T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

EMÎN AHSEN ISLÂHÎ VE TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Imran IMRAN

BURSA - 2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

EMÎN AHSEN ISLÂHÎ VE TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Imran IMRAN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

BURSA - 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tefsir Bilim Dalı'nda 702423002 numaralı **Imran IMRAN**'ın hazırladığı "**Emîn Ahsen Islâhî ve Tedebbür-i Kur'ân Tefsirindeki Yöntemi**" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı ... /..../.... günü ..... – ..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EFE
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Zakir ARAS
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ

27/02/2025

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 13/02/2025

Tez Başlığı / Konusu: "**Emîn Ahsen Islâhî ve Tedebbür-i Kur'ân Tefsirindeki Yöntemi**"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …… sayfalık kısmına ilişkin …/…/2025 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18'dir.
Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
13/02/2025

Adı Soyadı **:** Imran IMRAN
Öğrenci No **:** 702423002
Anabilim Dalı **:** Temel İslam Bilimleri
Programı **:** Tefsir
Statüsü **:** Yüksek Lisans

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ
13/02/2025

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "**Emîn Ahsen Islâhî ve Tedebbür-i Kur'ân Tefsirindeki Yöntemi**" adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

13/02/2025

Adı Soyadı : Imran IMRAN

Öğrenci No : 702423002

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tefsir

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar : Imran IMRAN
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tefsir
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

Emîn Ahsen Islâhî ve Tedebbür-i Kur'ân Tefsirindeki Yöntemi

Bu çalışmada, Emîn Ahsen Islâhî'nin Kur'ân tefsir metodolojisi sistematik bir şekilde incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, Islâhî'nin eserinde kullandığı yöntemlerinin tahlilini yapmaktır. Bunu sağlayabilmek için müfessirin hayatı ve eserleri hakkında genel bir çerçeve sunulmuş, ardından *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsiri temel alınarak yönteminin ana unsurları analiz edilmiştir.

Araştırma kapsamında, Islâhî'nin tefsirinde merkeze aldığı dâhilî ve hâricî vasıtalar ele alınmıştır. Dâhilî vasıtalar; Kur'ân'ın dili, nazmı ve kendi kendini tefsiri olmak üzere üç başlık altında incelenirken, hâricî vasıtalar ise hadis, sahâbe sözleri, nüzûl sebepleri, tefsir kaynakları, semavî kitaplar ve İslâmiyet öncesi Arap tarihi gibi unsurlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Özellikle nazm teorisinin Islâhî'nin yorum yöntemindeki merkezi rolü vurgulanmıştır.

Çalışma sonucunda, Islâhî'nin Kur'ân'ı yorumlama yönteminin, bütüncül bir nazm anlayışına dayandığı, Kur'ân'ın iç tutarlılığını esas aldığı ve geleneksel tefsir birikimini dikkate almadan bağımsız bir yaklaşım benimsediği tespit edilmiştir. Bu bağlamda araştırma, Islâhî'nin metodolojisinin sistematik bir analizini sunarak, onun tefsir anlayışının temel ilkelerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeleri: Kur'ân, Tefsir, Yöntem, Emîn Ahsen Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*

ABSTRACT

Name and Surname : Imran IMRAN

University : Bursa Uludag University

Institute : Social Science

Department : Basic Islamic Sciences

Branch : Tafsir

Degree Awarded : Master's Degree

Supervisor : Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

Amin Ahsan Islahi and His Tafsir Methodology in Tadabbur-e-Qur'an

This study examines Amin Ahsan Islahi's tafsir, Tadabbur-e-Qur'an, with a focus on his exegetical methodology of the Qur'an. It provides a brief overview of his life and academic contributions, followed by a comprehensive analysis of the key components of his methodology, with particular emphasis on Tadabbur-e-Qur'an.

The study explores the internal and external means Islahi employs in his exegesis. The internal means are categorized into three: the language of the Qur'an (Classical Arabic), the principle of coherence (nazm), and the Qur'an's self-exegesis. The external means include hadith, the sayings of the Companions, occasions of revelation, classical tafsir sources, earlier heavenly scriptures, and pre-Islamic Arab history. Particular emphasis is placed on the central role of coherence in Islahi's interpretative framework.

The findings indicate that Islahi adopts a holistic exegetical approach rooted in the Qur'an's internal consistency, emphasizing coherence while largely independent of traditional tafsir sources. In this context, the study examines his methodology and highlights the fundamental principles of his Qur'anic interpretation.

Key Words: Qur'an, Tafsir, Methodology, Amin Ahsan Islahi, Tadabbur-e-Qur'an

ÖNSÖZ

Her şeyi yoktan var eden Yüce Rabbimizin izniyle, bu çalışmada Pakistan'ın tanınmış âlimlerinden biri olan Emîn Ahsen Islâhî'nin *Tedebbür-i Kur'ân* adlı eserinde benimsediği tefsir yöntemini incelemeye gayret ettik. Eserinin dili Urduca olan Islâhî'yi ve onun metodolojisini Türkçe bir tez konusu olarak ele almamızın temel sebebi, eğitim dili Türkçe olan İslâmî ilimler ve özellikle tefsir alanındaki araştırmacıların, Pakistan'ın yetiştirdiği âlimler, onların eserleri ve düşünceleri ile bilimsel bir bağ kurmalarına katkı sağlamaktır.

Bu çalışma sürecinde, bana karşı her zaman nazik davranan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ'e en içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Zira kendisinden yalnızca bilimsel ve akademik açıdan faydalanmakla kalmadım, aynı zamanda nasihatleri ve hayat tecrübelerinden de istifade etme imkânı buldum. Allah kendisini hayırla mükâfatlandırsın.

Özellikle annem ve ilk öğretmenim, Meryem Cemile'ye en derin saygı ve şükranlarımı sunuyorum. İman, sabır ve fedakârlıkta örnek alınacak bir şahsiyet olan kıymetli validem, çocukluğumda bana Kur'ân okumayı öğreten, ilim yolunda ilerlemem için her zaman teşvik eden ve tüm gücüyle yolumu aydınlatan bir rehber olmuştur. Allah sizden razı olsun ve sizi şu garip oğlunuzdan razı kılsın.

Bu araştırmayı yazarken bana yardımcı olan herkese tüm teşekkürlerimi ve takdirlerimi sunuyorum. Her nerede olursanız Allah sizi hayırla mükafatlandırsın, hayatınız İslâm ve yolunuz Kur'ân olsun.

Imran IMRAN

Bursa 2025

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
KISALTMALAR ..... **x**
GİRİŞ **1**
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
B. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI 1

I. BÖLÜM
EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN TEFSİRİ

1. EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN HAYATI **7**
1.1. Emîn Ahsen Islâhî'nin Doğumu ve Memleketi 7
1.2. Emîn Ahsen Islâhî'nin Eğitim Hayatı 7
1.3. Emîn Ahsen Islâhî'nin İlmi Kişiliği ve Görevleri 8
1.4. Emîn Ahsen Islâhî'nin Hocaları ve Öğrencileri 10
2. EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN ESERLERİ **10**
2.1. Namazın Hakikati 11
2.2. Dine Davet ve Yöntemleri 11
2.3. Tenkitler 12
2.4. Nefs Tezkiyesi 12
2.5. Şirk ve Tevhidin Gerçekliği 13
2.6. Tedebbür-i Kur'ân'ın Prensipleri 13
2.7. Müslüman Devlet 14
3. TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN ADLI TEFSİRİ **14**
3.1. Tedebbür-i Kur'ân Tefsirinin Özelikleri 15

3.2. Eserin Telif Amacı 19
3.3. Eserin Kaynakları 20

II. BÖLÜM

EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN TEFSİRİNDE KULLANDIĞI METOT

1. KUR'ÂN'I ANLAMANIN DÂHİLÎ VASITALARI 29
1.1. Kur'ân'ın Dili ile Tefsiri 29
1.2. Kur'ân'ın Nazmı ile Tefsiri 44
1.2.1. Nazmü'l-Kur'ân 44
1.2.2. Sûrelerin Tertibi 54
1.3. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri 59
2. KUR'ÂN'I ANLAMANIN HÂRİCÎ VASITALARI 62
2.1. Hadis ile Tefsiri 63
2.2. Sahâbe Sözleri ile Tefsiri 71
2.3. Esbâb-ı Nüzûl ile Tefsiri 75
2.4. Tefsir Kitapları ile Tefsiri 82
2.5. Semavî Kitaplar ile Tefsiri 87
2.6. İslâmiyet Öncesi Arap Tarihi ile Tefsiri 91
SONUÇ 98
KAYNAKÇA 101

KISALTMALAR

a.s.	: aleyhi’s-selâm
b.	: bin, ibn
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: radıyallâhu anh
s.a.v.	: sallallahu aleyhi ve’s-sellem
y.y.	: yayıncı yok
thk.	: tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Allah Teâlâ, insanoğlunu yaratmış ve her kavme kendi dillerini konuşan Peygamberler göndermiştir.[1] Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen Kur'ân, insanlara gönderilen ve kıyamete kadar hükümleri geçerli olan son ilahi mesajdır. Tüm insanlığa hitap eden bu kitap, nazil olduğu günden itibaren tedebbürün merkezi olmuş ve müfessirler tarafından incelenmiştir. Tefsir usulü açısından bakıldığında, müfessirlerin Kur'ân'ı yorumlama biçimlerinde çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların temel sebebi, ilahî vahyi yorumlayan müfessirlerin zihinsel ve kültürel arka planlarının farklı olmasıdır. Dolayısıyla, zamanla bu müfessirler tarafından kaleme alınan tefsirler okunmuş, ancak bu tefsirlerin doğru anlaşılabilmesi için müfessirlerin metodolojilerinin de incelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Müfessirler, insan olmaları nedeniyle Kur'ân'ı yorumlarken hata yapabilirler. Çünkü beşer hata ile malüldür. Bazı müfessirler Kur'ân'ı Kur'ân'la, hadisle ve sahâbenin sözleriyle açıklayarak kaleme almış, bazıları ise kendi içtihatlarını ön planda tutarak tefsirlerini hazırlamışlardır. Müfessirler, tefsirlerini yazarken kendi görüşlerinin yanı sıra yaşadıkları coğrafyalardan ve düşünsel çevrelerden etkilenmişlerdir. Bir müfessirin tefsirini anlamak ancak onun tefsir metodolojisini incelemekle mümkün olur.

Bu çalışmada, Pakistanlı âlim Emîn Ahsen Islâhî'nin hayatı ve *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsirinin metodolojisi üzerinde durulacaktır. Islâhî, tefsirini uzun bir zaman diliminde kaleme almış, önceki tefsirlerden doğrudan alıntılar yapmaktan ziyade kendi yorumlarını teyit etmek amacıyla başvurmuş ve birçok meseleyi kendine özgü bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu çalışmada, onun tefsir metodolojisi ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

B. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Emîn Ahsen Islâhî'nin tefsir metodunun belirlenebilmesi, Kur'ân'a bakışının ve yorumlayışının izahını gerektirdiği için, bu çalışmada Islâhî'nin Kur'ân'a bakışı ve yorumlayışı da incelenmiştir. Çalışmamız bir giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan ibarettir.

[1] İbrâhîm 14/4.

Birinci bölümde Emîn Ahsen Islâhî'nin hayatı, ilmî çevresi, öğrencileri ve eserleri ele alınmıştır. Sonrasında çalışmamızın konusu olan *Tedebbür-i Kur'ân* tefsiri tanıtılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde Emîn Ahsen Islâhî'nin tefsirinde kullandığı metot ele alınmaya çalışılmıştır. Islâhî, tefsirinde kendi metodolojisine uygun kaynaklara başvurmuştur. Islâhî, tefsirinin metodolojisini oluştururken nasıl bir sıralama yaptı ise biz de bu çalışmada o sıralamaya riayet ettik. Islâhî yorum yaparken ilk hangi kaynağa başvurduysa inceleme yapılırken biz de ilk o kaynak ve o sıralamaya göre inceleme yaptık. Islâhî'nin kendi metodolojisine göre tefsir esnasında başvurduğu kaynaklar ilk olarak onun anlayışına göre açıklanmıştır. Sonrasında *Tedebbür-i Kur'ân*'dan örnekler verilerek uygulamaya çalıştığı sisteminin anlaşılması sağlanmış, kendi sistemine uyan durumlar ve metodolojisinin dışına çıktığı yerler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada, *Tedebbür-i Kur'ân*'ın 2009 yılında orijinal dili Urduca olarak yayımlanan ve Felk Şir Printers Yayınları tarafından basılan nüshası esas alınmıştır.. *Tedebbür-i Kur'ân'ı*n metodunu incelemek için âyetler tespit edilmiş ve Islâhî'nin metodunu belirlemek için Türkçe, Arapça, İngilizce ve Urduca dillerinde kaleme alınmış birden fazla tefsir kitapları da incelenmiştir. Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiʿu'l-beyân*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* gibi tefsirler ile Ebü'l-Aʿlâ Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ı da özel olarak incelenmiştir. Bunun sebebi bir müfessiri diğeri ile kıyaslamak değil bilakis Islâhî'nin yorumunu daha doğru anlayıp gereken şekilde incelemektir. Nitekim Mevdudi, Islahi ile benzer bir dönemi ve coğrafyayı paylaşmış, aynı sosyal hayat şartlarında yetişmiştir.

Konumuzla ilgili mevcut çalışmalara değinecek olursak, Emîn Ahsen Islâhî ve *Tedebbür-i Kur'ân*'da kullanılan tefsir yöntemine dair Türkçe literatürde yapılmış herhangi bir tez bulunmamaktadır. Bununla birlikte, diğer dillerde ve Türkçede yapılmış olan çalışmalardan, erişim sağladığımız ve incelediğimiz bazı önemli kaynaklar şunlardır:

İlk çalışma, *The Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i-Qur'an* adlı doktora tezdir. Bu çalışma, Mustansir Mir tarafından hazırlanmış ve 1986 yılında American Trust Publications tarafından İngilizce olarak yayımlanmıştır. Bu eser, Emin Ahsen Islâhî'nin *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinde kullandığı

Nazm kavramını detaylı bir şekilde ele almakta ve Kur'ân'da tematik ve yapısal bir bütünlüğün varlığını savunan yaklaşımlarını analiz etmektedir. Çalışma, Islâhî'nin yöntemlerini kapsamlı bir şekilde incelerken, âyetler ve sûreler arasındaki bağlantıları sistematik bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak eserin İngilizce olması ve konumuzun çerçevesine birebir uymayan detaylar içermesi nedeniyle çalışmada yalnızca temel kavramlardan faydalanma yoluna gidilmiştir. Mir'in doktora tezi, Islâhî'nin tefsir metodu üzerine yapılmış önemli bir akademik katkıdır. Bu çalışmada ise, Emîn Ahsen Islâhî'nin Kur'ân'ı yorumlarken başvurduğu kaynaklar ve kullandığı yöntemler incelenmiştir.

İkinci olarak, Hafız İftihar Ahmed tarafından 1996 yılında Pakistan'daki Camia İslamiya Bahavalpur Üniversitesi'nde Arapça olarak yazılan "*Şeyh Emîn Ahsen Islâhî ve Menhecuhu fi Tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân*" adlı doktora tezi incelenmiştir. Bu çalışma, konumuzun genel çerçevesine tam olarak uymamakta, oldukça fazla başlık ve farklı bilgiler içermektedir. Ayrıca, internetten erişilebilen PDF dosyasının incelenmesinde, satırların üzerine elle yazılmış eklemeler bulunması ve bazı satırların silinmiş olmasının gözlemlenmesi çalışmanın anlaşılabilirliğini zorlaştırmaktadır. Hafız İftihar Ahmed, doktora tezinde başlıkları kendi tercihlerine göre belirlemiştir. Bu çalışmada ise konumuza daha odaklı bir yaklaşım benimsenerek temel bilgilerin sunulmasına özen gösterilmiş, Islâhî'nin Kur'ân'ı yorumlarken kullandığı kaynaklar, onun belirttiği sıraya göre ele alınmış ve bu sıralama eleştiriye açık tutulmuştur. Bu çalışmada ise konumuza daha odaklı bir yaklaşım benimsenerek temel bilgilerin sunulmasına özen gösterilmiş, Islâhî'nin Kur'ân'ı yorumlarken kullandığı kaynaklar, onun belirttiği sıraya göre ele alınmış ve bu sıralama eleştiriye açık tutulmuştur.

Üçüncü olarak, "*Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi*" adlı makale Abdulhamit Birışık tarafından 2001 yılında Türkiye'de bulunan Divan İlmî Araştırmalar dergisinde yayımlanmıştır. Bu makale, çalışmamızda birden fazla dipnotta geçmektedir. Makalede *Tedebbür-i Kur'ân* ve Islâhî'nin tefsir anlayışına kısaca yer verilmiş olup Islâhî'nin metodolojisi ile alakalı her konu örneklendirilmemiştir.

Dördüncü olarak, "*A Critical Analysis of Amin Ahsan Islahi's Quran Commentary*" adlı doktora tezi Herman Roborgh tarafından 2006 yılında Hindistan'da bulunan Aligarh Muslim Üniversitesinde İngilizce olarak yazılmıştır. Bu eserde Emîn

Ahsen Islâhî'nin Kur'ân yorumuna doğrudan eleştirel bir analiz yapılmış dolayısıyla bizim konumuza göre biraz farklı bir çalışma olmuştur. Yazar tezinde, Kur'ân'ın sûrelerini mushaftaki sırayı baz alarak gruplandırmış ve ardından her sûre ile ilgili tek tek çalışmış, Islâhî'nin yorumlarını incelemiş ve ilgili konulara dair kendi görüşünü beyan etmiştir.

Beşinci olarak, "*Amin Ahsan Islahi: An Introduction to His Tafs¥r Methodology*" adlı makale Israr Ahmad Khan tarafından 2008 yılında Amerika'da bulunan American Journal of Islamic Social Sciences dergisinde İngilizce olarak yayımlanmıştır.

Altıncı olarak, "*Mevlana Emîn Ahsen Islâhî Ke Tefsiri Teferrüdat Ka Tahkiki Caiza*" adlı makale Şekîl Ahmed Küreşi ve Hafız Akil Ahmed tarafından 2015 yılında Pakistan'da bulunan el-Eyyam dergisinde Urduca olarak yayımlanmıştır. Makalede yazar Islâhî'nin diğer müfessirlerden farklı olan görüşlerini incelemektedir.

Yedinci olarak, "Tedebbür-i Kur'ân liş-Şeyh Emîn Ahsen Islâhî (Evvelü Tefsîri Kâmil 'Alâ Menheci'l-İmami'l-Ferâhî)" adlı kısa makale, Ebü'l-A'la es-Seyyid b. Muhammed İnâyetüllah tarafından 2019 yılında yayımlanmıştır. Makale, Islâhî'nin tefsirine dair kullanılan kaynakları kısa ve öz bir şekilde tanıtmaktadır, ancak örnekler verilmemekte ve ayrıntılı bir inceleme yapılmamaktadır. Bu makale, yalnızca Islâhî'nin tefsirine dair genel bir çerçeve sunarken, tefsirin metodolojisi ve kaynakların etkisi gibi konulara derinlemesine bir yaklaşım getirmemektedir.

Sekizinci Olarak, "Şeyh Emîn Ahsen Islâhî ve Mükaddimetü Tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân: Dirâsetün Tahlîliyyetün Vassfiyye" adlı kısa makale, Şekîl Ahmed Küreşi ve Hafız Akil Ahmed tarafından 2021 yılında yayımlanmıştır. Makale, Islâhî'nin kaleme aldığı "*Tedebbür-i Kur'ân*" tefsirinin giriş bölümünü, analitik ve betimleyici bir yaklaşımla incelemektedir.

Bizim çalışmamızın temel amacı, Islâhî'nin tefsir metodolojisini anlamak ve nasıl işlediğini ortaya koymaktır. Islâhî'nin tefsir metodolojisini detaylı bir şekilde sunarak, okuyucunun bu yöntemi kendi bağlamında değerlendirmesine imkân tanımayı hedefledik. Günümüze kadar yapılan çalışmalar genellikle Islâhî'nin tefsirine belirli bir yön veya özellik üzerinden odaklanmıştır. Ancak bu çalışmada, onun tefsiri, düşüncesi ve tefsir metodolojisi daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın temel yaklaşımı, Islâhî'nin metodolojisini olduğu gibi ortaya koymak ve akademik bir

çerçevede anlaşılır bir biçimde sunmaktır. Ulaşabildiğimiz kaynaklar ışığında, söz konusu eserlerden faydalanma şeklimiz, doğrudan alıntılar yapmak yerine, mevcut eksiklikleri tespit edip doldurmak yönünde olmuştur.

Araştırmamızda, gereksiz ve konunun dışındaki tartışmalara girmeksizin, doğrudan Islâhî'nin metodolojisini günümüzde de güncelliğini koruyan örnekler üzerinden ortaya koymaya gayret ettik. Ayrıca, ele alınan meselelerde gerektiğinde kendi görüşlerimize de yer vermekle birlikte, bazı noktalarda değerlendirmelerimizi soru formatında sunarak okuyucunun düşünmesini teşvik etmeyi amaçladık. Böylece, çalışmamızın hem analitik bir bakış açısını yansıtması hem de Islâhî'nin tefsir metodolojisini daha kapsamlı bir biçimde tanıtması hedeflenmiştir.

Âyet-i kerîme meâlleri yazılırken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân Yolu Meâli'nden faydalanılmıştır. Bununla birlikte konuyla alakalı olan makale, tez, ansiklopedi maddeleri ve kitaplar da incelenmiştir. İmlâ ve yazım hususunda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) esas alınmıştır. Çalışmada elektronik kaynak olarak da Mektebetü'ş-Şâmile programı kullanılmıştır.

I. BÖLÜM
EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN TEFSİRİ

1. EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN HAYATI

Emîn Ahsen Islâhî, Hint Alt Kıtası'nda yaşamış ve bu bölgenin etkili isimlerinden biri olarak kabul edilen Pakistanlı bir müfessirdir. Yaşadığı dönemin önemli din adamlarından olup aynı zamanda bir eğitimci olarak dönemin ilmî ve dinî problemlerine bizzat muhatap olmuştur. Özellikle Kur'ân'ı anlama noktasında farklı bir bakış açısı ortaya koyma adına âzami gayret sarf etmiş kıymetli bir kişiliktir. Müfessirin biyografik ve entelektüel arka planını daha kapsamlı bir şekilde analiz edebilmek amacıyla bu bölümde, onun doğum yeri ve tarihi, yetiştiği coğrafi ve kültürel çevre, eğitim süreci, ilmî şahsiyetinin oluşumunda etkili olan faktörler, hocaları ve öğrencileri gibi unsurlar detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. Emîn Ahsen Islâhî'nin Doğumu ve Memleketi

İslâm Dünyası'nda ve Hint Alt Kıtası'nda Islâhî adıyla bilinen bu alimin asıl adı, Emîn Ahsen'dir. Babası kaynaklarda Hafız Gulam Murtaza olarak anılan Emîn Ahsen, 1904'te Hindistan'ın A'zamgarh şehrine bağlı Bumhor köyünde, şan ve şerefiyle tanınan dindar bir ailenin içinde dünyaya gelmiştir. Kabilesi Rajput olarak bilinmektedir. Islâhî, babasının çiftçilik yaparak ailesinin geçimini sağladığı ve maddi durumu iyi olmayan bir ortamda büyümüştür.[2]

1.2. Emîn Ahsen Islâhî'nin Eğitim Hayatı

İlköğrenimini Hindistan'ın A'zamgarh şehrine bağlı Bumhor köyünde Kur'ân ezberlemekle tamamlayan Islâhî, 1914 yılında aynı şehre bağlı Sarâyımîr kasabasında Medresetü'l-ıslâh[3] adlı okula kaydolmuş ve 1922'de buradan mezun olmuştur. Mezun olduğu bu okula nispet edilerek adına Islâhî mahlası eklenmiş ve Emîn Ahsen Islâhî şeklinde anılmaya başlanmıştır.[4]

---

[2] Hafız İftihar Ahmed, "Menhecü'ş-Şeyh Emîn Ahsen Islâhî mine'l-itticâhi'l-lugavî fî Tefsîrihî Tedebbür-i Kur'ân", *Mecelletü'l-kısmi'l-arabîbi Câmiati Pencab* 16 (2009), 2.

[3] Encümen-i Islâhu'l-müslimîn (1906) üyeleri tarafından 1908 yılında Medrese-i ıslâhu'l-müslimîn adıyla kuruldu. İsmi 1909'da Medresetü'l-ıslâh oldu. Medresenin fikrî önderinin Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin öğrencilerinden Asgar Hüseyin Dihlevî olduğu kaydedilmektedir. Abdulhamit Birışık, "Medresetü'l-ıslâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/343.

[4] Abdulhamit Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/191-193; Abdürrahim İsmâili, "Cuhud Emîn Ahsen Islâhî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim", *e's-Silsiletü's-Sakâfiyye* 21 (2019), 3.

1.3. Emîn Ahsen Islâhî'nin İlmi Kişiliği ve Görevleri

Islâhî'nin etkileyici ve dikkat çekici hitabeti ile yazı yazma hususunda sahip olduğu hüner, hocası Abdurrahman Niğrâmî'nin dikkatini çekmiştir. Hocası onun bu kabiliyetlerini keşfederek, Islâhî'nin eğitimine devam etmesi yönünde ısrarcı olmuş ve onu eğitimi konusunda yönlendirmiştir. Bu yönlendirme sayesinde Islâhî, ilerleyen zamanlarda Uttar Pradeş eyaletinde yayımlanan *Medîne* ve *Saç* gibi bazı dergilerde bir süre (üç yıl kadar) yazılar kaleme almış ayrıca bu süreçte idarecilik yapma imkânı bulmuştur. 1925 yılından itibaren o dönemin saygın isimlerden ve ilim adamlarından biri olan Hamîdüddin Ferâhî'nin[5] (1863-1930) Sarây-ı Mîr'deki ders halkasına katılmıştır. Müfessir, hocası Ferâhî'nin 1930 yılındaki vefatına kadar ondan tefsir, fıkıh, felsefe ve siyaset gibi farklı alanlarda dersler alarak ilim ile meşgul olmuştur. Islâhî, Ferâhî'den yaptığı bu ilmî tahsilin yanı sıra o dönemde önemli bir eğitim kurumu olan Medresetü'l-Islâh'ta da hocalık yapmıştır. Bununla birlikte o, döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan ve *Sünenü't-Tirmizî*'nin şerhi *Tuhfetü'l-ahvezî*' adlı eseri kaleme alan Mübârekpûrî'den[6] (1865-1935) hadis ve hadis usulü dersleri alarak ve eğitimini tamamlayarak icâzet almaya hak kazanmıştır. Söz konusu eğitimlerden sonra A'zamgarh'a dönerek *el-Islâh* (1936-1939) adında bir dergi çıkarmıştır.[7]

1941 yılına gelindiğinde Islâhî, önderliğini İslâm âleminde saygın bir yere sahip olan Mevdûdî'nin[8] (1903-1979) liderliğinde teşkil edilen Cemâat-i İslâmî[9] teşkilâtın kurucuları arasında yer almış, bu teşkilâtın başkan yardımcılığını ve meclis-i şûrâ üyeliğini de yapmıştır. 1943 yılında ise Sarây-ı Mîr'den Doğu Pencap'ta bulunan Patankot'a (Pathankod) bağlı Dârülislâm'a giderek çalışmalarını ve faaliyetlerini orada yürütmüştür. Özellikle 1947 yılında Pakistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra Islâhî, Cemâat-i İslâmî'nin merkezi kabul edilen Lahor şehrine taşınarak bu şehirde

[5] Hamîdüddin Ferâhî, Hindistanlı âlim, müfessir ve düşünür. Ishtiyaq Ahmad Zıllı, "Hamîdüddin Ferâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/477-478.
[6] Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, Hindistanlı hadis âlimi. Mehmet Özşenel, "Mübârekpûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/427-428.
[7] Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", 19/191-193.
[8] Mevdûdî, Pakistanlı âlim ve düşünür, Cemâat-i İslâmî teşkilâtının lideri. Anis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/432–437.
[9] Hint-Pakistan alt kıtasında kurulan en büyük İslâmî teşkilât. M. Manazir Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/291-293.

aktif olarak hayatına devam etmiştir. 1953'te, Pakistan'da Kadiyânîler'in[10] dini faaliyet ve söylemleri nedeniyle İslam'a zarar verdikleri gerekçesiyle başlatılan harekete katılıp, safını net bir şekilde belli etmiştir.[11] Islâhî'nin taraftarı olduğu bu oluşum, devlet tarafından ülkede kamu düzenini bozma gerekçesiyle sakıncalı görülmüştür. Bu sebeple başta Mevdûdî ve Islâhî olmak üzere söz konusu oluşumda yer alan pek çok âlim ve fikir insanı yargılanarak hapse atılmıştır. Bir süre hapis ile cezalandırılan Islâhî, çıktıktan sonra Cemâat-i İslâmî'deki görevine tekrar dönmüştür. İlerleyen zamanda Cemâat-i İslâmî'nin bir toplantısında, teşkilatın tüm üyelerinin ortak fikri ve onayıyla alınmış olan kararları benimsemeyen Islâhî, 1958 yılında üstlenmiş olduğu bütün görevlerinden çekilerek söz konusu teşkilatla yollarını ayırmıştır.[12]

Islâhî bu teşkilattan ayrılışının getirdiği boşluğu ilmi ve düşünsel alanlara kaydırarak bu tür çalışmalara daha fazla yoğunlaşmıştır. O, ilmi çalışmalara ağırlık verdiği bu süreçte 1958'de Tanzîm-i İslâmî adında içerisinde politik eylem veya düşüncelere izin verilmeyen bir teşkilât kurmuştur. Müfessir, Teşkilatı kurduktan bir yıl sonra haziran ayında derneğin yayın organından sorumlu olmasından da hareketle *Mîsâk* mecmuasını yayımlamıştır. Islâhî, derginin ilk sayısında özellikle Cemâat-i İslâmî teşkilatını beraber kurdukları Mevdûdî'yi, aldığı kararlar ve siyasî düşüncelerinden dolayı tenkit etmiş ayrıca bu düşünce ve kararlara katılmadığını belirtmiştir.[13]

Müfessirin ilmi faaliyetleri ve yayınlar ile alakalı bilgileri verdikten sonra, onun asıl çalışma alanı olan tefsir ilmindeki gayretlerine değinilecektir. Islâhî, vaktinin bir bölümünü söz konusu oluşum ve yayım süreçlerine sarfederken diğer yandan da tefsir alanına yönelmiş ve bu alan ile ilgili eserler kaleme alıp isteyenlere de özel dersler vermiştir. Islâhî hayatının büyük ve önemli bir kısmını tefsir ilmine ayırmasıyla birlikte bu alanda daha yoğun çalışabilmek için 1973 yılında bulunduğu Lahor şehrinden ayrılarak Şeyhopûr'a bağlı Rahmânâbâd köyüne taşınmıştır. Altı yıl bu köyde ikamet

---

[10] Kadiyânîlik, 19. Yüzyılda Hindistan'da Mirza Gulâm Ahmed Kadiyânî (ö. 1908) tarafından kurulan dinî bir harekettir. Bu hareket mezhebin kurucusunun doğduğu yere nispeten Kadiyânîlik olarak anılmakta iken daha sonraki dönemlerde "Ahmediyye" olarak da yayılmaya devam etmektedir. Ethem Ruhi Fığlalı, "Kadiyânîlik," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/137–139; Ahmet Yönem, 24, "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), 175.

[11] Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", 19/191-193.

[12] Mâni' b. Hamd el-Cehnî, *el-Mevsû'âfî'l-edyân-i ve'l-mezâhibive'l-mhzâbi el-mu'âsıra.* (Dârü'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 1997), 1/212.

[13] Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", 19/191-193.

eden Islâhî, 1979'da Lahor'a tekrar dönmüş ve üzerinde çalıştığı *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsirini 1980 yılında tamamlamıştır. Müfessir bu eserini yazdıktan sonra tefsir alanındaki çalışmalarını azaltarak, hadis ilmine ağırlık vermiştir. O, bu alan ile ilgili olarak 1980 yılının Kasım ayında İdâre-i Tedebbür-i Kur'ân u Hadîs adında bir ilim merkezi kurmuştur. Islâhî, bu merkezdeki eğitimlerde aktif rol almıştır. Bu faaliyetlerinin yanı sıra 1981 yılında çıkarttığı *Tedebbür* dergisi ile hadis ilmine ait bilgilerin daha fazla okuyuca ulaşmasına vesile olmuştur. Islâhî, bu süreçte öğrencilerine hadis dersleri vermiş ve herhangi bir karşılık beklemeden sağlığının bozulmasına değin bu alandaki bilgilerini talebelerine aktarmaya devam etmiştir.[14] 1993 yılında sağlığının hızla kötüleşmesiyle bu derslere son vermek zorunda kalmıştır.[15] Müfessir, 15 Aralık 1997 pazartesi günü sabah vaktinde Lahor'da vefat etmiştir.[16]

1.4. Emîn Ahsen Islâhî'nin Hocaları ve Öğrencileri

Islâhî'nin hayatında önemli bir yere sahip olan ve fikri olarak etkisinde kaldığı hocaları arasında en başta gelenler Abdülhamîd Ferâhî ve Abdirrahîm Mübârekpûrî'dir.[17] Islâhî bir yandan hocalarından ders alırken öbür taraftan kendisinin ilminden istifade etmeye gayret eden ve kendisini dinleyen öğrencilerine dersler vermiştir. Onun ilminden faydalanan ve bizzat öğrencisi olma şansına nail olan bazı kimseler ise şunlardır; Hâlid Mesud, Mâcid Havar, Muhammed Sâdık, Muhammed Selieem,[18] Abdullah Gûlam Ahmed, Câved Ahmed Gâmidî, Abdurrahman Nâsır ve Kameruddin.[19]

2. EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN ESERLERİ

Emîn Ahsen Islâhî, hayatı boyunca 'Tedebbür-i Kur'ân' adlı tefsirinin yanı sıra, ulûmü'l-Kur'ân, hadis, fıkıh, akîde, İslâmî siyaset ve ahlâk gibi çeşitli alanlarda pek çok eser kaleme alarak İslâm dünyasına önemli ilmî birikimler kazandırmıştır. Bu eserlerden günümüze ulaşan ve kayda geçirilen bazıları şunlardır:

---

[14] Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", 19/191-193.
[15] Birışık, "Islâhî, Emîn Ahsen", 19/191-193.
[16] Ahmed, "Menhecü'ş-Şeyh Emîn Ahsen Islâhî", 2.
[17] Hafız İftihar Ahmed, *Şeh Emîn Ahsen Islâhî ve Menhecuhu fi Tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân* (Pakistan: University of Bahawalpur, 1996), 60–66.
[18] Muhammed Selieem, İngiltere'de Islâhî'nin bizzat kaleme aldığı *Tedebbür-i Kur'ân* adlı eseri Urducadan İngilizceye çevirmiştir.
[19] Ahmed, *Şeh Emîn Ahsen Islâhî ve Menhecuhu fi Tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân*, 70–71.

- *Namazın Hakikati*
- *Dine Davet ve Yöntemleri*
- *Tenkitler*
- *Nefs Tezkiyesi*
- *Şirkin Gerçekliği*
- *Tedebbür-i Kur'ân'ın Prensipleri*
- *Müslüman Devlet*

Emîn Ahsen Islâhî'nin telif ettiği en önemli ve önde gelen eseri *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsir kitabıdır.[20] Müfessir, bu kitabı yirmi üç senede kaleme almıştır. İlim dünyasına büyük katkılar sağlayan bu eser çalışmanın asıl konusunu oluşturmaktadır. Bu sebeple araştırmanın ileri safhalarında "*Tedebbür-i Kur'ân* Adlı Tefsiri" başlığı altında eser ile ilgili daha detaylı bilgi verilecektir. Şimdi müfessirin yukarıda sayılan eserleri kısaca tanıtılacaktır.

2.1. Namazın Hakikati

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "حقیقت نماز / *Hakikat-ı Namâz*"dır. Islâhî, bu eserini 1945 yılında kaleme almıştır. Müfessir, *Islâh* dergisinde namazın hakikati üzerine birçok makale yazmıştır. O dönemde yazdığı makaleler çok popüler olduğu için insanlar bunun kitap halinde yayımlanmasını talep etmişlerdir. Bu talep üzerine Islâhî, Türkçe adıyla *Namazın Hakikati* olarak bilinen eseri kaleme almıştır. Yazar kitabının girişinde, namazın hakikati hakkında Kur'ân'dan anladıklarını bu eserde yazıya döktüğünü ifade etmiştir.[21]

2.2. Dine Davet ve Yöntemleri

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "دعوت دین اور اس کا طریقہ کار / *Da'vet-i Dîn Aôr Uska Tarîk-i Kâr*"dır. Emîn Ahsen Islâhî, 1951 yılında kaleme aldığı bu eser ile o dönemde insanların zihinlerindeki eksik ve yanlış din anlayışını düzeltmek ve tebliğ metodlarındaki aksaklıkları ortaya koymak istediğini belirtmiştir. Müellif, kendine göre yanlış bulduğu tebliğ yöntemlerini tek tek ele alıp peygamberlerin hayatından örnekler vererek uygulamadaki hataları düzeltmiştir. Yazar, bu kitapta ayrıca ilk kaynak olarak

[20] Emîn Ahsen Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân* (Lahor: Felek Şir Printers, 2009), 1/8.
[21] Emîn Ahsen Islâhî, *Hakîkat-ı Namâz* (Delhi: Matba' İlmi Press, 1945), 5.

Kur'ân-ı Kerîm'i esas almış ihtiyaç halinde ise hadisi referans göstererek kaynağını güçlendirmiştir.[22]

2.3. Tenkitler

Bu kitap, 1955 yılında Urdu dilinde "تنقیدات / Tenkîdât" ismiyle yazılmıştır. Eser; müellifin politik, sosyal, kültürel, fıkhî ve akaid gibi konularda yazdığı beş kritik makalesinden oluşmaktadır.[23]

Eserin bahsettiği konular şunlardır:

1. Hazreti Mûsâ'nın Ulusalcı Bir Lider mi Yoksa Bir Peygamber mi ?
2. Ilâhî Hâkimiyet mi Yoksa Halkın Egemenliği mi?
3. Cemâat-i İslâmî'ye Yöneltilen Suçlamalar ve Bunlara Cevaplar
4. Yeni Birey ve Suçlama Tasarısı
5. 1954 Şeriat Yasasının Açıklamaları Üzerine Taslak Kanun

2.4. Nefs Tezkiyesi

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "تزکیہ نفس / *Tezkiye-i Nefs*"dir. İki ciltten oluşan bu eserin birinci cildi 1957'de yayımlanmıştır. Bu eser, asıl itibariyle yazarın talebelerine verdiği eğitimlerin içeriklerinden oluşmaktadır. Verilen derslerin bir kitap haline getirilme düşüncesi ile dersler işlendiği için kitapta bulunan konular ve başlıklar belli bir düzen dâhilinde tamamlanmıştır. Müellif, kitabın giriş kısmında *Nefs Tezkiyesi* kitabının onun düşüncesinin özünü oluşturduğunu belirtir. Kitap iki bölümden oluşmaktadır:

- ***Birincisi:*** *Tezkiye-i İlm* / İlmin Tezkiyesi
- ***İkincisi:*** *Tezkiye-i Âmal* / Amellerin Tezkiyesi

Müellif, kitabın asıl hedef kitlesinin kendi nefislerini ıslah ve tezkiye etmek isteyen kişiler olduğunu söylemiştir. Yazar nefsi ıslah etmeyi ve tezkiyeyi, Kur'ân ve sünnet ışığında ortaya çıkan prensiplere göre yaptığını belirtmiştir. Kitabın son

[22] Emîn Ahsen Islâhî, *Da'vet-i dîn aôr us ka tarîk-i kâr* (Delhi: Merkezi Mektebe Cemâat-i İslâmî, 1987), 7.
[23] Emîn Ahsen Islâhî, *Tenkîdât* (Lahor: Mektebe Cemâat-i İslâmî, 1955), 4.

kısmında ise kendi kitabı ile ilgili bazı eleştirilere maruz kaldığını dile getirmiş, fakat bu eleştirilerin zayıf olduğunu düşündüğü için onlara cevap vermememiştir.[24]

2.5. Şirk ve Tevhidin Gerçekliği

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "حقیقت شرك و توحید / *Hakîkat-ı Şirk-ü Tevhîd*" olarak *g*eçmektedir. Eser 1973 yılında yazılmıştır. Müellif, bu eserde tevhit hakkındaki görüşlerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Onun kitabın giriş kısmında dile getirdiğine göre bu eser konu bakımından onun diğer kitaplarından oldukça farklıdır. Yazar, bu kitabında şirke düşen iki insan tipinden bahsetmiştir. *Birincisi* şirke düştüğü aşikâr olan ve bunun bilincinle olan, *ikincisi* şirke düştüğü halde kendisini muvahhit sanan insandır. Yazara göre burada asıl sorun iki tiplemede de var olan cehalettir. İlki dalalet ve sapkınlığa sebep olan cehaletiyle şirke düşerken, ikincisi ise tevhidi sadece kültürel bir miras olarak atalarından devralıp neyin ne dolduğunu, asli kaynaklara başvurarak öğrenmeden yaşamaya devam etmenin cehaletiyle şirke düşmektedir. Müellif, ikinci gruptakilerin şirke düşmesinin daha kolay olduğunu düşünmektedir.[25]

2.6. Tedebbür-i Kur'ân'ın Prensipleri

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "مبادي تدبر قرآن / *Mebâdi-i Tedebbür-i Kur'ân*" olarak geçmektedir. Müellif, gazetelerde birçok makale yazmıştır ve bu makalelerde kendi hocası Hamîdüddin Ferâhî'nin tefsir usulünü açıklamıştır. Daha sonra bu makaleleri bir araya getirerek esere *Tedebbür-i Kur'ân* ismini vermiştir. Bu isim çok sonraları değişerek *Mebâdi-i Tedebbür-i Kur'ân* şeklini almıştır. Emîn Ahsen Islâhî bu kitabın, *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsirinin giriş bölümü olmasını arzu ettiğini en başta belirtse de zamanla bazı konuların geliştirilmesi gerektiğini fark ettiği için tefsirine ayrı bir giriş kısmı yazmıştır. Bununla beraber Müellif, okurlarına yine de *Mebâdi-i Tedebbür-i Kur'ân* kitabını tekrar tekrar okumalarını tavsiye etmiştir.[26]

---

[24] Emîn Ahsen Islâhî, *Tezkiye-i nefs* (Lahor: Malik Beradrz, 1965), 1/9.
[25] Emîn Ahsen Islâhî, *Hakîkat-ı şirk-ü tevhîd* (Lahor: Felk Şir Printers, 2013), 11-12.
[26] Emîn Ahsen Islâhî, *Mebâdi-i tedebbür-i Kur'ân* (Lahor: Felk Şir Printers, 2001), 14.

2.7. Müslüman Devlet

Kitabın asıl ismi Urdu dilinde "اسلامي رياست / *İslâmî Riyâset*" olarak geçmektedir. Bu kitap beş kısımdan oluşmaktadır:

Birinci kısım: İslâm'ın devlet anlayışının temelleri ve hilafetin şartları

İkinci kısım: İslâm devleti sakinlerinin hak ve görevleri. Bu bölümün sonunda yazar, kadınların hak ve görevlerini de izah etmektedir.

Üçüncü kısım: İslâm devletinde gayrimüslimlerin hakları

Dördüncü kısım: İslâm devletinde itaatin şartları ve sınırları. Müellif, bu kısımda İslâm'da hilafet ve itaat sistemini ele alarak konu hakkında bilgi vermektedir.

Beşinci kısım: İslâm devletindeki çalışanların sıfatları ve sorumluluğu[27]

Müellifin kaleme aldığı yukarıdaki eserlere ek olarak; *Hakîkat-ı Takvâ* (Haydarâbâd 1948), *İslâmî Kânûn ki Tedvîn* (Lahor 1991), *Kur'ân mey Purdey key Ahkâm* (Lahor 1982*), İslâmî Mu'âşere Mey Avrat ka Makâm* (Lahor 1950) ve *Tavzîhât* kitaplarının da bulunduğunu söylemek mümkündür.

3. TEDEBBÜR-İ KUR'ÂN ADLI TEFSİRİ

تدبر قرآن / *Tedebbür-i Kur'ân* sadece Urdu dilinde kaleme alınmış önemli bir eser değil aynı zamanda İslâm âleminde nazmü'l-Kur'ân[28] üslubunda yazılmış önemli kaynaklardan biri sayılmaktadır. İslâm âleminin meşhur müfessirleri ile Islâhî'nin bazı görüşleri arasında farklılık ve ihtilaflar bulunmaktadır. Fakat *Tedebbür-i Kur'ân*, müfessirin İslâm Medeniyeti'ne bıraktığı önemli bir miras ve tefsir alanında kıymetli bir çalışma olarak Pakistan toplumunda yer edinmektedir.

Islâhî'nin hocası Ferâhî'nin Kur'ân düşüncesi ile ilgili özel bir metodu vardı. O, bu yöntemini uygulamak için bazı özel kurallar geliştirmiştir. Söz konusu özel kuralların uygulanabilmesi için sonraki süreçlerde bu kurallara göre bir tefsir telif etme düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Fakat Ferâhî'nin yaşamı bu düşüncesini gerçekleştirmesine izin vermemiştir. Müfessirin hocası yaşadığı süre boyunca hayatını

[27] Ahmed, *Şeh Emîn Ahsen Islâhî ve menhecuhu fi tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân*, 46–47.
[28] Nazmü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in lafız, mâna ve tertip bakımından insicamlı olduğunu ortaya koyan ilim dalı. Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464-466.

ilme adamış ve ömrünü verimli bir şekilde geçirerek bazı kısa sûrelerin tefsirini tamamlama fırsatına nail olmuştur. Bu tefsir çalışmaları o dönemde büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve yazıya geçirilerek gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Ferâhî'nin öğrencisi olan müfessir, hocasının tamamlayamadığı tefsiri 1957 ile 1980 yılları arasında geçen yirmi üç senede *Tedebbür-i Kur'ân* ismi ile telif etmiştir. Müfessir, düşüncelerinin oluşmasında ve şekillenmesinde hocası Ferâhî'nin büyük bir etkisi olduğunu şu sözleri ile ifade etmektedir:

> "Bu tefsir, hayatımda elli beş yıllık bir süreci kapsamakta olup, yalnızca yirmi üç yılı telif aşamasında geçmiştir. Eserde yer vermeye çalıştığım, Üstad İmam'ın[29] Kur'ân'ı tefekkür etmek için adadığı zaman da dikkate alındığında, yaklaşık bir asra denk gelen bir birikimin sonucu olarak *Tedebbür-i Kur'ân Tefsiri* bugün elimizde kitap formunda bulunmaktadır."[30]

Ayrıca, müellif kendi eseri hakkında Immanuel Kant'ın sözlerinden şu şekilde alıntı yapmaktadır: "Ben şunu diyemem; 'Ne düşündüysem hepsini kaleme aldım.' Ancak şu bir gerçektir ki, ne yazdıysam, iyice düşünerek yazmışımdır."[31]

Tefsirin giriş kısımda Müfessir, tefsirinde planlı olarak yapmadığı ama sonradan fark ettiği iki incelikten bahsetmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân'da 6236 âyetin var olması ve *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinin de aşağı yukarı bu kadar sayfadan oluşmasıdır. Böylece bu tefsirde Kur'ân'ın her bir âyeti için bir sayfa ayrılmıştır. İkincisi ise Kur'ân'ın indiriliş sürecinin yirmi üç sene olması ve bu tefsirin de yirmi üç senede kaleme alınmış olmasıdır.[32]

3.1. Tedebbür-i Kur'ân Tefsirinin Özelikleri

Islâhî, eserini halkın okuyup anlayabileceği bir üslup ile kaleme almıştır. Onun eserinde kullandığı kelimeler ve dili gayet anlaşılır, açık ve nettir. Yalın ve sade bir dil kullanmış olsa bile tefsiri okuyan her insan müfessirin ne kadar büyük bir ilme sahip olduğunu anlamakta ve eserin içeriği bu ilmî deryâyı gün yüzüne çıkarmaktadır.

---

[29] Hocası Ferâhî'den bahsetmektedir.
[30] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/7.
[31] Islâhî'nin aktardığı bu alıntının Kant'a ait olduğuna dair kesin bir kaynağa rastlanmamıştır; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/7.
[32] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/8.

Müfessir, kolay okunabilmesi için tefsirini eşit büyüklükte dokuz cilde ayırmış bölümlerini ve dipnotlarını düzenlenmiştir.[33]

İlk okuyucu kitlesinin genelinin Urduca bilmesi ve bunların çoğunun Arap diline hakîm olmaması nedeniyle tefsir Urduca telif edilmiş olup eserde nahiv ve edebi meselelerin dışında Arapça şiirlere de yer verilmiştir. Müfessir bu durumu, Kur'ân'ın müşahedelerini kullanarak yani Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir ederek telafi etmiştir.[34]

Tedebbür-i Kur'ân'da diğer tefsirlere az atıf yapılmıştır. Çünkü Islâhî'nin genel metodu diğer müfessirlerden farklıdır. Müellif, alışılagelen bir tefsir yöntemi olarak önceden kaleme alınmış belli başlı tefsir kitaplarını referans almak yerine doğrudan Kur'ân'ı yorumlamanın asıl vasıtaları üzerinden tefsir yapmayı tercih etmiştir.[35]

Tedebbür-i Kur'ân tefsirinde Islâhî'nin, bazı sahih hadisleri ve ümmetin icmâsını kendi aklî delilleri veya içtihadi ile reddetmesi onu diğer müfessirlerden ayıran bir diğer özelliktir. Önceki cümlede "aklî delilleri" tanımlamasının yerine "kendi aklî delilleri" tanımlaması kullanılmıştır. Şüphesiz bir Müslüman aklını kullanmakla görevlendirilmiştir. Fakat her insanın aklı aynı şekilde çalışmamakta ve kişiler aynı şeyleri tercih etmemektedirler. Bir kimse için doğru ve mantıklı olan bir şey, başka bir kimse için mantıksız olabilir. Islâhî'ye yanlış gelen bir şey başka birinin aklına doğru ve çok sağlıklı da gelebilir. Onun farklı düşünmesinin nedeni;

1- Kişinin aklî melekelerinin daha gelişmiş olması veya belirli bir konuda daha fazla bilgiye sahip olmasıdır.

2- Kişinin Peygamberin sözünün sened ile doğru ve sabit olduğundan emin olması, peygambere iman etmesi sonucunda onun sözlerine güvenip faydalı ve doğru olduğunu düşünmesidir.

Konunun din gibi kutsal bir olgu olmasından dolayı, sened ile doğruluğu ispatlanmış bir hadis, nas ve metin hakkında karar vermeden önce kişi aklıyla beraber diğer sabit ve güvenilir yöntemleri de kullanmak zorundadır. Çünkü hadis, "Cerh ve Ta'dîl" gibi zor bir aşamadan geçtikten sonra, sahih olarak kabul edilmenin diğer şartlarını ve metotlarını da taşımasıyla sıradan bir söz olmaktan çıkmaktadır. Böylece

[33] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/8.
[34] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/42.
[35] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/42.

sözün peygamber ile irtibatı ispat edilmiş olur. Söz konusu olan yüce yaratıcının kelâmı ve onun peygamberinin sözüdür. Akıl bugün yeterli bilgiye sahip olmadığı için bazı şeyleri inkâr edebilir. Fakat yarın ilmin ışığında yeni keşiflerin bulunması ile aynı şeylerin doğru olduğuna inanabilir. Akıl sürekli bilmeye ve kendini sürekli geliştirmeye muhtaçtır. Doğru olana ulaşmak ise, ancak ezelden ebede her şeyi bilen yüce yaratıcının kelâmı ve bize hidayet yolunu göstermesi için gönderdiği elçinin sözü iledir.

Islâhî, tefsirinde rivayet merkezli bir yöntem benimsememiş ve sahâbîlerin yorumlarına sınırlı yer vermiştir. Bunun yerine, Kur'ân'ın nazm anlayışını merkeze alarak özgün bir yorum yöntemi geliştirmiştir. Bu bağlamda, özellikle nazm konusundaki fikirlerini şekillendiren hocası Ferâhî'den daha fazla alıntı yapmıştır. Islâhî'nin, sebebi nüzûlü belirlerken Kur'ân'ın iç bütünlüğünü esas alması ve hadisleri bu çerçevede değerlendirmesi, bazı rivayetleri dikkate almamasına yol açmıştır. Bu tercih, onun özgün tefsir metodolojisinin bir sonucudur.

Emîn Ahsen Islâhî'nin Kur'ân Öğrenenlere Verdiği Nasihatlar

Müfessirin Tefsirinin özeliklerinden biri de giriş kısmında Kur'ân talebelerine yol gösterici nitelikte nasihatlere yer vermesidir. Bu nasihatler şunlardır:

1. Niyetin temiz olması: Müfessirin niyetten kastı, Kur'ân'ı öğrenme ve anlama niyetiyle okumaktır.
2. Kur'ân'ı üstün ve büyük bir kitap olarak kabul etmek: Müfessir bunu şu şekilde açıklar: Kişi, Kur'ân'ın üstün bir kitap olduğunu kabul ederek tefekkür ve tedebbürde bulunursa ve onun hikmetinin hazinelerinden faydalanmak, onu anlamak ister ve onun gerçeklerini keşfetmek için gereken çabayı sarf ederse oldukça rahat bir şekilde emeline ulaşır. Fakat baştan böyle bir ön kabulü yok ise bunu yapması oldukça zor ve meşakkatlidir. Müfessir bu açıklamanın ardından şu örneği vermektedir: Eğer bir arazide önceden altın çıktığı bilgisine sahipsek aynı arazide kazı yapacağımız zaman beklentimiz yine altın bulmaktır. Her açıdan hazırlığımızı ona göre yapar, çalışmalarımızı bu bilgi ışığında yürütür ve âzami faydayı elde ederiz. Ama bu araziden kireç ya da kömür çıktığı biliniyorsa altın arar gibi bir arayışa girip emeği boşa harcamaya gerek yoktur. Çalışma yapılacaksa bile elde edilecek sonuç kömür ya da kireç bulmaktan öteye gitmeyecektir. Henüz üzerinde çalışmadan ve onu anlamadan bir kitabın üstün

ve mübarek olduğunu düşünmek yani hüsn-i zan etmek tuhaf gelebilir. Fakat bilinmelidir ki Kur'ân ile ilgili böyle bir öngörüde bulunmak tuhaf bir şey değildir. Kur'ân'ın arkasında büyük bir tarih vardır. Bu kitaba inanan ya da inanmayan hiç kimse bu gerçeği inkâr edemez. Zira hiçbir kitap dünyada bu kitap kadar büyük bir devrim yapmadı ve dünyanın bir ucundan diğer ucuna kadar insan yaşamının her köşesini derinden etkilemedi. Bu kitap insanların düşünme şekillerini, fikirlerini, medeniyetleri, kültürleri, mezhepleri ve dinleri değiştirdi. Böylesine evrensel bir değişime yol açan bu kitap bazılarına göre iyi bazılarına göre ise iyi olmayabilir fakat kimse için önemsiz olamaz.

3. Kur'ân'ın emirlerine göre değişme taahhüdü: İnsanın dış ve iç görünüşünü Kur'ân'ın emirlerine göre değiştirmeye niyet etmesidir. Bir insan Kur'ân'ı dikkatli bir gözle okumaya başladığında, Kur'ân'ın emirlerinin kendi arzularından farklı olduğunu her adımda anlar. Kavram ve fikirlerinin de Kur'ân'dan farklı olduğunu, işlerinin ve ilişkilerinin de Kur'ân'ın belirlediği sınırlardan saptığını görür. İç benliğini Kur'ân'dan uzak bulur ve dış benliğini Kur'ân'dan tamamen sapmış olarak görür. Bu farkı anlayıp kararlı olan ve gerçeği arayan bir insan, ne olursa olsun Kur'ân'ın buyruklarına uymak noktasında bir karar verir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmektedir: "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır..*"[36]
4. Tedebbür: Kur'ân'ın tilaveti sadece bereket için değildir. Okumak aynı zamanda onun üzerinde tefekkür etmeyi ve onu derinlikli bir şekilde öğrenmeyi de içerir. Dünyada buna Kur'ân'ı Kerim'den daha fazla vurgu yapan ve asıl faydasının ancak dikkatle okunduğunda elde edilebileceğini gösteren başka bir kitap yoktur. Okumak için en sıradan bir kitabı bile açtığımızda önce aklımızı onun emrine veririz. İnsanların Kur'ân ile eşsiz bir şekilde aydınlanması ancak aklını tüm bağlardan koparıp saf bir şekilde ona sunması ile mümkündür. Yoksa farklı fikirlerle şartlandırılmış bir zihin ile Kur'ân'a yaklaşmak bu aydınlanmanın önünde büyük bir engeldir

[36] Ankebût 29/69.

5. Yüce Allah'tan rehberlik için dua: İnsan, mücadelesinin yanı sıra yardım ve hidayet için de Cenâb-ı Hakk'a dua etmeye devam etmelidir. Kur'ân-ı Kerim'i gecenin sonunda okumak bu amaç için özel bir gayrettir. Hikmet söz konusu olduğunda kapılar, gecenin yalnızlığı olmadan açılmaz.[37]

Müfessirin tavsiyelerinden anlaşıldığına göre, burada hitap edilen kişiler Müslümanlar olmakla birlikte, aynı zamanda İslam'ı bir nebze tanıyan ve Müslüman olmayı düşünen gayrimüslimlerdir. Çünkü Kur'ân'ın emirlerine göre bir değişim taahhüdünde bulunmak veya Kur'ân'ı üstün bir kitap olarak kabul ederek okumaya başlamak, genellikle Müslümandan beklenen bir davranıştır. Bu tavsiyeler, şüphesiz ki, bir Müslümanın Kur'ân okumasını daha verimli hale getirmesine katkı sağlayacaktır. Ancak, Kur'ân'ı yalnızca keşfetme amacıyla inceleyen bir kişinin de büyük ihtimalle Kur'ân'dan etkilenmesi muhtemeldir.

3.2. Eserin Telif Amacı

Tedebbür-i Kur'ân, Emîn Ahsen Islâhî'nin ümmete bıraktığı ilmi mirasın en önemli eserlerden biridir. Bu eseri telif amacını şöyle açıklamak mümkündür:

İlk amacı: Müfessire göre Kur'ân'ın kendisinde bulunan kaynaklara (iç vasıtaları) gereken önemi vermektir.[38]

İkinci amacı: Daha önce de ifade edildiği gibi müfessir, düşüncelerinin Ferâhî'nin düşüncelerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını dile getirmiştir. Eserlerinde özelikle de tefsirinde, hocası Ferâhî'nin düşüncelerinden etkilendiği apaçık görülmektedir. Islâhî, hocasının tefsir prensiplerini ve düşüncelerini kendi düşünceleriyle beraber kaleme alarak uygulamalı hale getirmiştir.[39]

Üçüncü amacı: Müfessire göre; Kur'ân nazmının gizli sırları vardır ve bu sırlar Arap olmayan ya da Arap diline hakîm olmayan insanlar için anlaşılmayacak kadar zordur. Hatta, Fahreddin er-Râzî[40] (ö. 606/1210) gibi aklı esas alan müfessirlerin

---

[37] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/36.
[38] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/13.
[39] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/8-9.
[40] Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/ 89-95.

çabalarına rağmen bu gizli sırlar tam olarak anlaşılamamış, nazmın bu ifadelerinin tefsirini, okuyucuların anlayabileceği şekilde kaleme alarak açıklamak her müfessirin üzerinde bir sorumluluk olarak durmaktadır.[41]

Dördüncü amacı: Kur'ân'ın, rivayet tefsirine, seleflerin sözlerine, kelâmî, felsefî, geleneksel, liberal ve benzeri yaklaşımlara başvurmaksızın tamamen dilsel bir yöntemle yorumlanmasıdır.[42]

Bunlar, Emîn Ahsen Islâhî'nin *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinin telif amaçlarından bazılarıdır. Onun ortaya koyduğu eserler, eğilimleri ve kültürü sonucunda yukarıda belirtilen sebeplerden daha fazlası da olabilir.

3.3. Eserin Kaynakları

Araştırmanın önceki sayfalarında zikredildiği gibi müellif bu eserde, alışılagelen bir tefsir yöntemi olarak önceden kaleme alınmış belli başlı tefsir kitaplarını referans almak yerine doğrudan Kur'ân'ı anlama vasıtaları üzerinden tefsir yapmayı tercih etmiştir. Bu nedenle müellif, diğer tefsir kitaplarına ancak çok yönlü değerlendirilmesi gereken önemli bir konuya denk geldiğinde atıfta bulunmuştur. Bu kaynakları kullanırken amacı onlardan yola çıkarak ortaya bir şey koymak değil, aksine kendi ortaya koyduğu fikri aynı görüşte olan diğer kaynaklarla desteklemek şeklindedir.[43] Bu kaynaklardan bazıları şunlardır:

1. Islâhî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli* Âyi*'l-Kur'ân* tefsirinin yazar İbn Cerîr et-Taberî'nin[44] (ö. 310/923) Bakara sûresi 35.Âyette Hz. Âdem'e hitaben; "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz"dedik*" geçen "*şu ağaca yaklaşmayın*" ifadesi hakkında şöyle dediğini bildirmektedir:

   "Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya gelince; âyette geçen "الشجرة" kelimesinin mârife olmasından dolayı onlar zaten bu ağacın ne tür bir ağaç olduğunu bilmekteydiler. Ancak sorun şu ki, bunun ne ağacı olduğu bize aktarılmamıştır. Bu sorunun cevabı bizzat

[41] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/22.
[42] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/13.
[43] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/36.
[44] Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiʿu'l-beyân ve târîhu'l-ümemve'l-mülûk* adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314–318.

Kur'ân tarafından verilmemiştir. Aynı zamanda bunun cevabı sahih bir hadiste de bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu konuda doğru görüş İmam İbn Cerîr'in görüşüdür. İbn Cerîr "Bu ağacın neye ait olduğunun kesin olarak söylenemeyeceğini çünkü ne Kur'ân'da ne de hadisin kendisinde tespitine dair bir delil bulunmadığını söylemektedir."[45]

2. *el-Keşşâf* tefsirinin yazarı ez-Zemahşerî'nin[46] (ö. 538/1144) tefsiri, Islâhî için önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Tefsirin giriş kısmında ez-Zemahşerî hakkında şu şekilde açıklama yapmaktadır: "el-Keşşâf'ta nahiv ve i'râb sorunları bulunur fakat bu tefsirler, benim düşünce ve çalışma hayatımın başlangıcından beri gözümün önündeydi ve telif yapıyorken onlara da özellikle göz attım."[47] Örneğin Kıyâmet sûresinin "*Bir kısım yüzler ise o gün insanın belini kıracak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır*."[48] âyetidir.

   Söz konusu âyeti müfessir; "Cehenneme gidenlerin ruh halleri "*belini kıracak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır*" diye tefsir etmektedir. Yani duruma bakıp artık bellerini kıran bir belanın başlarına geleceğini düşüneceklerdir ve bu şüphe yüzünden yüzlerinde bir tiksinti ifadesi belirecektir. Bunun aksine mü'minlerin hali ise şu şekilde zikredilmektedir ki onların rahmet tecellisi bekleyecekleri ve bu beklentiden dolayı yüzlerinin açık olacağı bildirilmektedir."[49]

   Bu açıklamanın ardından müfessir, Zemahşerî'nin bu âyet ile ilgili sözlerini aktarmaktadır. Müfessirin naklettiğine göre Zemahşerî, bu âyeti "Yani öyle ceza almak üzeredir ki şiddeti belini kıracak." şeklinde tefsir etmiştir. Müellif sözlerine şöyle devam etmektedir: "Bunun dışında da bu âyetin farklı tefsirleri vardır ama ben bunu tercih ediyorum."[50]

3. *Mefâtîhu'l-gayb* tefsirinin yazarı Fahreddin Râzî'nin ifadesinin örneğin Hûd sûresinin "*Gerçek şu ki biz Mûsâ'ya da kitabı vermiştik; onda da ihtilâfa*

---

[45] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/166.
[46] Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. Zehebî hadis rivayeti konusunda Zemahşerî'yi "sâlih" olarak nitelendirmiş, ancak insanları i'tizâlî fikirlere davet ettiği için onun özellikle *el-Keşşâf* adlı tefsirine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mîzânü'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 4/78.
[47] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/36.
[48] Kıyâmet 75/24-25.
[49] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/90.
[50] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/91.

düşüldü. Eğer rabbin tarafından daha önce verilmiş bir söz olmasaydı işleri bitirilirdi. Onlar kitap hakkında derin bir şüphe içindedirler."[51] âyetidir.

Müfessir âyette geçen "*Onlar (müşrikler) kitap (Kur'ân) hakkında derin bir şüphe içindedirler*." ifadesinin tefsirini şöyle yapmaktadır: "Bu Tevrat'taki ihtilafın sonucudur ki âyetin başı şu şekilde zikredilmiştir: '*Andolsun, biz Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) vermiştik de onun hakkında ayrılığa düşülmüştü.*' Râzî'ye göre "لفي شك منه" deki "ه" zamiri Kur'ân'a delalet etmektedir. Sonrasında müellif, kendi kanaatini şöyle ifade etmektedir: "Ama bana göre onun ("ه" zamirinin) dönüşü Tevrat'adır."[52]

4. *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl* tefsirin yazarı Beyzâvî'nin[53] (ö. 685/1286) ifadesinin bir örneği Hicr sûresinin "*Hani rabbin meleklere demişti ki: "Ben şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan bir insan yaratacağım" demişti. 29. "Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın." 30. Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler. 31. Yalnız İblîs hariç; o, secde edenlerle birlikte olmaktan kaçındı.*"[54] âyetlerdir.

Müellif âyetin tefsirini yaparken şöyle der: "Kâdî Beyzâvî'nin sözlerine bakın; Secde emri meleklerle beraber cinlere de verildi. Ama Allah, âyette meleklerin ismini zikretti bilakis cinlerin ismini zikretmedi. Çünkü üst derecede bulunan bir gruba verilen emir alt grupları da kapsamaktadır. Böylece âyette geçen '*secde ettiler*' zamiri, iki grubu kapsamaktadır."[55] Kâdî Beyzâvî'nin bu sözünü aktardıktan sonra müellif şöyle demiştir: "Bu dünyada karşı karşıya olduğumuz durum tam olarak; bu dünyadaki her nimet bizim için caizdir, Allah'ın bizi yapmaktan alıkoyduğu sadece birkaç şey vardır. Ama çoğumuz, şeytanın fısıltıları yüzünden dünyadaki ilerlememizin ve başarımızın sırrının, Allah'ın durdurduğu, yasakladığı o birkaç şeyde saklı olduğunu düşünüyoruz.

---

[51] Hûd 11/110.
[52] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/118.
[53] Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Lemehat fi'l-mektebe ve'l-bahs ve'l-masadir* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 150.
[54] Hicr 15/28-31.
[55] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/166.

Sonra ne üzücüdür ki, babaları gibi söze itaat etmedikten sonra tövbe edeceklerine, İblis gibi kibirli ve inatçılık yapmakta olurlar."[56]

5. Müfessir, belirli konularda ve özellikle felsefi şüphelere karşı İslâm'ı savunurken aklı bir kaynak olarak kullanmakta ve mantıklı bir şekilde şüphelere cevaplar sunmaktadır. Eserinde, Allah'ın ilahlığının ve rahmetinin, hem kâinatta hem de insanın kendi vücudunda görünmesini örneklerle açıklamaktadır. Bu şekilde, dini inançların akıl ve gözlemlerle uyumlu olduğunu vurgulamaktadır. Müfessir ayrıca insandaki ilk duygunun ne olduğuna dair tartışmayı da örneklendirerek ifade etmektedir. Bu iki durumla ilgili örnek eserde şu şekilde işlenmiştir: Bu kâinatta kendi varlığında Allah'ın rab ve rahîm sıfatların sayısız delillerini gören kişinin gerçek saadetine karşı duyduğu şükür duygusu ve insandaki bu tutkunun hareketi, O'na ibadet etme isteğinin doğuşu her yönüyle doğal ve sezgisel bir gerçek gibi görünen bir meseledir. Sağduyulu bir insanın bu gerçeği inkâr etmesi mümkün değildir. Fakat din karşıtlığının körü körüne harareti içinde, modern felsefenin iddia sahipleri, dinin kökenine dair tamamen farklı bir görüş ortaya attılar. İnsandaki en eski ve en ilkel duygunun korku duygusu olduğunu söylediler. Bu duygu, dünyada bir zamanlar fırtınalar, depremler ve salgın hastalıklar şeklinde meydana gelen korkunç ve ürkütücü olayların gözlemlenmesinden doğmuştur. Bu korku sonucunda insan belaların sebebi olduğunu düşündüğü "görünmeyen güçlere" tapmaya mecbur oldu. Böylece insan dine şirkten başladı.[57]
6. Emîn Ahsen Islâhî tefsirinde belirli bir konuda İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Basra, Mekke ve Medine imamlarının görüşlerine başvurmuştur. Bunu aşağıdaki örnek ile açıklamak mümkündür. Bismillah âyetinin, Kur'ân'daki yerinin nerede olduğunu açıklarken müellif "Bu âyetle ilgili önemli bir soru da Kur'ân'daki orijinal yerinin nerede olduğudur. Zira Tevbe sûresi hariç, sûrelerin başında Bismillah âyeti müstakil bir âyet olarak yazılmış olmasına rağmen, Neml sûresi dışında hiçbir sûrede yer almamaktadır. Bu nedenle, bunun belirli bir sûrenin özü olup olmadığı veya mukaddes bir başlangıç olarak sûrelerin üstündeki bu sûrenin bir ayrım işareti olup olmadığı

[56] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/166.
[57] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/65.

konusunda görüş ayrılığı vardır."[58] Müellif bu konuya dair farklı olan görüşleri şöyle ifade etmektedir. "Medine, Basra ve Şam imamlarının görüşleri; bunun Kur'ân'ın Fâtiha sûresi ile beraber hiçbir sûresinin âyeti olmadığıdır. Ayrıca bir sûreyi diğer bir sûreden ayırır ve onunla bir sûre açtığında okuyucu bereketlenir. Bu İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Bilakis, Mekke ve Kûfe fakihlerinin görüşü, Fâtiha sûresinin bir âyeti ve diğer sûrelerin bir âyeti olmasıdır. Bu, İmam Şâfiî'nin görüşüdür Hamîdüddin Ferâhî, onu Fâtiha sûresinin bir âyeti olarak değerlendirir. Fâtiha sûresinin dışında diğer sûreler için bir başlangıç olarak görür."[59] Hemen ardından müellif kendi kanaatini şu cümlelerle açıklamaktadır: "Bana göre en isabetli görüş, Medineli kıraat âlimlerinin benimsediği görüştür. Bunun nedeni, Mushaf'ın mevcut düzeninin, tüm İlahî vahyin rehberliğinde ve Peygamber Efendimiz'in talimatlarıyla gerçekleşmesi ve Bismillâh yazmasının da bu düzenin bir parçası olmasıdır. Bu sıralamada, Bismillâh yazısının mahiyeti bakımından, Fâtiha sûresi ve diğer sûreler arasında bir ayrım yapılmamış, her sûrenin başında aynı şekilde kaydedilmiştir. Bu durum sûreden ayrı bir tefsir âyeti olarak görülmektedir."[60]

7. Müfessir lügat olarak İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l Arab* sözlüğünü güvenilir bulmaktadır ama Kur'ân'ın müşkillerini[61] çözmek için insanların, uygun bir sözlük bulup böylece Kur'ân'ın bütün müşkillerini açacak bir anahtara sahip olduklarını düşünmelerinin yanlış olduğunu söyler. Ona göre, dil yeteneği olan biri için sözlük, elbetteki oldukça faydalı bir araçtır. Fakat bu yeteneğini geliştirmemiş biri için bu durum tam aksi şekilde tezahür edebilir. Zira müfessire göre dil konusunda yeteneğini geliştirmemiş biri için sözlük kullanmak doğru bir yöntem olarak düşünülemez. Kendisi için en uygun sözlüğün *Lisânü'l-Arab* olduğunu ve bu sözlükten faydalandığını dile getiren Islâhî, bunun sebebini yazarın dil kullanımına bağlar ve onun şevâhid ve nezâir[62]

---

[58] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/49.
[59] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/49.
[60] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/49.
[61] Müşkilü'l-Kur'ân, bazı âyetler arasında çelişki, uyuşmazlık veya tutarsızlık varmış gibi görünen durumları ifade eder. Ahmed Muhammed Ma'bid, *Nefahat min ulûmü'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Selam, 2005), 68.
[62] Vücûh ve Nezâir, Kur'ân'da bir kelimenin aynı lafız ve hareke ile farklı yerlerde tekrar edilmesi, ancak her bağlamda farklı bir anlam taşımasıdır. Bu bağlamda nezâir, kelimenin lafzına yani yazılış ve okunuş biçimine verilen isimdir; aynı kelimenin farklı âyetlerde tekrar edilmesini ifade eder. Vücûh ise kelimenin

aracılığıyla kelimelerin farklı yönlerini açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre bu sözlük hem çok faydalı hem de çok kullanışlıdır.[63]

Müellif, Kur'ân'ın bir lafzının altında aktarılan bazı te'vil ehlinin sözlerinin hiçbir önemi olmadığı halde halkın genelinin bunu büyük bir araştırma olarak gördüğünü düşünmektedir. Bazıları da Rağıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât*[64] adlı eserine büyük bir önem atfetmektedirler. Ona göre elbette insanların salt ve saf bir Kur'ân sözlüğünün gerekli olduğunu düşünmeleri normaldir. Ancak Rağıb el-İsfahânî'nin *Müfredat*'ının Kur'ân'ın müşkillerini çözme hususunda çok yetkin bir kaynak olmadığını dile getirmiştir.[65]

Netice olarak, müellife göre Kur'ân'ı doğru şekilde anlayabilmenin yolu, onu kendi asıl vasıtaları üzerinden tefsir etmektir. Buraya kadar, müfessirin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında genel bir bilgilendirme sunulmuştur. Islâhî'nin akademik birikimi ve ilmî yöntemleri göz önüne alındığında, onun tefsir anlayışının geleneksel rivayet merkezli yaklaşımdan farklılaştığı ve Kur'ân'ın nazmına büyük önem verdiği görülmektedir. Bu bağlamda, ömrünü Kur'ân üzerinde tefekkür ve tedebbür ile geçiren, Pakistan'ın yetiştirdiği önemli âlim ve müfessirlerden biri olan Islâhî'nin *Tedebbür-i Kur'ân* adlı eserini daha yakından inceleyeceğimiz ve onun tefsir yöntemini nasıl uyguladığını ayrıntılarıyla ele alacağımız ikinci bölüme geçiyoruz.

---

farklı bağlamlarda taşıdığı anlamlara verilen isimdir. Bir kelime, bir âyette bir anlam taşırken başka bir âyette bağlamına göre farklı bir anlam kazanabilir. Dolayısıyla, nezâir kelimelerin dışsal benzerliğine işaret ederken, vücûh bu kelimelerin anlamsal çeşitliliğini ortaya koyar. Bu durum, Kur'ân'ın dilindeki derinlik ve bağlamlara göre anlam zenginliğini yansıtan önemli bir özelliktir. Heyeti, *el-Mevsûati'l-Kur'âniyyeti'l-mutehassisa* (Mısır: el-Meclisi'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002), 1/602.

[63] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/17.

[64] *Müfredât,* Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'daki garîb kelimelere dair sözlüğü.

[65] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/17.

II. BÖLÜM

EMÎN AHSEN ISLÂHÎ'NİN TEFSİRİNDE KULLANDIĞI METOT

Her ilim dalının kendine özgü yöntem ve prensipleri bulunmaktadır. Bu yöntemler doğru bir şekilde uygulanmadığında, sağlıklı ve tutarlı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Tefsir ilmi de diğer ilimler gibi müstakil bir ilim dalıdır.[66] Zira tefsir, doğrudan Allah'ın kelamını açıklamaya yönelik bir faaliyettir ve bu sürecin doğru bir şekilde işlemesi, sistematik bir metodolojiye bağlıdır. Kur'ân'ın anlam dünyasına nüfuz edebilmek için akl-ı selîmi temel alan bir yaklaşım benimsenmeli ve bilimsel yöntemlerle desteklenen bir çözümleme süreci takip edilmelidir.[67]

Erken dönem müfessirleri, Kur'ân'ı açıklarken belirli kurallar çerçevesinde hareket etmiş, ancak bu kurallar tefsir kitaplarında müstakil bir disiplin hâlinde değil, tefsir faaliyetinin içinde doğal bir biçimde yer almıştır. Zamanla tefsir ilmi gelişmiş ve sistematik hâle getirilerek müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.[68] İlk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri, mevcut prensipler doğrultusunda Kur'ân'ı inceleme, anlama ve ümmetin idrakine uygun bir şekilde yorumlama konusunda büyük bir hassasiyet göstermiştir. Klasik dönem tefsirleri, ilmî derinliği ile dikkat çekerken, modern dönemde yazılan eserler, daha geniş kitlelere hitap etme amacı taşımaktadır. Bu süreç, tefsir ilminin farklı yöntemler ve bakış açılarıyla zenginleşmesine katkı sağlamakla birlikte, müfessirler arasındaki yorum farklılıklarının artmasına da neden olmuştur.

Birçok tefsirin kaleme alınması ve tefsir ilminin zamanla gelişmesinden sonra araştırmacılar, müfessirlerin kendi tefsirlerinde kullandıkları metodu irdelemeye ve incelemeye başlamışlardır. Bunun en temel sebebi Kur'ân'ı anlamak için kullanılabilecek en doğru metoda ulaşmaktır. Buna ek olarak şu üç soruya cevap aranmaktadır: Bu soruların ilki ümmetin zamanla çabalayıp emek harcayarak olgunlaştırdığı bu prensipleri ve kuralları müfessirlerden kimler en doğru şekilde uygulamıştır? İkincisi bu müfessirler tefsir ilmi için oluşan prensipleri nasıl

[66] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 1/126.
[67] Tefsir ilminin mahiyetine dair tartışmalar konusunda *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar* adlı kitaba bakılabilir. Editör, Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar - Klasikten Çağdaş Döneme* (İstanbul: kitâbî, 2023).
[68] İmad Ali Abdüssemi, *et-Teysîru fi usûli ve't-ticâhâti't-teysir* (İskenderiye: Dârü'l-İman, 2002), 16.

uygulamıştır? Son soru ise bu müfessirlerin alana yeni katkıları nelerdir ve bunlar tefsir ilmini nasıl etkilemiştir?

İslam coğrafyasında ilme verilen değerin artması ve çalışmalardaki ilmi derinleşme neticesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerin teşekkül etmesi insanlar arasında sorgulama ve düşünsel değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan her görüşün akabinde yeni bir üslup, prensip veya bir sistem oluşmaktadır. Toplum bu farklıkları dikkate almaya başladığında ise o görüşün hangi metodolojik çalışmanın ürünü olduğu büyük bir önem arz eder. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılmasında olması gereken şey kulağa hoş gelen fikrin peşine takılıp gitmekten ziyade doğru olanı bulmaya çalışmaktır. Islâhî de, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için eserinde bilgileri kendi düşünce sistemine göre ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. O bu yöntemiyle okuyucunun Kur'ân'ı daha doğru anlamasını istemiştir.

Islâhî'nin eserindeki sıralama iki ana başlık altında düzenlenmiştir. Bunlar Kur'ân'ı anlamanın dâhilî ve hâricî vasıtalarıdır. Müellif, Kur'ân'ı anlamada başvurulacak ilk kaynak olarak Kur'ân'ın kendi içerisinde bulunan unsurları öne çıkartır ve bunlara dâhilî vasıtalar ismini verir. Hadis, nüzûl sebepleri, sahâbe sözleri ve tarih gibi başka kaynaklara da başvurmaktadır. O, Kur'ân'ın harici vasıtaları ismini verdiği bu kaynaklara ancak Kur'ân'ın dâhilî vasıtaları olarak nitelendirdiği unsurlar ışığında bakılması gerektiğini söylemektedir. Bu iki vasıtanın her birinin kendi içinde alt başlıkları bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla müfessir, Kur'ân'ı yorumlamanın dâhilî (içsel) ve hâricî (dışsal) vasıtaları (kaynakları) şeklindeki bu tanımlamayı yapan ilk kişidir. Çalışmada müellifin yapmış olduğu sıralama takip edilerek ortaya koyduğu sınıflandırma incelenecektir.[69]

[69] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/13-14.

1. KUR'ÂN'I ANLAMANIN DÂHİLÎ VASITALARI

Islâhî, Kur'ân'ın bizzat kendisinde bulunan (dâhilî) vasıtalarını üç kategoriye ayırmaktadır: Kur'ân'ın dili, nazmı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri.

Müfessirin bu yöntemle yapmış olduğu tasnife göre, Kur'ân'ın tam anlamıyla tefsirini kaleme alarak baştan sona kadar kapsamlı bir çalışma yapan ilk âlimin Islâhî olduğu söylenebilir. Bu yöntemi kullanmasının başlıca nedeni Kur'ân'ın kendi içerisinde bulunan kaynaklarını (iç vasıtaları) öncelemek ve onlara gereken önemi vermektir. Bu yöntem, rivayet tefsiri ve selefin sözlerini ayrıca kelâmî, felsefî, geleneksel vb. diğer yaklaşımları dikkate almadan sadece Kur'ân'ın, dilsel olarak yorumlanmasıdır. Bu bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan bu metodun, tefsir ilmine neler kazandırıp neler kaybettirdiği anlaşılabilecektir.

1.1. Kur'ân'ın Dili ile Tefsiri

Müfessire göre, Kur'ân, Arapçanın belâgat[70] ve fesâhat açısından mucizevi bir seviyeye ulaşmış bir kitaptır. Hiçbir cin ya da insan, onun benzerinde bir metin ortaya koyma gücüne sahip değildir. Müellif, bu durumu şu şekilde ispatlamaktadır: Lebîd[71] (ö. 40 veya 41/660 veya 661) yedi muallakanın[72] şairler listesinde yedinci şairdir. Yazdığı bir şiir o kadar çok beğenildi ki zamanın tüm şairleri Ukâz'da[73] ona secde ettiler ve Arap geleneğine göre onun şiiri Kâbe duvarına şeref olarak asıldı. Lebîd, İslâmiyet'i kabul edip Müslüman oluncaya kadar şiir yazmaya devam etti. Fakat Müslüman olduktan sonra şiir yazmayı bıraktı. Bütün Arap şairlerinin kendisine secde ettiği ve aynı zamanda Arapça fesâhat ve belâgatının mükemmel temsilcisi olan bu zatın şiir yazmayı ve okumayı bırakması o dönemdeki Arap toplumunu şaşkına çevirdi. Hatta topluluktan biri bunu gizlemeyerek Lebîd'in yanına gelip neden şiiri bıraktığını sordu. Adamın sorduğu soruya cevaben Lebîd: "Kur'ân nâzil olduktan sonra mı" [Kur'ân nâzil

---

[70] Belâğat, sözün yerinde (fesâhat kurallarına uygun olarak) ve zamanında (muktezây-ı hâle uygun) söylenmesidir. Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: İhyâü't-Türâs, 1999), 33.

[71] Lebîd, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî. Câhiliye devrinde de yaşamış olan (muhadram) muallaka sahibi İslâm şairi. thk: Muhammed Abdürrahim, *Garîbü'l-Kur'ân fî şi'ri'l-Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1993), 33.

[72] Muallakat, Câhiliye döneminde yedi (veya on) şaire ait seçkin kaside koleksiyonuna verilen ad. Muhammed b. Abdurrezzak Kürd Ali, *Mecelletü'l-muktebes* (Dımaşk: Matbaatü't-Terakki, 1914), 68/87.

[73] Ukâz, Câhiliye döneminin en meşhur panayırı. Ebû'l-Hasan Mukâtil el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahata (Beyrut: Dâr İhyâ'ü't-Türâs, 2002), 1/175.

olduktan sonra buna gerek var mı?][74] Dedi. Islâhî, fesahat ve belagat ilminde zirve isimlerden birinin Kur'ân'ın nazmına hayran kalışını aktararak Kur'ân-ı Kerim'in i'câz yönünü okuyucusuna sunmaktadır. Böylece müfessir, eserinde verdiği bu rivayeti kendi yöntemine dayanak olarak sunmuştur.

Müellif, Kur'ân'ın dilini anlamak için ne kadar çabalamak gerektiğini ise şu sözlerle ifade etmektedir: Bir kimse, bu mertebe ve statüdeki kelâmın kuvvet ve tesirini, vasıf ve inceliklerini değerlendirmek isterse, bunu tercümeler, tefsirler ve lügatlar ile değil, ancak o sözün ait olduğu dildeki yeteneğini geliştirmesi ile gerçekleştirebilir. Bir dil için yetenek geliştirmek kolay bir iş değildir. Bunun için kişinin doğal olarak buna yönelmesi ve sürekli pratik yapması gerekir. Bu alanda çok uzun bir süre çabaladıktan sonra kişi, o dile karşı kabiliyetini geliştirir. Fakat yeteneğini geliştirmek istediği dil, anadili değilse bu zorluk kendi anadilinden iki veya üç kat daha fazla olabilir.[75]

Müfessir, Arap dilinin, özellikle de Kur'ân dilinin zor olmasının nedenini Kur'ân Arapçasının hiçbir yerde yaygın olmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre hem Araplar hem de Acemler arasında okunan, yazılan ve konuşulan Arapça, Kur'ân'ın dilinden oldukça farklıdır. Suriye ve Mısır'da konuşulan dil elbette Arapçadır ama bu Arapça Kur'ân'daki dilden oldukça farklıdır. Kişi Kur'ân Arapçası yerine bu dili öğrenirse Kur'ân'ın diline yabancılaşır ve okumalarından tat alamaz. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in indirildiği dil ne Harîrî[76] (ö. 516/1122) ve Mütenebbî'nin[77] (ö. 354/965) ne de Mısır ve Suriye gazeteleri veya dergilerinin dilidir; Aksine bu dil, İmruülkays[78] (ö. 540), Amr b. Külsûm[79] (ö. 584 veya 600), Züheyr[80] (ö. 609) ve Lebîd

---

[74] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/14.
[75] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/14.
[76] Harîrî, Ebû Muhammed Kasım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî. Makâmât yazarı ve dil âlimi. Ebû Abbas Ahmed el-Kaysî'ş-Şurayşî, *Şerhu makamatîl-Harîrî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/6.
[77] Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî el-Mütenebbî. Arap şair. Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmanî, *Silmü'l-vusûl İlâ tabakâtî'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnavut (İstanbul - Türkiye: Mektebetü İrsîkâ, 2010), 1/137.
[78] Tarihte iki tane İmruülkays adıyla bilinen şair bulunmaktadır. Islâhî eserinde hangi İmruülkays'ı kastettiğini net ifade etmemiştir. Bizim tahlilimize göre burada kastedilen şair Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairi olan İmruülkays'tır. Diğeri ise, Muhadram şairlerden, sahâbî olarak tanınmaktadır.
[79] Amr, Ebü'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsûm b. Mâlik. Muallaka şairlerinden. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Haşimî, *Cevâhiru'l-edep fî edebiyyât ve inşâ-i lugati'l-Arab* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.), 2/60-66.
[80] Züheyr, Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî. Muallaka şairi. Muhammed b. Ali el-Hatîb el-Yemenî eş-Şâfi'î, *Teysîru'l-Beyan li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2012), 4/332.

gibi şairlerin ve Kus b. Sâide[81] (ö. 600) gibi yüksek rütbeli hatiplerin şiirlerinde veya eserlerinde bulunmaktadır. Bu sebeple Kur'ân dilini îcâz[82] ve i'câz[83] ile anlamak isteyen bir kişinin, Câhiliye dönemi şairlerinin ve edebiyatçılarının sözlerindeki fazilet ve kusurları anlama kabiliyeti geliştirmesi gerekir. Kişi, bu yeteneği geliştirmediği takdirde, Kur'ân'daki Arap dilinin erdemlerinin mükemmel bir örneği olduğunu kavrayamaz. Aynı zamanda, tüm fesâhat ve belâgat uzmanlarını hayran bırakan ve Kur'ân'ın içindeki eşsiz çekiciliği insanlara hissettiren unsurları da fark edemez. [84]

Câhiliye Dönemi Arap Şiiri

Islâhî'ye göre; Arap toplumunun olumlu veya olumsuz yönleri, sosyal yaşamları, toplumdaki hayır ve şerrin standartları, sosyal, kültürel ve siyasi fikirlerin, günlük yaşamlarındaki ilgi ve hobileri, dinî gelenekleri ve inançları gibi alanlarda bilgi ve anlayış sahibi olabilmek için Arap toplumunun edebi eserlerine bakmak gerekmektedir. Zira edebiyat, bu alanlar hakkında bilgi sahibi olmak için büyük bir yer tutmaktadır. Kur'ân'ın işaretleri, telmihleri,[85] ta'rizleri[86] ve kinayelerini iyice anlamak ve başkalarına açıklamak isteyen bir kişinin Kur'ân'ın ilk hitap ettiği topluma aşina olması gerekmektedir. Kur'ân, Câhiliye dönemindeki toplumun sosyal yaşamlarını, toplumdaki hayır ve şerrin standartlarını, sosyal, kültürel ve siyasi fikirlerini, günlük yaşamlarındaki ilgi ve hobileri gibi şeylerden detaylı bir şekilde bahsetmek yerine onların olumlu veya olumsuz davranışlarını vurgulamaktadır. Bu nedenle Kur'ân'da tekrar tekrar ortaya

---

[81] Kus, Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî. Câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in kendisini dinlediği, tevhid inancına bağlı hatip ve şair. Krenko Fritz (thk), *Mu'cemü'ş-şuarâ* (Beyrut - Lübnan: Mektebetü'l-Kudsî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 338.

[82] Îcâz, az sözle çok şey ifade etme anlamında meânî terimi. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut - Lübnân: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 3/102.

[83] İ'câzü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in erişilmez üstünlüğünü ifade eden terim, bu konuda yazılan eserlerin ortak adı. Mennâ' Halîl Kattân, *Mebahis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Mektebetü'l-Ma'arif li-Neşri ve't-Tevzî, 2000), 265.

[84] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/15.

[85] Telmih, İslâm edebiyatlarında bir âyete, bir hadise, kıssa, olay, vecize, atasözüne gönderme yapma sanatı. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-taʿrîfât* (Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 66.

[86] Ta'riz, orta yerde söylenen sözün bir ucunun söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve onu iğnelemesi anlamında bir kinaye türü. Ebû Muhammed Muhyi's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, 1999), 1/282. "Mânaya mefhum yoluyla delalet etmek" Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/311.

çıkan işaretleri ve kinayeleri, İslâm'ın getirdiği yeni hükümleri Câhiliye'nin geleneklerinden haberdar olmadan izâh etmek de zordur.[87]

Müellif, Câhiliye dönemi şair ve hatiplerinin şiirlerinin çoğunun günümüze ulaşmadığını, ulaşan eserlerin ise günümüz insanına yetecek düzeyde kaynak oluşturduğunu belirtmektedir. Özellikle son elli yılda, daha önce bilinmeyen birçok şiirin bulunmasının yanı sıra, geniş bir Arapça kelime hazinesine sahip olan şairlerin kelime koleksiyonlarının da gün yüzüne çıktığını ifade etmektedir. Ona göre, Arapça'ya hâkim olan bir kişi bu eserleri incelediğinde şiirin mevzû olup olmadığını veya içerisine dışardan herhangi bir ekleme yapılıp yapılmadığını kolayca ayırt edebilir. İlk zamanlarda Câhiliye dönemindeki hatiplerin veya vaizlerin veciz beyitlerini bulmak için, Câhiz[88] (ö. 255/869), Müberred[89] (ö. 286/900) ve İbn Ebü'l-Hadîd'in[90] (ö. 656/1258) kitaplarına bakmak gerekmekteydi. Fakat günümüzde bu şiirler için önceki kadar uğraşmaya gerek yoktur. Zira bu şairlerin şiirleri zaten ayrı ayrı yayımlanmaktadır. Bu nedenle, bu alanda ilerleyen ve kendini geliştirmek isteyen kimse için yeterli materyal mevcuttur. Tek gerekli olan şey; kişinin ihtiyaç duyması, ilgilenmesi ve cesaret etmesidir.[91]

Müellifin bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere, Kur'ân'ı anlamak için dâhilî vasıtaların bir unsuru olarak zikrettiği, Kur'ân'ın dili maddesinin, örneklerine bakıldığında Kur'ân'ın Câhiliye dönemi Arap şiiri ile tefsir edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'ân'ı anlamak için gerekli olan asıl malzeme Câhiliye dönemi Arap şiirleridir. Bu şiirlere vakıf olamayan kişi Kur'ân'ı anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Müellif, Kur'ân'ı anlamak için o dönemin Arap şiirlerinden faydalanmak gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü ona göre dönemin edebiyat diline hâkim

---

[87] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/16.

[88] Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biri. Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Buhalâ* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1999), 6.

[89] Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. Arap dili ve edebiyatı âlimi. Nasr Ebû'l-Vefâ, *el-Metâliu'n-nasrîyye li'l-matâbii'l-mısriyye fi'l-usûli'l-hatîyye.*,thk. Taha Abdü'l-Maksûd (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2005), 98.

[90] Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. Nehcü'l-belâġa şârihi, Mu'tezile kelâmcısı ve şair. Abdülhamîd b. Hibetullah İzzu'd-Dîn, *el-Felekü'd-dâir alâ'l-meseli's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabbâne (el-Fecâle - Kahire: Dârü Nahdeti Mısır li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.), 15/4.

[91] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/15.

olmak o döneme dair daha doğru bilgiye imkân sağlar. İbn Abbas'ın tarihsel cümlesi olan "Şiir, Arapların divanıdır. Allah'ın kelamından bir şeyler okuyup anlamadığımız zaman, onu Arapların şiirlerinde ararız. Çünkü Allah onu Arap dili ile indirmiştir"[92] ifadesinden hareketle sahâbîlerin Kur'ân'ı anlamak için Arap şiirini delil olarak kullanma hususunda büyük bir ehemmiyet gösterdikleri görülmektedir. Bu sebeple Islâhî, sahâbîlerin verdikleri önemi dikkate alarak Câhiliye dönemindeki şiirlere büyük bir hassasiyet göstermiş ve Kur'ân'ı anlamak için Arap şiirinin delil olarak gerekli olduğunu belirtmiştir. Islâhî, Arapça ile alakalı sarf ettiği emeğin, hocası Ferâhî'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Zira Ferâhî, Kur'ân'ın tefsirinde faydalı olan her şeyi önceden belirterek öğrencilerinin bu şekilde daha doğru bir yol almalarını sağlamıştır. Islâhî, hocası Ferâhî'nin önceden hazırladığı bu bilgileri benimseyerek sindirdiğini ve bununla beraber Kur'ân'ın müşkillerini çözme hususundaki üslup ve deneyimlerini incelemek ve nüanslarını fark etmek için hocası Ferâhî'den faydalandığını ifade etmektedir.[93]

Kur'ân'ın Dili ve Belağat / Fesahat Üzerine Bir Değerlendirme

Kur'ân, Arapçanın en yüksek dilsel seviyelerine ulaşmış bir metin olmakla birlikte, bu dilsel zenginlik yalnızca Cahiliye dönemi şiiriyle kıyaslanamaz. Kur'ân; edebi bir dil kullanmanın ötesinde, dini mesajı en etkili şekilde iletmek amacıyla dilsel incelikleri kullanır. Şiirsel edebiyatın ötesine geçilerek, Kur'ân'ın dilindeki derin anlamlar daha kapsamlı bir biçimde anlaşılmalıdır.

Kur'ân'ı anlamak için yalnızca dil bilgisi değil, aynı zamanda derin bir tefsir ve hikmet anlayışı gereklidir. Âyetlerin lafzının anlamını belirlerken, söz konusu olayın arkasındaki mesaj, lafızla dinin felsefesi ve düşüncesi arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak önemlidir. Bu nedenle, sahâbe döneminde bazen kelimenin şiirlerdeki anlamı ile Kur'ân'daki anlamı arasında farklar bulunabilir. Şairlerin ve edebiyatçıların kullandığı dil, belirli bir edebi düzeyin ötesine geçmez. Fakat Kur'ân'ın dili, tüm insanlığa hitap eden evrensel bir mesaj taşır. Bu dilsel zerafet yalnızca estetik değil, aynı zamanda derin bir ilâhî anlamı da içerir. Kur'ân'ı anlamak için bu dili çözümlemek, dilsel beceri ve edebi anlayışın ötesine geçmeyi gerektirir.

---

[92] Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. es-Seʿâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî Muʿavvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/58.
[93] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/15.

Islâhî'nin tefsirine, bakıldığı referans olarak İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* ve Cevherî'nin[94] (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhâh* eserleri dışında herhangi bir kitaptan faydalanmadığı görülmüştrür. Ancak *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinde Câhiliye şiirlerinden istişhadda bulunması ve âyetlerde yer alan bazı kelimelerin anlamlarını belirlemede Câhiliye şiirinden faydalanması önemli bir özellik olarak kendini hissettirmektedir. Fakat müellif tefsirinde Câhiliye dönemi Arap şiirini kullanırken, sahâbenin buradaki fonksiyonuna yer vermemektedir. Bildiğimiz kadarıyla sahâbenin tefsiri Câhiliye dönemi şiirinin dil özellikleri ile şekillenmektedir. Bu hususla ilgili olarak Nâfi' b. Ezrak'ın[95] (ö. 65/684) İbn Abbâs'ı sınamak amacıyla soru sorduğu, onun bir şiir beytiyle cevap verdiği ve bu soru ve cevapların iki yüze ulaştığı rivâyet olunmaktadır.[96] Dolayısıyla Câhiliye dönemi Arap şiirinin öneminden bahsedildiği yerde sahâbenin Kur'ân'ın lafzına verdiği mânaya yer vermek kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Çünkü İslâm tarihinde Kur'ân'ı ilk tefsir eden kişi, Peygamberimiz Hz. Muhammed'dir. Bu konuda kendisinden sonra ise sahâbe gelmektedir.[97] Bu nedenle yorum esnasında bu ikisine yer vermeden başka bir kaynağa dayanmak akıllarda soru işareti oluşturmaktadır.

Müellifin Kur'ân'ı anlamada Arapların İslâmiyetten önceki edebi eserlerinden faydalandığına dair yaptığı yorumlardan bazıları şu şekildedir:

Örnek 1:

اِنْ تَتُوبَا اِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَاۚ وَاِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَاِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلٰيهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَۚ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴿4﴾

"*İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.*"[98]

---

[94] Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *Tâcü'l-luga* adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili âlimi. Ebû Ali en-Nahvî, *et-Tekmile*, thk. Kazım Bahrü'l-Mercan (Beyrut - Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 678.
[95] Nâfi, Hâricîler'in Ezârika fırkasının lideri. Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. ((Kahire: Mektebetü Vehbe, ts), 2/223.
[96] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/57; M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, thk. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411), 1/57.
[97] Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri," *Bilimname* 14 (2008), 53.
[98] Tahrîm 66/4.

Tahrîm sûresindeki âyette yer alan "صغت" kelimesini müfessirler, aşağıda anlatacağımız üzere "eğrilmiş" olarak yani "*İkiniz de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti*." şeklinde yorumlamışlardır. Mevdûdî âyeti diğer müfessirlerden alıntılar yaparak şu şekilde açıklamaktadır:

"صغت" kelimesi lügatte dönmek, eğrilmek ve yönelmek anlamlarına gelir. Şah Veliyyullah Dihlevî[99] (ö. 1176/1762) bu cümleyi "Kalbinizin tüm aynaları eğrilmişti" şeklinde, Şah Refîuddin[100] (ö. 1233/1818) ise sizin kalbiniz eğrilmişti şeklinde yorumlamaktadır. İbn Mes'ud, İbn Abbas, Süfyân es-Sevrî[101] (ö. 161/778) ve Dahhâk; bu cümleye "kalpleriniz doğru yoldan uzaklaşmıştı" anlamını vermiştir. Âlûsî ise bu âyeti şu şekilde anlamlandırır: "Rasûlullah'ın beğendiğini beğenip, beğenmediğini beğenmemek suretiyle, O'na uymanız gerektiğinden, kalpleriniz O'na uymamış ve aksine karşı gelmişti."[102]

Râzî bu hususu şöyle açıklar: "siz ikinizin kalpleri, haktan döndü demek olup, bu hak da Hz. Peygamber'in hakkıdır ki bu, ufacık bir kusur neticesinde beraberinde kınamanın söz konusu olacağı büyük bir haktır. Buradaki şartın cevabı karine bulunduğu için hazfedilmiş olup bu cevap; 'Bu sizin için hayırlı olur' şeklindedir"[103]

Islâhî "صغت" kelimesini yorumlamaya geçmeden önce şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Burada şunu da dikkate almamız gerekir ki bu eşlerin sergilediği davranışlar nefret ya da öfke ile değil, sadece bir güven ve sevgi hissi yani başka bir deyişle sevgi duygusudur. Fakat Kur'ân onu katı bir söz ile ifade etti. Bunun nedeni, girişte dile getirdiğimiz gibi aslında bu âyet, sevgi konusunda bile Allah'ın sınırlarına ve emirlerine tam olarak uyulması gerektiğini öğretmesidir. Bunun gereksinimi şudur ki eşlerin Hz. Peygamber'i her halde sadece kocaları olarak değil, aynı zamanda Allah'ın

---

[99] Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîned-Dihlevî el-Fârûkî. Hindistanlı âlim ve ıslahatçı. Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/260-262.

[100] Dihlevî, Refîuddîn Abdülvehhâb b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîmed-Dihlevî el-Fârûkî. Hindistanlı İslâm âlimi. Muhammed Aruçi, "Refîuddin ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/529-530.

[101] Süfyân, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî. Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid. *Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Cezerî İbnü'l-Esîr* (ö. 606/1210), *Câmiʿu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût - Beşir Uyûn (Mektebetü'l-Hilvânî, ts.), 12/466.

[102] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Ali Bulaç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 6–22.

[103] Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 30/570.

Resûlü olarak da görmeleri ve her hâlükârda bu hususu büyük bir titizlikle göz önünde bulundurmalarıdır. Çünkü bu durum diğer tüm şartların üzerindedir."[104]

Müellif, bu açıklamadan sonra müfessirlerin yorumlarında ciddi bir hatanın olduğunu belirterek "إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما" âyetindeki "صغت" kelimesinin "bir nesneden sapmak değil, bir nesneye eğilmek ve meyletmek" anlamlarına geldiğini ve bundan dolayı müfessirlerin yaptıkları yorumun Arapça'ya aykırı olduğunu belirtmektedir.[105]

Hemen ardından müfessir, hocası Ferâhî'nin Tahrîm sûresinde, bu kelimenin lügavî araştırmasını yaptığını ifade ederek eserinde hocasının açıklamasına yer vermektedir. Zira Ferâhî'ye göre Arap dilinde bazı kelimelerin genel anlamı yaygın olsa da bu kelimeler özel mânalara da gelebilmektedir. Arapça'nın bu özelliklerinden habersiz olan bazı kimseler, dili anlamaktan mahrum kalmakta ve yanlış yorumlar yapmaktadır. Ayrıca hocası Ferâhî'nin görüşünü anlattıktan sonra hocasını "صغت" kelimesini Arapça bir kelime olan "ميل" kelimesi üzerinden açıkladığını belirtmektedir. "ميل" kelimesinin genel anlamda "eğilmek ve çekilmek" anlamlarına geldiğini ifade eden hocası Ferâhî, kelimenin altında bu anlama gelen birçok lafzın mevcut olduğunu dile getirmektedir. Örneğin زيغ، جور، ارحواء، حيادة، انحراف vb. kelimelerin de " ميل عن الشيء" bir şeyden yüz çevirmek veya geri çekilmek anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Bu genel anlam altında توبة، التفات، صغو gibi kelimelerinin hepsinin " ميل إلى الشيء / bir şeye meyletmek ve eğilmek" mânasına geldiğini zikretmektedir.[106] Böylece Islâhî, "صغت قلوبكما" ifadesinin "انابت قلوبكما ومالت الى الله ورسوله" mânasına geldiğini yani "ikinizin de kalpleri Allah'a ve Resûlüne eğilmiştir" şeklinde yorumlanabileceğini bir Arap dili âliminin çok rahat bir şekilde bunu anlayabileceğini ifade etmektedir. Çünkü "صغو" kelimesinin birinden çekilmek değil, ona yaslanmak olduğu bilinmektedir.[107]

Hemen ardından müellif, kelimenin iştikaklarını şu şekilde sıralamaktadır:

- "صاغية الرجل / Bir kişinin takibine" mânasında
- "صغوه معاك / Sana yöneldiği" anlamında
- "اصغيت الى فلان / ona kulak verdi" mânasında

[104] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/463.
[105] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/464.
[106] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/464.
[107] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/464.

- Hadiste: "ينفخ إسرافيل في الصور فلا يسمعه أحد إلا أصغى اليه / Sûra üflendiğinde herkes ona yönelir" anlamında
- Bir atasözünde: "الصبى اعلم بمصغى خده / Çocuk kucaklamasını iyi bilir" mânasında
- Hadisdee[108] geçen "كان يصغي الإناء / kolayca su içsin diye kabı onun için bükerlerdi" ifadesindeki يصغي kelimesi, "kabın boşluğuna denir, çünkü içinde bir şeyler birikmesi için kabı bükerlerdi" anlamında kullanılmaktadır[109]

Sonrasında müellif aşağıdaki bazı şiirleri nakletmektedir:

- Berrî,[110] "الإصغاء بالسمع / yani birine kulak verdi" anlamında olduğunu ispatlamak için şu şiiri dile getirdiğini yazmaktadır:

ترى السفيه به عن كل مكرمة ... زيغ، وفيه إلى التسفيه إصغاء

"Sefih insanlar, iffet ve saygıyla ilgili her şeyden yüz çevirerek sefih sözlere meylederler."

- Şair,[111] deveyi överek şöyle söylemektedir:

تصغي إذا شدها بالكور جانحة ... حتى إذا ما استوى في غرزها تثب

"Bir kanat topuyla çekerse eğer boynunu çevirip kulak veriyor, Ayağını üzengiye koyduğunda bile irkiliyor" mânasında

- A'şâ[112] (ö. 7/629 [?]) köpeğinin gözünden;

---

[108] "O (kedi) necis değildir. O, sizin etrafınızda dolaşanlardan biridir (ev halkından sayılır)." Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 37/211, (22528).

[109] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/464-465.

[110] Şiir bazı kaynaklarda el-Berrî'ye nispet edilmekte (ör. *Meâcim Mufredâtü'l-Kur'ân*), diğer bazı kaynaklarda ise Sâbık el-Berberî'ye atfedilmektedir (ör. *eş-Şâhidü'ş-şi'rî*). Bu durum, klasik kaynaklar arasında rivayet farklılığından kaynaklanmaktadır. Emevîler zamanında yaşayan Sabık b. Abdullah el-Berberî, iyi bir hadis ve fıkıh âlimi ve aynı zamanda iyi bir şairdi. İslâm edebiyatı tarihinde zühd alanında şiir söyleyen ilk şairlerdendir. Bir tahmine göre Sabık, hicri ikinci asrın çeyreğinde değil ortalarına doğru vefat etmiştir. Ahmed Hasan Ferhât, *Meâ'cim Müfredâtü'l-Kur'ân (Muvâzenât ve Mukterahât)* (Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd li-tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, ts.), 47; Abdurrahman b. Muâzata eş-Şehrî, *eş-şâhidü'ş-şi'rî fî Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ehemmiyetühü ve eseruhü ve menâhicü'l-müfessirîn fi'l-istişhâdi bih* (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc li'n-neşri ve't-Tevzî, 2012), 125; Ahmet Aslan, "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 143-151.

[111] Islâhî şiirin kime ait olduğuna dair bilgi vermemektedir. Biz şiirin Emevîler devrinde tabiat tasvirleriyle öne çıkmış şair Zürrumme'ye (ö. 117/735) ait olduğunu tespit ettik. Abdülkuddûs Ebû Salih (ed.), *Divanü Zürrumme* (Müessesetü'l-İman, Cidde, 1982), 1/48.

"Gözünün kenarına doğru eğildiğini ve avucumda güçlü bükülmüş kirpiklerime bakıyor" anlamında kullanılmaktadır[113]

Müellif, ele aldığımız bu örnekte, görüşüne katıldığı hocası Ferâhî'nin lügavî tahlili ve Arap dilinden getirdiği deyimleri ve şiirleri aktardıktan sonra hocasının derin bir tahlilde bulunduğunu ve hakikati arayanlara bu delillerin yettiğini söylemektedir.

Hocası Ferâhî'ye göre "صغت" kelimesini yukarıda zikrettiğimiz gibi maksadı dışında yorumlayanlar, ancak uydurmacıların gelenek ve kalıntılara karıştırdıkları zehirle yetineceklerini, bunun nedeninin ise İlâhî kitapta lâfzî tahrifin yolunun kapandığını gören uydurmacılar, bazı semantik tahrif yolları açtıklarını ve ikisi arasında büyük bir fark olmasına rağmen "صغو" kelimesini "زيغ" kelimesinin anlamı ile değiştirdikleri şeklinde izah etmektedir.[114]

Örneğin Değerlendirilmesi

Islâhî, yukarıda bahsi geçen şiirlerin asıl kaynağının *Lisânü'l-Arab* adlı eser olduğunu söyler.[115] Müfessir, Câhiliye dönemi Arap şiirine önem verip onu başvurulacak kaynak olarak göstermesine rağmen yorum esnasında delil olarak zikrettiği bu şiirlerin bazılarını kime ait olduğunu söylemeden aktarmaktadır.

Müellifin getirdiği istişhadların sahâbe ve tâbiîn görüşleri ile örtüşüp örtüşmediğini görmek için rivayet tefsirlerinden biri olan Taberî'nin *Câmiʿu'l-beyân*'ında aynı kelime için yapılan açıklamalara bakalım:

- İbn Abbas'a göre, "Kalpleriniz günah işledi" Anlamına gelir
- Mücâhid'e göre, "Kalpleriniz inhiraf etti" Anlamına gelir
- Dahhâk'a göre, "döndü" Anlamına gelir[116]

---

[112] A'şâ, Meymûn b. Kays: Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. Câhiliye devri şairlerinden. Sahâbî Abdullah b. Abbâs el-Hâşimî, Ebû'l-Abbâs, *Garîbu'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab (Mesâil Nâfi' b. el-Ezrak li Abdillah b. Abbâs - radıyallahu anh ve anhü ebîh)*, ts., 61.
[113] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/465.
[114] Abdülhamîd Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî (Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 2002), 293-295; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/465-466.
[115] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/465.
[116] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdulmuhsin Türkî (Mısır: Dârü'l-Hicr, 2001), 23/483-484.

Aynı zamanda "Kalpleriniz eğrildi" cümlesi müfessirlerin ifadesine göre Peygamber eşlerinin (haşa) İslâm'dan ya da Allah'tan eğrilip Peygamber Efendimize âsi oldukları anlamına gelmemektedir. Tam aksine Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) tefsirinde "Rasûlullah'ın (s.a.v.) beğendiğini beğenmeniz, beğenmediği şeylerden hoşlanmamanız üzerinize farzdır. Ama kalpleriniz bu hususta Peygamberle (s.a.v.) ittifak yapmak yerine sizi farklı yönlendirdi"[117] açıklaması bu düşünceyi destekler niteliktedir. Özellikle Mevdûdî meselenin hassasiyetini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Asıl maksat, Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarını yapılan bir hata dolayısıyla uyarmak ve kendilerine önemli bir şahsiyetin hanımları olduklarını hatırlatmaktır. Çünkü Peygamber'in, (s.a.v.) hanımlarından birine verdiği sır açıklanarak saklı tutulmamıştır. Bu, sıradan bir karı koca arasında olan, normal bir mesele değildi. Öyle olsaydı eğer, Allah Teâlâ, Peygamber'e (s.a.v.) doğrudan haber vermezdi. Allah Teâlâ, sadece vahyetmekle kalmamış, yanı sıra kıyamete kadar okunacak olan Kur'ân'da haber vermiştir. Bu hadisenin önemi, o kadının sıradan bir insanın hanımı olmayıp, kendisinin hassas bir konumda ve yüce bir zatın eşi olması nedeniyledir. O kimse ki, bir yandan kafir, müşrik ve münafıklara karşı sürekli mücadele verirken, diğer yandan küfür düzeninin yerine, İslâm düzenini getirmek için çetin bir savaş içindeydi. Böylesine önemli bir şahsiyetin evinde, birçok önemli sırlar tartışılabilir. Şayet bu sırlar, vaktinden önce dışarıya sızarsa, o şahsiyetin mücadelesini verdiği dava pekâlâ zarar görebilirdi. Bu bakımdan o evdeki hanımlardan birisinin, sırrı başkasına söyleme şeklindeki bir zaafı ortaya çıkınca, (gerçi sırrın kendisine açıklandığı kimse de ev halkındandı ama buna rağmen) o şahıs hemen uyarılmıştır. Üstelik bu uyarı gizlice değil, açıkça Kur'ân'da yapılmıştır. Bu, sadece Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarına değil, İslâm toplumunda görevli ve sorumlu olan her Müslümanın hanımına bir dersti. Âyette sırrın ne olduğundan hiçbir şekilde bahsedilmediği gibi, ne tür tehlikelerin doğabileceğine de değinilmemiştir. Zaten burada sırrın bir başkasına aktarılması tenkit konusu olmuştur. Çünkü böylesine önemli sorumluluklar taşıyan bir kimsenin evindeki hanımlarının bu tür bir zaafı yüzünden sırlar saklanamıyorsa eğer, belki bugün önemsiz bir sırrın ifşasından bir zarar gelmeyebilir ama yarın bu daha önemli bir sır olabilir ve ifşa edilmesi halinde söz konusu kimsenin hakkında mücadele ettiği davanın büyük yaralar alması ihtimal dâhiline girer. Bir toplumda önemli bir konumda olan kimsenin evinde,

[117] Mahmûd b. Abdullâh el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-azîm ve's-seb'il-mesânî,* thk. Alî Abdülbârî Atıyye (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye; Beyrut: y.y., 1415), 14/347.

elbette o derece önemli ve nazik meseleler, sırlar bahis konusu olacaktır."[118]

Taberî'nin aktardığı rivayetlere bakıldığında sahâbenin yorumunun Islâhî'nin yorumundan farklı olduğu net olarak anlaşılmaktadır.

Şunu söylemek gerekir ki, Taberî'nin aktardığı rivayetlere bakıldığında, sahâbenin tefsirinin Islâhî'nin yorumundan farklı olduğu görülmektedir. Müfessir, genellikle sadece Câhiliye dönemi şiirlerine odaklanarak yorum yapmayı tercih etmektedir. Bu şiirler, müfessire göre, tefsir için birinci dereceden kaynak niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla her ne kadar ki, yorumunda Kur'ân'ı anlamada en sağlıklı yaklaşım hem vahyin nüzûlüne tanıklık eden hem de dönemin dilini, kültürünü ve şiirini iyi bilen sahâbîlerin görüşlerine yer verilmemiş olsa da, müfessir yorumunda, kendi prensibine uygun bir yöntem izlediği bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ancak, burada belirtilen "kendi prensibine uygun bir yöntem izleme" yaklaşımı, serbest okuma olarak nitelendirilebilecek bir yorum tarzını çağrıştırmaktadır. Serbest okuma, genellikle kişisel yorumlara dayanan bir yaklaşımdır ve bu da akademik bir tefsir metodolojisi için uygun olmayabilir. Dolayısıyla, müellifin bu yöntemi kullanırken diğer kaynaklarla dengeli bir ilişki kurup kurmadığı, incelediğimiz örnekler üzerinden detaylandırılmıştır.

Örnek 2:

وَالَّذِيٓ اَخْرَجَ الْمَرْعٰىۙ ﴿4﴾ فَجَعَلَهٗ غُثَاۤءً اَحْوٰىۗ ﴿5﴾

"*Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren (rabbinin adını)*"[119]

Islâhî, bu âyetin anlamını şu şekilde yorumlamaktadır: "Ve bitkileri büyüten, sonra onları gür ve yeşil yapan."[120]

Müellife göre: Arapça'da "غثاء" kelimesi "köpük, çürüyüp kararmış, çer çöp" anlamlarına gelmektedir. Ancak "أحوى" kelimesi ise asla bir nesnede çürüme nedeniyle oluşan siyahlığı belirtmek için kullanılmamaktadır. Aksine kırmızı veya yeşile meyleden siyah bir rengi belirtmek için kullanılmaktadır. Ayrıca bitkiler ve bahçeler için bir sıfat olarak da bu kelime yaygın olarak kullanılmakta ve istisnasız her yerde

[118] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6/21.
[119] A'la 87/4-5.
[120] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/311.

yeşilliklerin ne kadar canlı ve yoğun olduğu bu kelime ile izah edilmektedir. Bundandır ki Câhiliye döneminin ünlü şairlerinden biri olan Teebbeta[121] (ö. 540 [?]), birini şu şekilde övmektedir:

مسبل في الحي أحوى رِفل ... وإذا يعدُو فليث أبل

"Kabile içinde, iyi giyimli kırmızı beyaz yüzlü oluyor. Ama iş savaş alanına gelince aslan oluyor."

"غثاء" Sel sularının getirdiği çer çöp (haşak) veya köpük için kullanılsa da bu kelime aynı zamanda toprağın bereketinden dolayı iyice yoğun ve siyah hale gelen yeşilliği ifade etmek için de kullanılmaktadır. Islâhî, hocası Ferâhî'nin *Müfredâtü'l-Kur'ân* adlı eserinden alıntı yaparak, Câhiliye şairlerinden aktarılan şu beyitte geçen "غثاء" kelimesine "yeşil" anlamı verildiğini belirtmektedir:

حلوا بأخضر قد مالت سرارته ... من ذي غثاء على الأعراض أنضاد

"Ortasında kalın ve gür yeşilliklerin iç içe geçtiği ve kenarlardan katmanlar halinde döküldüğü yemyeşil bir vadiye indiler."[122] Pasajında "غثاء" kelimesine "yeşil" olarak anlam verilmiştir.

Söz konusu âyette, "غثاء"nin sıfatı "أحوى" ile beraber geçtiğine göre, âyet-i kerimeyi anlamlandırırken gür ve yeşil mânası verilmelidir. Aksi halde bahsedilen iki kelime sıfat ve mevsuf olarak nitelendirilemez.

Örneğin Değerlendirmesi

Âyetin yorumunda Islâhî, müfessirlerin çoğunluğundan farklı bir görüş benimsemektedir. Bunun nedeni, Islâhî'nin kendi yaklaşımına göre Câhiliye dönemi şiirlerine öncelik vermesidir. Bu tercih, Islâhî'nin tefsir metodolojisinin bir parçası olarak anlaşılabilir. Ancak Islâhî'nin yorumundaki farkı daha net görebilmek için, Taberî'nin yaklaşımına göz atmak gerekmektedir.

Taberî, âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Otlakta bitkiler bitirdi. Sonra da onları simsiyah kuru çer çöp haline getirdi." Bu yorumda, âyetin anlamı doğa olaylarına, özellikle çürüyen ve kullanılmaz hale gelen bitkilere benzetilmektedir.

---

[121] Şiirin kime ait olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bu şiiri, Teebbata Şerran'a, yeğenine, Şenferâ'ya ve Halef el-Ahmer'e nispet etmişlerdir. Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî*, 143.
[122] Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî*, 229; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/315.

Söz konusu âyetteki "غثاء أحوى" ifadesiyle ilgili olarak sahâbe ve Tâbiînin görüşleri de Taberî'nin tefsirinde şu şekilde aktarılmaktadır:

- İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre "Yeşil halden sonra kurumuş hale gelen"
- Mücâhid'e göre "Selin pisliği, siyahtır"
- Katâde'nin rivayeti ise "Yeşildi sonra kuru hale dönmüştür"
- İbn Zeyd'in yorumu "Yeşil bir sebzeydi, sonra debelenmiş ve kurumuş, rüzgâr ve sel tarafından taşınan 'Simsiyah kuru çer çöp oldu, şeklindedir'"[123]

Sâbûnî (ö. 1442/2021) âyetlerin yorumunu şöyle yapmaktadır: O, hayvanların otladığı kuru ve yeşil otları bitirendir. O, daha önce yeşil ve parlak olduğu halde otları karartan ve çürük hale getirendir. Otlar kuruduktan sonra da onlarda faydalar bulunduğu gayet açıktır. Çünkü ot bu haliyle, birçok hayvan için iyi bir yiyecektir. Her şeyi sağlam bir şekilde yaratan, her yarattığı varlığın özelliğine göre de yolunu gösteren O'dur.[124]

Râzî âyette yer almış "أحوى" kelimesini şöyle açıklamaktadır: "أحوى" kelimesi siyah-kara mânasına gelmektedir. Bazıları, âyetteki "أحوى" kelimesini, "Bu, kendisine bir yaşlık dokunduğunda siyaha çalan ot demektir" diye açıklamışlardır. Burada, "أحوى" kelimesi "غثاء" kelimesinin sıfatı olup, mâna, "yeşilken, kupkuru olan, böylece de rengi siyaha değişen ot" şeklindedir. Bu siyahlaşmanın sebebi şunlardır:

a) Otlar, havaya soğuk hâkim olduğunda kururlar. Soğuk da yaş otları ağartır, kuruları siyahlaştırır
b) O otları seller sürükleyip götürmüş, böylece otlara, rengi uçuk maddeler yapışmıştır. Böylece siyahlaşmışlardır
c) O otları rüzgârlar sürüklemiş ve böylece onlara fazlaca toz-toprak yapışmış, dolayısıyla o otlar siyahlaşmıştır[125]

Ebû Ubeyde "أحوى" kelimesinin zenginliğini şöyle dile getirmektedir: "Sonra onu kuru ve çerçöp hâline getirdi, neredeyse yanmış gibi kararmıştı. Oysa başka biryerde bu kelime, çok yeşil ve su dolu olduğu hâlde " أحوى / koyu yeşil" olarak gelmiştir." [126]

[123] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/369-370.
[124] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefasir* (Kâhire: Dârü's-Sâbûnî li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997), 1/522.
[125] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/31–129.
[126] Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü Hanci, 1961), 2/295.

el-Ferrâ[127] (ö. 207/822) kelimenin iki anlamının olduğunu belirterek şu şekilde yorumlamaktadır: "Ekin kuruduğu zaman ona "غثاء" denilir "أحوى" ise çürümeden dolayı siyah olandır, âyette "غثاء", "أحوى" kelimesinin sıfatıdır. Bu mâna ile beraber siyaha yaklaşan yeşil renge de "أحوى" denilmiştir. Bu duruma takdîm yapılarak anlam verilirse âyetin mânası şöyle olabilir: "أخرج المرعى أحوى، فجعله غثاء / Yemyeşil ekinleri çıkardı sonrasında kupkuru çer çöp haline getirdi."[128] Bu anlama göre "أحوى" lafzı "المرعى" lafzının zamirine hâl olmaktadır. Ferrâ burada mânaları cemederek aslında orta yolu bulmuştur.

Kur'ân'ı anlama noktasında Câhiliye dönemi şiirlerinin faydalı olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Fakat Kur'ân'daki bir kelimeyi anlamlandırırken bunu sadece Câhiliye dönemi şiirlerinden hareketle ele almak Kur'ân'daki kelimenin yanlış anlaşılmasına neden olabilecek durumların oluşmasına da zemin hazırlayacaktır. Bu yanlış anlaşılmayı veya yanlış anlaşılmaya sebep olabilecek durumları ortadan kaldırmak için o dönemdeki Câhiliye şiirlerinden faydalanmanın yanı sıra sahâbîlerin bu konu ile alakalı görüşlerine de bakmak ve onları incelemek konunun sıhhati açısından büyük bir ehemmiyete sahiptir. Çünkü Hz. Peygamber ile çokça vakit geçirmeleri, dönemin olaylarına vakıf olmaları, birçok hadiseye bizzat şahitlikleri sebebiyle Kur'ân'ın anlaşılmasında sahâbe görüşleri Câhiliye şiirinden daha açıklayıcı, öncelikli ve önemlidir. Zaten sahâbenin dili Kur'ân'ın dili olan Arapçadır. Dolayısıyla Câhiliye şiirini de en iyi bilen ve anlayan da yine sahâbenin kendisidir. Ayrıca sahâbîlerin Hz. Peygamber'den bizzat öğrendikleri Kur'ân ve Kur'ân'ın muhtevasına dair bilgiler konusunda, sahâbîlerin görüşleri bağlayıcı ve güvenilir bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Elbette bir kelimenin anlamını bazı Câhiliye şiirlerinde bulmak mümkündür. Fakat kelimeye sadece şiirde tanımlanan mânayı vermek ve muhtemel başka delilleri ihmal etmek ve hatta o kelimenin başka bir anlamının da olmadığını söylemek eksik ve yanlış bir düşüncenin oluşmasına sebep olacaktır.

Eğer konu hüküm çıkarmayı gerektirmiyorsa, yukarıda işaret ettiğimiz Ebû Ubeyde gibi hem Câhiliye dönemi şiirlerinden hem de sahâbîlerin görüşlerinden yola

---

[127] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ. Arap dili ve tefsir âlimi. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk, Dâmin Hâtim Salih (Mektebetü'r-Risâle, 1998), 63.
[128] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ali en-Neccâr- Ahmed Yûsuf Necâtî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/256.

çıkarak Kur'ân'daki kelimelere çeşitli anlamlar vermek ve bu kelimelerin anlam zenginliğini ortaya koyarak âyetin yorumunda ihtilaflara sebep olmamak daha isabetli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Sahâbîlerin görüşlerinin yanı sıra Câhiliye dönemi şiirlerinden de faydalanılması, müfessire âyete yeni bir anlam kazandırma imkânı sunarken aynı zamanda cumhur müfessirlerin görüşlerini de dikkate alma fırsatı verir. Ancak sahâbe sözünün bulunduğu bir yerde, eğer rivayet sahihse ve bu dikkate alınmıyorsa, bu bir yöntem değil, ciddi bir hata olarak kabul edilmelidir.

1.2. Kur'ân'ın Nazmı ile Tefsiri

Müfessirin Kur'ân'ı anlamak için yararlandığı Arap dilinden sonraki ikinci kaynak, Kur'ân'ın nazmıdır. O bu başlığı nazmü'l-Kur'ân ve sûrelerin tertibi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zikredilen bu başlığı detaylı bir şekilde incelemeden önce mevzunun daha kolay anlaşılması için kısa bir çerçeve çizmeye ihtiyaç vardır. Islâhî'ye göre her sûrenin âyetleri bir araya gelip sûreye bir konu oluşturmaktadır, bunun ayrıntılarını "nazmü'l-Kur'ân" başlığı altında ele alınacaktır. Müellif daha sonra sûreleri kendi oluşturduğu konulara göre yedi gruba ayırmaktadır ve her grubun sûreleri bir araya gelip kendi grubuna bir ana konu oluşturmaktadır, bunun detayları "sûrelerin tertibi" başlığı altında işlenecektir.

1.2.1. Nazmü'l-Kur'ân

Islâhî'nin nazmü'l-Kur'ân'dan kastettiği şey; her sûrenin bir bütün oluşu ve her sûre için ayrı bir mevzu oluşudur. O, her sûre için bulunan bu konuya "amûd" adını vermektedir.[129] Amûd kelimesi, Arap dilinde "omurga, bel kemiği, direk"[130] anlamına gelmektedir. Müellif, sûrede geçen tüm âyetlerin ana konuyla olan bağlantısını

[129] Islâhî'nin Kur'ân'daki 'amûd' olarak adlandırdığı konulara dair görüşleri, bu temaların farklı düşünürler tarafından ele alındığını göstermektedir. Bu tür fikirlerin, çeşitli düşünürler tarafından benimsendiği söylenebilir. Bu bağlamda, Hicâzî'nin *Tefsirü'l-vâdıh* adlı tefsirinde de benzer bir yaklaşım izlenerek, Kur'ân'daki tematik bütünlük vurgulanmıştır. Dolayısıyla, bu tür konuların farklı perspektiflerden incelenmesi, daha derin bir anlayış sağlayabilir. Muhammed Mahmud Hicâzî, *Tefsirü'l-vâdıh* (Beyrut: Dârü'l-Ceyli'l-Cedid, 1413).

[130] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.), 1/525; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mecmau'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muasıra* (Âlemü'l-Kütüb, 2008.), 2/1550.

vurgulamak amacıyla "amûd" kelimesini kullanmıştır. Bu kavram, sûrede ele alınan konunun temel dayanağını, ana eksenini ve omurgasını ifade etmektedir. [131]

Müfessir, nazmü'l-Kur'ân'ı şöyle açıklar: "Her sûrenin belirli bir konusu vardır. Bununla birlikte her sûrenin kendi âyetleri arasında da bir bütünlük bulunmaktadır, sûreyi sürekli okuyup tedebbür etmekle sûrenin esası netleşmekte ve sûredeki âyetlerin birbirleriyle ilişkisi de bu esas etrafında şekillenmektedir." Zira ona göre sûrenin tamamı farklı âyetlerden oluşan bir koleksiyon olmaktan çıkıp güzel bir birlik haline gelmektedir. Müellif, bu nazm veya bağlantıyı anlamayı, Kur'ân'ı anlamanın ilk koşulu olarak nitelendirmektedir.[132] Zira ona göre Kur'ân, nazmü'l-Kur'ân'a dayanmadığı takdirde net olarak anlaşılamayacaktır. Kişi, âyetler arasındaki münasebeti fark ettiği zaman ve bu münasebete vakıf olduğu zaman daha doğru yorumlama kabiliyetine de sahip olacaktır.[133]

Nazmü'l-Kur'ân'ın Önemi

Müellife göre nazmü'l-Kur'ân'ı önemsemeyip ihmal etmek, işlevinden daha az kullanmak yanlış bir yaklaşımdır. Müfessir, nazmü'l-Kur'ân'ın önemini şu örnekle açıklamaktadır: Bir kimsenin bitkilerin özelliklerini ve etkilerini ilgili kaynaklardan öğrenmesi mühim bir şeydir. Fakat esas olan ayrı ayrı bitkilerin ne işe yaradığını bilmekten ziyade bu alanda uzman olan kişinin o bitkileri bir araya getirerek şifa verici bir ilaç bulmasıdır. Kur'ân, Arap dilindeki kelime ve cümlelerden oluşmasının yanı sıra ilahî bir düzen ve tertibe sahiptir. Bundan dolayı da Kur'ân'ın insicamını Allah'ın düzenlemesi ona güzellik ve mükemmellik kazandırmakta ve hiç kimsenin bu mükemmellik karşısında rekabet edemeyeceğini insanlara göstermektedir. Bu nedenle müfessire göre Kur'ân'ı anlamak isteyen bir kimsenin âyetleri birbirinden bağımsız veya dağınık olarak değil tam aksine âyetler arasındaki bağlantıyı dikkate alarak düzenli bir şekilde okuması gerekir. Müfessir Kur'ân'ın farklı sûrelerde çeşitli temeller üzerine tarihsel argümanlar verdiğini belirtmektedir. Ona göre bu argümanların her biri oldukça hikmetli bir sıra ile anlatılmaktadır. Islâhî bu hikmeti fark edip anlayan kimsenin sûrede

---

[131] Islâhî'nin nazm anlayışı, diğer tefsirlerde ilmü'l-münâsebat veya et-tenâsuk beyne'l-âyât kavramlarıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda, özellikle Burhânüddîn el-Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer min (fi) tenâsübi'l-ây ve's-süver* adlı eseri, âyetler arasındaki bağlam ve uyumu vurgulayan önemli çalışmalardan biridir

[132] Islâhî, *Mebâdi-i tedebbür-i Kur'ân,* 195.

[133] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/20.

ele alınan konunun mahiyeti, kapsamı ve içeriği ile ilgili bilgi edinebileceğini düşünmektedir. O ayrıca Kur'ân'daki nazmdan habersiz olan bir kimsenin içeriğine aşina olmasına rağmen, sûrede açıklanan hikmetten tamamen mahrum kalacağını ve Kur'ân'ı anlama noktasında problem yaşayabileceğini söylemektedir.[134]

Islâhî'nin nazm anlayışı, klasik tefsirlerde genellikle "İlmü'l-Münâsebât" veya "et-Tenâsük Beyne'l-âyât" kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, özellikle Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer* adlı eseri, âyet ve sûreler arasındaki tutarlılığı merkeze alan yaklaşımlardan biri olarak öne çıkmaktadır.[135] Islâhî'nin metodolojisi, bu geleneksel yaklaşımlarla benzer yönler taşımakla birlikte, nazm ilkesini tefsirin merkezine yerleştirmesi açısından farklılık arz etmektedir.

Nazmü'l-Kur'ân'ı İhmal Etmenin Sonuçları

Âl-i İmrân sûresi 103. âyette Müslümanlara hitaben Allah'ın ipine sımsıkı sarılmaları ve bölünmemeleri emredilmektedir. Müfessire göre zamanla ortaya çıkan düşünce farklılıkları karşısında Müslümanlar, ilk olarak Allah'ın kitabına bakmalıdır. Ona göre Kur'ân'ın tefsir edilmesi ile farklı düşünceler ve görüşler İslâm coğrafyasında hızla yer edinmiştir. Müfessir bu düşünce farklılıklarının en mühim sebeplerinden biri olarak her âyetin tefsirinde birçok görüşün bulunması ve bu görüşlerin çoğunun birbiriyle çelişmesi olduğunu söylemektedir. Müfessire göre böyle bir durumda yani yorumlar arasında ihtilafın olması durumunda bu ihtilafın giderilmesi için uygulanması gereken en tatmin edici yöntem, âyetler arasındaki bağlamın ele alınıp nazmü'l-Kur'ân'a başvurulmasıdır.

Bu ihtilaflar birçok alanda kendini hissettirirken müellife göre bunun en açık göstergesi sapık mezheplerin ortaya çıkmasıdır. Müellif, İslâm coğrafyasında ortaya çıkan sapık mezheplerin çoğunun kendilerini Kur'ân âyetleriyle desteklediğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre bir kelimeyi bağlamından koparark anlam vermek isteyen her insan bunu yapıp o kelimeye birçok anlam verebilme olanağına sahiptir. Müfessir, bunun önüne geçmek için başvurduğu en önemli kaynağın nazmü'l-Kur'ân olduğunu söylemektedir. Özellikle *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinde nazmü'l-Kur'ân'a büyük bir

[134] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/20-21.
[135] Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî. Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver, thk. Şerefeddin Ahmet. (Hind- Hayrâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1404).

önem verdiğini her yerde aynı görüşü benimsediğini belirtmektedir. Çünkü müellife göre bir kimse nazmü'l-Kur'ân konusunda derinlemesine inceleme yaptığı zaman farklı sonuçlara ulaşmak yerine asıl anlatılmak isteneni anlayıp bunu fark edebilir.[136]

Müellif, nazmü'l-Kur'ân'ın önemini ısrarla eserinde belirtirken ümmetin neden bu ilimden mahrum kaldığını ve hatta Râzî gibi İslâm âleminde yer edinen değerli müfessirlerin bu ilim üzerinde neden durmadığını şu şekilde açıklamaktadır:

Birinci Sebep: Müellife göre nazmü'l-Kur'ân'ın dile getirilmemesinin veya ortaya açıkça çıkmamasının ilk nedeni, bizim bu konu hakkında bilgimizin olmaması veya oldukça az bir bilgiye sahip olmamızdan kaynaklı olabilir. Zira özellikle Kur'ân'ın ilk muhataplarının nazmü'l-Kur'ân'dan habersiz olmaları mümkün değildir. Kur'ân'ın kendi dillerinde inmesi ve âyetlerin yaşadıkları olaylardan hareketle nâzil olması o dönemde yaşayan sahâbîlerin inen âyetleri anlama noktasında herhangi bir sıkıntı yaşamamalarında etkin bir faktördür. Zira bizim durumumuz ile o dönemdeki insanların durumları birbirlerinden oldukça farklıdır. Aradan geçen yüzyıllar beraberinde Kur'ân'ı anlama noktasında sorunların oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ın sırlarını, hakikatlerini ve nazmını bilmek isteyen kimsenin, Kur'ân diliyle birlikte, Kur'ân'ın indirildiği dönemde var olan kültürel, toplumsal durumları da göz önünde bulundurması gerekmektedir. Bu bağlamda, sadece kelime anlamları değil, aynı zamanda dönemin sosyal yapıları, gelenekleri ve değerleri de dikkate alınarak âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.[137]

İkinci Sebep: Islâhî'ye göre bir şeyin bölümü (bileşenleri) ve terkibi[138] (yapısı) arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Bileşenleri anlamak oldukça kolaydır, ancak yapıyı anlamak için ciddi bir çaba sarf etmek gerekir. Nazm ilmi, aslında bu yapıyı anlamanın ilmidir. Bu sadece "Bir âyet, başka bir âyetle nasıl bağlantılıdır?" gibi soruları cevaplamakla sınırlı değildir. Asıl amacı, din ve ahlâkın bileşenleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koymaktır.[139]

---

[136] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/22.
[137] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/22.
[138] Terkip, Bir bütünü teşkil eden parçaların veya unsurların estetik ölçüler içinde birbiriyle uyuşması anlamına gelen, çeşitli ilim ve sanat dallarında kullanılan terim. Takıyyüddin Ebû Bekir el-Hanbelî, *Şerh Muhtasar usûlü'l-fikh*, thk. Abdülazîz Muhammed İsa el-Kayidî vd. (Şamîye - Kuveyt: Letâif Lineşri'l-Kütüp ve'r-Rasâili'l-İlmiyye 2012), 1/42.
[139] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/23.

Müfessirin sözünü daha iyi anlamak için şu örneği verebiliriz:

Kur'ân'da sıkça geçen iman ve amel kavramlarını ele alalım.[140] İman (inanç) ve amel (eylem), ayrı ayrı kavramlar olsa da birleşerek dinin temel yapısını oluşturur. Bir âyette yalnızca "iman et" denildiğinde bu, bireysel bir inancı ifade eder. Ancak "İman edip salih amel işleyenler"[141] ifadesi, iman ve amelin bir bütün hâlinde nasıl birbirini tamamladığını gösterir. Burada, sadece iman etmenin yeterli olmadığı, bu inancın doğru amellerle desteklenmesi gerektiği vurgulanır. Bu noktada nazm ilmi devreye girer. Kur'ân, iman ve ameli bir arada ele alarak aralarındaki ilişkiyi ve oluşturduğu bütünsel yapıyı ortaya koyar. Nazm ilmi, âyetlerin sadece tekil anlamlarını değil, bir araya gelerek oluşturduğu derin yapıyı anlamaya çalışır.

Üçüncü Sebep: Eski Arapça'nın (Kur'ân'ın nâzil olduğu Arapça'nın) asıl özeliklerinden biri onun îcâza sahip olmasıdır. Özellikle Câhiliye dönemindeki Araplar, î'câza çok büyük bir önem atfederek az söz ile çok şey ifade etmekteydi. Onlar sözlerinin tamamını veya cümleler arasındaki insicamı anlamakta, onları dinleyen kimselerin bu konudaki aklına güvenirlerdi. Zira dinleyen kimse, karşısındaki insanın az söz ile ne demek istediğini hemen anlardı. Dolayısıyla Araplar, belâgat dolu güzel bir konuşmanın en önemli özelliklerinden biri olan i'cazı sağlamak için konuşma esnasında kurdukları cümleler arasındaki bağlantıları atlayarak karşısındakinin bunu zaten anladığını bilirdi. Müellife göre günümüzdeki insanlar bunun tam tersini yapmaktadır. İnsanlar konuşma esnasında bütün detaylarıyla beraber özellikle cümleler arasındaki bağlantıyı da zikrederek karşısındaki insana bütün ayrıntılarıyla anlatmak istediğini dile getirmektedir. Câhiliyye Arapları ile günümüzdeki insanlar arasındaki bu farklılık günümüzdeki insanların nazmı anlama hususunda problem yaşamalarına neden olmaktadır.[142]

Dördüncü Sebep: Müellife göre Cenâb-ı Hak, Kur'ân'ı insanlara bir hazine olarak bahşetmiştir. Zira Allah-u Teâlâ, Kur'ân'a insanları kıyamet gününe kadar hidayete erdirecek ilim ve sanatlar yerleştirmiştir. Ona göre hiç kimse Kur'ân'ı tüm sırlarıyla anladığını iddia edemez. Zira Kur'ân diğer kitaplar gibi sadece bir iki defa okunarak anlaşılabilecek bir kitap değildir. Tam aksine üstünde daha fazla düşünülmesi

[140] Asr 103/3.
[141] Bakara 2/25.
[142] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/23.

gereken Allah'ın kelamıdır. Ayrıca müfessir, bu kelamı okuyan kimsenin, insan hayatının hazinelerini bitmeyen bir maden gibi anlayarak gözden geçirmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.[143]

Netice olarak Islâhî'nin nazmü'l-Kur'ân'a gereken önemin verilmemesinin nedenlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

İnsanların Kur'ân'ın dili olan Arapça'ya yeterince vakıf olmaması, ikinci olarak ise Kur'ân'da bulunan nazm ve insicamı anlamak için gerekli olan tedebbür ve tefekkürün yetersizliği. Bu eksiklikler üzerinde duran Islâhî, bu durumun nasıl telafi edilebileceğini eserinde detaylı bir şekilde açıklar. Müellif, nazmü'l-Kur'ân yöntemine başvurarak her sûrenin tefsirini yapmadan önce ilk olarak sûrenin amûdu, yani sûrenin esas olan mevzuyu netleştirmektedir. Aynı zamanda sûredeki âyetlerin birbirleriyle ilişkisini de bu esas çerçevesinde şekillendirerek kaleme almaktadır.

Örnek 1:

Müfessir, yukarıda da belirtildiği üzere her sûrenin belirli bir konusunun (amûd) bulunduğunu ve bu sûrelerde yer alan âyetler arasında bir bütünlüğün olduğunu vurgulayarak sûrelerde yer alan âyetlerin, sûredeki ana konu etrafında nasıl şekillendiğini Burûc sûresinden hareketle ele almaktadır. Islâhî, bu sûredeki konu hakkında şunları dile getirmektedir:

> "Bu sûre, ilk Müslüman olan kimselere karşı Kureyşlilerin öfkeyle deliye dönerek her türlü zulmü yaptıkları davet döneminde nâzil olmuştur. Sûrede Kureyşlilerin bu zulümden vazgeçmemeleri durumunda çok yakın bir zamanda Allah'ın pençesine düşecekleri ve asla kurtulamayacakları bildirilmektedir. Aynı zamanda bu sûrede zulme uğrayan Müslümanlar, Allah Teâlâ tarafından dinlerinde sebat etmeleri hususunda teselli edilmişlerdir. Koşullar her ne kadar elverişsiz olursa olsun, iman ettikleri Rab her şeye kâdirdir ve O'nun niyetine kimse karşı koyamaz. Kâfirler, kendilerine bu tehlikeyi haber veren Kur'ân'a, büyücülük, müneccim, kehanet, şiir gibi yakıştırmalar yapma hususunda uyarılmıştır. Kur'ân, Allah'ın vahyidir ve kaynağı levh-i mahfûzdur. Kur'ân'daki her söz yerine gelecektir."[144]

[143] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/24.
[144] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/283.

Müfessir, Burûc sûresindeki bu amûdu kaleme aldıktan sonra, sûreyi oluşturan tüm âyetleri ayrı ayrı bölümler halinde ele alarak âyetlerin nasıl bu konu etrafında şekillendiğini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Burûc sûresindeki;
>
> 1-4. Âyetlerde, burçlarla dolu göğe ve kıyamet gününe yemin edilerek, cehennem çukurlarına atılacak insanlar için kıyametin gelip ebedî bir yıkım olacağı vurgulanmaktadır.
>
> 5-11. Âyetler, iman ehlini, göklerin ve yeryüzünün Rabbine iman ettiği için eziyet ve zulüm gören ve bu zulümlere rağmen inançlarında sebat eden kimseleri zikretmektedir. Allah Teâlâ, bu kimselere mükâfatlarını ve cennetin müjdesini vermiştir. Aynı zamanda Müslümanlara hakaret edip bu suçtan tövbe etme fırsatına muvafık olmayan zalimlere ise vadedilen cezayı zikretmiştir.
>
> 12-16. Âyetler, Allah'ın zalimleri adaletiyle cezalandırmasını ve bu suçtan tövbe edenlere rahmet ve bağışlayıcılığıyla muamele etmesini, O'nun Celâl ve Cemâl sıfatları ışığında tasvir etmektedir. Bu sıfatlar, Allah'ın hem azamet ve kudretini hem de merhamet ve lütfunu bir arada yansıtarak kullarına yönelik ilâhî adalet ve şefkat dengesini ortaya koymaktadır.
>
> 17-18. Âyetlerde, Kureyşlilerin yapmakta oldukları zulümlerin, Allah'ın gazabına uğramalarına sebep olduğu vurgulanmaktadır. Bu zulümlerin, önceki halkların işlediği benzer haksızlıklarla paralellik taşıdığı belirtilmekte ve bu halkların başlarına gelen azaplar hatırlatılmaktadır. Böylece, Kureyşlilere geçmişteki kavimlerin ibret dolu akıbetleri gösterilerek, yaptıkları zulümlerin sonuçlarına karşı uyarıda bulunulmaktadır.
>
> 19-22. Âyetler, Kureyş'in güç sarhoşluğu içinde Kur'ân'ın uyarısını inkâr etmelerinin getirdiği üzüntüden bahsetmektedir. Zira âyette bu uyarının bir gerçek olduğu ve ondan kaçınılmasının mümkün olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca onların Allah'ın erişemeyeceği yerde olmadıkları ve Allah'ın onları her taraftan kuşattığı zikredilerek Kur'ân'ın zannedildiği gibi bir şiir ve ruhbanlık değil, Allah'ın indirdiği en şerefli ve en yüce kitap

olduğu, kaynağının ise Levh-i mahfûz'da önceden belirlendiği ifade edilmektedir.

Tüm bu detaylara ve belirleyici unsurlara rağmen, müfessirin tek tek sûrelerin ve sûre gruplarının konularını sistemli bir hale getirme çabası, oldukça zorlu bir iş olarak görünmektedir. Müellif, tefsirinin tamamında her sûrenin yorumuna başlamadan önce (örnekte görüldüğü gibi) sûrenin konusunu belirtmektedir. Ayrıca o, sûredeki bütün âyetlerin ilgili başlıkla insicamını zikrederek bu konu hakkında mâlûmat vermektedir. Hâlid Mes'ûd'un[145] "*Tefsîr-i Kur'ân Key Usûl*" Çalışmasını her ne kadar elde edememişsem de "Fakat bazen bu konu (amûd) her zaman bir kavram veya herhangi bir şey olmayabilir. Hucurât sûresinde olduğu gibi ahlâkî zaafların giderilmesinden bahseden bir mefhum ve anlayışı da içerebilir." Görüşünü Abdulhamid Birışık'ın "Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi" adlı makalesinin vasıtasıyla almış bulunuyorum.[146] Islâhî konunun sûrenin bütün âyetleri ile ilişkili olmasını önemli bir husus olarak görmektedir. Aksi takdirde sûrenin konusu (amûd) sûrenin her bir köşesini aydınlatmayacağından doğru tevilin ortaya çıkmasına engel olacaktır.

Amûd kavramı, sûrenin bütün âyetleriyle ilişkili temel bir konu belirlemeyi amaçladığından oldukça kapsamlı ve derin bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Islâhî'nin, her sûrenin amûdunu netleştirerek âyetlerin insicamını bu çerçevede açıklama çabası, Kur'ân'ın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına yönelik önemli bir yaklaşımı yansıtır. Ancak, amûdun her sûrede açık bir kavram ya da belirli bir başlıkla sınırlı olmaması, bunun soyut ve yoruma açık bir mesele hâline gelmesine neden olmaktadır. Bu kapsamda, Islâhî'nin yöntemi haklı ya da haksız olarak kesin bir şekilde değerlendiremeyiz. Amûdun doğası gereği, üzerinde mutlak bir hükme varmak zordur. Ancak bu yaklaşım, Kur'ân'ın anlam derinliğini ortaya koyma ve sûrelerin iç bütünlüğünü anlama noktasında değerli bir yöntem olarak kabul edilebilir. Bu nedenle, amûd kavramı bir eleştiri konusu olmaktan ziyade, Kur'ân tefsirinde bütüncül bir bakış açısı geliştirmek adına dikkate alınması gereken bir unsur olarak görülmelidir.

---

[145] Muhammed Halid Mesud, modern dönem İslam hukuku ve araştırmaları alanında uluslararası tanınmış bir akademisyen ve Pakistan İslam İdeoloji Konseyi başkanıdır. Muharrem Kılıç, 6, "Modern Dönem İslam Hukuku Teorisyenlerinden Muhammed Halid Mesud (1939-)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6*, (2005), 700.

[146] Abdulhamit Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi", *Divan İlmî Araştırmalar* 11 (2001), 73.

Örnek 2:

Müfessirin, âyetler arasındaki nazmı nasıl incelediğini ve bu incelemenin Kur'ân'ı yorumlama noktasında ne ölçüde etkili olduğunu anlamak için Kevser sûresine yaptığı şu yorumu örnek olarak ele alalım.

اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝1 فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝2

"*Şüphesiz biz sana bitip tükenmez nimetler verdik. Şimdi sen rabbin için namaz kıl ve kurban kes*!"

Müfessir Kevser sûresi ile ilgili şunları söylemektedir:

> "Peygamber'in (s.a.v.) kendisine doğrudan hitap edilerek şu müjde verildi ki; biz şimdi "Hayr-ı Kesir" (Beytullah) hazinesini bu hainlerden alıp senin himayene verdik. Böylece Rabbine namaz kıl. O'nun için kurban kes ve bu müşrikler gibi onun (Beytullah'ın) şirke bulaştırılmasına izin verme. Aynı zamanda muhaliflere de vaîd verildi ki, bu kimseler Allah Teâlâ'nın nimetlerine ancak bu ev sayesinde kavuştular. Ondan kesildikten sonra, bütün nimetlerini kaybedecekler. Bunun sonucu, eninde sonunda köklerinin kesilmesi olacaktır."[147]

Islâhî, "الكوثر / el-Kevser" kelimesi hakkında, hocası Ferâhî'nin sözleriyle görüşünü şöyle dile getirir: Kâbe, Müslümanlar için yeryüzündeki en kutsal mekândır, yani Kâbe, Allah'a yakınlığın, kulluk ve ibadetin simgesidir. Aynı şekilde, "Kevser" de Allah'ın rahmetinin ve nimetlerinin simgesidir. Bu bağlamda, "Kevser" kelimesi, "Kâbe"yi mecaz anlamda işaret edebilir çünkü her iki kavram da kutsallığın ve Allah'a yakınlığın sembolleridir. Bu mecaz, Kâbe'nin sadece fiziksel bir yapı değil, ruhsal olarak Allah'a yakınlığın ve O'na ibadet etmenin yeri olduğu düşüncesine dayanır. Kâbe'nin merkezi rolü, Müslümanlar için bir birleşim yeri olması, tıpkı "Kevser"in cennetteki birleşim noktası ve Peygamber Efendimizin havzı gibi bir mecaz anlamı taşır. Bu şekilde "Kevser" kelimesinin, Kâbe'yi işaret eden bir mecaz olarak yorumlanması hem maddi hem de manevi anlamda Allah'ın nimetlerini ve rahmetini işaret eder.[148] Zira ona göre hayr-ı kesir, havz-ı kevseri de kapsayan bir kavram olduğu

---

[147] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/589.

[148] Hamîdüddin Ferâhî, *Mecmûʿa-i tefâsîr-i Ferâhî*, Çev. Emîn Ahsen Islâhî, (Lahor: y.y. 1991), 421-423; Islâhî, 'el-Kevser' kelimesinin Kâbe anlamını da içerdiğini göstermek için hocasından bazı karîneleri

için Kâbe de aynı zamanda bir hayr-ı kesir olma hüviyetine sahiptir.[149]

Islâhî, dile getirdiği "sûrenin içindeki delillerin" ne olduğunu açıklamamış, ancak bize göre burada kasıt, akabinde "*Şimdi sen rabbin için namaz kıl ve kurban kes*!"[150] gelen âyettir.

Sonrasında Islâhî "*Şimdi sen rabbin için namaz kıl ve kurban kes*!" âyetinde zikri geçen "نحر / nahr"[151] kelimenin anlamını da âyetlerin nazmı ile açıklarken şöyle söylemektedir: Buradaki "nahr" kelimesi, özellikle deve kurbanı için kullanılan bir ifade olmakla birlikte, genel kullanımda diğer hayvanların kurban edilmesi anlamına da gelir. Ancak burada bu kelimenin kullanılmasındaki özel amaç, İbrahimî kurbana bir gönderme yapmaktır. Zira deve kurbanı, İbrahimî dinî gelenekte sevilen bir kurban türüydü, ancak Yahudiler kendi bidatları nedeniyle bunu haram kılmışlardı. [152]

Bazı kimseler de "nahr" kelimesini namazda ellerin göğüs üzerine bağlanması anlamında yorumlamışlardır. Ancak bir kelimenin anlamını belirlerken bağlamı dikkate almak son derece önemlidir. Burada ise bu anlamı tercih etmek için bir neden bulunmamaktadır. Namaz ve kurban emrinin burada zikredilmesinin uygunluğu, "Kevser" kelimesinin, daha önce açıklandığı gibi, burada mecazî anlamıyla Kâbe'ye işaret ediyor olmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla, genel olarak Kur'ân'da namazla birlikte infak veya zekât emredildiğini fakat burada infak ya da zekât yerine kurbandan bahsedildiğini ifade etmektedir. Müfessir, Beytullah'ın namazın merkezi olduğu gibi, aynı zamanda kurbanın da merkezi olmasını bu durumun asıl nedeni olarak görmektedir. [153]

Netice olarak, müfessir, Kevser sûresindeki "الكوثر" kelimesini genellikle umumi bir şekilde yorumlamıştır. Bu kelime, hayr-ı kesir (bolca hayır) olarak ele alınır ve hem dünya hem de âhiretteki hayrı kapsayan bir anlam taşır. Islâhî bu kavramı İslâm âleminin büyük müfessirlerinden Râzî gibi yorumlamıştır.[154] Râzî'ye göre de "kevser"

örnek olarak aktarmaktadır. Ancak bu örnekler nazmla doğrudan ilgili olmadığından ve konumuzun kapsamına gimediğinden burada yer verilmemiştir.

[149] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/593-597.

[150] Kevser 108/2.

[151] "*Şimdi sen rabbin için namaz kıl ve kurban kes!*", Kevser 108/2.

[152] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/596-597.

[153] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/596-597.

[154] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/309.

kelimesi, iki cihanın hayrını içerir ve hayr-ı kesir kavramı, çok çeşitli anlamları barındırır. Islâhî'nin bu yorumu, Peygamber Efendimizin hem dünyada hem de âhirette büyük bir hayır ve nimetle ödüllendirildiğinin bir açıklamasıdır.

1.2.2. Sûrelerin Tertibi

Kur'ân-ı Kerîm'in sûrelerinin tertibi, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. İslam âlimleri, bu meselenin mahiyeti hakkında farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Birçok âlim, sûrelerin tertibinin vahye dayalı olduğunu kabul ederken, bazıları bunun sahâbe içtihadıyla şekillendiğini savunmaktadır. Bu çalışmada, öncelikle söz konusu tartışmaya dair öne sürülen görüşler aktarılacak ve çeşitli âlimlerin bu hususta değerlendirmeleri nakledilecektir. İmam Mâlik (ö. 179/795), Bâkillânî (ö. 403/1013), Fâris el-Hemedânî (ö. 395/1004), Mushafdaki tertibin sahâbe içtihadına dayandığını ifade etmektedir. Aynı şekilde İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), en-Nahhâs (ö. 338/494), Kirmânî (ö. 502/1108), Âlûsî (ö. 1270/1853) gibi nice âlimler sûrelerin tertibinin tevkifi olduğunu savunmaktadırlar.[155]

Islâhî sûrelerin tertibine "nizamü'l-Kur'ân" adını verir. Ona göre sûrelerin tertibi, içtihadi değil, tevkîfîdir.[156] Müfessir bir bütün olarak Kur'ân'ın belirli bir nazmı olduğunu belirtmektedir. Müellif nazm ve tenâsübden doğacak derin mânaları yok etmek ve Kur'ân karmakarışık bir kitap gibi göstermek isteyenlerin olduğunu düşünmektedir.[157] Bundan dolayı müfessir Kur'ân ve hadislerdeki pek çok delilin şahitliği ile sûrelerin tertibini ancak İlâhî vahiyle ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat sûrelerin tertibinin Allah'tan olup olmadığı konusu günümüzde çözüldüğü ve bu konu üzerinde ilim insanlarının birçok çalışma yaptığı bilinmektedir. Bu sebeple bu konu çalışmada detaylı olarak ele alınmaya gerek görülmemiştir. Bunun yerine çalışmanın asıl konusu olan Müellifin nizamü'l-Kur'ân anlayışı incelenmeye devam edilecektir.

Sûrelerin Tertibi ve Ana Konuları (Amûd)

Vahye dayanılarak Peygamber (s.a.v.) tarafından tertibi yapılan 114 sûre, Islâhî tarafından eşleştirilerek yedi ana grup oluşturulur. Her biri bir ya da daha fazla Mekkî

---

[155] Muhsin Demirci, Tefsir Usulü (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 104-106.
[156] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/25.
[157] Islâhî, *Mebâdi-i tedebbür-i Kur'ân*, 200–207.

sûre ile başlayıp ve en az bir Medenî sûre ile bitmektedir.[158] Müellif bu gruplardaki her sûrenin kendine bir eş olduğunu da ifade etmektedir. Ancak tefsirinin her yerinde mutlaka sûrelerin eşlerini göstereyim diye bir çaba harcamamış, sûreler arası münasebeti gösterdikten sonra geri kalanı bazen okuyucuya bırakmıştır.[159] Müellif sûrelerin kendi aralarında gruplar oluşturması düşüncesini Hicr sûresinin "*Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve yüce Kur'ân'ı verdik.*"[160] mealindeki 87. Âyetinden çıkartmaktadır.[161]

Müellifin zikrettiği yedi ana grup şu sûrelerden oluşmaktadır:

Birinci grup: Fâtiha sûresi ile başlayıp Mâide sûresi ile bitmektedir. Bu grupta yer alan Fâtiha sûresi Mekkî, diğer dört sûre ise Medenî'dir.

İkinci grup: En'âm sûresi ve A'râf sûresi olmak üzere iki Medenî sûre ile başlayıp Enfâl sûresi ve Tevbe sûresi olan iki Medenî sûre ile bitmektedir.

Üçüncü grup: İlk dört sûre, yani Yûnus sûresinden Mü'minûn sûresine kadar olan sûreler Mekkîdir. Son sûre ise Medenî olan Nûr sûresidir. Bu gruptaki Ra'd ve Hac sûreleri[162] Islâhî'nin görüşüne göre Medenî değil, Mekkî olarak kabul edilmektedir.

Dördüncü grup: Furkân sûresi ile başlayıp Ahzâb sûresi ile son bulmaktadır. Bu grupta yer alan sekiz sûre Mekkî, Ahzâb sûresi ise Medenî'dir.

Beşinci grup: Sebe sûresi ile başlayıp, Hucurât sûresi ile son bulmaktadır. Bu grupta bulunan on üç sûre Mekkî, son üç sûre ise Medenî'dir. Bu grupta Hucurât sûresi, Fetih sûresinin tekmilesidir.

Altıncı grup: Kâf sûresi ile başlayıp, Tahrîm sûresi ile son bulmaktadır. Bu grupta yer alan ilk yedi sûre Mekkî iken sonraki on sûre ise Medenî'dir.

Yedinci grup: Mülk sûresi ile başlayıp, Nâs sûresi ile son olmaktadır. Bu grupta yer alan kırk üç sûre Mekkî ve beş sûre Medenî'dir.

---

[158] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/25.
[159] Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük", 72.
[160] Islâhî, âyetin tercümesini şu şekilde ifade etmektedir: "*Biz sana yedi mesânîyi ve yüce Kur'ân'ı verdik*". Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/373.
[161] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/27.
[162] Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılan mushaf düzenine göre, Ra'd ve Hac sûreleri Medine'de inen sûrelerdir. Bu, sûrenin çoğunlukla Medine dönemine ait âyetler içerdiğini ve o dönemdeki olaylarla bağlantılı olduğunu ifade eder.

Müellif tefsirinde bu yedi grup ile tek tek sûrelerin ana konularını göstermiştir. Buna göre mesela yedi gruptan *ilkinin* ana konusu şer'î hükümler ve onun kanunları,[163] *ikinci* grubun konusu Kureyş'in uyarılması ve Beytullah'ın idaresinin ellerinden alınacağının bildirilmesi,[164] *üçüncü* grubunki nasıl geçmiş peygamberler muhaliflere karşı gâlip geldi ise Hz. Peygamber'in Kureyş'e ve diğer muhaliflere galip geleceği olgusudur. Yani Kureyş'e inzar ve Hz. Peygamber ve sahâbîlere beşâret içerir.[165] *Dördüncü* grup Hz. Peygamber'in risâletinin ispatı ve Kur'ân'ın ilâhî vahy oluşu ana konusunu taşır ve sondaki Ahzâb sûresi grubun hülasasıdır.[166] *Beşinci* grupta amûd, isbât-ı tevhîddir. Âhiret ve risâlet bu ana konunun tamamlayıcı yan konularıdır.[167] *Altıncı* grubun ana konusu meâdın ispatıdır.[168] *Yedinci* grubun ana konusu ise inzârdır.[169] Sûrelerin arasındaki insicam ise aşağıdaki örnekte görülebilir.

Fâtiha Sûresinin Bakara Sûresi ile İrtibatı

Müellife göre Fâtiha sûresinin son âyetleri ile Bakara sûresinin ilk âyetlerine dikkatle bakıldığı zaman bu iki sûredeki âyetlerin birbiriyle ilişkili oldukları görülmektedir. Ona göre Fâtiha sûresinin sonu ile Bakara sûresinin başlangıcı bir dua ve o duanın cevabını içinde barındırmaktadır. Müfessire göre duanın etkisi o duanın cevabını içinde barındırmaktadır. Yani bir duanın etkisi ve o duanın kabulünü yansıtmaktadır. Fâtiha sûresinin son âyetine bakıldığı zaman;

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَۙ ﴿6﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْۙ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّٓالِّينَ ﴿7﴾

"*Bizi Bizi dosdoğru yola ilet; Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, dalâlete sapmışların yoluna da değil!*"[170] diye son bulduğu görülecektir. Hemen ardından Bakara sûresinin ilk âyetinde ise;

الٓمٓ ﴿1﴾ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ هُدًى لِلْمُتَّقِينَۙ ﴿2﴾

"*Elif-lâm-mîm. İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günahtan sakınanlar için bir rehberdir.*"[171] İfadesi, müellife göre Fâtiha sûresinde zikredilen duanın (doğru yola

[163] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/27.
[164] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 3/9.
[165] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/10.
[166] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/493.
[167] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 6/285.
[168] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/527.
[169] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/479.
[170] Fatîha 1/6-7.

ilet) Bakara sûresinde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu âyetleri okuyup feyz alan bir kimsenin duadan hemen sonra bu etkiyi ve sonucu fark ettiğini dile getiren Islâhî, büyük bir huzurla can-ı gönülden Allah'a şükretme isteğiyle dolacağını da belirtmektedir.[172]

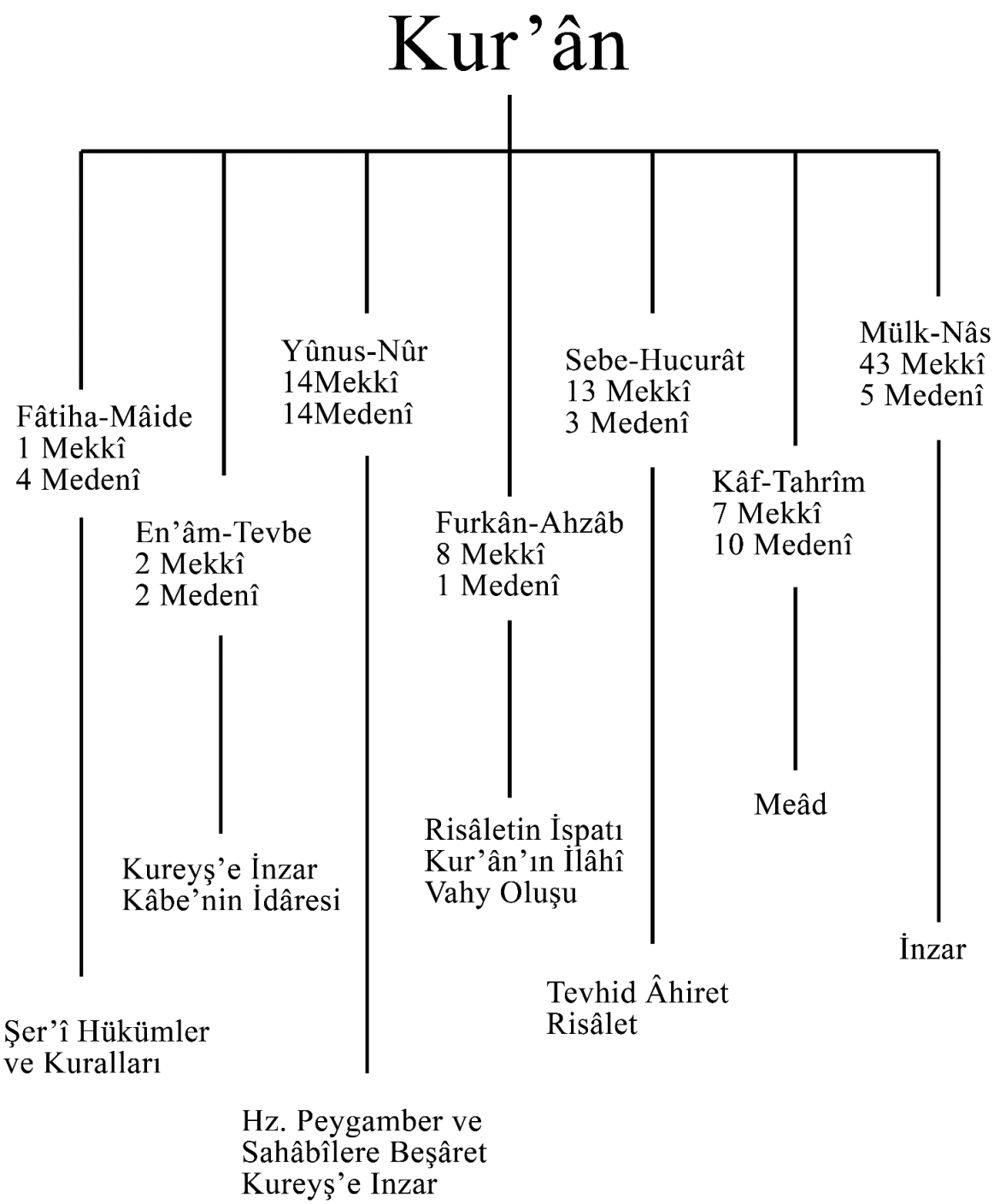
Müfessire göre, yukarıdaki açıklamanın yanı sıra, Fâtiha sûresinin son âyeti ile Bakara sûresinin ilk iki âyeti arasında derin bir ilişki ve bütünlük bulunmaktadır. Fâtiha sûresi, hidayet talebiyle birlikte, öfkeli ve sapmış toplulukların yollarından korunma duası niteliği taşımaktadır. Bu duanın bu yönü vurgulandığında, kişi Fâtiha sûresini okuduktan sonra Bakara sûresine geçtiğinde, Hz. İbrâhim'in ümmetinin yenilenmesi bağlamında Allah'ın gazabına uğrayan toplulukların durumunu ve Yahudilerin Allah'a, peygamberlere, nebîlere ve şeriata karşı işledikleri suçların bir listesini açık bir şekilde görebilecektir. Müellif, Fâtiha sûresinde, Allah'ın mükâfat ve azabını hak edenlere işaret edildiğini, Bakara sûresinde ise bu iki grup hakkında tüm detayların net bir şekilde ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Kısacası, müellife göre, Bakara sûresi, kimlere uyulması gerektiğini ve kimlerden uzak durulması gerektiğini apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.[173]

Müfessir, sûreler arasındaki ilişkiyi başka bir örnekle daha izah etmektedir. Ona göre Fâtiha sûresi ile Bakara sûresi arasındaki münasebetin aynısı Bakara sûresi ve sonrasında gelen Âl-i İmrân sûresi için de söz konusudur. Yani Bakara sûresinin sonu ve Âl-i İmrân sûresinin baş tarafı bütünlük arz etmektedir.

Müfessir, nasıl ki Bakara sûresinde Yahudilerin kötülükleri anlatılıyorsa, aynı şekilde Âl-i İmrân sûresinde de Hıristiyanların bid'atları ve onların yollarını kaybetmelerinin yer aldığını söylemektedir. Ona göre Hz. İbrâhim ve diğer nebîlerin, özellikle Hz. Îsâ'nın insanları davet ettiği doğru İslâm'ın çerçevesi çizilmektedir. Bu bağlamda, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin, Kur'ân'da Fâtiha sûresinden sonra son derece önemli bir yere sahip oldukları açıkça fark edilmektedir. Müellife göre bu iki sûre, Fâtiha sûresindeki duanın kabul görme hali ile son bölümünün açıklaması olarak

[171] Bakara 2/1-2.
[172] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/71.
[173] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/71.

ifade edilebilir.[174] Yukarıda bahsi geçen sûrelerin tertibini yani Islâhî'nin "nazmü'l-Kur'ân" anlayışını şu şekilde bir şemaya dönüştürmek mümkündür:



[174] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/71.

Görüldüğü üzere şema merkezinde Kur'ân yer almakta olup, Islâhî, Kur'ân'ı yedi gruba ayırarak bu gruplarda yer alan sûreleri sistematik bir şekilde sınıflandırmıştır. Şema, sûreler arasındaki bağlantıları ortaya koyarak, her grubun içerdiği ana konuları belirgin hale getirmektedir. Şemanın son bölümünde ise bu grupların ortak temalarına dair konu başlıkları yer almakta olup, böylece okuyucuya Kur'ân'ın mesaj bütünlüğü hakkında kapsamlı bir perspektif sunulmaktadır.

Müfessirin nizamü'l-Kur'ân (sûrelerin tertibi) düşüncesi yukarıda zikredildikten sonra bu görüşü şemalaştırılarak daha net anlaşılması sağlanmıştır. Fakat şunu da söyleyebiliriz ki; Islâhî'nin sûrelerin tertibi ile alakalı çıkarımı akıllara soru işaretleri getirmektedir. Zira görüldüğü gibi şemanın 2. ve 3. bölümünde Kureyş'e inzar bulunduğu gibi 7. bölümünde yine inzar genel olarak nasıl geçmektedir? Aynı zamanda 6. bölümünde 17 sûre bulunmakta ve konusu sadece meâd olarak görülmektedir, bu durum ise sûrelenin başka hiçbir konudan bahsetmediğine dair soru işareti ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, nizâmü'l-Kur'ân metodu, âyetler ve sûreler arasındaki bağlantıları, içerik düzenini ve tematik uyumu inceleyerek Kur'ân'ı bütüncül bir yaklaşımla anlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, özellikle Islâhî'nin bu yönteme yaptığı katkılar dikkat çekmektedir. Islâhî, nizâmü'l-Kur'ân metoduyla Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin sistematik bir çerçevede ele alınması gerektiğini savunmuş ve metin içerisindeki uyumu detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Metodun temel dayanakları arasında, Kur'ân'ın bir bütün olarak belirli bir mantık silsilesi ve ilâhî bir düzenle nâzil olduğu anlayışı bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu metodun uygulanmasındaki farklı yorumlar, Kur'ân'ın anlamına hem derinlik katma potansiyeli taşımakta hem de âyetler arasında zorlama bağlantılar kurma riski barındırmaktadır.

1.3. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri

Şüphesiz ki Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, bütün müfessirlerin kabul ettiği ve hiçbir kimsenin itiraz etmediği yöntemlerden biridir.[175] Hz. Peygamber Kur'ân'daki herhangi bir âyetin açıklanması gerektiği durumlarda o âyeti açıklama gayesiyle

[175] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/114.

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine başvurmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesiller de Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metoduna başvurmuşlardır.[176]

Günümüze kadar müfesirler, her ne kadar Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir yöntemine önem verip bu yönteme ilk kaynak olarak başvurmuş olsalar da Islâhî, diğer müfessirlerden farklı bir metot uygulayarak Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak için Kur'ân'ı ilk kaynak olarak değil üçüncü kaynak olarak ele almıştır.

Müellif, tefsirinin giriş kısmında Kur'ân'ın kaynak olduğunu detaylı bir şekilde açıklamasa da tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân âyetleri ile yeterince tefsir ettiği görülmektedir. Tefsirinde Kur'ân'ı bir kaynak olarak nasıl kullandığını aşağıdaki örneklerde ele alalım.

Örnek 1:

Müellifin bazen âyetin bir kelimesinin anlamını belirleyip o kelime hakkındaki görüşünü Kur'ân'dan hareketle desteklediği görülmektedir. Müellif, Bakara sûresinin 37. âyetini Â'raf sûresinin 23. âyeti ile şu şekilde açıklamıştır:

فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۗ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ﴿37﴾

"*Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır.*"[177]

Hz. Âdem'in tövbesiyle ilgili olarak "فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمٰتٍ / *Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı"* ifadesinin derin manasına dikkat çeken müfessir, bu ifadenin Hz. Âdem'in kalbinde tövbe sözlerinin oluşmasına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre, Allah Teâlâ, Hz. Âdem'e ilham ettiği bu kelimeleri Â'râf sûresinin 23. âyetinde şöyle açıklamaktadır: "*Dediler ki: "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!*" Müfessir, bu âyetten hareketle, Hz. Âdem'in tövbesinde hissettiği derin pişmanlığın ve tövbe kelimelerinin onun kalbine ilham edilmesinin, Allah'ın tövbe ile ilgili belirlediği bir sünneti yansıttığını ifade etmektedir. Bu sünnet, insanın günah işlediğinde içinde pişmanlık,

[176] Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 184.
[177] Bakara 2/37.

utanç ve Allah'a yönelme arzusunun kendiliğinden uyanmasıdır. Bu duygu, insan fıtratının bir gereği olup ancak kişi, günahlarında ısrar edip bu duyguyu tamamen bastırmadığı sürece devam eder. Allah Teâlâ, bu duygunun insan kalbinde yerleşmesi için nefs-i levvâme[178] (kendini kınayan nefis) özelliğini yaratmıştır ve bu da insanın tövbe etmeye meyilli bir yapıda olduğunu göstermektedir.[179]

Müfessir, âyetlerdeki belirli kelimelerin anlamlarını, Kur'ân içinde yer alan benzer kavramlarla ilişkilendirerek Kur'ân'daki benzer ifadelerin birbirini nasıl açıkladığını ve desteklediğini gösterir. Böylece müfessir, Kur'ân'ın yalnızca kelimelerle değil, kelimeler arasındaki ilişkilerle de anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu da Kur'ân'ı yorumlamada hem dilsel hem de anlamsal bütünlük oluşturur.

Örnek 2:

Müfessir bir âyeti tefsir ederken kendi görüşünü Kur'ân'ın diğer âyetleri ile desteklediğini İsrâ sûrenin 85. âyetinde de görmek mümkündür.

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِّ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي وَمَا اُوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيلًا ﴿85﴾

"*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir*."[180]

Müfessire göre âyette geçen "ruh" kelimesi Zeccâc'ın da (311/923) belirttiği gibi ilâhî vahyi ifade etmektedir.[181] Vahyin "ruh" olarak anılması, insan bedeninin yaşamını ruh nasıl sağlıyorsa, ruhun, aklın ve kalbin yaşamını da vahyin sağladığını göstermektedir.[182] Bu görüşü desteklemek için müfessir, Hz. İsa'nın şu sözlerine atıfta bulunur: "İnsan yalnız ekmekle yaşamaz, Tanrı'nın ağzından çıkan her sözle yaşar."[183] Ona göre bu ifade, vahyin insanın manevi hayatını canlandıran ve yönlendiren en önemli kaynak olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda müfessir, Kur'ân'ın da yer yer vahyi "ruh" olarak tanımladığını belirtir.

---

[178] Kıyâme 75/2.
[179] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/169.
[180] İsrâ 17/85.
[181] Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meʿâni'l-Kurʾân ve iʿrâbüh,* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1988), 3/258.
[182] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/539.
[183] *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (Yeni Yaşam Yayınları, 2018), Matta 4/4.

يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَّاءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ اَنْ اَنْذِرُوٓا اَنَّهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّٓا اَنَاْ فَاتَّقُونِ ﴿2﴾

"*Allah, "Benden başka tanrı olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin" hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine, emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir.*"[184]

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِۖ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَشَّاءُ مِنْ عِبَادِهٖ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِۙ ﴿15﴾

"*O'nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir; buluşma günü hakkında uyarıda bulunması için kullarından dilediğine iradesiyle vahyi indirir.*"[185]

وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَٓا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَاۜ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْاِيمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهٖ مَنْ نَشَّاءُ مِنْ عِبَادِنَاۜ وَاِنَّكَ لَتَهْدِٓي اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍۙ ﴿52﴾

"*İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'ân) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya eriştirdiğimiz bir ışık kıldık.*"[186]

Müfessir, "rûh" kelimesinin "vahiy" anlamına geldiğini, Kur'ân'ın başka yerlerinde bu kelimenin vahiy bağlamında kullanıldığına delil getirerek, Kur'ân'ın bir bütün olarak nasıl işlediğine dikkat çekmiştir. Böylece, Kur'ân'ı bütünsel bir şekilde anlamanın önemini vurgulamıştır. Fakat belirtmek gerekir ki, Islâhî, bu konuda cumhur müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Cumhur müfessirlere göre *ruh* kelimesi, canlıların ruhunu ifade etmektedir. Ancak Islâhî, bu kelimenin ilâhî vahyi temsil ettiğini savunmaktadır.[187]

2. KUR'ÂN'I ANLAMANIN HÂRİCÎ VASITALARI

Islâhî'nin tefsir anlayışında, Kur'ân'ı anlama sürecinde başvurulacak kaynaklar, doğrudan Kur'ân'a dayalı olmayan, yani harici vasıtalar olarak sınıflandırılabilir. Bu harici vasıtalar, hadis, sahâbe sözleri, esbâb-ı nüzûl, tefsir kitapları, semavî kitaplar ve İslâmiyet öncesi Arap tarihi gibi altı ana gruptan oluşmaktadır. Ancak Islâhî, bu

[184] Nahl 16/2.
[185] Mü'min 40/15.
[186] Şuarâ 42/52.
[187] Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Teʾvîl*, thk. Yûsuf Alî Budeyvî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 2/274.

kaynakları yalnızca Kur'ân'ı anlamada yardımcı birer araç olarak görmüş, merkeze ise her zaman Kur'ân'ın kendisini yerleştirmiştir.

2.1. Hadis ile Tefsiri

Kur'ân-ı Kerim'in gaye ve maksadını bize en iyi öğretecek olan zât, hiç şüphesiz ki vahye muhatap olan kişidir. Dolayısıyla Kur'ân'ın en doğru tefsirini ancak Peygamber (s.a.v.) açıklayabilir. İslâm dininde birinci kaynak Kur'ân-ı Kerim iken ikinci kaynak ise sünnet yani Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir.[188] Kur'ân'da yer alan âyetlerle ilgili bir açıklama Kur'ân'da bulunmadığı takdirde ikinci kaynak olarak sünnete başvurulmaktadır. Zira sünnet Kur'ân'ı tebyîn eder, yani Kur'ân'da mücmel olanı tafsil eden, mutlak olanı takyid eden, umum olarak geleni tahsis eden ve Kur'ân'da var olan bir hükmü te'kid edip Kur'ân'da olmayan bir hükmü de inşa eden bir kaynaktır.[189]

Müfessir, sünnet ve hadis ayırımına özellikle dikkat etmektedir. Sünnet olarak nitelendirdiği şey sadece mütevâtir ve meşhur rivayettir. Sünnet, Hz. Peygamber'in kendi hayatından bir fiil, amellerinin toplum içinde yaşanıp anlam bulması ve günümüze kadar ulaşma şekli olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu tür rivayetlerde ihtilaf bulunmamaktadır. Hadisleri ise haber-i vâhid olarak tanımlamaktadır. Haber-i vâhid olan rivayetlerin yorumu ancak Kur'ân'ın lafzına ters[190]

---

[188] Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâġi* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladı, 1946), 5/73; Muhammed b. Abdullah Bâcemân, *es-Sünne en-Nebeviyye: es-sadru's-sâni' li't-teşrî'i'l-İslâmî ve mekânetühâ min haythü'l-ihticâc ve'l-amel* (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li't-tıbâati'l-Mushaf eş-şerîf, Medine, ts.), 8.

[189] Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd ibn Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah (Dârü's-Samiî li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997), 8/501. Hadis: "Şüphesiz Allah Resûlü'nün haram kıldığı şey, Allah'ın haram kılması demektir." Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "İlm," 2664.

[190] Bize göre, bir hadis Kur'ân'a aykırı geldiğinde onun kabul edilmeyeceğini söylemek bir prensip olsa da bir rivayetin gerçekten Kur'ân'a aykırı olup olmadığına nasıl karar verileceği ve kim tarafından tespit edileceği asıl sorudur. Bir hadisin Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmesinden önce, o hadisin gerçekten Kur'ân'a ters düşüp düşmediğini doğru bir şekilde anlamak gerekir. Çünkü bazen bir hadis, yüzeysel bir bakışla Kur'ân'a aykırı gibi görünse de aslında bir âyeti açıklıyor olabilir veya anlam açısından onunla bir uyum sağlama ihtimali bulunabilir. Aynı zamanda, eğer bir hadisin senedi sahih ise, hadis metninin yüzeysel bir bakışla Kur'ân'a aykırı gibi görünen yönlerini, ilgili Kur'ân âyetleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmak gerekir. Bu süreçte okuyucuya da hadis ile âyet arasındaki uyumu göstermek ve ikna edici bir açıklama sunmak önemlidir. Çoğu durumda, bu tür derinlemesine bir inceleme ve açıklama yapıldığında, hadis ile Kur'ân arasındaki çelişki algısı ortadan kalkmaktadır.
Bu tür meselelerde, bireysel ve yüzeysel değerlendirmeler yerine, ilmî ve kapsamlı bir yaklaşım gereklidir. Bu nedenle, bir insanın tek başına bu konuda karar vermesi doğru değildir. Çünkü bu kimse, kendi anlayışına dayanarak bir hadisin Kur'ân'a ters geldiğini iddia edip o hadisi reddedebilir. Bu da

olmadığı sürece geçerli mümkün görmektedir. Fakat Kur'ân ile hadis arasında ihtilaf olması durumunda ve aralarında herhangi bir bağ bulunmadığı takdirde hadis terk edilerek Kur'ân'a bakılır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Islâhî'ye göre bu tür hadislerin sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla müellif, mümkün olduğunca Kur'ân'daki ibâdet hayatıyla ilgili olan kavramların amelî şekillerini mütevâtir sünnet doğrultusunda kavrayıp anladığını ve tefsir etmeye çalıştığını belirtmektedir. Açıkladığı bu terimlerden safâ, merve, sa'y, tavâf, zekât, Mescid-i Harâm, cihâd, salât gibi kavramların muhtevası günümüze değin tevatür yoluyla ulaşmıştır. Bu kavramlarla ilgili dinî ibadetlerin içeriğinde yer alan ihtilaflar, mütevâtir derecesine ulaşmayan haberlerden kaynaklandığı için, bu ibadetlerin temel anlayışına engel teşkil etmemektedir. Müellif, hadis inkârcılarını bu nevi terim veya ıstılahların kesinleşen mânasını bozmakla suçlamaktadır. Kur'ân'da bulunmadığı için mütevâtir ve meşhur sünneti kabul etmemek Islâhî'ye göre Kur'ân'ı inkâr etmekle eş değerdir. Çünkü ona göre tıpkı Kur'ân gibi, namazın kılınışı ve haccın yapılışı da tevâtür yoluyla günümüze ulaşmıştır.[191]

Müfessir, hadisleri (haber-i vâhid) Kur'ân tefsirinin "hâricî" kaynakları arasında saymakta ve bunlardan da istifade edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak mütevâtir derecesine ulaşmayan haberleri Kur'ân derecesindeki gibi düşünmediğini ayrıca ifade etmektedir.

Müellif, bazen haber-i vâhid olan rivayetler ile âyetleri yorumlarken, bazı rivayetlere yer vermemekte ve bazı rivayetleri bir meselede dikkate almazken, başka bir meselede kabul edebilmektedir. Islâhî'nin bu yöntemi nasıl uyguladığını, aşağıdaki örnekler üzerinden inceleyerek daha iyi anlayabiliriz.

---

hadislerin yanlış anlaşılmasına ve inkâr edilmesine yol açabilir. Böyle durumlarda, müfessirlerin ve muhaddislerin görüşlerini dikkate almak önemlidir. Belirli bir rivayet hakkında, farklı âlimlerin neler söylediği incelenmeli ve bu değerlendirmeler ışığında karar verilmelidir. Ancak yukarıda bahsedildiği gibi, bu tür kararlar kişisel veya yüzeysel bir anlayışa dayandırılmamalı, ilmî kaynaklara ve derin analizlere dayanmalıdır. Dolayısıyla, bu meseleyi bir tez konusu olarak incelenmeye değer buluyorum. Konuyu tez çalışması olarak önermenin önemli bir nedeni de şudur: Bir rivayetin senedi sahih olduğu hâlde, bazı kişiler "bana göre bu rivayet Kur'ân'a ters" diyerek, o rivayet üzerinde derinlemesine çalışma yapmaktansa kolayca reddetmeye yönelebilmektedirler. Bu durum, ilmî bir yaklaşımdan uzaklaşılmasına neden olmaktadır.

[191] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 29–30.

Örnek 1:

وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِفَتٰىهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰٓى اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِيَ حُقُبًا ﴿60﴾

"*Bir vakit Mûsâ genç adamına, "Ta iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim" demişti*."[192]

Müfessir, âyette yer alan Hz. Mûsâ'nın yanındaki gencin ismini zikretmeyerek o gencin Hz. Mûsâ'nın talebesi olduğunu şöyle dile getirmektedir:

> "فتى" kelimesinin "hizmetkâr" veya "genç" yerine "öğrenci"[193] olarak çevirdim. Böylece kelime hem genç olma anlamını da taşır hem de Hz. Mûsâ ile bu gencin arasındaki ilişkiyi de daha net bir şekilde ortaya koyar. Hz. Mûsâ, bu gencin yanında yolculuk yaparken kullandığı ifadelerden, onun sadece bir hizmetkâr değil, aynı zamanda bir genç sahâbî olduğunu, hem Hz. Mûsâ'nın öğrencisi hem de hizmetkârı olduğunu anlamak mümkündür.[194]

Ardından müfessir, aynı sûrenin 65. âyetinde[195] zikredilen "kul" kelimesi ile alakalı şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Bazı hadislerde ismi Hızır'dır. Bu hadisleri inkâr etmek için bir nedenimiz olmadığından bu ismi benimsiyoruz."[196]

Örneğimizin daha doğru anlaşılması için müfessirin kaleme aldığı şu ifadeyi de dikkate almakta fayda var "Bilmiyorum âlimler hangi kaynaktan hareketle böyle faydasız bir ifadede bulunmaktadır ki Hz. Mûsâ bir gün, o devirde kendisinden daha büyük âlim olmadığını söyledi ve Allah, kendisinden daha büyüğünü görsün diye bir kulunu ona terbiye edici olarak gönderdi."[197] Ancak bu ifade, yukarıda zikredilen 'Bazı hadislerde ismi Hızır'dır' ifadesiyle işaret edilen hadisin bir parçasıdır. Müfessirin açıklamaları, hadisin tamamını ya da bir kısmını yeterince dikkate almadığı ya da farklı bir bakış açısıyla ele aldığı izlenimini verebilir. Burada, müellifin yorum esnasında zikrettiği hadisin hangi kaynaktan geçtiği ve hangi sahâbîden rivayet edildiği hakkında bir bilgi vermemesi dikkat çekicidir.

---

[192] Kehf 18/60.
[193] Buhârî'nin rivayetinde Hz. Mûsâ'nın yanındaki gencin ismi "Yûşa' b. Nûn" olarak geçmektedir; ancak bu rivayet ilerleyen sayfalarda yer alacaktır.
[194] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/604.
[195] "*Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.*"
[196] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/606.
[197] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/600.

Dolayısıyla yukarıda zikredilen üç husus aynı rivayette ifade edildiği halde müellif başta geçen; Hz. Mûsâ'nın sorulan soruya "En âlim benim" diyerek cevap vermesi hususunda "Allah ilmi tek bilendir" demiyerek "Allah'a döndürmediğinden dolayı Allah onu azarladı da" ifadesini reddetmektedir. Aynı sûrenin 60. âyetindeki "Mûsâ'nın beraberindeki genci" "Yûşa' ibn Nûn" olarak belirtmeyip yalnızca Mûsâ'nın bir öğrencisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca aynı rivayetin son kısmında geçen "Hızır" ifadesini kabul ederek 65. âyette geçen "kul"dan kasıt Hz. Hızır olduğunu söylemektedir. Başta da söylediğimiz gibi bu sıraladıklarımızın hepsi aynı rivayette belirtilmektedir. Durumun daha doğru anlaşılması için bahsedilen rivayeti buraya ekledik.

> "Said b. Cübeyr dedi ki: "İbn Abbas'a dedim ki: Nevf el-Bikali, Hızır ile arkadaşlığı olan Mûsâ'nın, İsrailoğullarına gönderilen Mûsâ olmadığını, onun bir başka Mûsâ olduğunu ileri sürmektedir. İbn Abbas: Allah'ın düşmanı yalan söylemiştir, dedi. Bize Übey b. Kâ'b'ın, Nebi'den (s.a.v.) naklen anlattığına göre Mûsâ, İsrailoğullarına bir hutbe irad etmek üzere ayağa kalktı. **En bilgili insan hangisidir, diye soruldu. O: Benim dedi. Yüce Allah ona ilmi kendisine havale etmediği için sitem etti ve Hayır, buyurdu**. Benim iki denizin birleştiği yerde bir kulum var. O senden daha âlimdir. Mûsâ: Rabbim onunla beni kim görüştürebilir, dedi. Süfyan: Rabbim onunla nasıl görüşebilirim, dediğini rivayet etti. (Yüce Allah) buyurdu ki: Bir balık al, onu bir zenbile koy. Balığı nerede kaybedersen o, oradadır. Mûsâ bir balık alıp, onu bir zenbile koydu. Sonra kendisi ve genç birisi olan **Yûşa' b. Nun** ile birlikte yola koyuldu. Nihayet o kayanın yanına vardıklarında başlarını koyup yattılar. Mûsâ uyudu. Balık çırpındı, (zenbilden) çıktı ve denize düştü. Denizde bir serap halinde yolunu alıp gitti. Allah suyun balığın üzerinde akıntısını tuttu ve su bir takıyı andırdı. Bir kemer gibi bu şekilde oldu, dedi. Fakat yollarına koyuldular, gece ve gündüzlerinin geri kalan kısmını yürüyerek devam ettiler. Ertesi gün olunca (Mûsâ) yanındaki delikanlıya: Bize yemeğimizi getir. Gerçekten biz bu yolculuğumuzdan ötürü çokça yorulduk, dedi. Mûsâ Yüce Allah'ın kendisine emrettiği yeri aşıncaya kadar yorgunluk hissetmemişti. Yanındaki genç ona dedi ki: Gördün mü? Biz kayanın yanında dinlendiğimizde ben sana balığın denize koyulup gittiğini söylemeyi unuttum. Bunu sana söylememi de şeytandan başkası unutturmadı. Balık hayret verici bir şekilde denizde yol alıp gitti. Deniz, balık için bir serap (bir çeşit tünel), onlar için de hayret edilecek bir husus olmuştu. Mûsâ ona: İşte bizim aradığımız buydu deyip, her ikisi de izlerini takip ederek gerisin geri döndüler. Nihayet o kayanın yanına vardılar. Bir elbise ile üzerini örtmüş

bir adam ile karşılaştılar. Mûsâ selam verdi, o da selamını alarak: Senin bulunduğun yerde selam ne gezer, dedi. Ben Mûsâ'yım, dedi. Adam: İsrailoğullarının Mûsâ'sı mı? diye sordu. Evet. Sana öğretilen doğru bilgilerden bana da öğretmen için yanına geldim, dedi. Ona dedi ki: Ey Mûsâ, ben Allah tarafından gelmiş ve Allah'ın bana öğrettiği, senin ise bilmediğin bir ilme sahibim. Sen de Allah'ın sana öğretmiş olduğu, benim bilmediğim, Allah tarafından sana verilmiş bir ilme sahipsin. Mûsâ: Sana tabi olayım mı? diye sordu. **Hızır**: Sen benimle kalmaya sabır gösteremezsin, hem hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmadığın bir şeye karşı nasıl sabredebilirsin, dedi. (Yüce Allah'ın): "Büyük bir iş yaptın." Kehf, 71. buyruğuna kadar (geçenleri anlattı)..."[198]

Örnek 2:

Müfessire göre hadis, Kur'ân lafzına ters düştüğü zaman kendi metodolojisine nasıl başvurduğunu Nûr sûrenin 2. âyeti üzerinden inceleyeceğiz:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۚ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿2﴾

"*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun*."

Müellife göre âyet, zina eden kadın ve erkeğin (evli veya bekâr ayırt edilmeksizin) her birine yüzer değnek vurulması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Ancak, fıkıh âlimlerimiz bu genel hükme bazı şartlar eklemişlerdir. Bunlardan bazıları Islâhî'ye göre doğru, bazıları yanlıştır ve bazıları ise açıklama gerektirir. Islâhî o şartları tefsirinde şu şekilde zikretmektedir:

1. Cezanın uygulanabilmesi için İslam Devleti'nin, yani dârül-İslam'ın varlığı gereklidir. Eğer bir İslam devleti yoksa bu cezaların uygulanması mümkün olmayacaktır. Islâhî'ye göre, bu şartın varlığı zaruridir çünkü bu hükümler zaten İslam hükümeti Medine'de kurulduktan sonra indirilmiştir.
2. Bu ceza yalnızca akıl sahibi ve ergenlik çağına ulaşmış kimselere uygulanacaktır. Islâhî buna da katılıyor.

---

[198] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Câmiʿu's-sahîh*, (Beyrut: Dârü't-Tavki'n-Necât, 2001), "Enbiyâ," 29, (3220).

3. Köle ve cariyelere yalnızca cezanın yarısı uygulanacaktır. Bunu da doğru görmektedir.
4. Bu ceza yalnızca Müslümanlara uygulanacak, gayrimüslimler bundan muaf tutulacaktır. Ancak bu görüş, Islâhî'ye göre doğru değildir. Bunun nedeni İslâmî bir yönetimde, gayrimüslim vatandaşlar kişisel hukukları konusunda genel hükümlerin dışında tutulabilir. Ancak, toplumun güvenliği ve adaletine ilişkin hudud cezalarının dışında bırakılmaları mümkün değildir. Zira bir Müslüman zina suçundan dolayı recm[199] veya celde ile cezalandırılırken, aynı suçu işleyen bir gayrimüslime ceza verilmemesi veya daha hafif bir ceza uygulanması, toplumda zinanın önlenmesini imkânsız hale getirir.
5. Neredeyse tüm fakihlerin üzerinde ittifak ettiği beşinci şart, bu cezanın yalnızca evlenmemiş veya evlenmiş olmasına rağmen henüz cinsel ilişki yaşamamış zina edenlere uygulanacağıdır. Evlenmiş ve cinsel ilişki yaşamış olanlar için ceza ise recmdir. Fakihler, bu hükmün dayanağını Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarından temellendirmektedirler. Böylece bu âyette belirtilen ceza, bekâr erkek ve kadınlara hasredilmekte[200] ya da evli zina edenler hakkında bu âyetin hükmünün sünnet yoluyla mensuh olduğu kabul edilmektedir.[201]

Islâhî'nin açıkladığı üzere, zina cezasına ilişkin farklı şartlar öne sürülmüştür. Bunlardan beşinci şart, fakihlerin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği, ancak tartışmalı yönleri olan ve örneğimizle alakalı bir meseledir.

Müfessire göre fıkıhçılar, Ubâde b. Sâmit'in şu sözüne dayanarak âyetin evli olmayanlara mahsus olduğu görüşündedir. "Bekâr olan bir kişi bekâr biriyle zina ederse, cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür. Evli olan kişi evli biriyle zina ederse, cezası yüz sopa ve recmdir." [202] Bu rivayet, bahsi geçen âyetin uygulama bağlamını açıklamakta ve zina cezasının, kişinin medeni durumuna göre farklılık gösterdiğini vurgulamaktadır. Bekâr bireyler için yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası öngörülürken, evli bireyler için

[199] Recm, taş atmak (taşla vurmak) ve öldürmek. İsmail b. İbad, *el-Muhit fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan el-Yasin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 7/102.
[200] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyiş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 5/85.
[201] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/364-365.
[202] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "Hudûd," 3, (1690). Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/365-366.

daha ağır bir ceza olan recmin uygulanmasıdır. Ama Islâhî rivayeti eleştirirken görüşünü şöyle ifade etmektedir;

> "Bu rivayet, bekâr zina eden için hem sopa cezası hem de bir yıl sürgün cezasının uygulanmasını öngörüyor. Aynı şekilde, evli zina eden için de hem sopa cezası hem de recm cezası birlikte zikredilmiştir. Ancak şu soru ortaya çıktı: Bu iki ceza aynı anda uygulanabilir mi? Hanefi ve Şafii mezheplerine göre bu iki ceza aynı anda uygulanamaz. Ya biri ya da diğeri uygulanır.[203] Hadisteki sopa cezası, Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe uygulamalarıyla neshedilmiş, evliler için sadece recm cezası geçerli olmuştur. Fakat bilmemiz gerekir ki, Kur'ân'daki bir hüküm sadece başka bir Kur'ân âyetiyle neshedilebilir. Bir hadisle Kur'ân hükmü neshedilemez. Ancak âlimlerimiz, önce Ubâde b. Sâmit'in rivayetiyle Nûr sûresindeki zina âyetinin neshedildiğini savundular. Ama bu çözüm de yeterli olmadı, çünkü rivayete göre zina eden kişilere aynı anda iki ceza uygulanması gerekiyordu. Sonunda, bu rivayeti de peygamberizin uygulaması ile[204] neshetmek zorunda kaldılar."[205]

Islâhî'ye göre Ubâde b. Sâmit'in rivayeti ile Nûr sûresinin 2. âyeti, bekâr erkek ve kadınlara hasredilmekte ya da evli zina edenler hakkında, bu âyetin hükmünü hadis yoluyla neshetmek yerine, rivayeti te'vil etmek daha doğru bulunmaktadır. Burada, "و" harfinin bağlaç anlamında değil, "ya da" anlamında (alternatif sunma veya bir durumu ayırma anlamında) kullanıldığı savunulmaktadır. Yani, bağlamda "و" harfi iki unsuru birleştirmek yerine onları farklı durumlar olarak ele almayı gerektiren bir işlevi vardır. Yani, zina eden ister bekâr ister evli olsun, her iki durumda da asli ceza, celde cezasıdır. Ancak, eğer bekâr bir kişi için cezası caydırıcı olmuyorsa ve alenen zina yaparak toplumda fitneye sebep oluyorsa, devlet, toplumun menfaatini gözeterek, eğer gerekli görürse, Mâide sûresinin 33. âyetinde[206] belirtilen ifade doğrultusunda bu kişiye sürgün

---

[203] Cumhurun mezhebine göre, üzerine recm cezası vacip olan kimseye ayrıca celde cezası uygulanmaz. Bekkâr b. Abdullah Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-ta'zîrât* (Dârü'l-Âsıme li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1994), 129-130.

[204] Islâhî'nin kasdı: Peygamberimizin, Ma'iz ve Ghamidi adlı kişileri recm etmesi, ama onları sopa ile cezalandırmamasıydı. Fakat bu durum Ubâde'nin hadisi sonrası olmuştur. Bu hadis, başlangıçta zina cezası olarak evli bireylere hem yüz sopa hem de recm uygulanmasını öngören bir hükmü belirtmekteydi. Ancak daha sonra recm cezası, Peygamberimizin uygulamalarıyla kesinleşmiş ve bazı uygulamalar değişmiştir. Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-ta'zîrât*, 129-130.

[205] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/366.

[206] "*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır*."

cezası verebilir. Çünkü bu âyette sürgün hakkı da devlete verilmiştir. Aynı şekilde, evli zani için de asli ceza celde olarak belirlenmiştir. Ancak, eğer bu kişi celde cezasına rağmen alenen zina yaparak toplum için fitneye sebep oluyorsa, devlet, Mâide sûresinin aynı âyetine dayanarak ona öldürme cezası (recm) verme yetkisine sahiptir.[207]

Recm konusuna gelince, öncelikle belirtmek gerekir ki Islâhî'ye göre recm cezası, her zina eden kişiye uygulanmaz. Bu ceza, alenen zina işleyerek toplumda büyük bir fitneye sebep olan ve ahlâkî düzeni bozan kişiler için öngörülmektedir. [208] Yukarıda da ifade edilen şekilde, bu cezanın uygulanabilmesi için Müslüman bir devletin varlığı ve kişinin bulûğa ermiş olması gerekmektedir. Islâhî'nin görüşüne göre, Efendimizin (s.a.v.) recm uyguladığı kişiler sıradan kimseler değildi; onlar, zina işleyip toplumda açıkça fitneye sebep olan kimselerdi. Recm cezasının dayandığı bir diğer temel kaynak ise Mâide sûresinin 33. "*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır*." âyetidir:

Âyette lafzî olarak recm ifadesi yer almamaktadır. Ancak Islâhî, âyette geçen "fesad" kelimesinden hareketle, recm cezasının toplum düzenini tehdit eden, fitneye sebep olan ve ahlaki yozlaşmayı yaygınlaştıran eylemlere karşı bir önlem olarak uygulanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra, zinanın aleni bir şekilde işlenmesini ve yaygınlaşmasını engellemek amacıyla, evli ya da bekâr ayrımı yapılmaksızın, toplumdaki bireylerin tamamına yönelik bir yaptırım olmalıdır. Böylece bu ceza, toplumsal düzenin ve ahlaki değerlerin korunmasında caydırıcı bir rol üstlenmektedir.[209]

Islâhî, ilgili âyette "قتل / öldürmek" kelimesi yerine "يقتلوا" kelimesinin kullanılmasının dikkat çekici olduğunu ve bu kelimenin anlamının "şiddetle öldürmek" ya da "sert bir şekilde infaz etmek" olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, Islâhî'ye

---

[207] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 5/374.

[208] Islâhî'ye göre, Hz. Peygamber döneminde recm edilen kişilere dair rivayetler incelendiğinde, bu cezanın yalnızca belirli türde suç işleyenlere uygulandığı anlaşılmaktadır. Ancak burada amacımız, onun recm hakkındaki tüm fıkhi görüşlerini aktarmak değil, yalnızca ilgili âyete dair rivayeti nasıl yorumladığını ortaya koymak olduğu için, recmin kimlere uygulanacağına dair tartışmayı nakletmedik.

[209] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 5/368-374.

göre "يقتلوا" kelimesi, recm cezasının bu âyete dayandırılarak uygulanmasına bir temel teşkil etmektedir.

Fiilin tef'îl (تفعيل)[210] babından olması, yapısında yoğunluk ve şiddet barındırdığını vurgulamakta olup; recm gibi ağır cezaların da bu bağlamda değerlendirilebileceği sonucuna varmaktadır.[211]

Sonuç olarak müfessir, Nûr sûresinin 2. âyetine dair yaptığı yorumda, zina eden kadın ve erkeğe yönelik yüz sopa cezasının evli veya bekâr fark etmeksizin her ikisine de uygulanması gerektiğini savunmaktadır. Müfessir, bu konuda âyetin hadisle nesh edilmesini doğru bulmayıp, Ubâde b. Sâmit'in rivayetini te'vil etmektedir. Ayrıca, recm cezasının da Mâide sûresinin 33. âyetine dayandığını düşünmekte olup, recmi sadece toplumda fitne çıkaran, ailelere zarar veren ya da zina nedeniyle toplumsal huzuru bozan kişiler için geçerli bir ceza olarak değerlendirmektedir. Bu cezanın toplumsal düzeni koruma amacıyla devlet tarafından verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

2.2. Sahâbe Sözleri ile Tefsiri

Allah'ın mağfiret vaadine mazhar olan, cennetle müjdelenen ve takva sahibi olmaları hasebiyle, Allah'ın kendilerinden razı olduğu sahâbe, aynı zamanda vahye ilk muhatap olan topluluktur. Sahâbîler, indirilen âyetlerden anlayamadıkları mânaları bizzat Peygamber'e (s.a.v.) sormuşlar ve ilk kaynaktan yani Hz. Peygamber'den şahsen öğrenme imkânı bulmuşlardır. Peygamber (s.a.v.) ile yoldaşlık etmelerinden ve vahye şâhit olmalarından dolayı müfessirler, sahâbenin görüşlerine tefsir alanında büyük bir ehemmiyet verip eserlerinde onlara yer vermişlerdir. Dolayısıyla sahâbîlerin Hz. Peygamber'den sonra tefsir sahasında başvurulması gereken kaynaklar arasında başat role sahip olduğu göz ardı edilemez bir gerçekliktir.[212]

Sahâbenin hayatındaki en önemli şey, Kur'ân'ın her âyetini öğrenmek ve onun gereğince yaşamaktır. Sahâbe, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında ilk nesil olarak üstün bir çaba göstermiş ve onu hayata geçirme hususunda gayret etmiştir. Hz. Osman, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerin Hz. Peygamber'in yanına gidip

---

[210] Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-Isfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâʾ ve muhâverâtu'ş-şuʿarâʾ ve'l-buleğâ* (Beyrut: Şirketu Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999), 600.
[211] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 5/368.
[212] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/72; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 230.

bizzat ondan Kur'ân-ı Kerim'in on âyetini öğrenmeleri bu gayretin büyük bir büyük bir göstergesiydi. Bu sahâbîler, âyet-i kerimelerdeki amel ile ilgili hususları öğrenmedikçe bir başka on âyet-i kerimeye geçmezlerdi. Böylelikle Peygamber (s.a.v.) sahâbîlere Kur'ân-ı Kerim'i ve onunla amel etmeyi birlikte öğretirdi.[213] Dolayısıyla sahâbe Kur'ân'dan on âyet öğrendikleri vakit bu âyetlerdeki helâl-haram, emir-yasakları ve Kur'ân'ın lafzını öğrenmekte ve bunların içerikleri hakkında detaylı bilgilere Peygamber (s.a.v.) aracılığla bizzat ulaşmaktaydılar. Belki de bundandır ki İslâm hukuk metodolojisinin önemli simalarından biri olan Karâfî[214] (ö. 684/1285), sahâbîlerin Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Peygamber Efendimiz'in sahâbeden başka hiçbir mûcizesi olmasaydı, sahâbe, Allah Resûlü'nün nübüvvetine delil olarak yeterdi."[215]

Müellif, *Tedebbür-i Kur'ân* eserinde kendi metodolojisinden bahsederken sahâbenin sözlerini hadis ile birlikte ele alarak bu birlikteliği hadis konusunda olduğu gibi sahâbenin sözlerini de ancak mütevâtir ve meşhur sünnete ters düşmediği takdirde kabul edilebileceğini belirtmektedir.

Islâhî tefsirinde, bazen sahâbenin adını anmadan ve rivayeti zikretmeden aslında sahâbenin görüşünden bahsetmektedir. Örneğin, İbn Abbas Nisâ sûresinin 43. âyetindeki[216] "لـمستم" kelimesinin "مباشرة" kelimesiyle eş anlamlı olduğunu ve kelimenin asıl mânasının "cinsel ilişki" anlamına geldiğini belirterek Yüce Allah'ın âyette kinaye ile "dokunma" anlamında kullandığını ifade etmiştir.[217] Fakat Islâhî rivayeti baştan hiç zikretmeden "لـمستم" kelimesini "cinsel ilişki" anlamında şöyle yorumlamaktadır: "لـمستم kelimesinin anlamı aslında el ele tutuşmak ve dokunmaktır. Ancak burada "مباشرة"

---

[213] Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/39.
[214] Şehâbeddin el-Karâfî, Ebû el-Abbâs Ahmed b. Ebi'l-ʿAlâ, çok yetenekli bir imam olup, fıkıh (İslam hukuku), usûl (fıkıh usûlü) ve aklî ilimlerde (mantık, felsefe gibi) önde gelen bir mâlikî fakihi olarak tanınmıştır. Tâceddin es-Sübkî, *Refʿu'l-hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adîl Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut - Lübnan: Alemü'l kütüb, 1999), 1/237.
[215] Şihâbüddîn el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 4/305.
[216] "*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır*." Nisâ 4/43.
[217] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/390.

lafzından kinaye olarak kullanılmıştır."[218] Bu durumda İbn Abbas'ın ifade ettiği gibi yorumlamakta fakat bunun İbn Abbas'tan gelen bir görüş olduğunu söylememektedir.

Örnek 1:

Müellif, bazen âyette geçen bir kelimenin anlamını açıklarken, kendi görüşünü sahâbîlerin görüşleriyle desteklemektedir. Bu duruma örnek olarak Bakara sûresi 125. âyete yaptığı tefsir örnek verilebilir:

وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًاۗ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهٖيمَ مُصَلًّىۗ وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖيمَ وَاِسْمٰعِيلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّاۤئِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿125﴾

"*O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, "Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye talimat verdik*."

Âyette geçen "makam" kelimesini müellif şu şekilde yorumlamaktadır: "Bu hususta tefsir âlimlerinin iki görüşü vardır. Bir gruba göre Hz. İbrâhim'in üzerinde durduğu ve Kâbe'yi inşa ederken kullandığı bilinen taş olarak yorumlanır. Diğer gruba (İbn Abbas, Mücâhid ve Atâ) göre ise makamdan maksat Harem bölgesinin tümüdür. Bize göre de bu yorum doğrudur. Bu yorumun genişliği ve kapsayıcılığına ek olarak, âyette vurgulanan amaç, bu evin tüm İbrahim soyunun kıblesi olduğunu ispat etmektir. Çünkü bu ev, İbrahim'in Allah'ın emrine uyarak ilk kez inşa ettiği ve hicret ettikten sonra İsmail ile birlikte ikamet ettiği evdir. Bu durum, nazmın perspektifinden değerlendirildiğinde daha net bir anlam kazanması açısından önemlidir."[219]

İncelediğimiz örnekte müfessir, âyetin yorumunda siyak ve sibak ile uyumlu bir tercih yapmış, klasik tefsir geleneğinden faydalanırken nazm ve siyaka vurgu yapma çabasını da ortaya koymuştur. Islâhî'nin benimsediği bu görüş, İbn Abbas, Mücâhid ve Atâ'nın yaklaşımını yansıtarak kelimenin daha kapsayıcı bir şekilde tefsir edilmesini amaçlamaktadır. Müfessir, sahâbe ve diğer müfessirlerin görüşlerini zikredip bunlara kendi tercihini eklemiştir. Bu tercih, nazm ve siyaktan hareketle ulaşılan yorumun sahâbîlerin görüşleriyle örtüşmesini sağlayabilir. Ayrıca, müfessir âyetin bağlamını

[218] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 2/303.
[219] Islâhî, Tedebbür-i Kur'ân, 1/329.

merkeze alarak "makam" kelimesinin daha geniş bir anlam taşıdığı yönünde yorum yapmıştır. Bu yaklaşım, modern tefsir yöntemlerinde bağlam ve bütünsellik anlayışını öne çıkaran bir yöntem olarak düşünülebilir ve Kur'ân'ın kendisini açıklayan bir metin olduğu anlayışına dayanmaktadır. Hem metodolojik sağlamlık hem de eleştiriye açık yönler içeren bu yaklaşım, müfessirin tefsir anlayışını daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Örnek 2:

Müfessir, bazı âyetlerde geçen ifadelerden çıkardığı görüşünü desteklemek amacıyla, bu ifadelerin sahâbe tarafından da kullanıldığını ve âyetin anlamını bu çerçevede açıkladığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımı, aşağıdaki âyete yaptığı yorumu ile daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ ۗ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ ۙ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ۗ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ اٰيَاتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ﴿187﴾

"*Oruç gecesinde kadınlarınızla yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin. Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın. Allah âyetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar.*"[220]

Müfessir, âyette geçen "*Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için*." ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: Ona göre bu ifade, İslâm orucunun Ehl-i kitab'ın oruçlarından belirgin bir şekilde farklı olduğunu gösterir. Ehl-i kitab'ın gece yemek yemesi, içmesi ve evlilik ilişkilerine izin verilmezken, İslâm bunlara yalnızca izin vermemiş, aynı zamanda bunları vurgulamıştır. Fecr-i sâdık'a

[220] Bakara 2/187.

kadar yeme-içme izni Kur'ân'ın açık ifadesiyle belirlenmiş olup, bu anlayış hadisler ve sahâbenin uygulamalarıyla da desteklenmektedir.[221] Müfessir, bu sebeple, sırf ihtiyatsızlıktan kaynaklanan bir gecikme yüzünden oruç hakkında şüpheye düşmenin veya başkalarının orucunu şüpheli saymanın doğru olmadığını ifade etmektedir.[222]

Aynı zamanda müfessir, âyetin ifadelerinin bu kadar açık olmasına rağmen, sahâbe döneminde bazı kişilerin bu ifadeleri anlamakta zorluk çekmesine hayret ettiğini ifade etmektedir. Özellikle, tefsir kitaplarında nakledilen Hz. Adî b. Hâtim'in (ö. 67/686) rivayetine dikkat çeker. Bu rivayete göre, Adiyy b. Hâtim, fecr vaktini tespit etmek için siyah ve beyaz iki ip bağlamıştı.[223] Müfessir, eğer bu rivayet tamamen güvenilir kabul edilecekse, bunu yeni Müslüman olanların genelde sergilediği aşırı hassasiyetle açıklamak gerektiğini belirtir. Böyle durumların, sahâbenin anlayış ve basiretine bir eleştiri vesilesi yapılmaması gerektiğini özellikle vurgular.[224]

Müfessir, tefsirinde sahâbe sözlerini ve uygulamalarını metodolojik olarak iki şekilde kullanmaktadır: birincisi, sahâbe rivayetlerini âyetin bağlamına yerleştirerek açıklamak, ikincisi ise sahâbenin fiillerine dayalı pratik açıklamalar yapmaktır. Müfessir, örneğin Adî b. Hâtim'in fecr vaktini tespit etmek için ipler kullandığı rivayeti üzerinden, bu tür aşırı hassasiyetin, yeni Müslümanların dinî anlayışına dayandığını belirtir. Sahâbe rivayetlerini ele alırken, bunları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir, fakat bu örnek özelinde sahâbenin genel anlayışına zarar vermemeye özen gösterir. Ayrıca, sahâbe sözlerinin yalnızca nakli değil, aynı zamanda bağlama uygun bir şekilde açıklanması gerektiğini vurgular. Müfessir, sahâbe uygulamalarını, âyetin daha geniş Kur'ânî bağlamı içinde açıklar ve bu şekilde tefsirini derinleştirir.

2.3. Esbâb-ı Nüzûl ile Tefsiri

Âyetlerin inişine vesile olan olayları ya da durumları ifade eden esbâb-ı nüzûle[225] Islâhî tefsirinde Şân-ı nüzûl ifadesini kullanmaktadır. Kullandığı bu tâbir, Hz. Peygamber'in risâlet döneminde meydana gelen ve Kur'ân'ın bir ya da birkaç âyetinin

[221] Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/221.
[222] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/459.
[223] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/516.
[224] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/459.
[225] Mustafa Çetin, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi* 30/95-120 (1994), 95.

veya bir sûresinin nâzil olmasına yol açan soruyu, olayı veya durumu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu ilim genelikle tamamen naklî ve sem'î bir ilim olup, keşfi noktasında istidlâle ve akla yer bırakmamaktadır.[226] Dolayısıyla, nüzûl sebebinin ictihad yoluyla belirlenmesinin uygun olmadığını ifade eden âlimler bulunmaktadır.[227]

Fakat Islâhî'nin, esbâb-ı nüzûl konusundaki düşüncesi, diğer âlimlerin bakış açılarından farklılıklar göstermektedir. Müfessir görüşünü, hocası Ferâhî'nin sözleriyle şu şekilde dile getirmektedir:

> "Şân-ı nüzûl, bazı kişilerin yanlışlıkla sandığı gibi, bir âyetin ya da sûrenin nâzil olmasının sebebi değildir. Aksine şân-ı nüzûl, ilâhî hitabın yöneldiği insanların içinde bulunduğu durum ve koşulları ifade eder. Hiçbir sûre yoktur ki, belirli bir durum ya da olay dikkate alınmadan nâzil olmuş olsun. Ancak bu durum ve olaylar, o sûrenin ana konusunun bir parçası olarak ele alınır. Dolayısıyla, şân-ı nüzûlü öğrenmek istiyorsanız, bunu doğrudan sûrelerin kendisinden anlamaya çalışın. Tıpkı bir hekimin yazılan bir reçeteden hastanın rahatsızlığını teşhis edebilmesi gibi siz de her sûreden onun şân-ı nüzûlünü anlayabilirsiniz. İlâhî hitapta bir konu dikkate alınmışsa bu hitap ile konu arasında tıpkı bir elbise ile beden ya da deri ile beden arasındaki uygunluk gibi bir ilişki olacaktır. Ayrıca, rivayetlerde geçen 'filan âyet ya da âyetler şu olay hakkında nâzil oldu' ifadesi, bu âyetlerin yalnızca o olayı kapsadığı anlamına gelmez. Bu daha ziyade, sûrenin nüzûl zamanında bu tür olayların ya da sorunların gündemde olduğunu gösterir."[228]

Müfessir, nüzûl sebeplerine yalnızca bir olayın açıkça belirtildiği veya ima edildiği âyetlerin tefsirinde önem vermiştir. Bunun yanı sıra, rivayetlerin Kur'ân'ın ifadeleriyle doğrudan bağlantılı olmadığını düşündüğü durumlarda rivayetlere yer vermediğini ifade etmektedir.[229]

Fakat şunu da söylememiz gerekir ki, içtihadın Kur'ân ve sünnet çerçevesinde belirli metodolojik ilkelere bağlı kalması elzemdir. Eğer içtihat, bu ana kaynaklardan sapmadan ve belirli metodolojik sınırlar içinde gerçekleştirilirse, hatalı yorumların önüne geçmek mümkün olabilir. Rivayetlerin rehberliğinde gerçekleştirilen içtihat,

---

[226] Bahauddin Hürremşahi, *Kur'ân Bilimi*, çev. Hasan Almas (İstanbul: İhtar Yayınları, 1998), 82.
[227] Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Matbaatu Îsâ el-Bâbî'l-Halebî ve Şürekâuhû, 1943), 1/114.
[228] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/31.
[229] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/31-32.

zaman zaman hatalara düşse de belirli bir süreç içinde kendini düzeltebilme potansiyeline sahiptir. Çünkü rivayetler, içtihadın belirli sınırlar içinde kalmasını sağlayarak aşırılıklara sapmasını engeller. Böylece hem içtihat sağlıklı bir şekilde işler hem de dinin temel esasları ebediyen muhafaza edilir. Ancak, bu sınırların belirsizleşmesi ve içtihadın tamamen bireysel yorumlara bırakılması, zamanla doğruluğu tartışmalı ve temel İslami ilkelerle çelişen yorumların yaygınlaşmasına neden olabilir. Islâhî'nin yöntemi, zihinsel özgürlüğü teşvik etse de bu özgürlüğün kontrolsüz bir şekilde uygulanması, yanlış anlamaların çoğalmasına ve dinî düşüncede karmaşaya yol açmaktadır. İçtihadı özgürleştirme süreci, belirli metodolojik ilkeler korunmadığında, Islâhî'nin öngörmediği bir noktaya evrilme riski taşımaktadır. Çünkü ilk aşamada metodolojik bir çerçeve içinde gerçekleştirilen içtihat, zamanla bireyler tarafından sınırlarından serbest bırakılarak uygulanabilir hale gelmiş ve bu süreçte rivayetlerin, yani dinin esaslarını koruyan temel dayanakların göz ardı edilmesi riski doğmuştur. Sahih bile olsa, rivayetlerin dikkate alınmadığı bir içtihat anlayışı, yorum sürecinin tamamen bireysel akıl yürütmeye dayalı hale gelmesine ve sonuç olarak İslami düşüncenin temel ilkelerinden uzaklaşılmasına yol açabilir.

Islâhî, Kur'ân merkezli bir yorum metodolojisi geliştirerek bireylerin doğrudan Kur'ân'dan anlam çıkarmalarına ornek olmuştur. Kur'ân'ın anlamı üzerine doğrudan düşünmek ve yorum yapmak elbette mümkündür; ancak rivayetler, özellikle nüzûl sebepleri gibi bağlamsal veriler sunduklarında, anlamlandırma sürecinde dikkate alınması gereken önemli kaynaklardır. Bu çerçevede, bir âyetin nüzûl sebebi sahih rivayetlerle sabitken, kişisel içtihat yoluyla bu rivayetleri tamamen göz ardı ederek yeni bir bağlam üretmek, metodolojik açıdan riskli olabilir. Bu tür bir yaklaşım, içtihat sınırlarının aşılmasına ve zamanla Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinden uzaklaşılmasına neden olabilir. Zira bireyler, farklı zihinsel ve entelektüel arka planlara sahip olduklarından, yorumlar arasında ciddi farklılıkların doğması ve metodolojik belirsizliklerin artması kaçınılmazdır.

Islâhî'nin nüzûl sebeplerine dair bu yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için, onun bu yöntemi nasıl uyguladığını gösteren örneklere bakmak faydalı olacaktır. Özellikle Hucurât sûresinde izlediği yöntem, müfessirin nüzûl sebeplerini nasıl tespit ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Örnek 1:

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهٖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿1﴾

"*Ey iman edenler! Allah ve resulünün önüne geçmeyin, Allah'a itaatsizlikten sakının! Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir*."[230]

Müellif metnini verdiğimiz âyeti şöyle yorumlamaktadır: "Hitap Müslümanların geneli içindir. Ancak bu sûrede bahsi geçen kişilerin tutumu, devamında gelen 2-4. âyetlerden[231] de anlaşılacağı gibi, kalplerinde İslâm tamamen oturmamış fakat İslâm'ın yükselen gücünden etkilenip Müslümanlara katılan Medine'nin bedevi kabilelerine ait davranışlardır.[232]

Bu yorumun ardından müellif bedevilerin Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda seslerini yükseltmesinin nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. Âyette bahsi geçen kişiler, iman etmeyi kalpten ikna yoluyla değil, korkarak kabul etmişlerdir. Merkezle (Medine) bağlantıları olmadığı için de eğitimlerini tamamlayamamışlardır.
2. Bu gerçekçi olmayan inancın etkisiyle reisleri Medine'ye geldiklerinde, Hz. Peygamber'e ve İslam'a büyük bir iyilik yapmış gibi davranıyorlardı. Bir olayda, Hz. Peygamber onlara görüşünü sormadan, kendi fikirlerini belirtmeye çabalayarak başat bir konuma sahip olduklarını göstermek için seslerini onun sesinin üzerine yükseltiyorlardı. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına geldiklerinde tek beklentileri, onun tüm işlerini bırakıp hemen kendileriyle ilgilenmesiydi. Az bir gecikme yaşandığında, Hz. Peygamber'in evini dikkate almadan, sıradan bir insanın eviymiş gibi davranarak dışarıdan sesleniyorlardı. Ayrıca, Hz.

[230] Hucurât 49/1.
[231] "*Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider. Allah resulünün yanında seslerini alçaltanlar var ya, işte onlar, Allah'ın kalplerini takvâ hususunda sınadığı kimselerdir. Onlar için büyük bağışlanma ve büyük bir ödül vardır. Odaların dışından sana seslenenlerin çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar.*" Fakat bu âyetlerle alakalı zikredilen rivayetlerdeki esbâb-ı nüzûl bir sebebi nüzûle indirgeyen Islâhî, içtihadî olarak hepsinden tek bir nüzûl sebebi oluşturmuştur. Rivayet yolu ile ulaşan sebebi nüzûl aşağıda zikredilecektir.
[232] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/486-487.

Peygamber'le aralarındaki ilişkiyi ilerletmek amacıyla rakipleri hakkında yanlış bilgiler aktarıyorlardı."[233]

Burada bahsi geçen insanlar belirli bir kesim olmakla birlikte, bu âyet aracılığıyla insanların yaptıkları yanlışlıkları büyütmemeleri ve ileride aynı hataya düşmemeleri için Kur'ân'ın hitabı genel bir nitelik taşır.[234]

Islâhî, Hucurât sûresinin 1-4. âyetlerinin tamamına tek bir nüzûl sebebi vermektedir. Ona göre bu âyetlerin, Medine'den uzakta yaşayan, korku ile iman etmiş ancak kalpten ikna yoluyla İslam'a girmemiş ve gösterişçi tavırlara sahip kişiler hakkında nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Buhârî'nin *Sahih*'inde, Hucurât sûresinin 2. âyetinin "*Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.*" nüzûl sebebine dair özel bir rivayetin yer aldığını görmekteyiz. Buhârî, bu âyetle ilgili olarak şu hadisi nakletmektedir:

> "Abdullah İbn Ebû Müleyke (ö. 117/735) şöyle demiştir: Çok hayır işleyici iki kişi hemen hemen helak olacaklardı. Hz. Ebû Bekir'le (ö. 632-634) Hz. Ömer'i (ö. 23/644) kastediyorum. Bunlar, Temîmoğulları süvarileri Peygamber'in huzuruna geldiği zaman, Peygamber'in yanında seslerini yükselttiler. Aralarından biri (Ömer) Peygamber'e Mucâşîoğulları'nın kardeşi olan Akra' b. Hâbis'i (ö. 33/653-54) emîr tayin etmesini işaret etti. Diğeri de başka birini işaret etti. Râvi Nâfi' İbn Ömer (r.a.): "Ben bu işaret edilen kimsenin ismini ezberimde tutamıyorum." demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'e: "Sen mutlak olarak bana muhalefet etmek istiyorsun," dedi. Hz. Ömer de: "Ben sana muhalefet etmek istemedim," dedi. Böylece bu konuda sesleri yükseldi. Bunun üzerine Allah "*Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin...*"[235] âyetini indirdi. Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692): "Ömer (r.a.), bu âyetten sonra, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kendisinden bir şey sormadıkça ona sesini duyurmaz oldu." dedi."[236]

Islâhî'nin yorumunda yer almayan bu rivayete göre, özellikle 2. âyetin nüzûl sebebinin farklı bir duruma dayandığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, Buhârî'nin rivayeti, Hucurât sûresinin 1-4. âyetlerinin aynı kişilere hitap ettiği

---

[233] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/486.
[234] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 7/486.
[235] Hucurât 49/2.
[236] Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Tefsir," 329, (4564).

anlayışıyla doğrudan ilişkili değildir. Ancak Islâhî, bu dört âyetin rivayette geçen olay bağlamındaki şahıslarla doğrudan ilgili olmadığını savunarak daha genel bir bağlam sunmaktadır.

Islâhî'nin esbâb-ı nüzûl konusundaki yaklaşımı, geleneksel müfessirlerin yorumlarından belirgin bir farklılık göstermektedir. Geleneksel tefsir anlayışlarında, esbâb-ı nüzûl rivayetler üzerinden belirlenir ve âyetlerin nâzil olduğu olay veya durumların doğrudan aktarılmasıyla âyetler açıklanır. Bu anlayış, tarihsel bir çerçeve içinde kalır ve Kur'ân'ın mesajının özel bir bağlama dayandığını vurgular. Ancak Islâhî, nüzûl sebeplerini yalnızca rivayetler aracılığıyla değil, aynı zamanda sûrelerin tematik yapısı ve içeriğini göz önünde bulundurarak belirlemeyi tercih etmektedir.

Islâhî'nin metodolojisinin geleneksel yaklaşımdan temel farkı, âyetlerin yalnızca sebebi nüzûl gibi dışsal olaylara dayalı olarak anlaşılmasına değil, içeriksel ve tematik bir okuma yapılmasını da gerekli kılmaktadır. Ancak bu yaklaşımın eleştirilebilecek yönleri de vardır. Islâhî'nin yönteminde, esbâb-ı nüzûlün tematik bir okuma ile belirlenmesi, bazen daha öznel ve yoruma açık bir çerçeve ortaya koyabilir. Geleneksel anlayış, daha nesnel bir temel üzerinde rivayetlere dayalı olarak nüzûl sebeplerini belirlemeye çalışırken, Islâhî'nin metodu, bireysel değerlendirmeler sebebiyle tarihsel olaylarla doğrudan bağlantıyı kaybetme riskini taşır. Bu durum, zaman zaman esbâb-ı nüzûlün ne anlama geldiğine dair daha geniş bir yorum alanı açsa da, aynı zamanda bu alandaki kesinlikten de uzaklaşabilir.

Örnek 2:

Islâhî'nin nüzûl sebepleri konusundaki metodunun bir diğer örneği, Mücâdele sûresi 1. âyetin yorumunda görülebilir. Bu âyet, Havle'nin (r.a.) kocası Hz. Evs b. Sâmit ile yaşadığı bir tartışmayı ve ardından Peygamber Efendimiz'e başvurmasını konu alır. Islâhî, âyetin nüzûl sebebini yalnızca rivayetle sınırlı tutmayıp aynı zamanda olayın içindeki farklı meselelere dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.

قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي اِلَى اللهِۖ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَاۖ اِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿1﴾

"*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir*."[237]

Müfessir âyetin tefsirinde, burada bahsi geçen kadının isminin rivayete göre, Hz. Havle bint Sa'lebe ve eşinin Hz. Evs b. Sâmit el-Ensârî olduğunu ifade etmektedir.[238] Hz. Evs b. Sâmit bir kere sinirlenip karısına dedi ki: "Şimdi sana dokunursam annemin sırtına dokunmuşum gibi olurum." Câhiliye döneminde kocalar bu tür ifadeleri boşamak istedikleri hanımlarına söylüyorlardı.[239] Bu nedenle Hz. Havle bu yaşta eşinden ve çocuklarından ayrılmak zorunda kalmakla beraber nereye gideceği konusunda da çok endişeliydi. Nihayet meseleyi Resûlullah'a (s.a.v.) arz etti. Ciddiyet ve ısrarla ondan sorununa bir çözüm getirmesini rica etti. Bu konuda vahyin açık bir yönlendirmesi yoktu, bu nedenle Hz. Peygamber cevapta duraksadı ve dolayısıyla Havle (r.a.), Peygamber Efendimizin dikkatini tekrar tekrar meseleye çekmek zorunda kaldı.[240]

Sonrasında müfessir, "Ahzâb sûresinde de zıhâr[241] ile ilgili âyetler olmasına rağmen neden Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Havle'nin sorusuna hemen bir hüküm vermedi ve beklemek zorunda kaldı?"[242] Sorusuna cevap vererek Ahzâb sûresinin, Mücâdele sûresinden önce nâzil olduğuna dair kesin bir görüşü ifade etmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ahzâb sûresi, Mücâdele sûresinden önce nâzil olmuş olsa da, o âyet, yalnızca zıhâr yapmanın eşlerin hukuki durumunu değiştirmediğini, yani bir kadının bu ifadeyle "anne" statüsüne geçmediğini belirtir. Ancak, bu fiilin sonuçlarının neler olduğu veya bu ifadeyi kullanan kişinin sorumluluklarının ne olacağına dair detaylı bir açıklama içermemektedir. Dolayısıyla Hz. Havle'nin durumunda, Hz.

---

[237] Mücâdele 58/1.
[238] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/300, (27319).
[239] Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî es-Şemsî el-Hamevî, *el-Mısbahü'l-Münir fî garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/387.
[240] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/247.
[241] Zıhâr, kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında fıkıh terimi. Ebû Abdurrahmân el-Halîl el-Basrî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/38.
[242] "*Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır, annelerinize benzeterek haram olsun dediğiniz eşlerinizi anneleriniz kılmamış, evlâtlıklarınızı da gerçek oğullarınız yapmamıştır. Bunlar sizin kendi iddianızdır; hak ve hakikati Allah söyler, doğru yolu da O gösterir*" Ahzâb 33/4.

Peygamber, vahiy yoluyla bir hüküm gelmesini bekledi ve bu bekleme süresi, kesin ve bağlayıcı bir çözümün yalnızca Allah'tan geleceğini göstermektedir. Müfessir, Hz. Havle'nin bu konuda yaptığı ısrarcı başvuruyu, toplumda köklü bir değişikliğin başlangıcı olarak değerlendirir. Hz. Havle'nin azmi sayesinde, yalnızca onun değil, aynı zamanda toplumu etkileyen zıhâr uygulamasının olumsuz etkilerini sona erdiren bir hüküm nâzil olmuştur. Allah da Hz. Havle'nin bu çabasını ve samimiyetini takdir etmiş, onun mücadelesini örnek bir davranış haline getirerek kitabında zikretmiştir. Müfessir, Hz. Havle'nin samimi duası ve çabasının, müminlerin zor durumlarla nasıl başa çıkmaları gerektiği konusunda bir rehberlik sunduğunu ifade eder. [243]

Müfessirin zıhâr meselesine dair yorumu, Kur'ân tefsirinde esbâb-ı nüzûl yöntemini etkili bir şekilde kullandığı örneklerden biridir. Müfessir, Hz. Havle bint Sâ'lebe'nin hikâyesini ve onun, Mücadele sûresinin âyetlerinin inişiyle bağlantısını ele alarak, vahiy ile toplumsal meseleler arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Câhiliye dönemindeki zıhâr uygulamasının tarihî bağlamını dikkate alan müfessir, bu âyetlerin, bireysel bir soruna çözüm sunmanın ötesinde, toplumsal düzenin ve aile ilişkilerinin korunmasında oynadığı rolü vurgulamaktadır. Ayrıca, Mücadele sûresi ile Ahzâb sûresindeki zıhâr ifadelerini karşılaştırarak, Kur'ân'ın iç tutarlılığını ve vahiy sürecinin dinamik yapısını göstermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Havle'nin sorusuna hemen cevap vermemesi konusunu ise vahiy merkezli hüküm verme ilkesine dayandıran müfessir, Kur'ân'ın pratik meseleleri çözmekteki ilâhî rehberliğini ön plana çıkarmaktadır.

2.4. Tefsir Kitapları ile Tefsiri

Islâhî'nin tefsir kitaplarından kaynak olarak faydalanma hususundaki gayreti, bu eserlere olan güveninden değil, aksine kendi prensiplerini pekiştirmek amacıyla ek kaynak olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. Müellife göre mevcut tefsirlerin çoğu ya belirli bir fikrin temsilciliğini yapmakta ya da rivayet adı altında selefin her sözünü nakletmektedir. Fakat şunu da söylememiz gerekir ki Islâhî, kendisi tefsir alanında hocası olan Ferâhî'nin düşüncelerinin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi Islâhî her sûreyi ve her âyeti; lafzı, nazmı, siyakı

[243] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 8/248-249.

ve sibakı, Kur'ân'daki şevâhidleri ve nezâirleri ışığında ele almaktadır. Böylece vardığı görüşlerin doğruluğundan emin olabilmek için tefsir kitaplarına müracaat ettiğini dile getirir. Tefsirlerden istifade etmenin doğru yolunun bu yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Fakat *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirinde diğer tefsirlere çok fazla atıfta bulunmayıp kendi görüşlerine geniş çaplı yer vererek, kendi düşüncelerini desteklemek suretiyle bu kaynaklardan faydalanmıştır. Müfessirin bu tutumunu A'râf sûresi 46. ve Bakara sûresi 185. Âyette yaptığı tefsirde görmek mümkündür.[244]

Örnek 1:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌۚ وَعَلَى الْاَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمٰيهُمْۚ وَنَادَوْا اَصْحَابَ الْجَنَّةِ اَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿46﴾

"*İki taraf arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki bunlar, henüz cennete girmedikleri halde (girmeyi) uman cennet ehline, "Selâm size!" diye seslenirler*."[245]

Âyetin yorumunda müellif âyette geçen "*A'râf üzerinde de bir takım adamlar vardır.*" ifadesi ile alakalı adamların kim olduğunu Taberî'nin naklettiği dört görüşten hareketle şu şekilde açıklamaktadır:

1. Sevapları ile günahları eşit olduğu için cehenneme atılmamış fakat henüz cennete de konulmamış, haklarında Allah Teâlâ'nın emrini bekleyenlerdir
2. Âlimler ve fakihlerin bir kısmıdır
3. Ebeveynlerden izin almadan cihada katılanlardır
4. Bunlar insan değil melektir[246]

Müfessir, üçüncü ve dördüncü görüşleri reddetmiş ve bu görüşlerin Kur'ân'da herhangi bir dayanağı olmadığını ve bu konuda herhangi bir işaretin bulunmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle müfessir, 3. ve 4. görüşler hakkında bir tartışmaya girmemiş ve doğrudan reddederek bir açıklama yapmamıştır.

[244] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/31-32.
[245] A'râf 7/46.
[246] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/213-219; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 3/267.

Ayrıca, birinci görüşün birçok açıdan zayıf olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre ilk olarak, "rical" kelimesinin genel olarak "erkekler" anlamına gelmesine rağmen, Arap dilinde bu kelimenin daha çok önemli ve seçkin kişiler için kullanıldığını belirtmiştir. Bu anlamı desteklemek amacıyla müfessir çeşitli âyetleri zikretmektedir. Bu âyetler, "ricâl" kelimesinin özel bir anlam taşıdığını ve sadece sıradan insanları değil, özellikle önemli ve seçkin kişileri tanımlamak için kullanıldığını göstermektedir.

Bunun için Kur'ân'dan, "*Ticaretin de satımın da kendilerini Allah'ı anmaktan, namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyamadığı, gözlerin ve gönüllerin dehşetle sarsılacağı bir günden korkan kişiler;*" "*Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla değiştirmediler*." "*A'râf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: "Ne topladığınız güç ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı.*"[247] âyetlerini dile getirerek "ricâl" kelimesinin yalnızca sıradan kişiler değil, belirgin bir vasfa sahip, yüksek mevkilerde bulunan ve saygı gören kişiler için kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Müfessir, Taberî'nin naklettiği ilk görüşün zayıf olduğunu açıklarken ikinci bir gerekçe olarak şu noktayı dile getirmektedir: "İyi ve kötü amelleri eşit olan kişiler arasında sadece erkekler değil, kadınlar da olabilir. O halde âyette "rical" yerine, daha kapsamlı ve her iki cinsiyeti kapsayabilecek bir terim kullanılabilirdi."

Belirttiği üçüncü sebep ise şudur: Âyette geçen bir kelime dahi, söz konusu grubun durumunun henüz belirsiz olduğu ya da onların A'râf'ta gezdirilmelerinin bir amaç taşıdığına işaret etmez. Oysaki bu tür bir durumun anlatıldığı bir bağlamda, söz konusu mesele daha net bir şekilde ifade edilmeliydi.

Müfessirin itiraz için dördüncü sebebi şudur: Âyette bahsedilen kişilerle cennet ve cehennem ehli arasındaki konuşmalar, bu konuşmayı gerçekleştiren grubun o an için belirsizlik içinde (cennetlik mi yoksa cehennemlik mi) olduğunu ya da iyi ile kötü arasında bir konumda bulunduklarını düşündürmemektedir. Aksine, bu kişilerin özellikleri açık ve net bir şekilde belirgindir. Kendilerine gösterilen değer ve saygı, bu grubun belirsiz niteliklere sahip olduğu düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle

[247] Nûr 24/37; Ahzâb 33/23; A'râf 7/48.

müfessir, âyette bahsedilen kişilerin durumunun açık ve net olduğunu, niteliklerinin ise herhangi bir belirsizlikten uzak bulunduğunu vurgulamaktadır. [248]

Müfessire göre, yukarıda belirtilen sebeplerden ötürü doğru görüş ikinci görüştür. Bu görüş, İbn Cerîr tarafından Mücâhid'e nispet edilmiştir. Müfessir, İbn Cerîr'in tefsir alanındaki yüksek ve tanınmış konumunu vurgularken, Mücâhid'in burada "âlimler ve sâlihler" derken, hak ile batıl arasında dünyada mücadele eden, iyiliği savunan ve batıla karşı durarak doğruyu savunan insanları kastettiğini belirtmektedir. Bu insanlar, hakka hizmet için batılın zulmüne karşı durmuş, mazlumları savunmuş ve zalimlere karşı dimdik ayakta durmuşlardır. Buna göre, "ümmetin erkekleri" olarak tanımlanan bu âlimler, kıyamet günü büyük bir onurla Allah'ın izniyle A'râf'ın yükseklerinden cennet ve cehennem manzarasını seyredeceklerdir. Böylece, hak ile batılın nihai sonunu gözleriyle görüp, cennet ehlini tebrik edecek ve cehennem ehlinin durumunu kınayacaklardır. Bu sayede, hakka gerçek anlamda hizmet eden bu insanlar hem dünyada hem de ahirette mükâfatlarını göreceklerdir. [249]

Müfessirin yaklaşımını metodolojik açıdan değerlendirdiğimizde, yapılan yorumlar dikkatlice incelenip dilsel, içeriksel ve bağlamsal analizlerle temellendirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Müfessir, çeşitli görüşleri ele alarak, her birinin Kur'ân'daki geçerliliğini sorgulamış ve dayanaklarını sağlam bir şekilde analiz etmiştir. Özellikle "rical" kelimesi üzerine yapılan dilsel çözümleme ve âyetin bağlamındaki anlamı derinlemesine ele alması, metnin doğru anlaşılmasına yönelik dikkatli bir metodolojik yaklaşımı yansıtmaktadır. Müfessir, Kur'ân'ın içsel mesajını ve ahlaki boyutlarını göz önünde bulundurarak, farklı yorumları mantıklı bir şekilde değerlendirip eleştirmiştir.

Örnek 2:

اَيَّامًا مَعْدُوْدَاتٍّ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَّ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍّ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهٗ وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿185﴾

"*Sayılı günlerde oruç yazıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar*

[248] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 3/267.
[249] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 3/268.

fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilirseniz- sizin için daha hayırlıdır."[250]

Müellife göre Yukarıda zikredilen âyette geçen "*Sayılı günler*" ifadesini ehl-i tevilin bir kısmı, her ay üç gün oruç tutmak şeklinde anlamıştır. Onlara göre, Katâde'ye izafe edilen bir rivayet sebebiyle ramazan orucu farz olmadan önce her ay üç gün oruç tutmak farzdı.[251] Ancak bir başka grup, bu ifadenin doğrudan Ramazan orucuna işaret ettiğini savunur.[252] Bu görüşü benimseyenler, İslam'da yalnızca Ramazan orucunun farz olarak bilindiğini belirtir. Ayrıca, Ramazan orucu farz olmadan önce Peygamber Efendimizin (s.a.v.) her ay tuttuğu üç günlük oruçların farz değil, nafile oruçlar olduğunu ifade ederler.[253]

Islâhî, İbn Cerîr'in her iki görüşü de aktardığını ancak kendi düşüncesinin ikinci görüşten yana olduğunu belirtmektedir. Müfessir, İbn Cerîr'in tercihine katıldığı için bu görüşü şöyle aktarır: Âyetin "*Sayılı günler*" ifadesi, Ramazan ayındaki günleri ifade etmektedir. Bunun nedeni, Ramazan orucunun dışında Müslümanlara başka bir orucun farz kılındığı ya da Ramazan orucunun başka bir orucu iptal ettiği yönünde güvenilir bir rivayet bulunmamasıdır. Ayrıca, âyetin kendisi de bu görüşü desteklemektedir. Çünkü "*Kur'ân'ın indirildiği ay Ramazan ayıdır*."[254] ifadesi, Ramazan ayının oruç günlerini belirler ve başka bir oruca işaret etmez. Bu nedenle, Ramazan dışında bir orucun farz olduğunu ve sonradan Ramazan orucuyla iptal edildiğini savunanların, bu iddialarını kanıtlayacak güvenilir bir rivayet sunmaları gerekmektedir.[255]

Sonra müfessir, âyette geçen "*Sayılı günler*" ifadesi ile Ramazan ayı arasında bir uyum kurarak şunları ifade eder: 12 aydan sadece 30 veya 29 gün oruç tutulduğunda, oruçların ruhani faydalarını göz önünde bulundurursak, Ramazan ayının aslında uzun bir süre olmadığını, yalnızca "*Sayılı günler*" olarak kısa bir süre olduğunu görmek mümkündür. Bu sebeple, nefsin düzeltilmesi ve Allah'ın rızasını kazanma

---

[250] Bakara 2/185.
[251] Zira Katâde'ye nispet edilen bir habere göre o bu konuda şöyle açıklama yapmıştır: "Ramazan ayı, insanlar üzerine farz kılındığı gibi, daha önceki ümmetlere de farz kılınmıştı. Allah, Ramazan ayından önce, her ayın üç günü oruç tutmayı insanlar için farz kılmıştı" Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 3/155.
[252] Şa'bî: "Hristiyanlara da Ramazan ayı farz kılındı, fakat onlar bu ayı mevsime göre değiştirdiler." Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/155.
[253] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/446.
[254] Bakara 2/184.
[255] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân,* 1/446.

amacıyla geçirilen bu süreyi uzun bir dönem olarak görmemek gerekir. Aksine, bu kısa süre yalnızca "*Sayılı günler*" olarak kabul edilmelidir. Kur'ân, Ramazan ayının değerini göz önünde bulundurarak bu süreci "*Sayılı günler*" olarak nitelendirmiştir.[256]

Islâhî'nin, tefsir kitaplarından kendi görüşünü pekiştirmek amacıyla faydalandığını belirttiği ifadenin bu örnekte uygulandığı görülebilir. Yorum yaparken Taberî'nin görüşünü benimsediği için bu görüşü aktardığını ifade etmektedir. Müfessir böylece, metodolojik yaklaşımını ve tercih ettiği görüşün nedenini açık bir şekilde okuyucuya yansıtmaktadır. O, öncelikle, âyetteki "*Sayılı günler*" ifadesini farklı şekillerde yorumlayan görüşleri ortaya koymuş, ardından bu görüşlerden birini tercih etmiştir. Tercih ettiği görüşü savunurken, âyetin bağlamını dikkate alarak bir değerlendirme yapmış ve diğer görüşlerin eksikliklerine dikkat çekmiştir.

Müfessir, âyetin içeriğiyle uyumlu bir şekilde, "*Sayılı günler*" ifadesinin Ramazan ayı ile nasıl bir uyum sağladığını göstererek onların manevi değerini vurgulamış ve Ramazan ayının aslında kısa süreli bir ibadet olup, derin manevi faydalar sağlayan bir süreç olarak anlaşılmasına olanak tanımıştır.

2.5. Semavî Kitaplar ile Tefsiri

Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân* adlı tefsirinde İsrâiliyat'a yer vermemiştir. Tefsir kitaplarında İsrâiliyat olarak aktarılan rivayetlerin güvenilir olmadığını vurgulamış ve bu tür rivayetlerin Ehl-i kitap için de delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu sebeple, delillerini orijinal kaynaklara, yani doğrudan Tevrat ve İncil'e dayandırmaktadır.

Müellifin semavî kitaplara verdiği önem şu sözlerinden de anlaşılmaktadır:

"Sahipleri bu kitapları tahrif etmeselerdi, Kur'ân'da olduğu gibi bizim için bu kitaplarda da rahmet ve bereket olurdu. Ancak, yapılan bu tahriflere rağmen, bugün bile içlerinde bilgelik hazineleri mevcuttur. Onları tekrar tekrar okuduktan sonra, Kur'ân'ın hikmetini daha iyi kavramaktayım ve bu kutsal kitaplardan gelen yardımın başka hiçbir kaynaktan sağlanmadığı kanaatindeyim. Özellikle Zebûr ve İncil'i okuduğunuzda, Kur'ân ve hadis dışında hiçbir yerde bulunmayan bir iman kaynağının onlardan

[256] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/446.

beslendiğini görürsünüz. Semavî kitaplara sahip olanların, Kur'ân'ın ve son peygamberin davetine kayıtsız kalmalarına ise şaşırıyorum."[257]

Islâhî, semavî kitaplardan Kur'ân'ın prensiplerine ters düşmeyen kısımları alarak tefsirinde kullanmış, ancak Kur'ân'ın temel öğretilerine aykırı gördüğü bölümleri ise aktarmamıştır. Müellifin semavî kitaplara yaklaşımı ve onları nasıl değerlendirdiği aşağıdaki örnekler üzerinden daha net anlaşılacaktır.

Örnek 1:

قَالُوا يَا مُوسٰٓى اِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا اَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُونَ ﴿24﴾

"*İsrâiloğulları, "Ey Mûsâ! Onlar orada bulundukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız!" dediler.*"[258]

Müfessir, âyetteki ifadenin İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'ya verdiği son cevap olduğunu söylemektedir. İsrâiloğulları'nın bu tutumunu desteklemek amacıyla Tevrat'ta da benzer bir ağıtın yer aldığını belirtmektedir. Bu bağlamda müfessir, "İsrâiloğulları'nın Feryadı" başlığı altında, onların Mûsâ (a.s.) ve Hârûn'a (a.s.) karşı sergiledikleri tutumu göstermek amacıyla Tevrat'tan aşağıdaki âyeti aktarmaktadır:

"O zaman bütün cemâat yüksek sesle bağırmaya başladı ve halk o gece boyunca ağladı. Ertesi gün, İsrâiloğulları topluluğu Mûsâ ve Hârûn'a karşı şikâyet etmeye başladı. Bütün cemâat onlara şöyle dedi: 'Keşke Mısır'da ölseydik ya da bu çölde ölseydik! Tanrı neden bizi bu ülkeye getirip kılıçtan geçirmek istiyor?" [259]

Âyetin tefsirini daha da detaylandırarak şu noktayı vurgulamaktadır: "İsrâiloğulları'nın korkaklığı ve ürkekliği o kadar aşırıydı ki, onların bu psikolojisi karşısında Hz. Mûsâ, Yûşa ve Kaleb'in "Allah bizimledir, korkmayın" şeklindeki kesin ve güçlü teminatları bile etkisiz kalmıştır." Müfessirin yorumu, İsrâiloğulları'nın Allah'a ve peygamberlerine olan güvensizliğini vurgulamakta ve onların, kendilerine sunulan ilâhî desteğe rağmen korkak ve çekimser bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır. Ona göre, onların "Eğer Allah bizimle birlikteyse, o hâlleri ile sen ve

[257] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/33.
[258] Mâide 5/24.
[259] *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (Yeni Yaşam Yayınları, 2018), Çölde Sayım 14/1-3.

senin Tanrın gidin ve savaşın, biz burada oturuyoruz" şeklinde bir karşılık vermeleri oldukça muhtemeldir.[260]

Bu yorum, Tevrat ve Kur'ân'daki anlatılara paralel bir şekilde, İsrâiloğulları'nın tereddüt ve itaatsizlik içinde olduklarını, mücadeleden kaçındıklarını ve peygamberlerine karşı güven eksikliği taşıdıklarını göstermektedir. Özellikle, ilâhî vahyin ve peygamberlerin sözlerinin onlar için hiçbir anlam ifade etmediği, çünkü korkunun onların zihnini tamamen esir aldığı fikri üzerinde durulmaktadır.

Müfessirin bu âyeti aktarmasının amacı, İsrâiloğulları'nın peygamberlerine karşı gösterdiği nankörlük ve isyan tavrını gözler önüne sermektir. Tevrat ve Kur'ân'daki anlatımlar karşılaştırıldığında, İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'ya karşı sergilediği bu tutumun sadece Kur'ân'î bir anlatı olmayıp, Tevrat'ta da yer alan tarihî bir gerçeklik olduğu göstermektedir. Bu olay, İsrâiloğulları'nın Allah'ın vadettiği topraklara girme konusundaki korkuları, güven eksiklikleri ve sürekli şikâyet etme eğilimleri ile bağlantılıdır. Müfessir, bu anlatımı vurgulayarak, onların Hz. Mûsâ'ya (a.s.) yönelik serzenişlerini ilâhî vahiyler arasındaki süreklilik perspektifinden değerlendirmektedir.

Bu yorum, Ilâhî kitaplar arasındaki metinsel ve tematik ilişkileri göz önünde bulundurarak, tarihsel bir süreklilik içinde İsrâiloğulları'nın tutumlarını anlamlandırmaya çalışan tefsir yöntemlerinden biridir. Böylece müfessir, Kur'ân'ın anlatımını Tevrat'taki bilgilerle destekleyerek okuyucuya daha kapsamlı bir perspektif sunmaktadır.

Örnek 2:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِۖ قُلْ سَاَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًاۖ ﴿83﴾

"*(Ey Muhammed!) Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: 'Size ondan bir anı okuyacağım*."[261]

Müellif, âyette "ذو القرنين / Zülkarneyn" diye bahsedilen kişinin kim olduğunu Tevrat'tan hareketle şöyle açıklamaktadır: "Zülkarneyn'in kim olduğu sorusuna müfessirlerimizin cevapları çeşitlidir. Genel olarak insanlar, İskender-i Rumîyî

[260] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 490-491.
[261] Kehf 18/83.

Zülkarneyn olarak adlandırdılar. Bazı insanlar ona İran'ın (خورس / Horas veya سائرس / Syrus olarak da bilinir) kralı "Keyhüsrev /كيخسرو" veya Dârâ olarak atıfta bulunur. Bunun Hemiri kralından biri olduğuna dair bir görüş de vardır. Fakat son görüşün doğruluğunu ispatlayan önemli bir delil yoktur. Kur'ân'ın Zülkarneyn hakkında bildirdiği özellikler İskender için de geçerli değildir. Kur'ân, Zülkarneyn'i muvahhid ve âhirete gerçekten inanan biri ve aynı zamanda tebasına çok âdil ve sâdık biri olarak tanımlamaktadır. Bunun aksine İskender bunların hiçbirine sahip değildi.[262]

Daha sonra müellif "Yahudilerin kutsal kitaplarında Zülkarneyn'den bahsedilir" diyerek, Tevrat'ta Zülkarneyn'in kişiliği hakkında bazı bilgilere yer verildiğini belirtmektedir. Eserinde; "Bu kralın (Zülkarneyn), Yahudilere karşı büyük iyiliği, onları Bâbil'in[263] esaretinden kurtarması ve onun yardımıyla Beytülmakdis ve heykelin yeniden inşa edilmesi olduğunu söyler. Yahudilerin peygamberleri bu olayların olacağını önceden söylemişlerdi."[264] ifadesini belirttikten hemen sonra Tevrat'taki şu pasaja yer vermektedir:

"Yeşaya"da şöyledir: "Rab meshettiği kişiye, Sağ elinden tuttuğu Koreş'e sesleniyor. Uluslara onun önünde baş eğdirecek, Kralları silahsızlandıracak, daha kapanmayacak kapılar açacak."[265]

Islâhî yukarıda zikredilen metindeki "Koreş" ve "Zülkarneyn'in" bir kişinin ismi ve unvanı olduğunu dile getirmektedir. Bunun için كورش / Koreş kelimesinin biraz değişmiş hali "سائرس / Sayrıs"ın olduğunu söyleyerek, "سائرس" kelimesinin Yunancada geçen "كيخسرو / Kehsro" isminin telaffuzu olduğunu belirtmiştir. Sonrasında kutsal Kitabın "ve gözlerimi kaldırıp bakınca kanal kıyısında duran bir koç gördüm; iki boynuzu vardı. Boynuzlardan daha geç çıkanı öbüründen daha uzundu. Koçun batıya ve kuzeye ve güneye doğru boynuz attığını gördüm. Hiçbir hayvan ona karşı koyamıyor,

---

[262] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/612-613.

[263] Islâhî burada Bâbil derken muhtemelen Buhtunnasr'ı kastetmektedir. Yani şehri zikredip şehrin zalim kralını vurgulamaktadır. Buhtunnasr, Milâttan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralı. Ömer Faruk Harman, "Buhtunnasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/380-381.

[264] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/612-613.

[265] *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (Yeni Yaşam Yayınları, 2018), Yeşaya 45/1; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/612-613.

kimse onun elinden kurtaramıyordu. Koç dilediği gibi davrandı ve gitgide güçlendi."[266] ifadesini nakl ederek, geçen "iki boynuzu / Zülkarneyn" kelimesinin Koreş'e, Med ve Pers olarak adlandırılan iki imparatorluğu boyunduruk altına alındıktan sonra ona unvan olarak verilmiş olduğunu düşünmeketedir.

Görüldüğü üzere Islâhî tefsirinde İsrâiliyat rivayetlerine yer vermemekle beraber kutsal kitaplardan istifade etmektedir. Ancak bu istifadeyi Kur'ân'ın talimatlarına ters gelmediğini düşündüğü takdirde gerçekleşmektedir.

2.6. İslâmiyet Öncesi Arap Tarihi ile Tefsiri

Kur'ân-ı Kerim, Arabistan yarımadasının önceki kavimlerinden olan Âd, Semûd, Medyen, Lût ve Nûh kavimlerinin helâk oluşlarından söz etmektedir.[267] Kureyşlilerin, Hz. İbrâhim'in dinini tahrif etme ve tevhidin merkezi olan Beytullahı putperestleştirme biçimlerine ve bunun sonucunda ortaya çıkan örf ve bid'atlara yer vermektedir. Bu konu hakkında tefekkür edip kafa yoran bir kimsenin bütün bunları anlaması için o dönemin tüm tarihi hakkında detaylı ve dikkatli okumalar yapması gerekmektedir. Müfessir İslâmiyet öncesi Arap tarihinin, Kur'ân'ı anlama noktasında önemli bir rolü olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre o dönemin müstenit bir tarihi bulunmamaktadır. Tarihi kitaplar arasında her ne kadar faydalı kitapların varlığı mevcut olsa da bu malzeme oldukça yetersiz görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama sürecinde başvurulabilecek haricî vasıtaların, dâhilî vasıtaları ihmal ettirdiği taktirde hiçbir anlamının kalmayacağını ifade eden Islâhî, tarih ile alakalı olayların Kur'ân'ın ışığında anlaşılabileceğini söylemektedir.[268]

Tedebbür-i Kur'ân'a bakıldığı zaman Islâhî'nin tefsir, sîret veya tarih kitaplarında bulunan bilgiye oldukça az yer verdiğini görmek mümkündür. Hatta bazen Islâhî kaleme aldığı Arap tarihine ilişkin görüşlerinde tamamen farklı ve yeni görüşler ortaya koymakta ve diğer müfessirlerden bu konuda ayrılmaktadır. Bunu aşağıdaki örnekte görmek mümkündür:

---

[266] *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Daniel 8/3-4; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 4/612-613.
[267] A'râf 7/78; Hûd 11/38, 83; Hicr 15/83; Ankebût 29/34; Fussilet 41/16-17; Kamer 54/19, 31; Hâkka 69/6.
[268] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 1/33-34.

Örnek 1:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ ﴿1﴾ اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ ﴿2﴾ وَّاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ ﴿3﴾ تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍ ﴿4﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ ﴿5﴾

"*Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi? Onların planlarını boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı? Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.*"[269]

Fîl sûresinin yorumunda Islâhî, tamamen farklı ve yeni görüşünü belirtirken ilk olarak, bu sayfanın kenarına 'Ebrehe ve karakteri' yazarak, durumu şu şekilde açıklamıştır: "Bazı tarihçiler Ebrehe'yi hoşgörülü bir hükümdar olarak tanımlasalar da yaşam koşulları bu hüsn-ü zannı desteklememektedir. Aksine oportünist, hain ve çok bağnaz bir Hıristiyan olduğu açıktır. Askerleri aracılığıyla Yemen'i ele geçirdiği, ayrıntıları kaynaklarda geçtiği üzere Habeş kralına ihanet etmiş birisidir."[270]

Sonrasında Islâhî, tekrardan sayfanın kenarına "müfessirlerin bu konuda genel olarak yanlış ifadelerde bulunduklarını" ifadesini verip durumu şu şekilde açıklamıştır: "Sonunda (yani sûrenin) bu ordunun helak olmasında, Arapların çabası mı yoksa Allah'ın takdiri mi daha etkiliydi?[271] devamında âyetten hareketle şöyle söylemektedir: Siz onlara taş ve çakıllarla vuruyordunuz, bu yüzden Allah onları yenilmiş ekin yaprağı gibi ezdi. Yani bu orduya göre sizin savunmanız çok zayıftı ama Allah Teâlâ, sizin zayıf savunmanızı görünmez desteğiyle o kadar etkili kıldı ki, yenilmiş saman gibi çiğnendiler."[272]

Islâhî bu yorumlarına, "ترمي" (atıyor) fiilinin failinin ebâbîl kuşları değil, bilakis Kureyş olduğu düşüncesiyle ulaşmaktadır. Çünkü "الم تر" (Görmedin mi?) ifadesinin muhatabının doğrudan Kureyş olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, "ترمي" fiilinin bağlamının kuşların taş bırakma fiiline uygun olmadığını savunmaktadır. Ona göre, kuşlar gagalarıyla taş bırakabilir, ancak bu eylemi "ترمي" olarak adlandırmak doğru

[269] Fîl 105/1-5.
[270] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/558.
[271] Burada geçen "Arapların çabası" ile "Allah'ın takdiri" ifadesi, iki ayrı güç veya bağımsız bir etki olarak anlaşılmamalıdır. Burada kasıt, ordunun helak olmasında Allah'ın takdirinin doğrudan bir müdahale ile mi gerçekleştiği yoksa Arapların çabalarının ki bu çabalar da nihayetinde Allah'ın takdiri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu durum, Allah'ın takdirinin insan çabalarıyla nasıl uyum içinde tecelli ettiği bağlamında ele alınmalıdır.
[272] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/561.

değildir. Islâhî'ye göre "ترمي" fiili, ancak bir güçle desteklenen bir hareketi, örneğin bir elin ya da sapanın taş fırlatma eylemini ifade eder.[273] Ona göre, bu bağlamda Ebrehe'nin ordusunun helak edilmesi, Kureyş'in direnişiyle ilişkilendirilmelidir ve "ترمي" fiili de bu direnişi ifade etmektedir.[274]

Islâhî'ye göre müfessirler, Kureyş'in Ebrehe ile savaşmadığını, liderleri Abdülmuttalib'in halkıyla birlikte dağa çekildiğini ve Kâbe'yi Allah'a emanet ederek, "Bu evin sahibi kimse, onu koruyacaktır" dediğini ifade etmektedir. Onlara göre, "ترمي" fiilinin faili ise "طيرا أبابيل"dir, yani "Ebabil kuşları Ebrehe'nin askerlerine taş atıp onları helak etmiştir." Ayrıca kuşların kendi büyüklüklerinde taşlar taşıdığı ve bu taşların askerlerin ya da fillerin bedenlerinden geçtiği şeklindeki açıklamalarının dilsel ve mantıksal bir dayanağı olmadığını vurgulamaktadır.

Müellif, bütün müfessirlerin bu görüş üzerinde hem fikir olduklarını dile getirmekle beraber,[275] bu görüşü birkaç nedenden dolayı tamamen yanlış bulduğunu gerekçelendirmektedir. Bu nedenler aşağıda açıklanacaktır:

1. Islâhî, Kureyşlilerin dağlara çıkmış olmalarında bir şüphenin olmadığını söyler. Ancak bu onların savunmayı tamamen bırakıp dağlara saklandıkları anlamına gelmemektedir. Aksine Kureyşlilerin Ebrehe ordusuna karşı savaş tekniği olarak ortaya koyabilecekleri tek savunma şekli dağlara çekilmekti. Onlarda savaş tekniği olarak dağa çıkmıştılar ki bu doğru bir davranıştır. Allah da sünnetine göre onların görevlerini en iyi şekilde yerine getirmeleri noktasında onlara yardım etmiştir.
2. Kureyşlilerin direnmediğini iddia edenlerin iddiaları hem gerçeklere hem de Kureyş'in onur ve şerefine aykırıdır. Bütün tarihçiler, Ebrehe'nin ordularının Kâbe'ye gelirken geçtiği yollarda Arap kabilelerinin onlara direndiği noktasında hemfikirdir. Bu kabileler, direnmeye ve yenilmemeye kararlıydılar ve düşmanın Kâbe'ye saldırmak için sınırlarından kolayca geçmesine izin vermemişlerdir.

---

[273] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 563-564.
[274] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 563-564.
[275] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/632; Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîr-i kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahata (Beyrut: Dâr İhyâ'ü't-Türâs, 2002), 4/853; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 32/292; Nesefî, Medâriku't-Tenzîl, 3/681; İsmâîl Hakkî b. Mustafâ el-İstânbûlî el-Hanefî el-Halvetî İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/517.

3. Kureyşlileri direnmemekle itham edenlere göre, bu sûreden çıkarılabilecek ders şudur ki, Kâbe'nin koruyucusu Allah'tır. Muhafızları düşmandan korkup onu terk ederek kaçtığında bile Allah onu koruyacaktır. Böylece Kureyşliler, Ebrehe'nin kuvvetlerinden korkarak dağlara saklandıkları zaman Allah Teâlâ, ebâbîl kuşlarını taşlarla gönderdi ve düşmanı mahvetti. Eğer bu, gerçekten sûrenin dersi ise, o zaman bu ders Allah Teâlâ'nın sünnetine aykırıdır. Allah'ın sünneti, kulların evlerinde oturup İsrailoğulları gibi "*İsrâiloğulları, "Ey Mûsâ! Onlar orada bulundukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız!" dediler.*"[276] Konuşanlara, savaşmadan yardım etmek değildir. Müfessir başka bir örnekte durumu şu şekilde dile getirmektedir: Peygamber (s.a.v.) Bedir gazvesinde Kureyş ordusuna sadece bir avuç toprak atmıştı fakat o bir avuç toprak onlar için bir fırtına oldu ve Allah bunun önemini şöyle bildirdi: "*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir.*"[277] Ardından müfessir, okuyucuları Abdülmuttalib'in dağın üzerinde okuduğu şiirlerindeki coşku ve heyecanı görmeye ve bu şiirlerden zevk almaya teşvik edip, bu kadar onur ve cesarete sahip bir kişinin, savaş alanını terk edip kaçacağı düşünülebilir mi? diye, şiirleri bu şekilde sunmaktadır:

اللهم إن المرء يمنع رحله ... فامنع حلالك

لا يغلبن صليبهم ومحالهم ... ابد محالك

إن كنت تاركهم وقبلتنا ... فأمر ما بدا لك

"Allah'ım! İnsan kendi eşyasını nasıl korursa, sen de kutsal evini (Kâbe'yi) koru.

Haçlarını ve tuzaklarını (kötü planlarını) asla kutsal mabedine üstün kılmalarına izin verme.

Eğer onları ve bizim kıblemizi terk edeceksen, o zaman dilediğini yap!"

[276] Mâide 5/24.
[277] Enfâl 8/17.

4. Abdülmuttalib'in Hira dağına çıkarak Kâbe'nin Rabbine halini arz etmesi, onun Allah'ın evinin savunmasını tamamen bıraktığı ve bütün meseleyi Allah Teâlâ'ya havale ederek oradan ayrıldığı anlamına gelmez. Resûlullah'ın (s.a.v.) Bedir savaşı meydanında yaptığı duada olduğu gibi burada da Allah'a güvenin şanına ve lütfuna itimat vardır.[278]

Sonuç olarak, müfessir, Fîl sûresinin yorumunda geleneksel görüşlerden farklı bir yaklaşım sergilemektedir. O, Kureyşlilerin Ebrehe'nin ordusunun karşısında korkup dağlara saklanmadığını, aksine bu durumu bir savaş stratejisi olarak değerlendirdiklerini savunmaktadır. Islâhî'ye göre, Kureyşlilerin dağlara çıkması, savaşı tamamen terk ettikleri anlamına gelmemektedir. Aksine, bu strateji onların en uygun savunma yöntemiydi. Bu yöntemi, Ebrehe'nin ordusunun geçiş yollarında karşılaştığı yerel Arap kabilelerinin direnişiyle de desteklemektedir.

Islâhî, mucizeyi inkar etmemekle birlikte, kuşların taş atmaktan ziyade, Kureyş halkının bu olayda aktif bir rol oynadığı görüşünü benimsemektedir. O, "ترمي" fiilinin, Kureyşlilerin ellerindeki taşlarla yaptıkları müdahaleyi ifade ettiğini, dolayısıyla kuşların taş yağdırmasının mucizevi etkisinin aslında Kureyş'in eylemleriyle ilişkilendirilebileceğini vurgulamaktadır. Islâhî'ye göre, bu olayın mucizevi yönü, Allah'ın Kureyşlilerin ellerindeki taşları o kadar etkili hale getirmesi ve onları düşman ordusuna karşı bir güç olarak kullanmasıdır. Bu bağlamda, Islâhî mucizeyi kabul ederken, onun şekli ve gerçekleşme tarzı hakkında geleneksel yorumlardan farklı bir görüş ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşım, aynı zamanda Müslümanların tarihsel olayları ve kutsal metinleri nasıl farklı perspektiflerden değerlendirebileceklerini gösteren bir örnek teşkil etmektedir. Islâhî, tarihî ve sosyal bağlamları göz önünde bulundurarak, Kureyş'in direnişinin ve Ebrehe'nin ordusunun helakinin Allah'ın kudreti ve takdiriyle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair derin bir anlayış geliştirmiştir. Bu, İslam öncesi tarih ve Arapların stratejik düşünme biçimlerini tespit bir yorumdur ve sûreyi sadece mucizevi

[278] "Allahım! Senden ahdini ve vaadini yerine getirmeni diliyorum. Allah'ım! Eğer Senin iraden bu insanların sana ibadet etmemesi yönündeyse (o zaman müşriklere zafer ver)." Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'ın elini tuttu ve şöyle dedi: "Bu sana yeter, (ey Allah'ın resûlü). Sonra Hz. Peygamber dışarı çıktı ve şu âyeti söyledi: "*Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar*." Kamer 54/45; Buhârî, *el-Câmiʿu's-Sahîh*, "Meğazi," 4, (3953).; Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/561-564.

bir olay olarak değil, aynı zamanda bir halkın direnişi ve Allah'ın yardımının bir arada gerçekleştiği bir tarihi olay olarak değerlendirmektedir.

Örnek 2:

Müfessir, Kureyş kabilesinin sonradan değil bilakis önceden beri Beytullah'ın etrafında yaşamış olduklarını ve Kâbe'ye hizmetle görevlendirilmiş olmalarını Kureyş sûresi tefsirinde şöyle ifade etmektedir:

لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ﴿1﴾

"*Kureyş'in güvenliğini*"[279]

Kureyş'in Beytullah ile ilişkisi, bir kabilenin başka bir yerden gelip Mekke'ye yerleşmesi ve ardından Beytullah'ın bekçisi olması şeklinde değildir. Aksine, Hz. İbrâhim Beytullah'ı inşa ettiğinde, Hz. İsmâil ve soyunu, Beytullah'a hizmet etmeleri için onun yakınına yerleştirmiş ve onlar için hem huzur hem de rızık duasında bulunmuştur.[280]

Müfessir yukarıda zikredilen tarihsel olayı, yani Kureyşlilerin Beytullah ile ilişkilerinin, Hz. İbrâhim'in Beytullah'ı inşa ettiğinde Hz. İsmâil ve soyunu (Kureyş) buna görevlendirmiş olmalarını aşağıdaki âyetten anlaşıldığını dile getirmektedir:

"*İbrâhim şöyle dua etmişti: "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!. Rabbim! Putlar insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldu. Bundan böyle kim bana uyarsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, pek esirgeyensin. Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim. Bunu yaptım ki rabbim, namazı kılsınlar. İnsanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver ki şükretsinler.*"[281]

Bu âyetlerden anlaşılan, Hz. İsmâil ve soyundan gelenler, Hz. İbrâhim tarafından, Beytullah'ın yapımında öngörülen gayeleri gerçekleştirmek için Beytullah'ın yakınlarına yerleştirildi ve bundan dolayı Hz. İbrâhim, Kureyş için huzur ve rızık duasında bulundu. Aynı zamanda Kureyş'in Hz. İsmâil'in soyundan olduğunu şu

[279] Kureyş 106/1.
[280] Islâhî, *Tedebbür-i Kur'ân*, 9/573-574
[281] İbrâhim 14/35-37.

hadisde de "Resûlullah, 'Allah, İbrâhim'in çocuklarından İsmâil'i, İsmâil'in çocuklarından Benî Kinâne'yi, Benî Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti"[282] görebiliriz.

Sonuç olarak Islâhî, İslâmiyet öncesi Arap tarihi, Kureyş kabilesinin Beytullah ile olan ilişkisinin hem tarihsel hem de tefsir bağlamında anlaşılmasını derinleştiren bir perspektif sunar. Müfessirin görüşü, bu tarihsel zemini dikkate alarak, Kureyş'in Mekke'ye ve Beytullah'a olan bağlantısını, Hz. İbrâhim'in duası ve Hz. İsmâil'in soyundan gelen bir kavim olmaları üzerinden açıklamaktadır.

İslâmiyet öncesi Arap toplumunda Kureyş'in Mekke'deki merkezi konumu, ticaret yollarını kontrol etmesi ve Kâbe'ye hizmetiyle şekillenmiştir. Ancak müfessirin vurguladığı gibi, Kureyş'in Mekke'ye yerleşmesi rastgele bir göç hareketiyle değil, Hz. İbrâhim'in planlı yerleştirme ve duasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, Hz. İbrâhim'in duasında geçen güvenlik, huzur ve rızık temennileri, Kureyş'in Mekke'deki tarihsel rolünü ilâhî bir çerçeveye oturtmaktadır.

[282] Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâil" 1, (2276).

SONUÇ

Kur'ân'ı yorumlamada en güçlü referans, Resûlullah'ın yetiştirdiği ve vahyin gelişine şahit olmuş olan sahâbeye (r.a.) aittir. Sonraki dönemlerde yaşayan saygıdeğer âlimler de Kur'ân'ı anlamak ve Allah'ın muradına ulaşmak amacıyla tefekkür ve tedebbür etmişlerdir. Bazıları içtihatlarında isabet ederken, bazıları ise çaba göstermelerine rağmen insanlık gereği yanılgıya düşmüştür. Dolayısıyla, Kur'ân'ın yorumlanmasına hangi müfessirin nasıl bir katkı sunduğunu anlayabilmek için öncelikle metodolojisinin incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle biz, Emîn Ahsen Islâhî'nin tefsir anlayışını ve yorumlama metodolojisini ele almak istedik.

Müfessirin ömrünün elli beş yılını vakfettiği *Tedebbür-i Kur'ân* tefsirindeki yöntemini ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra şu sonuçlara ulaştık:

Islâhî'nin tefsire yeni bir metot kazandırma gayesi açık bir şekilde görülmektedir. Kavramsal düzeyde bazı terimlerin isimlendirilmesinde değişikliğe giderek, geleneksel tefsir anlayışına yeni bir perspektif kazandırmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda, tefsirin temel unsurlarını korumakla birlikte, onlara farklı bir terminoloji ve sistematik bir yapı kazandırma çabası içinde olduğu söylenebilir.

Müellif, âyetleri yorumlarken geleneksel rivayet ve dirayet tefsiri metodundan farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Tefsir anlayışını, "Kur'ân'ın dâhilî ve hâricî vasıtaları" adını verdiği özel bir tasnife tabi tutmuştur. Kur'ân'ı anlamak için başvurduğu dâhilî vasıtalar üç tanedir: Kur'ân'ın dili, nazmı ve bizzat kendisidir. Islâhî, yorumlayacağı âyeti öncelikle bu üç unsurun ışığında ele almaktadır. Kur'ân'ın dilini dâhilî vasıtalar arasında saymakla birlikte, örneklerine bakıldığında bunun esasen Kur'ân'ı Câhiliye dönemi Arap şiiri ile tefsir etmek anlamına geldiği görülmektedir. Müellif, Kur'ân'daki belirli bir lafzın anlamını açıklarken, sahâbenin görüşlerinden ziyade bu şiirlere daha fazla önem vermektedir. Hatta bazı durumlarda, bir kelimenin anlamıyla ilgili sahâbenin açıklamasını aktarmadan doğrudan Câhiliye dönemi Arap şiirine başvurarak Kur'ân'ı yorumlamaktadır.

Dâhilî vasıtaların ikincisi olan Kur'ân'ın nazmını, nazmü'l-Kur'ân ve nizâmü'l-Kur'ân olmak üzere iki başlık altında ele almaktadır. Nazmü'l-Kur'ân, her sûrenin âyetleri arasındaki insicam ve nazm bütünlüğünü ifade etmektedir.

Müellif, bazı yerlerde âyetlerin nazmına dayanarak, rivayetlerde esbâb-ı nüzûlü bulunsa dahi âyetlerin iniş sebeplerini tespit etmektedir. Ona göre esbâb-ı nüzûl, yalnızca rivayetlerle değil, aynı zamanda âyetlerin bağlamı ve bütünlüğü dikkate alınarak, içtihad yoluyla da belirlenebilir. Nizâmü'l-Kur'ân ise sûrelerin tertibi anlamına gelmektedir. Müfessire göre, Kur'ân'ın tertibi ve sûrelerin sıralaması tevkîfî olup, bu durum Kur'ân'ın belirli bir düzene sahip olduğunu göstermektedir. Bildiğimiz kadarıyla, "nizâm" kavramını tefsir terminolojisinde ilk kez kullanan kişi de Emîn Ahsen Islâhî'dir.

Üçüncü olarak müellif bizzat Kur'ân'ın kendisiyle tefsir etme yöntemine başvurmuştur. Ancak, Kur'ân'ı anlamak için dâhilî vasıtalar sıralamasında Kur'ân'ın kendisini ilk değil, üçüncü sıraya koymuş olması dikkat çekicidir. Bu durum, Kur'ân'ın en iyi şekilde yine kendisiyle tefsir edilebileceği gerçeğini göz ardı ettiği izlenimini vermektedir. Özellikle, Kur'ân'ı anlamada ilk sıraya Câhiliye Dönemi Arap şiiriyle tefsiri yerleştirmesi, müellifin yöntemindeki önceliklendirme açısından dikkatimizi celbetmiştir.

Kur'ân'ı anlamak için Islâhî'nin belirttiği hâricî vasıtalar altı başlık altında toplanmaktadır: Bunlar hadis, sahâbe sözleri, esbâb-ı nüzûl, tefsir kitapları, semavî kitaplar ve İslâmiyet öncesi Arap tarihini kapsamaktadır.

Islâhî, sünnet ve hadis ayrımına özellikle dikkat etmektedir. Ona göre sünnet, mütevâtir ve meşhur rivayetlerden oluşurken, hadis yani haber-i vâhid niteliğindeki rivayetler ancak Kur'ân'ın lafzına ters düşmediği sürece geçerlilik kazanabilir. Hadisi, Kur'ân'ı anlamak için bir araç olarak kabul etmenin yanı sıra bazı yerlerde hadisleri reddetmiş, bazı durumlarda ise aynı hadisin yalnızca belirli bir kısmını kabul ederek diğer ifadelerine yer vermemiştir. Ancak, bu tercihlerinin gerekçesini açıkça belirtmemiştir.

Islâhî, tefsirinde sahâbe görüşlerine yer vermekle birlikte, bazen onları doğrudan zikretmeden veya rivayeti açıkça belirtmeden yorumlarını benimsemektedir. Bu yaklaşım ona hem sahâbe görüşlerinden istidlalde bulunmasını hem de bağlam ve nazm odaklı metodunu sürdürmesini sağlamaktadır.

Müfessir, esbâb-ı nüzûlü bir âyetin nâzil olmasının "mutlak bir nedeni" değil, sadece bir "vesile" olarak görmektedir. Hocası Ferâhî ve Islâhî'ye özgü olan bu

yaklaşım ise, bir âyetin nüzûl sebebini belirlemede rivayetleri tek kaynak olarak kabul etmemesidir. Aksine, nüzûl sebeplerinin içtihat yoluyla da bulunabileceğini savunmaktadır. Bu doğrultuda, bazı durumlarda rivayetlerde geçen nüzûl sebeplerini göz ardı etmiş ve kendi içtihadına dayanmıştır. Ancak, metodolojisini uygularken bazen sahih rivayetlerde geçen nüzûl sebeplerini ne değerlendirmekte ne de zikretmeye değer görmektedir.

Kur'ân'ı anlamanın hâricî vasıtaları arasında dördüncü sırada yer alan tefsir kitapları, müellife göre zorunlu başvurulması gereken bir kaynak değildir. Aksine, kendi görüşlerini pekiştirmek amacıyla kullanılabilecek ek bir dayanak niteliğindedir.

Kur'ân'ı anlamanın hâricî vasıtalarından beşincisi olarak semavî kitaplardan faydalanmış, ancak bu kitaplardan aktarılan ve dine zarar verebilecek İsrâiliyat rivayetlerine yer vermemiş, bu tür aktarımların güvenilir olmadığını ifade etmiştir.

Islâhî'nin Kur'ân'ı anlamada başvurduğu hâricî vasıtalardan sonuncusu ve sınırlı olarak kullandığı İslâmiyet öncesi Arap tarihidir. O dönemin yazılı belgelere dayalı bir tarihinin bulunmadığını düşünen Islâhî, tarih kitaplarındaki malzemeyi oldukça yetersiz görmekte ve bu kaynakları zikretmeye değer bulmamaktadır. Bu nedenle, tarihî olayların ancak Kur'ân'ın ışığında anlaşılabileceğini savunmaktadır.

Müellifin tefsirinde, sîret, tarih ve tefsir kitaplarındaki tarihî bilgilere oldukça sınırlı şekilde yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte, bazı tarihî olaylarda geleneksel yaklaşımlardan tamamen farklı olarak kendi çıkarımlarına dayanarak ulaştığı görüşlerini aktarmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdürrahim, Muhammed. Garîbü'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1993.

Abdüssemi, İmad Ali. *et-Teysîru fi Usûli ve't-Ticâhâti't-Teysir*. İskenderiye: Dârü'l-İman, 2002.

Ahmad, Anis. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.

Ahmed, Hafız İftihar. "Menhecü'ş-Şeyh Emîn Ahsen Islâhî mine'l-itticâhi'l-lugavî fî Tefsîrihî Tedebbür-i Kur'ân". *Mecelletü'l-Kısmi'l-Arabî bi Câmiati Pencab* 16 (2009), 22.

Ahmed, Hafız İftihar. *Şeh Emîn Ahsen Islâhî ve Menhecuhu fi Tefsirihi Tedebbür-i Kur'ân*. Pakistan: University of Bahawalpur, Doktora Tezi, 1996.

Aslan, Ahmet. "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 143-163.

Ahsan, M. Manazir. "Cemâat-i İslâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım,1415.

Aruçi, Muhammed. "Refîuddin ed-Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bâcemân, Muhammed b. Abdullah. *es-Sünne en-Nebeviyye: es-Sadru's-Sâni' li't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Mekânetühâ Min Haythü'l-İhticâc ve'l-Amel*. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li't-tıbâati'l-Mushaf eş-şerîf, Medine, ts.

Bahauddin Hürremşahi. *Kur'ân Bilimi*. çev. Hasan Almas. İstanbul: İhtar Yayınları, 1998.

Basrî, Katâde es-Sedûsî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Dâmin Hâtim Salih. Mektebetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyi's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meʿâlimü't-tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, 1. Basım, 1999.

Belhî, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şahata. 32 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'ü't-Türâs, 1. Basım, 2002.

Birışık, Abdulhamit. "Islâhî, Emîn Ahsen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/191-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Birışık, Abdulhamit. "Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi". *Divan İlmî Araştırmalar* 11 (2001), 59-90.

Birışık, Abdulhamit. "Medresetü'l-Islâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/343. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. thk. Şerefeddin Ahmet. 22 Cilt. Hind- Hayrâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye 1404.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tavki'n-Necât, 2001.

Büyük, Enes (Editör). *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar - Klasikten Çağdaş Döneme*. İstanbul: kitâbî, 2023.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 1999.

Cehnî, Mâni' b. Hamd. *el-Mevsû'âfi'l-Edyân-i ve'l-Mezâhibive'l-Mhzâbi el-Mu'âsıra*. 2 Cilt. Dârü'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 4. Basım, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 16. Basım, 2007.

Cezerî, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât. *Câmiʿu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût - Beşir Uyûn. Mektebetü'l-Hilvânî, 1. Basım, ts.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Taʿrîfât*. Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Çetin, Mustafa. "Nüzûl Sebepleri". *Diyanet İlmî Dergi* 30/95-120, 1994.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Ebû Salih, Abdülkuddûs (ed.). *Divanü Zürrumme*. Müessesetü'l-İman, Cidde, 1. Baskı, 1982.

Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. M. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü Hanci, 1961.

Ebû Zeyd, Bekkâr b. Abdullah. *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât*. Dârü'l-Âsıme li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 1994.

Ebû'l-Vefâ, Nasr. *el-Metâliu'n-Nasrîyye li'l-Matâbii'l-Mısriyye fî'l-Usûli'l-Hatîyye*. thk. Taha Abdü'l-Maksûd. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2005.

Ebû'l-Abbâs el-Hâşimî. *Garîbu'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab (Mesâil Nâfi' b. el-Ezrak li-Abdillah b. Abbâs)*, ts.

Erdoğan, Mehmet. "Şah Veliyyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). Yeni Yaşam Yayınları, 2018.

Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ferhât, Ahmed Hasan. *Meâ'cim Müfredâtü'l-Kur'ân (Muvâzenât ve Mukterahât)*. Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, ts.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1983.

Ferâhî, Abdülhamîd Hindî. *Müfredâtü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî. Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.

Ferâhî, Abdülhamîd Hindî. *Mecmûʿa-i Tefâsîr-i Ferâhî*. Çev. Emîn Ahsen Islâhî. Lahor: y.y. 1991.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fritz, Krenko (ed.). *Mu'cemü'ş-Şuarâ*. Beyrut - Lübnan: Mektebetü'l-Kudsî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1982.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî es-Şemsî. *El-Mısbahü'l-Münir fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hanbelî, Takıyyüddin Ebû Bekir. *Şerh Muhtasar Usûlü'l-Fıkh*. thk. Abdülazîz Muhammed İsa el-Kayidî vd. Şamîye - Kuveyt: Letâif Lineşri'l-Kütüp ve'r-Rasâili'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.

Harman, Ömer Faruk. "Buhtunnasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/380-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. Beyrut: İhyâü't-türâs, 1999.

Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-Edep fî Edebiyyât ve İnşâ-i Lugati'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.

Hatîb, Muhammed Accâc. *Lemehat fi'l-Mektebe ve'l-Bahs ve'l-Masadir*. Müessesetü'r-Risâle, 19. Basım, 2001.

Hatîb, Muhammed b. Ali el-Yemenî eş-Şâfi'. *Teysîru'l-Beyan li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 2012.

Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1420.

Heyeti. *el-Mevsûati'l-Kur'âniyyeti'l-Mutehassisa*. Mısır: el-Meclisi'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.

Hicâzî, Muhammed Mahmud. *Tefsirü'l-Vâdıh*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyli'l-Cedid, 10. Basım, 1413.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1419.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Daʿvet-i Dîn aôr Us ka Tarîk-i Kâr*. Delhi: Merkezi Mektebe Cemâat-i İslâmî, 1987.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Hakîkat-ı Namâz*. Delhi: Matba' İlmi Press, 1945.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Hakîkat-ı Şirk-ü Tevhîd*. Lahor: Felk Şir Printers, 2013.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Mebâdi-i Tedebbür-i Kur'ân*. Lahor: Felk Şir Printers, 2001.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Tedebbür-i Kur'ân*. 9 Cilt. Lahor: Felk Şir Printers, 2009.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Tenkîdât*. Lahor: Mektebe Cemâat-i İslâmî, 1955.

Islâhî, Emîn Ahsen. *Tezkiye-i Nefs*. Lahor: Malik Beradrz, 1965.

İbad, İsmail. *el-Muhit fi'l-Luga*. thk. Muhammed Hasan el-Yasin. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.

İbn Teymiyye. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416.

İsmâili, Abdürrahim. "Cuhud Emîn Ahsen Islâhî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim". *e's-Silsiletü's-Sakâfiyye* 21 (2019), 1-11.

İzzu'd-Dîn, Abdülhamîd b. Hibetullah. *el-Felekü'd-Dâir alâ'l-Meseli's-Sâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedavî Tabbâne. el-Fecâle - Kahire: Dârü Nahdeti Mısır li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, ts.

Karâfî, Şihâbüddîn. *Envârü'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk*. Beyrut: Alemül-Kütüb, 2009.

Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mektebetü'l-Ma'arif li-Neşri ve't-Tevzî, 3. Basım, 2000.

Kılıç, Muharrem. "Modern Dönem İslam Hukuku Teorisyenlerinden Muhammed Halid Mesud (1939-)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 699-712.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyiş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l Kütübi'l Mısriyye, 1964.

Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak. *Mecelletü'l-Muktebes*. Dımaşk: Matbaatü't-Terakki, 1914.

Ma'bid, Muhammed. *Nefahat Min Ulûmü'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-Selam, 2. Basım, 2005.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladı, 1. Basım, 1946.

Mevdûdî, Ebü'l-Aʿlâ. *Tefhîmü'l-Kurʾân*. thk. Bulaç Ali. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Muhtâr, Ahmed Ömer. *Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyyetiʾl-Muasıra*. 3 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.

Nahvî, Ebû Ali. *et-Tekmile*. thk. Kazım Bahrü'l-Mercan. Beyrut - Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1999.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Teʾvîl*. thk. Yûsuf Alî Budeyvî. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.

Osmanî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî. *Silmü'l-Vusûl İlâ Tabakâtî'l-Fuhûl*. 6 Cilt. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnavut. İstanbul - Türkiye: Maktabetü İrsîkâ, 2010.

Özşenel, Mehmet. "Mübârekpûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/428-429. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râğıb el-Isfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-Udebâʾ ve Muhâverâtu'ş-Şuʿarâʾ ve'l-Buleğâ*. 2. Cilt. Beyrut: Şirketu Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210). *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefasir*. Kâhire: Dârü's-Sâbûnî li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997.

Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd ibn Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah. 5 Cilt. Dârü's-Samiî li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1997.

Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*. thk. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 8 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-Beyân ʿan Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebi Muhammed b. Aşur. 10. Cilt. Beyrut - Lübnân: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.

Seʿâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman. *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî Muʿavvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.

Sübkî, Tâcüddîn. *Refʿu'l-hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adîl Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut - Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1999.

Şehrî, Abdurrahman b. Muâzata. *eş-Şâhidü'ş-Şi'rî fî Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Ehemmiyetühü ve Eseruhü ve Menâhicü'l-Müfessirîn fi'l-İstişhâdi bih*. Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 2012.

Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Şurayşî, Ebû Abbas Ahmed el-Kaysî'. *Şerhu makamatîl-Harîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin Türkî. 24 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hicr, 1. Basım, 2001.

Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.

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

Usmiyyin, Muhammed b. Salih b. Muhammed el Useymîn. *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsiri li İbn Temiyye*. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1. Basım, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yönem, Ahmet. “Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), 175-191.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Mektebetü Vehbe, ts.

Zehebî, Şemsüddîn. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. 3 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut -Lübnân: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm el-Bağdâdî. *Meʿâni'l-Kurʾân ve iʿrâbüh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1. Basım, 1988.

Zıllı, Ishtiyaq Ahmad. “Hamîdüddin Ferâhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatu Îsâ el-Bâbî'l-Halebî ve Şürekâuhû, 3. baskı., 1943.