:

”قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا“ (İsra 93).

Bunu esas alarak peygamberlerin duyuşal mucizelerini izah ve tevilin kapısı açılmış olmaktadır.

Fakat bu ayet üzerinde ve inkarcıların talebine cevaben peygamberlere mahsus mucize ve işaretlerden net şekilde bahsedilen diğer ayetler (A'raf 73, Hud 64, Taha 22) üzerinde dikkatlice düşündüğümüzde anlıyoruz ki, Allah'ın bu konudaki olumsuz cevabı, Peygamber'in (s.a.a) sadece Allah'ın elçisi olduğu ve ancak onun izniyle mucize getirebileceği (Ra'd 38, A'raf 203) anlamına gelmektedir. İlahî risaletin hakikatinin bizzat Kur'an'ın muazzamlığı ve o asırda zuhur eden diğer alametler ışığında aşikar olmasıyla görüldü ki söz konusu teklifler yalnızca dalga geçme ve alay etmeyi amaçlıyordu ve hakkı bulma niyetinde değillerdi. (İsra 88). Nitekim bu ayetlerden önce Kur'an'ın beyan tarzındaki mucizevilik ve Kur'an'ın üstün meydan okuması hatırlatılmakta, daha sonra da insanların Kur'an'ın hidayet bahşeden beyanlarının çeşitliliği karşısındaki inatçılık ve sert inkarından söz edilmektedir. (İsra 89). Anılan ayetlerden sonra da hidayeti kabul edebilmelerinin sebebi, açıkça maddiyatçı bakışaçıları ve insan ile Allah arasındaki vahiy ilişkisine mesafeli olmaları şeklinde tanımlanmıştır. (İsra 94). Kur'an'ın bu mesafeli hale verdiği cevap, bundan önce böyle bir bağın ilahî vahyin diğer nebilerle de geçmişinin bulunmasıdır (Nisa 163) ve Mekke müşrikleri diğer dinlerin bilginlerine başvurarak bu konuda bilgi sahibi olabilir. (Nahl 43, Enbiya 7).

3. Arap Edebiyatının Kaidelerini Önemsizleştirme

Hiç kuşku yok Allah Teala maksatlarını açıklarken Arapça'yı kullandığından ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ“ (Yusuf 2) Allah'ın kitabının anlaşılması Arap edebiyatının

kurallarına dayanmaksızın mümkün değildir. Ama bu akımın bazı mensupları bu kuralları görmezden gelerek reyî esas alan ve edebiyatçıların ittifak ettiği edebî kaidelere dayanmayan tefsirlere kalkışmışlardır. Mesela Muhammed Ebu Zeyd Demenhurî, “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” (Maide 38) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“السَّارِقُ” ve “السَّارِقَةُ” lafzı hırsızlığı alışkanlık haline getirmeyi kapsar. Bundan kastedilen de hırsızlığın onların [şahsiyetlerinin] ayrılmaz vasfı ve alışkanlığı olmasıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, bir veya iki kere hırsızlık suçunu işleyen kişinin eli hırsızlığı alışkanlık haline getirmediyse kesilmez. Çünkü el kesme onu yapamaz hale getirecektir ve bu da onda umutsuzluk sağladığı takdirde doğrudur. (Ebu Aliyye, 3/247).

Lugatı esas aldığını düşünen ve fiil ile ism-i fâil arasında fark bulunduğunu varsayan Demenhurî’nin tefsiri karşısında Reşid Rıza’nın talebelerinin kurduğu Hayatü’l-İslam Cemiyeti, *Tenviru’l-Ezhan ve Tefsira Ehlu’l-İman fi’r-Reddi alâ Kitabi Ebi Zeyd el-Müsemma el-Hidaye ve’l-İrfan fi’t-Tefsiri’l-Kur’an bi’l-Kur’an* kitabında bu iddiayı Arap edebiyatına aykırı bulmuş ve burada hata edildiğini belirtmiştir. Çünkü onlara göre fiilin bir işin zamanla birlikte vuku bulduğuna delalet etmesi ve fâilin de o işin vukuuna ve fiili yapana delalet etmesi dışında fiil ile fâil arasında fark yoktur. Demenhurî’nin, ism-i fâilin tekrar gerektirdiği iddiası hakkında da dil metinlerinde bu iddianın yer almadığını ve bu nazarîyenin lisan kaidelerine aykırı olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil dilin kurallarına göre ism-i fâildeki “ل” ism-i mevsuldür ve vasıf onu fiilin yerine geçirir. Dolayısıyla Maide suresi 38. ayetin takdiri şöyle olacaktır: “الَّذِي سَرَقَ وَالتَّى سَرَقَتْ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin.) Cemiyet bu tefsiri tenkit ederken “اقْطَعُوا” ile birlikte “فاء” harfinin gelmesinin alışkanlığı değil, hırsızlık vasfını bu hükmün illeti yaptığını ilave etmiştir. (A.g.e., 248).

Demenhurî, “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ” (Nur 2) ayet-i şerifesinin tefsirinde de aynı doğrultuyu tercih etmiş ve zinanın hükmünü, zina ile tanınan, tabiatı ve alışkanlığı zina olan kişilerle ilgili kabul etmiştir. (A.g.e., 252; Zehebî, 2/543).

Sonuç

1. Kur’aniyyun, Ehl-i Sünnet içinde, dinde Kur’an’ın yeterli olduğunu savunup Sünnet’in hüccet oluşturduğu, alınabileceği ve tespit edilebileceğini inkar ederek dinin öğrenilmesinde Sünnet’in rolünü kaldırmaya ve dinî öğretileri idrakte Kur’an’ın kâfi geleceği anlayışını yerleştirmeye çalışan çağdaş tefsir cereyanları arasındadır. Araştırmacılar bu düşüncenin kökeni ve ortaya çıkış sebepleri hakkında ortak kanaat sahibi değildir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu düşünce ilkin Hind alt kıtasında gündeme getirilmiştir. Halihazırda Mısır, Suriye, Libya, Sudan, Türkiye, Malezya ve diğer bazı İslam ülkelerinde Ehl-i Sünnet’in bir kesimi bu akımın takipçilerinden sayılmaktadır.

2. Kur’aniyyun ve kollarının kendi içindeki görüş ayrılıkları bir yana bırakılırsa eserleri ve fikirleri incelendiğinde görülecektir ki sözkonusu cereyanın Kur’an’ı anlama ve

tefsir etmede esas aldığı vazedilmiş ilkeler; Kur'an'daki hakikatlerin tafsilatla kapsayıcılığı, Kur'an üzerinde düşünme ve akletmeye izin verilmesinin imkanı sayesinde dinî ahkam ve bilgilerde belirsizliğin reddi, dinî öğretileri anlayıp idrak etmede Sünnet'in rolünün inkarı şeklindedir. Fakat bu prensipler, Kur'an ayetlerine seçici yaklaşım, ayetlerin siyakına önem vermeme, Kur'an'ın muteber zâhirlerini terketme, kendi reyini eksene alma ve ayetlerden keyfi sonuçlar çıkarma, Peygamber'e (s.a.a) itaat ve tâbi olma zarureti beyan eden ve onu Kur'an ayetlerinin müfessiri ve açıklayıcı olarak tanıtan ayetlere karşı çıkma gibi sorunlarla yüzyüzedir.

3. Bu akımın mensupları ve teorisyenleri, Kur'an'ı anlayıp tefsir etmede Sünnet'in rolünü reddetmekle Sünnet'in hüccet oluşturduğunu inkar ve onun Peygamber'e (s.a.a) nispetinin tespit edilebileceğini kabul etmeme nedeniyle Kur'an ayetlerinin anlam ve maksatlarını keşfedip istihraç ederken reycilik kapısını ardına kadar açmışlardır. Aynı şekilde burhana dayalı aklın rolünü görmezden gelme, Arap edebiyatının kaidelerini önemsizleştirme ve cılız dayanaklara yaslanma ile de birçok yerde Kur'an'ın muteber zâhirlerini terkederek reyî eksen alan ve burhana dayalı aklı yok sayan tevil ve izaha yönelmiştir.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim.

Abdulhalık, Abdulgani; *Hücciyetü's-Sünne*, Kahire, Daru'l-Vefa, kameri 1314.

Ağayî, Seyyid Ali; "Kur'anbesedegî ve İnkâr-i Hücciyet-i Hadis: Berresi-yi Hastgah ve Endişehâ-yi Ehl-i Kur'an/Kur'aniyyun", *Ma'rîfet-i Kelamî*, birinci yıl, sayı 3, şemsi 1389, s. 91-112.

Ahmad, Kassim; *Hadith: Are-Evaluation*, Tuscon University of Arizona press, 1997

Ahund Horasanî, Muhammed Kazım; *Kıfayetu'l-Usûl*, Tehran, Kitabfuruşî-yi İslamiyye, tarihsiz.

A'zamî. Muhammed Mustafa; *Dirasatun fi'l-Hadisi'n-Nebevî ve Tarihi Tedvinihi*, Riyad, yayıncısı belli değil, kameri 1401.

Brown, Daniel; *Rethinking Tradition in modern Islamic Thought*, Cambridge University press, 1996.

Buhârî, Muhammed b. İsmail; *el-Camiu's-Sahih*, Beyrut, Daru'l-Hayî't-Turasi'l-Arabî, kameri 1400.

Burkaî, Seyyid Ebu'l-Fazl; *Ahkamu'l-Kur'an*, basım yeri belli değil, Müessesesi-i Matbuatî-yi Atayî, tarihsiz.

Ca'feriyan, Resûl; *Cereyanhâ ve Cünbüshâ-yi Mezhebî Siyasî der İran*, Tehran, Müessesesi-i Ferhengî-yi Daniş ve Endişe-i Muasır, şemsi 1381.

Dineverî, İbn Kuteybe; *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarihsiz.

Ebu Aliyye, Abdurrahim Fars; *Mevsuatu'd-Dahil fi't-Tefsir fi'l-Karni'r-Rabii Aşere'l-Hicrî (el-Karnu'l-İşrini'l-Miladî)*, Ürdün, el-Sevakî'l-İlmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', kameri 1435.

Ebu Reyze, Mahmud; *Edva alâ's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difau ani'l-Hadis*, Beyrut, Müessesetu Menşurati'l-A'lami li'l-Matbuat, tarihsiz.

Es'adî, Muhammed [ve arkadaşları]; *Asibşinasi-yi Cereyanhâ-yi Tefsirî*, Kum, Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, şemsi 1389.

- Es'adî, Muhammed; "Riṣṣehâ ve Pişinehâ-yi Cereyan-i Kur'anbesendegi der Tefsir", *Miṣkât*, sayı 96 ve 97, şemsi 1386, s. 157-164.
- Fazli, Abdulhadi; *Usûlü'l-Hadis*, basım yeri belli değil, Müessesetu Ümmü'l-Kura li't-Tahkik ve'n-Neşr, kameri 1416.
- Goldziher, Ignaz; *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Edited by S. M. Stern, translated by C. R. Barber and S. M. Stern London, George Allen and Unwin, 1971.
- Hakim Nişaburî, Muhammed b. Abdullah; *el-Müstedrek ale's-Sahihin*, tahkik: Yusuf Abdurrahman el-Mer'asî, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, tarihsiz.
- Hakim, Seyyid Muhammed Tahir; *el-Sünne fi Muvaceheti'l-Ebatil*, basım yeri belli değil, Matbuatu Rabitati'l-Alemi'l-İslâmî, kameri 1402.
- Hakim, Seyyid Muhammed Taki; *Usûlü'l-Amme li'l-Fikhi'l-Mukarin*, Kum, Müessese-i Âl-i Beyt, kameri 1390.
- Hasan Abduh, İhab; *İstihaletu Vucudu'n-Nesh bi'l-Kur'an*, Cize, Mektebetu'n-Nafize, kameri 1425.
- Hatib Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit; *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, tahkik: Muhammed Said Hatiboğlu, Ankara, Camiatu Ankara, 1971.
- Hatib Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit; *Takyidu'l-İlm*, tahkik: Yusuf el-Iş, basım yeri belli değil, Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, kameri 1395.
- Hazarî, Muhammed; *Tarihu't-Teşrii'l-İslâmî*, Kahire, Matbuatu'l-İstikame, kameri 1373.
- Hindî, Seyyid Ahmed Han; *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, tercüme: Muhammed Taki Fahr-i Daî Gilanî, Tehran, Şirket-i Tezaminî Muhammed Muhsin İlmî ve diğerleri, şemsi 1332.
- Hubbullah, Haydar; *Nazariyyetu's-Sünne fi'l-Fikri'l-İmamî's-Şi'it-Tekevvun ve's-Sayrura*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişari'l-Arabî, 2006.
- Hüseyinî, Seyyid Abdullah; "Kur'aniyyun ya Münkiran-i Sünnet", *Ma'rifet-i Kelamî*, birinci yıl, sayı 4, şemsi 1389, s. 54-84.
- İbn Ebi'l-Hadid, Abdulhamid b. Hibetullah; *Şerhu Nehci'l-Belağa*, Beyrut, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, kameri 1387.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed; *el-Müsned*, tahkik: Abdullah Muhammed Derviş, Beyrut, Daru'l-Fikr, kameri 1414.
- İbn Kırnas; *el-Hadis ve'l-Kur'an*, Bağdad, el-Cemel, 2008.
- İbn Sa'd, Muhammed; *el-Tabakatu'l-Kübra*, Taif, Mektebetu's-Sadik, kameri 1414.
- İlahîbahş, Hadim Hüseyin; *Dirasatun fi'l-Furuki'l-Kur'aniyyun ve Şübehatihim Havle's-Sünne*, Taif, Mektebetu's-Sadik li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2005.
- İzzeddin, Niyazî; *Dinu's-Sultan (el-Burhan)*, Kahire, Mektebetu Medbulî, 2006.
- Khalifa, Rashad; *Quran, Hadith and Islam*, Tuscon University of Arizona, 1982.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub; *el-Kafi*, tahkik: Ali Ekber Gaffarî, Tehran, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, şemsi 1388.
- Ma'rifet, Muhammed Hadî; *Tefsir ve Müfessirun*, Kum, Müessese-i Ferhengî el-Temhid, şemsi 1380.
- Meclisî, Muhammed Bakır; *Biharu'l-Envar*, Beyrut, Müessesetu'l-Vefa, kameri 1403.
- Mehdevîrâd, Muhammed Ali; "Tedvin-i Hadis: Peyâmedhâ ve Baztabhâ", *Ulum- Hadis*, sayı şemsi 1377, s. 9-28.

- Mehrizî, Mehdî; *Hadis Pejuhi*, Kum, Daru'l-Hadis, şemsi 1386.
- Muttaki Hindî, Aluddîn Ali; *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al*, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, kameri 1409.
- Müfid, Muhammed b. Nu'man; *el-İrşad*, Tehran, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, kameri 1377.
- Rumî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman; *Menhecu'l-Medreseti'l-Hadise fi't-Tefsir*, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, kameri 1422.
- Rumî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman; *Usûlü't-Tefsir ve Menahicehu*, Riyad, Mektebetu't-Tevbe, kameri 1413.
- Saduk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh; *Uyunu Ahbari'r-Rıza*, Beyrut, Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuat, kameri 1404.
- Saffar Kummî, Muhammed b. Hasan; *Besairu'd-Derecat fi Fezaili Âli Muhammed (s.a.a)*, tashih: Muhsin Kuçebağî Tebrizî, Kum, Mektebetu Ayetullah Mer'eşî Necefi, kameri 1404.
- Salih, Subhi; *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahahu*, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1991.
- Sebâî, Mustafa; *el-Sünne ve Mekanetihâ fi't-Teşrii'l-İslâmî*, Beyrut, Mektebetu'l-İslâmî, kameri 1405.
- Sicistanî, Ebu Davud Süleyman b. Eş'as; *el-Sünne*, Beyrut, Daru'l-Fikr, kameri 1410.
- Subhi Mansur, Ahmed; *el-Kur'an ve Kefa Masdaran li't-Teşrii'l-İslâmî*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişari'l-Arabî, 2005.
- Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekr; *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevavî*, tahkik: Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, kameri 1409.
- Şafiî, Muhammed b. İdris; *Kitabu'l-Ümm*, Beyrut, Daru'l-Fikr, kameri 1403.
- Şahrur, Muhammed; *el-Kitab ve'l-Kur'an Kiraatu Muasıra*, Beyrut, Şirketu'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, 2000.
- Şahrur, Muhammed; *el-Sünnetu'r-Rasuliyye ve's-Sünnetu'n-Nebeviyye: Ru'yetu Muasıra*, Dimeşk, Daru'l-Ehalî, 2012.
- Şair, Amr; *el-Kur'aniyyun Muslihune Ümmü Hadimun*, el-Cize, Mektebetu'-Nafize, 2009.
- Şatbî, İbrahim b. Musa; *el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, kameri 1423.
- Şerbinî, İmadu's-Seyyid; *el-Sünnetu'n-Nebeviyye fi Kitabati E'dai'l-İslam Münakaşatihâ ve'r-Red aleyhâ*, Mansura, Daru'l-Yakin, kameri 1429.
- Şiar, Yusuf; *Tefsir-i Ayat-i Müşkile*, Tehran, Meclis-i Tefsir-i Kur'an, şemsi 1369.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin; *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tehran, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, şemsi 1379.
- Tevfik Sıdkî, Muhammed; "el-İslam hüve'l-Kur'an Vahdehu", *el-Menar*, sayı 256, 1906, s. 515-525.
- Tusî, Muhammed b. Hüseyin; *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical [Ricalu'l-Keşşî]*, tahkik: Seyyid Mehdi Ricalî, Kum, Müessese-i Âlu'l-Beyt, kameri 1409.
- Yuksel, Edip; *Quran: A Reformist Translation*, Tucson University of Arizona press, 2007.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemsuddin; *Tezkiretu'l-Huffaz*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, kameri 1374.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin; *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Hadis, kameri 1396.

Muhammed Arkun'un Kur'an'ın Dili Hakkındaki Görüşünün Tenkidi

Doç. Dr. İbrahim Rızâyî Âderyânî

Özet

Cezayirli bilim insanı Muhammed Arkun'un Kur'an-ı Kerim hakkında, pek çok Kur'an araştırmacısını etkisi altına alarak İslam ve Arap dünyasının pek çok düşündürünü meşgul etmiş kendine özgü görüşleri vardır. Onun kaynakları, fikirleri ve eserleri çok sayıda bilim insanının tahkik ve tenkidine konu olmuştur. Kendisinin tafsilatlı biçimde odaklandığı mevzulardan biri de "Kur'an'ın dili"yle ilgili bahislerdir. Arkun, yazılı eserlerinde ve konuşmalarında, özellikle de "Kur'an Okumaları" isimli kitabında Kur'an'ın diline ilişkin inceleme ve tenkidi gerektiren birtakım özellikler belirtmiştir. Bu makalede, Kur'an'ın farazi mitolojileri, felsefî hermönetik, vahye nasutî bakış ve İncillerin hususiyetinin Kur'an-ı Kerim'e uygulanmasından oluşan dört eksene dair görüşleri eleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Arkun, Kur'an'ın dili, hermönetik, vahye dair şüpheler

Giriş

Kur'an dili, çağdaş dönemlerde Kur'an ilimleri, kelim, felsefe, linguistik ve fıkıh usûlüyle irtibatlı tefsir ilminin anahtar konularındandır. Son yıllarda Kur'an dilinin özellikleri ve mahiyetiyle bağlantılı şüpheler dikkate alındığında bu mevzunun köklü bir analizi zorunlu görünmektedir. Bilimsel toplantılarda bu mevzuyu takip eden her araştırmacı ünlü ilim adamı Muhammed Arkun'a ait ve dikkat çekici kısmı üzerinde durmaya değer ve tenkide açık çok sayıda görüşle karşılaşacaktır. Bu makalede adı geçen ilim adamının bir kısım fikirleri analiz edilirken "Kur'an dilinin gerçekliği"ne şahtiler gösterilecektir.

Muhammed Arkun'un Kimliği

Muhammed Arkun Şubat 1927'de Cezayir'in Tiaret şehrinde toplumun alt sınıflarından Berberi bir ailede dünyaya geldi. Lise tahsilini Oran şehrinde, yüksek öğrenimini ise el-Cezire'de ve daha sonra da Paris'te tamamladı. Fransızca ve Arapça'yı öğrendi, 1956-59 yılları arasında Paris Edebiyat Fakültesi'nde Arap dili ve edebiyatı dersi verdi. 1960-69 yıllarında Sorbonne Üniversitesi'nde doçent olarak görev yaptı. 1969'da Lyon Üniversitesi'nde konferans profesörlüğüne seçildi. 1972'ye kadar bu kürsüde hizmet verdi.

Muhammed Arkun; Rabat, Fas, el-Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tehran, Berlin,

Amsterdam, Harvard, Princeton, Colombia ve Denver gibi çeşitli şehir ve ülkelerdeki üniversitelerde değişik bilim dallarında ders verdi. Yine muhtelif alanlarda konferanslar düzenledi. Ömrünün son yıllarında Sorbonne Üniversitesi'nde Ömür Boyu Profesörlük makamında İslam düşüncesi ve medeniyeti dersi verdi. 2009 yılında 82 yaşında Paris'te vefat etti.

Arkun'un Fikirlerinin Diğer Bilim Adamları Üzerindeki Etkisi

Muhammed Arkun'un fikirlerinin çeşitli bilim dallarındaki akademisyenler ve araştırmacılar üzerindeki etkisi dikkat çekicidir ve eşine az rastlanır türdendir. O kadar ki, mesela Nasr Hamid Ebu Zeyd (bkz: Felsefetü't-Te'vil, Mefhumu'n-Nas, İşkaliyyatu'l-Kıraa ve Âliyyatu't-Te'vil, el-Hitabu'd-Dinî kitapları), Ahmed Halefullah¹, Dr. Suruş vs. gibi isimlerin dile getirdiği görüşler onun fikirlerinin tercümesi yahut en azından sözlerinden alıntıdır.

Kur'an Dilinin Semantiği

"Dil" kelimesi lugatta iki temel anlamda kullanılır: Ağızdaki hareketli kas (konuşma aracı) ve bir millete ya da topluluğa özgü Farsça, İngilizce gibi konuşma. (Dehhoda, *Logatname-i Dehhoda*, 1373: 1113). Bu kelimenin Arapça'daki muadili, Kur'an-ı Kerim'de tekil ve çoğul olarak 25 kere geçen ve yukarıdaki her iki anlamın da kastedildiği "lisan"dır.² Bu makalede bu iki anlamdan hiçbirisi kastedilmemiştir. Bizim ele aldığımız dilin kavramsal tanımı; kelimeler,

cümleler ve ifadelerin muhataplarıyla karşılaşma anındaki bağıntısal ve nedensel yapı türüdür. (Reşad, *Felsefe-i Din*, tarihsiz: 101).

Çağdaş Kur'an muhakiklerinden biri bu konuda şöyle yazar: "Kur'an dilinden maksat Kur'an'ın dili (Arapça) değildir. Bilakis kastedilen, Kur'an'ın kelimeler, hükümler ve cümleler bakımından ne tür özelliklere sahip olduğudur. Haber mi, inşa mı; hakiki mi, mecaz mı; temsili mi, mitolojik mi; bir tek katman mı, katmanlar mı vs. Kur'an'da kullanılan kavramlar beşerin gündelik hayatında vazedilmiş anlamlara mı delalet eder, yoksa hakiki kesin manalara mı? Kur'an, mesajını iletmede nasıl bir üslup ve yöntem (genel, duygusal, bilimsel, sembolik vs.) kullanmıştır?" (Rızâyî Isfehanî, *Mantik-i Tefsir-i Kur'an*, 1390: 4/150; yine bkz: Sâcidi, *Zeban-i Din ve Kur'an*, 1385: 472-482). Dolayısıyla "dilbilim" alanı dilin özellikleri ve kullanımları bahsini ele almaktadır. Bizim konumuz ise bu özelliklerin Kur'an-ı Kerim'le bağını incelemektir.

Arkaplan

Kur'an dilinin terminoloji, edebiyat, fehâhat ve belagat gibi bazı boyutlarına eski zamanlardan beri ilgi duyulmuştur. Ama onun sözkonusu anlamda kavramsal kullanımının geçmişi uzun değildir. Son yüzyılda üzerinde yoğunlaşmıştır.

Bu konuda Toshihiko İzutsu'nun "Hoda ve İnsan der Kur'an", Muhammed Bâkır Saidîruşen'in "Tahlil-i Zeban-i Kur'an ve Reveşşinasi-yi Fehm-i An", Ebulfazl

¹ Mısırlı edebiyatçı ve yenilikçi Kur'an araştırmacısının fikirlerini (en önemlisi Kur'an kıssalarının mitoloji olduğudur) öğrenmek için meşhur eseri "el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim'e" müracaat edilebilir.

² Mesela "لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ" (Kıyamet 16) ayeti birinci anlama ve

"لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" (Nahl 103) ayeti ikinci anlama işaretler.

Sâcîdî'nin “Zeban-i Din ve Kur'an”, Dr. Muhammed Ali Rızâyî Isfehanî'nin “Mantık- Tefsir-i Kur'an” (c. 4) kitaplarına değinilebilir. Bunun yanı sıra ondokuzuncu yüzyıldan itibaren çok sayıda ilim adamı “dilbilim” alanına odaklanmıştır. Filozoflar, mantıkçılar, epistemologlar, edebiyatçılar, fonetik araştırmacıları ve nörologlardan fenomenologlar, semantikçiler, psikologlar ve antropologlara, daha sonra da elektronik bilimlerin araştırmacıları ve bilgisayar tedarikçilerine kadar her biri bir şekilde bu disiplinler arası bilimle meşgul olmuş ve bu alanda eserler vermişlerdir. (Bkz: Saidürüşen, *Tahlil-i Zeban-i Kur'an*, 1383: 34).

Arkun'un Kur'an Dili Çevresindeki Görüşleri

Muhammed Arkun'un eseri olan “Kıraat-i Kur'an” (Lectures Coran) kitabı 1982 yılında Paris'te basıldı ve Farsça tercümesi 1369 yılında “İslam-ı Diruz ve İmrüz: Nigereşî Nov be Kur'an” adıyla Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî tarafından yayınlandı. Elinizdeki makalenin birçok yerinde bu tercümenin birinci bölümünün edit edilmiş metninden yararlanılmıştır. (Kaynak: Neşriye-yi Hirednâme-i Hemşehrî, sayı 21/56).

Tabii ki tartışmayı zenginleştirmek bakımından ve Arkun'un sözlerini analiz ederken inşafı yargıda bulunmak için makalede onun diğer eserleri de gözden uzak tutulmamıştır. Bu eserlerin en önemlileri şunlardır:

Kadaya fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî Keyfe Nefhemu'l-İslamî'l-Yevm?, Nâfizetun ale'l-İslam, Nahvu Nakdi'l-Akli'l-İslamî, Tarihiyyetu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslamî, el-Kur'an mine't-Tefsiri'l-Mevrus ila Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî, el-Fikru'l-Usûlî ve İstihalehu't-Ta'sil Nahvu Tarihi Âher li'l-Fikri'l-İslamî,

el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad, el-Fikru'l-İslamî Kuraatu'l-İlmiyye ve'd-Din, el-İslam, el-Mesihîyye, el-Ğarb.

Arkun'un Metodolojik Noktaları

Dr. Arkun *Kıraat-i Kur'an* kitabında, tüm Kur'an araştırmacıları için kullanılabilecek önemli metodolojik noktalara değinir. Bu önemli noktalar arasında aşağıdaki üç başlığa işaret edilebilir:

1. Siyak kuralını gözönünde bulundurmak ve kelimeleri Kur'an metninin dışında incelemekten kaçınmak.

2. Kur'an'la karşılaşmada bütünsel bakışın gerekliliği.

3. Geçmiştekilerin çabalarının sonuçlarıyla yetinmemek ve Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede yeni ve işlevsel yöntemler geliştirme yönünde sürekli gayret içinde olmak.

Arkun'un En Önemli Görüşleri

Arkun, yazarlığına ilaveten çeşitli ülkelerde çok sayıda konferanslar da vermiş ve İslamî ilimlerde epeyce teori ortaya koymuştur. Bu çerçevede onun Kur'an dili alanındaki önemli dört görüşünü özetle ele alacağız:

1. Kur'an'ın Mitolojik Oluşu

Arkun, birçok eserinde Kur'an dilinin mitolojik olduğuna belli belirsiz değinmektedir. (Mesela bkz: Arkun, *İslam-i Diruz-Ferda*, 1370: 240). Öyle ki bu eserlerden biri incelendiğinde Kur'an'ın mitolojik olduğu fikrinin bariz biçimde ona nispet edilmesi mümkün değildir. Buna karşılık bazı eserlerinde de bu konuyu açıklıkla belirtmiştir. “Nigereşî-yi Nov be Kur'an” isimli kitabında şöyle yazar:

“Tevrat ve İncil’in mitolojik dil özelliklerinin tamamı Kur’an-ı Kerim’de de bulunmaktadır. Bu yüzden, öncelikle Kur’an dilinin hakiki olduğu, çünkü insanın vicdanında etki bıraktığı ve başka hiçbir mitolojik dilin Kur’an’a benzer manzaraları göstermeye güç yetiremeyeceği kolaylıkla tespit edilebilir. İkinci olarak etkilidir... Üçüncü olarak içtendir... Dördüncü olarak sembolik, mecazi ve simgeseldir. O halde, “Allah’ın cennetinin çekici huriler, şarap ve bal nehirleriyle dolu olduğu”na ilişkin Batılıların düşüncesinde yer tutan komik tasviri artık bir kenara bırakalım... Kur’an-ı Kerim, Arap dilinin potansiyel şairane gücünden yararlanarak -üstelik istisnai biçimde ve en üst seviyede- bireyin vicdanını tatmin eder. Zira aslında Kur’an’da müminlere, günümüze dek düşünce ve eyleme ilham vermiş olan geniş bir sembolik ve metaforik sistem sunulmaktadır.” (Kıraat-i Kur’an, Neşriye-i Hırednâme- Hemşehrî, sayı 21/56 ve devamı).

Geleneksel tefsirleri eleştirirken de şöyle yazar: “İslam düşüncesi büyük ölçüde Aristo’nun akıl kategorileri ve Neo Platoncu felsefenin dualizminin etkisi altındadır. Bu sebeple de geleneksel Hristiyan ilahiyatına yönelik eleştiriler onun için de doğrudur... Geriye kalan mesele, dinî merasim ve menasikin yardımıyla devam edebilen bu mitolojik evrenin, çoğunlukla teorik bakımdan, neden ve nasıl kuru ve kapalı sistemlere indirgenebildiğidir.” (A.g.e.)

Devamında da şöyle açıklık getirir: “Sadece diyalektik mantığın mitolojik tasavvurla birliği, nedensel mantığın ortaya çıkardığı bütün o çelişiklere rağmen vahiy dilini kapsamaya güç yetirebilir.” (A.g.e.)

Topluca bakıldığında “mit” Arkun’un yazılarında bolca kullanılmıştır ve rahatlıkla

Kur’an metnini mitolojik olarak adlandırmaktadır. Bu kelimedenden çok fazla anlam kastedildiğinden onun bu konudaki bazı görüşlerini naklederek mitin tarifini de onun bakış açısından incelemek zaruri görünmektedir. Şöyle yazar: “Tevrat kısımları ve aynı şekilde Kur’an’ın hitapları mitolojik ifadelerin çarpıcı iki örneğidir.” (Arkun, *Tarihiyyetu’l-Fikri’l-Arabiyyi’l-İslamî*, 1996: 210).

Yine şöyle yazar: “Kur’an’daki hitabın binası mit üzerine oturmuştur.” (A.g.e., 10). Bir yerde de şöyle der: “Peygamber’in Mekke ve Medine’de gerçekleştirdiği toplumsal ve tarihsel iş, Kur’an’ın esnek ve yorumlanabilir (ve mitolojik) kimi kısımlarıyla uyumludur.” (A.g.e., 211).

Arkun’a göre mitin yalnızca kutsal metinlerde değil, insan hayatında da belirleyici rolü vardır. Bu görüş aşağıdaki cümlelerde gayet net görülebilmektedir:

“Kitlelerin vukufiyeti ve anlayışı esas itibarıyla mitolojik bir bilinçtir.” (Arkun, *Nâfizetun ale’l-İslam*, 1996: 50); “Hiçbir dinî cemaat veya kavim ve millet mitolojiye ihtiyaçtan arınmış değildir.” (A.g.e., 73); “Bireysel ve kitlesel tarihsel varlığımızı şekillendiren mitolojidir.” (Arkun, *el-Fikru’l-İslami Nakd ve İctihad*, 2007: 84 ve 327).

Görüldüğü gibi Arkun, miti insanların fikrî ve dinî çeşitli boyutlarına yaymaktadır.

Arkun’un Bakışından Mitin Tanımı

Önce Arkun’un bakışından mitin tanımını bilmek lazımdır. Çünkü bu kelime her zaman gerçek dışı ve hayali öyküler anlamına gelmez ve başka kullanımları da vardır. Anlaşıldığı kadarıyla Arkun, “mit’e, kendisini ithamlardan kurtarabilmek için Kur’an’ın epistemolojisiyle çelişmeyecek

biçimde anlam verme çabasıdır. Bu anlamda mitin bir bölümünün (zayıf da olsa) gerçekliği vardır. Ama insanın tahayyülü onu geliştirerek büyütüştür. Öyle görünüyor ki bu gayretler sonuçsuz kalarak çelişkili görünmeye ve kafa karışıklığıyla suçlanmaya sebep olmuştur. O kadar ki kimi eleştirmenlerin inancına göre Arkun'un bu yöntemi, onun hem İslamcılar tarafından dışlanmasına hem de seküler bilim insanlarınınca reddedilmesine zemin hazırlamıştır. (Bkz: "Muhammed Arkun, Mütehayyir miyan-i Temeddun-i Şark ve Ğarb" makalesi, *Fasl-nâme-i Mâh-i Din*, 1389: sayı 158). Hulasa Arkun'un mite getirdiği tanım şöyledir: "المجازية الرمزية المنفتحة على المطلق" (Arkun, el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad, 2007:167). Yani "Mit, anlamın genelleme ve çoğaltılmasına izin veren mecazi ve sembolik ifadedir."

Bunun yanı sıra Kur'an kıssalarına mitolojik bir bakış vardır ve onları diğer öykü ve hikayelerle karşılaştırır:

"Kur'an kıssaları, diğer mitolojik öykülerin ihtiyaç duyduğu bağlantının benzeri bir irtibata muhtaçtır. Bu, sözkonusu kıssaların, bütünü itibarıyla müminin şuuru tarafından kabul edilip somutlaştırılması sebebiyledir." (Arkun, *el-Fikru'l-İslamî Kırâatu İlmiyye*, 1996: 203 ve devamı).

Arkun'un Şer'i Ahkama Bakışı

Kur'an'da mitolojik dil kullanıldığına inanmanın icaplarından biri, onun emir ve nehiyelerinin sorgulanması, bunun neticesinde de şer'i ahkama uyulmayabileceğidir. Arkun'un bazı ifadeleri bu görüşü dile getirmektedir:

"Kur'an, İnciller gibi, beşerin vaziyetinden bahseden yüksek mecazlardan başka bir

şey değildir ve bu mecazların açık bir yasa olması mümkün değildir. İşte bu nedenle, bu mecazi ifadelerin bütün durumlara uygulanacak ve icra edilecek etkin ve işlevsel bir kanuna ve somut bir usûle dönüştürülebileceğini zannetmemiz büyük vehimdir." (Arkun, *Tarihîyyetu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslamî*, 1996: 299). Başka bir yerde de bu görüşü gerekçelendirirken şöyle yazar: "Bu, fakihlerin kuru ve gizemli (muhtelif şartlara intibak edebilecek) formlara büründüğü ve toplumun işlerinin görülebilmesi için fikhî ahkama dönüştürmek istediği mecazın coşkulu tabiatı nedeniyledir." (Arkun, *Kadaya fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî*, 2000: 178; *el-Fikru'l-Usûlî ve İstihalehu't-Ta'sil*, 1999: 36).

İnceleme

Kimileri Kur'an'ın mitolojikliği fikrini tenkit ederken genel olarak "Kur'an'ın hak olduğu ve kıssaların bir kısmının hakikat olmasının tamamının mit olmasını gerektirmeyeceği"ni savunmuş ve eleştirisini bitirmiştir. (Sa'dî, Muhammed Arkun ve Menhecehu'l-Kur'anî Dirasetun Nakdiyye, doktora tezi, Usûlî'd-Din Fakültesi, 1382: 189). Böyle bir cevaptan, tenkit yapanın sorunu kabul ettiği ve onu izaha giriştiği sonucu çıkmaktadır. Oysa Kur'an'ın mitolojik oluşu meselesinde şöyle söylemek gerekir:

İlkin, Kur'an'ın kendisi var gücüyle Kur'an'ın mit farzedilmesi iddiası karşısında mevzi alarak mitolojinin Kur'an'a nispet edilmesini insaftan uzak görmektendir. Kur'an-ı Kerim'de dokuz ayette "أَسَاطِيرَ الْأَوَّلِينَ" ifadesi müşrikler ve inatçı kafirlerin dilinden nakledilerek eleştirilmiştir. (En'am 25; Enfal 31; Nahl 24; Mü'minun 83 vd.) Dolayısıyla Kur'an'a inanan bir kimse için din içi bu cevap kafi gelecektir.

İkincisi, bu fikrin menşei, günümüzdeki muharref Tevrat ve İncil'de görülen ve Kitab-ı Mukaddes'in hâmlerini onları izah etmek için bir çare düşünmeye zorlayan gerçeklikten uzak hikayelerdir. Vahiy dilinin mitolojik olduğu fikri, Batılıların, bahsi geçen sorunun üstesinden gelmek için bulduğu en uygun çözüm yoluydu. Fakat Kur'an'ın bu suçlamadan uzak olduğunu hesaba katmak gerekir. Arkun'un dördüncü görüşünü tenkit ederken daha ziyade bu mevzuyla ele alacağız.

Üçüncüsü, Kur'an ayetlerine çok az dikkat edildiğinde bile Kur'an dili ile mitolojik metinler arasında büyük mesafe olduğu anlaşılabilir. Bu suçlamanın aslını oluşturan Kur'an hikayeleri, muhatabın farkında olmadan onların nesnellik ve vukuunu hissedeceği şekilde ele alınmıştır. Mesela Kur'an, Hz. Meryem'in kıssasını zikrettikten sonra şöyle buyurur:

”مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ
يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ“

“Onlar, hangisinin Meryem'in bakımını üstleneceğini tespit etmek için kalemlerini [kura çekmek üzere suya] attıklarında onların yanında değildin. Yine birbirleriyle kavgaya tutuştuklarında da yanlarında değildin.” (Âl-i İmran 44)

Hz. Yusuf (a.s) kıssasında da benzer bir ifade kullanılmıştır:

”مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ
يَمْكُرُونَ“

“Onlar işbirliği yapıp hile tertiplerken yanlarında değildin.” (Yusuf 102)

Peygamber'in bu sahnelerde orada bulunmadığına değinilmesi bu kıssaların dış dünyada vuku bulduğuna aşık kanıttır ve bu Kur'an kıssalarının mitolojik olduğuyla hiçbir münasebeti yoktur.

Dördüncüsü, mit olmak, “Kur'an ahkâmının epistemik olmadığı”nı gerektirir. Bu da kendi içinde esaslı biçimde tenkit edilmiştir. (Bkz: Sâcîdî, *Zeban-i Din ve Kur'an*, 1388: 167).

Beşincisi, mit olmak, Kur'an'ın asli hedefiyle, yani onun hidayet yönüyle çelişkilidir. Muhatablar, ancak önermelerinin gerçekçi olduğuna iman ettikleri takdirde Kur'an'dan öğüt alır ve onu hayatlarının esası yaparlar. Çünkü çoğu mitler ve romanlar tarih boyunca ortaya çıkmış ve ekseriya Kur'an'a nispetle çok daha renkli ve eğlenceli metinlerdir. İnsanların heyecan ve duygularını harekete geçirmede etkili bir rol oynarlar. Fakat öğüt vermezler. Fark tam da buradadır. Kur'an'ın misyonu yalnızca geçmiştekilerin öykülerini nakletmek ve hatta sırf onların akâbetinden ders çıkarmak değildir. Aksine Kur'an, beşerin ilahî terbiyesi mecrasında çeşitli araçlardan yararlanır. Gerçek öykülerin nakledilmesi ve onlara içkin olarak mutluluğun ana caddesinin aydınlatılması bu araçlardan biridir.

2. Felsefi Hermönetiği Kabul Etmek

Felsefi hermönetik son birkaç on yıldır Kur'an-ı Kerim'in Kitab-ı Mukaddes'le ve diğer beşerî bilimsel eserlerle Kur'an'ı anlamayla bağlantılı olarak mukayesesi sonucunda ortaya çıkmış bir kategoridir. Arkun'a göre Kur'an metnini anlamamanın başka bir şeyi anlamaya hiçbir üstünlüğü yoktur. Eserlerinden birinde şöyle yazar: “Tevbe suresini ya da kurulmuş bir metin

olarak kendini tanıtan başka bir metni okumak bundan sonra hakiki anlamı çıkarmak için çaba göstermek sayılamaz. Dahası, ahlakî, kanunî, fikhî, ruhî ve siyasî hükümleri berraklaştırmayı üstlenecek epistemik bir çerçeve kurmanın peşine düşülmez.” (Arkun, *el-Kur'an mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*, 2001: 55).

Başka bir yerde bir adım ileri gider ve şöyle yazar: “Her metin yazıldıktan hemen sonra yazanın elinden ayrılır ve yeni bir hayata başlar.” (Sa’dî, Muhammed Arkun ve Menhecehu'l-Kur'anî Dirasetun Nakdiyye, doktora tezi, Usûli'd-Din Üniversitesi, Aban 1382).

İnceleme

Öncelikle, Heidegger ve Gadamer gibi bilim adamlarının görüşlerini az çok tanıyan bir kimsenin (Bkz: Vâizî, Derâmedî ber Hermönetik, 1385: 22-24) yukandaki mevzuları kolaylıkla felsefî hermönetikte bulacağını söylemek gerekir.

Felsefî hermönetikin temelleri ve buna dair çok sayıda okumanın ayrıntılı tenkidi bu araştırmanın konusu dışında kaldığından vereceğimiz özet cevapta Arkun'un sözünü eleştireceğiz.

Birincisi, Kur'an tefsirleri ve anlayışları ne kadar çok olursa olsun kuralsız ve ölçüsüz değildir. Bilakis sahih ve bâtil tefsirleri teşhis edebilmek için tefsir kaide-leri adıyla meşhur olan kurallar ve kriterler vardır. (Bu konuda bkz: *Reveş-i Tefsir-i Kur'an*, Mahmud Recebî ve *Mantik-i Tefsir-i Kur'an*, c. 2, Dr. Rızâyî Isfehanî). Dolayısıyla Arkun'un “müellifin elinden çıktıktan sonra metnin yeni hayatı”ndan maksadı eğer muhatapların metinden dayanaklı ve

kurallı çıkarımları ise Kur'an'ın ölümsüzlüğü ve tüm zamanlarda insanlığın ihtiyacına cevap verebilecek olması tam da bunu gerektirir ve bu özelliğin Kur'an'a nispet edilmesi kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Ama eğer kastedilen, Arkun'un sözünden anlaşıldığı gibi, Kur'an'dan her çıkarımın hüccet oluşturduğu ise bu görüşü reddeden çok sayıda delil vardır. Mesela:

a) İnsanın anlayışı bilimlerin ve beşerî gelişmelerin etkisi altındadır ve sürekli olgunlaşır. Bu nedenle daima hataya açıktır, değişme ve mükemmelleşme halindedir, dogmatik dayanak kabiliyetine sahip değildir.

b) Bu söz başka bir önermeyi daha gerektirir: “Hareketsiz ve sabit hiçbir anlayış yoktur.” Nitekim felsefî hermönetikte bu önerme özellikle belirtilmiştir. Halbuki tüm beşerî anlayış ve tefsirler değişken ve gayri sabit ise hermönetikin “hareketsiz ve sabit hiçbir anlayış yoktur” hükmü de değişebilir olacaktır. Yani bu cümle, herşeyden önce kendisini yanlışlayacak şekilde çelişkili ve paradoksaldır. Dolayısıyla eğer insanın anlayışının göreceliliğini tümel kabul edersek hiçbir sabit anlayış kalmayacak ve başta bu iddia olmak üzere beşerî bilimlerin tamamı yıkıma uğrayacaktır. (Rızâyî Isfehanî, *Mantik-i Tefsir-i Kur'an*, 1390: 4/305).

c) Bir metnin müellifi ifadeyi anlama yolunda belli bir yöntem veya şahıslarla sınırlandırılırsa belirlenmiş mecra dışında onun muradını anlamak hiçbir zaman mümkün olamayacaktır. Diğer bir ifadeyle, müellif bu işle zikredilen çerçevenin dışına çıkmış her çıkarıma bâtil mührünü vurmuş demektir. Kur'an-ı Kerim, Masumları (a.s) ayetlerini açıklamayı üstlenmiş kişiler olarak tanıtılmaktadır:

”أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“

**“Bu Kur'an'ı, insanlara indirileni onlara
açıklaman için sana indirdik.” (Nahl 44)**

Aynı şekilde Kur'an'ı anlamada muhtemel âfetleri önleme bakımından müteşabihleri muhkemlere rücu ettirme ve mantıksal bürhan ve akla tâbi olma gibi metotları önermektedir. Müellif tarafından tayin edilmiş bu sınırların dışına çıkmak ve kurala bağlanmamış diğer ihtimallere yönelmek bizi konuşanın maksudından uzaklaştıracaktır. Halbuki kutsal metinlerde metni okuyan için ilahî iradeyi keşfetmekten başka bir hedef tasavvur edilemez.

3. Vahye Nâsûtî Bakış

Kur'an dili üzerinde yapılacak araştırmanın en önemli boyutlarından biri de “vahiy” meselesine bakış yöntemidir. Çünkü bir araştırmacının bu alanda Kur'an'a ilişkin diğer inançları onun vahyin çerçevesiyle ilgili görüşünden etkileniecektir. İslam'ın öğretilerine göre, Kur'an olarak Allah Rasülü'ne (s.a.a) nazil olan şeyin hepsi gönderilmiş vahyidir ve Allah Teala tarafındandır. Bu durumda karşımıza temel bir soru çıkmaktadır: Muhammed Arkun'un, Müslüman bir Kur'an araştırmacısı olarak vahiy konusunda bundan başka bir inancı mı vardır? Bu soruya cevap verebilmek için onun bu konuda dile getirdiği bazı görüşleri gözden geçireceğiz. Şöyle yazar:

“Allah'ın kelamı, Tevrat ve İsa'da tecelli ettiği gibi Kur'an'da da görülmektedir. Bu nedenle Muhammed'e (s.a.a) nazil olan vahiy bir kez daha 'Ehl-i Kitap' karşısında görünür hale gelerek onları mücadeleye çağırır. Bu defa bir inanç ilkesini

dogmatik biçimde başka bir inanç ilkesinin karşısına geçiren polemik mücadelesi yerine bilgiye dayalı tartışmadan bahsetmektedir. Yani ya 'Kur'anî vahiy' hakiki vahyi taklit eden sırf insanî bir beyandır ve bu durumda neden böyle bir taklidin hakiki vahyinkine benzer psikolojik, kültürel ve tarihsel sonuçlar doğurduğu izah edilmelidir ya da Kur'an da aynen Allah'ın kelimasıdır ve Hristiyanların kurtuluş basamakları olarak adlandırdığı şeyde yeri vardır. Bu durumda da yeni bir ilahiyat geçmişteki benzerini görmezden gelemez.” (Kıraat-i Kur'an, Neşriyye-i Hırednâme-i Hemşehri, sayı 21/56 ve devamı).

Daha sonra “Kur'an'a eleştirel bakış”ın zarureti vurgulayarak Kur'an okumaları için ona göre çağımızda Kur'an araştırmalarında sorun çözücü olabilecek üç aşama önerir:

1. Kur'an'ın zâhirî düzensizliğinden bâtınî düzenine ulaşmamızı sağlayan linguistik aşama.
2. Kur'an'ın mitolojik yapısını tanıamamızı sağlayan antropolojik aşama.
3. Müslümanların bugüne dek çaba sarfettiği kelim, lugat ve irfan tefsirlerinin fırsat ve tehditlerinin açıklık kazandığı tarihsel aşama. (A.g.e.)

Arkun, çalışmalarında, “ümmü'l-kitab”, yani Allah'ın kutsal ve kuşatıcı kelamı ile dil ve biçim sembolizmi ve kendine has semiyoloji vasıtasıyla Hz. Muhammed'e ulaşan Peygamber'e (s.a.a) vahyin tarihselliği arasında mutlaka farklılık bulunması gerektiğine inandığı Kur'an'ın dili bahsinde ısrar eder. Bu tarihsel vahiylerin çeşitli isimler almıştır. El-Kitab, el-Zikr, el-Kur'an, el-Furkan gibi. Arkun aynı zamanda “mus-haf” kavramını kullanmaktadır. Ona göre

sadece bir fakültenin çeşitli anabilim dallarından yardım alarak ümmü'l-kitab ve mushaf arasındaki bağ somutlaştırılabilir. (Bkz: “Ali Mürşidîzâd, Bâzsâzî-yi İslam ez Mesir-i Şekk-i Dekartî; Mururî ber Ârâ ve Endişehâ-yi Muhammed Arkun” makalesi, *Neşriye-i Ahbar-i Edyan*, 1385: sayı 2/37). Hulasa Arkun “vahy”i şöyle tarif etmektedir:

“Vahiy, insanın derununda, sınırsız imkanlara sahip, diğer bir ifadeyle beşerin varlığı için ardışıklığı ardından getiren yeni bir anlamın ortaya çıkmasıdır.” (Arkun, *el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad*, 2007: 79).

Vahyin tezahür alanları konusunda da şöyle yazar:

“Vahiy, insanlığın bir grubunun toplumsal tecrübesinin bedenlenmesi olan Buda, Konfüçyüs, Afrikalı bilgiler ve tüm aşkın sesleri kapsar.” (A.g.e., 80)

Yine Arkun'un sakil ve çift taraflı ifadeleri arasında onun “vahyin nebevî tecrübe olduğu”na inandığını çıkarmak mümkündür. Kur'an'ın üç kaynaktan alındığına inanmaktadır:

1.Eski doğu ve Ortadoğu eserleri.

2. Ehli kitabın eserleri

3. Arap halklarının eserleri. (Arkun, *Nâfizetun ale'l-İslam*, 1996: 72; bkz: Arkun, *el-Almene ve'd-Din*, 1996: 46).

İnceleme

Bir: Vahyin Buda ve Konfüçyüs'e nispet etmesinden Arkun'un vahiy ve ilhamı birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır. Gönderilmiş vahyi, Allah'ın kelamının kullara iletilmek üzere peygamber aracılığıyla alınması anlamına gelir. Oysa ilhamda muhatabın peygamber olması şart değildir. Herkes onu alabilir.

Arkun'un “vahiy” kelimesiyle, Kur'an'da bal arısına ilham için de kullanılmış lugat manasını kasdettiği iddia edilebilir. Buna cevap olarak, Kur'an ilimlerinde gönderilmiş vahyin anlamı bakımından bu kelimenin gözardı edildiği ve başka her türlü anlamın karineye ihtiyaç duyduğu söylenmelidir.

Bu bir yana, Arkun'un ifadelerinden onun asla vahyin lugat manasını kastetmediği, bilakis muradının vahyin yaygın anlamı olduğu gayet nettir. Nitekim Arkun'un fikirlerini tenkit eden seçkin isimlerden biri şöyle yazar:

“Arkun'a göre esas itibarıyla Kur'an diğer metinler gibi özü itibarıyla kutsal değildir, aksine Müslümanlar onun üzerine kutsallık perdeleri örtmüştür. Tıpkı Yahudilerin Eski Ahit'e ve Hristiyanların İncillere yaptığı gibi. Sivil veya yasal her metnin yapıcıları da o sivil veya yasal metne de aynı şekilde davranır.” (Abâkî, *el-Kur'anı'l-Kerim ve el-Kıraatu'l-Haddasiyye*, 2009: 76).

Daha sonra kendi çıkarımını doğrularken Arkun'un şu sözüne dayanır:

“Bundan dolayı tüm gruplar kendi karmaşık resmî metinlerini Kitab-ı Mukaddes seviyesine çıkarmayı öğrendi.” (Arkun, *el-Kur'an mine't-Tefsiri'l-Mevrus ilâ Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*, 2001: 82).

Bazı tenkitçiler de Arkun'un vahye bakışının Müslümanların inancına yabancı ve Hristiyanlık kültüründen etkilenmiş olduğunu düşünmektedir. (Bkz: Furûğî, *el-Akl beyne't-Tarih ve'l-Vahy, Havle'l-Ademiyyeti'n-Nazariyye fî İslamiyyati Muhammed Arkun*, 2007: 175).

İki: Bu görüş, bir Müslümanın asla kabul edemeyeceği tehlikeli ve kimi durumlarda da küfre varan sonuçlar doğurabilir. (Bkz: Sâcîdî, *Zeban-i Din ve Kur'an*, 1385:

279). Bu sonuçların farkında olmayan bu nazariyenin takipçilerinin inançlarında yaşadığı ayak kaymasına vakıf olabilmesi için burada bu sonuçların en önemlilerinden bazalarına işaret edeceğiz:

1. Vahyin Buda ve Konfüçyüs'ü de içine alacak şekilde genelleştirilmesinin icabı, vahyin peygambere gönderilmesi zorunluluğunun ortadan kalkması, hatta gereksizliğidir. Halbuki vahyi alma tekeli, peygamberleri diğer insanlardan ayıran onlara özgü niteliklerden biridir. Dolayısıyla bu özellik umumiyet kazandığı ve herkes için mümkün hale geldiği takdirde artık insanlığın peygambere ihtiyacı kalmayacaktır.

2. Vahyin sınırları bu denli genişletilirse vahiy alma peygambere mahsus olmaktan çıkar ve iddia sahibi başka herkes bu ayrıcalıktan yararlanabilir.

3. Buna göre dinleyende etki uyandıracak ve onu Allah'a yöneltebilecek her söz, hatta yalan ve hurafe Allah'ın kelamı telakki edilebilir. Bu güzergahta, nübüvveti ispatlamanın akli delillerinden olan lütuf kuralları yıkıma uğrayacaktır.

Üç: Arkun Arap kültürünü ve Ehl-i Kitab'ın öğretilerini Kur'an'ın kaynağı olarak tanıtmaktadır. Kur'an'ın cahiliye Arabının kültüründen etkilenmesi nasıl mümkün olabilir? Üstelik onların birçok âdet, fiil ve psikolojisini gayet açık biçimde reddetmişken?³ Tevrat ve İncil'i Kur'an'ın kaynağı nasıl kabul edebiliriz? Üstelik bu iki kitabın pek çok öğretisi Kur'an'da tenkit edilip düzeltilmişken? Mesela:

1. Kur'an-ı Kerim tevhidi kabul eder ve teslisi reddeder. Oysa İslam'ın ilk çağından günümüze kadar Hristiyan kültürde teslis ilkesi kabul edilmiştir.

2. Kur'an, Mesih'in Allah'ın oğlu olduğu varsayımını kabul etmez. Halbuki yaygın Hristiyan kültürde hâlâ onu kabul etmektedir.

3. Kur'an, Yahudi kültürünün aksine Üzeyir'in oğul farzedilmesini reddeder.

4. Kur'an kisası karara bağlamıştır. Mevcut İncil'de ise bu konu reddedilmektedir.

5. Peygamberlerin öykülerinin nakledilmesi Kur'an'da saygıyla ve tertemiz olarak gerçekleşir. Oysa bugünkü Tevrat'ta peygamberlerin hikayeleri onların şanına yakışmayacak biçimde nakledilmiş ve onlara türlü türlü büyük günahlar nispet edilmiştir. (Rızâyî Isfehanî, *Mantık-i Tefsir-i Kur'an*, 1390: 4/137).

4. Ahitlerin Özelliklerinin Kur'an-ı Kerim'e Uygulanması

Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırılması ve bu ikisinin özelliklerinin birbirine karıştırılması Muhammed Arkun'un Kur'an tetkikindeki en büyük sorundur. Belki Arkun'un böylesine sapmaya düşer olduğu çok az Kur'an tartışması bulunduğu bile iddia edilebilir. Bu düşünce tarzı, Yahudilik ve Hristiyanlığın boğuştuğu çok sayıda sorunu Müslümanlara da tatbik etmeye ve onları halletmek için izahlar bulmanın peşine düşmeye yol açmıştır. Arkun pek çok konuda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a yanyana zikreder ve kendi çıkarımlarını her

³ Küfür, şirk, Allah için evlat varsayımı (Tevhid suresi), meleklerin kız çocuk kabul edilmesi (Necm 27), menasik ve ibadetlerde inhiraf (Enfal 36 ve Bakara 189), çirkin ahlakî sıfatlar (Nahl 22, Lukman 6, Yunus 7), cinsel sapkınlıklar (Nur 2), kadınların hakkını zayi etmek (Tekvir 8), haksız boşama / zihar (Mücadele 2 ve 3) vs. gibi. Bkz: Rızâyî Isfehanî, *Mantık-i Tefsir-i Kur'an*, 4/44.

üğünü de nispet eder. Örnek vermek gerekirse, *Nahvu Nakdi'l-Akli'l-İslamî* kitabında şöyle yazar:

“Üç tevhiidî dinin sürece başlamanın yüce anını, yani ahiret sarayında ebedî kurtuluş yönündeki başlangıç anı ve başlama noktasını kutsallık ve aşkınlıkla örttüğünü ve bu işi, hak dinin zamanını mitolojik ve şirin sembolizm tarafı bulunan öykülerle irtibatlandırarak yaptığını bilmek gerekir.” (Arkun, *Nahvu Nakdi'l-Akli'l-İslamî*, 2009: 289).

İnceleme

Muhammed Arkun'un bu yorumunu eleştirirken birkaç noktaya değineceğiz:

Bir: Kur'an-ı Kerim'in Kitab-ı Mukaddes'ten bazı temel farklılıkları vardır. Mesela:

1. Kur'an, Peygamber'e hiçbir eksik ve fazla olmaksızın nazil olmuş Allah kelimidir. Kendisini onu insanlara bildiriyor, Peygamber'in çağındaki onlarca yazar onu yazıyor ve çok sayıda hafız da onu ezberliyordu. Kur'an günümüze kadar mütevatir şekilde nakledilmiş, Peygamber (s.a.a), nakledenler ve hafızlar tarafından ona hiçbir müdahalede ve tasarrufta bulunulmamış ve tahrif edilmemiştir.⁴ Oysa Yahudi ve Hristiyan bilginlerin itiraf ettiği gibi Tevrat ve İncil, Musa (a.s) ve İsa'dan (a.s) yıllar sonra yazılmıştır ve başta Yunan kültürü olmak üzere zamanın kültürünün etkisi altındadır.

2. Kur'an, ayetlerde, inanç ve ahlak öğretilerinde, ahkâmında birçok konuda Tevrat'a, İncil' ve kendi çağının Arap kültürüne muhalefet etmiştir. Şirk ve putperestlik, Lut ve diğer peygamberlerin kıssasıyla

ilgili meseleler, teslis ve İsa'nın (a.s) çarmıha gerilmesi gibi konular bunların arasındadır. Dolayısıyla Kur'an'ın Arab veya Yahudi ve Hristiyan kültüründen alındığının söylenmesi mümkün değildir. (Rızâyî Isfehanî, *Mantık-i Tefsir-i Kur'an*, 1390: 4/18).

3. Kitab-ı Mukaddes'in muhtevası Kur'an'la karşılaştırıldığında bu ikisinin dili arasındaki temel farklılık anlaşılacaktır. Mevcut Ahitlerin daha çok efsaneye benzeyen uzun ve kısa hikayeleri, Allah'ın elçilerine yakışık-sız ithamları, kadın-erkek aşkına ve mecazi aşka ilişkin müptezel ifadeleri ve diğer sapkınlıklar Kur'an'ın sahasına girmeye yol bulamaz. İnsanlığın sınırlı bilgisinin Kur'an-ı Kerim'deki ilim deryasının üzerinden her defasında bir perde kaldırmadığı tek bir gün geçmemektedir. Kur'an'ın sayısız mucizelerinden biri olan teşri mucizesi bu metnin başka bütün metinlere olan üstünlüğünü net biçimde ispatlamaktadır. Bu yüzden günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes Kur'an'la mukayese edilebilecek seviyede değildir.

İki: Hızlı bir incelemeyle bile Kur'an'ın kendisinin de bu semavi kitabın geçmişteki kitaplarla karşılaştırılmayı onayladığını anlamak mümkündür. Kur'an'ın ayet (mucize) olarak nitelendirilmesi, meydan okuma, Ahitlerin bazı öğretilerini red ve tekzip, Kur'an'ın kendinden önceki semavi kitaplara nispetle “müheymîn” lakabıyla anılması gibi şeyler bu iddiaya sözcülük eden şahitler görülebilir.

Arkun, yukarıda değinilen bir metinde şöyle der:

“Arzum, Ehl-i Kitabın bir gün müştereken ve birbirine yardım ederek kutsal

⁴ Bu konuda çok sayıda metin içi ve metin dışı şahitler ve deliller mevcuttur. Bkz: Muhammed Hadi Ma'rîfet'in el-Temhid fi Ulumi'l-Kur'an'ı Siyanetu'l-Kur'an anî't-Tahrîf'i ve yine aynı yazarın Tarih-i Kur'an'ı, Seyyid Ebu'l-Kasım Hoî'nin el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an'ı, Dr. Seyyid Muhammed Bakır Hüccetî'nin Pejuheşî der Tarih-i Kur'an'ı.

kitapların hepsini bir arada inceleyebilmesidir. Bu yüzden okuyucuyu, Kur'an'ı, tüm metinler ve ekollere uygulanabilecek olan bilimsel tahkike dayalı olarak okumaya ve idrak etmeye çağırıyoruz.” (Kıraat-i Kur'an, Neşriye-i Hirednâme- Hemşehrî, sayı 21/56 ve devamı).

Arkun'un “Kur'an metninin eleştirel incelemesi” şeklinde adlandırdığı bu öneri Kur'an-ı Kerim'in kutsal ve ilahî olmasıyla çelişmektedir. Eğer bir gün kutsal kitapların hepsini bir arada inceleyeceksek kaçınılmaz olarak Kur'an'ı diğer metinlerin itibar ölçümünün kriteri yapmamız gerekecektir. Çünkü Kur'an'ın itibarı ve onun ilahî kaynakla bağı Kitab-ı Mukaddes bağlarına bile gizli değildir.

Sonuç

Buraya kadar söylenenler gözönünde bulundurulduğunda Arkun'un bazı fikirlerinin çok sayıda yanlışın ürünü olduğu ve çağımızın aydınlarının ortaya attığı şeylere uygun düştüğü anlaşılmaktadır. Gerçi Arkun'un ifadeleri arasında bu sözlerin belirtildiğine çok az rastlanmaktadır. Ama eserlerine genel olarak bakıldığında onun sapma sayılabilecek görüşlerinden bir kısmına çıkarımda bulunmak ve düşmanların Kur'an karşıtlığına araç ve gazez sahiplerine bahane olmaması için kesin nakil ve akıl terazisine vurmak mümkündür.

Kaynaklar

- Abâkî, Hasan, *el-Kur'an-ı Kerim ve'l-Kıraatu'l-Haddasiyye, Dirasetun Tahlilyyyetu Nakdiyye li-İşkaliyyeti'n-Nass inde Muhammed Arkun*, Dimeşk: Neşru Safahat, 2009.
- Arkun, Muhammed ve Louis Gardet, *İslam-i Diruz-Ferda*, tercüme: Muhammed Ali İhvan, Neşr-i Semer, 1370.
- Arkun, Muhammed, *el-Almene ve'd-Din; el-İslam, el-Mesihîyye, el-Ğarb*, Daru's-Saki, üçüncü baskı, 1996.
- Arkun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslamî Kıraatu'l-İlmiyye*, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: el-Merkezu's-Sakafiyyi'l-Arabî, 1996.
- Arkun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad*, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: Daru's-Saki, dördüncü baskı, 2007.
- Arkun, Muhammed, *el-Fikru'l-Usûlî ve İstihalehu't-Ta'sil Nahvu Tarihi Âher*

li'l-Fikri'l-İslamî, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: Daru's-Saki, 1999.

- Arkun, Muhammed, *el-Kur'an mine't-Tefsiri'l-Mevrus ila Tahlili'l-Hitabi'd-Dinî*, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: Daru't-Talia, 2001.
- Arkun, Muhammed, *Kadaya fi Nakdi'l-Akli'd-Dinî Keyfe Nefhemu'l-İslami'l-Yevm?*, Nâfizetun ale'l-İslam, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: Daru't-Talia, ikinci baskı, 2000.
- Arkun, Muhammed, *Kur'an ra Çegune be-Hanim?*, Neşriye-i Hirednâme-i Hemşehrî, sayı 21, s. 56, Azer 1376.
- Arkun, Muhammed, *Nâfizetun ale'l-İslam*, tercüme: Sayan el-Cahim, Daru Atuyye li'n-Neş, 1996.
- Arkun, Muhammed, *Nahvu Nakdi'l-Akli'l-İslamî*, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: Daru't-Talia, 2009.

Arkun, Muhammed, *Tarihiyyetu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslamî*, tercüme: Haşim Salih, Beyrut: el-Merkezu's-Sakafiyi'l-Arabî, 1996

Ayyaşî, Muhammed b. Mes'ud, *Kitabu't-Tefsir*, tahkik Seyyid Haşim Resulî Mahallatî, Tehran: Çaphane-i İlmiyye, 1380.

Dehhoda, Ali Ekber, *Loğatnâme-i Dehhoda*, Tehran: İntişarat-i Danişgah-i Tehran, 1373.

Marifet, Muhammed Hadî, *el-Temhid fi Ulumi'l-Kur'an*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, ikinci baskı, 1415.

Mezuğî, Muhammed, *el-Akl beyne't-Tarih ve'l-Vâhy, Havle'l-Ademiyyeti'n-Nazariyye fi İslamiyyati Muhammed Arkun*, Bağdad: Menşuratu Cemel, 2007.

Musevî Humeynî, Ruhullah, *Şerh-i Çehil Hadis*, Kum: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Asar-i İmam Humeynî (rh), 1380.

Recebî, Mahmud (ve diğerleri), *Reveş-i Tefsir-i Kur'an*, Kum: Simet, ikinci baskı, 1378.

Reşad, Ali Ekber, *Felsefe-i Din*, Tehran: Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, tarihsiz.

Rızâyî Isfehanî, Muhammed Ali, *Mantık-i Tefsir-i Kur'an (Ferheng-i Zeman-e-Nişa-neşinasi-Hermönetik)*, Kum: Camiatu'l-Mustafa'l-İlmiyye, 1390.

Sâcîdî, Ebulfazl, *Zeban-i Din ve Kur'an*, Kum: Müessese-i İmam Humeynî (rh), ikinci baskı, 1385.

Sa'dî, Ahmed, *Muhammed Arkun ve Menhecehu'l-Kur'anî Dirasetun Nakdiyye*, doktora tezi, Usûli'd-Din Fakültesi, Aban 1372 (kod 549).

Sadîruşen, Muhammed Bakır, *Tahlil-i Zeban-i Kur'an ve Reveşşinasi-yi Fehm-i Ân*, Tehran: Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslamî ve Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah, 1383.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum: Camia-i Müderrisin, beşinci baskı, 1417.

Vaizî, Ahmed, *Derâmedî ber Hermönetik*, Tehran: Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslamî, üçüncü baskı, 1385.

Makaleler

“Bâzhâni-yi Peruje-yi Endişe-i Muhammed Arkun”, *Faslnâme-i Mah-i Din*, sayı 158, Azer 1389.

Muhammed Arkun, Mûtehayyir miyan-i Temeddun-i Şark ve Ğarb, *Faslnâme-i Mah-i Din*, sayı 158, Azer 1389.

Mürşîdîzâd, Ali, “Bâzsâzi-yi İslam ez Mesir-i Şekk-i Dekartî, Muruñ ber Ârâ ve Endişehâ-yi Muhammed Arkun”, *Neşriye-i Ahbar-i Edyan*, dördüncü yıl, ikinci sayı, Hordad 85, s. 37.

İstişrakın Anlamı, Tarihçesi ve Dönemleri

Dr. Muhammed Muhsin Zemanî

Özet

Bu makalede önce “istişrak” kelimesinin anlamı incelenecek ve onun özel tanımı -gayri Müslimlerin İslamiyatçılığı- açıklanacaktır. Daha sonra Doğu ve Batının siyasi ilişkilerinin başlangıcı ve bunların medeniyetlerinin rekabetinden itibaren başlayan şarkiyatçılığın tarihçesi ve altı devresi ele alınacaktır. Devamında da Batıların İslam’la tanışması ve ona bireysel tenkit yazımı, Kur’an’ı tercümesi, kilisenin savunması ve Haçlı savaşları, İslam medeniyeti ve ilimlerinin Batıya intikali konu edilecektir. (Hatırlatma: Şarkiyatçılığın diğer dört aşaması bir sonraki makalede incelenecektir.)

Anahtar Kelimeler: Kur’an, İstişrak, Batı, İslam, Haçlı savaşları, medeniyet ve bilimlerin intikali

İstişrakın Tarifi

“İstişrak”, yani şarkiyatçılık ve Ortadoğu çalışmaları İngilizce “orientalism” kelimesinin tercümesidir. Gerçi “orient” ve “east” kelimelerinin her ikisi de “şark” anlamına gelir, ama “east” çoğunlukla her şeyin doğusu manasında kullanılır. Bazen de mekan olarak doğu anlamında kullanılır. “Orient” kelimesi ise genellikle Akdeniz ve Avrupa’nın doğusunda yer alan ülkeleri kasteder.¹ Galiba bu yönüyle şarkiyatçılık ve müsteşrik ikinci kelimedenden alınmış; “orientalism” ve “orientalist” kavramı yaygınlaşmıştır. Tabii ki “orientalism”in “şarkiyatçılık”a tercümesinde biraz müsamaha vardır. Çünkü “al” eki, “doğu bölgesi”nin kendisini tanımaya değil, “şarka ait” şeylerin bilgisine delalet eder. “Şark” kelimesinin anlamını içinde bölgenin de yer aldığı ona ait her şey sayıyorsa başka.

İstişrak Kelimesinin Ortaya Çıkışı

“Orientalist” kelimesi 1766 yılının başında Latince ansiklopedilerde Peder Bolinas hakkında kullanılmıştır.² Yahut bazı yazarların görüşüne göre 1779 veya 1780 yılında ilk kul-

¹ *El-Mevrid*, Münir Ba’albekî, Ferheng-i Hayyam; Ferheng-i Dr. Aryanpur.

² *El-Zahiretu’l-İstişrakîyye*, s. 292.

lanımı İngiltere’de³ olmuştur. Daha sonra 1799 yılında Fransızca’ya⁴, 1838 yılında Fransızca Akademi Sözlüğü’ne ve 1812 yılında da Oxford Sözlüğü’ne girdi.⁵

Tanımın sorunu: Şarkiyatçılığın çeşitli tarihsel dönemlerde ve değişik bölgelerde muhtelif tezahürlerinin olması her yazarın istışrak için kendi gözlem ve malumatına uygun kendine özgü bir tanım ortaya koymasına yol açtı. Bu nedenle bilim insanları tarafından pek çok ve birbirinden farklı tarifler gösterilmiş oldu. Öyle ki bazı istışrak uzmanları⁶, kelimenin kuşatıcı ve kapsayıcı net bir tanımının yapılmasını muhal gördü.

İstışrakın Coğrafi Sınırı

1. İstışrakın en dar sınırı Oxford Sözlüğü’nde tarif edilmiştir. Zira bu sözlük uzak doğunun coğrafi sınırını, yani Çin ve Japonya’yı şarkiyatçılığın hedefi yapmıştır. Bu yüzden “orientalist”in yaygın anlamlarından birini Japon veya Çinli insan olarak tanıtmıştır. (Person from the Japan or China⁷).

2. İstışrakın en geniş çerçevesinde doğudaki tüm ülkeler ve orta, uzak, yakın doğunun da içinde yer aldığı Asya-İslamî ve gayri İslamî ülkelerin bulunduğu doğu Avrupa ve Akdeniz’i kapsar- Batıların şarkiyatçılık alanı olarak tanımlanmıştır. Amerika’nın ayrıntılı New Jersey Ansiklopedisi şöyle tarif eder:

“The countries to the East and sea of the Mediterranean”⁸.

3. İstışrakın en yeni sınırları dinî coğrafyadır. Hristiyanlık veya Yahudiliğin evanjelik dinî motivasyonu ve İslam karşıtı sömürgeci güdüyle Ortadoğu araştırmaları gerçekleştiren müsteşrikler jeolojinin coğrafi sınırlarını bir kenara bırakıp dinî coğrafyanın sınırlarını onun yerine geçirdi ve istışrakın coğrafi çerçevesini yalnızca Müslümanların ikamet ettiği ülkeler kabul etmiştir.

Maxime Rodinson -yirminci yüzyılın büyük müsteşriki- istışrakı şöyle tarif eder:

“اتجاه علمي لدراسة الشرق الاسلامي و حضارته”⁹, yani “Doğudaki İslam ülkelerini ve onların medeniyetlerini araştırmak için ilmî yöneliş.”

4. Gerçi bu tarifte geçen “el-şark” kelimesi coğrafi bölgeyi sınırlandırıyor da “İslamî” kaydının vurgulanmasından İslamiyatçılığın kriter ve hedefi nerede varsa istışrakın operasyon için orada hazır bulunduğunu anlamak mümkündür. Buna göre dünyada Müslümanların yaşadığı tüm ülkeler, hatta Afrika, Avrupa ve Amerika bile son dönem müsteşrikler için inceleme konusudur. Bu durumda istışrak için coğrafi sınırın dördüncü çeşidi çizilecektir.

³ Şarkşinasî, Edward Said, s. 16.

⁴ El-İstışrak ve'l-Halfiyyeti'l-Fikriyye Li's-Sırai'l-Hadarî, s. 20.

⁵ Ruykerd-i Haverşinasan, s. 10.

⁶ El-Zahiretu'l-İstışrakiyye ve Eseruha fi'd-Dirasati'l-İslamiyye, el-Hac, Sasi Salim, c. 10, s. 20.

⁷ Oxford, Advanced Learner's Dictionary, 1999, P. 818.

⁸ Webster's Encyclopedia Unabridged Dictionary of the English Language, P. 1015.

⁹ ...

İstışrakın Epistemik Sınırları

Şarkiyatçılar çeşitli dönemlerde ve oryantalizmin farklı ekollerine değişik eğilim yönelecek muhtelif açılardan şarka baktılar. Her bir grup kendine has mevzularla Doğuyu araştırdı:

1. Şarkın Tarihsel ve Coğrafi Bilgisi

İstışrakın en basit çeşidi, Doğudaki her ülkenin imar durumu, şehir ve köylerinin sayısı, önemli dağları, nehirleri, denizleri, ünlü gölleri, tarım türü, sanayisi, madenleri, rezervleri, geçmiş tarihi bakımından incelenmesidir.

Müsteşriklerin pek çok kitabı bu mevzular üzerine yazılmıştır. En eskileri, geçmiş yüzyıllarda gezi gözlemlerinin biraraya getirip yayınlandığı Batılı seyahatnamelerdir. New Jersey Sözlüğü'nün önceki tarifi de bu tanıma dile getirir.

2. Doğu Ülkelerinin Dil, Sanat, Edebiyat ve Diğer Özellikleri

Şarkiyatçılığın bu kısmı istışrak merkezlerinin faaliyetinin dikkat çekici hacmini oluşturmaya ve şarkiyat anabilim dalları, fakülteleri ve bu alanın dillerini kapsamasına ilaveten, müsteşrikin yetiştirilmesi ve müsteşriklerin Doğu ülkelerinde inceleme araştırma yapmasına imkan sağlamak için kaçınılmaz bir başlangıçtır.

Oxford, istışrakı tarif çerçevesinin özünü Doğuluların dil ve sanatına verir. Daha sonra Doğu ülkelerinin diğer özelliklerini beyan eder. Müsteşriki de şöyle tanımlar: "The person who studies the language art etc of oriental countries."¹⁰

Amerikan New Jersey Ansiklopedisi de tariflerinden birinde şarkiyatçılığın çerçevesini Doğuluların dil ve edebiyatı şeklinde belirler. (Oriental languages and literature¹¹).

3. Doğuluların Bilim, Teknik ve Medeniyetinin Tamamı

Bu tarif, şarkiyat biliminin en geniş alanını gösterir. Doğu dilleri, şehirlerdeki nüfusun coğrafi bilgisi, Doğu ülkelerinin bayındırlığı, ırklar, kabileler, lehçe türleri, millî âdâp ve gelenekler, uygarlıkların gelişim tarihi, hurafeler, bilimsel gelişmeler, inançlar, dinler, mezhepler, düşünce ekolleri, devlet çeşitleri ve Doğulu insanın psikolojisini kapsar.

Günümüzde dünyada Ortadoğu araştırmalarının anabilim dalları, fakülteleri ve bilimsel merkezlerinin dikkate aldığı, işte bu genel ve kapsayıcı anlamdır.

El-Müncid şöyle yazar:

“الاستشراق: العلم باللغات و الاداب و العلوم الشرقية”¹²

Münir el-Ba'albekî *el-Mevrid*'de şöyle tarif eder: “Orientalist, المستشرق للغة الشرق و فنونه و حضارته”¹³

¹⁰ Oxford, p. 818.

¹¹ Webster's, p. 1015.

¹² *El-Müncid fi'l-Lugati ve'l-A'lam*, Kerem Elbistanî, s. 384, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1973.

¹³ *El-Mevrid*, Kamus-i İngilizî, Münir Ba'albekî, s. 638, Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1994.

New Jersey Ansiklopedisi de bir tanımında aynı genel anlamı (Doğu insanının halleri, düşünce tarzı ve kendine has özellikleri) sözkonusu etmiştir. (Peculiraty or idiosynasy or 1) The Oriental peoples, 2) The character of..."¹⁴ Yani Doğlu insanın kendine has sıfatları, halleri, düşünce tarzı, hayat şekli ve onun yapıları.

Zikredilen farklı tarifler incelendiğinde Ortadoğu araştırmaları hareketinin başta belki sadece coğrafi ve tarihî bilgi ve Doğulu kavimlerin dilini gözönünde bulundurduğu, ama zamanla aralarında dinler, mezhepler, inançlar, gelenekler, merasimler, sanat, edebiyat, eğilimler, etnik yapılar, uygarlıklar, hassasiyetler ve milletlerin âdâbının da yer aldığı kültürün tüm durumlarını kapsamına aldığı tahmin edilebilir. Bu nedenle de, bu malumattan veya bir kısmından külliyata sahip kimseye "müsteşrik" denir.

4. İslamiyatçılık

İslamiyatçılık şarkiyatçılık genel ilminin bir bölümü olmakla birlikte çok sayıda müsteşrik, istişrakın bin yıllık tarihi boyunca, hatta miladi yedinci yüzyıldan günümüze kadar araştırmalarını "İslamiyat", Kur'an, Sünnet ve hadisleri tahkik ve tanıma, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) siretini, halifeleri, imamları, mezhep önderlerini, İslam tarihinin seçkin âlimlerini, İslamî hareketleri, Müslüman toplumları ve dünya sathında yerleştikleri merkezleri, akaid, fıkıh, ahlak, felsefe ve irfandan oluşan İslamî maarifin güçlü ve zayıf noktalarını, İslam maarifinin tehlike yaratan ve harekete geçiren unsurlarını, İslam dininin ve Müslüman ümmetin isabet alacağı noktaları inceleme üzerinde yoğunlaştırdı. Bunları tanımaya, tenkit ve tahlile odaklandı.

Zamanımızda din ulemasının, İslam'ın ıslahatçı bilginlerinin ve İslam kültürünün samimi müdafilerinin kaygısı işte bu tür kendine has istişrakı, yani Batılıların İslamiyatçılığını detaylı biçimde tanıma ve onun tenkidini yapmaktır. Dinî medreselerde ve İslamî üniversitelerde tenkidine yöneldikleri istişraktan kasıt net olarak bu tür istişraktır. Yani Batılıların İslamiyatçılık yöntemi. Bu kelime İslamî ilim meclislerinde özellikli bir kavram haline geldiğinden istişrakın bazı yazar ve uzmanları bu tanıımı tercih etmişlerdir.¹⁵ Galiba büyük müsteşrik Maxime Rodinson'un "اتجاه علمي لدراسة الشرق الاسلامي و حضارته" tarifi bu tür istişraka dönüktür.¹⁶

Müsteşrikin Milliyeti

Müsteşrik, çoğunlukla Batılı ve Avrupalı ya da Amerikalı milliyetinde olan şarkiyatçılara denir. Ama Çin, Japonya ve Hindistan gibi Doğu ülkelerindeki gayri Müslim şarkiyatçıların bir kesimi Batılı şarkiyatçılarla birlikte İslam, Kur'an, Müslümanlar ve İslam ülkelerinin özellikleri hakkında olumlu ve olumsuz çalışmalara yönelip yargılarda bulunduklarından ve her iki grubun bilimsel çabası da ortak mahiyet arzettiğinden; öte yandan her iki

¹⁴ Webster's, p. 1015.

¹⁵ *Min İftiraati'l-Müsteşrikin ale'l-Usûli'l-Akdiyye fi'l-İslam*, Fuad Abdülmun'im, el-Ezher, Mektebetu'l-Abitan Riyad, s. 17; *Ru'yetu İslamiyye Li'l-İstişrak*, Ahmed Gurab, s. 9, Daru'l-Asale Li's-Sakafiyye, 1416.

¹⁶ *Ruykerd-i Haverşinasan*, s. 15.

grubun bilimsel eserleri aynı kriterlerle Müslüman düşünürlerin tenkit ajandasında yer aldığından ve onların da coğrafya ve milliyet farklılığı görüşleri üzerinde hiçbir rol oynamadığından müsteşrikin Batılı olma özelliği, yerini gayri Müslim olma vasfına bırakmıştır.¹⁷

Dr. Abdülmun'im Fuad -el-Ezher Üniversitesi ve Riyad İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi hocası- şöyle yazar:

“İstişrakı tarif ederken yazarın Batılı olması unsurunu veya Doğulu ülkelerin din dışı boyut ve durumlarını ve onların İslam'ın dışında kalanlar hakkındaki araştırmalarını işin içine sokan yazarlar esas itibariyle istişrak fenomeninin tarih ve geçmişine odaklanmışlardır. Ama şu anda bizimle müsteşrikler arasında çağdaş istişrak tartışmasının göbeğinde yer alan şey, İslam düşmanlarının İslamî maarif konusunda şüphe yaratmak ve Müslümanların imanını zayıflatmak için yürüttüğü bilim ve propaganda faaliyetleridir. Çünkü Japonya, Çin, Kore, Hindistan, Güneydoğu Asya ülkeleri ve benzerlerindeki gayri Müslim bilim insanlarının İslam, Kur'an ve Müslümanlar hakkında yazdığı kitaplar, İslamiyatçı Batılı bilim insanlarının kitaplarıyla aynı istikamette ve aynı renkte değil mi? Müşterek hedefleri takip etmiyorlar mı?”¹⁸

Nitekim Dr. Ahmed Abdülhamid Gurab da aynı tanıımı tercih etmiştir.¹⁹

Çağdaş uzmanlardan bir diğeri de şöyle yazar:

“الاستشراق هو اشتغال غير المسلمين بعلم المسلمين بغض النظر عن وجهه المشتغل الجغرافية و انتمائاته الدينية و الثقافية و الفكرية و لو لم يكونوا غربيين”²⁰

Edward Said istişrak için üç açıdan yapılmış üç tanım ortaya atar:

a) Akademik açıklama türü, şarklıların antropolojisi, sosyolojisi, tarihi ve linguistiğini kapsar.

b) Fikrî yöntem türü, epistemik ayrımcılık temelindedir ve Doğu ile Batının destanlar, âdâp, gelenek ve mukadderatlarındaki yapısal farklılığı vurgular.

c) Batının Doğu üzerinde hakimiyet kurması için kaydedilmiş yapı ve Batılı tarz.²¹

Şimdiye kadar değinilen izahlar dikkate alındığında istişrak için genel ve özel iki tanım bulunduğunu tespit etmek mümkündür.

a) Kuşatıcı ve Genel Tarif

İstişrak, Batılıların, uzak doğudan yakın doğuya ve Akdeniz'in doğusuna, hatta kuzey Afrika ve dünyanın başka noktalarındaki diğer İslam ülkelerine kadar Batılıların çıkarlarını temin için onların maddi ve manevi servetlerini keşfetme yönünde ülkeler, coğrafi

¹⁷ *Min İftiraati'l-Müsteşrikin ale'l-Usûli'l-Akdiyye*, Fuad Abdülmun'im s. 17; *Faslname-i Kitabha-yi İslamî*, Ahmed Abdülhamid Gurab; Dr. İbrahim Nemle, ikinci yıl, sayı 6, yıl 80, s. 35.

¹⁸ *Min İftiraati'l-Müsteşrikin ale'l-Usûli'l-Akdiyye fi'l-İslam*, Fuad Abdülmun'im, s. 17, *Mektebetu'l-Abitan* Riyad 1421.

¹⁹ A.g.e., *Ru'yetu İslamiyye Li'l-İstişrak*'tan nakil, Ahmed Gurab, s. 9, *Daru'l-Asale Li's-Sakafiyye*.

²⁰ *El-İstişrak ve'd-Dirasatu'l-İslamiyye*, s. 24.

²¹ *Şarkşinasî*, Edward Said, s. 15-16.

şartlar, kaynaklar, madenler, tarih, etnisiteler, dil, edebiyat, sanat, âdâp, gelenekler, âdetler, kültür, inançlar, dinler, uygarlıklar ve o ülke insanların psikolojik özellikleri, ruhsal hassasiyetleri, tehlikeli boyutları ve zarar gördüğü noktaları tanımak ve tanıtmak için sarfet-tiği bilimsel çabaların toplamıdır.

Belirtilen tarif fazlasıyla ayrıntılı olsa da kuşatıcıdır.

b) Özel Tarif

İslam âlimlerinin tenkit ve değerlendirmesine konu olan ve bu makalenin gündemini oluşturan istişrak, müsteşriklerin çabaları içinde sadece özel bir alanı, “gayri Müslimler tarafında gerçekleştirilen İslamiyat”ı gözönünde bulundurmuştur.

İstişrakın Tarihçesi

Uzmanların Görüşleri

Yazarlar Batılıların şarkiyatçılığının başlangıcıyla ilgili muhtelif görüşler öne sürmüşlerdir:

Bir grup, resmî şarkiyatçılığın 18. yüzyıldan itibaren başladığına inanır. Çünkü “orientalism” kelimesi 18. yüzyılın ikinci yarısında Batı ülkelerinin sözlüklerine girmiştir. Kimisi ise şarkiyatçılık akımının 16. yüzyıldan itibaren Avrupa’da görüldüğü kanaatindedir. Çünkü şarkiyatçılık ve İslamiyatçılığın kurumları Avrupa ülkelerinde ve Amerika’da son dört yüzyıl boyunca kurulmuştur.

Bir kesim de Batının 14. yüzyıldan itibaren Haçlı savaşlarından sonra askeri savaş yerine Şarkın kültürünü tanıma fikrine yöneldiğini söyler. Böylece şarkiyatçılığın araştırmalarından edinilen birikimle Doğu ile temas için gerçekçi yollar bulunabilecekti.²²

Rudi Paret²³ ve Gustave Dugat gibiler, Endülü’s’te İslam medeniyetinin parladığını, Yunan ve Roma bilimlerinin İslam ümmetine intikal ettiğini gören Batının, bu muazzam bilgi birikiminden yararlanabilmek için 12. yüzyılda Arapça ve İslamî kitapları tercümeye giriştiğine ve şarkiyatçılık yapmaya başladığına inanmaktadır. Bu sebeple Gustave Dugat 1960’ta yayınlanan kitabının adını “12. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Avrupa’da Müsteşriklerin Tarihi” koydu.²⁴

İstişrak meselesinin Libyalı uzmanlarından olan Dr. Abdülhamid Salah Hamdan, bireysel oryantalizmin başlangıcının 11. yüzyıl olduğuna inanır. Bu iş, Muhterem Petrus’un (1092-1156) faaliyetiyle başlamış ve her yüzyılda bir iki kişi konuya ilgi duymuştur. Kitabının önsözünde onların isimlerini zikreder. Ama Batılıların kolektif olarak istişraka başlaması, her ülkede çok sayıda Batılı araştırmacı ve bilim insanının şarkiyatçılık ve İslamiyatçılık faaliyetine girdiği 16. yüzyıldadır. Bu nedenle *Tabakatu’l-Müsteşrikin* kitabına 16. yüzyılın müsteşriklerini tanıtarak başlar ve 200’den fazla müsteşrikin biyografisine yer verir.²⁵

²² *El-İstişrak ve’l-Halfiyyeti’l-Fikriyye*, s. 19.

²³ Rudi Paret.

²⁴ A.g.e., s. 20.

²⁵ *Tabakatu’l-Müsteşrikin*, Abdülhamid Salih Hamdan, s. 3, Mektebetu Medbuli, Libya, tarihsiz.

Dr. Muhammed Dusukî -Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi Fıkıh ve Usûl Anabilim Dalı Başkanı- ve Dr. Necib Akikî, 8-10. yüzyıllar arasında Endülü'sün fethedilmesinin ve Avrupa'da İslamî fütuhâtın Batıyı ve Hristiyanlığı korkuttuğunu ve onların çare olarak şarkiyatçılık ve İslamiyatçılık faaliyetine giriştiğini savunmaktadır. Bu nedenle Akikî istişrakın tarihini bin yıl kabul eder.²⁶

El-İstişrak ve'l-Halfiyye kitabında Dr. Mahmud Hamdi Zakzûk ve diğer yazarlar ise İslam dininin zuhuru ve Peygamber-i Hatem'in (s.a.a) diğer dinleri nesheden davetinin Batıdaki Hristiyanları ve Yahudileri, Dımeşkli Yuhanna gibi İslam'ı tanıma ve tenkit işine girmek için harekete geçirmeye yettiğini savunur.²⁷

Dr. Sasi Salim el-Hac -*Nakdu'l-Hitabi'l-İstişrakî* kitabının müellifi- şöyle yazar: “Batıların şarkiyatçılığı, Yunanlılar ve İranlıların ticari ve sonra da kültürel irtibat kurduğu Ken'anîler devrinde 6. yüzyıldan itibaren başladı.”²⁸

Şarkiyatçılığın On Aşaması

1. MÖ 6. Yüzyıldan Ms 6. Yüzyıla Kadar Genel Olarak Şarkiyatçılık

Tarihte Doğu ile Batı arasında Ken'anîler devrinde ticari irtibatın başlamasıyla kurulan ilk ilişki MÖ 6. yüzyılda İran ve Yunan devletleri arasındaydı. Yunanlılar o dönemden başlayarak rakibini daha iyi tanıyabilmek, ona karşı koyabilme, kendini savunabilme ve hücum edebilmenin yollarını bulabilmek için “Doğuyu tanıma” işine girişti.

O dönemin ilk müsteşriki, büyük ve ünlü Yunanlı tarihçi Herodot idi. Batıda tarihçiliğin babası olarak adlandırılan Herodot; Rey, Rafidin, Irak, Mısır, Şam ve Arap Yarımadası ve buraların antropolojisi, âdetleri, ticareti ve ticari ürünlerine ilişkin gözlemlerini ölümsüz eserinde kaydetti. Gerçi yazdıkları arasında mitolojiler, hurafeler, temelsiz ve olağanüstü olaylar da bol miktarda vardır.

İkinci irtibat MÖ dördüncü yüzyılda gerçekleşti. Makedonyalı İskender -Yunan kralı ve Batılı genç fâtih- İran'a ve tüm Doğu ülkelerine hamle yaptı. “Yeryüzünü tek kutup yapma” teorisıyla Asya'nın tamamını işgal etti. Çin'in kapılarına dayandı. Bu akınlar sırasında 33 yaşındayken ölünce Batının Doğuya asker sevkıyatı durdu. İskender bu hücumlarında Mısır ve Bereketli Hilal'den sonra Arap Yarımadası'nı fethetmek için Archias komutasında bir grubu Babil şehrinde Bahreyn'e sevketti ve başarılı bir saldırı için gerekli bilgileri toplamakla görevlendirdi. O da sözkonusu topraklardan, Batıların şarkiyatçılığının belgelerinden bir kısmını oluşturan epeyce malumatı elde etti.²⁹

2. Batıların, Ortaya Çıktığı Çağda İslam'la İlk Tanışması

İslam Peygamberi (s.a.a) dünyayı ve tüm dinlerin takipçilerini pâk İslam dinine çağır-
dığı sırada Hristiyan ve Yahudi bilginler, insan grupları, Doğudan ve Batıdan diğer dinler
bireysel veya grup olarak ya da teşkilat biçiminde bu yeni dini ve Peygamber'i tanımak

²⁶ *El-Fikru'l-İstişrakî Tarihahu ve Takvimehu*, Muhammed Dusukî, Daru'l-Vefa, s. 17 ve 20, *el-Müsteşrikin*, Akikî, 1/110.

²⁷ *El-İstişrak ve'l-Hilfiyyeti'l-Fikriyye*, s. 20.

²⁸ *Nakdu'l-Hitabi'l-İstişrakî*, Sasi Salim el-Hac, el-Medaru'l-İslamî, c. 1, s. 28.

²⁹ *Şarksinasî*, Edward Said, s. 112.

için Medine'ye geldiler. İslam hakkında araştırmalar yaptılar. Bunların bir kısmı İslam'ı kabul etti. Kimisi de yeni bilgileri kendi vatanlarındaki insanlara ve yetkililere aktardı. Çoğu körü körüne dinî tutuculuk veya maddi menfaatler, toplumsal makam ve statü ya da yanlış anlama nedeniyle karşıtlık yapmaya başladı ve İslam'la mücadeleye kalkıştı.

Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) Batı ve Doğu ülkelerinin liderleri ve krallarına gönderdiği mektuplar onlarda İslam'ı tanıma konusunda merak uyandırdı. Bazıları çağrını olumlu karşılayarak iyiniyetli bir bakışla İslam'ın maarifini sahih şekilde öğrendi. Kimisi de düşmanca davranıp İslam hakkında araştırmaya yöneldi ve çatışma çıkardı.³⁰

3. Maksatlı İslamiyatçılık ve İslam'a Karşı Bireysel Tenkit Yazını

Dimeşkli Yuhanna, İlk İslamiyatçı Müsteşrik

Miladi sekizinci yüzyılda (hicri ikinci yüzyıl) Emevi hilafetinin gölgesinde yaşayan ve Emevi sarayına hizmet eden Hristiyan âlim Dimeşkli Yuhanna (676-749) resmî olarak eleştirel İslamiyatçılığa yönelen ve İslam'ı reddetmek üzere kitaplar yazan ilk Hristiyandı. Bu kitaplar şunlardı: *Muhaveretun mea Müslim* (=Müslümanlarla Konuşma) ve *İrşadatu'n-Nasara fi Cedeli'l-Müslimin* (=Müslümanlarla Münazara Konusunda Hristiyanlara Kılavuz).³¹

Yuhanna'nın kendisi de Doğulu olmasından ve bir Doğu ülkesinde Emevilerin devletinde yaşamasından dolayı belki de onu Batılı oryantalizmin başlatıcısı saymak mümkün olmayabilir. Fakat bir Hristiyan ve gayri Müslim olarak şarkiyatçı tenkidi başlattığı için de İslam karşıtı evanjelik istişrakın başlatıcısı sayılabilir.

Bizanslı Theofanis

İkinci evanjelik müsteşrik, "Muhammed'in Hayatı" kitabının yazarı Bizanslı Theofanis'tir (ö. hicri 202 / miladi 817). Kitabında şöyle der:

"İslam'ın Peygamberi, Tanrının peygamberi değildi. Aksine İslam'ın öğretilerini Şam'daki Hristiyan ve Yahudi bilginlerden öğrendi. Zaten takipçileri de onu 'beklenen mesih' kabul ediyordu."³²

İslam'ın ilk çağlarındaki bu İslamiyatçılığın araştırmaları tabii ki birbirinden kopuk, irtibatsız ve örgütsüzdü.

4. Kilisenin Kur'an'ı Tercüme Girişimi

Kur'an Mütercimi İlk Keşiş: Petrus

Ruhani peder el-Mübeccelu'l-Muhterem Petrus³³ (1092-1157) Fransa'da doğdu. Ailesi onu çocukluğunda dinî ilimler tahsiline başlattı. 17 yaşında din adamlığı yoluna adım attı. Yıllar sonra dinî faaliyet nedeniyle 30 yaşında Cluny³⁴ kilisesinin başkanı oldu.³⁵

³⁰ Mekatibu'r-Rusul...

³¹ *El-İstişrak ve'l-Hulfiyyeti'l-Fikriyye*, s. 19.

³² *El-İstişrak ve'l-Tarihu'l-İslamî*, Faruk Ömer Fevzi, s. 52.

³³ Peter the Venerable.

³⁴ Cluny.

³⁵ *Ferheng-i Kamil-i Havershinasan*, s. 85; *el-Müsteşrikun*, Akikî, c. 1, s. 122.

Petrus 1143 yılında Kur'an'ın Latince'ye ilk tercümesinin girişimini başlattı. Elbette ki Kur'an'ın (maksatlı olarak yapılmış ve çok sayıda sorun içeren) başka tercümeleri de vardı. Bunların incelenmesi bağımsız bir makalenin konusudur.

5. Kilise ve Batının Savunması ve Haçlı Savaşları Aşaması

Beş yüzyıl önce dünyanın İslam'a davet edilmesi Arap Yarımadası'nın doğusu ve batısındaki muhtelif ülkelerde ilgiyle karşılanmıştı. Akılcılığı, İslam akaidinin temellendirilmiş olması, hayat kanunlarının kuşatıcılığı, İslam dininin insancılığı ve maneviyatçılığı, bunun yanı sıra Peygamber'in (s.a.a) ve İslam önderlerinin ahlakı bu dinin Doğulu ve Batılı toplumlardan tarafından özgürce kabul edilmesinin temel etkeniydi. Ama İslam'ın Avrupa'ya, Endülüs'e ve Fransa sınırlarına kadar gelmesi o güne kadar Avrupa'da mutlak hakimiyete sahip Papalık sistemini ve Kiliseyi korkuttu. Bu yüzden miladi onuncu yüzyıldan itibaren Gerbert -10. yüzyılda Fransız rahip-, 11. yüzyılda Muhterem Petrus ve diğerleri gibi papalar ve büyük keşişler İslamiyat ve şarkiyat alanına girdiler, Arapça öğrenip Kur'an-ı Kerim'i tercüme etmeye ve ona eleştiriler yazmaya başladılar.³⁶

Ağır ilmî yetersizlik nedeniyle papalık kurumunun bu mücadelede başarısız olması kilisenin askeri çatışma ve fiziksel şiddette kararlı davranmasına, İslam'ın Endülüs'teki medeniyet sarayını yıkarak İslam kültürünün Batıdaki ilerleyişini önlemek için iki yüz yıl sürecek Haçlı savaşlarını başlatmalarına sebep oldu.

Daha mükemmel yeni dinin dünya kültür sahnesinde görünmesiyle Hristiyanlık dininin tehlikeye düştüğünü gören kilise bütün imkanlarıyla bu dinin kâmil maarifini, Arap milletini, İslam ümmetini ve Doğunun Müslüman ülkelerini tanımaya yöneldi. Böylelikle, birincisi, İslam kültürünün hızlı ilerlemesi karşısında savunma yollarını öğrenebilecek; ikincisi, Hristiyanlığı propaganda ve müjdeleme, yeni Müslümanları Hristiyanlığa döndürme ve Doğunun diğer Müslümanlarını Hristiyan yapmanın yollarını bulacaktı.

Hristiyan müsteşrik Johann Fück şöyle yazar:

“Batı, sömürgeleri geri alma ve Hristiyanlığı tekrar yayma motivasyonu ile Doğuyu tanımaya (istişrak) odaklandığından doğaldır ki araştırmaların tutumu gerçeği görmek ve tarafsız davranmak değildi. Aksine Doğuluların isabet alacağı noktaları bulmayı amaçlıyordu. Buradan çıkan bilgi bilimsel ve gerçekçi olamazdı. Bu savaş koşullarında iki grubun birbirini tanımada sahicilik ve netlik bulunamaz. Doğu toplumlarının Hristiyanlaştırılması ve evanjelik fikirler müsteşriklerin Kur'an'ı ve Arapça kitapları tercüme etmesinin en temel motivasyonuydu. Çünkü Müslümanlara karşı askeri savaşlar devam ediyorsa da din değiştirme ve inançlarını zayıflatmada başarı sağlanamaması bir yana, Haçlı savaşlarına katılanların İslam medeniyeti ve düşüncesinden etkilendiği ve ona saygı duyduğu görülüyordu.”³⁷

³⁶ Tarihu Hareketi'l-İstişrak, s. 15-20; Ferheng-i Kamil-i Havershinasan, s. 85; Nakdu'l-Hitabi'l-İstişrakî, s. 44.

³⁷ Tarihu Hareketi'l-İstişrak, s. 14 ve 15.

Haçlı savaşları hicri 489-791, yani 1090-1291 arasında yaklaşık iki yüz yıl sürdü. Tarihçiler Haçlı savaşlarının süresini hicri 488-690, miladi 1090-1291 olarak kabul etmişlerdir. Ama bazı araştırmacılar Haçlı savaşlarının onüçüncü yüzyılda kesilmediğine inanır. Bilakis mecra değiştirip Afrika'daki İslam ülkelerine yöneldiğini ve hicri 668-792 yılları arasında, yani 1270-1390 yıllarında Haçlı ordusunun Sudan, Fas ve Libya gibi kuzey Afrika ülkelerinde savaşa devam ettiğini savunur.³⁸ Bu savaşlar o kadar önemliydi ki onlar hakkında bağımsız kitaplar yazıldı. Mesela Dr. Memduh Hüseyin'in *el-Hurubu's-Salibiyye fi Şimali Afrika*'sı gibi.

Siyonist Haçlı Savaşlarının Tamamlayıcısı Olarak İstisrak

Dr. Muhammed Kutub, Leopold Weiss'tan, müsteşriklerin faaliyetlerinin, Haçlı ve siyonist savaşlarının hedeflerini tamamladığı ve gerçekleştirdiğini aktarır. Çünkü savaşlar sadece İslamî hükümet yerine küfrün kudretini geçirmeyi sağlayabilir. Fakat müsteşriklerin kültürel planı, İslamî düşünceleri Müslümanların aklından çıkarmak ve onun yerine Batılı kültür ve değerleri geçirmektir.³⁹

6. İslam Medeniyeti ve İlimlerinin 13. Yüzyıldan İtibaren Batıya İntikali

Yüzyıllarca sönük ve karanlık dönemler geçiren Batı, onüçüncü yüzyılda Müslümanların şaşkınlığa düşüren bilimsel ve kültürel gelişmişliğine şahit oldu. Bu yüzden 13. yüzyıldan itibaren Batılılar, özellikle de papalar, kilise sistemi, Batılı devletler ve müsteşrikler Müslümanların bilgi ve uygarlığını öğrenmeye, kendilerini bilimsel olarak geliştirmeye ve kültürel bir hareket başlatma ve yeni bir uygarlık kurmanın temelini oluşturacak adımları atmaya karar verdi.

a) Müslümanların Bilim ve Medeniyetinin Batıya İntikali

Papa Raymundus Lullus⁴⁰ müsteşriklerin Arapça ve İslamî maarif eğitimi gördüğü ilk merkezin kurucusudur. Lullus 1232 yılında İspanya'nın Malaga adasında doğdu. Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki sıcak Haçlı savaşları sırasında dünyaya geldi ve o atmosferde yetişti. Bu nedenle kalbinde İslam'a şiddetli bir kin vardı. Babası Fas'ta Müslümanlara karşı savaşa katılmıştı.

Lullus, Hristiyanlığı savaşlarda tebliğ etmenin başarısızlığını görünce küfür ve ilhada (İslam) karşı Hristiyanlığı tebliğ için güçlü bir kültürel çalışma yapmak gerektiği sonucuna vardı. Bu sebeple, keşiş olduğunda, İslam'la mücadele için tebliğcilerin başkalarının sözlerini nakletmekle yetinmemekten ve Kur'an'ın metin ve maarifine doğrudan başvurmasından başka yol bulunmadığını tespit etti. Bunun için maddi refah ve rahatlığı gözdardı edip dokuz yıl İslamî ve Doğulu dilleri öğrenmeye koyuldu. Nihayetinde de mantıksal deliller ve uygun örnekler eşliğinde münazara yapmanın kurallarını açıklamak üzere "Ars Major" kitabını telif etti.

³⁸ *El-Hurubu's-Salibiyye fi Şimali Afrikiyye*, Memduh Hüseyin, s. 19.

³⁹ *El-Müsteşrikun ve'l-İslam*, s. 12.

⁴⁰ Raymon Lull.

Bu iş için uzmanlık dalı olarak “Arapça öğretene ve İslam’a karşı tebliğcilerin kültürünü güçlendiren bir müessese” kurulması gerektiğine inanıyordu. I. Jacob ve kral II. James’in onayını aldıktan sonra bu müesseseyi onüç mübeşşir ile faaliyete geçirdi. Bu teklifinin yayılması için Papa III. Nicholas’a ve ondan sonra da IV. Honorius’a başvurdu ve onlardan ısrarla destek istedi. Ama hiçbir zaman onun planına onay vermediler. Çünkü Müslümanları etkilemenin bu kadar basit olacağı umudunu saflık kabul ediyorlardı. Evanjelik arzuların tümünü ve kendi tecrübelerini 1285 yılında “Blanguerna” kitabında yayınladı.

Sonunda Papaz Lullus piskopos makamına yükseldi ve sonra da papa makamına geldi. Güç elde ettiğinde de kendi buluşu olan bu projeyi yaygınlaştırma işini gerçekleştirmeyi gündemine aldı. Evanjelik grupları Katolik tefekkürü yaymaları ve muhtelif dilleri öğrenmeleri için dünyanın değişik noktalarına gönderiyordu. Başka dinlerden Hristiyanlığa geçen kişileri ana dillerini mübeşşirlere öğretmekle görevlendiriyordu.

Viyana bildirisi ve Doğu dillerini Batının büyük beş üniversitesinde öğretme planı: Papa Lullus ömrünün sonunda Viyana Konferansı’nda bir kanun kabul etti. Batının beş üniversitesi (Paris, Oxford, Bologna, Salamanca, Papalık Merkezi İdare Üniversitesi) Arapça, İbranice, Yunanca, Keldanice gibi Doğu dilleri hocalarını öğrencilere bu dilleri öğretmeleri için çalıştırmakla görevli olacaktı.⁴¹

Viyana Konferansı: Dünya Keşişler Genel Şurası 1312’de Viyana Kilisesinde Roger Bacon’ın önerisi ve Papa Lullus’un ısrarlı tavsiyesiyle oluşturuldu. Konferans Doğu dillerinin (Arapça, Yunanca, İbranice, Süryanice) Paris, Oxford, Bologna, Avignon, Salamanca, Papalık şehrinin üniversitelerinde okutulmasını tasvip etti.⁴²

b) Kütüphanelerin ve El Yazma Eserlerin Kaçırılması

Hristiyan Batının ordusu Haçlı savaşlarında İslamî Endülüs’ü işgal ettikten ve İslamî ilimlerin medeniyet ve kültür merkezini ele geçirdikten sonra Endülüs’ün büyük kütüphanesine girdi. Bazı tarihçiler buradaki kitap sayısının dört milyon olduğunu belirtmiştir.

Haçlıların yöneticileri Batılı bilim insanları ve araştırmacıları, içlerinden faydalı bulduklarını almaları, oradaki kapsamlı ve çeşitli bilgilerden yararlanarak yeni bir medeniyet ve bilimsel hareket başlatmaları için bu kütüphaneye gönderdi. Anlamadıklarını da yakmalarını istediler.

⁴¹ *Tarihi Hareketi’l-İstişrak*, s. 31.

⁴² *Şarksinasî*, Edward Said, s. 95; *Nazarat-i Mağribzemin Derbare-i İslam der Kurun-i Vüsta*’dan nakil, Southem, Harvard Üniversitesi baskısı, s. 72.

İmâm Humeynî ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin İrfânî Tefsirinde İnsanın Kemâl Seyri

Yrd. Doç. İlâhe Hâdiyân Resnânî

Özet

Kur'ân ve irfânda insanın kemâl seyrinin incelenmesi amacıyla kaleme alınan bu araştırma, pratik bir hüviyete sahiptir. Bu tahkikte, tanımlama-tahlil etme yöntemiyle şu soruya verilmiştir: “İmâm Humeynî (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin görüşlerine göre, insanın kemâli üzerinde etkili olan bileşenler nelerdir? Ruhun rûşt bulması ve eğitilmesi için en iyi, belki de tek fırsat olan bu dünya hayatında nelerden istifade edilmelidir? Kur'ân ve irfânın bu mesele hakkında sunduğu çözüm yolları nelerdir?” Bilgilerin kütüphane yöntemiyle derlenmesi ve muhtevâsının tahlilinden sonra şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bu konuda İmâm Humeynî (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî, İbn Arabî gibi bazı irfân ehli âriflerin aksine, kendi sınıflandırmalarında ilk etapta insanı “kâmil insan” ve “hayvan mertebesindeki insan” olarak ikiye ayırmamaktadırlar. Bilakis insanın, hayvanlardan farklı olarak iki makama sahip olduğuna ve onun Allah nezdindeki makamından ötürü, hayvânî tabiatından uzaklaşabilmesi için bir “kemâl seyri”nin olması gerektiğine inanmaktadırlar. Nitekim insanın yaratılış gâyesi de budur. Onların görüşüne göre insan, muhtelif deliller sebebiyle (örneğin; ilâhî hilâfet makamı ve de kavs-ı nüzûl ve su'ûd: devir), diğer varlıklara nispetle kerâmet sahibidir. Dolayısıyla kendi kemâl seyrinde, sonsuz olan ilâhî hedefe doğru hareket etme potansiyeline sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kemâl Seyri, İnsan Bilimi (Antropoloji), Halifetullah, İmâm Humeynî, Cevâdî Âmulî

Giriş

İnsanın, varlık âlemindeki diğer varlıklar arasında özel ve benzersiz bir makamı vardır. Bu makamın eşsiz oluşu; insanın Hakk'a ulaşması, rûşt ve kemal elde etmesi için kendisine bahşedilen yetenekler sebebiyledir. İnsanın varlık hazinesinde zâhirî ve bâtunî illetler/sebepler olarak bulunan bu yeteneklerin tümü, kerâmetin zühur sebepleridir. Bu esasa göre modern insanın önemli özelliklerinden biri

olan şaşkınlıktan kurtulabilmek de, insanın varlığı ve yeteneklerine dair doğru bir portrenin tanıtılması yoluyla mümkün olabilir. İnsan için tabiat âleminin ve siyasî - içtimâî sistemlerin faydalı olabilmesi, hatta kutsallık taşıyıp mutluluk bahşetmesi; kendisinin ne için yaratıldığını, mutluluğa kavuşabilmek için aslî ve ilâhî ihtiyaçlarını temin etmede nelerin faydalı olduğunu ve toplumu hangi rükünlerin muhafaza edeceğine bilmesine bağlıdır.

İnsanın kemal seyrini konu alan, ölüm-den sonraki hayatı dünya hayatıyla sıkı sığa irtibat halinde bilen ve dünyayı, âhirete ulaşmada bir köprü ve vesile mesabesinde nazara alan Antropoloji, insanın, kendisi için maddî hayatta olduğundan daha üstün bir değer biçmesini, maddeye bağılıktan kurtulmasını ve aynı zamanda da Allah'ı tanıma yoluyla kendisini de tanımasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a mübteni bir Antropoloji'ye eğilmek, akıllı ve bilgili her Müslümanın görevidir. İmâm Humeynî ve Allâme Cevâdî Âmulî gibi İslâm âlimleri ve âriflerinin ekserisinin, himmetlerinin en çoğunu bu önemli konu üzerinde sarf etmelerinin nedeni budur.

İmâm Humeyni (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin görüşüne göre, insan diğer mevcutların sathında yer alan bir varlık değildir. İnsanın şahsiyeti, maddî öğelerle sınırlandırılmış ve bunlara mahsus kılınmamış olduğundan, tabî ilimler onun varlıksal hüviyetini incelemeye tâbi tutamazlar. Bilakis, İmâm (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'ye göre insan; esmâ-i ilâhînin kâmil suretteki mazharı ve varlık âleminde Hakk Teâlâ'nın zâtını tamamıyla aksettiren bir âyinedir. Allah'ın en yüce ve en büyük hüccetidir; varlığın tüm hakikatlerini kendisinde toplamıştır. Fitrî tahârete ve ruhun kutsiyetine sahiptir.

İnsan varlığının aslı, melekût âlemi içindir ve bu asıl, dünya ve âhirette derece ve derekelere sahiptir. İnsan, dünyada inancı ve ameli ile ya yüksek derecelere erişir ya da aşağı derekelere iner. Yukarıdaki iki âlime göre, insan için marifetin tahsili yalnızca vahiyle ve vahyânî kelâmın irşatları ile mümkündür. Hakkın tanınması ve insanın hakikatinin ne olduğunun bilinmesi de yine bu yolla hâsıl olur.

Zikredilmesi gerekir ki, Antropoloji'nin konusu iki mihver arasında çark etmektedir: 1) İnsanın hakikatinin ve özelliklerinin tanınması, 2) Makamının ve kemâl seyrinin amacı. Buna göre, bu makaledeki mevzu da bu iki mihverin temel esasları üzerine ele alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu tahkikin yöntemi pratik bir esasa dayalıdır. Tanımlama-tahlil etme, bu makalenin metodunu oluşturmaktadır ve araştırmanın temel sorusuna; yani İmâm Humeynî (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin görüşleri esasınca Kur'an ve irfânda insanın ilmî ve amelî kemâl yolunun ne şekilde tebyin edilebileceğine cevap verilmiştir. Bu esas üzere, gereken veriler incelenmiş; insanın, Kur'anî ve irfânî kemâl seyrinin en önemli cüz'leri açıklanmıştır. Bu makalede, konuların kütüphane yöntemiyle bir araya getirilmesine ve de tanımlama-tahlil etme (içeriğin analizi) yöntemiyle bunların irdelenmesine çalışılmıştır.

Söylenmesi gerekir ki, şu ana dek insanın kemâl seyri hakkında irfânî kitap ve makale formunda muhtelif bahisler yazılmıştır. Bunların birer birer fihristine de ihtiyaç duyulmamaktadır. Lâkin bu makalenin özel bakışı; İmâm Humeynî ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin, insan ve makamlarına ve aynı zamanda insanın hayvânî tabiatından uzaklaşıp yaratılışının maksadına erişmek için izleyeceği kemâl seyri hakkındaki görüşlerinin yansıtılmasına yöneliktir. Bu makalenin çerçevesi ve yazılış esası bu hedeflere mübtenidir ve daha önce bu nitelikte bir tahkik yapılmamıştır.

İnsanın Makâmı ve Kemâl Seyri

İbn-i Arabî'nin eserleri ve eserlerini şerh eden kimselerden bazılarının kaleme

aldıkları başta olmak üzere, çok sayıdaki irfânî eserde, iki tür insana işaret edilmiştir: 1) Allah'ın halifesi olan kâmil insan, 2) İlâhî halifelîğe liyâkati olmayan nâkis insan. (Bkz: Kâşânî, 101-102, 1370 ve en-Nâblûsî, c. 2, s. 357, 1429 h.k) Bu ikinci tür, “hayvan” vasfıyla tavsif edilmiştir ve onda ilâhî hakikatlerin zemini oluşmamıştır. Dolayısıyla, insanın övülmesi ve kâmil insanın vasıfları konularında dile getirilen kemâlî sıfatların, ikinci türdeki insan ile bir ilgisi yoktur. Bu ikinci tür insanın kâmil insanla olan benzerliği yalnızca surettedir, kemâl boyutunda değildir (Bkz: İbn Arabî, c. 1, s. 163 ve 641, ty; a.g.e., c. 3, s. 266 ve 295; el-Cündî, s.379-380, 1423 h.k; el-Mehâimî, s. 622-623, 1428 ve Mahmûd el-Ğurâb, s. 11-13, 1414 h.k).

Buna göre kâmil insan, Hakk'ın en azametli rahmeti iken; hayvan vasıflı insan ise kâmil insan yoluyla Hakk'ın rahmetinden nasiplenmektedir (Bkz: Mahmûd el-Ğurâb, s. 9-10, 1414 h.k).

İmâm Humeynî ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin irfânî tefekküründe insan olgusu, başta İbn Arabî olmak üzere diğer bazı âriflerden bir nebze farklılık arz etmektedir. Onların düşüncesine göre insan, diğer mevcutların sathında bir varlık değildir. Onun yüce derecelere ulaşması veya aşağılara düşmesi, akîde ve ameli vasıtasıyladır. Bu iki âlim bu tabiat âlemini (dünyayı), insanların kendi cismî hususiyetleri sebebiyle içine düştükleri bir kuyu gibi telâkki etmişlerdir. Bunun neticesi olarak insan, karanlıklara ve kederlere gark olmuştur. Dolayısıyla İmâm Humeynî (r), insanın cismî özelliklerini betimlerken şunları söylemiştir:

“Bil ki, insan bu tabiat âleminin çocuğudur ve onun annesi işte şu dünyadır. İnsanlar bu suyun ve toprağın çocuklarıdır.

Onun kalbinde bu dünya sevgisinin ekini ezelden olgunlaşmaya yer bulmuştur ve insan ne kadar büyürse, gönlündeki bu muhabbet de o denli büyür.” (Mûsevî-yi Humeynî, s. 122, 1376)

İmâm Humeynî (r)'nin düşüncesine göre insan, en kâmil insanlar tarafından gerçekleştirilecek doğru ve dışarıdan bir eğitim ile ıslah edilebilir niteliktedir ve bu sayede kemâl yolunu kat edebilir. Hakk'ın terbiye eli, varlık âleminin tamamında insanın terbiyesine koyulmuştur. “İnsan, ilk ve sondur.” (a.g.e., s. 262, 1373)

Allâme Cevâdî Âmulî'ye göre; Münezzehe olan Allah'ın, insanın hareket noktasının başlangıcından bu yana beyân ettiği en temel ve en önemli husus, insanın hilâfeti hâdisesidir. Allah bu konuda şöyle buyumuştur:

“Hani Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde mutlaka bir halife yaratacağım.” demişti.” (Bakara, 30).

Kur'an-ı Kerîm'de defalarca kendilerinden söz edilen diğer Peygamberlerin aksine, Hz. Âdem'in hilâfeti meselesi yalnızca bu âyet-i şerîfede beyân edilmiştir. Ama buna rağmen, Kur'an'ın baştan sona bu hikâyenin, (yani insanın hilâfetine açıklanması) bir şerhi olduğu öne sürülebilir. Zira Allah, Kur'an-ı Kerîm'in tamamında esmâ-i hüsnâ ve yüce sıfatlarını tanıtmış ve kendisini o isimler ve sıfatlarla övmüştür. Bir taraftan da insanın, daima bir hareket ve değişim hâlinde olduğunu belirtmiştir:

“Ey insan, sen Rabbine (kavuşuncaya) kadar çabalayacaksın, sonunda O'na kavuşacaksın.” (İnşikâk, 6).

Bu hareket bir nevi içsel bir dönüşüm ve nihâî bir oluşturma; yani insan bazen fazilete

doğru yürümekte ve melek huylu olmakta, bazen de rezâlete doğru koşmakta ve hayvan tabiatlı olmaktır. Ama her halükârda esmâ-i ilâhiyenin iktiza ettiği üzere, bir dönüşüm ve oluştur. (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 116, 1381).

Kur'ân-ı Kerîm, insanın seyrini “sîrûret” (oluş) olarak zikretmektedir. “Sîrûret” ile “seyr” arasındaki fark şudur: “Seyr” (“Sîn” harfi ile) “hareket” anlamındadır; yer kürenin ve göğün tüm cisimlerinde mevcuttur. Lâkin “sîrûret” (“Sâd” harfi ile), “bir hâlden başka bir hâle, bir makamdan başka bir makama, bir merhaleden başka bir merhaleye dönüşmek ve kemâl bulmak” demektir.

İstisnâsız, (tüm) insanlar seyrir hâlindeyler; önlerinde aşılması gereken ve nihyeti Hakk-ı Teâlâ'ya kavuşmak olan dönüşüm ve oluşlar vardır. Bunlardan (dönüşümler ve oluşlar) her birinin bir veçhi vardır ve bu vecihler Allah'ın inâyeti ile gerçekleşmektedir: “Herkesin yöneldiği bir yön vardır.” (Bakara, 148). Fazilete, adalete, Allah'tan başkasından âzâd olmaya, teva-zuya, iffete ve emanete, ... doğru hareket eden bir kimsenin Allah'a doğru bir seyri vardır (Seyr-i ilâ'llah). Rezâletlere doğru yol alan bir kimse de Allah'a kavuşacaktır. (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 99-101, 1381).

Öyle sanılmaktadır ki, İmâm (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin bu görüşleri, Molla Sadrâ'nın ekolüyle paralellik arz etmektedir. Çünkü Molla Sadrâ'ya göre, insanlardan her bir fert, kendisinde bulunan çok sayıdaki insânî kabiliyet nispetinde hilâfetten nasiplenmiştir. Onun görüşüne göre, “O sizi yeryüzünde halifeler kılandır...” (Fâtır, 39) âyeti tam olarak bu noktaya işaret etmektedir. (Bkz: Sadrâ-yı Şîrâzî, s. 110, 1360).

Böyle bir bakış açısıyla İmâm Humeyni da tıpkı Molla Sadrâ gibi, kâinat karşısında

insan için daha fazla mesuliyet öngörmüş ve âlemde alelâde düzeydeki insanların da hâzır bulunmalarındaki felsefeyi aydınlığa kavuşturmuştur. Onun itikadına göre her insan, kemâlî arayış yolunda yerini alabilir ve kendisindeki aşkın boyutları eğitmek suretiyle, derûnunda karar kılınmış ve göreceli bir kavram olan kemâlî elde etmede büyük adımlar atabilir. İnsanın kendi başına yürümek yerine bir veliye tâbi olma vazifesinin olması, işte bu esas üzerinedir. Zira veli ve nebinin asıl vazifesi, insanı tabiat âleminin karanlıklarından kurtarmak ve onu bizatihi velâyete ve hakikî tevhide ulaştırmaktır (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 382, 1368). Alelâde insanların da O'nun hidayet ve marifet nurundan istifadelenme, kalplerini Şeytan'ın ve enânîyyetin tasallutundan koruma, sırât-ı müstakim üzere, veli ile bir arada olma ve onunla birlikte amel etme vazifeleri vardır (Bkz: Müsevî-yi Humeynî, s. 531-532, 1376). Dolayısıyla velâyet dâiresi insanlar karşısında işte bu suretle genişlemektedir ve birçok ârife göre hilâfetin, insan-ı kâmilin şa'nından olduğu kabul görmüş ise de velâyet dairesinin söz konusu genişliği insanın ilâhî hilâfetten faydalanması içindir (Bkz: Câmî, s. 104, 1370).

Sahîfe-i İmâm'da yer alan İmâm'ın sözlerinde de bu manaya rastlamaktayız. İmâm'ın sözlerinde, İslâm'ın kâmil insanlar yetiştirmek istediği gerçeğine işaret edilmiştir. Merhum İmam, *Sahîfe-i İmâm*'da yaklaşık on dokuz meselede “insan-ı kâmil” terimini kullanmıştır. Bazen onun insan-ı kâmil ile kastetmek istediği; tezkiye olmuş, kemâl derecelerini ve basamaklarını kat etmiş ve ilâhî insanın buyruklarından istifadelenmiş kimsedir. Bazen de insan-ı kâmil ile anlatmak istediği; vatani ve milleti için faydalı olan, İslâmî, dine ve şeriate bağlı kimseler olmuştur. (Bkz: Müsevî-yi Humeynî, c. 8, s. 327, 1378).

Allâme Cevâdî Âmulî'nin tabiriyle, diğer varlıklara nispetle âlemleri kendisinde toplama ve İsm-i A'zam'ın mazharı olma maktamları insandan başkası için sözkonusu değildir. Dolayısıyla hiçbir varlık, kemâllerinin tamamı vasıtasıyla Allah'a doğru bir seyir izleyebilecek evsafıta değildir. Ama insanın durumu farklıdır; zira Allah kendini esmâ ve sıfatlarının tümüyle övmüş ve insanlara şöyle buyurmuştur:

“Doğu da Batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın yüzü oradadır.” (Bakara, 115).

Yine, esmâsının tamamıyla kendine doğru gelinmesini emretmiştir:

“En güzel isimler Allah’ındır, bu güzel isimlerle O’na dua edin.” (A’râf, 180).

Dolayısıyla insan, yalnızca tek bir yol üzerinde değildir; bilakis bütün yollardan Münezzeh olan Allah'a doğru yola koyulabilir ve Hakk'ın tüm esmâsı da insanın likâullah'a erişmesini sağlayabilir (müsîrun likâ-illah). Ama tüm kapıları kendi yüzüne açılmış olarak bulan ve Allah'ı tüm isim ve sıfatlarıyla talep eden ve anan yalnızca kâmil insandır. (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 124, 1381).

İmâm Humeynî, insan-ı kâmil mefhumunu toplumun ayniyet ve hakikatinde öylesine aydınlatmış ve idrak edilebilir bir hâle getirmiştir ki, böylece insanların eğitilmesi konusunda bu teorinin statükosuna dair yeni bir anlayışı aksettirmiştir. İmâm (r) herkesten, bir bedenîn âzaları gibi olmalarını ve insan-ı kâmilin hizmetinde bulunmalarını istemektedir. Bunu Peygamber-i Ekrem (s.a.a) de istemiştir. (Bkz: Müsevî-yi Humeynî, c. 12, s. 420-426, 1378 ve Celâlî, s. 94-95, 1378). Bizzat İmâm da bu kimselerdendi. Asrımızın câhiliyeti ile mücadele etmiş, insanların

bâtunî hayatlarını tomurcuklandırmış, fıtratları uyandırmış, kâmil insanın ve velâyetin anlamını mücessem kılmuştur. İslâm'ın numune sîmâsını insanlara tanıtmış; bu da neslimizin ve asrımızın, bu yüce hakikati zihinsel/soyut surette değil de somut/aynî anlamda anlaması adına paha biçilmez bir fırsat olmuştur. İmâm kendi teorik irfanında, bizler için yalnızca insan-ı kâmilin yüce sîmâsını anlaşılır kılmakla kalmamış, bilakis kendisi de evliyâullah ve kâmil insanların bir numunesini teşkil etmiştir. Bundan dolayı İmâm Humeynî, kendi insan anlayışında/antropolojisinde insanın dinî terbiye sayesinde ıslah olabileceğini ve böylece kâmil insan mertebesine ulaşabileceğini söylemiştir.

“İnsan, yalnızca şu tabîi ve dünyevî hayata sahip olan diğer canlılar gibi değildir. Aksine insan, öyle bir şekilde yaratılmıştır ki; bu tabîi hayata ilaveten, tabiat ötesi bir hayata da sahiptir... Nebilerin tüm talimatları, hedef ve yolu göstermek içindir ve insan, çaresiz bu yolu geçmek zorundadır. Eğer insan (bu konuda) başına buyruk olursa, bu âlemden bir diğere intikal eden bir hayvan mesabesinde olacaktır. Ama nebilerin yolunu yürürse, insaniyeti kâmil olacaktır.” (Müsevî-yi Humeynî, c. 9, s. 11, 1378).

Başka bir yerde de, insanın özelliklerini açıklarken, şöyle buyurmuştur:

“İnsanın, bir başkası nezdindeki bir boyutu vardır (mâ indeküm) ve bir de Allah katındaki değeri vardır (mâ indeAllah). Kendine yöneldiği... müddetçe “indeküm” boyutunu dikkate almıştır...; ama eğer Allah'a yönelirse, Bâkî ismiyle bâkîdir ve bekâ bulur.” (a.g.e., s. 130, 1375).

Ona göre insan gerçekte, değerler silsilesinden müteşekkil bir insicama sahiptir ve

bu silsilede yer alan her bir merhaleyi geçmek suretiyle daha üstün merhalelere erişir. (a.g.e., c. 14, s. 378).

Bir ferdi, saadetin nihâî merhalesine sevk eden en önemli etken, kendini bilmesidir (marifet-i nefis) ve bu, nefsânî kemâllere erişmenin asıl mihveri sayılmaktadır. Âriflerin her biri, bu konuyu kendi fikirlerinin alabil-diğince incelemek için himmet sarf etmişlerdir. Öyle ki Sadrî'l-Müteellihîn, marifet-i nefis bâbında şöyle söylemiştir:

“Burhan ve Kur’ân’ın ikisi de şu konuda birleşmektedirler: İlâhî hikmetin ve insanî nefsin bilgisini; yani mebd’ ve meâdî, (bir de) ebedî bekâ yoluyla kurtuluşu öğrenmek. Bunları bir kenara itmek ise ezeli ve ebedî bir hüsrânın menşesidir.” (Sadrây-ı Şîrâzî, c. 6, s. 9, 1368).

Allâme Cevâdî Âmulî’nin açısından da insanın tanınması/antropoloji büyük bir öneme sahiptir. Zira insan kendini tanımaz ve bu büyük meydana gözü kapalı girerse hataya düşer ve aldanır. Bilhassa da ardında “Şeytan” adında, yemin etmiş, mücehhez bir düşman varsa, ki onun şerâretinde bir mevcut yaratılmamıştır ve yaratılmayacaktır. Çünkü gazap alevleri onu öylesine sarmıştır ki, kendisine dahi acımamış ve altı bin yıllık ibadetinin tüm mahsulünü bir anlık kibirle ateşe atmıştır. O kendini bu denli yakmayı göze alabilmişken başkasına, özellikle de onun sürülmesinin asıl sebebi olan insana acıması düşünülebilir mi?! Âmulî’nin görüşüne göre, Kur’ân-ı Kerîm’in insana bu konuyu beyân etmesindeki ısrar; insanın hangi tehlikeyle yüz yüze olduğunu ve gazap ve taassuptan müteşekkil yakıcı bir ateşin onu peşi sıra takip ettiğini bilmesi ve de böylesine bilgili, mücehhez, şerli ve yatışmak bilmez bir düşmana gâlip gelmenin de yer ve gök arasındaki hiçbir şeyle

mukayese edilemeyeceğini idrak etmesi içindir. Zira yer, gök, altından dağlar, kıymetli madenlerden okyanuslar ve buna benzer şeylerin hepsi bir son bulup nihayetinde helâk olacaklardır. Lâkin feyz, kurtuluş ve Şeytan’a gâlip geliş ise ebedî ve bâkîdir (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 172, 1381). Bu esas itibarıyla Merhum İmâm (r), nefsi bilmeyi anahtarların anahtarı ve kandillerin kandili olarak telâkki etmektedir. (Bkz: Mûsevî-yi Humeynî, s. 18, 1384).

İmâm (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî’nin irfânî tefsirlerinde zikredilmesi gereken şey şudur: Nefs ve Hakk arasında sıkı bir irtibat vardır. Bu, şu şekilde açıklanabilir: Onların tefsirlerinde iki tür yakınlık (kurb) sözkonusudur:

1- Tekvînî Yakınlık: Burada nefis ile Hakk arasında sıkı sıkıya bir irtibat bulunur. O kadar ki, aralarında bir ikilik ve başkalık sözkonusu değildir ve Hakk Teâlâ sadece kullarının tamamına değil, aynı zamanda diğer mahlukâta da yakınlığın son sınırındadır:

“Biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf, 16).

2- Sülûkî Yakınlık: Nefs ve Hakk arasında bulunan bu tür irtibat, kulların zâtları hasebiyle Hakk’a karşı çaba, dua ve iştiyâkları ile meydana gelmektedir ve de yalnızca irfânî çaba, sülûk ve mücâhede ile hâsıl olmaktadır. Kulların kabiliyetlerindeki farklılıklara binâen, sülûk ve mücâhede de farklı olmaktadır. Dolayısıyla insan, kendini müşahede etmek suretiyle Hakk’tan ne kadar uzak olduğunu (=Sülûkî Yakınlık) ve Hakk’a nazar etmekle de kendi ile O’nun arasındaki yakınlığı görebilir (=Tekvînî Yakınlık). Nitekim İmâm Humeyni şöyle diyor:

“Sana kavuşabilir miyim bilmem,
canımın içindesin Sen;
Canımın içinde olan Senin yüzünün
ayrılığı revâ mı bana?”

(Mûsevî-yi Humeynî, s. 43, ty.)

Başta İbn Arabî olmak üzere marifet ehlinde diğer bazı kimselerin görüşlerine bakıldığında şu neticeye varılmaktadır: Onlar nefsi bilmeyi Rabbi bilmenin mukaddimesi olarak görüp, Rabbi tanımayı da nefsi bilmenin neticesi olarak telakki etmişlerse de diğer bir taraftan nefsin hakikatinin döneceği yer olarak zât-ı ilâhiyeyi bilmişlerdir. Hakk'ın zâtının, Hakk'tan başka hiç kimsenin marifetine erişemeyeceği bir makam olması hasebiyle bilinmeyeceğini ve yine tıpkı Hakk'ın zâtı gibi, nefsi bilmenin de mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bu esasa göre onlar, nefis vasıtasıyla Hakk'ın marifetine erişilemeyeceğine inanmışlardır. Lâkin her ârif kendi nefsinin -ki bu bir nevi icmâlî bir ilimdir ve bu yolla Hakk'a icmâlî bir ilim hâsıl olmamaktadır- bilir; ancak nefsin hakikatinin ve âlemin tanınması noktasında -ki bu Hakk'ın kendisidir- aczini itiraf etmektedir. (Bkz: Harezmi, c. 1, s. 170, 444-445, 1368; a.g.e., c. 2, s. 776-777).

Merhum İmâm da (r) zâtın makamının tanınamayacağı hususunda İbn Arabî ile hemfikir. İmâm'ın görüşüne göre, salt nefsi bilme vasıtasıyla Hakk'ın zâtının marifetine erişilemeyeceği gibi, başka hiçbir şey aracılığıyla da Hakk Teâlâ'nın künhüne muttali olmak mümkün değildir. Ama ona göre, bu alanda aczin itiraf edilmesinin de keşf ehlinin en büyük marifeti olduğunun bilinmesi gerekir. (Bkz: Mûsevî-yi Humeynî, s. 13, 1384). İşte bu ayrım, İmâm (r) ile İbn Arabî'nin görüşleri arasındaki farklılığı oluşturan noktadır. Bu esasa göre, İmâm'ın (r), İbn Arabî ve onun eserlerini şerh edenler

ve de marifet ehlinde diğer kimseler arasındaki görüş farklılığı şu iki mihver esasınca açıklanabilir:

1. İmâm'ın (r) irfânî bakışında insan, kendi kemâl seyrinde ve Hakk ile olan irtibat halkasında, Hakk'a olan marifetin son derecesine erişebilir ve neticede de “*Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu.*” yani her kim nefsinin tanırsa – ki tanıyabilir (tanımaktan aczin beyan edilmesi) – o vakit Rabbini de tanıyacaktır. Ama İbn Arabî ve onun eserlerinin bazı şârihlerine göre, ne nefis tanınabilir, ne de Rab. Zira insanın künhünün tanınması, Hakk'ın künhünün tanınmasına mübtenidir ve aslında Hakk (zât makamında) tanınacak mahiyette değildir. Sonuç itibarıyla, “*Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu.*” yani her kim nefsinin tanırsa - ki tanıyamaz – o zaman Rabbini de tanıyacaktır. Dolayısıyla ne nefis tanınasır ve ne de Rab.

“Onun hakikatinden bir şey idrâk edemedim,
Onun içindeyseniz, nasıl idrâk edilebilir?”

(Hârezmi, c. 1, s. 66, 1368).

2. Merhum İmâm'ın insana bakışı, bir ârifin ve kâmil bir insanın, kâmil olmayan ve karanlığa gark olan insanlara bakışıdır. Bu insanların, hayat-ı tayyibeye ve iyiliğe ulaşabilmeleri için, irşad yoluyla ve insan ruhunun kapasitesi ve sınırları esasınca eğitilmeleri ve de karanlıklardan ve huzursuzluklardan kurtarılmaları gerekir. Bu, birçok ârifin, yerine getirmekten kaçındığı bir meseledir. Çünkü beyân edildiği üzere, İmâm'a göre insan, diğer canlılar gibi bu tabiat ve dünya hayatı ile sınırlı değildir; bilakis o tabîî hayata ilaveten, tabiat ötesi bir hayata da sahip olarak yaratılmıştır. (Mûsevî-yi

Humeynî, c. 9, s. 11, 1378). İmâm (r), insanın bu özelliklerini dikkate alarak, Peygamberlerin, beşeriyetin kemâl ve hidayet yolundaki tesirine ve rolüne vurguda bulunmuştur. (a.g.e., c. 4, s. 189).

Görüldüğü üzere İmâm, İbn Arabî ve bazı irfan ehli kimselerin aksine, kendi sınıflandırmasında insanı, kâmil insan ve hayvânî vasıflı insan olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Bilakis insanı, hayvanlardan farklı olarak iki makam sahibi bilmektedir. İnsanın, Allah katında sahip olduğu makam dolayısıyla hayvânî tabiatından uzaklaşmak için bir kemâl seyri olmalıdır. Nitekim onun yaratılışındaki maksat da budur.

Buna göre, Allâme Cevâdî Âmulî'nin sözleri ve de Kur'ân-ı Kerîm'in buyrukları, insanın her iki yönüne değinmek suretiyle onun tabiatını hülâsa bir şekilde açıklamaktadır. Burada manevî konular, ahlâkî faziletler ve rezillikler, amellerin tecessümü gibi, beşerî ilimlerin inceleme alanının dışında olan nice meselelere isnat edilmekte ve tekitte bulunmaktadır. Eğer bir kimse hayvânî lezzetler merhalesini aşarsa, insanî makama adım atmış olacaktır ve onun bu makamdaki seçkin vasfı kerâmettir:

“And olsun Biz Âdem oğullarını yücelttik.” (İsrâ, 70).

Dolayısıyla Kur'ân'da insanın tabî ve tabiat üstü olmak üzere iki yönü de açıklanmıştır; ama bu durum, insanın iki hakikate de denk ve eşit surette sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Bilakis insanın özünü, onun ruhu olarak izah eden rivayetlere göre, insanın yalnızca tek bir hakikati vardır ve bu yegâne hakikatin bir aslı, bir de fer'i vardır. Onun aslı ilâhî ruhtur; fer'i de aslı yönüne tâbî olan cismidir/bedenidir. Ruhun gücü ne kadar fazla olursa, beden

de o nispette kuvvetli olacak, yorgunluk ve yoksunluktan da bir o kadar uzak olacaktır. (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 77, 1381).

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de, insanın yaratılış merhaleleri hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Gerçek şu ki, Biz insanı çamurdan süzölmüş bir özden yarattık. Sonra onu bir nutfе halinde son derece sağlam ve emniyetli bir karargâha yerleştirdik. Sonra bu nutfeyi alaka, alakayı mudğâ haline getirdik. Mudğâyı kemikler haline soktuk ve bu kemiklere et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratışla güzel bir insan kıvamında ortaya çıkardık. O eşsiz, en güzel yaratıcı olan Allah yüceler yücesidir; bütün nimet ve bereketlerin asıl kaynağıdır.” (Mü'minûn, 14).

Bu âyet-i şerîfeden öyle anlaşılıyor ki, Allah'ın Mübârek oluşu, onun insan cismine ve de nebâtî merhalesine feyzde bulunmasından ötürü değildir, aynı zamanda hayvânî merhalesiyle ilgili de değildir. Bilakis insanın, insaniyet makamıyla alakalıdır. Meleklerin secde ettiği, diğer mevcutlardan daha üstün ve haddizâtında mükerrer olan, işte bu insaniyet makamıdır.

Kerâmeti Sebebiyle İnsanın Diğer Mevcutlara Nispetle Bir Kemâl Yolunun Olması

İnsanın kemâl yolunun olmasının en önemli delili, diğer mevcutlara nispetle sahip olduğu kerâmet ve de Allah katındaki halifelik makamıdır. O, bu kurbîyet aşamalarını izleyerek bu makama ulaşmalıdır. Bizatihi bu keramet, birçok faktörün neticesidir (ma'lûlûdür). Bunlardan bazılarına işaret edilmesi gerekirse:

3.1 İnsan Allah'ın Yeryüzündeki Halifesidir ve Hilâfet-i İlâhiye Varıncaya Dek Kemâl Yolu Sahibidir

Kur'ân-ı Kerîm insanın hilafetinin ilâhî bir takdir olduğunu bildirmektedir (Bkz: Bakara, 30). İslâm'a göre insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. "Esmâ'nın tamamını bilmektedir, meleklerin secde ettiği varlıktır ve de "melâiketullah"tır (Bakara, 30-32).

Allâme Cevâdî Âmulî, insanın kemâl yolunu yukarıdaki âyet-i şerîfelerle delillendirmektedir. Âmulî Allah'ın tüm işlerinin, hikmet adı altında ve ilâhî hikmetin de O'nun ilmi adı altında olduğuna inanmaktadır. O halde Allah, hilâfet hâdisesine ilim yoluyla başlamakta ve esmâ-i ilâhiyenin öğretilmesini de kendi hikmetli işinin esası olarak karar kılmaktadır. Dolayısıyla ilâhî hilâfetin yolu, O'nun esmâ-i hüsnâsını bilme yoludur. Eğer bir kimse isimleri biliyorsa, Allah'ın halifesi olur. Ama salt lafızları, mefhumları ve ıstılahları bilmek, Allah'ın halifesi olmayı gerektirmez. Aksi takdirde Şeytan da bu lafzî ve kavramsal ilme sahip idi; ama ilâhî hilâfetten nasibini alamamıştı. Nitekim böyle teorik bir ilim, pratik bir cehaletle karışmıştır ve sahibini bir yere ulaştırmayacağı gibi, onu kemâlin tüm merhalelerinden alıkoymakta ve de âkıbetini helâka sürüklemektedir:

"Kendisini cehlinin öldürdüğü ve ilim sahibi-yken ilminin kendisine fayda vermediği nice âlim vardır." (Nehcû'l-Belâğa, 107. Hutbe).

Bu sözle hedeflenen şudur: Bu tür âlimler ilim sahibi olmalarına rağmen akıllarından gerekli faydayı sağlayamamışlar, cehaletleriyle isyana sürüklenmişler ve helâk olmuşlardır.

Dolayısıyla isimlerin ilmi, şuhûd nev'indendir ve insanı, eşyanın hakikatine götürmektedir. Böylece insan başta günah olmak üzere tüm şeylerin hakikatini idrak etmekte ve de bu hakikatler insana gösterilmektedir. Eğer insan esmâ-i hüsnâyı bilir, ilâhî hakikatleri öğrenirse ne aldanır, ne kötü işlere boyun eğer ve ne de kötülüğü emreder. Böylece gerektiği şekliyle melekût yolunu takip eder ve Allah'ın halifeliliği mertebesine nâil olur.

Âmulî, ilâhî seyirden ilâhî hilâfete doğru uzanan bu konu hakkında *Esfâr-ı Erba'a'yı* konu edinmektedir (Cevâdî Âmulî, s. 266-269, 1381). Kur'ân-ı Kerîm'in özellikle Bakara Sûresi'nde Âdem (a.s)'ın hikâyesi, remizler ve sırlarla doludur ve bu sırların açığa çıkarılması, Kur'ân'a mübteni bir insan biliminin (Antropoloji) inşasında ve insanın kerametinin bilinmesinde çok önemli bir role sahiptir. İnsan bunları dikkatlice incelemek suretiyle, kendisi hakkındaki önemli sorulara uygun cevaplar verilebilecektir.

İmâm Humeynî (r) de bu meseleye inayet maksadıyla Âdem (a.s) ile ilgili âyetlerin tevîl ve tefsirinde irfânî bir metot izlemiştir. O, Âdem (a.s)'ın cennetten çıkışı konusuna işaretle Allah'ın ezelde, dünya hayatında ve tabiât âleminde bereket kapılarını açmayı murat ettiğini ve bunun da Âdem (a.s)'ın cennetten çıkıp tabiât âlemine ayak basması dışında bir yolla tahakkuk edemeyeceğini belirtmiştir (Bkz: Mûsevî-yi Humeynî, s. 46-47, 1381). Ona göre bu açıdan bakıldığında yeryüzüne hubût ve Allah'a kurbiyet makamından iniş, insanın çıkış yayında (kavs-ı su'ûd) yer alıp kemâl nâil olmasına vesile olmakla kalmamış, aynı zamanda varlık âleminde feyz ve rahmetin vücuda gelmesini sağlamıştır. (Bkz: a.g.e., s. 123, 1376).

Esasen Âdem (a.s) daha başlangıçta, yeryüzünde yaşamak üzere yaratılmıştı. Zira Kur'ân-ı Kerîm şöyle buyurmaktadır:

“Şüphesiz Ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım.” (Bakara, 30).

Bu sürecin tekмили, yeryüzüne hubût ile mümkün olabilirdi. Buna göre, yasaklanmış ağacın meyvesini yemek hata sayılmamaktadır. Bilakis bu, asıl programın tahakkuku için önceden takdir edilmiş bir hâdise idi. Dolayısıyla bunun gerçekleşmesi gerekiyordu ve insanın insaniyetini tamamlamak adına da gerekliydi. Bu hâdise, varlığın bu en kâmil ve en güzel nizamında, gerçekleşmesi gerekli ve de kesin kılınmış bir vâkıdır

3.2 İnsanın Kemâl Seyrinde İrâde ve İhtiyârın Rolü (İnsan, Kendi İnsaniyetinin Yaratıcısı)

İmâm Humeynî (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin antropolojisinde, insanın kendi insaniyetini meydana getirmesinde irâdesi ve özgürlüğü meselesine oldukça önem verilmiştir. Kendini insan ve daha insanî, ya da hayvan veya hayvandan da aşağı kılacak olan yine insanın kendisidir. İmâm Humeynî (r), “*Aklın ve Cehlin Orduları*”nın şerhinde, insanın tabiatında kemâl sıfatları ya da bir diğer adıyla aklın ordusunun; ve ahlâkî rezaletlerin ya da cehalet ordusunun hamurunun yoğrulmuş olduğuna inanmaktadır. Bunlardan birincisi (aklın orduları) zâtî, ikincisi ise arazî surettedir. İnsan bunlardan herhangi birini istemekte ve fiiliyete ulaştırmakta özgürdür. (Bkz: a.g.e., s. 68, 1385). Ona göre, “*Hanginizin amelinin daha güzel olduğu konusunda sizi denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O yücedir, bağışlayandır.*” (Mülk, 2) âyeti

insanın, fıtratını gerçekleştirmesi konusunda ihtiyar sahibi olduğunu haber vermektedir. (Bkz: a.g.e., s. 321-322, 1376).

Dolayısıyla mutlak kemâl aşk, tüm insanların fıtratında mevcuttur. Lâkin tabiat âleminin hicapları ve dünyaya zayıf veya şiddetli bağlılık, insanın, mutlak kemâlî teşhisinde hataya düşmesine ve de kemâlin dünya lezzetlerinde bulunduğunu sanmasına yol açmıştır. Bu tür insanlar, dünya hayatın gözlerinde süslenmesinden ötürü, fitrî bir şekilde dünya lezzetlerine yönelmektedirler. Ama başka bir grup da kemâlî, âhiret makamlarında ve derecelerinde görmektedir. Dolayısıyla insanlar arasında ihtilaflar meydana gelmektedir. (Bkz: a.g.e., s. 27).

Bu doğrultuda Allâme Cevâdî Âmulî'nin tabiriyle insan, melekûf bir rehber ihtiyacı duymaktadır. İnsan, ilk olarak derûnunda çıkması gereken bir sefer olduğunu bilmelidir. Bu seferin de mertebe ve menzilleri vardır ve bu mertebe ve menzillerin her birinde de bir rehber ihtiyacı duyması, inkar edilemez bir gerçekliktir. Çünkü her bir menzilde zorlu ve tehlikeli eşkıyalar pusuda beklemektedirler. Eğer sâlikin elinde yeterli miktarda azık ve techizât mevcut ise; melekûf bir rehber eşliğinde seyrini gerçekleştiren bu insan, bu inişli ve çıkışlı yoldan selâmetle geçecek ve Rahman olan Allah'a kavuşması demek olan nihâî hedefe erişecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insan hiçbir surette durağan ve sakin değildir; zâhîrde bir köşede otursa bile bir şeyleri takip etme çabası onu her daim hareket etmeye çağırarak ve servet sahibi olmaya özendirilmektedir; lâkin bu, kevserî bir zenginliktir; çokluk yarışı niteliğindeki zâhîrî bir zenginlik değildir. (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 97-98, 1381). Bu bakışa göre insan, kendi

yaratılış sürecinde etkili olan ve aynı zamanda kendi özgür iradesiyle mahiyetini belirgin kılan tek varlıktır. İşte bu sebeptendir ki İmâm (r), bazı şeyhlerinin ifadesiyle “azm”ın, insaniyetin özü ve de insanı diğer tüm canlılardan ayıran bir özellik olduğunu söylemiştir. (Bkz: Mûsevî-yi Humeynî, s. 7, 1376). O, bilinçlilik ve uyanıklığı azmin gerçekleşmesi ve de amellerin azim ve irâde esasları üzerine şekillenmeleri için bir mukaddime bilmektedir (Bkz: a.g.e., s. 174). Onun, asıl hedefe doğru hareket etmek adına bu bilinçlilik ve kararlılığı ifade etmek için kullandığı tabir “ikinci doğuş”tur (vilâdet-i sâneviyye). “*İnsâniyet ve melekût âleminde eşyânın eşyâlığının kendisiyle olduğu ölçü, melekûtî vilâdetir.*” (a.g.e., s. 66, 1385; s. 168-169, 1376). Yani melekûtî vilâdet ile kast edilmek istenen işte bu ikinci doğuştur. “İkinci doğuş” ifadesinin esasını, Hz. İsâ (a.s)’dan ulaşan bir hadis ifade etmiştir. Hz. İsâ bu hadiste şöyle buyurmaktadır: “*İkinci kez doğmayan kimse, semânın melekûtuna varamayacaktır.*” (a.g.e., s. 66, 1385).

İmâm Humeynî’nin (r) nefis, ruh, özgürlük ve ihtiyar gibi meselelere ilişkin bahisleri ele almasındaki tek ve asıl hedef, kendi nefesine dönmek ve kendini derinlemesine tanımak suretiyle insana, varlığının hakikatini göstermektir. Böylece o, asıl hedefini tanıyabilecek, Allah vergisi imkân ve nimetlerden istifade ederek, ebedî saadete erişebilecektir.

3.3 Kavs-ı Nüzûl ve Su’ûd’da İnsanın Kemâl Seyri

İnsanın, diğer varlıklarda bulunmayan kendine has özelliklerinden biri de nüzul (iniş) ve su’ûd (yükseliş) seyridir. “*Muhakkak Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da onu aşağıların aşağısına*

indirdik.” (Tîn, 4-5) âyetleri esasınca insan kavs-ı nüzul sahibidir. Başlangıç itibariyle bu iniş, Hz. Ehadiyyet’ten ve ilâhî âlemdeki âyân-ı sâbiteden başlamakta ve bu suretle insan, meşîyyet (tabiat) âlemine inmektedir. Daha sonra meşîyyet âleminde akıl âlemine ve oradan da melekût-i ulyâ (küllî nefisler) âlemine yükselmekte ve bundan sonra da tekrar misâl âlemine geri dönmekte ve oradan da tabiat âlemine inmektedir.

Eğer Allah, insanı “ziyankâr” olarak tanımlıyor ve “*Şüphesiz insan ziyân içindedir.*” (Asr, 2) diye buyuruyorsa bu, insanın nüzûlî seyrinde saplanıp kalmasındandır. Bu nüzûlî seyrinde hareket sebebi, tıpkı insanın su’ûdî seyrinde de geçerli olduğu gibi, fıtrattır. Nitekim İmâm (r) şöyle buyurmaktadır:

“Hüsran ve hayıflanma, belki de bir şaşkınlıktır. Evliyânın seyrinin burağı olan fıtrat, Hz. Bâî’ye -azze ve allâ – kurbîyetin mirâcı ve mutlak kemâle ulaşmalarının semâyesidir. İşte bu insan, başını bedbahtlığın nihayetine de vardırabilir veya Kibriyâ’nın mukaddes dergâhından bir dereceye de erişirebilir.” (Mûsevî-yi Humeynî, s. 84-85, 1385).

Bu açıdan şöyle söylenebilir: “*İnsan, Hakk Teâlâ’nın mevcutlarının en hicaplısıdır/meçhulüdür.*” (a.g.e., s. 289, 1373). Ama su’ûd kavsında insanın ikinci doğuş süreci ve insaniyet basamaklarına doğru yükselip ilerlemesi, İmâm Humeynî’nin kelâmıyla insan hüviyetinden sayısız surları ortaya çıkarmaktadır ve ona göre bu surlar; anlamsızlık ve hüviyetsizlik girdabına gark olmuş bugünün şaşkın, kendine yabancı ve de bunalımlı insanını mutluluğa ulaştırabilir ve onun insaniyetini geliştirebilir.

Allâme Cevâdî Âmulî’nin deyiimiyle de bir insanın iç âleminde hem zirvelere

doğru uçabileceği melekûtî kanatlar, hem de körlük ve karanlık mevcuttur. Yüce Allah her ikisini insana ilham etmiş ve doğru bir seçim yapması için onu hazırlamış ve şöyle buyurmuştur: “*Nefse ve onu düzgün bir şekilde şekillendirene, iyiliklerini ve kötülüklerini ona ilham edene.*” (Şems, 7-8). Diğer birçok âyet de bir yandan beşeriyyetin ahlâkî ve insânî faziletlerine dair çehresine, bir yandan da nefsânî ve şeytânî rezillikleri üzerine vurguda bulunmuştur. İlki, insanın fıtratına, ikincisi de onun tabiatına dönmektedir. Âyetler böylece bu iki çehre arasındaki sınıra değinmektedir. İşte bu sınırdır, tıpkı bir tarafı gül bahçesi, diğer tarafı da ateş ocağı olan bir duvar gibidir (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 285, 1381)

İnsân-ı Kâmil Makamına Ulaşmak İçin İnsanın Kemâl Seyri

Merhum İmâm'a (r) göre, insan sürekli yer değiştiren (seyyâl) bir varlıktır ve ân be ân vücut mertebelerini kat etmekte ve hiçbir makam ve mertebede statik bir surette kalmamaktadır. Aynı surette kendisine ait hiçbir hüviyette, belli bir makamı yoktur ve varlıktan belli bir dereceyi kendine has kılmamaktadır. O, çok sayıda ve muhtelif makam ve derecelere sahiptir ve kemâl seyrinde duraklayacağı bir sınır ve de sabit bir makam bulunmamaktadır. Zira insan tüm yönleriyle nâ-mütenâhîdir. Bu yüzden, insanın yükseliş seyri herhangi bir makam ile son bulmamaktadır. Dolayısıyla insan, hiçbir makama gönül bağlamamalıdır.

İmâm Humeyni (r), “*Ey Yesrib halkı, artık sizin için durmanın imkânı yok.*” (Ahzâb, 13) âyetine isnatla, insan için belli başlı hiçbir sınır ve makamın bulunmadığını delillendirirken şöyle buyurmuştur:

“Yesrib halkının insaniyet konusunda belli başlı hiçbir makamı yoktur. Zira insan, nüzûl kavsında Rabbin tecellilerini kabul eden heyûlâ mertebesine sahip idi ve su'ûd kavısı itibarıyla de yüksek ufuklara ve de Hz. Ehadiyet'te fânî olabilecek potansiyele sahiptir.” (Mûsevî-yi Humeynî, s. 78, 1410 h.k).

Merhum İmâm, Şeyh İsrâk'ın sözüne isnatla şöyle söylemektedir: “*İnsânî nefsin bir mahiyeti yoktur.*” İmâm, insanın belli ve sabit hiçbir mahiyetinin olmadığına ve mahiyetini kendisinin oluşturduğuna inanmaktadır. Ona göre insanın bir makamı vardır lâkin bu makam, konum ve şa'n anlamındadır; sınır anlamında değildir. Aynı şekilde, insanın bir şa'nı vardır ve şa'nı da imkânî sınırları aşmak ve Vâcibe'l-Vücûd'un deriyasında pâre pâre (fânî) olmaktır. Neticede söylenmesi gereken şudur:

“İnsan, her bir sureti kendisine kabul eden heyûlâdan, Hz. Ehadiyet'te fânî olmaya değin kapsamlı bir surette tecelli bulmuş, yayılmış bir kağıt misâlidir (rakk-ı menşûr).” (Bkz: a.g.e., s. 121-122, 1378).

Bu beyân edilenler esasınca, insanın ilâhî fıtratı gereği kemâl aşığı ve hakikat tâlibi olduğu, bunların da onun en temel ihtiyacı oldukları, sonsuzluğu arayan ruhunu bu maddî dünyanın unsurlarıyla tatmin edemeyeceği açıklığa kavuşmuştur. Bu sebeple insan dâima ten kafesinde esir olmaktan yana dertlidir ve can/ruh kuşu bu kafesi kırmak istemekte, dost semtine ve aşk diyarına doğru kanatlanmanın özlemini çekmektedir. O, likâullaha susamıştır ve gönül ehli büyüklerin feyziyle Yâr'e kurbiyete nâil olmayı istemektedir. Dolayısıyla insan, Allah'ındır: “*Mukkak ki Biz Allah'a aitiz.*” ve O'na dönecektir: “*Şüphesiz biz*

O'na döneceğiz.” (Bakara, 156). Bundan dolayı insanın iki hareketi vardır: Nüzûlî hareket ve su'ûdî hareket.

İmâm Humeynî (r)'nin, “*Aklın ve Cehlin Orduları*” kitabındaki sözlerinden şunlar anlaşılmaktadır: Yükseliş seyri, insanın madde âleminden ve nefsanîyetten hareket etmesi ve enânîyetten çıkıp akıl âlemine doğru yol alması demektir. Dolayısıyla seyrü sülûkta hareket, sâlikin yükseliş hareketi demektir ve bunun tahakkuku da, bahsedilen yol dışında mümkün değildir. Böylece insan, maddî bağılıklardan gönlünü arındırmak ve perdeleri peşi sıra yırtmak suretiyle nihâî kemâline ulaşacaktır. Dolayısıyla bu seyri tanıma peşinde olunmalıdır.

Doğru yolun tanınması ve böyle bir hedefe erişilmesi, - ki menzile erişme iştiağı duyanları buraya ulaştırmak maksadında olan kimselerin iddiasına göre bu yollar sayısızdır – insan için en büyük zorunluluktur. Allâme Cevâdî Âmulî'nin deyişiyle bu yolda, insanı tehdit eden iki büyük tehlike vardır: Bunlardan biri, Allah'ın yolunu münharif bilmek; diğeri de hayvanlaşmak ve de bu maddî dünyanın dayattığı düşünce kalıplarıyla düşünmek. Bundan ötürü, Münezzeh olan Allah, hem sırât-ı müstakîmi açıklamış ve hem de insanın insânîyetini tefsir etmiş; insanı kendi sonsuz ve ilâhî özüyle tanıştırmış ve ona şöyle buyurmuştur:

“Bu dünyada sana eşit bir şey yoktur. Kendin için mutlak Hakk'a varacak ve seni o mutlak Hakk ile buluşturacak yolu tut.” (Bkz: Cevâdî Âmulî, s. 201, 1381).

Buradaki önemli nokta, İmâm'ın (r), seyrü sülûkün ve de makam ve menzilleri geçmenin şartının, şeriatın hükümlerine dikkatli bir şekilde riayet etmek olduğuna inanmasıdır. Zira o şöyle buyurmuştur:

“Bil ki, ilâhî maarifte, insanın bu yola zâhirî şeriatle başlaması dışında takip edilecek bir yol yoktur.” (Mûsevî-yi Humeynî, s. 8, 1376).

Sonuç

İnsân-ı kâmil, tüm mezâhirin aslı olması unvanıyla, âlemde Allah'ın feyz ve rahmetinin südür vasıtasıdır. Bu nedenle evrenin dışsal âhengi; insanın, bu sözü geçen makama (insân-ı kâmil makamına) erişmek amacıyla kendisinde bulunan bilkuvv ve suretindeki güç ve yeteneklerin tahakkuk ettirilmesine (bilfiil kılınmasına) bağlıdır. İnsan bu makama erişmekle evrende “ilâhî feyzin mecrâsı”na dönüşmektedir. Lâkin insanların çoğu, dalâletleri sebebiyle kendi gerçek makam ve rollerini unutmuşlardır. İşte bu sebeptendir ki, kâinat ân be ân Allah'tan “ayrı düşmekte” ve daha da perişan olmaya doğru sürüklenmektedir. İnsanın bu aslî rol ve makamı; manevî kemâle erişmesi ve kâinatta ilâhî feyzin sudur edeceği mecrâlara dönüşmesi içindir. Bu da Kur'ân'da “emanet” olarak beyân edilmiştir. Bu emanet, insanın yaratılışıyla birlikte omuzlarına yüklenmiştir. İmâm Humeynî (r) ve Allâme Cevâdî Âmulî'nin insan anlayışında insan, iki gücün karşıya karşıya geldiği bir savaş meydanıdadır: Bunlar, “Rahmânî ve aklânî” kuvvetler ve de “şeytânî ve cehlânî” kuvvetlerdir.

Dinî literatürde enânîyetin olumsuzlanmasına (nefy) tekitte bulunulduysa, bu, insanın nefsinden kurtuluşuna davet anlamındadır ve nefsin; insanın, maddî dünyanın güçlerine esareti şekline bürünmüş olmasındandır. Aksi takdirde bazı din karşıtlarının sandığı gibi, dinin, insanın bireyselliğini izâle etmesi manasında değildir. Din, Kur'ân, peygamberler ve esasen tüm varlık âlemi, insana insaniyet bahşetmek

içindirler ve insanın insaniyetinin tahakkukunda etkili oldukları zaman değerlidirler. İmâm Humeynî (r) bu bağlamda şöyle buyurmuştur:

“Kur’ân, insanı insan kılmak için gönderilmiştir ve bunların tamamı işte bu hedef için bir vesiledir. Tüm ibadetler ve dualar birer vesiledirler. Tüm bunlar, insanın özünün zâhir olması ve de insân-ı bilkuvvenin insân-ı bilfiil, insan-ı tabînin insân-ı ilâhî olması içindirler. İnsanın her şeyinin ilâhî olması için..” (a.g.e., s. 174).

Netice itibarı ile insan, yalnızca bir yolla kurtuluşa erebilir. Bu kurtuluş, günümüz insanının şiddetli bir ıstırapla aradığı kurtuluştur ve onu bulma uğruna birtakım fikirlerin pençesine düşmektedir, ki bu fikirler de insan için başlıbaşına başka esaretleri doğurmaktadırlar. O halde bu kurtuluş, yalnızca din yoluyla müyesserdir. Kurtuluşa doğru gerçekleştirilecek bir hareketin ve de tüm himmetini tabiat âlemini sarf etmek olan nefsin boyutlarından felâha ermenin başlangıcı, onun diğer işlevlerinden gâfil kalmak suretiyle gerçekleşecektir

Kaynaklar

Kur’ân-ı Kerîm

Nehcü'l-Belâğa. (1414 h.k). Subhî Sâlih.

Kum: Hicret.

Âmulî, Seyyid Haydar. (1368). *Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'ü'l-Envâr*. Tahran: Bilim ve Kültür Bakanlığı, Yüksek Öğretim Başkanlığı

Câmî, Abdurrahman. (1370). *Nakdû'n-Nüsûs fi Şerh-i Nakşi'l-Füsûs*. Tahran: İslâmî İrşâd ve Kültür Bakanlığı.

Celâlî, Gulâmza. (1378). *İbn Arabî İrfânî'ndan İmâm Humeynî (r) İrfânı'na Kadar “İnsân-ı Kâmil” Teorisi*. Mecelle-i Havza. Sayı, 94-95, s. 1-13.

Cevâdî Âmulî, Abdullah. (1381). *İnsanın Kur’ân'daki Suret ve Sîreti*. Hüccetü'l-İslâm Gulâmali Emîn-i Din'in Tahkiki ile. Kum: İsrâ.

el-Cündî, Müeyyidüddîn. (1423 h.k). *Şerhü Füsûsi'l-Hikem*. Seyyid Celâleddin Âştîyânî'nin Tahkik ve Tashihi ile.

el-Mehâimî, Alâeddîn Ali b. Ahmed. (1428 h.k). *Cevâhirü'n-Nüsûs fi Şerhi'l-Füsûs*. Asım İbrâhîm el-Kiyâlî el-Hüseynî eş-Şâzeli

ed-Derkâvî'nin Tahkik ve Tashihi ile. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Hârezmî, Tâceddîn Hüseyin. (1368). *Şerhü Füsûsi'l-Hikem*. Tahran: Mevlâ.

İbn Arabî, Muhyiddîn. (1370). *Füsûsü'l-Hikem*. Tahran: ez-Zehrâ Yayınları.

İbn Arabî, Muhyiddîn. (ty). *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâr-i Sâdır.

Kâşânî, Abdürrezzak. (1370). *Şerhü Füsûsi'l-Hikem*. Kum: Bîdâr.

Mahmûd el-Ğurâb, Mahmûd. (1414 h.k). *el-İnsânü'l-Kâmil fi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber*. Şam: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

Mûsevî-yi Humeynî, Ruhullah. (1373). *Âdâbü's-Salât (Namaz Âdâbı)*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1410 h.k). *Ta'likâtün alâ Şerhi Füsûsi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Üns*. Kum: Müessese-i Pâsdâr-ı İslâm.

_____. (1375). *Tefsîr-i Sûre-i Hamd*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (ty). *Dîvân-ı İmâm*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1381). *Sırrü's-Salât – Mi'râcû's-Sâlikîn ve Salâtü'l-Ârifîn*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1376). *Kırk Hadîs Şerhi (Erbâîn Hadîs)*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1385). *Şerhi Hadîs-i Cünûd-i Akl ve Cehl*. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1386). *Şerhi Duâ-yı Seher*. Farsça Tercüme. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1378). *Sahîfe-i İmâm, Mecmûa-yi Âsâr-ı İmâm Humeynî (r)*. Açıklamalar, Mesajlar, Röportajlar, Ahkâm, Şer'î İcâzetler ve Mektuplar. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

_____. (1384). *Misbâhü'l-Hidâye ilâ'l-Hilâfe ve'l-Velâye*. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî'nin Mukaddimesi ile. Tahran: İmâm Humeynî'nin Eserlerini Düzenleme ve Yayımlama Müessesesi.

Sadrâ-yı Şîrâzî, Muhammed b. İbrâhîm. (1360). *Esrârü'l-Âyât*. Muhammed Hâcevî'nin Tashihi ile. Tahran: İrân İslâmî Hikmet ve Felsefe Derneği.

Sadrâ-yı Şîrâzî, Muhammed b. İbrâhîm. (1368). *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*. Kum: Mektebü'l-Mustafavî.

Kuran'ın Bilimsel / İlmî Tefsir Ekolü

Prof. Dr. Ali Ekber Babâî

Giriş

Elbette bilimsel içtihadla tefsir okulundan maksadın, Kur'an'daki bütün ayetleri deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir etmek, yahut ayetlerin mana ve maksadını izah edip açıklarken deneysel bilgilerden, Kur'an'ın diğer ayetleri, rivayetler, Arap edebiyatı gibi diğer unsurlardan daha fazla yararlanmak olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an ayetlerinin pek çoğunun deneysel bilgilerin mevzu ve meseleleriyle bağlantısız olduğu gayet nettir. Bu ayetlerin tefsirinde deneysel bilgilerden hiçbir şekilde yardım alınmaz ve onlardan istifade edilemez. Hatta deneysel bilgilerin mevzu ve meseleleriyle bağlı bulunan ayetler bile tek başına deneysel bilgiyle tefsir edilemez. Bilakis kastedilen, her ayetin tefsirinde mümkün miktarda deneysel bilgiden yararlanılmasıdır.

Bu tanıma göre bilimsel tefsir, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilgilerin yardımıyla ortaya çıkarmak demektir. Bu okulun taraftarları da; birincisi, ayetleri tefsir ederken deneysel bilgilerden yardım almayı gerekli veya güzel görenler; ikincisi, Kur'an ayetlerinin büyük bölümünü deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir edenlerdir. Fakat kimileri "bilimsel tefsir"i başka şekillerde de tarif etmiş ve sözkonusu iki özellikten yoksun olanları bilimsel tefsirin taraftarları arasında saymışlardır. Bilimsel içtihadla tefsir okulunu ve bilimsel tefsirin hakikatini açıklığa kavuşturmak ve mektebin gerçek taraftarlarını tanımak için tariflerin incelenmesi faydalı ve etkili olacağından sözkonusu tanımları incelemeye başlayabiliriz.

"Bilimsel Tefsir"ın Tanımlarının İncelenmesi

1. Zehebi'nin Tanımı

Zehebi bilimsel tefsiri tarif ederken şöyle demiştir:

"İlmî tefsirden, Kur'an ibarelerinde ilmî istılahları hakim kılmayı, muhtelif ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmasında Kur'an ibarelerinden yardım almayı kastediyoruz."¹

¹ Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 474. Hatırlatmak gerekir ki İbn Hacer bu tarifi Emin el-Havli'den nakletmiş ve Zehebi'nin onu izlediğini belirtmiştir. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 71). Ama Zehebi, Emin el-Havli'ye hiçbir şekilde işaret etmeksizin bu tanıma kitabında yer vermiştir.

Bu tarifi yaptıktan sonra bu tür tefsirlerin varlığını ve taraftarlarının çokluğunu açıklarken Kur'an'ın geçmiş ve gelecek bütün ilimleri kapsadığı görüşüne genişçe değinmiş, Kur'an'da dinî (itikadi ve ameli) ilimlere ilaveten, diğer dünya ilimlerinin de bulunduğunu söyleyen kimseleri bilimsel tefsirin taraftarları kabul etmiş ve Gazzali'yi, kendi zamanına kadar ilmî tefsiri destekleyen ve yaygınlaşmasına emek veren kimselerin en önemli ismi saymıştır. Bu iddiasına aşağıdaki görüşleri şahit göstermiştir:

1. Gazzali'nin naklettiğine göre bazı âlimler şöyle demiştir: Kur'an yetmişyedi bin ikiyüz ilim ihtiva etmektedir. Çünkü [onun] her kelimesi ilmîdir ve her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve matlâi bulunduğundan bu ilimlerin sayısı dört katına çıkmaktadır.

2. İbn Mesud'dan bir söz rivayet edilmiştir: Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isteyen Kur'an üzerinde tedebbür etsin.

3. Şöyle demiştir: Bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatlarına dahildir. Kur'an'da Allah'ın zâtı, fiilleri ve sıfatları şerhedilmiş ve o nihayetsiz ilimlerin tamamına işaret edilmiştir.

Bu ve benzeri dayanaklara istinat etmiştir.

Zehebi; ayetler, rivayetler ve haberlerle Kur'an'ın bütün bilgileri içerdiğine istidlal yapmış olması bakımından Suyuti'yi de ilmî tefsire inanmada Gazzali'nin takipçilerinden kabul etmiştir. Yine Ebu'l-Fadl Mursi'yi de² Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği yönündeki bazı sözlerine dayanarak bilimsel tefsirin diğer taraftarları arasında saymıştır. Daha sonra Şatıbi'yi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemesi ve öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini Kur'an'a nispet edenleri hatalı bulması nedeniyle bilimsel tefsire muhalif ve bu yöntemi inkar eden isim olarak zikretmiş, kendisi de Şatıbi'nin görüşünü tercih etmiştir.³

İnceleme

Bilimsel tefsirin içtihad okulunu ve onun icaplarını tanımlarken açıklananlar dikkate alındığında, Zehebi'nin kastettiği ilmî tefsirin iki yönden bizim bilimsel içtihad okulu faslında konu edildiğimiz bilimsel tefsirden farklı olduğu anlaşılmaktadır:

1. Onun tarifinde “ilim”, genel olarak deneysel bilgilerdir ve bütün ilimleri, bu cümleden olarak da felsefi görüşleri kapsamaktadır. Fakat bizim “bilimsel içtihad okulu”nda bahsettiğimiz, özellikle deneysel bilgilerdir.

2. O, Kur'an'dan ilimlerin çıkarılmasını ilmî tefsir saymıştır. Fakat bizim tarifimize göre ilim çıkarılması bilimsel tefsirden başka bir şeydir. Bilimsel tefsir, bize göre, ayetleri tefsir ederken ve onun mana ve maksadını açıklarken deneysel bilgilerin veri ve bulgularından yardım almak demektir. Ayetlerden bilimsel mevzuların çıkarılması, ayetlerin tefsiri sırasında bilimsel bahislerin gündeme getirilmesi gibi bilimsel yöntemle tefsir değildir, dolayısıyla bilimsel tefsir sayılamaz. Bilakis müfessirin tefsir yaklaşımı ve eğilimidir. Elbette ayetlerden bilim çıkarırken de kimi zaman deneysel bilgilerden yardım alınabilir.

² Suyuti ve Ebu Hacer ondan “İbn Ebi'l-Fadl” olarak bahsetmiştir. (Bkz: Suyuti, el-İtkan, c. 2, s. 1027; Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 156).

³ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 474-491.

Fakat her zaman böyle değildir. Mümkündür ki edebi tahlille veya ayet ya da rivayetlerden yardım alarak ve deneysel bilgilerden yardım almaksızın da ayetlerden ilim çıkartılabilir. Özellikle de çıkartılan ilim deneysel mevzular ve meselelerle bağlantılı değilse. Gerçi onun yaptığı tarif ıstılah icat etmektir ve ıstılah icat etmek de tartışmadan uzak kalamaz ama öyle görünüyor ki, rivayet tefsir, felsefi ve akli tefsir, irfani ve işari tefsir gibi kısımlara ayrılan bir tefsir metodu olarak bilimsel tefsir dendiğinde akla, Kur'an'dan, içinde deneysel bilimlerin de yer aldığı ilimlerin çıkartılması gelmemektedir. Aksine, Kur'an'ın kendisinden yardım alarak Kur'an'ı tefsir veya rivayetlerin yardımıyla Kur'an'ı tefsirin karşısında deneysel bilgiler yardımıyla ayetlerin tefsiri anlaşılmaktadır. Her durumda, Zehebi'nin konu ettiği bilimsel tefsirin, bizim konumuz olan bilimsel tefsirden başka bir şey olduğuna tereddüt yoktur. Sonuç itibarıyla, onun, kendi tanımını esas alarak ilmî tefsire muvafık veya muhalif diye sıraladığı kişilerin hepsi bilimsel okulun taraftarı veya muhalifi kabul edilemez. Yine onun, bu kişilerin bilimsel tefsire muvafık veya muhalif olduklarının delili olarak zikrettikleri de onların bilimsel içtihad okuluna muvafakat veya muhalefet ettiklerine delalet oluşturmaz.

Bir kimse Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini düşünebilir ama Kur'an'ı deneysel bilgiler aracılığıyla tefsiri doğru bulmuyor olabilir. Yahut tam tersine, Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini düşünmez ama deneysel ilimlerin mesele ve mevzularıyla irtibatı bulunan ayetlerin tefsirinde deneysel bilimlerden yardım almayı gerekli ve uygun bulabilir. Dolayısıyla Suyuti ve Mursi'yi, Kur'an'ın tüm ilimleri içerdiğini düşündükleri için bilimsel tefsirin taraftarı saymak mümkün değildir. Gazzali de *İhyau Ulumi'd-Din*'de beyan ettiklerine dayanarak ilmî tefsirin taraftarı kabul edilemez.

Tabii ki *Cevahiru'l-Kur'an*'daki bazı ifadeleri⁴, onun bilimsel tefsire ve tecrübi bilgilerin Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının manasını izah etmede etkili olduğuna inandığı ve buna önem verdiğine delalet edebilir. Bu ifadeleri hesaba katarak onu ilmî tefsirin taraftarı görmek de mümkündür.

Zehebi'nin tarifinde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, onun ilmî ıstılahları hakim kılmayı tarifinin parçası yapmasıdır. Tanıma bakıldığında "ilmî"den kastettiği şeyin özellikle deneysel bilgiler olmadığı, mutlak manada ilimleri murad ettiği anlaşılmaktadır. Fakat ilmî ıstılahları hakim kılmak derken maksadının ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Eğer amacı tecrübi, felsefi, irfani vb. ilimlerin teori ve nazariyelerini Kur'an'a dayatmak ve uygulamak ise bu bilimsel tefsir değil, reyle tefsir demektir ve hiç kuşku yok bilimsel tefsirin taraftarlarından hiçbirisi böyle düşünmemektedir. Eğer kastettiği, bilimsel tefsirde Kur'an'ı, çeşitli ilimlerde ispatlanmış ve anlatmak için ıstılah ve adlandırmaların kararlaştırıldığı meseleleri gözönünde bulundurarak tefsir etmek ise bu, edebi tefsir, felsefi tefsir, kapsayıcı içtihad tefsiri gibi diğer tefsir metodlarında da mevcuttur ve bunu, o metodların kısımlarından biri olan bilimsel tefsir hususunda zikretmenin izahı yoktur. Eğer bilimsel tefsir; edebi, felsefi, kapsayıcı içtihad gibi diğer tefsir metodları kapsamında kabul etmiyorsak ayrıdır ama bu durumda bu ıstılah bilimsel tefsire özgü bir kavram olacaktır ve kimse böyle düşünmemektedir.

⁴ Bkz: Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 24-27.

2. Muhtesib'in Tanımı

Abdüsselam Abdülmecid Muhtesib de “bilimsel tefsir” tanımında şöyle demiştir:

“[İlmî tefsir], taraftarlarının Kur'an'daki ibareleri ilmî nazariye ve ıstıhlara mecbur bıraktığı ve bütün çabayı muhtelif ilimlerin mevzularını ve felsefi görüşleri Kur'an'daki cümlelerden çıkarmaya harcadıkları tefsirdir.”⁵

Bu tanımın Zehebi'nin tarifinden farkı lafızdadır. Mana bakımından iki tarif arasında hiçbir fark yoktur. Bu sebeple yeni bir incelemeye ihtiyaç bulunmamaktadır.

3. Bekri'nin Tanımı

Emin Bekri onu tanımlarken şöyle demiştir:

“[İlmî tefsir] Kur'an'daki ilmî ıstıhlardan bahseden ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkartan tefsirdir.”⁶

Bu tanım, birinci cümlede önceki iki tanımdan farklıdır. Çünkü Kur'an'daki ilmî ıstıhlardan sözedilmesi, ilmî ıstıhaların Kur'an ibarelerine hakim olmasından ve Kur'an cümlelerinin bilimsel teoriler ve ıstıhlara mecbur bırakılmasından başka bir şeydir. Fakat Zehebi'nin tarifi incelenirken açıklananlar dikkate alındığında bu tanımın durumu da açıklığa kavuşmuş olacağından bu tanımın incelenmesi gözardı edilecektir.

4. Ebu Hacer'in Tanımı

Ahmed Ömer Ebu Hacer, Bekri'nin tanımını hatırlatmış ve onu bilimsel tefsirin tarihine en yakın tanım kabul etmiştir. Kendisi ise ilmî tefsiri şöyle tarif etmiştir:

“İlmî tefsir, müfessirin Kur'an ibarelerini ilmin ispatladığı şeyler ışığında anlamaya ve Kur'an'daki mucizelerin sırrını keşfetmeye çalıştığı tefsirdir.”⁷

Eğer “ilim”den maksadı deneysel bilimler ise bu tanımın, bu bahiste konu edindiğimiz bilimsel tefsirin tarihine en yakın tanım olduğu söylenebilir. Tabii ki tanımdaki “الكشف عن سر اسرار اعجازه / mucizelerin sırrını keşfetme” cümlesi izafidir. Çünkü Kur'an'daki icazın sırlarından bir sırrı keşfetme, bilimsel tefsirden ve deneysel bilginin bulguları ışığında Kur'an'ın ibarelerini anlamaktan hasıl olan bir sonuçtur ve Kur'an'daki cümleleri bilimin ispatladığı konular ışığında anlamaktan başka bir şey değildir ki tanımda belirtilmesine ihtiyaç olsun.

5. Fehd Rumi'nin Tanımı

Fehd b. Abdurrahman Rumi, bilimsel tefsirin bazı tanımlarını zikrettikten sonra en kapsayıcı ve toparlayıcı tanıma yakın olanı şu tarif kabul etmiştir:

⁵ Muhtesib, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Asri'r-Râhin*, s. 247.

⁶ Bekri, *el-Ta'biru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, s. 125.

⁷ Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 66.

“İlmî tefsir, müfessirin, Kur'an'ın icazının onun aracılığıyla keşfedileceği ve bütün zaman ve mekanlar için masdar (hidayet) olmasına delalet edecek biçimde Kur'an-ı Kerim'de geçen ontolojik ayetler ile deneysel bilimin keşifleri arasındaki irtibatı bulma çabasından ibarettir.”⁸

Bu tarif, bilimi deneysel bilgiye mahsus sayması ve deneysel olmayan bilimlerden istifadeyi bilimsel tefsirin dışına çıkarması bakımından önceki tariflere, hatta Ebu Hacer'in tarifine bile üstünlüğü vardır. Fakat iki açıdan bizim konumuz olan bilimsel tefsirden farklılık taşımaktadır:

1. Bilimsel tefsir, Kur'an ayetleri ile bilimsel buluşlar arasındaki bağı keşfetmek değil, ayetlerin anlamını deneysel bilginin keşifleri yardımıyla ortaya çıkarmak demektir. Elbette bazen bu ikisi arasındaki irtibatı keşfetmek ayetlerin mana ve maksadını aydınlatmada daha etkili olabilir. Fakat her zaman böyle değildir ve konumuz olan bilimsel tefsir ile ayetler ve deneysel bilimlerin buluşları arasındaki ilişkiyi keşfetmek umum ve husus min vecihtir.⁹

2. Bilimsel tefsiri, Kur'an'ın icazı ve hidayetini masdarı olduğunun onun aracılığıyla açığa çıktığıyla kayıt altına almak, önceki tanımda açıklandığı şekilde, tarifte izafilik kayıdır ve genellikle tarifi kapsayıcılığına zarar verir. Çünkü kimi ayetlerde deneysel bilimlerin buluşları, o ayetlerin tefsirine, mana ve maksadını ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Fakat bu, Kur'an'ın icazını ve onun bütün zamanlar ve mekanlar için masdar ve hidayet olduğunu ortaya koyacak ve ispatlayacak biçimde olmayabilir. Böyle bir durumda, bahse konu ettiğimiz bilimsel tefsir kesinlikle doğrudur ama bu tanımın kapsamına girmemektedir.

Aktarılan bu tanımlardan, bazı kişilerin bilimsel tefsirdeki ilimden deneysel olmayan ilimleri de kastettiği, kimilerinin de özellikle deneysel bilgileri murad ettiği sonucu çıkmaktadır. Yine bazıları, bilimsel tefsiri, Kur'an'daki ibareleri bilimin ispatladığı şeyler ışığında anlama olarak tanımlamıştır. Kimileri ise bilimsel teori ve istilahları Kur'an'daki ibarelere hakim kılma ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarma; kimileri de ayetlerin deneysel ilimlerin buluşlarıyla bağı keşfetme olarak tarif etmiştir. Herkes bilimsel tefsirden, kendi tariflerinde açıkladıkları manayı kastetmiş, ona ve fikirdaşlarına özgü istilah olmuş olabilir. Ama bize göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, rivayet tefsir, edebi tefsir, akli ve felsefi tefsir karşısında bilimsel tefsir için en münasip tanım, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin buluş ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Her durumda “bilimsel tefsirin içtihad okulu” başlığı ile bilimsel tefsirden murad edilen, işte bu manadır.

Bilimsel Tefsirin Taraftarları

Zehebi'nin tarifini incelerken açıklananlardan anlaşılan odur ki, bazı kimseler, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını söyleyen herkesin bilimsel tefsiri onayladığını düşünmektedir.

⁸ Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Râbi Aşere*, c. 2, s. 549.

⁹ Umum ve husus min veche, dört nispet çeşidinden biridir. Bu ilişki, bazı harici yansımalarda örtüşen ve müşterek olan ama her birinin kendine özgü harici dışavurumu ve örneği bulunan iki kavram arasındadır. (<http://www.wikifeqh.ir> - Çev.)

Bu görüşü esas alan Ebu Hacer şöyle demiştir: “Bilimsel tefsirin düşünce köklerinin sahabe asrında bulunabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü ulema [bilimsel tefsirin sıhhati için] “من اراد علم الاولين والآخرين فليتدبر القرآن” (Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isteyen Kur’an üzerinde tedebbür etsin.) diyen Abdullah b. Mesud’un sözüyle istidlalde bulunmuştur.¹⁰ Fakat Zehebi’nin sözünü incelerken belirtildiği gibi bu görüş doğru değildir. Zira bir kimse Kur’an’ın bütün ilimleri kapsadığını düşünebilir ama deneysel bilim aracılığıyla Kur’an tefsirini sahih bulmayabilir. O halde İbn Mesud ve benzerlerinden aktarılan sözden bilimsel tefsir düşüncesinin köklerinin sahabe asrında olduğu sonucu çıkartılamaz.

Bizim tarifimize ve görüşümüze göre bilimsel içtihad okulunun taraftarı ve bilimsel tefsirin destekçisi sayabileceğimiz kimseler, ayetlerin tefsirinde deneysel bilgilerden yardım almanın lüzumuna inanan veya bunu güzel bulan; yahut Kur’an ayetlerinin bir kısmını deneysel bilimlerin yardımıyla tefsir eden ve pratikte de bu okulu izleyenlerdir.

Her ne kadar son yüzyıllarda deneysel bilimlerde yaşanan ve ilim adamlarını, hatta Müslüman âlimleri bile cezbeden hayret verici gelişmeler tefsirde de bilimsel tefsirin içtihad okuluna daha fazla ilgi duyulmasına yolaçmışsa da ve bireyler bu okulu esas alarak tefsir kitapları telif etmişlerse de geçmiş zamanlarda yazılmış tefsirlere ve kitaplara bakıldığında ayetleri tefsir ederken deneysel ilimlerden yararlanma işinin bu çağa özgü olmadığı ve geçmiş asırlarda da mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ebu Hamid Muhammed Gazzali (vefatı hicri kameri 505), geçmiş asırlarda bu tefsir okuluna eğilim duyan ve bir kısım ayetlerin mana ve muradını ortaya çıkarmanın deneysel bilgiye bağlı olduğunu düşünenlerden biridir. Zira *Cevahiru’l-Kur’an*’da şöyle demektedir: “Allah Teala’nın “الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ.”¹¹ “فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ”¹² kavlinin kâmil manasını, insanın organlarının zâhir ve bâtının teşrihini tanımayan, onların adet, çeşit, hikmet faydalarını bilmeyen birisi anlayamaz... Yine tesviye, nefha ve ruhun hakikatine vakıf olmayan kişi Allah Teala’nın “سَوَّيْتُهُ”¹³ “وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي”¹⁴ kavlinin kâmil manada anlayamaz.¹⁵ “Tıbbi tam manasıyla bilmeyen kişi [Allah Teala’nın yaptığı] bu işi anlayamaz.”¹⁶

“وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ”¹⁷ ya da “يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ”¹⁸, “وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ”¹⁹ ya da “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ”²⁰

¹⁰ Ebu Hacer, *el-Tefsiru’l-İlmi li’l-Kur’an fi’l-Mizan*, s. 146.

¹¹ İnfitar 6-7.

¹² Hicr 29.

¹³ Gazzali, *Cevahiru’l-Kur’an ve Düreruhu*, s. 27.

¹⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁵ Rahman 5.

¹⁶ Yunus 5.

¹⁷ Kıyamet 8-9.

¹⁸ Fâtır 13.

veyahut ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ“¹⁹ ayetlerinin zeylinde de şöyle demiştir: “Bir kimse, müstakil bir ilim olan göklerin ve yerin terkip biçimlerini bilmedikçe güneş ve ayın hesaplı hareketi, bu ikisinin tutulması, gecenin gündüzün içine girmesi, birinin diğerinin üzerine kıvrılmasını anlayamaz.”²⁰

Fahru Razi (vefatı hicri kameri 606), bir kısım ayetlerin tefsirinde kendi asrında tecrübi ilimlerin verilerini dikkate almış ve ayetlerin manasını onlara dayanarak açıklamış kişilerdendir. Mesela:

وَأَنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِعًا -
 وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْحَيَاةِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِعًا -
 (Gerçekten de hayvanlarda sizin için ibret vardır. Size karınlarında gübre ile kan arasından, içenler için hazmı kolay halis süt içiriyoruz.) ayetinin tefsirinde üçüncü meselede şöyle yazmıştır:

“Müfessirler demiştir ki, [sütü] “gübre ile kan arasından” [size içiriyoruz] cümlesinden murad, bu üçünün aynı yerde ortaya çıkıyor olmasıdır. Gübre midenin aşağısında, kan onun yukarısında ve süt ortadadır. Bu sözün his ve tecrübeye aykırı olduğuna delil getirdik. Aynı şekilde eğer kan midenin yukarısında ortaya çıksaydı kustuğunda kan kusardı. Bu kesinlikle yanlıştır. Ama biz diyoruz ki ayette kastedilen, sütün kanın sadece bir bölümünden ortaya çıktığıdır. Kan ise gübrede hassas kısımlardandır. Yani midede oluşan şeylerden meydana gelir. Süt ise önce gübre arasında, ikinci olarak kan arasında bulunan şeylerden ortaya çıkar. Öyleyse Allah onu kalın ve kıvamlı kısımlardan süzerek onda çocuğun bedenine uygun sıfatlar yaratmıştır. Bu makamda elde ettiğimiz şey budur. En doğrusunu Allah bilir.”²²

Fahru Razi tefsirinde ilmî konulara değini ve ondan tefsirde yararlanmaya çokça rastlanmaktadır. Gerçi yararlandığı bazı ilmî mevzuların doğruluğu belli değildir ve nicesinin yanlışlığı da ispatlanmıştır ama her halükarda yaptığı değiniler ve istifadeleri, onun ayetleri tefsir ederken kendi çağının meşhur ilmî meselelerini hesaba kattığını ve onun bilimsel içtihad okuluna taraftar olduğunu göstermektedir.

Abdullah b. Ömer Beydavi (vefatı hicri kameri 691), bazı ayetlerin tefsirinde ilmî mevzulardan yardım almış ve ayetlerin bilimsel tefsirine yönelmiş kişilerden biridir. Mesela: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ“²¹ (Allah'ın bulutu yürüttüğünü, sonra onun [parçalarını] birbirine eklediğini, sonra onları üstüste yığdığını görmüyor musun? Görüyorsun ki yarıklarından yağmur çıkıyor. Gökyüzünden ondaki [büyük bulut kümelerinden] dağlardan dolu iniyor...) ayetinin tefsirinde ayetin manasını izah edip yorumlar ve bu izahın kabul edilebilir olduğunu göstermek isterken şöyle demiştir: “Bunu meneden kesin bir akli

¹⁹ Yasin 38.

²⁰ Gazzali, a.g.e., s. 33.

²¹ Nahl 66.

²² Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 20, s. 65.

²³ Nur 43.

delil yoktur. Su buharı yukarı çıktığı ve onu parçalayacak ısı ona ulaşmadığında soğuk hava tabakasına varınca ve soğuk güçlenince orada birbirlerine yapışır ve buluta dönüşürler. Hal böyle olunca eğer havanın soğukluğu şiddetli olmazsa yağmur damlaları biçiminde aşağı düşerler. Eğer soğuk hava şiddetlenir ve birbirine yapışmadan önce buhar parçalarına ulaşırsa kar biçiminde aşağı düşer. Eğer birbirine yapıştıktan sonra düşerse dolu olarak yağar. Bazen hava çok soğuk olur, [o buharlar] sıkışır ve [birikmiş o kümeden] bulut meydana gelerek ondan yağmur veya kar yağar.

Geçtiğimiz bölümlerde anlatıldığı gibi, Zehebi, Ebu'l-Fadl Mursi²⁴ ve Celaleddin Suyuti'yi de, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini kapsadığını düşündükleri gerekçesiyle ilmî tefsire inanan isimler ve bu okulun taraftarları arasında saymıştır.²⁵ Fakat Kur'an'ın önceki ve sonrakilerin bütün ilimlerini kapsadığını düşünmek, bizim nazarımızdaki ilmî tefsir okuluna taraftarlığın delili değildir. Bir kimse mümkündür ki Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini içerdiğine inanabilir ama Kur'an tefsirinde tecrübi ilimlerin verilerinden yardım almayı uygun bulmaz.

Her durumda, bilimsel tefsirin içtihad okulu son yüzyıllarda bazı âlimlerin dikkatini çekmiş ve bu okulu esas alan tefsir kitapları yazılmıştır. Bunlar arasında, sırasıyla *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fi ma Yetealleku bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye*, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan ve'l-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an* kitaplarını telif etmiş Muhammed b. Ahmed İskenderani²⁶, Seyyid Ahmed Han Hindî (hicri kameri 1232-1315), Tantavi b. Cevheri Mısırî (hicri kameri 1287-1385) zikredilebilir. Halid Abdurrahman el-İkk de ilmî tefsiri bir tür işari tefsir saymış, onun caiz, hatta zaruri olduğunu vurgulamış ve bu tür tefsirin şartlarını beyan etmiştir.²⁷

Bazı çağdaş tefsirlerde de bilimsel tefsirin örneklerine ve bazı ayetlerin manasını açıklamak için deneysel bilimlerin verilerinden yararlanıldığına rastlanmaktadır. Mesela:

Allame Tabatabai (vefatı hicri kameri 1402) “وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ”²⁸ ayetinin tefsirinde, bu cümleden maksadın, suyun canlıların hayatına tam manasıyla müdahil olduğunu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Suyun hayatla irtibatı modern bilimin araştırmaları sayesinde ortaya çıkmıştır.”²⁹

²⁴ Suyuti onu “İbn Ebi'l-Fadl Mursi” olarak zikretmiştir. (Bkz: *el-İtkan*, c. 2, s. 1027). Ebu Hacer de ondan aynı adla bahsetmiş ve onu, hayat hikayesi Yakut Hamevi'nin *Mu'cemu'l-Udeba*'sında (c. 9, cüz 18, s. 209-213) geçen nahiv âlimi, müfessir, muhaddis ve fakih Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl Mursi kabul etmiştir. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 156). Her ne kadar Ebu Hacer, onun biyografisi *Mu'cemu'l-Udeba*'da geçen aynı şahıs olduğuna bir delil göstermemişse de her halükarda Zehebi yanlışlıkla onu Ebu'l-Fadl olarak adlandırmıştır. Çünkü Zehebi'nin sözünün kaynağı Suyuti'nin *el-İtkan*'ıdır. Orada İbn Ebi'l-Fadl olarak belirtilmiştir.

²⁵ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 477-484.

²⁶ Vefatı hicri kameri 1306. Sünni Eş'ari mezhebindendir. (Bkz: Rumi, *İttihacatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Rabi Aşere*, c. 2, s. 679).

²⁷ Bkz: İkk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 217-224.

²⁸ Enbiya 30.

²⁹ Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 14, s. 279.

Seyyid Mahmut Talegani (vefatı hicri şemsi 1358), “وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها”³⁰ ayeti-nin tefsirinde, inancına göre ayetin sarıh biçimde ve zımnen delalet ettiği mevzuları açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Öyle görünüyor ki bu mevzular, anlamlar ve icaplar açıklıkla bu ayetin ifadesinden çıkarılabilir, tevil ve mükellefiyet de sözkonusu olmaz. Aslında bu tür ayetleri tefsir eden, bilim ve araştırmanın gelişmesidir.”³¹ Üstad Mekarim Şirazi de “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ”³² ayetinin yerkürenin hareketine işaret ettiğine ilişkin karineleri zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Günümüz bilim insanlarının hesaplarına göre yeryüzünün kendi çevresindeki hareket hızı her dakika otuz kilometreye yakındır. Güneşin çevresindeki transfer hareketindeki hızı ise bundan da fazladır.”³³ Bu bilimsel meseleyi belirtmekle ayete getirdiği tefsiri desteklemiş ve daha açık ifade etmiş olmaktadır.

Muhammed Sadıkî, el-Furkan tefsirinin sahibi, “وَأَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا”³⁴ ayetlerinin tefsirinde “كِفَاتًا”ne, iki kanadını toplayıp dalışa geçen kuş manası verdikten ve yeryüzünün hareket ve yerçekimini bu iki ayetten çıkardıktan sonra şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünün sakinleri Kur’an’dan yüzyıllar önce ve ondan yüzyıllar sonra bu iki özellikten habersizdiler. Bazıları hisse dayanarak yeryüzünün hareketiyle ilgili ayetleri tevil ediyor, bazıları bu konuda susuyor ve bundan kuşku duyuyordu. Ta ki bilim sözkonusu ayetleri tefsir edinceye dek. Öyleyse Kur’an’dan sonraki bilim insanları yeryüzünün hareketini keşfedenler değildiler. Kopernik ve Newton da yerçekimi teorisini ortaya atmış sayılamaz.”³⁵

Şadi Nefisi, aşağıdaki kitapları Kur’an’ın mevzu tefsiri kabul etmiş ve onları da ayetlerin bilimsel tefsirine giren kitaplar arasında saymıştır: Muhammed Tevfik Sadıkî’nin *el-Felek ve’l-Kur’an*’ı, Abdulaziz İsmail’in *el-Kur’an ve’t-Tıbbi’l-Hadis*’i, Muhammed Efendi’nin *Sünenullahi’l-Kevniyye ve’l-Avalimu’l-Uhra*’sı, Abdurrezzak Nevfel’in *el-Kur’an ve’l-İlmu’l-Hadis*’i, Mehdi Bazergan’ın *Bâd ve Bârân der Kur’an ve Mutahharât der İslam*’ı, Seyyid Rıza Pâknejad’ın *Evvelin Dânişgah ve Âherin Peyamber*’i, Hüseyin Nuri’nin *Dâniş-i Asr-i Feza*’sı, Bîâzâr Şirazi’nin *Gozeste ve Âyende-i Cihan*’ı, Yedullah Niyazmend’in *İ’caz-i Kur’an ez Nazar-i Ulûm-i İmrûz*’u, Mekarim Şirazi’nin *Peyâm-i Kur’an*’ı.³⁶⁻³⁷

³⁰ Şems 6.

³¹ Talegani, *Pertovi ez Kur’an*, c. 4, s. 110.

³² Neml 88.

³³ Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 15, s. 569.

³⁴ Mürselat 25-26.

³⁵ Sadıkî, *el-Furkan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 29, s. 341.

³⁶ Hatırlatmak gerekir ki, *Peyâm-i Kur’an*, ayetlerin bilimsel tefsirine ait müstakil bir kitap değildir. Müellifin, konusu “Kur’an-ı Mecid’de nübüvvet-i hâsse” olan sekizinci ciltte “günümüz bilimleri ve bilimsel buluşlar açısından Kur’an’ın mucizeviliği” başlığı altında edebi kurallara uygun biçimde hiçbir mükellefiyet olmaksızın bilimsel yasalara uygun görüp Kur’an’dan birtakım ayetler zikrettiği ve onların manasının bilimsel yasalara uygunluğunu izah ettiği mevzu tefsirdir. (Bkz: Mekarim Şirazi, *Peyâm-i Kur’an*, c. 8, s. 143-190).

³⁷ Bkz: Es’adi ve arkadaşları, *Âsibşinasi-yi Ceryanhâ-yi Tefsiri*, c. 1 (Yedinci bölüm, Şadi Nefisi, *Ceryan-i Tefsir-i İlmi*), s. 435.

Fakat bu kitapların muhtevası üzerinde düşünme ve yapılacak bir inceleme, onların birçoğunun tefsir olmadığını ve yazarlarının ayetlerin bilimsel tefsirine girişmediklerini, bilakis çoğunun, Kur'an-ı Kerim'de bilimsel bulgulara ve buluşlara değinildiğini açıklayarak Kur'an'daki bilimsel icazı ve beyanlarının bilimsel buluşlara uygunluğunu gösterme niyetinde olduğunu ortaya çıkaracaktır.³⁸ İçlerinden kimisi kendi kitabının girişinde hatırlatmıştır:

“Kur'an ayetlerini batılı bilginlerin teori, nazariye ve varsayımlarına uydurmak ve hoşumuza giden manayı, Allah göstermesin, Kur'an'dan bir ayeti filan bilim adamının notu ve taslağına onaylatmak şeklinde beyan etmek istemiyoruz. Aksine birçok bilim adamının, yorulmak bilmez bir gayretle, yaratılıştaki bazı gizli sırların üzerindeki örtüyü, Kur'an'ın, yani Allah'ın onaylayacağı şekilde kaldırmayı başardığını söylemek istiyoruz.”³⁹

Onlardan bir başkası ise *Bâd ve Bârân der Kur'an* başlığıyla yazdığı kitabın başında kitabı yazmaktaki maksadını şöyle açıklamıştır:

Rüzgarlar ve yağmurların adının geçtiği ve bununla ilgili keyfiyetin açıklandığı ayetlerdeki bazı ifadeler ve bilgi sızıntılarının meteorolojinin keşiflerine, bilimsel malumat ve teorilere şaşırtıcı biçimde uyduğunu ve Kur'an'ı gönderip nazil edenin rüzgarı gönderen ve yağmuru indiren olduğu manasına delalet ettiğini göstermek istiyoruz. Elbette ki Kur'an fizik yasaları ve ilkeleri oluşturma ya da bize meteorolojiyi öğretme amacı gütmüyor. Hayır, rüzgar ve yağmurdan bahseden hiçbir beşeri yazı ve sözde son yüzyıla kadar eşine rastlanmadık biçimde söz söylemiş olmasını, daha önce hiçkimsenin, rüzgarların ortaya çıkması, bulutların oluşması ve yağmurun düşmesi hakkında böyle fiil ve sıfatları kullanmadığını sözkonu ediyoruz.⁴⁰

Daha sonra kitabın birinci bölümünde rüzgar, bulut ve yağmurun ortaya çıkışının mahiyet ve niteliğini deneysel bilimlerden açıklanmış⁴¹ ve ikinci bölümde, Kur'an'daki beyan ve ifadelerin deneysel bilimlerde keşfedilenlere uygunluğunu göstermek üzere, hakkında üç fenomenin açıklandığı ve işaret edildiği Kur'an ayetlerini zikretmiştir.⁴² Örnek vermek gerekirse, rüzgarların kısımları ve onların nasıl ortaya çıktığına ilişkin bilimsel analizden bilimsel buluşlar ve teorilere göre rüzgarın hareket ve mecrasının bizim görüşümüzde ve yerelde hissettiğimize aykırı olarak daima sirkülasyon biçiminde olduğu ve yö-rüngesi bulunduğu, fakat dillerin hiçbirinde ve modern bilimin kitapları hariç hiçbir kitapta rüzgarın genel olarak sirkülasyon veya yö-rüngesel ifadeyle anılmadığı, hep esmek, üfle-mek, gelmek, çarpmak, ulaşmak, akmak ve emsali gibi (bunun benzeri) kelime ve mas-darlarla kullanıldığı sonucuna varmıştır... Ama Kur'an birkaç ayette “تصريف الرياح” ifadesini kullanmaktadır. “تصريف”, sirküle etmek, mükerrer getirmek ve halleri dönüştürmek

³⁸ Örnek olarak bkz: Mekarim Şirazi, aynı yer; Niyazmend, *İ'caz-i Kur'an ez Nazar-i Ulûm-i İmrûz*, s. 24 ve sonrası.

³⁹ Pâknejad, *Evvelin Dânişgah ve Âherin Peyamber*, c. 1, s. 3.

⁴⁰ Bazergan, *Bâd ve Bârân der Kur'an*, s. 15-16.

⁴¹ Bkz: A.g.e., s. 21-89.

⁴² Bkz: A.g.e., s. 90-164.

manasına gelmektedir. Bütün bu anlamlar, rüzgarların yörüngede akması ve değişken haller arzemesinde mevcuttur.⁴³

Dolayısıyla bütün kitapları mevzu tefsiri kabul etmek ve ayetlerin bilimsel tefsirine koyulmuş kitaplar arasında saymak mümkün değildir. Fakat bu kitapların muhtevası gözönünde bulundurulduğunda genellikle yazarları bilimsel tefsirin taraftarı kabul edilebilir. Çünkü onların bilimsel keşifler ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım alarak ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarmaya karşı çıkmış olabilecekleri uzak ihtimaldir.

Bilimsel Tefsirin Muhalifleri

Zehebi, Ebu İshak Şâtûbi'yi (vefatı hicri kameri 790), *el-Muvafakat* kitabında geçenlere dayanarak, geçmiş zamanlarda bilimsel tefsir düşüncesine muhalefetin reisi olarak tanıtmış, kendisi de onun görüşünü tercih etmiştir.⁴⁴

Ebu Hacer de Şâtûbi'yi, geçmişte ilmî tefsirin en meşhur muhaliflerinden kabul etmiş⁴⁵, onu, ilmî tefsirin muhaliflerinin başında ayrı bir fasılda ele almış⁴⁶ ve aşağıdaki kişilerden modern zamanlarda bilimsel tefsirin muhalifleri olarak bahsetmiştir⁴⁷:

1. Muhammed Abduh'un talebesi ve *Tefsiru'l-Menar*'ın yazarı Muhammed Reşid Rıza (vefatı 1935).

2. Mısırlı ünlü âlim ve el-Ezher Üniversitesi'nin müdürü Şeyh Mahmud Şeltut (vefatı 1964).

3. *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiyye*'de "el-Tefsir" makalesinin yazarı Üstad Emin Havli (vefatı 1965).

4. Ünlü yazar ve Kahire, Şam, Bağdad Lugat Cemiyeti'nin üyesi Üstad Abbas Mahmud Akkad (vefatı 1964).

5. *el-Tefsiru'l-Hadis*'in müellifi Üstad Muhammed İzzet Derveze Nablusî Filistinî.

6. *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an* müellifi Muhammed Abdulazim Zerkani.

7. *Fi Zilali'l-Kur'an* tefsirinin müellifi Seyyid Kutub (vefatı 1966).

8. Kahire Üniversitesi Felsefi ve Toplumsal Araştırmalar Bölümü Başkanı Ali Abdulvahid Vafi.

9. Andrew Scott'ın *Beynu'd-Din ve'l-İlm* kitabının mütercimi Üstad İsmail Mazhar.

Fakat bu isimlerin tamamının, ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarırken deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma manasında bilimsel tefsire karşı oldukları belli değildir. Mümkündür ki bazıları Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını inkar ediyor olmaları bakımından bilimsel tefsire karşı çıkıyor sayılabilir, ama daha önce geçtiği gibi Kur'an'ın

⁴³ Bu örneği açıklarken yaptığı izah hakkında bilgi için bkz: A.g.e., s. 90-91, 98-99.

⁴⁴ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 485-491.

⁴⁵ Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 217.

⁴⁶ Bkz: A.g.e., s. 275-293.

⁴⁷ Bkz: A.g.e., s. 297-332.

bütün ilimleri kapsaması bir şey, deneysel bilimlerden yardım alınması ise başka bir şeydir. Yani bir kimsenin birincisine muhalif, ama ikincisine muvafık olması mümkündür.

Dolayısıyla Şâtûbi ve Zehebi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin muhaliflerinden görülemez. Çünkü Zehebi, Şâtûbi'yi *el-Muvafakat*'ta geçen meselelere istinaden ilmî tefsir düşüncesine muhalefetin lideri olarak tanıtmış ve kendisi de o kitaptaki delilleri sahih kabul ettiğinden onun görüşünü tercih etmiştir. Fakat *El-Muvafakat*'ta inkar edilen ve delil gösterilen şeyler Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığıdır, ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmada deneysel bilimlerden yardım alma değil. O, sözkonusu kitapta şeriatı ümmî ve ümmî kişilerin bilebileceği seviyede tavsif etmiş⁴⁸; onun, Arapların önem verdiği ilimleri ve içlerinden âkil olanların gözönünde bulundurduğu ahlaki tashih edip mükemmelleştirdiğini savunmuştur.⁴⁹ Buna göre Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı görüşünün ifrat ve yanlış olduğunu belirtmiş⁵⁰ ama ayetleri tefsir ederken bilimsel bulgular ve verilerden yardım almanın yanlış ve hata olduğuna hiçbir izah getirmemiş, hatta buna değinmemiştir bile. Belki de Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemekle birlikte bazı ayetlerin tefsirinde bilimsel bulgular ve verilerden yardım almayı doğru buluyordu. Özellikle de kitabında yıldız bilimi, yağmurun yağma, bulutların ortaya çıkma ve rüzgarın esme zamanını inceleyen bilim (meteoroloji), tarih bilimi, eski ümmetlerin haberleri, tıp ilmi gibi ilimlerden Arapların önem verdiği bilimler olarak bahsettiği ve Kur'an'daki birtakım ayetleri bu ilimlerle ilgili gördüğü⁵¹ hesaba katılırsa.

Bahsi geçen ilimlerden haberdar olmak o ilimlerle alakalı ayetlerin manasını ortaya çıkarmada etkili olacağına göre onun da bu etkiye inanıyor olduğu ve bu tür bilimsel tefsiri onayladığı hiç de uzak ihtimal değildir. En azından bu anlamdaki bilimsel tefsire muhalefeti kesin değildir. Yine adı sayılan herkesin her türlü bilimsel tefsire, hatta deneysel bilimlerin kesin bulgu ve verilerinden yardım almaya muhalif oldukları belli değildir. İçlerinden bazıları, ayetlere bilimsel teorileri dayatmaya ve ayetleri, sallantıdaki bilimsel teorilere uydurmaya itiraz etmiş de olabilir. Fakat belki de mümkün durumlarda tefsirde deneysel bilimlerin kesin bulgularından istifade meselesine muhalefet etmiyorlardı. Ebu Hacer'in Seyyid Kutub'tan naklettiği bir cümle bu izahı desteklemektedir.

Bilimsel tefsirin muhaliflerinden sayılan kişilerin diğer muhalefeti de bu sınırda olabilir. Yahut içlerinden Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına muhalif Şâtûbi gibi kimilerinin bile görüşünü net olarak bilmek, sözlerini dikkatlice ve üzerinde düşünerek ele almaya ihtiyaç duyurmaktadır. Bu çalışmada bu tür bir tahkiki gözardı ediyor⁵² ve bilimsel tefsiri-

⁴⁸ Bkz: Şâtûbi, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeriat*, c. 2, s. 69-70.

⁴⁹ Bkz: A.g.e., s. 71.

⁵⁰ Bkz: A.g.e., s. 79.

⁵¹ Bkz: A.g.e., s. 71-76.

⁵² Rızai İsfehani, bir grup Şii ve Sünni âlimi tefsirde tafsile inananlar olarak tanıtmış ve adını verdikleri arasında Seyyid Kutub ve Muhammed Reşid Rıza'yı bu grup içinde zikretmiştir. O, Ehl-i Sünnet'ten bu iki isme ilaveten Ebu Hacer ve Muhammed Mustafa Meraği'yi, Şia'dan da Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi, Allame Tabatabai, Mekarım Şirazi, Muhammed Hadi Ma'rifet, Cafer Subhani, Lütfullah Safi Gulpeygani, Ali Mişkini ve Muhammed Sadıki'yi de tafsile kail olan isimler olarak saymıştır. (Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmi-yi Kur'an*, s. 327-347).

rin sahih olup olmadığını anlamada temel rol oynayan taraftarların ve muhaliflerin delillerini incelemeye koyuluyoruz.

Bilimsel Tefsirin Taraftarlarının Delillerini İnceleme

Nakli Deliller

Bilimsel tefsirin taraftarları için zikredilen delillerin bir bölümü, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delil gösterilen ayetler ve rivayetlerdir. Mesela:

- ”مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ“⁵³ (Bu kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik.)

- ”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“⁵⁴ (Bu kitabı herşeyi açıklamak için sana indirdik.)

- Allah Rasülü'nden (s.a.a) şöyle buyurduğu bir rivayet nakledilmiştir:

”ستكون فتن. قيل: و ما المخرج منها؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و“⁵⁵ (Çok yakında bazı fitneler patlak verecek. Denildi ki: “Onlardan çıkış yolu nedir?” Şöyle buyurdu: “Sizden önce vuku bulmuş olanların ve sizden sonra vuku bulacak olanların haberi ve aranızda geçenlerin hükmünün yeraldığı Allah'ın kitabıdır.”)

- İbn Mesud'dan nakledilmiş söz: ”من اراد العلم فعليه بالقرآن فان فيه خبر الاولين و“⁵⁶ (Kim ilim istiyorsa Kur'an'a yönelsin. Çünkü geçmiştekilerin ve gelecektekilerin haberi ondadır.)

- Ondan nakledilen bir başka söz: ”من اراد علم الاولين و الآخرين فليثور القرآن“⁵⁷ (Kim geçmiştekilerin ve gelecektekilerin ilmini istiyorsa Kur'an üzerinde çalışsın.)

- Ondan nakledilmiş bir başka söz: ”انزل في هذا القرآن كل علم و بين لنا فيه كل شيء“⁵⁸ (Bu Kur'an'da her ilim nazil olmuştur ve onda herşey bizim için beyan edilmiştir. Fakat Kur'an'da bizim için beyan edilmiş şeyler hakkında ilmimiz yetersizdir.)

Suyuti, bu ayetler, Allah Rasülü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ve İbn Mesud'un ilk sözüyle istidlalde bulunmuştur.⁵⁹ Ebu Hacer de birinci ayeti tefsirde bilimsel eğilimi destekleyenlerin delilleri arasında saymış ve onların iddiasına delaletini izah etmiştir. Daha sonra ise muhaliflerin bu istidale eleştirisini belirtmiş ve İbn Mesud'un son iki sözünü, ona delil gösterilen haberler olarak bildirmiştir.⁶⁰

⁵³ En'am 38.

⁵⁴ Nahl 89.

⁵⁵ Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.

⁵⁶ Aynı yer.

⁵⁷ Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106.

⁵⁸ Aynı yer.

⁵⁹ Bkz: Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.

⁶⁰ Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 103-106.

Sözkonusu istidlal ele alındığında denebilir ki, bu ayetler ve rivayetler, Kur'an'ın tüm ilimler konusunda söz söylediğine delalet etmektedir. Çünkü ayetlerdeki “كل شيء” ve “من شيء” umum ifadesi, hadis-i nebevîdeki “ما قبلكم” ve “ما بعدكم”, yine “ما بينكم” mutlak beyanlar, İbn Mesud'un sözlerindeki “علم الاولين و الآخرين” ve “كل علم” tabirleri tüm ilimleri kapsamaktadır ve Kur'an'ın deneysel bilimler hakkındaki sözlerini anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç bulunduğu, en azından ayetlerin deneysel bilimlerle ilgili noktalara delaletini açıklığa kavuşturmak için deneysel ilimlerin bulgularından yardım almak gerektiği çok nettir.

Fakat bu istidlal bazı bakımlardan sorunludur:

1. “مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ”⁶¹ ayetinde “الْكِتَابِ”tan kastedilenin Kur'an olduğu belli, hatta zâhir değildir. Çünkü muradın Levh-i Mahfuz olma ihtimali, Kur'an olma ihtimalinden daha zayıf değildir. Elbette ki Fâhrî Râzî ayette Kur'an'ın kastedildiğini belirterek, elif ve lâmin müfred isme geldiğinde o ismin öncelikli malum manaya hasredildiği ve Müslümanlar nezdinde “الْكِتَابِ”ın öncelikli malum manasının Kur'an olduğu⁶² şeklinde istidlalde bulunmuştur. Alusi de onu “Kur'an” olarak tefsir etmiştir.⁶³ Fakat muhalifler ayetin “(وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ)”⁶⁴ siyakını, “الْكِتَابِ”tan muradın Levh-i Mahfuz olduğuna delil kabul etmektedir. Zemahşeri de ona Levh-i Mahfuz manası vermiş ve başka bir mana zikretmemiştir.⁶⁵ Bu tefsir Hasan ve Katade'den de nakledilmiştir.⁶⁶

2. Kur'an ayetlerinin zâhirinden herşeyin tıbyan ve beyanının elde edilemeyeceği kârinisiyle ya bazılarının dediği gibi⁶⁷ “كل شيء”den kastedilenin din ahkâmının usûl ve külliyyatı olduğu söylenmelidir ya da Kur'an'ın zâhir ve bâtın lisanıyla herşey için tıbyan olduğu ve Kur'an'ın bâtın diline aşına olan Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şahsı için herşeyin tıbyanı⁶⁸ olduğu söylenmelidir. Bu iki ihtimalden hiçbirine göre ayet istidlalde bulunanların iddiasına delalet etmemektedir. Çünkü birinci ihtimale göre ayet, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delalet etmemektedir. İkinci ihtimale göre de örf diliyle ve herkesin anlayabileceği şekilde tüm ilimleri beyan etmemektedir. Öyleyse ondaki ilimleri anlamak ve tefsir etmek için bilimsel tefsire ihtiyaç duyurmamaktadır ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı gerektirmemektedir. Bu izah, “الْكِتَابِ”tan maksadın Kur'an olduğu esas alındığında önceki ayet için de geçerlidir.

3. Zikredilen rivayet sened açısından güvenilir değildir. İbn Mesud'un sözleri ise senedin zayıflığına ilaveten sahâbî reyî olması ve hata ihtimali barındırması nedeniyle istinat

⁶¹ En'am 38.

⁶² Bkz: Fâhrî Râzî, *el-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 12, s. 215.

⁶³ Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meanî*, c. 4, cüz 7, s. 144.

⁶⁴ En'am 38.

⁶⁵ Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 21.

⁶⁶ Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meanî*, c. 4, cüz 7, s. 145.

⁶⁷ Bkz: A.g.e., c. 7, cüz 12, s. 216, satır 22.

⁶⁸ Bu ayet hakkında daha fazla izah için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsîri*, c. 2, s. 147-150.

edilebilirlik kabiliyeti taşımamaktadır. Fakat bu rivayetlere benzer rivayetler Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (aleyhimüsselam) epey fazla geldiğinden ve aralarında sahih senede sahip rivayetler de bulunduğu⁶⁹ sened sorunu ve sahabi reyinin hata edebilir olması gözardı edilmektedir. Ama delalet bakımından ayetlerin delaleti konusunda beyan edilen ikinci eleştiri bu rivayetler konusunda da geçerlidir. Bir farkla ki, bu rivayetlerin bir kısmında Kur'an'da herşeyin açıklandığı ve Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığı belirtilmiştir, fakat bunu anlamak herkesin güç yetireceği bir şey değildir. Sadece Peygamber ve o Hazret'in vasileri (aleyhimüsselam) onu anlayabilirler. Dolayısıyla ilimlerin zâhir ve örf diliyle beyanı kastedilmediğinden tefsir alanına girmemekte, bilimsel tefsire ihtiyaç duyuramamakta, bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması ondan çıkmamaktadır. Bilakis, yalnızca Peygamber ve vasilerinin vakıf olduğu bâtunî ve örf ötesi dille beyan edilmiştir.

4. Bu ayet ve rivayetlerin Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığına, ilimlerin örf lisanıyla ve anlaşılır dille beyanına ve umum için tefsir olduğuna delalet taşıdığı farzedildiğinde de onlardan bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması sonucu çıkmayacaktır. Çünkü, daha önce geçtiği gibi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsamı ve ilimlerin örf diliyle ve tefsir edilebilir lisanla beyanı bir şey, bilimsel tefsir ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almak başka bir şeydir. Mümkündür ki Kur'an bütün ilimlerle ilgili bir beyana sahip olabilir ama onu anlamada bilimsel tefsire ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almaya ihtiyaç duyulmayabilir.

Akli Deliller

Ebu Hacer, “استدلوا بالمعقول” tabiriyle bilimsel tefsiri onaylayanlar için, aşağıda mana olarak nakledip inceleyeceğimiz yedi akli delil beyan etmiştir:⁷⁰

1. Kur'an, Allah'ın kulları üzerindeki hüccetidir. Onun hüccet olması mucizevi olmasıdır. Çoğu insan Arap olmadığından, Kur'an'ın belagat yönünden icazını idrak edebilmeleri için Kur'an mecburen, anlaşılması Arap dilini bilmeye bağlı olmayan başka bir açıdan da mucize göstermelidir. Dolayısıyla Kur'an'ın insanların geneli için mucize oluşu bilimsel meseleleri açıklamayı da gerektirmektedir. Böylelikle bu yolla, mucizevi oluşu deneysel bilimlerin bilginleri için sabit olacaktır.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Öncelikle, Kur'an'ın Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için icazının ispatı, Kur'an'ın bilimsel meseleleri açıklamaya bağlı değildir. Onlar, Kur'an'ın nüzulü zamanında ve sonrasında Arap dilindeki fesahat ve belagatin büyük ustalarının Kur'an'dakine benzer bir sure getirmekten acziyete düşmesi ve Kur'an'daki fesahat ve belagatin fevkalade olduğunu itira etmelerinden onun icazını anlamak mümkündür. Yahut bir süre sonra gerçekleşen gaybi haberlerinden onun

⁶⁹ Bu rivayetlerin bazılarını görmek için bkz: Kuleyni, *Usûlü'l-Kaîf*, c. 1, s. 111-113; Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 148-149; İmam Sadık'tan (aleyhisselam) sahih senedle nakledilmiş o rivayetlerden biri şöyledir: “كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و فصل ما بينكم و نحن نعلمه” (Kuleyni, aynı yer.)

⁷⁰ Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106-109.

mucizevi olduğunu anlayacaklardır. Ya da eğitim görmemiş bir kişinin, cahiliyet asrında en üstün maarif ve ahlak, ibadet ve diğer meselelerin ahkâmını insanlık için getirmesinden Kur'an-ı Kerim'in ilahi olduğu ve onu getirenin Allah Teala ile irtibatına vakıf olacaklardır. İkincisi, daha önceki kısımlarda defalarca açıklandığı gibi, Kur'an-ı Kerim'in bilimsel mevzuları açıklamaya girmesi, Kur'an'dan bilimsel mevzuları bulup çıkarmayı deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma sayılmasa bile bilimsel tefsir kabul ediyor olmamız hariç, bilimsel tefsiri ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı, hatta bunun güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

2. Bilimsel mucizevilik, mülhidleri, Kur'an'ın icazı üzerinde kuşku yaratmada acze düşmektedir. Çünkü Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi zeki insanlar nezdinde, o hakikatin yaratıcısının Kur'an'ı indiren olduğuna dair hissedilen bir delildir.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi, beşeriyetin bilgisinin çok düşük seviyede olduğu bir çağda ve okuma yazmaya aşina insanların bile çok az olduğu Arabistan'da, özellikle de Kur'an'ı getirenin eğitim görmemiş ve ümmi biri olduğu hesaba katılırsa Kur'an'ı indirenin Allah Teala olduğuna aşikar delil oluşturabilirse de önceki delile cevap verirken söylenenler dikkate alınırsa, birincisi, Kur'an'daki icaz ve mülhidlerin onda kuşku yaratmada acze düşmesi Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesine bağlı değildir. İkincisi, Kur'an'da bilimsel hakikatin zikredilmesi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

3. Kur'an-ı Kerim, doğa fenomenleri konusunda ve bununla ilgili olarak pek çok ayet içermektedir. İslam dinine daveti kolaylaştırmak ve bilim çağı olan bu çağda ona zemin hazırlamak bilimsel tefsire ve bilimsel verilerin ışığında o ayetlerin manasını anlamaya bağlıdır.

Bu delile cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da doğa fenomenleriyle ilgili ayetlerin varlığı inkar edilemez ise de ve sözkonusu ayetleri anlama ve tefsir etmede bilimsel hakikatlerden ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yararlanma imkanı menedilmiş değilse de, hatta eğer ayetlerin sahih tefsirinin sonucu deneysel bilimlerin bulgularıyla örtüşmesi deneysel bilimlerin bilginlerini İslam'a cezbetmede etkili olacaksa da, bu izah bilimsel tefsiri ispatlamak için yeterli değildir. Bilimsel tefsirin sıhhati bir şey, ayetler için beyan edilen mananın bilimsel bulgularla örtüşmesinin bilginleri İslam'a cezbetmede etkili olması başka şeydir. Sahih olmayan tefsir metoduyla bilimsel teorilere uygun bir mana ayetler için beyan edilebilir ve bunun sonucunda bilim adamları da İslam'a ve Kur'an'a eğilim gösterebilir. Fakat bu mana eğer ayetlerin gerçek manası olmazsa sözkonusu mananın gerçeğe aykırı olduğu anlaşıldığında bilim adamlarını İslam'a cezbeden etki ortadan kalkacak ve tam tersi bir sonuca yolaçacaktır. Öyleyse İslam'a davetin zeminini hazırlamada tefsirin neticesinin etkisine bakmadan önce ayetlerin manasını anlamanın ve tefsirin sahih metodunu bilmek ve bu sahih metodla ayetlerin manasına ulaşmak gerekmektedir. Eğer o mana bilimsel bulgulara uyuyorsa bilim adamlarını İslam'a davette ve cezbetmede ondan yararlanılabilir. Eğer uygun düşmüyorsa onları başka yoldan İslam'a çağırarak gerekir. Zira İslam'a davet yolu ve Kur'an'ın icazı ile İslam'ın hakkaniyetini

kavramanın delili, Kur'an'ın manasının bilimsel teorilere uygunluğuyla sınırlı değildir. Tabii ki Kur'an'ın sahih bilimsel teoriye aykırı bir mevzu beyan etmeyeceği bellidir. Fakat ona sessiz kalması ve o konuda bir açıklama yapmaması da mümkündür. Bir yerde, ayetten anlaşılan mana bilimsel teoriye aykırıysa ayetten anlaşılanın sahih metoda göre olup olmadığı ve burada hata yapıp yapılmadığı incelenmelidir. Yahut sözkonusu bilimsel teori yanlış olabilir ve teorisyenler ona ulaşmada yanlışlık yapmışlardır.

4. Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'de çokça ve tekrarlayarak göklerin ve yerin hallerini, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesini, aydınlık ve karanlık hallerini, ay ve yıldızları kendi ilim, kudret ve hikmetine delil göstermiştir. Eğer bu konuda (göklerin halleri vs.) araştırma yapmak ve mevzu üzerinde düşünmek caiz olmasaydı Allah, kitabını bunlarla doldurmazdı.

Bu delil de iddiaya delalet etmemektedir. Çünkü iddia, gökyüzü ve yeryüzünün halleri vs. gibi doğal fenomenler üzerinde düşünme ve onları araştırmanın caiz olduğuyla ilgili değildir. Öyleyse Allah'ın bu gibi şeyleri delil göstermesinden onun caiz olduğu sonucu çıkmaz. İddia, deneysel bilimlerin bulgu ve verileri yardımıyla ayetlerin tefsirinin ve bilimsel tefsirin doğru, güzel veya gerekli olup olmadığıdır ve zikredilen beyan bunu ispatlamak için yeterli değildir, hatta mevzuya dahil bile edilemez.

5. Kur'an, vahyin nüzulü zamanında hiçkimsenin haberdar olmadığı kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeler formunda maddi âleme dair kuşatıcı ve net bir tasvir ortaya koymuştur. Kur'an'ın nüzulünden sonra ortaya çıkan modern bilimler, Kur'an'da maddi âleme ilişkin kuşatıcı tasviri ve Kur'an'da beyan edilmiş kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeleri teyit etmiş, onun doğruluğuna şahit göstermiş ve hiçbir bakımdan onunla çatışmamıştır.

Bu delil de Kur'an'daki bilimsel icazı ifade etmemektedir ve bilimsel tefsirin gerekliliği, güzelliği veya sıhhatine delalet etmemekte, hatta konuyla bağlı bile yoktur.

6. Rivayet tefsiri kitaplarında doğal fenomenlere ilişkin gösterilmiş yanlış tavsif ve tahliller, Allah'a ve İslam'a davet zeminini ortadan kaldırmıştır. Bu kitaplarda yıldırım, bulutu yürüten melek olarak tefsir edilmiş, ondan işitilen gök gürültüsü ise bulutu yürütenin sesi veya o meleğin tespih ederken çıkardığı ses kabul edilmiştir. Şimşek, işlerin yürütül-
tüğü bükülmüş mendil şeklinde tavsif edilmiştir. Yine denmiştir ki: "Yeryüzü balığın sırtında durmaktadır..." Hal böyle olunca, bilim camiasında Allah'a davet edenler bilimsel bulgulara aykırı böyle yorumlarla karşılaştıklarında nasıl olacaktır?! [Dolayısıyla Allah'a davet ve dini tebliğ zemininin oluşabilmesi için ayetlerin bilimsel tefsirine yönelinmelidir].

Bu delil, Ebu Hacer'in kitabında eksik aktarılmıştır. Fakat bizim tamamladığımız biçimiyle okunduğunda üçüncü delilin manasına yakın olduğu anlaşılmaktadır. O delile cevap verirken söylenenlerin bu delile cevap verirken de geçerli olacağı bellidir ve iddiaya delalet etmediği ortadadır. Bu delilde geçen ilave, rivayet tefsiri kitaplarındaki bilime aykırı yorumların varlığına işaret edilmesidir. Ama o tefsirlerin varlığı da bilimsel tefsirlere yönelmeyi icap ettirmez. Zira hem sözkonusu tefsirlerin, hem de bilimsel tefsirin yanlış olması mümkündür. Öyleyse o tefsirlerin yanlışlığı ile bilimsel tefsirin doğruluğu arasında zorunlu ilişki bulunmamaktadır. Elbette ki bütün o tefsirlerin bâtil olduğu da kesin değildir

ve incelenmelidirler. Belki de onların hepsi veya bir kısmı sahih olabilir, akıl ve bilimle izah edilebilir. O rivayetlerin bilimsel açıdan akla uzak veya bilimsel teorilere aykırı olduğuna bakıp sadece bu nedenle uydurma olduklarına hükmetmek olmaz.

7. Kur'an müfessirinin bilim çağında bilimi bir kenara atması veya Kur'an'da ortaya atılan bilimsel meselelerde İslam'ın asr-ı saadetindeki müfessirlerin anladığı manaya dayanması olacak iş değildir. Eğer böyle yapılırsa İslam'a ağır zarar vermiş veya İslam'ı birçok hayırdan mahrum etmiş olurlar. Bu da bulanık suda balık avlayan ve Kur'an'ın bilime aykırı ya da ilerlemeye mani olduğunu zanneden İslam düşmanlarına fırsat verecektir.

Bu delil de büyük ölçüde üçüncü ve altıncı delile benzemektedir. Bu iki delile cevaben söylenenlerden bu delilin durumu da anlaşılmış olacaktır. Bu üç delilde bilimsel tefsirin faydası rasyonel kriter formunda açıklanıp izah edilmemiştir. Eğer ona yönelmezsek İslam'ın bundan zarar göreceği veya birçok hayırdan mahrum kalacağı varsayımıyla bilimsel tefsirin lüzumlu veya güzel olduğuna teveccüh göstermişler ama sorunun cevabını vermemişlerdir: Acaba böyle bir tefsir diyalogun rasyonel ilkelerine uygun mudur? Acaba Kur'an ayetlerini söyleyen ve indiren Allah Teala ve onu ümmete tilavet eden Peygamber-i Ekrem (s.a.a) böyle bir tefsire muvafık mıdır? Halbuki onun diyalogun rasyonel ilkelere mutabakatı ve Allah Teala ile Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) bu tefsire muvafakatı kesin değilse ona yönelmekle sağlanacağı tasavvur edilen fayda ve defedilecek zarar, Allah Teala'nın muradını keşfetmek için yeterli, muteber ve güvenilir delil değildir.

Çağdaş yazarlardan biri de bilimsel tefsiri onaylayanların sekiz delilini beyan etmiştir.⁷¹ Ama onlardan hiçbirinde bilimsel tefsirin zaruret, güzellik ve sıhhati diyalogun rasyonel ilkeleri açısından incelenmemiş; bilimsel tefsirin sahihliği, rasyonel kriter formunda ispatlanmamıştır.

Birinci delili şöyledir:

Modern buluşlar ve bilimsel yasalar Kur'an'daki meseleleri açıklamayı sağlamakta ve ayetleri tefsir ederken bize yardım etmektedir. Mesela yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafında hareket ettiğinin keşfedilmesi, “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا”⁷² ayetinin tefsir edilmesini ve ayet-i şerifenin manasının “Yeryüzünü insanın her işine yeter hale getirdik mi?” olmadığının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilakis ayetin anlamı şöyledir: “Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?” Nitekim bazıları birinci anlamı kabul etmiş olmakla birlikte bilimsel tefsirle ilgilenen başkaları ikinci anlamı tercih etmişlerdir.⁷³

Öyle görünüyor ki, bu delilde beyan edilenler tartışma mahallinden farklı bir yerdedir. Bilimsel tefsiri onaylayanlar ve karşı çıkanların tartıştığı nokta, ayetlerin manasını bilimsel teorileri esas alarak açıklamanın sahih olup olmadığıdır. Mesele, bunu esas alarak beyan edilen mananın Allah Teala'nın muradı olup olmadığıdır. Delilin ifade ettiği şey şudur ki, modern keşifler ve bilimsel yasalar, ayetler için bilimsel buluşlara uygun yeni anlamlar gösterilmesini sağlamaktadır. Bunun için de örnek olarak, yeryüzünün kendi yörüngesinde

⁷¹ Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmi-yi Kur'an*, s. 350-352.

⁷² Mürselat 25.

⁷³ Rızai İsfehani, a.g.e., s. 350.

ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا”⁷⁴ ayetine, “Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?” manasının verilmesini sağladığı hatırlatılmıştır. Yani bu bilimsel keşif esas alınarak “كِفَاتًا” kelimesi, yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvveti olarak tefsir edilmiştir. Tartışma, bilimsel keşiflerden sonra ayetlerin yeni anlamlarla tefsir edilip edilmeyeceği, delilde geçtiği gibi böyle bir tefsirin şahidi olup olmayacağı üzerinedir. Tartışma, böyle bir tefsirin sahih ve muteber olup olmadığı konusundadır. Delilde onun sahih ve muteber olup olmadığına ilişkin bir şahit zikredilmemiştir. Bilimsel tefsirin muhalifi diyebilir ki, evet, yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketi keşfedildikten sonra ayet böyle tefsir edilmiştir. Ama bu tefsir sahih değildir. “كِفَايَت” kelimesi “كَفَّت”ten gelmektedir ve “كَفَّت” lugatta kavramak ve toplamak, hazırlayıp toparlamak manası verilmiştir. Bu lugat manası dikkate alındığında yeryüzü için “كِفَات” vasfı, Allah Teala’nın yeri, insanlar ve diğer canlı ve ölü varlıklara kendinde yer verecek ve onları kapsayacak biçimde yarattığı manasında zâhir olmaktadır. Siyak, yani ondan sonraki ayetin de (أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا) bu anlamla münasebeti vardır ve bu manayı teyit etmektedir. Bu açıklamaya göre “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا.”⁷⁵ ayeti, “Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?” manasıyla zuhur etmiş olmaktadır. Yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, Allah Teala’nın ayetten beyan edilen manayı kastetmediğine ve yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvvetini kastettiğine hiçbir delaleti yoktur. Tabii ki bazıları “كَفَّت”e hızlı uçuş manası da vermiştir.⁷⁶ Fakat açıklama tarzından anlaşılmaktadır ki bu mana, kelimenin mecazi anlamıdır ve kuşların uçuş sırasında kanadı tutmasıyla ilişkisi bakımından böyle bir manada kullanılmıştır. Lafız, hakiki mananın kastedilmediğine ve o mananın kastedildiğine bir karine bulunduğu mecazi manada tefsir edilebilir. Bu ayette böyle bir karine mevcut değildir. Hatta bu mana da “كِفَات”ın hakiki manası olsa ayetin bu manada tefsiri, belirleyici karine ister. Ama böyle bir karine de yoktur. Bu açıklamayla bazı çağdaş yazarların bu tefsiri teyit etmelerinin⁷⁷ yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Yine ayetin diğer tefsirinin, bahsi geçen yazarın beyan ettiği biçimiyle (yeryüzünün insanlar için yeterli olması) olmadığı da anlaşılmaktadır. Bilakis ayetin manası şöyledir: “Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?”

2, 3 ve 4. delilleri Ebu Hacer’in ikinci aklî delilinin benzeridir. Sekizinci delil ise Ebu Hacer’in “أَوَّلًا” tabiriyle beyan ettiği birinci naklî delilinin aynısıdır. Ebu Hacer’in ikinci aklî delili ve birinci naklî deliline cevap verirken yapılan açıklamadan bu birkaç delilin yetersizliği de anlaşılmaktadır. Beşinci delil de bazı bakımlardan Ebu Hacer’in altıncı aklî deliline benzemektedir ve Ebu Hacer’in altıncı deliline verilen cevaptan beşinci delilin bazı yetersizlikleri anlaşılmış olmaktadır. Buna ilaveten, yazarın kendisi beşinci, altıncı,

⁷⁴ Mürselat 25.

⁷⁵ Mürselat 25_26.

⁷⁶ Ragıb şöyle demiştir: “و قيل هو الطيران السريع و حقيقته قبض الجناح للطيران” (Ragıb, aynı yer).

⁷⁷ Rızai İsfahani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmi-yi Kur'an*, s. 350 ve 367.

yedinci ve sekizinci delilleri incelemiş ve onların yanlışlığı ve yetersizliğini beyan etmiştir. Bu sebeple muvafıklar için zikrettiği diğer delilleri incelemeye ihtiyaç yoktur.

Sonuç

Bilimsel tefsirin taraftarlarının delillerinin incelemesinden aşağıdaki noktalar çıkmaktadır:

1. Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı sabit değildir. Sübutu farzedilse bile bütün ilimlerin Kur'an'da, tefsirin sahasına girecek ve bilimsel tefsire ihtiyaç duyuracak biçimde zâhir ve örf diliyle beyan edildiği kesin değildir.

2. Kur'an'ın bütün ilimleri kapsamı, ilimleri örf diliyle açıklaması ve onların tefsir edilebilir olması bir şey, bilimsel tefsir ise başka bir şeydir. Kur'an'ın bütün ilimlerle ilgili beyanda bulunması mümkün olabilir, ama onu anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç olmayabilir.

3. Kur'an'daki icazın ispatı Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için Kur'an'daki ilmî meseleleri beyan etmeye bağlı değildir. Bu olmaksızın da Kur'an'daki icaz ispatlanabilir.

4. Kur'an'daki ilmî hakikatin zikredilmesi, bu çalışmada kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya hatta güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

5. Göklerin ve yerin halleri, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi, aydınlık ve karanlığın nasıl oluştuğu ve benzeri konuların delil gösterilmesi bilimsel tefsirin lüzumuna veya güzelliğine delalet etmemektedir. Yine Kur'an'ın maddi âlem konusunda bilimsel ve toparlayıcı ilkeler formunda kapsayıcı ve dakik olma vasfı da bilimsel tefsirin lüzum ve güzelliğine delalet etmemektedir.

6. Doğal fenomenlerin bazı rivayetlerde yanlış tavsif ve tahlili de bilimsel tefsirin sıhhatine ve ona yönelmeye delil oluşturmaz.

7. Ayetlerin manasının bazı müfessirler tarafından deneysel bilimlerin bulgularına göre açıklanması da bilimsel tefsirin sıhhat veya cevazına delil kabul edilemez.

Muhalliflerin Delillerinin İncelenmesi

Muhalliflerin bazı delilleri Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini inkar konusundadır.⁷⁸ Buna verilmiş cevap geçtiğimiz bölümlerde beyan edilenlerle ortaya konduğundan onun incelenmesi ve zikredilmesini gözdardı ederek doğrudan bilimsel tefsiri reddedenlerin delillerini ele alacağız:

⁷⁸ Şâtûbî'nin, *el-Muvafakat*'ın ikinci nevinin üçüncü ve dördüncü meselesinde beyan ettikleri ve Zehebi'nin "İnkaru's-Şâtûbî li't-Tefsiri'l-İlmî" başlığı altında bu delilleri aktarıp güçlü bulması bu kabildendir. (Bkz: Şâtûbî, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 69-72; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 485-491). Yine Ebu Hacer'in üçüncü ve sekizinci delili ile Rızai İsfehani'nin birinci ve ikinci delilini bunlar arasında saymak mümkündür. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110-111; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-355).

1. Lugat Delili

Zehebi bu delili dile getirirken şöyle demiştir: “Lafızlar bir tek manaya bağlı olma- mışlardır. Bilakis tedricen lafızların birçoğu için muhtelif delaletler meydana gelmiştir ve biz, her ne kadar bu manaların her birinin ortaya çıkış tarihini bilmiyorsak da içlerinden bazılarının ilim ve fenlerin sahiplerinin ıstılahıyla oluştuğundan kesinlikle emin olabili- riz. Sözkonusu anlamların bir kısmı lugavî, bir kısmı şer’î, bir kısmı da örfidir. Bu an- lamların tamamı, Arapların bazılarını nüzul vaktinde bildiği, kimisini ise sonraları ortaya çıktığından Kur’an’ın nüzulü zamanında bilmediği bir tek lafızdır. Öyleyse Allah Teala, Kur’an’ın nüzul vaktinde ve Peygamber’in (s.a.a) ashabına tilavet edildiği sıradaki lafız- lardan, özellikle Kur’an’ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış manaları kastetmiş ol- ması nasıl makul bulunabilir?! Bu, sefihlardan ve aklını inkar edenlerden başkasının ka- bul etmeyeceği bir şeydir.”⁷⁹

Ebu Hacer de kısa bir cümleyle bu delile değinmiş ve şöyle demiştir: “Lafızların da- kik anlaşılması onlar[ın manalarını] nazil oldukları kullanım çerçevesinde anlamamızı icap ettirir. Bu da lafızların nüzul zamanında tanınmayan manalara genişletilmesine manidir.”⁸⁰

İnceleme: Her ne kadar edebiyat ve diyalog örfü açısından Kur’an’ın nüzulü ve onun Peygamber’in (s.a.a) ashabına tilaveti vaktindeki Kur’an’ın lafızlarından, yüzyıllar sonra ortaya çıkmış manaların kastedilmiş olduğu makul değilse de⁸¹ bilimsel tefsir ve ayetle- rin mana ve maksadını deneysel bilimlerin verileri ve bulguları yardımıyla ortaya çıkar- mak da her yerde Kur’an lafızlarından, Kur’an’ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış mananın kastedilmiş olmasını gerektirmez. Bir lafzın Kur’an’ın nüzulü zamanında çok sayıda manaya gelmesi ve deneysel bilimlerin bulgularının, nüzul zamanında mevcut bu- lunan o manalardan birini tayinde karine oluşturmaları mümkündür. Yahut bir lafız nüzul zamanında hakiki manaya sahipken mecazi anlamlarda da kullanılabilirdi ve müfes- sirler bazı bilimsel meseleleri keşfetmeden önce o lafzın hakiki manasının kastedildiği- nin maku olmadığı tasavvuruyla onu mecazi manaya hamletmiş olabilir ama bazı bilim- sel mevzuların keşfiyle hakiki mananın kastedilmiş olmasında hiçbir mahzur bulunmadığı anlaşılmış da olabilir. Netice itibarıyla de onun mecazi manaya hamledilmesi izahsız ger- çekleşmiştir. Mesela Arapça’da “ازواج” kelimesi “زوج”ın çoğuludur ve zâhir manası, biri dişi, diğeri erkek olmak üzere bir şeyin çiftidir. Bu sebeple izdivaç yapan erkek ve kadına veya ikisinden birine “زوج”; yahut kocaya “زوج” ve eşine “زوجة” denmektedir. Yine bu kelime, kanı ve koca, dişi ve erkek gibi birbirine yakın olan iki şey hakkında da kullanıl- maktadır.⁸² Buna göre denebilir ki “ازواج”ın zâhir manası çiftlerdir ve “اصناف” mana- sında da kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim ayetlerinde “زوج” veya “ازواج” ifadesi bitkiler için kullanılmıştır.⁸³ Geçmişteki müfessirler bitkilerin erkek ve dişileri bulunduğundan ha-

⁷⁹ Bkz: Zehebi, a.g.e., s. 491.

⁸⁰ Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110.

⁸¹ Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 82-83.

⁸² Bkz: Zemahşeri, *Esasu'l-Belaga*, s. 192; Firuzâbâdi, *el-Kamusu'l-Muhit*, c. 1, s. 403.

⁸³ Hac suresi 5. ayet, Şuara suresi 7. ayet, Lukman suresi 10. ayet, Kaf suresi 7. ayet, Taha suresi 53. ayet, Yasin suresi 36. ayet gibi.

berdar olmadıklarından bu ayetlerde “ازواج”a “اصناف” ve “زوج”e “صنف” manası vermiş⁸⁴, meyvelerin çift oluşunu da siyah ve beyaz, tatlı ve ekşi, yazlık ve kışlık, yaş ve kuru olarak tefsir etmişlerdir.⁸⁵ Fakat bitkilerde dişi ve erkek bulunduğu keşfedildikten sonra onların tefsirine mahal kalmamakta ve kaide⁸⁶, bitkiler konusundaki “ازواج” ve “زوج”e de zâhir ve bilinen mananın verilmesini icap ettirmektedir. Aynı şekilde, kelime hayvanlar için kullanıldığında da zâhir manası aynı manadır.

Bazı çağdaş müfessirler “سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ”⁸⁷ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Kesin olan şudur ki, “زوج”in çoğulu olan “ازواج” genellikle müzekker ve müennes iki cins söylenir; ister hayvanlar âleminde olsun, ister başka şeyde. Sonraları mana genişleyerek birbirine yakın veya hatta birbirine zıt her iki varlığa da “زوج” denmeye başlamıştır... Buradaki çift olmanın o özel anlama, yani müzekker ve müennes cins olmaya söylendiği uzak ihtimal değildir. Kur'an-ı Meccid de bu ayette, bitkiler ve insanlar dünyasındaki ve insanların bilgi sahibi olmadığı diğer mevcudattaki tüm çiftlerin varlığını haber vermektedir.⁸⁸

Aynı müfessir “أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ”⁸⁹ ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir: Burada “زوج” tabirinin bitkiler için kullanılması dikkat çekicidir. Gerçi çoğu müfessir “زوج”i tür ve sınıf manasına, “ازواج”ı da türler ve sınıflar manasına almışlardır ama “زوج”i, başka her manadan önce akla gelen bilinen anlamıyla kabul etmemiz ve bitkiler dünyasındaki çift oluşa işaret etmemize ne mani vardır?⁹⁰

2. Belagat Delili

Zehebi, belagatın, sözün halin gereğine uyumu şeklinde tarif edildiğine ve Kur'an'ın da belagatın en yüksek derecelerinde olduğuna işaret ettikten sonra şöyle der: “İlmî tefsir taraftarlarının görüşünü tercih eder ve Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını ve lafızlarının da bu yeni [ilmî] manaları içerdiğini söylersek iki sorundan biriyle yüzyüze geliriz: a) Kur'an'daki belagatin çürütülmesi, b) Arapların zeki olmadığı. Çünkü Kur'an'ın nüzulü zamanında ona muhatap olanlar bu manaları bilmiyor idiyeler ve Allah onlara hitap ederken bu manaları kastetmediyse, bu, Kur'an'ın belîğ olmamasını gerektirir. Zira muhatabın haline riayet etmemiştir. Eğer bu manaları biliyor idiyeler neden Araplar arasında bu ayetlerden istifade ile bir ilmî hareket ortaya çıkmamıştır?”⁹¹ Ebu Hacer de başka bir

⁸⁴ Bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 7, s. 114 (Hac suresi 5. ayetin zeyli); s. 23 (Taha suresi 53. ayetin zeyli); c. 8, s. 491 (Lukman suresi 10. ayetin zeyli); s. 663 (Yasin suresi 36. ayetin zeyli).

⁸⁵ Bkz: A.g.e., c. 6, s. 423 (Ra'd suresi 3. ayetin zeyli).

⁸⁶ Bu kaide, fıkıh usulü ilminde izah edilmiş olan “asaletu'l-hakika”nın rasyonel ilkesidir. (Daha fazla izah için bkz: Babai, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 84).

⁸⁷ Yasin 36.

⁸⁸ Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 18, s. 377.

⁸⁹ Şuara 7.

⁹⁰ Mekarim Şirazi, a.g.e., c. 15, s. 191.

⁹¹ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirin*, c. 2, s. 491-492.

ifadeyle bu delili muhaliflerin delilleri arasında zikretmiş ve şöyle demiştir: “Kur'an'ın ibarelerinde halis Arabin anladığına dayanmalı ve onların bilgi ve malumatının dışına çıkılmamalıdır. Zira belagat, halin gereklerine riayet etmektir.”⁹²

İnceleme: Eğer söyleyen, muhataplarının öncelikli ve gerekli bilgileri edinmesine, edebi kuralları ve diyalogun rasyonel ilkelerini dikkate almasına rağmen söyleyenin anlaşılmasını istediği manayı kavrayamayacağı biçimde söz söylese sarfettiği söz belagatın dışındadır. Ama muhataplarının her birinin, onun anlaşılmasını kastettiği maksadı kendi bilgi ve idrak seviyesine göre bir biçimde ve belli bir mertebede kavrayabileceği -bazıları genel olarak, bazıları tafsilatıyla, bazılara az, bazıları çok, bazıları yüzeysel, bazıları derinlikli olarak onun maksadına vakıf olacağı- şekilde söz söylese bu söz belagatın dışında değildir. Hatta belagatın yüksek derecelerinde bile olabilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de, bazı bilimsel mevzulardan haberdar olmayan nüzul zamanındaki muhatapların manasını genel olarak anladığı ve Allah Teala'nın maksadından bir mertebeye vakıf olduğu, bilimlerin gelişmesiyle ve deneysel bilimlerin veri ve bulgularından yardım alınmasıyla manası hakkında daha fazla tafsilatın ortaya çıktığı ve Allah Teala'nın maksadının diğer mertebelerinin de aşıkâr olduğu ayetlerin bulunması Kur'an'ın belagatına aykırı olmamakla kalmaz, bilakis bunu Kur'an'daki belagatın zirvesi kabul etmek bile mümkündür. Çünkü öyle bir söz söylemiştir ki, herkes kendi bilgi ve anlayışı ölçüsünce onun mana ve maksadını anlayabilmektedir.

3. İtikadi Delil

Zehebi'nin “el-nâhiyetü'l-i'tikadiyye” başlığı altında bilimsel tefsiri inkarı desteklemek için beyan ettiği bir diğer delil özetle şöyledir: Kur'an ayetleri bilimsel teorilerle tefsir edilirse Müslümanların Kur'an-ı Kerim'e inancı sarsılacaktır. Çünkü bilimsel teoriler kalıcı ve yerleşik değildirler. Sürekli değişim ve gelişim halindedirler. Hatta bazen eski ve yeni teori arasında çelişki vardır ve birbirini reddetmektedir. Öyleyse ayetler bu teorilerle tefsir edilir ve onlara uydurulursa Kur'an'ın anlamlarının da değişmesi ve gelişmesi gerekecek, onlarda da çelişki ve birbirini reddetme zuhur edecek, bunun sonucunda da insanların Kur'an'ın yanlışlanamaz bir kitap olduğuna dair güveni ortadan kalkacaktır.⁹³ Ebu Hacer'in muhalifler için beyan ettiği yedinci delil de bunun aynısıdır ve farklı bir cümleyle ifade edilmiştir.

İnceleme: Öncelikle, bilimsel teorilerin değişmesi ve onlardaki eksiklik ve hataların keşfedilmesiyle ayetlerin o teorilere göre beyan edilmiş tefsirinin de değişeceği, eksiklik ve hatasının ortaya çıkacağı, bunun sonucunda ise Kur'an-ı Kerim'in yanlışlanamazlığına inancın sarsılmayacağı, ayetlerin bilimsel tefsirine duyulan güvenin ortadan kalkacağı gözönünde bulundurulmalıdır. İkincisi, ayetlerin mutlak bilimsel teorilerle, hatta muhtemel teorilerle tefsir edilip onlara uygulanması durumunda bilimsel tefsir böyle istenmeyen bir sonuçla karşı karşıya gelecektir. Fakat eğer ayetlerin tefsirinde edebi kurallar ve diyalogun

⁹² Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110, Rızai İsfehani de bu delili özetleyerek ve değiştirerek Zehebi'den nakletmiştir. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 360).

⁹³ Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 492-493.

rasyonel ilkeleri esas alınır, mümkün olan yerlerde tefsirin kaidelerine riayet edilir ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yardım alarak ayetlerin mana ve maksatlarından birçok açı ortaya çıkarılırsa böyle istenmeyen bir sonuca yolaçılmayacak olması bir yana, bilakis bu tefsir sayesinde Kur'an'daki bilimsel icaz meydana çıkar ve bu da insanların Kur'an'ın hakkaniyetine inancını güçlendirmede etkili olur.

4. Kur'anî Delil

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin içtihad okuluna taraftar olan tefsir büyüklerinden biri, tefsirin mukaddimesinde, bilimsel tefsire ifrat derecesinde taraftar olanların tefsir metodundan “tefsirin bu asırda ortaya çıkmış yeni mesleği” şeklinde bahsetmiş ve onun için “bu tatbiktir, tefsir değil”, “bu, ilmi bahislerin neticesini ayetlerin medlulüne dayatmaktır”, “onun sonucunda Kur'an'dan bazı hakikatler mecaz ve bir kısım ayetlerin tenzili tevîl olur” kabilinden istenmeyen sonuçlar ve kaçınılmaz icaplar saymıştır. Sözün sonunda ise şöyle buyurmuştur: “Kendisini âlemlere hidayet, apaçık nur ve herşeyi açıklayan kitap şeklinde tanıtan Kur'an'ın, insanı kendisine yönlendirirken ondan başkasına ihtiyaç duyması, kendinden başkasından nur alması ve kendisinden başkasından yardımıyla beyanı lazım gelecektir.”

İnceleme: Bu delil, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının müfrit metodunu reddetmektedir. Çünkü onların metodu, bu büyük müfessirin işaret ettiği o kötü ve istenmeyen sonuçlara yolaçmaktadır. Hatta denebilir ki onların metodu bilimsel tefsir de değil, reyile tefsirdir. Ayetlerin tefsirinde mümkün olan yerlerde diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayetle deneysel bilimlerin bulgularından yararlanma ve onun yardımıyla ayetlerin mana ve maksadına dair daha fazla açıyı ortaya çıkarma anlamında -bu çalışmada da kastedilen anlamda- bilimsel tefsir bu delille yanlışlanamamaktadır. Zira böyle bir tefsir tatbik değildir, bilakis deneysel bilimlerin bulguları yardımıyla ayetlerin manasını ortaya çıkarmak ve bazı kapalılıkları gidermek demektir. Yine bilimsel bahislerin sonucunu ayetlerin medlulüne dayatmak da değildir. Aksine ayetlerin medlulünü deneysel bilgiden yararlanarak izah etmektir ve böyle bir tefsirle Kur'an'ın hakikati mecaz, tenzili de tevîl olmaz. Bilakis Kur'an'ın hakiki manası onun aracılığıyla daha aşikar hale gelir ve bitkilerin çift oluşu misalinde açıklandığı gibi, bazen onun etkisiyle mecaz hakikate bile dönüşür. Bu delille istidlalde bulunmanın maksadı da böyle bir tefsiri yanlışlamak değildir. Bu sebeple kendisi de bazı ayetlerin manasını tefsir ve izah ederken deneysel bilimlerin bulgularından yararlanmıştır.⁹⁴ Elbette ki bu metodun, bu delilin asli noktası olan Kur'an'ın kendisine dair tavsifine muhalefeti doğruysa bu, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının ifrata varmış metodunu reddetmeye mahsus olmayacaktır. Bilakis sahih manasıyla bilimsel tefsiri de reddedecektir. Biz, bu nedenle bu delili “Kur'anî delil” olarak adlandırmıyoruz. Fakat “Kur'an'ın yeterliliği” ve “tefsirde Kur'an'ın yeterliliği” teorilerini incelerken

⁹⁴ Mesela: “وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ” (Hicr 22) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Botanik biliminin yeni araştırmalarında bütün bitkilerde çift oluş özelliğinin bulunduğu, bitkilerde de dişilik ve erillik olduğu ispatlanmıştır. Rüzgarlar erkek bitkilerin sperm (polen) hücrelerini toplar ve dişi bitkileri onunla döller. İşte bu, Allah Teala'nın “rüzgarları döleyici olarak gönderdik” sözündeki manadır. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 146).

açıklandığı gibi, Kur'an'ın hidayet, nur ve tıbyan olmasının manası, onun mana ve maksadını anlamada ondan başka hiçbir şeyden yararlanılmaması demek değildir. Hatta bunu gerektirmez bile. Ayrıca ayetleri tefsir ederken Kur'an dışındaki şeylerden yardım alınmasına da herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.⁹⁵

Hiç tereddütsüz, ayetlerin mana ve maksadını anlamak için diğer Arapça metinlerde olduğu gibi ön hazırlık lazımdır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, kelimelerin nüzul zamanındaki mana ve mefhumunu elde etmek, Arap edebiyatının kurallarını bilmek ve nüzul ortamı, söyleyenin ve muhatabın özellikleri, sözün mevzusunun harici hususiyetleri, sözün makamı ve vurgusu, ayetlerdeki takyidi açıklayan rivayetler kabilinden ayetlerin muttasıl ve munfasıl karinelerini belirlemek ve ayetleri bütün bu öğeleri gözönünde bulundurarak tefsir etmek gerekmektedir.⁹⁶ İstidlalde bulunan eğer bu öğelerin hepsine bakmayı gerekli görmüyorsa hiç olmazsa bu öğelerin çoğunu hesaba katmayı gerekli bulmalıdır.⁹⁷ O ön hazırlıklardan birinin de deneysel bilimlerin kesin bulgularını bilmek olması ve mevzusu doğal fenomenler olan ayetlerin tefsirinde, sözün mevzusunun harici özellikleri olarak o doğa bulgularının hesaba katılmasının ve onları gözönünde bulundurarak ayetlerin mana ve maksadının daha iyi ortaya çıkarılmasının sakıncası nedir? Evet, Kur'an hidayet, nur ve tıbyandır ama onu anlamak için gerekli ön hazırlığın sağlanmasından, mana ve maksadının sahih metodla anlaşılmasından sonra.

Bilimsel tefsire karşı olanların başka dellileri de zikredilmiştir.⁹⁸ Fakat bu birkaç delil incelenirken beyan edilenler dikkate alındığında bilimsel tefsiri mutlak manada yanlışlamada o delillerin yetersiz olduğu da aşıkardır. Sözü uzatmaktan kaçınmak için o delilleri incelemeyi gözdardı ediyoruz. Özellikle de o delilleri zikredenler onları incelemiş ve bilimsel tefsirin reddine delalet etmediklerini açıklamışken.⁹⁹

Sonuç

Bilimsel tefsire muhalif olanların delillerini incelerken beyan edilenlerden çıkardığımız sonuç şudur ki, eğer bilimsel tefsir edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılıyorsa buna herhangi bir engel bulunmamak bir yana, hatta iyi bir yol da izleniyor demektir. Elbette ki Kur'an'ın bütün ayetlerinde bilimsel tefsire yol bulunmadığı hesaba katılmalıdır. Mevzuları deneysel bilimler veya

⁹⁵ İzah için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 2, s. 147-150, 177-181.

⁹⁶ Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81-213.

⁹⁷ O, hem ayetleri tefsir ederken metinde sözkonusu öğelerin çoğundan yararlanmış (İstidlalde bulunan bu öğelerden yararlandığı bazı yerlerin referansını görmek için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 2, s. 226-228 -kelimelerin açıklanmasında örf ve lugata istinat-, s. 238-240 -edebi kuralların dikkate alınması-, s. 245-248 -ayetlerin nüzul ortamının dikkate alınması-, s. 252-255 -konuşan, muhatap ve sözün mevzusunun özelliklerinin dikkate alınması-, s. 240 -ittifak konusu ilmî meseleler ve apaçık maariften yararlanılması-, hem de tefsirinin mukaddimesinde, bu tefsirde edebi noktalardan, ittifak konusu olmuş ilmî ve apaçık önermelerden yararlandığını belirtmiştir. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan*, c. 1, s. 12).

⁹⁸ Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110-112; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-362).

⁹⁹ Bkz: Ebu Hacer, a.g.e., s. 112-118; Rızai İsfehani, a.g.e., s. 362-367.

insani ilimlerde bahsedilen durumlar ve doğal fenomenler olan ayetler hususunda deneysel ve beşeri bilimlerin kesin bulgularından ayetlerin mevzusunun harici özellikleri olarak yardım alınabilir ve bu sayede ayetlerin mana ve maksadı daha fazla ortaya çıkartılabilir. Bu tür bir tefsir, diyalogun rasyonel ilkelerine muhalif olmamakla kalmaz, bilakis *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da ifade edildiği gibi, sözün mevzusunun özellikleri, insanların kendi arasındaki diyaloglarda karine olarak yararlandığı ve sözün manasını anlamada dikkate alınması zorunlu unsurlardandır. Bu sebeple bu grup ayetleri tefsir ederken, onların mevzuları için deneysel ve beşeri bilimler aracılığıyla keşfedilmiş özellik ve hususiyetlerin hesaba katılmaması metinlerin manasını anlamada izlenen rasyonel metoda aykırıdır.¹⁰⁰ Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (aleyhimüssalam) nakledilmiş tefsir rivayetlerinde de ayetlerin mevzusunun harici özelliklerine dikkat edildiği ve ayetlerin mana ve maksadının ortaya çıkarılması için onlardan yardım alındığı görülmektedir.¹⁰¹

Bilimsel tefsir hakkındaki bu bahsin neticesi, bilimsel tefsir için üç ilke veya kaide şeklinde açıklanabilir:

1. Bilimsel tefsir, sadece, mevzuları deneysel psikoloji, sosyoloji, iktisat gibi deneysel insani ilimlerde¹⁰² veya deneysel bilimlerde bahsedilen durumlar ya da doğal fenomenler olan ayetlerde geçerlidir.

2. Bilimsel tefsir, edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılabilir.

3. Ayetleri tefsir ederken deneysel bilimler ve insani bilimlerden yardım almada, ayetlerin mevzusunun harici özelliklerini ve hususiyetlerini tanımak için o bilimlerin kesin bulgularına bakmakla yetinerek varsayım ve teorilere istinat etmekten ve onlardan sonuç çıkarmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü, tefsir kaidelerinin beşincisini açıklarken anlatıldığı gibi, tefsirin dayanakları ilim veya ilmi olmalıdır.¹⁰³ Tabii ki deneysel bilimlerin ve beşeri ilimlerin mesele ve bahislerine ve bu bilimlerde ortaya atılmış teori ve varsayımlara aşına olmak müfessirin zihnini aktif hale getirmek, bilimsel sorular üretmek ve ayetlerden daha fazla yararlanmaya zemin hazırlamak için etkili ve yararlıdır. Fakat bu, ayetlerden istifade ile ve diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayet ederek bilimsel sorulara Kur'an'dan cevap çıkarma şartıyla olmalıdır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belağa, Seyyid Ali Nakiy Feyzulislam tercümesi ve şerhi, [tarihsiz]: İntişârât-i Feyzulislam, hicri şemsi 1368.

¹⁰⁰ Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 177-178.

¹⁰¹ Bunun örneği hakkında bilgi için bkz: Babai, *Mekâtib-i Tefsiri*, c. 1, s. 114-115.

¹⁰² İnsani bilimler, insan ve onunla ilgili konulardan bahseden bilimlerdir. Deneysel olabilir de, olmayabilir de. Bilimsel tefsirin içtihad okulu başlığında bilim kelimesinden kastedilenin deneysel bilimlere mahsus görüldüğü dikkate alınacak olursa deneysel olmayan insani bilimlerin bu bahisle bağı yoktur.

¹⁰³ Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.

- Ahund Horasani, Muhammed Kazım, *Kifayetu'l-Usül*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, hicri kameri 1412.
- Âlusi, Mahmud, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'a'l-Mesani*, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1405.
- Babai, Ali Ekber, "Bâtun'ı Kur'an-i Kerim", *Ma'rifet* dergisi, sayı 26, Kum: Müessese-i Âmuzeşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, Sonbahar hicri şemsi 1377.
- Dehhoda, Ali Ekber, *Logatname-i Dehhoda*, Tehran: Danişgah-i Tehran, hicri şemsi 1373.
- Ebu'l-Fütuh Razi, Hüseyin b. Ali, *Ravhu'l-Cinan ve Revhu'l-Cenan fi Tefsiri'l-Kur'an meşhur be Tefsiri-Şeyh Ebulfütuh Razi*, Meşhed: Âstan-i Kuds-i Rezevi, hicri şemsi 1378.
- el-Sahifetu'l-Kâmileti's-Seccadiyye*, Hüseyin Ensariyan tercümesi, Tehran: İntişarat-i Peyâm-i Azadi, hicri şemsi 1376.
- Feyz Kaşani, Mevla Muhsin, *Tefsiru's-Safi*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, [tarihsiz].
- Hürr Amuli, Muhammed b. Hasan, *İsbatu'l-Hedat*, Kum: el-Matbaatu'l-İlmiyye, [tarihsiz].
- İbn Hacer Askalani, Ahmed b. Ali, *Takribu't-Tezhib*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1415/1995.
- İsfehani, Muhammed Hüseyin, *el-Fusulu'l-Gareviyye fi'l-Usuli'l-Fıkhiyye*, Kum: Daru İhyai'l-Ulumi'l-İslamiyye, hicri kameri 1404.
- Kuleyni, Muhammed b. Yakub, *Usülü'l-Kafi*, Beyrut: Daru'l-Edva, hicri kameri 1413.
- Necaşi, Ahmed b. Ali, *Ricalu'n-Necaşi*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1413.
- Rızai İsfehani, Muhammed Ali, *Derâmedi ber Tefsiri-İlmi-yi Kur'an*, [tarihsiz]: Usve, hicri şemsi 1375.
- Sa'lebi, Ahmed, el-Keşf ve'l-Beyan, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, hicri kameri 1422/2002.
- Şehristani, Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire: Mektebetu'l-Encelu el-Mısıriyye, [tarihsiz].
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum: Camia-i Müderisin, [tarihsiz].
- Tabatabai, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Kur'an der İslam*, Kum: Defter- İntişarat-i İslami, hicri şemsi, 1373.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, [basım yeri belli değil], Daru'l-Harameyn, hicri kameri 1415.
- Taberi, Muhammed b. Ali, *Beşaretu'l-Mustafa li-Şiati'l-Murtada*, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, hicri kameri 1420.
- Zehabi, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1419.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
- Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, [basım yeri belli değil]: Daru'l-Fikr, [tarihsiz].
- Zerkeşi, Muhammed, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, hicri kameri 1415.

İran'da Hicrî 3. Yüzyıldan 14. Yüzyılın Sonuna Kadar Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsirine Yönelik Çalışmaların Şekillenmesinde Etkili Olan Süreçler

Dr. İbrâhîm Fethullâhî

Özet

İranlı âlimler, Hicrî birinci yüzyıldan itibaren; edebî ilimler, tarih, fıkıh, hadîs, tefsir, kelâm, felsefe ve irfan olmak üzere, çok sayıda İslâmî ilmin tesisinde oldukça önemli bir role sahiptiler. Sadr-ı İslâm'dan şimdiye dek, İranlı Müslüman âlimler tarafından özellikle Kur'ân-ı Kerîm tefsiri alanında, eser telif edilmeyen tek bir asır dahi yoktur. İslam dininin İran'da zuhurundan sonra, İranlıların potansiyelleri yeni bir ivme kazanmış ve sahip oldukları kabiliyetlere taze bir ruh bahşedilmiştir. Netice itibariyle İranlılar, İslâm'a hizmet amacıyla çeşitli ilmî sahalarda çok sayıda ilmî ve kültürel şaheserler meydana getirmek suretiyle deha ve maharetlerini sergilemişlerdir. İranlı âlimlerin dikkatini çeken ilk ve en önemli konu, Kur'ân idi. Onların, İslam ile doğrudan alakası olan tefsir ve hadîs ilimlerine yönelik ilgileri, diğer birçok alandan/ilimden daha fazla idi. İranlıların Kur'ânî ilimler olan kuraat, tefsir ve hadîs alanlarında kaydettikleri ilerlemeler ve ulaştıkları neticeler, İslâmî kültürün filizlendiği asrın önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. İlmî merkezlerin coğrafi bakımdan ele alınmasıyla yapılacak tarihî bir inceleme, bizleri şu neticelere ulaştıracaktır: İslam'ın ilk asırlarında, asıl itibariyle en az iki ilmî merkez bulunmakta idi: Bu yerler Horasan ve Rey idi. Fer'î olarak da iki merkez mevcuttu. Bu merkezler de İsfahan ve Fars idi. Mezkur yerler, İran'da Kur'ân ilimleri alanında en önemli merkezler idiler. Bu bağlamda Horasan'ın, Kur'ân ilimleri alanındaki âlimlerin yetiştirilmesinde diğer merkezlerle bir üstünlüğü söz konusu idi. Bu makalenin yazarı; hicrî üçüncü yüzyıldan on dördüncü yüzyılın sonuna dek İran coğrafyasında Kur'ân tefsiri yazımlarının tarihî seyrini incelemenin yanı sıra, tefsir ekollerinin ve metotlarının gelişim seyrini ve İranlı âlimlerin, tefsire yaklaşımlarında etkili olan fikrî akımları da araştırmayı hedeflemiştir. Bunlara ilave olarak, İran'da muhtelif tefsirlerin şekillendiği altın çağlar beyân edilmiş ve çeşitli tefsir topluluklarının teşkilini oluşturan zeminler masaya yatırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İran Tefsirleri, Horasan Tefsir Ekolü, Rey Tefsir Ekolü, İsfahan Tefsir Ekolü, Fars Tefsir Ekolü, Tefsir Toplulukları, Tefsirde Monografiler/Tefsir Monografileri.

Giriş

İslam'ın zuhurundan sonra, İranlıların büyük bir kesimi İslam dinine yöneldiler ve böylece İslam, İran'da şaşırtıcı bir hızla yayıldı. Nitekim yirmi yıl gibi bir zaman zarfında Fırat kıyılarından Ceyhun

nehrine, Sind taraflarından Harezm Denizi sahillerine kadar tüm İran platosunu şâmil oldu (Mutahharî, 1987, s. 387).

İranlı âlimler bu dönemden itibaren, Arap dilini öğrenip yaygınlaştırmaya başladılar. Onlar mukaddes ve dinî sâiklerle

Arap diline hizmet yolunda çaba sarf ettiler. İranlılar, pak fıtratlı tüm Müslümanlar gibi, Arap dilini yalnızca Arap kavminin dili olarak görmüyorlardı. Zira hiçbir taassup göstermeksizin şevk, coşku ve fevkalâde bir alaka ile Arap dilini öğrenmeye, kayıtt altına almaya/arşivlemeye ve tedvin etmeye başladılar (Mutahharî, 1987, s. 509). O kadar ki, İranlıların Arap diline olan hizmetlerinin, bizatihi Arapların, kendi dillerine olan hizmetlerinden daha fazla olduğu söylenebilir.

İran edebiyat tarihi hakkında dört cilt kitap kaleme alan İngiliz Ortadoğu uzmanı ve İranolog Edward Granville Browne (1862-1926) şöyle söylemiştir: “*Genellikle Arapça isimlerle anılan tefsir, hadîs, ilâhiyât, felsefe, tıp, lûgat, şerh-i hâl (biyografi) tercümeleri ve hatta Arap dilinin sarf ve nahvi gibi ilimlerde İranlıların ortaya koydukları çalışmaları bir kenara koyarsak, hakikatte bu ilimlerin en nitelikli kısımlarını ortadan kaldırmış oluruz.*” (Browne, 1983, s. 97).

İranlıların, Kur'ân'a hizmet amacıyla Arapça'nın öğrenilmesinde ve yaygınlaştırılmasında gösterdikleri özen; *Kâmûsü'l-Muhîr*'in müellifi Fîrûzâbâdî, *Tâcü'l-Lûgat* ve *Sihâhü'l-Arabîyye*'nin müellifi Cevherî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*'ın müellifi Râğıb İsfahânî, *Furûkü'l-Lügaviyye*'nin müellifi Ebû Hilâl Asgerî ve son olarak *Mekâyîsü'l-Lûgat*'in müellifi olan Ahmed bin Fârs gibi âlimlerin değerli ve nitelikli eserler meydana getirmelerini sağlamıştır.

Lûgat âlimleri ve sözlük yazarları, bu eserleri telif etmelerindeki hedef ve niyetlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'deki ve Rasûl (s.a.a)'ün sünnetindeki ifadelerin anlaşılmasına yardımcı olmak olduğunu açık bir şekilde zikretmişlerdir. Onlar birçok sözcüğün beyân ve meânisinde Kur'ânî delillerden istifade

etmişler; Kur'ân'ın tefsirine ve âyetlerdeki kelimelerin ve söz kalıplarının açıklanmasına yardımcı olan hususlara işaret etmişlerdir. Örneğin, Fîrûzâbâdî (h. 816/1329) *Kâmûsü'l-Muhîr* adlı kitabını, İslâmî şeriâtin kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olmasından dolayı telif ettiğini belirtmiştir (Fîrûzâbâdî, h. 1403: Mukaddime).

Aynı şekilde birçok İranlı âlimin, belâgat ilminin yazım, tedvin ve tasnifindeki amaçları, Kur'ân-ı Mecîd'in icâzını ispatlamak ve Allah'ın kelâmının üstün ve aşkın boyutlarının anlaşılmasını sağlamaktır. Örneğin Ebû Hilâl Asgerî, *Sinâteyn* adlı kitabını kaleme alma amacının, Kur'ân-ı Kerîm'in icâzını belâgat yoluyla göstermek olduğunu belirtmiştir. O, mukaddimesinde şöyle yazmıştır: “*Yüce Allah'ın bilinmesinden (marifetullah) sonra öğrenmeye en layık ilim, belâgat ve fesâhat ilimleridir. Çünkü bu ilimler yardımıyla Allah'ın Kitabı'nın icâzı âşikâr olmaktadır.*” (Fethullâhî, 2010, s. 56)

Ehli Sünnet'in *Sihâh-ı Sitte* yazarları ve İmâmiyye Şiâsı'na ait *Kütübü Erbaa*'nın müellifleri olmak üzere, hadîs ilminin tüm büyük âlimleri İranlı idiler.

Ehli Sünnet'in; müfessirlerini, fakihlerini, muhaddislerini, mütekellimlerini, filozoflarını, ediplerini ve dil bilimcilerini temsil eden büyük âlimleri de İranlı idiler. Ehli Sünnet'in en büyük fakihî olan ve *İmâm-ı Azam* olarak anılan Ebû Hanîfe de bir İranlı idi. Ehli Sünnet'in en büyük muhaddisi olan Muhammed b. İsmail Buhari, İranlı idi. Aynı zamanda edebiyatçılardan Sîbeveyh, dil bilimcilerden Cevherî ve Fîrûzâbâdî, müfessirlerden Zemahşerî, mütekellimlerden Ebû Ubeyde ve Vâsıl b. Atâ da İranlı idiler (Mutahharî, 1987, s. 134).

Ebû Hanîfe Dînverî, İbn Kuteybe, Taberî, Belâzurî ve Ebu'l-Ferec İsfahânî gibi büyük

tarihçiler İranlı idiler. Yedi kâriden (Kurrâ-i Seb'a) Nâfi, İbn Kesîr, Kesâyî ve Âsım adlı bu dört kişi de İranlı idi.

Aynı şekilde Kur'ân'ın büyük müfessirlerinden Beyzâvî, Şeyh Tabersî, Cârullah Zemahşerî, Fahrî Râzî, Ebu'l-Fütûh Râzî, Taberî, Şeyh Tûsî, Meybudî gibi isimler, bu makaledeki biyografilerinde görüleceği üzere, İranlı'dırlar.

Daha önce de belirtildiği gibi, İslam'ın zuhurunun ilk yıllarında, İranlılar İslam dinine yönelen ilk milletler arasındaydılar. İranlı âlimlerin dikkatini çeken ilk ve en önemli konu Kur'ân idi. İranlıların tefsir ve hadîse gösterdikleri önem; Kur'ân ilimlerinde, kırâatte, tefsirde ve hadîste çok sayıda gelişme kaydedilmesini ve önemli sonuçlara ulaşılmasını sağladı. Bu çabalar, kapsamlılık ve ehemmiyetleri açısından İslâmî kültürün filizlendiği asrın, önemi haiz bir bölümünü oluşturmaktaydı. İslam'ın ilk asırlarında, iki ilmî-coğrafi merkezin şekillenmesi -ki buralar, Kur'ân ilimleri alanında İran'daki en önemli merkezleri oluşturmaktaydılar- (Horasan ve Rey olmak üzere iki aslî; İsfahan ve Fars olmak üzere de iki fer'î odağı kapsamaktadır), bu konuyu doğrulamaktadır.

A- Kur'ân Tefsirinin İran'daki Tarihi Seyri

1. Hicrî I. Yüzyıl, İslam Kültürünün Şekillenmesinin İlk Merhaleleri

Tıpkı İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinde belirtildiği gibi, Selmân-ı Farsî, Peygamber (s.a.a)'ın irtihalinden sonra Kur'ân tefsiri yazan ilk İranlı olarak zikredilebilir. Onun tefsirinin irfânî bir tarzda olduğu söylenir (İbn Nedîm, 1972, s. 254). Bu dönemde Selmân-ı Farsî'den başka, Tâvûs Yemenî adlı bir İranlı'nın ismine daha rastlanmaktadır. O,

tefsirlerini Kur'ân'da da birçok defa açıklanan, dinlerin (aslında) bir oldukları teorisini dikkate alarak kaleme almıştır. Onun tefsiri, o zamanlar İran'ın bir parçası olan Yemen'de de, yazıldığı dönemden dört asır sonrasına dek istifade edilen tek tefsirdi (İbn Nedîm, 1972, s. 160).

2. Hicrî II. Yüzyıl (Kur'ân Tefsirinde Henüz Mezhebî Ekollerin/Düşüncelerin Etkili Olmaması)

Hicrî yüzüncü yıldan sonra yani İslâmî (hicrî) ikinci asrın başlangıcından sonra tefsir ilminde Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğunu İranlılar teşkil ediyordu. Burada önemi haiz nokta şudur: Hicrî birinci ve ikinci yüzyıllarda İran'daki Kur'ân tefsirleri dinî bir dokuya sahip olmayıp, kelâmî bir furkanın ya da özel bir fikhî mezhebin tesiri altında da değildi.

İkinci asrın önemli müfessirleri arasında Süleyman b. Mihrân A'meş gösterilebilir. O, bugünkü Tahran civarlarında bulunan Demâvend ahalisinden olup, çok hassas bir dönemde İslam dünyasının en büyük Kur'ân müfessirleri arasında yer almaktaydı. Rey şehrinde İran-İslâmî ilimlerin temellerinin atılmasında büyük bir role sahipti (Mihrâbâdî, 2001, s. 133).

Bu dönemdeki bir diğer İranlı büyük müfessir de Mukâtil bin Selmân'dır. Onun Reyli veya Horasanlı olduğu konusunda tereddütler mevcuttur. O, A'meş'in muasırı olup, ondan daha meşhur idi. Hicrî 150 yılında vefat etmiştir. Şöhreti öyle bir derecedeydi ki, Ehli Sünnet'in dört büyük imamından biri olan Şâfiî, onun hakkında şöyle söylemiştir: “İnsanlar tefsir ilminde Mukâtil'e muhtaçtırlar.” (İbn Hallikân, 1986, c. 4, s. 341).

İslam'ın ilk asırlarındaki müfessirler arasında özel bir konum vardır ve bu konumun sahibi de Ebû Zekeriyâ Ferâ bin Yahyâ bin Ziyâd el-Akta' Deylemî'dir (Corbin, 1975, s. 298). "El-Akta" lakabı, onun tefsir ilmindeki yüksek gücünün bir nişanesidir. Ferâ'dan sonra Kur'ân tefsirinde onun gibi birini bulabilmek mümkün değildir. Onun tefsirinin adı, *el-Meânî*'dir (Corbin, 1975, s. 299). O, Cuma günleri talebelerini çağırır ve âyetleri, birer birer okuyan bir kârinin huzurunda tefsir ederdi (İbn Hallikân, 1986, c. 3, s. 227).

İkinci asrın sona ermesinden önce, Kur'ân müfessirleri listesinde bir İranlı'ya daha rastlanmaktadır. O, Hüseyin bin Saîd Ahvâzî'dir. Hicrî ikinci asrın ikinci yarısında yaşamıştır (Sadr, 1991, s. 30). Onu, İslâmî ilimler ile Cündîşâpûr'dan etkilenen âlimler zümresi arasında bağlantı kuran bir köprü olarak farz etmek mümkündür. O, Kur'ân tefsirine ilave olarak diğer ilimlerde de belli bir birikime sahiptir.

3. Hicrî III. Yüzyıl, Kelâmî ve Fıkhî Tefsirlerin Şekillenmesi

Daha önce de belirtildiği üzere hicrî birinci ve ikinci asırlarda, İran'daki tefsirler dinî bir renge sahip değildi. Bu tefsirler, çeşitli kelâmî ve fıkhî mezheplerin görüşleri esasınca da telif edilmemişti. Müfessirlerin hedefi, yalnızca ilâhî kelâmın anlamını ve delâlet ettiği şeyleri bilmektir. Ama ikinci asrın sonlarından ve üçüncü asrın başlarından itibaren Ehli Sünnet ve İmâmiyye Şîası (Caferî mezhebindeki) müfessirlerinin her biri, kendi kelâmî ve fıkhî ekolüne göre müstakil tefsirler yazmışlardır. İran'daki Ehli Sünnet müfessirleri arasında, Şâfiî ve Hanefî müfessirler, diğer iki mezhebin müfessirlerinden daha önemlidirler.

Elbette Ehli Sünnet müfessirleri de Şîî müfessirler gibi çoğunlukla/genellikle Horasan ve Rey mekteplerine bağlı idiler.

Bu dönem için en az beş büyük müfessirin ismi zikredilebilir. Söz konusu müfessirler, aynı zamanda bazı Şîî imamlarıyla da muasır idiler. Bunlar arasında; Ali bin Mehziyâr Ahvâzî, Muhammed bin Hasan bin Berkî ve Hâlid bin Hasan Berkî adlı üç müfessir, İmâm Rızâ aleyhi's-selâm ile aynı dönemde yaşamışlardır (Frye, 1984, c. 4, s. 60).

Diğer iki kişiden biri, Ali bin İbrahim Kumî'dir. Hicrî 306 (918) yılında yaşamıştır. Diğerisi ise *İbn Bâbeviye* lakaplı Ali bin Bâbeviye Kumî olup hicrî 323 (935) yılında vefat etmiştir (Şîrâzî, 1980, s. 89).

Hicrî üçüncü asırda İran'da birkaç büyük Sünnî müfessir daha bulunmaktaydı. Üçüncü asrın ilk ve en büyük Sünnî müfessiri Ebû Hâmid Mahmud bin Ahmed Ferecî Semerkandî'dir. Hicrî 208 (824) yılında dünyaya gelmiştir. Hicrî 250 (865) yılında vefat etmiştir (Wickens, 1982, s. 148). O dinî ilimlerde meşhur bir kimse idi. Tefsir, hadîs ve fıkhta üstün bir kavrayış sahibi idi. Horasan mektebinde Ehli Sünnet'in dinî ilimlerinin temellerini atanlardan idi.

İran'daki bir diğer ilmî merkez, yani Rey de Horasan kafilesinden geri kalmamıştı. Ebû Yahyâ Cafer bin Muhammed Râzî Za'ferânî, Ehli Sünnet mezheplerinin en büyük Kur'ân müfessirlerindendir. Süyûtî onu *İmâmü'l-Müfessirîn* (Müfessirlerin imamı) olarak adlandırmıştır. Hicrî 279 (893) yılında vefat etmiştir (Süyûtî, 1980, s. 10).

Hicrî üçüncü asrın bir diğer müfessiri, Taberistan (Mâzenderân)'dandır. O, yalnızca tefsirde değil, aynı zamanda diğer Kur'ânî ve edebî ilimlerde de genel ve özel

çapta ün sahibiydi. Bu kişi büyük tarihçi, hadîs âlimi, fakih ve *Câmi'u'l-Beyân* olarak bilinen tefsirin müellifi Muhammed bin Cerîr Taberî'dir. Bel'âmî, bu kitabı Nuh bin Mansûr Sâmanî'nin emriyle Farsça'ya çevirmiştir. Taberî, tarih alanında Arapça nesir yazmış en büyük yazarlardandır. Onun tarih kitabı, Arap olmayan bir yazarın, nesir alanında Arapça olarak yazdığı en kâmil numûne hükmündedir. Muhammed bin Cerîr Taberî, hicrî 310 (923) yılında vefat etmiştir.

Üçüncü asrın tefsirlerinden biri de Kazvinli Ahmed bin Fârs bin Zekeriyâ el-Lügavî'nin eseri olan *Câmi'u'l-Te'vîl* adlı tefsirdir. Bu müfessir, önceleri Şâfiî mezhebinden idi, ancak daha sonraları Mâlikî mezhebinin seçmiştir. Onun tefsiri fikhîdir. Bu tefsirde fikhî meseleler, Kur'ân âyetlerinin esas alınması suretiyle delillendirilmiştir (Frye, 1984, c. 4, s. 406).

Üçüncü asrın son yılları ve dördüncü asrın başlarında, İranlılar İran dışında da İslâmî ilimlerin en büyük müfessirleri ve fakihleri olarak anılmaktaydılar. Mekke'de yaşayan Ebû Bekir Muhammed bin İbrahim bin Münzir bin Nîşâbûrî bu sözün bir timsalidir. Münzir Nîşâbûrî, Süyûtî'nin eşsiz olarak nitelediği bir tefsire sahiptir (Süyûtî, 1980, s. 13).

4.Hicrî IV. Yüzyıl

A) Horasan Tefsir Mektebinde Nîşâbûr Ve Herat Ekollerinin Oluşması

B) Rey Tefsir Mektebinin Devamı Olarak İsfahan Tefsir Ekolünün Oluşması

Dördüncü asrın başlamasıyla tefsir ilmi de diğer dinî ilimlerle beraber hızlı bir şekilde gelişti ve kendi zamanının zirvesine ulaştı. Bu yüzyılda Horasan mektebinin önemli merkezlerinden Nîşabur'da;

Ebû Bekir Ahmed bin Muhammed Fârsî, Kur'ân tefsiri alanında koşulsuz şartsız bir kudrete sahipti. Onun meclislerinde binlerce kişinin bulunduğu bahsetmektedirler (Wickens, 1982, s. 153). Nîşâbûr'un tüm ilmî gücü, adeta Muhammed Fârsî'de toplanmıştı. Ebu'l-Kâsım Hasan bin Muhammed Nîşâbûrî, ünlü bir vâiz ve müfessir idi. Süyûtî onu Horasan'ın en büyük müfessiri olarak zikretmiştir (Süyûtî, 1980, s. 15). O, Sa'lebî'nin üstadı idi. Hicrî 406 (1016) yılında vefat etmiştir.

Ebû Abdurrahman Hayrî Nîşâbûrî (h. 360 – 430 / 970 – 1039), müfessirliğinin yanı sıra, aynı zamanda kâri idi. A'mâ idi; fakat bu dönemin en büyük âlimlerinden sayılmaktaydı (Wickens, 1982, s. 166). Ebû Osman Sabûrî Nîşâbûrî (h. 373 – 449 / 983 – 1058), tefsire ilaveten hadîste de şöhret sahibiydi ve Hayrî Nîşâbûrî'nin dostlarından idi. Sabûrî, arif kimselerden idi, takvası ve zekâsıyla Horasanlılar arasında darbimesel olmuştu (Wickens, 1982, s. 200).

Horasan ekolünün bir diğer önemli merkezi Herat'ta Ebû Hâmid Ahmed bin Muhammed Herevî, Herat müftüsü idi ve Şâfiî mezhebindendi. Bu dönem tefsirinin büyük isimlerindendi. Ebû Hâmid, hadîs ilminin büyük âlimlerinden Hakîm Nîşâbûrî'nin üstadı idi. O, hicrî 355 (968) yılında vefat etmiştir. Bu dönemde yavaş yavaş Rey'den bağımsız bir ilim merkezi olmaya doğru evrilen İsfahan'da, Kur'ânî ilimlerin bilinen bir diğer önemli âlimi Ebû Saîd Hüseyin bin Muhammed İsfehânî Za'ferânî de, Ebû Naîm İsfehânî ile bu dönemde yaşamıştır. Hüseyin İsfehânî, hicrî 369 (980) yılında vefat etmiştir.

İran medeniyetinin bir diğer ilmî merkezi ve Horasan'ın ilmî rakibi olan Rey, bu dönemde de Ehli Sünnet tefsirinin büyük

âlimlerinden nasipsiz kalmamıştı. Hanefî mezhebinden olan Ebû Hasan Ali bin Yezdâd Kumi de Rey'de bulunmaktaydı. O hicrî 350 yılında vefat etmiştir. Rey'de bu asırda bir diğer büyük müfessir daha yaşamaktaydı. O, Ahmed bin Fârs bin Zekeriyâ Lügavî Kazvînî idi. O, başlangıçta Şâfiî idi ve ancak daha sonra Mâlikî olmuştur. Onun iki önemli tefsiri bulunmaktadır. Bunlardan biri *Câmi'u'l-Te'vîl*, diğeri ise *Garîb-i A'râb-i Kur'an*'dır (Kübrâzâde, 1980, s. 178).

Dördüncü yüzyıla ait birkaç tefsire daha işaret edilebilir: Örneğin, Ebû Bekir Muhammed bin Râzî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı bu dönemin tefsirlerindendir. Bu şahıs Hanefî idi. Bu tefsir, isminden de anlaşılacağı üzere fikhî bir tefsirdir. Fikhî meseleler hakkında olup, Hanefîlerin en muteber tefsirlerindendir. Müfessir bu tefsirde, fikhî hükümlerin istihraç edilebileceği âyetleri derlemiştir (İbn Nedîm, 1968, s. 59).

Dördüncü asrın Farsça yazılmış tefsirlere gelince, bunlardan biri *Tefsîr-i Kur'an-ı Pâk*'tır. Bu tefsirin orijinali Pakistan'da idi. 1963 yılında İran Kültür Vakfı aracılığıyla bu tefsirin resimleri çekilmiştir. Daha sonra merhum Müctebâ Meynevî'nin yazdığı bir mukaddimeyle basılmıştır. Meynevî, bu tefsirin bir dilden başka bir dile yazılış biçimini dikkate alarak, onun dördüncü yüzyıla ait olduğunu düşünmektedir (Petronovski, 1972, s. 470).

Dördüncü yüzyıldaki İranlı Şîî müfessirler arasında İyâş Semerkandî ve Ebu'l-Abbâs Esferâyî'den söz edilebilir (Süyûtî, 1980, s. 200). Bu iki kişi, İslam'dan sonraki İran kültürünün filizlendiği dönemde, Horasan ve Rey mekteplerinin tefsirdeki yolunu devam ettiren kimselerdir. İyâşî'nin eserleri, kendi asrında büyük bir ilgiyle karşılanmış ve bu ilgi, altı asır sonrasına kadar

devam etmiştir. O kadar ki, İyâşî'nin eserleri İbn Nedîm zamanında da Horasan'da çok sayıda alıcı bulmaktaydı (İbn Nedîm, 1968, s. 309).

5. Hicrî V. Asır (İran İlmî Hareketinin /Faaliyetinin/ Aktivitesinin İran Dışına Nakli ve İctihâdî Tefsirlerin Şekillenmesi)

Beşinci yüzyıldan itibaren, Horasan civarlarında Selçuklular ile Gazneliler arasındaki savaşlar ve bu savaşların doğurduğu sonuçlar nedeniyle İran ilmî hareketi, özellikle dinî ilimler gibi bazı ilmî dallarda yavaş yavaş İran dışına, bilhassa da Necef-i Eşref gibi bazı önemli Şîî merkezlerine intikal olmaya başladı. Bu arada diğer din âlimleri gibi tefsir uleması da İmam Ali (a.s.)'nin Necef-i Eşref'teki kabri yakınında, Kur'anî ilimleri tahsil ve tedris etmeye daha meyilli idiler. Necef'teki bu durum, on asır sonra, şu an itibarıyla de müşahade edilebilir.

Bu asırdaki büyük Şîî müfessirler arasında III. Yezdgerd'in torunlarından İbn Merzban olan bir şahsiyete işaret edilebilir (Donaldson, 1933, s. 209). O, meşhur kitabı *Hasâisü'l-Kur'an*'da Allah'ın kelâmının özelliklerini, yeni bakış açılarıyla incelemeye koyulmuştur. Bu kitap, dokuz asır sonra şimdi de birçok tefsir ve kelâm âliminin ilgisini çekmeye devam etmektedir. İbn Merzban, hicrî 418 (1027) yılında, Necef-i Eşref'te vefat etmiştir (a.g.e.)

Bu dönemde Horasan mektebi de rehbersiz kalmadı. Fazl bin Şâzân Nîşâbûrî, bu dönemde Horasan'da ve onun ilmî merkezi olan Nîşâbûr'da Şîa'nın tefsir ilminin kancasını aydınlatmıştır. Aynı şekilde bu dönemde Horasan, bir başka büyük zâtı daha dinî ilimler dünyasına armağan etmiştir. Bu

kişi, Şeyh Tâife olarak da bilinen Ebû Cafer Muhammed bin Hasan Tûsî'dir. Şeyh Tâife, Tûs'ta doğdu; lâkin yaşamının önemli bir bölümünü Bağdat'ta geçirdi (Devânî, 2008, s. 33). O, hicrî 460 (1072) yılında Necef-i Eşref'te bakî âleme göçmüştür. Onun eserleri arasında *Tefsîr-i Tibyân*, evrensel bir şörete sahiptir. Bu eser Şeyh Tâife'den asırlar sonra, henüz dahi kendine has tazelik ve güncelliğini korumaktadır. Dünyadaki Şîîlerin büyük çoğunluğu bu kitabı, en nitelikli Kur'ân tefsiri olarak kabul etmektedirler (Donaldson, 1933, s. 130).

Tibyân, ilk kapsamlı Şîî tefsiridir. Bu tefsirde, Kur'ân ve tefsir ilimleri ictihâdî bir şekilde ele alınmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, naklî eser ve tefsirlerden ayrılmaktadır.

Şeyh Tâife, *Tibyân*'a ek olarak; fıkıh ve diğer ilimlerde de *Misbâhü'l-Müctehid*, *el-Hallü ve'l-Akd*, *Tehzîbü'l-Ahkâm* ve'l-*İstibsâr* adlı eserlerini telif etmiştir (Donaldson, 1933, s. 209). Şeyh Tûsî, Necef-i Eşref İlim Havzası'nın kurucusu Şeyh Müfid'in talebesidir ve bu havza bugün de faaldir (Devânî, 2008, s. 33).

Ebû Bekir Atık bin Muhammed el-Herevî Sûrâbâdî'nin telifi olan *Tefsîr-i Sûrâbâdî*, beşinci asrın tefsirlerindendir. Bu tefsirin yazarı, Selçuklu sultanı Alparslan'ın muasırlarındandır. Bu tefsir Farsça'dır ve Fars nesrinin seçkin numûnelerindendir. Müellifi Şâfiî mezhebindedir ve Kur'ân'ı kelimesi kelimesine tercüme etmiştir. Bu tefsirin tanınırlığı daha çok edebî açıdandır (Durûdî, 1984, s. 135).

Aynı şekilde *Tâcü't-Terâcim* veya *Tefsîr-i Esferaynî* beşinci yüzyılın önemli tefsirlerinden bazılarıdır. Yazarı İmâdüddîn Ebu'l-Muzaffer Şâfiî'dir. O, tefsirini bölümlere ayırmış ve her bölümde de Kur'ân sûrelerinin

birkaçını tefsir etmiştir. Hâce Nizâmülmülk'ün muasırlarından olup, onun ilgisini çekmiştir (Hâcî Halife, 1278, c. 2, s. 149).

6. Hicrî VI. Yüzyıl (Kur'ân Tefsirlerinin Altın Çağı; *Mefâtîhu'l-Gayb*, *Keşşâf*, *Keşfü'l-Esrâr*, *Mecme'ü'l-Beyân* ve *Ravzü'l-Cinân* Gibi Tefsirlerin Kaleme Alınması)

Ehli Sünnet'in en büyük tefsirleri hicrî altıncı asırda yazılmıştır. Bu tefsirlerden biri, altıncı asrın büyük Şâfiî müfessirlerinden olan ve *Fahrî Râzî* olarak bilinen Muhammed bin Amr bin Hüseyin bin Hasan bin Ali'nin eseri *Mefâtîhu'l-Gayb* veya *Tefsîr-i Kebîr*'dir. Fahr-i Râzî, İran'ın kuzeyindeki Mâzenderân'da dünyaya geldi; lâkin Rey'de ikamet etti. O, aynı zamanda "Râzî" olarak meşhurdur. Onun tefsiri, şahsî görüşe göre yapılan tefsirlerin bir örneğini oluşturmaktadır. Kur'ân âyetlerini felsefî meseleler esasınca tefsir etmiştir. Bu tefsir, daha çok kelâmî-felsefî bir motife sahiptir; sekiz cilt olarak basılmıştır, sûreler yine sûreler aracılığıyla tefsir edilmiştir (Süyûtî, 1980, s. 15).

Altıncı asrın tefsirlerinden biri de "Cârullah" lakabıyla bilinen Ebu'l-Kâsım Muhammed bin Amr Zemahşerî Harezmî'nin *Tefsîr-i Keşşâf* ıdır. Memleketi aslen İran'ın kuzeyindeki soğuk bölgelerdi; buna rağmen o, uzun süreler Mekke'de, Allah'ın evine komşu olarak yaşadı ve *Tefsîr-i Keşşâf*'ı da orada yazdı. Zemahşerî, kelâmî açıdan Mutezilî olup, fıkıhta Hanefîliğe tâbî idi. Bu tefsir, Ehli Sünnet'in en muhkem tefsirlerinden sayılmaktadır. Zemahşerî bu tefsirde, birtakım sarfî ve nahvî hususiyetlere, meânî, beyân, kırâat ilimlerine ve âyetlerin nüzûl sebeplerine değinmiştir. Bu tefsir, dört cilt halinde basılmıştır (Süyûtî, 1980, s. 61).

Keşfü'l-Esrâr ve *İddetü'l-Ebrâr* tefsiri de, altıncı yüzyılın diğer tefsirleridir. Onun yazarı Ebu'l-Fazl Raşîdüddîn Meybodî Yazdî'dir. Gerçekte bu tefsir, Hâce Abdullah Ensârî Herevî'nin eseri olan *Sîretün fi't-Tasavvuf* adlı tefsire yazılmış bir şerh niteliğindedir. Meybudî'nin tefsiri, daha çok irfânî bir tefsir olarak bilinmektedir. Meybodî, Yazd eyaletinin şehirlerinden biri olan Meybod'dandır. Tefsiri Farsça olarak on cilt halinde basılmıştır (Nevîhmen, 1948, s. 120).

Altıncı yüzyılın diğer tefsirleri arasında da Ebu'l-Fütûh Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî'nin eseri olan *Mefâtihü'l-Esrâr* ve *Mesâbîhü'l-Ebrâr* bulunmaktadır. Onun tefsiri, felsefî tefsirlerdendir (a.g.e.)

Hicrî altıncı yüzyılın İranlı Şîî müfessirleri arasında da *Mecme'ü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi olan Emînü'l-İslâm Şeyh Tabersî'ye işaret edilebilir. O, hicrî 468 yılında Tefreş şehrinde (Arapça'sı, Tabers'tir) doğdu ve hicrî 538 yılında Kur'ân tefsiri telifini bitirdi. Bu tefsir Arapça olarak yazılmış olup Farsça'ya çevrilmiştir (Mutahharî, 1987, s. 403).

Aynı şekilde altıncı asrın tefsirleri arasında, hicrî 552'de vefat eden Ebu'l-Fütûh Râzî'nin telifi olan *Ravzî'l-Cinân*'a da işaret edilebilir. Müellifi bu tefsiri Farsça olarak yazmıştır. Şîî müfessirlerden Emînü'l-İslâm Tabersî ve Ehli Sünnet müfessirlerinden Fahri Râzî'nin, Ebu'l-Fütûh Râzî'nin tefsirinden oldukça istifade ettikleri söylenir. O, aslen Horasan bölgesinin Nîşâbûr şehrinde idi, ancak Rey'de yaşamış ve yine burada vefat etmiştir. Onun kabri şu anda da Rey şehrinin meşhur mekânlarındandır (Mutahharî, 1987, s. 404).

7. Hicrî VII. Yüzyıl (Hicrî Altıncı Yüzyıldaki İlmî Hareketin Devamı ve Önceki Tefsirlere Şerh Yazılması)

Yedinci yüzyıl ve sonrasında İranlı Ehli Sünnet âlimlerinin tefsirleri, önceki tefsirler kadar muhkem değildir. Yedinci yüzyılda kaleme alınan *Envârü't-Tenzîl* bir kenara bırakılırsa, bunun dışındaki tefsirler, ya önceki tefsirlere şerh hükmündedir ya da Kur'ân'ın herhangi bir bölümünün tefsirinden ibarettir (Safâ, 1984, c. 1, s. 70).

Envârü't-Tenzîl ve *Esrârü't-Te'vîl*, yedinci yüzyılın en önemli tefsirlerindendir. Yazarı, Fars eyaletinin Beyzâ şehrinde olan Nasirüddîn Amr bin Muhammed Şîrâzî Beyzâvî'dir. Bu tefsir, *Tefsîr-i Keşşâf* ve *Mefâtihü'l-Gayb*'ın bir özetidir (Durûdî, 1984, c. 1, s. 115). Müellifi Şâfiî'dir. Onun tefsiri, fikhî ve felsefî tefsirler kategorisinde yer alır. Beyzâvî'nin tefsir metodu, sûrelerin tertibiyle olan bir tefsiridir. Feyz-i Kâşânî, kendi *Tefsîr-i Sâfi*'sinde de bu tefsirden istifade etmiştir. Aynı zamanda Şeyh Bahâî de bu tefsire bir şerh yazmıştır (Gibb, 1992, s. 86).

Yedinci yüzyılın diğer tefsirlerinden biri de Mahmud Nesefî Hanefî'nin eseri olan *Medârikü't-Tenzîl* ve *Hakâyikü't-Te'vîl* adlı tefsirdir. Nesefî, hadîs ve fıkıh ilimlerinde âlim idi. Onun tefsiri, şahsî görüşlere göre yapılan tefsirlerdendir. Nesefî kendi tefsirinde güvenilir (müvassak) hadîs ya da haber bulmasa idi, şahsî görüşlerini izhar ederdi. Onun tefsir yöntemi, âyetlerin âyetlerle tefsir edilmesidir. Tefsiri dört cilt olarak basılmıştır (Durûdî, 1984, c. 1, s. 202).

Yedinci asrın diğer tefsirleri arasında, Şîî ulemadan Sadreddîn Ebû Muhammed Rûzbehân Şîrâzî'nin telifi olan *Tefsîrü Arâisi'l-Beyân fi Hakâyiki'l-Kur'ân* zikredilebilir.

O, hicrî 522 yılında dünyaya geldi ve hicrî 606'da vefat etti. Şiraz'daki Mescid-i Câmî'-i Afk'te elli yıl vaaz verip hutbe irad etti. Onun tefsiri Arapça olarak iki ciltte yazılmış olup, Kur'ân-ı Kerîm'in en eski irfânî tefsiridir. Bu tefsir aynı zamanda tasavvufî te'villere sahiptir (Zerkelî, 1989, c. 3, s. 35).

8. Hicrî VIII. Yüzyıl, Önceki Tefsirlerin Muhtasar (Özet) Şekilde Yazılmaları

Sekizinci asrın tefsirleri arasında *Tefsîr-i Nîşâbü'rî* olarak bilinen *Tefsîrû Garâibi'l-Kur'ân'a* işaret edilebilir. Bu tefsir, Fahri Râzî'nin tefsiri ile Zemahşerî'nin *Keşşâf*ının bir özetidir ve on cilt halinde basılmıştır (Mutahharî, 1987, s. 401). Bu tefsirin müellifi, *Nizâm-ı Nîşâbü'rî* veya *Nizâm-ı A'rac* olarak da bilinen Hasan bin Muhammed bin Hüseyin'dir. O, Kum şehrinde; ancak Nîşâbü'rî'da yaşamıştır. Hicrî 730 yılında vefat etmiştir.

Aynı şekilde Fars eyaletinin İc şehrinde olan sekizinci asır âlimlerinden Muînüddîn Abdürrahman İcî, *Cevâmi'ü't-Tibyân*'ı telif etmiştir. O, tefsirini Arapça olarak telif etmiştir; ancak aslî işi, önceki tefsirleri hülâsa bir şekilde yazmak olmuştur. Onun bundaki hedefi, tefsirlerin özet şekilde yazılabilmelerinin önünü açmaktır (Safâ, 1985, c. 4, s. 78).

Abdurrahman bin Muhammed Sa'lebî Hanefî'nin eseri olan *Tefsîr-i Sa'lebî*, sekizinci yüzyılın bir diğer tefsirlerindendir. Bu tefsir, sûrelerin tertübiyle olan metoduyla kaleme alınmıştır. Fikhî açıdan bir öneme sahiptir (Hâcî Halife, 1278, c. 1, s. 450).

Sekizinci asır tefsirleri arasında Şiî muhaddis ve mütekellimlerden Ebu'l-Fazl Deylemî'nin tefsirinden de bahsedilebilir. Ebu'l-Fazl Deylemî Gorgânî (Cürcânî) hicrî

800 yılında vefat etmiştir. Tefsirini iki büyük cilt halinde kaleme almıştır. Bu tefsirin naklî bir yönü/metodu vardır ve İmâm Cafer-i Sâdık (a.s.)'tan çok sayıda rivayet nakletmiştir. Bu eserin eski bir nüshası, el yazması şeklinde ve iki cilt olarak Necef-i Eşref'teki Seyyid Cevâd Âmilî (v. Hicrî 1226) Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Aynı şekilde sekizinci yüzyıl tefsirleri arasında Raşîdüddîn Fazlullah Hemedânî (v. Hicrî 718)'nin telifi olan *Miftâhü't-Tefâsîr* i örnek verilebilir. Bu, kâmil bir tefsirdir ve telifinde felsefî bir üsluptan yararlanılmıştır (Sadr Hacı Seyyid Cevâdî, 1987, c. 4, s. 519).

Sekizinci asrın tefsirlerinden biri olarak Ebû Mehâsin Hüseyin Cürcânî tarafından Farsça olarak yazılan *Cilâû'l-Ezhân ve Cilâû'l-Ahzân* isimli tefsiri de zikretmek mümkündür.

9. Hicrî IX. Yüzyıl; Kur'ân Tefsirlerinde, Kur'ân'ın Tanıtımına ve Faziletlerine Yönelik Mukaddimelerin Yazılmaya Başlanması

Dokuzuncu asrın tefsirlerinden olan *Cevâhirü't-Tefsîr fi't-Tuhfeti'l-Emîr*, çalışan bir müellif olan Molla Hüseyin Kâşifî'nin eseridir. Bu tefsir, Emîr Ali Şîr Nevâyî adına telif edilmiştir. Tefsir Farsça olarak yazılmıştır. Onun önemi, uzun bir mukaddimesinin olması dolayısıyladır. Bu mukaddime, Kur'ân'ın tanıtımına ve faziletlerine dair açıklamalar yapılmış ve Kur'ân'ın lügavî boyutuna değinilmiştir (Nevîhmen, 1984, s. 288).

Tefsîr-i Şâhrûdî de, dokuzuncu yüzyılın diğer tefsirlerindendir. Bu tefsir, Şeyh Alâeddîn Muhammed Şâhrûdî'ye aittir ve

Fatih Sultan Mehmet adına, hicrî 863 yılında Edirne'de telif edilmiştir (Safâ, 1985, c. 1, s. 89).

Dokuzuncu yüzyıldaki bir diğer tefsir de, hicrî 834 yılında vefat eden Şah Nime-tullah Kirmânî'nin tefsiridir. Arapça olarak yazılmış olup, ırfânî bir tefsirdir.

10. Hicrî X. Yüzyıl (Tefsirdeki Çabaların/Çalışmaların Kısmen Azalması ve Önceki Eserlere Şerhler Yazılması)

Hicrî onuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar İran'ın Ehli Sünnet uleması arasında tefsir alanındaki çabalar/çalışmalar yavaş yavaş düşüşe geçmiştir/azalmaya başlamıştır. Bu dönemde yazılan tefsirleri, daha çok önceki tefsirlere, özellikle de Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'ine yazılmış şerhler teşkil etmekteydi (Durûdî, 1984, c. 2, s. 125).

Ama Şîû âlimlerin hicrî onuncu yüzyıldaki tefsirleri arasında, Molla Fethullah Kâşânî'nin telifi olan *Menhecû's-Sâdıkîn fî İlzâmî'l-Muhâlifîn*'e işaret edilebilir. Bu tefsir üç büyük cilt halinde ve taş baskı olarak Tebriz'de neşredilmiştir (Mutahharî, 1987, s. 403).

Aynı şekilde bu asra ait tefsirler arasında Şûster ulemasından (v. hicrî 925) Seyyid Ziyâeddîn Nurullah'ın telifi olan *Tefsîr-i Tosterî*'ye de işaret edilebilir. Tek cilt olarak Arapça ile yazılmış olan bu tefsir, kelâmî ve naklî bir metotla kaleme alınmıştır.

11. Hicrî XI. Yüzyıl; Naklî, Kelâmî, Felsefî ve İrfânî Tefsirlerin Ortaya Çıkması

Hicrî on birinci asırda Molla Sadrâ Şîrâzî (v. hicrî 1050)'nin tefsirine işaret edilebilir. Bu tefsir, kâmil olmayıp Kur'ân sûrelerinin

bir kısmını içerir. İstidlâlî, felsefî ve ırfânî bir metotla yazılmıştır.

Buna ilave olarak on birinci yüzyılda, Molla Hasan Feyz-i Kâşânî isimli bir başka müfessire daha işaret edilebilir. O, *Tefsîr-i Sâfî*'yi yazmıştır. Molla Sadrâ'nın damadı idi. Kum'da yaşamıştır. Kum'daki *Medrese-i Fevziye*, onun adıyla meşhur olmuştur. Feyz-i Kâşânî hicrî 1091 yılında Kum yakınlarındaki Kâşân şehrinde vefat etmiştir (Mutahharî, 1987, s. 405).

Yine on birinci asra ilişkin olarak Şeyh Abdülalî bin Cum'a Huveyzî'nin telifi olan *Nûru's-Sekaleyn*'e de değinilebilir. O Allâme Meclîsî, Şeyh Hürri Âmilî ve iki meşhur Şîû fakih ile muasırdı. Şiraz'da yaşamaktaydı. Tefsirdeki üslûbu naklî olup, hadîslere ve haberlere istinat etmekteydi. Tefsirini hicrî 1073 yılında yazıp bitirmiştir (Mutahharî, 1987, s. 406).

Hicrî on birinci asra ait tefsirler arasında *Tefsîr-i Şerîf Lâhîcî* (v. hicrî 1088) de bulunmaktadır. Dört cilt halinde ve Farsça olarak yazılmıştır. Bu tefsir de Ehlibeyt (a.s.)'in rivayetlerinden oldukça istifade etmiştir. Kelâmî bir üslûba sahip olup, İmâmiyye'nin akâidî kelâmını beyan etmiştir.

12. Hicrî XII. Yüzyıl, Kur'ân Tefsirinde Ahbârîlik Akımı

Hicrî on ikinci yüzyılda Seyyid Hâşim Behrânî (v. hicrî 1107)'nin eseri olan *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsire işaret edilebilir. Bu tefsir beş cilt halinde neşredilmiştir. Tefsirin müellifi Ahbârî'dir ve Kur'ân tefsirinin, yalnızca Ehlibeyt (a.s.)'e ait olan rivayetler ile yapılması halinde caiz olabileceğini ileri sürmüştür. Akılcılık (te-debbür) ve içtihat yoluyla yapılacak bir tefsiri ise yasaklamıştır (Eyâzî, 2009, s. 201).

Kumî Meşhedî'nin telifi olan *Kenzü'd-Dakâik ve Bahrû'l-Gerâib* tefsiri de, hicrî on ikinci yüzyılın Arapça yazılmış tefsirleri arasında yer almaktadır.

13. Hicrî XIII. Yüzyıl, Kur'ân'ın Sadece Tek Bir Sûresini Şâmil Olan Monografik Tefsirler

Hicrî on üçüncü yüzyılda, çok sayıda Kur'ân tefsiri yazılmıştır. Bunların çoğu monografik tefsirler olup Kur'ân'ın yalnızca bir sûresini ihtiva etmektedirler. Bazıları da önceki tefsirlerin ya şerhi niteliğinde ya da onlara hâşiyeler/dipnotlar olarak kaleme alınmıştır. Bahsedilen tarzda yazılan tefsirler arasında Âhund Molla Ali Nûrî (v. hicrî 1246)'nin telifi olan *Tefsîr-i Nûrî* de bulunmaktadır. Müellifin tüm dipnotları, Molla Sadrâ Şîrâzî'nin tefsiri üzerinedir. Bu tefsir Arapça olarak ve felsefî bir üslûp ile yazılmıştır.

14. Hicrî XIV. Yüzyıl; Kapsamlı Tefsirlerin Yeniden İhyâ Edilip Şekillendirilmesi ve Monografik Tefsir Yazımlarının Devamı

On dördüncü yüzyılda İran'da birçok tefsir yazılmıştır. Bunlar arasında Seyyid Hasan Şah Abdülazîmî (v. hicrî 1384)'nin telifi olan *Tefsîr-i İsnâ Aşerî*'ye işaret edilebilir. Bu tefsir on dört cilt halinde Farsça olarak ve bazı önemli Şîî tefsirlerin temel alınarak derlenmesi sonucu kaleme alınmıştır.

Müctebâ Kazvînî Horasanî (v. hicrî 1368)'nin telifi olan *Beyânü'l-Furkân* tefsiri de on dördüncü yüzyılın diğer tefsirleri arasında yerini almaktadır. Beş cilt halinde Farsça olarak yazılmıştır. Bu tefsir, üslûbu itibarıyla, felsefe karşıtı olan Tefkîk ekolünün metotlarıncı yazılmıştır.

Hicrî on dördüncü yüzyılın diğer tefsirleri arasında Seyyid Mustafa Humeynî (v. hicrî 1398)'nin telifi olan *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'e de işaret edilebilir. Bu tefsir dört cilt halinde Arapça olarak istidlâlî, felsefî ve irfânî bir üslûpla yazılmış olup Kur'ân'ın bir bölümünü şâmilidir.

Yine hicrî 1399'da (1977) şehit olan Murtaza Mutahharî, Kur'ân sûrelerinin bir bölümünü, -özellikle yirmi dördüncü cüzden başlayıp, otuzuncu cüzün yaklaşık olarak son kısımlarına tekabül eden bölüm- tefsir etmiştir. Bu tefsirler tek tek ciltler halinde basılmış ve neşredilmiştir.

İranlı Şîî ulema arasında hicrî on dördüncü asrın en önemli tefsiri, hicrî 1331 (1904) yılında doğup hicrî 1402 (1981)'de vefat eden Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtâbâî'nin telifi olan *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirdir. Yirmi cilt halinde Arapça olarak telif edilmiş olup, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunca yazılmıştır. Arapça olan bu yirmi cilt; Farsça olarak kırk cilt, İstanbul Türkçesi olarak da yirmi cilt halinde tercüme edilmiştir.

Aynı zamanda hicrî on dördüncü asrın sonlarında Nusret İsfehânî Hanım (h. 1308 – 1403) tarafından *Mahzenü'l-İrfân* adıyla on beş ciltlik bir tefsir kitabı da kaleme alınmıştır. Bu tefsir kelâmî, istidlâlî ve naklî bir üslûba sahip olup, Farsça olarak neşredilmiştir.

Hicrî on dördüncü asrın sonlarında Seyyid Ruhullah Musevî-yi Humeynî tarafından irfânî ve felsefî üslûp ile yazılan mübarek Hamd ve Alâk sûrelerinin tefsirleri de bu yüzyılın eserleri arasında yer alır. Bunlara ilave olarak, Seyyid Ebu'l-Kâsım Hoyî (h. 1317 – 1413) tarafından Arapça olarak tek cilt halinde yazılan *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* kitabı,

Kur'ânî ilimler alanını şâmil bir mukaddimeyi ve mübarek Hamd sûresinin istidlâli ve kelâmî suretteki tefsirini içermektedir. Müellif, aslî metodunu kitabın mukaddimesinde belirtmiş olup, bunun, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Kur'ân âyetlerinin mefhumlarını ele alırken, yine âyetlerden istifade etmiş; söz gelimi, bir Kur'ânî kelimenin mefhumunu, başka âyetlerde de aynen kullanılmış olan söz konusu kelime yardımıyla tefsir etmiştir. O aynı zamanda bu metotta, Kur'ân âyetlerinin zâhirî anlamlarına, akli delillere ve kat'î (muteber) rivayetlere istinat etmiştir. Bu kitabın müellifi; tefsirde izlenmesi gereken bu metodun (Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri), Kur'ân'ın zâhirî anlamlarıyla muhalif olan her türden te'vil ve şahsî görüşlerle yapılacak bir tefsirin önüne geçtiğine inanmaktadır. Zira kumaşını; uydurulmuş rivayetlerin, asılsız ve kurmaca delillerin dokuğu/oluşturduğu tefsirlere ancak bu yolla mani olunabilir.

Bu yüzyılın diğer tefsirleri arasında da Mehdi Bâzergân'ın telif ettiği *Pâ-be Pâ-yi Vâhy* adlı kitaba işaret edilebilir. O, tefsir metodunu, “Kur'ân'ın tedeubbür tefsiri” olarak adlandırmış ve şöyle söylemiştir: “Kur'ân'ın tedeubbür ve tefsirinde tercih edilen metot ve üslûp taabbüd ve yükleme (tahmil) değil, talim ve tahkiktir. Bizim dayanağımız, gözle görülen tabiat âlemi ve tecrübî (deneyssel) ve aynî (hakiki) ilimlerdir. Bu konuda; felsefenin, zihnî/formel/teorik ilimlerin ve ispat edilemeyen hissiyâtın peşinde değiliz. Kur'ân hakkındaki tedeubbürün en iyi yolu, âyetlerin kronolojik nüzûl sırasına göre incelenmesidir.” (Bâzergân, 1996, c. 1, Mukaddime).

Bu tefsir iki cilt olarak tanzim ve arz edilmiştir. Müellifin 1996'da vefat etmesinden bir yıl sonra da neşredilmiştir.

Tefsîr-i Numûne de yirmi yedi cilt halinde Farsça olarak, Nâsır Mekârim Şîrâzî ve bir grup âlim tarafından telif edilmiştir. Bu tefsir Arapça, İngilizce ve Urduca'ya da tercüme edilmiştir.

B - İranlılar Tarafından Telif Edilen En Önemli Kur'ân Tefsirleri

İranlılar tarafından yazılan Kur'ân-ı Kerîm tefsirleri, İslâmî ilimleri teşkil eden kültürel kaynakların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Aşağıda bunların en önemlilerine değineceğiz:

1. Câmî'ü'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân, Taberî, Arapça. (Farsça'ya Tercüme Edilmiştir), Hicrî Üçüncü Yüzyıl

Muhammed bin Cerîr bin Yezîd bin Kesîr bin Gâlib Taberî, Mâzenderân'ın Âmol şehrinde doğmuştur. Hicrî 224 yılında doğmuş olup hicrî 310 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ehli Sünnet'in ünlü ve büyük müfessirlerindendir. O, küçük yaşlardan itibaren Kur'ân'a ve onu öğrenmeye himmet sarf etmiştir. İlim tahsili ve bilgilerini artırmak amacıyla birçok yolculuğa çıkmış; Irak, Suriye, Mısır, Anadolu ve Hindistan'a seyahat etmiştir. Taberî, fikhî yol bakımından önceleri Şâfiî mezhebine tâbî olmuş, ancak sonraları kendi müstakil fikhî mektebini/ekolünü tesis etmiş ve Ehli Sünnet fikhının hiçbir imamına tâbî olmamıştır. Onun fikhî mezhebinin adı *Cerîriyye*'dir. O dönemler, bir grup takipçiye sahip olan bu mezhep, daha sonra ortadan kalkmıştır (Mutahharî, 1987, s. 402).

Taberî çok sayıda eser kaleme almıştır. O, bunca eseri arasında tarih ve tefsiriyle ünlü olmuş, ilim ehlinin dilinde

Ümmü't-Tevârîh ve *Ümmü't-Tefâsîr* olarak bilinir olmuştur. Taberî, öncekilere ait sözleri senetlerle zikretmiştir. Bu durum da başlı başına onun nakillerinin muteber olmasını sağlamıştır. Bununla beraber birçok konuda, zayıf (muteber olmayan) ya da meçhul kimselerden de rivayetler nakletmiştir. Bu tefsirin önemli zaaf noktası, çok sayıda İsrâiliyyât içermesidir. Bu sebeple onun, hadîs naklinde ifrat ettiğini söylemişlerdir. Onun özellikle tefsir alanındaki rivayetleri, geniş perspektifli bir eleştiri ve incelemeye tâbi tutulmalıdır. Buna rağmen *Tefsîr-i Taberî*, öncekilerin sözleri ve teorileriyle dolu bir eserdir. Bu sayede tüm zamanları aşabilmiştir. Eğer böyle bir tefsir ansiklopedisi/külliyyâtı olmasa idi, öncekilerin sözleri ve tefekkürleri yok olup gidecekti. Bu tefsir hakkında söylenebilecek önemli noktalardan biri de onun fikhî olması ve uygun bir şekilde fikhî meselelere giriş yapmasıdır. Taberî'nin kelâmî fikirleri de tefsirinin satır aralarında tamamen aşikârdır (Durûdî, 1984, c. 1, s. 115). *Tefsîr-i Taberî* Arapça olarak yazılmıştır. Hicrî dördüncü yüzyılda Nuh bin Nasr Sâmanî'nin emriyle, Bel'amî tarafından Arapça'dan Farsça'ya çevrilmiştir. Günümüzde bu tefsir, otuz bir cilt olarak basılmıştır.

2. *Tefsîr-i Ayyâşî, Ayyâşî Semerkandî, Arapça, Hicrî Üçüncü ve Dördüncü Yüzyıl*

İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde yüz elli ciltten fazla eser zikredilmiş ve Ayyâşî'ye nispet edilmiştir (İbn Nedîm, 1968, s. 361). Cafer bin Muhammed bin Mes'ûd İyâşî Semerkandî; fıkıh, hadîs, tıp, astronomi gibi birçok muhtelif alanda maharet sahibiydi. O, meşhur bir fakih olup Ali bin Bâbeviye Kumî (v. hicrî 339)'nin muasırı idi. Meşhur bir tefsire sahiptir. Her ne kadar tefsiriyle

şöhret bulmuşsa da, diğer alanlarda da donanımlı bir kimseydi. O, fakihlerden sayılmaktadır (Mutahharî, 1982, s. 78). Zerkelî, *İ'lâm*'ında Ayyâşî'nin vefat tarihini hicrî 320 yılı olarak zikretmiştir.

Ayyâşî'nin tefsiri, İmâmiyye'nin bu dönemdeki diğer eserleri gibi naklî bir niteliğe sahiptir. Onun tefsirinin sadece yarısı -yani Hamd Sûresi'nden Kehf Sûresi'ne kadar olan bölümü- mevcuttur. Bu tefsir ilk defa hicrî 1280 yılında, Allâme Tabâtabâî'nin mukaddimesi ile Kum'da basılmıştır. Allâme bu tefsirin mukaddimesinde şöyle yazmıştır: “*Bu tefsirin yazıldığı tarihten şimdiye dek on bir asır geçmiştir. Ancak tecrübe sahibi büyüklerden hiç kimse bu tefsire bir kusur izafe edememiş, bilakis herkes onu övmüştür.*”

3. *Et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân, Şeyh Tûsî, Arapça, Hicrî Beşinci Yüzyıl*

Bu tefsir, Şeyh *Tâife* lakaplı Ebû Cafer Muhammed bin Hasan Tûsî (h. 385 – 460)'nin eseridir. *Tibyân*, kapsamlı ilk Şîî tefsiridir. Bu tefsirde Kur'ânî ilimlere ve tefsire, ictihâdî bir surette değinilmiştir. Bu yönüyle naklî ve rivayete dayalı tefsirlerden ayrılmaktadır. Bu kitabın müellifi, önceki âlimlerin düşüncelerini ve iddialarını akla dayalı olarak eleştiriye ve analize tâbi tutmuştur. Şeyh Tûsî'nin tefsirdeki yöntemi; âyetlerin manalarını açıklamak ve çeşitli akîdevî-kelâmî sözleri arz etmektir. O, lügavî bahislere, sözcük türetimine ve âyetlerin kırâatine özel bir ilgi duymaktaydı. Önceki ümmetlerin tarihini ve kıssalarını nakledip değerlendirmiş, zayıf olarak telakkî ettiği şeyleri reddetmiştir. Bu tefsir Arapça olarak on cilt halinde neşredilmiştir.

4. Tâcû't-Terâcim Fî Tefsîri'l-Kur'ân Li'l-E'âcim (Tefsîr-İ Esferaynî), Esferaynî, Farsça, Hicrî Beşinci Yüzyıl

Tefsîr-i Esferaynî'nin yazarı Ebu'l-Muzaffer bin Şâhpûr Esferaynî (h. 441)'dir. Bu tefsir Farsça'dır ve beş cilt halinde neşredilmiştir. Kadîm bir eser oluşu ve de âyetlerin tercümelerinde izlenen metottan dolayı, kendisinden sonraki Farsça tefsirler üzerinde etkili olmuştur. Bu tefsir; âyetler arasında bulunan gizli irtibatları, nazmı ve de mevzûî bağ göstermeye önem vermiştir. Aynı zamanda kıssaları da ayrıntılarıyla işlemiştir.

5. Tefsîrû't-Tefâsîr (Tefsîri Sûrâbâdî), Atûk Nîşâbûrî, Farsça, Beşinci Yüzyıl

Bu tefsir, hicrî 470 yılında Selçuklu sultanlarından Alparslan zamanında, Ebû Bekir Atûk Nîşâbûrî tarafından yazılmıştır. Kur'ân âyetlerinin tümünü kapsamaktadır. Abdullah bin Abbas'ın rivayetleri esas alınarak oluşturulmuştur. Nesir (düzyazı) açısından sade ve akıcıdır. Hicrî beşinci yüzyılın en kaliteli Farsça nesir örneğidir. En eski nüshası Britanya Kütüphanesi'ndeki Hind Divânı'nda ve Türkiye'nin Bursa şehrinde bulunmaktadır. Son olarak 2002 yılında bu tefsirin Hind Divânı nüshası, İran'da beş cilt olarak yayımlanmıştır.

6. Tefsîrû'l-Keşşâf An Hakâyiki Gavâmizi't-Tenzîl, Cârullah Zemahşerî, Arapça, Hicrî Altıncı Yüzyıl

Ebu'l-Kâsım Mahmûd bin Amr Hâzernî, hicrî 467 yılında Harezmi'nin köylerinden birinde dünyaya geldi. Hicrî 538 yılında da Harezmi'nin köylerinden olan Gorganc'da vefat etti. Zemahşerî, ilk eğitimini, doğum yeri

olan köyde babasının ve diğer âlimlerin huzurunda tahsil etmiştir. Daha sonra bu dersleri tamamlamak üzere Harezmi, Buhârâ ve Horasan'a gitmiştir. Kısa bir müddet sonra Mekke'ye yolculuğa çıkmış ve uzun bir zaman orada ikamet etmiştir. O diyara olan bağlılığı ve aşkı sebebiyle "Cârullah" lakabını almıştır. Ömrünün sonlarında tekrar doğduğu yere dönmüş ve orada vefat etmiştir.

Zemahşerî, tefekkür ve itikadında Mutezîlî olup, açık bir şekilde de bunu ilan etmiştir. Tefsirini de işte bu üslûp üzere inşa etmiştir. O, Arap diline oldukça hakimdi. İrab, lügat ve şiirde olduğu kadar; belâgat, beyân ve nahiv ilimlerinde de tam anlamıyla yetkindi. Zemahşerî'nin bu üstünlüğü ve aynı zamanda sahip olduğu ilmî ve edebî dehâsı, kıymetli bir tefsir olan Keşşâf'ın; belâgatin aydınlığında ve keşfinde, Kur'ân'ın beyânının büyüleyiciliğinde ve cemâlinin güzelliğinde eşsiz olmasını sağlamıştır. O, bu tefsirde sarfî ve nahvî birtakım özelliklere, meânî, beyân, kırâat ilimlerine ve de âyetlerin nüzul sebeplerine değinmiştir. Tefsîr-i Keşşâf, hemen hemen İsrâîliyyât barındırmamaktadır. Bu tefsir Arapça olup dört cilt halinde basılmıştır.

7. Tefsîrû Ravzî'l-Cinân ve Rûhi'l-Cenân, Ebu'l-Fütûh Râzî, Farsça, Hicrî Altıncı Yüzyıl

Cemâleddîn Ebu'l-Fütûh Hüseyin bin Ali bin Muhammed bin Ahmed Hezâî Râzî (v. hicrî 552), Peygamber (s.a.a)'ın meşhur sahabelerinden olan Nâfi bin Bedîl Hezâî'nin torunlarından. Hicrî altıncı yüzyılda Rey şehrinde yaşamıştır. Onun tefsiri, Şîa'nın en eski Farsça tefsirlerindendir. Bu kitap daha çok vaaz ve nasihat içermektedir. Bununla beraber sarf, nahiv ve Arap dili hakkındaki açıklamaların yanı sıra; meânî, beyân, şiir

ve fıkıh usulü gibi ilimlerde de çeşitli bilgiler ve deliller içermektedir. Bu tefsir, diğer tefsir kitapları arasında üstün bir konuma sahiptir. Bundan dolayı diğer birçok tefsir de bu tefsirin sahip olduğu sağlam temelleri, kendine temel olarak almıştır. Örneğin Fahr-i Râzî, kendi *Tefsîr-i Kebîr*'ini, *Tefsîri Ebu'l-Fütûh Râzî*'nin temeli üzerine bina etmiştir.

Ebu'l-Fütûh, kendi tefsir metodunda akıl ve nakilden faydalanmıştır. Haber ve hadislerin zikrinde de kendini Şîî kaynaklarla sınırlamamış; bilakis hem Şîa'nın, hem de Ehli Sünnet'in külliyyâtlarından istifade etmiştir.

8. Mecme'ü'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân, Emîni'l-İslâm Tabersî, Arapça, Hicrî Altıncı Yüzyıl

Bu tefsirin müellifi, Ebû Ali Fazl bin Hasan bin Fazl Tabersî (h. 468 – 548)'dir. O, Arapça'sı Tabers olan Tefreş şehridir. Bu şehir, Sâve yakınlarında mamur bir şehirdi. Emîni'l-İslâm Tabersî; fıkıh, kelâm, sîre, tarih ve tefsir gibi zamanın çeşitli ilimlerine kâmil hakim olup, bunlardan istifade etmiştir. Bu ilimlerde kitaplar ve risâleler kaleme almıştır. Ancak onun ilmî şöhet ve itibarı, tefsir ve Kur'ân ilimleriyle, bilhassa da *Mecme'ü'l-Beyân* ile hasıl olmuştur.

Mecme'ü'l-Beyân tefsiri, İslâm dünyasının en önemli ve en değerli tefsirlerindendir. Şîî ve Sünnî âlimler ona ilgi göstermişler ve tefsir kaynaklarından biri olarak zikretmişlerdir. Ehli Sünnet'in büyük müftüsü Şeyh Şaltût, bu tefsire yazdığı mukaddimede şöyle söylemiştir: “*Mecme'ü'l-Beyân*, tefsir kitapları arasında eşsizdir. Bu tefsir, konularındaki kapsamlılık, derinlik ve çeşitliliğin yanı sıra, tasnif ve tertip

itibariyle de birtakım özelliklere ve ayrıcalıklara sahiptir. Bu durum da onu kendinden önceki ve sonraki eserler arasında benzersiz kılmaktadır.”

Tabersî kendi tefsiri için yedi mukaddime yazmış ve bunlarda Kur'ân âyetlerinin sayısını, meşhur kârilere isimlerini, tefsir ve te'vilin tanımlarını ve açıklamalarını, Kur'ân'ın isimlerini, Kur'ânî ilimleri, Kur'ân'ı okumanın faziletlerini ve âyetlerin tilâvetlerinin keyfiyetini açıklamıştır. Bunlara ilaveten, Kur'ân'ın tahriften, eksiklikten ve fazlalıktan korunmuş olması konularını da ispata kavuşturmuştur.

Mecme'ü'l-Beyân; kırâat, irab, lügat gibi konuları kapsamakla birlikte; meânî ve beyân gibi bahisleri zikretmek suretiyle âyetlerin nüzul sebeplerini, âyetlerde belirtilmiş olan haberleri, kıssaların şerh ve açıklamalarını da içermektedir. *Mecme'ü'l-Beyân* birçok konuda Şeyh Tûsî'nin *Tibyân*'ından etkilenmiştir. Aynı zamanda *Tefsîr-i Ebû'l-Fütûh Râzî* den de yararlanmış.

9. Mefâûhü'l-Gayb (Tefsîr-İ Kebîr), Fahri Râzî, Arapça, Hicrî Altıncı Yüzyıl

İbn Hatîb olarak bilinen Fahreddîn Muhammed bin Amr bin Hüseyin Râzî, İslâm'ın altıncı asırdaki büyük mütekellim ve müfessirlerindendir. O, aslen Taberistanlı idi. Ancak babası daha sonra Rey'e gelmiş ve Râzî de orada yaşamaya başlamıştır. Bundan dolayı “Râzî” olarak ünlenmiştir. O, tahsiline Merâğhe adlı yerde başlamış, daha sonra Harezm'e gitmiştir. Orada Mutezile ile münazaralara tutuşması sebebiyle avâm tabaka onun aleyhine ayaklanmış ve onu oradan ihraç etmişlerdir. Râzî, daha sonra buradan Rey'e dönmüştür.

Râzî, kelâm ve münâzara ilimlerinde oldukça kuvvetliydi. Onun karşısında kimse- nin münâzara edecek cür'eti/takati yoktu. Onun dinamik, analitik ve eleştirel düşünce yapısı, İslam dünyasının sesi haline geldi. O kadar ki onu, *İmamü'l-Müşekkikîn* olarak anmaya başladılar. Onun tefsiri en büyük tefsir kitaplarındandır. Bu eserde müellif, muhtelif ilimlerdeki hakimiyeti ve mahareti sebebiyle Allah'ın kelâmını muhtelif zaviyelerden ele alabilmektedir.

O, bu tefsiri sunarken Eş'arîliğin tefekkürüne mantıksal bir nizam vermiş ve büyük tefsirlerin terazi kefelerindeki mevcut dengeyi, Mutezile tefsirlerinin aleyhine ve Eş'â'ire tefsirlerinin de lehine olacak şekilde değiştirmiştir. Fahri Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb* adlı tefsirini ömrünün son yıllarında yazmıştır. Dolayısıyla onun tefsiri; ilmî tecrübelerinden ve geride bıraktığı dönemlerdeki fikrî iniş çıkışlarından hâsıl olmuştur. Onun bu tefsiri yazmadaki amacı net değildir. Lâkin bazı şahitlerin ileri sürdüğü nokta şudur: O, medresenin geniş anlamda felsefe, kelâma ve birtakım teorilere yönelen metodundan sıkılmış ve Kur'ân'a yönelmeyi tercih etmişti. Vefatından birkaç ay önceki vasiyetinde şunları belirtmiştir: “*Ben tüm kelâmî ve felsefî yolları deneyimledim; ama onlarda Kur'ân'daki faydayı göremedim.*”

Fahri Râzî, hüküm verme konusunda akla yüksek bir makam/önem atfetmekteydi; lâkin hakikatlerin keşfinde irfânî yollardan da gafil değildi. Hadîs ve nakilden oldukça istifade etmiştir. Âyetlerdeki muhtelif kıraatlerle de ilgilenmiştir. O, âyet ve sûrelerdeki nazım, tertip ve tenasübe hatırı sayılır bir özen göstermiştir. Belki de onun, âyetlerin tenasübüne önem veren ilk müfessirlerden olduğu söylenebilir. *Mefâtihü'l-Gayb* tefsiri Arapça olarak yazılmış ve sekiz cilt

halinde basılıp neşredilmiştir (Fethullahî, 2011, s. 252).

10. Tefsîrû Keşfi'l-Esrâr ve İddetü'l-Ebrâr, Meybudî Yezdî, Farsça, Hicrî Altıncı Yüzyıl

Bu tefsir, Ebu'l-Fazl Raşîdüddîn Meybudî Yezdî'nin telifidir. O, hicrî beşinci yüzyılın sonları ve altıncı yüzyılın başlarında yaşamaktaydı. Bu tefsir, Hâce Abdullah Ensârî'nin *Sîretün fi Tasavvuf* adlı tefsirine yazılmış bir şerh niteliğindedir. Keşfü'l-Esrâr, şu an İran üniversitelerinde irfânî metinler unvanıyla tedris edilmektedir. Bu tefsir Farsça'dır ve on cildi şâmindir.

11. Tefsîrû Envârî't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl, Beyzâvî, Arapça, Hicrî Yedinci Yüzyıl

Hicrî yedinci asrın meşhur âlimlerinden Kadî Nâsirüddîn Ebu'l-Hayr Abdullah bin Amr bin Muhammed Ali Beyzâvî Şâfiî, Fars eyaletindeki Beyzâ şehrendir. O, Şiraz'da kadılık görevini üstlenmiş ve daha sonra bu makamdan ayrılarak Tebriz'e gidip burada ikamet etmeye başlamıştır. Hicrî 685 yılında orada vefat etmiştir. Beyzâvî'nin tefsiri neşredildiği ilk günlerden itibaren âlimlerin ve İslamî ilim havzalarının ilgi odağı oldu. Aynı zamanda bu tefsir, tedris ve şerh edilmiş ve üzerine çeşitli haşiye-ler/dipnotlar yazılmıştır. Seçicilik ve cümlelerin tebyininde ve müteşâbih âyetlerde sergilenmiş olan takdire şayan dikkat, bu tefsirin özelliklerindendir. Bu tefsir, esas itibarıyla Zemahşerî'nin *Tefsîr-i Keşşâf* ının bir özettir. Ancak Fahri Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'inden ve *Tefsîr-i Râğib-ı İsfahânî*'den de faydalanılmıştır. Bu tefsirde sahabe ve tâbiînin görüşlerinin ve sözlerinin bir bölümüne rastlanmaktadır. Bu tefsirin ayırt edici

özellîği, az bir kısmı dışında İsrâîliyyât'a yer vermeyişidir. Bazen de zikredilen bir rivayetin başında, “(Böyle) Söylemişlerdir.” veya “(Şöyle) Rivayet etmişlerdir.” gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu yolla okuyucuya, bu rivayetin zayıf olabileceği bildirilmektedir. Bu tefsir dört cilt olarak yazılmıştır. Otuz beş ciltten fazla şerh ve haşiye bu tefsire yazılmıştır.

12. Tefsîrû Garâibi'l-Kur'ân ve Rağâibi'l-Furkân (Tefsîr-i Nîşâbûrî), Nizâm A'rac, Arapça, Hicrî Sekizinci Yüzyıl

Bu tefsir, Ehli Sünnet'in birinci derece tefsirlerinden sayılmaktadır. Bu tefsirin müellifi, Nizâm-ı Nîşâbûrî ya da Nizâm-ı A'rac olarak bilinen Hasan bin Muhammed bin Hüseyin'dir. Nizâm, Kum şehrinde idi; ancak Nîşabur'da meskûn idi. O, donanımlı bir kimseydi. Matematik ve edebiyat alanlarında telifleri vardır. Yaklaşık olarak hicrî 730 yılında vefat etmiştir. Tefsiri, *Tefsîr-i Fahri Râzî* ve *Keşşâf*'tan seçkiler içermekte olup, on cilt halinde basılmıştır (Mutahharî, 1987, s. 401).

13. Tefsîr-i Şerîf Lâhîcî, Şerîf Lâhîcî, Farsça, Hicrî On Birinci Yüzyıl

Bu tefsirin müellifi, Şerîf Lâhîcî olarak meşhur olan Muhammed bin Ali (v. hicrî 1088)'dir. Bu tefsir, dört kalın cilt halinde Farsça olarak yazılmıştır. Her ne kadar Şerîf Lâhîcî'nin hikemî ve felsefî bir tefekkür yapısı olsa da, Hadîs Ehli'nin tasvipleri esasınca kaleme alınmıştır. O, âyetleri kelimesi kelimesine tercüme ettikten sonra, âyetlerle irtibatlı olan rivayetleri zikretmiştir. Tefsirinde Eşâ'ire ve Mutezile'nin kelâmî görüşlerini eleştirip reddetmiş ve tefsirini İmâmîyye Şîası'nın kelâmî akâidine göre

temellendirmiştir (Hürremşâhî, 1999, c. 1, s. 718). Şerîf Lâhîcî, tefsirinde Ehlibeyt (a.s) rivâyetlerinin nakil ve beyanına oldukça özen göstermiş ve onların sözlerini Şîa'nın muteber kitaplarından aktarmıştır. Aynı şekilde müfessir, diğer müfessirlerin sözlerine kâmil surette hakim oluşundan dolayı, birçok konuda onların sözleri arasındaki çelişkilere de işaret etmiştir (Şerîf Lâhîcî, 1995, c. 1, Mukaddime).

14. Tefsîr-i Sâfî, Feyz-i Kâşânî, Arapça, Hicrî On Birinci Yüzyıl

Feyz-i Kâşânî olarak bilinen Molla Hasan bin Murtaza (h. 1007 – 1091), hicrî on birinci asırda ilmî, fikhî ve naklî alanların yüksek sütunlarını/temel direklerini teşkil eden kimselerdendir. O, İslam âlimleri arasında yüce bir makam ve mertebeye sahiptir. Kâşân'da doğmuştur. Bu şehirde ilmî dereceleri katetmiş ve büyük bir üne kavuşmuştur. Feyz-i Kâşânî'nin; *Sâfî*, *Esfâ* ve *Musaffâ* olarak adlandırdığı, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç adet tefsiri vardır.

Tefsîr-i Sâfî, Şîa külliyyâtının tedavüldeki en büyük ve en meşhur tefsirlerindendir. Müellifi, tefsirin başlangıcına, on iki faslı içine alan bir mukaddime yazmış ve bu mukaddime Kur'ân'ın çeşitli özelliklerinden, faziletlerinden, âyetleri tilâvet etmenin sevabından, tefsir ve te'vil konularından bahsetmiştir. Bu tefsir, rivâyet ile dirâyetin, aklın ve naklin bir birleşimidir/ imtizacıdır. Edebî ve belâğî hususların ortaya konulmasında, *Tefsîr-i Beyzâvî*'ye özel bir ilgi gösterilmiştir. Bu bağlamda *Tefsîr-i Beyzâvî*'nin metnindeki ifadelerden istifade etmiştir. Bazen kelimelerin şerhinde ve âyetlerin tefsirinde, bir kelime dahi eklemeksizin Beyzâvî'nin ifadelerini aynen aktarmıştır.

Genel bağlamda bu tefsir; âyetlerin tefsir veya te'villerinin, Ehlibeyt (a.s.)'in rivâyetleriyle itibat halinde olduğu tefsirler arasındadır. Ama ne yazık ki bu tefsirde, çok sayıda İsrâiliyyât ve zayıf hadîs de bulunmaktadır. Bazı konularda da, zâhiren âyetlerin te'vili hükmünde sayılabilecek irfânî sözlere yer verilmiştir.

15. Tefsîrû Kenzî'd-Dakâik ve Bahri'l-Garâib, Kumî Meşhedî, Arapça, Hicrî On İkinci Asır

Bu tefsirin müellifi, *Meşhedî* olarak bilinen hicrî on ikinci yüzyıl âlimlerinden Muhammed bin Muhammed Rızâ bin İsmâîl bin Cemâleddîn Kumî (v. hicrî 1125)'dir. O, Kum'da doğmuştur. *Meşhedî* olarak meşhur olmasının nedeni, Meşhed'de İmâm Rızâ (a.s.)'nın kabrinin yakınlarında ikamet edip, ömrünün sonuna dek burada kalmış olmasıdır.

Hakikatte bu tefsir, İmâmiyye Şîası'nın en önemli tefsirlerinin bir özeti şeklindedir. Onun tefsir metodu, akıl ve naklin bir araya getirilmesidir. Nitekim Ehlibeyt (a.s.)'ten nakledilen rivayetleri, senetlerini zikrederek aktarmış; daha sonra da kendi düşüncesini veya diğer kitap ve eserlerdeki görüşleri kaleme almıştır. Üstadı Feyz-i Kâşânî'nin metoduna bağlı olduğundan dolayı; irfânî, edebî ve kelâmî mevzularda onun görüşlerini aktarmış ve kendi tefsirinde bunlardan faydalanmıştır.

Bu tefsir, İmâmiyye âlimleri nezdinde özel bir prestije sahiptir. Onlar, bu tefsirin *Tefsîr-i Sâfi* ve *Tefsîrû Nûri's-Sekaleyn*'den bile daha faydalı olduğunu belirtmişlerdir (Akîkî Behşâyîşî, 1993, c. 3, s. 372).

16. El-Burhân Fî Tefsîri'l-Kur'ân, Seyyid Hâşim Behrânî, Arapça, Hicrî On İkinci Yüzyıl

Bu tefsirin müellifi, Seyyid Hâşim Behrânî (v. hicrî 1107)'dir. Bu kitap, Ehlibeyt (a.s.)'in çok sayıda tefsirî rivayetini kapsamaktadır. Müellif, sûrelerin ismini zikrettikten sonra, nüzûl yerlerine, sûrelerin faziletlerine ve âyet sayılarına işaret etmiştir. Daha sonra, tefsirî rivayetlere sahip olan âyetleri ele almıştır. Müfessir; Kur'ân'ın sırlarının ve hakikatlerinin anlaşılmasında yalnızca Ehlibeyt (a.s.)'in tefsirî görüşleriyle yetinilmesi gerektiğine inanmıştır. Zira o, bundan dolayı Ehlibeyt (a.s.)'in tefsirî rivayetlerini toplamıştır. Beş cilt halinde Arapça olarak neşredilmiştir (Tehrânî, 1405/1985, c. 3, s. 93).

C – İran'da Çağdaş Dönem Kur'ân-ı Kerîm Tefsirleri

Çağdaş dönem tefsirleriyle kastedilen, İran'da hicrî on dördüncü asrın başlangıcı ve sonrasında itibaren yazılan tefsirlerdir. Bu bölümde, bu tefsirlerin en önemlilerini tanıtacağız. Ama tefsirlerin tanıtımına başlamadan önce önemli bir noktanın hatırlanması gerekir. Ne yazık ki İran'daki Ehli Sünnet topluluklarında, hicrî on ikinci asır ve sonrasında itibaren tefsir alanında yazılmış eserlere pek rastlanmamaktadır. Yirminci yüzyılın son yıllarında patlak veren Soğuk Savaş gerginlikleri ve Ortadoğu ülkelerinin büyük çoğunluğunda gözlemlenen seküler atmosfer, bunun sebeplerinden bir kaç sayılabilir.

Elbette materyalist Batı tefekkürünün tefsiri altında kalan İslam ülkelerinde, sosyal ve ekonomik hayat şartlarındaki değişimlerin de bu meselede etkisiz olduğu söylenebilir. Görünen o ki, İran'da Ehli Sünnet'in

ilmî-dinî havzalarının güçlendirilmesi ve Sünnî mıntakalardaki eğitsel, kültürel ve dinî imgelerin takviye edilmesi, bu eksikliğin telafisinde etkili olabilir. Böylece gelecek yıllarda Kur'ân tefsiri alanında seçkin âlimlerin yetiştirilmesi sayesinde, değerli Kur'ânî eserlerin telif ve neşrine tekrar şahit olunabilir.

Buna mukabil, İmâmîyye Şîası'nın ilim havzalarında tefsir çabaları/çalışmaları, daha önceki minval üzere devam etmiştir. Aşağıda İmâmîyye Şîası'nın İran'daki çağdaş dönem tefsirlerinden en önemlilerini inceleyeceğiz:

1. *El-Mîzân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâyî, Arapça, Farsça ve İstanbul Türkçesi

Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (h. 1321 – 1402) çağdaş dönemin büyük Kur'ân müfessiri, filozofu ve İslâm bilginidir. O, İslâm dünyasının meşhur ve eşsiz simalarındandır. Temel eğitimini doğum yeri olan Tebriz'de almıştır. Bu ilk ilmî merhaleyi tamamladıktan sonra Necef-i Eşref'e gitmiştir. Şiîliğin büyük merkezlerinden biri olan Necef'te on yıl kalmış ve İslâm'ın çeşitli ilim dallarındaki tahsilini tamamlamıştır.

Fıkıh ve usulü, Nâinî ; felsefeyi Seyyid Hüseyin Bâdkûbeî; matematiki, Seyyid Ebu'l-Kâsım Hânsârî; ahlâk ve irfanı ise Hacı Mirzâ Ali Kadı Tabâtabâî gibi meşhur ve büyük üstatların yanında tahsil etmiştir.

El-Mîzân tefsiri, Allâme Tabâtabâî'nin en büyük eserlerindendir. Bu eserin önemli özelliği, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunu benimsemiş olmasıdır. Allâme, tefsirin başlangıcına bir mukaddime yazmış ve

bu mukaddimede tefsirin gelişim seyrine ve metodlarına genel bir bakışla değinmiştir. *El-Mîzân*'ın göz alıcı özelliklerinden biri diğeri de, tefsirdeki bütünselliğidir.

Allâme, tefsirinde hükümet, özgürlük, sosyal adalet, sosyal düzen, İslam ümmetinin sorunları, Müslümanların geri kalışının nedenleri ve kadın hakları gibi konuları açıklamış ve böylece sosyal meselelere gereken ehemmiyeti verdiğini ortaya koymuştur. Böylece o, Kur'ân'a sadece bireysel planda bakmadığını göstermiştir. O, bu değerli tefsirde şüpheleri izale etmiş ve muhaliflerin, özellikle de materyalistlerin ve oryantalistlerin ortaya attıkları problemlere cevap vermiştir. *El-Mîzân*'ın bir diğer belirgin özelliği de; *mevzû'î* (konularına göre tefsir) ve *tertibî* (sûrelerin Kur'ân'daki diziliş sırasına göre tefsir) olarak ifade edilen iki tefsir metodunu birleştirmesi ve Kur'ân'da hakim olan konu birliğine tam anlamıyla önem vermesidir. O, Kur'ân'ı âyet âyet ve sûre sûre tefsir etmiştir. Birbirleriyle alakalı olan, ancak Kur'ân'da perakende bir şekilde yer alan âyetleri bir araya getirmiş ve böylece mezkur konu hakkında, bütüncül ve çok boyutlu bir değerlendirme yapılmasını sağlamıştır. Bu tefsir Arapça olarak yirmi cilt halinde yazılmış ve daha sonra Allâme Tabâtabâî'nin talebeleri tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca bu yirmi cildin her biri, İstanbul Türkçesi'ne de çevrilip basılmıştır.

2. *Tefsîr-i Numûne, Nâsır Mekârim Şîrâzî, Farsça, Arapça, İngilizce, Urduca*

Bu tefsir, Nâsır Mekârim Şîrâzî (h. 1307) ve bir grup müfessirin eseridir. *Tefsîr-i Numûne* zamanımızın en müte-davil Farsça tefsirlerindendir. Sade, açık

bir dille ve ammenin de istifade edebileceği bir üslûpla kaleme alınmış ve halkın her kesiminin ilgiyle karşıladığı bir tefsir olmuştur. Bu tefsir, Kur'ân'ı kâmil manada şâmilidir. Kur'ân araştırmacıları arasında da güncellik ve sosyallık gibi özellikleriyle dikkat çekmektedir. Konuların ele alınışında izlenen yöntemde ve farklı boyutların (ihtimallerin) analizinde, *El-Mizân* ve *Tefsîr-i Merâğî* gibi tefsirlerin etkisinde kalınmıştır. Bu tefsirin metodu şöyledir: Sûrelerin başlangıcındaki genel açıklamalardan sonra, bu sûrelerde yer alan mühim mevzulara siyak kabis ev yöntemiyle işaretlerde bulunulmuştur. Daha sonra ise âyetin mazmunu ele alınmış ve açıklamaya dayalı analitik bir yöntem takip edilerek hayatî meseleler ve insanın hidayetiyle ilgili bahisler şerh edilmiştir. Bu tefsir yirmi yedi cilt halinde Farsça olarak yazılmış olup; Arapça, İngilizce ve Urduca'ya da tercüme edilmiştir. Tahran'daki Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye'de basılmıştır.

3. *Tefsîr-i Tesnîm*, Abdullah Cevâdî-Yi Âmulî, Farsça

Bu tefsiri, Abdullah Cevâdî-yi Âmulî (d. 1935) yazmıştır. 2006 yılında ISESCO tarafından İslâmî ve Kur'ânî tahkikler arasında en üstün araştırma unvanıyla seçilmiştir. İran'da şu ana dek yazılmış en ayrıntılı tefsirdir. Bu tefsirde, çağın epistemolojik münazaralarından faydalanılmıştır. Bundan dolayı içinde mantıksal, felsefî ve irfânî terimlere çokça rastlamak mümkündür. Plüralizm (çoğulculuk), sekülerizm (dünyevilik) gibi yeni kelâm (=dîn felsefesi) konuları da ele alınmıştır. Aynı şekilde müfessir, tefsirinin satır aralarına Kur'ânî ilimlere ilişkin mevzuları ve kendi görüşlerini de ilave etmiştir.

Bu tefsirdeki en işlevsel ve en nitelikli metodun, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodu olduğu belirtilmiştir. Müfessir bu yöntemi Ehlibeyt (a.s.)'in yöntemi olarak kabul etmektedir. Nitekim bu metoda göre her bir âyet, diğer âyetler hakkında tedebbür etmek suretiyle aydınlanmaktadır (Cevâdî-yi Âmulî, 2007, c. 1, s. 61).

Bu tefsir, Farsça olarak toplamda seksen cilt halinde telif edilmiştir. Şimdiye kadar kırk dört cildi yayımlanmıştır, diğer ciltler ise halihazırda yayımlanmaya devam etmektedir.

4. *Tefsîrû Mefâhîmî'l- Kur'ân*, Cafer Sübhânî, Arapça, Farsça

Bu tefsirin yazarı, Cafer Sübhânî Tebrîzî (d. 1931)'dir. O, bu kitapta, bölümlerin başlangıcında bahsedilen konu neyse onu açıklamakta, daha sonra ise konuyla ilgili âyetlere değinmektedir. Bu bağlamda konuya ilişkin rivayetlerden de faydalanmaktadır. Yeni nesil âlimlerin de görüşlerini nakledip eleştiri süzgecinden geçirmekte ve şüphelere cevap vermektedir. Bu kitabın yöntemi mevzû'î tefsirdir. Arapça olarak yedi cilt halinde yazılıp basılmıştır. Müellif daha sonra yenisinden birtakım şerh, ayrıntı ve eklemelerle tefsirini *Menşûr-i Câvid* adıyla Farsça'ya çevirmiştir.

5. *Tefsîrû Ahseî'l-Hadîs*, Seyyid Ali Ekber Kureşî , Farsça

Bu tefsiri, İran Azerbaycanı'nın çağdaş dönem âlimlerinden Seyyid Ali Ekber Kureşî (d. 1930) telif etmiştir. Müellif, aynı zamanda *Kâmûs-i Kur'ân* adlı bir başka değerli eseri de yedi ciltte yazmıştır. Eserde tıpkı *Müfredât-ı Râğıb*'ın üslûbu üzere, Kur'ân'ın lafızları tahkik edilip incelenmiştir.

Ahsenü'l-Hadîs tefsirinde de bu kitaba ve diğer lügat kitaplarına referans verilmiştir.

Müellif, tefsirini Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metoduyla yazmıştır. Herkesin anlayabileceği bir Farsça ile yazılmış olup, Kur'ân'ın tüm âyetlerini şâmilidir. Dokuz yılda yazılmış ve 1987 yılında on iki cildi basılıp neşredilmiştir (Kureşî, 1999, Mukaddime).

6. Tefsîr-î Râhnümâ, Ekber Hâşimî Rafsancânî, Farsça

Bu tefsir, Ekber Hâşimî Rafsancânî (1935 – 2017)'nin ve İran'daki Kur'ân Kültür ve Eğitim Merkezi araştırmacılarının çabalarıyla yazılmıştır. Dört merhalede tamamlanmıştır:

1. Tertûbî Tefsir: Kur'ân'dan anlaşılanların sunumu, sûrelerin dizilişi esasınca yayınlanmıştır. 2. Kur'ân'ın konu sözcülüğü. 3. Kur'ân-ı Kerîm maarifine dair bir bilgi bankasının oluşturulması, 4. Mevzûî Tefsir.

Tefsîr-i Râhnümâ'nın düzenlenmesinde takip edilen metot şu şekildedir: Âyetin tamamı, âyetten anlaşılanlar eşliğinde zikredilmiştir. Buna, âyetin metniyle ilgili olan hadîslerden anlaşılanlar da dahil edilmiştir. Tefsirî istinbatlardan hasıl olan konu başlıkları, her âyetin ve her cildin sonunda beyan edilmiştir. Bu tefsir Farsça olarak yazılmış olup, bir grup çalışması niteliğindedir. Cilt sayısı yirmiye ulaşmıştır.

7. Pertevî Ez Kur'ân, Seyyid Mahmud Tâlikânî, Farsça

Bu tefsir, Seyyid Mahmud Tâlikânî (1908 – 1980)'nin eseridir ve Kur'ân'ın tüm âyetlerini kapsamaktadır. Kur'ân'ın başından itibaren, mübarek Nisâ Sûresi'nin yirmi sekizinci âyetine kadar ve Kur'ân'ın otuzuncu cüz'ünün tamamını şâmilidir. Bu

tefsirin belirgin özelliği, yol gösterici ve eğitsel nitelikte oluşudur. Farsça konuşan okurların durumu dikkate alınarak, uygun bir düzyazı şeklinde kaleme alınmıştır. Yazılmasındaki maksat, (insanların) Kur'ân'a dönmeleridir. Bu tefsirin analitik ve nitelendirici/tanımlayıcı bir yöntemi vardır. Tefsirin dikkate şayan noktalarından biri, ilmî meselelere yönelmesi ve bunların Kur'ân ile adaptasyonunu sağlamasıdır. Bu bağlamda, bu tefsiri çağımızın ilmî ve sosyal tefsirleri kategorisinde zikretmek mümkündür. Farsça olarak yazılmış olup, Tahran'da sekiz cilt halinde basılmıştır.

8. Tefsîr-i Nevîn, Muhammed Takî Şerîatî, Farsça

Bu tefsir, Muhammed Takî Şerîatî (1908 – 1988)'nin eseridir. Onun tefsirdeki oryantasyon ve metodu; toplumculuk, Müslümanların dünya hayatına yenilik bahşetmek ve hayatlarında Kur'ân'ı var/hakim kılmaktır. Sûrelerin başlangıcında yer verdiği faydalı ve değerli mukaddimelerden sonra ilgili sûrenin adını, sayısını, tertibini ve âyetlerin nüzul mahallini zikretmiştir. Âyetleri birer birer yazmış, bunların akıcı bir dille tercümelerini beyan etmiş ve muhtasar tefsirlerini de ilave etmiştir. Daha sonra uygunluk (tenasüp) bahsine, ayetlerin nüzul sebeplerine, tefsirlerine ve onlardan alınması gereken mesajlara yönelmiştir. Bu tefsirde çok sayıda lafzî-edebî bahis, tarihî-toplumsal konu ve de ilmî nazariye bulunmaktadır. Bu tefsir, Kur'ân'ın otuzuncu cüz'ünün tefsiridir. İlk kez 1985 yılında, Tahran'da Farsça olarak tek cilt halinde basılmıştır.

9. Mahzenü'l-İrfân, Seyyide Nusret Emîn, Farsça

Bu irfânî tefsir İsfahanlı bir hanımefendi (Bânû-yi İsfêhânî) olarak bilinen Seyyide

Nusret Emin (d. 1983)'in bir eseridir. Müellif, âyetleri tefsir ederken Kur'ânî ilimlere ve kelâmî bahislere de yer vermiştir. Bazı konularda da farklı felsefelerin görüşlerinden yararlanmıştır. Ehli Sünnet'in ve İmâmiye Şîası'nın tefsir ve rivayetlerinin yanı sıra, âriflerin sözlerinden de istifade etmiştir. Bu tefsir Farsça olarak on beş cilt halinde yazılmıştır.

10. *Tefsîr-i Nûr, Muhsin Kırâatî, Farsça*

Bu tefsir, Muhsin Kırâatî (d. 1946) aracılığıyla telif edilmiştir. Tefsirin asıl hedefi, Kur'ânî mefhumların, herkesin istifade edebilmesi adına sadeleştirilmesidir. Bundan dolayı tefsir konularını üç bölüm halinde ele almıştır: Tercüme, lügat manalarının teşhisi, ilgili âyetlerin nüzül sebepleri ve vermek istediği mesajların beyânı. Bu tefsir, Farsça olarak on cilt halinde neşredilmiştir.

11. *El-Furkân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Bî'l-Kur'ân ve's-Sünne, Muhammed Sâdıkî Tehrânî, Arapça, Farsça*

Bu tefsirin yazarı *Sadıkî Tehrânî* olarak meşhur olmuş Muhammed Sâdıkî İsfahânî (1927 – 2011)'dir. Onun Kur'ân tefsirindeki metodu; Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri ve buna sünnetin de ilave edilmesidir. Bu tefsirin analitik, içtihâdî, eğitimsel ve sosyal tefsirler kategorisinde olduğu söylenebilir.

O, tefsirini otuz cilt halinde Arapça olarak yazmıştır. Buna ilave olarak Kur'ân'ın mevzûî tefsirini *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Mevzûî* adıyla otuz cilt halinde Arapça olarak yazmıştır. *Tercümânü'l-Kur'ân* adıyla Farsça olarak yazdığı beş ciltlik bir tefsiri daha vardır.

12. *Tefsîr-i Keşşâf, Seyyid Muhammed Bâkır Hücceî ve Abdülkerîm Bî-Âzâr Şîrâzî, Farsça*

Bu tefsirin yazarları, Tahran Üniversitesi İlahiyât Fakültesi'nin günümüzdeki üstatlarından olan Seyyid Muhammed Bâkır Hücceî (d. 1933) ve Abdülkerîm Bî-Âzâr Şîrâzî (d. 1945)'dir. *Tefsîr-i Keşşâf*'ta, “sûrelerin aritmetik/sayısal yapıları sahip oldukları” teorisini kabulle, her bir sûre için diyagramlar/şemalar çizilmeye gayret edilmiştir. Daha sonra her bir sûreye mukaddime, hedef ve hâtime bölümleri yazılmıştır. Netice itibarıyla her sûrenin ve perakende şekilde bulunan âyetlerin muhtevası, söz gelimi bir çerçeve içinde takdim edilmiştir. Bu tefsir, her bir sûrede yer alan âyetlerin, birbirleri arasındaki anlamsal ve kavramsal bağları ispatlamaya çalışmıştır.

“Sûrelerin aritmetik yapısı” teorisine göre müellifler, bir sûrenin belli bir düzendeki âyetlerinin tamamının özel bir amaca matuf olup olmadığı sorusuna cevap aramışlardır. Nitekim *el-Mîzân* tefsirinin müellifi Allâme Tabâtabâî de sûrelerin, salt perakende âyetlerden oluşmadığına, bilakis her bir sûrede bütünleyici bir vahdetin hakim olduğuna ve böylece âyetler arasında bir birlik ve bütünlüğün meydana geldiğine inanmaktadır. Zira *el-Mîzân* tefsirinde de her sûrenin başlangıcında, sûrenin asıl hedefleri açıklanmıştır (Tabâtabâî, 2018, c. 1, s. 14).

Tefsîr-i Keşşâf'ın birinci cildi, 1987 yılında basılmıştır. Bu tefsir muhtemelen on beş ciltten müteşekkildir.

Değerlendirme ve Sonuç

İranlı âlimlerin hicrî birinci yüzyıldan itibaren tefsir ve hadîse verdikleri önem, Kur'ân ilimlerinde, kırâatte, tefsirde ve

hadîste birçok gelişme kaydedilmesini ve çok sayıda neticeye ulaşılmasını sağlamıştır. Bu çabalar kapsamlılık ve ehemmiyet açısından, İslam kültürünün filizlenme döneminin hatırı sayılır bir bölümünü içermektedir. Verilen bu önemin doğal sonucu da, İslam'ın ilk asırlarında İran'da iki ilmî-coğrafi merkezin (Horasan ve Rey olmak üzere iki asıl merkez; İsfahan ve Fars olmak üzere de iki fer'î merkez) şekillenmesi olmuştur. Buralar, Kur'ân ilimlerinin İran'daki en önemli merkezleri olmuşlardır. Bu arada Horasan, Kur'ân ilimleri alanında âlimler yetiştirilmesi bakımından İran'ın diğer muntakalana karşı bir üstünlük elde etmişti.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta şudur: Hicrî birinci ve ikinci yüzyıllarda İran'daki Kur'ân tefsirleri dinî motifli olmayıp, kelâmî bir fırkanın ya da özel bir fikhî mezhebin tesiri altında da değildi. Lâkin ikinci yüzyılın sonlarından ve üçüncü yüzyılın başlarından itibaren Ehli Sünnet ve İmâmîyye Şîa'sı (Caferî mezhepli) müfessirlerinin her biri kendi kelâmî ve fikhî ekollerini esasınca tefsirler yazmışlardır. İran'daki Ehli Sünnet müfessirleri arasında Şâfiî ve Hanefî mezhebinde olanlar, diğer iki mezhepteki müfessirlerden daha fazla önemi haizdirler. Ehli Sünnet müfessirleri de Şîî müfessirler gibi genellikle Rey veya Horasan'daki mekteplere bağlı idiler.

Üçüncü asrın son yıllarında ve dördüncü asrın başlangıcında İranlılar, İran dışında da İslamî ilimler alanında en büyük müfessirler ve fakihler olarak anılıyorlardı. Dördüncü asrın başlangıcıyla birlikte tefsir ilmi de diğer dinî ilimler gibi hızlı bir şekilde gelişti ve zamanının neredeyse zirvesine ulaştı.

Selçuklularla Gazneliler arasında meydana gelen savaşlardan ötürü hicrî beşinci yüzyıldan itibaren, İran ilmî hareketi Horasan

ve ona bağlı diğer bölgelerden, yavaş yavaş İran'ın dışına, bilhassa Şîa'nın Necef-i Eşref gibi önemli merkezlerine intikal etmeye başladı. Bu arada diğer dinî âlimler gibi tefsir âlimleri de İmâm Ali (a.s.)'nin kabrinin yakınlarında ilim tahsili ve tedrisine yönelmeye başladılar. Bu dönemde Şîa'nın tefsir kaynaklarından en önemlisi, Şeyh Tûsî'nin telif ettiği *et-Tibyân* tefsiridir.

Hicrî altıncı asırda İran'da, Ehli Sünnet'in en büyük tefsirleri olarak Fahri Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'ine, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına ve Meybudî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ına işaret edilebilir. Bir yandan da bu yüzyılda, Şîî dünyada da Şeyh Tabersî'nin *Mecme'ü'l-Beyân*'ı ve Ebu'l-Fütûh Râzî'nin *Ravzü'l-Cinân*'ı şekillenmekteydi.

İranlı Ehli Sünnet âlimlerinin yedinci yüzyıl ve sonrasından itibaren yazdıkları tefsirler, önceki yüzyıllara ait tefsirler kadar muhkem değildi. Kadı Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i dışında bu dönemdeki tefsirlerin büyük çoğunluğu, ya önceki tefsirlere bir şerh niteliğinde idi ya da Kur'ân'dan yalnızca bir bölümü şâmil idi. Nitekim sonraki yüzyıllarda da bilhassa hicrî onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar İran'daki diğer Ehli Sünnet tefsirleri de Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'ine şerh niteliğinde yazılmışlardır.

Hicrî on ikinci yüzyıl ve sonrasında, İran'da Ehli Sünnet'in tefsir literatüründeki eserlerine pek rastlanmamaktadır. On dokuzuncu ve yirinci asırlara hakim olan ve Ortadoğu ülkelerinin çoğunda müşahade edilen materyalist atmosfer, Soğuk Savaş gerginlikleri ve seküler ortamların etkisi, bunun delillerinden bir ya da birkaçı olabilir. Aynı şekilde İslam ülkelerindeki sosyal ve ekonomik şartların, pozitivist ve modernist düşünce ekollerinin/akımlarının etkisiyle değişmesinin de bu meseledeki

katkısı büyüktür. Öyle anlaşıyor ki, İran'da Ehli Sünnet'in ilmî-dinî havzalarının güçlendirilmesi ve Sünnî muntakalardaki eğitimsel, kültürel ve dinî imgelerin takviye edilmesi, bu eksikliğin telafisinde etkili olabilir. Böylece gelecek yıllarda Kur'ân tefsiri alanında mümtaz âlimlerin yetiştirilmesi sayesinde, değerli Kur'ânî eserlerin telif ve neşrine tekrar şahit olunabilir.

Buna mukabil, İmâmiyye Şîası'nın ilim havzalarında tefsir çabaları/çalışmaları, on ikinci yüzyıl ve sonrasında itibaren de

devam etmiştir. On üçüncü yüzyılda Şîî tefsir külliyyâtında, Kur'ân'ın tek bir sûresini şâmil olan monografilere işaret edilebilir. Bunların bir devamı olarak, İranlı Şîî âlimler arasında özellikle hicrî on dördüncü asırda ve on beşinci yüzyılın ilk yıllarında, muteber ve kapsamlı tefsirler yazılmaya devam etmiştir. Bu durum, İran'da dinî maarif alanında yeni bir ilmî kıyamın göstergesi ve dinî bir ihyâ hareketinin başlangıcıdır.

Kaynaklar

- Akâkî Bahşâyîşî, Abdurrahim, (1993). *Tabakât-i Müfessirân-i Şîa*, Kum: İntişârât-ı Nevîd-i İslâm.
- Bâzergân, Mehdi, (1996). *Pâ-be Pâ-yi Vahy*, Tahran: Defter-i Neşr-i Ferhengî.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Abdullah bin Amr (h. 1410/1990). *Tefsîr-i Beyzâvî*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât.
- Browne, Edward Granville (1983). *Târîh-i Edebî-yi İran*, Fethullah Müctebâyî tercümesi. Tahran: Neşr-i Morvârîd.
- Cevâdî-yi Âmulî, Abdullah (2007). *Tefsîr-i Tesnîm*, Kum: Müessesesi-yi Ferhengî-yi İsrâ.
- Corbin, Henry (1975). *En Islam Iranien*. Review by: Earle Wavah. Chicago: The University of Chicago Press.
- Devânî, Ali (2008). *Yâdnâme-i Hezâre-i Şeyh Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Donaldson, D. M. (1933). *The Shiite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq*. London: Oxford University Press.
- Durûdî, Musa (1984). *Nohostîn Müfessirân-i Pârsînevîs*, Kum: İntişârât-ı Nûr-i Fâtme.
- Fethullâhî, İbrahim (2011). *Müfredât-ı Kur'ân*, Tahran: İntişârât-ı Eşca'.
- Fethullâhî, İbrahim (2011). *Târîh-i Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm*, Tahran: İntişârât-ı Üsve.
- Fîrûzâbâdî, Mecdeddîn Muhammed bin Ya'kûb (h. 1403/1983). *Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: İntişârâtü Dâri'l-Fikr.
- Frye, Richard N. (1984). *Târîh-i İran Ez İslâm Tâ Selâcuke*, Cambridge University Press, Hasan Enûşe tercümesi, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Gibb, Hamilton A. R. (1992). *Berresi-yi Târihî-yi İslâm*, Manuçehr Emîrî tercümesi, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.
- Hacı Halîfe, Mustafa bin Abdullah (h. 1278/1857). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, Tahran: İslâmiyye.
- Hoyî, Seyyid Ebu'l-Kâsım (h. 1385/1964). *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Necef: Matbaati'l-Âdâb.
- Hürremşâhî, Bahâeddîn (1999). *Dânişnâme-i Kur'ân ve Kur'ân Pejûhî*, Tahran: İntişârât-ı Dûstân.
- İbn en-Nedîm, Muhammed bin İshâk (1968). *el-Fihrist*, Tercüme Teceddüd, Tahran: İntişârât-ı Bank-i Bâzergânî.

- İbn en-Nedîm, Muhammed bin İshâk (1972). *el-Fihrist*, Tahran: Çâphâne-yi Mervî.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed bin Muhammed (1986). *Vefeyâtü'l-A'yân*, Kum: Menşûrâtü'r-Rızâ.
- İyâşî, Ebû Nasr Muhammed bin Mes'ûd, (h. 1380/1959). *Tefsîr-i İyâşî*, Tahran: el-Mektebetü'l-İlmiyetü'l-İslâmiyye.
- İyâzî, Seyyid Muhammed Ali (2002). *Seyr-i Tatavvur-i Tefsîr-i Şîa*, Tahran: Kitâb-ı Mübîn.
- İyâzî, Seyyid Muhammed Ali (2009). *el-Müfessirûn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî.
- Kumî Nîşâbü'rî, Nizâmeddîn (h. 1416/1996). *Garâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kurşî, Seyyid Ali Ekber (1999). *Tefsîrû Ahseni'l-Hadîs*, Tahran: Bünyâd-i Bî'set.
- Kübrâzâde, Tâş (h. 1401/1981). *Miftâhü's-Sa'ade ve Misbâhü's-Seyyade fî Mevzû'âtü'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mekârim Şîrâzî, Nâsır (1989). *Tefsîr-i Numûne*, Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye.
- Meşhedî, Muhammed Rızâ (1988). *Tefsîrû Kenzi'd-Dakâik ve Bahri'l-Garâib*, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî.
- Mihrâbâdî, Mîtrâ (2001). *Târîh-i Silsilehâ-yi Mahallî-yi İran*, Tahran: Dünyâ-yi Kitâb.
- Mutahharî, Murtazâ (1982). *Âşinâyî Bâ Ulûm-i İslâmî*, Tahran: İntişârât-i Sadrâ.
- Mutahharî, Murtazâ (1988). *Hademât-i Mütekâbil-i İslâm ve İran*, Tahran: İntişârât-i Sadrâ.
- Nevîhmen, Dâvûd (1984). *Me'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hâzır*, Beyrut: eş-Şakâkiyye.
- Petronovski, İlyaviviç (1972). *İslâm Der İran*, Kerîm Keşâverz tercümesi. Tahran: İntişârât-ı Peyâm.
- Râzî, Ebu'l-Fütûh (1984). *Ravzû'l-Cinân ve Rûhü'l-Cenân*, Tahran: İntişârât-i İslâmiyye.
- Râzî, Ebu'l-Fütûh (h. 1411/1991). *Tefsîr-i Kebîr*, Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sadr Hacı Seyyid Cevâdî, Ahmed (1988). *Dâiretü'l-Ma'arif-i Teşeyyü'*, Tahran: Bünyâd-i İslâmî-yi Tâhîr.
- Sadr, Seyyid Hasan (1991). *Tesîsü's-Şîa*, Tahran: Müessesetü'l-A'lemî.
- Safâ, Zebîhullah (1985). *Târîh-i Edebiyât Der İran*, Tahran: İntişârât-i Firdevsî.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdürrahman (h. 1401/1981). *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şerîf Lâhîcî, Muhammed bin Ali (1995). *Tefsîr-i Şerîf Lâhîcî*, Muhaddis Ermevî'nin tahkiki, Tahran: Defter-i Neşr-i Dâd.
- Şîrâzî, Ebû İshâk (h. 1401/1981). *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (h. 1397/1977). *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye.
- Taberî, Muhammed bin Cerîr (h. 1400/1980). *Câmi'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl bin Hasan (h. 1354/1933). *Mecme'ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum: Menşûrâtü Mektebeti'n-Necefî.
- Tâlikânî, Seyyid Mahmud (1970). *Pertevî Ez Kur'ân*, Tahran: Şirket-i İntişâr.
- Tehrânî, Şeyh Ağa Bozorg (h. 1405/1985). *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şîa*, Tahran: İntişârât-i İslâmiyye.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed bin Hasan (h. 1382/1961). *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Necef: Matbaatü'n-Nu'mân.
- Wickens, G. M. (1982). *Iranian Studies*. Tayl & Francis.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed bin Amr (h. 1398/1978). *el-Keşşâfû an Hakâyik-i Gavâmizi't-Tenzîl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî.
- Zerkelî, Hayreddîn (1989). *el-İ'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

Açık Oturum: Müsteşriklerin Kur'an Çevresindeki En Yeni Görüşleri

20 05 Ramazan'ında 11. Kur'an-ı Kerim Fuarı'nın düzenlendiği sırada Kur'an ve Düşünce salonunda "*Müsteşriklerin Kur'an Hakkındaki En Yeni Görüşlerinin İncelenmesi*" başlıklı bir açık oturum gerçekleştirildi.

el-Mustafa Üniversitesi Öğretim Üyesi Hüccetulislam Dr. Zemanî, Tehran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ve aynı fakültenin Araştırma Merkezi Müdür Yardımcısı Dr. Mecid Mearif ve Üniversiteler Sosyal Bilimler Kitaplarını Derleme ve Çalışma Kurumu'nun Kur'an ve Hadis İlimleri Bölümü Müdürü Ali Şefî'nin katıldığı bu açık oturumda şarkiyat alanındaki çeşitli konular tartışılıp görüş alışverişinde bulunuldu. Toplantı sonunda oturuma katılanların sorularına cevap verildi. Şimdi bu açık oturumu özetleyerek takdim ediyoruz.

Sunucu:

Önce tartışmanın konusunu ortaya koyacağım. Sonra bununla ilgili diğer mevzuları muhterem hocalarımızla ele alacağız.

Şarkiyatbilim, Ortadoğu araştırmaları veya müsteşriklik ilk kez 1779'da Oxford İngilizce Sözlüğü'ne "oryantalizm" kavramıyla giren bir kelimedir. Aynı kelimeye 1838'de Fransızca sözlükte yer verilmiştir. Genel bir tarife göre bu kavram, Doğu milletlerinin din, dil, tarih, âdetler ve geleneklerini ele alan bilimin bütün dallarını kapsamaktadır. Şarkiyatbilim, bazı kitaplarda üç devreye ayrılan muhtelif aşamaları ve dönemleri katetmiştir. En yeni kategorilendirme dört devreyi esas almıştır:

Birinci devre Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesinden ve bu diyarda ilmi hayatın filizlenmesinden sonra başlar. Yani Avrupalıların, Müslümanların ilmi açıdan çok yüksek bir kemal derecesine eriştiklerini gördükleri ve bilimsel bakımdan Müslümanlarla altyapısal farklılıkları olduğunu anladıkları zaman. Bu devre Endülüs, Akdeniz adaları ve Güney İtalya'nın fethedilmesinden sonra başlar ve Haçlı savaşlarıyla birlikte sona erer.

Oryantalimin ikinci devresi Haçlı savaşlarından sonra Kur'an'ın Maracci tarafından Arapça'dan Latinceye tercümesi ile başlar. Bu tercüme, Avrupa'da Kur'an'ın daha sonrakı tercümelerine kaynak olmuştur. Bu devre takriben onsekizinci yüzyılın yarısına kadar devam etmiştir. Bu dönemlerden her birinin kendine has özellikleri vardır. İkinci dönemin özelliklerinden biri, Batıların Doğuluların üstünlüğünü teslim etmesidir. Bu konu makale ve teliflerde somut biçimde görülmektedir. Arapça'ya ve İslam medeniyetine abartılı ilgileri vardı. Mesela çeşitli isimler altında İslam ülkelerine öğrenci göndererek ister olumlu ister msuz hedeflerine ulaşmada yararlanmak üzere Arapça'ya aşina olmak istiyorlardı. Kitapları ve eserleriyle İslamî mirasın, genel olarak İslam medeniyetinin özelliklerinin Avrupa'ya intikali, yaygın İslam karşıtlığı ve Kur'an-ı Kerim'i tercümenin başlaması bu devrenin belirgin özelliklerindendir.

Üçüncü devre de onsekizinci yüzyılın yarısından itibaren başlar ve ikinci dünya savaşının sonuna kadar devam eder. Bu dönemde şarkiyatbilim kelimesi oryantalizm veya müsteşrik kavramlarıyla sözlükleri girmiştir.

Dördüncü devre ikinci dünya savaşından sonra başlar. Tartışmamızın ana bölümü bu dönemden sonrasıyla ilgilidir. Bu devrede şarkiyatçıların yaklaşım ve tutumları değişime uğramıştır. Üstat Zemanî'nin konuşmasından sonra bu dönemin özelliklerini genel olarak arzedeceğim.

Dr. Zemanî:

Oryantalistler konu olduğunda genel olarak üç hedefimiz var. Bunların en önemlisi dinî hedeftir. Çünkü şarkiyatçılık düşüncesinin ortaya çıkışının kökeninde kilise vardı. İlk keşişler ve rahibeler bu alana adım atan ilk kişilerdi. Bu nedenle şarkiyatçılık düşüncesinin dinî kökeni vardır.

Bazen de siyasi ve sömürgeci hedefler de sözkonusu olmuştur. Haçlı savaşlarından sonra, yani onsekizinci yüzyılın yarısından itibaren oryantalistler, Batılı sömürgecilerin İslam medeniyetini tanıdıktan sonra sömürgeci hedefleri için planlama yapabilmeleri için İslamî metinler üzerinde araştırmaya ve çalışmaya başladı. Elbette ki ticari hedefler de bu hedeflerin içindeydi.

Müslümanlar arasında şarkiyatçılık düşüncesi hakkında üç ana görüş ortaya atılmıştır: Bir kesim şarkiyatçılık düşüncesine tamamen karşıdır. Fakat neden muhaliftirler? Bu noktada üç yaklaşımla karşı karşıyayız. Biri, oryantalizmin başından itibaren kilisenin şemsiyesi altında ortaya çıktığını, bu keşişlerin insaflı kimseler olmadığını, İslam medeniyetini ve Kur'an'ı ılımlı ve insaflı inceleyemeyeceklerini söylemektedir. İkinci görüş, oryantalistlerin hilelerinin bilimsel yöntemle bağdaşmadığı ve bu araştırma kiliseden başladığına göre ilmî olamayacağı yönündedir. Üçüncü görüş, İslam'ın aslî kaynaklarına, özellikle de Şii kaynaklara bakmadığını, yöneldikleri kaynakların esas itibarıyla Ehl-i Sünnet'in kaynakları olduğunu, öte yandan da oryantalistlerin yazdıklarına daha ziyade Müslüman bilim insanlarının önem verdiğini belirtmektedir.

Destekleyenler ise böyle olmadığını söylemektedir. Onlara göre müsteşrikler İslam medeniyetine epeyce yardımcı olmuştur ve İslamî ilimler alanındaki hizmetleri gözardı edilecek gibi değildir. İslamî eserlerin el yazmalarının basımı, yaptıkları fihrist yazımları ve İslamî ilimlere bilimsel araştırma metodunu getirmeleri olumlu hizmetleri arasında sayılmaktadır. Şu anda araştırmada bilimsel metodu kullanıyor olmamızı onlara borçluyuz. Müsteşrikler Kur'an hakkında birkaç eksenle çokça tahkik gerçekleştirmiştir. Misal vermek gerekirse, Kur'an'ın kaynağıyla ilgili olarak Kur'an'ın Yahudi, Hristiyan, Zerdüşť ve Hanif kaynağı bulunduğunu söylemişlerdir.

Dördüncü dönemin başından itibaren ekseriyet Kur'an nassı ile ilgili olarak Kur'an'ın gayb-ı ilahî menşei olmadığına inanıyordu. Bu kısımda beş yaklaşım görüyoruz: Bunların bir kesimi Kur'an'ın beşerî bir sanat olduğunu ve onu bizzat Peygamber'in (s.a.a) yaptığı ve ürettiğini söylemektedir. Bir kesim, beşerî kaynağa sahip vahiy olduğunu öne sürmektedir. İçlerinden bir grup da vahyin kaynağının taşkın infiallerle aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Nöldeke Peygamber'in (s.a.a) hezeyan içinde olduğuna, rüyalar gördüğüne ve bu rüyalara göre Kur'an'ı meydana getirip yazdığına dikkat çeker. Bir başka kesim ise vahyin zihinsel tecrübe veya neuzubillah Kur'an'ın Peygamber'in (s.a.a) sara ve histeri hali olduğunu söylemektedir.

Yürüttükleri tartışmanın diğer eksenini, Kur'an'a ilişkin sure, ayet, cüz, hizip gibi kategorilerin sonradan icat edilmiş olmasıdır.

Mukattaa harflerine dair de tuhaf ve garip fikirleri vardır. Çoğunluğu, mukattaa harflerinin bir dizi anlamsız ve boş harfler olduğuna inanmaktadır. Oysa İslam kültüründe bu harfler manasız değildir. Mukattaa harfleri ve onların Kur'an'daki kullanımıyla ilgili çeşitli tefsirler yapılmıştır. Kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak, bu ihtilafın Kur'an-ı Mecid'in tahrif, inhiraf ve düzensizliğinin alameti olduğuna inanmaktadırlar. Nesih meselesi, onun Kur'an'da ortaya çıktığı yerler ve yaygınlığı mevzusunu da tartışmışlardır. Halbuki biz Müslümanlar, neshin, kulların imtihan edilmesi ve Kur'an'ın zaman ve mekânın maslahatlarına uygulanması hedefiyle gerçekleştiğine inanırız. Tabii ki Müslüman ulema bu konuda görüş ayrılığı içindedir. Bir kesim neshin hiç vuku bulmadığını düşünmektedir. Başka bir grup ise neshin gerçekleştiğine inanmakta, ama çok sınırlı olduğunu belirtmektedir. Mesela Ayetullah Hoî (rh) sadece bir konuda (necva ayetinde) nesih bulunduğunu kabul etmektedir.

Ama müsteşrikler, Müslümanların Kur'an ayetleri arasındaki çelişkileri tevil etmeye çalıştıklarını ve Kur'an'daki çelişkileri izah etmek için neshi bir araç olarak kullandıklarını iddia etmektedir.

Kur'an ve Sünnet ahkamı arasındaki ihtilaf bahsini ve Kur'an ile fıkıh arasında farklılık tartışmasını da gündeme getirmişlerdir. Mezhep fakihlerinin fetvalarındaki ihtilaf hakkında şöyle demişlerdir: "Bu fakihler, müşküllerini halledebilmek için kimi etkenlerle Kur'an'da nesih düşüncesini icat ettiler." Bunların Kur'an ve fıkıha dair iddiaları bâtıldır. Kâmil ve tahriften korunmuş bir metin olarak Kur'an'a pek inançları yoktur ve çoğu eserlerinde Kur'an'a kimi eleştiriler yöneltmişlerdir. Kur'an'ın üslubunu sorgular ve şöyle

derler: “Kur'an'da ahenksizlik ve karmaşa vardır.” Böyle ifadeler kullanmaları, Kur'an'ın siyakına ve rivayetlere aşina olmamaları sebebiyledir. Hatta fikhî hükümleri çıkarmak için müstakil ve birinci el kaynak olarak Kur'an'ın itibarından kuşku duymaktadırlar. Bizse daha çok fıkhumuzı Kur'an'a borçluyuz. Bunlar fikhî sorgulamak istediklerinde aslında Kur'an'ı sorgulamış oluyor ve Kur'an'ın güvenilirliği üzerinde kuşku yaratmak istiyorlar.

Hadisle ilgili olarak da mesela Goldziher şöyle demektedir: “Hadisin pek o kadar da güçlü ve açık bir yatağı yoktur.” Joseph Schacht da “Hadisin isnadı zaman içinde şekillenmiştir. Bundan dolayı sahih hadisi sahih olmayandan ayırt etmek mümkün değildir.” demektedir.

Sonraları bu yaklaşımlarda birazdan izah edeceğimiz değişimler meydana gelmiştir. Nesih meselesine ilişkin tartışmalarının da bazı sonuçları vardır. Mesela Kur'an metninin güvenilirlik ve sağlamlığı üzerinde kuşku, ilahî kelimeler olması ve ebediliğinde şüphe gibi. Bu tür yaklaşımlarda genel tavırları, Kur'an'ın evrenselliğinin sorgulanması şeklindedir.

Müsteşriklerin çalışmalarının bir dizi zaafı ve kuvvetli noktaları vardır. Dikkatsizlik ve meselelere yüzeysel bakış zayıf noktalar arasındadır. Mesela Nicholson, Kur'an'ı okuyan Avrupalıların, onu derleyenlerin sorunları böylesine muazzam biçimde ele almasındaki tereddüt ve ahenksizliğinden şaşkınlığa kapılmaktan kendini kurtaramayacağını söyler. Bill ve Nöldeke de bu tür tartışmaları ortaya atmıştır.

Diğer bir zaaf noktası ise kasıt ve varsayımla bakmalarıdır. Goldziher ve başkalarının eserlerinde kasıtlı bakışa çok sayıda örnek görülmektedir. Ballantyne Irving, Kur'an'ı İngilizce'ye tercümesinin önsözünde meslektaşlarını hesaba çeker ve şöyle der: “Nöldeke ve Bill'in araştırmaları garezlidir.” Tercümesinin önsözünde müsteşriklerin aleyhine kullandığı çarpıcı detaylar vardır. Arapça'yı anlama ve yorumlamada hata da kimi müsteşriklerin sorunlarından biridir.

Sunucu:

Sayın Dr. Zemanî, size göre müsteşriklerin Doğru, İslam ve Kur'an'a karşı tavırları ınsaflı mıdır?

Dr. Zemanî:

Sayın Şerifi'nin sorusuna cevap vermeden önce girişteki konularla ilgili izahımı tamamlayayım. Sayın Şerifi, tamamlanması gereken iki noktaya değindi. Birinci nokta şarkiyatbilimin tavrı, hedefleri, motivasyonu ve mahiyetine ilişkindir. Esas itibarıyla müsteşriklik şarkiyatçılık olarak tercüme edilmiştir. Şarkiyatbilim kavramının sonundaki “bilim” eki onun bilimselliğini ifade etmektedir. Oysa oryantalizm (şarkiyatçılığın Latince muadili) bu anlama gelmemektedir. Bildiğiniz gibi muhtelif bilim dallarını tanıtmak için “logy” son eki kullanılır. Logy “bilim” anlamına gelir. Ama burada logy kullanılmamış ve “izm” kullanılmıştır. “İzm” temelde eğilim ve inanç için vazedilmiş bir ektir. Bendenize göre müsteşrikler başlangıçta farkında olmaksızın zihinlerindeki gerçeği dile getirirken oryantalizm

kelimesini şarkiyatbilim olarak vazetmişlerdir. Oryantalizm kelimesi bunun sırf bilimsel bir akım olmadığını, belli bir hedefi olan ve operasyon içeren bir akım olduğunu göstermektedir. “İzm” ekol ve akımın nişanesidir.

Değnilen daha da önemli ikinci nokta şarkiyatbilimin dönemleri meselesidir. Kendileri şarkiyatbilim için dört devre saydılar. Ben de değerlendirmelerimle gördüm ki eğer şarkiyatbilimi insanlık tarihinin gerçeği olarak ele alırsak başlangıcı milattan önce altıncı yüzyıla kadar gidecektir. Hahamenişlerden önce, İran ve Yunan iki büyük imparatorluğun rekabet ettiği sırada başta ticari rekabet olarak, bir yüzyıl sonra ilk müstevriklik hareketi başlar ve Makedonyalı İskender, Yunan'ın dünya fatihi padişahı ünvanıyla yola düşerek bütün Doğu ülkelerini ele geçirir. İskender, Çin seddine kadar ulaşmayı başardı. Batının bu büyük ordusunun Doğuyu istila etmesinden önce onun hizmetinde şarkiyatçılar çalışıyordu. Onlar Doğu ülkelerinden birtakım bilgiler elde ettiler ve o bilgiler ışığında ilerleyişlerini sürdürerek ta oralara kadar gidebildiler. İskender, Çin seddinin kapılarına dayanmadığında gençlik çağında dünyadan göçtü ve hareket durdu.

Sonraları onların ardından Selçuklular ve diğerleri geldi. Doğu ülkelerini böldüler, bir süre İran'da ve başka ülkelerde kaldılar ve bu bölgeleri nüfuzları altında tuttular. Bence milattan önce altıncı yüzyıldan itibaren şarkiyatbilimin tarihsel cereyanı başlamıştır. Bu da yerkürede Doğu ve Batı iklimleri arasındaki kadim rekabetin başlangıcı olmuştur. Saldırganlık ve hücumda ilk hareket Batıdan gelmiştir. Daha sonra buna karşılık olarak Doğu tarafından da bazı hareketler vuku bulmuştur. Müstevriklerin onunla eşzamanlı, hatta belki onun öncüsü olduğu bu rekabetin yaklaşık oniki yüzyıllı Batılılar tarafından yürütülmüştür. Ben bu döneme şarkiyatbilimin birinci devresi adını veriyorum (İslam'dan 12 yüzyıl önceki dönem). Bu rekabet Hz. Mesih'in (a.s) miladına kadar devam etmiştir. Hz. Mesih'in (a.s) miladından sonra rekabetin çehresi değişmiş ve İslam'ın zuhuruna kadar 6 yüzyıl sürmüştür. Hatem-i enbiya Muhammed b. Abdullah (s.a.a) zuhur ettiği ve İslam son ilahî din olarak Doğuda ortaya çıktığında İslam'daki oldukça rasyonel sermaye sebebiyle Peygamber'in (s.a.a) İslam kültürünü yalnızca sunmasıyla hem Doğulular hem de batılılar onu hemen kabul etti. İslam'ın zuhurundan yaklaşık dört yüzyıl önce, yani miladi ikinci ve üçüncü yüzyıldan itibaren Avrupa ve Batı devleti kilisenin ve keşişlerine eline geçmesine rağmen İslam dünyaya arzedildiğinde Batılılar onu kabul etti ve ilk iki yüzyılda İslam'ın fütuhata Fransa'ya kadar ilerleyebildi. İspanya ve Fransa'nın bir bölümü İslam'ı rahatlıkla kabul etti. Kilise sistemi ve Batı egemenliği bir anda bu çekişmede Batının sert biçimde yere çakıldığını hissetti.

Mesih'in dini hurafelerle dolu olduğundan İslam karşısında boy gösterme kabiliyetinden yoksundu. Askeri ve siyasi kuvvetleri de yoktu. Müslümanların iman gücü ise onlarınkiyle kıyaslanmazdı bile. Bu sebeple ciddi bir yenilgi aldılar. Hicri ikinci ve üçüncü yüzyılda bu yenilgi yaşandı. Ben bu devreyi şarkiyatbiliminin ikinci devresi olarak adlandırıyorum. Bu dönemde şarkiyatbiliminin çehresi değişmiş ve İslambilimi kimliğin bürünmüştür.

Artık şarkiyatbilimin eski ticari ve siyasi mahiyeti değişmiş ve şarkiyatbilim İslambilim olmuştur. Şarkiyatçılar Haçlı savaşlarından önce işte bu ikinci yüzyılda ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle Dimeşki Yuhanna hicri ikinci yüzyılda ve Emevilerin Şam'daki

hükümet sisteminde, Beni Ümeyye devletinde kendini gösterdi ve İslambilimini başlattı. Yine orada İslam'a karşı iki kitap yazdı. Biri, "Müslümanlarla Münazara" adlı kitaptır. Diğeri ise "Müslümanlarla Konuşma ve Tartışmanın Yolları" isimli kitaptır. Aslında bu iki kitap onun, bu süre içinde gerçekleştiren Batılılara ve evanjeliklere takdim ettiği İslambilimi faaliyetinin ürünüdür. Bu tür faaliyetler Peygamber (s.a.a) hayattayken daha soluk şekilde görülüyordu. Peygamber'i (s.a.a) ve halifeleri görmek için Batıdan Doğuya yönelen Hristiyan ve Yahudi toplulukların tamamı Batılıların şarkiyatbiliminin tezahürleridir. Mesela Necran Hristiyanlarından bir grubun Peygamber'in (s.a.a) yanına gelmesi ve onlarla ilgili mübahale ayetinin nazil olması gibi. Özellikle halifeler devrinde İslam havzasına giriş yapan başka gruplar da böyledir. Tabii ki neticeler farklıydı. Bir grup geldiğinde tahkik yapıyor ve Müslüman oluyordu. Çoğu da olmuyor ve geri dönüp gördüklerini naklediyordu. Bazıları ise hasmane güdüyle bu tecrübeden İslam'a darbe vurmak için istifade ediyordu. İslam'ın zuhurundan Haçlı savaşları öncesine kadarki bu döneme şarkiyatbilimin ikinci devresi adını veriyorum. Bunu, daha önce bahsi geçen dört döneme eklemek gerekir. Böylece toplam altı dönemden oluşmaktadır.

Elbette ki Haçlı savaşları döneminde inancuma göre şarkiyatbilimin mahiyeti değişmiş ve askerî şarkiyatçılık dönüşmüştür. Yani Batılılar askerî uzmanlarını Arap Yarımadası'ndaki askerî durumu incelemek ve stratejiyi öğrenmek üzere gönderdiler. Haçlı savaşlarından sonra şarkiyatbilim yeni bir motivasyon ve renk kazandı. Aslında Batı, İslam'ın zuhurundan beri dört yüzyıl İslam'a ve Doğuya karşılık verememiş ve düzenli olarak geri çekilmişti. Kitap yazıyorlardı ama kitaplarının İslam'a karşılık veremediğini görüyorlardı. Müsteşrik gönderdiler, fakat hiçbir şey yapamayacaklarını gördüler.

Bu müsteşriklerden birinin raporlarında şöyle geçer: "Batı, İslam'ı tanımak için ne kadar müsteşrik gönderdiyse hepsi Müslüman oldu ve orada kaldı." Yani tam tersi bir sonuç elde ettiler. Bu durumda kültürel ve dinî bakımdan hiçbir şey yapılamayacağını gördüler. İslam'ın durmaksızın ilerlediğini anlamışlardı. Üstelik bu durum, İslam medeniyetinin dördüncü yüzyılından sonra görülüyordu. Özellikle de bütün ihtişamıyla Endülüs'te. Tarihte en büyük kütüphane dört milyon kitapla Endülüs'teydi. Bugün İran'daki büyük kütüphanelerin kitap sayısından yaklaşık dört kat fazla. İran'daki büyük kütüphanelerine ilişkin aldığım istatistik, bir milyondan az veya bir milyondan biraz fazladır. Batı başka çare göremeyince ve Hristiyanlığın yokolmakta olduğunu görünce çaresizlik içinde savaş tek yol olarak kabul etti. Bana kalırsa Haçlı savaşlarının temel nedeni buydu. Onlar, Hristiyanlığın varlığını ve kendi hakimiyetlerini kurtarmak için ikiyüz yıl savaşılar. Bunda başarılı da oldular. Bu ayrı bir bahistir.

Haçlı savaşlarının sona ermesinin ardından şarkiyatbilimin bir sonraki devresi başladı. Batılılar İslam medeniyetine diz çöktürmeyi başarinca sıra Müslümanların bilimini Batıya aktarmaya gelmişti. Batı yüzyıllarca bilimden mahrum kalmıştı. Hem dinî ilim hem de dünyevî ilimden. Her iki bilimi de Müslümanların elinde buldular. Böylelikle tercüme hareketi başladı.

Şarkiyatbilimin dördüncü dönemi olan bu devresine tercüme hareketi ve Müslümanların bilim ve medeniyetinin Batıya intikali dönemi adını veriyorum. Bunun, bir dünya

meseleyi içeren Müslümanların muazzam kütüphanelerin çalınması ve diğer haberlerle dolu çok ayrıntılı bir öyküsü vardır.

Avrupa’da bilimsel hareketin gözlemlendiği miladi onaltıncı yüzyıla kadar devam eden sonraki dönemlerde kanaatimce müsteşirliğin bir sonraki devresi başlamış ve ondokuzuncu yüzyıla dek sürmüştür. Şarkiyatbilimin son devresi, şarkiyatçılığın bir parça bilimsel renk kazandığı yirminci yüzyıldadır. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın başında gerçekten samimiyetle, gerçeği arayarak ve tarafsızlıkla gelen ve çok da iyi eserler ortaya koyan müsteşirler görüyoruz. Bu müsteşirlerin attığı olumlu adımlar takdire şayandır. Ondört yüzyıl boyunca sergilenen ihanetlerin hesabı ise kendine aittir.

Müsteşirlerin Doğu ve İslam’a karşı tavrının ne olduğu, insafı mı yoksa maksatlı mı davrandıkları sorusu aslında Sayın Şerifi’nin konuşması içinde belli ölçüde cevaplandı. Yani hizmetler ve ihanetlerden bahsettiler. Benim de girizgâh mahiyetindeki konuşmamda yeterince değerlendirilmiş oldu. Sonuç itibarıyla cevabı bilimsel kategorilendirmeye dönüştüreyim ki zihinlerde kalıcı olsun.

Bana kalırsa temelde tarihteki şarkiyatbilim akımının tümü üç grup şarkiyatçıyı kapsamaktadır:

Birinci grup, insafı ve hakikati arayan müsteşirlerdir.

İkinci grup, kilise tarafından çalıştırılan evanjelik müsteşirlerdir. Bu akıma “dinî müsteşirlik” de denilebilir.

Üçüncü grup, müsteşirlikleri yalnızca siyasi olan sömürgeci müsteşirliktir.

İnsafı müsteşirler hem geçmişte hem de günümüzde vardır. Bu çeşit müsteşirlere örnek olarak New York’ta Columbia Üniversitesi’nde Doğu dilleri hocası yapmış olan Edward Said’in adı zikredilebilir. “Oryantalizm” isimli bir kitabı vardır ve şarkiyatçılık konusundaki seçkin konumu Amerika üniversitelerinde herkes nezdinde kabul görmüştür. *Oryantalizm* kitabı, aralarında Farsça’nın da bulunduğu dünyanın yaşayan dokuz diline tercüme edilmiştir. Said, Hristiyan ve Amerika vatandaşı olmasına rağmen Amerika’da üniversitelerde ders verdiği kırk yıl boyunca Batı karşısında Doğuyu savunanlardan biri olmuştur. Hatta Hristiyanlık karşısında İslam’ı savunanlar arasında gösterilmektedir. O hem Hristiyan olduğunu açıklıyor hem de net biçimde müsteşirlerin tarih boyunca İslam’ı doğru tanıtmadığını ve kavramlarını tersyüz ettiğini söylüyordu. “Oryantalizm” kitabında sözlerini teyit eden örneklerle yer verir ve İslam’ın haklılığını savunur. Dolayısıyla insafı bir müsteşiriktir ve onu yüzyılımızda İslam’ı savunan biri olarak tarif etmek mümkündür.

Başka insafı müsteşirlerden biri de Alman Johann Reiske’dır. Hristiyandır. Şarkiyatbilim merkezlerinde ve ülkesinin üniversitelerinde faaliyet gösteriyordu. Batıda İslam aleyhinde yürütülen ve oryantalistlerin ortaya attığı pek çok propagandayı tenkit etti. Mesela müsteşirlerin Peygamber’e (s.a.a) vahyin nüzulünü inkar eden propagandaya şiddetle karşı çıktı ve şöyle dedi: “İslam Peygamberine nispet ettiğiniz şey öyle değildir. O, gerçekten de yüce ve ilahî bir insandı. Maddî dünyanın ötesinden ilham alıyordu.” Kur’an konusunda gündeme getirilen eleştirilerin birçoğuna cevap verdi.

“Tarihu Hareketi’l-İstişrak” adında bir kitabı bulunan Hristiyan müsteşrik Johann Fück “İnancıma göre Johann Reiske Arap edebiyatının şehididir.” der. Sonra onun hayat hikayesi anlatırken şöyle der: “Johann Reiske bilimsel bakımdan çok yüksek bir makamda olmasına rağmen İslam’ı savunması nedeniyle Alman üniversitelerinde ders vermesi yasaklandı. Onu üniversitelerden kovdular ve evde oturmaya mecbur ettiler. Sonuçta fakirlik içinde çeşitli hastalıklara yakalandı. Mali gücü bulunmadığından İslam’ı ve Kur’an’ı savunma yolunda dünyadan göçtü.”

Johann Fück, Johann Reiske Arap edebiyatının şehidi olduğunu söylüyor, ama araştırıp gördüm ki böyle değildir. O aslında İslam yolunda şehit oldu. Özellikle de asr-ı saadette yaşanan ihtilaflar ve Ali’nin (a.s) halifelerle mücadeleleri üzerine beyan ettiği görüşlerini incelediğimde onun insaflı bir hakem konumunda bulunduğu Ali’ye (a.s) hak verdiğini ve Hz. Ali’nin (a.s) üstünlüklerini dile getirdiğini tespit ettim.

Bu benzeri insaflı müsteşrik simalar da vardır ve bana göre yaptıkları işler takdire değerdir.

İkinci grup, evanjelik müsteşriklerdir. Evanjelik müsteşrikler devresini Dimeşkli Yuhanna’dan başladığını söyleyebiliriz. Yüce Petrus veya Arapların ifadesiyle el-mübeccel ya da el-mükerrrem Petrus -Kur’an’ı Latince’ye çeviren ilk mütercim- evanjelik İslambilim ve şarkiyatbilimin başlatıcısı sayılmaktadır. Tabii ki onun Kur’an tercümesini dört yüzyıl boyunca basmadılar ve çoğaltmadılar. Bu tercümeden sadece kiliseler ve o da tenkit için yararlandı. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyılda bu tercümenin basılması için girişimde bulunuldu. Ben, tarih boyunca onaltıncı yüzyıldan önceki çoğu müsteşriki evanjelik müsteşrik kabul ediyorum. Daha açık bir ifadeyle, keşişler, şarkiyatçılar ve İslamiyatçıların ekseriyetini oluşturmaktadır. O nedenle şarkiyatbilim ve İslambilim kiliselerde yapılmıştır. Müsteşriklik kilisenin işiydi ve şarkiyatbilim faaliyetlerinin en büyük hacmini kiliseler üstlenmişti. Petrus’tan sonra en seçkin şarkiyatçı olan Raymond Lewis de keşişti.

Üçüncü grup sömürgeci müsteşriklerdir. Sömürgeci müsteşriklik daha çok onaltıncı ve onyedinci yüzyıldan itibaren başlamıştır. Yani İngiltere, Fransa, Portekiz, İsveç vs. gibi Avrupa devletlerinin ve nihayet Amerika’nın Doğu ülkelerini sömürgeleştirme sahasına girdiği zamandan bu yana. Bu iş için şarkiyatçılara ihtiyaç duydular. Onları bu ülkelere göndererek Doğu’yu tanıyabileceklerdi.

Sunucu:

Müsteşriklerin Kur’an ilimleri alanındaki araştırmaları hangi zeminde gerçekleşmiştir:

Dr. Mecid Mearif:

Herşeyden önce müsteşriklerin, Müslüman olan ve İslam araştırmaları ve Kur’an tahkikinde bizimkine benzer görüşler taşıması mümkün sınırlı sayıdaki azınlıktan ayrı olduğunu söylemeyi gerekli görüyorum. Tüm müsteşrikler iki türe ayrılabilir: Biri, İslam karşıtı konumdan İslam’ın kaynaklarını çalışan ve esas itibarıyla İslam, Kur’an ve Peygamber’in (s.a.a) şahsiyeti hakkında Yahudi Goldziher örneğindeki gibi tahlillere sahip müsteşriklerdir.

Bunların, İslamî araştırmalara girer girmez başka bir hedefleri olduğu besbellidir. Yani ta en başından itibaren, İslam'ı çelişkilerle dolu bir din ve Kur'an'ı muharref, güvenilirmez, karmaşık ve çelişkili bir kitap şeklinde tavsif edebilmek için İslam'la uğraşmaktadırlar. Hatta İslam Peygamberini okuyucular gözünde, aklına gelen her sözü vahiy kalıbında insanlara dayatan bir şahsiyet gibi göstermeye çalışmaktadırlar. Bunların Kur'an hakkında söyleyeceği en iyi şey, Kur'an'ın, itikadî ve ahlakî meseleleri ortaya koyarken Tevrat ve İncil'in etkisi altında bir kitap olduğudur. Bu grup müsteşrikler yalnızca İslam'ın zaafalarını bulmanın peşindedir. Bir zaaf bulamazlarsa icat ederler. Bulurlarsa büyük gösterir ve en berbat ifadeler olarak okuyucularına sunarlar.

Fakat ikinci grup müsteşrikler ilke olarak böyle bir tabiata sahip değildirler. Motivasyonları bilim olabilir ve İslamî meseleleri araştırıp sonuçları sunmanın peşindedirler. Fakat bu müsteşrikler de birtakım sebeplerle İslamî muhakikelerin vardığı neticelerin aksine sonuçlara ulaşmaktadır ve kaçınılmaz olarak bunların görüşleri de bizim için makbul değildir. Yani tenkit ve tahkike muhtaçtır. Onların motivasyonu görünüşte bilim olsa da ve İslam karşıtı tutumdan Peygamber'in (s.a.a) şahsiyetine veya İslam ve Kur'an'ın mahiyetine bakmıyorlarsa da itikadî önyargıları nedeniyle ister doğal olarak bizim araştırma disiplinimize sahip olamayan ilmî kaynak ve dayanakları bakımından, ister tarihsel şahitler ve hadisin tenkit temelleri bakımından olsun bizim tenkit prensiplerimizle mukayyet değildirler. Bu sebeple ve başka nedenlerle İslam düşünceleri için kabul edilemez olan ve görüşleri şiddetle tenkide muhtaç sonuçlara varmaktadırlar. Bu grup müsteşriklerin çalışmalarına örnek, -Farsça'ya tercüme edilmesi sevindirici, tahkik edilip incelenebilir- Régis Blachère'in "Âsitane-i Kur'an" kitabıdır. Kitabı Farsça'ya merhum Dr. Mahmud Ramyar çevirdi. Bu kitaptaki büyük iyilik, merhum Dr. Ramyar'ın tahkikli dipnotlarıdır. Merhum Dr. Ramyar hem bu kitapta hem de "Tarih-i Kur'an" kitabında Blachère'in ve bu grup müsteşriklerin pek çok görüşünü açıklayıp tenkit etmiş ve sorunlu yanlarını belirtmiştir.

Bu girişten sonra müsteşriklerin Kur'an'la ilgili en önemli meselelerde tahkike alaka duyduklarını belirtmem gerekir. Bunlar Kur'an'ın tarihi alanında istekle çalışmış ve bu konuda bilimsel tahliller yapmışlardır. Aynı şekilde sahabe mushafları ve aralarındaki farklılıklar, Kur'an hattı ve Kur'an'da muhtelif kıraatlar, Kur'an'ın çeşitli mevzuları ve surelerin tertibi konularında da araştırmalar yapmışlardır. Surelerin tertibi konusunda birtakım listeler göstererek Kur'an surelerinin o sıralamayla nazil olduğunu iddia etmeye çalışmışlardır.

Bunlar aynı zamanda sadr-ı İslam şahsiyetleri, her birinin kişilik özellikleri ve hassasiyetleri hakkında incelemelerde bulunmuştur. Mesela Abdullah b. Mesud, Ali b. Ebi Talib, Ubeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit'in hangi eğilimde olduğunu bilirler. Şahsiyetlerini analiz ederek mushafı hakkında yargıda bulunabilmek için Kur'an'ın etkili isimlerini tek tek tahkik etmeye çalışmışlardır. Kur'an'daki kavramların ihtilafı meselesini nesih kavramı mecrasında incelemişlerdir. Yine Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih, nasih ve men-suh, âmm ve hâss gibi tasnifi hakkında araştırmalar yapmış ve çok sayıda makale ve kitap yazmışlardır. Bunların bir kısmından haberdarız, ama bir kısmını da bilmiyoruz. Genel olarak bakıldığında Arap yazarlar ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an ilimleriyle uğraşan âlimleri müsteşriklerin fikir ve inançlarına biz İranlılardan daha fazla aşinadır. Bu eserleri incelemiş ve ciddi tenkitler getirmişlerdir.

Goldziher Yahudi bir müsteşriktir ve ekserisi Arapça'ya tercüme edilmiş çok sayıda kitabı vardır. Onlardan biri "Mezahibu't-Tefsiri'l-İslamî" adındadır ve Müslümanların tefsir metotları hakkında yazılmıştır. Diğer kitabı "el-Akide ve's-Şeria"dır. Her iki kitap da Arapça'ya tercüme edilmiştir. Günümüzde bu kitaplar karşısında büyük bir görevimiz var. Goldziher'in İslam ve Kur'an'a dair yanlış analizlerine cevabımızı Arap mütercimlere ve münekkidlere sunmalıyız. Çünkü onlar, müsteşriklerin fikirlerini bazen Şia açısından kabul edilemez prensiplerle tenkit etmişlerdir. Buna bir örnek, Muhammed Ebu Leyle'nin telifi olan "el-Kur'an'u'l-Kerim mine'l-Manzuri'l-İstişrakî" kitabıdır. Bu kitap, Leiden basımı İslam Ansiklopedisi'nin bir müsteşrik tarafından yazılmış "Qoran" maddesini tahkik ve tenkit için kaleme alınmıştır. Bu kitabı okuduğumuzda bu Ehl-i Sünnet âlimin fikirlerinin de tenkit edilebileceğini hissediyoruz. Zira onlar kendi düşünce temelleriyle müsteşriklerin görüşlerine karşılık verdiler. Mesela Ehl-i Sünnet'in fikrî prensiplerinden bir tanesi Kur'an'ın yedi harf esasına göre nazil olduğudur. Şia bunu kabul etmez. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in âlimleri böyle görüşlerle müsteşriklerin fikirlerini tenkit etmiştir. Bu işte ne kadar başarılı oldukları incelemeyi hak ediyor. Öyle anlaşıyor ki bu tenkitlerin kendisi eleştiriye muhtaçtır. Yahut mesela Ehl-i Sünnet âlimleri Kur'an'ın toplanmasını Ebubekir dönemine nispet etmektedir. Şia'nın bazı büyükleri ise bunun aksini düşünmektedir. Kastettiğim şudur ki, bugün bizim artık vasıtasız olarak müsteşriklerin görüş ve fikirlerine karşılık vermemizin zamanı gelmiştir. Gerekirse bu konuda ilmî tenkit için adım atmalıyız.

Sunucu:

Sayın Dr. Zemanî'den, Kur'an'ın müsteşrikler tarafından tercüme edilmesi ve yine son dönemde Leiden Kur'an Ansiklopedisi'nde (EQ) konu edilen müsteşriklerin yeni görüşleri hakkındaki özet değerlendirmesini rica ediyorum.

Dr. Zemanî:

Bu vesileyle Kur'an'ın müsteşrikler tarafından tercüme edilmesi konusunda iki meseleyi ele alacağım. Birinci konu kısa bir istatistikle ilgilidir. İkinci meselede ise Batılıların Kur'an tercümesine girişmesinin sırrını kendi dillerinden aktarıp tahlil edeceğim.

Birinci konuyla başlayalım. Kur'an'ın Latince'ye çevirisi olan ilk tercüme Petrus tarafından miladi onikinci yüzyılda gerçekleşti. Üzerinden üç dört yüzyıl geçene kadar da basılmadı. Fransızca'ya ilk tercüme ise Fransa'nın Mısır sefiri tarafından 1647 yılında yapıldı. Kur'an-ı Kerim İngilizce'ye ilk olarak 1649 senesinde tercüme edildi. Hollandaca'ya ilk defa 1658 yılında tercüme edildi. Kur'an'ın ilk Almanca tercümesi 1688 yılında yapıldı. Hollandaca'yla eşzamanlı oldu. Onyedinci yüzyılda Kur'an'ın tercümesi oldukça yaygınlaştı. Kur'an'ın Avrupa dillerine tüm tercümeleri arasında müsteşrikler tarafından yapılanların sayısı şöyledir: Ondört kez Almanca'ya, on kez İngilizce, İtalyanca ve Rusça'ya, dokuz kez Fransızca ve İspanyolca'ya, yedi kez Latince'ye, altı kez Hollandaca'ya. Bu istatistik son birkaç yıla aittir. Son birkaç on yılın tercümeleri de hesaba katılırsa sayı daha da artacaktır.

İzleyici Sorusu:

Müsteşriklerden kastınız Müslüman olmayanlar mı?

Dr. Zemanî:

İstişrak ve müsteşrikin tarifinde ihtilaf vardır. Sorunuz yerindedir. Çünkü halihazırda karşımızda iki kavram vardır. Biri, Müslüman olsun olmasın Batılı müsteşrik, diğeri de ister Batılı ister Doğulu olsun gayri Müslim müsteşriktir. Yani bir Hristiyan veya İzutsu gibi Japonya'dan bir Budistin İslambilim araştırmalarına yönelmesi anlamında. Birinci anlamda müsteşrik yoktur. Müslüman olmayan İslambilimci manasına gelen ikinci anlamda müsteşrik de coğrafya değil, inanç sınırları ayrılır. Bu konuda bendenizin kastettiği Müslüman olmayan anlamında müsteşriktir. Batılıların veya daha net bir ifadeyle gayri Müslimlerin neden Kur'an tercümesine yöneldiklerine gelince, Dr. Mearif'in konuşmasında farklı motivasyonlar olduğuna değinilmişti. Kur'an'a alakaları nedeniyle veya Arap edebiyatına ilgi duydukları için Kur'an'daki maarifle ilgilenmeksizin Kur'an tercümesine yönelmiş Hristiyan müsteşrikler çıkabilir. Fakat bir Hristiyan veya Yahudi'yi Kur'an tercümesine yönlendiren motivasyona hakim renk doğal olarak dinî güdü olacaktır. Daha net ifadeyle İslam karşıtlığı ve Kur'an karşıtlığı motivasyonudur. Nitekim tarihte Latince'ye yapılan ilk Kur'an tercümesi bir keşiş tarafından gerçekleştirilmiştir. Bir keşiş konu olunca Kur'an maarifine ilgisi nedeniyle bu işi yaptığı söylenemez. Özellikle de dört yüzyıl onu saklı tutmuşlarsa. Burada bizzat kendilerinin bazı itiraflarını ele almaya gerekli görüyorum. İlk itirafı, miladi onikinci yüzyılda Kur'an'ı tercümeye girişmiş Latince mütercimi Petrus'tan nakledeceğim. Kur'an'ı tercüme etmekteki hedefini şöyle izah eder: "Hiç değilse Hristiyan bilginler Kur'an'daki zayıf noktaları keşfedip açıklayarak İslam'ın tebliğ ve daveti karşısında Hristiyanlığın bağlılarının imanını aşarlar. Böylece Kur'an'ın değersiz cazibeleri onların inancını değiştiremeyecektir." (Nakdu'l-Hitabi'l-İstişrakî, s. 44). İkinci itiraf Hamburglu rahip Abraham Hinkelman'a aittir. Kur'an'ın tercümesinin Papa Aleksandr tarafından yasaklanmasından bir müddet sonra 1667 yılında Kur'an tercümesine girişti. Keşişler onun Kur'an'ı tercüme etmesine karşı çıktılar. Fakat kendisi hedefini şöyle açıklar: "Bu kitabın yayınlanması dinî bir hareket değildir. (Kastettiği İslam dinidir). Bilakis Arapça'yı inceleme doğrultusundadır. Hulasa Kur'an'ın zaafı bu vesileyle gösterilmiş olacaktır." Bu söz, yirminci yüzyılın Hristiyan müsteşriki Johann Fück'ün telifi olan "Tarihu Hareketi'l-İstişrak" kitabında geçmektedir. Johann Fück, tartışma ve tenkit sahasına cesaretle adım atmış insafli müsteşriklerdendir.

Üçüncü itiraf, 17. yüzyılda, kendi Kur'an tercümesine ayrıntılı bir önsöz yazan ve Hristiyanlık öğretisini savunmak üzere tercümeye dipnotlar düşen Maracci'den geldi. Maracci keşişlerin itirazlarıyla karşılaşınca yaptığı çalışmayla ilgili olarak şöyle dedi: "Bu Kur'an'ı yayınlamanın özü, İslam'a karşı Katolikliği savunma hareketi olmasıdır."

Bunlar Hristiyanların kendi kitaplarında ortaya koyduğu açıklamalardır ve bazı sonuçlar almayı da başarabildiler. Hristiyanlar Kur'an tercümeleri neşredip kendi araştırmacılarının istifadesine sunmakla araştırmacılarını İslam'ı araştırmaya ve İslam aleyhinde tenkit ve reddiye yazmaya teşvik ettiler. Aslında bu eleştirilerin başlangıç noktası Batı ülkelerinde

yapılan işte bu tercümelerin incelenmesiydi. Dolayısıyla Kur'an'ı tercüme etmeye odaklanmış çoğu müsteşrikin motivasyonu İslam aleyhinde tenkit ve reddiye yazmaktı. Elbette ki bir kısmı da (yaklaşık 30 kişi) insafılı biçimde İslam'ı incelemeye koyulmuştu.

Bu yargımız, ağırlıklı olarak garezkâr ve olumsuz saikle yapılan Kur'an tercümeleriyle ilgilidir. İlmî kaygı güden ve maksatsız az sayıda insan da tabii ki vardır.

Sunucu:

Şimdi müsteşriklerin zayıf noktalarını açıkladıktan sonra ilmî insaf şarkiyatçıların müspet özelliklerine de değinmemizi ve bu bilim insanlarından hangi örnekleri alabileceğimize bakmamızı icap ettiriyor.

Dr. Zemanî:

Müsteşriklerin en bariz özelliği, bilimsel çalışmalarının metodik olmasıdır. Bilimsel metot bir tür kuşatıcılık, derleme ve denge esasına dayanır. Müsteşrikler hakikate ulaşmak için derecelendirmeyi temel alma ve çıkarım yönteminden oluşan bilimsel metoda riayet ettiler. Şarkiyatçılar, oldukça dikkat çekici kendine özgü niteliklere sahiptir. Sami ve Aryen aslî dillerden yararlanmak bunların arasındadır. Müsteşriklerin ekserisi çok sayıda dile hakimdi. Mesela Spuler 15 dil biliyordu. Bittner 51 dil ve lehçeye vakıftı. Reinhart Dozy Sami, Latin, Fransızca, Arapça ve İspanyolca'ya aşinaydı. Müsteşriklerin bir başka olumlu özelliği uzmanlaşmaya dönük çalışmalarıdır. Bazı Müslüman âlimler gibi bilimsel araştırmalarının sınırlarını geniş tutmazlar. Azimleri herkes nezdinde dillere destandır. Mesela özet Sami diller sözlüğünü yazması oniki yıl süren Edmund Custer günde 16-17 saat çalışırdı. Gerçekten de takdire şayandır. Flügel, İbn Nedim'in el-Fihrist kitabının el yazma nüshasının edisyonunu 25 yılda tamamladı. Bu müspet noktalar bizim için yapıcı olabilir. Şarkiyatçıların Müslümanlara yaklaşımı farklı farklıdır. Müsteşrikin İslam'a ve Kur'an'a bakışı nesneldir. Bilimseldir ve dine dışarıdan bakıştır. Halbuki Müslümanlar İslam hakkında araştırma yaparken kendi önyargılarını işin içine karıştırır ve bakışları içeridendir. Tanınmış şarkiyatçılardan Jacques Waardenburg'un meşhur bir cümlesi vardır: "İslam Müslümanlar için bir norm ve ülküdür. Fakat araştırmacılar için bir araştırma konusu ve tahkikini etrafında topladığı semboldür. İslambilim, İslam dininin normatif olmayan incelemesidir." Bu nokta Müslümanlar ile müsteşrikleri birbirinden ayırmaktadır.

Konumuz müsteşriklerin Kur'an çevresindeki yeni görüşleri olduğuna göre bu görüşleri liste biçiminde arz edeyim:

Önemli tartışmalardan biri Kur'an'ın toplanmasıdır. Wansbrough, Kur'an'ın toplanmasının Peygamber'den iki veya üç asır sonra gerçekleştiğine inanan müsteşriklerdendir. Daha yakın zamanlara gelirse bazı müsteşrikler bu düşünceyi olumsuz bulmaktadır. John Burton, nesih meselesi üzerine yazdığı kitabında Kur'an'ın nihai metninin verilen bu dönemden (Wansbrough'nun söylediği) çok daha erken bir zamanda toplandığını belirtir. Harvard Üniversitesi hocası William Graham, Wansbrough'nun görüşlerini reddeder. Andrew

Rippin de Wansbrough'nun teorisini reddeder. Estelle Whelan'ın "Unutulan Şahitler"¹ adlı bir makalesi vardır. Orada Kur'an'ın erken zamanda toplandığına dair dayanakları zikreder ve Kur'an'ın hcri birinci yüzyılın başlarında toplandığına üç tarihsel delil getirir. Bu delillerden biri, Beytü'l-Mukaddes'te Abdülmelik b. Mervan'ın halifelik dönemine ait Kur'an yazmalarıdır. Diğer Velid b. Abdülmelik'in halifelik döneminden kalma Kur'an yazıdır. Bunlar Medine Mescidinin duvarlarındaydı. Son olarak tarih kaynaklarında geçen değinilerdir. Bunlardan insaflı bir sonuç çıkarmış ve Kur'an'ın hicri birinci yüzyılın başlarında toplandığını belirtmiştir.

Sunucu:

Sonraki sorum Dr. Mearif'e olacak. Müsteşriklerin araştırmaları karşısında bizim görevimiz nedir?

Dr. Mearif:

Müsteşriklerin İslamî araştırmalarında birtakım özellikler vardır. Çoğunu siz söyletiniz. Bir ilave yapayım. Müsteşrikler tikelcidir. En eski kaynaklara dönerek dayanaklar bulmaya gayret eder ve onları esas alıp tahlillerini ortaya koyar. Karineleri bir araya getirme ustasıdır. Çözümleme, analiz ve çıkarım üstadıdır. Müsteşriklerin araştırmalarındaki bu çalışma görülmeye değerdir. Buna mukabil bazı meseleler de vardır ki işteki eksikliklerin parçası olabilir. En azından Müslümanların görüşlerinde. Bunlarda biz Müslümanların itikadî önyargıları yoktur. Diğer bir ifadeyle, bakışları dine içeriden bakış değildir. Bu bakımdan biz Müslümanların hassasiyetlerini taşımazlar. Müslümanlar için mukaddes olan şeyler onlar için kutsal değildir. Bu söylediğim, bunların İslamî eserlere tarafsız baktıkları anlamına gelmez. Müsteşrikler konusunda eleştirilebilecek olan, biz Müslümanların varsayım ve kabullerine aykırı yargılara sahip olmalarıdır. Mesela İslam Peygamberi'nin Allah'ın seçilmiş resulü olmadığı ve Kur'an'ın ilahî mahiyeti bulunmadığı önyargıları vardır. Onlara göre Kur'an beşerî bir kitaptır. Beşerî bir kitap olduğu için de mecburen vahiy değildir, değişip başkalaşmaya açıktır, üslup ve tarzında çelişkiler vardır. Goldziher şöyle der: "Mekkî ve Medenî sureler arasındaki farka bakın. Mekkî ve Medenî sureler arasındaki fark, Kur'an'da çelişki ve sıkıntının vaki olduğuna örnektir." Biz Müslümanlar Kur'an'daki surelerin bir bölümünün Mekkî ve diğer bölümünün de Medenî olduğunu biliriz. Mekkî sureler hacim ve uzunluk, üslup, mesaj ve muhteva bakımından kaçınılmaz biçimde birbirinden çok farklıdır. Aralarında fark bulunması da tabiidir. Peygamber onüç yıl Mekke'de zaafiyet şartlarında yaşadı. Bu onüç yılda sabır, vazgeçme, affetme ve direnç gösterme ayetleri geliyordu. Medine'ye gittikten sonra Müslümanlar güç ve kudret kazandı. Böyle olunca orada hudud, şeriat, kanun ve cihad ayetleri nazil oldu. Biz Müslümanlar bu farklılık nedeniyle Kur'an'da çelişki bulunduğundan bahsetmeyiz. Bilakis Kur'an'ın, en azından bir bölümünün zaman ve mekânın şartlarına uygun olarak indiği bir kitap olduğunu söyleriz. Esas itibariyle bu konuda nüzul sebebi nesneldir.

¹ Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ân (Çev.)

Onlar, Kur'an'ı beşerî bir kitap ve Peygamber'i en çok sosyal reformist gördükleri kendi önyargılarıyla ilahî vahyin ürünü ve İslam Peygamberi'nin mucizesi olan bir kitabı tahlile kalkışıyorlar. Bunların dikkate almadığı şey, bu semavî kitabın mucize özelliğidir. Kadim kaynaklara başvurdukları ve bunun da Kur'an çalışmalarının güzel tarafı olduğu doğrudur. Fakat kaynaklardan üstün olanı bilebilecek ve onlara kategorilendirebilecek durumda değildirler. Ehl-i Sünnet'in en sahih kitabı olan Sahih-i Buharî onlar için Taberi Tarihi veya Taberi Tefsiri seviyesinde başvuru kaynağıdır. Halbuki Müslümanlar bunları kategorilere ayırır. Mesela Taberi Tarihi'nin İsrailiyatla dolu olduğunu söylerler. Ama bir müsteşrikin böyle bir hassasiyeti yoktur. Bu kaynakların rivayetlerine müracaat ettiklerinde de bu rivayetlerin karışık ve sorunlu olduğunu görürler. Mesela Kur'an'ın toplanması konusunda ihtilafli, çelişkili ve çatışma halinde çok sayıda tarihsel rivayet vardır. Müslümanlar bu konuda rivayetleri ortada çelişki kalmayacak şekilde mantıksal olarak uzlaştırmaya odaklanırlar. Mesela Kur'an tarihi üzerinde çalışan bir Müslümanı düşünün, Kur'an'ın Peygamber zamanında toplandığını aktaran haberler görür. Kur'an'ın Ebubekir, Osman ve Ali b. Ebi Talib zamanında toplandığından bahseden haberlerle karşılaştığında çelişki tuzağına düşmeden bu dört çeşit bilgiyi uzlaştırabilir ve ortak bir tahlile ulaşabilir mi? Müslüman muhakkikler kendileri için böyle bir ödev farzetmişler ve bu haberlerin mantıken uzlaştırılabileceğine inanmışlardır. Kur'an'ın toplanmasının her dönemde bir realiteye dönük olduğuna kanaat getirmişlerdir. Ama eğer farklı rivayetleri mantıksal olarak uzlaştıramıyorlarsa, çaresiz, bir hadisi diğer hadise tercih ederler. Yani tadil ve tercih ehlidirler.

Bu nedenle müsteşrikler ne muhtelif rivayetleri uzlaştırma hassasiyetine (bir Müslüman seviyesinde) ne de bir karineyi tenkit hassasiyetine, dolayısıyla da bir karineyi diğerine tercih etme hassasiyetine sahiptir. Onların kural olarak böyle duyarlılıkları yoktur. Bunların fikir ve inançlarını okuduğumuzda ilk bakışta Kur'an'ın tarihinde ne kadar da çelişki bulunduğunu düşünürüz. Ebubekir'in mi yoksa Zeyd b. Sabit'in mi, yahut Ali'nin (a.s) mi, ya da Peygamber'in (s.a.a) mi, yoksa Osman'ın mı Kur'an'ı topladığını anlayamayız. Müsteşriklerin araştırmaları kafamızı karıştırır. Çünkü bütün ihtimalleri bir tek şekilde ele alır ve okuyucunun önüne koyarlar. Bazı zamanlar görüş belirtir, bazen de görüş belirtmezler.

Peki, müsteşrikler karşısında bizim vazifemiz nedir? Tüm düşünce ve enerjimizi müsteşriklerin görüşlerini eleştirmeye sarfetmemeliyiz. Zira bir şeyle haddinden fazla uğraşmamız uygun olmayabilir. Birinci derecede görevimiz Kur'an'ı olduğu şekliyle sunmaktır. İmam Rıza (a.s) bir hadiste "رحم الله من يحيى أمرنا" buyurur. Yani "İşimizi ihya eden kimseye Allah rahmet etsin." İş ihyâ etmenin nasıl olacağı sorulduğunda şöyle buyurur:

"İlimlerimizi iyi öğrenen ve Kur'an'ı doğru nakleden kimse. İnsanlar söz ve mantığı-mızın güzellikleri arasında yer alırsa kesinlikle bizi takip etmiş olur."

Vaktimizin yarısını müsteşriklerin sorun ve tahlilleriyle uğraşmaya, kalan yarısını da Kur'an'ın mantıksal beyan ve sunumuna ve onun güzelliklerine ayırmamız gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu nedenle iki görevimiz var: Biri, Kur'an'ı olduğu gibi ve olması gerektiğine inandığımız şekilde tanıtmamız ve dünyayı Kur'an'a davet etmeye zemin hazırlamamızdır. (Kur'an'ı Müslümanlar tercüme etmeli ve sunmalıdır. Çünkü Müslümanların İslam'ı hassasiyet ve gayreti vardır ve sapkın bir bilgiyle tahlil edilmemesine dikkat eder.) Enerjimizin yarısı müsteşriklerin inancını tanımaya ayrılmalı ve o inancın prensiplerine odaklanılmalıdır. Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in mucizesi olarak meydan okumakta ve benzerini getirmeye çağırılmaktadır. Bu meydan okuyuş günümüzde de güçlü biçimde yerinde durmaktadır. Bizim Kur'an'a bakışımızın mucize olması ile bir dâhinin düşüncesinin ürünü olması arasında büyük fark vardır. Bu, Kur'an'a karşı iki çeşit tutumdur. Bu nedenle müsteşriklerin fikirlerini ve o fikirlerin prensiplerini tanımalı; onların araştırma, temellendirme ve çıkarım yöntemlerini inceleyip konu konu eleştirmeliyiz. Tabii ki günümüzde bu iş oldukça etkilidir. Çünkü tekfir, tard ve sansür devri geride kalmıştır. Teoriyi çıplak haliyle ele almak, temellerine bakmak, analiz etmek ve mantıksal eleştirisini yapmak gerekir.

Sunucu:

Girişte söylediğim gibi, şarkiyatbilimin son döneminde veya ikinci dünya savaşından sonra başlayan dördüncü devrede müsteşriklerin İslam'a bakışı bir miktar incelmış ve eski maksatlı görüş, yerini daha ılımlı ve yumuşak ifadelere bırakmıştır. İslam kelimesini kullanmaktan bile kaçınan ve "Muhammed'in ekolu" ifadesini kullanan önceki müsteşrikler şimdi İslam kelimesini tercih ediyor. Günümüzde Kur'an, dinî metin mesabesinde inceleme ve araştırmaya konu ediliyor. Müsteşriklerin Kur'an Ansiklopedisi'ne de yansıyan yeni yaklaşımı nispeten bu yeni tutumu gösteriyor. Hadis bahsinde de geçtiği gibi, hadisleri tümüyle sorgulayan çoğunluktaki müsteşrikler yeni teorilerinde müşterek râviyi ve hadisin silsile kökünü bulabilmek için hadisin tarihsel eleştirisine yönelmiş durumdadır.

Bu nedenle Dr. Zemanî'den bu konunun devamında müsteşriklerin yeni görüşlerinin bir listesini çıkarmasını rica ediyorum.

Dr. Zemanî:

Müsteşriklerin Kur'an'a dair yazdığı en yeni kitap "The Encyclopedia of Qoran"dır. Yani "Kur'an Ansiklopedisi". Çalışmanın 5 cilt olarak yayınlanması ve Leiden'de yapılması öngörüldü. Jane Dammen McAuliffe hanım, bu Kur'an çalışmasının direktörlüğünü üstlendi. Yüzlerce müsteşrik onunla mesai arkadaşlığı yapıyor. Çalışma şu anda iki dilde basıldı. Tıpkı İslam Ansiklopedisi gibi diğer dillere de tercüme edilmesi planlanıyor. Müsteşriklerin olumlu özelliklerinden birinin azimleri olduğuna ilişkin sözünüzü destekliyorum. Bizim için de dert olan, ekser Müslümanların (ister üniversiteli olsun, ister medreseli) detaylı araştırma işine çok az yönelmesidir. Güzel çalışanların sayısı azdır. Muazzam Biharu'l-Envar koleksiyonunun sahibi Allame Meclisî veya Allame Tabatabaî gibi şahsiyetler istisnadır. Üniversitelerde ve medreselerde gerçekleşen işlerin çoğu belli bir konuda ve kısa ömürlüdür. Ağır ve detaylı çalışmalar çok az yapılıyor. Leiden baskılı İslam Ansiklopedisi bir toplulukla gerçekleştirilen ağır işlerdendir. Üstelik de İran İslam Cumhuriyeti'nde ansiklopedi yazımının yaygınlaştığı zamanımızda değil, bilakis yaklaşık

bir asır önce birkaç ciltlik ansiklopedi yazdılar. Dünyada üç dilde, İngilizce, Fransızca ve Almanca yayınlandı. Müsteşrikler dünyada İslam'ın öğretmeni oldular. Yani onlar bizim İslam'ımızı kendi anladıkları ve istedikleri şekilde dünyaya öğrettiler. Hâlâ da Leiden'in İslam Ansiklopedisi, İslam hakkında yazılmış ansiklopediler arasında baş roledir. Bu bizim için büyük bir zaftır. Neden başkalarının çalışmaları İslam'ın tebliğ ve tanıtımını üstlenecek kadar az çalışıyoruz? Leiden'in Kur'an Ansiklopedisi'ndeki bazı makaleleri inceledim ve yazarların farklı olduğunu gördüm. Bazı yazarlar insaflı çalışmışlar. Mesela biri McAuliffe'nin Hz. Fatma (a.s) hakkındaki makalesiydi. Çok iyi bir makaledir. Bir başkası diğer bir mevzudaydı ve gayet iyiydi. Elbette ki ilmî açıdan çok güçlü değildi. Burada onların çalışmalarının bilimsel ve metodik olduğunu söyleyen dostlarımızın sözlerine eleştirim olacak. Ben müsteşriklerin bilimsel olduğu kanısının genelleştirilmesini kabul etmiyorum. Çünkü Kur'an Ansiklopedisi'nde gördüğüm söz konusu birkaç makalenin yüzde doksanı ilmî seviyenin altındaydı. Şu anda Kum'da yazılan ansiklopedi ondan çok daha güçlüdür. Mesela Kur'an Ansiklopedisi'nin otuz sayfası eski dönemlerdeki tefsire tahsis edilmiştir ama ele aldığı konular zayıftır. Makale yazarı sözlerini Nöldeke gibi başka Batılı yazarlara dayandırmıştır. Bunlar onlar için senet olmaktadır. Allah nasip ederse bu eleştirilerimi ileride Leiden Kur'an Ansiklopedisi'nin makalelerine tenkid olarak bir kitap veya makale şeklinde yayınlayacağım.

Makalelerde gördüğüm üçüncü eksen bazı yazarların maksatlı ve gazezkâr olmasıydı. Yani makaleyi İslam'a veya Kur'an'a ya da İslam Peygamberi'ne darbe vurma kastıyla yazmışlardı. (Yahudilerin bu konudaki rolü daha fazladır.) Leiden Kur'an Ansiklopedisi'nde "Hadis ve Kur'an" başlıklı bir makale var. Orada birkaç sayfa Müslümanların Kur'an'ı tefsir için hadisten istifade ettiklerine ayrılmış. Bu doğru. Nüzul sebeplerine de başvururlar. Bu da doğru. Ardından nüzul sebepleri hakkında izahat veriyor. İçinde İslam ümmeti arasında çok bilinen ve önem atfedilen nüzul sebepleri de var. İki örnek zikrediyor. (Bütün bu nüzul sebepleri arasından iki örnek.)

1. Aişe'ye iftira ve onun aykırı bir işle suçlanmasıyla ilgili ayet.

2. Necm suresinin ilk ayetleri. Yahut şeytan ayetleri.

Kimse bu yazarın cahil olduğunu söyleyemez. Yazar kendi sözünü onlarca nüzul sebebi kitabına dayandırıyor. Devamında sadece İslam'ın aleyhinde değil, Şia'nın da aleyhinde çalışıyor. Diyor ki: "Ehl-i Sünnet kuşkusuz Aişe'yi temize çıkarmıştır. Ama bu mesele İslam mezhepleri arasında ihtilaf konusudur." Yani Şia Aişe'nin suçlu olduğuna inanıyor. Bu tam bir yalandır. Leiden kütüphanesinde az kaynak yok. Orada kitaplarımızdan 10.000 yazma nüsha mevcuttur. En son 10 cilt basıldı. Orada kaynak sayısının az olduğu söylenemez. Bunun gibi pek çok konu var.

Müsteşriklerin parmak bastığı önemli mevzulardan biri de Kur'an'ın nereden geldiğidir. (Vahyin ve Kur'an'ın kaynağı nedir?). Pozitivist ve deneyselci prensiplere göre konuşan müsteşrikler diyor ki, sözleri kolayca kabul edemeyiz, karine ve şahit isteriz. Peygamber'in hayatıyla ilgili hadisler hakkında da "Bu hadislerin hiçbiri bizim açımızdan makbul değildir" diyorlar. Neden?! Çünkü tarihte zikredilen hadisler Peygamber'in

hayatını ispatlayamaz. Bütün hadislerin yalan olma ihtimalini gündeme getirirler. Sözde işi sıkı tutan, bilimsel ve metodik çalıştıkları pozu veren bu beyefendiler vahyin kaynağı konu olunca basitçe Peygamber'in bu ayetleri Varaka b. Nevfel'den aldığı yönünde görüş bildiriyorlar. Oysa Peygamber-i Ekrem (s.a.a) Varak b. Nevfel'i bir kez görmüştür. Hatta tarihçiler, vuku bulmamış olma ihtimali nedeniyle bu görüşmeye bile şüphe ve tereddütle bakarlar. Ayrıca Varaka b. Nevfel'in kendisi bunca meseleyi bilmiyordu ki Peygamber (s.a.a) ondan öğrenmiş olsun. Hatta Kur'an'daki mevzuların birçoğu Varaka b. Nevfel'in düşüncelerine aykırıdır. Bunlara cevap verirken diyorlar ki, Peygamber (s.a.a) dehasıyla onları değiştirdi. Onlara dâhi olduğunu nereden bildiklerini soruyoruz, tahmin ettiklerini söylüyorlar. Çünkü anlayışı güçlü biriymiş. Peki ama tahmin hüküm vermede delil olur mu? Biz bunların deha ürünü olmadığını ve dahilikten daha yüce bir durum bulunduğunu ispatladığımızda (Peygamber'in geleceğe ilişkin Kur'an'da geçen öngörülere dahiliğin gücü yetmez. Buna ilaveten bireyin kendisi hep dahi olmalıdır, kırk yaşında aniden dahi olunmaz.) Delirdiğini, kendini kaybettiğini de söylüyorlar. Netice itibariyle bu iddiaların metodik çalışmayla bağdaşan şeyler olmadığını net biçimde söyleyebilirim.

Diğer bir nokta, müsteşriklerin önyargısının olmadığı belirtildi. Benin kanaatim tam aksinedir. Onlar sadece önyargılı olmadıkları edasıyla davranıyorlar. Müslümanlar Peygamber'in peygamber ve Kur'an'ın vahiy olduğunu farzediyor. Onlarınsa önyargısı baştan Kur'an'ın semavî olmadığı ve İslam Peygamberi'nin peygamber olmadığıdır. Bundan sonra ayetlerin nereden geldiğini açıklamaya çalışıyor ve bu konuda on tane teori ortaya atıyorlar. Onun peygamber ve Kur'an'ın vahiy olamayacağını söylüyorlar. Biz de diyoruz ki, eğer vahyin mümkün olmadığını iddia ediyorsanız İsa'ya (a.s) vahyi kabul edip İslam Peygamberi'ne kabul etmemek nasıl oluyor? Müsteşriklerin düşünce ve metodlarında mevcut bulunan bu gibi çelişkilere örnekler çok sayıdadır.

Sunucu:

Sayın Cumhurbaşkanı, konuşmasında, müsteşriklerin olumlu metodlarından istifade etmek ve metodik biçimde onların hatalarını eleştirmek gerektiğini beyan etmişti. İrşad Bakanlığı gibi bağlı kurumlar ve diğer müesseselerden talebimiz, merkezler kurarak müsteşriklerin eserlerini tanıma ve tenkide zemin hazırlamalarıdır.

İzleyici Sorusu:

Müsteşriklerin görüşlerini tahkik ve tenkit için toplantılar ve paneller düzenleniyor mu? Müsteşriklerin görüşlerinin gençler arasındaki, özellikle üniversite öğrencileri üzerindeki nüfuzu dikkate alınırsa müsteşriklerin görüşlerinin ciddi biçimde ele alınması ve eleştirilmesi üniversitelerimiz ve medreselerimiz için bir zaruret değil mi?

Dr. Zemanî:

Elbette ki. Benim kanaatim, bu zaruret çok temel bir zorunluluktur. “El-Müsteşrikun ve'l-İslam” kitabının müellifine, yani “Fî Zilali'l-Kur'an” tefsirinin yazarı ünlü Seyyid

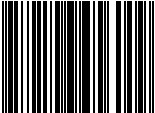
Kutub'un kardeşi Dr. Muhammed Kutub'a üç yıl önce Mekke'de evine gittiğimde en son yazdığı kitabın ne olduğunu sormuştum. "El-Müsteşrikun ve'l-İslam" cevabını verdi. Dedim ki: "Buna neden gerek var? Seksen sene sonra bu mevzuya girdiniz?" Şöyle dedi: "Müsteşriklerden yana bir kaygım yok. Çünkü bir gayri Müslim İslam hakkında kitap yazdığı ve Müslümanların geneli onu okuduğunda yazarının müsteşrik olduğunu bilirler. Zihinsel olarak gardını alır, ondan etkilenmez ve kitabı eleştirel gözle okurlar. Fakat müsteşriklerin İslam ümmeti içindeki askerlerinden kaygılıyım. Yani müsteşriklerin sözlerini öğrenen, ondan haz alan, o fikirlerin gayet temiz olduğunu düşünen ve sonra da üniversite sınıflarında ve yazdıkları kitaplarda müsteşriklerin Kur'an ve İslam tahlillerini dile getiren sözde yazarlar, konuşmacılar ve aydınlardan. Müslüman gençler ve halk kitleleri onu Müslüman bildiğinden ondan endişelenmez, bunun yeni bir analiz olduğunu düşünür, sakince ve kolaylıkla o fikirleri kabul eder."

Umarız bir gün İslam'ın hak ve hakikati tüm dünyayı aydınlatacak, İslam'ın tevhidî ve kurtarıcı mesajları tüm dünyaya yerleşecektir.

Misbah

ISLAMIC THOUGHT AND RESEARCH MAGAZINE WINTER 2020 VOL: 9 NO: 16

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
تأليف دكتور تركيه



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University