

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜNÜMÜZ TEFSİRLERİNDE TEORİ VE
UYGULAMA TUTARLILIĞI ARAŞTIRMASI:
MUSTAFA ÖZTÜRK'ÜN “İLAHİ HİTABIN
TEFSİRİ” ADLI ESER ÖRNEĞİ

Yasemin ÖZDEMİR

2501191536

DANIŞMAN

Prof Dr. Necmettin GÖKKIR

İstanbul-2022

ÖZ
GÜNÜMÜZ TEFSİRLERİNDE TEORİ VE UYGULAMA
TUTARLILIĞI ARAŞTIRMASI: MUSTAFA ÖZTÜRK'ÜN “İLAHİ
HİTABIN TEFSİRİ” ADLI ESER ÖRNEĞİ
YASEMİN ÖZDEMİR

Bu tezde tefsir ilminin günümüzde en temel sorunlarından olan yöntem tartışmaları ele alınmış olup, bu tartışmaların sonucunda önerilen teorilere değinilmiş ayrıca teori ve uygulama tutarlılığı araştırılmıştır. Bu araştırma gerçekleştirilirken teorik çalışmalarının yoğunluğu ve bir tefsir kaleme almış olması nedeniyle bize analiz imkanı sağlamış olan Mustafa Öztürk'ün “İlahi Hitabın Tefsiri” adlı eseri örnek alınmıştır. Ayrıca Mustafa Öztürk'ün Kur'an yorumunda dikkate aldığı ilkeler, tefsirinde kullandığı metot bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tez giriş ve 3 ana bölümden oluşmaktadır.

Tezin girişinde araştırmanın konusu ve kapsamı, amaç ve hedefleri, literatür değerlendirmesi, yöntem ve kaynaklardan bahsedilmiştir. Birinci bölümde günümüz tefsir hareketleri ve genel karakteristiği ikinci bölümde Mustafa Öztürk'ün tefsir ve tefsir usulüne bakış açısı, üçüncü bölümde ise “İlahi Hitabın Tefsiri” adlı eser incelenip metot öneri tespiti yapılmış ardından uygulamaya yansımadaki tutarlılığı araştırılmıştır. Diğer bir deyişle günümüz tefsirinin bir örneği olarak Mustafa Öztürk eserleri ve tefsirinin mukaddimesi çerçevesinde önerdiği tefsir usulü yöntemi ortaya çıkarılıp; tefsirinde bu metoda uyup uymadığı araştırılmıştır. Tezde Mustafa Öztürk'ün tefsirinde birçok farklı eser ve müelliften etkilenmesi nedeniyle çeşitli ve değişken yorumlar takip edildiği sonucuna ulaşılmış ve tutarlı olduğu ve olmadığı noktalar tespit edilmiştir. Günümüz tefsirlerinin yöntem ve uygulamada, geleneksel yöntemlere bağlılık ile yeni yöntemlere yönelişler arasında kalarak eklektik özelliği Mustafa Öztürk örneğinde tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mustafa Öztürk, Tarihselcilik, Tefsir, Tefsir Usulü, Günümüz Tefsiri

ABSTRACT
THE STUDY OF THEORY AND PRACTICE CONSISTENCY IN TODAY’S
TAFSİR: THE CASE OF MUSTAFA ÖZTÜRK’S İLAHİ HİTABIN TEFSİRİ

Yasemin ÖZDEMİR

In this thesis, method discussions, which are one of the most fundamental problems of the science of tafsir today, are discussed, and the theories proposed as a result of these discussions are mentioned, consistency between theory and practice is researched. While this research was being carried out, Mustafa Öztürk's work called "The Tafsir of Divine Speech", which provided us with the opportunity to analyze due to the intensity of his theoretical studies and the fact that he wrote a commentary, was taken as the basis. In addition, the principles that Mustafa Öztürk took into account in his interpretation of the Qur'an and the method he used in his commentary were tried to be revealed with a holistic point of view. The thesis consists of an introduction and 3 main parts.

In the introduction to the thesis, the subject and scope of the research, its aims and objectives, literature review, methods and resources are mentioned. In the first part, today's tafsir movements and general characteristics, in the second part, Mustafa Öztürk's perspective on tafsir and tafsir method and in the third part, the work called "The Tafsir of the Divine Speech" was examined and the method suggestion was determined, and then its consistency in its reflection on the practice was investigated. In other words, as an example of today's tafsir, the method of tafsir that he proposed within the framework of the works of Mustafa Öztürk and the introduction of his tafsir was revealed; It has been investigated whether he complies with this method in his tafsir. In the thesis, it was concluded that various and variable interpretations were followed in Mustafa Öztürk's commentary due to the influence of many different works and authors, and the points that were consistent and not were determined. The eclectic feature of today's tafsirs, between the adherence to traditional methods and the tendency towards new methods, has been determined in the example of Mustafa Öztürk.

Key Words: Mustafa Ozturk, Historicism, Tafsir,(Commentary), The Method of Tafsir (Commentary), Modern Era of Tafsir

ÖNSÖZ

Modern dönemde tefsir alanında tartışılan konulardan biri de tefsirde yeterli bir usulün var olup olmadığı meselesidir. Gerçekleşen bu usul tartışmaları bağlamında üzerinde çalışmayı planladığımız tefsirin yazarının yeterli bir usul geliştirilemediği iddiası bulunmaktadır.¹ Bu sebeple tezimizde öncelikle bu iddianın başka araştırmacılar tarafından dile getirilip getirilmediğine bakıp günümüz tefsir hareketleri çerçevesinde konuyu analiz etmeye çalışacak; ardından müfessirin önerdiği tefsir metodunun ne oranda sorunları giderdiği ortaya konacak ve daha sonra tefsir mukaddimesi ve diğer eserlerinde verdiği bilgiler ışığında önerdiği kendi metodu ile uygulaması arasındaki tutarlılığı tespit etmiş olacağız.

Tezimiz giriş ve 3 ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde günümüz tefsir hareketleri ve genel karakteristiği hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde hayatı ve ilmi kişiliğini inceleyeceğimiz yazarın tefsir ilmine bakış açısı araştırılacak ve tefsir yöntemi ortaya konulacaktır. Üçüncü bölümde ise müfessirin önerdiği tefsir yöntemi açıklanmaya çalışılıp, önerdiği yöntem ve uygulaması arasındaki tutarlılık tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tez hazırlama süresi zarfında desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Necmettin Gökçır'a, her daim yanımda olan eşim Ahmet Özdemir ve anneme teşekkürü bir borç bilerek çalışmamızın tefsir ilim dalına ufak da olsa bir katkı sunmasını temenni ederim.

YASEMİN ÖZDEMİR

İSTANBUL, 2022

¹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usulsüzlük Sorunu", **İslamiyyat VI**, Sayı 4, 2003, s.75-79

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TEFSİRLERİ VE ÖZELLİKLERİNE KISA BİR BAKIŞ

1.1	Günümüz Tefsirlerinin Tanımı ve İsimlendirme Sorunu	15
1.2	Günümüz Tefsirlerinin Karakteristiği	18
1.2.1.	Hidayet Vurgusu.....	19
1.2.2.	Maslahat Eksenli Okuma Biçimi	19
1.2.3.	Eklektisizm (Seçmecilik)	20
1.2.4.	İnsan ve Toplum Merkezli Okuma.....	22
1.2.5.	Rasyonalizm ve Pozitivizm Etkisi	23
1.2.6.	Dönemin Kaynaklarda Zikredilen Diğer Özellikleri.....	25
1.3.	Günümüz Tefsirinde Metodoloji Tartışmaları.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

MUSTAFA ÖZTÜRK'ÜN TEFSİR İLMİNE VE METODOLOJİSİNE BAKIŞI

2.1.	Kısaca Hayatı ve Eserleri	31
2.2.	Entellektüel Kişiliği	33
2.3.	Kur'an Tasavvuru ve Vahiy Anlayışı.....	33
2.4.	Kur'an Tarihi.....	38
2.5.	Tefsir-Te'vil Kavramlarına Bakışı	41
2.6.	Ulumu'l Kur'an-Tefsir Usulü Hakkındaki Görüşleri	42
2.6.1.	Nesh Meselesi	45

2.6.2.	Huruf-i Mukattaa	47
2.6.3.	Muhkem-Müteşabih	47
2.6.4.	Mekki-Medeni	49
2.6.5.	Esbab-ı Nüzul.....	50
2.6.6.	Kıssalar	50
2.7.	Metodoloji Tartışmalarındaki Görüşleri.....	51
2.7.1.	Tarihselcilik.....	52
2.7.2.	Bilimsel Tefsir	60
2.8.	Tefsir Yöntemi	61

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TEFSİRİNDEN BİR ÖRNEK OLARAK “İLAHİ HİTABIN TEFSİRİ”

3.1.	Tefsirin Yazılış Gayesi	65
3.2.	Metodolojisi	65
3.2.1.	Tarihsel Bağlam Analizi	68
3.2.2.	Dil (Nahiv, Gramer) Yönünden Yaptığı Tahliller	71
3.2.3.	Kavramsal Analiz	75
3.2.4.	Fıkhi ve Kelami Tartışmalara Yer Vermesi.....	76
3.2.5.	İşari Yorumlar	83
3.2.6.	Ayetlerin Günümüz Dünyasıyla İlişisine Değınmesi	89
3.3.	Epistemolojisi	90
3.3.1.	Hadis Rivayetleri.....	91
3.3.2.	İlk Dönem Tefsirleri	93
3.3.3.	Kıraat	97
3.3.4.	Cahiliyye Dönemi Arap Şiiri	99
3.3.5.	Kitab-ı Mukaddes ve İsrailiyyat	100
3.3.6.	Klasik ve Çağdaş İslam Düşünürleri	104
3.3.7.	Çağdaş Batılı Düşünürler	108
3.4.	Tefsir Uygulaması	111
3.4.1.	Sure Girişleri.....	111
3.4.1.1.	Fatiha Suresi Giriş.....	111
3.4.1.2.	Bakara Suresi Giriş.....	112
3.4.2.	Ayet, Kavram, Konu Yorumları	113
3.4.2.1.	Allah’ın Sıfatları	113
3.4.2.2.	Kevni Ayet Yorumları.....	113

3.4.2.3.	Kur'an Kıssaları	116
3.4.2.4.	Cinler	118
3.4.2.5.	Şeytan.....	119
3.4.2.6.	Melekler	120
3.4.2.7.	Mucize	121
SONUÇ		124
KAYNAKÇA		130

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.y	: Aynı yer
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Yayına hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
No	: Sayı
s.	: sayfa
s.a.v.	: Sallalâhu Aleyhi Vesellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yy.	: yüzyıl
y.y.	: Basım yeri yok
t.y.	: Basım tarihi yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Modern dönemde tefsir alanında usul ve metod tartışmaları gündemdeki yerini korumaktadır. Bu bağlamda kimi zaman usulde kullanılan kavramlar ve hangi tefsir metodunun takip edilmesi gerektiği ile ilgili, kimi zaman da tefsirde bir usulün var olup olmadığı² noktasında tartışmalar gerçekleşmektedir.

Esasen zikri geçen tartışmaların ülkemiz özelinde ve tüm dünyada köklerinin çok eskilere uzanmakta olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa ülkemiz özelinde konuşacak olursak Batı'nın bir yükselişe geçip, Osmanlı devletinin son demlerini yaşadığı 19. yüzyılın sonlarına doğru Müslümanların çoğu İslam'ın yozlaştığını kurtuluş için yeni bir arayış içerisine girilmesi gerektiğini düşünmeye başlamış ve bu saikle bazıları geleneği bunun müsebbibi olarak görerek İslam'ı ve Kur'an'ı doğru anlamlandıramadığımız fikri üzerinde ısrarla durmuşlardır. Sonuçta gelenek ile modernizm arasında çıkan savaş birçok oryantalistin de gözünden kaçmamış bu konuda çeşitli çalışmalara imza atmışlardır.³ Bu düşüncenin itici gücüyle o dönemlerden bu yana her türlü platformda “Kur'an'ı doğru anlama ve yeniden anlamlandırma” ile alakalı pek çok alternatif fikir üretilmeye çalışılmıştır. Nitekim bu çabalar “ıslah” “tecdid” veya “ihya” hareketleri olarak isimlendirilmiştir.⁴ Bahsi geçen bu yeni fikirler, akımlar arasında tarihsel eleştiri, yapısal dilbilim, post-yapısalcılık, reception criticism, yeni tarihselcilik ve feminist eleştiri gibi yöntemlerin kullanıldığı da göze çarpmaktadır.⁵

² Alparslan Açıkgöç, “Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.3, Sayı:3, Ankara,1989; Ali Bulut,“Türkiye’de Tefsir Usulü ve Ulumu’l Kur’an Tartışmaları –Bir Literatür İncelemesi”,**Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçür v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi:1, İstanbul,2009,s.381-400; Lütfullah Cebeci, “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçür v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi,İstanbul:1, 2009, s.49-77; Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, **İslamiyyat VI**, Sayı 4, 2003, s:69-84; Süleyman Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”,**Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçür v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi:1, İstanbul, 2009, s.421-440; Ed: Mustafa Karagöz,Şahin Güven, **Kur’ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**,Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 17-18 Mayıs 2001

³ Daniel Brown, **İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, 2.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay.2009,s.10; Edward Said, **Oryantalizm**, Çev: Neziha Uzel, İstanbul, İrfan Yay. 1998

⁴ İlhami Güler, **Dine Yeni Yaklaşımlar**, 3.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2016, s.90

⁵ Necmettin Gökçür, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:12, İstanbul,2005, s.83-101

Kur’ân-ı Kerim muhataplarının diliyle indirilmiş olan ilahi bir kitaptır. Dolayısıyla ilk dönem için bir anlama sorunu çoğunlukla söz konusu olmamıştır. Bunu Rasulullah’ın Kur’an’ın sınırlı sayıda bir bölümünü tefsir edişinden de çıkarmamız mümkündür.⁶ Bununla beraber herhangi bir anlama sorunu olsa dahi Hz. Peygamberin hayatta olup, vahiy ile sorunları çözmesi nimeti ilk muhatapların kurtarıcısı olmuştur. Fakat sonraları Arap olmayanlar ve bağlam bilgisinden yoksun sonraki dönem muhatapları için ayetlerin doğru anlaşılıp anlaşılamaması problemi doğmuştur. Çünkü “Allah artık Hz. Peygamber’in dilinden değil yazılı metin üzerinden konuşur oldu. Bu konuşma, hem şifahi hitabı anlamayı kendiliğinden kılan zaman, mekan, yani bizzat tecrübe edilen ortam gibi faktörlerden, hem de hitabın mübelliğ ve mübeyyininden sadır olan jest, mimik, tonlama vb. unsurlardan yoksundu.”⁷ Yine Hz. Ali’ye nispet edilen "Kur'an'ın dili yoktur, onu insanlar konuşturur."⁸ şeklindeki uyarısı da, bağlamı dikkate almaksızın Kur'an ayetlerini yorumlamaya çalışmanın tehlikeli sonuçlar doğurabilceğine dikkat çekmektedir.⁹ Bahsi geçen bu sorun çerçevesinde tefsir tarihi boyunca ise herkesin kendi mezhep ve meşrebine uygun olan bir takım manalar vererek bir anlamda kendi Kur’an yorumunu ürettiğini yani anlamın artık öznelleştiğini iddia edenler bulunmaktadır.¹⁰ Burada konu ile alakalı ilginç bir misal vererek muradımızın daha iyi anlaşılmasını sağlamak istiyoruz:

“Ebu Nuaym’ın, Abdurrahman b. Ziyad b. En’am’dan naklettiğine göre Hz. Musa’ya şöyle denilir: Ey Musa! Kitaplar içerisinde Ahmed’in kitabı, içinde süt bulunan bir kaba benzer, çalkalandıkça yağı çıkar.”¹¹

⁶ Ayrıntılı Bilgi İçin Bknz: Mehmet Akif Koç, **İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İBN EBİ HÂTİM (Ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi**, 1.Baskı, Ankara, Kitâbiyât, 2003, s.158

⁷ Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, s.72

⁸ İbn Haldûn, **Kitâbü’l-İber**, Thk: Halil Şehadeh, 3.Baskı, Beyrut, Daru’l Fikr, 1988,C.II. s.635

⁹ Ömer Özsoy, “Tefsirin Açmazı Kur’an’ı Başka Zamanlara Konuşturmak” **Kur’an’ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları – 1**\Sayı:19, İlmi Toplantılar Serisi 6, İstanbul, 2017, s.67

¹⁰ Güler, **Dine Yeni Yaklaşımlar**, s.38; Düccane Cündioğlu, **Kur’an’ı Anlamanın Anlamı**, 12.Baskı, İstanbul, Kapı Yay.,2018, s.14

¹¹ Suyutî, **el-İtkan fi Ulum’il-Kur’an**, Nşr:Muhammed Ebu’l- Fazl İbrahim, el-Hey’etü’l-Mısıriyyeti’l-Amme lil-Kitab, 1974, C:IV. s.37; Naklen Düccane Cündioğlu, **Kur’an’ı Anlamanın Anlamı**, s.14

Bu rivayet bir anlamda anlamın öznellesmesine işaret ediyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri rivayetler Kur'an'ın çok anlamlı oluşuna hamledilmiştir. Yine bazıları tarafından “çok anlamlılık” bir yorum zenginliği olarak görülmüş ve hatta öyle ki her bir ayetin ve kelimenin birçok anlam taşıdığını kabul etmenin, Ehl-i Sünnet'in icma ettiği tefsir anlayışı haline geldiğini iddia edenler dahi bulunmuştur.¹² Bu noktada karşımıza çıkan “çok anlamlılık” meselesi sonucunda ise gerçek anlamın buharlaşıp uçması gibi bir tehlike belirmektedir. Bu sebeple bu problemin halli adına bazı araştırmacılar da anlamlardan en doğrusunu yakalama arzusu içinde olanların yapması gereken en önemli şeyin ilk ve özgün anlama gitmek olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim söz konusu bu düşünceyi desteklemek adına şu noktalara da temas etmişlerdir: “Çünkü zaman anlamın en kuvvetli bağıdır. Anlam bir kere bu bağından kurtulmaya görsün, işte o zaman özgürdür, artık isteyenin istediği gibi kendisini yoğurmasını beklemeye başlamıştır.”¹³ Şatıbi'nin en doğru anlamı sahabinin idrak ve algı seviyesine endekslemesi bu kabilden bir anlayışın sonucu olarak görülebilir.¹⁴ Nitekim Kaffal eş-Şaşı de Kur'an'ın Arabiliğinden bahsedip, nuzul sürecinde Kur'an'ın muhatap toplumun geleneğine itibar ettiğini söylerken bu gerçeğe işaret etmiştir.¹⁵ Yine konuyla ilgili olarak günümüz araştırmacılarından Ömer Özsoy da bir makalesinde şu soruları sorarak çok anlamlılık üzerinde bir kez daha düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir:

“Yorum vasıtasıyla Kur'an mı yorum ortamına konuşturulmuş oluyor, yoksa Kur'an vasıtasıyla yorumcunun kendisi mi konuşmuş oluyor? Böyle bir yorum ameliyesi bizi Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği, tarihsel, otantik, bildiğimiz Kur'an'la mı yüzleştiriyor, yoksa her yorum ortamında yeniden üretilen yeni bir Kur'an'la mı?”¹⁶

¹² Özsoy, “Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak”, s.69

¹³ Cündioğlu, **Kur'an'ı Anlamanın Anlamı**, s.76

¹⁴ Abdullah Aygün, “Şatıbi'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, **Usûl**, s.159

¹⁵ Kaffal, Ebû Bekr Muhammed b. Ali Şâşî, **Mehâsinu's-şerîa fî furûi's-Şâfiyye kitabun fî makâsidi's- Şerîa**, Nşr:Muhammed Ali Samak, Beyrut, 2007, s.39 Naklen:Ömer Yılmaz,Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010, s.110-111

¹⁶ Ömer Özsoy,“Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak”, s.70

Aynı şekilde Kur'an kelimelerine mana verirken tarihsel süreci ve ortamı göz ardı ederek çokanlamlılıktan yola çıkmanın beraberinde getirdiği sorunları da dile getirmektedirler.¹⁷ Bu anlamda eserini incelemeye tabi tutacağımız yazarın da ilk ve özgün anlamı yakalama vurgusu eseri gözümüzde bir nebze daha değerli kılmakta ve buna gerçekten uyup uymadığını irdelemekte heyecanımızı arttırmaktadır.

Tefsirdeki usul tartışmaları bağlamında ise Mustafa Öztürk'ün tefsirde yeterli bir usul geliştirilemediği iddiası bulunmaktadır. Müfessir söz konusu iddiayı şu cümleler ile ifade etmektedir: “Kur'an'ı tarihten kopuk, olmuş bitmiş bir yazın metni olarak telakki eden yorum geleneğinde temelde dilbilim ve fıkıh usulüne ait verilerin esas alınmış olmasından hareketle, tefsir tarihinde Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlamaya yönelik yetkin bir metodoloji geliştirilemediğini rahatlıkla söylemek mümkündür.”¹⁸ Bu sebeple tezimizde öncelikle bu iddianın haklılık payının bulunup bulunmadığını irdeleyip, aynı şekilde Öztürk gibi düşünen başka ilim adamlarının olup olmadığına bakarak tefsir usul tarihini bu iddia karşısında inceleyeceğiz. Ardından müfessirin mukaddimesinde verdiği bilgiler ışığında önerdiği tefsir metodu ile uygulaması arasındaki tutarlılığı da tespiti çalışacağız. Acaba bu iddia doğrultusunda geliştirdiği metod ihtiyacı karşılamakta mıdır? Bu iddia başka araştırmacılar tarafından da dile getirilmiş midir? gibi sorulara tezde cevap aranacaktır.

Ayrıca Kur'an'ı anlamak için önerilen her usul, önce kavramlarını açık-seçik ortaya koymalıdır. İnceleyeceğimiz tefsir bu koşullar açısından da değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Ayrıca eser ve müfessiri daha iyi analiz edebilmek adına ilmi kişiliği ve yorumunu besleyen felsefi düşüncelerine de yer vereceğiz.

Tefsir usulünden bahsedeceğimiz zaman büyük oranda Ulumu'l Kur'an olarak isimlendirdiğimiz kitaplara atıf yaparak ilerlememiz mümkün olacaktır. Söz konusu eserler için ise Öztürk “bunların usulle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur”¹⁹ diyerek tefsir usulü kapsamına dahil olan bu eserleri ağır bir ithamla

¹⁷ Mürsel Ethem, Kur'an Tercümelerinin Sorunu: Çokanlamlılık, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:7, Sayı:2, 2020,s.748

¹⁸Mustafa Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**,7. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2016, s.44

¹⁹ Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, s.77

eleştirmektedir. Yine bu eleştirinin sebebi nedir? haklılık payı var mıdır? Tefsir usulü ilk dönemlerden itibaren günümüzde anlaşıldığı şekliyle mi var olagelmıştır? Tefsir usulü kavramının gelişim evreleri var mıdır? gibi sorular tezimiz boyunca cevapları aranacak sorulardan olacaktır.

Ayrıca “İlahi Hitabın Tefsiri” adlı eserini incelemeye tabi tutacağımız yazarın günümüz müfessirlerinden biri olması hasebiyle içinde bulunduğumuz dönemi tefsir tarihimiz açısından irdeleyip süreç içerisinde gelişen ekol ve yaklaşımlara da kısaca değineceğiz. Bu sayede inceleyeceğimiz eser ve müfessir hakkında da daha sağlıklı yorum yapabilme imkanımız olacaktır.

Mustafa Öztürk deyince akla ilk gelen şeylerden biri de hiç şüphesiz hakkındaki tarihselcilik iddiaları olmaktadır. Bu sebeple biz de bir nebze tarihselcilik ve O’nun tarihselciliğe bakış açısına değineceğiz. O’nu gerçekten tefsir söz konusu olduğunda hangi yaklaşımın içine dahil edebiliriz? sorusunun cevabı da araştırma boyunca cevaplandırılmaya çalışılacak sorulardan olacaktır.

ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE HEDEFLERİ

Müfessirlerin usûl önerileri kendileri tarafından da her zaman uygulanabilmiş midir? Günümüz tefsirinde yöntem/usûl tartışmaları daha çok teoride mi kalmıştır? gibi sorular her zaman dikkat çekmiştir. Araştırmamızın temel amacı da günümüz tefsirlerinde usul önerilerini dile getiren tefsircilerin uygulamalarıyla ne kadar tutarlı olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Böylece günümüz tefsircilerinin önerdikleri usul/yöntemlerin uygulamalara yansımalarının başarılı olup olmadığı ortaya çıkartılmış olacaktır. Bu araştırmayı gerçekleştirirken ise tefsir tarihimizi yeterli bir usul geliştirememesi iddiasıyla niteleyen Mustafa Öztürk’ün tefsir metodunu ve tutarlılığını tespit ederek, bu metodun tefsir ilmine katkısını irdelemek amacımıza olacaktır. Zira tefsirde yetkin bir metodoloji geliştirilemediği iddiasıyla bir meydan okuma gerçekleştiren yazar incelenmeyi çokça hak etmektedir.

Bu aşamada çalışmamızın amacına ulaşmak adına belirlediğimiz hedefleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1.Günümüz tefsirlerinde usul tartışmaların boyutunu belirlemek

2.Günümüz tefsirlerinden bir örnek olarak Mustafa Öztürk'ün usul tartışmalarındaki yerini belirlemek ve önerdiği teorik metodolojiyi ortaya çıkartmak

3.Günümüz tefsirlerinin bir örneği olarak Öztürk'ün metodunu uygulamada ne kadar başarılı olduğunu tespit etmek

Çalışmamız tüm bu hedefler çerçevesinde ele alınacak olup sonuçta uygulanan bu yeni yöntem ortaya çıkartılmış ve ilgililerin istifadesine sunulmuş olacaktır. Ayrıca önerilen yeni metodolojilerin nereden geldiği, kökenlerinin ne olduğu, nasıl yöntemler önerildiği ve ağırlıklı olarak ne tür usüller takip edildiği tespit edilecektir. Bu genel çerçeve içerisinde Öztürk'ün tefsir usulü tartışmalarında nerede durduğu ortaya çıkmış olacak, Öztürk'ün önerdiği tefsir metodunu ne ölçüde uygulayabildiği, aksaklık ve başarıları bakımından incelenmiş olacak varsa getirdiği yeniliklere yer verilecektir.

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Tefsirde yöntem tartışmaları ve önerilerinin Türkiye özelinde tarihini 1980'li yıllara kadar götürmek mümkündür.²⁰ Bu minvalde günümüzde kaleme alınmış pek çok eser de bulunmaktadır. Nitekim giriş kısmında bu eserlere işaret etmiştik. Bu eserlerde Kur'an'ı yorumlama noktasında ortaya çıkan yanlışlar ve çeşitli önerilere temas edilmiş farklı yaklaşımlar takip edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Aynı şekilde “ilk dönemlere ait tefsir usûlü eserlerinin içeriğine bakıldığında usûlün, Kur'ân'ın, dilsel bir metin olmasıyla doğrudan ilişkili görüldüğü ve anlamının öncelikle dile ait sorunların halledildiğinde gerçekleşeceğine yönelik bir algıya sahip olduklarını”²¹ ifade etmişler, ayrıca müfessirlerin yorum farklılıklarından tefsirin bir usulünün olmayışı anlamının çıkarılamayacağı ve bu konunun tefsirlerin öznelliği ve “hükmün üzerine temellendiği tarafların değişmesi”²² olarak okunması gerektiği de düşünülmektedir. Yine aynı şekilde Ulum'ul-Kur'an ve Tefsir usulü eserlerinin bize aslında metodoloji değil epistemoloji sağlamış olduğunu ve klasik tefsir usulü eserlerinde mütekkellim ve

²⁰ Alparslan Açıkgenç, “Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu”

²¹ Karataş, “Tefsir Usulü Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler”, s.474

²² Karacelil, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti” **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları,2010, s.123

kelam unsurlarının merkezde olup insan, toplum ve müfessir unsurlarının gün yüzüne çıkmadığını beyan etmektedirler.²³ Ayrıca konu özelinde ortak bir dil kullanılmadığına “usul” kelimesinin anlamının klasik ve modern dönemde farklılaştığına dikkat çekenler de bulunmaktadır.²⁴ Tefsir usûl tartışmalarının geneline baktığımızda hakim olan anlayışın tefsirde yeterli bir usûl var mıdır? yok mudur? tarzındaki sorular üzerinden gidildiği görülmekte uygulamaya dönük olarak bir çözüm önerisinin zikredilmediği göze çarpmaktadır. Bizim de Mustafa Öztürk’ü seçmemizdeki temel nedenlerden biri de bu tartışmalarda bir yöntem önerisinde bulunurken aynı zamanda bunu uygulamaya dökmüş olmasıdır.

Günümüz tefsirindeki bu yöntem tartışmalarına katılan ve tefsirde yeterli bir usûl geliştirilemediğini ifade eden Mustafa Öztürk’ün çalışmaları hakkında ise literatürde üç yüksek lisans tezi, bir kitap ve çeşitli makaleler bulunmaktadır. Fakat tefsiri hakkında herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Tezlerden ilki Fatma Çağlar Benli tarafından yazılan “Mustafa Öztürk’ün ‘Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri’ adlı Mealinin Tahlili” adındaki tezdur. Tez daha çok Öztürk’ün mealinin tefsiri tercüme tekniğiyle hazırlanmış olması ve bu açıdan diğer meallere göre daha açık ve anlaşılır olması üzerinde durmuştur. Bu sebeple üç yüz kadar ayetin diyanet meali ile karşılaştırması yapılarak aradaki farka değinilmiş tezin genel kanaati “Öztürk’ün meali daha açık ve anlaşılır gözükmemektedir” cümlesiyle özetlenmiştir. Tezde tarihselcilik hakkında ise Kur’ân’a yaraşır bir yöntem olup olmadığının yeterince irdelenmediği fikri üzerinde durulmuş, tarihselciliğin evrensellik karşısı bir olgu gibi yansıtıldığını aslında böyle olmadığı dile getirilmiş ve tarihsellik-evrensellik bölümünde tarihselci tez gerektiğince açıklanmadan evrensellelik karşısında direkt olarak savunulmaya başlanmış ve gerekliliği Mehmet Paçacı’dan nakille şu cümleyle ifade edilmiştir: “Hantallaşan ve ortaya çıkan yeni problemlere cevap veremeyen bir medeniyeti harekete geçirmek ve yeniden işler hâle getirmek için tarihsel yaklaşım gereklidir.”²⁵ Bu alıntı ve tarihselciliğe İslami köken bulma arayışı tez yazarının

²³ Gökçır,N.“Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu”s.117

²⁴ Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”,s.424

²⁵ Mehmet Paçacı, “Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu”,Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, KURAV, 1996, s.25-26-33; Naklen:Fatma Çağlar Benli, “Mustafa Öztürk’ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri Adlı Kur’an Mealinin Tahlili” **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2019, s.146

konuya yöntemsel açıdan yaklaşmadığını ve Mustafa Öztürk'ün bir anlamda savunusunu yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla tez analitik bir çalışma yapmak yerine önceden varılmış olan sonuçları ispata dönük çalışma şeklinde görülmektedir. Yine de ayrıca Öztürk'ün tarihselci fikre sahip olması sebebiyle evrensellik olgusunun değil tarihsellik olgusunun incelendiği beyan edilmiş fakat yapılan nakillerden sonra kanaat belirtilmediği için aynı fikre sahip olunduğu izlenimi oluşmuştur. Bizim yapmak istediğimiz tezde ise Öztürk'ü ne yermek ne övmek gibi bir tavır içerisinde olmayıp yalnızca yöntemini ve tefsir tarzını ortaya koymak temel amacımızı oluşturacaktır.

Öztürk hakkında yapılan ikinci tez ise “Anlam ve Yorum Eksenli Meallerin İmkan ve Sınırları- Mustafa Öztürk'ün Kur'an'ı Kerim Meali Örneği”²⁶ adlı tezdır. Bu tezde de Öztürk'ün meali incelemeye tabi tutulmuştur.

Öztürk hakkında yazılan bir diğer tez ise “Çağdaş Meal ve Tefsir Analizleri-Recep İhsan Eliaçık- Mustafa Öztürk ve Mustafa İslamoğlu Örneği”²⁷ isimli tezdır. Bu tezde ise Öztürk'ün meali hariç hiçbir kitabına başvurulmadan vahiy, Kur'an anlayışı ortaya konulmaya çalışılmış, bütüncül bakış açısı terk edilerek sadece ayetlere verdiği anlamlardan yorumlar çıkartılmıştır. Toplamda üç yazara ait mealler incelendiğinden kısaca bazı görüşlerine değinilmiş meallerde kullanılan kaynaklar verilerek tez sonlandırılmıştır.

Öztürk hakkında yazılmış olan kitap ise “Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)”²⁸ adlı kitaptır. Eser üç bölümden oluşmakta olup birinci bölümde Kur'an ve Usulü, ikinci bölümde Kur'an ve Tarihsellik iddiası son bölümde ise Kur'an'la ilgili bazı meseleler tartışılıp değerlendirilmiştir. Eserde Öztürk'e ait görüş ve iddiaların bir bütünsellik içerisinde verileceği belirtilmiş on adet kitabına başvurulduğu görülmüştür. Fakat bazı bölümlerde bir tür niyet okuması

²⁶ Ayşe Uçar, **Anlam ve Yorum Eksenli Meallerin İmkan ve Sınırları- Mustafa Öztürk'ün Kur'an'ı Kerim Meali Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, 2019

²⁷ Kevser Serap ELİAÇIK, “Çağdaş Meal ve Tefsir Analizleri-Recep İhsan Eliaçık- Mustafa Öztürk ve Mustafa İslamoğlu Örneği”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2015

²⁸ Hidayet Zertürk, **Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)**, 1.Baskı, İstanbul, Ravza Yay.2016

yapılıp²⁹, polemikçi bir usluu kullanarak yazar demagoji yapmakla suçlanmış “garabet üstü garabet” gibi nitelemelerle eserin oluşturulduğu görölmüştür. Kitapta her ne kadar kişilerin değıl düşüncelerin eleştirildiğı söylense de yöntemin kendisi üzerinden Öztürk’ün kendisinin eleştirildiğı görölmektedir. Bu durumda yöntem sahibi olmanın yöntemsizlikten çok farklı şeyler olduğu gerçeğı gözden kaçırılmış olmaktadır. Çünkü bir kişi eğer bir yöntemi takip ettiğini deklere ediyorsa O artık o yönteme sadık kalıp kalmamakla suçlanıp yargılanabilir. Burada yapılan ise tarihselcilik eleştirisi üzerinden kişilerin hedef alınmasıdır. Yani bir anlamda Öztürk’e Kur’an’a farklı bir ontolojik tanımlama getirmesinden ötürü tarihsel okuma biçimi eleştirisi yapılmaktadır. Yine aynı şekilde tarihselcilik için Kur’an’ı tarihsel bir eser olarak görüp günümüzde geçerliliğı olmayan bir kitap olarak okuma eleştirisi getirmektedir. Nitekim kitabın bir bölümünde yazar şöyle demektedir: “Tabi ki O’nun amacı, hitabı tarihsel gösterip Kur’an’ın birçok âhkamını Arap örfüne ve kültürüne hasretmek/sıkıştırmak ve böylece inandığı mesajı, bazı ahlak ve muaşeret kurallarından ibaret görmektir. Aslında bu tür mesaj, Müslümanların değıl, sadece Öztürk’ün mesajıdır.”³⁰ Öztürk eserde adeta İslam’ı karartmak adına bilinçli bir şekilde planlanan oryantalist bir projenin ürünü olarak takdim edilmektedir. Aynı zamanda bu eserde Öztürk’ün meali ve bazı görüşleri ekseninde ele alındığı görölmüş olup bizim tezimizden farklılık arz etmektedir.

Öztürk hakkında yazılmış olan makaleler de bulunmaktadır. Bunlar ya mealini analiz etmek³¹ ya da hakkındaki tarihselcilik³² iddiaları veyahut mucize,

²⁹ Hidayet Zertürk, **A.g.e.**, s.10

³⁰ **A.g.e.**, s.10

³¹ Zülfikar Durmuş, “Mustafa Öztürk’ün Kur’an’ı Kerim Meali İsimli Eserinin Analizi”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar, 2010/1; Mesut Kaya, “Kur’an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk’ün Anlam ve Yorum Merkezli Çevirisi Örneğı”, **marife dini araştırmalar dergisi** Turkish Journal of Religious Studies C:19, sayı/ 2,2019; Ahmet Karadağ, “Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneğı”, **Amasya İlahiyat Dergisi**, Haziran 2020, 14: 171-195

³² Salim Ögüt, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti Başlıklı Yazı Üzerine”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl:2, Sayı:1, Bahar 2007; Necmeddin Turan, “Kur’an’ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti Makalesi Özgölünde Kur’an’ın Tarihselci bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri”, **Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt V, Sayı 2, 2019; Mehmet Bağçivan, “Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur’ancılık-Meâlcilik ve Tarihselcilik”, **Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:8, Sayı:1, 2021, s.11

vahiy gibi görüşleri³³ hakkında yazılmış eserlerdir. Özellikle tarihselcilikle ilgili makalelerde ise yoğun bir eleştirinin hakim olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin yazarın “Ey insanlar” hitabı hakkındaki beyanlarının kendisini tarihselci olarak nitelemese de Mehmet Paçacı tarafından da aynı şekilde zikredilmesine rağmen³⁴ her platformda Öztürk’ün eleştirisine rastlamaktayız. Maksat eğer kişilerin eleştirisi değil metod eleştirisi ise zaten tarihselci olduğunu söyleyen birinin bu hususları zikretmesi değil kendini bu şekilde nitelemediği halde böyle düşünen kişilerin eleştiriye hak ediyor olması gerekirdi. Aynı şekilde bir başka makalede de Öztürk’ün yöntemi gereği ahiret tasvirlerinin tarihsel olduğunu beyan etmesiyle alakalı olarak şu sorular sorulmuş:

“..Şayet bu bilgiler tarihsel ise, yani bizi ilgilendirmeyen, bize hitap etmeyen, dolayısıyla bizim de kaale almamız gerekmeyen bilgiler cinsinden iseler, o halde bunlar bize neden verilmiş olabilir? Yani bizler bu bilgilere niçin muhatap kıldık?”³⁵

Burada bir anlamda sanki Kur’an mesajıyla tamamen bağımızı kestiği düşündürölmeye çalışılmış dolaylı muhataplar isek acaba daha az mı sorumluyuz denilerek tarihselcilik yöntemini hükümlerin hafifletilmesi olarak okuduklarını beyan etmiş yine çıkarımlar üzerinden eleştiri yapıldığı görölmüştür. Oysa bu tartışmalar öncelikle bir yöntem tanımlaması değil Kur’an’ın mahiyet tanımlaması üzerinden başlamalıdır. M. Öztürk zaten Kuran’ı tarihsel bir metin olarak kabul etmiş nuzöl ortamına ait bir metin olarak tanımladığını iddia etmiştir. Tarihselcilik yöntemi ise bu tanımlamaya dayanmakla birlikte öne çıkardığı konu mahiyetten ziyade anlamın keşfidir. Yani anlamın muhatabı olmakla kastedilen hükmün hafifletilmesi değil bu

³³ Recep Orhan Özel, “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği –I, II”, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi**, Aralık 2017; Fatih Çimen, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Hadislerin Önemine Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk’ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özelinde)”, **Amasya İlahiyat Dergisi**, Haziran 2021, 16: 161-195; Avnullah Enes Ateş, “Mustafa Öztürk’ün Kur’ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi”, **Bölent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi**, C:8, Sayı:1, 2021, s.79-110

³⁴ Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ne Oldu? Yöntem Üzerine Bir Konuşma” Ed: Yusuf Şevki Yavuz, **Kur’an’ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları 1**, 1.Baskı, İstanbul, Kuramer Yay., 2017, s.19

³⁵ Salim Ögüt, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti Başlıklı Yazı Üzerine”, s.233-234

sadece art niyet okumasının bir ürünüdür. Dolayısıyla bu literatür anlama yöntemi olarak tarihselcilik eleştirisi yapmak yerine Mustafa Öztürk'e "Kur'an tanımlamaları" üzerinden bir eleştiri getirmekte ve ontolojik tanımlama üzerinden yapılan bu eleştiriler bir yargılama olmakta ve tefsir ilmi açısından bir yöntem usul eleştirisi sayılmamaktadır. Kişinin inanç, kabuller, özgür düşüncelerini yönlendirmeye dönük kişisel inanç sorgulamaları olduğundan bilimsel bir değeri de bulunmamaktadır. Modern yaklaşımın genel karakteri olması hasebiyle tarihselcilik karşıtlığı üzerinden dikotomik bir tavır sergilenmektedir. Tarihselciliğin yöntem olarak vereceği katkı yerine dikatomide önyargılı bir şekilde pozisyonu belirlenmiştir. Bu nedenle tarihselcilikle alakalı tartışmalar bir taraf olma ile ilgili görülmektedir. Bu tarafgirlik ya onu savunma yada yerme amacı güderek hareket etme eğilimlerini doğurmakta ve tüm bu özellikler ilgili literatürde kendini göstermektedir. Bize göre ise aslolan kişinin bir yöntem sahibi olup olmadığı ve yönteminde tutarlı olup olmadığının incelenmesidir. Bu inceleme müfessirin bilimsel kişiliğini niteliğini ve yorumlarının bilimsel değerini bize gösterecektir. Dolayısıyla önceki literatürün yapmış olduğu kişisel tercihlerini eleştirmek yerine yöntemi, yöntemi ve uygulamasındaki tutarlılığını incelemek bu tezin özgün değeri olacaktır. Yani Öztürk tarihselcilik kavramını kullanmakla birlikte tefsir yöntemi olarak acaba tamamen bu yöntemi mi uyguluyor? Eğer tarihselcilik yöntemini uyguluyorsa bu kavrama uyuyor mu, tefsirinde bunu ne oranda kullanıyor, yöntemine ne oranda sadık kalıyor? bu gibi soruların cevapları arandığında çalışmanın objektiflik değerinin artacağını düşünüyoruz. Ayrıca bizim araştırmamız yukarıda zikri geçen çalışmalardan müellifin tefsir metodunun incelenecek olması hasebiyle de büyük farklılık arzetmektedir.

Şevket Kotan da Kur'an ve Tarihselcilik adlı eserinde tarihselciliğin tarihi ve felsefi kökenlerine, Hristiyan teolojisinde kullanılan bir yöntem oluşuna ve Kur'an'a tarihsel yaklaşımlara değinmiş ve bir diğer yazısında da ülkemizde tarihselcilik tartışmalarının genel anlamıyla sığ bir zeminde yüzeysel bir şekilde cereyan ettiğini beyan ederek kavrama özellikle felsefi ve hermenötik açıdan yaklaşmış "tarihten bağımsız düşünülemez bir kitap olarak ve bir dil hadisesi

olarak”³⁶ zaten Kur’an’ın tarihsel bir kitap olarak görüldüğünü ve tarihimizde müslümanların Kur’an’ın evrensel ve tarihsel boyutlarının arasını bulmak için “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir” prensibini kullandıklarını ifade etmiştir. Öte yandan konuyu derinlikli olarak ele alan yazarın tarihselci perspektif hakkında şöyle bir eleştirisi de mevcuttur: “Tarihselciler Kur’an’ı bu manada bütün boyutlarıyla tarihsel bir söz olarak görmekte, dolayısıyla da onun form diye tabir ettikleri kısmına içkin olan mesajı dışındaki şeyleri tümüyle tarihsel diye niteleyerek Kur’an’ı bir operasyon alanına çevirmektedirler. Bu nedenle Kur’an’ı masaya yatırarak ondan bulmak istediklerini almak için analize tabi tutmakta bulduk diye Kur’an’a söylediklerinin meşru temelini de İslam geleneğinden bulmaya çalışmaktadırlar.”³⁷ Bu bağlamda ortaya konan eleştirinin Mustafa Öztürk’ün Ehl-i Kur’an ekolü hakkında yaptığı eleştirinin aynısı olduğu farkedilmektedir. Aynı şekilde yazar tarihselcilerin ahkâmı aklileştirme çabası içinde olduklarını aslında geleneğimizde hükümlerin geçici bir süreyle askıya alınıp illet geri döndüğünde tekrar uygulamaya konduğunu ifade ederek bir eleştiri daha getirdiği görülmekte, fakat Mustafa Öztürk’ün de nesh hakkında aynen bu şekilde düşündüğü ortaya çıkmaktadır.³⁸ Sonuç olarak ortaya çıkan her yöntemin nesnellik iddiasıyla “öteki” hakkında “Kur’ân’a istediğini söyletme” suçlaması yöneltmesi sıkça karşımıza çıkmakta bu durum ise ortada yanlış bazı telâkkilerin bulunduğunu düşündürmektedir.

Sonuç olarak yapılan çalışmalar;

1. Tefsirde yöntem tartışmaları hakkındaki konuyu sadece teorik açıdan ele almaktadır.
2. Teoriyi tartışırken yöntem bilim açısından değerlendirmek yerine teorinin ardındaki ideolojinin tartışıldığı görülmektedir.

³⁶ Şevket Kotan, “Kur’an Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?”, Ed: Adnan Demircan, **Tarihsellik Nedir Ne Değildir?**, 1.Baskı, Ankara, Fecr Yay., 2019, s.79-95

³⁷ **A.g.e.**, s.102

³⁸ Şevket Kotan, **Kur’an ve Tarihselcilik**, 4. Baskı, İstanbul, Beyan Yay., 2020, s.312-313; Ayrıntılı Bilgi İçin Bknz: Mustafa Öztürk, Neshi Kabul Ediyorsanız Siz de Tarihselcisiniz, <https://www.youtube.com/watch?v=C9Exs62UAJQ>, Mustafa Öztürk Arşivi, 17 Haziran 2016

3. Teori ve uygulama arasındaki ilişkinin kurulmuş olduğu ama genel bir modernite eleştirisi üzerinden değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. (Yöntem/lerin modern değerleri meşrulaştırmayla ilgisi kurulmuştur.)

Dolayısıyla bu çalışmanın hipotezi günümüz tefsirlerini değerlendirirken usûl tartışmalarını tek başına değil uygulamalarıyla beraber ve ideolojik ön kabulü katmadan teori ve uygulama arasındaki tutarlılığı incelemek olacaktır. Bunun için Mustafa Öztürk'ün önerdiği Kur'an'a yaklaşım yönteminin "İlahi Hitabın Tefsiri" adlı eserindeki uygulamasını önerdiği yöntem\leri çerçevesinde ele almak ve değerlendirmek bu tezin önerisi olacaktır. Bunu yaparken önerilen yöntem/lerin neler olduğu, kökenlerini bulmak yöntemi tam olarak anlamak için gerekli olmakla birlikte tezin amaç ve hedefleri açısından önem arzetyemeyecektir. Böylece çalışma bilimsel sınırlar içerisinde kalarak tefsir yöntemlerine herhangi bir ideolojik tanımlama yapmadan ve dikatomilerin bir tarafı olmadan günümüz tefsirlerinin ihtiyacı olan yöntem arayışının somut bir örneğini tefsir ilmi ve usul ilmi açısından değerlendirecektir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Genel olarak tez boyunca daha çok sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden tümevarım yöntemi kullanmayı uygun bulmaktayız. Öztürk hakkındaki diğer kitaplar, makaleler, tebliğ ve söyleşilerde incelemeye tabi tutulacağı için tikellerden tümel, bütüncül bir görüşe vararak daha isabetli bir kanaat oluşturacağımızı düşünmekteyiz.

Birinci bölümde günümüz tefsirleri, usul tartışmalarını ilgili eserlerden yola çıkarak kısaca resmetmeye çalışacak son olarak ise dönemin genel karakteri hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümde de dönemin özelliklerini tanımlayıcı (deskriptif) bir yöntemle ve belli tasniflere tabi tutarak açıklamaya çalışıp, dönem boyunca önerilen yöntemler belgeleneyecektir.

İkinci bölümde hayatı ve ilmi kişiliğini inceleyeceğimiz yazarın kitapları için metin analizi yöntemini hayatını daha iyi anlayabilmek adına söylem analizi yöntemini kullanmayı isabetli bulmaktayız. Ayrıca bu bölümde incelemeye tabi tutacağımız Öztürk'ün tefsir ilmine bakış açısı ve görüşleri yalnızca eserlerinden

yola çıkılarak oluşturulacak olup, nicel ve nitel araştırma yöntemleriyle sıkça vurguladığı ön plana çıkardığı düşünceler tespit edilecektir.

Üçüncü bölümde müfessirin önerdiği tefsir yöntemi tespit edilmeye çalışılacak olup, bu yöntemin içeriği, nasıl bir yöntem olduğu, kökenleri kaynak taraması yapılarak tespit edilecektir.

Tezimiz boyunca ayetlere meal verirken ise Diyanet meali ve Öztürk'ün meali birlikte kullanılacak olup, “İlahi Hitabın Tefsiri” adlı eser incelemeye tabi tutulacağından öncelikle yazarın kitapları merkezde tutulacak zaman zaman ise asli kaynaklara (tefsir,hadis,siyer,tarih) elimizden geldiğince gidilmeye çalışılacaktır. Özellikle son bölümde yazarın kitaplarıyla iktifa edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TEFSİRLERİ VE ÖZELLİKLERİNE KISA BİR BAKIŞ

Batı’da 15 ve 16. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleriyle dinde yenilenme olarak tabir edebileceğimiz bir dönem yaşanmış ve bu dönem 19.yüzyılda Pozitivizmin etkisiyle de büyüyerek devam etmiştir. Katolik kilisesinin baskıcı yapısına bir başkaldırı olarak nitelenen bu hareket Avrupa’nın bir anlamda yeniden doğuşunu simgelemektedir. Avrupa’da yaşanan bu dönüşüm sonrasında İslam dünyasını da etkisi altına almıştır. Özellikle Sanayi devrimi sonrası Batı karşısında her alanda geri kalmışlık hissi, sömürgeci hareketler değişimin fitilini ateşlemiş ardından oryantalist iddialara karşı cevap verme mecburiyeti ve toplumsal sorunlara çözüm arama gayreti gibi gerekçeler bu değişimi hızlandırmıştır.³⁹ Yakın tarihe gelindiğinde Osmanlı özelinde modernleşmenin başlangıcı olarak ise Tanzimat Fermanı’nı esas almak mümkündür. Bu tarihten sonra önce askeri alanlarda sonra ilmi ve ictimai tüm alanlarda modernleşmenin etkileri görülmeye başlamıştır.

1.1 Günümüz Tefsirlerinin Tanımı ve İsimlendirme Sorunu

Günümüz tefsirleri için yapılan tanımların ve tasvir edici nitelikte kullanılan kavramların farklılık arzettiği görülmektedir. Bu anlamda bilindiği gibi 19.yüzyıl öncesinde tefsir tarihine dair “tabakat” türü eserlere müracaat edilmekteydi. Ve bu eserlerde bazı sınıflandırmalar yapılmaktaydı. Bu tarihten sonra ise artık Ignaz Goldziher (1850/1921) ve onun etkisiyle Muhammed Hüseyin ez-Zehebi (1915/1977)’nin oluşturduğu eserlerin bu alana dair çalışmaları etkilediği ifade edilmekte⁴⁰ ve aynı zamanda yapılan tasnifler ve kullanılan kavramlar bir çok açıdan

³⁹ Necmettin Gökçır, “Çağdaş Tefsir” Tipolojilerinde “Okuyucu Bağlamı” Ed:Prof.Dr.Bayram Ali Çetinkaya, **Dini ve Felsefi Metinleri Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu** Bildiri Kitabı,Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yay, C:2, No:8, Nisan 2012, s.617

⁴⁰ Abdullah Aygün-Sümeyye İnan, “Goldziher ve M.H. Ez-Zehebi’nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri” **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2020/18) s.120; Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi” **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 19, Sayı 31, Ocak–Haziran 2014, s.58; İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”, **İslamiyyat** 8, (2005), sayı I, s.14; Dücane Cündioğlu, “Çağdaş

da eleştirilerek yenilenme mecburiyeti üzerinde durulmaktadır.⁴¹ “Muhammed Hüseyin ez-Zehebi’nin et-Tefsir ve’l-Müfessirun” adlı eserinde son dönem tefsir ekollerinden bahsettiği kısımda İlmi, ilhadi, mezhebi, içtimai edebi tefsir⁴² olarak sınıflandırma yaptığı yine aynı şekilde muteber tefsir tarihi eserlerinden İsmail Cerrahoğlu’nun Tefsir Tarihi adlı eserinde de günümüz tefsir ekollerini 4 kategoride (ilhadi, mezhebi, ilmi, içtimai edebi tefsir)⁴³ incelediği görülmektedir. Muhsin Demirci de içerisinde bulunduğumuz son dönemi klasik islam modernizmi⁴⁴ ve çağdaş modernist (tarihselci) tefsir⁴⁵ şeklinde bölümlere ayırmaktadır.

Günümüz tefsir akımlarının bahsi geçen bu ve benzeri diğer kaynaklarda modern veya çağdaş nitelemeleriyle anıldığını da görmekteyiz. Tarihsel süreç içerisinde 150 yıllık bir zaman diliminde Hindistan ve Mısır kaynaklı ilk önderlerinden bu yana bu tefsir ekolünde esasen birbirinden farklı görüşleri savunan ve aynı düzlemde değerlendirilemeyecek bir çok isim bulunmaktadır. Belki de bu farklılığa dikkat çekmek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına da araştırmacılar dönemi kendi içerisinde klasik islam modernizmi⁴⁶ ve çağdaş modernist (tarihselci) tefsir⁴⁷ şeklinde bölümlere ayırmaktadırlar. Yine benzer şekilde 1880 sonrası ve 1980 sonrası şeklinde bir ayırımı yapılmaktadır.⁴⁸ Fakat çoğu zaman çağdaş ve modernist kelimeleri bu eserlerde birbirinin yerine kullanılarak topyekun dönemin ana karakteri çizilmeye çalışılmakta bu da her bir ismi bir öncekinin devamı niteliğinde kabul edip genellemeci bir yaklaşımla yorumda bulunulmasına sebep olmaktadır.⁴⁹ Tüm bunların yanında bazı araştırmacılar ise modern kelimesinin en belirgin özelliğinin

Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası:’Osmanlı Tefsir Mirası” **İslamiyyat II**, sayı: 4, 1999, s.64-71.

⁴¹ İsmail Çalışkan, ”Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”, s.11-24

⁴² Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, **et-Tefsir ve’l-Müfessirun**, Kahire, Mektebetü Vehbe, C.:II, ty., s.364,381,383,401

⁴³ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, 1.Baskı, Ankara, Fecr Yay., 1996, C:II., s.311-431

⁴⁴ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 2.Baskı, İstanbul, İFAV, 2006, s.240

⁴⁵ **A.g.e.**, s.246

⁴⁶ **A.g.e.**, s.240

⁴⁷ **A.g.e.**, s.246

⁴⁸ Ali Karataş, vd., **Tefsir ve Toplumsal Sorunlar- Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu**, 1.Baskı, Ankara, İlahiyât, 2020, s.123

⁴⁹ Murteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal, **Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme-Modem İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması**-1.Baskı, İstanbul, İsar Yay., 2019, s.312

bir kopma, gelişme ve değişme durumlarını yansıttığını ifade etmekte⁵⁰ ve modern tefsiri klasik tefsir anlayışının karşısında, muhalif olarak resmetmenin doğru bir yaklaşım olmadığını da eklemektedirler.⁵¹ Bizde bu sebeple bu dönemden bahsederken çağdaş, modernist, ilhadi gibi kavramları kullanmayıp günümüz tefsiri olarak bir adlandırma yapmayı daha uygun bulmaktayız.

Ayrıca “Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız” adlı çalıştayda “Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” adlı tebliğinde Prof. Dr. Necmettin Gökçır da günümüz tefsirini tanımlarken belli bir zaman diliminde yazılmış olan tefsirlerin hepsini aynı kategoride değerlendirmemek gerektiğini çünkü modern dönem olarak isimlendirilen son iki yüzyılda geleneksel metodlarla yazılmış tefsirlerin de bulunduğunu ifade etmekte,⁵² “analitik-eleştirel bir dil ve üslup kullanan; yeni/batılı metot ve yeni sosyal-ekonomik-politik vb. teorilerle Kur’an’ı yeniden yorumlayan; modern bilim,estetik,sanat,ekonomi,din,toplum gibi çağdaş hayatın farklı alanlarındaki sorunları Kur’an ile çözmeyi amaçlayan bir tefsir türü” olarak tanımlamanın daha makul bir yaklaşım olduğunu dile getirmektedir.⁵³ Türkiye özelinde ise “modernist tefsir” şeklinde bir kullanımın da söz konusu olduğunu ve bu kullanımın daha çok “ideolojik bir tasnif tipolojisini”⁵⁴ yansıtarak günümüz tefsirinin klasik karşıtı yönünü ön plana çıkardığını dile getirmektedir.

Bir örnek verecek olursak günümüz tefsirinin tarihselcilik vurgusuna hemen hemen Kur’an’ın bütününe mensuh olarak görme⁵⁵ suçlaması yöneltilmekte esasen İslam hukukunda “geçici olarak yürürlükten kaldırılan bir hükmün uygulama alanı bulunduğu ortam tekrar oluşursa, o hüküm de yeniden uygulamaya sokulabilir”⁵⁶ açıklaması yapılmaktadır. Halbuki günümüz tefsirlerinden (tarihselci olarak nitelenen) incelediğimiz tefsirin müellifi Mustafa Öztürk de nesh konusunda tamamen burada zikri geçen beyanlarla paralel olarak ayetlerin tamamen ortadan

⁵⁰ Ahmet Faruk KILIÇ ve Sıddık AĞÇOBAN, “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XV, Sayı: 28 (2013/2) s.228; Erkan Perşembe, Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2003, s.160

⁵¹ Gökçır, N.”Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” s.335

⁵² **A.g.e.**, s.333

⁵³ **A.g.e.**, s.335

⁵⁴ **A.g.e.**, s.334

⁵⁵ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, s.256

⁵⁶ **A.g.e.**, s.258

kalkması gibi bir nesh anlayışına sahip olmayıp sadece şer'i hükümlerin illete mebnî hükümler olduğu ve illet ortadan kalktığında rafa kalkıp illet avdet ettiğinde ise tekrar uygulamaya konması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁷ İşte tamda bu noktada her bir ismi bir ekol yada zümrenin içinde sınıflandırmaya çalışmanın sıkıntılar doğuracağı bilinciyle hareket etme gereği duymaktayız.

1.2 Günümüz Tefsirlerinin Karakteristiği

Günümüz tefsirlerini incelemekten evvel öncelikle kategorilere ayırıp dönemsel olarak kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. İlk olarak Klasik İslam Modernizmi olarak da isimlendirilen, Hindistan ve Mısır kaynaklı 2 koldan beslenen bir şekli bulunduğunu söyleyebiliriz. Hindistan kaynaklı olan kolun ilk temsilcileri “Seyyid Ahmed Han” (ö.1316/1898) ve “Seyyid Emir Ali” (ö.1347/1928) Mısır'daki temsilcileri ise “Cemaleddin Efgani” (ö.1315/1897), “Muhammed Abduh” (ö.1323/1905) ve “Muhammed Ebu Zeyd” (ö.1349/1930)olarak kaynaklarda zikri geçmektedir. Bir diğer şeklini ise Neo-İslam Modernizmi veyahut Tarihselci yaklaşım olarak bilinen kol oluşturur. Bu akımın da ilk temsilcileri arasında Fazlurrahman (1919-1988) zikredilebilir.⁵⁸

Modernitenin ardından post-modernite olarak adlandırılan bir döneme daha girildiği ve bu dönemin moderniteye bir tepki olarak mı vücut bulduğu yoksa modernitenin bir uzantısı mı olduğu konusu tartışmalı olmakla beraber dönemin genel karakterinin rölativizm (görecelilik) olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Postmodernizm için tam olarak genel geçer bir tanım yapmak zor olsada “kendi içinde tutarlılığı ve bütünlüğü olan sistematik bir özden yoksun ve pek çok rengi,

⁵⁷ Mustafa Öztürk, Neshi Kabul Ediyorsanız Siz de Tarihselcisiniz,

<https://www.youtube.com/watch?v=C9Exs62UAJQ>, Mustafa Öztürk Arşivi, 17 Haziran 2016

⁵⁸ Muhsin Demirci, “Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 12,2003, s.29-51; Hikmet Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği” **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:XVII, Sayı:1,2013, s.238; İsmail Çalışkan,“Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası”,Yıldırım Bayezid Üniversitesi İlahiyat Fak. **Eskiye**ni 26/ Bahar 2013, s.41-64

⁵⁹ Mustafa Arslan, “Postmodernizm Küreselleşme ve Din”, **tabula rasa--felsefe&teoloji**, Sayı:5 mayıs-ağustos 2002, s.60; Ergun Temizkaya,“Postmodern İmge Toplumu: Sosyo-Psikolojik ve Felsefi Bir Analiz”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta, 2015, s.56,59,160; İsmail Polat, “Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelilik”,**Kalemler**, Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11), s.84-88;Mustafa Acar,“Post-Modernizm Çerçevesindeki Tartışmalar Üzerine”**Bilgi, Bilim ve İslam** **I,II**, 2.Baskı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s.325

görüşü, esini kendi içinde taşıyan eklektik bir öğreti”⁶⁰ tanımları yapılmaktadır. Postmodernizm tüm alanlarda iç içe geçmiş tarzlar şeklinde algılanmakta sürrealizm, postyapısalcılık gibi tarzların dönemin öne çıkan özellikleri olduğu vurgulanmaktadır.⁶¹ Tefsir açısından post-modernitenin moderniteden farkı ise “Kur’an yorumlarında tek anlamı dayatmak yerine anlamdaki çoğulculuğu savunmak”⁶² olduğu dile getirilmiş, algı hermeneutiği, contextualisation (bağlamsallaştırma) recontextualisation (yeniden bağlamsallaştırma) gibi bir çok farklı yöntemle Kur’an’ın yorumlanmaya çalışıldığı söylenmiştir.⁶³ Şimdi günümüz tefsirlerinin bazı özelliklerini başlıklar altında tahlil etmeye çalışalım.

1.2.1. Hidayet Vurgusu

Modern dönemin temel yapı taşlarına bakmaksızın dönemi anlayabilmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Modern dönemde tefsirin hedefinin Kur’an’ın hedefiyle aynı olduğunun düşünölmeye başlandığı ifade edilmekte yani hidayet kavramıyla paralellik arz eden bir yöneliş başladığının altı çizilmektedir.⁶⁴ Bu düşünce tarzının Kur’an tanımlamalarında dahi bir değişikliğe neden olup klasik dönemki tanımlamalar ile Kur’an’ın amacına vurgu yapan tanımlamaların birleştirildiğı yani Kur’an tasavvurunun tanımlamalara da yansıdığı ifade edilen bir diğer husustur.⁶⁵ Bilhassa Abduh’un tefsirinin toplumun hidayet ve ıslahı adına oluşturulmuş bir yapısı olduğu ifade edilmekte, kısaca topluma ulaşma ve etki yaratma noktasında tefsirin bir araç olarak algılandığının altı çizilmektedir.⁶⁶

1.2.2. Maslahat Eksenli Okuma Biçimi

Dönemin öne çıkan karakteristik özelliklerinden biri maslahat eksenli Kur’an okumalarıdır diyebiliriz. Bu bağlamda çoğu yazarın Hz. Ömer ve

⁶⁰ Polat, “Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelilik”, s.88

⁶¹ A.g.e., s.88

⁶² Gökür,N.”Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” s.127

⁶³ A.g.e., s.127-128

⁶⁴ Hikmet Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, C:1, Sayı 1,2017,s.50; Zeynep Kurt, “Tefsir Geleneğinde Modern Dönemle Yüzleşme: Menâr Tefsiri Örneğı”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2020, s.8

⁶⁵ Nihat Uzun, “Kur’an’ı Tanımlamanın Keyfiyeti:Kur’an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, C:2, Sayı:1, 2018, s.126,127

⁶⁶ Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, s.51

uygulamalarına sıkça atıfta bulundukları, nas-olgu ilişkisinde olguyu ön plana çıkartarak düşüncelerini temellendirmeye çalıştıkları görülebilir. Makasidi tefsir olarak da nitelenen bu Kur'an okuma biçiminin örneği olarak da yine "Reşid Rıza ve Abduh'un" Tefsiru'l Menar'ını ve İbn Aşur'un et-Tahrir vet-Tenvir'ini zikredebiliriz.⁶⁷ "Onlara göre klasik tefsirlerde Kur'an'ın genel maksatları dikkate alınmamış, tefsir faaliyeti, bu maksatların ortaya çıkarılmasına hizmet eden bir vasıta olma yerine entelektüel birikimin konuşturulduğu bir alan kılınmıştır. Bunun da ötesinde tefsirlerde kayda geçirilen bilgiler, Kur'an'ın sunduğu dini, ahlakı ve hukuki ilkeleri (makasid) perdelemiştir."⁶⁸ Gâi yorum olarakta isimlendirilen mekâsidi yaklaşım "nasların zahiri dalaletinin dışına çıkarak onların ruhunu, temel gaye ve maksadını dikkate almaya dayalı anlama ve yorumlama biçimi"⁶⁹ olarak tanımlanmaktadır.

1.2.3. Eklektisizm (Seçmecilik)

İslam Modernizminin anlatıldığı eserlerde onu şekillendiren kavramlardan birinin seçmecilik (eclecticism) olduğu da göze çarpmaktadır.⁷⁰ Günümüz tefsiri söz konusu olduğunda ise onun da bu kavramdan payına düşeni almış olduğu söylenebilir. Eklektisizm (seçmecilik) dini veya felsefî alanda kendini gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Eklektisizme neden olan durumlar arasında "akımların kendi kaynaklarıyla bağlantılarını koparmaya ve harici kaynaklarla bağlantı kurmaya çalışması"⁷¹ zikredilmektedir. Günümüz tefsir hareketleri için ise daha çok seçmeci ve savunmacı bir karakterle çağdaş sorunlar etrafında çözüm ürettiklerini ayrıca Batı hegemonyası ve oryantalist saldırılara cevap niteliğinde konularını da büyük ölçüde aktüel gelişmelere paralel olarak seçtiklerini iddia

⁶⁷ Resül Ersöz, "Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsidi Tefsir", **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, C:5, Sayı:2, 2021, s.755

⁶⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makasid Merkezli Yaklaşım" (Reşid Rıza ve İbn Aşur Örneği) KURAMER Yay:32 İlmi Toplantılar Serisi 10, s.263

⁶⁹ Nurdane GÜLER, "Kur'an Ayetlerinde Maslahat ve Gâi Yorumla İlişkisi", **İslami İlimlerde Maslahat**, Ed:Ayten Erol, I. Baskı, Ankara, Gece Kitaplığı, 2017, s.63

⁷⁰ Talha Erdem, "Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı", **BOZİFDER**, 13, 13 (2018/13), s.234

⁷¹ Arthur Jeffery, "İslamda Eklektisizm", Çev:Feyza Şule DÜŞGÜN, **KSÜ.İlahiyat Fakültesi Dergisi** (8), 2006, s.159

edenler bulunmaktadır.⁷² Ayrıca çağdaş yorumların bir metod geliştirme noktasında da başarısız olduğunu sosyal değişim için tefsiri bir araç haline getirdiğini eklemektedirler.⁷³ Sonuç olarak; “kurulu dizgelerden değişik düşünceleri seçip alma ve kendi öğretisinde birleştirme olarak tanımlanan seçmecilik (eclecticism) tenkit edilmesine rağmen klasik modernizmin düştüğü bir tutarsızlık olarak görülmektedir.”⁷⁴

Günümüz tefsir hareketleri ile alakalı olarak “eklektik, senkretik (melez)”,⁷⁵ “seçmeci”⁷⁶ “konformist (telifçi)”⁷⁷ nitelikte olduğu yönündeki yorumlar karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda günümüz tefsir anlayışları için çağdaş değerlerin Kur'an üzerinden, Kur'an'ın da çağdaş değerler üzerinden yorumlanması olduğunu,⁷⁸ ayrıca modern yaşamın vazgeçilmez özellikleri olarak sayabileceğimiz “demokrasi” “hümanizm” “rasyonalizm” gibi kavramlardan da günümüz tefsirinin etkilendiğini ifade etmektedirler.

Bu dönemde tefsirlerde özellikle lügavi (dilbilimsel) açıklamaların yoğunlaştığı⁷⁹ lügat kullanımının arttığı dile getirilmekte ve çoğunlukla bu yöntemi kullananların Kur'aniyyun ekolü olduğu da ifade edilmektedir.⁸⁰ Bir örnek vermek gerekirse; Nisa suresi 34. ayette yer alan “واضرب هن” kelimesine ilk dönem müfessirleri “vurun” anlamı verdiği halde günümüz araştırmacılarının kelimenin sözlük anlamlarından olan “bir süre ayrı kalmak” anlamını vermeyi uygun bulmasını verebiliriz.⁸¹ Tefsirlerde yer alan bu lügavi açıklamalar ve Kur'an'ın anlam

⁷² Gökkır,N. “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”,s.77; Talha Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı,s.241;Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”,s.242

⁷³ Gökkır,N. “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, s.77

⁷⁴ Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, s.234

⁷⁵ Mustafa Öztürk, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, **TYB Akademi**, Ocak 2012, s.48

⁷⁶ Mehmet Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, **İslami Araştırmalar 4**, (Fazlurrahman Özel Sayısı) 1990, s.282

⁷⁷ Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, s.237

⁷⁸ Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”, s.234

⁷⁹ Fethi Ahmet Polat, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebu Zeyd Örneği” **Marife**, yıl:1, Sayı:2, 2001, s.14

⁸⁰ Mustafa Öztürk, Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru-Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-, **marife**, yıl. 10, sayı. 3, kış 2010, s.35

⁸¹ Zeynel Abidin Aydın, “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden “Darb”a Dair”, **International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 12/27.2017, s.98;Nurefşan Akyıldız, ”Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi”, **Journal of Analytic Divinity**, Cilt/Vol: 4,

dünyasıyla bağdaşmayan farklı lügat anlamlarının verilmesini kişilerin Kur'an'a kendi istediklerini söyletme çabası olarak yorumlayanlar ve eleştirenler mevcuttur.⁸²

1.2.4. İnsan ve Toplum Merkezli Okuma

Son dönemde tefsirin toplumsal yönü olan bir faaliyet olduğunun altı çizilmekte⁸³ bu bağlamda da günümüz tefsirinin insan ve toplum odaklı okuma biçimi geliştirdiği, ayet yorumlarında ise hümanist ve yumuşatıcı tavır dikkat çekmektedir.⁸⁴

Ayrıca bu minvalde günümüz tefsirinde feminizmin etkileri için de ayrı bir başlık açılmalıdır. İslami feminizm⁸⁵ olarak da adlandırılan bu yeni akımın Kur'an'da yerini bulan sosyal adalet ve toplumsal cinsiyet eşitliğine vurgu yaptığını ve ayrıca Kur'an'ın kendilerinden esirgenen hakları kazandırdığına dikkat çektiklerini ifade edenler bulunmakta,⁸⁶ aynı zamanda İslam'ın ilk devirlerdeki eşitlikçi mesajının, sonraları değiştirildiğini iddia etmektedirler.⁸⁷ Nitekim bu bağlamda Nisa suresi 34.ayeti şiddet unsurundan arındırarak okuma biçimi geliştirdiklerini, erkeklerin boşama ve çokeşlilikle ilgili uygulamalarındaki değişiklik talepleri ve benzerlerini örneklemektedirler. Kur'an'ın kadın gözüyle yeniden okunması bağlamında ortaya

Sayı/Issue: 1, 2020, s.74-78; Ali Akpınar, "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'anî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)", **İlahiyat Akademi Dergisi**, Sayı 11, 2020, s.10-12

⁸² Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru-Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-"s.9-43; Öztürk, Türkiye'de Protest İslam: Kim Nerede Duruyor? Türkiye'de Protest İslam: Kim Nerede Duruyor? - Mustafa Öztürk - YouTube; Ömer Özsoy, Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine – 'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4.Nisa' 34 Örneği- **islâmiyât V** (2002) Sayı 1, s.11-124

⁸³ İbrahim Hilmi Karşı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu Ve Sosyolojik Okunması", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.18, SAYI:2, 2005, ISSN 1300-0373. TEK-DAV s.147

⁸⁴ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgâni ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2002, Sayı:18, s.177; İsmail Albayrak, **Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 1.Baskı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s.31-40; Süleyman Kaya, "Modern Dönem Kur'an Algısı, **dergiabant** (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2014, Cilt:2, Yıl:2, Sayı:3, 2:18-36; Ali KÜÇÜK, "Mesaj Odaklı Tefsir ve Kur'an Kültürünü Topluma Ulaştırmadaki Rolü: Ali Küçük Örneği", **Batman Akademi Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, Yıl 2020 / Volume 4, Issue 2, Year 2020, s.29

⁸⁵ Harun Tunç, "İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma", **ANTAKİYAT**, 2018, Cilt:1, Sayı:2, s.245

⁸⁶ Arif Korkmaz, "Feminizmin Modern Dönem Kur'an Tefsirlerine Etkileri: Tefsir Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", **İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ** Cilt: 6, Sayı: 2, 2017 s.944; Gökçir, N., "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler", s.100-101

⁸⁷ Nazife Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve İslami Feminist Söylem" Ed:Cengiz Batuk, Hasan Atsız, **İlim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyum**, (26-28 Kasım 2010), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2011, s.368

çıkan uluslararası oluşumlar da “Women Reading the Quran, Sisters in İslam, Zentrum für Islamische Frauenförderung und Frauenforschung (ZIF) Müslüman Kadınlar için Araştırma ve Destek Merkezi gibi”⁸⁸ bu akımın güçlenip sesini duyurmasına katkı sağlamaktadırlar. Ayrıca feminizmin İslam coğrafyasındaki karşılığının “seküler Müslüman feministler” ve “İslamcı feministler” olarak ikiye ayrıldığı ve farklı yapılarının bulunduğunu düşünenler de bulunmaktadır.⁸⁹

1.2.5. Rasyonalizm ve Pozitivizm Etkisi

Aydınlanma’dan bu yana akıllı tek bilgi kaynağı olarak görme anlayışı⁹⁰ ve onu takip eden pozitivizm (geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören)⁹¹ günümüz dünyasını çepeçevre kuşatan ilişki içerisinde olduğu her alanı az çok etkileyen kavramlardır. Aydınlanma sonrası başlayan rasyonalizm hareketleri natüralizm, animizm, pozitivizm ile güçlenmeye devam etmiştir. Öncelikle Batı’da modern bilimin kilise ile hesaplaşması şeklinde başlayan Aydınlanma hareketi rasyonalist bir paradigmayla kendisine İslam dünyasında da ilerleme vurgusuyla bir yer bulmuştur.⁹² Pozitivizmin kurucu olarak nitelenen Auguste Comte’e göre, “insanlığın düşünsel gelişimi teolojik aşama, metafizik aşama, üçüncü ve sonuncu evre olan pozitivist aşamadır.”⁹³ Yani “artık geometri zihniyetinin hâkim olduğu bir çağa, her şeyin ölçülebildiği ve ölçülemeyenlerin dışlandığı bir dönem”⁹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Fakat aslında bazı araştırmacılarda tarihsel olarak rasyonalizmi din karşıtı olarak tanımlamanın doğru olmadığını ilk olarak dini çevreler tarafından

⁸⁸ A.g.e., s.372; Adnan Bülent BALOĞLU, “Kadın-Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru mu?”, **İslami İllmler Dergisi**, Yıl 4. Sayı 1-2, Bahar-Güz 2009, s.49,51

⁸⁹ Hatice Şahin Aynur, “İslamî Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, C:13, Sayı 3, s.91

⁹⁰ Yasin Gökhan, “Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı”, **Kaygı**, 19(11)/2020, s.542-569; Necip Uyanık, “Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi ve Etkileri”, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2006, s.22

⁹¹ İlhan Kutluer, Pozitivizm, <https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm>, TDV İslam Ansiklopedisi, 2007

⁹² A.g.e.

⁹³ Yasin Gökhan, “Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı”, **Kaygı**, 19(11)/2020, s.559

⁹⁴ Gökhan, “Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı”, s.545

kabul edilen bir kavram olduğunu, dinin meşrulaştırılması adına kullanıldığını ifade etmektedirler.⁹⁵

17. ve 18. yüzyıllarında ortaya çıkan ve 19.yüzyılda da etkilerini gösteren Aydınlanma düşüncesinin modernleşmenin arka planını oluşturduğu ifade edilmektedir.⁹⁶ Şuanda içerisinde olduğumuz dönem ise neo-pozitivist dönem olarak isimlendirilmekte dine yeniden kapı aralandığı⁹⁷, ve bu dönemin Aydınlanma felsefesine karşı bir tepki olarak doğduğu iddia edilmektedir.⁹⁸ Ayrıca din zaten akli kullanmayı salık verirken rasyonalitenin dini argümanları itibarsızlaştırmasına eleştiri getiren rasyonalitenin tek bir tipinden bahsedilemeyeceğini savunanlarda mevcuttur.⁹⁹ Günümüz tefsirlerini etkisi altına alan bu yaklaşımlar bir çok araştırmaya da konu olmuştur.¹⁰⁰

Ayrıca günümüz tefsir hareketlerinin, daha çok içtimai tefsir hareketinin etkisi altında olduğunu iddia edenler¹⁰¹ ve yine Kur'an'ı merkeze alma gibi bir misyon yüklendiğini, bunun neticesinde ise tefsirde usul tartışmalarının başladığını düşünenler bulunmaktadır.¹⁰² Ayrıca yine bu dönemde Kur'an'ı modern insana ulaştırma gayesiyle rasyonalist yorumlar yapıldığını da dile getirmektedirler.¹⁰³ Konu ile alakalı bir çok örnek vermek mümkündür. Abduh'un Hz. Meryem'in babasız bir çocuk dünyaya getirmesini bilimsel hakikatlerle açıklamaya çalışması,¹⁰⁴ Seyyid Ahmed Han'ın Ashab-ı Kehf kıssasındaki gençlerin cesetlerinin mumyalandığını

⁹⁵ Mümin Köktaş, "Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din", **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/6 Spring 2015, s.643-646

⁹⁶ Uyanık, "Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi Ve Etkileri", s.72

⁹⁷ Gökhan, "Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı", s.565

⁹⁸ Uyanık, "Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi ve Etkileri", s.76

⁹⁹ Şaban Ali Düzgün, "Akıl, Rasyonalite ve Vahiy" Ed: İlyas Çelebi, Mehmet Bulğen, **İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV, Akaid ve Kelam İlminde Vahyin ve Aklın Yeri**, (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 20-21 Ekim 2012), Ensar Neşriyat, 2013, s.338,340

¹⁰⁰ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Erdem, "Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı", **BOZİFDER**, 13,13 (2018/13) s.238; Celal Kırcı, "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon", **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar** Ed: Bilal Gökçır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları:2, 2010, s.195-204; Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru"s.19; İsmail Kara, "İslâm ve Pozitivizm", Ed: Ahmet Tabakoğlu, **Bilgi Bilim ve İslâm I,II**, 2. Baskı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s.178-179

¹⁰¹ Koçyiğit, "Modern Tefsir Hareketinin Niteliği, s.234

¹⁰² **A.g.e.**, s.258

¹⁰³ Emrullah Ülgen, "KUR'ÂN MESAJI" ADLI ESERDEKİ RASYONEL YORUMLARIN OLUŞUMUNDA ZEMAHŞERÎ'NİN ETKİSİ" **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 23 Sayı: 78 (Bahar 2019) s.172

¹⁰⁴ Reşid Rıza, **Tefsiru'l- Menâr**, el-Hey'etü'l Mısriyyetil-Âmme lil-Kitab, 1999, C.III. s.250-254

ifade etmesi¹⁰⁵, Hz. Yunus as.'ı balığın yuttuğunu anlatan “Yunus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu.” (es-Saffât 37/142) ayetini rasyonalize etmesi ve yine Hz. Musa'nın asasıyla denizi ikiye yarması hadisesini med-cezir ile açıklaması¹⁰⁶ örneklerden bir kaçıdır.

1.2.6. Dönemin Kaynaklarda Zikredilen Diğer Özellikleri

Günümüz tefsirlerinin konu edinildiği diğer eserlerde de dönemin belli başlı özellikleri Kur'an merkezli bakış açısı, hadislere karşı şüpheci yaklaşım, mezheplere ve icmaya karşı reddedici tutum, Kur'an ilimlerinin yetersizliği vurgusu, neshin varlığını reddetme eğilimi, isrâiliyyat konusuna tepki, akla verilen önem, Kur'an'ın lafzi icazından çok mesaj ve muhteva vurgusu, Kur'an'ı hurafelerden arındırma, kıssaların tarihi gerçekliğinin tartışılması, çok sayıda ayetin sembolik ve metaforik bir yaklaşımla açıklanması, Kur'an'ın tarihselci yöntemle yorumlanması, kelimeler merkezli anlama biçiminden insan ve toplum merkezli okuma biçimine geçiş, sosyal siyasal ve aktüel alanlara fazlasıyla yer verilmesi, tasavvuf eleştirisi, ayet yorumlarında hümanist ve yumuşatıcı tavır olarak sıralanmıştır.¹⁰⁷ Hiç kuşkusuz zikredilen bu özelliklerin hepsi tüm son dönem müfessirlerinde mevcuttur anlayışı geliştirmedigimizi tekrar hatırlatmak isteriz. Zira bu özellikler dönemi resmetmeye çalışan araştırmacıların eserlerinden araştırıp bulabildiğimiz özelliklerdir.

Ayrıca günümüz tefsir hareketlerinin klasik müfessirlere yönelik çeşitli itirazlar geliştirdiğini de müşahade etmekteyiz. Bunun yanı sıra Kur'an yorumu söz konusu olduğunda herkesin düşünme hakkı bulunduğu dair bir inanış biçimi geliştirildiği de söylenmektedir.¹⁰⁸ Modern dünyadaki hızlı değişimden her şey gibi tefsir ilmi de nasibini almıştır. Bu bağlamda interdisipliner yöntemlerle desteklenerek bütüncül bir bakış açısıyla tefsir ilmindeki problemlerin çözüme

¹⁰⁵ J.M.S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Çev: Şaban Ali Düzgün, 1.Baskı, Ankara, Fecr Yay, 1994, s.48

¹⁰⁶ Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, 1.Baskı, Ankara, Akçağ Yay.,1997, s.102; Naklen:Talha Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, s.238

¹⁰⁷ Mustafa Sönmez, “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgâni ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:18, Erzurum,2002, s.177; İsmail Albayrak, **Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 1. Baskı,İstanbul,Ensar Neşriyat, 2004, s.31-40; Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur'an Algısı”,**dergiabant** (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2014, Cilt:2, Yıl:2, Sayı:3, 2:18-36; Gökçir, N. ”Çağdaş Tefsir” Tipolojilerinde “Okuyucu Bağlamı”, s.616

¹⁰⁸ J.M.S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, s.31

kavuşabileceğini ifade edenler de bulunmaktadır.¹⁰⁹ Aynı zamanda günümüz tefsir akımları “modern bireyin ve toplumun karşılaştığı problemlere cevap verebilecek bir Kur’an tefsiri için çağdaş durumu ve insanı dikkate alan metotların arayışına girmişlerdir.”¹¹⁰ Aynı şekilde günümüz tefsir akımlarının yaşanan krizler ve bu krizlere bir çözüm arayışı şeklinde bir tavır geliştirdiği de ifade edilen bir diğer husustur.¹¹¹

Günümüz tefsir hareketlerinin eserlerde ön plana çıkan olumsuz bazı özelliklerinden de bahsedecek olursak; konu seçiminde süreklilik ve tekrar, konuların “gerçek mi? değil mi?; “var mı?, yok mu?” şeklinde karşıtlık bildirmesi, cevapların dichotomik ve öncül kabuller üzerinden yapılması, taraf olmak veya karşı olmak şeklinde iki kalıp sunulması, eklektik bir karaktere sahip oluşu, Kur’an bütünlüğünden ziyade konuların tikel olarak aktüel olanla bağlantılı olarak seçilmesi gibi konular etrafında eleştiriler serdedilmektedir.¹¹²

Birçok araştırmacının da belirttiği gibi geçtiğimiz son iki yüzyılda yaşanan siyasi, sosyal her gelişme tefsir hareketlerini de etkisi altına almış dolayısıyla günümüz tefsir hareketi çağın getirdiği akımlardan (pozitivizm, tarihselcilik, postmodern yaklaşımlar) etkilenmiştir. Bilimsel tefsir pedagojik tefsir psikolojik tefsir gibi çeşitlerin doğduğu ve tefsirin güncelleştirildiği yanı sıra tenkitçi bir tavır takındığı da ifade edilen bir diğer husustur. Yaşanılan bu dönemde tefsirin sınırları genişletilerek reenkarnasyondan evrime kimi zaman bir Hindu mezhebinden Ehl-i Kur’an’a kadar değinilerek uzun izahlar yapıldığı da ifade edilmektedir.¹¹³

Son tahlilde günümüz tefsir hareketinin tek düze bir yapıda olmayıp, birçok farklı karakterde ortaya çıktığını ve birçok akım ve düşüncenin etkisi altında kaldığını ifade edebiliriz.¹¹⁴ Yine aynı şekilde alışlagelmiş genellemelerle ifade

¹⁰⁹ Emrullah Ülgen, “Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi”, **BÜİFD** Cilt: V Sayı: 10 Yıl: 2017/2, s.11,17

¹¹⁰ Sıddık Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, **Dini Araştırmalar**, Cilt:18, Sayı:47, Temmuz-Aralık 2015, s.226

¹¹¹ Adem Arıkan, “Çağdaş İslami Akımlar Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt:15, Sayı 29, 2017, s.244

¹¹² Gökür, N.”Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” s.347-357

¹¹³ Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, s.52

¹¹⁴ Ayrıntılı Bilgi İçin Bakınız: Muhammed Coşkun, **Modern Dünyada Kur’an Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar**, 2.Baskı, İstanbul, İFAV,2020

edilemeyen bir çok yeni akımın türediği ifade edilmekte, örneğin: “Selef’e vurgu yapan, ancak Selefi geleneğe uymayacak şekilde nasları tenkit eden fikir adamlarının”¹¹⁵ yeni/neo-önceki gibi adlarla isimlendirilmek zorunda kaldığı vurgulanmaktadır. Aynı zamanda Sir Seyyid Ahmed Han’dan itibaren aynı görüşlerin tekrar ediliyor olması sebebiyle her bir örneğin “çağdaş tefsir” olarak isimlendirilmemesi gerektiği de ifade edilen bir başka husustur.¹¹⁶

1.3. Günümüz Tefsirinde Metodoloji Tartışmaları

Kur’an’ı daha iyi anlayabilmenin yolunun tutarlı yöntem ve usullerden geçtiğini düşünenler her zaman var olagelmektedir. Bu sebeple tefsir geleneğimizdeki usul tartışmaları da canlılığını hep korumakta ve çeşitli tefsir ekolleri asırlardır Kur’an’ı en doğru şekilde anlamının yollarını aramaktadırlar. Tarihten günümüze tefsir ilmi özelinde öncelikle tefsirin bir ilim dalı olup olmadığı meselesinden başlanmak suretiyle tefsirde izlenecek yöntemler, tefsir tarihçiliği, tasnif ve sınıflandırma, tefsirde isrâiliyyat gibi bir çok konunun tartışıldığını söyleyebiliriz. Günümüzde de bu tür tartışmaların çoğu zaman tefsir usulü (metodolojisi) etrafında yoğunlaştığı gözlemlenmektedir.¹¹⁷ Günümüz tefsirinin Kur’an’ı merkeze alma anlayışının tefsirde usul tartışmalarını doğurduğu da düşünülmektedir.¹¹⁸

¹¹⁵ Arıkan, “Çağdaş İslami Akımlar Literatürü”, s.298

¹¹⁶ Gökçir, N. “Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” s.356

¹¹⁷ Süleyman Karacelil, **Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi**, 1.Baskı, İstanbul, Gece Kitaplığı, 2014; Süleyman Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçir v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 1, 1.Baskı, İstanbul, 2009; Ali Bulut, “Türkiye’de Tefsir Usulü ve Ulumu’l Kur’an Tartışmaları –Bir Literatür İncelemesi”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçir v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi:1, İstanbul, 2009, s.381-400; Lütfullah Cebeci, “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçir v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi, İstanbul:1, 2009, s.49-77; Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, **İslamiyyat VI**, Sayı 4, 2003, s:69-84; Süleyman Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçir v.d., İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi:1, İstanbul, 2009, s.421-440; Ed: Mustafa Karagöz, Şahin Güven, **Kur’ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 17-18 Mayıs 2001; Baysal, “Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”, s.225”

¹¹⁸ Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”, s.234

Esasen tefsir söz konusu olduğunda bazıları¹¹⁹ onun yeterli bir usulünün olmadığına bazıları¹²⁰ da belli bir usulden söz edilebileceğinden bahsetmektedir. Buna ilaveten ilk dönemde “usul” kavramına yüklenen anlam ve sonrasında yüklenen anlamlarda bu tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır diyebiliriz.¹²¹ Bu noktada karşımıza “Ulûmu’l-Kur’ân ve Tefsir Usulü” kavramları çıkmaktadır. İlk evrelerde “Ulûmu’l Kur’ân” kavramı kullanılırken sonraki evrelerde ise “tefsir usulü” kavramının kullanılmaya başlandığı dikkat çekmektedir. Bu iki kavramın eş anlamlı olduğunu savunanlar olduğu gibi Ulûmu’l Kur’ân kavramının genel tefsir usulünün ise daha özel bir anlam ifade ettiğini düşünenlerde bulunmaktadır.

Tefsirde takip edilmesi gereken yöntem tartışmaları noktasında ise bir usulün başından beri takip edildiğini savunanlar “ilk dönemlerde kuralların belirlendiği eserler telif edilmemiş olsa da anlama ve açıklama faaliyetinin kuralı bir şekilde kendi hâlinde gerçekleşmediğini”¹²² ve “ilk dönemlere ait tefsir usûlü eserlerinin içeriğine bakıldığında usûlün, Kur’ân’ın, dilsel bir metin olmasıyla doğrudan ilişkili görüldüğü ve anlamının öncelikle dile ait sorunların halledildiğinde gerçekleşeceğine yönelik bir algıya sahip olduklarını”¹²³ ifade etmekte ayrıca müfessirlerin yorum farklılıklarından tefsirin bir usulünün olmayışı anlamının çıkarılamayacağını düşünmekte ve bu konunun tefsirlerin özneliği ve “hükmün üzerine temellendiği tarafların değişmesi”¹²⁴ olarak okunması gerektiğini, Ulum’ul-Kur’ân ve Tefsir usulü eserlerinin bize aslında metodoloji değil epistemoloji sağlamış olduğunu ve klasik tefsir usulü eserlerinde mütekkellim ve kelim unsurlarının merkezde olup insan, toplum ve müfessir unsurlarının gün yüzüne

¹¹⁹ Alparslan Açıkgenç, “Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu”; Mehmet Paçacı, **Kur’ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?**, 2.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s.32-34; Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, s.75-79

¹²⁰ Ali Karataş, “Tefsir Usulü Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler”, **Sak. Üni. İlahiyat Fak. Der.** C:21, Sayı:40, 2019, s.474

¹²¹ Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, s.424

¹²² İsmail Çalışkan, “Tefsir Usulünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil“, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 12/2 (2008): 55-74.

¹²³ Karataş, “Tefsir Usulü Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler”s.474

¹²⁴ Karacelil, “Müfessirin Kur’an’ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti” **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökçır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2010, s.123

çıkmadığını beyan etmektedirler.¹²⁵ Yine başka bir çalışmada tefsir usûlü kitaplarının (Kur’ân ilimleri, Tefsir tarihi, Kur’ân tarihi), bir yöntem sunmayıp müfessirlere ihtiyaç duydukları tüm bilgileri aktardıkları beyan edilmiş, müfessirlerin kaynaklara yaklaşım tarzının ise tefsir yöntemini belirlediğinin altı çizilmiştir.¹²⁶

Tefsirde yeterli bir usul geliştirilemediğini iddia edenlerden Öztürk ise “tefsirin müstakil bir ilim olmaktan ziyade gayri muayyen ilimlerin mecmuu ve/veya cümlesi”¹²⁷ olduğunu yani aslında ilmi bir disiplin olmayıp, her türlü malumatın Kur’an’la irtibatlandırılıp sunulduğu bir alan olarak görmektedir. Bunun için örnek olarak da klasik tefsir kitapların pek çoğunun geçmişe ait bilimler ve kültür ansiklopedisi hüviyeti taşıdığını ifade etmektedir. Yine bunun en temel sebebi olarak ise Kur’an’ın her şey hakkında bir beyanda bulunduğu ilişkin genel kabulü zikretmekte vahyin işlevselliğini en üst düzeye çıkarmayı hedefleyen İmam-ı Şafi kaynaklı bu yorumun ise İslam’ı nasla “te’vil arasında sıkışıp kalmış, kısırlaşmış bir medeniyet”¹²⁸ haline getirdiğini dile getirmektedir. Ayrıca Kur’an’ın yazıya geçişinden sonra Müslümanlar ve Kur’an arasında bir yabancılaşma meydana geldiğini bunun ise Müslümanlara Allah’ın söylediği şeyi manayı tespit etmek gibi bir görev yüklediğini ifade etmektedir.

Tefsirde yeni bir usûl oluşturma önerisi noktasında ise çözüm önerilerine baktığımızda aşağıda verilen 4 öneri ile karşılaşmaktayız.¹²⁹

- 1) Ulûmu’l Kur’ân literatürü kaynaklığında yapılabilecek usûl önerisi
- 2) Yeni usulün fıkıh usulü rehberliğinde yapılması gerektiği önerisi
- 3) Tefsir tarihi ve tefsir mukaddimelerinden bu usule ulaşılabileceği önerisi
- 4) Tarihselci bakış açısı zaviyesinden gelen usûl önerisi

¹²⁵ Gökçır, N. “Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu” s.117

¹²⁶ İbrahim Görener, “Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrışırması Sorunu”, **bilimname** XVI, 2009/1, s.17-18

¹²⁷ Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu” s.73

¹²⁸ **A.g.e.**, s.74

¹²⁹ Salih Gedük, “Ulûmu’l-Kur’ân Usûlüt-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** Sayı:39 Yıl: 2015/2, s.219

Son tahlilde tefsirde yeterli bir usul geliştirilip- geliştirilememesi meselesi ile alakalı olarak konu özelinde ortak bir dil kullanılmadığına “usul” kelimesinin anlamının klasik ve modern dönemde farklılaştığına dikkat çekilmektedir. Bu tartışmanın kendi bünyesinde amaç karmaşası taşıyıp tek bir sünni tefsir çizgisi ortaya çıkarma isteğini barındırdığını ifade etmektedirler.¹³⁰ Diğer yandan tefsir usulünün yetersizliğinden değil günceli yakalayamama sorunundan bahsedenlerde bulunmakta olup tefsir usulünün güncellenmesi gerektiğini ifade etmektedirler.¹³¹ Yöntem tartışmalarına katkı sağlamak adına çözüm önerisi mahiyetinde ise tefsir usulü eserlerindeki malumatların işlevselliğini sağlamak ve metodoloji uygulaması yapmak adına bir ayetin nasıl tefsir edileceği öncelikle hangi kriterlere uyulması gerektiğinin ayrıntılı olarak açıklanması gerektiğini de eklemektedirler.¹³² Genel anlamda nesnel kriterler belirlenerek en doğru yorumların bulunabilmesi adına yapılan eleştiriler aslında zihnin tabula rasa (boş bir levha) olduğu inancını da akla getirmektedir. Halbuki inançlarımızı, ön kabullerimizi mutlak anlamda bırakmanın mümkün olup-olmadığı tartışılan konulardandır. Bu açıdan bakıldığında nesnel kriterler belirlense bile alınan kararlarda inanç, mezhep, ön kabuller gibi faktörler etkili olabilecek aynı şekilde araştırmacıların kaynaklara bakış açısı kadar metod ortaya çıkabileceği de düşünülebilecektir. Fakat yinede kanaatimizce bu engel olarak görülmeyp yöntem tartışmaları sonucunda ortaya çıkacak olan yeni tefsir usulü eserlerinin ana unsurları üzerinde bir konsensüs oluşturulma ihtimali de bulunmaktadır.

¹³⁰ Selim Türkan, “Kur’ân’ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.8, sayı:16,2009/2; Süleyman Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, s.421-440

¹³¹ Mustafa Tuncer, Hüseyin Algur, “Akademisyenlerin Gözüyle Tefsir Alanı Sorunları”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:49, Aralık/December 2020, s.138

¹³² Süleyman Karacelil, “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, s.434

İKİNCİ BÖLÜM

MUSTAFA ÖZTÜRK'ÜN TEFSİR İLMİNE VE METODOLOJİSİNE BAKIŞI

2.1. Kısaca Hayatı ve Eserleri

Mustafa Öztürk 1965 yılında Giresun'da doğmuş üniversiteye kadar öğrenim hayatını burada tamamlamış 1987 yılında “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden” mezun olmuştur. 1998'de “Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda” “Muvaffakuddîn el-Kevâşî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu” teziyle yüksek lisansını tamamlamış, aynı üniversitede 2002 yılında “Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği” isimli teziyle doktorasını bitirmiş, “Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu:Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği” isimli çalışmasıyla doçent olup 2011'de profesör ünvanını almıştır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim dalındaki görevini sürdüren yazar 02.12.2020 tarihinde görevinden istifasını istemiş, 2021 yılının mart ayında “Münster Wilhelm Üniversitesi'nin İslam Teolojisi” bölümünden davet alıp Almanya'ya taşınmıştır.¹³³ Ayrıca Karar gazetesinde 17 Haziran 2017'dan bu yana köşe yazarlığı yapmaktadır.Yüzden fazla makalesi ve elli civarında tebliği bulunan Öztürk'ün tefsir ve meali dışında yayımlanan kitapları şunlardır:

1. “Kur'ân Dili ve Retoriği, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.”
2. “Kur'ân ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği (Doktora Tezi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.”
3. “Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.”
4. “Kur'ân'ın Mutezilî Yorumu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.”
5. “Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.”
6. “Kıssaların Dili, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006; Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti, Kuramer, 2016.”
7. “Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.”
8. “Meal Kültürümüz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.”

¹³³ Mustafa Öztürk, <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96zt%C3%BCrk>, Wikipedia, 14Mart 2021

9. “Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.”
10. “Kur’ân, Tefsir ve Usul Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler-, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.”
11. “Cumhuriyet Türkiye’inde Meal ve Tefsirin Serencamı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.”
12. “Osmanlı Tefsir Mirası, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.”
13. “Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.”
14. “Tefsirin Halleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.”
15. “Söyleşiler Polemikler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.”
16. “Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.”
17. “Kur’ân ve Yaratılış, Kuramer, İstanbul 2015.”
18. “Kur’ân, Vahiy, Nüzûl, Ankara Okulu Yayınları, 2016.”
19. “Kur’ân Tarihi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016. (Mustafa Öztürk- Hadiye Ünsal)”
20. “Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017. “
21. “Karar Yazıları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.”
22. “Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum, Nüzul-Siret İlişkisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.”
23. “Kur’ân ve Tarihsellik Üzerine Çerçeve Yazılar, Örnek Konular, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.”
24. “Siyaset, İtikad, Din, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019”
25. “Kur’ân'a Çağdaş Yaklaşımlar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019”
26. “Riba ve Faiz Nedir, Ne Değildir? Ankara Okulu Yayınları, 2021”
27. “Karar Yazıları II, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021”
28. “Karar Yazıları III, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021”
29. “Kur’an Kıssalarının Mahiyeti, KURAMER, 2016”
30. “Evrin nedir ne değildir?, Kolektif, Fecr Yayınları, 2020”

31. “Cihad nedir ne değildir?, Kolektif, Fecr Yayınları, 2020”¹³⁴

2.2. Entellektüel Kişiliği

Müfessirlerin içerisinde doğduğu dönem ve şartlar hiç şüphesiz tefsirlerine de etki etmektedir. İçinde bulunulan çağın ihtiyaçları, dertleri, sosyo-kültürel ve ekonomik şartları, kendine mahsus özellikleri fikir dünyalarında bir karşılık bulmaktadır. Yani tefsir sosyolojik boyutları olan bir faaliyettir denilebilir.¹³⁵ Yazarında bu anlamda bir çok eser kaleme alan velüd bir kişiliği olduğunu ifade edebiliriz. Eserlerinde ortaya çıkan entelektüel kişiliğinde daha çok içinde bulunduğu toplumla olan kavgalı tavrı öne çıkmakta ve bu sebeple de çoğu zaman eleştiri oklarını üzerine çekmektedir. Bunun yanı sıra eserlerinde ılımlı fideist ve liberal (özgürlükçü) bir tavır çizdiği de görülmektedir.

Mustafa Öztürk içinde bulunduğumuz çağda yaşaması sebebiyle modern dönemin sosyo-politik özellikleri hakkında da yazıp çizen değerlendirmelerde bulunan bir yazardır. Hemen her konuda yazıp çizen gündemdeki çoğu konuya bigâne kalmayan müfessir uzun zamandır Karar Gazatesi’nde köşe yazarlığı da yapmaktadır.

2.3. Kur’an Tasavvuru ve Vahiy Anlayışı

Kur’an tasavvurlarına baktığımız zaman Sünni ve Mutezili iki önemli yöneliş olduğunu dile getiren yazar¹³⁶ Sünni inanışa göre Kur’an’ın tarih öncesinde “Levh-i Mahfuz’da” saklı bulunduğuna inanılıp ezelden beri var olup ebede kadar sonsuz anlam potansiyeliyle var olmaya devam edeceğine inanılan bir kitap olarak düşünüldüğünü Mutezile ve Cehmiyye’nin bunun tam zıddı olarak Kur’an’ın lafız ve mana itibarıyla muhdes oluşunu savunduklarını ve bir ara formül olarak ise yine “Ehl-i Sünnet” kelimasında Kur’an’ın mana olarak kadim lafız olarak mahluk oluşunun savunulduğunu da dile getirmektedir. Tüm bu inanış biçimlerinden en yaygınının ise ilk zikrettiğimiz inanış olduğunu ve bu tasavvurun da beraberinde

¹³⁴ Bu liste tarafımızca oluşturulan Mustafa Öztürk’e ait kitapların en güncel listesidir.

¹³⁵ İbrahim Hilmi Karşı, Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, CİLT:18, SAYI:2, 2005, s.145-157

¹³⁶ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.11

Kur'an'da Müslümanların karşılaştıkları her problemin bir çözümü olduğunu yani sonsuz anlam potansiyeli inanışına yol açtığını ifade etmektedir.¹³⁷

Bu noktada Mustafa Öztürk Sünni düşüncedeki Kur'an algısının anokronik bir okumaya yol açtığını düşünerek eleştirmiş Allah kelamının Levh-i Mahfuz'da kayıtlı oluşu ön kabulünün arabi örf ve kültür ile bağını kopardığını ifade ederek Mutezili gelenekteki Kur'an'ın "beşeri bir dilin imkan ve sınırları içinde konuşmasıyla vücut bulmuş hadis bir kelam"¹³⁸ oluş fikrini onaylamaktadır. Nitekim günümüzde bu minvalde Levh-i Mahfuz kavramının korunmuş bir kitap olmayıp "korunmuş bir vahiy" manasına geldiğini iddia eden başka araştırmacılarda bulunmaktadır.¹³⁹

Öztürk'ün Fazlurrahman'dan yaptığı alıntılara baktığımızda ise ondan etkilendiğini ve vahiy hakkındaki görüşlerini kısmen savunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Kur'an, Vahiy ve Nuzül adlı eserinde de buna rastlamaktayız. Örneğin: Fazlurrahman'ın Şuara 26/193-194 ve Bakara 2/97. ayetlerini delil getirerek vahyin Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini belirten görüşlerine kitabında yer vererek bu görüşe katıldığının ipuçlarını verir. Yaptığı alıntıda Fazlurrahman şunları dile getirmektedir:

"Vahyin ve vahyi inzal eden ruhun Hz. Peygamber'den bağımsız bir şey olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Fakat Sünnilik kısmen amaca uygun şekilde yorumlanan, kısmen de uydurulan birtakım hadislerden ve büyük ölçüde bu hadislerle dayalı kelami kabullerden hareketle, Hz. Peygamber'in kalbine inzal edilen vahyi kulak vasıtasıyla işitilen, onun iç beninden ayrı ve nesnel bir tecrübe olarak telakki etti ve aynı zamanda kalbe gelen melek ya da ruhu tamamıyla harici varlığı bulunan bir varlık/vasıta olarak resmetti. Bugün Batılıların Hz. Peygamber'e indirilen vahiy hakkında çizdikleri tablo, sıradan insanların inancında olduğu gibi, Kur'an'dan ziyade geniş ölçüde bu Sünni anlayışa dayanmaktadır."¹⁴⁰

¹³⁷ A.g.e., s.11-12

¹³⁸ A.g.e., s.17

¹³⁹ Hasan Elik, **Kur'an'ın Korunmuşluğu**, 4.Baskı, İstanbul, Fikir Yay. 2014, s.44

¹⁴⁰ Fazlur Rahman, **İslam**, Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 7. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004, s.78; Mustafa Öztürk, **Kur'an, Vahiy ve Nuzül**, 1.Baskı, Ankara Okulu Yay. 2016, s.56

Ayrıca Öztürk Fazlurrahman'ın vahiy meleğini somutlaştırma girişimlerini eleştirmesinden bahsederek konuya bakış açısını şöylece ortaya koymaktadır:

“İslam geleneğinde "yerle gök arasını kaplayacak kadar büyük cüssesi ve altı yüz kanadı bulunduğu, yirmi kûsur yıl içerisinde Hz. Peygamber'le 26 bin kez iletişim kurduğu rivayet edilen Cebrail'in nasıl olup da bir insan bedeni ölçeğinde küçülebildiği meselesi izaha muhtaç görülmüş ve bu bağlamda, "Cebrail temessül ettiği sırada insan bünyesinden fazla olan kısımları Allah tarafından yok edilir, daha sonra bu kısımlar tekrar asli bünyeye iade edilir"¹⁴¹ gibi mitolojik izahlar yapılmış ve fakat sonuçta temessül meselesinin altından kalkılamamıştır.¹⁴²

Vahiy hakkında derinlikli bir izah yapamayışımızın sebepleri üzerinde duran Öztürk bunun sorumlusu olarak genel kabullerimizin kaba teşbihler ve tasvirlerle bezeli rivayetlere dayanmasını bir diğer önemli sebebin ise meselenin dogmatlaştırılması olduğunu ifade etmektedir. Öztürk bu noktada Ömer Özsoy'dan yaptığı nakillerle yaygın vahiy anlayışını eleştirmekte kimi noktalarına ise katılmayıp bazı şerhler düşmektedir. Ömer Özsoy vahiy kelimesinin, bal arısı (Nahl 16/68-69), melekler (Enfal 8/ 12), havariler (Maide 5/ 111). Hz. Musa'nın annesi (Taha 20/38; Kasas 28/7), yeryüzü (Zilzal 99/4-5), gökyüzü (Fussilet 41/12) içinde kullanılmasını eleştirerek bu yanlış kategorizasyonun “vahyin halen devam ettiği” yönündeki yaygın yanlış kanaati beslediğini ifade etmektedir.¹⁴³ Öztürk ise bu noktada işaret edilen klasik vahiy anlayışının aslında eski alimlerimiz ile ilgili olmayıp modern dönem vahiy algısı olduğunu delillendirerek ifade etmektedir. Yani aslında Öztürk bu yanlış vahiy algısına karşı çıkmakla beraber menşenin modern dönem olduğunun altını çizmektedir.

Ayrıca Bakara 2/97, Nahl 16/102 ve Şuara 26/193-194. ayetlerde Kur'an vahyinin Cibril, Ruhulkudüs ve erruhu'l-emin tarafından Hz. Peygamber'in kalbine inzal edildiğini bildiren ifadelerin, vahyin nüzul keyfiyetiyle ilgili değil, Kur'an'ın

¹⁴¹ Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûti, *Hâşiyetüs-Senedi ala Süneni'n-Nesai*, Halep, Mektebetü'l Matbuâtü'l İslâmiyyi, 1986, C.II, s.148

¹⁴² Öztürk, *Kur'an, Vahiy ve Nuzûl*, s.57

¹⁴³ A.g.e., s.59

ilahi vahiy, Rasulullah'ın gerçek nebi-rasul olduğuna ilişkin şüpheleri izale etmeye yönelik olduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁴

Öztürk, aynı zamanda Fazlurrahman'ın Kur'an'daki "Emr"den maksadın "Levh-i Mahfuz" ve/veya Ümmü'l-Kitab diye ifade edilen şey olduğu görüşünü şu sözleriyle eleştirmektedir:

“Fazlur Rahman'ın vahy-emr ilişkisine dair bu yorumları ilk bakışta derinlikli gibi görünse de meselenin açıklığa kavuşmasına hemen hiçbir katkı sunmamakta, bilakis Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitab gibi kavramların da bahis konusu edilmesinden dolayı mesele daha karmaşık bir hal almaktadır. Öncelikle Kur'an'da emr kelimesi ve-ilallahi türceu'l-umur, ve-ilallahi akıbetü'l-umur, min azmi'l-umur, lehü'l-halqu ve'l-emr ifadelerinde olduğu gibi çok geniş kapsamlı kullanılmakta, bunun yanında spesifik olarak, "muayyen bir konu, husus, mesele" anlamı da taşımaktadır.”¹⁴⁵

Öztürk vahyin kimi zaman ayetlerde¹⁴⁶ “elka” fiili kullanılarak ifade edilmesini vahyin aslında ilham olduğuna delil sayar. Bu görüşünü ise Buhari'den yaptığı nakille güçlendirir. Zikri geçen hadis şöyledir: “Hz. Peygamber'in şair Hassan b. Sabit'e, "Allahım! Hassan'ı Rühulkudüs'le teyit et!" diye dua ettiği veya Hassan'a, "Onları hicvet; zira Cebrail senin yanındadır; sana yardımcı olacaktır"dediği nakledilmiştir.”¹⁴⁷

Öztürk ayrıca Kur'an'ı Kerim ayetlerinde vahyin lafız mı mana mı olduğunun açıklanmamış olduğunu “Bakara 2/97 ve Şuara 26/ 194. ayetlerde Kur'an'ın nazil olduğu mahallin Rasulullah'ın kalbi/idraki olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Kur'an'ın salt mana olarak nazil olduğunu düşünen yazar görüşünü şu gerekçelerle delillendirir:

"Mana"dan kastımız, tevhid, şirk, kıyamet, ahiret, adalet, hakkaniyet, ahlak, fazilet, maruf, münker gibi külli kavramlardır. Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e mana olarak inzal edildiği, bu manayı kendisinin Arap diliyle formüle ettiği yönündeki

¹⁴⁴ A.g.e., s.68

¹⁴⁵ A.g.e., s.72

¹⁴⁶ Bknz: Mü'min 40/15 ve Müzzemmil 74/5.

¹⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b.İbrahim el-Cufî el-Buhârî, **Sahîhu'l-Bûhari**, Thk: Bilim AdamlarıGrubu, El-Medbeatil Kübral- Emirîyye, 1311, Mısır, C.IV. s.112, No:3212, 3213: Naklen: Öztürk, **Kur'an, Vahiy ve Nuzül**, s.81

görüşü benimsemiş olmamıza rağmen Hakka 69 / 40 ve Tekvir 81 / 19. ayetlerin bu görüşe delil/mesnet oluşturmadığını da özellikle belirtmek gerekir. Bizim bu konudaki delillerimiz daha farklı ve çeşitlidir. İlk delilimiz Şuara 26/196. ayetteki ve-innehü le-fî zübüril-evvelin ifadesi ile A'la 87/18. ayetteki inne haza lefi's-suhufi'l-üla ifadesinde Kur'an'ın ve/ veya Kur'an'daki mesajların önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesidir. Kur'an'ın daha önceki vahiylerde mana ve muhteva itibarıyla mevcut olduğu şüphesizdir. Bunun içindir ki bazı Hanefî fakihler İmam Ebu Hanife'nin ana dilde ibadet meselesiyle ilgili içtihadını temellendirirken bu ayetlerle istidlalde bulunmuştur. Ebu Hanife'nin içtihadında kıraat ruknü Arapça lafza değil, Kur'an kelimesinin zat-ı ilahiyye ile kaim olan manaya delalet ettiği gerekçesine bağlanmıştır. Bu delalet aslidir ve dilden dile değişen bir nitelikte değildir. Örnek vermek gerekirse, tevhid inancı her dilde ifade edilebilir. Lafızlar ve ifade kalıpları dilden dile değişse de mana/mefhum sabittir. Kaldı ki Şuara 26/196. ayette, "Şüphesiz bu Kur'an önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu" denilir. Bu ayet, Kur'an'ın daha önceki vahiylerde lafzen değil, mana/ mefhum olarak bulunduğunu gösterir."¹⁴⁸

Tefsirin bir bölümünde de yazar Kur'an'ın Rasulullah'a mana olarak mı yoksa lafzen mi indirildiği meselesi ile alakalı olarak şunları dile getirmektedir:

"Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana mı yoksa salt mana olarak mı inzal edildiği meselesindeki görüş Allah'a atfedilen gazap, suht-sahat, lanet, intikam gibi sıfatların da ne şekilde anlaşılması gerektiği hususunda farklı sonuçlar doğurur. Bu noktada, geleneksel vahiy anlayışında pek karşılık bulmayacağını ve aynı zamanda şiddetli tenkide konu olacağını bile bile şunu da söylemek gerekir ki Hz. Peygamber'in tevhidi isbat, şirki nefy, sosyal adalet, dünyevileşmeye ret, marufu (iyilik) çoğaltma kötülüğe (münker) mani olma gibi külli kavramlar (manalar) olarak aldığı ilahi vahiy ve ilhamı gerçek hayat düzleminde, beşeri idrak ve dilin imkanları el verdiğiformüle etmiş, dolayısıyla ilahi sıfatları da bu minvalde dile getirmiş olması çok uzak bir ihtimal değildir. Aslında bütün bu söylediklerimiz Zerkeşi ve Suyuti gibi Sünnî alimlerce "Kur'an vahyinin inzal keyfiyeti" başlığı altında, "Cebrail vahyin sadece manasını indirdi. Rasulullah (s.a.v.) bu manaları belledi ve Arap dilinin ifade kalıplarına döküverdi" (أن جبريل إنما نزل بلمعاني خاصة وأنه صلى الله عليه) şeklinde aktarılan görüşle aynı minvaldedir."¹⁴⁹

Kur'an'ın Allah'ın vahyi olması yanında Hz. Peygamber tarafından sözlü ifade kalıplarına döküldüğünü düşünen Öztürk, Kalem suresi 10-13.ayetlerinin de Velid b. Muğire hakkında Hz. Peygamber tarafından söylenmiş sözler olacağını iddia

¹⁴⁸ Öztürk, **Kur'an, Vahiy ve Nuzül**, s.203-204-205

¹⁴⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I. s.299; Suyuti, **el-İtkân fi Ulumi'l Kur'an**, Thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, el-Heyetül-Mısriyyeti'l-Amme, 1974, C.I. s.157-158

etmekte Allah kelamı olamayacağını düşünerek görüşünü dersinin bir bölümünde şu cümlelerle özetlemektedir:

“[Orion takım yıldızına bak, Andromeda’ya bak, Samanyolu’na bak, National Geographic’de git, okyanusun diplerine bak, kutuplara bak, çiçeğe bak, boğazda erguvana bak, bir de Kur’ân’da 23 sene Velîd b. Muğîra aşağı, Âs b. Vâil yukarı deyip bütün kadrajını Hicaz, Taif, Medine’ye sıkıştırmış, insanlığa söyleyeceği sözün çapı oradaki üç-beş tane lavuk, müşrik... O müşrike Kur’ân’da öyle küfürler var ki! ... Bu Allah dili olabilir mi? Tanrı, merhametinin katsayısı belli değil. Engin merhamet ve şefkat sahibi. Dilinden lanet eksik olmuyor. Ben bunu tanrıya nasıl yakıştırıyım? Neden dilinden lanet eksik olmuyor? ... Allah neden kendini sürekli övüp duruyor?]”¹⁵⁰

Bu ders kaydının ortaya çıkışından sonra yazar bilindiği gibi görevinden istifasını istemiştir.

Ayetin sebab-i nüzulüne dair zikredilen hadislerde araştırmacılar zenîm lafzının “veled-i zina” manasına geldiğine rastlanmadığı ve bu kelimeyle Velîd b. Muğîre’ye işaret edildiğine dair herhangi bir açıklama bulunmadığını, tefsir ve hadis kaynaklarına baktığımızda “zenim” kelimesinin “kendisini gerçekte olmadığı halde bir kavme nispet etme”¹⁵¹ anlamına vurgu yapıldığını ve Öztürk’ün senetsiz ve kaili belli olmayan bilgiyi görüşüne mesnet kılarak¹⁵² Allah’ı tenzih ederken Rasûlünü kendi öfke ve ihtiraslarını Allah kelamı olarak sunma suçlamasıyla karşı karşıya bıraktığını ifade etmektedirler.¹⁵³

2.4. Kur’an Tarihi

Öztürk Kur’an’ın metinleşmesi, mushaf ve nüzul tertibiyle ilgili kaleme aldığı eserinde öncelikle bu alana dair literatürü değerlendirmiş ve bu eserleri “geriye doğru tarih kurma/kurgulama çabasının ürünü”¹⁵⁴ olarak nitelendirmiştir. Kur’an

¹⁵⁰ Mustafa Öztürk’ün konu hakkındaki beyanları için bkz: <https://youtu.be/v4WXk2g-jK0>, 26 Aralık 2020

¹⁵¹ Fatih Çimen, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Hadislerin Öneme Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk’ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özelinde)”, **Amasya İlahiyat Dergisi**, 16 (Haziran 2021) s.186

¹⁵² **A.g.e.**, s.189

¹⁵³ Avnullah Enes Ateş, “Mustafa Öztürk’ün Kur’ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi”, **Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2021, s.107

¹⁵⁴ Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, **Kur’an Tarihi**, 3. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2018, s.7

tarihi ile alakalı birbirinden çok farklı nakillerin bulunup erken dönemlerden itibaren bu alana dair tasavvurların eleştirildiğini son dönemlerde de Teodor Nöldeke (ö.1930), Arthur Jeffery (ö.1959) gibi birçok oryantalistin yoğun eleştirilerine maruz kaldığımızı ifade etmekte henüz bu eleştirilere yetkin cevaplar veremediğimizi de eklemektedir.¹⁵⁵ Aynı zamanda vahyi nüzulünden ve metinleşme sürecinden bağımsız bir şekilde okuma geleneğine İmam-Şafî paradigması ve “kelâm-ı kadim” anlayışının sebep olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁶

Öztürk vahyin nüzul süreci ile alakalı eserlerde yeterince bilgi bulunmadığını, Kur'an'ın indirildiği dönemde sözlü kültürün yazılı kültüre oranla daha önde olduğunu, “Hz. Ebubekir'in” Kur'an'ın toplanması (cem'i) hususunda söylediklerini naklederek¹⁵⁷ “Kur'an'ın vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe nazarında iki kapak arasına dercedilip gelecek nesillere yazılı metin olarak miras bırakılması gereken bir nesne olarak değil, anlam merkezli olarak insanlara tebliğ edilmesi gereken bir ilahi mesaj olarak algılandığını”¹⁵⁸ beyan etmektedir. Ayrıca “İbn Mes'ud” ve “Übey b. Kâ'b'ın” mushaflarındaki farklılıklara atıfla nüzul sürecinin ilk yıllarında vahyin şifahi olarak korunduğunu fakat bunun vahyin hiç yazılmadığı anlamına da gelmediğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Öztürk ilk inen vahiy ile alakalı olarak 3 görüş rivayet edildiğini ve ilk görüşün (Alak suresi ilk 3 veya 5 ayet) Buhari ve Müslim'de geçmesinden ötürü genel kabul gören görüş olduğunu beyan ederek aslında Fatiha suresinin ilk inen vahiy olduğunu delillendirmeye çalışmış ardından ise “Kur'an tarihi ve siret konusunda mutlak doğru gibi kabullenilen bazı bilgilerin sorgulanması, hatta en azından başlangıç kısmı itibariyle Kur'an tarihinin yeniden yazılması gerektiği fikrini” dile getirmiştir.¹⁶⁰

Öztürk Hz. Peygamber'in Kur'an'ı eksiksiz bir şekilde yazdığını dair geliştirilen inancı birbiriyle çelişen rivayetler dolayısıyla eleştirmekte ve yine Cebrail ile Hz. Peygamber'in karşılıklı Kur'an'ın arzı meselesi hakkında da şunları dile

¹⁵⁵ A.g.e., s. 9,15,18

¹⁵⁶ A.g.e., s. 10,11

¹⁵⁷ Ebû Übeyd, **Fedailu'l-Kur'an**, Darû İbni Kesir,Dımeşk-Beyrut,1995, s.282; Buhari, **Sahîhu'l-Bûhari**,C.VI.s.183

¹⁵⁸ Öztürk, Hadiye Ünsal, **Kur'an Tarihi**, s.23

¹⁵⁹ Öztürk, Hadiye Ünsal, **Kur'an Tarihi**, s.29

¹⁶⁰ Öztürk, Hadiye Ünsal,“Kur'an Tarihine Giriş-Evvelü Mâ Nezel-(İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-“, **Eskiye**ni 26/Bahar 2013,s.66

getirmektedir: “....arzanın hem Kur’an’ın hiçbir tahrif tebdile maruz kalmadan korunduğu inancını, hem de mütevatir ve meşhur sayılan farklı kıraatlerin bir şekilde Hz. Peygamber dönemine uzandığını ve meşruiyetini Cibril’le Hz. Peyygamber arasındaki karşılıklı okuma uygulamasından aldığı kabulünü temellendirmeye yönelik bir kurgu olması söz konusudur.”¹⁶¹ Konuyla alakalı olarak yazarın Buhari’de zikri geçen arza rivayetini ise te’vil cihetine gittiği görülmektedir.¹⁶²

Hz. Osman zamanında istinsah ettirilen mushaf nüshaları hakkında da çok çeşitli rivayetler olduğunu belirten yazar günümüze ulaşan kadim mushafların Hz. Osman zamanındaki mushaflar olmadığını son yapılan araştırmalardan nakletmiş ve aslında bunun problem teşkil etmediğini çünkü her çağda hafızlar sayesinde zaten Kur’an’ın aktarıldığını beyan etmiştir.¹⁶³

Mushaf tertibi noktasında ise yazar Sünni alimlerin ayet ve sure tertiblerinin tevkifi oluşuna inandıkları fakat bu konunun da tartışılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayet tertibinin tevkifilik ve icthadilik delillerini serdettikten sonra kendi görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir:

”..Muhtelif rivayetler ve görüşler çerçevesinde şunu söylemek mümkündür. Özellikle Tevbe 9/128.-129. ayetlerin hangi surenin neresine yerleştirileceği hususunda Hz. Ömer veya Zeyd b. Sâbit’in, “Şayet bunlar üç ayet olsaydı müstakil bir sûre yapardım”¹⁶⁴ mealindeki ifadesi en azından bazı ayetlerin tertibinin icthâdi olduğunu gösterir. Büyük çoğunluğu Mekke döneminde nazil olan kısa hacimli surelerdeki ayetlerin tertibi gerek konu bütünlüklerinden, gerek fâsıla harfleri ve secilerden de anlaşılacağı üzere büyük bir ihtimalle tevkifidir. Kaldı ki Kur’an risaletin ilk yıllarından itibaren ibadetlerde okunan bir metindir. Bu durum en azından birçok sûre ve ayetin belli bir tertip içinde okunmasını gerektirir. Buna mukabil Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ gibi birçok farklı hadiseye binaen uzun zaman aralığında pasajlar halinde nazil olan geniş hacimli sûrelerdeki ayet gruplarının istinsah komisyonunca tertip edilmiş olması da pekâlâ mümkün ve muhtemeldir.”¹⁶⁵

¹⁶¹ Öztürk, Hadiye Ünsal, **Kur’an Tarihi**, s.68

¹⁶² **A.g.e.**, s.69

¹⁶³ **A.g.e.**,s.160

¹⁶⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b.Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi, **el-Müsned**, Thk:Shoaib Arnaout vd., Müessesetü’l Risale, 2001, C.III. s.240 Not: Bu rivayet isnadı zayıf bir rivayet olarak nakledilmiştir: Ebû Bekr Abdullah b. Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, **Kitabü’l-Mesahif**, Nşr: Muhammed bin Abduh, El-Farugul- Hadiseh, Mısır/Kahire 2002, s.111

¹⁶⁵ Öztürk, Hadiye Ünsal, **Kur’an Tarihi**, s.192

Yazar sure tertibi konusunda ise klasik dönemde ictihadilik görüşünün benimsendiğini ifade ederek modern dönemde “oryantalistik iddialara savunmacı reflekslerle mukabele edilmesiyle ilgili”¹⁶⁶ olarak tevkîfilik görüşüne ağırlık verildiğini dile getirmektedir. Nüzul kronolojisi hakkında da yazar bir çok rivayet bulunduğunu fakat sahabenin esas olarak mushaf tertibini esas aldığını belirtmiş, sahabenin “esbab-ı nüzul, mekki-medeni, nasih- mensuh” gibi konular hakkında verdikleri bilgiler ışığında Kur’an’ı yorumladıklarını beyan etmiştir.¹⁶⁷

2.5. Tefsir-Te’vil Kavramlarına Bakışı

Tefsir- te’vil kavramları ilk dönemde müradif olarak kullanılmış olsalarda sonraki asırlarda ayrı anlamlarda kullanılmışlardır. Müfessirimizin de Maturidi’nin benimsediği tefsir-te’vil ayrımını benimsediğini söyleyebiliriz. Yani Mustafa Öztürk’e göre tefsir “Kur’an’ın yorumu değil, Kur’an’da ne söylediğinin beyanıdır.”¹⁶⁸ Te’vil ise Kur’an ayetlerini sonraki dönemlerde yorumlama faaliyetidir. Aynı zamanda Öztürk sonraki dönemlere intikal eden tefsir rivayetlerinin çok az olduğunu ve te’vilin de yoruma dayalı olması hasebiyle isabetli yahut isabetsiz olabileceğini ifade etmekte ve yine Şatıbi’den mülhem Kur’an’ın Arabiliği kavramını kullanan yazar konu kapsamında bu özelliğin Kur’an’ın dili ve Kur’an’ın indirildiği zemindeki zihin dünyası ve kültür evrenini simgelediğini dolayısıyla ilk döneme mahsus bir anlama sorunundan bahsedemeyeceğimizi de dile getirmektedir.

Tefsir ve te’vil kavramlarına bakış açısının Kur’an yorumlarına etkisi hakkında da yazar şunları dile getirmektedir:

“...tefsir ve te’vil faaliyeti temelde bu faaliyetin konusuna ilişkin tasavvura göre şekillenir. Şayet siz Kur’an’ı yazılı metin olarak tasavvur eder ve bu tasavvurla tefsir faaliyetine girişerseniz, kaçınılmaz olarak anlamın bütünüyle lafızda, lafzın otantik anlamının da salt lügatta olduğuna hükmedersiniz. Üstelik bununla da yetinmez, tarihsel süreçte ortaya çıkan kelamı, fıkhi, tasavvufi, felsefi içerikli tüm tartışmaları ayetlerin alt metinleri gibi gösteren klasik tefsir edebiyatından dilediğiniz anlam ve yorumu bulup Kur’an’ın asıl mana ve maksatları gibi sunabilirsiniz. Çünkü bu

¹⁶⁶ A.g.e., s.248

¹⁶⁷ Öztürk, “Nuzûl of the Qur’ân and the Question of Nuzûl Order”, **İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies**, Vol:6, Number:2 (2015), s.210

¹⁶⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.19

minvalde yaptığınız iş, yazılı metinde başlayıp bitmekte, dolayısıyla Kur'an vahyinin nazil olduğu sosyolojiye dair hemen hiçbir ilgi ve merak içermemektedir. Tarih boyunca her fırka, mezhep ve ekolün kendi iddialarını Kur'an metnine refere etmekte güçlük çekmemesi, tam da böyle bir yaklaşım ve yorum tarzının eseridir. Oysa Kur'an'daki lafızların sözlük anlamlarındaki çeşitlilik şöyle dursun, birçoğu kelamı ve fıkhi kabullerle belirlenen secavend işaretleri dahi ayetlere anlam takdirinde manipülatif (yönlendirici) etkiye sahiptir.”¹⁶⁹

2.6. Ulumu'l Kur'an-Tefsir Usulü Hakkındaki Görüşleri

Öztürk'ün tefsir usulüne dair görüşlerine eserlerinden yola çıkarak bakacak olursak 2005 yılında kaleme aldığı bir makalesinde tefsirin hadis ya da kelam gibi bir usulü olamayacağından bahsederek konuyu şöyle izah etmektedir:

“Tefsirin kendine mahsus bir usûlü yoktur. Diğer bir deyişle, fıkıh ve hadis usullerinden bağımsız bir tefsir usûlünden söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim bugün tefsir usûlü olarak kaleme alınan kitaplara göz atıldığında ilk üçte birlik bölümün Kuran'ın metinleşme tarihine, son üçte birlik bölümün tefsir tarihine ayrıldığı görülür. Aradaki üçte birlik bölüm ise “Ulûmü'l-Kur'ân” olarak bilinen konuların bir kısmına tahsis edilmiş ve fakat burada da büyük ölçüde malumat tasnifi yapılmıştır. Tefsir Usûlü ismini taşıyan bir eserin böyle bir muhtevaya sahip olmasının temel sebebi, başta da belirttiğimiz gibi tefsirin kendine mahsus bir usulünün mevcut olmayışıdır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Zira tefsir bilhassa hadis, kelam ve fıkıh gibi tematik alanı muayyen bir ilim dalı değildir. Dahası tefsir, Kur'an'da sözü edilen her konuyla ilgili olmak zorundadır. İşte bu durum tefsiri kendine özgü bir usûle sahip olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu yüzdendir ki müfessirler ahkâm ayetlerinin tefsirinde fıkıh usûlünden, rivayet malzemesinin sıhhatini tayinde de hadis usûlünden istifade etmişlerdir. Kur'an'a genel bakışta ise Ehl-i Sünnet düşüncesinin teşekkülüne katkı sağlayan Hasen el-Basrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin görüşlerini dayanak ittihaz etmişlerdir.”¹⁷⁰

Zaman içerisinde tefsirde de bir usulün var olması gerektiğini düşünen yazar alimlerin çok çeşitli alanlarda ortaya koyduğu malumatlar bütününden oluşan tefsir külliyyatının bir sınırı olmadığından hareketle tefsirin bir usulünün de var olmadığını ifade etmektedir. Tefsir usulü alanındaki ilk kaynaklardan olan “Zerkeşi” ve “Suyuti'nin” Ulumu'l Kur'an kapsamındaki eserlerini inceleyen yazar “Kur'an'da yok yoktur” tezinden hareketle bu usul eserlerinin oluşturulmuş olduğunu ve usul vasfı taşımadıklarını aktarmaktadır. Fakat tefsirin bilinen anlamda bir ilim dalı

¹⁶⁹ Mustafa Öztürk, “Tefsir Nedir Ne Değildir?”, **İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar**, Ed:Abdurrahman Ateş v.d., I. Baskı, Malatya İlahiyat Vakfı, Ankara, 2017, C:II, s.40

¹⁷⁰ Öztürk, “Klasik Sünni Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **marife**, yıl. 5, sayı. 3, Kış 2005, s.113

olmadığına değinen yazar hadis, kelim, fıkıh ve fıkıh usulü gibi ilim dallarından bağımsız bir tefsir usulünden bahsetmenin mümkün olamayacağını da ifade etmektedir. Ayrıca Ulumu'l Kur'an olarak adlandırılan sayısız kitaptan Kur'an kıssalarının ne şekilde anlaşılması gerektiği ya da Kur'an'daki temsili anlatımları ne şekilde anlamamız gerektiğine dair bir usul önerisinin bulunmadığına işaret etmektedir.

Yine Sünnilerin algılarında Kur'an lafızların pekçok anlama gelme ihtimali olduğu inancı bulunduğunu ve bunun neticesinde ise İmam-ı Şafi'nin "Kur'an'da Müslümanların dünya hayatında karşılaşacakları her problemle ilgili bir çözüm vardır." sözünün üzerine fikhını temellendirdiğini ifade etmektedir.¹⁷¹ Tefsir ilmi özelinde ise İmam-ı Şafi'nin bu paradigmasıyla oluşturulmuş olan Zerkeşi ve "Suyuti'nin Ulumu'l- Kur'an" türündeki eserleri örnek olarak zikredilmiştir. Kur'an'da 'yok' yoktur tezini savunan günümüz Müslümanlarının "Kur'an sınırlı bir anlam potansiyeline sahiptir" denilince Allah'a bir eksiklik izafe ettiklerini düşündüklerini bununda aşırı tenzihçi bir refleks sonucu meydana geldiğini ifade etmektedir.¹⁷² Aynı zamanda Kur'an'ın standart bir yazın metni olarak inmediğini, ilk neslin Kur'an ile bir anlama sorunu yaşamamış olup anlamın spontane bir biçimde gerçekleştiğini daha sonraki nesillerin ise bu mertebeye nahiv ve lügat ağırlıklı tefsirlerle ulaşmaya çalıştığını dile getirmektedir.¹⁷³ Benzer başka bir yorumda da Kur'an'a sonraki dönemlerde bir referans metni gibi bakıldığını, metinsel ve tarihsel bağlamın göz ardı edildiğini ifade etmektedirler.¹⁷⁴

Yazar Hz. Peygamberin vefatının ardından ilk neslin içine düştüğü ciddi problemlerin vuku bulduğu bunların çaresi olarak da Kur'an'a başvurulup mezhep ve siyaset eksenli bazı manipülasyonlar yapıldığına değinmekte¹⁷⁵ ve sufilerin atıfta bulundukları ayetlerin anlamlarını daraltıp- genişlettiği veya farklı bir form ve kalıp içinde sunduklarını da dile getirmektedir.¹⁷⁶

¹⁷¹ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.12

¹⁷² A.g.e., s.13

¹⁷³ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.19

¹⁷⁴ Ömer Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı**, Ankara, DİB Yay. 2-6 Ekim 2002, s.43-44

¹⁷⁵ Öztürk, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği", **İslamiyyat III**, sayı 3, 2000, s.79

¹⁷⁶ Öztürk, "Tefsirde Zahir- Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", **İslamiyyat II**, Sayı:3, 1999, s.102

Kur'an'ı anlama noktasında eğer bir usulden söz edilecekse bunun "lafız- mana ilişkisi üzerine değil metin-tarih ilişkisi üzerine"¹⁷⁷ kurulması gereken bir faaliyet olduğundan bahseden yazar "Kur'an kendi tarihsel özgüllüğü içinde Hz. Peygamber'in siretine paralel bir şekilde okunmalı ve İlâhî iradenin bizden ne istediği, bu okumadan elde edilecek veriler ışığında ortaya konulmalıdır."¹⁷⁸ diyerek aslında literal (lafızcı) okuma olarak nitelediği okuma biçimine eleştiri getirmektedir. Ayrıca yeni geliştirilecek tefsir usulünde kullanılmak üzere hermeneutik (yorumbilim), semantik (anlambilim), semiyotik (göstergebilim) gibi yöntemlerden yararlanılması gerektiğini de düşünmektedir.¹⁷⁹ Nitekim semantikten İslami ilimler noktasında yararlanılması gerektiğini başka ilim adamları da düşünmektedir.¹⁸⁰

Yazar dini alanda akla fazlaca yetki vermeyi doğru bulmadığını da şu cümlelerle ifade etmektedir: "Dini alanda temel öncelik iman ve teslimiyettir. İmanın objesi rasyonel temelde kanıt ve ispat konusu değildir. Belki de imanın gerçek değeri koşulsuz güven ve teslimiyetle ilgilidir. Ayrıca inanç alanında akla mutlak yetki tanıyıp onu imanın nesnesini ispatla mükellef kılmak, sınırları aşmak anlamına gelir."¹⁸¹ Aynı şekilde yazar dini metinleri yorumlama söz konusu olduğunda akla verilen yetkinin sınırlı olması gerektiğini bir başka yerde şöyle ifade etmiştir:

"Dini metinleri modern aklın kabulleri doğrultusunda anlayıp yorumlama eğilimi gelenekçisinden modernistene kadar çağdaş İslam düşüncesinin tüm varyantlarında mevcuttur. Bu durum, modern İslam dünyasında yaşanan epistemolojik ve hermeneutik krizin derinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu kriz aynı zamanda çok büyük bir travmaya işaret etmektedir. Bu travmanın önemli bir göstergesi, erken dönem tefsir kaynaklarındaki İsrailiyyat'ın bilgi değerinin çağdaş bilgi kuramına göre ölçülmesidir. İsrailiyyat malzemesine tefsir değeri atfeden geleneksel anlayışa göre bilgi, daha önce belirtildiği gibi, üretilen değil, nakledilen bir şeydir. Modern anlayışta ise bilgi, ilim gibi kavramlarla ifade edilen şey, temelde deney ve gözlem yoluyla elde edilen empirik bir ürüne karşılık gelmektedir."¹⁸²

¹⁷⁷ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, 2.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2005, s.26

¹⁷⁸ Öztürk, **A.g.e.**, s.26

¹⁷⁹ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.25

¹⁸⁰ Mehmet Görmez, "Hadis ve Semantik", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)**, Mayıs 2004, Bursa, KURAV Yay., s.231-236; İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi" Ed:Ahmet Günay vd., **I.Din Şurası Müzakereleri**, 1995, Ankara, DİB Yay.

¹⁸¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I.,s.366

¹⁸² Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 9, Cilt 9, Sayı I. Bahar 2014, s.64

2.6.1. Nesh Meselesi

Kur'an'da neshin bulunduğunu düşünen yazar modern dönemde Kur'an'da neshin varlığına karşı bir eleştiri kültürünün geliştiğini, bu eleştirinin ise "Kur'an İslamı" denebilecek bir anlayış tarzının eseri olduğunu, neshi kabul etmenin tarihselcilere koz vermek olarak anlaşıldığını beyan etmektedir.¹⁸³ Nitekim neshi kabul eden geleneğimiz içerisinde bir çok alim olduğunu sahabe döneminde de yadırganmadığını¹⁸⁴ dile getirmekte sahabenin amm'ın tahsisine, mutlak'ın takyidine de nesh dediğine¹⁸⁵ değinmektedir. Nitekim nesh kavramının sahabe döneminde de kullanılan bir kavram olduğuna değinen başka araştırmacılar da bulunmakta ve neshin daha geniş bir anlamda kullanıldığını ifade etmektedirler.¹⁸⁶ Matüridi'nin "Hz. Ömer'in" müellefe-i kulub'la (kalbi İslam'a ısındırılmaya çalışılanlar) alakalı kararını, "ictihad yoluyla nesh" diye adlandırdığını, Cassas, Serahsi, Ebu Bekir İbnü'l Arabi gibi alimlerin neshi kabul edenler arasında saymaktadır. Yazar aynı zamanda nesh konusunda üretilen "metni mensuh hükmü baki, hükmü mensuh metni baki" gibi sınıflandırmaların da önemli ölçüde kurgusal olduğunu söylemekte, hükmü sonsuza kadar geçersiz kılmanın nas ve olgu arasındaki münasebeti kopardığını ifade etmektedir.¹⁸⁷

Yani aslında klasik nesh teorisinin Kur'an'ı tarihe gömdüğünü bir tek seyyf ayetiyle beş yüz küsür ayetin geleneğimizde neshedildiğini ifade eden yazar gerçekte ayetlerin tamamen ortadan kalkması gibi bir nesh anlayışına sahip olmayıp sadece şer'i hükümlerin illete mebni hükümler olduğu ve illet ortadan kalktığında rafa kalkıp illet avdet ettiğinde ise tekrar uygulamaya konması gerektiğini

¹⁸³ Mustafa Öztürk, "Kur'an' ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları" Ed:Yusuf Şevki Yavuz, **Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları- 1**, İstanbul, Kuramer Yay. 19, İlmi Toplantılar Serisi 6, 2017, s.242

¹⁸⁴ Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", **KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı:2, Güz 2015, s.191

¹⁸⁵ Mustafa Öztürk, Kur'an'da Nesh Üzerine Değerlendirme, <https://www.youtube.com/watch?v=fK4Z-H1hYRY>, Tarihselcilik ve Kuran, 22 Mayıs 2015

¹⁸⁶ Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1963, s.108

Ali Galip Gezgün, "Kur'an'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:14, Sayı:1, 2001, s.51

¹⁸⁷ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.13

belirtmektedir.¹⁸⁸ Bugün Kur'an metninde "Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır." Tevbe 9/5

"Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir." Bakara 2/256

"Sizin dininiz size, benim dinim banadır." Kafırun 109/6 şeklindeki bu üç ayetin birarada bulunduğunu dolayısıyla her durum ve zemine göre bu üç ayetin biriyle hüküm verilebileceğini ifade etmektedir.

Öztürk ayrıca neshin varlığına delil olarak Mâturidi'nin içtihadı nesh kavramını kullanmasını örnek verdiği görülmektedir. Aynı şekilde Mâturidi'nin Hz. Ömer'in müellefe-i kulüp ile ilgili uyguladığı hükmü "içtihadı nesh" olarak nitelendirmesini yaygın olarak kullanılan nesh anlamında değil sözlük anlamında kullandığını yani "maslahatın değişmesiyle hükmün değişmesi veya askıya alınması değil, illetin ortadan kalkmasıyla birlikte ona bağlı olan hükmün ortadan kalkmasıdır"¹⁸⁹ şeklinde ifade edenler de bulunmaktadır. Nitekim bu durum hükmün tarihselliği olarak değil, tahkikü 'l-menât kavramıyla isimlendirilmektedir. Öztürk'ün nesh anlayışı da fıkıhta kullanılan bu kavramla benzerlik arz etmektedir.

Aynı şekilde yazar nasların o dönemin örfüne itibar ettiğini zamanla örfün de değişmiş olup neshin kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu şöyle dile getirmiştir:

"Kur'an'daki pek çok hüküm dini değil, örfi niteliklidir. Örf ise hem yerel hem tarihsel hem de değişken bir sosyal gerçekliktir. İmam Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) ribaya konu olan malların mübadelesinde Hz. Peygamber tarafından beyan edilen miktar tespitleri hususunda "örfe dayalı nass" görüşünü bu noktada hatırlatmak gerekir. Ebu Yusuf'a göre nüzul döneminde birtakım malların ölçek ve tartı ile alınıp

¹⁸⁸ Mustafa Öztürk, Neshi Kabul Ediyorsanız Siz de Tarihselcisiniz,

<https://www.youtube.com/watch?v=C9Exs62UAJQ>, Mustafa Öztürk Arşivi, 17 Haziran 2016

¹⁸⁹ İbrahim ÖZDEMİR, "İmâm Maturidi'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi" Ed: Hatice K. Arpağuş v.d., **İmâm Maturidi ve Te'vilâtü'l Kur'an**, 1. Baskı, İstanbul, İFAV, 2019, s.539

satılmasında, Rasulullah'tan sadır olan nassa değil, o dönemde cari olan örfe itibar edilmiştir.”¹⁹⁰

Nitekim gelenekteki istihsan delili ve makasid anlayışının bu doğrultuda üretildiğini ama teoride kaldığını da eklemektedir.

2.6.2. Huruf-i Mukattaa

Müfessirimiz hurûf-ı mukatta'a'nın öncelikle hangi surelerde geçtiği ve irabı gibi konulara tefsirinde değinmiş sonrasında alimlerin görüşlerine uzunca yer vererek kendi görüşünü şu şekilde dile getirmiştir. “Hurûf-ı mukatta'a ile muhatap kitleye tenbihte bulunmak istendiği kesin gibidir; fakat bu harfler aynı zamanda dikkat çekilen hususu kabule dair pekiştirme işlevine de sahiptir. Hurûf-ı mukattaa'nın tenbih (dikkat çekme) işlevi, Kur'an'ın ilahi kelimeler, Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş bir nebi-rasul olduğu gerçeğini berkitmeye (tahkim) yöneliktir.”¹⁹¹ Aynı zamanda yazar Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında tefsire ihtiyacı olan bir metin gibi algılanmadığını dolayısıyla hurûf-ı mukattaa'nın yemin yerine kullanılmış olan kasem ifadeleri olarak anlaşılması gerektiğini eklemektedir.

Sonuç olarak müfessirlerin büyük çoğunluğu hurûf-ı mukattaaları tahaddi (meydan okuma) manasında okumuşlardır. Müfessirimiz de bu minvalde bir görüş serdederek hurûf-ı mukattayı müteşabih kapsamında değerlendirmemiştir.

2.6.3. Muhkem-Müteşabih

Müfessir öncelikle konuyla ilgili olarak Muhkem-müteşabih kavramları üzerinde durulurken Al-i imran suresi 7.ayetin tarihsel bağlamından hareketle hüküm verilmediği ve anokronik yorumlarla hareket edildiğini beyan etmektedir.

“Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde

¹⁹⁰ Öztürk, “Din Güncellenebilir mi Güncellenemez mi?”, **Yetkin Düşünce**, Sayı:3 Yıl:1 /Temmuz-Ağustos-Eylül/ 2018, s.42

¹⁹¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I,s.341

yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” Al-i İmran 7 (Diyanet Meal)

[Ey Peygamber!] “Sana kitabı [Kur’an’ı] indiren O’dur. Kur’an’ın kimi ayetleri muhkemdir. Bunlar ilâhî mesajın temelini oluşturur. Kur’an’ın diğer [birtakım] ayetleri ise müteşabihdir. Kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunanlar, gerek fitne maksadıyla gerekse teviline yeltenme arzusuyla Kur’an’ın müteşabih ayetleri üzerinde dururlar. Oysa bu ayetlerin tevilini ancak Allah bilir. İlimde yetkinlik/ derinlik sahibi kimseler ise, “Biz bu kitaba inandık; bunun tamamı Allah katından gönderilmiştir.” derler. Al-i İmran 7 (Mustafa Öztürk Meal)

Yukarıda zikri geçen ayetin sebab-i nuzûlü hakkında iki rivayet olup bunlardan Necran Hristiyanları ile alakalı olan rivayetin ayetin gerçek nuzûl sebebi olması ihtimali üzerinde duran başka araştırmacılarda bulunmakta¹⁹² ve konu ile ilgili olarak Mustafa Öztürk de şunları dile getirmektedir:

“Âl-i İmrân suresinin tevhid ve tenzîh-i ilâhîyle başlaması Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki uluhiyet iddialarına bir reddiye niteliğindedir. Dolayısıyla muhkem-müteşabih konusuyla ilgili ayeti içeren pasaj da dâhil surenin baştan itibaren en az üçte birlik kısmının nüzul sebebi Necranlı Hristiyan heyetin Hz. İsa’nın ulûhiyeti üzerine tartışmalarıdır. Binaenaleyh, 7. ayette geçen “müteşabih” ve “tevil” kavramları da Hz. İsa’nın Allah’ın kelimesi ve O’ndan bir ruh olması gibi sıfatlarıyla ilgilidir. Bu bağlamda tevil, bilindik anlamda bir yorum faaliyetine değil, İsa’nın anılan sıfatlarıyla ilgili ayetlerin medlullerine ilişkin son sözü söyleme iradesine ve/veya konuyla ilgili ayetlerin gerçek mana ve mahiyetini belirleme iddiasına delalet eder.”¹⁹³

Tefsir geleneğimizde var olan muhkem (manası açık ve anlaşılır ayetler) tanımlarına bir itirazı olmayan yazar müteşabih kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Nesnesini doğrudan değil, başka bir şeye benzeterek anlatmayı ya da Zemahşerî’nin (ö. 538/1143) 13.Ra’d 35. ayetin tefsirinde çok güzel ifade ettiği gibi, “algı ve idrak alanımızın dışında kalan şeyleri nesneler dünyasında gördüğümüz şeylere benzetme yoluyla (temsîlen li-mâ ğâbe annâ bimâ nüşahid) anlatmayı hedefleyen bu dil

¹⁹² Sait Şimşek, **Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele**, 6.Baskı, Konya, Kitap Dünyası, 2016, s.30

¹⁹³ Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, **bilimname XV**, 2008/2, s.38

müteşabih diye nitelendirilebilir.”¹⁹⁴ Yani yazar örneğin gaybi konularla ilgili ayetlerin teşbih, mecaz, temsil vb. yollarla anlatmak istediklerini anlatmasını “müteşabihat” olarak isimlendirmektedir. Müteşabihlerin muhkemler aracılığı ile anlaşılabilceğinden bahsetmektedir.

2.6.4. Mekki-Medeni

Yazar son yıllarda her ne kadar İlahiyat camiasında tarihselcilikten olumlu anlamda söz edilmese de Mekki-medeni, Kur’an’ın indiği tarihsel ortam gibi konulara daha fazla önem verildiğini belirtmektedir. Tarihselciliğin bize aslında yabancı bir kavram olmayıp, “halku’l-Kur’an tartışmasından nesh teorisine, esbâb-ı nüzul ve mekkî-medenî bahsinden makâsıdü’ş-şerîa kuramına kadar pek çok konuda tarihsellik ve tarihselcilikle ilintilendirilebilecek temalara rastlamanın”¹⁹⁵ mümkün olduğundan bahsetmektedir.

Dinin tümel kurallarının Mekke döneminde indirildiği için Medine döneminde indirilen ayetlerin bu ayetler ışığında yorumlanması gerektiği, mekki surelerin tevhid ve Allah’a imanı konu edindiği, medeni surelerde ise fer’i hükümlerin konu edildiğini ifade etmektedir. Yani mekki-medeni, esbab-ı nuzul, nasih-mensuh gibi konuların Kur’an’ın nuzul ortamıyla olan kopmaz ilişkisini ortaya koyduğunu düşünmektedir. Ayrıca Mekki hükümler azimet, medeni hükümlerin ise ruhsat hükmünde olduğunu ifade ederek şu örnekle görüşünü açıklamıştır:

“Bir örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak infakı emretmiş, bunun miktarı konusunda farz-nafile gibi bir aynın getirmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacından arta kalan malını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlayıcı hükümler vazedilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu olan mali ibadet "zekat" olarak belirlenmiş, fakat sınırsız infak hükmü de mükellefin tercihiyle bağlı olarak baki kalmıştır. Bununla birlikte, Rasulullah ve ilk nesil müslümanların çoğu Medine devrine ait ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani sadece zekatla yetinmeyip hemen bütün maddi imkanlarını Allah yolunda sarf etmeyi yeğlemiştir.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ A.g.e., s.39

¹⁹⁵ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.8

¹⁹⁶ Öztürk, **Kur’an ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar**, Örnek Konular-,1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2018, s.118

2.6.5. Esbab-ı Nüzul

Yazar nuzul ortamını aydınlatmak için esbab-ı nuzul rivayetlerinden yararlanılması gerektiğini ifade ederken aynı zamanda “esbab-ı nuzul, nasih-mensuh, mekki-medeni” gibi konular etrafında nakledilen rivayetlerin büyük oranda tasniften ibaret olduğunu da dile getirerek konu ile alakalı olarak şunları ifade etmektedir:

”Sözgelimi, esbâb-ı nuzul konusunda hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitaî, fîrâşî-nevmî, arzî-semaî ayetler şeklinde başlıklandırılan bilgiler, sadece tasnif edilmiştir. Sebeb-i nüzulle ilgili rivayetlerin aktarımında kullanılan muhtelif sîga kategorileri ise, hadis usulündeki sübut kriterleri dikkate alındığında çok fazla bir değer taşımamaktadır. Bir başka deyişle, herhangi bir ayetin nüzulüne yol açan olay veya sebebi tayin noktasında sebeb-i nuzulî'l-âyeti kezâ (Bu ayetin nüzul sebebi şudur) şeklindeki ibarenin kesinlik, nezelet hâzihi'l-âyetu fi kezâ (Bu ayet şunun hakkında nazil oldu) ibaresinin ise ihtimal bildirdiğini söylemek, müsellemler bir hakikatin ifadesi olmaktan ziyade kadim müfessirlerin belki de üzerinde çok fazla düşünmeden kullandıkları muhtelif sîgalardan çıkarsanan zanni bir sonuçtur.”¹⁹⁷

2.6.6. Kıssalar

Yazar öncelikle kıssa manasında Kur'an'da nebe, mesel gibi kelimelerin de bazı ayetlerde kullanılmış olduğunu mesel kelimesinin ise çoğu kez farazi, hayali veya temsili anlama geldiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Kur'an kıssalarının bazılarının temsili olduğunu, Allah'ın tarihi malumat aktarmak gibi bir gayesinin olmadığını kıssalardaki asıl amacın hidayet ve rehberlik olmasından sebep çoğu zaman tarih, zaman ve mekân bilgilerinin de verilmeyip adeta “boş bir fon” üzerinde zaman ve mekândan bağımsız olarak nakledildiğini de eklemektedir.¹⁹⁸ Zaten Kur'an'a bir tarih veya coğrafya kitabı gözüyle bakıldığında bazı yanlış gibi gözükten verilerle karşılaşılacağını beyan eden yazar Zülkarneyn kıssası hakkında şunları dile getirmektedir:

”Zülkarneyn'in güneşin battığı yere kadar gittiğinden söz edilir. Olgusal gerçeklikle test edildiğinde bu aslında yanlış bir ifadedir. Çünkü güneşin battığı bir yer yoktur,

¹⁹⁷ Öztürk, “Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”, s.77

¹⁹⁸ Öztürk, **Kıssaların Dili**, s.7; Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.443

seyrettiği bir yön/yörünge vardır. Şu halde Allah, "Zülkarneyn güneşin battığı yere kadar gitti. . . " derken, insanlara güneşin battığı bir yer olduğu yönünde bilgi mi vermiş oluyor? Yoksa o günkü muhataplarının kozmolojik bilgi düzeylerine göre mi konuşuyor?"¹⁹⁹

Kıssalar bağlamında kullanılan bi'l-hak tabirinin ise kıssaların tarihi gerçeklikten ziyade esaslı bir amaç doğrultusunda aktarıldığını beyan etmek için kullanıldığını düşünmekte, eğer bir kıssa yada hurafe bir mesajın insana iletilmesine vesile oluyorsa onun artık hakikatin taşıyıcısı olduğunu belirterek şunları dile getirmektedir:

"Sözgelimi, Kur'an'daki Âdem kıssasında yasak ağaç, İblis ve düşüş gibi imgeler üzerinden ilk hitap çevresindeki insanların varlık, varoluşun amacı, iyilik-kötülüğün kaynağı gibi büyük sorularına çok basit, sade, hatta çocuksu bir dille cevaplar verilmiştir. Kur'an açısından aslolan budur; kıssanın tarihsel ve olgusal gerçekliği meselesi ise teferruattır. Kaldı ki tarihsel ve olgusal gerçeklik, ortaçağ insanı için çok anlamlı ve lüzumlu da değildir. Çünkü bu dönemin insanı bilgiyi vesikadan, laboratuvar ortamındaki deney ve gözlemden değil, semadan/nakilden tedarik etmekte ve genellikle işittiği şeyin doğruluğuna inanmaktadır. Ayrıca evren ya da dış dünya ortaçağ insanı için matematiğin diliyle kodları çözülen bir nesneler manzumesi değil yaratıcı kudretin hayranlık uyandırıcı eseridir."²⁰⁰

2.7. Metodoloji Tartışmalarındaki Görüşleri

Öztürk günümüz tefsir ekollerini konu edindiği makalelerinde İslam aleminin Batı'nın her alandaki yükselişi karşısında 3 şekilde konum aldığını ifade etmektedir. Birinci gruptakilerin Batı'dan gelen her şeyi reddetme, ikinci gruptakilerin Batı'ya duyulan derin hayranlık dolayısıyla her şeyi kabul etme ve üçüncü gruptakilerin ise bir kısmını red bir kısmını kabul şeklinde pozisyon aldıklarını ifade etmektedir. En yaygın olan şeklin üçüncü şekil olduğunu bu grupta yer alan çeşitli ilim adamlarının genel olarak ıslah ve tecdid ekseninde İslami bir uyanış için çeşitli alanlarda çalışmalar yaptıklarını izah etmektedir.²⁰¹ Ayrıca son dönemde yenilikçilik, ıslah, tecdid hareketlerinin aslında bir geleneğe sahip olduğunu Hz. Ömer'den başlayarak her devirde bir temsilcisi bulunduğunu ve 19. Yüzyılda

¹⁹⁹ Öztürk, **Kıssaların Dili**, s.24

²⁰⁰ Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi", s.60

²⁰¹ Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Çağa Taşınması" Ed: Murat Sülün, **Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi**, İstanbul, Kuran Çalışmaları Vakfı, 2017, s.295-305

Abduh-Reşid Rıza ile başlatılan bu yenilikçilik hareketlerinin esasen bir kökene dayanıp klasik literatürden beslendiğini, geleneği yok saymak gibi bir yapıyla karşımıza çıkmadıklarını ifade etmektedir.²⁰² Günümüzde ıslah, tecdid hareketlerinin “İslam dünyasında muhafazakârlık mütevatir veya meşhur, ıslahatçılık şâzdir.”²⁰³ diyerek çoğu zaman acımasızca eleştiriye maruz kaldığını düşünmektedir.

Öztürk, son yüzyılda “Kur’an’ı anlama” noktasındaki tartışmaların genel olarak “Kur’an modern çağa uygun şekilde nasıl yorumlanır?”²⁰⁴ sorusunun cevabıyla ilgili olduğunu da eklemektedir.

2.7.1. Tarihselcilik

Öztürk’ün eserlerindeki Kur’an’ı okuma tarzı olarak karşımıza çıkan ilk kavram tarihselcilik kavramıdır. Bu sebeple bu bölümde bizde tarihsel eleştiri yöntemi ve kökeni hakkında bir nebze bilgi verip yazarın tarihselcilik anlayışına değineceğiz. Nitekim oryantalizmin tarihini, metodlarını anlamının İslam araştırmalarına etkisi ve katkısını objektif bir şekilde değerlendirme noktasında önemli olduğunun altı çizilmektedir.²⁰⁵ Öncelikle tarihsel eleştiri metodunun Aydınlanma devri sonrasında kiliseye karşı bir tavır olarak doğduğu ve kutsal metinlerin sıradan metinler gibi incelenmesi gereken bir materyal olarak görüldüğü seküler düşünceden hareketle de bir okuma tarzı geliştirildiği ifade edilmektedir.²⁰⁶ Tarihsel eleştiri yönteminin tarihçesini “klasik kaynaklara dönüş ve asla rücu”²⁰⁷ sloganlarının kullanıldığı Rönesans dönemine kadar götürmenin mümkün olduğu da ifade edilenler arasındadır. Tarihsel eleştiri yönteminin 19.yüzyıl sonrasında da edebiyat alanında ve İncil okumalarında hakim olan araştırma yöntemi olduğu bilinmekte ve bu yöntemin araştırmacıları kronolojik tertip listeleri oluşturmaya sevk ettiği, fakat bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen çabaların sonuç vermemesinden

²⁰² Mustafa Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), 2009, s.2

²⁰³ A.g.e., s.8

²⁰⁴ Öztürk, “Kur’an Vahyinin Anlaşılması, Yorumlanması ve Çağa Taşınması”, s.307

²⁰⁵ Özcan Hıdır, “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur’an ve Sünnet) “Yeniden Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”, Ed:Bayram Ali Çetinkaya, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyum Bildiri Kitabı*, 2012, C:1, s.19

²⁰⁶ Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur’an Metnine Yaklaşımlar*, 1.Baskı, Ankara, Fecr Yay., 2020, s.31-32

²⁰⁷ A.g.e., s.33

ötürü 20. yüzyıl sonrasında tarihsel eleştiri yönteminin yerini metin merkezli okumalara bıraktığı metin bütünlüğü arayışlarının hız kazandığı dile getirilmektedir.²⁰⁸

Tarihsel eleştiri yöntemin kutsal metinleri okuma tarzında tarihsel bağlam vurgusu ve metin analizine başvurma gibi özellikler ön plana çıkarken, yöntemin kutsal metinlerin dogmatik okuma tarzından çıkıp daha objektif okuma önerileri sunmaya çalıştığı ifade edilmekte yaşanan bu yeni okuma tarzında akıl vahiy gerilimi olarak adlandırılabilir bir süreç yaşandığı da vurgulanmaktadır. Örneklendirmek gerekirse; tarihsel eleştiri yöntemi uygulamasında doğüstü anlatımlardan olan melek, mucize, vahiy gibi kavramları rasyonalist bir perspektifle yorumlama çabası göze çarpmaktadır.²⁰⁹

Tarihsel eleştiri yönteminde sıklıkla kullanılan 4 çeşit araştırma metodu bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlar sırasıyla (textual criticism) orijinal metnin araştırılması, (source criticism) metnin kaynağı veya köken araştırmaları, (form criticism) metinleşme sürecinden önceki sözlü dönemin incelenmesi ve (redaction criticism) metinleşme sürecinin araştırılması olarak isimlendirilmektedir.²¹⁰

Öztürk'ün tarihselcilik anlayışında da sıklıkla yerini bulan “ilk ve özgün anlam” “tarihsel bağlamı yakalama” vurgusu göze çarpmakta bu anlamda J. Barton, Richard Bell gibi araştırmacıların tarihsel eleştiri yöntemiyle paralellik arzettiği ortaya çıkmaktadır.²¹¹ Yine aynı şekilde metinlerin tarihsel bağlamlarından koparıldığı, ilk muhatapların anladığı şekliyle artık anlaşılmadığı tezi J.Barton ve Richard Bell'de kendine yer bulurken, bu durum Öztürk 'ün tarihselcilik anlayışıyla da tam anlamıyla örtüşmektedir. Zira bunu Öztürk'ün tefsirinde istemese de tefsirle ilgisi olmayan bir çok konuya temas edeceğini bunu da lafızlara sonradan yüklenen anlam ile ilk ve özgün anlam arasındaki farka dikkat çekmek adına yapacağını dile getirmesinden anlıyoruz. Tarihsel eleştiri yönteminin bir çeşidi olan (source criticism) kaynak eleştirisinde Eski Ahit'in metin bütünlüğü adına sorular sorulup,

²⁰⁸ A.g.e., s.307-308

²⁰⁹ A.g.e., s.31-42

²¹⁰ Gökkır, N., “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, s.84

²¹¹ Gökkır, N., “Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an”, **Milel ve Nihal Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2, İstanbul, 2005, s.27-28; Gökkır, N. “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, s.84

gelişigüzel bir şekilde biraraya getirildiğinin gündeme taşındığı ifade edilmektedir.²¹² Yine benzerlikler adına bir örnek daha vermek gerekirse; Thomas Carlyle, Richard Bell, Rudi Paret, Montgomery Watt gibi oryantalistlerin de Kur'an'ın metin yapısı için birbirinden kopuk, dağınık bir tertibe sahip olduğunu ifade ettiklerini görmekteyiz.²¹³ Nitekim Öztürk'ün de Kur'an'ın bilindik sure tertibine göre okunmasını düz bir arazide yürüyüşe başlayıp birdenbire sarp bir yamaca tırmanmaya benzeterek Mushaf tertibi konusunda bu yorumlarla benzerlik arzeden bir eleştiri getirdiği görülmektedir.²¹⁴

Tarihsel eleştiri yöntemi işlem görmüş tarihi malzemenin eleştirel düşünce (critical thinking) süzgecinden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla teolojik yahut apolojetik kaygıların tarihsel verilere müdahil olduğu varsayımının, dini literatüre bütünüyle itimat etmeyen; ama bu verilerden müstağni de kalamayan ihtiyatlı bir tarihçi perspektifini orataya çıkardığı söylenebilir.”²¹⁵ Bu ihtiyatlı perspektif Öztürk'te de İsraili rivayetler yahut tarihsel veriler söz konusu olduğunda kendini göstermektedir.²¹⁶

Şimdi de Mustafa Öztürk'ün tarihselcilik hakkındaki görüşlerine geçerek konuya devam etmek istiyoruz. Yazar genel olarak tarihsellik–evrensellik karşıtlığının gündeme getirildiğini fakat esasen tarihselliğin karşıtının “tarih üstülük” olduğunu ifade etmekte tarihsellik kavramının yanlış anlaşılıp adeta şeytanlaştırıldığını eklemektedir. Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğunu savunan yazar kendi tarihsellik algısının ise Kur'an'ı tarihe gömmek gibi bir niyet taşımadığını aksine modern dünyada insanın Kur'an ve Müslümanlıkla sahici bir ilişki kurmasına vesile kıldığını ifade etmekte ayrıca Kur'an'ın kendi nuzul döneminden başka

²¹² Ersin Kabakçı, **Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar**, s.46-47

²¹³ Thomas Carlyle, **On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History**, Ed:David R.Sorensen v.d., New Haven and London,Yale University Press,2013, s.68; Richard Bell, Introduction to the Qur'an, London,Edinburg University Press, 1953, s.72; Naklen: Ersin Kabakçı, **Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar**, s.59-63-64

²¹⁴ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.310

²¹⁵ Ersin Kabakçı, **Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar**, s.38

²¹⁶ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.28; Mukatil, **Tefsir-i Mukatil b. Süleyman**, Thk:Abdullah Mahmud Şehata, 1.Baskı, Beyrut, Darû İhya-üt-Türas, 1423, C.I. s.148; Taberi,**Camîu'l Beyan**, Thk: Dr. Abdullah bin Abdu'l Muhsin et-Türki vd.,1.Baskı, Darû Hicri littibaati ven-Neşri vet-Tevzi'i vel-İ'lan, 2001, C:III, s.187-188

çağlara söyleyecek sözü bulunmadığı gibi bir iddia ile paralellik arzeden tarihselcilik anlayışının kendisinde bulunmadığının da altını çizmektedir.²¹⁷

Tarihselciliğin İslam geleneğindeki köklerine değinen yazar Türkiye özelinde tarihselciliğin köken belirleme sorunu yaşadığına dikkat çekmektedir. Batıdaki Hegel, Karl Popper, Gadamer gibi isimlerin felsefi tarihselciliğe dayanan görüşlerinin Kur'an ve tarihsellik tartışmalarına müdahil edildiğini bunun ise entelektüel seviye için üzüntü verici olduğunu dile getirmektedir.

Öztürk tarihselciliğin söz konusu olduğunda Türkiye ölçeğinde dahi iki ismi yan yana getirmenin çok zor bir iş olduğunu kendi tarihselciliğinin yöntemsel açıdan en çok Ömer Özsoy ile benzeştiğini fakat vahyin mahiyeti noktasında Ömer Özsoy ile de ayrılığa düştüğünü ifade etmektedir. Tarihselciliğin sağlam bir temele oturtulmasının ancak vahyin doğası noktasının iyice çözümlenip hesabı verilerek oluşturulabileceğini dile getirmektedir. Bu bağlamda reformist, modernist, rasyonalist İslamcı söylem olarak anılan isimlerin arasında da büyük farklar olduğunu düşünmektedir. Gökhan Bacık'ın Contemporary Rationalist İslam on Turkey²¹⁸ adlı kitabına atıfla esasen gelenek (Sünni İslam) eleştirisi ile ortaya çıkan isimlerin Kur'ancılar (Ehl-i Kur'an) ve Tarihselciler olarak iki kategoride toplandığını, Kur'ancıların da aynen tarihselciler gibi protest bir yapıda hareket ettiklerini fakat bu ekolün modern çağın evrensel kriterlerini Kur'an'a lügatlar yoluyla söyletme gibi bir yapısının bulunduğunu yöntem, usul gibi bir dert taşımadıklarını ifade etmektedir. Örneğin Öztürk Kur'ancılar olarak tarif ettiği grupta yer alan modernistlerin 2 tane evrenseli olduğunu birinin Kur'an'ın evrenselliği ikincisinin ise içinde bulunan çağın ve normlarının evrenselliği olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla örneğin eğer Kur'an çekeşlilikten bahsediyor ve bu modern dönemin değer yargılarıyla çelişiyorsa Kur'an bunu söylememelidir mantığından hareketle lügatler yardımıyla Kur'an'a istenilen şey söyletilir, Kur'an eğer çağın değer yargılarıyla çelişiyorsa Kur'an'ın aleyhine evrensel değerlerin lehine te'vile gidilir diyerek Kur'ancılar

²¹⁷ Öztürk, **Kur'an ve Tarihsellik Üzerine**, s.50

²¹⁸ Ayrıntılı Bilgi İçin: Gökhan Bacık, **Contemporary Rationalist İslam on Turkey**, 1.Baskı, Britain, Bloomsbury Publishing, 2021

olarak tabir ettiği kesimi tarif etmektedir.²¹⁹ Aynı şekilde Ehl-i Kur'an ekolünün tüm sorunların çözüm yerini Batı'ya ait değerlerde arayarak rasyonalist ve natüralist bir tarzda hareket ederek aklı nassa tamamen hakim kılan bir din anlayışı ortaya çıkardıklarını ifade etmektedir.²²⁰

Bir diğer makalesinde de yazar Türkiye'deki son dönem İslami hareketlerini 3 ayrı kategoriye ayırarak şu şekilde özetlemiştir: “..kayda değer üç temel entelektüel yaklaşımdan söz edilebilir: (1) Batılı modernite eleştirilerini İslâmî duyarlılıklarla harmanlayarak, İslâm ve çağdaşlığı sabit ve birbiriyle uzlaşamaz iki zıt paradigma olarak gören ve İslâm modernizmi söyleminin İslâm'ın özgün dokusunu tahrip etme riski taşıdığını öne süren postmodern gelenekçi İslâmcı söylem. (2) Daha çok Fazlur Rahman'ın argümanlarına dayanan ve Kur'an'ın insanlıktan talepleri ile çağdaşlığın gerekleri arasında özsel bir çatışma olmadığı tespitinden hareketle, müslüman kalarak modernleşmenin imkânını savunan İslâm modernizmi söylemi. (3) Eklektik reformist söylem.²²¹ En yaygın olan şeklin eklektik reformist söylem olduğunu beyan eden yazar yukarıda da belirttiğimiz gibi bu düşünceye mensup olanların hem Kur'an'ı hem çağdaş normları değer olarak kabul ettiklerini bu yolla da Kur'an'a istedikleri şeyi söyletmeye çalıştıklarını ifade etmektedir.²²² Konu ile alakalı olarak başka isimler de aynı şekilde modern dönemde Kur'an'dan bir şeyler öğrenme değil Kur'an'a bir şeyler söyletme çabasının gözlemlendiğini ifade etmektedirler.²²³

Yazar ilk Müslüman neslin içinde bulunduğu şartlar değiştikçe hükümlerin değiştiğine şahit olduklarını ifade ederek sahabe nesliyle ilgili olarak da şu örneği vermektedir: “Sizin dininiz size, benim dinim bana!”(Kafirun 109/6) mealindeki hitaba muhatap kılınan müşriklerle ilgili olarak Medine döneminin son safahatında, "Haram aylar sona erdikten sonra, o müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün! " (Tevbe 9 / 5) şeklinde bir kesin emri tatbikle emrolunduklarından, aynı kişiler,

²¹⁹ Mustafa Öztürk, Türkiye'de Protest İslam: Kim Nerede Duruyor? https://www.youtube.com/watch?v=CCR_sx3SH5Q, Mustafa Öztürk Youtube Kanalı, 9 Ağustos 2021

²²⁰ Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü” Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, Ocak-Haziran 2003, s.200

²²¹ Öztürk, “Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları”, KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:1 Sayı:1, 2014, s.52-53

²²² Öztürk, Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011, s.69

²²³ Yasin Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih -Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir incelemesi-“, Tezkire, 1993, s.26

zümreler ve meseleler hakkında farklı hükümleri muhtevi ayetlere aynı an ve zaman içinde muhatap olmak gibi ilginç bir durum yaşamamışlar, bilakis onlar “nesh şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille yürürlükten kaldırılması diye tabir edilen olguyu içinde bulundukları sosyolojinin akışkanlık ve değişkenliği içinde gayet tabii bir vakıa olarak algılamışlardır.”²²⁴ Neshin ilk dönemlerden itibaren kabul gördüğüne ilişkin sahabe ve tabiinden örnekler veren yazar içtihad temelli yorum geleneğinin benimsendiğini şu sözleriyle dile getirmektedir:

“İslami kaynaklarda "İlmin kapısı" diye anılan Hz. Ali gibi bir sahabinin,"Bu ayetteki hükmü benden önce hiç kimse uygulamadığı gibi benden sonra da hiç kimse uygulamayacaktır" dediği, tefsirdeki otoritesi tartışılmaz olan İbn Abbas gibi bir diğer sahabinin, Nür 24/58. ayetteki hüküm hakkında sorulan bir soruya, "Bu ayetteki hüküm işlevini yitirmiştir; bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit değilim"²²⁵ diye cevap verdiği, ayrıca ilahi hitaba muvafakatlarıyla tanınan Hz. Ömer'in Kur'an'daki sarıh hükümlere, sözgelimi Tevbe 9 / 60. ayette zekat gelirini harcama kalemleri arasında müellefe-i kulüb sınıfı açıkça zikredilmesine rağmen, bu kalemde pay isteyenleri açıkça reddettiği halde bütün bu sahabilerden hiçbirinin İslam'a ve Kur'an'a sadakatsizliği akıllarının ucundan dahi geçirmemiş olmaları acaba nasıl izah edilebilir ?”²²⁶

Yine Hz. Ömer'in müellefe-i kulüb ile ilgili içtihadı bağlamında İmam Maturidi'nin “bu ayette içtihad yoluyla neshin caiz olduğuna dair delil vardır.”²²⁷ sözünü naklederek Maturidi'nin Kur'an'ı tarihe gömdüğünü mü iddia edeceğiz sorusunu yöneltmektedir. Kur'an'ı tarihe gömmek olarak nitelenen tarihselcilik anlayışının esasen geleneksel nesh teorisiyle örtüştüğünü ifade etmekte aynı zamanda halku'l-Kur'an tartışması, esbab-ı nüzul, Mekki-Medeni bahisleri, makasidu's-şeria kuramının da tarihselcilikle ilintilendirilebilecek temalara sahip olduğunun altını çizmektedir.²²⁸ Sonuç olarak Öztürk tarihselciliği anokronizm illetinden kurtulma iradesi olarak görmektedir.

²²⁴ Öztürk, **Kur'an ve Tarihsellik Üzerine**, s.54

²²⁵ Ebû Bekr Muhammed B. Abdillâh İbnü'l-Arabî, **Ahkâmu'l Kur'ân**, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 2003, C.III, s.514

²²⁶ Öztürk, **Kur'an ve Tarihsellik Üzerine**, s.56-57

²²⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, Beyrut, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2005, C.5, s.407; Naklen: Öztürk, **Kur'an ve Tarihsellik Üzerine**, s.57

²²⁸ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.8

Konuyla ilgili olarak yine Öztürk şunları söylemektedir: ”Kur’ân tarih-üstü mesajlar içeren tarihsel bir hitaptır. Yani Kur’ân bütünüyle Hz. Peygamber devrindeki verili durumu esas alan bir hitap olduğu için tarih-üstü mesajlar dahi verili durumu yansıtan formlarla sunulmuştur.”²²⁹

Öztürk’e göre tarihsel okuma “Kur’an’ı vahyedildiği tarihin kendine özgü olduğu içinde okumaktır. Böyle bir okumanın karşıtı da evrenselcilik değil tarih-üstücülük veya tarih dışıcılıktır.”²³⁰ Öztürk konuyla alakalı bir yazısında da şu örneği vermektedir:

”Arap kökenli müfessir Taberî Hz. Peygamber’in Zeynep ile evliliğine atıf yapan ve-tuhfi fî nefsi (oysaki içindeki bir şeyi de gizliyordun) ifadesini, “Ey Peygamber! Sen bir taraftan evlatlığın Zeyd’e karını boşama derken, diğer taraftan da ah bir boşansa da Zeynep’le ben evlensem arzusunu içinde gizliyordun”²³¹ diye yorumlamakta hiçbir sakınca görmezken, Türk kökenli müfessir Maturidi ise söz konusu ayetin bu şekilde yorumlanmasını, “İmkânsız, akla zarar, hiç ihtimal dâhilinde değil” biçiminde yorumlamıştır. Çünkü Türk örfü ve ananesiyle yetişmiş bir insanın Taberî’nin hiç sorun etmeden benimsediği bir izahı “Namussuzluk” olarak görmesi işten bile değildir. Muhtemelen Türk kökenli olan veya en azından Arap olmadığına şüphe bulunmayan Zemahşerî ise, aynı ayeti Taberî gibi yorumlamakta ama ardından da, “Bu tür işler Arapların kültüründe yadırganmazdı. Çünkü bu toplum, birkaç karısından birini boşayıp arkadaşına teklif etmek gibi örfilere alışkındı”²³² diye eklemiştir. Zemahşerî kendisini Arap toplumu ve örfüyle ilgili bu ek izahı yapmak zorunda hissetmiştir; çünkü Kur’an’ın Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeynep arasında yaşanan olaylarla ilgili anlattıkları, onun yaşadığı kültürel dünya içerisinde izah edilebilir türden değildir. Hoş, aynı mesele günümüz Türk toplumunun dünyasında da yenilir yutulur cinsten değildir. Bunun böyle olduğunu tarih-üstücü anlayış da çok iyi bilmekte, ancak bu anlayış çözümü tarihten bugüne kadar intikal eden bilgi birikimini bir çırpıda yok sayıp çöpe atarak, ilgili ayetleri bugünün hâkim değer yargıları açısından sakıncasız hale getirme manipölasyonunda görmektedir. Ancak bu tür manipölasyonlarla sadece kendisini tatmin etmekte, bu arada Kur’an’ın nazil olduğu tarih, toplum ve kültürden bihaber olan insanları kandırarak gönüllerini hoş etmekte ve bütün bu tahrifleri de sırf “Kur’an tarihsel değil, tarih-üstüdür” retoriğinden ödün vermemek adına caiz görmektedir.”²³³

²²⁹ Öztürk, “Kur’ân’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006, s.67.

²³⁰ Öztürk, **Kur’ân’ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, s.9.

²³¹ Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Camîu’l Beyan**, Thk:Mahmud Muhammed Şakir,Darûl-Terbiyeti vet-Tûras, Mekke,ty. C:XX, s.273

²³² Ebû’l Kasım Mahmud b.Ömer b. Muhammed el-Hârîzmi ez-Zemahşerî, **el-Keşşaf**, 3.Baskı, Daru’l Kitabil Arabiyyi, Beyrut, 1407,C:III, s.542

²³³Mustafa Öztürk, Kur’an, Tarihsellik ve Tarihselci Perspektif, <https://mustafaozturkarsivi.blogspot.com/2015/04/kuran-tarihsellik-ve-tarihselci.html>, Prof Dr. Mustafa Öztürk Arşivi, Nisan 2015

Öztürk Kur'an'ın tarihselliği meselesinin aslında tarihsellik-evrensellik karşıtlığı ekseninde çözümlenemeyeceğini gerçek sorunun anakronik okuma ve tarihselci okuma şekilleri arasında gidip geldiğini belirtmekte ve Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğunun altını çizmektedir.²³⁴ Ayrıca bu noktada tarihsel ve tarih-üstü ayırımına ilişkin de bir açıklamada bulunarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bizce bu konudaki temel ölçüt şudur: Tarihin tüm uğraklarında mevcut olan ve dolayısıyla her peygamberin mesajında ifadesini bulan temalar tarih-üstüdür. Nitekim birçok peygamberin mücadelesinden söz edildiği Şuara suresinde de görüleceği üzere bu temaların başında Allah'ın uluhiyet ve rububiyette mutlak birliği inancı gelir. Diğer bir tarih-üstü tema da öte dünya inancıdır. Üçüncü tema ise ana-babaya iyi davranmak, fakire yardım eli uzatmak, ahde vefa göstermek, insanlar arasında iyiliğin hakim kötülüğün mahkum olması için çalışmak, adalet ve hakkaniyet sahibi olmak gibi erdemlerdir. Nitekim bu erdemler sadece Kur'an'da değil, Musa'ya gönderilen vahiylerde, İsa'nın İncil'inde, Lokman ve diğer bilge insanların öğütlerinde, kısaca insanlık tarihinin her döneminde mevcuttur. İşte bu kategorik ayırmadan hareketle denilebilir ki Kur'an'da bahsi geçen "zihar" kadim Arap toplumuna özgü yerel-tarihsel bir örfdür; aile kurmak ve bu aileyi sevgi, saygı ve sadakat temelinde yaşatmak ise tarih-üstü bir değeri haizdir. "Lian" Araplara özgü yerel-tarihsel bir örfdür, ahde vefa göstermek ise tarih-üstü değer içeren bir erdemdir. Haram aylarda savaşmamak Araplara özgü yerel-tarihsel bir örfdür; barışın tesisi yolunda çaba sarf etmek ise tarih-üstü değer içeren bir erdemdir. Çocukların süten kesilme süresinin iki yıl olması Araplara özgü yerel-tarihsel örfdür; ana-babaya iyi davranmak ise tarih-üstü değer içeren bir erdemdir. Nitekim bugün belki milyonlarca Müslüman Kur'an'da zikredilmiş olmasına rağmen "zihar" ve "lian"dan bihaberdir. Buna mukabil her Müslüman Allah'ın yegane tanrı olduğuna ve ahiretin gerçekliğine yürekten inanmak gerektiğini pekala bilmektedir. Yine sayısız Müslüman bir dizi ayete mevzu teşkil eden "iddet"ten bihaber olmasına karşın ana-babaya iyilik etmek, ahde vefa göstermek, adalet ve hakkaniyet sahibi olmak, yalan söylememek, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, kibir ve kurum satmamak, gıybet etmemek gibi hasletlerin gerçek mü'minde mutlaka bulunması gerektiğini bilmektedir. Kaldı ki anılan hasletler İslam haricindeki birçok inanç ve ahlak sisteminde de birer fazilet addedilmektedir.”²³⁵

Tüm bu izahlardan sonra ise Öztürk Hz. Peygamber'in çağının tarihselliğine ait çok sayıda Arap örfünü salt Kur'an'da zikredildiği için bugüne taşımanın gerekli olmadığını belirtmekte ve günümüzdeki Müslümanların Kur'an'daki hitabın değil, mesajın muhatabı olduğunu zikretmektedir. Yine hitabın yerel ve tarihsel oluşuyla ilgili olarak devenin yaratılması, cennetteki yaşamın anlatılması ile alakalı ayetleri örnek vererek bunların tarihsel ifade kalıplarıyla verilmiş olduğunu aslolanın ise

²³⁴Öztürk, “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, s.62

²³⁵ A.g.e., s.63

Kur'an'ın mesajına muhatap olmak olduğunun altını çizmekte ve yine Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluşunun evrensel nitelikli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini örtmediğini de eklemektedir.²³⁶ Ayrıca Mekke döneminde inen ayetlerin birer ilke, Medine'de inen ayetlerin ise birer örnek olduğunu, Medeni dönemde inen ayetleri anlayabilmek için “öz-suret, lafız-mana, mantuk-mefhum”²³⁷ ilişkilerine dikkat etmek gerektiğini ifade etmektedir.

2.7.2. Bilimsel Tefsir

Yazar Kur'an'ın i'cazı meselesinin ilk olarak İslam'ı savunmak maksadıyla kelimciler tarafından ortaya atıldığını modern dönemde de bilimsel i'caz anlayışının hız kazandığını düşünmekte, İslam dünyasının Batı karşısında özellikle son iki yüzyıldaki mağlubiyetleri sonucunda bir aşağılık kompleksi geliştirdiğini bunun neticesinde de Müslümanlar tarafından apolojetik ve düşmanın silahıyla silahlanmak olarak tabir edilecek 2 tutum geliştiğini²³⁸ neticede ise bilimsel tefsire kapı araladığını ifade etmektedir.²³⁹ Dünyanın yörüngesinde dönüşü, canlıların eril ve dişil olarak yaratılması, atmosfer tabakası, uzayın genişlemesi, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması, dağların ağırlık merkezi oluşturması, denizde tatlı su ile tuzlu su arasındaki engel, göğe doğru yükseldikçe oksijen seviyesinin azalması gibi ayetlerde işlenen konuların bilimsel i'caz örnekleri arasında gösterildiğini ifade etmekte ve bu teorinin problemlili olduğunu düşünerek şunları dile getirmektedir:

“ Her şeyden önce Kur'an'daki çeşitli ayetlerde işaret edildiği ileri sürülen bilimsel konular bugünkü modern bilimin ulaştığı nokta itibariyle hayli basit ve harc-ı alem denebilecek türdendir. Kaldı ki Kur'an, orta çağlardaki hakim kozmoloji anlayışı doğrultusunda düz ve sabit olduğu yönündeki bilimsel i'caz iddiasına referans olarak gösterilirken modern dönemlerde yeryüzünün yuvarlak ve hareketli olduğuna ilişkin görüş de yine Kur'an'ın bilimsel i'cazı kapsamında değerlendirilmiştir. Kısacası, birbirini nakzeden farklı bilimsel görüş ve kabuller bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirilmiş ve bu garip tutum bilimsel i'caz diye takdim edilmiştir.”²⁴⁰

²³⁶ Öztürk, “Kur'an'ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler” **islamiyat IV** (2001), sayı:1, s.145

²³⁷ Öztürk, **Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine**, s.93

²³⁸ Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Kur'an Ve Pozitif Bilim”, **Din Bilim İlişkisi Tefsir Sempozyumu(23-24 Kasım 2018)**, Ed:Mehmet Dağ, Atatürk Üni. Yayınları, Erzurum, 2019, s.38

²³⁹ Öztürk, **Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar**, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2019, s.150

²⁴⁰ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.65-66

Bu bağlamda Kur'an'ın anlam katıcı ve değer yükleyici dil yapısından da bahseden yazar Kur'an'ın fiziki olayları bir bilim kitabı tarzıyla aktarmadığının altını çizerek muradını şu şekilde dile getirmektedir:

“Kur'an dilindeki amaç, mesajı yüklemek için seçilen malzeme ne olursa olsun, tabiatta vuku bulan herhangi fiziki hadisenin oluşum ve gelişim seyrini tasvir etmek değil, ama her seferinde bahis konusu olaya anlam katmaktır. Bu özelliğinden dolaydır ki Kur'an hemen her şeyi dini-ahlaki alana çekip ona deruni-manevi bir anlam yüklemektedir. Mesela yağmur birçok ayette "rahmet" diye nitelendirilmiştir. Çünkü yağmur Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasında, su buharının atmosferde soğuk hava tabakasına çarpıp yoğunlaşarak yeryüzüne geri dönmesinden ibaret bir fizik olayı değildir.”²⁴¹

Nihai olarak İlahi kitapların insanoğlunun bilimsel ve entelektüel merakını gidermek gibi bir amaçla gönderilmediğini,²⁴² bilimsel teorileri ilahi metinlerle açıklamaya çalışmanın bizi çok doğru bir yere götürmeyeceğini dile getirmektedir.

2.8. Tefsir Yöntemi

Müfessir öncelikle tefsirinin mukaddimesinin bir tefsir usulü olma iddiası taşımadığını böyle bir çalışmayı tefsirini sonlandırıp zihnindeki taslak belirginleştikten sonra gerçekleştirmeyi planladığını ifade etmekte tefsirinin mukaddimesinin sadece tefsir çalışmasını tanıtıcı özellikler barındırdığını dile getirmektedir. Müfessir en çok değer verdiği tefsir olan et-Tahrir vet-Tenvir gibi kendi tefsirinin de kapsamının geniş olacağını ifade etmektedir.

Yazarımız tefsirinde kendi yöntemini ortaya koymadan önce geleneğimizde var olan bazı usul kavramlarını tutarlı bulmadığını belirterek mukaddimesine başlamaktadır. Esbab-ı nuzül, nasih-mensuh, mekki- medeni hakkında varid olan rivayetlerin büyük bir kısmının birbirleriyle çeliştiğini, rivayetler arası çelişki vaki olduğunda ise muhteva ve metinden bağımsız olan tercih ölçütleriyle seçim yapıp varsayım dayalı teoriler üretildiğini ifade etmekte ve bu rivayetlerin içinden çıkabilmek adına tekerrun-nuzül, teaddüdün-nuzül diye bilinen teoriler üretildiğini

²⁴¹ Mustafa Öztürk, “Din Dili Kur'an Dili”, **Din ve Hayat**, Sayı:22, HAZİRAN 2014, s.22; Ömer Özsoy, **Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması**, Ankara, Fecr Yay. 1994, s.144

²⁴² Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.140

zikretmektedir. Nesh konusunda üretilen “metni mensuh hükmü baki, hükmü mensuh metni baki” gibi sınıflandırmaların da önemli oranda kurgusal olduğunu söylemektedir.²⁴³ Kendi uygulamasındaki yeni usul projesinin ise fıkhi ve kelami mezheplerin kabullerine indirgenmeyip, birçok farklı ekol ve mezhepten (mezhepler üstü) hatta Batı’daki hermenötik gelenekten yararlanacağına da değinmektedir.

Öztürk Sahabenin Kur’an’ı Hz. Peygamberin rehberliğine bakarak anladığını, Kur’an’da pek çok ayette Allah’a ve Rasul’e itaatin birlikte emredildiğini ve Kur’an’ı hayata taşımanın ancak nebevi rehberlikle olacağını ifade etmektedir. Fakat sahabe nesli sonrası tabiin döneminin Kur’an tasavvuruna da değinen yazar bu dönemde artık Kur’an’ın iki kapak arasına girmiş yazılı bir metin tasavvuru olduğunu bu metnin anlaşılması için ise tabiin neslinin yapmış oldukları faaliyetin ilk ve asli manayı tespit için sünnete başvurmak olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda “Sünnet Kur’an üzerinde belirleyicidir oysa Kuran sünnet üzerinde belirleyici değildir ve Kur’an’ın Sünnete olan ihtiyacı Sünnet’in Kur’an’a ihtiyacından daha fazladır”²⁴⁴ şeklindeki tabiin döneminde ortaya çıkan sözleri haddi aşan ehli hadis sloganı olarak yorumlayıp bir taraftan da bu söylemlerin Kur’an metnindeki asli manayı ancak sünnete bakarak anlayabileceğimiz gerçeğini vurguladığını da ifade etmektedir. Aynı zamanda Kur’an’ın zamanın belirli bir zaman diliminde ve belirli bir topluluğa gönderilmesi ve Arapça oluşu sebebiyle tefsirdeki en önemli faaliyetin dil ile başandığını beyan eden yazar tefsiri dil ve tarih eksenli bir faaliyet olarak nitелеmekte dilin yanında o dönemin kültürel kodlarının da iyi çözümlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Yazar tefsir ilminin fıkıh ve kelam ilimleri gibi Kur’an’ın salt metin halini yorumlama ile değil nuzül ortamını yeniden canlandırma, tarihsel bağlamı yakalama, ilk ve özgün anlamı bulma gibi gayelerinin olduğunu bu noktada bu ilim dallarından ayrıldığını ifade etmektedir.²⁴⁵ Bu anlamda yazarın metodunun Fazlurrahman, Nasr Hâmid Ebu Zeyd, Izutsu gibi son dönem araştırmacıların Kur’an’ı anlama da önerdiği kavramlar olan dil, kültür ve bağlam ile örtüştüğünü de söyleyebiliriz. Aynı şekilde tefsirinde istemese de tefsirle ilgisi olmayan bir çok konuya temas edeceğini bunu da

²⁴³ A.g.e., C:I, s.13

²⁴⁴ A.g.e., C:I, s.16

²⁴⁵ A.g.e., C:I, s.31

lafızlara sonradan yüklenen anlam ile ilk ve özgün anlamın arasındaki farka dikkat çekmek adına yapacağını dile getirmektedir. İlk ve özgün anlamın yanında Kur'an'ın zımnen söylemek istediği şeyler babında yeni yorumlara da zaman zaman yer vereceğine değinen yazar "Allah'ın muradı budur." gibi kesin yargılardan kaçınacağını da belirtmektedir.

Rivayet tefsirleri ile ilgili yapılan tanımlamaların birbirleriyle örtüşmediğini ve rivayet tefsiri olarak literatürde zikredilen çoğu eserin de bu kapsamda değerlendirilemeyecek olduğunu ifade eden yazar rivayet tefsiri tanımına tamamen uyan fakat günümüzde pekte rağbet görmeyen 2 eserden bahsetmiştir. Bunlardan biri Ebû Bekr Abdürrezzâk es- San'ânî'nin tefsiri ikincisi ise "Suyûti'nin ed-Dürrü'l-Mensûr" adlı eseridir. Ayrıca "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" konusuna da değinen müfessir bu usulünde çoğu zaman müfessirlerin mezhebi kabulleri doğrultusunda oluşan bir yorum şekli olduğunu, bu yorum şeklinde Kur'an'ın açıkça yönlendirmesinin söz konusu olmadığını beyan etmektedir.

Mukaddimesinde işari tefsir konusuna da değinen yazar "her ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır." şeklindeki rivayet dolayısıyla mutasavvıfların seçkin bir anlayışla yorum ürettiklerini ifade ederek, ayrıca bâtını te'vilin heretik olarak nitelenip işari tefsirin yorum zenginliği olarak görülmesini de eleştirmektedir. İşari yorum geleneğinde Kur'an'ın kadim bir varlık olduğu şeklindeki anlayışın hakim olduğunu ve bunun neticesinde de aranılan tüm anlamların Kur'an'dan çıkarılmaya çalışıldığını şöyle ifade etmektedir: "Elbette Kur'an kadim olmalı ki aradığınız her şeyi onda bulabilesiniz, onu her konuda konuşturabilesiniz. Bu husus Şii- İsmâiliyye için böyle olduğu gibi Sûfiyye içinde böyledir. Yani Kur'an kadim, anlam dünyası da sonsuz ve sınırsız olmalı ki keşf ve ilham yoluyla zihninize düşen her fikri Kur'an'a refere edebilesiniz."²⁴⁶ Bununla beraber tefsirinde zaman zaman işari yorumlara da yer veren yazar bunu tefsir için değil, ahlâkî ve manevi vurguları pekiştirmek için yaptığını belirtmektedir.

Yazar tefsir faaliyetlerini odaklanma yönü itibarıyla ikiye ayırdığını ifade etmektedir. Birinci kategoride yer alanları yönünü Kur'an'ın indiği döneme çevirenler (geriye dönük), ikinci kategoride yer alanları ise Kur'an'ın indiği döneme

²⁴⁶ A.g.e., C:I, s.47

değil önündeki sürece bakıp tefsir yapanlar (ileriye dönük) olarak adlandırmaktadır. Aslında tefsircinin yapması gereken şeyin otantik, özgün anlamı keşfetmek yani bir anlamda anlam arkeolojisi yapmak olduğunu beyan etmekte²⁴⁷ ve yönü Kur'an'a dönük olarak tefsir yapan tek müfessirin ise Mukatil bin Süleyman olduğunu dile getirmektedir. Mukatil'in tefsirinde Kur'an'ın sadece 610-632 yılları arasında muhatabına neyi anlattı, nasıl anlaşıldı ve hangi olay üzerine indi? gibi sorulara odaklandığını ayetlerin verdiği mesajın güncellenmesi konusuna mesai harcanmadığı ifade etmektedir. Buna ilaveten bu tefsirin Mukatil tarafından kaleme alınmış olmadığı yönündeki delillerin de kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde tefsirde Mukatil bin Süleyman'ın bir benzeri olarak Taberi'nin de bir köşe taşı mesabesinde olduğunu, Sahabe ve tabiundan gelen tüm rivayetleri aktardığını ifade etmektedir. Erken dönemde tefsirin dil ve tarih eksenli bir yapısı olduğunu, müfessirlerin tefsiri öncelikle ayetleri tarihsel bağlamın içinde anlamak ve dilin kodlarını çözmek olarak anladıklarını dile getirmektedir. Tarihsel süreç içerisinde tefsirlerde kırılma noktaları olduğunu belirten yazar mesela Razi'nin bir kırılma noktası olup tefsirden başka her şeyi tefsirinde barındırdığını adeta kültürel ansiklopedi hüviyeti taşıdığını düşünmekte, Kur'an'ı bağlamı dışında, sanki boşluğa inmiş masa başında telif edilmiş bir kitap olarak okuma yanlısının tefsiri bu noktaya getirdiğini ifade etmektedir.²⁴⁸ Yine tefsirler arasında lafız-mana denklemi ekseninde yazılmış olan en üst metnin "Ebu Hayyan el-Endülüsi'nin el- Bahru'l Muhit" adlı eseri olduğunu son dönemde de en iyi tefsirin "İbn Aşur'un et-Tahrir vet-Tenvir" adlı eseri olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁹ Tefsir tarihimize baktığımız zaman ilk dönem tefsir eserleri murad-ı ilahiye anlama açısından zaten dil ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu eserlerde lafız-mana dalaletleri, sebep-i nuzül rivayetleri, siyak-sibak ilmi, Münasebetü'l- Kur'an, metin dışı bağlam bilgilerinin de mevcut olduğunu söylemek mümkündür.²⁵⁰

²⁴⁷ A.g.e., C:I, s.30

²⁴⁸ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.20-21

²⁴⁹ Mustafa Öztürk, **Hangi Tefsiri Okuyalım?**, <https://www.youtube.com/watch?v=Ea66255O14Q> Mustafa Öztürk Youtube Kanalı, 2021

²⁵⁰ Necmettin Gökkır, "Tefsir Usulünde Lafız-Mana ilişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Ed: Bilal Gökkır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 1, I. Baskı, İstanbul, 2009, s.334,338,339,340

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜNÜMÜZ TEFSİRİNDEN BİR ÖRNEK OLARAK “İLAHİ HİTABIN TEFSİRİ”

3.1. Tefsirin Yazılış Gayesi

Mustafa Öztürk Cumhuriyet’ten bu yana “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kur’an Dili” adlı eserinden daha kapsamlı bir tefsir olmadığını düşünmekte ve bu düşüncenin kendisini tefsir yazmaya sevk ettiğini beyan etmektedir. Ayrıca her müfessir gibi ulvi bir gaye ile eserini oluşturduğunu Kurtubi’den naklen şu cümlelerle girizgâh yapmasından anlıyoruz. “Ben bu eseri kendim için bir öğüt, fani dünyadan gideceğim zaman için bir azık, bu dünyadan göçüp gittikten sonra için de salih bir amel olsun diye yazıyorum.”²⁵¹

Eser aynı zamanda herhangi bir mezhebin genel kabullerine yaslanmaksızın İslam düşünce mirasındaki tüm mezheplerin birikimlerinden ve hatta Batı’nın yorum zenginliklerinden faydalanılarak oluşturulma gayesine matuftur. Tefsirin hedefinin İslam’ı yeniden ortaya koymak olmayıp Hz. Peygamber’den günümüze değin oluşan görüş ayrılıklarını azaltmak olduğunu vurgulayan yazar bir anlamda bu gaye sebebiyle de tefsirini kaleme almıştır. Razi’nin “Her mezhep mensubu kendi görüşlerine uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder.”²⁵² sözünü aktararak tefsir ilminin zaman içerisinde kelam ekollerinin birbirleriyle hesaplaşma alanına dönüştüğünü ifade etmektedir. Müfessir ayrıca “piyasada çok satsın” veya “herkes okusun” gibi kaygılarla tefsirini kaleme almadığının da altını çizmektedir.

3.2. Metodolojisi

Öztürk’ün tefsir yöntemi hakkında mukaddimesi ışığında şu bilgilere ulaşılmış olmaktadır:

- 1) İlk ve özgün anlamı yakalamak için tarihe gitmek (610-632)
- 2) Tarihi iyi analiz etmek için sünnete başvurmak

Fakat pek çok hadis arasından hangisini seçeceğimiz konusunda haklı bir gerekçeyi de ortaya koyarak şu örneği verir. “Hz. Peygamber’in salat-ı vusta rivayeti

²⁵¹ Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri*, C:I, s.9

²⁵² A.g.e., C:I, s.31

sabah, ikindi, akşam olarak farklı tariklerle gelmiştir.”²⁵³ İlk nesilden her bir ayetin tefsiri gelmemiştir. Bu durum büyük bir boşluk oluşturmuş ve tarihi süreçte bu boşluk kaçınılmaz olarak fazlasıyla doldurulmuştur.²⁵⁴

3) Temel bilgi kaynağı olarak rivayet malzemesini kullanmak

4) Özgün anlam ile günümüze gelene kadar oluşmuş tefsir yorumlarının arasındaki benzerlik ve farklara işaret etmek

5) Kur'an lügatı olmayı amaçlamak

Yeni bir usul önerisi ile var olan yazarın mukaddime boyunca aslında gelenekle paralellik arz eden çok fazla düşüncesi tespit edilmiştir. Örneğin: Çoğu müfessir gibi ilk ve özgün anlam diyerek tarihi verilere başvurma'nın önemi üzerinde durmakta ve o anlamın kendisine ancak ışık tutabileceğinden bahsetmektedir. Daha sonraki aşamalarda mezhebi tutumlardan kaynaklanan anlam kaymalarına işaret etmekten bahsedeceğini söylemekte ve bu noktadan hareketle bir eleştiri getireceği anlamı da çıkmaktadır. Aynı zamanda yazar Kurtubi'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân adlı eserinde tüm görüşleri sahibine izafe etmesini takdir ederek kendisinin de bu prensip ile çalıştığını beyan etmektedir. Nitekim kaynakça açısından oldukça zengin olan tefsirin birinci cildi fatiha suresinde 270 adet bakara suresi tefsirinde ise 248 adet kitaba başvurulduğu görülmüştür.

Yazar çalışmasının amaçlarını da şu şekilde izah etmektedir:

“...çalışmanın 3 temel amacı vardır. Birincisi nazil olduğu zaman ve zemindeki ilk ve özgün anlamı ortaya çıkarmak; ikincisi, tefsir geleneğinde sözelimi bir ayetin ne şekilde yorumlandığı ve hangi konularla irtibatlandırıldığı gibi meseleleri ele alıp eğer varsa ilk ve özgün anlamdan sapmalara işarette bulunmak ve bu arada söz konusu sapmaların sebep ve sonuçları üzerinde durmak; üçüncü amaç ise Kur'an'ın tarih-üstü mesajını yakalamak ve bu mesajın günümüz dünyasıyla irtibatını kurmaktır.”²⁵⁵

Tefsir yöntemini daha iyi anlayabilmemiz adına yazarın kullandığı kaynaklara bakacak olursak yelpazesini çokça geniş tuttuğunu söyleyebilir ve şu sözlerinden de yöntemi hakkında ipuçları yakalayabiliriz:

“Kuran tefsiriyle ilgi bir çalışmada İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefi alimlerin hatırı için İmam Gazali, Muhyiddin İbn Arabi gibi

²⁵³ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.23

²⁵⁴ **A.g.e.**,C:I, s.23

²⁵⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.64

mutasavvıfları gözden çıkarmamak gerekir. Benzer şekilde Bakıllani ve Fahreddin er-Razi gibi Eş'ari alimlerin ervahı gücenip içerenir diye Mutezile ve Şii alimlere de burun kıvırmamak gerekir. Müslümanlar muhtelif itikadi fırkalar arasındaki bitmez tükenmez niza ve kavgalardan çektiğini başka hiçbir şeyden çekmediklerine göre bize düşen vazife İslam ümmetinin tüm ilmi birikiminden istifade etmek olsa gerektir. Bu yüzden tefsir çalışmasında hem İbn Teymiyye'nin görüşlerine hem de onun "Batıniyye" ve "Zenadika" ile eş tuttuğu Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin görüşlerine yer verilmiş, dolayısıyla birinin hatırı için diğeri kurban edilmemiştir."²⁵⁶

Tefsir çalışmasında kullandığı ana enstrümanların "tarih, siyer, hadis ve rivayet bilgileri" olacağından bahseden yazar "Ne var ki Kur'an konuşmaz, onu ancak insanlar konuşturur."²⁵⁷ şeklindeki rivayet edilen duruma düşmekten ancak bu şekilde bir çıkış bulunabileceğine inanmaktadır. Ayrıca Mustafa Öztürk'ün şu ifadelerinden yöntemi hakkında hangi ismi kullanacağımızı tespit edemediğimizi de belirtmek isteriz.

"Öncelikle tarihselliğin Kur'an'ı anlamada bir yöntem, bir metodoloji olmadığını söylemeliyim. Metodoloji, telaffuz edildiği kadar içi kolay doldurulabilir bir kelime ve kavram değildir. Kaldı ki Tefsir Usulü bile gelenekte, bilebildiğim kadarıyla ilk defa Molla Fenari (ö.834/1431) ve Kafiyeci (ö.879/1474) gibi alimlerce bahis mevzu edildiği on dördüncü asırdan bugüne, "Tefsir hakikaten bir ilim dalı mıdır, tefsirin kendine özgü müstakil bir usulü var mıdır?" diye tartışıl原因 önemli bir konudur ki bizim burada henüz sistematize edip çerçevesini çizemediğimiz tarihsellik konusundaki fikriyatımızın bir usul ve metodoloji olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını, tarihsellikle ilgili olgun bir usul iddiamızın bulunmadığını en baştan belirtelim."²⁵⁸

Yazar bu izahla birlikte aynı makalesinde tarihselliği projelendirdiğini, mealini tarihselci perspektifle yazdığını, tarihselcilik anlayışının kendine has olduğunu ve herhangi bir oryantalist kaynaktan etkilenmeyip kendi kaynaklarımızdan mülhem bir tarihsellik anlayışına sahip olduğunu da dile getirmektedir.²⁵⁹

²⁵⁶ A.g.e., C:I, s.66

²⁵⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Hasen el-Hâdrami el-Mağribî et-Tûnisî (İbn Haldûn), **Kitâbü'l-İber**, s.635; Naklen: Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.37

²⁵⁸ Öztürk, "Kur'an' ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları", s.235-236

²⁵⁹ A.g.e., s.235-236-253

Sonuç olarak belirtmek isteriz ki okuyucu açısından tutarsız görünen bir durumun yazar açısından mantıklı bir açıklaması yapılabilir. Bu durum anlatımdaki eksikliklerden veyahut yazı dilinden kaynaklı çeşitli sebeplerden meydana gelebilir. Burada tespit edilen bazı çelişik ifade tarzlarının da makul izahları elbette yapılabilir. Bu bölümde tespit edebildiğimiz teori ve pratik uygulama arasındaki tutarsızlıklar ve uyum, insicam ortaya konulacaktır.

3.2.1. Tarihsel Bağlam Analizi

Bilindiği üzere ilk nesilden itibaren Kur'an tefsiri denilince akla ilk gelen şey esbab-ı nüzul bilmek olmuş, müfessirlerin hemen hepsi esbab-ı nüzul bilmenin önemiyle alakalı pek çok söz nakletmişlerdir.²⁶⁰ Mustafa Öztürk de tefsirin pek çok yerinde bağlam ve arka plan bilgisinin vurgusunu yapmış, Kur'an'ın indiriliş süreci ile Hz. Peygamber'in hayatının birbirine geçmiş bir yapısının bulunduğunu bunun göz ardı edilemeyeceğini beyan ederek genel anlam bütünlüğünün daha iyi anlaşılabilmesi adına bağlam bilgisine sıkça atıfta bulunmuştur. Bu noktada bağlamın da metin ve durum bağlamı şeklinde ikiye ayrıldığını ifade edebiliriz. Bu sebeple yazar ayetler arasında siyak-sibak bütünlüğüne dikkat etmek için bazı ayetleri tek tek değil pasajlar halinde tercüme etmekte, sebab-i nüzul bilgisine de çokça yer vermektedir. Mukaddimesinde de belirttiği üzere yazar tefsir ilminin temel hedefinin İslam'ı yeniden ortaya koymak olmadığı, uzun tarihi tecrübede oluşan sayısız fihri, kelami, tasavvufi, felsefi meseleyi ayıklamak ve görüş kalabalığını azaltmak olarak yorumlamakta ve bu sayısız yorumun ilk ve asli manaya ulaşmak adına adeta çeper oluşturduğunu düşünmektedir.²⁶¹

Belagat alimlerinden aktarılan “her sözün bir makamı vardır”²⁶² sözü de bağlamın klasik tefsir literatüründeki yerini belli etmesi yönünden önem

²⁶⁰ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhacî ez-Zerkeşi, **el- Burhân**, Thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, 1.Baskı, Dâru İhyaul Kütübî'l- Arabî, 1957, C.I. s.22; Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'an ve Bağlam**, 3.Baskı, İstanbul, Şule Yay, 2018, s.17-18

²⁶¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.27

²⁶² Temmam Hassan Ömer, **el- Lügatü'l- arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ**, 5.Baskı, Alimül- Kütüb, 2006, s.337

arzettmektedir.²⁶³ Mesele eğer Kur'an ve onun içerdiği konular ise konunun daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlamak için ilk muhataplara kadar gitmenin büyük önem arzettiğini söylemek mümkündür. Nitekim modern dönemde de Kur'an'ın geliş ortamını daha iyi anlamak amacıyla İslam öncesi Cahiliyye toplumunu ayrıntılı olarak irdeleyen kıymetli eserler kaleme alınmaya devam etmektedir.²⁶⁴ Ayrıca bağlamın sadece tefsir ilmi için değil diğer İslami ilim dalları için de önemine değinen bir çok uzman da bulunmaktadır.²⁶⁵

İlk ve asli mananın kimi zaman kaybolup gittiğini düşünen yazar şu örnekle konuyu izah etmektedir: “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırılar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.” 2/146 (Diyaret Meal)

“Bakara 2/146. ayetteki “الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ” ifadesi, günümüzdeki hemen her Müslüman tarafından, “Onlar, Muhammed'i öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırılar” şeklinde anlaşılır; çünkü meallerin hemen hepsinde “يَعْرِفُونَهُ” (onu tanıyıp bilirler) lafzındaki gaip zamiri (hu) parantez arasında “Hz. Muhammed” diye açıklanır. Fakat bu açıklama geç dönem tefsir kitaplarına dayanır. Oysa Mukatil b. Süleyman (ö.150/177) “الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ” ifadesini, “O Yahudiler Beyt-i Haram'ın öteden beri kible olduğu gerçeğini tıpkı kendi oğullarını tanıyıp bildikleri gibi bilirler” diye açıklamış ve başka bir açıklamada bulunma ihtiyacı duymamıştır. Taberi de ayeti aynı şekilde açıklamış ve üstelik bunu İbn Abbas, Katade, Rebii, Süddi, İbn Cüreyc gibi sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin alimlerinden nakille tek açıklama olarak aktarmıştır.²⁶⁶...Sonuçta, İslam'ın erken dönemlerinde tek görüş olarak tebarüz eden bir açıklama son asra gelindiğinde ortadan kaybolmuştur. Buna benzer bir durum Hz. İbrahim'in kurban edeceği oğlunun İshak mı yoksa İsmail mi olduğu meselesinde de vuku bulmuştur.”²⁶⁷

²⁶³ M.A.S. Abdel Haleem,” Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın Rolü”, Çev: Nihat Uzun, **Trabzon İlahiyat Dergisi**, Cilt:6 Sayı:1, 2019, s.274

²⁶⁴ Ed:Mevlüt Güngör, Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, 8.Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı,İstanbul,1-3 Temmuz 2011; Adem Apak, **Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu**, 2.Baskı, İstanbul, KURAMER, 2017; Mustafa Çağrı, Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri,1.Baskı, İstanbul, KURAMER, 2017, Adnan Demircan, Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç Ve İbadetler, 1.Baskı, İstanbul, KURAMER, 2019; Şerafeddin Gölcük, **Kur'an ve Mekke**, 3.Baskı, İstanbul, İz Yay. 2011; Mehmet Azimli, **Cahiliyye'yi Farklı Okumak**, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2015

²⁶⁵ Mehmet Emin Özafşar, Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik, **İslamiyat III** (2000), sayı I, s.40; Nurullah Agitoğlu, Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi- ,**F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** 18:1 (2013); Kemal Özcan, Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.**, C.14, Sayı.2, 2014

²⁶⁶ Taberî, Câmiul'l-Beyân, C:II, s.670-671

²⁶⁷ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.28; Mukatil, **Tefsir-i Mukatil b. Süleyman**, Thk:Abdullah Mahmud Şehata, 1.Baskı, Beyrut, Darû İhya-üt-Türas, 1423, C.I. s.148; Taberi, **Camii'l Beyan**, Thk:Dr. Abdullah bin Abdu'l Muhsin et-Türki vd., 1.Baskı, Darû Hicri littibaati ven-Neşri vet-Tevzi'i vel-l'lan, 2001, C:III, s.187-188

Yazarın ilk ve asli mana arayışına ışık tutan arka plan bilgisini şu örneklerde açıkça kullandığını görmekteyiz. Fatiha 1/6. ayet bağlamında değindiği hidayet kavramı çerçevesinde hüda, hidayet ve ihtida gibi kelimelerin cahiliyye devri Arap toplumunun kavram dünyasında hangi anlamlara geldiğini sorgulayarak tarihi arka plan bilgisinin önemine dikkat çekmiştir. Arapların çöldeki zorlu yaşam şartları dolayısıyla hayatlarında doğru yolu bulabilmenin çok önemli bir rol oynadığını ve bunun da hüda, hidayet gibi birçok kelime ve kavram üretmiş olmalarının doğal bir sonucu olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁸

Yine ilk dönem eserlerine sıkça atıfta bulunan yazar “salat” kavramını anlattığı bölümde “İbn Sa’d’ın” “Tabakat”, “Zehebi’nin” “Siyerü A’lami’n-Nübela” adlı eserlerinden bazı kimselerin risalet görevi Hz. Muhammed sav.’e gelmeden önce Kabe’ye yönelerek namaza benzer şekilde ibadet ettiklerini, Ebu Umeyr İbnü’l-Heyyeban isimli bir Yahudi din adamının yine bi’setten önce günde 5 vakit namaz kıldığı bilgisini aktarmaktadır.²⁶⁹ Bir başka örnekte müellif dehr (zaman) kavramının cahiliyye devrindeki karşılığını sunmak için Cevad Ali’nin el-Mufasssal adlı eserinden faydalanmıştır.²⁷⁰

Yazarın ayetlerin iniş ortamını/vasatını resmederken kullandığı araçlar arasında erken dönem siyer/megazi, tarih, tefsir kitaplarının yanında Yahudi ve Hristiyan kültürleri ait eserler ve hatta Mitolojiye dair eserler dahi bulunmaktadır. Örneğin Adem’in cenneti bahsinde yazar Tekvin, Ortadoğu ve Sümer Mitolojisi, Yahudilik Ansiklopedilerine başvurarak ortamın bilgisine ulaşmaya çalışmaktadır. Nitekim yazar Kur’an’daki kıssaların bir kısmının müşrik Arapların sözlü kültürlerinde, Yahudi ve Hristiyanların kanonik veya apokrif metinlerinde yer aldığını da zikretmektedir.²⁷¹ Yine yazar ayetlerin tarihi arka planına değinirken surelerin ne zaman indiği ya da inmiş olabileceği ile alakalı kronoloji bilgisi de vermektedir.

²⁶⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, s.268-269

²⁶⁹ **A.g.e.**, C:I, s.401

²⁷⁰ **A.g.e.**, C:I, s.219

²⁷¹ **A.g.e.**, C:I, s.140

Fakat yazarın tefsirinin küfr/nankörlük bahsinde “Cehennem ehlinin çoğunlukla kadınlardan oluştuğuna tanıklık ettim.”²⁷² mealindeki hadisi bağlamı dikkate almaksızın ayet kafirlerden bahsederken kullanmasını tutarlı bir yaklaşım olarak görmediğimizi de eklemek isteriz. Bu bağlamda yine hadisler konusunda ihtiyatla hareket edilmesi gerektiğini söylerken bu hadisin sıhhati ile ilgilenmemiş olması da ayrı bir sorun teşkil etmektedir.²⁷³

3.2.2. Dil (Nahiv, Gramer) Yönünden Yaptığı Tahliller

Yazar tefsirini aynı zamanda bir Kur'an lügatı olma arzusuyla hazırladığından gramer tahlillerine çokça yer verdiği görülmektedir. Genellikle ilk dönem müfessirlerinin incelenen kelime ya da cümleye verdiği anlamlar üzerinde durarak ardından kendi yorumunu beyan etmektedir. Örneğin: Yazar yaptığı pek çok nakille hamd kelimesinin çoğunluğa göre merfu mübtada olduğuna değinerek başındaki elif lam takısının birçok müfessire göre istiğrak için geldiğini Zemahşeri'ye göre ise ta'rifü'l cins hamd türünü belirlemek üzere geldiğini söylemektedir. Yine رب العالمين ifadesinin çoğunluğa göre Allah lafzından bedel veya sıfat olarak “rabbi'l- alemin” şeklinde okunduğunu fakat Zeyd b. Ali, Ebü'l Aliye, Kisai, İbnü's-Semayfa' gibi imamların “rabbe'l-alemin” Ebu Ca'fer el Kari, Rebi' b. Hüseyim gibi alimlerin “rabbü'l-alemin” şeklinde okuduklarını nakletmektedir.

Yazar etimoloji bilgisi verirken kelimelerin yakın anlam -uzak anlam, deyim ve atasözlerinde geçen hallerine kadar pek çok bilgi malzemesi aktarmaktadır. Örneğin: Gökten Su İndirilip Ürünler Meydana Getirilmesi bahsinde yazar (اخرج) lafzının sözlük anlamlarına tek tek değindikten sonra deyimse bir çok ifadede kullanıldığını ifade etmekte ve bu lafzın “kısmen verimli kısmen verimsiz geçen yıl, bir kişinin yaptığı işi farklı şekillere sokup karmaşık hale getirmesi”²⁷⁴ gibi kullanılmış şekillerine de yer vermektedir.

Aynı şekilde “Allah'ın ayetlerini az bir bedel karşılığında satmak” 2/41. ayeti açıklanmaya başlanmadan evvel الاشتراء fiili ve yakın anlamlı البيع fiili sözlük

²⁷² Malik b. Enes, **el- Muvatta'**, C:I, s.237

²⁷³ Hadis Hakkında Ayrıntılı Bilgi İçin Bknz: Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, 4.Baskı, Ankara, OTTO Yay.,2012, s.116-134

²⁷⁴ **A.g.e.**, C:II, s.39

anlamları verilerek parayla veya takas yoluyla yapılması durumunda nasıl kullanıldığı açıklanmış; sonrasında الاية kelimesinin Kur'an'da isim fiil ve türevleriyle birlikte kaç kez geçtiği üzerinde durularak dilcilere göre bu kelimenin hangi kökten türediğine değinilip Kur'an'da bu kelimenin nerelerde geçtiğine dair örnekler verilerek kelimenin mucize ve Kur'an vahyi gibi anlamlarda kullanıldığı belirtilmiş; ardından ثمن kelimesi anlamları ve yine yakın anlamlı kelimeler aralarındaki nüanslar verilmiş, son olarak sebab-i nuzüle değinilip ayette vurgulanmak istenen husus üzerinde durulmuştur.²⁷⁵

Yine yazar Bakara 2/25. ayetin izahı bağlamında “Altlarından Irmaklar Akan Cennetler Tasviri” bölümünü şu şekilde tefsir etmiştir:

“Bakara 2/25. ayetteki “أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ifadesinde, iman edip salih amel işleyen kimseler, altlarından ırmaklar akan cennetlerle müjdelenmiştir. Bu ayetteki “جَنَاتٍ” (cennât) kelimesi "cennet"in (الجنة) çoğul şeklidir, "Cennet" sözlükte, "gizlemek, örtmek, saklamak" manasındaki “ج ن ن” (cnn, cenn) kökünden türemiş olup "koyu yeşillik ve bitki örtüsüyle bezeli bağ bahçe veya sık ağaçlarla kuşatılıp gizlenmiş bahçe" gibi bir manaya gelir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) Arap dilinde "cennet" kelimesinin ancak hurma ağaçları ve üzüm bağları bulunan bahçeyi ifade ettiğini belirtir.²⁷⁶ Kur'an'da çok çeşitli isim ve fiil türevleriyle 200 kez geçen “ج ن ن” (cnn) kökündeki temel anlam "örtmek, gizlemek" tir. Mesela, "cennehü'l-leyl" (جَنَّةُ اللَّيْلِ) ifadesi "Gece onu örttü, gizledi" anlamına gelir. "Cenânü'l-leyl" (جَنَّانُ اللَّيْلِ) terkibi ise "gecenin karanlığı" demektir. insanı örtüp saklandığı için kabir "الجنن" (ce- nen) diye isimlendirilir. İnsanı koruduğu için zırh ve kalkan gibi şeyler "الجنة" (cünne) diye nitelendirilir. Cennet lafzıyla aynı kökten türeyen "cin" lafzı da en genel çerçevede "görünmeyen, duyu organlarıyla idrak edilmeyen varlık" manasında istimal edilir. Jeffery (ö. 1959) "cennet" lafzının Akadça, Aramca, İbranca gibi dillerden Arapçaya geçtiğini belirtir.²⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, mu'minlere vaat edilen uhrevi mutluluk yurdunun "cennet" diye isimlendirilmesi konusunda iki ihtimalden söz eder. Birincisi, zemini sık ağaçlar sebebiyle saklanıp gizlenmesinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. İkincisi, Seçde 32/17. ayetteki “فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ” ifadesinde işaret edildiği üzere nimetlerin insanoğlundan gizlenmiş olmasından dolayı cennet bu şekilde isimlendirilmiştir. Bize göre ilk izah daha tatminkâr görünmektedir. Çünkü İbn Aşur'un da belirttiği gibi Arapların sıcaktan kavrulan toprakları dikkate alındığında cennetin sık ağaçlarla bezeli olan ve ağaçların gölgesinde insana huzur ve dinginlik sağlayan bir yer olarak tasvir edilmesinin gayet tabii olduğu söylenebilir.²⁷⁸ Ayetteki “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ifadesinde cennetlerin altından ırmaklar aktığı belirtilir. Bu ifadenin başındaki “ج ن ن” lafzı sözlükte “süratle geçip gitmek, koşmak, akmak” gibi anlamlar içeren “ج ن ن”

²⁷⁵ A.g.e.,C:II, s.251-52-53-54-55

²⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII,100.

²⁷⁷ Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s.104.

²⁷⁸ İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, I. 353.

ر ي (cry) kökünden türemiş bir fiildir. Kur'an'da fiil ve isim türevleriyle 64 kez geçen "cry" kökünün mastar kalıpları "cery", "cerye", "cereyan" şeklinde gelir. Arapçada "جری الماء" ifadesi "Su aktı", "جری الفرس" ifadesi "At koştu" anlamına gelir. İbn Aşur "cry" kökünün aslında hızlı yürümek veya koşmak anlamı taşıdığını, "suyun mütemadiyen akması" manasının mecazi bir anlam ve kullanım olduğunu belirtir.²⁷⁹

Arapçada "ceriy" (الجرى) kelimesi "vekil, elçi, hizmetçi" gibi manalarda istimal edilir. Kadın kölenin "الجارية" (câriye) diye isimlendirilmesi, efendisinin hizmetinde koşuşturmasıyla ilişkilendirilir. Güneş, gemi gibi nesnelerin "الجارية" (câriye) diye isimlendirilmesi ise uzay boşluğunda ve denizde akıp gitmeleriyle ilgilidir.²⁸⁰ "Cry" kökü if'al babında "akıtmak" anlamına gelir. Mesela, Hz. Ömer'den nakledilen, "إذا أكرت الماء على الماء أجزأ عنك" şeklindeki hadis²⁸¹, "Suyun (ıdrarın) üzerine su döküp akıttığında temizlik gerçekleşir" manasına gelir. "Cry" kökü tefl'il ve istif'al babında "vekil kılma"yı belirtir. Mesela, "جريت جريا واستجريت جريا" ifadesi, "Kendime vekil edindim" demektir. Hz. Peygamber'in "ولا يستجربكم الشيطان" şeklindeki hadisi²⁸², "Şeytan sizi kendi emirlerine uyma hususunda koşuşturmaya sevk etmesin" şeklinde anlaşılabilir. "Şeytan sizi kendi yerine vekil kılmasın" veya "Şeytanın vekaletini üstlenmeyin" diye de anlaşılabilir.²⁸³

Ayette geçen "النهر" (nehr) kelimesi "nehir, ırmak, akarsu" manasındaki "النهر" (nehr) kelimesinin çoğuludur. "Nühür" (نهر) ve "nühür" (نهور) da aynı kelimenin diğer çoğullarıdır. Kelimenin tekil formu tıpkı "şa'r / şe'ar" gibi hem "nehr" (النهر) hem "neher" (النهر) şeklinde telaffuz edilir; fakat Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) gibi bazı dilcilere göre "neher" (النهر) formu daha fasihtir.²⁸⁴ Arap dilcilerinin çoğunluğuna göre "nehr" kelimesi "suyun mecrası, yatağı" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda kelimenin bizatihi "su" anlamına geldiği de belirtilir.²⁸⁵ "Menher" (المنهر) suyun oymasıyla oluşan akarsu yatağı, ark / hark anlamına gelir. Kuyu açmak ve bu surette suya ulaşmak "nehere/enhera" fiiliyle ifade edilir. Mesela "نهر الماء" ifadesi "Su aktı ve kendisine yol açtı, yatak yaptı" anlamına gelir.²⁸⁶ Öte yandan, "neher" kelimesi "aydınlık, ferahlık" anlamına da gelir. Bazı müfessirler "إن المتقين" (Kamer 54/54) ayetinde geçen "neher" lafzını bu şekilde te'vil etmişlerdir. Nitekim gündüz anlamına gelen "nehar" (النهار) kelimesi de "nhr" kökünden türemiştir.²⁸⁷

Kur'an'da 113 kez geçen "nhr" (نهر) kökündeki temel anlam "bir şeyin önünü açmak, geniş kılmak" tır. Nehrin bu şekilde isimlendirilmesi suyun kendine yol açmasıyla alakalıdır. Zemahşeri'nin izahına göre "nehr" kelimesi dereden büyük ve geniş yataklı akarsuyu niteler. Barada nehrine "Şam Nehri", Nil'e "Mısır Nehri" denilir. Akma fiilinin nehirlerle isnat edilmesi, tıpkı "بنو فلان يطوهم الطريق" (Yol falanca oğullarını çiğner, yani onlar hemen her gün misafir ağırlar) ifadesinde olduğu gibi mecâzî isnattır. Çünkü akan şey nehir değil, nehir yatağını dolduran

²⁷⁹ İbn Aşur, **et-Tahrir ve't-Tenvir**, I. 354.

²⁸⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVII. 343-347

²⁸¹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I. 264.

²⁸² İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI.24; XXI. 166-167

²⁸³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.92; İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-Hadîs*, I. 153.

²⁸⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, V. 362.

²⁸⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 315.

²⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 237-238; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 315-317.

²⁸⁷ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, VI. 225.

sudur.²⁸⁸ "Nhr" kökü "azarlamak, paylamak" manasında da istimal yapılır. Mesela, "نهر الرجل ينهره" ifadesi "Adamı azarladı, men etti" anlamına gelir.²⁸⁹ İsrâ 17/23. ayetteki "ولا تنهرهما" ifadesi ile Duha 93/10. ayetteki "فلا تنهر" ifadesinde de "nhr" kökünden türemiş fiiller" azarlamak "manasına gelir.

Ayette, cennetteki nehirlerin akışıyla ilgili olarak "تحت" (tahte) lafzına yer verilmiştir. Bu lafız mekân zarfı olup "üst" anlamındaki "فوق" (fevka) zarfının mukabilidir.²⁹⁰ Çoğulu "التحت" (tuhût) şeklinde olan bu zarfın anlamı ancak izafe edildiği kelimeyle bilinir. "Tuhût" lafzı bir telakkiye göre "لا تقوم الساعة حتى يظهر التحوط" (Rezil insanlar zuhur etmedikçe kıyamet kopmaz) şeklindeki hadiste²⁹¹ "rezil, adi insanlar" manasına gelir. Arapçada "أسفل" (esfel) kelimesi de "alt, aşağı" anlamına gelir. Ancak Râğıb el-İsfehânî "تحت" (tahte) lafzının bir şeyin diğer bir şeyden ayrı olarak altta bulunmasını "أسفل" (esfel) lafzının ise bir şeyin diğer bir şeye bitişik olarak alt tarafta bulunmasını ifade ettiğini belirtir.²⁹² Bazı İslâmî kaynaklarda "تحت" (tahte) kelimesinin Nebatça kökenli olmasından söz edilir.²⁹³

Yazar kimi zamanda kelimelerin hangi dillerden Arapçaya intikal ettiği bilgisini vermeye çalışmış bu konudaki farklı görüşlere yer vermiştir. Örneğin "sırat" kelimesinin Nakkaş (ö.351/962) ve İbnü'l-Cevzi (ö.597/1201) tarafından köken itibariyle Rumca kabul edildiğini, Jeffery'nin ise kelimeyi köken itibariyle Latinceye dayandırdığını ifade etmektedir.²⁹⁴ Yine bir başka yerde yazar huruf-ı mukatta'a'nın irabına da değinmektedir.²⁹⁵

Örneklerden de farkedileceği üzere tefsir yoğun olarak kelimelerin etimolojik izahlarına yer vermekte ve bu sebeple dilbilimsel tefsirler arasında zikredilmeye daha uygun görünmektedir. Yazarın böyle bir tefsir ortaya koymasındaki temel etken ise müfessirin işinin anlam arkeolojisi yapmak olduğunu düşünmesinden ve tefsirin kendi metodojisinde dil ve tarih eksenli yapısına büyük önem atfediyor olmasından kaynaklanıyor olsa gerektir.

Kur'an lügatı olmak gayesiyle kaleme alınan tefsirin bu amaca matuf olarak yazıldığı eserin her noktasında kendisini hissettirmektedir. Eserdeki lûgavi

²⁸⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, I. 231.

²⁸⁹ İbn Sîde, el-Muhkem, IV. 304.

²⁹⁰ Ferâhidî, Kitâbü'l-Ayn, I. 181; Ezherî, Tehzîbü'l-Luğa, III. 273.

²⁹¹ Hattâbî, Garîbü'l-Hadîs, II. 431.

²⁹² Râğıb el-İsfehânî, el-Müfredât, s.73.

²⁹³ Suyûtî, el-İtkân, I. 433.; Öztürk, İlahi Hitabın Tefsiri, C:II, s.82-83-84-85

²⁹⁴ Öztürk, İlahi Hitabın Tefsiri, C:I, s.270; Jeffery, The Foreign Vocabulary, s.196

²⁹⁵ Öztürk, İlahi Hitabın Tefsiri, C:I, s.333

açıklamalar, etimoloji ve semantik bilgilerin yoğun olarak aktarılması bu özelliği ön plana çıkarmakta ve metodolojisi ile tutarlılık arzettiği görülmektedir.

3.2.3. Kavramsal Analiz

Son dönem konulu tefsir çalışmaların da özellikle Kur’ani kavramlara ağırlık verildiğini müşahade etmekteyiz. Kavramların kök anlamları, tarihsel süreçte kazandığı ve kaybettiği anlamlar üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz. Kur’an ile günümüz dünyası arasında bir bağ kurma çabası olarak da görülen konulu tefsir, kavram ve sure tefsiri olarak da adlandırılmaktadır.²⁹⁶

İncelediğimiz bu tefsirde tamamen kavram açıklamaları üzerine bina edilmiş bir eserdir desek yanlış olmasa gerektir. Her ayetteki anahtar kavramlara işaret edilmiş, cahiliyedeki anlamı ve Kur’an’ın kavrama yüklediği yeni anlamlar üzerinde durulmuştur. Kavram tahlilleri yaparken kaynakçasını çokça geniş tuttuğu görülen yazar, İncil’den Tevrat’a Süryanice’den Batı dillerine ve yazarlarına kadar birçok referansla karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’daki kavramlar üzerinden gidilerek oluşturulmuş olan bu eserin içindekiler bölümü başlıkları dahi kavram isimlerinden çıkartılmıştır. Misal verecek olursak Küfr- kafir, inzar, seva, hatm, ğışave, kavl, had’, nefis, şuur, istihza gibi kavramlar ele alınarak öncelikle etimolojik olarak incelenmiş ardından Kur’an’da yer alan diğer yakın anlamlı kelimeler üzerinde durulmuştur. Ayrıca yine nuzül döneminin sosyolojik ortamında kavramın anlamına değinilmiş ve hatta pek çok zaman Yahudi kültüründeki köklerine kadar inilerek kavramın derinlemesine tahlili yapılmıştır. Birçok sözlüğe başvuran yazarın kullandığı bazı sözlükleri şu şekilde sıralayabiliriz: İbn Faris (395/1004) Mu’cemü Mekayısı’l-Luğa, Ragıb el- İsfehani (343/954) el-Müfredat, Cevheri (400/1009) es-Sıhah, Semir el- Halebi (756/1355) ed-Dürrü’l-Masun, Zebidi (1205/1791) Tac’ul Arus, İbn Manzur (711/1311) Lisanü’l-Arab, Ferahidi (175/791) Kitab’ul Ayn ,Ebu Hilal (400/1009) el-Furuku’l-Luğaviyye

²⁹⁶ Şehmus Demir, Hasan Yılmaz, “Kur’ani Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl:7 Sayı: 14 (Kış 2003), s.123

Örneğin Fatiha suresi tefsirinde Sırat ve Sırat-ı Müstakim kavramını inceleyen yazar öncelikle sırat kelimesinin lügat anlamlarını vermiş ve bazı şiirlerden alıntılar yapmıştır. Sonrasında kelimenin etimolojik kökenine (Rumca veya Latince'den geldiğine dair) ve ihtilaflara yer vermiş, kelimeyi sin veya sad ile okuyanların olduğu kabileleri zikrederek yakın anlamlı tarik ve sebil gibi kelimelerin izahlarına geçmiştir.

Eser kavram analizleri yönüyle incelendiğinde ise kaynak olarak Arthur Jeffery gibi oryantalistlerin eserlerine atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Arthur Jeffery'nin Kur'an'daki kelimelerin kökeni ile ilgili iddialarının arkasında ise bazı teolojik önkabullerin yattığı bilinmektedir. Eserin teolojik önkabullerden hareketle yazıldığı dikkate alınırsa müfessirin tefsirinde bu eseri kullanması yapılan çalışmaların teolojik yargılar taşıyıp taşımadığı sorgulanmadan alıntılandığını düşündürmekte ve kaynaklık değeri tartışmaya açık bir eseri kullandığı ortaya çıkmaktadır.²⁹⁷

3.2.4. Fıkhi ve Kelami Tartışmalara Yer Vermesi

Yazarın tefsirinde ilgili ayetler geldikçe zaman zaman fıkhi yahut kelami tartışmalara yer verdiğini de görmekteyiz. Kelam ve fıkıh ilminin Kur'an'a bakış açısının problemli olduğunu düşünen yazar bunu tefsirin muhtelif yerlerinde sıkça dile getirmektedir. Kur'an'a yazılı herhangi bir metin gibi muamele yapıldığını, lafız mana ekseninde değerlendirmeye tabi tutulduğunu bu sebeple de kimi zaman bir atıf "vav" ından hareketle bile çok mühim meseleler hakkında hükümler verildiğini beyan ederek şunları dile getirmektedir: "Ehl-i Sünnet kendi görüş ve iddialarına Kur'an'dan çok sayıda delil bulurken, Mutezile de kendine delil arayıp bulma konusunda hiç sıkıntı çekmemiştir. Gerçekte bu durum dini düşünce ve yorum anarşisidir. Bu anarşi ortamında Kur'an "hakikat müslümanlığı"ndan ziyade "kimlik müslümanlığı"nın önemseyen her fırkanın can havliyle sarıldığı etkili bir silaha dönüşüvermiştir."²⁹⁸

²⁹⁷ Ayrıntılı Bilgi İçin Bknz: Bilal Gökkır, "Kur'an'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", **marife**, yıl: 2, sayı: 3, kış 2002, s. 135-142

²⁹⁸ **A.g.e.**, C:I, s.474

Bunun yanı sıra fukâhanın ve kelamcılarının Kur'an'a bakış açılarının problemli olduğunu da düşünen yazar konu hakkında şunları dile getirmektedir:

“Kelamcılar için Kur'an'daki herhangi bir ayetin ne zaman ve nerede nazil olduğu, ayette hangi asli mesele üzerinde durulduğu, nüzul ortamında kime/kimlere hitapta bulunulduğu gibi hususların pek bir önemi yoktur. Kelamcılar için önem arz eden husus, Kur'an metnindeki lafızların anlam ve yorum açısından ne kadar bükülebilir ve hatta ne kadar manipüle edilebilir olduğudur. Lafız-beyan eksenli yorum sadece kelamcılarının değil, fukahânın da ciddi katkılarda bulunduğu bir sorundur. Çünkü fukaha nezdinde de en önemli husus, Kur'an ıfâzının ictihad, istinbat, istihraç yoluyla ne kadar semerelendirilebilir olduğudur. Kur'an metnini azami nispette semerelendirme çabaları onu hiç konuşmadığı konularda konuşmıyayı bir bakıma kaçınılmaz kıldığından, İslam ilim geleneğinde bir ayetin birbiriyle taban tabana zıt fırkalar, mezhepler, ekoller tarafından delil olarak kullanılması pek yadırganmamış, hatta gayet doğal karşılanmıştır.”²⁹⁹

Birkaç örnek vermek gerekirse İsim kavramını açıklarken Şii ve Mutezili kelamcılarının teaddüd-i kudema endişesi yüzünden ismin müsemmadan ayrı olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmekte ardından Ehl-i Sünnet'in görüşünden de bahsederek isim-müsemma tartışmasının lafzi düzeyde bir tartışma olduğunu bunu tartışmanın Kur'an'ın rehberlik gayesi bakımından tutarlı bir tarafının bulunmadığını ifade etmektedir.³⁰⁰

İstiaze bahsinde ise yazar alimlerin öncelikle istiazenin hükmü hakkında yaptıkları açıklamaları naklederek sonrasında istiazenin namazla mı Kur'an kıraatiyle mi ilgili bir durum olduğu hakkındaki uzun izahlara yer vermiş, ardından besmelenin müstakil bir ayet sayılıp sayılmaması meselesi hakkında mezheplerin görüşlerine değinmiştir.³⁰¹

Yazar Fatiha suresi ½.ayet bağlamında Rab ve din kelimelerini açıklarken insanın özgürlüğü meselesi üzerinde durarak konuyla ilişkili gördüğü kader konusuna da değinmiştir. Kulların fiillerinin yaratılması (ef'al-i ibad) noktasında Mutezili'nin Allah'ın adalet sıfatına toz kondurmamak ve Allah-insan ilişkisinde ahlakiliği vurgulamak maksadıyla “İnsan kendi fiilinin yaratıcısıdır.” görüşünü savunduğunu ifade eden yazar sonrasında husun-kubuh meselesine bağlamında

²⁹⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.441

³⁰⁰ **A.g.e.**, C:I, s.137

³⁰¹ **A.g.e.**, C:I, s.127-128-129-130

klasik İslam düşüncesindeki mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.³⁰² Aynı surede Allah'ın hidayet ve dalaletini konu edinen yazar bunun keyfi bir anlam taşımayıp rastgele gerçekleşmediğini insanın dalaleti veya hidayeti irade etmesinin ardından Allah'ın meşietinin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Konu hakkında İslam'da mezhepler arasında 3 temel görüşün tebarüz ettiğini belirten yazar Cebriyye, Mutezile, Usuli Şia ve Ehl-i Sünnetin görüşlerine yer vermektedir. Bu 3 farklı görüşü körlerin filleri tanımlamasına benzeten yazar herkesin kendi görüşüne uygun olan çıkarımı ayetlerden istidlal ettiğini belirtmekte bu konunun Allah ve insan arasında gerçekleşen karşılıklı ilişkinin yapısında gizli olduğunu belirtmektedir. Hidayet ve dalalet konusunda ilk fail ve gerçek öznenin insan olduğunu Allah'ın ise bu fiillere iştirakinin insanın tercihlerinden sonra gerçekleştiğini beyan etmektedir.³⁰³

Fatiha suresi 7. “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” ayetinin Fahreddin er-Razi tarafından amel anlamında kusurlu mü'minler ve itikadi açıdan yanlış yolda olanlar (Muhtemelen Ehl-i Sünnet akaidine muhalif fırkalar) olarak tefsir etmenin problemli olduğunu düşünen yazar bu gayreti asli mana ve mesajı farklı tarihsel bağlamlara uygun biçimde güncelleme çabası olarak yorumlamaktadır.³⁰⁴

Allah'ın sıfatları meselesini anlatırken yazar Cehmiyye fırkası ve Selefiyye ekolünün görüşlerini aktararak bu meselenin şöyle anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir: “Kur'an'da Allah beşeri bir dille, yani insanın anlayacağı dille konuşur. Haliyle insanların işledikleri büyük cürümler karşısındaki tavrını onların anlayacağı bir dil ve üslupla anlatır. Bu noktada insanbiçimsel tanrı tasavvuruna mahal veren ifadeler kullanılması bir bakıma kaçınılmazdır. Dolayısıyla Allah'ın beşeri vasıflara benzer bir önerme/ifade ile nitelendirilmesi her halükarda sembolik tarzda anlaşılmalıdır.”³⁰⁵ Bir başka mecrada ise yazar yine kelimcilerin Allah'ın zat ve sıfatlarını zabt-u rabt altına alma sınır belirlemeye çalışma gibi gayretlerinin algı, zan ve kişisel bir yorum olduğunu bilerek hareket edilmesi gerektiğini “Ben kulumun beni zannı üzereyim”³⁰⁶ hadisinden de anlaşıldığı üzere imanın öznelliği gibi bu

³⁰² Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri** C.I. s.152-153; Seyfeddin el-Âmidî, **Ğayetü'l- Meram fi İlmi'l- Kelâm**, Thk: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire, İslami İşler Yüksek Kurulu, ty. s.65-66

³⁰³ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I,s.303-304-305-306

³⁰⁴ **A.g.e.**, C:I, s.284

³⁰⁵ **A.g.e.**, C:I, s.298

³⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b.İbrahim el-Cufî el-Buhari, **Sahih-i Buhari**, Thk:Bilim İnsanları Grubu, 1.Baskı, Mısır, Matbaati'l Kübra el-Emiriyye, 1893, C:IX. s.121, No:7405

konuların da kişiye bağlı biricik olduğunu düşünmekte, mühim olanın Allah'ı nasıl tasavvur ettiğiniz değil Allah'la kurduğunuz ilişkinin hayatımıza ne kadar anlam kattığı ve bizi nasıl daha ahlaklı yapıp yapmadığı meselesi olduğunu beyan etmektedir.³⁰⁷

Dalal kavramının açıklarken de yazar yine Cebriyye, Mutezile ve “Ehl-i Sünnet'in (Eş'ariyye ve Maturidiyye)” görüşlerini aktarmış özellikle Cehmiyye, Mutezile ve Eş'ariyye'nin idlalle ilgili ayetlerden kendi kabullerine uygun olanlarını ön plana çıkarıp yorumladıklarını ifade etmiş sonuç olarak kendisi ise Maturidi görüşle paralellik arzeden bir beyanda bulunmuştur.³⁰⁸

“İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da birdir, asla iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.” 2/6-7 (Diyanet Meal)

“(Ey Peygamber) Şurası muhakkak ki kafirlikte karar kılmış olan kimseleri uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Çünkü onlar imana gelmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerine perde çekmiştir. Onlar çok büyük bir azaba müstehaktır.” 2/6-7 (Öztürk Meal)

Yazar zikri geçen ayetlerin de bazı kelami tartışmalara konu olduğunu ifade etmiş bu iki ayetin Kur'an'ın dil ve kavram dünyasını pek tanımayan Müslüman zihinleri zihnen ve fikren yorduğundan bahsederek ayeti açıklamaya en başındaki inne edatı ile başlamış ayette yer alan “ğışave” lafzının farklı vecihlerini vererek bir kısmında sadece hareke değil kelimenin de değiştiğini söyleyerek İslam'ın erken dönemlerinde Kur'an metninin okunuşundaki esneklik ve toleransa dikkat çekmiştir.

Küfür ve kafir lafızlarının anlamları üzerinde dururken nankörlük ile ilgili “Cehennem ehlinin çoğunlukla kadınlardan oluştuğuna tanıklık ettim.”³⁰⁹ mealindeki hadisi sadece ilginç diyerek nakledip sonra da bu hamur çok su kaldırır diyerek tartışmayı sonraya bırakmış gibi gözükmektedir. Aynı şekilde “Sefihlerin en sefihi kadınlardır.”³¹⁰ şeklindeki rivayeti birçok müfessirin aktardığını ve kendisinin de bu

³⁰⁷ Mustafa Öztürk, Her Sünni Biraz Deistir, <https://www.youtube.com/watch?v=GSDsKnGt3go>, Mustafa Öztürk Youtube Kanalı, 11.10.2021

³⁰⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.307

³⁰⁹ Ebû Abdillâh Malik b. Enes b. Malik b. Ebî Âmir el-Âsbahî el-Yemenî, **el- Muvatta'**, Thk:Beşar Avad Ma'ruf, Mahmud Muhammed Halil, 1.Baskı, Beyrut Müessesetü'r-Risale, 1991, C.I. s.237, No:606

³¹⁰ Taberi, **Câmiu'l- Beyan**, C:VII., s.560-561-562-563-564-565

görüŖe katıldığını dile getirmekte fakat bu görüşünü tamamen tüm kadınlar için değil kendi özel hayat tecrübesinden ötürü bazı kadınlar için benimsediğini ifade etmektedir.³¹¹ İçinden geçtiğı bu özel hali Arthur Schopenhauer'in "AŖka ve Kadınlara Dair" adlı eserinden yaptığı alıntıyla Ŗu Ŗekilde özetlemeye çalışmıştır:

"Kadınlar zihni bakımdan dar görüşlüdür; zira sezgiye dayalı kavrama melekeleri kendilerine en yakın olanı çok çabuk ve berrak bir Ŗekilde algılasa da görüş alanları çok dardır ve uzakta olan Ŗeyleri ihata edemezler... Kadınlar bütün hayatları boyunca çocuk kalırlar. Çünkü her zaman içinde bulundukları an ve zamana sıkı sıkıya bağlı kalarak sadece kendilerine en yakın olanı ve olmak üzere olanı görürler. Gerçek yerine bir Ŗeyin görünüşüne teslim olurlar ve en önemli işlere karşı önemsiz Ŗeyleri tercih ederler... Kadınlar adalet, dürüstlük ve vicdanla ilgili meselelerde erkeklerden daha aŖağı seviyededirler. Kadınlar zihinsel olsun, bedensel olsun, büyük işler için yaratılmamışlardır... İkiyüzlülük yahut riyakarlık kadınlarda doğuştandır... Kadınlar çocuk ile gerçek anlamda insan olan yetişkin erkek arasında bir ara varlık aşamasıdır."³¹²

Aynı ayette yer alan inzar kavramından hareketle de Ŗunları dile getirmektedir: "Kur'an hitabındaki baskın tehdit uslubu araçsal olmakla birlikte bu hitaptaki her bir ayet kendi nuzül sosyolojisinden bağımsızlaştırılıp mutlaklaştırılarak yorumlandığı için, vaaz ve hutbe edebiyatından dini sohbet kültürüne kadar hemen her alanda inzar, tehdit ve tahvif dili teolojik söylem ve retorığın ayrılmaz bir parçası olmuştur."³¹³ Gazali'den yaptığı bir nakille görüşünü destekleyen Öztürk bu hususa dikkat edilmeden yapılan vaaz ve nasihatlerin insanı ruh hastası bile yapabileceğinden de bahsetmiştir.

Ayette yer alan "innellezine keferu" ifadesinin gelmiş geçmiş tüm ehl-i küfre değil nuzül ortamında bulunan belli bir zümreye hitap ettiğinden söz eden yazar ayetin sonundaki iman etmezler lafzı için de Ŗunları dile getirmektedir:

"... (İman etmezler) ifadesini ezeli takdir, alın yazısı ya da bilindik "kader" çerçevesinde anlayıp yorumlamamak gerekir. Bu husus bir sonraki ayette geçen "Allah onların kalplerini mühürlemiştir." mealindeki ifade için de geçerlidir. Çünkü 13 yıllık Mekke döneminde Ŗirk inançlarından vazgeçmeyen birçok müşriğin özellikle Medine döneminin son safhalarına doğru Müslüman oldukları bilindiğine göre, "Onlar imana gelmezler", "Allah onların kalplerini mühürlemiştir" mealindeki

³¹¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.530-531

³¹² A.g.e.,C:I.,s.531;Arthur Schopenhauer, **AŖka ve Kadınlara Dair**, Çev: Ahmet Aydoğan, 6.Baskı, İstanbul Say Yay. s.7-30

³¹³ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s.451

ayetleri Kur'an hitabının ilk ve doğrudan muhatap kitlesi olan ehl-i küfrün o günkü tavır ve tutumlarına ilişkin bir durum tespiti olarak anlayıp yorumlamak gerekir.”³¹⁴

Bir başka yerde ise yazar kalplerin mühürlenmesinden söz eden ayetlerin şu şekilde bir tespit olarak algılanmasını istemektedir: “Bu insanlar bilerek ve isteyerek inkarcılıkta direttikleri sürece imanla buluşmaları söz konusu olamaz. Böyle bir tavrın kaçınılmaz sonucu kalplerin paslanması ve küfürle damgalanmasıdır.”³¹⁵ Ayrıca konu ile alakalı olarak Mutezili ve Şii müfessirlerin mühürleme hadisesini mecaz olarak algıladığını ve bunun da takdir edilesi bir gayret olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak “Kur'an'da özellikle ehl-i küfür için kullanılan mühür, mühürleme, kör, körlük, sağırlık, kulaklarda ağırlık, ölü(meyyit), ölüm(mevt) gibi nitelemelerin tümü manevi/ mecazi anlamdadır.”³¹⁶ diyerek yukarıda takdir ettiği Mutezili ve Şii alimler gibi düşündüğünü beyan etmiştir.

Müfessirimiz ayette geçen “kalp” kelimesini tefsir ederken de akıl ve duygunun merkezi kalp mi beyin mi? gibi tartışmaları Kur'an tefsirine taşımamanın, bilimsel konuları Kur'an bağlamında tartışıp Kur'an'ı hakem kılmamanın daha isabetli bir yaklaşım olduğundan bahsederek bilimsel tefsire bakış açısını da ortaya koymuştur.

Ayetin sonunda yer alan “azap” ifadesi hakkında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden alıntılar yapan müfessirimiz şu ifadelerle O'nun hakkındaki kanaatini dile getirmiştir:

“Kafirlerin gizli evliya (Allah dostları) olarak tanımlandığı bu aşırı yorum İslam geleneğinde Kur'an'la ilgili işari, tasavvufi, batını tev'illerin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu yorumun arka planında ilahi rahmeti ön plana çıkarma ve ilahi rahmetten hiçbir zaman ümit kesmeme düşüncesini sürekli canlı tutma gayesinden söz edilebilir. Ancak bu yoruma itibar edildiğinde, nassa dayalı dini düşünce sisteminin alt üst olacağı kesindir. İbnü'l-Arabî'nin gerek Bakara 2/6-7. ayetlere gerek Firavun'un imanı ve cehennem azabıyla ilgili ayetlere ilişkin batını yorumlarını hem ilmi açıdan anlamlı bulmuyoruz hem de dini açıdan kabul edilebilir olduğu kanaatini taşımıyoruz. Ancak bu tür yorumlar üretmesinden dolayı İbn Teymiyye ve bazı Selefi ulema gibi kendimizi tekfirle vazifeli de görmüyoruz. Çünkü bizim vazifemiz kimin kafir, kimin mü'min olduğuna karar vermek ya da insanların dindarlık seviyelerini ölçmek değil, aklımız erdiği ve

³¹⁴ A.g.e.,C:I, s.453

³¹⁵ A.g.e.,C:I, s.444

³¹⁶ A.g.e.,C:I, s.465

bilgimiz yettiği nispette hakikati aramak ve hem insani hem ahlaki düzeyde olgun bir mü'min olarak yaşama gayreti içinde olmaktır.”³¹⁷

Aynı şekilde yazar cehennem azabının cismaniliğini reddetmenin ayetlere göre muhal olduğunu aksini düşünmekle Allah'ı blöf yapmakla eşdeğer tutmuş olunacağını ifade etmektedir. Müfessirimiz İbnü'l-Arabi'nin görüşlerinden bahsetme sebebi olarak bugün sayısız Müslümanın sırf mezhep, meşrep ve görüş farklılığından dolayı birbirlerini bir çırpıda tekfir etmelerini göstermektedir. Bu tavrı ile müfessirimiz günümüzde herkese örnek teşkil etmesi gereken bir tavır sergilemiştir. Zira Müslüman coğrafyasının hali pür melali göz önünde bulundurulduğunda bu acı gerçeğin ne denli öneme haiz olduğu bir kez daha ortaya çıkmış olacaktır.

Bir diğer örnekte de yazarın hidayet kavramı çerçevesinde Mutezile'nin “vücub alellah” ve “aslah” nazariyesinden bahsetmekte ve Mutezili kelimcilerin Allah'ın adaletine toz kondurmama, O'na hiçbir çirkin fiil yakıştırmama konusundaki hassasiyetlerinin bu teorileri ortaya çıkardığını da eklemektedir.

Bakara suresi 7. ayette geçen “kendilerine nimet verilen kimseler” tabirinin de tarihte pek çok anlamda yorumlandığını ifade eden yazar Razi'nin ayeti Hz. Ebubekir'in hilafetine delil olarak zikrettiğini³¹⁸ ifade eder. Ardından Şii çevrelerde Hz. Ali'nin hilafet hakkının gasp edildiği iddiası olmasaydı Razi'nin de bu ayetten Hz. Ebubekir'in hilafetini çıkarma ihtiyacı duymayacağını dile getirir.³¹⁹

Bir başka yerde ise Kur'an'da isti'mal edilen her kelime için bir fazilet, hikmet hikayesi oluşturma geleneğini eleştiren yazar konu hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Ebu Bekr İbnü'l- Arabi'nin (ö.543/1148) “Bedir gazvesinde meleklerin sarı renkli sarıklarla savaş meydanına geldikleri yönündeki rivayeti, “İşte bu rivayet sarı renk elbise giymeye ve bu renkteki elbisenin güzelliğine delalet eder. Şayet böyle olmasaydı melekler sarı renk sarıklarla yeryüzüne inmezlerdi” şeklinde yorumlaması³²⁰ dikkat çekmek istediğimiz soruna ilişkin çarpıcı bir örnek oluşturur. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in beyaz renk elbise giymeyi tavsiye ettiğine, buna

³¹⁷ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I.s.470-471; Muhyiddin İbnü'l- Arabi, **el- Futûhâtü'l- Mekkiyye**, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2007, C.II., s.35-36

³¹⁸ Fahreddin er-Razi, **Mefâtihu'l- Ğayb**, 3.Baskı, Beyrut, Darû İhyau't Tüрасil Arabiyyi, 1999, C:I, s.221

³¹⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I, s.263

³²⁰ İbnü'l Arabî, Ahkâmu'l-Kur'ân, I, 388-389

mukabil sarı ve kırmızı renkli elbiseleri sevmediğine dair rivayetlerin “haram-helal” veya “caiz/caiz değil” babında değerlendirilmesi de dünyevi düzlemdeki her meseleyi mutlaka bir ayet ve hadise bağlayarak açıklamak veya Hz. Peygamber’in insani olarak beğenip beğenmediği bir şey hakkındaki beyanını dini bir mesele gibi algılayıp tartışmak şeklindeki başka bir kötü adetin yansımasıdır.”³²¹

Yine müellif amelin imandan bir cüz olup olmaması meselesi,³²² haram şeylerin rızık olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi meselesi,³²³ büyük günah işleyen mü’minlerin durumu,³²⁴ kafirlerin cehennemde ebedi olarak kalıp kalmaması meselesi ³²⁵ gibi konulara da temas ederek Peygamberimizin vefatından sonra ortaya çıkan siyasi kavgaların sonraki asırlarda dini ve itikadi birçok probleme zemin oluşturduğunu bunun yanında Kur’an lafızlarının yorum anlamında manipülasyona açık taraflarının bulunup, netice olarak ise konuşmadığı konular hakkında Kur’an’ın konuşturulduğunu ifade etmiştir.³²⁶

Yazar mukaddimesinde zaman zaman ilk ve özgün anlamla aramıza giren sonraki dönem tartışmalarına temas edeceğinden bahsetmiş ve bu noktada bazı fikhî ve kelimî tartışmalara değinerek yöntemine sadık kaldığı görülmüştür.

3.2.5. İşari Yorumlar

Kur’an’la ilgili her meselenin akıl yoluyla açıklanamayacağını düşünen yazar örneğin sa’y, hervele gibi ritüellerin akılla izahının mümkün olmadığını, insanoğlunun her şeyin künhüne vakıf olmasının mümkün olmayıp akli aşan hususlar bulunduğunu düşünmektedir.³²⁷ Yine imanın bilgi temelli değil duygu temelli bir yapısı bulunduğundan bahseden yazar Pascal ve Leibniz’den yaptığı nakillerle meseleyi şu şekilde özetlemeye çalışmıştır: “Akıl istediği kadar veryansın etsin, her şeye paha biçen kendisi değildir... Her şeyi akla teslim edecek olursak, dinimizin gizemli ve doğaüstü hiçbir tarafı kalmayacaktır. Aklın ilkelerine ters düşecek

³²¹ A.g.e., C:II, s.463

³²² A.g.e., C:I, s.375

³²³ A.g.e., C:I, s.418-419-420

³²⁴ A.g.e., C:I, s.440-441

³²⁵ A.g.e., C:II, s.217

³²⁶ A.g.e., C:I, s.441

³²⁷ A.g.e., C:I, s.335

olursak, dinimiz saçma ve gülünç olacaktır... Aklı dışlamak da sadece akli esas almak da ifrattır..”³²⁸

Bu sebeple Kelabazi (ö.380/990) Kuşeyri (ö.465/1072) Gazali (ö.505/1111), Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö.638/1240), Molla Fenari (ö.834/1431) gibi meşhur mutasavvıfların görüşlerine de zaman zaman yer veren müellif bazı yorumları eleştirirken bazılarını ise müspet yorumlar olarak nitelendirmektedir. Müspet yorumlar olarak naklettiği örnekler arasında “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın; Allah’ın ahlakını kendinize örnek alın”³²⁹ mealindeki rivayetin her ne kadar sahih bir rivayet olmasa da Allah’ın rahman ve rahim sıfatlarını anlamamıza yardımcı olabileceğini ifade ederek selefi bir mantıkla hemen karşı çıkılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine besmelenin tefsiri bölümde müellif Muhyiddin İbnü'l- Arabi ve Kuşeyri’nin ilgili yorumlarını zikrederek makul yorumlar olarak sunmaktadır. Bir başka örnek vermek gerekirse; Ehl-i Kitap ve cennet meselesi bahsinde müellif Kuşeyri’nin Bakara 2/62. ayetle ilgili şu yorumunu zikre değer olarak görmekte ve kendi görüşünü temellendirmek üzere kullanmaktadır.

“Asıl kaynağın aynı, yolların ayrı olması, [ayrı olan bu yolların] hüsnü kabul görmesine mâni değildir. Her kim Hak Teala’yı ayetlerinde [ifade edildiği] üzere tasdik edip zatı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman ederse, bu durumda Şeriatların farklı olması ve farklı isimlerle anılması ilahi rızayı kazanma hususunda bir sakınca teşkil etmez. Bu yüzdendir ki Allah, “İman edenlerden ve Yahudilerden” buyurmasının ardından, “Her kim iman ederse...” bildiriminde bulunmuş ve bu bildirimle mezkûr zümrelerin Allah’ı bilip tanımaya sevk eden hususlarda birleşmeleri durumunda hepsi için güzel bir âkıbet ve mebzul sevaba nailiyet olduğunu beyan etmiştir. Mü’min, Hak Teala’nın güvencesi altına giren kişidir. Her kim O’nun güvencesi altında olursa, onun için korku ve hüzn söz konusu olmayacağı şüphesizdir.”³³⁰

Yine müellif nimet kavramından bahsettiği bir bölümde mutasavvıf “İbn Ebi’d-Dünya’nın” (ö.281/894) şu rivayetini “Nimete zikretmek şükür, bunun zikrini terk etmek küfürdür. Aza şükretmeyen kimse çoğa da şükretmez; insanlara teşekkür

³²⁸ Gottfried Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Çev: Hüseyin Batu, İstanbul, Meb Yay. 1986, s.56; Naklen:Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I. s.396

³²⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.II. s.425

³³⁰ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.II. s.425; Ebû'l Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîmb. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyri, **Letâifü'l- İşârât**, Thk: İbrahim Besyuni, 3.Baskı, Mısır, el-Hey’etül-Mısriyyeti’l-Âmme lil-Kitab, ty. C.I. s.96

etmeyen kimse Allah’a da şükretmez.”³³¹ naklederek rivayetin sahih olmasa da insani ve ahlaki açıdan çok anlamlı mesajlar içerdiğini düşünmektedir. Bir başka örnekte ise İslam ümmetinin merhamet ve şefkat yüklü bir Allah tasavvuruna yeterince ulaşamadığını düşünen yazar bu konuda Rabiâtü’l-Adeviyye’nin temsil ettiği çizginin muhabbete dayalı bir Allah tasavvuru geliştirdiğini ifade etmektedir.³³²

Müellif bazı bölümlerde ise işâri yorumları eleştirerek okuyucunun takdirine sunmaktadır. Örneğin: Besmele tefsirinde ba harfi ile ilgili olarak Molla Fenari ve Ali el- Kari’nin işari yorumlarını zikrederek şöyle bir eleştiri getirmektedir:

“Osmanlı tefsir geleneğinde çok rağbet gören bu tür batını ve hurufi yorumlar önemli ölçüde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den mülhemdir. El-Futuhâtü’l-Mekkiyye adlı eserinin ikinci babında harflerin mertebeleri ve sembolik anlam içerikleri ile alemdeki varlıklar arasındaki ilişki konusuna geniş yer ayıran İbnü’l-Arabî’nin³³³ batını karakterli te’villeri Sadreddin Konevi (ö.673/1274), Davud-i Kayseri (ö.751/1350), Molla Fenari, Bedreddin Simavi (ö.823/1420), Niyaz-ı Mısri (ö. 1105/1694), İsmail Hakkı Bursevi (ö.1137/1725) gibi meşhur mutasavvıflar vasıtasıyla Osmanlı kültürüne taşınıp terviç edilmiştir.....Daha ziyade huruf-ı mukatta’a vesilesiyle üretilen ve bilhassa Şii, Batını ve Sufi çevrelerde pek rağbet gören bu tür yorumların tefsir değeri taşımadığı daha ziyade sayı- harf gizemciliği ve okültizme kapı araladığı açıktır. Nitekim Maverdi (ö.450/1058) de bu tür batını yorumlar ve çıkarımları ilahi isimlerin anlamlarını buharlaştırmak babında değerlendirmiştir.”³³⁴

Yine müellif Fatiha suresi tefsirinde Kur’an’da Allah’tan başkasını “rab edinmek” ile ilgili Yahudiler ve Hristiyanların zikrinin geçtiğini İslam geleneğinde de benzer yanlışların yapıldığını ifade ederek şunları söylemektedir: “Şii gelenekte “masum imam”, Sünni-tasavvufi gelenekte “mürşid” de çok kere “rab edinme” fiilinin konusu olabilmektedir.”³³⁵

Müellif fetva- takva ayırımından söz edilen bölümde de tasavvufi çevrelerde takva konusunun abartıldığını, takva adına yapılan bazı ayinlerin çoğu zaman alışkanlığa dönüştüğünü ifade etmektedir. Bahsettiği olgunun en çok zikir törenlerinde meydana geldiğini düşünen müellif Kûşeyri’den nakille “zikir belli kelimelerin tekrarı değil, gaflet halinden sıyrılmaktır. Zikir adına belli birtakım

³³¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s.290

³³² **A.g.e.**, C:I., s.296

³³³ İbnü’l-Arabî, el-Futûhâtü’l-Mekkiyye, I. 85-144

³³⁴ **A.g.e.**,C:I., s.123; Mâverdi, en-Nüket ve’l-Uyûn, I. 50.

³³⁵ **A.g.e.**,C:I., s.152

kelimeleri tekrarlayıp duranlar aslında zikri büsbütün unutanlardan daha fazla gaflettedir”³³⁶ diyerek konuya bakış açısını ifade etmeye çalışmış, ayrıca İbn Abbas’tan rivayetle asıl takvanın “güzel ahlak ve helal lokma” olduğunu vurgulamıştır.³³⁷

Yazar Bakara 2/48. ayetin tefsiri bağlamında şefaât meselesini İbn Teymiyye ve selefi alimlerin görüşleriyle paralellik arz eden bir formda sunmayı tercih etmiş, öncelikle şefaât meselesinin hicri 1. yüzyıldan itibaren ortaya çıkıp 2. yüzyıldan itibaren mezhepler arasında tartışılmaya başlandığını ve İslam alimlerinin Hz. Peygamber’in mahşerde mü’minlere şefaât edeceği hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Fakat şefaatin Kur’an ayetleriyle temellendirilmesinin mümkün gözükmediğini belirten yazar görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Bakara 2/255. ayetteki “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ” ifadesinde ve / veya Taha 20/109. ayetteki “يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا” ifadesinde olduğu gibi şefaati Allah’ın iznine bağlayan istisna kaydı ise şefaatin asla ve kat’a vuku bulmayacağını belirtme amacı taşıyan bir ifade ve üslup tarzıdır. Ayrıca Kur’an’da zikri geçen şefaât mü’minlerle değil, müşrikler ve kafirlerle ilgilidir.... Müşriklerin putlarla ilgili olarak, “Bunlar bizim Allah katında şefaâtçilerimizdir” هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا (الشَّط) (اللَّهُ ط) dedikleri bildirilir. Yunus 10/18 ve Zümer 39/3. ayetlerde geçen bu ifadeler tasavvuf geleneğinde tevessül, istimdat ve istiğase diye isimlendirilen ve “Filanca veli hakkı için”, “Yetiş Ya Gavs” gibi klişelerle dile dökülen çarpık inanışı akla getirmektedir.... İslam geleneğinde tartışma konusu olan şefaatin kaynağı hadis rivayetleridir. Zira birçok hadis rivayetine göre başta Hz. Muhammed olmak üzere tüm peygamberler, melekler ve sâlih kullar büyük günah işleyen mü’minlere şefaât edecektir.... Bu hadisleri ilahi rahmet ve mağfiret konusunda mü’minleri ümitlendirme babında anlayıp yorumlamak mümkün olabilir. Ancak uhrevi alemde Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin büyük günah işleyenlere şefaât edecekleri yönündeki hadisleri itikâdi bir doktrin gibi anlamının her şeyden önce, “Öyle bir günden sakının ki o gün kimsenin kimseye en ufak bir faydası bile dokunmayacak, hiçbir şefaât kimseye fayda sağlamayacak, hiç kimseden günahlarının affı için hiçbir fidye kabul edilmeyecek ve günahkarlara asla yardım eli uzatılmayacak..” (Bakara 2/48) ve “İşte o gün kişi kardeşinden, anasından, babasından, eşinden ve çocuklarından bile kaçacak. Çünkü o gün herkes kendi derdine düşmüş olacak...” (Abese 80/34-37) gibi birçok ayette resmedilen kıyamet ve hesap günü gerçeğine ters düştüğünü belirtmek gerekir. Şayet Allah bir kimsenin azaba düçar olmasına hükmetmişse, Hz. Muhammed de dahil hiçbir kulun bu hükmün bozulması yönünde bir irade beyanında bulunması ve dolayısıyla hesap gününde ilahi irade ile peygamber iradesinin çatışması söz konusu değildir.... Kur’an’da şefaatten söz edilmesi, tıpkı cinlerin gökten haber çalma meselesinde olduğu gibi, müşrik Arapların bu konudaki inançlarına atıf yapılması ve fakat bu atfın onay değil

³³⁶ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I. s.377; Kuşeyri, **er- Risâle**, Thk: İmam Doktor Abdulhalim Mahmud, Dr. Mahmud bin Şerif, Kahire, Daru’l Mearif, C.II. s.375

³³⁷ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s.377

olumsuzlama (nefy) anlamı taşımasıyla alakalıdır. Kısacası Kur'an'ın şefaitle ilgili ifadeleri, belağatta “nefyü’ş-şey’i bi-icabih” (نفي الشيء بإيجابه) diye adlandırılan üslup tarzına göre anlaşılmalıdır.”³³⁸

Benzer bir eleştiriyi Ma'rûf-i Kerhî'nin “Allah'tan bir şey istemeniz halinde, Şeyhimizin hakkı için diye yemin ederek benim üzerimden isteyin. Çünkü ben sizinle O'nun arasında vasıta/vesileyim.” şeklindeki sözlerini aktararak getirmiş yine Hz. Peygamber'den nakledilen “Allah'tan bir istekte bulunacağınız zaman, benim makamım vesilesiyle isteyin; çünkü benim makamım O'nun katında değerlidir” şeklinde bir rivayet aktarıldığını fakat bu hadise hadis kitaplarının hiçbirinde yer verilmediğini ifade etmektedir.³³⁹

Müellif, Şii ve tasavvufi anlayışta “ism-i â'zam” hakkındaki görüş ve yorumlarında İslam'ın temel ilkeleriyle zıt düşen tarzda ele alındığını ifade ederek şu örnekleri vermektedir.

“...aşırı Şii fırkalardan Hattabiyye'nin lideri Ebu'l- Hattab el-Esedî (ö.143/760) ism-i â'zamı İmam Ebu Ca'fer Muhammed el- Bakır'dan (ö.114/733[?]) öğrendiğini söylerken³⁴⁰, meşhur mutasavvıf İbrahim Edhem (ö.161/777) bu ismi Hızır'dan öğrendiğini ileri sürmüştür. Cabir b. Hayyan (ö.200/815) ise simya alanındaki başarılarını İmam Ebu Abdillâh Ca'fer es-Sadık (ö.148/765) kanalıyla gelen ism-i a'zam bilgisine bağlamış ve bu konuda meşhur sufi Zünnun el- Mısri (ö.245/859) de Cabir'e iştirak etmiştir. Şii ve tasavvufi gelenekteki ism-i a'zam telakkisinin Yahudilik ve Zerdüştilik ve Maniheizm gibi farklı din ve kültürlerle ait gnostik ve ezoterik (batını) unsurlarla şekillendiğini söylemek mümkündür.”³⁴¹

Bir başka yerde ise müellif Fatiha suresinde geçen “alemin” kelimesinin tasavvufi gelenekte alem-i kutsi, ay altı alem, ay üstü alem alem-i ervah, mülk alemi gibi kavramlar şeklinde ifade edildiğini fakat bu gibi kavramlarla alakasının olmadığını ifade etmektedir.³⁴²

Aynı şekilde “yakın” kelimesinin tasavvuf kültüründe hakikat nurunun ortaya çıkması, müşahede, mükâşefe gibi kavramlarla açıklanmış olduğunu fakat “yakın” kelimesinin bu tür manalara gelemeyecek bir yapısı bulunduğunu ifade etmiştir. Kuşeyri'nin yorumlarına da yer veren yazar nihai olarak “yakın” lafzının

³³⁸ A.g.e.,C:II., s.295-96-97-98

³³⁹ A.g.e.,C:I, .s.243

³⁴⁰ Nevbahtî, Fırak'ş-Şia, s.52

³⁴¹ A.g.e., C:I, s.160

³⁴² A.g.e., C:I, s.179

Kur'an'da “şek ve şüpheden uzak inanç ve kesin kanaat”³⁴³ olarak anlaşılması gerektiğini ilave etmektedir.

Azab ile ilgili bahiste ise yazar “Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Fususü'l-Hikem” adlı eserinde geçen cehennem azabı ile ilgili şunları dile getirmektedir: “Cehennemliklere gelince, onların yurdu da nimet yurdudur. Fakat onların nimeti ateş içinde gerçekleşir. Yani ikab (cezalandırma) süresi sona erince ateş cehennemdekiler için serinlik ve esenliğe dönüşür. Cehennem ehlinin ikabtan/cezadan sonra nimete kavuşması bir bakıma Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında serinlik hissetmesine benzer”³⁴⁴ şeklindeki görüşlerini naklederek eleştiriye tabi tutmuş hem dini hem ilmi açıdan isabetli bulmadığını ifade etmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabi'nin cehennem azabının sürekli olmayışı, vahdet-i vücud anlayışından ötürü Firavun'un mü'min olarak ölmesi, kafirlerin gizli evliyadan sayılabileceği fikirlerini de aktarmış ve tüm bu görüşlerin ilhad kapsamına girebileceğini fakat kendisini tekfirle vazifeli saymadığını şu cümlelerle ifade etmiştir.”..bu tür yorumlar üretmesinden dolayı İbn Teymiyye ve bazı Selefi ulema gibi kendimizi tekfirle vazifeli de görmüyoruz. Çünkü bizim vazifemiz kimin kafir, kimin mü'min olduğuna karar vermek ya da insanların dindarlık seviyelerini ölçmek değil, aklımız erdiği ve bilgimiz yettiği nispette hakikati aramak ve hem insani hem ahlaki düzeyde olgun bir mü'min/Müslüman olarak yaşama gayreti içinde olmaktır.”³⁴⁵

Nefs kavramının tasavvufta şeytani vasıfları andırır şekilde tanımlandığını Mevlana Celaleddin Rumi'nin Mesnevi adlı eserinde “zehirli yılan” “iğrenç fare” pisboğaz domuz” “saldırgan köpek” “Nemrud” “erkekleri ayartıp baştan çıkaran kadın” gibi nitelemelerle nefis kelimesinin betimlendiğini fakat bu anlamlara Kur'ani bir referans bulmanın mümkün olmadığını ifade ederek Nefs kelimesinin insanı bütünüyle tanımlayan iyi-kötü gibi sıfatlarla ilişkisiz bir yapısı bulunduğunu düşünmektedir. Konuyla alakalı olarak nefis kelimesinin geçtiği bazı ayetleri de tefsir eden müfessir Yusuf 12/53. “Nefs kötülüğü telkin eder” ayetinin belirli bazı insanların kişilik özelliğine işaret ettiğini, Nisa 4/79 “Sana gelen iyilik Allah'tan

³⁴³ A.g.e., C:I, s.434

³⁴⁴ A.g.e. C:I., s.468; İbnü'l Arabî, Fusûsü'l-Hikem, s.94,169

³⁴⁵ A.g.e. C:I., s.471

başına gelen kötülük nefsendendir.” ayetinin ise genel olarak insanoğlunun günah işleme imkanına hamledileceğini düşünmektedir.³⁴⁶

Sonuç olarak yazar mukaddimesinde işârî yorumlara zaman zaman ahlâkî ve manevî vurguların pekiştirilmesi için yer vereceğine değinmekte bu doğrultuda tefsirini kaleme almaktadır. Bazı noktalarda ise işârî yorumlara eleştiriler getirdiği görülmektedir.

3.2.6. Ayetlerin Günümüz Dünyasıyla İlişisine Değinişmesi

Esasen yazar ilk muhataplardan sonra yavaş yavaş Kur'an'ı konuşmadığı konular hakkında konuşurmak gibi bir handikapın içine girildiğini düşünerek elinden geldiğince mecrasından koparmadan tefsir yapmaya çalıştığını beyan etmektedir. Özgün anlamı yakaladıktan sonra günümüz dünyasıyla arasında bir korelasyon olup olmadığına baktığını varsa zikredip yoksa herhangi bir zorlamaya gitmediğini her kelimedenden farklı bir anlam çıkarmaya çalışmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle azda olsa birkaç noktada ayetleri tefsir ederken günümüzdeki izdüşümleri hakkında bilgi aktarmıştır.

Örneğin yazar nifak ve münafıklık kavramlarından bahsettiği bölümde bu kavramın siyasi anlamdaki izdüşümlerine de yer vererek bir anlamda günümüz dünyasıyla irtibatlandırmış ve şunları dile getirmiştir:

“İslam tarihinde Batiniyye-Haşhaşîyye diye anılan gizli örgütün düpedüz bir nifak hareketi olduğu söylenebilir. Haşhaşîlerin en dikkat çekici özelliklerinden biri, kendilerini son derece iyi saklamaları ve kılıktan kılığa girmeyi başarmalarıdır. Özellikle Haşhaşî fedailer kimi zaman saray çocuklarına ders veren bir öğretmen, kimi zaman saraydaki kadınlar ve kızlara kumaş satan bir tacir, kimi zaman meşhur alimlerin ders halkalarına katılan bir öğrenci, kimi zaman da tarikatlara sızıp kendini zühde adanmış bir derviş kılığında arz-ı endam etmişlerdir. Yine Haşhaşî fedailer suikast düzenleyecekleri kişilerin yanına sokulabilmek için bazen dilenci, bazen seyyis, bazen sûfî, bazen rahip görüntüsü vererek gerçek kimliklerini uzun süre gizli saklı tutmayı başarmışlardır.”³⁴⁷

³⁴⁶ A.g.e. C:I., s.504

³⁴⁷ A.g.e., C:I., s.496; Arayancan, Dağın Efendisi Hasan Sabbâh ve Alamût, s.181-182

Fesad kavramı çerçevesinde ise müfessir Abduh ve Reşid Rıza'dan yaptığı nakille körü körüne taklitçilik ile bu kavram arasında kuvvetli bir bağ bulunduğuna dikkat çekmiş fesadın esasen Peygamberi bırakıp körü körüne bazı liderlerin peşinden gitmenin ve taklidin adı olduğunun altını çizmektedir.³⁴⁸

Mü'minler ve gayr-ı müslimler arasındaki ilişkiler hakkında nazil olan ayetlerin teolojik karakterli olmayıp politik ve stratejik yapıya paralel olarak nazil olduğunu düşünen yazar tarihi bu kodlarla okumamanın bize barış, huzur getirmeyeceğinden bahsetmektedir. Gayr-i müslimlerle savaş, tüm dünya halklarının müslümanlaştırılması, fetih, i'la-i kelimetullah ve cihad gibi konuların yanlış yorumlandığını, şiddet içerikli birçok örgütün cihad adı altında Kur'an'dan da referans bularak İslam'ı yanlış temsil ettiğini düşünmektedir.³⁴⁹

Yazarın tefsirinin amaçları arasında sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan tefsir yorumları ile ilk ve özgün anlam arasındaki kopukluklara dikkat çekmekte bulunduğundan bu kriter içinde fazlaca mesai harcadığı görülmekte ve çoğu zaman bu tür yorumları tefsirle uzaktan veya yakından ilgisi olmayan yorumlar diyerek zikrettiği görülmektedir. Bu noktada da yazar tefsir yöntemiyle tutarlı bir yaklaşım sergilemektedir.

3.3. Epistemolojisi

Kaynak açısından yazarın yelpazesini çokça geniş tuttuğundan daha öncede bahsetmiştik. Epistemolojik açıdan tefsir öncelikle tüm İslam bilim dallarından faydalanmış, (kelam, fıkıh, siyer, dinler tarihi, tasavvuf vb.) bunların yanı sıra çeşitli sosyal bilimlerden de (dilbilim, felsefe, psikoloji gibi) istifade etmiştir. Kitab-ı Mukaddesten batılı birçok yazara İbn Arabî'den ilk dönem İslam dünyası kaynaklarına kadar birçok yazar ve kitaptan alıntılar mevcuttur.

Özellikle kavram tahlillerinin yapıldığı uzun pasajlarda makale tadı vererek akademik alana ait bir tefsir olduğunu fazlaca hissettirmektedir. Zaten yazar tefsirini geniş bir kitleye hitap etsin diye değil ilgili bölümde de zikrettiğimiz gibi Kur'an lügatı olma, ilk ve özgün anlamı yakalama gibi amaçlara matuf olarak kaleme almıştır. Tefsirinde epistemolojik açıdan hadis rivayetlerini, ilk dönem tefsir

³⁴⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s.521; Reşid Rıza, **Tefsiru'l- Menâr**, C:I, s.131-132

³⁴⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s.233

kaynaklarını, kıraat farklılıklarını, Cahiliyye şiirlerini, Kitab-ı Mukaddesi, klasik ve çağdaş İslam düşünürleri ve batılı düşünürlerin eserlerini kaynak olarak kullanmaktadır.

3.3.1. Hadis Rivayetleri

Hiç şüphesiz Peygamber s.a.v.'den sadır olan sahih hadisler dikkate alınmaksızın Kur'an'ı tam olarak anlayabilmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple çoğu müfessir tefsirinde hadislerden az veya çok faydalanmıştır.³⁵⁰ Yazarda sahabenin Kur'an'ı anlama noktasında rol model ve biricik olduğunu belirtirken modern dönemde sahabenin Kur'an'ı anladığı şekliyle yani ilk ve asli mananın tespitinden çok anlaşılacak istenilen mananın ardına düşüldüğünü ifade etmektedir.³⁵¹ Sünnet'in Kur'an yorumundaki yerinin çok önemli ve belirleyici olduğunu düşünen yazar, zaman içerisinde Sünnet'in bu "belirleyici rolünü kaybederek bazı ayetlerin tefsirinde kendisine başvuru bir rivayet malzemesi"³⁵² haline geldiğini ifade etmektedir. Buna ilaveten hadisler konusunda ihtiyatlı olunarak hareket edilmesi gerektiğini de eklemektedir. Nitekim hadis rivayetlerine ihtiyatla yaklaşma noktasında sahabenin birbirini tenkid ettiği³⁵³, sonraki nesiller arasında kelimeler ve ehl-i re'y'in ise metin tenkidine mesai harcadığı da bilinen bir hakikattir.³⁵⁴ Hatta Jonathan A.C Brown ehl-i hadisin dahi metin tenkidi yaptığını iddia etmekte, fakat ehl-i re'y'in metodolojisini teyid etmemek için metin tenkidini isnad tenkidinin içine gizlediklerini delillendirmektedir. Örneğin erken dönem hadis alimlerinin kullandıkları münker kavramıyla hem isnad hem de metin tenkidi yaptıklarını ifade etmektedir.³⁵⁵ Fakat genel kabule göre sahabenin cerh ve tadilden muaf tutuluşu tamamının adil kabul edilmesinin hadislerin metin ve isnad tenkidine tabi tutulmayışına sebep olduğunu da hatırlamak gerekmektedir.

³⁵⁰ Ayrıntılı Bilgi İçin: Ahmet Keleş, Kur'an Meali Hadis İlişkisinin Önemi (Mü'min: 40/60 ve Furkan: 25/77 Ayetleri Örneği), *Siyer Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, Ocak-Haziran, 2018

³⁵¹ Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı*, Sivas, 22-23 Mayıs 2015

³⁵² Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzül-Siret İlişkisi*, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2017, s.17

³⁵³ Bedruddin Zerkeşi, *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, Çev: Bünyamin Erul, 8.Baskı, OTTO, 2016

³⁵⁴ Hacer Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme" *Gıfad*, Temmuz / July 2021/2, 20: s.330,331

³⁵⁵ Jonathan A.C. BROWN, "Erken Dönem Hadis Münekkitletlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", Çev: Salih KESGİN, *Usûl*, 25 (2016/1), 265 - 310

Bu noktada hadisi, rivayeti dışlayarak Kur'an'da her şeyi bulabileceğimize inananların olduğunu şu cümlelerle dile getirmektedir: "Biz dini yanlış anladık, yanlış uyguladık. Zira Kur'an'da hata bulunmadığına, Hz. Peygamber'den yalan sadır olmadığına göre bizi bu vahim hale yanlış din tasavvuru düşürdü" diye hükmettiler. Ardından yanlış din tasavvuru bağlamında en büyük bedeli geleneğe, gelenekte de en büyük bedeli Sünnet ve hadise ödettiler. Öze dönüp saf İslam'ı yeniden keşfetmek adına Kur'an dışında hemen her şeyi tasfiye ettiler.”³⁵⁶

Bunun yanında yazar rivayet malzememizde uydurulmuş çok şeyin olduğunu da ifade ederek, ne Kur'an'dan vazgeçip büsbütün rivayete sarılmanın ne de rivayeti dışlayıp yalnızca Kur'an'a dönmenin doğru yaklaşımlar olmadığını belirtmiş kendi durduğu yerin ise nötr olduğunu ümmetin tüm birikimi siyer, hadis, esbab-ı nuzül ve tefsir kaynaklarını toplayıp mümkün olan en erken dönem malzemeye ulaşıp nihai karar verilmesi gerektiğini ifade etmiş³⁵⁷ tefsirin siret ve sünnetten ayrı düşünülmemeyeceğini ve birbirlerinin refakatçısı olduklarını eklemiştir.

Ayrıca sünnete bakış açısında Fazlurrahman'ın da önemli etkisi olduğunu düşündüğümüz yazar yaşayan sünnet kavramından mülhem olarak ilk Müslüman neslin Hz. Peygamber'in önderliğinde dinamik bir yapı ortaya koyduklarını dile getirmiştir.

Yazarın tefsirinde kullandığı hadislerle bakacak olursak; Allah'ın kullarına yönelik merhametinden bahsettiği bölümde şu Hadis-i Şerifi nakletmektedir: “Allah'ın kullarına yönelik şefkat ve merhameti işte bu kadının evladına yönelik şefkatinden çok daha fazladır.”³⁵⁸

Aynı şekilde “Allah kendisine bir karış yaklaşan kimseye bir kulaç yaklaşır.”³⁵⁹ “Cehennem ehlinin çoğunlukla kadınlardan oluştuğuna tanıklık

³⁵⁶ Mustafa Öztürk, “Kur'an' ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan Sınır ve Sorunları”,Ed:Yusuf Şevki Yavuz,**Kur'anı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları – 1**, KURAMER Yay:19, İlmi Toplantılar Serisi 6, 2017, s.241

³⁵⁷ Mustafa Öztürk, Kur'an'ı Mı Seçelim Sünnet'i Mi? https://www.youtube.com/watch?v=_85pMPXOuYA, Mustafa Öztürk Arşivi,20 Nisan 2016; Daha Fazla Bilgi İçin Bknz: Güven Ağırkaya, “Kur'an ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?”, **Diyanet İlmi Dergi** · C.57, Sayı:4, Ekim-Kasım-Aralık,2021, s.1033,1052

³⁵⁸ Buhari, **Sahih-i Buhari**, C:VIII. s.8, No:5999

³⁵⁹ **A.g.e.**, C:IX., s.121, No:7405

ettim.”³⁶⁰ “Fetvayı kalbinden iste insanlar caiz olduğuna dair fetva verseler dahi kendi vicdanını tırmalayan ve kalbinde tereddüde yol açan şey günahtır.”³⁶¹ “Helaller ve haramlar bellidir. Bu iki kategori dışındaki şeyler ise şüphelidir. Her kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini de haysiyetini de ibra etmiş olur.”³⁶² şeklindeki hadislerde kullandığı hadisler arasındadır.

Tarihi iyi analiz etmek için sünnete başvurmak teorik anlamda yazarın tefsirdeki olmazsa olmazları arasında sayılabilir. Fakat pek çok hadis arasından hangisini seçeceğimiz konusunda haklı bir gerekçeyi de ortaya koyan yazar Hz. Peygamber’in salat-ı vusta rivayetinin farklı tariklerle geldiğini, sahabe neslinden her bir ayetin tefsirinin gelmeyip, sonraki dönemlerde bu boşluğun fazlasıyla doldurulduğunu ifade etmekte yani hadis seçme noktasında bir kriter belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

3.3.2. İlk Dönem Tefsirleri

Nûzül dönemini iyi tahlil etmenin tefsir açısından büyük önem taşıdığına her fırsatta değinen yazar İmam el-Mâtürîdî’nin de tefsir tanımına göre sahabe dışındakilerin tefsir konusunda ehliyet sahibi olamayacağını bildirdiğine değinerek konu hakkında şunları dile getirmektedir: ”Mürûr-ı zaman canlı organizmayı yıpratıp eskittiği gibi dili de eskitir veya en azından dilin söz varlığını değiştirir. Bu durum, dil ile insan ve toplum arasında yabancılaşma yaratır. Dilin (lisan) bir iletişim dizgesi olmaktan çok daha fazla bir anlam taşıdığı, hatta bütün bir kültürü bünyesinde barındırdığı dikkate alındığında söz konusu yabancılaşmanın sadece tarihi değil, aynı zamanda kültürel yabancılaşma olduğu da kendiliğinden anlaşılır... Kur’an’ı anlama sorununun öncelikle onun nazil olduğu dönemi, o dönemin genel sosyolojisini ve kültürel evrenini anlama sorununa karşılık geldiğini söylemek gerekir.”³⁶³

Tefsiri otantik ve özgün anlamı keşfetmek için anlam arkeolojisi yapmak olarak tanımlayan yazar ilk dönem tefsirlerine ve eserlerine büyük önem atfetmekte

³⁶⁰ Malik b. Enes, **el- Muvatta’**, C:I., s.237

³⁶¹ İbn Hanbel, **el- Müsned**, C:XXIX., s.533

³⁶² **A.g.e.**, C:XXX., s.320

³⁶³ Öztürk, **Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nûzül-Siret İlişkisi**, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2017, s.38

ve yine çeşitli eserlerinde ve tefsirinin mukaddimesinde ilk dönem tefsir kaynaklarına sıkça başvuracağını belirtmektedir. Bu anlamda müellif çağdaş dönem ıslah,tecdit hareketi savunucularıyla benzer bir yöneliş ortaya koymaktadır. Bu sebeple de tefsirinde İbn Abbas (ö.68/687-688) Ebu Vail Şakik b. Seleme (ö. 82/701), Ebü'l-Aliye (ö.90/709), Mucahid b. Cebr (ö.103/721), İkrime (ö.105/723), Ata b. Ebi Rebah (ö.114/732) Katade (ö.117/735) Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), İbn Cüreyc (ö.150/767), Yahya b. Sellam (ö.200/815), Abdürrezzâk es-San'ani, Hûd b. Muhakkem el- Huvvârî (ö.280/894), İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), Ebû İshâk es-Sâ'lebî (ö.427/1035), Ebû Abdillâh İbn Zemenîn (ö.399/1008) gibi müfessirlerin görüş ve yorumları bolca yer almaktadır. Aynı şekilde erken dönem tefsir eserlerinden Ebû Zekerîyye el- Ferrâ (ö.207/822)'nın Meâni'l-Kur'an, Ebu Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ'nın Mecâzü'l-Kur'an, İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) Garîbü'l-Kur'an adlı eserlerini de sıklıkla kullanmıştır.

Örneğin Mukatil b. Süleyman ve Yahya b. Sellam'ın takva ve muttaki lafızlarına şirkten ve O'nu vahdaniyetini tanımamaktan sakınmak anlamlarını verdiklerini zikretmektedir.³⁶⁴

Yazar birçok yerde Taberi'nin rivayetlerinden de faydalanmıştır. Örneğin Bakara 2/62. ayetin sebep-i nuzülü kapsamında bildirilen rivayeti Mukatil bin Süleyman ve Taberi'den naklen katılmasa da zikretmektedir.

Bir zaman Mûsâ kavmine, “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demiş; onlar da “Bizimle alay mı ediyorsun!” demişlerdi. Mûsâ, “Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım!” dedi. 2/67 (Diyanet Meal)

Vaktiyle, Musa kendi kavmine, “Allah bir sığır kesmenizi/kurban etmenizi emrediyor” dedi. Onlar, “Sen bizimle alay mı ediyorsun?” diye çıkıştılar. Bunun üzerine Musa, “Ben cahil biri olmaktan Allah’a sığınırım” dedi. 2/67 (Öztürk Meal)

Yine 2/67. ayeti kerime de Hz. Musa'nın “Allah sizin bir sığır kesmenizi emrediyor” sözüyle ilgili olarak Taberi de zikri geçen şu rivayeti nakletmektedir: “İsrailoğulları arasında bir cinayet işlenmiş, faili meçhul bu cinayetin aydınlatılması

³⁶⁴ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I., s. 370; Ebû'l Hasen Mukâtil bin Süleymân, **Tefsir-i Mukatil b. Süleyman**,Thk: Abdullah Mahmud Şehata, 1.Baskı, Beyrut, Darû İhyait-Tûras, 2002, C:I., s.81

için Allah Hz. Musa vasıtasıyla bir sığır kesilip onun bir parçasıyla ölüye vurulmasını emretmiştir. Surenin 72-73. ayetleriyle ilişkilendirilen bu rivayetlere göre kesilen sığırın bir parçası maktule vurulunca maktul dirilmiş ve kendisini kimin öldürdüğünü haber vermiştir.”³⁶⁵ Bu rivayeti de eleştiren yazar inek kesme emrinin faili meçhul cinayeti aydınlatma meselesinden daha derin bir anlam taşıdığını bunun esasen İsrailoğulları’nda önemli bir yere sahip olan boğa kültürüyle ilişkili olacağını düşünmektedir.

Ashab-ı Sebt’in maymunlara dönüştürülmesinden bahseden ayet-i kerimenin yorumunda Taberi’den naklen tabi müfessir Mücahid’in maymuna dönüşme hadisesinin bedenen değil karakter olarak gerçekleştiği yorumunu zikretmektedir.

“Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak” dediler. De ki: “(Bu hususta) Allah’tan söz mü aldınız; -böyleyse Allah sözünden dönmeyecektir- yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” 2/80 (Diyanet Meal)

“Onlar “Çok kısa bir süre dışında cehennem ateşi bize ilişmeyecek” diyorlar. Ey Peygamber! De ki onlara: Ne o, yoksa bu konuda Allah’tan kesin bir söz mü aldınız?” 2/80 (Öztürk Meal)

Yazar yukarıdaki ayet-i kerime hakkında “İkrime el- Berberi” ve “İbn Abbas’tan” gelen şu rivayetleri zikretmiş: “Hz. Peygamber Yahudilerle tartışmış, onlar bu tartışmada, “Cehennem bize çok kısa bir süre ilişecektir. Bu da hepi topu seleflerimizin buzağı heykeline tapındıkları kırk günlük süreden ibarettir” iddiasında bulunmuşlar, ardından da Hz. Peygamber ve Müslümanları kastederek,” Daha sonra başka insanlar bizim yerimize cehennem ehli olacaktır” demişlerdir. İşte böyle bir iddia üzerine bu ayet inmiştir.” ³⁶⁶ Ardından bu rivayetlerin sonradan tasarlanmış gibi gözüktüğünü bu ayetin Yahudilerin kendilerini imtiyazlı bir kavim olarak görme anlayışını yansıttığını dile getirmiştir.

Hüda (hidayet) kavramını açıklarken bu kelimenin Arap dilinde yolları çok iyi bilen kimse anlamına geldiğini ilk dönem eserlerinden olan Abdurrezzak es-

³⁶⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II., s.455; Taberi, **Cami’ul- Beyan**, C:II., s.77-78-79

³⁶⁶ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II., s.502

Sanaani'nin el-Musannef, İbn Sa'd'ın et-Tabakat'ından yaptığı şu alıntıyla izah etmiştir. “Hicretle ilgili rivayetlerde Hz. Ebubekir'in ücret mukabilinde yol kılavuzluğu yapmak üzere anlaştığı Dil kabilesine mensup Abdullah b. Uraykıt isimli müşriğin “هَادِيَا خَرِيْتَا” (maharetli, usta rehber) şeklinde nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Buna göre denilebilir ki “hidayet” menzile ulaşma hususunda rehberlik etmek, “hadi” de menzile giden yolu çok iyi bilen rehber demektir.”³⁶⁷

Yine yazar Cevad Ali'nin el-Mufasssal adlı eserinden nakille Rahman isminin Kur'an'ın indirilmeye başlandığı dönemden önceki tarihlere kadar uzandığını Yahudi metinleri ve Ebrehe'nin kitabelerinde mevcut olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁸ Aynı şekilde Bakara 2/81. ayette zikri geçen “seyyie” kelimesine İbn Cüreyc, Mucahid, Katade, Ebû Vail Şakik b. Seleme, Taberi gibi alimlerin “şirk” anlamı verdiklerini, Süddi'nin ise kelimeyi “Allah'ın cehennem tehdidine konu olan günahlar” şeklinde açıkladığını ifade etmektedir.³⁶⁹

Yazar aynı şekilde Bakara suresinin bir kısmının Yahudilerle olan ilişkileri konu edinmesi sebebiyle erken dönem tarih ve siyer ilmine dair eserlere başvurmak suretiyle dönemi resmetmeye çalışmıştır. Başvurduğu eserler arasında “Ebû Abdillâh İbn İshak” ö.151/768 “el-Mübtade' ve'l-Meb'as ve'l- Megâzi”, “İbn Hişam” ö.218/833 “es-Sireti'n-Nebeviyye”, “Ebû'l-Münzir”, “İbnü'l-Kelbi” ö.204/819 “Kitabü'l-Esnâm”, “Ebû'l-Velid el-Ezrakî” ö.250/864 “Ahbâru Mekke”, “Ebu Zeyd İbn Şebbe” ö.262/876 “Târihu'l- Medineti'l-Münevvere”, “Belazuri” ö.279/893 “Ensabü'l- Eşraf”, “Vakîdî” ö.207/823 “el-Meğazi”, “İbn Sa'd” “Tabakat”, “İbn Abdilberr” “el- İstiab”, “Süheyli” “er-Ravdü'l-Ünûf”, “Semhudi” “Vefau'l-Vefa” gibi ilk dönem eserleri bulunmaktadır.³⁷⁰ Bunun yanında Kütüb-i Sitte ve ilk dönem hadis mecmualarını da kaynak olarak kullandığı görülmektedir.

Öztürk'ün tefsire bakış açısını incelediğimizde teorik anlamda O'nda ilk ve özgün anlamı yakalamak için tarihe gitme olgusunun büyük önem taşıdığını ve bunu ilk dönem tefsir ve tarih kitaplarına sıkça başvurmasından uygulama gayreti içerisinde olduğu görmekteyiz. Bu özellik bakımından tefsir çoğu yerde titizlikle

³⁶⁷ A.g.e.,C:I, s.268

³⁶⁸ A.g.e.,C:I, s.192

³⁶⁹ A.g.e.,C:I, s.506; Taberi, Camiu'l- Beyan, C:II, s.281

³⁷⁰ Öztürk, İlahi Hitabın Tefsiri, C:I, s.317-326

kaleme alınmıştır. Zira yazar erken dönem filolojik tefsirlerin de keyfi yorumların önüne geçmek ve ilk, özgün anlamı korumak için lügat ağırlıklı olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde bağlamı yakalamamanın önemine binaen yazarın bir çok yerde Kur'an'ın hitap oluşuna vurgu yaptığını ve Kur'an'ın kitap olarak görülmesinin tefsir açısından problemliliğini, sonraki dönemlerde Kur'an'ın bir anlama nesnesine dönüştürülüp somut bir kitap olarak algılandığını ifade ettiğini de görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında da bağlamı ortaya çıkarmak adına eserde tarih, siyer kaynaklarına sıklıkla başvurulduğu görülmektedir.³⁷¹

Tefsirde nakle önem verildiği müşahade edilmekte, ayrıca yazarın ilk dönem tefsirlerindeki rivayet ağırlıklı yapının korunmasını hermeneutik bir prensip olarak da yorumladığı görülmektedir.³⁷² Fakat Hz. Âdem'in cenneti, cennetten düşüşü, Hz. Musa'nın denizi ikiye yarması konularındaki yorumlarına bakıldığında ilk dönem tefsirlerinden yararlanılmadığı sahabenin algısına dikkat edilmediği ortaya çıkmaktadır.

Aynı şekilde yazarın tefsir ve hadis rivayetlerindeki kadın algısının olumsuz yönde olduğunu belirterek³⁷³ eleştirdiği halde “Sefihlerin en sefihi kadınlardır.”³⁷⁴ şeklindeki rivayete tüm kadınları kapsamasa dahi katıldığını dile getirerek kullanması da bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Zira yazar modern dönemin kadın konusundaki savunmacı tavrını ve rivayet kullanımını eleştirirken kendisinin bu anlamda aldığı tavır muğlak görünmektedir. Kadın konusundaki ayetlerin nüzul ortamındaki sosyolojiden ayrı düşünülmeyp tekrardan yorumlanması gerektiğini düşünen yazar bu rivayeti kullanarak eleştirdiği klasik tefsir geleneğinden çokta farklı bir yorumda bulunmamıştır.

3.3.3. Kıraat

Bilindiği gibi kıraatler tefsir ilminde büyük bir öneme haizdir. Kimi zaman müphem lafızları açıklama kimi zaman fıkhi hüküm koyma noktasında delil getirme amacıyla kullanılan kıraatlerden müfessirlerin çoğu faydalanmıştır. Fıkıh ilminde de

³⁷¹ Yasemin Özdemir, “Günümüz Tefsirlerinde Teori ve Uygulama Tutarlılığı Araştırması: Mustafa Öztürk’ün “İlahi Hitabın Tefsiri”, Adli Eser Örneği”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2022, s.71

³⁷² Öztürk, **Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzül-Siret İlişkisi**, s.18

³⁷³ Öztürk, “Kur'an, Tefsir Kadın”, **Dini Araştırmalar-Kadın Özel Sayısı**-,C:19, Sayı:49, 2016, s.77

³⁷⁴ Taberi, **Câmiu'l- Beyan**, C:VII, s.560-565

mütevâtir kıraatlerden hüküm istinbat edilirken bazı şâz kıraatlerin de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca kıraat farklılıklarının manaya etki etmediğini düşünenler olduğu gibi manaya tesir ettiğini düşünenlerde bulunmaktadır.³⁷⁵

Yazarımız da birçok yerde çeşitli kıraatlerden faydalanmıştır. Bazı yerlerde görüşüne mesnet kılmak açısından kıraatlerden faydalanmış bazı yerler de ise kıraat vecihleri arasında herhangi bir tercihe başvurmuyup salt bilgi amaçlı aktarım yapmıştır. Yine yazar manayı değiştirecek derecedeki kıraat farklılıklarına özellikle dikkat çekmiştir. Birkaç örnek vererek devam edecek olursak görüşüne mesnet kılmak adına yaptığı bir aktarımda şunları dile getirmektedir: “فَارَزَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا” ifadesindeki “ezelle” fiilinin “yanılttı, yanlış iş yaptırdı” gibi bir manaya geldiği söylenebilir. Daha açıkçası “zelle” lafzı burada vesvese sebebiyle görüş ve düşüncede yanılsa sevk etmeyi belirtir. Kıraat imamlarından “Hamza b. Habib” [ö.156/773] “فَارَزَ لَهُمَا” lafzını “فَارَزَ لَهُمَا” şeklinde okumuştur ki buna göre söz konusu lafız “Şeytan Adem’i ve eşini cennetten uzaklaştırdı” veya “Adem’i ve eşini itaatten alıkoyup günaha sevk etti” gibi bir manaya gelir.”³⁷⁶

Yine yazarın görüşünü desteklemek amacıyla kıraatler arasında tercihte bulunduğu yerler arasında şurası da zikredilebilir: “Bakara 2/48. ayetteki “وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا” ifadesinde kıyamet ve hesap günü şefaatin söz konusu olmadığı bildirilir. Yedi kıraat imamından “İbn Kesir” (ö. 120/738) ve “Ebu Amr b. Ala” (ö. 154/771) “وَلَا يُقْبَلُ” lafzını “وَلَا تَقْبَلُ” şeklinde okumuşlardır ki kurala uygun okuyuş bu şekildedir.”³⁷⁷ Bir başka yerde ise yazar “اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم” ayetinde geçen “مصرا” kelimesinin bazı kıraat alimlerince sonunda elif harfi bulunmaksızın okunduğunu ifade etmiş bunun da kınama vurgusu taşıyan bu ifadede daha anlamlı ve tercih edilebilir olduğunu dile getirmiştir.³⁷⁸

Salt bilgi aktarmak amacıyla yaptığı nakillerden bir örnek vermek gerekirse şu örnek verilebilir: Fatiha suresi 6. ayette yer alan “ihdina” lafzının bazı sahabe ve kıraat önderleri tarafından çeşitli şekillerdeki okunuşlarına değinen yazar bu

³⁷⁵ Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı:39 Yıl: 2015/2 s.178

³⁷⁶ Öztürk, İlahi Hitabın Tefsiri, C:II, s. 202

³⁷⁷ A.g.e., C:II, s. 294

³⁷⁸ A.g.e., C:II, s.404

farklılıkların Hz. Peygamber'in 7 harf ruhsatına dayandığını ve mana merkezli kıraat olarak isimlendirilebileceğini ifade etmektedir. Yine Fatiha suresi tefsirinde yazar “elhamdülillah” lafzının öncelikle kıraat imamlarının çoğunluğuna göre bu şekilde okunduğunu zikrederek İbrahim b. Ebi Able'nin “el hamdülullah”, Hasen el Basri, Zeyd bin Ali ve Ebu Nehik'in “el hamdilillah” şeklinde okuduklarını da zikretmektedir.

Yazar yine salt bilgi verme maksadıyla Bakara 2/38. ayette “فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” zikri geçen “فلا خوف” lafzını kıraat imamlarının çoğunluğunun merfu olarak okuduğunu fakat kıraat-i aşere imamlarından Ya'kub el-Hadrami (ö.205/821) ile Zühri (ö. 124/742), Hasen el- Basri (ö.110/728), İsa b. Ömer (ö. 149/766) ve İbn Ebi İshak (ö. 117/735) gibi alimlerin mansup olarak okuduğunu da nakletmiştir.³⁷⁹ Aynı şekilde Bakara 2/58. ayette geçen “تَغْفِرُ” (bağışlayalım) fiilini Nafi', A'meş gibi alimlerin “يَغْفِرُ” Katade, “Hasen el- Basri” gibi alimlerin “yuğfer” diğer bazı alimlerce “tuğfer” şeklinde okunduğu bilgisini vermektedir.³⁸⁰

Yazar tefsiri “anlam arkeolojisi yapmak” olarak tanımdığından ve dille kopmaz bir bağı olduğunu düşündüğünden yöntemi gereği kıraat, cahiliyye şiiri gibi verileri kullanmış bu noktada da yöntemine sadık kaldığı görülmüştür.

3.3.4. Cahiliyye Dönemi Arap Şiiri

Kur'an'ın inmeye başladığı Cahiliyye toplumunda şiire büyük önem verildiği yadsınamaz bir gerçekliktir.³⁸¹ İstişhâd da kavram olarak “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek”³⁸² anlamında kullanılır. İlk olarak sahabe döneminde garib kelimeleri açıklamak için kullanıldığı düşünülen istişhad daha sonraki dönemlerde tefsirlerde ayetlerin dilsel yorumlarında kullanılmaya başlanmıştır.³⁸³ İstişhadın kaynaklarından bahseden alimler Kur'an,

³⁷⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.II. s.213, Ebu Hayyan el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhit**, Thk:Sıdkı Muhammed Cemil,Beyrut, Dar'ul Fikr, 1420, C:I, s.564

³⁸⁰ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.380

³⁸¹ Şerafeddin Gölcük, **Kur'an ve Mekke**,s.201-202

³⁸² İsmail Durmuş, "İSTİŞHÂD", <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishad--arap-dili>, TDV İslâm Ansiklopedisi, 07.04.2022

³⁸³ Abdullah Bedeva, “İbn Âşur'un Tefsirinde İstişhad Yöntemi”, **BÜİFD**, Sayı: 11, Yıl: 2018/1, s. 311

hadis, şiir ve tahrif olmamış Arap lisanı olmak üzere 4 unsuru zikretmektedirler. Zikri geçen unsurlar arasında hadisle, söyleyeni belli olmayan şiirle, istişhad edilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.

Öztürk de eserinde zaman zaman şiirle istişhad örneği vermektedir. Örneğin: Salat, İkame ve İkame-i Salat adlı bölümde Cahiliye devri şairi A'sa'nın *عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوماً /Kızım sen hep böyle dua et ve şimdi uyku için yum gözlerini mısralarını zikretmektedir.*³⁸⁴

Yine Cahiliye devri şairlerinden Ezbat b. Kuray, Lebid b. Rebia ve Abid b. Ebras'ın *“ والمسي والصبح لا فلاح معه ” /Habire akşam olur sabah olur; ama bu döngünün bekası yoktur, “ ونرجو الفلاح بعد عاد وحمير ” /Ad ve Himyer kavimleri gelip geçtikten sonra, biz isteriz ki hep bu dünyada kalalım, “ افلح بما شئت ” /İster akıllıca ister aptalca yaşa; paşa gönlün nasıl isterse o şekilde kal...verdiği örneklerle felah lafzının süreklilik, ebedilik gibi anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir.*³⁸⁵ Bir diğer örnekte ise yazar Hz. Peygamberin risaletinden önceki dönemde de melek inancının olduğuna delil getirmek için Antere b. Şeddad'ın bir şiiriyle istişhadda bulunmuştur.³⁸⁶

3.3.5. Kitab-ı Mukaddes ve İsrâiliyyât

İsrâiliyyât, yahudi ve kimi zaman hristiyan kaynaklarından nakledilmiş “efsane, kıssa, olay veya bilgi”³⁸⁷ anlamında kullanılır. Fakat zaman içerisinde bu terim Zerdüştlük, Yakın Doğu kültürleri gibi tefsirin kapsama alanına giren tüm yabancı unsurlar için kullanılmaya başlanmıştır. Erken dönem tefsir eserlerinde isrâiliyyât terimi olumsuz bir anlam taşımazken İbn Teymiyye sonrasında terim menfi anlamlar taşımaya başlamıştır diyebiliriz.³⁸⁸ Modern döneme gelindiğinde ise isrâiliyyât ve Kitab-ı Mukaddes alıntıları arasında bir fark oluşmaya başlamıştır. Bu manada eserde Kitab-ı Mukaddes alıntılarının yoğun bir şekilde aktarıldığını zaman

³⁸⁴ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.I. s. 397

³⁸⁵ **A.g.e.**,C:I, s. 438

³⁸⁶ **A.g.e.**,C:II, s.142; İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Çev: Süleyman Ateş, s.22

³⁸⁷ İbrahim Hatiboğlu, "İSRÂİLİYAT", <https://islamansiklopedisi.org.tr/israiliyat#1>, TDV İslâm Ansiklopedisi, 06.10.2021

³⁸⁸ Ertuğrul Döner, “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** Eylül/2015 Yıl: 2, Sayı: 4, s.7

zaman ise isrâiliyyât kaynaklı haberlerinde nakledilerek eleştiri konusu yapıldığını görmekteyiz.³⁸⁹

Öztürk'ün isrâiliyyâta bakış açısına değinecek olursak; yazar erken dönem tefsir eserlerinde tefsirde isrâiliyyâtın çok önemli bir yeri olduğunu isrâiliyyât teriminin İbn Teymiyye ile başlayıp modern dönemde de devam eden pejoratif bir anlama evrildiğini beyan ederek, bu menfi tutuma Yahudilik, Siyonizm ve Oryantalizm karşıtlığının sebep olduğunu düşünmektedir. Ayrıca tefsirde isrâiliyyât karşıtlığından bahsederken Reşid Rıza'nın isrâiliyyât konusunda olumsuz bir tutum takındığı halde tefsirinde Tevrat'tan birçok alıntı yaptığını da beyan etmektedir.³⁹⁰ Son tahlilde tefsirin İsrailiyyatsız olamayacağından, tefsirin rivayet/nakil merkezli yapısından israiliyyatın çıkamayacağından bahsederek şunları dile getirmiştir:

”Tefsirde İsrâiliyyât'a yer vermenin cevazından değil, vücutundan bahsetmek gerekir. Kaldı ki bu konuda cevaz hükmüne kail olan alimlerce dikkat çekildiği gibi, İslam dini vahiy ve nübüvvet zincirinin son halkası olması hasebiyle, Kur'an'daki temel dini prensiplerle ilgili beyanlar daha önceki kitaplarda yer alan beyanlarla örtüşür niteliktedir. Bunun yanında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da kitabi bilginin yanında şifahi geleneğe de önem verildiği malumdur. Öte yandan, İsrailoğulları'nın ve diğer halkların başından geçen olaylarla ilgili hikayelerin ibret değeri taşıdığı şüphesizdir. İbret almaya vesile olma noktasında herhangi bir kıssa ve hikayenin tarihi ya da hurafî olması önem arz eden bir mesele değildir.”³⁹¹

İncelediğimiz bu eserinde de yazar kimi zaman Kitab-ı Mukaddesten yaptığı alıntılarla Kur'an'ın vermek istediği mesajın aynıyla ilahi kitaplarda yer aldığını ifade etmekte bazen de yaptığı bu alıntılarla anlaşılan mesajın Kur'an'ın vermek istediği mesaj değil bir yanlış algı olduğunu delillendirmektedir. Örneğin:

“Tanrı tarafından seçilmişlik ve ahit temalarının merkezi yer tuttuğu Tevrat'ta siyasi sözleşme türünün yanı sıra biri vaad, diğeri ahitleşme şeklinde olmak üzere iki ilahi sözleşmeden bahsedilir. Tanrının Nuh, İbrahim ve Davut ile yaptığı onlara yönelik

³⁸⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C.II, s.455, 502

³⁹⁰ Öztürk, “Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım- Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, s.14,

19

³⁹¹ **A.g.m.**, s.64

karşılıksız vaadini ifade eden sözleşmeler³⁹² ilk türden ahit kapsamında yer alırken Tanrı ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen sözleşme³⁹³ ikinci türü oluşturur.³⁹⁴ Tevrat'ta ahd ve misak karşılığında “berit/ luhot ha-berit” [Akadça: biritu], “edut/ luhot ha- edut” [Çıkış, 25/16; Levililer, 16/13] ve “alah” [Tekvin, 26/28] gibi kelimeler kullanılır. Tekvin 26/28, Tesniye 29/12-13'de “berit” ve “alah” kelimeleri tıpkı Kur'an'daki ahd ve misakın kullanımı gibi bir arada zikrolunur.”³⁹⁵

“Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz” dedik. 2/35 (Diyanet Meal)

“Adem’e şöyle buyurmuştuk: “Ey Adem! Sen ve eşin, cennete yerleşin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi bola döke yiyip için; fakat şu ağaca yaklaşmayın. Aksi halde zalimlerden olursunuz..” 2/35 (M.Öztürk Meal)

Yukarıda zikri geçen ayet-i kerimede Adem'in cenneti konusunda gökyüzünden değil yeryüzünden bahsedildiğini düşünen yazar bu cennetin Tekvin'de geçen “Aden” bahçesiyle ilgili tasvirleri hatırlattığını düşünerek şu ifadeleri dile getirmektedir:

“Tefsir kitaplarındaki rivayetler Cennetten kovulma hususunda Yahudi gelenekteki anlatılar ile büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Oysa bu kıssada muhatapların idrakine sunulmak istenen mesaj Adem'in cennetin mahiyeti ve adresi değildir. Bu yüzden cennetin huld (ebedilik) cenneti mi yoksa yeryüzündeki bereketli bir bölge mi olduğu meselesi Kur'an'ın hidayet misyonu açısından hiçbir önem arz etmemektedir. Dolayısıyla “Adem'in cenneti gökte miydi yoksa yeryüzünde miydi?” gibi bir meseleyi tartışmanın son kertede fikri fanteziden ibaret olduğunu söylemek gerekir.....Kur'an'ın bu konudaki beyanlarının Tekvin'le paralellik arz ettiğini, dolayısıyla Adem'in cennetinin Tekvin'de “Aden” (Eden) diye geçen “sevinç, mutluluk” gibi anlamlar içeren bahçeye karşılık geldiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.”³⁹⁶

³⁹² Tekvin (Yaratılış) 9/8-17; 17/ 2-22; I. Samuel 7/8-16.

³⁹³ Tesniye (Yasanın Tekrarı) 26/16-19.

³⁹⁴ Gürkan, “Mîsâk”, DİA, XXX.172.

³⁹⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.115; Weinfeld, “Covenant”, EJ, V. 249.

³⁹⁶ **A.g.e.**, C:II, s.190

Aynı şekilde Maide suresi 21-25. ayetler arasında anlatılan kıssanın Tevrat'ın Sayılar ve Tesniye bölümlerinde zikrinin geçtiğini ifade etmektedir.³⁹⁷

“Bir zamanlar, “Ey Musa! Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı.” 2/55 (Diyanet Meal)

“Yine vaktiyle siz, “Ey Musa! Biz Allah’ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız” demiştiniz. Bunun üzerine şiddetli bir sarsıntı ve uğultu, bakıp durduğunuz halde iken sizi yakalayivermişti.” 2/55 (M.Öztürk Meal)

Öztürk yukarıdaki ayeti tefsir ederken de “Rab Musa’ya Sana koyu bir bulut içinde geleceğim dedi”³⁹⁸ şeklindeki Tevrat ifadelerine yer vermiştir. Başka bir yerde ise yazar 2/67-71. ayetlerde anlatılan kıssanın Tevrattaki “kızıl inek” anlatısıyla ve 2/72-73. ayetlerde anlatılan kıssanın ise Tesniye bölümündeki bir anlatıyla örtüştüğünü ifade etmektedir.³⁹⁹ Aynı şekilde Kur’an’da anlatılan Âşhab-ı Sebt kıssası ile Yahudi kaynaklarda anlatılan Sambatyon nehrinde yaşayan halkın kıssasının da benzerlikler taşıdığını düşünmektedir. Tefsirde Hz. Musa ve İsrailoğullarından bahsedilen pasajlarda Kitab-ı Mukaddes’ten bir çok alıntı mevcuttur.⁴⁰⁰

Sonuç olarak isrâiliyyât hakkında yazarın şu görüşleriyle bitirmek istiyoruz: “Dini metinleri modern aklın kabulleri doğrultusunda anlayıp yorumlama eğilimi gelenekçisinden modernistene kadar çağdaş İslam düşüncesinin tüm varyantlarında mevcuttur. Bu durum, modern İslam dünyasında yaşanan epistemolojik ve hermeneutik krizin derinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu kriz aynı zamanda çok büyük bir travmaya işaret etmektedir. Bu travmanın önemli bir göstergesi, erken dönem tefsir kaynaklarındaki İsrailiyyat’ın bilgi değerinin çağdaş bilgi kuramına göre ölçülmesidir. İsrailiyyat malzemesine tefsir değeri atfeden geleneksel anlayışa göre bilgi, daha önce belirtildiği gibi, üretilen değil, nakledilen

³⁹⁷ Sayılar, 13/1-31, 14/1-3, s.152,153; Tesniye 1/ 9-33, s.182-183

³⁹⁸ Çıkış (Mısır’dan Çıkış), 19/10, s.75

³⁹⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.450-451

⁴⁰⁰ Çıkış (Mısır’dan Çıkış) 20/4-6, s.76; Tesniye (Yasanın Tekrarı) 5/8-10, s.188

bir şeydir. Modern anlayışta ise bilgi, ilim gibi kavramlarla ifade edilen şey, temelde deney ve gözlem yoluyla elde edilen empirik bir ürüne karşılık gelmektedir.”⁴⁰¹

Modern dönemin isrâiliyyât karşıtlığını eleştiren yazarın tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes’ten pek çok alıntı yaptığını ve tefsirlerde yer alan isrâiliyyâta dair rivayetleri aktararak zaman zaman eleştirdiğini de görmekteyiz. Tefsirin isrâiliyyât olmadan eksik kalacağını düşünen yazarın bu anlamda metoduna sadık kaldığı görülmektedir.

3.3.6. Klasik ve Çağdaş İslam Düşünürleri

Yazar mukaddimesinde belirttiği üzere zaman zaman Mutezili ya da Şii alimlere dahi yer vereceğini ifade etmektedir. Bu sebeple kaynakçanın bir hayli yoğun olduğunu ifade etmek isteriz. Eserin birinci cildi Fatiha suresinde 270 adet bakara suresi tefsirinde ise 248 adet kitaba başvurulduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra sıkça atıfta bulunduğu belli başlı alimlerde bulunmaktadır. Tedvin öncesi ve tedvin dönemi tefsirleri arasında en çok atıfta bulunulan isimler İbn Abbas (68/687-88), Mukatil bin Süleyman (150/767), Taberi (310/ 923), gibi isimlerdir. Zaman zaman İbn Kesir (774/1373) “İbn Atiyye el- Endelüsi” (541/1147) “Fahreddin er-Razi” (606/1210) gibi alimlerin tefsirlerine de başvurduğu görülmektedir.

Son dönem tefsirleri arasında ise en çok Muhammed Tahir İbn Aşur (1879-1973), “Muhammed Abduh” (1849-1905), “Reşit Rıza” (1865-1905) gibi isimlerden nakiller yaptığı görülmektedir. Ayrıca Zemahşeri (538/1144) Beydavi (685/1286) Ebu Hayyan el-Endelüsi (745/1344), Ebu Müslim Isfehani (322/934) Mevlana Muhammed Ali (1874) Muhammed İzzet Derveze (1888) Alusi (1270/1854), İbn Cüzey (741/1340), Muhyiddin İbnül Arabi (1165/1240), Gazali (1058/1111), Tusi (460/1067) İbn Teymiyye (728/1328), Kurtubi (671/1273) Tabersi (548/1154) İbn Acibe (1224/1809) Maturidi (333/944) gibi isimleri de zaman zaman kullandığı yani kısaca tefsir ilmi kapsamında olan çoğu eserden bir hayli faydalandığı görülmektedir.

Müfessirlerin eserlerinin yanı sıra yazarın siyer, fıkıh, hadis gibi ilim dallarına ait eserlerden de yararlandığı görülmektedir. Yararlandığı isimlerden

⁴⁰¹ Öztürk, “Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım- Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, s.64

birkaçını sayacak olursak; “Buhari”, “Müslim”, “Tirmizi”, “Ebu Davud”, “İbn Hanbel”, İbn Hacer, Nevevi, Şevkani, Şehristani, İbn Haldun, Ali el- Kari, Suyuti, Zerkeşi, Molla Fenari, Şafii, Eş’ari, Bağdadi, Cevad Ali, gibi alimlerin eserlerinden istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Yazarın etkilendiği isimler arasında bazı yabancı kaynaklarda sayılabilir. Bunlar arasında en sık ismi geçen kişi Spinoza’dır. Özellikle yazarın mucizeye dair görüşleri Spinoza ile paralellik arz etmektedir. Bununla beraber tefsirde Montgomery Watt, Arthur Jeffery, Rudi Paret, Blaise Pascal, Macdonald, Kierkegaard, Wensinch gibi isimlerden de zaman zaman nakiller yapılmıştır.

Yazarın kendisinden en çok nakil yaptığı zat hiç şüphesiz İbn Aşur olagelmektedir. “İbn Aşur’un” “et-Tahrir ve’t- Tenvir” adlı eseri için yazar modern dönemde Kur’an tefsirleri arasında en çok rağbet ettiğim, değer verdiğim tefsir, 40 yıllık bir emeğin ürünü kapsamlı bir eser niteliğinde bulunmaktadır.⁴⁰² Nitekim İbn Aşur tefsirinin 20. yüzyıldaki dilsel özellikler bakımından en üstün tefsir olduğunu düşünen sadece Mustafa Öztürk de değildir.⁴⁰³ Dolayısıyla yazarın İbn Aşur’dan etkilendiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Örneğin bilindiği üzere sünnetin bağlayıcılığı konusunda İbn Aşur on ikili bir tasnif yapmakta ve Hz. Peygamber’in tüm tasarruflarının teşri’ açısından aynı olmadığını belirtmektedir.⁴⁰⁴ Öztürk’ün sünnetin bağlayıcılığı konusundaki tasarrufu da bu minval üzeredir diyebiliriz. Zira O da hem sünnetin belirleyici olması gerektiğini ifade ederken hem de rivayetlerin sıhhatine bakılarak itinayla en erken döneme ulaşılarak hareket edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

İbn Aşur’dan nakil yapılan yerlere birkaç örnek vermek gerekirse; Bakara 2/34 “Hani biz meleklerle, Adem’e secde edin” buyurmuştuk” ayet-i kerimesi tefsirinde yazar İbn Aşur’un görüşünü şöylece nakletmektedir: “ İbn Aşur meleklerin secdesinin nesneler dünyasıyla değil, yüce (melekut) alemle ilgili olduğunu, dolayısıyla bu konuyu dünvevi düzlemdeki kavramsal içerikler üzerinden tartışıp

⁴⁰² Mustafa Öztürk, M. Öztürk ile Tefsir Okumaları-Yunus Suresi 87.ayet İbn Aşur et-Tahrir ve’t- Tenvir, https://www.youtube.com/watch?v=bFGQs2m_6TI, 20 Ekim 2014

⁴⁰³ Beşir M. Nâfi, “Tahir bin Âşur Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Alimin Kariyer ve Düşünce Dünyası” Çev: Hayati Sakallıoğlu, **İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, s.275

⁴⁰⁴ Halil İbrahim Doğan, “Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri”, **Yıldırım Bayezit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2015, s.140-154

birtakım tekellüflü yorumlar yapmaya hacet bulunmadığını söylemiştir ki bize göre de isabetlidir.”⁴⁰⁵ Aynı şekilde hakla batılın karıştırılması⁴⁰⁶, İblis’in Hz. Âdem’e secde emrinden önce kafir olup olmaması⁴⁰⁷ gibi konularda da yazarın İbn Âşur ile aynı minvalde yorumları tercih ettiği göze çarpmaktadır. Bu gibi örneklerin yanı sıra yazar İbn Âşur’un bazı görüşlerine katılamadığını da beyan etmektedir. Örneğin: Bakara 2/2.ayette zikri geçen el-kitab lafzının Kur’an vahyinin yazıya geçirilmesinin vacip oluşuna işaret saymasını kronolojik tutarsızlık olarak görüp eleştirmiştir.

Yazarın nakil yaptığı müfessirler arasında Abduh ve Reşid Rıza da büyük bir yekün tutmaktadır. Örnek vermek gerekirse; besmelenin müstakil bir ayet sayılıp sayılmaması meselesi hakkında Reşid Rıza’nın görüşünü paylaşan yazar kendisi de aynı şekilde düşündüğünü beyan etmektedir.⁴⁰⁸ Yazar yine Bakara suresinde bahsi geçen sığır ile ilgili kıssanın tefsirini de Derveze’nin⁴⁰⁹ yorumuyla paralellik arzeden bir formda sunmayı tercih etmiştir.⁴¹⁰

Ebu Hayyan el-Endelüsi’den yapılan alıntılara baktığımızda ise yazarın tefsirinde bu isme de büyük bir pay ayırdığını söylemek isteriz. Nitekim yazar tefsirler arasında lafız-mana denklemi ekseninde yazılmış olan en üst metnin ”Ebu Hayyan el-Endülüsî’nin “el- Bahru’l Muhi”t adlı eseri olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu eserde tefsir de sıklıkla karşılaşılan eserler arasındadır.

Yazar “ehl-i bid’at” olarak anılan Mu’tezile mezhebin tefsir tarihindeki kayıp halka olduğunu düşünerek Sünni müelliflerin mu’tezile hakkında kimi zaman yanlış değerlendirmelerde bulunduğunu ifade etmekte, çoğu zaman heretik olarak damgalanan bu mezhebin hicri 3. asırda İslam’ı muhalifleri karşısında en ön safta savunan mezhep olduğunu beyan etmektedir. Tarihimize mezhepler üstü bir bakış açısıyla objektif bir şekilde bakıldığında çok farklı bir Mu’tezile çizgisi ortaya çıktığını düşünmektedir.⁴¹¹

⁴⁰⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.181; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, **et- Tahrir vet- Tenvir**, Tunus, Darût-Tunisiyye lin-Neşr, 1984, C:I, s.422

⁴⁰⁶ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II,s.260

⁴⁰⁷ **A.g.e.**, C:II, s.187

⁴⁰⁸ **A.g.e.**, C:I, s.130

⁴⁰⁹ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Derviş, **et-Tefsiru’l-Hadis**, Kahire, Darû İhyail Kütübil Arabi, 1383, C:VI, s.176-179; Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsiru’l-Hadis**, Ekin Yay. Pdf Hazırlayan: Yunus Yazıcı Bostancı, 2014, s.59-60

⁴¹⁰ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.473

⁴¹¹ Öztürk, “Mu’tezile ve Tefsir”, **marife**, yıl. 3, sayı. 3, kış 2003, s.85-86; Ayrıntılı Bilgi İçin: Hüseyin Hansu, **Mutezilenin Hadis Anlayışı**, Ankara, OTTO Yay., 2018

Müellifimiz Şii, Sünni, Mu'tezili demeksizin İslam ümmetinin tüm ilmi birikiminden yararlanmanın gerekliliğine inandığından ötürü bazı bölümlerde bu fırkalardan da alıntılar yapmaktadır. Örneğin Mutezili müfessir Ebu Müslim el-İsfehani'nin Bakara/3. "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" ayetinde yer alan gayb lafzını şu şekilde tefsir ettiğini ifade ederek müfessirlerin çoğunluğunca yapılan gayb tanımına bir eleştiri getirmektedir. "Ebu Müslim'e göre "gayb" lafzı imanın nesnesine değil, mü'minlerin iman ediş hallerine delalet eder. Bu takdirde "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (yü'minune bil-ğayb) ifadesi, " O muttakiler/mü'minler, münafıkların aksine insanlarla birlikteyken iman sahibi oldukları gibi tek başlarına, yani ğayb halinde iken de gerçek iman sahibidirler şeklinde bir anlam içerir."⁴¹²

Ayrıca müellifin Allah'ın sıfatları, hidayet gibi konularda öne sürdüğü görüşlerini Zemahşeri ve Kadi Abdülcebbar'dan yaptığı nakillerle güçlendirmiş bunların en makul görüşler olduğunu beyan etmiştir.⁴¹³

Yine müellif klasik kelimeler geleneğinde kafirlerin üzerinde nimet bulunup bulunmaması meselesinin tartışılan bir mesele olduğunu, Eş'arilerin kafirler üzerinde herhangi bir nimetin söz konusu olamayacağını düşündüklerini fakat bu konuda Mutezili görüşün daha tutarlı olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁴ Cehennemde kafirlerin ebedi olarak kalmayacağı görüşünü sahabeden İbn Mesud, Abdullah b. Ömer, Ebu Hureyre gibi isimlerle ve Mutezili kelamcı Cahız'dan nakillerle destekleyerek tutarlı bulduğunu belirtmiştir.⁴¹⁵

Yazar selefilik lafza bağlı kalıp, te'vilden kaçınmayı prensip edinen ve "sahabe ve tâbiûn mektebi" olarak anılan bir ekol olarak bilindiğini fakat esasen selef ulemasından (sahabe ve tâbiûn) te'vilden kaçınanlar olduğu gibi te'vili benimseyenlerin de çıktığını ifade etmektedir. Selefilik aslında sıkı hadis taraftarlığı ya da Hanbelilik olarak anlaşılması gerektiğini sahabe ve tâbiûn neslinin Ehl-i Hadis anlamında selefi olarak gösterilmesinin isabetsiz olduğunu beyan etmektedir.⁴¹⁶ Selefilik İbn Teymiyye'den sonra bir ekol haline geldiğini, bu ekolü sistematik bir hale getiren İbn Teymiyye'nin ise hakikati kendi tekeline alma gibi bir

⁴¹² Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.387

⁴¹³ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.199-267; Zemahşeri, **el- Keşşaf**, C:II, s.532

⁴¹⁴ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.293; Razi, **Mefâtihu'l Gayb**, C.II. s.375, C:III, s.492

⁴¹⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.217-218

⁴¹⁶ Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", **marife**, yıl. 9, sayı. 3, kış 2009, s.86,92,93

tutum takındığını şu cümlelerle ifade etmiştir: “İbn Teymiyye ne reye, ne nazar ve istidlale, ne te'vile ve ne de mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; bilakis lüzum arz ettiğinde bunların tümünü pekala kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı rey, istidlal, te'vil ve mecaz "ötekin ya da ötekilere ait rey, istidlal, te'vil ve mecazdır.”⁴¹⁷

Öztürk'ün tefsirinde İbn Teymiyye'nin görüşlerine yer verdiği örnekler ise şunlardır: Zulüm kelimesinin siyasi açıdan ele alındığını beyan eden müfessir devlet yönetiminde en önemli şeyin adalet olduğunu vurgulamakta İbn Teymiyye'nin şu cümleleri ile de görüşünü desteklemektedir: “Allah kafir olsa bile adaletli bir devlet düzenini ayakta tutar ve fakat Müslüman olsa dahi zalim devlet düzenini payidar kılmaz. Dünya düzeni adalet ve küfür üzere devam eder; fakat zulüm ve İslam üzere devam edemez.”⁴¹⁸

Aynı şekilde yine şefaath hakkındaki görüşünü beyan ederken yazar İbn Teymiyye'nin şu görüşünü de nakletmiştir: “Selefi alimler duada “Peygamber hakkı için” veya “filanca veli hakkı için” gibi ifadelerin kullanılmasını Allah'tan başkasına yemin etmeye benzeterek böyle bir şefaati caiz görmemişlerdir.”⁴¹⁹ Aynı şekilde yazar işari yorum geleneğini sağlıklı bir zemine kavuşturma, işari yorumların sıhhat şartları ve metodoloji geliştirme anlamında İbn Teymiyye'nin görüşlerinin çok önemli olduğunun da altını çizmektedir.

Bir başka örnekte ise yazar İbn Teymiyye'yi İbnü'l Arabî'nin görüşlerini ilhad kapsamında değerlendirmesinden ötürü eleştirmekte ve görüşleri dolayısıyla kimseyi tekfir etmenin doğru olmadığını beyan etmektedir.⁴²⁰

3.3.7. Çağdaş Batılı Düşünürler

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından önce batıda ve doğuda diğer din mensuplarını sınırlayıcı ve maksatlı bir tutum gözlemlenirken sonrasında bu tutum yerini ötekini açıklayıcı ve anlayıcı bir şekle dönüşmeye başlamıştır.⁴²¹ Son yüzyılda tefsir alanında dikkate değer çalışmalarında yapıldığını hesaba katarsak Batı'daki bu

⁴¹⁷ A.g.m., s.99

⁴¹⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II,s.200; Takiyyüddin İbn Teymiyye, **el- İstikâme**, Thk: Muhammed Reşad Salim,1.Baskı, Medine, Camiatü İmam Muhammd bin Suud, 1982-1983, C:II, s.247

⁴¹⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.295

⁴²⁰ A.g.e.,C:I, s.471

⁴²¹ İsmail Çalışkan, “Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon” (1919-2001), **marife**, yıl:3, sayı:2, güz 2003, s.28

birikimden faydalanma isteğini daha kolay anlamlandırabiliriz. Oryantalist araştırmacıları da kendi içerisinde gruplara ayırarak amaçları her ne olursa olsun oryantalist faaliyetler sonucu ortaya çıkan eserlerden istifade edilmesi gerektiği fikri üzerinde durulmaktadır.⁴²² Ayrıca Batı karşısında enerjimizi sürekli savunma ile tüketmek yerine kendine dönüp sorgulama ve anlamaya yönelmemizin daha elzem olduğu da düşünülmektedir.⁴²³ Bahsi geçen konular çerçevesinde Öztürk de Batı veya Doğu ayırımı yapmaksızın her türlü ilmi birikimden faydalanma yolunu tercih edenlerdendir.

Yazar iman, kötülük sorunu, şeytan gibi kavram ve konuları açıklamaya çalışırken batılı ilim erbabının görüşlerine başvurmayı gerekli görmekte ve bunu insanlığın genel birikiminden faydalanmak olarak telakki etmektedir. Sıklıkla atıfta bulunduğu isimler ise şöyle sıralanabilir: Soren Kierkegaard (ö.1855), Blaise Pascal (ö.1662), Immanuel Kant (ö.1804), Aristo (M.ö. 322), Newton (ö.1727), Einstein (ö.1955), Spinoza (ö.1677)

İman'ın Mahiyeti ve Geleneksel İman Tanımının Kritiği adlı bölümde iman kelimesinin İbranice manalarına değinerek Jeffery'den yaptığı nakillerle görüşüne delil kılmakta yine İman kavramına değinirken Kierkegaard ve Pascal'ın görüşlerine yer vermiştir.⁴²⁴ Aynı şekilde Rahman ismi hakkındaki değerlendirmeleri aktarırken Montgomery Watt ve Richard Bell gibi şarkiyatçıların görüşlerine de yer vermektedir.⁴²⁵

Fatiha suresinde geçen ¼. “yevm” kelimesini açıklarken zamanın mahiyetine değinen yazar konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına Kant, Aristo, Newton, Husserl gibi bir çok düşünürden nakiller yapmıştır.⁴²⁶

Ümmi ve Ümmilik kavramlarını açıklarken Josef Horovitz'den (ö.1931) naklen “ümmiyyin” kelimesini “putperestler arasından ve putperestler için bir peygamber” olarak yorumladığından bahsetmiş yine Rudi Paret'ten (ö.1983) naklen

⁴²² Erdinç Ahatlı, “Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak-Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu” **marife**, yıl:2 sayı:3 kış 2002, s. 313,314,315,336

⁴²³ İbrahim Hilmi Karşlı, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:18, Say:2, 2005, s.156

⁴²⁴ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.390,395-397

⁴²⁵ **A.g.e.**, C:I, s.192

⁴²⁶ **A.g.e.**, C:I, s.207

“ümmi” kelimesini Hz. Peygamber’in İbrancadaki karşılığını tam olarak bilmediği için saygısızlık veya itibarsızlık olarak görmediğini belirtmiştir. Ayrıca bu kelimeye Montgomery Watt’ın (ö.2006) yazılı kutsal kitapları bulunmayan topluluklar manası verdiğini bunun da aslında en doğal anlamı olduğunu vurgulamıştır. Yine yazarın mucizeye bakış açısını anlatırken Spinoza’dan mülhem birçok görüş beyan ettiğini de ilgili bölümde ifade edeceğiz.

Nebi ve nübüvvet kelimelerinin Arapça kökenli olmayıp Aramcaya ait olduğunu ileri süren Aloys Sprenger (ö. 1893), Josef Horovitz (ö.1931), Arthur Jeffery (ö.1959) gibi düşünürlerin görüşlerine yer vermiştir.

Yazar Ruhukudüs meselesi başlığı altında “kutsal ruh” kavramını açıklarken de Müsteşrik Macdonald’ın (ö.1943) bu konudaki görüşlerini değerli bulup kendi görüşüne mesnet oluşturmak adına paylaşmıştır. Macdonald’a göre “ruh” kelimesi Arapça değil İbranca kökenlidir. Öztürk’te ruh kelimesinin Kur’an’daki kullanımının Yahudi gelenekteki kullanımıyla paralellik arz ettiğini düşünmektedir. Ruh kavramını açıklarken Spinoza ve Yahudi filozof İbn Meymun’un (ö.601/1204) görüşlerine de başvuran yazar şunları söyleyerek konuyu özetlemektedir:

“Tanrı’nın ruhu tabiri, “Rabbin ruhu bir peygamber üzerindeydi, rab ruhunu insanlara üfledi, insanlar tanrının ruhuyla, kutsal ruhla dolmuştu” gibi Kitab-ı Mukaddes ifadelerinde görüleceği üzere peygamberlerin özel manevi bir güçle donatılmış ve kendilerini tam bir sadakatle dindarlığa adanmış olduklarını ifade eder. Onlar bu sayede Tanrı’nın muradını anlayıp kavrayabilmektedir...”ruh” ve “Tanrı’nın ruhu” gibi kavramlar vahiy ve ilhamla doğrudan ilişkili bir semantiğe sahiptir. Aynı durum “Ruhukudüs” tabiri için de geçerlidir. Kur’an’da “ruh” kelimesi melekler ve peygamberlerle birlikte kullanıldığında vahiy ve ilham manası taşır.”⁴²⁷

Yine müellif Fatiha suresi 1/3. “O, Rahman, Rahim’dir.” ayet-i kerimesi tefsirinde kötülük problemine (teodise) de açıklık getirmek gerektiğini ifade ederek yabancı birçok filozoftan yararlanmıştır. Örneğin David Hume tarafından dile getirilen “Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa bu durum onun iyilik ve adaletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? Şayet âlemdeki kötülük ilahi iradenin istememesine rağmen mevcutsa, bu durum kötülüğün Tanrı tarafından ortadan

⁴²⁷ A.g.e., C:II, s.547-548

kaldırılmadığı, dolayısıyla O'nun kudretinin sınırlı olduğu anlamı taşımaz mı?"⁴²⁸ gibi soruları aktararak mevcut eleştirileri dile getirmiş sonra bu sorulara İslam alimleri ve batılı düşünürlerin (Gazali ve J. L. Mackie) verdiği meşhur cevapları aktarmış sonrasında bu cevapları optimist bulup Voltaire ve Schopenhauer gibi eleştirenleri dillendirerek son olarak aşırı iyimserci görüşlerin Kur'an'la da bağdaşmadığını ifade etmiştir.

Müellif Resmü'l-Mushaf konusuna değindiği bölümde ilk Mushaflarda bir çok kelimenin yazımında lafız-kıraat uyumuna dikkat edilmediğini ifade edip örnek verirken Theodor Nöldeke'den alıntılar yapmaktadır.⁴²⁹

Fatiha suresi ¼. ayette geçen "yevm" kelimesi tefsirinde zaman kavramına felsefi açıdan da değinen müellif Aristo, Newton, Einstein ve Kant'ın görüşlerine de başvurarak konuyu izah etmeye çalışmıştır.

Kelam alimleri tarafından benimsenen "Allah kıdem-i zamani ile kadimdir" düşüncesinin problemli olduğunu düşünen müellif bu noktada Tanrı ve Zaman ilişkisine dair Swinburne'in önerdiği yöntem ve Henri Bergson (ö.1941), A.North Whitehead (ö.1947) ve M. İkbâl (ö.1938) gibi ilim adamlarının üzerinde durduğu süreç (proses) felsefesinin alternatif olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir.⁴³⁰

3.4.Tefsir Uygulaması

3.4.1. Sure Girişleri

3.4.1.1.Fatiha Suresi Giriş

Öztürk genelde tüm tefsirlerde olduğu gibi sure tefsirlerine başlamadan önce sureye giriş yaparak başlamaktadır. Bu bölümde öncelikle surelerin nuzül sıralamalarındaki yerlerine değinen yazar Mekki, Medeni, tekerrürü'n-nuzül gibi konulara girerek bölümü tafsilatlandırmaktadır. Fatiha suresi girişinde ilk ve son inen ayetler hakkında bolca rivayet aktaran yazar sonuç itibariyle bu surenin ilk inen sure olduğu yönündeki kanaatini dile getirmiş ve buna bağlı olarak ise besmelenin inişi ile ilgili görüşleri serdetmiştir. Fatiha'nın Kur'an metnine giriş/mukaddime hüviyetinde

⁴²⁸ A.g.e., C:I, s.182

⁴²⁹ A.g.e., C:I, s.124

⁴³⁰ A.g.e., C:I, s.223-224

olduğunu ve bu sebeple de ona Fatihatü'l-Kitab dendiğini beyan etmektedir. Ayrıca Fatiha'nın Ümmü'l- Kur'an ve Ümmü'l- Kitab olarak isimlendirilmesini Kur'an'ın tüm ayetlerindeki temel maksadı yansıtan yapısıyla ilişkilendirmektedir. Yine yazar Fatiha suresinin Eski ve Yeni Ahit'te de benzer ifadelerle yer aldığı bilgisini vererek tevhid vurgusunun bütün bir tarih boyunca vahyin en esaslı konusu olduğunun altını çizmektedir. Daha sonra Fatiha ve Muavezeteyn surelerinin Abdullah bin Mes'ud'un Mushaf'ında yer almamasına değinen yazar Fatiha suresiyle ilgili diğer başka ihtilaflarında bulunduğunu zikrederek fıkhi birtakım konulara (namazda kıraat, seferde namaz gibi) yer vermekte, ihtilaflı meselelerin pek çoğunda ise Hanefi mezhebinin tercihlerini zayıf Şafii mezhebininkileri ise daha sağlam olarak nitelendirmektedir.

Fatiha suresi girişinde te'min meselesine de değinen yazarımız amin kelimesinin etimolojik köken bilgisi ve tarihteki kullanım yerlerine işaret ederek muarreb (arapçalaştırılmış) bir kelime olduğunu güven ve itimat anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Son olarak Kur'an surelerinin faziletleri ile alakalı günümüze kadar ulaşan çok çeşitli rivayetlere yer veren yazar genellikle mutasavvıf müfessirlerin rağbet ettikleri bu tarz rivayetlerin Kur'an'ın yanlış tanınmasına yol açtığını tefsir değeri taşımadığını beyan etmektedir. Ayrıca Batini ve Hurufi karakterli yorum geleneğinin zaman içerisinde Havassü'l-Kuran diye adlandırılan bir ilim dalı oluşturup sureler ve ayetleri dua ve isteklerin kabulünde bir araç olarak kullandıklarını dile getirerek eleştirmekte cincilik, muskacılık, üfürükçülük gibi işler için kullanılan bir kaynak haline döndüğünü belirtmektedir.

3.4.1.2. Bakara Suresi Giriş

Bakara Suresi girişinde Mushaf'taki sure tertibinin meal-tefsir okumaları için pekte uygun olmadığından bahseden yazar Fatiha'dan sonra Kur'an'ın otağı olarak nitelendirilen böylesi hacimli bir surenin gelmesini yani Kur'an'ın bilindik sure tertibine göre okunmasını düz bir arazide yürüyüşe başlayıp birdenbire sarp bir yamaca tırmanmaya benzetmekte ve bu problemin halli için ise nuzül kronolojisinin takip edilmesini önermektedir.⁴³¹ Ayrıca uzun yıllar içerisinde tamamlanan surelerin nuzül tarihini belirlemenin ise zorluğunu dile getirmektedir. Yazarın çok çeşitli

⁴³¹ A.g.e., C:I, s.310

konular barındıran uzun surelerin tefsirinde ise bir diğer çözüm önerisi tarihi arka plan bilgisi vermek ve nüzul-siret ilişkisine dayalı bu bilgiler ışığında zihinlerin netleşmesini sağlamaktır.

Yazar devamında tanıtıcı bilgiler verme amacıyla surenin isimlendirilmesi ile alakalı rivayetleri aktarmış sonrasında surenin fazileti hakkındaki rivayetlerin Kur'an okumaya teşvik amacıyla sonradan üretilmiş olabileceğini dile getirmiş ve Buhari ve Müslim gibi muhaddislerce nakledilen hadislerin surenin mana ve mesajlarının önemini vurgulamaya yönelik ifadeler olduğunu ifade etmiştir.⁴³²

3.4.2. Ayet, Kavram, Konu Yorumları

3.4.2.1. Allah'ın Sıfatları

Yazar Allah'ın sıfatları ile ilgili birbirinden çok farklı görüş ve yorumun ortaya çıkma sebebinin tarihten günümüze yaşanan kavramsallaştırmalardan kaynaklandığını düşünmekte İlk neslin Allah'ın sıfatlarını anlama konusunda sonraki dönemde yapılan kelami tartışmalar tarzında bir inanışının olmadığını hatta Allah'ı insan biçimsel tarzda düşünmenin dahi problem teşkil etmediğini ifade ederek görüşünü şu şekilde özetlemektedir:

”Allah Kur'an'da kendisini ümmi bir topluma tıpkı bir kral gibi takdim etmiştir. Bu takdim şekli hem Arabi akıl, dil ve kültür kodlarıyla, hem de insanın gayb alanını idrakten aciz bir varlık oluşuyla ilgilidir. Bu sebeple, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi gaybi bir konunun insan idrakine sunumu ancak temsil yoluyla mümkündür. Bu temsil de kaçınılmaz olarak, Zemahşeri'nin Ra'd 13/35.ayetin yorumunda çok güzel biçimde formüle ettiği üzere, “تمثيلا لما غاب عنا بما نشاهد” (temsilen li-ma ğabe anna bi-ma nüshahidü): Duyularla idrak edemediğimiz şeyleri nesneler dünyasında gördüğümüz şeylere temsil yoluyla anlatmak)⁴³³ şeklinde olmak durumundadır.”⁴³⁴

3.4.2.2. Kevni Ayet Yorumları

Yazar önceki bölümde de bahsettiğimiz gibi bilimsel tefsir anlayışının problemli olduğunu düşünmekte ve İlâhi kitapların insanoğlunun bilimsel ve entelektüel merakını gidermek gibi bir amaçla gönderilmediğini,⁴³⁵ bilimsel teorileri ilâhi metinlerle açıklamaya çalışmanın bizi çok doğru bir yere götürmeyeceğini dile getirmektedir.

⁴³² A.g.e., C:I, s.311-312

⁴³³ Zemahşeri, el-Keşşâf, III. 355.

⁴³⁴ A.g.e.,C:I, s.199

⁴³⁵ A.g.e.,C:II, s.140

“Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O’na eş ve ortaklar koşmayın.” 2/22 (Diyanet Meal)

“Allah yeryüzünü sizin için döşek haline getirdi. Gökyüzünü de [tavan gibi] bina etti. Gökten su indirdi ve bu vesileyle size rızık olarak ürünler meydana getirdi. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah’a eş ve ortaklar koşmayın!” 2/22 (Öztürk Meal)

Bilimsel tefsir anlayışı hakkında bazı örnekler veren yazar yukarıda zikri geçen 2/22.ayetteki tasvirlerden bilimsel bir takım sonuçlar çıkarmanın yersiz olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Fahreddin er-Razi yeryüzünün döşek gibi kılınmasının birtakım şartlara bağlı olduğunu belirtmiş ve bu şartların ilk maddesinde, “Yeryüzü sakindir” [الشرط الاول كونها ساكنة] dedikten sonra, “Şayet yeryüzü hareketli olsaydı bu hareket ya düz veya dairesel olurdu. Eğer düz olsaydı bu durumda yeryüzü bizim için döşek olmazdı. Çünkü yüksekte atlayan kimsenin bu durumda yeryüzüne düşmemesi gerekirdi...”⁴³⁶ gibi ilginç ifadeleri yer vermiştir. Abdulkahir el- Bağdadi (ö.429/1038) ise el- Fark beyne’l- Fırak adlı eserinde Ehl-i Sünnet’in icma ve ittifakla kabul ettiği temel prensipler arasında yeryüzünün sakin/ hareketsiz olduğunu, onun hareketinin ancak deprem ve benzeri hallerle arızı olarak vuku bulduğunu belirtmiş, ayrıca Ehl-i Sünnet’in icma ettiği bu görüşün Dehriyye tarafından savunulan “yeryüzü sürekli hareket halindedir” görüşüne muhalif olduğu notunu da eklemiştir.⁴³⁷ Bu görüşlerin son derece problemli olduğu izahtan varestedir.”⁴³⁸

Yazar aynı şekilde yine Bakara 2/24.ayetin tefsirinde de Elmalılı Hamdi Yazır’ın ayette geçen “hicare” kelimesini taş kömürü olarak tefsir ettiğini beyan etmekte son derece problemli olduğunu düşündüğü bilimsel tefsir anlayışını Montgomery Watt ve Richard Swinburne’in “kültürle irtibatlı vahiy” görüşünden hareketle şöyle izah etmektedir:“...kültürle irtibatlı vahiyde, sözgelimi yaratılış konusu o dönemdeki hakim kozmoloji tasavvuruna uygun şekilde açıklanabilir; dolayısıyla dünyanın 5-10 bin yıl önce yaratıldığı söylenebilir. Ancak bu önemli bir husus değildir. Burada önem arz eden husus, yeryüzünün gerçekten ne zaman yaratıldığı hakkında bilimsel bilgi vermekten veya bilimsel merakları gidermekten

⁴³⁶ Fahreddin er-Razi, **Mefâtihu’l- Ğayb**, C:II,s.336

⁴³⁷ Bağdâdî, el-Fark beyne’l-Fırak, s.330

⁴³⁸ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.35-36

öte, vahyin ilk ve doğrudan muhataplarına Allah'ın tek yaratıcı kudret olduğu mesajını iletmek, O'na ibadet edip adanmanın, iman ve ahlak sahibi bir insan olmanın lüzumunu idrak ettirmektir. Bu husus dikkate alındığında, sözgelimi dünyanın yaratılışı konusunda modern bilimsel bilgi ve keşiflerle bağdaşmayan beyanların vahiydeki özgün mesaja hiçbir halel getirmediği rahatlıkla söylenebilir.”⁴³⁹

Modern dönemde Kur'an metninde sayısal i'cazdan da söz edildiğinden bahseden yazar bu akımın temsilcilerden Reşat Halife'nin Müddesir 74/30. “عَلَيْهَا تِسْعَةٌ عَشْرَ” (Onun üzerinde on dokuz vardır) ayetinden hareketle sözde sayısal mucize teorisini geliştirdiğini de ilave etmektedir.⁴⁴⁰

Bilimsel tefsir anlayışına yukarıda da bahsettiğimiz gibi eleştirel bir tavır sergileyen yazar tefsirin bir bölümünde bilimsel tefsir kategorisine dahil olabilecek şu yorumu da serdettiği görülmektedir:

“...insan ve yeryüzünde halifelik konusunda şöyle bir ihtimalden de söz edilebilir: Her ne kadar ilgili ayetin zahiri ifade yapısından bağlam içindeki konumundan ve ilk hitap çevresinde taşıdığı mesajdan hareketle temellendirilebilir bir mana ve mefhum olmasa da insanoğlunun (homo sapiens) yeryüzündeki halifeliği kendisinden önceki neandertal, homo erektus, homo habilis, homo heidelbergensis gibi ön insan türlerinin yerini almasıyla veyahut aynı tür içinde nesillerin birbirlerini takip etmesiyle de ilişkili olabilir.”⁴⁴¹

Tam olarak bu noktada insanoğluna verilen halifelikle ilgili ayetin yorumu ile bilimsel tefsir anlayışı arasında bir çelişki ortaya çıkmış gibi durmaktadır. Zira yazarın yukarıda zikri geçen yorumu bilimsel tefsir kategorisinde değerlendirilebilecek türden bir yorumdur. Bu çelişkinin sebebi olarak ise, “daha önce görülmemiş bir hızla gelişen tabii ilimler ve küresel etkileri karşısında nasıl bir tavır alınacağına dair kafa karışıklığı”⁴⁴² olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca Mustafa

⁴³⁹ A.g.e.,C:II, s.36-37; Swinburne, Revelation: From Metaphor to Analogy, s.76-77

⁴⁴⁰ Ayrıntılı Bilgi İçin Bknz: Kansızoğlu, **Şireci Yanılgı- Hurufilik Tasavvuru/ Harf Gizemciliği ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004

⁴⁴¹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.155

⁴⁴² Abdullah Aygün, “Tefsirlerde Görülen Bazı Tutarsızlıklar Ve Sebepleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** C:11, Sayı:55 Şubat 2018, s.950

Öztürk'ün tarihselcilik anlayışıyla örtüşmediği için bilimsel tefsiri reddetme eğilimi içerisinde olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.⁴⁴³

3.4.2.3. Kur'an Kıssaları

Yazarın Kur'an kıssalarıyla ilgili görüşlerine ikinci bölümde değinmiştik. Ana hatlarıyla yazar Kur'an kıssalarının bazılarının temsili olduğunu, Allah'ın tarihi malumat aktarmak gibi bir gayesinin olmadığını kıssalardaki asıl amacın hidayet ve rehberlik olduğunu beyan etmektedir. Bu bölümde ise tefsirindeki örneklerine yer verilecektir.

“Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu. Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi. “Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin” cevabını verdiler. “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir” dedi. Onlara bunların isimlerini bildirince de “Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!” buyurdu. Meleklere, “Âdem'e secde edin” dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu. “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz” dedik. Şeytan oradan onların ayağını kaydırarak da bulundukları yerden onları çıkardı. Biz de “Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır” dedik. 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. Onlara şöyle dedik: “Oradan hepiniz inin! Benden size muhakkak bir rehber gelecektir.” Kim benim gönderdiğim rehber uyarsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.” 2/30-38 (Diyanet Meal)

⁴⁴³ Ahmet Akbaş, **Kur'an ve Pozitif Billim-Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği**-, İstanbul, KURAMER Yay., 2020, s.301

Örneğin yazar yukarıda verilen Adem as.'ın cennet kıssasının zahiri anlamı ile ele alındığında birçok kelami ve felsefi sorunla karşılaşacağımızı dile getirmekte bu konuda “Şehristani'nin” “el- Milel ve'n- Nihal” adlı eserinden İblis'in meleklerle hitaben sorduğu soruları naklederek burada bir çıkmaza girileceğini ifade etmektedir. Söz konusu kıssayı temsil olarak değerlendirmek gerektiğini belirten yazar kıssanın iyilik ve kötülük dürtüsü arasındaki çatışmayı ilk hitap çevresinin kültür ve algı düzeyine uygun olarak formüle edildiğini düşünmekte ve görüşünü şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Bu ayet gurubu İslam geleneğinde insanoğlunun yaratılış ve dünyevi hayat macerasına başlayış kıssası olarak algılanır ve genellikle lafzi/literal anlam düzeyinde yorumlanır.... Allah ile melekler arasında geçen konuşmaların “قال” (dedi) lafzıyla ifade edilmesi, burada insani bir muhaverenin (karşılıklı konuşma) gerçekleştiği anlamı taşımaz. Allah ile Âdem ve İblis arasındaki muhavereler için de aynı durum söz konusudur. Bu ifade tarzı gaybi alanla ilgili hususların beşeri/insani dilin kalıplarına sokularak anlatılmasıdır...Allah insana hitap ederken bizim iyiliğimizi isteyen “melek” ve bizi kötüye sevk eden “şeytan” gibi kavramlar kullanır. İblis ve Şeytan bu anlamda bir metafordur. Onun ne yapıp ettiğini biz ancak psikolojik deneyimlerle anlarız. İblis'in Adem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikâye, aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu olarak da anlaşılabilir. İblis insanı Allah'tan uzak tutan ve gerçekte bizim kendi günahımızdan ibaret olan manianın kişiselleştirilmesidir.”⁴⁴⁴İblis, Âdem ve cennet kıssası gerçekten yaşanmış bir hadisenin yalın, düz şekilde aktarımından ziyade, sanki insanın kozmik kaderine ilişkin bir drama niteliğindedir.”⁴⁴⁵

Eğer kıssayı temsili olarak değil somut anlamıyla yaşanmış bir hadise olarak algılasak kıssada geçen “hubut” kelimesini de cennetten yeryüzüne düşüş gibi algılamamız gerektiğini ifade etmekte bu hususta da şunları dile getirmektedir: “Adem'in “hubut”u fizik ötesi alemdeki bir cennetten nesneler dünyasına düşmekten öte bolluk, bereket ve huzur dolu bir hayat ortamından başka bir ortama, yani daha çetin hayat şartlarının tecrübe edildiği başka bir ortam ya da duruma intikal etmektir.”⁴⁴⁶

Kıssalarla ilgili Muhammed Halefullah'tan mülhem bazı görüşlere de yer veren yazar şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kur'an'da birçok temsili kıssa mevcut olup

⁴⁴⁴ A.g.e., C:II, s.137-138-222

⁴⁴⁵ A.g.e., C:II, s223

⁴⁴⁶ A.g.e.,C:II, s.225

bu kıssalar edebi karakterlidir. Hatta müfessirlere göre temsili anlatım, sanat ve edebiyat alanında tarihi anlatılardan daha etkilidir. Araplardaki edebi sanatlar tarihi gerçeğe dayandığı gibi hayal ve kurguya da dayanır. Dolayısıyla mesellerde bahsi geçen olayların mutlaka yaşanmış olması gerekmediği gibi kahramanların tarihi figürler olması da gerekmez.”⁴⁴⁷ Aynı şekilde Mısırlı Mahmut Şeltut’un bazı kıssaların temsili olabileceğini beyan ettiğini, Mücahid’in gökten ziyafet sofrası indirilmesi ile alakalı olarak darb-ı mesel yorumunu yaptığını, Ata b. Ebi Rebah’ın Bakara 2/243. ayette bahsi geçen kıssanın temsili kıssa olduğunu ifade ettiğini, Kaffal eş-Şaşı ve Zemahşeri’nin de benzer yorumlarını naklederek Kur’an’da temsili anlatım üzerinde durarak şunları zikretmiştir:

“Temsili kıssa ve anlatım, sembolik dille çok yakından ilgili bir konudur. Sembolik dil, doğrudan ifadesi güç ve problemlili hususları imgelere yansıtmak suretiyle formüle etmektedir. Buna göre temsili kıssalar, anlatılmak istenen şeyi dolaylı olarak anlatma özelliğine sahiptir. Bu anlatım tarzında başlı başına bir olay, başka gerçekliklerin yerine geçirilmekle birlikte asıl kastedilen şey, olayın kendisi değil, söz konusu gerçekliklerdir. Sembolik dilde anlatılmak istenen gerçeklikler ile semboller arasında kurulan analogiyle mesaj iletişimi sağlanır. Bu husus kıssalar ile kıssalarda verilmek istenen mesajlar için de söz konusudur. Daha açıkçası, kıssalar ile o kıssaları dinleyen muhatap kitlenin yaşadığı, inandığı ya da yaşaması ve inanması istenilen şeyler arasında analogik bir bağ kurulur.”⁴⁴⁸

Yazarın kıssalarla ilgili genel kanaatini tefsirine de yansıttığı yani bu anlamda tutarlı davrandığı ortaya çıkmaktadır.

3.4.2.4. Cinler

Öztürk halihazırdaki bilindik cin tasavvurumuzun cahiliyye dönemindekinden bir farkının olmayıp animistik bir yapısının olduğunu, Cevad Ali’nin el-Mufasssal adlı eserindeki Cahiliyye’de görünmeyen varlıklarla ilgili inançları okuduğumuzda bu benzerliğe şahit olacağımızı ifade ederek, Kur’an’ın insanın görüp idrak edemeyeceği varlıklar kategorisinden “cin” kelimesiyle bahsettiğini bu kelimenin semantik alanına meleklerin de girdiğini düşünmektedir. Aynı zamanda Felak ve Nas surelerinde cin ve insanların şerrinden Allah’a sığınılması gerektiği beyan edilirken aslında bu varlıklardan gece yahut cinlerin (görünmeyen varlıkların) bizzat insana bir kötülüğünün dokunmayacağından yani

⁴⁴⁷ A.g.e.,C:I, s.552

⁴⁴⁸ A.g.e.,C:I, s.553; Yavuz, Kur’an’da Sembolik Dil, s.348-349.

bizatihi şer üretmeyeceğinden bahsederek ayetlerin müşrik zihniyetin şirk algısını tashih etmek veyahut bu algıyı nefyetmek için geldiğinden bahseder.⁴⁴⁹ Nitekim gece yapılan yolculuklarda her bir dağı yönetip idare eden bir cin taifesinin olduğuna inanıldığından bu algıyı tashih etmek için bu surelerde bu algı üzerinden gidilerek her şeyin rabbi olan Allah’a sığınılması gerektiği beyan edilmiştir demektir.

Cin kelimesinin geçtiği ayetlerde bu kelimeye bilindik anlamını değil “yabancı insanlar” anlamını vermenin doğru olacağını düşünen yazar Ferra, Vahidi, Razi, Beğavi, Hazin, Sem’ani gibi birçok müfessirin Cin ve Nas sureleri tefsiri münasebetiyle aktardığı “اناس من الجن” rivayetini “yabancı insanlar” olarak tercüme etmek gerektiğini ifade ederek şunları eklemektedir:” Ferra’nın, bir Arap topluluktan söz etti ve şöyle dedi: Cinlerden bir grup geldi, kendilerine Siz kimsiniz? diye sorulunca, Biz cinlerden bir grup insanız (نحن ناس من الجن) diye karşılık verdiler şeklinde aktardığı anekdotta da “ناس من الجن” ifadesi “yabancı” ya da “tanındık bilindik olmayan insanlar” manasında kullanıldığını gösterir.”⁴⁵⁰ Sonuç olarak yazar Kur’an’ın ilk muhatabı olan toplumun muhayyilesinde mevcut olan şeytan, melek, cin gibi kavramların Kur’an’da fâide-i haber cinsinden değil, lâzım-ı fâide-i haber cinsinden bildirilmiş olduğunun altını çizmektedir. Nitekim aynı düşüncüyü paylaşan başka araştırmacılar da bulunmaktadır.⁴⁵¹

3.4.2.5. Şeytan

Yazar öncelikle şeytan inancının Cahiliyye döneminde mevcut olan bir inanç olduğunu, erkeğinin ve dişisinin bulunduğu inanılıp Cessase adında tüm bedeni kıllarla kaplı bir yaratıktan şeytan diye bahsedilen rivayetler geldiğini ifade etmektedir. Kur’an’da ise şeytan kelimesinin insan ve cinlere has bir sıfat olarak ve pek çok kez çoğul olarak kullanıldığını bu sebeple “nesnel gerçekliği bulunan bir

⁴⁴⁹Mustafa Öztürk, Kuran’da Cin Var mıdır? Yok mudur? <https://www.youtube.com/watch?v=rJxwi0IIMqc>; Kanal 24, 17 Eylül 2014 ; Öztürk, **Kur’an Vahiy Nüzul**, s.66-67

⁴⁵⁰ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:I, s.487

⁴⁵¹ Yaşar Düzenli, ”Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, 22, s.135; Korkut Dindi, **Siyer-Kur’an İlişkisi-Mekke Dönemi-**, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019, s.311

varlığa işaret etmekten ziyade, soyut kötücül güçleri ve/veya kötülük üreten çeşitli unsur ve faktörleri”⁴⁵² düşündürdüğünü ifade etmekte ve şunları da eklemektedir:

”Şeytan gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden şer üreten insana şeytan denilir ama bu tür bir insan cinni olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan lafzı kötülük manası içerir. Halbuki cinni sadece gizli oluşu ifade eder. Bu sebeple Allah şeytanı lanetledi denildiği halde Allah cini lanetledi şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise sıfat, niteliklidir... Şeytan bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün veyahut yıkıcılığın kişileştirilmesi, nesnelleştirilmesidir. Bir cümlede özetlemek gerekirse, şeytan sanki sembolik bir imgedir.”⁴⁵³

Yazarın aslında meleklerle ilgili görüşleri sebebiyle Abduh ve son dönem araştırmacıları eleştirirken kendisinin de şeytanın ontolojik varlığını tartışmaya açarak sembolik bir imge olarak yorumladığı görülmektedir.

3.4.2.6. Melekler

Yazar Kur'an'ın Arap muhayyilesinde hiç yer almayan konular veyahut kelimeler kullanmadığını şu cümlelerle ifade etmektedir: “Kur'an, bütün yönleriyle yedinci yüzyılın Arabistan coğrafyasındaki bir kabileye, yani Kureyş'e ait kültürü yansıtan bir dili kullanmakta ve gerek şahadet gerekse gayb alemine dair anlatmak istediklerinin tümünü bu dilin sınırlı imkanlarıyla ifadelendirmeye çalışmaktadır.”⁴⁵⁴ Yani Allah'ın gaybi alanla ilgili varlıkları somut dünyadaki nesnelerle örneklendirip anlatmaya çalıştığını düşünmektedir. Melekler özelinde ise kendi görüşünü açıklamadan evvel İbn-i Sina'nın meleklerin sembolik varlıklar olduğunu düşündüğünü, Abduh ve son dönem bazı araştırmacıların ise melekleri şimşek, rüzgar gibi soyut güçler olarak telakki ettiklerini beyan etmiş ardından alemdeki varlıkların hepsini duyu organlarıyla ihata edemeyeceğimizi, Kuran'ın ruhani varlıkları nuzul dönemindeki algıya paralel olarak şekillendirdiğini nitekim Allah'ı da antropomorfik sıfatlarla anlattığını fakat esasen Allah'ın insana benzediğini nasıl

⁴⁵² A.g.e., C:I, s.538

⁴⁵³ A.g.e., C:I, s.538

⁴⁵⁴ Öztürk, Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, s.147

iddia etmiyorsa melekler konusunda da bu şekilde düşünmememiz gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁵

3.4.2.7. Mucize

Kur'an'da zikri geçen oloğanüstü hadiselerin "mucize" olarak tabir edilmeyip sebep-sonuç dairesinde anlaşılabilecek olaylar olduğunu beyan eden yazar, bu hadiselerin Kur'an'daki teosentrik Tanrı merkezli dil dizgesinden ve bu dil dizgesinde ilk muhatapların idrak seviyelerinin dikkate alınmış olmasından dolayı mucize şeklinde betimlendiğinden bahsetmektedir.⁴⁵⁶ Bunun yanında yazar mucizenin imkanı hakkında da şu düşüncelere sahiptir:

“Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğu dikkate alındığında -tabii ki pozitivist bir düşünceye sahip olmamak kaydıyla yaygın ve yerleşik anlamıyla mucizenin imkanını olumlamak gerekir. Bizim de şüphesiz inancımız odur ki kudreti sınır tanımayan Allah için imkansız olan hiçbir şey yoktur. Ama O'nun kainatı ve tabiatı belli bir düzen ve sisteme göre yarattığı ve bu sistemin işleyiş düzeninde yapboza ya da yasa kırmaya yer olmadığı da su götürmez bir hakikattir. Nitekim Hz. Peygamber'in çağrısına kulak tıkayan müşriklerin hissi mucize taleplerine cevap mahiyetinde nazil olan kimi ayetler de bu gerçeğe işaret etmektedir. Mesela, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'den pınarlar, hurma ve üzüm bağlarından oluşan bahçeler, mücevherden (altın) yapılmış evler istemelerinin yanısıra Allah'ı ve melekleri konkre varlıklar halinde karşısına getirmesini, göğe yükselip oradan bir kitapla birlikte dönmesini istemeleri üzerine, "De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben salt elçi olarak gönderilmiş bir insanım."⁴⁵⁷ ayeti vahyedilmiştir.”⁴⁵⁸

Ayrıca yazar mucize meselesini anlamaya çalışırken modern dönemdeki bazı araştırmacıların bilindik mucize anlayışının dışına çıktıklarını fakat bu tarz yorumların pekte ikna edici olmadığını beyan ederek aslında meseleyi Tanrı merkezli dil dizgesini dikkate alarak yorumlamak gerektiğini ifade etmekte ve Spinoza'dan yaptığı nakillerle düşüncesini şöyle özetlemektedir:

“.. kutsal kitaplarda doğrudan Tanrı'nın iradesine atfedilen fiillerin mucize olarak gösterilmesi yanlış anlamamanın neticesidir. Çünkü mucizelerle ilgili her anlatı doğal bir nedene indirgenebilir. Ancak insanlar doğal nedenleri bilmediklerinden, her şeyi Tanrı'nın keyfî kararlarına bağlı olarak görmekte ve kendilerine yarayan bir olaya

⁴⁵⁵ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.146-147

⁴⁵⁶ Öztürk, **Kıssaların Dili**, s.14

⁴⁵⁷ İsra 17/ 90-93

⁴⁵⁸ Öztürk, **Kıssaların Dili**, s.16

zuhur ettiğinde hemen bu olayı Tanrı'nın bir lütfu, bağışlaması yani mucizesi olarak görmekteyiz. Oysa kutsal kitapta “denizin ikiye bölünmesi” bağlamında anlatılan hadisenin sebebi şiddetli rüzgârdan başka bir şey değildir. Kutsal kitaplarda doğal olayların mucizevi olarak ifade edilmesinin sebebi, peygamberlerin, insanların, özellikle de halk tabakasının dindarlığını ve bağlılığını artırma hedefidir. Kutsal kitaplar bunu gerçekleştirmek için şiirsel bir dil kullanır. Çünkü insanlara şeylerin yakın nedenleri ile açıklanması hiçbir şey ifade etmez. Bu yüzden kutsal kitap Tanrı ve şeylerden söz ederken yanıltıcı bir dil kullanır. Çünkü kutsal kitabın amacı akla yatan şeyler söylemek değil, insanların hayal güçlerini okşayıp ele geçirmektir. Başka bir ifadeyle, tüm doğal olayların Tanrı'ya atfedilerek anlatılmasının sebebi kutsal kitabın hedefi ve hitap ettiği kitle ile ilişkilidir. Kutsal kitabın hitap ettiği kitle göz önüne alındığında, spekülatif bir açıklamanın bu hedef için uygun olmadığı rahatlıkla anlaşılabılır. Çünkü sıradan insanlara dindarlık aşılamanın yolu, spekülatif bilgiden değil, hayranlık uyandırıcı şiirsel ifadelerden geçer.”⁴⁵⁹

Yazarın mucizeye bakış açısını daha iyi anlamak üzere bir örnek daha vermek istiyoruz. İsrailoğulları İçin Yarılan Denizin Muhtemel Yeri başlığı altında Spinoza'dan yaptığı nakillerle mucize anlayışını şöyle dile getirmektedir:

“Birçok müfessire göre Hz. Musa ve İsrailoğulları'nın önünde ikiye ayrılan deniz Süveyş körfezinin kuzey ucundaki Kulzüm şehriden dolayı “Bahrü'l- Kulzüm” diye geçen Kızıldeniz'dir.⁴⁶⁰ Tevrat'ın Çıkış kitabındaki bilgi de aynı şekildedir.⁴⁶¹.... Bazı müfessirler İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'den değil, Nil nehrinden geçtiğinden de söz etmişlerdir.⁴⁶² Bu konuda ihtilaf bulunmakla birlikte denizin yarılmasını tabiat yasalarını alt üst eden bir hissi/ kevnî mucize olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Şuara 26/63. ayetteki [Musa'ya, “Asanı denize vur!” diye vahyettik. Musa asasını vurur vurmaz deniz ikiye yarıldı ve her yanı büyük bir dağ gibi oldu] ifadeler lafzi/ literal anlamıyla hissi mucize görüşünü teyit eder niteliktedir. Son dönemde akılcı görüş ve yorumlarıyla meşhur olan Muhammed Abduh (ö. 1905) da denizin yarılması ile ilgili ayetleri Hz. Musa'nın büyük bir hissi mucizesi olarak te'vil etmiştir. Buna mukabil Hint İslam modernizmin babası sayılan Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) gibi isimler denizin yarılmasını med-cezir olayı olarak yorumlamayı tercih etmişler, fakat Abduh ve Reşid Rıza bu yorumu eleştirmişlerdir.⁴⁶³ Modern dönemdeki araştırmalarda söz konusu denizin Kızıldeniz Süveyş Körfezi ve Nil Nehri olduğuna dair tezler ileri sürülmektedir. Ancak bu konuda en makul görüş İsrailoğulları'nın “Acıgöl” diye bilinen göller havzasının güney tarafını Kızıldeniz'e bağlayan ve Tevrat'ta belirtildiği gibi çevresinde kamışlar/sazlar yetişen bir bölgedeki su kanalı olduğu yönündedir. Kanalin bulunduğu yer muhtemelen Acı göllerin güneyi ile Süveyş şehrinin kuzeyine denk gelir.⁴⁶⁴ Sonuç olarak İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkış sırasında geçtikleri su kütlesi Kızıldeniz değil, kuvvetle muhtemel olarak büyük bir su kanalıdır. Suyun yarılma sebebi ise Tevrat'ta da ifade edildiği üzere şiddetle esen rüzgar [euro: doğu rüzgarı] ve fırtınadır. Aslında Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da

⁴⁵⁹ Öztürk, **İlahi Hitabın Tefsiri**, C:II, s.395-96; Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s.118-133.

⁴⁶⁰ İbn Âdil, el-Lübâb, II. 64; Âlusî, Rûhu'l-Meânî, I. 255.

⁴⁶¹ Çıkış (Mısır'dan Çıkış) 13/ 17-18.

⁴⁶² İbn Âdil, el-Lübâb, II. 64; Âlusî, Rûhu'l-Meânî, I. 255.

⁴⁶³ Reşid Rızâ, Tefsîru'l-Menâr, I. 259-260.

⁴⁶⁴ Fatoohi-Dargazelli, Çıkış Kitabı, s.314-317.

hissi/kevnî mucize gibi anlatılan olaylar tabiat yasaları dahilinde meydana gelen olaylardır. Fakat bu olaylar din dilinde doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlanır. Çünkü kutsal kitapların tabiat olaylarını doğal doğal fiziki nedenleriyle açıklamak gibi bir amacı yoktur. Kutsal kitap olayları ikinci derecede önem arz eden faktörler ve akla uygun ifadelerle açıklamaktan öte bilhassa sıradan insanların hayal güçlerini okşayıp ele geçirmeyi amaçlar. Bu nedenle olayları tam değil, eksik, hatta yanıltıcı biçimde aktarır. Çünkü bu aktarımda amaç insanları olayların sebeplerine inandırmak değil, onları etki altına almaktır. Başka bir ifadeyle, nesneler ve olayları doğal nedenlerine dayanarak açıklama gibi bir işlevi bulunmayan kutsal kitaplar beşerî anlayış ve kavrayış düzeyini göz önünde tutarak insanlar üzerinde derin etkiler bırakacak şeyleri anlatır ve bunu yaparken de insanlarda daha çok hayret/hayranlık uyandıracak ve aynı zamanda ilahî kudrete saygı fikrini aşılacak şiirsel bir dil ve üslup kullanır.⁴⁶⁵

Sonuç olarak yazar geçmiş dönemlerde anılan mucizelerin aslında gerçekleşmediğini yalnızca bu doğal olaylara ait sebeplerin hafifletilmiş olup sonuçların zikredildiğini ve bu durumun da mucize olarak kavramsallaştırıldığını düşünmekte fakat mucizenin imkanını tamamen reddetme gibi bir eğilim içerisinde de bulunmadığını belirtmektedir. Tamda bu noktada yazarın kıssalar ve mucize ile ilgili verdiğimiz ayet yorumlarında ise ilk dönem İslam kaynaklarına veya yahudi temel kaynaklarına başvurmadığı sadece kendi görüşlerine mesnet teşkil edecek görüşlere başvurduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durum kendi metoduyla tam bir uyumluluk içerisinde hareket etmediğini ortaya çıkarmaktadır. Zira ilk ve özgün anlam vurgusunu sahabenin Kur'an algısını önceleyen yazar Hz. Musa'nın denizi ikiye yarması mucizesinde Spinoza ve İbn Meymun ile istidlalde bulunarak kendi metoduna aykırı hareket etmiştir. Ayetin konusunun İsrailiyyât ve yahudi kültür, geleneğiyle açıklanması makul olmakla beraber yazar metodu gereği erken dönem rabbinik gelenekteki mucize, kıssa anlayışı hakkında kaynaklara başvurmuş olsaydı kanaatimizce daha tutarlı hareket etmiş olurdu.

⁴⁶⁵ Öztürk, **İlahî Hitabın Tefsiri**, C:II, s.317-318; Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, s.127-128.

SONUÇ

Modern dönemde tefsir alanında yöntem arayışları ekseninde gerçekleşen tartışmalara sıkça tanık olunmakta ve bu tartışmalarda araştırmacıların dile getirmiş olduğu bazı usûl eleştirileri ve önerileri gündeme gelmektedir. Araştırmamızın amacı da günümüz tefsirlerinde usûl önerilerini dile getiren tefsircilerin uygulamalarıyla tutarlı olup olmadığını tespit etmeye çalışmak olmuştur. Bu araştırmayı gerçekleştirirken ise tefsir tarihimizi yeterli bir usul geliştirememeye iddiasıyla niteleyen Mustafa Öztürk'ün tefsir metodu incelenmiş, yöntemi ve uygulaması arasındaki tutarlılık tespit edilmiş ve bu metodun tefsir ilmine katkısı irdelenmiştir. Bu amaç çerçevesinde ise öncelikle gerçekleştirdiğimiz hedef günümüz tefsirlerinde usul tartışmaların boyutunu belirleme olmuştur. Amaca ulaşmada ikinci olarak bir örneklem üzerinden giderek Mustafa Öztürk'ün usul tartışmalarındaki yerini belirlemek ve önerdiği teorik metodolojiyi ortaya çıkarma hedefi doğrultusunda çalışılmış, son olarak ise Öztürk'ün metodunu uygulamada ne kadar başarılı olduğunu tespit etme hedefimiz gerçekleştirilmiştir.

Birinci bölümde günümüz tefsir hareketleri, usul tartışmaları incelenmiş, ikinci bölümde Mustafa Öztürk'ün hayatı, eserleri ve tefsir ilmine bakış açısı ortaya konulmuştur. Son bölümde ise tefsir uygulama açısından değerlendirilmiş, metodoloji ve uygulama arasındaki tutarlılık ölçülmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde yapmış olduğumuz araştırma tezimizi daha sağlıklı yorumlamamıza imkan sağlayan bir nevi saha araştırması mahiyeti taşımış ve günümüz tefsirini klasik tefsir geleneğinden ayıran hususlar kırılma noktaları, çeşit ve özellikleri üzerinde durulmuştur. İkinci ve üçüncü bölümlerde yaptığımız araştırmada ulaştığımız bulgular bize gösteriyor ki Mustafa Öztürk'ün tefsir yöntemi kendine has bir tarihselcilik anlayışıyla oluşmuştur. Yani müfessir tarihselcilik anlayışının kökenlerine gitmek gibi bir dert taşımayıp kendi tarihselcilik yönteminin İslami kaynaklardaki varlığını ispata çalışmıştır. O'na göre tarihselcilik İslami bir kökene sahiptir ve kökenini Gadamer veya Betti'ye dayandırmanın lüzumu yoktur. Bu noktada kanaatimizce aslında daha çok makasidî okuma tarzına yakın bir duruş sergileyen yazarın kendisini tarihselci olarak nitelemesi çokta isabetli bir isimlendirme olarak durmamaktadır. Dolayısıyla kökenine baktığımızda ilk olarak

edebiyat metinleri ve Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde kullanılan bu yöntemin müfessirin tarihselcilik yöntemiyle zaman zaman bazı benzerlikleri göze çarpsa da tam olarak bu isimlendirmeyi hak etmediği ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Kur’ân araştırmalarında tarihsel eleştiri yönteminin Batı’da artık takip edilmeyen bir yöntem olduğuna “metin bütünlüğü” denilen bir arayışa geçildiğine değinmiştik. Mustafa Öztürk ise yöntem olarak tarihselci perspektif vurgusunu yinelemekte fakat aynı zamanda Batı’daki tarihselcilik anlayışına uygun düşen bir form takip etmediğini de belirtmektedir. Dolayısıyla bir yöneme sadık kalıp kalmadığı noktasında yaptığımız araştırma sonucunda kendine mahsus tarihselcilik anlayışıyla hareket eden müfessir bu anlamıyla nesnel bir değerlendirmeye tabi tutulamamıştır. Hangi yöntem çerçevesinde değerlendirileceğine karar verilememiştir. Kanaatimizce bu karmaşa isimlendirmeden ziyade kullanılan kavrama yüklenmiş olan anlam farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim tefsirde yöntem tartışmaları özelindeki iddialı çıkışı nedeniyle incelemeye değer bulduğumuz müfessir ilk ve özgün anlam vurgusuyla tarihselci perspektifle paralel görüşler serdederken maslahata yönelik yaptığı vurgularla makasıdçı perspektife yakın durmaktadır. Ayrıca kendisini ılımlı fideist olarak da tanımlayan Mustafa Öztürk dini alanda akla fazlaca yetki vermenin doğru olmadığını, dini metinlerin modern çağda gelenekçisinden modernistine kadar çağdaş aklın kabulleri doğrultusunda anlamlandırıldığını ve bunun da büyük bir kriz doğurduğunu düşünmektedir. Bu anlamda kendi tefsir metoduna bakıldığında ise akli ve nakli verileri birlikte kullansa da zaman zaman akli verilerin bir adım öne geçtiği müşahade edilmektedir.

Eser aynı zamanda herhangi bir mezhebin genel kabullerine yaslanmaksızın İslam düşünce mirasındaki tüm mezheplerin birikimlerinden ve hatta Batı’nın yorum zenginliklerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. Nitekim yazar bu doğrultuda “Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri” adlı eserini kaleme alma gayesini de iki mezhep arasındaki kalın buz tabakasını en azından tek taraflı olarak bir nebze eritmeye çalışmak olarak ifade etmiş, tefsirinin hedefinin İslam’ı yeniden ortaya koymak olmadığını, Hz. Peygamber’den günümüze değin oluşan görüş ayrılıklarını azaltmak gayesiyle tefsirini kaleme aldığını dile getirmiştir. Müfessirimiz Gazali’nin el-Mustasfâ adlı eserinde kelamı külli ilim olarak telâkki etmesi ve bunun ilim geleneğimizde kabulünden sonra tefsir ilminin de kelamî öğretilerle şekillendiğini

düşünmektedir. Yani kelimelerin tarihine baktığımızda itikadi, siyasi sebepli ihtilaflar dolayısıyla Kur'an metnini her mezhebin seçmeci ve parçacı bir yaklaşımla yorumladığını düşünen müellif bir anlamda mezhepler üstü bir perspektif takip etmiş, dolayısıyla tefsirinde bir çok mezhep ve ekolün görüşlerinden yararlanıldığı için çok çeşnili bir karakter ortaya çıkmıştır. Bir anlamda Abduh ve İbn Âşur'da ön plana çıkan mezhepler üstü veya mezhepleri uzlaştıran bakış açısı Öztürk'te de kendine fazlaca yer bulmuştur. Eser bu yönüyle seçmeci olarak eleştirilebilirse de müfessir eserin bu yönünü ilk ve özgün anlamın zamanla kaybolması ve onu arayışı olarak yorumlamaktadır. Fakat ilk ve özgün anlam vurgusunu sıklıkla dile getiren ve keyfi yorumların önüne geçmek için ancak ilk anlamın kendisine ışık tutacağından bahseden yazarın azda olsa ilk döneme ait yorumları te'vil cihetine gittiği veya hiç zikretmediği yerler de tespit edilmiştir. Üçüncü bölümün kıssalar ve mucize başlıklarında da dile getirilen örneklerden vardığımız sonuçlara göre Hz. Musa'nın kevnî mucizelerinden denizi ikiye yarması hadisesinde ilk dönem İslam kaynaklarına başvurulmadığı onun yerine Kitab_1 Mukaddes ve yahudi kültüründen kendi mucize anlayışını taşıyan İbn Meymun (ö.601/1204), Spinoza (ö.1677) gibi alimlere atıflar yaparak ilerlediği görülmektedir. Burada yazarın tüm temel ilk kaynaklara (İlk dönem İslam kaynakları, erken dönem rabbinik gelenek gibi) gitmediği kendi metoduna aykırı hareket ettiği ortaya çıkmıştır. Benzer başka bir yerde Âdem as.'ın cennetten hubutu ve cennetin yeri konularında ise yine ilk döneme gidilmeyip seçmeci bir tutumla sadece müfessirin görüşündeki alimlerin görüşlerine başvurulduğu görülmüştür. Öztürk'ün metodunda sahabenin Kur'an algısı ve ilk dönem kaynakları ön planda olmasına rağmen bu örneklerde bu hususa dikkat edilmemiş ayrıca ilk döneme ait tartışmalar olmayıp son dönemde ortaya çıkan bu tartışmaları ön plana çıkararak kendi yönteminden uzaklaştığı görülmüştür.

Ayrıca eserin ön plana çıkan özelliklerinden bahsedecek olursak; her bölümde dilbilimsel tefsir yapıp lügâtlere başvurulduğu, nahiv ve gramer bilgilerinin dahi aktarıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'daki tüm kelimelerin isim ve fiil türevleri ile birlikte kaç kez geçtiği, bu kelimelerle araların da anlam yakınlığı olabilecek kelimeler dahi zikredilmekte çoğu zaman kelimelerin geçtiği atasözleri ve şiirlerde ilave edilmektedir. Yazarın bu anlamda sadece tefsir yazmak değil aynı zamanda bir Kur'an lügatı oluşturmayı amaçladığı düşünüldüğünde eserin bu yönü

daha anlaşılır gelmektedir. Aynı şekilde erken dönem filolojik tefsirlerin keyfi yorumların önüne geçmek ve ilk, özgün anlamı korumak için lügat ağırlıklı olduğunu düşünen yazarımızın tefsiri klasik tefsir geleneğimizdeki filolojik (dilbilimsel) tefsirlerle de benzerlik arz etmektedir. Modern döneme gelindiğinde ise semantiğin Kur'an yorumlarında kullanılmaya başlanması nedeniyle bu dönemde filolojik tefsirde de bir kırılma yaşanmış filoloji alanında yaşanan gelişmeler dilbilimsel tefsirlerde de değişikliklerin yaşanmasına vesile olmuştur. Eser bu yönüyle incelendiğinde ise kaynak olarak Arthur Jeffery gibi oryantalistlerin eserlerine atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Arthur Jeffery'nin Kur'an'daki kelimelerin kökeni ile ilgili iddialarının arkasında ise bazı teolojik önkabullerin yattığı bilinmektedir. Eserin teolojik önkabullerden hareketle yazıldığı dikkate alınırsa müfessirin tefsirinde bu eseri kullanması yapılan çalışmaların teolojik yargıları taşıyıp taşımadığı sorgulanmadan alıntılandığını düşündürmekte ve kaynaklık değeri tartışmaya açık bir eseri kullandığı ortaya çıkmaktadır.

Tefsirde yeterli bir usul geliştirilemediği iddiası olan müfessirimiz esasen fıkıh, hadis gibi ilim dallarından bağımsız bir usul oluşturma yani sıfır noktasından başlama gibi bir gaye taşımayıp sadece Kur'an kıssalarının nasıl anlaşılması gerektiği, Kur'andaki temsili anlatım, çok anlamlılık gibi bazı çetrefil konular hakkında da bir usul geliştirilmesi gerektiğini bu anlamda usul eserlerimizin yetersiz olduğunu ifade etmekte ancak tefsiri tamamıyla bittikten sonra bir usûl kitabı kaleme almayı hedeflemektedir.

Eserde nuzûl dönemindeki anlamın peşine düşüldüğü yani anokronizme düşmekten kaçınıldığı ilk dönem kaynaklarına sık sık müracaat edilmesinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde müfessirimizin bağlam bilgisine büyük önem atfettiği dönemi resmetmek için kullandığı kaynaklara baktığımızda ortaya çıkmaktadır. Zira eserin bu 2 özelliği tarihselci perspektifte de en çok vurgusu yapılan hususları oluşturmaktadır. İlgili bölümde de bahsettiğimiz gibi yazar tefsirin odaklanma yönü itibarıyla 2 türü olduğundan bahsederek ileriye dönük ve geriye dönük olarak tefsir yapanlar şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Esasen tefsirin geriye dönük olan yapısının önemli olduğunu mühim olanın ilk ve özgün anlama gitmek olduğunu düşünmekte, tefsirin dil ve tarih eksenli bir faaliyet olması gerektiğinin altını çizmektedir. Yazarın bu anlamda Mukatil b. Süleyman, Taberi gibi ilk dönem müfessirlerinin eserlerini ön

plana çıkarmakla beraber ilk dönemde kaleme alınmış diğer eserleri de tefsirinde kullandığı göze çarpmakta, lafzî (literal), batınî yorumlardan kaçındığı dikkat çekmektedir. Tefsir tarihimize baktığımız zamanda ilk dönem tefsir eserlerinin murad-ı ilahiyi anlama açısından zaten dil ağırlıklı olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Ayrıca bu eserlerde lafız-mana dalaletleri, sebep-i nuzûl rivayetleri, siyak-sibak ilmi, münasebetü'l- Kur'an, metin dışı bağlam bilgilerinin de mevcut olduğunu söylemek mümkündür ve yine aslında belâgat alimleri de bedî', beyân, me'ânî gibi ilimleri bağlamı ortaya çıkarmak adına kullanmışlardır.

Aynı zamanda eserde bir tenkit mekanizmasının işlediği de söylenebilir. Kimi zaman sünni tefsir geleneği kimi zaman tasavvufi yorum geleneği (olumsuz anlamda) bu tenkitten payına düşeni almaktadır. Müfessirin "aşırı yorum" olarak zikrettiği batını ve tasavvufi karakterli bu tür yorumları kendi içinde yaşadığı topluma karşı dolaylı bir tepki olarak da okumak mümkündür. Ayrıca modern dönem tefsirlerindeki önemli tenkid konularından birinin İsrailiyyât olduğu da göze çarpmaktadır. Öztürk israiliyyâta tamamen menfî bir anlam yüklediğinden eserin de İsrailiyyâta dair bilgileri zaman zaman kullanmış kimi zaman da "mitolojik karakterli israiliyyât haberleri" diyerek eleştiri konusu yaptığı görülmüştür.

Ayrıca tefsir yazımında nuzûl kronolojisini takip ermenin en doğrusu olduğunu düşünen müfessir bunu tespit etmenin elimizdeki bilgilerle çok mümkün gözükmediğini düşünüp mushaf tertibini esas almıştır.

Genel anlamda klasik İslam modernizminde yerini bulan dîni bid'at ve hurâfelerden arındırmak, Kur'an ilimlerinin yetersizliği vurgusu, kıssaların tarihi gerçekliğinin tartışılması, tasavvufi bazı yorumlara getirilen eleştiriler, ayetlerin sembolik veya metaforik olarak yorumlanması, entelektüel düzeyde fikrî bir uyanışı gerçekleştirmek, gibi özelliklerin kabaca tüm son dönem alimlerinde görülen özellikler olduğunu söyleyebiliriz. Öztürk'te bu noktada ilk ve özgün anlam vurgusu, tasavvufun sahih İslam inancına uymayan yönlerine karşı çıkmak, entelektüel anlamda Batı'nın ilmi birikiminden faydalanmak gibi düşünceleriyle bu akımın temsilcileri ile aynı minvalde görüşler serdetmektedir. Ancak modernizmin temsilcileriyle ayrıldığı noktalarda bulunmaktadır. Örneğin son dönem tefsirlerinde geleneksel tefsir anlayışındaki uzun gramer ve dil tahlilleri eleştiri konusu yapılmakta fakat Öztürk ise tefsirinde bu usulü benimsediği metod gereği bolca

kullanmakta tefsirin dil merkezli bir faaliyet olduğunun altını sürekli çizmektedir. Bununla beraber pek tabi çağdaş olsun gelenek içerisinden gelmiş olsun aynı ekol içerisinde dahi bir çok konuda farklı düşünceye sahip olan âlimlerin sayısı yadsınamayacak kadar fazladır. Dolayısıyla bir tanımlama-sınıflandırma yapmak ilmi anlamda başlangıç düzeyinde imkan dahilinde olup sonraki evrelerde bu sıkıntılı durumlar doğurabilir. Bu çalışmada da herhangi bir sınıflandırma kaygısı taşınmadan inceleme konusu yapılan tefsir diğer tefsir akımlarıyla benzeşen ve farklılaşan yönleriyle ele alınmıştır.

Yeni bir usul önerisi ile var olan yazarın mukaddime boyunca aslında klasik tefsir geleneğiyle paralellik arz eden çok fazla düşüncesi tespit edilmiştir. Örneğin: Çoğu müfessir gibi ilk ve özgün anlam vurgusu yaparak tarihi verilere başvurmanın önemi üzerinde durmakta ve o anlamın kendisine ancak ışık tutabileceğinden bahsetmektedir. Yine aynı şekilde eserde ilk dönem tefsirlerindeki gibi lügavi açıklamalar, semantik bilgiler yoğun olarak aktarıldığından bu anlamda da büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Eseri klasik tefsirlerden ayıran yönü herhangi bir mezhebi ön kabulle yazılmamış olmasıdır diyebiliriz ki bu yönü de modern tefsirlerle benzeştiği bir yöndür.

Yazarın Kur'an'ı anlama ve yorumlama ile alakalı öne sürdüğü metodun objektiflik-subjektiflik açısından elbette tartışmaya açık olduğunu söylemek isteriz. Fakat tezde yalnızca metod tespiti yapıp iç tutarlık incelendiğinden bu konuya dair farklı çalışmaların daha sonra yapılabileceği öngörülmektedir.

Sonuç olarak tefsirdeki yöntem tartışmaları ve usûl önerileri bağlamında ise aslında Kur'an'ı daha iyi anlayabilmenin imkanı aranmaktadır. Kur'an yorumlarına bir standardizasyon getirme, öznel, keyfî yorumların önüne geçme ve nesnelliğin imkanının sorgulandığı tartışmalarda çeşitli yöntemler önerilmektedir. Bu tartışma zemininin ise küresel ölçekli araştırmalardan etkilenmek şeklinde devam ettiği aşıkardır ve dolayısıyla uzun yıllar bitmeyeceği de benzemektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Mustafa: "Post-Modernizm Çerçevesindeki Tartışmalar Üzerine " **Bilgi, Bilim ve İslam** **I,II,2.**Baskı,İstanbul,Ensar Neşriyat,2005, s.323-333
- Açıkgenç, Alparslan: "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu" **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.3,1989, s.95-101
- Agitoğlu, Nurullah: Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri Ve Önemi-, **F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 18:1 (2013), s.105-132
- Ağırkaya, Güven: Kur'an ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 57, Sayı:4,Ekim-Kasım-Aralık 2021, s.1021-1060
- Ahatlı, Erdinç: "Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak-Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu" **Marife**, yıl:2 sayı: 3 kış 2002, s.303-336
- Ahmed b.Hanbel:
Ebû Abdillâh Ahmed b.
Muhammed b.Hanbel eş-Şeybani
el-Mervezi
el-Müsned,Thk:Shoaib Arnaout
vd.,Müessesetü'l Risale, 2001
- Akbaş, Ahmet: **Kur'an ve Pozitif Billim-Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği-**, İstanbul, KURAMER Yay.,2020

- Aktay, Yasin: Anlama, Vahy Ve Tarih Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir incelemeesi, **Tezkire**, Ankara,Vadi Yay., 1993,s.23-46
- Akpınar, Ali: Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur’ânî Yöntem (Nisâ Suresi 34. Ayeti Bağlamında)”,**İlahiyat Akademi Dergisi**, Sayı 11, 2020, s.1-18
- Akyıldız, Nurefşan: ” Rivayetlerde Kadını Dövme Meselesi”, **Journal of Analytic Divinity**, Cilt/Vol: 4, Sayı/Issue:1,2020, s.67-85
- Albayrak, İsmail: **Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar**, 1. Baskı, İstanbul,Ensar Neşriyat,2004
- Âmidi, Ebü’l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed: **Ğayetü’l- Meram fi İlmi’l-Kelam**, Thk:Hasan Mahmûd Abdüllatif, el-Meclisü’l-A’la Liş-Şûnü’l İslamiyye, Kahire, t.y.
- Apak, Adem: **Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu**, 2. Baskı, İstanbul, KURAMER Yay,2018
- Arıkan, Adem: “Çağdaş İslami Akımlar Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 15, Sayı 29, 2017,s.243-300
- Arslan, Mustafa: Postmodernizm Küreselleşme ve Din, **tabula rasa--felsefe&teoloji**, sayı:5 mayıs-ağustos 2002,s.55-67

- Ateş, Avnullah Enes: Mustafa Öztürk’ün Kur’ân Vahyinin İnzâliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi, **Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2021, Sayı:8 (1),s.79-110
- Ayaz, Hacer: “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme” **Gifad**, Temmuz / July 2021/2, 20, s.325-367
- Aydın, Zeynel Abidin: “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden “Darb”a Dair”, **International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 2017,Volume 12/27,s.87-100
- Aydın, Mehmet: “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, **İslami Araştırmalar 4, (Fazlurrahman Özel Sayısı)** 1990,s.273-284
- Aygün, Abdullah: “Tefsirlerde Görülen Bazı Tutarsızlıklar ve Sebepleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** Cilt: 11 Sayı: 55 Şubat 2018,s.945-958
- Aygün, Abdullah-Sümeyye İnan: “Goldziher ve M.H. Ez-Zehebi’nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazıcılığına Tesiri” **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2020/18),s.119-146
- Aynur, Hatice Şahin: “İslami Feminizm ve Feminist Kur’ân Okumaları Üzerine Genel Bir

Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.13 Sayı 3,s.89-122

Bacık, Gökhan:

Contemporary Rationalist İslam on Turkey, 1.Baskı, Britain, Bloomsbury Publishing, 2021

Bağcıvan, Mehmet:

”Modernleşmenin Tefsirde İki Komplikasyonu: Kur’ancılık-Meâlcilik ve Tarihsehcilik”,**Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2021,s.1-17

Baljon, J.M.S:

Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev: Şaban Ali Düzgün,1.Baskı,Ankara,Fecr Yay, 1994

Baloğlu, Adnan Bülent:

”Kadın-Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru Mu?”,**İslami İllmler Dergisi**, Yıl 4. Sayı 1-2, Bahar-Güz 2009, s.45-60

Baysal, Sıddık:

“Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme”,**Dini Araştırmalar**, Temmuz-Aralık 2015, Cilt : 18, Sayı:47,s.221-242

Bedeva, Abdullah:

“İbn Âşur’un Tefsirinde İstişhad Yöntemi”, **BÜİFD**, Sayı: 11, Yıl: 2018/1,s.311-331

Bedir, Murteza:

Necmettin Kzılkaya,

Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme-Modem İslam Düşüncesinde

- Merve Özaykal, **Nassın Araçsallaştırılması-1**.Baskı, İstanbul, İsar Yay.,2019
- Buhâri : **el- Câmiu's-Sahih**, Medbeati'l- Kübral Emiriyye, Mısır, 1311
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b.İbrahim el-Cufî,
- Bulut, Ali: “Türkiye’de Tefsir Usulü ve Ulumu’l Kur’an Tartışmaları –Bir Literatür İncelemesi”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**. Ed: Bilal Gökkır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları,2009,s.381-400
- Brown, Daniel: **İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**,Ankara, Ankara Okulu Yay.2009
- Brown, Jonathan A.C.: “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, Çev. Salih KESGİN, **Usûl**, 25 (2016/1),s.265-310
- Cebeci, Lütfullah: “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu” **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**,Ed: Bilal Gökkır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları,2009,s.49-77
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi**, 16.Baskı,Fecr Yay. Ankara,1996
- Cündioğlu, Dücan: **Kur’an’ı Anlamanın Anlamı**,

12.Baskı,İstanbul,Kapı Yay., 2008
"Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp
Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'" **İslamiyyat**
2 (1999), sayı:4, s.64-71

Coşkun, Muhammed:

Modern Dünyada Kur'an Yorumu Tefsir
Disiplininde Çağdaş Tartışmalar,
2.Baskı,İstanbul,İFAV,2018

Çağlar Benli, Fatma:

"Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum
Merkezli Çeviri Adlı Kur'an Mealinin
Tahlili", **Erciyes Üniversitesi Sosyal**
Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek
Lisans Tezi) Kayseri, 2019

Çalışkan, İsmail:

"Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa
Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", **İslamiyyat**
8, (2005), sayı I, s.11-24

"Kur'an Ve Tefsir Araştırmalarında Batılı
Yaklaşımında Değişim Ve Baljon" (1919-
2001), **marife,** yıl. 3, sayı. 2, güz 2003,s.19-
28

"Tefsir Usûlünün Oluşum Sürecinde İlk
Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibînin
Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil",
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi 12/2, 2008,s.55-74

- “Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası”, **Yıldırım Bayezid Üniversitesi İlahiyat Fak. Eskiyesi** 26/ Bahar 2013,s.41-64
- Çimen, Fatih: “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Hadislerin Öneme Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk’ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özelinde)”, **Amasya İlahiyat Dergisi**, sayı:16, Haziran 2021,s.161-195
- Demirci, Mehmet: “Tefsir Usulüne Duyulan İhtiyaç” **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü**, Editör: Bilal Gökçır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları,2009, s.401-420
- Demirci, Muhsin: “Kur’an’a Modernist Yaklaşımlar”, **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, 2003, Sayı:12, s.29-51
Tefsir Tarihi,2.Baskı,İstanbul, İFAV, 2006
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Derviş: **et-Tefsiru’l-Hadis**, Kahire, Darû İhyail Kütübil Arabiyye, 1383
- et-Tefsiru’l-Hadis**,PdfHazırlayan:Yunus Yazıcı Bostancı Ekin Yay.,2014
- Dindi, Korkut: **Siyer-Kur’an İlişkisi-Mekke Dönemi**, 1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019
- Durmuş, İsmail: "İSTİŞHÂD", TDV İslâm Ansiklopedisi,

İstanbul, 2001

Durmuş, Zülfikar:

“Mustafa Öztürk’ün Kur’an’ı Kerim Meali
İsimli Eserinin Analizi”, **İ.Ü. İlahiyat
Fakültesi Dergisi**, Bahar, 2010/1, s.79-100

Düzenli, Yaşar:

“Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak
Hırsızlığı Meselesi”, İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, 22, s.125-
154

Düzgün, Şaban Ali:

“Akıl,Rasyonalite ve Vahiy” Ed: İlyas
Çelebi,Mehmet Bulgen,**İslâmî İlimlerde
Metodoloji– IV,Akaid ve Kelam İlminde
Vahyin ve Aklın Yeri**,(Tartışmalı İlmî İhtisas
Toplantısı,20-21 Ekim 2012)Ensar
Neşriyat,2013,s.336-348

Doğan, Halil İbrahim:

“Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973)
Ve Hadis İlmindeki Yeri”, **Yıldırım Bayezit
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**,
(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),
Ankara, 2015

Döner, Ertuğrul:

“İsrâiliyyât Kavramının Oluşum Ve
Olgunlaşma Süreci”, **Pamukkale
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**
Eylül/2015 Yıl: 2, Sayı:4, s.1-39

Ebû Davud:

Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî,

Kitabü’l-Mesahif,Neş: Muhammed bin
Abduh,El-Farugul- Hadiseh, Mısır/Kahire

2002

Ebû Übeyd,
Kasım b.Sellam:

Fedailu'l-Kur'an, Darû İbni Kesir,Dımeşk-
Beyrut,1995

Ebu Hayyan el- Endelüsi,
Muhammed b. Yusuf b. Ali:

el-Bahru'l- Muhit, Daru'l Fikr, Beyrut, 1420

Eliacık, Kevser Serap:

“Çağdaş Meal ve Tefsir Analizleri-Recep
İhsan Eliacık- Mustafa Öztürk ve Mustafa
İslamoğlu Örneği”, **Erciyes Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış
Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2015

Elik,Hasan:

Kur'an'ın Korunmuşluğu,4.Baskı,İstanbul,
Fikir Yay.,2014

Erdem, Talha:

“Klasik İslam Modernizminin Karakter
Yapısı”, **BOZİFDER**, 13, 13 (2018/13),
s.233-251

Ersöz, Resul:

“Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın
Değeri: Makâsıdî Tefsir”, **Tefsir
Araştırmaları Dergisi**, Cilt:5, Sayı:2,
2021,s.747-778

Ethem, Mürsel:

“Kur'ân Tercümelerinin Sorunu:
Çokanlamlılık”, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**,2020/2, C:7,
Sayı:2, s.745-772

Fahreddîn er-Râzi:

Mefâtihu'l- Ğayb, 3.Baskı, Beyrut, Darû

- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer İhyaüt-Türasül Arabiyye, 1420
- Fazlur Rahman: **İslam**, Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 7. Baskı, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004
- Gedük, Salih: “Ulûmu’l-Kur’ân Usûlüt-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkanı Meselesi”, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** Sayı:39 Yıl: 2015/2, s.207-221
- Gezer, Süleyman: “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007
- Gezgin, Ali Galip: “Kur’an’da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, **İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ**, C.14, Sayı:1, 2001, s.49-67
- Gökhan, Yasin: “Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı”, **Kaygı**, 19(11) /2020, s.542-569
- Gökkır, Bilal: “Kur’an’da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım”, **marife**, yıl: 2, sayı: 3, kış 2002, s. 135-142
- Gökkır, Necmettin: “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, İstanbul, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:12, 2005, s.75-103

“Tefsir Usulünde Lafız-Mana ilişkisinin
Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”,
**Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve
Tefsir Usulü**, Ed:Bilal Gökkır v.d.,İlim
Yayma Vakfı Tefsir Akademisi,
Sayı:1,2009,s.333-344

”Çağdaş Tefsir” Tipolojilerinde “Okuyucu
Bağlamı” Ed:Prof.Dr. Bayram Ali Çetinkaya,
**Dini Ve Felsefi Metinler Yirmibirinci
Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve
Algılama Sempozyumu**, Cilt: 2,Sultanbeyli
Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü
Kültür Yayın No:8,Nisan 2012,s.613-622

“The Application of Critical Theories to the
Study of the Qur'an-with a Particular Focus
on Qur’anic Studies in Turkey between 1980-
2002”, **The University of Manchester**, 2004,
(Yayınlanmamış Doktora Tezi),İngiltere,2004

“Critical Interpretation of Religious Texts in
the West and the Reflection on the Study of
the Qur’an”, **Milel ve Nihal Dergisi**, Yıl: 2,
Sayı: 2, İstanbul, 2005, s.19-64

Gölcük, Şerafeddin:

Kur’an ve Mekke,3.Baskı,İstanbul, İz Yay,
2011

“Tefsir Usûlü ve Kur’an İlimlerinin Tefsir

- Görener, İbrahim: Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”,
Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü, Ed: Bilal Gökıır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2009, s.227-240
- “Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”, **bilimname** XVI, 2009/1, s.9-23
- Görmez, Mehmet: “Hadis ve Semantik”, **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)** Bursa, Mayıs 2004, s.231-236
- Güler, İlhami: **Dine Yeni Yaklaşımlar**, 3.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2016
- Güler Nurdane: “Kur’an Ayetlerinde Maslahat ve Gâi Yorumla İlişkisi” **İslami İlimlerde Maslahat**, Ed: Ayten Erol, 1.Baskı, Ankara, Gece Kitaplığı, 2017, s.41-65
- Gürhan, Nazife: “Toplumsal Cinsiyet ve İslami Feminist Söylem”, **Uluslararası Sempozyum**, Samsun, 2010, s.365-383
- Güngör, Mevlüt: **Kur’an Öncesi Mekke Toplumu**, 8.Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 1-3 Temmuz 2011

- Hatipoğlu, İbrahim: "İSRÂİLİYAT", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/israiliyat#1> (06.10.2021)
- Hıdır, Özcan: "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", Ed: Bayram Ali Çetinkaya, **Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyum Bildiri Kitabı**, 2012, s.11-26
- Hüseyin, Hansu: **Mutezilenin Hadis Anlayışı**, Ankara, OTTO Yay., 2018
- Izutsu, Toshihiko: **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y.
- İbn Âşur,
Muhammed et-Tâhir b.
Muhammed b. Muhammed et-
Tâhir et-Tûnisî: **Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir**, Tunus, ed-Dâru't- Tunûsiyye, 1984
- İbn Haldûn,
Ebû Zeyd Veliyyüddin
Abdurrahmân: **Kitâbü'l-İber**, Thk: Halil Şehadeh, 3.Baskı, Beyrut, Daru'l Fikr, 1988
- İbn Teymiyye,
Ebû'l- Abbas Takıyyüddin
Ahmed b. Abdilhâlim: **el-İstikâme**, Thk: Muhammed Reşâd Salim, Câmiatü'l- İmâm Muhammed b. Suûd, Medine, 1403
- İbnü'l- Arabî, **el- Futûhâü'l- Mekkiyye**, Çev: Ekrem

- Muhyiddin Muhammed b. Ali: Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007
- İbnü'l-Arabî,
Ebû Bekr Muhammed B.
Abdillah: **Ahkâmu'l Kur'ân**, Beyrut, Daru'l Kütübü'l
İlmiyye, 2003
- Arthur Jeffery: “İslamda Eklektisizm”, Çev: Feyza Şule
DÜŞGÜN KSÜ. **İlahiyat Fakültesi Dergisi**
(8), 2006, s.159-178
- Kabakçı, Ersin: **Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân**
Metnine Yaklaşımlar, 1. Baskı, Ankara, Fecr
Yay., 2020
- Kaffal eş-Şaşi: **Mehâsinu's-Serîa fî furûi's-Sâfiyye**
kitabun fî makâsıd'ş- Serîa
Thk: Muhammed Ali Samak, Beyrut 2007
- Kara, İsmail: “İslâm ve Pozitivizm”, Ed: Ahmet Tabakoğlu,
Bilgi Bilim ve İslâm I, II, 2. Baskı,
İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s.175-181
- Karacelil, Süleyman: “Tefsir Usulünün Yeterliliği”, **Tarihten**
Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir
Usulü, Ed: Bilal Gökkır v.d., İlim Yayıma
Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi
Araştırmaları, 2009, s.421-440
- Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi**, 1. Baskı,
İstanbul, Gece Kitaplığı, 2014

- “Müfessirin Kur’an’ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”
Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü, Ed: Bilal Gökkır v.d., İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları,2010, s.121-142
- Karadağ, Ahmet: “Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği”,
Amasya İlahiyat Dergisi, Sayı:14, Haziran 2020, s.171-195
- Karagöz, Mustafa: **Kur’ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 17-18 Mayıs 2001
- Karataş, Ali: “Tefsir Usulü Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler”,**Sak. Üni. İlahiyat Fak. Der. C.21**, Sayı:40, 2019, s.469-489
- Karataş, Ali v.d.: **Tefsir ve Toplumsal Sorunlar- Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu-**, Ankara, İlahiyât,2020
- Kardavi, Yusuf: **Kur’ân’ı Anlamada Yöntem**, çev. M. Nurullah Aktaş, Nida Yay. İstanbul 2015
- Karlı, İbrahim Hilmi: “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.18, Sayı:2, 2005, s.145-157

- Kansızoğlu, Yakup: **Şireci Yanılgı- Hurufilik Tasavvuru/ Harf Gizemciliği ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004
- Kaya,Süleyman: “Modern Dönem Kur'an Algısı”, **dergİabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2014, Cilt:2, Yıl:2, Sayı:3/2, s18-36
- Kaya, Mesut: “Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği”, **marife**, C.19, sayı.2, 2019, s.441-472
- Keleş, Ahmet: “Kur'ân Meali Hadis İlişkisinin Önemi (Mü'min: 40/60 ve Furkan: 25/77 Ayetleri Örneği)”, **Siyer Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2018, s.11-31
- Kılıç,Ahmet Faruk,Sıddık Ağçoban: “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XV, Sayı: 28 (2013/2),223-242
- Kırca, Celal: “Kur'an'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”, **Bilimnâme**, XXVI, 2014/1, s.7-24
- “Bir Anlama Sorunu Olarak Kur' an Yorumlarında Rasyonalizasyon”,İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2, 2010,s.181-212
- Koç,Mehmet Akif: İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem

Tefsir Faaliyetleri-İBN EBİ HÂTİM
(Ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür
İncelemesi-, 1.Baskı, Ankara, Kitâbiyât, 2003

Koçyiğit, Talat:

“Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1963, s.93-108

Koçyiğit, Hikmet:

“Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, Cilt: XVII, Sayı:1, s.233-260
“Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, Nisan 2017, C.1, Sayı 1, s.47-72
“Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 19, Sayı 31, Ocak–Haziran 2014, s.45-84

Korkmaz, Arif:

“Feminizmin Modern Dönem Kur’an Tefsirlerine Etkileri: Tefsir Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi** Cilt: 6, Sayı: 2, 2017, s.940-956

Kotan, Şevket:

Kur’an ve Tarihselcilik, 1.Baskı, Ankara, Beyan Yay.,2019
“Kur’an Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?”, Ed:Adnan Demircan, **Tarihsellik Nedir Ne Değildir?**, 1.Baskı, Ankara, Fecr

Yay., 2019, s.63-139

Köktaş, Mümin:

”Aydınlanma, Rasyonalizm ve Din”, **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/6 Spring 2015, s.637-650

Kurt, Zeynep:

“Tefsir Geleneğinde Modern Dönemle Yüzleşme: Menâr Tefsiri Örneği”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2020

Kutluer, İlhan:

Pozitivizm, **DİA**, Ankara, 2007, C.34, s.335-339, <https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm>

Kuşeyri, Ebû'l Kâsım
Zeynülsîlâm Abdülkerîmb.
Hevâzin b. Abdilmelik

Letaifü'l- İşârât, Tah: İbrahim Besyuni, el-Hey'etü'l- Mısriyyetü'l- Âmme li'l- Kitâb, t.y.
er- Risale, Muhakkik. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, Kahire, Dar'ul Mearif, t.y.

Küçük, Ali:

”Mesaj Odaklı Tefsir ve Kur'an Kültürünü Topluma Ulaştırmadaki Rolü: Ali Küçük Örneği”, **Batman Akademi Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, Yıl 2020 / Volume 4, Issue 2, Year 2020, s.26-44

Leibniz, Gottfried Wilhelm:

İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Çev:Hüseyin Batu, İstanbul, Meb Yay. 1986

- Mâlik b. Enes,
Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b.
Mâlik: **el-Muvatta'**, Thk: Beşşar Avvâd Ma'ruf
Mahmûd Muhammed Halil, 1. Baskı, Beyrut,
Müessesetü'r- Risale, h.1412, m. 1991
- M.A.S. Abdel Haleem: "Kur'an'ın Tefsir ve Tercümesinde Bağlamın
Rolü", Çev: Nihat Uzun, **Trabzon İlahiyat
Dergisi**, Cilt:6 Sayı:1, 2019, s.271-297
- Maşalı, Mehmet Emin: "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makasid
Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Aşur
Örneği)" **KURAMER Yay. 32 İlmi
Toplantılar Serisi 10**
- Matüridi,
Ebü Mansur Muhammed b.
Muhammed: **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, Beyrut, Daru'l
Kütübil-İlmiyye, 2005
- Mukatil,
Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman
el- Ezdi: **Tefsiru Mukâtil b. Süleyman**, 1. Baskı,
Beyrut, Darû İhya-üt-Türas, 1423
- Nâfi, Beşir M: "Tahir bin Âşur Tefsir Çalışması Özelinde
Modern Reformcu Bir Alimin Kariyer ve
Düşünce Dünyası" Çev: Hayati Sakallıoğlu,
İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012,
s.247-276
- Öğüt, Salim: "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti
Başlıklı Yazı Üzerine", **İslami İlimler
Dergisi**, Yıl:2, Sayı:1, Bahar 2007, s.221-244

- Özafşar, Mehmet Emin: “Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, **İslamiyat III** (2000), sayı I, s.33-53
- Özbek, Ömer: “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Der.**, Sayı:39 Yıl: 2015/2, s.43-56
- Özcan, Kemal: “Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.**, C.14, Sayı.2, 2014, s.169-190
- Özdemir,İbrahim: “İmâm Mâturîdî’de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi” Ed:Hatice K. Arpaguş v.d., **İmâm Mâturidi ve Te’vilatü’l-Kur’an**,1.Baskı, İstanbul,İFAV,2019,s.525-548
- Özel, Recep Orhan: “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği –I,” **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.**, Aralık 2017, sayı:8, s.75-123
- “Kur’ân’daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği –II,” **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.**, Aralık 2017, sayı:9, s.37-72
- Özsoy, Ömer: **Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin**

Kavramlaşması, Ankara, Fecr Yay. 1994

“Çağdaş Bir Sorun Olarak Kur’an’ın
Anlaşılması Sorunu”, **Güncel Dini Meseleler**
Birinci İhtisas Toplantısı, Ankara, DİB Yay.
2-6 Ekim 2002, s.41-48

“Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine – ‘Karı
Dövme’ Olgusu Bağlamında 4.Nisa’ 34
Örneği-“ **islâmiyât V** (2002) Sayı 1,s.111-124

“Tefsirin Açmazı (Kur’an’ı Başka Zamanlara
Konuşturmak)”. **KURAMER Yay. Sayı:19,**
İlmi Toplantılar Serisi 6, s.61-70

Öztürk, Mustafa:

“Tefsirde Zahir- Batın Düalizmi ya da
Tasavvufi Aşırı Yorum”, **İslamiyyat II**, 1999,
Sayı:3,s.101-120

“İslam Tefsir Geleneğinde Yorum
Manipülasyonu:'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği”,
İslamiyyat III, 2000, sayı 3, s.79-98

“Kur’an’ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel
ve Tarihsel Motifler” **islamiyat IV** (2001),
sayı 1, s.145-162

“Tefsirde Usulsüzlük Sorunu”. **İslamiyyat**
VI, 2003, Sayı 4, s.69-84

“Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’an Ekolü” **Ç. Ü.**
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1,
Ocak-Haziran 2003,s.168-200

“Mu’tezile ve Tefsir”, **marife**, yıl. 3, sayı. 3,
kış 2003, s.83-107

“Kur’ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş
Keyfiyeti”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1,
Sayı 2, Güz 2006, s.59-78

”Müteşabih Kavramı Bağlamında Tefsir
Usûlü’nün (Ulûmü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve
Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”,
bilimname XV, 2008/2,s.29-46

“Selefilik ve Te’vil Üzerine”, **marife**, yıl. 9,
sayı. 3, kış 2009, s.85-110

”İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik
Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern
Türkiye Örneği”, **Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi** 9 (1), 2009,s.1-21

“Modern Döneme Özgü Bir Kur’an
Tasavvuru-Kur’ancılık ve Kur’an İslamı
Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-“, **marife**, yıl.
10, sayı. 3, kış 2010, s.9-44

Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine,1.Baskı,
Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011

“Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”,
TYB Akademi, Ocak 2012, s.11-53

Kıssaların Dili,3.Baskı, Ankara,Ankara
Okulu Yay., 2012

“Din Dili Kur’an Dili”, **DİN ve HAYAT**,
SAYI: 22, HAZİRAN 2014, s.18-21
“Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât
Meselesine Farklı Bir Yaklaşım-Tefsirde
İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve
Tenkidi”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 9, Cilt
9, Sayı 1. Bahar 2014, s.11-68

“Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze
Türkiye’de Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları”,
KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:1
Sayı:1, 2014, s.9-63

“Sahabe ve Kur’an”, **XII. Tefsir
Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı**,
Sivas, 22-23 Mayıs 2015, s.7-36

“Nuzûl of the Qur’ân and the Question of
Nuzûl Order”, **İlahiyat Studies: A Journal on
Islamic and Religious Studies**, Vol:6,
Number:2,2015,s.181-218

Kur’an’ı Kendi Tarihinde
Okumak,7.Baskı, Ankara, Ankara Okulu
Yay, 2016

Kur'an, Vahiy ve Nuzül, 1.Baskı,
Ankara,Ankara Okulu Yay. 2016

“Kur'an, Tefsir Kadın”, **Dini Araştırmalar-Kadın Özel Sayısı-**, C:19, Sayı:49,2016,
s.65-96

“Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan,
Sınır ve Sorunları”, **Kuramer Yay. 19, İlmi Toplantılar Serisi 6**, 2017, s.231-266

Karar Yazıları, 1.Baskı, Ankara, Ankara
Okulu Yay., 2017

Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nûzül-Siret İlişkisi,1.Baskı, Ankara, Ankara Okulu
Yay., 2017

“Tefsir Nedir Ne Değildir?”, **İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar**,1.Baskı,Malatya İlahiyat
Vakfı,Ankara,2017, s.33-51

Kur'an ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-, 1.Baskı, Ankara,
Ankara Okulu Yay.,2018

“Din Güncellenebilir mi Güncellenemez mi?”, **Yetkin Düşünce**, Sayı : 3 Yıl: 1
/Temmuz- Ağustos-Eylül/ 2018,s.33-46

Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar, 1.Baskı,
Ankara, Ankara Okulu Yay. 2019

”Tefsir Geleneğinde Kur'an Ve Pozitif
Bilim”, **Din Bilim İlişkisi Tefsir
Sempozyumu** (23-24 Kasım 2018),
Ed:Mehmet Dağ,Atatürk Üni. Yayınları,
Erzurum, 2019

Mustafa Öztürk'ün Etkileyici Hayat Hikayesi
Motivasyon Semineri,
[https://declips.net/video/41QUtxptt-w/mustafa-
%C3%B6zt%C3%BCrk-%C3%BCn-etkileyici-hayat-
hikayesi-motivasyon-semineri-kas%C4%B1m-
2014.html](https://declips.net/video/41QUtxptt-w/mustafa-%C3%B6zt%C3%BCrk-%C3%BCn-etkileyici-hayat-hikayesi-motivasyon-semineri-kas%C4%B1m-2014.html), Kasım 2014

M. Öztürk ile Tefsir Okumaları-Yunus Suresi
87.ayet İbn Aşur et-Tahrir ve't-
Tenvir,[https://www.youtube.com/watch?v=bFG
Qs2m_6TI](https://www.youtube.com/watch?v=bFGQs2m_6TI), 20 Ekim 2014

Kuran'da Cin Var mıdır? Yok mudur?
<https://www.youtube.com/watch?v=rJxwi0IIMqc>
; Kanal 24,17 Eylül 2014

Kur'an'da Nesh Üzerine Değerlendirme,
[https://www.youtube.com/watch?v=fK4Z-
H1hYRY](https://www.youtube.com/watch?v=fK4ZH1hYRY), Tarihselcilik ve Kuran,22 Mayıs
2015

Kur'an, Tarihsellik ve Tarihselci Perspektif,

<https://mustafaozturkarsivi.blogspot.com/2015/04/kuran-tarihsellik-ve-tarihselci.html>, Prof

Dr.Mustafa Öztürk Arşivi, Nisan 2015

Kur'an'ı Mı Seçelim Sünnet'i Mi?

<https://www.youtube.com/watch?v=85pMPXOuYA>, Mustafa Öztürk Arşivi, 20 Nisan 2016

Her Sünni Biraz Deistir,

<https://www.youtube.com/watch?v=GSDsKnGt3go>, Mustafa Öztürk Youtube

Kanalı, 11.10.2021

Hangi Tefsiri Okuyalım?,

<https://www.youtube.com/watch?v=Ea66255O14Q> Mustafa Öztürk Youtube Kanalı, 2021

Türkiye'de Protest İslam: Kim Nerede

Duruyor?

https://www.youtube.com/watch?v=CCR_sx3SH5Q, Mustafa Öztürk Youtube Kanalı, 9 Ağustos

2021

<https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%96zt%C3%BCrk>, Wikipedia, 14 Mart 2021

Öztürk, Mustafa Hadiye Ünsal:

“Kur'an Tarihine Giriş-Evvelü mâ Nezel-(İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-“,

Eskiyeni 26/Bahar 2013,s.65-119

Kur'an Tarihi, 3.Baskı, Ankara, Ankara

Okulu Yay.,2018

Paçacı, Mehmet:

Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?, 2.Baskı,Klasik Yay.,2008

“Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu”,**Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri**,KURAV,1996, s.21-33

“Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ne Oldu? Yöntem Üzerine Bir Konuşma” Ed: Yusuf Şevki Yavuz,**Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları 1**, 1.Baskı,İstanbul, Kuramer Yay., 2017,s.11-20

Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, 2.Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002

Perşembe, Erkan:

“Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2003,s.159-181

Polat, Fethi Ahmet:

“Modern ve Postmodern Düşünce de Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebu Zeyd Örneği” **Marife**, yıl:1, Sayı:2, 2001, s.7-25

Polat, İsmail:

“Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine "Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelilik",**Kalemname**, Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11),s.80-94

- Reşid Rıza, Muhammed: **Tefsiru'l- Menâr**, Hey'etü'l Mısriyyetü'l Amme, 1990
- Said, Edward: **Oryantalizm**, Çev: Nezih Uzel. İrfan Yay. 1998
- Schopenhauer, Arthur: **Aşka ve Kadınlara Dair**, Çev:Ahmet Aydoğan,6.Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2012
- Serinsu, Ahmet Nedim: **Kur'an ve Bağlam**,3.Baskı, İstanbul, Şule Yay.2018
- Sönmez, Mustafa: “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgâni ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2002, Sayı:18,s.153-178
- Suyuti, Ebü'l- Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr: **el- İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an**, Muhakkik: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Hey'etü'l Mısriyyel Amme lil-Kitab, H.1394 M.1974 **Hâşiyetüs-Senedi ala Süneni'n-Nesai**, Halep, Mektebetü'l Matbuâtü'l İslâmiyyi, 1986
- Şefkatli Tuksal, Hidayet: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**,4.Baskı,Ankara, OTTO Yay.,2012

- Şimşek Sait: **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, 6.Baskı, Konya, Kitap Dünyası, 2016
- Taberi, Ebu Ca'fer
Muhammed b. Cerir: **Camii'l Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an**, 1.Baskı, Darû Hicri littibaati ven-Neşri vet-Tevzi'i vel-İ'lan, nşr. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türki, h.1422, m.2001
- Tanış, Abdülkadir: "John Bishop'ın Ilımlı İmancılığı ve Risk Olarak İman", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 22, Haziran 2019, s.25-41
- Temmam Hassan Ömer: **el- Lügatü'l- arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ**, 5.Baskı, Alimül- Kütüb, 2006
- Temizkaya, Ergun: "Postmodern İmge Toplumu: Sosyo-Psikolojik Ve Felsefi Bir Analiz", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Isparta, 2015
- Tuncer, Mustafa:
Hüseyin Algur: "Akademisyenlerin Gözüyle Tefsir Alanı Sorunları", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık/December 2020, 49, s.107-142
- Tunç, Harun: "İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma", **ANTAKİYAT**, 2018, Cilt:1, Sayı:2, s.235-247
- Turan, Necmettin: "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti

Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri",
Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, cilt V, Sayı 2, s.1015-1050

Türcan, Selim:

"Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Perspektifinden Değeri Üzerine", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, s.29-49

Uçar, Ayşe:

"Anlam ve Yorum Eksenli Meallerin İmkan ve Sınırları- Mustafa Öztürk'ün Kur'an'ı Kerim Meali Örneği", **İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2019

Uzun, Nihat:

"Kur'an'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, Cilt:2, Sayı:1, 2018, s.100-140

Uyanık, Necip:

"Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi ve Etkileri", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2006

Ülgen, Emrullah:

"Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", **BÜİFD** Cilt: V Sayı: 10 Yıl: 2017/2, s.11-32

"Kur'an Mesajı" Adlı Eserdeki Rasyonel

- Yorumların Oluşumunda Zemahşeri'nin Etkisi" **Ekev Akademi Dergisi**,Yıl: 23 Sayı: 78 (Bahar 2019), s.155-174
- Yakıt, İsmail: "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi" Ed:Ahmet Günay vd.,**I. DİN ŞURÂSİ TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ**, Ankara,1995,DİB Yay.s.412-417
- Yılmaz, Ömer: "Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010
- Zehebi, Muhammed Hüseyin: **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.
- Zertürk, Hidayet: **Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)**,1.Baskı, İstanbul, Ravza Yay.2016
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhacî **el- Burhân**, 1.Baskı,Dâru İhyaul Kütübi'l-Arabi, 1957 **Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler**, Çev: Bünyamin Erul, 8.Baskı, OTTO, 2016
- Zemahşerî, Ebû'l Kasım Mahmud b.Ömer b. Muhammed el-Hârîzmi: **el- Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l- Ekâvil fi Vücûhi't- Te'vil**,3.Baskı, Beyrut, Dar'ul Kitabi'l Arabi, 1405

Şehmus Demir: Hasan Yılmaz: “Kur’ani Konu, Kavram Ve Sure Tefsirine
Metodik Bir Yaklaşım”, **Ekev Akademi**
Dergisi Yıl: 7 Sayı: 14 (Kış 2003), s.113-124