

T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI TEFSİR BİLİM DALI

ES-SEYYİD İSMAİL ŞİHÂBUDDİN VE *'ALÂ HÂMiŞİ'T-TEFÂSİR VE  
TA'LİKÂTÜN 'ALÂ TEFSİRİ'L-CELÂLEYN* ADLI ESERİ

MAHİR NİRATHİNMELE PUTHİYAPURAYİL KOORANTAK

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. ALİ AKPINAR

KONYA-2025

## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Mahir Nirathinmel Puthiyapurayil Koorantak		
	Numarası	18810601153		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	✓	
Tezin Adı	es-SEYYİD İSMAİL ŞİHABUDDİN ve A'LA HAMİŞİT-TEFASİR VE TA'LİKATÜN A'LA TEFSİRİ'L-CELALEYN ADLI ESERİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Mahir Nirathinmel Puthiyapurayil Koorantak**

**İmzası**



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mahir Nirathinmel Puthiyapurayil Koorantak		
	Numarası	18810601153		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Tezin Adı	ES-SEYYİD İSMAİL ŞİHÂBUDDİN VE 'ALÂ HÂMİŞİ'T-TEFÂSİR VE TA'LİKÂTÜN 'ALÂ TEFŞİRİ'L-CELÂLEYN ADLI ESERİ			

Bu çalışma, Hindistan'ın Kerala eyaletinde yetişmiş olan çağdaş düşünür ve Müfessir Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin kaleme aldığı '*Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Ta'likâtün 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*' adlı eser üzerine odaklanmaktadır. Bahse konu eser, Kur'ân-ı Kerîm'in anlam dünyasını klasik metotlara bağlı kalarak açıklamaya çalışırken, aynı zamanda güncel sosyal ve entelektüel sorunlara yönelik çözüm arayışlarını da içeren özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Metnin en dikkat çeken yönlerinden biri, geleneksel tefsirle çağdaş ihtiyaçlar arasında bir köprü kurma çabasıdır. Hem naklî hem de akfî boyutları gözeterek yapılan yorumlar, geçmişin birikiminden beslenirken bugünün okuyucusuna da hitap edecek şekilde ortaya konmuştur.

Bu kapsamda, müellifin yorum tarzı, yararlandığı temel kaynaklar, metinle kurduğu ilişki biçimi ve kullandığı dilin özellikleri bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Eserde sıkça başvurulan hadisler, siyer rivâyetleri, cumsel izahlar ve tarihsel atıflar, onun çok yönlü bir yaklaşımla konulara eğildiğini göstermektedir. Bu özellikler, ilgili eseri sadece geleneksel bilgi aktaran bir kaynak olmaktan çıkararak yorum gücü yüksek bir metin hâline getirmektedir.

Tezin temel amacı, '*Alâ Hâmişi't-Tefâsîr*'in tefsir yazını içerisindeki konumunu daha net ortaya koymak ve metnin özgün katkılarını tespit etmektir. Ayrıca klasik çizgiyle çağdaş bakış açılarını buluşturan bu tür çalışmaların hangi yöntemlerle inşa edildiğini gözler önüne sermek de bu araştırmanın hedefleri arasındadır. Bu yönüyle çalışma, hem alana ilgi duyan akademisyen ve araştırmacılara hem de ilahiyat eğitimine devam eden öğrencilere yeni bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Şihâbeddîn, 'Alâ Hâmişi't-Tefâsîr, Tefsîru Celâleyn.



### ABSTRACT

<b>Author' s</b>	Name and Surname	Mahir Nirathinmel Puthiyapurayil Koorantak		
	Student Number	18810601153		
		Temel İslâm Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Title of the Thesis/Dissertation	AS-SAYYID ISMAIL SHIHABUDDIN AND HIS WORK "ALA HAMISHIT-TAFASIR AND TA'LIKATUN ALA TAFSIRI-L JALALAYN"			

This research explores the work *‘Alā Hāmishi’t-Tefūsīr*, written by the contemporary Islamic scholar Shaykh Sayyid Ismail Shihabuddin al-Bukhari from Kerala, India. The book offers insights into the Qur’anic message through classical interpretative methods, yet it also addresses modern-day social, intellectual, and ethical challenges from a Qur’an-centered perspective. What makes this work stand out is its attempt to build a meaningful bridge between traditional tafsir and the realities of the present. Drawing on both transmitted reports and reasoned analysis, the commentary manages to remain rooted in classical scholarship while staying relevant to the needs of today’s reader.

The study takes a closer look at the author’s interpretive style, the sources he relied on, how he engages with the Qur’anic text, and the distinctive features of his language. His frequent use of hadith, sīrah (the Prophet’s biography), linguistic analysis, and historical references reflects a well-rounded and thoughtful approach to interpreting the Qur’an. These elements lift the work beyond being a conventional commentary, allowing it to speak powerfully to both scholarly and lived concerns.

At its core, this dissertation aims to highlight where *‘Alā Hāmishi’t-Tefūsīr* stands in the broader landscape of Qur’anic exegesis, and what unique contributions it brings to the tradition. It also seeks to show how a work can be both rooted in classical methods and open to modern perspectives. This study is intended to offer new insights not only for researchers working in the field of Qur’anic studies, but also for students of Islamic theology who are exploring how the Qur’an continues to speak to contemporary life.

**Keywords:** Tafsir, Ismail Shihabuddin, ‘Alā Hāmishi’t-Tafāsīr, Tafsir al-Jalal

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	ix
ÖNSÖZ.....	x

## GİRİŞ

0.1. ARAŞTIRMA KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ.....	1
0.2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	2
0.3. LİTERATÜR TARAMASI .....	4
0.4. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ, KAYNAKLARI ve SINIRLILIKLARI.....	5

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSMAİL ŞİHÂBUDDÎN el-BUHÂRÎ HAYATI, HİZMETLERİ ve *TEFSİRÜ'L- CELÂLEYN* HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. 1. SEYYİD İSMAİL ŞİHÂBUDDÎN el-BUHÂRÎ .....	8
1.2. HAYATI VE YETİŞME SÜRECİ.....	12
1.2.1. Doğumu ve Nesebi .....	12
1.2.2. Tahsil Hayatı ve Görevleri .....	14
1.2.3. Vefatı .....	18
1.3. İLMÎ FAALİYETLERİ ve HİZMETLERİ.....	19
1.3.1. Eğitim Alanındaki Hizmetleri .....	19
1.3.2. İslah Çalışmaları .....	21
1.3.3. Oluşturduğu Eğitim Kurumları ve Enstitüleri .....	22
1.4. İLMÎ YETKİNLİĞİ.....	28
1.4.1. İslâmî İlimlere Katkıları .....	28
1.4.2. Tefsir İlmindeki Yetkinliği ve Eseri.....	31
1.4.3. Fıkıh İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri.....	33

1.4.4. İslâm Akaidi Alanında Yetkinliği ve Eserleri .....	35
1.4.5. Mantık İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri.....	37
1.4.6. İslâm Tarihi Alanında Yetkinliği ve Eserleri .....	38
1.4.7. Tasavvuf İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri .....	40
1.4.8. Arapça Hutbeleri.....	43
<b>1.5. TEFSİRÜ'İ-CELÂLEYN .....</b>	<b>44</b>
1.5.1. <i>Celâleyn Tefsiri</i> 'nde Yöntem (Menhec) .....	47
1.5.2. <i>Celâleyn Tefsiri</i> 'nin Kaynakları .....	48
1.5.3. <i>Celâleyn Tefsiri</i> 'nde Rivayet Tefsiri Yöntemi .....	48
1.5.4. <i>Celâleyn Tefsiri</i> Hakkındaki Farklı Görüşler .....	58

## İKİNCİ BÖLÜM

### 'ALÂ HÂMİŞİT-TEFÂSİR

<b>2.1'ALÂ HÂMİŞİT-TEFÂSİR'İN ÖZELLİKLERİ.....</b>	<b>71</b>
2.1.1. Münasebetü's-Süver .....	71
2.1.2. Hurûf-ı Mukattaa .....	74
2.1.3. Klasik ve Modern Kaynakların Birlikte Kullanımı .....	76
2.1.4. Önceki Müfessirlerden Farklılıkları .....	78
2.1.5. Bazı Âyetlere Getirilen Özel Yorumlar .....	90
2.1.5.1. Âdem ve İsa'nın (a.s) Yaratılışı.....	90
2.1.5.2. Hristiyanların İsa (a.s) Hakkındaki İddiaları .....	93
2.1.5.3. İnsanlar Arasındaki Eşitlik.....	97
2.1.5.4. Yöneticileri Dinlemek ve Onlara İtaat Etmek.....	100
2.1.5.5. Kısasın Meşruiyeti .....	103
2.1.5.6. Talak ve Haklarda Eşitlik .....	107
2.1.5.7. Mescitler ve Allah'ın Zikrine Engel Olmak.....	109
2.1.5.8. Çağdaş Âlimlere Eleştiri.....	111
2.1.5.9. Cinler ve Şeytanlar.....	114
2.1.5.10. Ümmetin Ayrılığa Düşmesi.....	118
2.1.5.11. Ruh Hakkında Görüşler.....	121

2.1.5.12. Günümüzde İslâm Ümmeti.....	123
2.1.5.13. Çok Eşlilik Meselesi.....	124
2.1.5.14. Edebi ve Dilsel Değeri.....	126

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ‘ALÂ HÂMİŞİ’T-TEFÂSİR’DE İŞLENEN KONULAR

<b>3.1. FIKHÎ KONULAR VE ŞİHÂBUDDÎN EL-BUHÂRÎ’NİN YAKLAŞIMI.....</b>	<b>130</b>
3.1.1. Abdest, Deri Hastalıklarından Korunmada En Önemli Yöntemdir.....	134
3.1.2. Ticaret ve Faiz .....	135
<b>3.2. İLMÎ KONULAR VE ŞİHÂBUDDÎN EL-BUHÂRÎ’NİN YAKLAŞIMI.....</b>	<b>137</b>
3.2.1. Gök Gürültüsü ve Şimşek.....	140
3.2.2. Her Canlının Sudan Yaratıldığı Gerçeği: Kur’ânî ve Bilimsel Bir Tahlil.....	143
3.2.3. Yeraltı Suları .....	146
3.2.4. Rahim ve Üç Karanlık Tabaka .....	147
3.2.5. Gezegenler ve Coğrafi Fenomenler.....	150
3.2.6. Büyük Patlama (Big Bang).....	156
3.2.7. Uzay Yolculuğunun İmkânı.....	162
3.2.8. Güneşin Doğuş ve Batış Yerleri (Meşârik ve Megârib).....	165
3.2.9. Göğün Yıldızlarla Süslenmesi .....	167
3.2.10. Rahimlerde Embriyonun Gelişimi.....	168
3.2.11. Göğün Dürülmesi ve İnsan Klonlama Meselesi .....	172
3.2.12. İnsan Klonlama (Kopyalama) Meselesi .....	173
3.2.13. İnsanın Yaratılışı ve Darwin Teorisinin Eleştirisi .....	174
<b>3.3. ‘ALÂ HÂMİŞİ’T-TEFÂSİR’DE TARİHÎ KONULAR .....</b>	<b>175</b>
3.3.1. Nûh (a.s)’ın Gemisi .....	176
3.3.2. Dâvûd ve Câlût Kıssası .....	178
3.3.3. Ashâb-ı Kehf Kıssası .....	180

<b>3.4. ŞİHÂBUDDÎN EL-BUHÂRÎ'NİN ESERİNDE MODERN DÖNEME YAKLAŞIMI .....</b>	<b>184</b>
3.4.1. Ortaya Çıkan Yeni Fırkalar Hakkındaki Görüşleri.....	184
3.4.2. Masonluk .....	186
3.4.3.Bâbîlik .....	187
3.4.4. Şrinagar'daki Sözde Peygamber Kabri Meselesi.....	189
3.4.5. Bâtıniyye Mezhebi.....	191
<b>EKLER.....</b>	<b>192</b>
<b>Ek-1- MÜELLİFİN YAŞADIĞI BÖLGENİN HARİTALARI.....</b>	<b>192</b>
<b>EK-2 MÜELLİF ES-SEYYİD İSMÂİL ŞİHÂBUDDÎN'İN TÜRBESİ. (PANUR, KERALA, HİNDİSTAN).....</b>	<b>193</b>
<b>Ek-3 KİTABIN CİLTLERİNİN ve SAYFALARININ GÖRSELLERİ .....</b>	<b>194</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>208</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>210</b>

**KISALTMALAR**

- a.s : Aleyhisselam  
b. : Bin, ibn (Oğlu)  
Bkz : Bakınız  
c. : Cilt  
çev. : Çeviri  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
H. : Hicri  
Hz. : Hazreti  
haz. : Hazırlayan  
krş : Karşılaştır  
M. : Milâdî  
MS :Milâttan sonra  
nşr : Neşreden  
öl. : Ölüm tarihi  
thk : Tahkîk  
v.d : Ve diğerleri  
y.y : Yer yok (Yayın Yeri Belirtilmemiş)  
ts. : Tarihsiz (Basım Tarihi Belirtilmemiş)

## ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, her çağda olduğu gibi bugün de insanlığa rehberlik etmeye devam eden ilâhî bir kelâmdır. Onun evrensel mesajını doğru anlamak ve çağın meseleleriyle ilişkilendirecek şekilde yorumlamak hem ilimle meşgul olanlar hem de iman eden her birey için önemli bir sorumluluktur. Elinizdeki bu tez Kerala bölgesinde yaşamış olan çağdaş bir müfessir ve âlim olan Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin *'Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Ta'likâtün 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn* adlı değerli tefsir eserini incelemek üzere kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada yalnızca bir tefsir metninin içeriğiyle yetinilmemiş; eserin çağdaş meselelerle kurduğu ilişki de analiz edilmiştir. Eserin hem rivayet hem dirayet yönünü bir arada barındırması, günümüz problemlerine Kur'ân merkezli güçlü yaklaşımlar sunması ve ilmî açıklamalara açık bir yapıya sahip olması, bu konuyu seçmemizde etkili olmuştur.

Bu sürecin her aşamasında bilgi, destek, rehberlik ve moral açısından yanımda olan pek çok değerli isme gönülden teşekkür etmek isterim. Öncelikle, ilim yolculuğum boyunca rehberliğini ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, engin bilgi birikimi ve samimi yönlendirmeleriyle bu tezin şekillenmesine büyük katkı sunan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ali Akpınar hocama en derin şükranlarımı sunuyorum.

Ayrıca jüri üyeleri arasında yer alan Prof. Dr. Harun Öğmüş ve Doç. Dr. Süleyman Narol hocalarıma, değerlendirme süreçlerindeki kıymetli katkıları ve akademik destekleri için içtenlikle teşekkür ederim. Bu süreçte her zaman maddî ve manevî desteğiyle yanımda olan anneme, eşime, kayınpederime, kayınvalideme ve tüm aile büyüklerime özel olarak teşekkür etmek isterim. Sabırları, anlayışları ve duaları, zaman zaman zorlandığım anlarda bana güç vermiştir.

Ayrıca, ilmî teşvikleri ve rehberliğiyle bana yol gösteren kıymetli üstadım Musthafa Hudawi Akod'a, son okumayı yaparak gerekli düzeltmeleri meşguliyetleri arasında dahi titizlikle gerçekleştiren Rahime Betül Demirayak Hocaya özellikle teşekkür borçluyum. Bu

süreci samimi destekleriyle benimle paylaşan Yusuf Oflaz Hoca, Dr. Sefa Nur Çelikleş Hoca ve Fatıma Bedruddin'e de ayrı ayrı teşekkür ederim.

Bu çalışmanın, Kur'ân ilimleri alanında araştırma yapanlara faydalı olmasını, müellifin ilmî kişiliğinin daha yakından tanınmasına vesile olmasını ve Kur'ân'ın çağdaş meselelerle irtibatını merkeze alan yeni akademik çalışmalara zemin oluşturmasını ümit ediyorum. Rabbinden, niyetimizi halis, ilmimizi faydalı, gayretimizi ise makbul kılmasını niyaz ederim.

**Mahir Nirathinmel Puthiyapurayil Koorantak**

Konya – 2025



## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMA KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Tefsir ilmi, İslâm düşünce geleneğinde Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanması noktasında merkezî bir konumda yer alır. Bu alan, asırlar boyunca yalnızca bir ilim dalı değil, aynı zamanda dönemin toplumsal, siyasal, felsefî ve bilimsel birikiminin Kur'ân ekseninde ifadesi olmuştur. Her müfessir, kendi zamanının meselelerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak Kur'ân'ı yorumlamış; böylece İslâm düşüncesinin canlılığını sürdürebilecek zenginlikte tefsir mirası oluşmuştur. Bu yönüyle tefsir, sadece Kur'ân âyetlerini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda Müslüman toplumun tarihsel ve kültürel hafızasını da taşır.

Bu çalışmanın konusu, Hindistan'ın Kerala bölgesinde yaşamış olan ve İslâmî ilimlerde derin bir birikime sahip olan Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin kaleme aldığı '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' adlı Arapça eseridir. Söz konusu eser, klasik tefsir geleneğine bağlılıkla birlikte çağdaş meseleleri de dikkate alan bir bakış açısı sunmakta; böylece hem rivayet hem dirayet yöntemlerinin dengeli bir birleşimini yansıtmaktadır. Eser, yalnızca âyetlerin lafzî açıklamalarıyla sınırlı kalmamakta; bilimsel gelişmeler, sosyal sorunlar ve ahlaki krizlere de Kur'ân merkezli yaklaşımlar getirmektedir. Bu yönüyle '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' çağdaş tefsir çalışmalarında nadiren karşılaşılan bir sentezi temsil etmektedir.

Araştırmanın temel amacı, bu tefsir eserini sistematik bir şekilde incelemek ve onun tefsir literatüründeki yerini belirlemektir. Bu çerçevede eser, içerik yönüyle tematik olarak çözümlenmekte; ayet yorumlarındaki metodolojik yaklaşım, kullanılan kaynaklar, yorumların ilmî derinliği ve özgünlük derecesi değerlendirilmektedir. Müellifin Kur'ân'a yaklaşımı incelenirken, klasik müfessirlerle benzerlikleri ve ayrıldığı noktalar karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, eserdeki yorumların günümüz meselelerine nasıl ışık tuttuğu, çağdaş bilimle ve toplumsal yapıyla kurduğu ilişki araştırılmaktadır.

Bu kapsamda yürütülen araştırma, nitel araştırma yöntemi esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Eserin içerik yapısı tematik olarak sınıflandırılmış; âyetlerin açıklanış biçimleri, hadislerle kurulan ilişkiler, kavramsal açıklamalar ve tarihsel göndermeler detaylı biçimde analiz edilmiştir. Aynı zamanda müellifin klasik tefsir kaynaklarından nasıl

yararlandığı, bu kaynaklara ne şekilde atıfta bulunduğu ve kendi yorumlarının özgünlük derecesi karşılaştırmalı analiz yoluyla ortaya konulmuştur.

Araştırmanın bir diğer boyutunu ise çağdaşlık unsuru oluşturmaktadır. Müellifin bilimsel gerçeklikleri, toplumsal gelişmeleri ve modern düşünce akımlarını nasıl değerlendirdiği ve Kur'ân ile bu kavramlar arasında nasıl bir bağ kurduğu çalışmanın özgünlüğünü belirleyen başlıca unsurlardandır.

Sonuç olarak, bu araştırma İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı eserini hem klasik hem modern yaklaşımlar ışığında ele almakta; onun tefsir ilmindeki katkılarını, yöntemini ve tematik zenginliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Tefsir literatürü, İslâm düşünce tarihinin en köklü ve en üretken alanlarından biridir. Bu alan, sadece Kur'ân-ı Kerîm'in anlam dünyasını çözümlenmekle kalmamış, aynı zamanda İslâm toplumlarının zihinsel ve kültürel gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Tarih boyunca her müfessir, yaşadığı çağın ilmî birikimini, sosyal yapısını, karşılaştığı problemlere dair çözüm arayışlarını Kur'ân'a yönelterek tefsir faaliyetine dâhil etmiş ve böylelikle Kur'ân'ın evrensel mesajının her dönemde canlı tutulmasına katkı sunmuştur. Bu süreçte oluşan zengin tefsir geleneği hem metot hem içerik bakımından çeşitli ekoller ve anlayışlar ortaya çıkarmıştır.

Bu araştırmanın ele aldığı *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı eser, klasik İslâmî geleneğe vukûfiyetle birlikte çağdaş meseleleri de Kur'ân bağlamında değerlendirmeye çalışan özgün bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Müellif Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî geleneksel tefsir kaynaklarını temel almakla birlikte modern dünyanın karşı karşıya olduğu problemleri ve bilimsel gelişmeleri de dikkate alarak Kur'ân âyetlerine yeni yorumlar getirmektedir. Bu yönüyle eser, sadece geleneksel tefsir metodolojisinin devamı değil, aynı zamanda dinamik bir yorum sürecinin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu eserle ilgili inceleme, modern tefsir çalışmalarına farklı bir perspektif kazandırma potansiyeli taşımaktadır.

Çalışmanın önemi, yalnızca müellifin metot ve içerik bakımından özgünlüğünden ibaret değildir. Aynı zamanda eserin ele aldığı meseleler, günümüz Müslümanlarının zihnini meşgul eden birçok temel soruna yöneliktir. Bu meseleler, yalnızca bireysel değil, aynı

zamanda ümmet çapında yaşanan krizlere işaret etmekte; dolayısıyla müellifin bu konulara yönelik tefsirî değerlendirmeleri, Kur'ân'ın çağlar üstü mesajının yeniden yorumlanması çabası olarak büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan çalışma, İslâm düşüncesinin güncel meselelerle nasıl irtibat kurabileceğini gösteren somut bir örneği incelemektedir.

Ayrıca *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı eser hakkında bugüne kadar yapılmış kapsamlı akademik çalışmaların az olması, bu araştırmanın literatüre sağlayacağı katkıyı daha da değerli kılmaktadır. Eserin sadece ilmî çevrelerde değil, aynı zamanda dinî eğitim kurumlarında, medrese ve üniversitelerde tanıtılması ve okutulması açısından bu tez önemli bir boşluğu dolduracaktır. Müellifin dil kullanımı, seçtiği konular, yorumlardaki açıklık ve ikna gücü hem klasik hem de modern okuyucu profiline hitap edebilecek bir yapı arz etmektedir. Böylece çalışma, tefsir literatürünün hem sürekliliğine hem de dönüşümüne ışık tutan bir nitelik kazanmaktadır.

Öte yandan, günümüz İslâm dünyasında Kur'ân'a yaklaşımda karşılaşılan iki temel eğilim, bu araştırmanın önemini daha da artırmaktadır. Bunlardan biri, geleneksel kalıplara sıkışmış, yeniliğe kapalı bir tefsir anlayışıdır. Diğeri ise modern bilimsel ve felsefî verileri merkeze alarak Kur'ân'ı bu veriler ışığında yorumlama çabasıdır ki, zaman zaman metnin bağlamından kopma riskini taşır. *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı eser, bu iki yaklaşım arasında denge kurma çabasıyla dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın lafzına, tarihî bağlamına ve İslâmî ilim geleneğine bağlı kalmakla birlikte; çağın meselelerini görmezden gelmeyen, aksine bu meseleleri Kur'ân'ı merkeze alarak yeniden değerlendiren bir yaklaşım sergilemektedir. Bu dengeleyici tutum hem imanî hem ilmî derinlik açısından örnek alınabilir niteliktedir.

Bu araştırma hem tefsir ilmi literatürüne özgün bir katkı sunmakta hem de Kur'ân'ın çağdaş okuyucuyla yeniden nasıl buluşturulabileceğine dair bir alan açmaktadır. Gerek akademik çevreler gerekse ilahiyat öğrencileri açısından, klasik-modern sentezi içeren bu tür tefsirlerin detaylı biçimde incelenmesi, Kur'ân'ın çağlar ötesi mesajının anlaşılması yolunda değerli bir adımdır. Bu nedenle araştırma, yalnızca bir tefsir incelemesi değil, aynı zamanda çağdaş İslâm düşüncesinin yönünü belirlemeye yönelik bir katkı olarak da değerlendirilmelidir.

### III. LİTERATÜR TARAMASI

Seyyid İsmail Şihâbuddîn'in şahsiyeti, ilmî faaliyetleri ve hizmetleri üzerine yapılan çalışmalar farklı kaynaklar üzerinden incelenmiştir. Onun kişisel hayatı ve toplumsal hizmetleri hakkında ilk bilgiler, bölgesel hafıza kitapları ve biyografik eserlerde yer almaktadır. Bu bağlamda Abdusselâm Omassery'nin *Panur Thangal Ormma Pusthakam* adlı eseri ile K. K. N. Kurup'un *Panoor Thangal: Life and Career* başlıklı çalışması temel kaynaklar arasında zikredilebilir.

Şihâbuddîn'in ilmî faaliyetleri ve tefsir sahasındaki yeri üzerine yapılan akademik araştırmalar da dikkate değerdir. Darü'l-Hüdâ İslâm Üniversitesi bünyesinde hazırlanan yüksek lisans tezlerinden Ömer Fârûk'un *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî ve Devruh fî'l-Fıkhi'l-İslâmî* başlıklı tezi, onun fıkıh alanındaki katkılarını ortaya koyarken; E. Abdülhamîd'in *Alâ hâmişi't-tefâsîri'l-Celâleyn li's-Seyyid İsmail Şihâbuddîn: Dirâse Menheciyye Tahlîliyye Sûretü'r-Rahmân Nümûzecen* isimli çalışması, müfessirin tefsir anlayışını analitik bir yöntemle ele almaktadır.

İsmail Şihâbuddîn'in ilmî mirası ve kişiliğine dair yapılan değerlendirmelerde ise modern araştırmacıların çalışmaları öne çıkmaktadır. Bahaeddin Muhammed Nedvî'nin “Alâ hâmişi't-tefâsîr: Hutve Cedîde fî Fenni't-Tefsîr” başlıklı makalesi, müfessirin tefsir sahasında yeni bir açılım sunduğunu vurgularken; V. T. Abdullakkoya'nın Seyyid İsmail Şihâbuddîn hakkında hazırladığı incelemeler ve Muhammed İsmail *Chemmilassery'nin “Alâ hâmişi't-tefâsîr, Vinjanangalude Kalavara”* isimli yazısı da onun ilmî yönüne ışık tutmaktadır.

Bu çerçevede Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyan*, Begavi'nin (öl. 516/1122) *Mealimu't-Tenzil*, Zemahşeri'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşaf*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefatihü'l-Gayb*, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envaru't-Tenzil*, Ebu Hayyan'ın (öl. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhit*, İbn Kesir'in (öl. 774/1373) *Tefsiru'l-Kur'ânîl-Azim*, Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Durru'l-Mensur* gibi klasik tefsirler ve benzeri eserler esas alınarak, tartışmalı meselelerde farklı müfessirlerin görüşlerini mukayeseli biçimde anlamak ve aynı zamanda Şihâbuddîn'in ortaya koyduğu yorumların hangi ilmi temellere dayandığını tespit etmek amaçlanmıştır.

Hindistan'daki modern dönemde ortaya çıkan yeni fırkalar hakkında ise çeşitli eserlerden yararlanılmıştır. Aişe Abdurrahman (Bintüşşâti)'nin (1913-1998) *Kırâ'e fî Vesâik*

*el-Bahâ`iyye* adlı çalışması Bâbîlik ve Bahâîlik üzerine tarihsel belgeleri içerirken; Muhammed İkbal'in (1877-1938) *Islâm and Ahmadism* adlı eseri ve Ebü'l-A'âlâ el-Mevdûdî'nin (1903-1979) *Mâ Hiyel-Kâdiyâniyye?* başlıklı kitabı Kadiyânîliğin fikrî yönlerini değerlendirmektedir. Ayrıca Mirza Gulâm Ahmed'in (1839-1908) *Jesus in India* adlı eseri de hareketin kendi kaynaklarından biri olarak dikkate alınmıştır.

#### IV. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ, KAYNAKLARI ve SINIRLILIKLARI

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesi, Kur'ân tefsiri alanında şekillenmiş teorik altyapıya dayanmaktadır. Tefsir ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve açıklanması için geliştirilen metod ve prensiplerin bütünüdür. Bu bağlamda araştırma, klasik tefsir metinlerinin rivayet ve dirayet eksenli yapısını esas alırken; aynı zamanda çağdaş meselelerin Kur'ân bağlamında değerlendirilmesini de dikkate almaktadır. Bu çerçevede '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' adlı eserin yorumladığı kavramlar, sadece tarihî bağlamda değil, aynı zamanda çağdaş anlam dünyası içerisinde ele alınmıştır. Araştırma bu yönüyle hem geleneksel ilmi birikimi hem de çağdaş düşünce yapısını kuşatıcı bir yaklaşımla analiz etmektedir.

Kavramsal çerçevenin temel yapı taşlarını oluşturan bazı kavramlar üzerinde özellikle durulmuştur. Bunların başında ilmî tefsir, toplumsal tefsir, bilimsel tefsir, klasik-modern tefsir, kadın, adalet, yaratılış, ahiret, nübüvvet ve vahiy gibi kavramlar yer almaktadır. Müellifin eserinde bu kavramları nasıl tanımladığı, hangi bağlamlarda kullandığı ve hangi kaynaklara dayandığı araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada "bilimsel tefsir" kavramı da özel bir öneme sahiptir. Müellifin, modern bilimsel gelişmeleri Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirme biçimi, bilimsel tefsirin imkânları ve sınırları bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede bilimsel tefsirin temel ölçütleri dikkate alınmış, metne dışarıdan anlam yüklemekten Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde açıklama yapılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde "toplumsal tefsir" anlayışı kapsamında da çağın sosyal meselelerinin Kur'ân'ın ilkeleri ışığında nasıl yorumlandığı incelenmiş; kadın hakları, ekonomi, ahlâk ve hukuk gibi konular bu perspektifle analiz edilmiştir.

Araştırmanın kavramsal altyapısı, klasik tefsir anlayışlarının temel yaklaşımlarıyla da desteklenmiştir. Özellikle Taberî, İbn Kesîr, Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve Beydâvî gibi müfessirlerin kavramlara yükledikleri anlamlara zikredilmiş; müellifin bu gelenekten nasıl beslendiği ve hangi yönleriyle ayrıldığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, eserin tefsir geleneğiyle kurduğu ilişki ve bu gelenekten aldığı ilmî referanslar, kavramsal çerçevenin belirgin unsurlarını oluşturmuştur.

Araştırmanın sınırlılıkları birkaç başlık altında ifade edilebilir. İlk olarak, bu çalışma yalnızca *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı esere odaklanmıştır. Genel olarak bilgi verilmiş olsa da müellifin diğer eserleri hakkında sadece tanıtıcı mahiyette açıklamalara yer verilmiş; bu eserlerin derinlemesine bir analizi ise çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Bir diğer sınırlılık, müellifin bazı ayet yorumlarında kaynak göstermeden alıntılar yapmış olmasıdır. Bu durum, yorumların bilimsel izini sürmeyi zorlaştırmakta ve kıyaslamalı analizlerde güçlük oluşturabilmektedir. Bununla birlikte, kullanılan dilin yüksek ilmî düzeyde olması, özellikle klasik kaynaklara hâkim olmayanlar için anlaşılmasını güçleştirebilmektedir.

Seyyid İsmail Şihâbuddîn'in şahsiyeti, ilmî faaliyetleri ve hizmetleri üzerine yapılan çalışmalar farklı kaynaklar üzerinden incelenmiştir. Onun kişisel hayatı ve toplumsal hizmetleri hakkında ilk bilgiler, bölgesel hafıza kitapları ve biyografik eserlerde yer almaktadır. Bu bağlamda Abdusselâm Omassery'nin *Panur Thangal Ormma Pusthakam* adlı eseri ile K. N. Kurup'un *Panoor Thangal: Life and Career* başlıklı çalışması temel kaynaklar arasında zikredilebilir.

Şihâbuddîn'in ilmî faaliyetleri ve tefsir sahasındaki yeri üzerine yapılan akademik araştırmalar da dikkate değerdir. Darü'l-Hüdâ İslâm Üniversitesi bünyesinde hazırlanan yüksek lisans tezlerinden Ömer Fârûk'un *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî ve Devruh fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* başlıklı tezi, onun fıkıh alanındaki katkılarını ortaya koyarken; E. Abdülhamîd'in *'Alâ hâmişi't-tefâsîri'l-Celâleyn li's-Seyyid İsmail Şihâbuddîn: Dirâse Menheciyye Tahlîliyye Sûretü'r-Rahmân Nümûzecen* isimli çalışması, müfessirin tefsir anlayışını analitik bir yöntemle ele almaktadır.

Şihâbuddîn'in tefsir metodolojisini anlamak için farklı klasik müfessirlerin eserlerine başvurulmuştur. Bu çerçevede Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*, Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*, Kurtubî'nin *el-*

*Câmi` li-ahkâmi`l-Kur`ân*, İbn Kesîr'in *Tefsîru`l-Kur`ân al-`Azîm*, Ebû Hâyyân'ın *el-Bahrü`l-Muhît*, Süyûtî'nin *ed-Dürrü`l-mensûr* ve diğerklasik kaynaklar karşılaştırmalı okumalar için başlıca referanslar olmuştur.

Hindistan'daki modern dönemde ortaya çıkan yeni fırkalar hakkında ise çeşitli eserlerden yararlanılmıştır. Aişe Abdurrahman (Bintüşşâti)'nin *Kırâ`e fî Vesâik el-Bahâ`iyye* adlı çalışması Bâbîlik ve Bahâîlik üzerine tarihsel belgeleri içerirken; Muhammed İkbâl'in *Islam and Ahmadism* adlı eseri ve Ebü'l-A`lâ el-Mevdûdî'nin *Mâ hiyel-Kâdiyâniyye* başlıklı kitabı Kadiyânîliğin fikrî yönlerini değerlendirmektedir. Ayrıca Mirza Gulam Ahmad'ın *Jesus in India* adlı eseri de hareketin kendi kaynaklarından biri olarak dikkate alınmıştır.

İsmail Şihâbuddîn'in ilmî mirası ve kişiliğine dair yapılan değerlendirmelerde ise modern araştırmacıların çalışmaları öne çıkmaktadır. Bhaeddin Muhammed Nedvî'nin (1914-1999) “Alâ Hâmişî't-Tefâsîr: Huṭve Cedîde fî Fenni't-Tefsîr” başlıklı makalesi, müfessirin tefsir sahasında yeni bir açılım sunduğunu vurgularken; V. T. Abdullakkoya'nın Seyyid İsmail Şihâbuddîn hakkında hazırladığı incelemeler ve Muhammed İsmail Chemmilassery'nin “Alâ Hâmişî't-Tefâsîr, Vinjanangalude Kalavara” isimli yazısı da onun ilmî yönüne ışık tutmaktadır.

Son olarak eseerin ciltlerinin ve muhtelif sayfalarının görselleri; müellifin yaşadığı bölgenin harita görselleri “Ekler” bölümünde paylaşılmıştır. Müellif, fotoğraf çekimine kesin olarak karşı olduğundan, kendisine ait herhangi bir fotoğrafı bulunmamaktadır. Bu sebeple “Ekler” bölümünde Şeyh İsmail'in şahsının fotoğrafı paylaşılammıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSMAİL ŞİHÂBUDDİN el-BUHÂRÎ HAYATI, HİZMETLERİ ve *TEFSİRÜ'L-CELÂLEYN* HAKKINDA GENEL BİLGİLER

#### 1. 1. SEYYİD İSMAİL ŞİHÂBUDDİN el-BUHÂRÎ

Hindistan, İslâmî Arapça literatüre kıymetli eserleriyle zenginlik katan birçok âlim yetiştirmiştir. Bu mümtaz şahsiyetler, ortaya koydukları nitelikli çalışmalar sayesinde Hindistan'ın iftihar vesilesi hâline gelmesini sağlamışlardır. Eski ve yeni dönemlerde tefsir, hadis, tarih, felsefe, tasavvuf ve benzeri alanlarda eser kaleme alan pek çok Hintli âlim bulunmaktadır. Bunlardan birçoğu Kur'ân-ı Kerîm'in Malayalam diline yapılan tercümelerine de katkı sunmuştur. Ancak uzun bir süre, özellikle Arapça tefsir alanında, Malayalam bölgesindeki âlimlerden ciddi bir katkı görülmemiştir.

Kerala'nın eski Müslüman âlimleri, İslâm'ın bu coğrafyaya ulaşmasından itibaren dinî ilimleri ve Arapçayı öğrenme konusunda yoğun çaba sarf etmişlerdir. Seyahat etmenin oldukça meşakkatli olduğu dönemlerde bile ilim elde etmek için Ezher Üniversitesi gibi dünyanın en eski ilim merkezlerine ve İslâm vahyinin iniş yurdu olan Hicaz'a yolculuk etmişlerdir. Bu bağlamda, şair Ebû Bekir b. Ramazan eş-Şâliyâtî<sup>1</sup> ve Mahdûm Zeynüddîn b. Alî el-Fenânî<sup>2</sup> gibi öncüler, Arapça alanda hem nazım hem de nesirde önemli eserler kaleme almışlardır.<sup>3</sup>

Yakın dönemde ise pek çok değerli isim ortaya çıkmıştır. Bunların başında Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî (1936-2010) gelmektedir. Onun özellikle tefsir alanındaki eserleri, dinî meselelerdeki dikkatli gözlemleriyle öne çıkmakta; Kur'ân tefsirleri arasında nadir bulunan bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte o, sadece bir müfessir değil, aynı

<sup>1</sup> Ebû Bekir b. Ramazan eş-Şâliyâtî, Malabar sahilinde Arap edebiyatının ilk öncülerinden biri olarak bilinmekte ve Kâdî Ramazan b. Kâdî Musa adıyla tanınmaktadır. Şairin 875/1470 yılında yazdığı muhammas türü şiirler bu neslin edebî ürünlerinin ilk örneklerindedir. Bkz. A. P. Ibrahim Kunju, "Arab Relations with Malabar Coast", *Journal of Kerala Studies*, 4 (1977), 128.

<sup>2</sup> Mahdûm Zeynüddîn b. Alî el-Fenânî, 16. yüzyılda Kerala'nın Tanur bölgesinde yaşamış önemli bir İslâm âlimidir. Fıkıh, hadis ve tasavvuf alanlarında dersler vermiş, Arapça ve İslami ilimlerin yayılmasında etkili olmuştur. Hindistan'ın güneyindeki geleneksel Dârü'l-Ulûm sisteminin şekillenmesinde Mahdûm ailesi içerisinde mühim bir yere sahiptir. Bkz. Husain Randathani, *Mappila Muslims: A Study on Society and Anti-Colonial Struggles* (Calicut: Other Books, 2007), 54–55.

<sup>3</sup> Abdussalam Omassery, *Pânur Thangal Ormma Pusthakam (Pânur: Nibrasul Ulama Students Federation, 2011)*, 8.

zamanda tüm yönleriyle dinî faaliyetlerde etkin rol alan, ilmi ve irfani yönü güçlü, hareketli ve mücadeleci bir şahsiyet olarak da temayüz etmiştir. Yetmiş üç yıllık ömrünü kesintisiz bir şekilde ilim ve hizmetle geçirmiş; geride farklı alanlarda kaleme aldığı yaklaşık yirmi eser bırakmıştır.

Çağdaş dönemde Arap dili, Arap edebiyatı ve İslâmî ilimlerin gelişimine kayda değer katkılarda bulunan isimler arasında yer alan Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, ilim yolculuğunu samimiyet ve gayretle sürdüren bir âlim olarak tanınır. "Pânur Tangal"<sup>4</sup> ismiyle de bilinen bu zat, hayatı boyunca ilim tahsiline, tedris faaliyetlerine ve eser telifine adanmış bir ömür sürmüştür.<sup>5</sup>

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, Kur'ân tefsiri, İslâm tarihi, fıkıh, akait, mantık ve tasavvuf gibi pek çok dinî ilimde derin bir birikime sahipti. Çeşitli dergi ve süreli yayınlarda makaleler kaleme almış, farklı düzeylerdeki eğitim kurumları için ilkokuldan ortaöğretime, yüksekokuldan İslâmî üniversitelere kadar öğretim programları hazırlamıştır. Eğitim metodolojisi hususunda, çağın ihtiyaçlarıyla uyumlu, yenilikçi ve olumlu yaklaşımlar benimseyerek dikkate değer öneriler geliştirmiştir. O, çocuk eğitimi konusunu da Kur'ân ve Sünnet ışığında büyük bir hassasiyetle ele almış, bu alanda önemli katkılar sunmuştur.<sup>6</sup>

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin ilmî ve davet faaliyetleri, Hindistan geneli ve özelde Kerala bölgesindeki din âlimleri için yeni bir ufuk açmıştır. Onun ortaya koyduğu bu çabalar, çağdaş dinî ilim geleneğinde dikkate değer bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, hem dinî ilimlerde derinleşmiş bir âlim hem bir düşünür hem de eğitim alanında kendine özgü fikirleri olan seçkin bir pedagoğu. Hindistan'ın Kerala<sup>7</sup>

<sup>4</sup> "Tangal", Kerala bölgesinde Hz. Peygamber'in neslinden geldiğine inanılan Seyyid ailelerine mensup âlim ve saygıdeğer şahsiyetler için kullanılan yerel bir unvandır. Bu kullanım hem toplumsal itibarı hem de dinî liderliği ifade eder. Bkz. Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends* (Hyderabad: Orient Longman, 1992), 130.

<sup>5</sup> Omassery, *Pânur Thangal Ormma Pusthakam*, 32.

<sup>6</sup> Abdullakkoya, VT, "Seyyid İsmail Şihâbuddîn", *Sunni Afkar*, 31 Ağustos 2011, 14.

<sup>7</sup> Kerala, Hindistan'ın güneybatı kıyısında yer alan bir eyalettir. Arap Denizi'ne kıyısı olan bu bölge, tarih boyunca deniz ticareti açısından stratejik bir konuma sahip olmuştur. Eyalet, yaklaşık 600 km uzunluğundaki kıyı şeridi, tropikal iklimi ve zengin doğal kaynakları ile tanınır. Başkenti Thiruvananthapuram (Trivandrum) olan Kerala, yüksek okuryazarlık oranı, sosyal gelişmişlik düzeyi ve sağlık göstergeleri bakımından Hindistan genelinde öne çıkmaktadır. Kerala'nın Müslüman halkı, özellikle Malabar bölgesinde yoğunlaşmıştır. Bu topluluk tarihsel olarak Arap tüccarların bölgeye gelişiyle İslâm'la tanışmıştır. İslâm, burada barışçıl yollarla yayılmış ve yerel halk ile Arap Müslümanlar arasında zamanla evlilik bağları kurulmuştur. Bu süreç hem dinî hem de kültürel anlamda özgün bir İslâm anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Kerala Müslümanları arasında "Müppilalar" (Mappilas) olarak bilinen topluluk önemli bir yer tutar. Ayrıca Kerala, Seyyid soyundan gelen dinî önderlerin (yerel tabirle "Tangal"ların) etkili olduğu, tarikât yapılarının ve geleneksel İslami eğitimin canlı şekilde sürdüğü bir bölgedir. Bu yönüyle, Kerala İslâmî ilimler, kültür ve toplumsal önderlik açısından Hint Alt kıtasında dikkat çeken bir bölgesel örnek teşkil etmektedir. A. Sreedhara

eyaletine bağlı Kannur<sup>8</sup> bölgesinde yer alan Fânûr kasabası onun gayretleriyle sıradan bir halk çevresinden çıkmış bir âlimin eliyle kısa sürede dinî eğitimin merkezi hâline gelmiştir. Fânûr’da doğup büyüyen İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî’nin, özellikle ‘*Alâ Hâmişi’t-Tefâsîr*’ adlı eseri, Hindistan içinde ve dışında büyük ilgi görmüş, ülke genelindeki birçok yerlerde ders kitabı olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Hiçbir çağdaş ilmi ihmal etmeyen Şihâbuddîn el- Buhârî, Müslümanların özellikle Kerala’daki düşkün durumuna dikkat çekerek kurtuluş yolunun modern ilimleri, örneğin mühendislik, tıp ve benzeri alanları öğrenmekten geçtiğini savunmuştur. Bu doğrultuda, çağın meydan okumalarına ilim yoluyla karşılık verebilecek donanımlı bir ulema sınıfı yetiştirme amacıyla çaba göstermiştir. Sadece seçkin çevreler değil, halkın her kesimi onun çalışmalarından fayda görmüştür. Bu hedeflere ulaşmak uğruna, toplumun farklı kesimlerinden gelen birçok engel ve zorluğa rağmen kararlılıkla mücadelesini sürdürmüştür.<sup>10</sup>

Pânûr, Kannur bölgesinde, Talasseri<sup>11</sup> kazasına bağlı, gelişmemiş bir tarım köyüdür. Ancak zamanla dinî faaliyetlerle hareketlenen bir İslâmî merkez hâline gelmiştir. Dinî eğitime uygun sosyal bir çevre gelişmiş, eğitim faaliyetleri “Tangal Pidika”<sup>12</sup> olarak bilinen Mescid-i Muhyiddin’de başlamıştır.<sup>13</sup>

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, ilimlerin tüm alanlarında derinleşmiş bir âlimdir. İngilizceyi kendi çabasıyla öğrenmiş ve bu tutumu, özellikle camilerde dinî derslere katılan öğrenciler arasında İngilizce öğrenimini teşvik etmiştir. Ona göre, Kerala’daki geleneksel cami

---

Menon, *A Survey of Kerala History* (Kottayam: DC Books, 2007), 3-10; Stephen F. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), 12-30.

<sup>8</sup> Kannur, Hindistan’ın Kerala eyaletinin kuzeyinde yer alan tarihî bir liman kentidir. Malabar kıyısında stratejik bir konuma sahip olan bu şehir, milattan sonraki ilk yüzyıllardan itibaren Arap, Pers ve Çinli tüccarların uğrak noktası olmuştur. Özellikle Arap tüccarların gelişiyle İslâm’ın bölgeye erken dönemde ulaştığı ve buradan yayıldığı kabul edilmektedir. Kannur, sadece ticaretin değil, aynı zamanda İslâmî eğitimin ve tasavvufî etkinliklerin de önemli merkezlerinden biri olmuştur. Müslüman topluluklar arasında medreseler, camiler ve Tangal önderliğinde gelişen sosyal-dinî yapılanmalar bu bölgede yoğun olarak gözlenir.

<sup>9</sup> K. K. N. Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavum* (Panur: Nibrasul Ulama Students Federation, 2012), 34.

<sup>10</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavum*, 25.

<sup>11</sup> Talasseri (Tellicherry), Kerala eyaletinin kuzeyinde, Malabar sahilinde yer alan tarihî bir liman kentidir. Bu şehir, 17. yüzyıldan itibaren hem Avrupalı sömürge güçlerinin (özellikle İngilizlerin) hem de Arap tüccarlarının etkisiyle önemli bir ticaret ve kültür merkezi hâline gelmiştir. Bölgede İslamiyet’in yayılışı, yerel halk ile Arap Müslümanlar arasındaki temaslarla doğrudan ilişkilidir. Talasseri, medreseleri, camileri ve dinî liderlik kurumlarıyla, Kerala Müslüman toplumu içinde dikkate değer bir yere sahiptir. Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, 60; Menon, *A Survey of Kerala History*, 103.

<sup>12</sup> “Pidika” kelimesi, Malayalam dilinde “ev”, “yer”, “konut” yahut “ocağın bulunduğu mekân” anlamına gelir. Nitekim, tanınmış âlim Seyyid İsmail Şihâbuddîn’in ikamet ettiği bölge, onun vefatından sonra halk arasında ona duyulan derin saygının bir ifadesi olarak “Tangal Pidika” (yani “Seyyid’in Yeri”) adıyla meşhur olmuştur.

<sup>13</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavum*, 23.

dersleri, çağın ihtiyaçlarını karşılamada yetersizdir. Cami derslerinde hocalık yaptığı dönemde, dinî ve çağdaş eğitimi bir arada sunan bir sistemin hayalini kurmuştur. Bu ideali gerçekleştirme yönündeki çabaları dikkat çekicidir.<sup>14</sup>

On dokuzuncu yüzyılın başlarında, Seyyid Abdülkadîm Koyâ Tangal Pânur'a yerleşmiş ve Pânur köyüne yakın bir mevkide ikamet etmiştir. Bu bölge sonradan "Tangal Pidika" olarak anılmıştır. Kendisi, Seyyid Zeynüddîn Celâl el-Buhârî'nin soyundandır. Celâl el-Buhârî, Valapattanam'a gelmiş ve Hanefilerin camisinde görev yapmıştır. Oğlu Hâfız Koyâ Tangal, o dönemde Karnataka'nın<sup>15</sup> güneyinde yer alan Manjeswaram'da bulunan Seyyid Şemseddîn ailesinden biriyle evlenmiştir. Hâfız Koyâ'nın oğlu Koyâmâ Tangal ise, Barikkor'da ikamet eden Âişe adlı bir hanımla evlenmiştir. Onların oğlu, 1917 yılında Barikkor'da doğan ve S. M. Fukoyâ Tangal olarak bilinen Seyyid Muhammed Fukoyâ Tangal'dır. Camilerde geleneksel eğitim aldıktan sonra devlet okullarında öğretmenlik yapmış, daha sonra görevinden ayrılarak millî harekete katılmıştır. Seyyid Abdülkâdir İmbeş Koyâ Tangal'ın kızı olan Seyyide Selmâ, yani Seyyide Nefise ile evlenmiştir. 1932 yılından itibaren Tangal Pidika'da ikamet etmiştir.<sup>16</sup>

S. M. Fukoyâ Tangal, hayatı boyunca Kerala'nın birçok yerinde 150'den fazla cami inşa ettirmiştir. Bunlar arasında Mooriyad, Koothuparamba ve Vanur'da inşa edilen camiler öne çıkar. Vanur'daki büyük cami ve Kunhipalli Camii onun öncülüğünde yapılmıştır. Her kesimden insanın sevgisini kazanmış, farklı din mensuplarının da saygı duyduğu bir şahsiyet olmuştur. 30 Mart 1990 tarihinde vefat etmiştir. Seyyid Abdülkadîm Koyâ Tangal ve torunu S. M. Fukoyâ Tangal'ın gayretleriyle Tangal Pidika, zamanla hem bir İslâmî merkez hem de çağdaş dinî eğitim kurumlarının bulunduğu önemli bir eğitim alanı hâline gelmiştir. Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, bu zatların gölgesinde yetişmiş, onların ahlaki çizgisini benimsemiş, bu iki büyük şahsiyetin birleşik bir timsali olmuştur. O, sadece ilmiyle değil, toplumsal yapının ıslahı yönünde sergilediği gayretle de temayüz etmiş; tartışma ve hizipleşmelere mesafe koyarak Kerala'da yaşanan mezhep çatışmalarından uzak durmuştur.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Omassery, *Pânur Thangal Ormma Pusthakam*, 28.

<sup>15</sup> Karnataka, Hindistan'ın güneybatısında yer alan, başkenti Bangalore olan büyük bir eyalettir. Farklı dinî ve kültürel geleneklerin bir arada bulunduğu bu bölge, özellikle İslâmî ilimlerin öğretildiği önemli merkezlerden biri olmuştur. Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 144-146.

<sup>16</sup> Ömer el-Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî ve Devruh fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Kerala: Dârü'l-Hüdâ İslâm Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25.

<sup>17</sup> Abdul Hamid P, *es-Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî ve Menhecüh fi 'Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Dirâse Tahlîliyye me'a Takrîzi'l-Hâş'ale't-Taşrihâti'l-İlmiyye* (Kerala: Dârü'l-Hüdâ İslâm Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 35.

## 1.2. HAYATI VE YETİŞME SÜRECİ

### 1.2.1. Doğumu ve Nesebi

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, 1936 yılında Hindistan alt kıtasında Kerala bölgesinde İslâm'ın ilk yayıldığı yerlerden biri olan Kasargod<sup>18</sup> bölgesine bağlı Thalankara<sup>19</sup> köyünde dünyaya gelmiştir. Babası, Hüseyin Koyâma Tangal, annesi ise Fatıma Kunji Bîvî'dir. Babası Hüseyin Tangal, Yunan<sup>20</sup> ve Ayurveda<sup>21</sup> tıbbı alanında maharetli bir hekim olup bu sahada bazı eserler de kaleme almıştır. Kendi evinde ilaçlar hazırlayarak çevredeki hastalara tedavi hizmeti sunmuş; Manjeswaram, Kasargod ve Kannur gibi çeşitli bölgelerde hekimlik yapmıştır. Aynı zamanda tasavvuf ehli bir şahsiyeti.<sup>22</sup>

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin babası, Seyyid Ebû Bekir Atâ Koyâ el-Celâl el-Buhârî'nin oğlu Hüseyin Koyâma Tangal'dır. Seyyid Ebû Bekir'in babası Seyyid İsmail, onun babası Seyyid Ebû Bekir el-Buhârî, onun babası Seyyid Ahmed el-Celâl el-Buhârî, onun babası Seyyid İsmail, onun babası Seyyid Ahmed, onun babası ise "Kurutol Tangal" lakabıyla tanınan Seyyid İsmail'dir. Bu soyağacı, Seyyid Fahreddin b. İsmail el-Asgar, Seyyid Ahmed Celâleddîn el-Buhârî, Seyyid İsmail, Seyyid Nûreddîn Mahmûd, Seyyid Hüseyin, Seyyid Sâlim Zeynüddîn, Seyyid Cemâleddîn Muhammed, Seyyid Tâceddîn Muhammed Yûnus Hakkân, Seyyid İsmail Nâsiruddîn, Seyyid Hüseyin Celâleddîn Mahdûm Cihâniyân, Seyyid Ahmed Kebîr Ebü'l-Mücâhede, Seyyid Hüseyin Ebü'l-Berekât Celâleddîn Hüseyin, Seyyid Ebü'l-Müeyyed Alî, Seyyid Ca'fer, Seyyid Muhammed, Seyyid Nâsiruddîn Mahmûd, Seyyid Ahmed, Seyyid Abdullah, Seyyid Alî el-Asgar, Seyyid Ca'fer ez-Zekî, Seyyid Alî el-Hâdî,

<sup>18</sup> Hindistan'ın Kerala eyaletinin en kuzeyinde yer alan Kasargod bölgesi tarih boyunca Arap tüccarlarının uğrak noktalarından biri olmuş, bu etkileşim sayesinde İslâm'ın erken dönemlerden itibaren bölgede yayılmasına zemin hazırlamıştır. Günümüzde de önemli İslami eğitim kurumlarına ev sahipliği yapmaktadır. Bkz. Husain Randathani, *Mappila Muslims: A Study on Society and Anti-Colonial Struggles* (Calicut: Other Books, 2007), 28-30.

<sup>19</sup> Kasargod bölgesinde yer alan Talankara (Thalangara), tarih boyunca Arap dünyası ile yoğun ilişkiler kurmuş, özellikle dini ilimlerin öğretildiği merkezlerden biri olmuştur. Talankara'da bulunan geleneksel medreseler ve Arap ülkelerine gönderilen hat sanatçıları ile bölge, hem ilmî hem kültürel açıdan öne çıkmıştır. Bkz. M.A. Shukoor, *Islamic Culture of Kerala* (Calicut: Islamic Publishing House, 1984), 58-60.

<sup>20</sup> Yunan tıbbı (Unani Tıbbı), Hipokrat ve Galen gibi Antik Yunan hekimlerinin görüşlerine dayanarak İslam medeniyeti tarafından geliştirilmiş, özellikle Orta Çağ boyunca İbn Sînâ ve Zekeriya er-Râzî gibi hekimlerce sistemleştirilmiştir. Bu tıp anlayışı Osmanlı'dan Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada uygulanmıştır. Bkz. Hakim Mohammed Said, *Traditional Greco-Arabic and Islamic Medicine: An Introduction* (Karachi: Hamdard Foundation, 1991), 17-22.

<sup>21</sup> Ayurveda tıbbı ise Hindistan'a özgü en eski tıp sistemlerinden biridir. Beden, zihin ve ruh arasındaki dengeyi esas alır; bitkisel ilaçlar, diyet, yaşam tarzı düzenlemeleri ve spiritüel uygulamaları içerir. Ayurveda, Hindistan alt kıtasında halk sağlığında geleneksel bir rol oynamayı sürdürmektedir. Bkz. V. Lad, *Ayurveda: The Science of Self-Healing* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 3-6.

<sup>22</sup> Omassery, *Ppananur Thangal Ormma Pusthakam*, 18.

Seyyid Muhammed el-Cevâd, Seyyid Alî er-Rızâ, Seyyid Mûsâ el-Kâzım, Seyyid Ca'fer es-Sâdık, Seyyid Muhammed el-Bâkır, Seyyid Alî Zeynelâbidîn, Seyyid Hüseyin (r.a) ve onun annesi, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'ya (r.a) kadar uzanmaktadır.<sup>23</sup> Bu nesep, Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin Rasûlullah (s.a.v.)'in torunlarından olduğunu göstermektedir.

Babası Hüseyin Tangal, Chemmanad'a yakın Thalankara'da yaşayan Kunji Bîvî ile evlenmiştir. Zeynep Hanım, eşinin vefatından sonra babasının evine dönmüş; daha sonra Hüseyin Tangal onunla evlenmiş ve böylece Zeynep'in ikinci eşi olmuştur. Bu evlilikten iki erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Üçüncü doğumda ise eşi vefat etmiştir. İlk çocuk Seyyid Sirâceddin Yûkî Âta Koya Tangal, ikinci çocuk ise Seyyid Şihâbuddîn el-Buhârî'dir.<sup>24</sup>

İlimle mücehhez bir aile ortamında yetişen İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, annesinin vefatından sonra dayısının himayesinde büyümüştür. İlk eğitimi babasından almıştır. Annesinin vefatının ardından babası Hüseyin Tangal Kannur bölgesinden bir hanımla evlenerek oraya yerleşmiştir. Bu sebeple, İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, ağabeyi Yûkî Âta Koya Tangal ve kız kardeşi Fatıma ile birlikte annesinin memleketi olan Kasargod'da dayısının yanında yetişmiştir. Ağabeyi merhum Yûkî Âta Koya Tangal, önde gelen bir astronomi âlimi olup Kanhangad'da kadı olarak görev yapmıştır.<sup>25</sup> Böylesine ilim ve irfanla yoğrulmuş bir aile ortamında dünyaya gelen Şihâbuddîn'in soyu, Rasûlullah'ın (s.a.v.) torunlarına kadar ulaşmaktadır. Aşağıda zikredilecek olan nesep zinciri, onun seyyid kimliğini ortaya koymaktadır.

Kardeşi Seyyid Sirâceddin Yûkî Atâ Koyâ Tangal, onunla birlikte çocukluk ve tahsil dönemini geçirmiştir. Nisan 1925'te, hicrî 1346 yılı Zilkade ayında doğmuştur. İlk eğitimi Ullal Camii'nde aldıktan sonra Tamil Nadu'da bulunan Vellore'daki Bâkıyâtü's-Sâlihât Koleji'ne<sup>26</sup> yüksek dinî öğrenim için gitmiştir. Eğitimi tamamladıktan sonra, uzun yıllar boyunca sahilinde yer alan Mauli, Butiyangadi, Koottur Kamp Bazar, Telikkunnu, Pujakkad,

<sup>23</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 11-12.

<sup>24</sup> K. K. N. Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*, 24.

<sup>25</sup> Abdussalam Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 27.

<sup>26</sup> Bâkıyâtü's-Sâlihât, Hindistan'ın güneyinde, özellikle Kerala'nın Kasargod bölgesindeki Talankara'da faaliyet göstermiş olan klasik bir İslami eğitim kurumudur. Bu kurum, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında bölgedeki dinî ilimlerin ihyasında önemli rol oynamış; Arapça, fıkıh, tefsir ve kelam gibi ilimlerin okutulduğu geleneksel medrese sistemine bağlı kalınarak eğitim verilmiştir. Özellikle Thalagara Tangal ailesiyle ilişkilendirilmiş olup, yerel ulemânın yetişmesinde etkili bir merkez olmuştur. Bkz.A.K. Abdul Hameed, *The Contribution of Scholars of Bâkıyath al-Sâlihât to Islamic Education in Kerala* (Kerala: Thiruvananthapuram State Wakf Board, 2002), 14-17.

Tenkim, Tirutti, Kettikkad, Pandâl ve Mangâlapuram gibi farklı bölgelerde öğretmenlik yapmıştır.

Kerala'daki önde gelen dinî cemiyetlerden biri olan "Akhilâ Kerala Cem'iyetü'l-'Ulemâ"ya bağlı çalışmalarda görev almış ve bu cemiyetin yayın organı olan "*el-Cem 'iyye*" adlı derginin başyazarlığını üstlenmiştir. Dinî ilimlerde ve Arap dili-edebiyatında derin bilgiye sahip olan bu değerli şahıs, özellikle namaz vakitlerini tespit etme ve cami inşası için kible yönünü belirlemede uzmandı. S. M. Fukoyâ Tangal'ın vefatından sonra ez-Zehrâ Üniversitesi'ne müdür olarak atanmıştır. Evliliğini Ullal bölgesinden Seyyid Künci Koyâ Tangal'ın kızıyla yapmıştır. Kanhangad'da kadı olarak görev yapmış ve hem ilim hem de hizmet sahasında seçkin bir örnek olmuştur.<sup>27</sup>

### 1.2.2. Tahsil Hayatı ve Görevleri

İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, temel dinî bilgileri babasından aldıktan sonra, babası onu ve kardeşi Âtâ Koyâ Tangal'ı Puttur'daki ilkokula kaydettirmiştir. İsmail Şihâbuddîn burada ikinci sınıfa kadar, ağabeyi ise beşinci sınıfa kadar eğitim görmüştür. Ancak maddî imkânsızlıklar nedeniyle, günlük yaşam ihtiyaçlarını karşılamakta dahi zorluk çektikleri bir dönemde öğrenimlerine devam etmişlerdir. Puttur'daki ilkokuldan ayrıldıktan sonra, o dönemde yaygın olan cami derslerine katılma geleneğine uygun olarak, İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, tanınmış âlim ve kadı olan Kâsarkod'daki Kûtî Musliyâr lakaplı Abdürrahman Musliyâr'ın yanında cami derslerine katılmıştır. Burada üç yıl eğitim görmüş, Zeynüddîn el-Mahdûm el-Fenânî'ye ait Şâfiî fihmına dair *Fethu'l-Mu'in* adlı eseri de bu dönemde okumuştur. Ardından, 1948 yılında, ağabeyinin de eğitim gördüğü Ullal ders halkasına dâhil olmuştur. Bu sırada, henüz Seyyid el-Medeni Koleji kurulmamıştı. Burada Kuncî Koyâ Tangal hocadan ders almış ve "Kutbî" adlı eseri, dönemin önde gelen âlimlerinden Şemsü'l-ulemâ E. K. Ebû Bekir Musliyâr'dan okumuştur.<sup>28</sup>

Daha sonra, Kûtî Musliyâr'ın Berbenangâdi Camiindeki ders halkasına katılmış; burada ve ardından Cinman Kadav'da birçok temel kitabı yine Kûtî Musliyâr'dan tahsil etmiştir. Daha sonra hocası Kûtî Musliyâr, Tamil Nadu eyaletindeki Vellore kentinde bulunan el-Bâkiyâtü's-Sâlihât Koleji'ne gitmiştir. Öğrenciliği döneminde hocalarının ve özellikle de Kûtî Musliyâr'ın takdirini kazanmıştır. Berbenangâdi'deki eğitim sürecinde kısa bir süreliğine Kanyât Muhammed Musliyâr hac yolculuğuna çıkınca, onun yerine Çavakkâd Camii'nde vekil

<sup>27</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 25.

<sup>28</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 38.

öğretmenlik yapmıştır. Ardından, 1374 yılı Şevval ayında (Haziran 1955) Eylattur'daki Burakaterî Üniversitesi'nde öğretmenlik görevine başlamıştır. Kısa bir süre sonra, Çavakkâd yakınlarındaki Vembinâd bölgesinde cami yöneticileri arasında anlaşmazlık çıkmış, bu durum Şemsü'l-ulemâ Kutbî Muhammed Musliyâr'ın girişimleriyle çözüme kavuşmuştur. Bu gelişme üzerine burada ders halkası yeniden kurulmuş ve İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî burada öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Bir müddet sonra, Füyûzî Merkez Camii'ne tayin edilerek kısa bir süre burada da görev yapmıştır.<sup>29</sup>

1957 yılında, yüksek öğrenim görmek üzere Hindistan'ın tanınmış dinî eğitim merkezlerinden biri olan Dârü'l-Ulûm Diyûbend'e gitmiş ve burada 1959 yılına kadar eğitim görmüştür. Bu dönemde Urduca öğrenmiş ve devrin önemli âlimlerinden ders alma imkânı bulmuştur. Başlıca hocaları arasında Mevlânâ Hüseyin Ahmed Medenî, Mevlânâ Fahrüddîn Ahmed ve Mevlânâ Muhammed Tayyib yer almaktadır. Özellikle Mevlânâ Hüseyin Ahmed Medenî'nin vefatı üzerine düzenlenen mersiye şiiri yarışmasında kaleme aldığı şiirle ödül kazanmıştır. Yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra memleketine dönmüştür. Dârü'l-Ulûm Diyûbend Koleji'nden mezuniyetinin ardından, Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, Kannur bölgesinde yer alan Bârankadav Ulu Camii'nde öğretmenlik görevine başladı ve bu vazifeyi üç yıl boyunca sürdürdü. Şubat 1961'de, Tangal Pidika'dan S. M. Fukoyâ Tangal'ın kızı Şerife Hanım ile evlendi. Evlilik sonrası ikametini eşiyle birlikte Kannur'da kurdu.<sup>30</sup>

Bir süre sonra Teliparamba'daki Kuvvetü'l-İslâm Arap Koleji'nde öğretmen olarak görev yaptı. Kısa süre sonra ikinci kez Bârankadav Camii'nde öğretmenliğe döndü. Bu dönemde, avukat İbrahim Bey'den İngilizce öğrenmeye başladı ve düzenli olarak İngilizce gazeteler okumaya devam etti. Daha sonra Kannur yakınlarındaki Cerokunnu Camii'nde öğretmenlik yaptı. Krangappara Muhammed Musliyâr'ın vefatından sonra onun yerine öğretmen olarak atandı. Bu süreçte tanınmış bir âlim, mutasavvıf ve fakih olan Kanyât Muhammed Musliyâr, el-Muhakkıkîn reislerinden sayılan ve Kerala Ulemâ Cemiyeti'nin eski başkanlarından biri olarak onun ilmî ve irfanî gelişiminde önemli bir yere sahipti.<sup>31</sup>

Bu dönemde, Tirur yakınlarındaki Ulu Cami'de veya Omaçapuza çevresinde kadı olarak görev yaptı. Bu dönem, onun ilmî faaliyetleri açısından adeta bir altın çağ niteliği taşıyordu. Omaçapuza'da bulunduğu dönemde, Kur'ân ve Sünnet Cemiyeti adlı yeni bir fırka

<sup>29</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*, 40.

<sup>30</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 51.

<sup>31</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 55.

kurarak Çekanur Ahmed Mevlevî'ye<sup>32</sup> karşı sert bir hutbe irad etti. Bu hutbe, Kotümala Ebû Bekir Musliyâr ve K. K. Ebû Bekir Hazretleri gibi tanınmış âlimlerin de takdirini kazandı.<sup>33</sup>

Omaçapuza bölgesindeki eğitim halkalarına Hindistan'ın çeşitli bölgelerinden öğrenciler katılmış, ders halkaları büyük rağbet görmüştür. 1967 yılında Omaçapuza'daki ders süreci sona erince, Bârankadav'a yakın bir köy olan Umâtûr'a geçti. Burada, küçük bir cami olan Uthillay'de yeni bir ders halkası başlattı ve bu faaliyetini 1971 yılına kadar sürdürdü. 1971 yılında Umâtûr'da çeşitli dinî eğitim merkezleri ve İslâm kültürünü yaymayı amaçlayan yeni yapılar kurdu. Bu yüksek hedef doğrultusunda, önce bir İslâmî okul ve ardından bir İslâmî kolej inşa etti. Zamanla bu kurum, bir İslâmî üniversiteye dönüştü. Amacı, dinî, ilmî, toplumsal ve kültürel açıdan geri kalmış Müslümanları yetiştirmek, çağın gelişmelerine uygun bir seviyeye ulaştırmaktı. Tüm bu faaliyetler, Kâlıkût bölgesinde yoğunlaştı.<sup>34</sup>

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, söz konusu kolejde öğretim faaliyetlerine devam etmiş; bu kurumun bünyesinde birçok İslâmî okulun kurulmasında öncü rol üstlenmiştir. Bu okullarda, bizzat kendisinin eğitip mezun ettiği öğrenciler eğitime devam etmiştir. O, Kerala'daki din âlimleri arasında, dinî ve çağdaş ilimleri bir arada sunan özgün bir eğitim metodunu ilk kez uygulayan âlim olarak bilinmektedir.

Bu çerçevede, Umâtûr'daki el-Külliyyetü'l-İslâmiyye lisânî ile tanınan "Kültürel İslâm Koleji"nin kurucu dekanı olarak atanmıştır. 1973 yılında, ilk kez Arap yarımadasına seyahat etmiş; bu ziyareti, kolejin ihtiyaç duyduğu mali kaynakları temin etmek amacıyla gerçekleştirmiştir. Hem Körfez ülkeleri dışında yaşayan Arap Müslümanlardan hem de orada çalışan Malayali Müslümanlardan destek toplamaya çalışmıştır. Seyahati sırasında ilk olarak Dubai'ye, ardından Katar'a gitmiştir.

İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin en önemli ve seçkin hizmetlerinden biri de Fânûr'daki ez-Zehrâ Üniversitesi'ni kurmasıdır. Umâtûr'daki görevini tamamladıktan sonra Fânûr'a dönmüş ve burada, halkın karşı karşıya bulunduğu ilmî geriliği ve toplumsal çöküşü bizzat gözlemlemiştir. Fânûr'daki Müslümanların kolay ve etkili yöntemlerle çağdaş bilgiye ulaşabilecekleri bir eğitim modeline şiddetle ihtiyaç duyduğunu tespit etmiştir. Ona göre bu

<sup>32</sup> Çekanur Ahmed Mevlevî (1936–1993), Hindistan'ın Kerala eyaletinde yaşamış olup *Kur'ân Sünnet Cemiyeti* adıyla bilinen bir teşkilatı kurmuştur. O, yalnızca Kur'ân'ın dinî hükümlerde bağlayıcı kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, sonradan kaleme alınan metinlerin ise esas alınmayacağını ileri sürmüştür. Bu yaklaşımı sebebiyle hadisleri reddetmiş ve geleneksel ulemâ ile çeşitli tartışma ve münazaralara girmiştir. Bkz.M. Badar, "Chekannur Moulaviye Kurichu", *Shabab Weekly*, 17 Aralık 2011, 15.

<sup>33</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*, 41.

<sup>34</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*, 48-49

toplum, hayatın her alanında geri kalmış ve çökmüş bir durumdaydı. Bu durumdan kurtuluşun ancak kapsayıcı bir ilim ve eğitim inkılâbıyla mümkün olabileceğine inanmıştır.<sup>35</sup>

Bu yüksek hedef doğrultusunda, İslâmî düşüncenin önde gelen temsilcilerinden ve bölgenin kanaat önderlerinden oluşan bir grubun desteğiyle ez-Zehrâ Üniversitesi'ni kurmuştur. Üniversitenin ilk merkezi, Fânûr'daki Muhyiddîn Ulu Camii olmuştur. Kuruluş yılı ise 1971'dir. Bu müessesenin amacı, hayatın tüm alanlarında İslâm ümmetine rehberlik edebilecek, donanımlı ve işinde ehil araştırmacı âlimler yetiştirmektir. Eğitim programları; dinî ilimler, çağdaş bilimler, edebiyat, sanat gibi çeşitli bilgi alanlarını içermektedir. Arapçanın eğitimde temel dil olması esas alınarak, öğrencilerin İngilizce, Urduca ve Malayalam dillerinde de yetkinlik kazanmaları hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra, idari, teknik, meslekî ve el sanatlarına yönelik uygulamalı eğitim programları da kurumsal sistemin bir parçası hâline getirilmiştir.<sup>36</sup>

O dönemde birçok İslâmî kolejin öncelikli amacı, öğrencilere üniversite veya devlet onaylı diplomalar kazandırmak; bu yolla öğrencilerin kamu kurumlarında istihdam edilmesine zemin hazırlamaktı. Bu anlayış, mezunların çoğunun devlet dairelerinde görev almasına neden olmuş; neticede davet ve tebliğ sahaları boş kalmıştır. Bu durum karşısında, dinî faaliyetlere adanmış bir ilim ve hizmet anlayışına duyulan ihtiyaç daha da belirginleşmiştir. Ez-Zehrâ Üniversitesi'nin kurulması, işte bu ilmî ve fikrî meydan okumaya doğrudan bir cevaptır. Bu teşebbüs, uzun süredir İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin zihninde yer etmiş bir idealin hayata geçirilmesi olarak değerlendirilmelidir. O, bu ideali gerçekleştirmek için tüm imkânlarını seferber etmiştir.<sup>37</sup>

1975 yılında İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, Kannur bölgesine bağlı Pânûr'da Zehrâ Üniversitesi'ni kurmuştur. Söz konusu kurum, ilk olarak 1971 yılında bir ilkokul olarak faaliyete geçmiş, daha sonra bir ortaöğretim okuluna ve nihâyetinde bir İslâmî koleje dönüştürülmüştür. Böylece temelleri bir ilkokul olarak atılan bu eğitim kurumu zamanla üniversite düzeyine ulaşmıştır. 1975 yılında ise eşi Şerife Hanımefendi ile birlikte hac farızasını yerine getirmek üzere kutsal topraklara gitmiştir. Hacdan döndükten sonra İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, Arap Koleji'ne bağlı kurumlar için maddî destek toplamak amacıyla Bangalore, Mysore, Chennai ve Mumbai gibi şehirlere seyahat etmiştir. Başlangıçta camide başlatılan bu

<sup>35</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 38.

<sup>36</sup> Kurup, *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*, 52.

<sup>37</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 39.

eğitim kurumu, 1979 yılında üç katlı bir binaya dönüştürülmüş ve inşaat süreci tamamlanmıştır.<sup>38</sup>

İlk olarak “Efdâlü’l-ulemâ” adlı klasik bir medrese programı başlatılmış, ancak daha sonra bu program terk edilerek lisans ve yüksek lisans düzeyindeki çağdaş eğitimin dinî ilimlerle birlikte okutulacağı yeni bir sistem benimsenmiştir. Böylece bu eğitim kompleksi, dönemin değişim ve dönüşümlerine uygun şekilde yapılandırılmıştır. Özellikle kız öğrenciler için açılan yükseköğretim koleji, bölgedeki yoksul kızların eğitimi açısından büyük bir imkân sunmuş ve söz konusu müessese geri kalmış bu bölgenin gelişmesine İslâm ümmetinin ilerleyişi doğrultusunda katkı sağlamıştır. Bu kurumlardan biri olan ve CBSE<sup>39</sup> müfredatına göre eğitim veren “el-Medresetü’l-‘Âliyyetü’l-‘Âmmetü’z-Zehrâ” adlı okul da bu çabaların bir uzantısıdır. Günümüzde bu kurumların tamamı, oğlu Seyyid Mahdûm el-Kâsımî ve yeğeni Seyyid Muhammed Koyâ’nın gözetiminde faaliyetlerine devam etmektedir.<sup>40</sup>

### 1.2.3. Vefatı

İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, 10 Mayıs 2010 tarihinde yetmiş dört yaşında ilim ve düşünceyle dolu bir ömrü geride bırakarak vefat etmiştir. Bununla birlikte sadece Kerala’daki Müslüman toplumu değil, dünya çapındaki İslâm ümmeti için de uzun araştırma ve ilmî birikiminin ürünü olan yirmiyi aşkın kıymetli eser miras bırakmıştır. Bu eserlerden on üçü o hayattayken basılmıştır. İçerdikleri ilim ve medeniyet mirasıyla, önceki nesillerin bıraktığı ibret ve bilgi birikimini yeni kuşaklara aktaran Kur’ân-ı Kerîm’in işaret ettiği ve Hz. Peygamber’in sünnetinde yer bulan, geçmiş ve günümüz âlimlerinin vurguladığı değerlerle bezenmiş bir külliyyat oluşturmuştur.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 45.

<sup>39</sup> CBSE (Central Board of Secondary Education), Hindistan’da merkezi bir eğitim sistemini yöneten ve ülke genelinde birçok okulu bünyesinde barındıran bir kuruluştur. Bu sistem, öğrencilere standart bir müfredat sunarak eğitimde kaliteyi ve bütünlüğü sağlamayı amaçlar. CBSE, özellikle Hindistan’da devlet okullarının yanı sıra özel okullarda da uygulanan bir programdır ve ulusal düzeyde yapılan sınavlarla öğrencilerin akademik başarısını ölçer. Bkz.R. P. Sharma, *CBSE: An Overview of India's Central Education System* (New Delhi: Academic Publications, 2020), 45-48.

<sup>40</sup> Abdülhamîd, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 41.

<sup>41</sup> Abdülhamîd, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 43.

### 1.3. İLMÎ FAALİYETLERİ ve HİZMETLERİ

İsmail Şihâbuddîn farklı İslâmî ilimlerde yetkin, maharetli bir âlim ve yazardı. Yedi ciltten oluşan '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' isimli tefsiri, âlimler ve uluslararası üniversiteler nezdinde büyük şöhret kazanmıştır. Hatta kendisi meşhur âlim Şeyh Zeynüddîn Mahdûm'un edebî mirasçıları arasında, Arap dilinde yetkin bir müellif olarak kabul edilmektedir.<sup>42</sup>

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Şeyh İsmail modern bilimlere ve İngilizceye karşı çıkmadığı gibi, kadınların eğitim almasını da asla engellememiştir. O, dinî ilimlerle modern bilimleri birleştirerek, İslâm davetinin yükünü omuzlarında taşıyabilecek ve İslâm ile Müslümanlara karşı yöneltilen modern meydan okumalara karşı koyabilecek yeni bir nesil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu maksatla dinî ve modern bilimleri bir arada öğretecek yeni bir eğitim kurumunun temelini Panur'da atmış, bu kurum ilerleyen dönemde Müslüman toplumunda bir uyanışın öncüsü olmuş ve *Zehra Üniversitesi* olarak tanınmıştır. Bu yolda, klasik eğitim sistemine bağlı Müslümanların ve bazı âlimlerin itiraz ve muhalefetleriyle karşılaşmış olsa da güçlü iradesi ve tevekkülü sayesinde amacına ulaşmayı başarmış, büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Bu çabaları sonucunda, Panur kasabası günümüzde hem dinî hem de modern ilimlerin öğretildiği bir merkez hâline gelmiştir.<sup>43</sup>

#### 1.3.1. Eğitim Alanındaki Hizmetleri

İsmail Şihâbuddîn ilk olarak eğitim faaliyetlerine, hicrî 1374 yılının Şevval ayında (M. 1955), Elathur bölgesindeki Purakkottery'de başlamıştır. Şeyh, öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılama konusunda büyük hassasiyet gösterdiği için bazı kesimlerin öğrencilerine yönelik itirazları nedeniyle burada ancak birkaç ay eğitim verebilmiştir.<sup>44</sup>

Ardından Trissur bölgesinde bulunan Chavakkad yakınlarındaki Vempanad kasabasına giderek buradaki câmiye, Kutbî<sup>45</sup>olarak bilinen Şeyh Muhammed Musliyar'ın daveti üzerine öğretmen olarak atanmıştır. Sonrasında Kalkot bölgesinin Payyoli kasabasına öğretmen olarak atanmış, ardından Malapuram bölgesinin Olavattur kasabasında görev yapmıştır. Daha sonra

<sup>42</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 27.

<sup>43</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 45.

<sup>44</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 34.

<sup>45</sup> Kutbî Muhammed Musliyar, 1299/1882 yılında Adar Nekar yakınlarındaki Kudvayur'da doğdu. Kerala Umumi Ulemalar Cemiyeti'nin başkanlarından biriydi. Mahir bir fakih olup, Kerala'da fetva danışmalarında halkın başvuru kaynağıydı. Onun hakkında, "Heytemî, Süyûtî, İbn Hallikân ve Tefâtânî'nin şahsiyetinde toplandığı" söylenmiştir. Şevval 1385/1966'da vefat etti. Bkz. Muhammed Ali Musliyar Nellikuth, *Tuhfetü'l-Ahbar fi A'yani Melibar* (Malappuram: Book Plus, ts.), 130.

Karuvanthuruthi'ye geçmiş, ancak burada da bölge sakinlerinin öğrencilerine yönelik ilgisizliği ve gerekli kolaylıkları sağlamaması üzerine kısa bir süre sonra görevini bırakmıştır.<sup>46</sup>

Dârü'l-Ulûm Diyobend'deki öğrenimini tamamladıktan sonra, Kalkot bölgesinin Nadapram yakınlarındaki Parakkadavu camisine öğretmen olarak davet edilmiştir. Buraya 1959 yılında atanmış ve 1962 yılına kadar görev yapmıştır. 1961 yılında Panur'dan Bukoya Tengal'ın kızı Seyyide Şerîfe Bivi ile evlenmiştir. 1962 yılında Parakkadavu'daki görevinden ayrılarak Taliparamba'daki Kuvvetü'l-İslâm Arap Koleji'ne öğretmen olarak atanmış ve eşiyile birlikte Panur'da ikamet etmiştir. Buradaki görevi Nisan 1962'den Eylül 1962'ye kadar sürmüştür. 1963 yılında tekrar Parakkadavu Camiine dönmüş, ancak orada sadece birkaç ay kalmıştır. Bu süre zarfında İbrahim adlı bir avukattan İngilizce öğrenmiş, İngilizce kitap ve gazeteler okumaya başlamıştır. Parakkadavu'dan ayrıldıktan sonra 1964 yılında Cherukunnu'da yeni bir ders halkası başlatmış fakat aynı yıl içinde bölge halkının öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamadaki ilgisizliği sebebiyle oradan ayrılmıştır.<sup>47</sup>

Daha sonra Omaçappuzha bölgesine giderek, bölgenin ileri gelenlerinin daveti üzerine, vefat eden Şeyh Muhammed Karangappara Musliyar'ın yerine öğretmen olarak görevlendirilmiştir. Burada üç yılı aşkın bir süre eğitim vermiş, bu süre içinde vefat eden hocası Şeyh Seyyid Şerif el-Medenî için Arapça bir mersiye kaleme almıştır. Burada ikâmet ettiği dönemde, bölgeye gelen Çekanur Ahmed Mevlevî<sup>48</sup> ile münazaraya girmiş, onun delillerini çürüterek geniş bir ün kazanmıştır.<sup>49</sup>

1968 yılında Parakkadavu yakınlarındaki Ummathur'da yeni bir ders halkası kurmuş, bu dönem hayatında önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Burada ilham ettiği yeni bir fikirle, dinî ilimler ile modern bilimleri birleştirmeyi ve klasik ders halkası metodundan kolejlere tarzı eğitim sistemine geçmeyi düşünmüştür. Bu bölgede 1971 yılına kadar kalmış, aynı yıl Ummathur'da "Arap İslâm Kültürü Koleji" adıyla yeni bir eğitim kurumunun kuruluşuna öncülük ederek kolejin başkanlığını üstlenmiştir. Bu kurum, onun dinî ilimler ve modern bilimlerin uyumlu biçimde öğretilmesi konusunda başlattığı açık hizmetlerin başlangıcı

<sup>46</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 54.

<sup>47</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 27.

<sup>48</sup> Çekanur Ahmed Mevlevî (1936–1993), Hindistan'ın Kerala eyaletinde yaşamış olup *Kur'ân Sünnet Cemiyeti* adıyla bilinen bir teşkilatı kurmuştur. O, yalnızca Kur'ân'ın dinî hükümlerde bağlayıcı kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, sonradan kaleme alınan metinlerin ise esas alınamayacağını ileri sürmüştür. Bu yaklaşımı sebebiyle hadisleri reddetmiş ve geleneksel ulemâ ile çeşitli tartışma ve münazaralara girmiştir. Çekanur Ahmed Mevlevî

<sup>49</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 55.

olmuştur. 1973 yılında resmî bir ziyaret için Abu Dabi'ye gitmiş, dönüşünde Ummathur'daki görevinden ayrılarak Panur'a yerleşmiştir. Burada diğer medrese ve ders halkalarından farklı, eğitim alanında üstün özelliklere sahip yeni bir kurumun kurulması üzerinde düşünmüş ve 1974 yılında Panur'daki Thangal Peedika bölgesinde bulunan Muhyiddîn Camii yakınlarında yeni bir eğitim kurumu kurmuştur. Bu kurum kısa sürede dinî bilinçlenmenin, İslâmî ilimlerin ve modern bilimlerin merkezi hâline gelmiş ve sonradan Zehra Üniversitesi adıyla ün kazanmıştır.<sup>50</sup>

### 1.3.2. İslah Çalışmaları

Panur şehri ve çevresi başta olmak üzere Ummathur gibi pek çok kasaba ve köy, İsmail Şihâbuddîn'in kıymetli hizmetlerine tanıklık etmektedir. İsmail Şihâbuddîn hayatı boyunca İslâm'a ve Müslümanlara hizmet etmek, toplumu dinî, ilmî ve eğitim açısından ıslah etmek için büyük çaba sarf etmiştir. Şeyhin Panur'a gelmesinden önce burası din, ilim ve kültür açısından geri kalmış bir köydü; yalnızca sakinleri tarafından bilinir, onlar için bile bir değer taşımazdı. Şeyh buraya geldikten sonra Panur'u bir ilim ve din merkezi hâline getirmiş, insanlar her taraftan buraya gelmeye başlamıştır. İslahat faaliyetleri arasında eyaletin çeşitli bölgelerinde çok sayıda cami ve İslâmî okulun inşasını bizzat üstlenmiş, Kannur, ve Kasargode şehirlerindeki birçok caminin kible tayinini yapmış, birçok eğitim kurumunun yöneticiliğini üstlenmiştir. Müslüman aileleri çocuklarını okullara ve kolejlere eğitime göndermelerini hususunda teşvik etmiştir.<sup>51</sup>

Şeyhin toplum üzerindeki derin etkisinin göstergelerinden biri de bizzat farklı ilim ve sanat dallarında eğitim veren kurumlar tesis etmesi ve Müslüman toplumunun bilim alanında ilerlemesi, yeteneklerini geliştirmesi ve önemli meslekler edinmesi için gösterdiği özel ilgidir. Şeyh, genç neslin eğitim ve terbiyesi konusunda etkili faaliyetlerde bulunmuş, onları doğru yola yönlendirmiştir. Bu bağlamda kurduğu Panur'daki Zehra Üniversitesi, çağdaş bilimlerle dinî ilimleri birleştirerek eğitim ve öğretim sisteminde köklü değişimler meydana getirmiş ve böylece her Müslüman'a farz olan ilmî sorumluluğu yerine getirmiştir. Şeyhin önemli miraslarından biri de klasik İslâm eserleri ile modern kitapları barındıran kütüphanesidir. Ayrıca Arap dünyasının ileri gelenleri ve liderleriyle kurduğu geniş ilişkiler sayesinde, onların ilmî birikimlerini ve tecrübelerini İslâm ve Müslümanların menfaatine sunmuştur. İslâm

<sup>50</sup> VT Abdullakkoya, "Seyyid İsmail Şihâbuddîn," *Sunni Afkar* (31 Ağustos 2011), 12.

<sup>51</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 32.

ülkelerini ziyaret ederek değerli kitaplar getirmiş, böylece araştırmacıların bunlardan istifade etmelerini sağlamıştır.<sup>52</sup>

Şeyh, sadece cami ve okul duvarları arasında yaşayan ve insanlardan uzak duran bir âlim değildi; aksine insanların problemlerini çözmek için daima halkla iç içe olmuştu. Hem dünyevî hem de uhrevî konularda insanlar tarafından kendisine danışılan etkili bir âlimdi. Toplumdaki bölünme ve anlaşmazlıklardan büyük üzüntü duymuş, özellikle âlimler arasındaki birliği engelleyen her türlü durumu reddetmiştir. Âlimlerin veya liderlerin aleyhinde yapılan toplantılardan daima uzak durmuş, böylece dikkatini ilim ve eğitim üzerine yoğunlaştırabilmiştir. Islahat faaliyetlerinden biri de kendi kaleme aldığı Arapça hutbeler ve vaazlardır. Cuma günleri insanları dünya ve âhîret meselelerinde bilinçlendirmek amacıyla güncel konuları içeren hutbeler vermiştir. İran-İrak savaşı, İslâm merkezlerine yönelik tehditler gibi güncel meseleleri de hutbelerine taşımıştır. Ayrıca dua ve zikir meclislerinden önce yaptığı toplumsal vaazlar, insanların gönüllerine derin tesir etmiştir. Üniversitesindeki eğitim müfredatını güncelleyerek klasik eserlerin özetlerini, çağdaş meselelerle birleştirerek öğrencilerine uygun bir üslupla kaleme almıştır. Öğrenciler için yazdığı bu eserler oldukça etkili, pedagojik açıdan uygun ve psikolojik yapılarıyla da uyumlu olmuştur.<sup>53</sup>

### 1.3.3. Oluşturduğu Eğitim Kurumları ve Enstitüleri

İsmail Şihâbuddîn Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından (1947) Müslümanların durumlarıyla sürekli ilgilenmiş, çağdaş gelişmeleri yakından takip etmiş ve Müslümanların ilim ve bilimden uzaklaşmaları, âlimlerinin ise tamamen pozitif bilimlere sırt çevirmeleri nedeniyle İslâm düşmanlarının hâkimiyet kurmalarından endişelenmiştir. Bu durum üzerine eyalette ilmi ve toplumsal bir uyanış gerçekleştirmek için harekete geçmiştir. Başlangıçta camilerde verdiği dersler, daha sonra kurduğu eğitim kurumlarının ve yeni eğitim sisteminin planlanması için zemin oluşturmuştur.<sup>54</sup>

İsmail Şihâbuddîn'in dinî ve modern bilimleri bir arada veren enstitüler kurması fikri, o dönemde maddî bilimlerden tamamen yüz çevirmiş ve İngilizce öğrenmenin dahi haram olduğunu iddia eden bazı çağdaş âlimler tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Fakat Şeyh

<sup>52</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 35-37

<sup>53</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 28.

<sup>54</sup> Muhammed İsmail Chemmilassery, "Ala Hamishi Thafaseer, Vinjanangalude Kalavara", *Sunni Afkar*, 2011, 12.

İsmail Şihâbuddîn 'in önemli özelliği ve üstünlüğü, 1990'lı yıllardan itibaren dinî ve modern bilimleri birleştiren yeni bir eğitim sistemi geliştirmesidir. Daha sonra gelen birçok değerli âlim ve eğitimci, onun başlattığı bu yeni yöntemi benimsemiş, kurdukları kurumlarda da onun çizgisini takip etmişlerdir.<sup>55</sup>

İsmail Şihâbuddîn dinî ilimlerle maddî ilimleri birleştirme fikrinin sebebini şöyle açıklamaktadır: “1960'lı yıllarda bile Müslümanların durumu ve gelecekleri konusunda çok endişeliydim. Müslümanlar modern bilimlere gereken önemi vermiyordu. Bu nedenle Müslümanların, İslâm'a aykırı fikir ve hareketlere kapılmalarından, Batı kültürünü benimsemelerinden ve iki gruba ayrılmalarından korkuyordum; yalnızca dinî bilimlerle ilgilenenler ve yalnızca maddî bilimlerle ilgilenenler. Bu çok tehlikeliydi. Çünkü sadece dinî ilimlerle uğraşanlar dünyayı anlayamaz ve çağdaş meydan okumalara cevap veremezler. Maddî bilimlerle uğraşanlar ise din hakkında bilgi sahibi olmadıkları için dine yabancılaşmış hatta İslâm'a düşman olabilirler. İşte dinî ve maddî bilimleri birleştirme düşüncesi bu sebeple doğmuştur. Bu düşünceler içindeyken Müslüman Eğitim Topluluğu adlı cemiyetin dergisinde bir makale yayımlandı. Cemiyet başkanı tarafından kaleme alınan bu makalede, Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal kitaplarını çağdaş şartlara göre yeniledikleri ve gelişmelerini böyle sağladıkları belirtiliyor, Kur'ân'ın da çağdaş meselelere göre yeniden gözden geçirilmesi gerektiği savunuluyordu. Bu makalede ayrıca “Kur'ân'ı günümüz meselelerine göre yenilemekte sakınca yoktur; buna karşı çıkan âlimler çağın gerçeklerinden habersiz kimselerdir” ifadeleri yer alıyordu. Bu yazıyı okuduğumda, Müslüman gençler arasında doğabilecek fitneleri görmüş gibi dehşete düştüm.”<sup>56</sup>

Bu durum üzerine Şeyh, genç Müslüman nesli yetiştirmek amacıyla çağın bilimleriyle donanmış gençler yetiştirecek İslâmî eğitim kurumlarını kurmaya başladı. Bu yolda ihtiyaç duyulan tüm imkânları sağlayarak, ihlas, tevazu ve tevekkülle çalışmış ve başarılı olmuştur. Onun gayretleri sayesinde bu kurumlardan mezun olan çok sayıda öğrenci, dünyanın çeşitli bölgelerinde İslâm'a hizmet etmekte, davet, eğitim ve ıslah faaliyetlerini sürdürmektedir.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Omassery, *Pânur Thangal Ormma Pusthakam*, 58.

<sup>56</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 41-43

<sup>57</sup> Omassery, *Pânur Thangal Ormma Pusthakam*, 65.

### 1.3.3.1. Ümmethur Arap İslâm Kültürü Koleji

İsmail Şihâbuddîn'in İslâmî ve modern ilimleri bir araya getirme hedefiyle kurduğu ilk kurum, 1971 yılında Güney Kalkut bölgesinde bulunan Ümmethur'da inşa edilen Ümmetur Arap İslâm Kültürü Koleji'dir. Bu kurumun temelleri, İsmail Şihâbuddîn'in 1968 yılında Ümmetur'daki camide ders halkasına katılması ve kısa süre sonra önceki görev yeri olan Omachappuzha'dan ayrılması sonrasında atılmıştır. Şeyh, Müslümanların ıslahı için hem dinî hem de çağdaş ilimleri aynı çatı altında öğretme fikrini gerçekleştirme arzusunu burada kuvvetle hissetmiştir.<sup>58</sup>

Ancak bu girişim, dönemin bazı âlimleri ve halkı nezdinde tepkiyle karşılanmıştır. Batı dillerinin ve fenlerinin öğrenilmesini caiz görmeyenler hatta İngilizce öğrenimini haram olarak niteleyenler olmuştur. Tüm bu tepkilere rağmen Şeyh İsmail Şihâbuddîn inancından ve azminden taviz vermemiş; güçlü iradesi ve tevekkülüyle direnişi aşarak 1971 yılında söz konusu kurumu kurmayı başarmıştır. Bu kolejin müfredatı, İslâmî ve çağdaş ilimleri, her iki alanın da edebiyat ve disiplinlerini içerecek şekilde bütüncül bir yaklaşımla yapılandırılmıştır. Kurumun ilk müdürü Şeyh İsmail Şihâbuddîn'dir. Şeyh, yurt dışına ilk ziyaretini 1993 yılında Abu Dabi ve ardından Katar'a gerçekleştirmiştir. Bu seyahatlerin amacı, kolejin ihtiyaç duyduğu mali kaynakları temin etmek olmuştur. Kolej zamanla ün kazandıkça, ününden faydalanmak isteyen bazı kişiler, kolejin idari komitesine katılmış ve bu durumu kendi şöhretleri için istismar etmeye başlamışlardır. Bu durum, yönetsel problemlere yol açmış ve neticede Şeyh, beklentilerini gerçekleştirememiş olmanın üzüntüsüyle görevinden istifa etmiştir. Bu istifa, Panur köyünde daha kapsamlı bir eğitim kurumu kurma düşüncesinin oluşmasına vesile olmuştur.<sup>59</sup>

### 1.3.3.2. Zehrâ Üniversitesi

Şeyh İsmail Şihâbuddîn, Ümmethur'daki Arap İslâm Kültürü Koleji'nden istifasının ardından, Kannur iline bağlı Panur köyündeki Tangal Peedika bölgesinde yeni bir eğitim kurumu kurmaya karar vermiştir. O dönemde Panur'da Siracu'l-İslâm Komitesi tarafından bir cami inşa edilmekteydi. Şeyh bu inşaatı tamamlamış, ardından komitenin ismini "Medrese Zehrâ Edebiyat ve İslâmî İlimler İnşa Komitesi" olarak değiştirmiştir. Bu yapı altında, 1975

<sup>58</sup> K. K. N. Kurup, *Panur Thangal: Life and Career* (Panur: Nibrasul Ulama Students' Federation, 2013), 36.

<sup>59</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 36.

yılında Zehrâ Medresesi ve İslâm ve Edebiyat Fakültesi kurulmuş; 1986 yılında ise kurum “Zehrâ Üniversitesi” adını almıştır.<sup>60</sup>

Şeyh İsmail Şihâbuddîn bu kurumun kuruluşuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır: “İslâm ümmeti, siyonist propagandalar, yıkıcı düşünceler ve modern bidat fırkaları karşısında İslâm’ı savunma ve Müslümanları bu saldırılardan koruma hususunda ciddi bir ihtiyaç içindedir. Bu sebeple, Müslümanların ihtiyaçlarına cevap verecek ve onları çağdaş bir eğitimle donatacak yeni bir İslâmî merkez kurduk. Bu merkez, aynı zamanda İslâmî kimliği güçlü bir genç nesil yetiştirmek üzere tasarlanmış, eğitim sisteminde köklü bir dönüşüm hedefleyen ve dinî ilimlerle modern bilimleri bir araya getiren çağdaş bir üniversitedir. Bu, her Müslümana farz olan ilim yükümlülüğünü yerine getirmeye yönelik bir teşebbüstür.”<sup>61</sup>

### 1.3.3.3. Şer’î İlimler Fakültesi (Külliyetü’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye)

Bu fakültede öğrenci, İslâmî yükseköğretim düzeyinde modern metotlarla üç yıl süren bir eğitim almakta ve çağa uygun donanımlarla günümüzün meydan okumalarına hazırlanmaktadır. Programı başarıyla tamamlayan öğrencilere “Şeriat İlimleri Lisans Diploması” verilir. Eğitim müfredatı, Tamil Nadu eyaletinde bulunan Vellur’daki Bâkiyâtü’s-Sâlihât Koleji’nin “el-Muhtasar ve el-Mutavvel” adlı programına denktir.<sup>62</sup>

### 1.3.3.4. İslâm ve Edebiyat Fakültesi (Külliyetü’l-İslâm ve’l-Âdâb)

Bu fakülte, Zehra Üniversitesi’nin önemli kurumlarından biridir. Kuruluşunun temel amacı, çağdaş uygarlığın yanlış yönlendirdiği gençleri kurtarmak ve onları doğru İslâmî çizgide eğiterek, dinî ve modern bilimleri bir arada kazandırmaktır. Program üç aşamada, toplamda yedi yıllık bir süreçten oluşmaktadır: Birinci aşamada, öğrenciye İslâmî ilimlerin orta düzey eğitimi ile birlikte modern bilimleri de kapsayan kapsamlı bir müfredat sunulmakta ve bu aşamayı başarıyla tamamlayanlara “Âliye” seviyesine geçiş için yeterlilik sertifikası verilmektedir. İkinci aşamada, üç yıl süren lisans eğitimi süresince öğrenci, ileri düzeyde İslâmî bilimler tahsil etmekte ve eğitimin sonunda "Lisans (Bachelor)" derecesi almaktadır. Üçüncü aşamada ise, iki yıl süren yüksek lisans programı boyunca öğrenci hem davet alanında hem de diğer İslâmî ve modern ilimlerde uzmanlaşmakta; bu süreci başarıyla tamamlayanlara "Yüksek Lisans (Master)" derecesi verilmektedir. Bu üç eğitim aşamasında öğrencilere Kur’ân ilimleri,

<sup>60</sup> Omassery, Pânur Thangal Ormma Pusthakam, 27-29.

<sup>61</sup> İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, *Kuteyyiba Muarrife ‘an Câmîati’z-Zehrâ* (Panur: Nibrasul Ulama, 2000), 13.

<sup>62</sup> Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 56.

hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, İslâm felsefesi, İslâm tarihi ile Arap dili ve edebiyatı gibi temel İslâmî ilimler sunulmaktadır. Ayrıca genel tarih, özellikle Hint-İslâm tarihi, genel kültür, ekonomi, siyaset bilimi, sosyal bilimler, coğrafya ve psikoloji gibi modern bilimler üzerinde özel bir vurgu yapılır.<sup>63</sup>

### 1.3.3.5. Kur'ân ve Hadis İlimleri Fakültesi (Külliyetü Ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs)

Herhangi bir İslâm üniversitesinden mezun olan öğrenciler bu fakülteye kabul edilirler. Burada öğrencilere Kur'ân ve hadis alanlarında ileri düzey eğitim verilir, hadisleri bulma, değerlendirme ve tashîh etme konusunda kapsamlı uygulamalı eğitimler sağlanır. Amaç, öğrencilerin İslâmî içerikli bir eser veya araştırma yapabilecek yeterlilikte yetişmeleridir.<sup>64</sup>

### 1.3.3.6. İslâmî Ortaöğretim Okulu

İki yıl süren bu programa, sekizinci sınıfı tamamlayan öğrenciler kabul edilir. Program sonunda öğrencilere Hindistan'da S.S.L.C. (Secondary School Leaving Certificate) adıyla bilinen ortaöğretim diploması verilir. Öğrenciler burada İslâmî ve Arapça ortaöğretim dersleri alırken aynı zamanda devlet okullarının müfredatında bulunan tüm modern dersleri de tamamlarlar.<sup>65</sup>

### 1.3.3.7. Meslek Eğitim Enstitüsü

Şeyh İsmail Şihâbuddîn çağın gerekliliklerine uygun olarak bir Meslek Eğitim Enstitüsü kurmuştur. Bu enstitüde Arapça, İngilizce ve Malayalam dillerinde matbaa eğitimi, bilgisayar programlarının kullanımı ve çağdaş bilimlerde teknik beceriler gibi çeşitli meslekî eğitimler verilmiştir.<sup>66</sup>

### 1.3.3.8. Kütüphane ve İslâmî Araştırmalar Merkezi

Şeyh, ilim talebelerinin araştırma ve eleştirel incelemelerine destek sağlamak amacıyla İslâmî Araştırmalar Kütüphanesini kurmuştur. Bu kütüphane, Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, edebiyat ve İslâmî düşünce alanlarında zengin bir koleksiyona sahiptir.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 55.

<sup>64</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 37.

<sup>65</sup> Omassery, Pânur Thangal Ormma Pusthakam, 23.

<sup>66</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 37.

<sup>67</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 45.

### 1.3.3.9. Nebrâsü'l-Ulemâ Öğrenci Derneği

Şeyh İsmail Şihâbuddîn'in öncülüğünde o dönemde "Nebrâsü'l-Ulemâ" (Âlimlerin Meşalesi) adlı bir öğrenci topluluğu kurulmuştur. İsmail Şihâbuddîn'in eserleri bu dernek tarafından yayımlanmış, ayrıca çeşitli dillerde el yazısı hâlinde dergiler de neşredilmiştir. İsmail Şihâbuddîn'in bu derneği kurmaktaki amacı, üniversitenin ilmî ve akademik hedeflerine ulaşmasını sağlamak ve bu tür öğrenci hareketlerini destekleyerek nitelikli ilim adamlarının yetişmesine katkıda bulunmaktır. Şeyh, bu derneğin kuruluş amacını şu sözlerle açıklamaktadır: "Bu derneği, İslâm toplumunu yeniden ihya etmek ve âlimler yetiştirerek çağdaş cahilî uygarlıklara ve karanlık kültürlerle karşı güçlü bir mücadele başlatmak için kurduk. Müslüman gençleri, hak ve hukuka dayalı gerçek İslâm kültürüne ve siyaset anlayışına yönlendirmek istiyoruz. Bu dernek, komünizm ve kapitalizme karşı savaş açarak, ahlaksızlık ve yıkıcılıkla mücadele eden bir anlayışı benimseyecektir. Öğrenciler burada, çağdaş medeniyetleri inceleyerek ve farklı dillerde dergiler yayımlayarak İslâmî bir bilinç kazanacaklardır."<sup>68</sup>

### 1.3.3.10. Cami ve İslâmî Merkezler

İsmail Şihâbuddîn'in Panur'a geldikten sonra gerçekleştirdiği ilk projelerden biri, merkezî bir cami inşa etmek olmuştur. Bu cami, İslâmî ilimlerin ve sosyal uyanışın merkezi hâline gelmiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicretten sonra ilk olarak bir cami inşa etmesini hatırlatmaktadır. Zira İslâm'ın ilk dönemlerinde camiler yalnızca ibadet yerleri değil, aynı zamanda akademik merkezler konumundaydı. Büyük âlimler bu camilerde yetişmiş, kıymetli eserler burada kaleme alınmış ve Müslüman ilim geleneği bu mekanlarda gelişmiştir.<sup>69</sup>

Şeyhin inşa ettirdiği cami, görkemli mimarisi ile bölge halkının dikkatini çekmiş ve onların bu camiye yönelmelerine vesile olmuştur. Bölge halkı, caminin inşasına büyük destek vermiştir. Caminin iç mekân süslemelerinde sanatkârlar görevlendirilmiş, duvarlara beyaz mermer üzerine Kur'ân âyetleri ve kısa sûreler işlenmiştir. Caminin inşası, 14 Rebîü'l-Evvel H1394 /M1974 Milâdî yılında tamamlanmıştır. Cami duvarlarına şu âyetler işlenmiştir: "Mescitler Allah'a (ibadet etmeğe) mahsustur. O halde (oralarda) Allah'a ibadetin yanı sıra başka kimseye ibadet etmeyin."<sup>70</sup> "Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve âhiret gününe iman

<sup>68</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Kuteyyiba Muarrife*, 15.

<sup>69</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 35.

<sup>70</sup> el-Cin 72/18.

eden, namazı dosdoğru kılan, zekât veren ve Allah'tan başka kimseden korkmayan kimseler imar eder. İşte onların doğru yolu bulmaları umulur.”<sup>71</sup> Bu cami, günümüzde de bölgenin en önemli dinî ve ilmî merkezlerinden biri olarak hizmet vermektedir.<sup>72</sup>

## 1.4. İLMÎ YETKİNLİĞİ

### 1.4.1. İslâmî İlimlere Katkıları

İsmail Şihâbuddîn'in Arap diliyle olan derin ilgisi ve ilmî çalışmaları, yazar kimliği ile taçlanmıştı. Malabar bölgesinde İslâmî ilimler sahasında yazılı kültür gelişmemiş olup bu alanda eser verenler oldukça sınırlıdır. Bunun örneklerini Zeynüddîn el-Mahdûm ve diğer bazı âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Buna rağmen Şeyh İsmail, akıcı kalem, kesintisiz okuma geleneği ve kendine has üslubuyla Arapça alanda çok eser kaleme almıştır.

Bahaeddin Nedvî<sup>73</sup>, İsmail Şihâbuddîn'in ilmî şahsiyeti ve telif faaliyetlerine dair şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Zekâsı ve idrak kabiliyeti bakımından son derece müstesna bir donanıma sahiptir. İlim ve edebiyat alanlarında derin bir birikim sahibidir. Sadece ders verme hizmetleriyle yetinmemiş; aynı zamanda telif sahasında da büyük bir gayret göstermiştir. Âdeta demirden ayakkabılarla yorulmadan ilim yolculuğunu sürdürmüş, İslâmî kütüphaneleri zenginleştiren pek çok değerli eser kaleme almıştır.” Velûd bir âlim olan İsmail Şihâbuddîn Buhârî'nin yazdığı eserler, çeşitli ilim dallarını kapsamaktadır. Bu eserler arasında *Edebü'l-Müslim fî minhâci'l-İslâm*, *Safvetü'l-keâm fî akîdeti'l-İslâm*, *el-Mantık fî şerhi't-tehzîb*, *el-Kelâm şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, *Nikât mine't-târîhi'l-İslâmî*, *el-Mirkâtu fî akîdeti'l-Müslim*, *en-Nibrâs fî mesleki'l-fikhi'ş-Şâfiî* ve *el-Medâric fî takrîri'l-ğâye ve't-takrîb* öne çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Bu eserler yazarın güçlü anlatım tarzını, sağlam ilmi birikimini, akıcı dil kullanımını ve estetik üslubunu yansıtmaktadır. Ancak bunlar arasında en çok tanınan ve ilim çevrelerinde en

<sup>71</sup> et-Tevbe, 9/18.

<sup>72</sup> Fârûk, eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn, 26.

<sup>73</sup> Bahauddeen Muhammad Nadwi, Hindistan'ın Kerala eyaletinde yer alan Darul Huda İslâm Üniversitesi'nde rektör yardımcısı (pro-vice chancellor) olarak görev yapan bir İslam âlimidir. Arap dili ve edebiyatı, İslami ilimler ve çağdaş Müslüman düşüncesi alanlarında çalışmalar yapmış; Hindistan'daki geleneksel İslami eğitim kurumları ile modern akademik çevreler arasında köprü kurma çabalarıyla tanınmaktadır. Eğitimi Hindistan ve Arap dünyasındaki çeşitli medreselerde ve üniversitelerde tamamlayan Nadwi, aynı zamanda İslam düşüncesinin çağdaş meselelerle ilişkisini ele alan çalışmalarıyla öne çıkmaktadır.

<sup>74</sup> Bahaeddin Muhammed en-Nedvî, “Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Hutve Cedîde fî Fenni't-Tefsîr”, *Seyyid İsmail Sempozyumu* (Seyyid İsmail, Kaliküt Üniversitesi, 2011), 31.

fazla takdir edilen eseri, Malabar bölgesinden çıkan ilk Arapça tefsir kitabı olma özelliğini taşıyan ‘*Alâ hâmişi’t-tefâsîr*’ adlı çalışmasıdır.

#### 1.4.1.1. Eser Telifine Yönelik Sebepler ve Arapçadaki Yetkinliği

Şeyh İsmail Şihâbuddîn’in eser telifine yönelmesinin temel sebebi, öğrencilerinin ondan İslâmî ilimleri daha sade ve çağın anlayışına uygun bir üslupla anlatmasını talep etmeleri olmuştur.<sup>75</sup> Şeyhin Arapça alanındaki yetkinliğini artıran ve onu eser telifine teşvik eden en önemli etkenlerden biri, Arapça dergi ve gazeteleri düzenli olarak takip etmesidir. Riyad ve Vatan gazeteleri ile Körfez bölgesinde yayımlanan *el-Yemâme* adlı Arapça dergiye abone olması, Arapça dilindeki hakimiyetini geliştirmesine önemli katkılar sağlamıştır.<sup>76</sup>

Bunun yanı sıra, Arapça ve İngilizce yazı konusunda sürekli pratik yapması, onun dil yetkinliğini artıran önemli unsurlardan birini teşkil etmiştir. Şeyh’in Malayalam dilinde herhangi bir şey kaleme almadığı; yazması gerektiğinde ise Arapça veya İngilizceyi tercih ettiği bilinmektedir. Ayrıca Şeyh’in İslâm ülkelerine yaptığı ziyaretler, burada âlimler, edebiyatçılar ve düşünürlerle kurduğu ilişkiler de onu İslâmî ilimler alanında eser vermeye teşvik etmiştir. Nitekim seyahatlerinden döndüğünde yanında her defasında çok sayıda Arapça kitap getirmiş ve bu eserleri inceleyerek yeni çalışmalar ortaya koymuştur.<sup>77</sup>

Şeyhin ilmî yetkinliğini ortaya koyan en dikkat çekici hususlardan biri de her Cuma hutbesini kendisinin bizzat yazmasıdır. Hiçbir zaman hazır hutbeler okumaz, konunun önemine ve güncelliğine göre özel olarak yazdığı hutbeleri minberden irat ederdi. Kendi el yazısıyla yazdığı hutbeler ofisinde bir koleksiyon hâlinde korunmaktadır. Şeyhin hutbeleri, yalnızca klasik dinî konularla sınırlı kalmaz, toplumsal, siyasî ve eğitimle ilgili meseleleri de içerirdi. Hatta, İslâm ülkelerinin durumu, Körfez bölgesindeki gelişmeler, Amerika ve İsrail’in entrikaları gibi konuları bile hutbelerinde ele almıştır.<sup>78</sup> O dönemde Kerala bölgesindeki âlimler bu tarz hutbeleri hoş karşılamamıştır; zira geleneksel olarak Cuma hutbeleri tarihî

<sup>75</sup> Nedvî, “Alâ Hâmişi’t-Tefâsîr”, 31.

<sup>76</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 30.

<sup>77</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 32.

<sup>78</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Athahaddiyath adhava Velluvilikal* (Mokeri, Panur: Nibrasul Ulama Students’ Federation, 1996), 21–67.

metinlerden okunurdu. En çok tercih edilen kaynaklardan biri İbnü'n-Nebâte'nin<sup>79</sup> hutbe mecmuasıydı. İsmail Şihâbuddîn'in kendi hutbelerini yazması ve toplumsal meselelere değinmesi, bölgedeki bazı âlimlerin tepkisine yol açmıştır. Ancak Şeyh bu tavrını değiştirmemiş, görüşlerinde ısrarcı olmuş ve hutbelerini toplu bir eser hâline getirmiştir.<sup>80</sup> Bütün bu pratikler, onun Arapçadaki yetkinliğini artırmış ve onu İslâmî ilimler sahasında eserler telif etmeye teşvik etmiştir.

#### 1.4.1.2. İslâmî İlimlerdeki Telif Eserleri Listesi

Aşağıda İsmail Şihâbuddîn'in İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında kaleme aldığı eserlerin listesi bulunmaktadır:

No	Eserin Adı	Alanı	Yayınevi	Dil	Sayfa	Cilt
1	<i>'Alâ Hâmişi't-Tefâsîr</i>	Tefsir	Nebrâsü'l-Ulemâ, Zehra Üniversitesi, Panur, Kerala, Hindistan	Arapça	Yaklaşık 4000 sayfa	7
2	<i>Bulûğu'l-Merâm Şerhi</i>	Hadis	Henüz yayımlanmadı	Arapça	-	1
3	<i>el-Medâric fî Takrîri'l-Ğâye ve't-Takrîb</i>	Fıkıh	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	571 sayfa	1
4	<i>en-Nibrâs fî Mesleki'l-Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfî</i>	Fıkıh	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	750	3
5	<i>el-Kelâm Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye</i>	Akîde	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	304 sayfa	1
6	<i>el-Mirkât fî Fıkhî'l-İslâm (el-Medâric Mukaddimesi)</i>	Akîde	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	80 sayfa	1
7	<i>Safvetü'l-Kelâm fî Akîdeti'l-İslâm</i>	Akîde	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	44 sayfa	1
8	<i>Edebü'l-Müslim fî Minhâci'l-İslâm</i>	Tasavvuf	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	65 sayfa	1
9	<i>el-Mantık fî Şerhi't-Tehzîb li't-Teftâzânî</i>	Mantık	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	71 sayfa	1
10	<i>Nukât mine't-Târîh el-İslâmî ma'a Ta'likât</i>	Tarih	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	427 sayfa	1
11	<i>Nukât mine't-Târîh el-İslâmî (Muhtasar)</i>	Tarih	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	102 sayfa	1
12	<i>Şezerâtü'z-Zeheb (Muhtasar)</i>	Tarih	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	88 sayfa	1
13	<i>ed-Dürüs fî Hurûfi'l-Hicâ'</i>	Dilbilgisi	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	59 sayfa	1

<sup>79</sup> İbnü'n-Nebâte el-Mısri (ö. 768/1366), Memlûkler döneminde yaşamış meşhur bir hatip, edip ve nesir ustasıdır. Asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Cabiri olup "İbnü'n-Nebâte" nisbesiyle tanınmıştır. Kahire'de yaşamış ve özellikle etkileyici hutbeleri, edebî risaleleri ve belâgatlı nesir üslubuyla tanınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/278–279.

<sup>80</sup> Abdülhamid, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 46.

14	<i>ed-Dürüs fî Terkibi'l-Elfâz</i>	Dilbilgisi	Nebrâsü'l-Ulemâ	Arapça	48 sayfa	1
15	<i>et-Tahaddiyât</i>	Siyer	Nebrâsü'l-Ulemâ	Malayalam	68 sayfa	1
16	<i>el-İnhirâfât</i>	Siyaset	Nebrâsü'l-Ulemâ	Malayalam	70 sayfa	1

Bu liste, İsmail Şihâbuddîn'in farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserlerin genişliğini ve akademik derinliğini ortaya koymaktadır. Çeşitli ilim dallarında eser vermesi, onun hem geleneksel İslâmî ilimlere hem de çağdaş meselelere dair derin bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir.<sup>81</sup>

#### 1.4.2. Tefsir İlmindeki Yetkinliği ve Eseri

İsmail Şihâbuddîn tefsir ilmindeki derin bilgisi ve yetkinliği ile tanınmıştır ve Kerala bölgesinde bu alanda kendisinden önce benzer bir çalışma yapan âlim bulunmamaktadır. Tefsir alanındaki engin birikimi ve özgün yaklaşımları, Arap dünyasında dahi büyük takdir toplamış, kaleme aldığı tefsir eseri Arap âlimleri tarafından da çok beğenilmiştir.

##### 1.4.2.1. 'Alâ hâmişi't-tefâsîr

Çalışmanın konusu olan telif burada kısaca değinilecek olup, ileride detaylı olarak incelenecektir. Eser yedi cilt hâlinde basılmış olup yaklaşık 4000 sayfa hacindedir. Şeyh İsmail Şihâbuddîn'in Hindistanlı bir âlim olmasına mukabil, Arap dünyasındaki ilim çevreleri bu tefsiri başarılı bulmuş ve Katar İslâm Üniversitesi'nde Arapça literatüre uygun yeni bir baskının hazırlanması gündeme gelmiştir. Zira dili ve üslubu, Arap olmayan biri tarafından yazılmış olmaktan çok uzaktır; hatta klasik miras ile çağdaş tefsir literatürünün üsluplarını kaynaştırması açısından Arap müelliflerin çoğunu geride bıraktığını söylemek mümkündür.

Müellif, kitabının mukaddimesinde telif sebebini şu şekilde ifade etmiştir: “Yüce Allah'ın kelamını tefsir ettiğim derslerde, ilim talebelerinden bazılarının, bunu müstakil bir tefsir kitabı olarak kaleme almam yönündeki yoğun talepleriyle karşılaştım. Onların bu arzularını geri çevirmem mümkün değildi. Ancak bu sahada sayısız müstakil ve muhtasar tefsir eserinin bulunduğunu ve bunların çoğunun ancak Allah'ın lütfu ile istifade edilebilecek birer

<sup>81</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 42; Abdülhamîd, *Ala Hâmişi't-Tefâsîr*, 54.

kaynak olduğunu müşahede ettiğimden dolayı bu işe girişmekte başlangıçta tereddüt yaşadım.”<sup>82</sup>

İsmail Şihâbuddîn kendi ifadesiyle *el-Celâleyn* tefsirinin sahip olduğu özellikleri ve müelliflerinin manevî bereketşeri dolayısıyla müstakil bir tefsir yazmaktan ziyade bu eser üzerine şerh ve haşiye yazmayı tercih etmiştir. Bu tercihini şu ifadelerle temellendirir:

“İslâmî ilimlerde maharet sahibi, önde gelen iki âlimin kaleme aldığı el-Celâleyn tefsiri, ilahî bir lütufla büyük bir rağbet görmüş ve kısa tefsirler arasında eşsiz bir yer edinmiştir. Eski ve yeni dönemde dünyanın dört bir yanındaki ilim talebeleri, yapılan eleştirilere aldırmaksızın bu tefsire yönelmiş, onu muteber kaynaklar arasında görmüşlerdir. Bu sebeple, bu eseri açıklamak ve ona haşiyeler düşmek suretiyle ‘*el-Celâleyn*’e bağlı’ bir eser kaleme alma niyetiyle yola çıktım. Böylece ‘*Alâ hâmişi’t-tefâsîr*’ adıyla bu çalışmayı ortaya koydum.”<sup>83</sup>

İsmail Şihâbuddîn, tefsir alanına dair bazı yanlış uygulamaları da tenkit eder. Özellikle oryantalistlerin ve bazı bilgisiz kişilerin tefsir literatürüne israiliyat menşeli Kur’ân’a yakışmayan rivâyetleri dâhil etmesine karşı çıkar. Onun bu tefsiri telif etme amacı, İslâmî düşünceyi yeniden ihya etmek, Kur’ân ve Sünnet’e dayalı sağlam bir zihniyet inşa etmek olup selef-i sâlihînin metodunu korumayı hedeflemiştir.

Şeyh, eserinde birçok klasik ve modern tefsirden istifade etmiştir. Bunlar arasında İbn Kesîr’in *Tefsîru’l-Kur’ân*’ı, Âlûsî’nin (öl. 1270/1854) *Rûhu’l-me’ânî*’si, eş-Şinkîti’nin (1907-1974) *Edvâü’l-beyân*’ı, Seyyid Kutub’un (1906-1966) *Fî zilâli’l-Kur’ân*’ı ve Said Havva’nın (1935-1989) *el-Esas fi’t-Tefsîr* gibi eserler yer almaktadır. Bu kaynaklardan doğrudan alıntılar yapılmakla birlikte, genellikle referans gösterilmemiştir; Özellikle *Fî zilâli’l-Kur’ân*’dan birçok alıntıya yer verilmiştir. Ayrıca, internet gibi çağdaş araçlardan ve modern dönemde telif edilen kitaplardan da alıntılar yapılmış, eserin mukaddimesinde tefsir ilmiyle ilgili temel bilgiler de sunulmuştur.<sup>84</sup>

Tefsir yöntemi arasında şunlar sayılabilir: Konuyla ilgili âyet ve hadislerden istifade edilmiştir. Sûrelerin konuları, ayırd edici özellikleri sûre başlarında özetlenmiş, sûreler arası

<sup>82</sup> İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, ‘*Alâ hâmişi’t-tefâsîr: Ta’likât ‘alâ tafsîri’l-Celâleyn* (Panur: Cemiyetu Talabathi Nebrasu’l-Ulama, 2006), 1/9.

<sup>83</sup> İsmail Şihâbuddîn, ‘*Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/9.

<sup>84</sup> Muhammed İsmail el-Hudvî et-Temleşîrî, “*Alâ Hâmişi’t-Tefâsîr: Hudve Cedide fi Fenni’t-Tefsîr*,” *Mecelletü’n-Nahda el-Arabiyye* 5 (ts.), 8.

münasebetler konusunda açıklamalar yapılmıştır. Modern dönemde ortaya atılan şüphelere, oryantalist iddialara ilmî ve güncel cevaplar verilmiştir. Tefsir genelinde açıklamalar Ehl-i sünnet itikadını uygun olarak yapılmıştır. Modern kavramların Kur’ân ile karşılaştırılması, nüzul sebeplerinin izahı, nahiv ve i‘rab tahlilleri, kıraat farklılıklarına dair izahlar ve Kur’ân’ın belagatine dair açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca Kur’ân’ın bilimsel gerçeklerle ilişkisi ortaya konmaya çalışılmış olup bu yönüyle eser diğer Arap veya Arap olmayan müelliflerin tefsirlerinden ayrılmıştır.<sup>85</sup>

Sonuç olarak, bu tefsir Arap olmayan bir yazar tarafından telif edilmesine rağmen muhtevası ve yöntemi itibarıyla Arap ilim çevrelerinde saygın bir yer edinmiştir. Eser, hacimli bir ilmî ansiklopedi niteliğindedir; âyetler ve hadisler ışığında çeşitli ilmî malumatlar içermesiyle okuyucunun ilahî hikmetlerin ve kozmik sırların derinliklerine nüfuz etmesine imkân tanımaktadır.

### 1.4.3. Fıkıh İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri

#### 1.4.3.1. *en-Nibrâs fi’l-mesleki’l-fikhî*

Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, bu eseri fikhî meselelerde, insanlığa önderlik etmiş İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî’nin mezhebine göre kaleme almıştır. Eser, bu alanda bilgi edinmek isteyenlerin ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla hazırlanmış olup, okuyucular ve ilim talebeleri için başvuru kolaylığı sağlayacak şekilde düzenlenmiştir.

Müellif, “en-Nibrâs fi’l-mesleki’l-fikhî” adlı eserinin girişinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Değerli kardeşim, bu kitabı dinini öğrenme yolunda olan her ilim talebesine armağan ediyorum. Bu eser, okuyucusuna sükûnetli bir yol, yol gösterici bir rehber ve ilim yolunda bir kılavuz olsun diye kaleme alınmıştır. Allah Teâlâ’dan başarı ve dinde derin anlayış (tefakkuh) diliyorum. Hiç şüphe yok ki, dinde derin anlayış sahibi olmak, ilâhî yardımın ve lütfun en açık göstergesidir. Fıkıh ilminin kaynağı ise Kur’ân ve Sünnet’tir. Kimsenin, Allah’ın indirdiklerine aykırı bir yasa koymaya hakkı yoktur. Zira insanlar tarafından ortaya konan yasalar ne sağlam bir temele dayanır ne de kalıcı olur. Nefsin arzularına uyarak çıkarılan her hüküm, yerinden sökülmüş, köksüz bir ağaca benzer, ya toprağın üstünde kurur gider ya da toprağın altında yok olur. Ancak, semavî hükümlere ve İslâm şeriatının ölçülerine uygun olanlar müstesnadır. İşte bu gibi hükümler yüce anlamlar taşımaya lâyıktır. Bu kitabı, bazı

<sup>85</sup> el-Hudvî et-Temleşîrî, “‘Alâ Hâmişî’t-Tefâsîr,” 9.

öğrencilerin meseleleri daha rahat kavrayabilmeleri için kolay, akıcı ve güzel ifadelerle; açıklayıcı yorumlarla ve meseleleri detaylandıran notlarla kaleme aldım.”<sup>86</sup>

Eserin giriş kısmında, temel konulara geçmeden önce, İslâm fikhî hakkında genel bilgiler verilmiştir. Bu bölümde, “Fıkıh” kelimesi başta olmak üzere “müstened (dayanak), nass, kıyas” gibi temel kavramların lügat ve ıstılah anlamlarına da yer verilmiştir. Kitapta ele alınan konular arasında; taharet ile ilgili hükümler, temizlik açısından suyun türleri, helaya giriş ve istincâ (taharetlenme) adabına dair kurallar, küçük ve büyük hadesten arınma yolları, mest, sargı ve baş sargısına mesh edilmesiyle ilgili meseleler, teyemmümün şartları ve uygulanışı, namaz ibadetiyle ilgili hükümler, ezan ve kametin usulü, cuma namazı ve cemaatle kılınan namazlara dair ayrıntılı açıklamalar yer almaktadır. Bunun yanı sıra, ibadet hayatına dair diğer konular da ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Eser, temel fıkıh eğitiminde bir el kitabı niteliğinde hazırlanmış olup özellikle Şâfi mezhebine mensup öğrencilere yönelik sadeleştirilmiş, sistematik ve uygulamaya dönük bir kaynak olarak dikkat çekmektedir.

#### 1.4.3.2. *el-Medâric fî takrîri'l-gâye ve 't-takrîb*

Bu eser, İmam Şihâbüddîn Ahmed el-İsfahânî'ye ait, fıkıh sahasında meşhur olan *Gâyetü'l-İhtisâr* adlı metnin kısa fakat kapsamlı bir şerhi niteliğindedir. Müellif, eserin başına İslâm fikhî hakkında genel bilgiler içeren bir mukaddime eklemiş ve bu giriş bölümünde detaylı bir fıkıh incelemesine yer vermiştir.

Kitap, toplam on beş bölümden oluşmakta olup tahâret, namaz, zekât, oruç, hac, alışveriş (bey'), miras (ferâiz), vasiyet, evlilik ve evliliğe dair hükümler, ceza hukuku (cinâyetler ve had cezaları), cihad, avcılık ve kurban kesimi, yarış ve atıcılık, yemin ve adaklar, yargı süreçleri (kazâ), şahitlik ve köle azat etme gibi birçok fikhî konuyu kapsamlı şekilde ele almaktadır.

Müellif, eserinin girişinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Bazı dostlarım, Allah onları korusun, benden; lafzî kısa, fakat maksadı tam anlamıyla kapsayan bir fıkıh özeti yazmamı talep ettiler. Fıkıh, şer'î amelî hükümleri, ayrıntılı delillerinden elde ederek öğrenmeye yönelik

<sup>86</sup> İsmail Şihâbüddîn, *en-Nibrâs fî'l-mesleki'l-fikhî 'alâ mezhebi kudveti'l-enâm el-İmâm eş-Şâfi'î* (Panûr: Cem'iyet Talebeti Nibrâsi'l-'Ulemâ', Câmi'atü'z-Zehrâ', 2006), 2.

bir ilimdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *'Allah, bir kuluna hayır murat ettiğinde, onu dinde fakih (derin anlayış sahibi) kılar.'*<sup>87</sup> Bu eser, İmam Şâfiî'nin görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Onun hakkında da Hz. Peygamber'in şu sözü rivayet edilmiştir: *'Kureys'in âlimi yeryüzünü ilimle doldurur.'*<sup>88</sup>

Eserde, az sözle çok anlam ifade eden özlü bir anlatım tercih edilmiştir. Özlü anlatım, zamanda kapsamlı özet demektir. Bu yöntemle, özellikle fikhî meseleleri ezberlemek isteyen başlangıç düzeyindeki talebeler için kolayca akılda kalabilecek bir metin hazırlanmıştır. Ayrıca, haram, farz, mübah ve benzeri hüküm türleri ayrıntılı tasniflerle sunulmuş, böylece fıkıh eğitiminde sistemli öğretime katkı sağlanmıştır.<sup>89</sup>

#### 1.4.4. İslâm Akaidi Alanında Yetkinliği ve Eserleri

İsmail Şihâbuddîn, akaid ilmine büyük önem vermiştir. Ona göre, inancı sağlam olmayan bir toplumun işlediği ameller, rüzgârın savurduğu kül gibi yok olmaya mahkumdur. Bu anlayış, Kur'ân-ı Kerîm'de de açıkça ifade edilmiştir. Bu alanda inanç konularını ele aldığı üç farklı eseri bulunmaktadır.<sup>90</sup>

##### 1.4.4.1. *el-Kelâm fî şerhi'l-akâidi'n-Nesefiyye*

Bu eser, Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) ait *Şerhu'l-Akâid* adlı eserin kapsamlı bir şerhidir. Üç yüz dört sayfadan oluşan bu kitapta, nefis ve akıl konuları ele alınmakta, Allah Teâlâ'nın sıfatları, meleklerle, şeytanlara, cinlere iman, semavî kitaplara iman ve büyük mucizeler gibi temel akaid meseleleri işlenmektedir. Ayrıca, velâyet ve keramet anlayışı, kıyamet alâmetleri ve âhîret hayatı gibi konular detaylandırılmakta; berzah âlemi ve ölüm sonrası durumlar açıklanmaktadır.<sup>91</sup>

Eserin mukaddimesinde Şeyh, bu kitabın ve bu ilmin önemine dikkat çekerek şöyle demektedir: "İnsanın bu kâinatı açıklama ve içinde barındırdığı büyük hakikatleri ortaya çıkarma ihtiyacı, maddî varlığını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu hava, su ve gıdadan daha şiddetlidir. İnsan, hayatından ancak sırları ve kanunları öğrenebildiği ölçüde fayda sağlayabilir.

<sup>87</sup> Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "Zekât", 107.

<sup>88</sup> Taberânî, Mu'cemü'l- Kebîr, 20/123; İsmail Şihâbuddîn, *el-Medâric fî takrîri'l-gâye ve't-takrîb* (Panûr: Jam'iyyat Talabat Nibrâs al-'Ulamâ', Jâmi'at ez-Zehrâ', 2006), 2.

<sup>89</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 45

<sup>90</sup> İsmail Şihâbuddîn, *el-Kelâm fî şerhi'l-'akâidi'n-Nesefiyye* (Panur: Câmîiatu'z-Zehrâ: Cemiyetu Talaba Nibrasu'l-'Ulama, 2003), 3.

<sup>91</sup> İsmail Şihâbuddîn, *el-Kelâm*, 4.

Gerçek kurtuluşun ve iki cihan saadetinin yolu ise dinin derinlemesine anlaşılması ve ilahî yola yönelmekten geçer. Bu konuda hiç kimsenin şüphesi olamaz. Bu nedenle İslâm davetçileri, Allah Teâlâ'nın yöntemi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rehberliği doğrultusunda, akait binasının inşasına ve kalplerde yerleşmesine yönelmişlerdir."<sup>92</sup>

#### 1.4.4.2. *el-Verakât fî akâideti'l-İslâm*

Bu eser de İslâm akaidine dair bir çalışmadır. Medrese ve yükseköğretim kurumlarında okutulmak üzere kaleme alınmıştır. Eserde, İslâm'ın temel ilkeleri kolay bir üslupla ele alınmış; bilgi, fikir, insan, akıl, ruh ve beden gibi kavramlar ile Allah'ın sıfatları gibi inanç esasları açıklanmıştır. Müellif eserin mukaddimesinde şu ifadeler yer verir: "Eğitimciler, bu eserde dikkatle ele alınan her noktanın öğrencilere tekrar tekrar aktarılmasına özen göstermelidir. Bu tekrarlar, yıkıcı düşüncelerin yol açabileceği şüphe ve tereddütleri ortadan kaldıracaktır. Ayrıca, her bölümün sonunda yer verilen alıştırmalar aracılığıyla fiil çekimleri ve kelime anlamları uygulamalı olarak öğretilmeli, bu da öğrencilerin hem dil becerilerinin gelişmesine hem de önceki bilgilerini hatırlamalarına yardımcı olacaktır. Bu risalede sadece anlaşılması kolay ifadeler kullanılmıştır; okuyucuların anlaması ve ezberlemesi kolaylaştırılmıştır."<sup>93</sup>

#### 1.4.4.3. *Safvetü'l-keâm fî mabâdi'i akâidü'l-İslâm*

Bu eser, İslâm akaidi alanında yazılmış bir temel kitap olup, ilk baskısı Hicrî 1423 (Milâdî 2003) yılında yayımlanmıştır. Eser, Zehra Üniversitesi Öğrenci Birliği (Nebrasü'l-Ulemâ) tarafından yayımlanmış olup özellikle ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin inanç konularını daha kolay kavrayabilmesi için kaleme alınmıştır.

İsmail Şihâbuddîn, bu eserinde konuları belirli bölümlerde tekrarlayarak öğrencilerin zihninde sağlam bir şekilde yer edinmesini amaçlamıştır. Eserin en dikkat çekici özelliklerinden biri, her bölümün sonunda yer alan alıştırmalarla öğrencilerin dil bilgisi kurallarını daha kolay öğrenmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Bu kitap, İslâmî ilimleri öğrenmeye yeni başlayanlar için, özellikle de Zehra Üniversitesi öğrencileri göz önünde bulundurularak hazırlanmıştır. Eserin ana konusu iman esaslarıdır. Bu bağlamda kitapta; Mehdi inancı, Mesih ve Deccal, Hz. İsa'nın yeryüzüne inişi ile Ye'cûc ve Me'cûc

<sup>92</sup> İsmail Şihâbuddîn, *el-Kelâm*, 8.

<sup>93</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Safvetü'l-keâm fî akâideti'l-İslâm*, (Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetu't-Talaba Nibrâsü'l-Ulemâ', 2006), 2.

kavmi gibi başlıklara yer verilmiştir. Toplam 44 sayfadan oluşan eser hem içerik hem de yöntem açısından öğrencilerin temel dinî bilgileri kavramalarına yardımcı olmayı hedeflemektedir.

İsmail Şihâbuddîn eserini öğrencilerin soyut inanç kavramlarını daha iyi anlayabilmesi için örnekler ve kıssalarla zenginleştirmiştir. Örneğin, Allah'ın varlığının delillerini açıklarken şu benzetmeyi yapmaktadır: "Bir otomobil ancak bir sürücü ile hareket edebilir. Yeryüzünde hareket eden tüm taşıtların bir yöneticisi vardır. O hâlde, güneşi, ayı ve tüm gezegenleri yöneten kimdir? İşte o, gökleri ve yeri yöneten Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur."<sup>94</sup>

#### 1.4.5. Mantık İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri

İsmail Şihâbuddîn, İslâmî ilimlerdeki yetkinliği ile tanınmakta olup, özellikle mantık alanındaki üstün bilgisi ve katkılarıyla dikkat çekmiştir. Bu alandaki yetkinliği, onu kendi çağdaşlarından ayıran temel özelliklerden biri olarak öne çıkarmaktadır. Şeyh, klasik mantık eserleri üzerine yapılan şerh ve haşiyelerin yanı sıra, bu alanda yeni bir bakış açısı getiren bir eser kaleme almayı amaçlamıştır. Mevcut geleneksel eserlerle yetinmemiş, mantık disiplini çağdaş meselelerle ilişkilendirerek günümüz öğrencileri için daha anlaşılır ve uygulanabilir bir formata sokmuştur. Bu çerçevede, mantık bilgisinin modern akademik ortamlarda da güçlü bir analitik düşünme yetisi kazandırdığına inanmış, bu yüzden mantık eğitiminin klasik müfredattan kaldırılmasını eleştirmiştir.<sup>95</sup>

##### 1.4.5.1. *et-Tahsîl fî şerhi't-tehzîb* (Tehzîbü'l-Mantık Şerhi)

Bu eser, İmâm Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) ünlü *Tehzîbü'l-mantık* adlı eserinin bir şerhi niteliğindedir ve Hicrî 1422 (Milâdî 2002) yılında Zehra Üniversitesi Öğrenci Birliği (Nebrasü'l-Ulemâ) tarafından yayımlanmıştır.

İsmail Şihâbuddîn kitabın giriş bölümünde, mantık üzerine bir eser telif etme gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: "Mantık, ilim ve davet alanında büyük bir öneme sahiptir. İslâmî ilimleri tahsil ettikten sonra mantık eğitimi, insanın zihnini keskinleştirmekte ve düşünme yetisini geliştirmektedir. Bu nedenle, mantık eğitimi, resmî üniversitelerde zorunlu

<sup>94</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Safvetü'l-keîm*, 24.

<sup>95</sup> Shareef Painganur, "Matha Stapanagal; Vidyayude Vilakkumadangal," *Samasta 85th Anniversary Souvenir* (2012), s. 35.

bir disiplin olarak yer almaktadır. Bu ilmin önemini reddedenler, hakikate karşı kör ve sağır olan kimselerdir."<sup>96</sup>

Şeyh, mantık ilminin klasik eğitim sistemlerinde önemli bir disiplin olarak kabul edildiğini, ancak günümüzde kolaylık sağlama adına müfredattan çıkarıldığını belirtmektedir. Ona göre, bu durum öğrenciler için bir kolaylık değil, aksine entelektüel gelişim açısından büyük bir kayıptır.

Mantık eğitiminin gerekliliği konusundaki görüşlerini şu ifadelerle dile getirmektedir:"Mantık, insanın ilimde yükselmesi için bir merdivendir. Eğer bu merdiven kırılırsa, kişi tökezler ve düşer; düşerken de bütün bilgi birikimi parçalanır ve yok olur."<sup>97</sup> Bu eser, mantık disiplininin eğitim kurumlarında yeniden güçlendirilmesi amacıyla kaleme alınmış olup klasik mantık ilminin modern eğitim sistemine entegrasyonunu sağlamaya yönelik önemli bir girişim olarak değerlendirilmiştir.

#### 1.4.6. İslâm Tarihi Alanında Yetkinliği ve Eserleri

İsmail Şihâbuddîn İslâm tarihine dair derin bir bilgi birikimine sahip olup bu alanda uzun yıllar öğrenme, öğretme ve yazım faaliyeti sürdürmüştür. Tarihsel olayları ele alırken, sadece nakil yoluyla aktarmakla yetinmeyip bu olayların farklı açılardan yorumlanmasına da önem vermiş, özellikle tarihçilerin ve âlimlerin yaklaşımlarını detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Şeyh, tarihî olaylara dair kapsamlı incelemeler yapmış, özellikle tefsir eserlerinde ve tarih konulu kitaplarında tarih biliminin metodolojisini dikkate alarak açıklamalarda bulunmuştur. Bu kapsamda kaleme aldığı *Nukât min târîhi'l-İslâm* (İslâm Tarihinden Notlar) ve *Şezerâtü'z-zeheb* adlı eserleri, İslâm tarihine ilişkin değerli birer kaynak olarak kabul edilmiştir.<sup>98</sup>

Bu eserlerden ilki, akademik camiada başvuru kaynağı niteliğinde bir çalışma olarak hazırlanmıştır. Ancak müellif, eserin daha geniş kitleler tarafından anlaşılabilir olmasını sağlamak amacıyla, içeriği sadeleştirerek iki farklı versiyonunu daha kaleme almıştır. Bunlardan ilki, İslâm tarihine yeni başlayanlar için özetlenmiş bir formatta hazırlanan *Nukât*

<sup>96</sup> İsmail Şihâbuddîn, *el-Mantık fî şerhi't-tehzîb li't-Teftâzânî* (Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetu't-Talebe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000), 2.

<sup>97</sup> İsmail Şihâbuddîn, *el-Mantık*, 2.

<sup>98</sup> Abdülhamîd, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 43-47.

*min târihi'l-İslâm* adlı eserdir. Diğeri ise öğrenciler için kısa ve özlü bir içerikle sunulan *Şezerâtü'z-zeheb* adlı çalışmadır. Her iki versiyon da müellifin ilmî birikimini daha geniş okuyucu kitlesine ulaştırma gayretinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.<sup>99</sup>

#### 1.4.6.1. *Nukât min târihi'l-İslâm* ve *Şezerâtü'z-zeheb* Üzerine Bir Değerlendirme

Bu eser, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını ve İslâm tarihinin erken dönemlerini detaylı bir şekilde ele alan 427 sayfalık kapsamlı bir çalışmadır. Ancak müellif, bu eseri tamamlayamadan vefat ettiği için kitap, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) siyer bölümüyle sınırlı kalmıştır.<sup>100</sup>

İsmail Şihâbuddîn kitabın girişinde eserini yazma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu eseri öğrenciler için hazırladım; tıpkı engin bir okyanustan alınmış küçük bir damla gibi. Onun, okuyanların zihninde kök salmasını ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmasını amaçladım. Kitap, okuyucuyu yormayan, akıcı ve sade bir dille yazılmıştır. Ayrıca, *Şezerâtü'z-zeheb* adını verdiğim ek açıklamalar ile konulara daha geniş bir bakış açısı kazandırdım. Günümüz Müslümanları, siyer ilmini yüzeysel bir şekilde öğrenmekte, bu konuları sadece temel düzeyde bilmekle yetinmektedir. Bu bilgi eksikliği, onların kalplerini etkilememekte ve harekete geçirmemektedir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve sahabilerine olan bağlılıkları, miras yoluyla devralınmış yüzeysel bir saygıdan ibaret olup derinlemesine bir bilgi ve bilinçten yoksundur. Bu tür bir anlayış, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) tanımamakla eşdeğerdir. Büyük bir hakikatin, efsanelerle süslenerek aktarılması en büyük haksızlıktır. Aynı şekilde, canlı ve dinamik bir gerçeğin, geçmişin tozlu sayfalarında unutulmuş bir anlatıya dönüşmesi de tarihî hakikate yapılan bir zulümdür.”<sup>101</sup>

Müellif, bu eserinde İslâm tarihini sadece erken dönemle sınırlı tutmayı değil, günümüze kadar gelen süreç içerisinde değerlendirmeyi de amaçlamıştır. Ayrıca, İslâm tarihini yalnızca Arap dünyasıyla sınırlamayı Hindistan ve özellikle Kerala'daki İslâmî hareketlerini de kapsayacak bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemiştir. Ancak, bu eser tamamlanamadan müellif vefat ettiği için planlanan bölümler eksik kalmıştır.

<sup>99</sup> Abdülhamîd, *Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 48.

<sup>100</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, 51.

<sup>101</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Nuket min târihi'l-İslâm mea ta'likât* (Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetü't-Talabe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000), 3.

İsmail Şihâbuddîn'in tarih yazımına dair yaklaşımı ve metodolojisi şu sözleriyle özetlenebilir: “İnşallah, tarihî olayları Milâdî takvime göre Hicret öncesi dönemle başlayarak hızlı bir şekilde ele alacağız. Ardından, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlik sürecinden itibaren sömürgeci işgallerin sonuna kadar olan gelişmeleri Hicrî takvime göre kaydedeceğiz. Daha sonra, Amerikan ve Avrupa devletlerinin, ormanlardaki vahşi hayvanları andıran yeni nesil saldırganlıklarını ve sömürgeci politikalarını ele alacağız. Son olarak, Hindistan ve özellikle Kerala bölgesindeki tarihî gelişmeleri detaylandıracağız. Başarı Allah'ın takdirindedir.”<sup>102</sup>

Bu eser, İslâm tarihini anlamının ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını öğrenmenin Müslüman kimliği üzerindeki önemini vurgulamakta, bu konulara dair ilmî deliller sunarak okuyuculara tarihî farkındalık kazandırmayı hedeflemektedir. Kitap, ayrıca İslâm tarihinin temel ilkelerini, tarihî süreçlerin nasıl şekillendiğini ve Müslümanların tarih bilincine sahip olmasının gerekliliğini detaylı bir şekilde ele almaktadır.

#### 1.4.7. Tasavvuf İlmindeki Yetkinliği ve Eserleri

İsmail Şihâbuddîn tasavvufu yalnızca şeriatın zahiri boyutuyla değil, aynı zamanda gündelik ilişkilerinde ve fetvalarında da dikkate alarak içselleştirmiştir. Ancak, bu alanda geniş hacimli eserler telif etmemiştir. Bunun nedeni, İmâm Gazâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-Dîn* gibi otorite niteliğindeki tasavvufî eserlerin zaten mevcut olmasıdır. Bununla birlikte, tasavvufa giriş yapmak isteyenler için temel bilgileri içeren kısa bir eser kaleme almıştır.<sup>103</sup>

##### 1.4.7.1. *Edebü'l-Müslim fi minhâci'l-İslâm*

Bu eser, Nebrasu'l-Ulemâ Öğrenci Cemiyeti tarafından Zehra Üniversitesi bünyesinde yayımlanmış olup İslâm'ın bireysel ve toplumsal hayattaki rehberliğini açıklamaktadır. Kitap, İslâm'ın temel esaslarından başlayarak Müslüman bireyin ahlâkî yönlerini detaylandırmakta, okuyucuya ahlâk ve irfan bilinci kazandırmayı hedeflemektedir. Eserin, özellikle temel seviyedeki öğrencilere hitap eden bir öğretim materyali olarak tasarlandığı ifade edilmektedir.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Nüket*, 3.

<sup>103</sup> Adnan al-Hudawi, “Unnada Vidyabyasam, Ashyangalum Adayalandalum,” *Darul Huda Islamic University 25th Anniversary Souvenir*, c. 4 (2013), s. 65.

<sup>104</sup> al-Hudawi, “Unnada Vidyabyasam,” s. 65.

İsmail Şihâbuddîn kitabın içeriğini ve amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Bu eser, insanı tehlikeli sapmalardan ve fitnelerden koruyan bir rehber niteliğindedir. İnsanın nefesine hâkim olmasını sağlayan ve onu kötü alışkanlıklardan uzaklaştıran bir kılavuzdur. Öyle ki, bir insanın doğru yolu seçmesi için gereken tüm ahlâkî ilkeleri içermektedir. Ancak bu rehberliği 'dünya nimetlerinden el etek çekmek' şeklinde yanlış anlamamak gerekir. Çünkü İslâm’da ruhbanlık yoktur, aksine ilâhî irşat vardır. İnsan, dünya hayatında en güzel şekilde eğitilmeli ve yüce ahlâkî meziyetlerle donatılmalıdır. İnsan, kendisini en değerli varlık olarak tanımlayan İslâm’ın temel ilkeleri doğrultusunda yetiştirilmeli, bu sayede toplum içerisinde faziletli bireyler olarak yer almalıdır.”<sup>105</sup>

Eser, bireyin ailesi ve yakın çevresiyle olan ilişkileri, maddî ve manevî sorumlulukları, çocuk eğitimi ve ahlâkî gelişimi ile sosyal hayattaki etik kurallara dair kapsamlı açıklamalar içermektedir.

#### 1.4.7.2. Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yetkinliği ve Eserleri

İsmail Şihâbuddîn Arap dili ve edebiyatında derin bir birikime sahip olup bu alandaki ilmî yetkinliği sayesinde İslâmî ilimlerin çağdaş bir üslupla sunulmasına önemli katkılar sağlamıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, onun Arapçadaki mahareti çeşitli nedenlere dayanmaktadır. Ancak, müellifin doğrudan Arap edebiyatına dair kapsamlı ve müstakil bir eser kaleme almamış olmasının iki temel sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi, ilmî mesaisinin büyük bir bölümünü temel İslâmî ilimlere tahsis etmiş olmasıdır. İkincisi ise, Arap edebiyatı çalışmalarının âhiret hayatına yönelik doğrudan ve açık bir fayda sağlamadığı yönündeki düşüncesidir. Bununla birlikte müellif, Arapçayı öğrenmek isteyen öğrencilere yönelik olarak çeşitli kitapçıklar ve metinler hazırlamış, bu eserlerde pedagojik bir yaklaşım benimseyerek dil öğretimini kolaylaştırmayı amaçlamıştır. Bu yönüyle, onun Arap dili eğitimine katkısı, yalnızca klasik bilgi aktarımıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda eğitim-öğretim yöntemleri açısından da dikkate değer bir düzeye ulaşmıştır.<sup>106</sup>

Özellikle Cuma hutbeleri, müellifin Arap dilindeki maharetinin en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. O, hutbelerini geleneksel metinlerden okumak yerine bizzat kendisi kaleme almış, güncel olayları ve çağdaş meseleleri İslâmî perspektiften

<sup>105</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Âdâbü'l-müslim fi menheci'l-İslâm* (Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetü't-Talabe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000), 3.

<sup>106</sup> Moyin Malayamma, “Muslim India Vidyabysam: Chila Vaividyalangal,” *Mattoli Souvenir* (Daruswalah Islamic Academy, ts.), s. 65.

ele alarak fasih ve etkileyici bir üslupla irat etmiştir. Ayrıca, Şeyh Şerîf el-Medenî hakkında bir övgü metni içeren kısa bir eser kaleme almıştır.<sup>107</sup>

#### 1.4.7.3. *ed-Dürûs fî hurûfî'l-hece*

Bu eser, başlangıç seviyesindeki öğrenciler için hazırlanmış küçük bir kitap olup İslâmî okullarda temel Arapça eğitime yönelik bir giriş kitabı olarak tasarlanmıştır. Müellif, kitabın çocuklara cazip gelmesi için görseller, tablolar ve renkli sayfalar içeren bir format kullanmış, böylece öğrenme sürecini daha eğlenceli ve etkili hâle getirmeyi amaçlamıştır.

İsmail Şihâbuddîn eserin pedagojik yönünü şu şekilde açıklamaktadır: “Arapçanın, dünya genelinde önemli bir dil olduğu unutulmamalıdır. Ancak onun asıl değeri, Allah Teâlâ tarafından Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirilen Kur’ân-ı Kerîm’in dili olmasıdır. Ne yazık ki, bazı kimseler Arapçanın değerini göz ardı etmektedir. Bu küçük eser, özellikle İslâmî okullarda eğitim gören çocukların temel düzeyde Arapça öğrenmelerine yardımcı olmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu kitap, ilkokul birinci sınıf öğrencileri için düzenlenmiş olup, Arap alfabesinin sistematik bir şekilde öğretilmesini amaçlamaktadır. Öğrencilerin, yeni öğrendikleri harfleri hafızalarına kaydedebilmeleri için özel bir sıralama gözetilmiştir.”<sup>108</sup>

Şeyh, aynı zamanda öğrencilerin Arap harflerini ve kelimelerini ezberlemeleri konusunda öğretmenlere yönelik pedagojik öneriler de sunmuştur. Ona göre, harf ve kelimelerin sürekli tekrar edilmesi, yazma alıştırmaları yapılması ve öğrencilerin bireysel olarak teşvik edilmesi, öğrenme sürecinin en temel unsurlarındandır.<sup>109</sup>

#### 1.4.7.4. *ed-Durûs fî terkîbi'l-elfâz*

Eser, ilköğretim seviyesindeki öğrencilere yönelik olarak hazırlanmış bir dil eğitimi kitabıdır. Müellif, bu kitabı Arapçanın temel kelime yapılarını ve çağdaş kullanımını öğretmek amacıyla kaleme almıştır. İçerisinde modern ifadeler ve yeni dünya düzenine uygun anlatım biçimleri kullanılmıştır.

İsmail Şihâbuddîn eserin yazılış amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Bu kitabı, Kur’ân-ı Kerîm’in dili olan Arapçaya olan sevgim ve İslâmî eğitim alan yeni nesli bu asil dilde

<sup>107</sup> Malayamma, “Muslim India Vidyabysam,” s. 65.

<sup>108</sup> İsmail Şihâbuddîn, *ed-Dürûs fî hurûfî'l-hece* (Panur: Câmîatu’z-Zehrâ Cem‘iyyetu’t-Talabe Nibrâsü'l-‘Ulemâ’, 2009), 1.

<sup>109</sup> Malayamma, “Muslim India Vidyabysam,” s. 67.

yetiştirme arzum doğrultusunda hazırladım. Arapçayı öğrenen öğrencilerin, bu dilin temel kurallarını kavrayarak, kelime yapılarını anlayıp doğru bir şekilde kullanabilmelerini sağlamak temel hedefimdir.”<sup>110</sup>

#### 1.4.8. Arapça Hutbeleri

İsmail Şihâbüddîn’in en dikkat çekici özelliklerinden biri, her cuma günü için özel olarak Arapça hutbeler kaleme almasıdır. Müellif, hutbelerinde geleneksel metinleri tekrarlamak yerine, kendi ilmî birikimi ve üslûbunu kullanarak dönemin toplumsal ve siyasî meselelerine doğrudan temas eden içerikler oluşturmuştur. Bu hutbeler, dil ve üslup bakımından son derece etkileyici ve edebî bir nitelik taşımakta olup, güncel meseleleri İslâmî bir perspektifle ele almaktadır. Özellikle Arap dünyasında yaşanan gelişmelere yer vermesi, hutbelerin hem zamana hem de coğrafyaya hitap eden yönünü ortaya koymaktadır.<sup>111</sup>

Müellif, hutbelerinin sadece bir vaaz aracı değil, aynı zamanda toplumun dinî ve ahlâkî bilinçlenmesine katkı sağlayan bir reform hareketi olduğunu vurgulamıştır. Toplumsal yanlışları düzeltmek ve geleneksel hatalardan arınmayı sağlamak amacıyla hutbelerini titizlikle hazırlamıştır. Bu bağlamda, hutbelerinin içerik bakımından yalnızca dinî konularla sınırlı kalmayıp, siyasal ve toplumsal konulara da değindiği görülmektedir.<sup>112</sup> Örneğin, hutbelerinden birinde müellif şu ifadeleri kullanmaktadır:

أخي المؤمن، أين من تملكوا الهند حوالي ثمانمائة سنة، ولم يبق فيهم باقية إلا عبر ومواعظ إلا قصور حمراء وبيضاء مشيدة الأركان تجري من تحتها الأنهار، ولا آثار تدهش الأبصار وتدمع القلوب لذوي الفكر الإسلامية، وكانت سلطتهم عالية المجد في قمم الفخر والكمال بيد أن النقيصة أنهم لم يعتنوا بتربية الإسلام وأهله، ومكنوا الكفرة يعثون في الأرض، عبر عداوتهم وحقدهم، وعينوا لهم ميزة أكثر من ميزة المسلمين، إلا آخر ملك منهم، عند أوان مصرع سلطاتهم بأيدي احتلال الغربيين فتدهورت شؤون الإسلام والمسلمين

“Ey mümin kardeşim! Sekiz yüzyıl boyunca Hindistan’a hâkim olan Müslüman hükümdarlar, bugün yalnızca birkaç eski saray ve tarihî kalıntıdan ibaret bir miras bırakmışlardır. Kırmızı ve beyaz renklerle süslenmiş ihtişamlı saraylar, yeraltı sularıyla beslenen bahçeler ve akarsular, göz kamaştırıcı mimarî eserler. Ancak, bu ihtişamlı

<sup>110</sup> VT Abdullakkoya, “Seyyid İsmail Şihâbüddîn,” 10; Abdussalam Omassery, *Panur Thangal Ormma Pusthakam*, 131; K. K. N. Kurup, *Panur Thangal*, 21.

<sup>111</sup> İsmail Şihâbüddîn, *Athahaddiyath adhava Velluvilikal* (Mokeri, Panur: Nibrasul Ulama Students’ Federation, 1996), s. 10.

<sup>112</sup> Şihâbüddîn, *Athahaddiyath adhava Velluvilikal*, s. 11.

hükümdarlık döneminde, İslâm'ın eğitim ve öğretimine gereken önem verilmemiştir. Bu süreçte, İslâm karşıtı güçlerin faaliyet göstermesine izin verilmiş, hatta onlara Müslümanlardan daha fazla imkân tanınmıştır. Sonuç olarak, Müslümanlar siyasi hâkimiyetlerini yitirmiş ve Batılı sömürgeciler, İslâm'ı ve Müslümanları tahakküm altına almıştır.”<sup>113</sup>

Bu ifadeler, müellifin tarihsel bilinçle kaleme aldığı hutbelerinde, geçmişte yapılan hataları ve Müslümanların içinde bulunduğu durumu eleştirel bir gözle incelediğini göstermektedir

### 1.5. TEFSİRÜ'L-CELÂLEYN

Celâleddin el-Mahallî (öl.864/1459), ömrünün sonlarına doğru başladığı *Tefsîrû'l-Kur'ân*'ın yarısını yazdıktan sonra vefat etmiş, öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî (öl. 911/1505) 1 Ramazan 870 (17 Nisan 1466) tarihinde başladığı çalışmasını kırk günde tamamlamış ve eser *Tefsîrû'l-Celâleyn* (iki Celâl'in tefsiri) adıyla ün kazanmıştır. “*Lübbü't-tefâsîr*” (tefsirlerin özü) diye anılan eser çok okunan tefsirlerden biri olma özelliğini günümüzde de korumaktadır. Muhtasar şekilde yazılan eser, ilim çevrelerinde kısaca “el-Celâleyn” adıyla anılmıştır. Bazı kaynaklarda ise *Tefsîru'l-Celâleyn fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* şeklinde anıldığı da görülmektedir. Celâleddîn el-Mahallî, tefsirine Kehf Sûresi'nden başlamış ve Nâs Sûresi'ne kadar olan bölümü tefsir etmiştir. Ardından Fâtiha Sûresi'ni tefsir etmeye başlamış, ancak yalnızca onu tamamlayabilmiş ve vefatı sebebiyle diğer sûreleri tefsir edememiştir. Arkasından Celâleddîn es-Süyûtî hocası Mahallî'nin yarım bıraktığı tefsiri tamamlamıştır. es-Süyûtî, Bakara Sûresi'nden başlayarak İsrâ Sûresi'nin sonuna kadar olan kısmı tefsir etmiş, ayrıca Mahallî'nin kaleme aldığı bölümün sonuna Fâtiha Sûresi'ni ekleyerek bütünlüğü sağlamıştır.<sup>114</sup>

Mahallî, tefsir ettiği kısma herhangi bir giriş ya da sonuç bölümü yazmamışken es-Süyûtî Bakara Sûresi'nin başına kısa bir mukaddime ve kendi tefsir ettiği kısmın sonuna bir sonuç metni eklemiştir. Tefsîru'l-Celâleyn, özlü ve son derece dikkatli ifadelerle kaleme alınmış olması bakımından öne çıkan bir tefsirdir. *Keşfü'z-zunûn* müellifi bu tefsir hakkında şu ifadeyi

<sup>113</sup> Fârûk, *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn*, s. 65.

<sup>114</sup> Ali Akpınar, “Tefsîrû'l-Celâleyn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/294-295.

kullanmıştır: “Her ne kadar hacim olarak küçükse de anlam bakımından büyüktür; çünkü o, tefsirlerin özünün de özüdür.”<sup>115</sup>

Bu sebeple Celâleyn Tefsiri, başlangıç düzeyindeki öğrenciler için değil; ileri düzeyde ilim talebeleri için uygun görülmüştür. Nitekim âyetler çoğunlukla yalnızca imâ ve işaretle açıklanmış, ifadelere veciz ve kısa bir anlatım tarzı hâkim kılınmıştır. Müellifler ayrıca kıraat farklılıkları ve i‘rab konularına da büyük önem atfetmişler; bu yönüyle eser, birçok ilim dalının özetini bünyesinde barındıran değerli bir kaynak niteliği kazanmıştır. Ancak bu tefsirden tam anlamıyla faydalanmak ve onun değerini layıkıyla idrak etmek, ancak ilmî altyapıya sahip öğrenciler için mümkündür.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Keşfü’z-zünûn müellifinin, Celâleyn Tefsiri hakkında söylediği şu sözlerde isabet ettiğini düşünmüyorum: ‘Celâleyn Tefsiri, baştan sona kadar İsrâ Sûresi’ne dek, Şâfîî âlimi Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî’ye aittir (öl. 864/1460). O vefat ettikten sonra bu eseri, derin ilim sahibi Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî (öl. 911/1505) tamamlamıştır.” Aynı eserde, kısa bir süre sonra geçen başka bir ifadeye ise şöyle denilmiştir: “el-Mahallî, Fâtiha Sûresi’ni tefsir etmemiştir; onu Süyûtî tefsir etmiş ve metne uygun bir biçimde eklemiştir.” Bu, her iki müellifin tefsir ettiği kısmın miktarının tespiti açısından değerlendirmedir. Öte yandan, *Keşfü’z-Zunûn* müellifinin el-Mahallî’nin Fâtiha Sûresi’ni tefsir etmediği ve bu kısmı yalnızca es-Süyûtî’nin yazdığı yönündeki iddiası da bize göre doğru görünmemektedir. Çünkü bu konuda Şeyh Süleyman el-Cemel, *Tefsîru’l-Celâleyn* üzerine yazdığı hâşiyenin birinci cildinin yedinci sayfasında şu ifadeyi kullanır: “Fâtiha’yı Mahallî tefsir etmiştir; Süyûtî ise bu tefsiri, el-Mahallî’nin tefsirinin sonuna ekleyerek onun düzenini tamamlamıştır. Kendisi ise Bakara Sûresi’nden başlamıştır.”<sup>116</sup>

Mahallî tefsir ettiği kısmı son derece özlü, düzenli, güzel ve yüksek bir dikkatle kaleme almıştır. Süyûtî de onu takip etmiş, detaylandırmadan aynı yöntemi sürdürmüştür. Zira eserin tamamını, Mahallî’nin belirlediği üsluba uygun olarak tamamlama kararını önceden vermiştir. Bunu eserin mukaddimesinde de açıkça ifade etmiştir. Süyûtî, İsrâ Sûresi’nin sonunda, kendi

<sup>115</sup> Muhammed Ahmed Kenan, *Mukaddimâtü kurrati’l-‘ayn ‘alâ tefsîri’l-Celâleyn*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1974), 5.

<sup>116</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2020), 2/224. Ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marîfe Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 166-168.

kaleme aldığı kısmı Hz. Mûsâ'nın Tur'daki bekleme süresi olan kırk gün içinde tamamladığını belirtir.<sup>117</sup>

Genel olarak değerlendirildiğinde, Süyûtî'nin de Mahallî'nin yolunu izlediği anlaşılır. O da Allah'ın kelâmından ne anlaşılıyorsa onu kısa ve öz şekilde aktarmış, en güçlü görüşleri esas almış, yalnızca gerekli yerlerde i'râba değinmiş, meşhur kıraat farklarına incelikle işaret etmiş, lafzı sade ve kısa tutmuş, gereksiz görüşleri ve gramerle ilgili tafsilatlarda ise Arapça kaynaklara yönlendirmede bulunarak detaylara girmemiştir. *Tefsîru'l-Celâleyn*'i okuyan biri, müellifler arasında belirgin bir üslup farkı sezmez. Aynı şekilde tefsirin genelinde de bir görüş ayrılığı hissetmek neredeyse mümkün değildir. Denildiğine göre bu farklılıklar, ondan az sayıda yerde görülmektedir. Bu farklılıklardan biri de Mahallî'nin Hac Sûresi'nde "Sâbiûn" kelimesini "Yahudilerden bir fırka" şeklinde tefsir etmesidir. Süyûtî ise Bakara Sûresi'nde onu bu görüşte takip etmiş, buna ilave olarak "veya Hristiyanlar" açıklamasını eklemiş ve böylece ikinci bir görüşü de zikretmiştir. Bu örnekte olduğu gibi, iki müfessir arasındaki görüş ayrılıkları oldukça nadir ve sınırlı düzeydedir. Ancak Süyûtî'nin kendi kaleme aldığı bölüme yazdığı mukaddime ve sonuç kısmı bu ayrımı bir miktar belirgin hâle getirmektedir.<sup>118</sup>

Muhtasar olarak kaleme alınan eser, kendi alanında son derece kıymetlidir. *Tefsîru'l-Celâleyn*, re'y ile yapılan tefsirlerin en saygınlarından biri olarak kabul edilmekte; özlü ifadeleri ve güçlü özetlemeleriyle tanınmaktadır. Hacim bakımından küçük olsa da İslâm dünyasında en yaygın ve en faydalı tefsirlerden biri sayılmaktadır. Defalarca basılmış, pek çok âlim bu tefsire haşiyeler ve şerhler yazmıştır.

*Tefsîru'l-Celâleyn* üzerine yazılmış yirmiden fazla haşiye ve şerh, bu eserin önemini açıkça göstermektedir.<sup>119</sup> Bu haşiyeler arasında en önemlileri, Şeyh Süleyman el-Cemel ile Şeyh Ahmed es-Sâvî'nin haşiyesidir. Her iki eser de ilim çevrelerinde yoğun biçimde kullanılmakta ve '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' başlıklı çalışmanın dayandığı geleneğin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Sâvî bu tefsiri överken şöyle der: "Basiret ve ilim nuruna sahip pek çok kişi bu tefsire büyük değer vermiştir. Ben de ilâhî bir yönlendirmeyle bu eseri okumaya yöneldim. Gücüm yettiğince onunla meşgul oldum ve bu tefsire, hocamız muhakkik, mütefennin, zâhid âlim Şeyh Süleyman el-Cemel'in haşiyesinden özetlediğim bir açıklama

<sup>117</sup> Mahallî -Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ۳۷۹.

<sup>118</sup> V. T. Koya, *Thafseerul Celalyni ye Kuriç* (Kozhikode: Print House, 2013), s. 148.

<sup>119</sup> Koya, *Thafseerul Celalyni ye Kuriç*, s. 148.

yazdım. Allah'ın bana lütfettiği ilimle de bazı ilâvelerde bulundum. Bu haşiyeyi özetlemekle yetindim; çünkü bu haşiyede elimizdeki yirmi kadar tefsirden yapılmış bir özet zaten mevcuttur. Çoğu zaman sözlerin kaynağını ayrıca belirtmedim, çünkü zaten asıl kaynak bellidir. Söylediklerime Allah şahittir.”<sup>120</sup>

### 1.5.1. *Celâleyn Tefsiri*'nde Yöntem (Menhec)

Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddîn es-Süyûtî tarafından kaleme alınan *Tefsîru'l-Celâleyn*, İslâm dünyasının en meşhur ve en değerli tefsirlerinden biridir. Farklı dönemlerde birçok âlim ve araştırmacı tarafından övgüyle anılmış; basiret ve ilim sahibi kimseler arasında büyük ilgi görmüştür. Tefsirin özlü ve kısa anlatım tarzı, halk arasında büyük kabul görmesinin en temel sebeplerinden biridir. Tefsirin dikkat çeken yönlerinden biri de ifadedeki açıklık, kelime seçimindeki akıcılık, görüşlerin düzenli sunumu, meselelerin özlü şekilde ortaya konması ve karmaşık noktaların berrak bir biçimde izah edilmesidir.<sup>121</sup>

Müelliflerin tefsirde benimsediği yöntem, Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerinden çıkarılabilecek anlamları açık bir şekilde vermek ve bu anlamlar arasından en kuvvetli, en sağlam olanını tercih etmek esasına dayanır. Ayrıca, gerekli görülen yerlerde kısaca i'râba yer verilmiştir. Bu açıklamalar hiçbir zaman asıl maksattan sapacak düzeyde uzatılmamış; sadece hedefi açıklamaya yetecek ölçüde sunulmuştur. Yazarların yöntemlerinden biri de Kur'ân'daki meşhur kıraat farklılıklarına ince bir üslupla, özlü ve dikkatli bir şekilde değinmek, buna karşılık zayıf veya tercih edilmeyen kıraatleri ise dikkate almamaktır.<sup>122</sup>

*Tefsîru'l-Celâleyn*, diğer büyük tefsir kitaplarının yanında İslâm ilim külliyyatında önemli bir yer işgal etmeye devam etmektedir. Bu tefsir, özellikle geniş hacimli ve detaylı tefsirleri okumaya vakti olmayan okuyucular için başvurulacak temel kaynaklardan biri olmuştur. Zira Kur'ân'da geçen belirli bir kelimenin anlamını öğrenmek veya bir âyetin kısa açıklamasını edinmek isteyen okuyucular için son derece uygun bir eserdir. Bu yönüyle, tafsilatlı tefsir okumalarına zaman ayıramayan genel okuyucu kitlesinin ihtiyacına hitap etmektedir.

<sup>120</sup> Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Hâşiyetü'l-'allâme es-Sâvî 'alâ tefsîri'l-Celâleyn* (Diyüband: Matba'atü Faysal, t.y.), 1/33.

<sup>121</sup> Koya, *Thafseerul Celalyni ye Kuriç*, s. 151.

<sup>122</sup> Koya, *Thafseerul Celalyni ye Kuriç*, s. 152.

### 1.5.2. *Celâleyn Tefsiri*'nin Kaynakları

İki Celâl (el-Mahallî ve es-Süyûtî), *Tefsîru'l-Celâleyn*'i kaleme alırken çeşitli kaynaklardan istifade etmişlerdir. Bu, müfessirler arasında yaygın olan bir uygulamadır. Nitekim sonraki tefsirciler, kendilerinden önce gelenlerin birikiminden faydalanır; ardından kendi ilmî müktesebatları ve düşünce kapasiteleri çerçevesinde bu birikime katkıda bulunurlar. Bu bağlamda *Tefsîru'l-Celâleyn*, önceki dönem tefsir literatüründen yoğun biçimde yararlanılarak kaleme alınmıştır. Eserin kaynakları arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* 'ı, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*'i ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Bahrü'l-muhît* 'i gibi önemli tefsirler bulunmaktadır. Ayrıca müellifler, Kur'ân âyetlerini açıklarken Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Hâkim gibi hadis âlimlerinin eserlerine de sıkça başvurmuşlardır.<sup>123</sup>

### 1.5.3. *Celâleyn Tefsiri*'nde Rivayet Tefsiri Yöntemi

İki müfessir, rivayet tefsirine büyük önem vermiştir. Bu yaklaşım aşağıdaki hususlarda açıkça görülmektedir:

#### 1.2.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Celâleyn müfessirleri Kur'ân âyetlerini yine Kur'ân ile açıklama yöntemini sıkça kullanmışlardır. Bu, klasik tefsir ilminde en sağlam tefsir yöntemi olarak kabul edilir. Nitekim el-Mü'minûn 23/115'te geçen "*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceği nizi mi sandınız?*"<sup>124</sup> ifadesi açıklanırken, ez-Zâriyât 51/56'daki "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"<sup>125</sup> âyetine atıf yapılır.<sup>126</sup> Bu irtibat, yaratılışın gayesiz olmadığı, bilakis kulluğun temel hedef kılındığı şeklinde yorumlanmıştır. Böylece Celâleyn, Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğünü ortaya koyan kısa ama özlü bir tefsir tarzı sergilemiştir.

#### 1.2.3.2. Nüzûl Sebeplerine Yer Verilmesi

Müellifler, âyetleri açıklarken nüzûl sebeplerinden istifade etmişlerdir. Âyetin bağlamını ve anlam yönünü netleştirmek adına sebep-i nüzûl bilgilerine başvurmuş, bu bilgileri

<sup>123</sup> Akpınar, "Tefsîru'l-Celâleyn", 40/500.

<sup>124</sup> el-Mü'minûn 23/115.

<sup>125</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>126</sup> Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî ve Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. bs., ts., s. 456.

açıklamaya dâhil etmişlerdir. Nitekim “*Yoksa biz iman edip salih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkarıcılar gibi mi tutacağız? Yoksa Allah’a karşı gelmekten sakınanları yoldan çıkan arsızlar gibi mi tutacağız?*”<sup>127</sup> âyetinin tefsirinde, Mekke müşriklerinin Mü’minlere “Biz de âhirette sizin aldığımız kadar ecir alacağız” demeleri üzerine bu âyetin indiği kaydedilmiştir.<sup>128</sup>

### 1.2.3.3. Nâsîh-Mensûh Konularına Dikkat Edilmesi

Rivayet tefsirinin bir başka özelliği de nâsîh ve mensûh konularına dikkat edilmesidir. Celâleyn tefsirinde bu meseleye önem verilmiş; özellikle vahyin iniş sürecinde şer’î hükümlerdeki gelişmeleri anlamada bu konuya yer verilmiştir. Böylece âyetler arasındaki hüküm değişiklikleri açıklanabilmiş, hükmü kaldırılan âyetler ayırt edilebilmiştir. Nitekim el-Enfâl 8/65’te yer alan “*Ey Peygamber! Mü’minleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sa bırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir.*”<sup>129</sup> ifadesi, Müminlerin başlangıçta bire on oranında düşmana karşı sorumlu tutulduğunu göstermektedir. Ancak hemen ardından gelen el-Enfâl Sûresi 66. âyetinde “*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olur sa, Allah’ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah, sabre denlerle beraberdir.*”<sup>130</sup> buyrulurken söz konusu hüküm nesh edilmiş, oran bire ikiye indirilmiştir.<sup>131</sup> Celâleyn müellifleri bu açıklamalarıyla hem hükmün tedricî seyrini hem de nesh olgusunun Kur’ân’daki işleyişini özlü biçimde ortaya koymuşlardır.

### 1.2.3.4. Kıssalar Konusuna Yaklaşımı

*Tefsîru’l-Celâleyn*, her ne kadar özlü anlatımıyla öne çıkan bir eser olsa da naklî yönü itibarıyla kıssaların tefsirde kullanılmasını tamamen dışlamamıştır. Nitekim Yûsuf Sûresi 12/56’da geçen “*Böylece Yûsuf’a, dilediği yerde oturmak üzere ülkede imkân ve iktidar verdik. Biz rahmetimizi istediğimize veririz ve iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanların mükâfatını zayi etmeyiz.*”<sup>132</sup> ifadesini tefsir ederken Celâleyn şu açıklamayı yapar: “Bu, onun

<sup>127</sup> Sâd 37/28.

<sup>128</sup> Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1. bs., ts., s. 601.

<sup>129</sup> el-Enfâl 8/65.

<sup>130</sup> el-Enfâl 8/66.

<sup>131</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 238.

<sup>132</sup> Yûsuf 12/56.

zindandan kurtuluşuyla gerçekleşmiş bir lütuftur. Allah, Yusuf'u Mısır diyarında güç ve imkân sahibi kıldı; dilediği yerde ikamet ediyordu. Bu sıkıntı ve hapis günlerinden sonra ona nasip oldu. Rivayete göre kral, Yusuf'u taçlandırdı, mührünü verdi ve Azîz'in yerine tayin etti. Azîz'i görevden aldı, ardından o vefat etti. Yusuf daha sonra onun eşiyle evlendirildi; onu bakire olarak buldu ve ondan iki çocuk dünyaya geldi. Yusuf, Mısır'da adaleti tesis etti ve halk da onun otoritesine boyun eğdi."<sup>133</sup> Bu rivâyetler, Celâleyn'in kıssaları özlü bir şekilde aktararak hem âyetin tarihî arka planını zenginleştirdiğini hem de anlamın pekişmesine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

### 1.2.3.5. Kur'ân'ın Sünnet ile Tefsiri

Sünnet-i Nebeviyye, *Celâleyn Tefsiri*'nde olduğu gibi tüm müfessirler için Kur'ân tefsirinin önemli bir kaynağıdır. Zira sünnet, Kur'ân'ın açıklayan, anlamlarını ortaya koyan ve mücmel ifadeleri tafsil eden bir şerh kaynağıdır. Müfessirler ve İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahih olarak nakledilen hadisleri, Kur'ân'ın güvenilir tefsir kaynakları arasında görmüşlerdir.

Nitekim Hûd 102'de geçen “*Zulme sapmış memleketlerin halkını yakaladığında, Rabbinin yakalaması işte böyledir! Şüphesiz O'nun yakalama sı can yakıcı ve şiddetlidir.*”<sup>134</sup>ifadesini Celâleyn şu şekilde açıklamaktadır: “Burada kastedilen, şehirlerin halkıdır. Onlar zulüm ve günah işledikleri hâlde Allah'ın azabından kurtulmalarına imkân yoktur.”<sup>135</sup> Ardından müellif, Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği şu hadisi aktarır: “*Allah zalime mühlet verir; fakat onu yakaladığı zaman asla bırakmaz.*”<sup>136</sup> Bu rivayet hem âyetin manasını somutlaştırmakta hem de sünnetin Kur'ân'ın açıklayıcısı ve teyit edicisi olduğuna örnek teşkil etmektedir. Böylece Celâleyn, Kur'ân'ın sünnetle tefsirine dair klasik yöntemi özlü biçimde ortaya koymuştur.

<sup>133</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*,312.

<sup>134</sup> Hûd 11/102.

<sup>135</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*,299.

<sup>136</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 11; Müslim, “Birr”, 62.

### 1.2.3.6. Fıkıh ve Usûlüne Dayalı Yöntem

*Tefsîru'l-Celâleyn*, gerektiği durumlarda fikhî meseleleri ve şer'î hükümleri açıklamaktan geri durmamıştır. Fıkıh usulüne dayalı bu yaklaşımda takip edilen metod dikkat çekicidir:

a. Müellifler, özellikle ahkâm âyetlerinin delalet ettiği fikhî yönü açıklamışlardır. Örneğin el-Bakara Sûresi 184. âyetinin: “(O sayılı günlerde) içinizden kim hasta ya da yolcu olursa, tutamadığı günler kadar başka günlerde oruç tutsun. Oruç tutmakta zorlananlara, bir yoksulu doyuracak fidye gerekir. Kim gönülden bir iyilik yaparsa, bu kendisi için daha hayırlıdır. Oruç tutmanız, eğer bilerseniz, sizin için daha hayırlıdır.”<sup>137</sup> âyetini tefsir ederken, “Bir yoksulu doyurmak” ifadesini şöyle açıklamışlardır: “Yani, o gün o kimsenin yediği kadar ve çoğunlukla halkın temel gıdası ne ise ondan bir öğünlük miktar.”<sup>138</sup>

b. Müellifler, şer'î hükümlerin farz, mendup ya da diğer yönlerini usulî bir ruhla ortaya koymuşlardır. Mesela Bakara Sûresi 282. âyetinde geçen “Alışveriş yaptığınızda bunu şahitlerle belgeleyin.”<sup>139</sup> âyetini Süyûtî şu şekilde açıklar: “Alışveriş yaptığınızda şahit tutun; çünkü bu, ihtilafı önleyici bir önlemdir. Ancak bu ve önceki emirler vacip değil, menduptur.”<sup>140</sup> Böylece “şahit tutun” ifadesinden çıkan hükmün farz değil, tavsiye (istihbâb) içerdiğini belirtmiştir.

c. Kur'ân'da yer alan mücmel ifadeler sünnetle açıklandığında, buna da işaret edilmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 283. Âyetindeki “Eğer yolculukta olur da yazacak birini bulamazsanız, alınan rehin yeterlidir.”<sup>141</sup> âyetini tefsir ederken şöyle denmiştir: “Sünnet, rehinin hazırda bulunulduğunda ve kâtibin varlığında da caiz olduğunu beyan etmiştir. Âyette geçen 'alınan rehin' ifadesi, rehin verilen şeyin fiilen teslim edilmesi gerektiğini göstermekte ve bu teslimin, alacaklı veya vekili tarafından yapılmasının yeterli olduğunu ifade etmektedir.”<sup>142</sup> Bu açıklama, hem sünnetin Kur'ân'ı tafsil edici yönünü ortaya koymakta, hem de “rehin alınması” ifadesinden bir fikhî hükmün (kabz şartı) nasıl çıkarıldığını göstermektedir.

<sup>137</sup> el-Bakara, 2/184.

<sup>138</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 28.

<sup>139</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>140</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 48.

<sup>141</sup> el-Bakara, 2/283.

<sup>142</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 48.

Tefsîru'l-Celâleyn'de çeşitli İslâmî mezheplere ait fikhî görüşlere rastlanmakla birlikte, özellikle İmam Şâfiî'nin fikhî anlayışının açık bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bu durum, her iki müfessirin de Şâfiî mezhebine mensup olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'ye ait fikhî görüşlerin ve fetvaların, diğer mezheplerden daha fazla yer bulması son derece doğaldır.

Örneğin “Başlarınızı tıraş etmeyin; ta ki kurban, kesilmesi gereken yere ulaşsın.”<sup>143</sup> âyetinde Süyûtî şöyle demektedir: “Kesilmesi gereken yer” ifadesiyle kastedilen, Şâfiî'ye göre, kişinin mahzur hâlinde bulunduğu yerdir; orası kurbanın kesileceği yerdir. Yine aynı sûrede geçen şu âyeti tefsir ederken: “Bu, Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah, cezası çetin olandır.”<sup>144</sup> âyetinde şöyle açıklamada bulunur: “Şâfiî'ye göre bu hüküm, Harem bölgesine iki günlük mesafeden uzak olan kimseler içindir. Bir kişi hac aylarından önce oraya yerleşmiş değilse ve sadece konaklamışsa, bu hüküm onun için geçerlidir. Bu da Şâfiî'ye ait iki görüşten biridir.”<sup>145</sup>

Bu örnekler gösteriyor ki, fikhî hükümler açıklanırken İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer verme eğilimi son derece belirgindir. Özellikle Süyûtî'nin kaleme aldığı kısımlarda bu durum daha da dikkat çekicidir. Bu nedenle *Tefsîru'l-Celâleyn*, Şâfiî mezhebine ait fikhî görüşlerin öğrenilmesi açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir.

*Celâleyn Tefsiri*'nde fikhî yöntemin temel unsurlarından biri de ibadetler ve had cezaları gibi hükümlerle ilgili illetlerin (gerekçelerin) açıklanmasıdır. Bu bağlamda ibadetlerin hikmetine örnek olarak Süyûtî'nin şu açıklaması zikredilebilir: “Bu hitap, Yahudilere yöneliktir denilmiştir. Çünkü onları imandan alıkoyan şey, aşırı hırs ve liderlik tutkusudur. Bu nedenle onlara sabır yani oruç emredildi; çünkü oruç arzuları kırar. Ayrıca namaz da emredildi; çünkü namaz huşû doğurur ve kibri giderir.”<sup>146</sup> Bu yorum, şu âyetin tefsiri sırasında yapılmıştır: “Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.”<sup>147</sup>

Bu çerçevede bakıldığında Süyûtî'nin kaleme aldığı bölümdeki fikhî yön, hocası Mahallî'nin kaleme aldığı bölümden daha kapsamlı ve daha derindir. Bu fark, Süyûtî'nin tefsir

<sup>143</sup> el- Bakara, 2/196.

<sup>144</sup> el-Bakara, 2/196.

<sup>145</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 75.

<sup>146</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 75.

<sup>147</sup> el-Bakara, 2/45.

ettiği kısmın daha fazla ahkâm âyetini içermesiyle açıklanabilir gibi görünse de Mahallî'nin tefsir ettiği kısımda da azımsanmayacak ölçüde ahkâm âyeti bulunmaktadır. Bu durumu Süyûtî'nin fikhî meselelerle daha fazla ilgilenmesi ve bu alana özel bir önem atfetmesiyle açıklamak daha isabetlidir.

### 1.2.3.7. Dilbilimsel Yöntem

*Celâleyn Tefsiri*'nin dilsel yaklaşımı, onu inceleyen bir araştırmacı için birçok yönüyle dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, her iki müellifin de Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kelimeleri dilsel olarak kısaca açıklamalarıdır. Bu açıklamalar, kelimenin Arap dilindeki ıstılahî anlamına, Arapların kullanımındaki örfî karşılıklarına ve söz konusu kelimenin Arap lisanında ne ifade ettiğine dayandırılmaktadır. Mesela Süyûtî, Enfâl Sûresi'nin 16. ve 30. âyetlerini tefsir ederken “متحرفا” kelimesini<sup>148</sup> “yön değiştiren”, “ليثبتوك” ifadesini ise “seni tutuklamak ve hapsedmek” şeklinde açıklamıştır.<sup>149</sup>

Bu tür açıklamalarda Süyûtî'den önce Mahallî'nin de aynı yöntemi benimsediği görülmektedir. Örneğin Mü'minûn Sûresi'nin 62–64. âyetlerini tefsir ederken “في غمرة” ifadesini<sup>150</sup> “cehalet içinde”, “لا تكلف نفسا إلا وسعها” cümlesini “kişiye gücünün yettiğinden fazlası yüklenmez<sup>151</sup>”, “يجأرون” kelimesini<sup>152</sup> de “feryat ederler” şeklinde açıklamıştır.<sup>153</sup> Bu şekilde müellifler, Kur'ân'daki garip (az kullanılan veya zor anlaşılan) kelimeleri dilsel karşılıklarıyla kısa ve öz biçimde açıklayarak okuyucunun anlamı kolaylıkla kavramasını sağlamışlardır. Böylece okuyucunun uzun ve ayrıntılı tefsir kaynaklarına başvurma ihtiyacı ortadan kalkmıştır.

İkinci olarak, Celâleyn müellifleri bir kelimenin hem sözlük anlamına hem de Kur'ân'daki kullanımına dikkat çekerler; bu iki kullanım arasında meydana gelen anlam farklılıklarını da belirtirler. Örneğin Bakara Sûresi'nin 21. âyetinde geçen: “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin. Umulur ki sakınırsınız.*”<sup>154</sup> âyetini tefsir ederken Süyûtî, “لعل” edatının aslında Arap dilinde “*ümid etmek*” anlamına

<sup>148</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 75.

<sup>149</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 232.

<sup>150</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٤٥٣.

<sup>151</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٤٥١.

<sup>152</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٤٥٢.

<sup>153</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*.

<sup>154</sup> el- Bakara, 2/21.

geldiğini, ancak Allah Teâlâ'nın sözünde bu edatın “*kesinlik*” bildirmek üzere kullanıldığını ifade eder.<sup>155</sup>

Üçüncü olarak, sûrelerin başında yer alan hurûf-ı mukattaa (kesik harfler) hakkında Celâleyn müellifleri, bu harflerin Allah Teâlâ'nın muradını bildiği sırlar olduğunu belirtmişlerdir. Ne zaman bu tür harfler geçse (örneğin "ق"<sup>156</sup>, "الم"<sup>157</sup>, "الممر"<sup>158</sup> gibi), ikisi de “Allah Teâlâ onunla ne murat ettiğini en iyi bilendir” veya “Allah, bu harflerle neyi kastettiğini en iyi bilendir” ifadesini kullanmışlardır. Bu yaklaşım, ihtiyatlı ve saygılı bir tavır temsil eden selef âlimlerinin metoduyla örtüşmektedir.

Son olarak, Kur’ân’da geçen “mübhemler” (isim verilmeyen kişiler, yerler ya da olaylar) hakkında Celâleyn müellifleri çoğu zaman bu kapalı unsurların kim olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin Bakara Sûresi 215. âyetinde geçen: “*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar.*”<sup>159</sup> âyetinin tefsirinde Süyûtî şöyle der: “Bu soruyu, zengin ve yaşlı biri olan Amr b. el-Cemûh sormuştur. O, Peygamberimiz'e (s.a.s.) neyi ve kime harcaması gerektiğini sormuştur.”<sup>160</sup>

### **Kıraat Farklılıklarına Dair Açıklamalar**

Celâleyn müellifleri, Kur’ân’daki kıraat farklılıklarına tefsirlerinde açık bir biçimde yer vermişler ve bu konuya gereken önemi göstermişlerdir. Müellifler, farklı ve meşhur kıraatlere kısaca işaret ederler; Kur’ân’ın lafzını açıklarlar, ancak bu kıraatleri kimin okuduğunu belirtmezler. Sadece kıraatin varlığını vurgulamakla yetinirler. Örneğin Süyûtî, Âl-i İmrân Sûresi 146. âyetinin tefsirinde “*Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı da bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, zaafa düşmediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.*”<sup>161</sup> şu açıklamayı yapmıştır: “Bu âyette ‘قتل’ (öldürüldü) fiili, fiilin meçhul sîgasında okunmuştur; ayrıca ‘قاتل’ (savaştı) şeklinde okunan bir başka kıraate de işaret edilmektedir.”<sup>162</sup>

<sup>155</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٦.

<sup>156</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 688.

<sup>157</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 64.

<sup>158</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 321.

<sup>159</sup> el-Bakara, 2/215.

<sup>160</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 22.

<sup>161</sup> Âl-i İmrân, 3/146.

<sup>162</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٨٦.

Bu doğrultuda başka kıraat örnekleri de verilmiştir. Bakara Sûresi 98. âyette geçen: *“Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır.”*<sup>163</sup> şeklindeki ifadeler hakkında müellif şöyle der: *“Bu âyette ‘Mikâl’ kelimesi bir kıraatte hemze ve yâ harfiyle ‘Mikâil’ şeklinde okunmuştur; diğer bir kıraatte ise yâ harfi olmadan okunmuştur.”*<sup>164</sup> Böylece farklı okunuş şekilleri belirtilmiş, ancak hangisinin tercih edildiği hakkında yorum yapılmamıştır.

Tüm bu örneklerde görüldüğü üzere, Celâleyn müellifleri kıraat farklılıklarını isim vermeden ama anlam farkını işaret ederek özlü biçimde sunmuşlardır. Bu yönüyle eser, okuyucunun farklı okuyuşlar hakkında temel bilgi edinmesini sağlamakta, aynı zamanda metne müdahale etmeksizin Kur’ân’ın lafzına dikkat çeken bir anlayışı yansıtmaktadır.

Yine Âl-i İmrân Sûresi 49. âyette geçen: *“O, İsrailoğulları’na bir elçi olacak: ‘Ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Size çamurdan kuş biçiminde bir şey yaparım; ona üflediğimde Allah’ın izniyle kuş olur. Yine Allah’ın izniyle körü ve alacayı iyileştirir, ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yediğinizi ve ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanyorsanız bunda sizin için bir ibret vardır.”*<sup>165</sup> âyetinde geçen *“kuş olur”* ifadesi için farklı bir kıraate göre *“kuş hâline gelir”* anlamına gelen *“طائر”* şeklinde de okunmuştur.<sup>166</sup>

Celâleyn Tefsiri’nde kıraat farklılıkları ile Arapların Kur’ân’ın indiği dönemde konuştukları farklı lehçeler arasında bağlantı kurulduğu da görülür. Bu bağlamda, Âl-i İmrân Sûresi 176. âyetinde geçen: *“Küfürde yarışanlar seni üzmesin. Şüphesiz onlar Allah’a hiçbir zarar veremezler. Allah, onların âhirette bir nasibi olmasını istemez. Onlar için büyük bir azap vardır.”*<sup>167</sup> âyetini tefsir ederken, *“يحننك”* fiilinin iki farklı şekilde okunduğu belirtilir: Birincisi, *yâ* harfi dammeli, *zâ* harfi kesralı şeklindedir; ikincisi ise *yâ* harfi fethalı, *zâ* harfi dammeli şeklindedir. Müellif, bu iki şeklin de Arap lehçelerinde mevcut olduğunu açıklar.<sup>168</sup>

Bu örnekler göstermektedir ki, Celâleyn müellifleri kıraat farklılıklarını sadece zikretmekle kalmaz; zaman zaman bu farkları dilsel kökenlerine göre de açıklarlar. Böylece

<sup>163</sup> el-Bakara, 2/98.

<sup>164</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 21.

<sup>165</sup> Âl-i İmrân, 3/176.

<sup>166</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ۳۳.

<sup>167</sup> Âl-i İmrân, 3/176.

<sup>168</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ۹۲.

hem Kur'ân'ın lafzındaki zenginlik hem de Arap dilindeki çok yönlülük dikkatli bir biçimde yansıtılmış olur.

Celâleyn Tefsiri'nde kıraat farklılıklarıyla i'râb (cümledeki kelime görevleri) arasında bağlantı kurulduğu da görülmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi'nin 49. âyetinde geçen: <sup>169</sup> *فَدُجِنْتُكُمْ بِأَيَّةٍ مِنْ رَبِّكُمْ* ifadelerin tefsirinde Süyûtî, “أنى” ifadesinin kıraatine işaret ederek, “Bu kelimenin ‘إني’ şeklinde okunması da vardır ki bu durumda cümle, istînâfî (başlangıç cümlesi) olur. Zira başta gelen ‘inne’ edatı, kelâmın başına gelince kesra ile okunur okunur.”<sup>170</sup> diyerek kıraat ile nahiv yapısı arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Aynı şekilde eserde kıraat farklılıklarının anlam değişikliğine nasıl yol açtığına da değinilir. Örneğin, Ankebût Sûresi 55. âyetinde geçen: *يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ* ifadeleri hakkında Mahallî şöyle demiştir: “‘Denecektir’ anlamındaki *وَيَقُولُ دُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* <sup>171</sup> ifadeleri hakkında Mahallî şöyle demiştir: “‘Denecektir’ anlamındaki *وَيَقُولُ* fiili, nûn harfiyle ‘نقول’ şeklinde okunduğunda bu, Allah’ın emriyle bir hitaptır; yâ harfiyle ‘يقول’ şeklinde okunduğunda ise azapla görevlendirilmiş meleklerin sözüdür.”<sup>172</sup> Böylece kıraatteki farklılığın anlamda özne değişikliğine neden olduğunu vurgulamıştır.

Celâleyn tefsirinde bunun gibi çok sayıda örnek yer almaktadır. Müellifler, kıraatlerle bağlantılı olarak nahiv inceliklerini, i'râb yönlerini ve kelimelerin yapı özelliklerini açıklamışlardır. Örneğin, Yâsîn Sûresi 10. âyetinde geçen *وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* ifadeleri hakkında müfessir: “‘أُنذَرْتَهُمْ’ kelimesi iki hemze ile tahkik olarak, ikinci hemze elif yapılarak ya da teshîl ile; araya elif konularak ya da konmadan farklı şekillerde okunabilir.” diyerek nahiv açısından farklı okunuşlara işaret etmiştir.<sup>174</sup>

### Nahiv ve Sarf Açıklamalarına Yer Verilmesi

Muhtasar bir tefsir olsa da gerekli yerlerde nahiv açıklamalarına yer verilmiştir. Bakara Sûresi 14. âyette geçen: “*İnanmış olanlarla karşılaştıklarında, ‘İnandık’ derler; fakat şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında, ‘Biz sizinleyiz, biz onlarla sadece alay ediyoruz’*

<sup>169</sup> “Allah onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): “Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim...” , Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>170</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 56.

<sup>171</sup> Ankebût, 29/55.

<sup>172</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 403.

<sup>173</sup> “Onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar.” , Yâsîn, 36/10.

<sup>174</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 579.

derler.”<sup>175</sup> âyetinde geçen “لقوا” kelimesi aslen “لقبوا” şeklindedir. Müfessir, bu kelimenin okunuşunda önce sondaki dammenin tahfif amacıyla kaldırıldığını, ardından da sonunda yer alan yâ harfinin vâv harfiyle yan yana gelmesi sonucu düştüğünü belirtir. Böylece müellif, burada görülen “i‘lâl” (fiil çekiminde harf düşmesi) ve “ibdâl” (harf değişimi) kurallarını da okuyucuya aktarmıştır.<sup>176</sup>

Yine el-Celâleyn müelliflerinin, Kur’ân’ın dilsel inceliklerine yönelik açıklamalarına örnek olarak, Bakara Sûresi 133. âyetinde geçen şu ifade gösterilebilir: “*Yoksa siz, ölüm geldiğinde Yakup’a hazır bulunan tanıklar mıydınız ? Hani Yakup, oğullarına: ‘Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?’ demişti. Onlar da: ‘Senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak’ın ilahına; tek bir ilaha kulluk edeceğiz. Biz yalnız ona teslim olmuş kimseleriz’ demişlerdi.*”<sup>177</sup> Bu âyette geçen “أم” edatı hakkında müfessir şöyle der: “Bu, inkâr için kullanılan soru edatı olan ‘hemze’ anlamındadır. Yani, ‘Siz onun ölüm anında orada değildiniz.’ demek istenir.”<sup>178</sup>

Yine aynı sûrede geçen: “*Allah’ın boyası! Kim Allah’ın boyasından daha güzel boyaya sahiptir? Biz yalnız ona kulluk edenleriz.*”<sup>179</sup> âyeti hakkında şu açıklama yapılır: “Buradaki ‘صبغة الله’ ifadesi, önceki âyette geçen ‘îmân ettik’ cümlesini pekiştiren bir mastardır. Gizli bir fiil üzerine mansûb olmuştur. Yani, ‘Allah bizi boyadı’ anlamındadır. Burada kastedilen Allah’ın dini olup, onun etkisi, elbiseye bulaşan boya gibi kişide açıkça görülür.”<sup>180</sup>

Bakara Sûresi 62. âyette geçen: “*İman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiiler’den her kim Allah’a ve âhiret gününe inanır ve salih amel işlerse, onların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*”<sup>181</sup> âyetinde de müfessir şunu belirtir: “‘أمن وعمل’ fiillerinde zamir, ‘men’ kelimesinin lafzına göredir; onu takip eden cümlelerdeki zamirler ise anlamına göre kullanılmıştır.”<sup>182</sup> Bu tür açıklamalar, müelliflerin dil bilgisi unsurları olan mübteda-haber, sıfat-mevsuf ve takdim-tehir gibi konulara da hâkim olduklarını gösterir.

<sup>175</sup> el-Bakara, 2/14.

<sup>176</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 5.

<sup>177</sup> el-Bakara, 2/133.

<sup>178</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 27.

<sup>179</sup> el-Bakara, 2/138.

<sup>180</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 28.

<sup>181</sup> el-Bakara, 2/62.

<sup>182</sup> Mahallî- Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 14.

Bütün bu örnekler, Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddîn es-Süyûtî'nin, *Tefsîru'l-Celâleyn*'de izledikleri dilsel ve tefsirî yöntemin temel taşlarını oluşturur. Bu yöntemlerin çoğu, okuyucu ve araştırmacı tarafından doğrudan metin içinde fark edilebilir. Eserin bu denli özlü, açık ve isabetli oluşu, onun İslâm dünyasının dört bir yanında yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Pek çok âlim ve eğitimci bu tefsiri İslâmî eğitim kurumlarının müfredatına dâhil etmiş; Kur'ân tefsiriyle ilgilenen birçok kişi de bu eser üzerine haşiyeler, notlar ve açıklamalar kaleme almıştır.

### **Belâgat Unsurlarına Değnilmesi**

Celâleyn müellifleri, bazı âyetlerde belâgat yönüne de işaret etmişlerdir. Nitekim Yûnus Sûresi 61. âyette geçen “Allah, içinde rahat edesiniz diye geceyi ve (her şeyi) gösterici (aydınlık) olarak da gündüzü yaratandır.”<sup>183</sup> ifadesi tefsir edilirken, gündüzün “mubsıran” olarak nitelendirilmesinin mecazî bir isnat olduğu belirtilmiştir. Zira bizzat gündüzün görmesi söz konusu olmayıp, aslında insanların gündüz vakti görme imkânına sahip olmaları kastedilmektedir.<sup>184</sup> Bu ifade, Kur'ân'ın belâgat yönünü ortaya koyan dikkat çekici örneklerden biridir.

#### **1.5.4. Celâleyn Tefsiri Hakkındaki Farklı Görüşler**

##### **1.2.4.1. İsrâiliyat ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Bazı Görüşler**

Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*'de bazı müfessirler tarafından ittifakla kabul edilmemiş birtakım görüşleri tercih etmişlerdir. Bunların bir kısmı “İsrâiliyat” olarak bilinen rivâyetlere dayalıdır. Bilindiği üzere, İsrâiliyat; Tevrat ve İncil kaynaklı, Yahudi ve Hristiyan geleneğine ait haberleri içerir. Bu tür rivâyetler genellikle Abdullah b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdu'l-Melik b. Abdu'l-Azîz b. Cüreyc gibi şahıslardan nakledilmiştir. Söz konusu kitaplarda (Tevrat ve İncil), özellikle peygamber kıssaları gibi Kur'ân'da da yer alan bazı konular bulunur. Ancak Kur'ân, bu kıssaları sadece ibret/uyarı amacıyla ele alır; olayların tarihî ayrıntılarına, geçen kişilerin isimlerine ya da şehir adlarına yer vermez. İsrâiliyat üç gruba ayrılır:

<sup>183</sup> Yûnus 10/61.

<sup>184</sup> el-Mahallî– es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 626.

a. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahih olarak nakledilen rivâyetlerdir. Örneğin, Hz. Musa'nın arkadaşının Hızır olduğu bilgisi buna örnektir.

b. Akla ve nakle aykırı olup yalan olduğu açıkça bilinen rivâyetlerdir. Bu tür rivâyetler kesinlikle kabul edilmez ve aktarılması da caiz değildir.

c. Doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında kesin bir bilgi bulunmayan, dinî bir fayda içermeyen rivâyetlerdir. Bunlara inanılmaz ve yalanlanmaz; yalnızca aktarılması caiz görülür.<sup>185</sup>

Tefsîru'l-Celâleyn'de de bu tür rivâyetlere yer verildiği görülmektedir. Mahallî ve Süyûtî, eserlerinde peygamber kıssaları, tarihî olaylar veya müphem bazı ifadelerin açıklanması sırasında, kaynakları İsrâiliyat'a dayanan haberleri nakletmişlerdir.

Örneğin, el-Bakara Sûresi 248. âyette geçen: “Peygamberleri onlara şöyle dedi: ‘Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığın gelmesidir. Onda Rabbinizden bir güven duygusu ve huzur ile Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesi nin geriye bıraktığından kalıntılar vardır. Onu melekler ta şımaktadır. Eğer inanmış kimselerseniz, bunda şüphesiz sizin için kesin bir delil vardır.’”<sup>186</sup> âyetinde yer alan “tâbût” kelimesini Süyûtî “sandık” olarak açıklar ve ardından şunları söyler: “İçinde peygamberlerin resimleri vardı. Allah onu Âdem’e indirdi. Bu sandık, nesiller boyunca aktarıldı. Sonra Amalika kavmi tarafından ele geçirildi. İsrailoğulları savaşlarda onu öne çıkararak zafer talep ederlerdi. Kalpleri için bir huzur kaynağıydı. Nitekim âyette geçen ‘sekîne’ ifadesi de kalp huzuru anlamına gelir.”<sup>187</sup>

Ancak bu açıklamaya ‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr adlı eserinde Şihâbüddîn İsmâil karşı çıkar. Ona göre “tâbût”un içinde peygamberlerin ve evlerinin resimlerinin bulunduğu dair anlatımlar tarihî rivâyetlere dayanmakla birlikte güvenilir değildir. Nitekim bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in ve beraberinde namaz kıldığı cemaatinin resimlerinin bulunduğu da ileri sürülmüştür. Şihâbüddîn İsmâil ise bu tür rivâyetleri şu sözlerle eleştirmiştir: “Bunlar zayıf rivâyetlerdir, dayanak kabul edilemez. Bu tür anlatımların tefsirlere alınmasında bu kadar kolay davranılması nasıl mümkün olabilir? Bizim şeriatımızda canlı varlıkların resimlenmesi yasaktır. Bizden önceki şeriatlerde bu konuda bir hüküm bulunup bulunmadığına dair kesin

<sup>185</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1/200.

<sup>186</sup> el-Bakara, 2/248.

<sup>187</sup> el-Mahallî– es-Süyûtî, *Tefsîru 'l-Celâleyn*, 54.

bilgi yoktur. Peygamberlerin resimlerinin tâbût içinde bulunduğuna dair sahih bir rivayet de mevcut değildir. Bu gibi konularda bilgi sahibi olmadığımız bir şeyin peşine düşmemek daha uygundur. Aksi hâlde yüzeysel anlayışa sahip kimseler bu tür anlatımlarla yanıltılabilir.”<sup>188</sup>

Yine Bakara Sûresi'nin 35. âyetinde: “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin; orada dilediğiniz şekilde bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz.*”<sup>189</sup> geçen “şu ağaca yaklaşmayın” ifadesiyle kastedilen ağacın hangisi olduğuna dair ne Kur’ân’da ne de sahih hadislerde kesin bir delil bulunmaktadır. Bu konuda âlimler çok sayıda görüş ileri sürmüşlerdir; ancak bu görüşlerin çoğu İsrâiliyat’tan ve zayıf hadislerden etkilenmiştir. Bu nedenle müellif ağacın türünü kesin olarak belirtmemiş, sadece “buğday, üzüm ya da başka bir şey olabilir” demekle yetinmiştir.<sup>190</sup> “Başka bir şey” ifadesiyle de ağacın türünün bilinmesinin dinî bir önem taşımadığına işaret etmektedir. Bu konuda Şihâbüddîn İsmâil şu değerlendirmeyi yapar: “Bu konuda sahih bir bilgi bulunmadığı sürece durmak (tevakkuf etmek) en doğru olanıdır.”<sup>191</sup>

Okuyucu şunu anlamalıdır ki, Allah Teâlâ ağacın türünü özellikle gizlemiştir. Bu âyette verilmek istenen temel mesaj, söz konusu ağacın bir imtihan unsuru olduğudur. Bu da dünya hayatının genel işleyişine benzer: Her dönemde insan, belli sınamalarla karşı karşıya kalır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “*Hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.*”<sup>192</sup>

Bakara Sûresi 73. âyet ise bu bağlamda dikkat çekicidir: “*Biz de, ‘Öldürülen kişiye o sığırın bir parçası ile vurun’ dedik. Allah işte böylece ölüleri diriltir ve size mucizelerini gösterir ki aklınızı kullanasınız.*”<sup>193</sup> İmam Süyûtî bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Ölüye sığırın diliyle veya kuyruk sokumuyla vuruldu; o da dirildi ve ‘Beni falan ve falan, yani amcaoğullarım öldürdü’ dedi, sonra tekrar öldü. Böylece onlar hem mirastan mahrum bırakıldılar hem de katil sayıldılar.”<sup>194</sup> Bununla birlikte, hangi parçayla vurulduğuna dair kesin bir belirleme nakledilmiş değildir. Âyetin zahirinden anlaşıldığına göre, sığırın herhangi bir

<sup>188</sup> İsmail Şihâbüddîn, *’Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 2/361.

<sup>189</sup> el-Bakara, 2/35.

<sup>190</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 178.

<sup>191</sup> İsmail Şihâbüddîn, *’Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 2/127.

<sup>192</sup> el-Mülk, 67/2.

<sup>193</sup> el-Bakara, 2/73.

<sup>194</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 15.

parçasıyla vurulmuş olması dahi ölünün dirilmesi için yeterlidir. Dolayısıyla bu parçanın tayini ancak sahil bir nakle dayanarak yapılabilir.

Bakara Sûresi 124. âyette geçen: “*Hani Rabbi, İbrâhim’i birtakım emirlerle denemiş, o da bunları hakkıyla yerine getirmişti. Rabbi ona, ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ demişti. O da, ‘Soyumdan da (önder yap)’ deyince, Rabbi şöyle cevap vermişti: ‘Zâlimler benim ahdimde erişemez’.*”<sup>195</sup> âyeti hakkında âlimler arasında geçen “kelimeler”in ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Çünkü Kur’ân bu “kelimeler”i açıkça belirtmemiştir. Bu sebeple âlimlerin yorumları çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. En güçlü görüşe göre, burada kastedilen kelimeler dinin emir ve yasaklarıdır.<sup>196</sup> Yani İbrâhim (a.s.), kendisine emredilen ve yasaklanan her hususu tam bir sadakatle yerine getirmiştir. Bu bağlamda es-Süyûtî ve diğer müfessirler, ağız çalkalama, buruna su çekip temizleme, misvak kullanma, bıyık kısaltma, başı ortadan ayırarak tarama, tırnak kesme, koltuk altı temizliği, tıraş, sünnet ve tahâret gibi fitratın on özelliklerini bu “kelimeler” arasında saymışlardır.<sup>197</sup>

İsmâil Şihâbüddîn bu konuda şöyle der: Bazılarının ileri sürdüğü “tırnak kesmek gibi kolay işler sınaama sayılmaz” şeklindeki itiraz geçerli değildir. Zira tırnak kesmek, bıyık kısaltmak gibi hususlar şer’î hükümlere girer ve İslam dininin Müslümanlardan istediği yükümlülükler arasında yer alır. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Âdem’i (a.s.) cennette iken sadece bir ağaçla sınamıştır. Bu durum, imtihanın büyüklüğüyle değil, verilen emre itaatle ilgili bir denemedir. Tefsirlerde geçen on fitrat özelliğinin, Hz. İbrâhim’e yöneltilen “kelimeler” olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu özelliklerin bizzat âyette geçtiğine veya bu “kelimeler”le birebir örtüştüğüne dair kesin bir delil yoktur. Bu uygulamalar elbette dinin bir parçasıdır ve yerine getirilmesi önemlidir; hatta çocuklar bile bu hususlarda eğitilir. Ancak “kelimeler”in ne olduğu açıkça belirtilmediği için, bu hükümle özdeşleştirilemez.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> el-Bakara, 2/124.

<sup>196</sup> İsmâil Şihâbüddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/202.

<sup>197</sup> Begavî tefsirinde bu konuda şu rivayet nakledilmiştir: Tâvûs’un İbn Abbâs’tan (r.a.) rivayet ettiğine göre: Allah Teâlâ Hz. İbrâhim’i on hususla imtihan etmiştir. Bunlar fitrata dair olup beşi başa aittir: bıyığın kısaltılması, ağzın çalkalanması (mazmaza), buruna su çekilmesi (istinşâk), misvak kullanılması ve saçın ortadan ayrılması; beşi de bedene aittir: tırnakların kesilmesi, koltuk altı kıllarının giderilmesi, avret bölgesi kıllarının tıraş edilmesi, sünnet ve su ile taharetlenme (istincâ).

Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Me ‘âlimü’t-Tenzîl fi Tefsîri ‘l-Kur’ân*, thk. Abdullah Muhammed Abdurrahman – Osman Cum’a Damîriyye – Süleyman Müslim el-Haraş, 8 Cilt, Riyad: Dâr Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 4. bs., 1417/1997, c. 1, s. 184.

<sup>198</sup> İsmâil Şihâbüddîn mail Şihâbüddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/203.

A'râf Sûresi'nin 145. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurur: "*Levhalarda ona her şeyden öğüt verici ve hüküm koyucu bilgiler yazmıştık. Şimdi onları ciddiyetle tut ve toplumuna da en güzel şekilde tutmalarını emret. Size yoldan çıkanların yurdunu göstereceğim.*"<sup>199</sup> Süyûtî'ye göre bu levhalar cennetteki sidre ağacından yahut zümrüt veya yeşil akik taşından yapılmıştır; levha sayısının ise yedi ya da on olduğu belirtilmektedir.<sup>200</sup>

Bu hususta Şihâbüddîn İsmâîl şöyle der: "Bu söylenenlerin çoğu, tefsirlere sızmış olan İsrâiliyat kaynaklı anlatımlardır. Bu levhaların yapısı, mahiyeti veya içeriğiyle ilgili elimizde kesin ve güvenilir bir bilgi yoktur. Acaba bunlar Tevrat'ın tamamı mıdır, bir kısmı mıdır, yoksa farklı bir vahiy midir? Bunların ayrıntısına girmekten kaçınmak en doğru yoldur."<sup>201</sup>

Yûsuf Sûresi 24. âyette Yüce Allah şöyle buyurur: "*Kadın onu arzulamıştı. Eğer Rabbi'nin kesin delilini görmemiş olsaydı, o da kadını arzulayacaktı. İşte biz, kötülüğü ve fuhşu ondan böyle uzaklaştırdık. Çünkü o, bizim ihlâslı kullarımızdandı.*"<sup>202</sup> Süyûtî bu âyetin tefsirinde, kadının Hz. Yusuf'la birlikte olmayı arzuladığını, Yusuf'un da aynı fiile yönelme isteği taşıdığını belirtir. Ancak "Eğer Rabbi'nin delilini görmemiş olsaydı..." ifadesine gelince, İbn Abbas'tan nakille şu açıklamayı aktarır: Yusuf'a babası Yakub'un sureti gösterilmiş, Yakub onun göğsüne vurarak şehvetinin parmak uçlarından çıkmasına sebep olmuştur. Burada kullanılan levlâ edatının cevabı hafzedilmiştir; yani anlam şudur: "Eğer bu ilahî delili görmeseydi, onunla birlikte olacaktı."<sup>203</sup>

Bu konuda Şihâbüddîn İsmâîl de şöyle der: "*O da onu arzulamıştı*" ifadesiyle ilgili söylenenlerin çoğu asılsızdır ve batıldır. Hz. Yûsuf'a bu anlamda bir niyeti isnat eden birçok tefsir ifadesi de kabul edilemez. Müfessirlerin çoğu, Hz. Yûsuf'un niyetinin kadınıkiyle aynı olmadığını, kadının niyetinin bir azim ve irade taşıdığını kabul eder. Bazı müfessirler, "*O da onu arzulamıştı*" cümlesinin, kendisinden sonra gelen cümleyle bağlantılı olduğunu söylemişlerdir. Yani: "*Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, o da onu arzulamış olurdu.*" Ancak Hz. Yûsuf, Rabbinin delilini görmüş ve bu nedenle hiçbir günaha yönelmemiştir. Böyle bir yapı, Arap dilinde açıkça sabit değildir ve dilin genel kurallarıyla desteklenmez. Buradan anlaşılan şudur: Bu arzu, sadece insan fitratına ait geçici bir eğilimdir. Hz. Yûsuf bir insandı;

<sup>199</sup> el-A'râf, 7/145.

<sup>200</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, ٢١٤.

<sup>201</sup> İsmâîl Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/510.

<sup>202</sup> Yûsuf, 12/24.

<sup>203</sup> Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 306.

fakat irade sahibi bir insandı. Bu sebeple, içinden geçen bir eğilim olsa da onu kabul etmemiştir. Bu ise yalnızca kalpten geçen fakat kabule dönüşmeyen bir düşüncedir.<sup>204</sup> Nitekim bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisiyle de açıklanabilir: *“Kulum bir iyilik yapmaya niyet ederse, sadece niyetle bile ona bir sevap yazın. Eğer o iyiliği yaparsa, ona on kat sevap yazın. Eğer bir kötülük yapmaya niyet eder ama onu işlemezse, bu niyeti onun için bir sevap olur. Ancak işlerse, sadece bir günah yazılır.”*<sup>205</sup>

Bu konuda İmam Râzî'nin görüşünü aktarmak çok yerinde olacaktır. Râzî şöyle der: Böyle bir günahın, Allah Teâlâ'nın yarattıkları içinde en günahkâr ve hayırdan en uzak olana nispet edilmesi bile büyük bir ayıp sayılırken, böylesi bir isnadın mucizelerle desteklenmiş bir peygambere —aleyhisselâm— yöneltmesi nasıl caiz olabilir? Nitekim Allah Teâlâ, bu olay dışında bir yerde: *‘İşte böylece ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için’* (Yûsuf, 12/24) buyurmuştur. Bu da, kötülük ve fuhşun mahiyetinin bütünüyle Yûsuf'tan uzak tutulduğunu göstermektedir. Hiç şüphe yoktur ki ona nispet edilen bu günah, kötülüğün en büyüğü ve fuhşun en çirkin türüdür. Dolayısıyla, Rabbü'l-âlemîn'in böylesi bir fiilden dolayı onu temize çıkardığını ve kötülükten uzak olduğunu beyan ettiğini söylemek, onun en ağır kötülüğü işlediği kabulüyle asla bağdaşmaz. Ayrıca bu âyet, görüşümüzü başka bir yönden de desteklemektedir. Zira farz edelim ki âyet, bu günahın Yûsuf'tan nefyine doğrudan delalet etmiyor olsun; yine de hiç kuşkusuz büyük bir övgü ve yüce bir sena ifade etmektedir. O hâlde Allah Teâlâ'nın, büyük bir günah işlediğini anlattığı bir kimseyi ardından en yüce övgülerle anması hikmetiyle bağdaşmaz. Bunun benzeri, bir sultanın kullarından biri hakkında en çirkin günahları ve en fahiş fiilleri zikrettikten sonra hemen ardından o kimseyi büyük övgülerle anmasına benzer ki bu, aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Aynı şekilde burada da durum böyledir.<sup>206</sup>

Kehf Sûresi 74. âyette Yüce Allah şöyle buyurur: *“Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştık larında, adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, “Bir cana kar şılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!” dedi.”*<sup>207</sup>

Mahallî, bu âyetin tefsirinde çocuğun öldürülme şekli hakkında farklı görüşler zikretmiştir. Ona göre Hızır çocuğu ya bıçakla boğazlayarak öldürmüştür ya başını elleriyle

<sup>204</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/19.

<sup>205</sup> Buharî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İman”, 207; İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/19.

<sup>206</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/439.

<sup>207</sup> el-Kehf, 18/74.

koparmıştır ya da başını bir duvara çarparak öldürmüştür. Buradaki “fa” edatının, hemen öncesindeki eylemin ardından gelen sonucu ifade ettiğini, yani karşılaşmanın hemen ardından öldürmenin gerçekleştiğini belirtmiştir.<sup>208</sup>

Ancak müellifin burada naklettiği, çocuğun nasıl ve hangi araçla öldürüldüğüne dair açıklamaların sağlam ve güvenilir bir delile dayanması gerekir. Nitekim Râzî şöyle der: ‘Onu başını kesmek suretiyle mi, yahut başını duvara vurmakla mı ya da başka bir yolla mı öldürdü? Kur’ân’ın lafzında bu ihtimallerden herhangi birine delalet eden bir ifade bulunmamaktadır.’<sup>209</sup>

Hac Sûresi 52. âyette Yüce Allah şöyle buyurur: “Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve hiçbir nebi yoktur ki, bir şey temenni ettiğinde şeytan onun temennisine bir vesvese katmamış olsun. Fakat Allah, şeytanın attığını giderir. Sonra Allah, kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>210</sup> Sâvî, bu âyetle ilgili haşiyesinde şöyle demektedir: “Müfessirin burada aktardığı ‘Garânîk Kıssası’, zâhirî görüşe sahip müfessirlerin çoğu tarafından nakledilmiştir. Fahreddîn er-Râzî ise bu konuda şöyle der: “Hakikate dayalı ilmî incelemelerde bulunanlar, bu rivâyetin uydurma ve batıl olduğunu söylemişlerdir. Bu iddianın batıllığına hem Kur’ân, hem sünnet hem de akıl delilleriyle karşı çıkmışlardır.” Râzî, rivâyetin sahih olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre, söz konusu kıssa hem Kur’ân’ın temel ilkeleri hem de Hz. Peygamber’in ismet sıfatı ile çelişmektedir. Bu bağlamda Râzî, rivâyetin uydurma olduğunu ortaya koymak üzere Kur’ân’dan, sünnetten ve aklî delillerden hareketle kapsamlı bir reddiye ortaya koymuştur.<sup>211</sup> Hakikat ehli, söz konusu Garânîk kıssasının bâtıl ve uydurma olduğunu belirtmiş, bu iddiayı Kur’ân, sünnet ve aklî delillerle reddetmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: “Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik.”<sup>212</sup> Yine başka bir yerde, “De ki: Onu kendiliğinden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım.”<sup>213</sup> İlgili âyetlerde Hz. Peygamber’in kendiliğinden söz söyleyemeyeceği açıkça vurgulanmıştır. Bu duruma göre âyetin anlamı şu şekilde açıklanabilir: “Şeytan, peygamberin okuduğu vahiy sırasında değil; onu dinleyen insanların kalplerine şüphe ve kuruntu sokar. Örneğin, şeytan

<sup>208</sup> Celâleddin el-Mahallî - es-Süyûtî’, Tefsîrü’l-Celâleyn, 392.

<sup>209</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 18/439.

<sup>210</sup> el-Hac 22/52.

<sup>211</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 23/237-241; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Hâşiyetü’s-Sâvî alâ Tefsîri’l-Celâleyn*, thk. Ali Muhammed ed-Dıbbâ, 3. cilt (Beyrut: Dârü’l-Cil, ts.), s. 99.

<sup>212</sup> el-Hâkka 69/44-46.

<sup>213</sup> Yûnus 10/15.

onların kalbine bu sözlerin sihir ya da kehanet olduğunu telkin eder. Allah ise, hidayet etmek istediği kimselerin kalbinden bu şüpheleri siler; âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, şeytanın insanların kalbine attığı vesveseyi bilendir ve bu gibi olaylarda hikmetiyle hüküm verir. Böylece bozguncu ile ıslah edeni birbirinden ayırır.”<sup>214</sup>

Şihâbüddîn İsmâil bu konuda şöyle der: “Bazı âlimler, ‘temennâ’ kelimesini ‘okudu, tilavet etti’ anlamında yorumlamıştır.” Aynı yorumu Kurtubî de dile getirir: “Âyette geçen ‘emniyye’ kelimesinden maksat, peygamberin kıraati ya da tilavetidir.”<sup>215</sup> İbn Kesîr ise İbn Abbas’tan şu açıklamayı aktarır: “Peygamber bir hadis okuduğunda, şeytan onun sözüne karşı olarak kargaşa oluşturmak ister.”<sup>216</sup>

Bazı müfessirler, bu âyeti açıklarken meşhur "Garânîk" kıssasına yer vermişlerdir. Onlara göre, bu âyetin iniş sebebi şudur: Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke’de Necm Sûresi’ni okurken, “*Gördünüz mü Lât ve Uzzâ’yı, ve üçüncüleri olan Menât’i?*” âyetlerine geldiğinde, şeytan onun ağzından şu sözleri çıkarmış gibi göstermiştir: “*İşte bunlar yüce ‘garânîk’lerdir. Şüphesiz şefaati umulur.*” Sûrenin sonunda Hz. Peygamber secdeye kapanmış, müşrikler de onunla secde etmişlerdir. Bu durumu gören insanlar, müşriklerin Müslüman olduğuna inanmış ve bu söylenti yayılmıştır. Hatta Habeşistan’a hicret etmiş olan bazı Müslümanlar, Mekkelilerin İslâm’a girdiğini sanarak geri dönmüş; fakat geldiklerinde halkın hâlâ küfür üzere olduğunu görmüşlerdir. Şihâbüddîn İsmâil, bu olayın özellikle şarkiyatçılar (oryantalistler) ve İslâm karşıtları tarafından istismar edildiğini ve üzerine çeşitli efsaneler uydurulduğunu belirtir. Hâlbuki bu âyetin bağlamından ve lafzından da açıkça anlaşıldığı gibi, âyetin nüzul sebebinin böyle bir olayla ilişkili olması oldukça uzak bir ihtimaldir. Hele ki bu âyetin, yalnızca Hz. Peygamber’e mahsus tekil bir olay için nazil olduğunu söylemek dil ve Kur’ân’ın bütünlüğü açısından tutarsız bir yorumdur.<sup>217</sup>

Bütün bu veriler göstermektedir ki, Garânîk kıssası ne Kur’ân’ın mesajıyla ne de Hz. Peygamber’in ismet sıfatıyla bağdaşmaktadır. Râzî’nin de vurguladığı gibi, âyetlerin lafzî ve mantıkî tahlili bu rivâyetin sahih olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca isnad

<sup>214</sup> es-Sâvî, Hâşiyetü’s-Sâvî, 3/100.

<sup>215</sup> Bkz. Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2. bs., 1384/1964, 12/79.

<sup>216</sup> Bkz. İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer. Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. (Riyad: Dâr Tayyiba), 1420/1999, 5/445.

<sup>217</sup> İsmail Şihâbüddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/548.

açısından zayıf ve problemlı rivâyetlerle desteklenmeye çalışılması, kıssanın tarihî bir temele dayanmadığını göstermektedir.<sup>218</sup>

Şuarâ Sûresi 189. âyette Yüce Allah şöyle buyurur: “*Onu yalanladılar. Bunun üzerine onları, gölgelik günününün azabı yakalayiverdi. Gerçekten o, büyük bir gününün azabıydı.*”<sup>219</sup> Müfessirin burada aktardığı görüş, İbn Abbas’a aittir. Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî şöyle rivayet eder: “İbn Abbas’a bu âyet hakkında sordum. O da şöyle cevap verdi: ‘Allah onlara önce bir deprem ve aşırı bir sıcaklık gönderdi; nefes almalarını zorlaştırdı. Bunun üzerine insanlar evlerinden kaçıp açık arazilere yöneldiler. Allah onlara bir bulut gönderdi, bulut onları güneşten gölgeledi; altında serinlik ve rahatlık buldular. Birbirlerine seslenip toplandıklarında Allah üzerlerine bir ateş gönderdi.’” İbn Abbas, “İşte bu, gölgelik günününün azabıdır. Gerçekten bu büyük bir gündü” demiştir.<sup>220</sup>

Neml Sûresi 23. âyette Sebe melikesi Belkıs’ın tahtıyla ilgili olarak şöyle buyrulmuştur: “*Ben onlara hükmeden bir kadın buldum. Kendisine her şeyden verilmiş; ayrıca muazzam bir tahtı var.*”<sup>221</sup> Mahallî bu âyette geçen “muazzam bir taht” ifadesini tefsir ederken şöyle der: “Bu taht, uzunluğu seksen, genişliği kırk, yüksekliği otuz arşın olan bir koltuktur. Altın ve gümüşten dövülmüştür; üstü inci, yakut, yeşim taşı ve zümrütle süslenmiştir. Ayakları kırmızı

<sup>218</sup> Fazla bilgi için bk. Albani, Muhammed Nasiruddin. Nasbul-Mecaniq li-Nasfi Kissatil-Garanik. 3. bs. Beyrut: el-Mektebul-Islami, 1417/1996 Albani, İslamî kaynaklarda zikredilen bütün varyantları ve senetleri tek tek inceleyerek bu kıssanın sahih olmadığını ortaya koymuştur. Eserde, muhaddislerin ve müfessirlerin değerlendirmeleri ışığında kıssanın uydurma olduğu sonucuna varılmıştır.

<sup>219</sup> Şuarâ, 26/189.

<sup>220</sup> İbn Cerirde böyle bir rivayete rastlamamış olmakla beraber benzer bir rivayet es-Süyûtî’de geçmektedir: “Abd b. Humeyd, İbn Cerîr, İbnü'l-Münzir, İbn Ebî Hâtim ve Hâkim'in bildirdiğine göre İbn Abbâs'a: "...Derken gölge günününün azabı onları yakaladı..." âyetinin açıklaması sorulunca, o şöyle dedi: "Allah onların üzerine şiddetli ve nemli bir sıcak gönderdi ki nefes alamaz oldular ve evlerine girdiler. Bu sıcak evlerinin de içine girdi. Yine nefes alamaz oldular. Evlerinden dışarı kaçarak açık alanlara çıktılar. Allah onlara bir bulut gönderdi ve bu bulut onlar için güneşe karşı bir gölgelik oldu. Bu gölgede bir serinlik ve hoşnutluk buldular. Bunun üzerine birbirlerini gölgeleme çağırmaya başladılar. Hepsi bulutun altında toplanınca Allah o bulutu üzerlerine ateş olarak düşürdü. İşte gölge günününün azabı da budur”, bkz. İbn Cerirde böyle bir rivayete rastlamamış olmakla beraber benzer bir rivayet es-Süyûtî’de şöyle geçmektedir: “Abd b. Humeyd, İbn Cerîr, İbnü'l-Münzir, İbn Ebî Hâtim ve Hâkim'in bildirdiğine göre İbn Abbâs'a: "...Derken gölge günününün azabı onları yakaladı..." âyetinin açıklaması sorulunca, o şöyle dedi: "Allah onların üzerine şiddetli ve nemli bir sıcak gönderdi ki nefes alamaz oldular ve evlerine girdiler. Bu sıcak evlerinin de içine girdi. Yine nefes alamaz oldular. Evlerinden dışarı kaçarak açık alanlara çıktılar. Allah onlara bir bulut gönderdi ve bu bulut onlar için güneşe karşı bir gölgelik oldu. Bu gölgede bir serinlik ve hoşnutluk buldular. Bunun üzerine birbirlerini gölgeleme çağırmaya başladılar. Hepsi bulutun altında toplanınca Allah o bulutu üzerlerine ateş olarak düşürdü. İşte gölge günününün azabı da budur”, bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, ed-Dürü'l-Mensûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/319-320.

<sup>221</sup> en- Neml, 27/23.

yakut, yeşil zümrüt ve diğer kıymetli taşlardandır. Üzerinde yedi oda vardır ve her odanın kapısı kapalıdır.”<sup>222</sup>

Bazı kaynaklarda Belkıs’ın danışma meclisinde üç yüz on iki kişi olduğu, her birinin on bin kişilik bir birliği komuta ettiği, yaşadığı yerin ise San‘â’ya üç mil mesafedeki Me’rib olduğu belirtilmiştir. Belki de bu tür haberler, doğru olmaktan ziyade yalana daha yakındır.<sup>223</sup>

Sâd Sûresi 34. âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik. Tahtının üzerine bir ceset bıraktık; sonra o, tevbe etti.*”<sup>224</sup> Bu âyette geçen “ceset” ile ilgili olarak kıssacılar tarafından aktarılan, şeytanın Hz. Süleyman’ın kılığına girerek tahtına oturduğu, onun yerine hüküm sürdüğü gibi hikâyeler sahih kabul edilemez ve itibar edilecek bir dayanağı yoktur. Bu tür rivâyetler çoğunlukla İsrâiliyat kökenlidir. Alimlerin çoğuna göre, bu “fitne”nin gerçek sebebi, Sahihayn’da geçen bir hadiste açıklanmıştır.<sup>225</sup> Nitekim Ebû Hureyre şöyle rivayet etmiştir: Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*Süleyman (a.s.) şöyle dedi: ‘Bu gece doksan kadının hepsine uğrayacağım (bir rivayette yüz kadın) ve her biri Allah yolunda savaşacak birer çocuk doğuracak.’ Yanındaki arkadaşı ona, ‘İnşallah de’ dedi. Ama Süleyman (a.s.) ‘inşallah’ demedi. Kadınların hiçbirinden çocuk doğmadı; yalnızca bir tanesi yarım bir beden (şekilsiz bir çocuk) doğurdu. Nefsimi kudretiyle elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, eğer ‘inşallah’ deseydi, hepsi Allah yolunda cihad edecek çocuklar doğururdu.*”<sup>226</sup>

Alimler bu hadisi şöyle yorumlamışlardır: “Yarım beden” şeklinde doğan çocuk, Süleyman’ın tahtına bırakılan ve imtihan vesilesi olan “ceset”tir. Bu olay, Süleyman’ın (a.s.) Allah’ın takdirini hesaba katmadan bir söz sarf etmesinin sonucudur. Bu sebeple sınanmış, sonrasında tövbe ederek Rabbine yönelmiştir. Bazılarına göre ise burada anlatılan “ceset”, Hz. Süleyman’ın doğan oğludur. Şeytanlar, bu çocuğun yaşaması hâlinde kendilerine zarar geleceğini düşünerek onu öldürmek ya da kandırmak üzere planlar yapmıştır. Süleyman (a.s.) bu durumdan haberdar olmuş ve çocuğunu şimşekle taşıttırarak korumaya almıştır. Ancak bir süre sonra bir görevle meşgulken çocuk vefat etmiş ve cesedi tahtına bırakılmıştır. Bu da Süleyman’ın Allah’a tam tevekkül etmemesi sebebiyle bir uyarı olarak yorumlanmıştır. O da bu olaydan sonra tövbe etmiş ve Rabbine dönmüştür. Bu bilgiler ışığında, konunun

<sup>222</sup> Celâleddin el-Mahallî - es-Süyûtî’, Tefsîrü’l-Celâleyn, 497.

<sup>223</sup> İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 2/208.

<sup>224</sup> Sâd, 38/34.

<sup>225</sup> Koya, *Thafseerul Celalyni ye Kuriç*, s. 87.

<sup>226</sup> Buhârî, “Nikâh”, 93, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 29; Müslim, “Eymân”, 22.

Sahihayn'da gelen hadisle açıklanması en uygun yoldur. Yukarıda zikredilen efsanevi anlatımlar ise asılsız ve çirkin hikâyelerdir.<sup>227</sup>

Burûc Sûresi 21–22. âyetlerinde Yüce Allah şöyle buyurur: “*Hayır! O, şanlı bir Kur’ân’dır. Levh-i Mahfûz’dadır.*”<sup>228</sup>

Bazı müfessirlerin burada “levh-i mahfûz” hakkında yaptığı tasvirlerin birçoğu sahih rivâyetlere dayanmamaktadır. Kur’ân ve Sünnet’te açıkça yer almayan bu detayları aktarmaya gerek yoktur. Bu konuda Ahmed Mustafa el-Merâğî şöyle der: “Levh-i mahfûz, Allah’ın varlığına ve kudretine delalet eden gaybî bir varlıktır. Allah onun varlığını bildirmiş, ancak mahiyetini açıklamamıştır. O hâlde biz ona inanırız; ancak mahiyeti konusunda zan, tahmin ve spekülasyonlara girmeyiz.”<sup>229</sup>

Şihâbüddîn İsmâil el-Buhârî de şöyle der: “Levh-i mahfûz’un mahiyeti bizim için bilinemez. O, gayba ait bir emirdir. Biz ona iman ederiz; ancak onun ne olduğu hakkında fikir yürütmekten kaçınırız. İbn Abbas’tan gelen bazı rivâyetler varsa da sahih değilse onları da bir kenara bırakmak gerekir.”<sup>230</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki Tefsîru’l-Celâleyn’de bazı İsrailiyât kaynaklı görüşlere yer verilmiş; Şihâbüddîn İsmâil el-Buhârî ise bu yorumlara karşı net bir tavır sergileyerek onları açıklığa kavuşturmuş ve çoğunu reddetmiştir.

<sup>227</sup> Sâvî, *Hâşiye*, 5/146.

<sup>228</sup> el-Burûc, 85/21, 22.

<sup>229</sup> Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrü’l-Merâğî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 9.

<sup>230</sup> İsmail Şihâbüddîn, *Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 7/467.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ‘ALÂ HÂMİŞİT-TEFÂSİR

Bu eser, İsmail Şihâbüddîn’in en değerli ve en kapsamlı çalışmalarından biridir. Müellif, bu eseri *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr ve Ta’likâtün ‘alâ tefsîri’l-Celâleyn* adıyla yayımlamıştır. Bu büyük hizmeti, 1998’den 2007 yılına kadar süren kesintisiz çabaları sonucunda, yedi ciltlik hacimli bir çalışma olarak tamamlamıştır. Müellif, eserini hazırlarken eski ve yeni tefsirlerden geniş ölçüde yararlanmışır. Taberî’nin *câmiu’l-beyân fî te’vîl âyi’l-Kur’ân* adlı eserinden başlayarak Şeyh Cevherî Tantavî’nin *Tefsîru’l-cevâhir* isimli eserine kadar pek çok kaynağa başvurmuş; ayrıca Seyyid Kutub’un *Fî zilâli’l-Kur’ân* gibi çağdaş tefsirlerinden de alıntılar yapmıştır. Bunun yanı sıra internet gibi modern araçları kullanarak tefsirini daha kapsamlı hale getirmiştir.

Bu eser, 4.000 sayfayı aşan bir hacme sahiptir ve Hindistan’ın Kerala eyaletinde faaliyet gösteren Zehra Üniversitesi’ne bağlı *Nebrasü’l-Ulemâ Cemaati* tarafından yayımlanmıştır. Baskısı, Körfez ülkelerindeki kitapların baskı tarzına benzemekte olup düzenli ve estetik bir tasarıma sahiptir. Kitapta önce Kur’ân-ı Kerîm’in ilgili âyeti, ardından *Tefsîrü’l-Celâleyn* metni ve son olarak İsmail Şihâbüddîn’in açıklamaları yer almaktadır. Müellif, bu değerli eseri, halen Kerala’daki ve yurt dışındaki İslâmi eğitim kurumlarında okutulmaya devam eden *Tefsîrü’l-Celâleyn*’e bir şerh olarak kaleme almıştır.

Müellif, *Tefsîrü’l-Celâleyn*’in en güvenilir versiyonunu tercih etmek için, bu eserin *Kurratu’l-Ayn* adlı neşrine dayanmıştır. Bu neşrin sahibi, ortaya koyduğu metnin en doğru versiyon olduğunu iddia etmiş ve bu metin esas alınarak diğer tüm baskıların düzeltilmesi gerektiğini savunmuştur. Müellif, Allah’ın kelâmını sayfanın en üstüne, *Tefsîrü’l-Celâleyn* metnini ise ayırıcı bir çizgi ile ortasına, kendi açıklamalarını ise en alta yerleştirmiştir. Müellifin dayandığı en önemli kaynaklar arasında şunlar bulunmaktadır: *Tefsîr-i İbn Kesîr, Rûhu’l-meânî, Edvâü’l-beyân ve Esâsü’t-tefâsîr*.

Müellif, bazen bu eserlerden doğrudan alıntılar yapmakta, bazen de konuya ilişkin kendi ifadelerini sunmaktadır. Alıntı yaptığı yerlerde kaynak göstermediği durumlar da olmuştur; çünkü metnin büyük bir kısmı kendi hafızasına dayanmaktadır. Bazen bir bölümü çıkarıp yerine başka bir bilgiyi eklediği de görülmektedir. Burada özellikle vurgulanması

gereken husus, Seyyid Kutub'un *Fî zilâli 'l-Kur'ân* tefsirinden yapılan alıntılarının oldukça fazla olduğudur.

Müellif, selef âlimlerinin rivâyetlerine ayrı bir önem vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i hadisler ve sahabe tefsirleriyle açıklamış, bunları ilgili sahabilerin ve âlimlerin görüşlerine dayandırarak aktarmıştır. Hadislerin sıhhat durumları hakkında gerekli açıklamaları yapmış ve gerektiğinde cerh ve ta'dîl konularına da temas etmiştir.

Eserin giriş kısmı oldukça uzun ve kapsamlıdır. Müellif, burada Kur'ân ve tefsir ile ilgili çeşitli konulara değinmiştir. Yöntem olarak öncelikle âyeti zikretmekte, ardından *Tefsîrû 'l-Celâleyn*'de geçen açıklamaları aktarmakta ve son olarak kendi yorumlarını sade ve özlü ifadelerle sunmaktadır. Âyetlerin anlamını desteklemek için gerekirse diğer âyetlerle karşılaştırmalar yapmakta, benzer anlam taşıyan âyetleri sıralamakta ve böylece murat edilen anlamı daha belirgin hale getirmektedir.

Bütün bu aşamalardan sonra, müellif, ilgili ayetle bağlantılı hadisleri sıralamakta, farklı görüşleri tartışmakta ve bazen belirli görüşleri tercih etmektedir. Ayrıca, bazı yerlerde İsrailiyat kaynaklı yanlış bilgilere de dikkat çekerek okuyucuyu uyarmaktadır. Genel olarak '*Alâ hâmişi 't-tefâsîr*' adlı kitabın, eski ve yeni dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm tefsiri alanında yazılmış eserler arasında seçkin bir konum elde etmeye uygun birçok özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Müellif, Kur'ân'ın mucizelerini çeşitli yönlerden ele alarak Kur'ân-ı Kerîm'in kesin ve değişmez hakikatleri ile bilimsel gerçekler arasındaki uyumu ve örtüşmeyi kanıtlamaya çalışmış, bu bağlamda birçok bilimsel meseleyi analiz etmiştir.

Tefsirinde pek çok faydalı ilmî içeriğe yer vermiş olması nedeniyle, eserin bir ansiklopedi niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, İsmail Şihâbuddîn bu tefsirinde okuyucuların dikkatini bilimsel yönler çekmiş ve onların bakış açılarını modern bilimsel gelişmelere yönlendirmiştir. Şu ayet örnek verilebilir. "*Görmedin mi, Allah gökten yağmur yağdırdı da onu yeryü zündeki kaynaklara ulaştırdı. Sonra onunla renkleri çeşit çe şit ekinler çıkarıyor. Sonra ekinler kuruyor da onları sapsarı kesilmiş görüyorsun. Sonra da Allah onları kurumuş çer çöp hâline getirir. Şüphesiz ki bunda akıl sahipleri için bir öğüt vardır.*"<sup>231</sup> Bu âyeti açıklarken, müellif, suyun türleri, faydaları ve bilimsel yönleri hakkında, modern bilimden yararlanarak geniş bir tartışma sunmuştur. Müellif bu bağlamda şöyle demektedir:

<sup>231</sup> ez-Zümer, 39/21.

"Bu inen su nedir? Nasıl indi? Bu bir mucizedir. Su yaratmak bir mucizedir! Ancak insanlar alışkanlık gereği ve tekrar eden olaylar karşısında bu harikulade gerçeği fark etmezler. Biz, suyun iki hidrojen atomu ile bir oksijen atomunun belirli bir ortamda birleşmesiyle oluştuğunu biliyoruz. Ancak bu bilgi, bizleri Allah'ın kudret elini görmeye sevk etmelidir. Zira Allah Teâlâ, evreni öyle bir düzen içinde yaratmıştır ki, hidrojen ve oksijen var olmuş, onların birleşmesine uygun ortamlar yaratılmış ve bu birleşim neticesinde su meydana gelmiştir. Su sayesinde de yeryüzünde hayat ortaya çıkmıştır. İşte bu düzenli ilahi tedbir zinciri, suyun varlığından hayatın varlığına kadar uzanmaktadır."<sup>232</sup>

## 2.1'ALÂ HÂMİŞİT-TEFÂSİR'İN ÖZELLİKLERİ

### 2.1.1. Münasebetü's-Süver

Müellif, eserin anlatım üslubuna modern bir bakış açısı kazandırarak okuyucunun sıkılmadan ve bıkkınlık hissetmeden metni takip etmesini sağlamıştır. Yazar, gerektiğinde âyetlerden ve hadislerden alıntılar yaparak konuyu zenginleştirmiştir. Ayrıca, konuları özel başlıklar altında detaylandırarak sunmuş ve her surenin başında, içerdiği konuların özetini vererek bu sûrelerin önceki ve sonraki sûrelerle olan bağlantısını açıklamıştır. Bu bağlantılar, Kur'an'ın eşsiz mucizelerinden biridir.

Örneğin, Âl-i 'İmrân Sûresi'nin tefsirinde şu şekilde bir açıklama yer almaktadır: "Bakara Sûresi'nde delillerin ortaya konulması vurgulanırken bu surede şüphelerin ortadan kaldırılması ve kitabın hakikati ile önceki ilahi kitapları tasdik etmesi üzerinde durulmuştur. Orada insanların yaratılışı anlatılırken burada onların anne rahmindeki şekillenmeleri açıklanmıştır. Bakara Sûresi'nde insanlığın başlangıcı ele alınırken, burada ise onların çocuklarının yaratılışı ele alınmıştır. Bakara'da Âdem'in anne ve babadan bağımsız olarak topraktan yaratıldığı anlatılırken, burada onun yaratılışına benzer bir şekilde İsa'nın babasız yaratılışı vurgulanmıştır."<sup>233</sup>

Kitapta, sûreler arasında sistematik bir karşılaştırma yapılmaktadır. Örneğin, Bakara Sûresinde muttakîler (takva sahipleri) ile kâfirlerden ve onlar için hazırlanmış olan ateşten bahsedilirken Âl-i 'İmrân Sûresi'nde aynı anlam şu ayette dile getirilmektedir: "*Rabbimizin başına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için*

<sup>232</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 6/83, 84.

<sup>233</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/438.

*hazırlanmış bulunan cennete koşun.* ."<sup>234</sup> Müellif, konu bütünlüğü içinde Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin uyumunu vurgulayarak şu ifadeyi kullanmaktadır: “Bu sure, Bakara Sûresi'nde genel olarak ifade edilen pek çok konuyu detaylandırarak açıklar. Âyetler arasında mükemmel bir uyum ve bütünlük vardır.”<sup>235</sup> Müellif, her surenin başında bir giriş sunarak, o surenin faziletlerini ve isimlendirilme sebeplerini açıklamıştır. Bu bağlamda, hadis imamlarının aktardığı rivâyetlere dayanarak surenin faziletlerini ele almış, ayrıca surenin özetini vererek içerdiği konulara ışık tutmuştur. Bunun yanı sıra, sûreler arasında karşılaştırmalar yaparak aralarındaki uyumu ortaya koymuş ve Bakara Sûresinde özetlenen bazı konuların Âl-i İmrân Sûresinde detaylandırıldığını açıklamıştır.<sup>236</sup>

Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi'nin başlangıcında şu ifadeleri kullanmıştır: Âl-i İmrân Sûresi'nin içeriği, faziletlerinden bazıları ve Bakara Sûresindeki bazı âyetlerle olan uyumu ele alınacaktır. Beyhakî'nin İbn Abbas'tan aktardığına göre, bu surenin Medine'de nazil olduğu ve Âl-i İmrân Sûresi'nin Tevrat'taki isminin 'Taybe' olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca Said b. Mansur da bu ismi nakletmiştir.<sup>237</sup> İmam Ahmed ve Müslim'in Ebû Ümâme'den rivayet ettiğine göre, Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *"Kur'ân'ı okuyun! Şüphesiz o, kıyamet günü ehline şefaataçi olacaktır. İki çiçeği (Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini) okuyun! Çünkü bu iki sure, kıyamet günü, sanki iki bulut veya iki gölge ya da kanatlarını açmış dizili kuş sürüleri gibi gelecek ve onları okuyanları savunacaktır. Sonra şöyle devam etti: 'Bakara Sûresi'ni okuyun! Onu almak berekettir, terk etmek ise pişmanlıktır. Onu sihirbazlar elde edemezler.*"<sup>238</sup>

Bakara Sûresi'nde delillerin ortaya konulduğu görülürken Âl-i İmrân Sûresinde şüpheler ortadan kaldırılmakta, kitabın hakikati ve önceki ilahî kitapları tasdik edişi açıklanmaktadır. Bakara'da insanın yaratılışına değinilirken Âl-i İmrân'da onun anne rahmindeki şekillenmesi anlatılmaktadır. Bakara'da insanlığın başlangıcı ele alınırken, Âl-i İmrân'da onların neslinin devamı konu edilmektedir. Bakara'da Âdem'in anne ve babadan bağımsız olarak topraktan yaratıldığı belirtilirken Âl-i İmrân'da buna benzer bir şekilde İsa'nın (a.s) babasız olarak yaratılışı anlatılmaktadır.<sup>239</sup>

<sup>234</sup> Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>235</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/439.

<sup>236</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/439.

<sup>237</sup> Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Saîd b., Abdîlah b. Abdilaziz (Dârü's-Sumay'i, 1997), 3/1138.

<sup>238</sup> Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 252; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/41,155; İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/438.

<sup>239</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/441.

Bakara Sûresi, Kur'ân'daki ilk sûrelerden olup Âdem'in ilk insan olarak yaratılışına ve onun şerefine vurgu yapmaktadır. Bu yaratılışa karşı çıkan tek varlık, kibirlenerek ona secde etmeyi reddeden İblis'tir. Ancak, İsa'nın (a.s) yaratılışına karşı çıkanlar Yahudiler olmuş ve annesi Meryem hakkında iftiralar atmışlardır. Bu nedenle, Âdem'in kıssası anlatılarak okuyucuların bu kıssadan hareketle İsa'nın yaratılışını anlamaları sağlanmıştır.<sup>240</sup>

Bakara Sûresinin başlangıcında takva sahipleri, kâfirler ve onlara hazırlanmış ateşten bahsedilirken, Âl-i 'İmrân Sûresi'nin sonunda aynı anlam şu ayetle dile getirilmektedir: *"Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun."*<sup>241</sup> Bu iki sure, sanki tek bir sure gibi birbirini tamamlar niteliktedir. Bakara Sûresi'nin başlangıcında, takva sahiplerinin kurtuluşa ereceği belirtilirken Âl-i İmrân'ın sonunda şu ifadelerle hitap edilmektedir: *"Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."*<sup>242</sup>

Bakara Sûresi şu ayetle başlar: *"Onlar sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar."*<sup>243</sup> Âl-i İmrân Sûresi ise şu ayetle son bulur: *"Kitap ehlinden öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve ken dilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, Rableri katında mükâfatları vardır. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir."*<sup>244</sup> Bakara Sûresi'nde İbrahim'in şu duası yer almaktadır: *"Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onla ra âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."*<sup>245</sup> Bu dua, Âl-i 'İmrân Sûresi'nde şöyle gerçekleşmiştir: *"Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gön derdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu."*<sup>246</sup>

Bakara Sûresi'nde *"Onlar gayba inanırlar"* ifadesi geçerken Âl-i 'İmrân Sûresi'nde ise hidâyetin ancak akıl sahiplerine ait olduğu vurgulanmıştır. Hidâyetin, muhkem âyetlerle amel

<sup>240</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/450.

<sup>241</sup> Âl-i 'İmrân, 3/133.

<sup>242</sup> Âl-i 'İmrân, 3/200.

<sup>243</sup> el-Bakara, 2/4.

<sup>244</sup> Âl-i 'İmrân, 3/199.

<sup>245</sup> el-Bakara, 2/129.

<sup>246</sup> Âl-i 'İmrân, 3/164.

etmeyi ve müteşabih âyetleri Allah'a teslim etmeyi gerektirdiği açıklanmış, önceki ümmetlerin kıssaları detaylandırılarak anlatılmıştır. Âl-i 'İmrân Sûresi'ni okuyan bir kişi, bu surenin çoğu zaman Bakara Sûresi'nde kısa ve öz bir şekilde ele alınan konuları daha geniş ve ayrıntılı olarak işlediğini görecektir. Aynı zamanda, bütün ilahi kitaplara iman etmenin gerekliliği vurgulanmış, Kur'ân'ın hem kendisinden önceki kitapları hem de onlara olan imanı tasdik ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca, inkâr edenler, kâfirler, münafıklar ve onların karakteristik özellikleri hakkında, Bakara Sûresi'nde olduğu gibi ama daha detaylı bilgiler verilmiştir.<sup>247</sup> Sonuç olarak, Âl-i 'İmrân Sûresi Bakara Sûresi'nde genel hatlarıyla belirtilen pek çok konuyu açıklayıcı bir şekilde ele almakta, her iki sure arasında tam bir uyum ve bütünlük bulunmaktadır. Âyetler arasında derin bir bağlantı olduğu açıkça görülmektedir.<sup>248</sup>

Sonuç olarak, bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere müellifin tefsir anlayışı, klasik geleneğe bağlı kalmakla birlikte modern bir bakış açısıyla zenginleşmiş, böylece metnin okuyucu tarafından sıkılmadan takip edilebilmesi sağlanmıştır. Sûrelerin başında yapılan özetler, faziletlerine dair rivâyetlerin aktarılması ve konuların özel başlıklar altında ele alınması, eserin hem pedagojik hem de ilmî değerini artırmıştır. Özellikle Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri arasındaki karşılaştırmalı çözümlenmeler, Kur'ân'ın bütünlüğünü ve sûreler arası uyumu ortaya koyan dikkate değer bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Bakara'da delillerin sunulması ile Âl-i İmrân'da şüphelerin ortadan kaldırılması arasındaki ilişki, iki surenin birbirini tamamlayıcı mahiyetini göstermektedir. Yaratılış kıssaları bağlamında Âdem ile İsa'nın karşılaştırılması, müellifin metinler arası irtibatı başarıyla kurduğunu ortaya koyarken; takva sahipleri, kâfirler ve ahiret tasvirleri arasındaki tematik paralellikler de eserde dikkatle işlenmiştir. Ayrıca müellifin ayet ve hadislerden yaptığı alıntılar, hem metne ilmî bir derinlik kazandırmış hem de okuyucuya tefsir geleneğinin temel dayanaklarını sunmuştur. Bu yaklaşım, klasik tefsir birikimini modern okuyucuya anlaşılır bir dille aktarmakta, aynı zamanda Kur'ân'ın i'câz yönünü ve ilahi mesajın evrenselliğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.

### 2.1.2. Hurûf-ı Mukattaa

Hurûf-ı mukattaa Arap alfabesindeki on dört harften ( ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ) ( ن، ه، ی ) teşekkül etmiş olup bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir. Tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz ünite oluşturan hurûf-ı mukattaa, ikisi Medenî olmak üzere

<sup>247</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/451.

<sup>248</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/452-453

yirmi dokuz sûrenin başında yer almaktadır.<sup>249</sup> Hurûf-ı mukattaa hakkında birçok görüş ileri sürülmüş olmakla birlikte bu konuda ortaya konan düşünceler tamamen içtihadi olup kesin bir delile dayanmamaktadır. En güvenli yol, bu harflerin anlamı hakkında kesin bir yorum yapmaktan kaçınmaktır; zira Hz. Peygamber’den bu konuda sahih bir rivayet nakledilmemiştir. “*Elif-Lâm Mîm*” harflerinden örnek vermek gerekirse: Bazı âlimlere göre, “*Elif*” harfi tek başına bir harf değildir, “*Lâm*” harfi de bir harf değildir, “*Mîm*” harfi de bir harf değildir. Aksine, bunlar harflerin isimleridir ve harflerin kendileri değildir. Bir görüşe göre, şu âyetin anlamı şöyledir: “*Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.*”<sup>250</sup> Bu ifade, Kur’ân’ın mucizevî bir kitap olduğunu ve insanların günlük konuşmalarında kullandıkları harflerden meydana geldiğini, ancak buna rağmen insanların benzerini getirmekten aciz kaldıklarını ifade eder. Yani, Allah’ın yaratması ile insanların ortaya koydukları şeyler arasındaki fark budur: Her ikisi de aynı maddeden meydana gelir, ancak birincisi mucizedir, ikincisi ise sıradan bir yaratmadır. Ancak, farklı sûrelerde *Elif-Lâm-Râ*, *Kâf-Hâ-Yâ-‘Ayn-Sâd* gibi başka harf gruplarının da bulunması, bu görüşün kesinliğini sorgulamaktadır.<sup>251</sup>

Doğru ve makul olan görüş şudur ki bu harflerin anlamını bilmek insana kolaylıkla verilmemiştir, çünkü onların hakiki anlamı hakkında kesin bir delil yoktur. Bu harfler, insanoğlunun kibirlenmesini ve kendi bilgisiyle övünmesini engellemek içindir. İnsan, bir alanda uzmanlaştıkça, kendisini bilgi açısından üstün görmeye başlar. Fakat Kur’ân’ın başlangıcında böyle harflerin yer alması, onun acizliğini gösterir. Bu harfler, Kur’ân’ın ilk âyetlerinde yer alarak, düşünen kişilerin kendi sınırlılıklarını idrak etmelerini ve bazı şeylerin bilgisine ulaşamayacaklarını kabul etmelerini sağlamak içindir. Bu aynı zamanda, beşerî idrakin bazı şeyleri kavrayamamasının doğal olduğunu ve insanın her şeyi bilemeyeceğini gösterir.<sup>252</sup>

Küfürde ileri giden, belâgatta maharet sahibi olan önde gelen inkârcıların, Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü esnasında bu türden kelimelerin zikredilmesini, bütün inat ve düşmanlıklarına rağmen asla reddedemedikleri görülmektedir. Zira onlar, bu getirilen şeyin (Kur’ân’ın) zayıflatılmasının mümkün olmadığını açıkça idrak etmişlerdi. Bunun üzerine başka bir çare

<sup>249</sup> M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

<sup>250</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>251</sup> İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/27.

<sup>252</sup> İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/28.

bulamayarak, “Muhakkak ki onlar büyülenmişlerdir, büyüye tutulmuşlardır” şeklinde söz söylemeye mecbur kaldılar. Aksi takdirde, hepsi birden: “Muhammed, lüzumsuz ve saçma sözler getirmektedir” diyeceklerdi. İşte bu durum, söz konusu harflerin mutlaka derin ve mahfi bir anlam taşıdığıнын en açık delilidir. Buna göre, “Elif-Lâm-Mîm” ve benzeri hurûf-i mukattaanın meydan okuma sahasında, böbürlenme ve övünme yoluna gidenleri susturmak, onları acze düşürmek amacıyla yer aldığını söylemek mümkündür. Böylelikle insan, “Her bilenden üstün bir bilen vardır” hakikati karşısında boyun eğmeye mecbur kalmaktadır.<sup>253</sup>

Hurûf-i mukattaa hakkında yapılan yorumların kesinlik taşınamaması, bu meselenin tamamen içtihadı dayalı olduğunu göstermektedir. Müellifin de vurguladığı üzere, bu harfler üzerine sahih bir rivayet bulunmadığından kesin bir anlam yüklemek yerine te’vilden kaçınmak daha ihtiyatlıdır. Özellikle “Elif-Lâm-Mîm”in günlük dilde kullanılan harflerden oluşmasına rağmen mucizevî bir yapı sergilemesi, Kur’ân’ın i’câz boyutunu öne çıkaran önemli bir delildir. Bununla birlikte, farklı sûrelerde birbirinden farklı harf gruplarının yer alması, tek boyutlu yorumların sınırlılığını ortaya koymaktadır. Müellifin, bu harflerin insan bilgisinin hudutlarını hatırlatma işlevine yaptığı vurgu dikkat çekicidir; zira insanın bilgiyle övünme eğilimine karşı bu harfler teolojik bir sınır işlevi görmektedir. Ayrıca, dönemin belâgat ehli inkârcıların bu ifadeler karşısında suskun kalması, onların da bu meydan okumayı reddedemediklerini göstermektedir. Dolayısıyla hurûf-i mukattaa, yalnızca sembolik bir muamma değil, aynı zamanda inatçı muhatapları acze düşüren bir i’câz unsurudur. Bu yönüyle, Kur’ân’ın hem edebî hem de epistemolojik üstünlüğünü ortaya koyan özel bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.

### 2.1.3. Klasik ve Modern Kaynakların Birlikte Kullanımı

Müellif, çalışmalarında çoğunlukla hem eski hem de yeni kaynaklara dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, bazı Batılı müsteşriklerin ve İngiliz düşünürlerinin eserlerinden de alıntılar yapmaktadır. Örneğin, Firavun’un kimliğiyle ilgili meselede Maurice Bucaille’in araştırmalarına atıfta bulunmaktadır. Maurice Bucaille<sup>254</sup>, *Kur’ân, Tevrat ve İncil Işığında Modern Bilim* adlı çalışmasında, Firavun’un kimliği konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirtir. Bucaille, Firavun’un inkârcı tutumunu şu ayete dayanarak açıklar: “*Ben, sizin en yüce*

<sup>253</sup> İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 1/27.

<sup>254</sup> Maurice Bucaille (1920-1998), Fransız hekim ve yazar, özellikle İslam ve modern bilim arasındaki ilişkiyi ele aldığı eserleriyle tanınır. En ünlü kitabı *The Bible, the Qur’an and Science* (Kur’ân, Kitab-ı Mukaddes ve Bilim) ile bilimsel verileri İslami kaynaklarla karşılaştırmalı olarak incelemiştir.

*Rabbinizim!" dedi.*<sup>255</sup> Bucaille, Musa'nın (a.s) karşısına çıkan Firavun'un kimliğini belirlemek için yaptığı araştırmalarda, tüm olası firavunların mummyalarının bugün mevcut olduğunu ifade etmektedir. Çalışmalarında, Musa'nın karşısına çıkan Firavun hakkında farklı görüşler bulunduğunu belirtir. Bir görüşe göre, Musa'nın karşısına çıkan Firavun II. Thutmose'dur. Başka bir görüşe göre ise II. Amenhotep olarak bilinen firavundur. Ancak Bucaille, en güçlü ihtimalin "zulüm Firavunu" olarak II. Ramses, "çıkış Firavunu"nun ise onun oğlu Merenptah olduğu yönünde olduğunu ifade eder.<sup>256</sup>

Müellif, Bucaille'in Merenptah'ın mummyası üzerinde yapılan incelemeleri referans alarak onun doğal olmayan bir ölümle ölüp ölmediğinin araştırıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, Firavun'un kimliğine ilişkin iki farklı kişiliğin varlığına işaret eder: Biri İsrailoğulları'na zulmeden Firavun, diğeri ise Musa'nın kavmiyle olan mücadelenin son safhasında boğulan Firavun. Kur'ân-ı Kerîm'de Firavun'un isminin tek başına değil, "Âl-i Firavun" (*Firavun ailesi*) şeklinde geçmesi de bu görüşü destekleyebilir. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *"Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmış tık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan var dı."*<sup>257</sup>

Eğer zulüm Firavunu gerçekten II. Ramses ise o halde onun oğlu Merenptah da Musa'nın kavminin kurtuluş döneminde hüküm süren Firavun olmuş olabilir.<sup>258</sup> Müellif, Kur'ân'ın anlatımıyla Eski Ahit'teki (Tevrat'taki) anlatım arasında farklar bulunduğuna dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın ifadeleri, Musa'nın karşısına çıkan Firavun'un kimliği konusunda Eski Ahit'ten daha güvenilir bir kaynaktır. Çünkü Eski Ahit'teki bilgiler tarihsel ve metinsel açıdan birçok çelişki içermektedir ve dikkatli bir şekilde değerlendirilmelidir.<sup>259</sup>

Müellifin klasik ve modern kaynakları bir arada kullanması, çalışmasına hem geleneksel hem de çağdaş bir perspektif kazandırmaktadır. Firavun'un kimliği meselesinde Maurice Bucaille'in araştırmalarına yer vermesi, Kur'ân yorumunu bilimsel verilerle destekleme çabasının göstergesidir. Bucaille'in II. Ramses ve Merenptah üzerinden geliştirdiği görüşlerin aktarılması, konunun tarihsel boyutunu zenginleştirmiştir. Ancak müellif, bu

<sup>255</sup> en-Nâziât 79/24.

<sup>256</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/138.

<sup>257</sup> el-Bakara 2/49.

<sup>258</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/139.

<sup>259</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/139.

bilgileri aktarırken Kur'ân'ın Eski Ahit'e göre daha güvenilir bir kaynak olduğunu vurgulayarak tefsir geleneğine sadık kalmıştır. Bu yaklaşım, modern araştırmaların imkânlarını kullanmakla birlikte, vahyin otoritesini merkeze alan dengeli bir yöntem sunmaktadır. Bununla beraber, kullanılan Batılı kaynakların tenkit süzgecinden geçirilmesi gerektiği de gözden kaçırılmamalıdır. Sonuç itibarıyla müellifin yöntemi hem bilimsel verileri hem de kutsal metinlerin yorumunu dikkate alan bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

#### 2.1.4. Önceki Müfessirlerden Farklılıkları

'*Alâ hâmişi't-tefâsîr* Arap dünyasının dışında, Kerala'da yaşamış bir âlim tarafından yazılmış en önemli tefsirlerden biridir. Bu eser, *Tefsîrü'l-Celâleyn* üzerine yapılmış açıklamalar şeklinde kaleme alınmıştır. Müellif, eserinde bilimsel görüşlere yer vermekte ve kişisel düşüncelerini de ortaya koymaktadır. Bazı yorumlarında, önceki büyük müfessirlerin, özellikle Fahreddin er-Râzî, Celâleyn müellifleri ve diğer klasik müfessirlerin görüşlerine katılmadığını ifade etmektedir. Özellikle bilim, tarih ve çağın gelişimiyle doğrudan ilişkili konular üzerinde, klasik müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Ayrıca, müellif, bazı akait ve fıkıh meselelerinde eski tefsirlerde yer alan yanlışlıkları açıklamak konusunda cesur bir yaklaşım sergilemiştir.

##### 2.1.4.1. Amellerin Tartılması Konusunda Râzî ile Farklı Görüşleri

Örnek olarak, müellifin şu âyet hakkındaki yorumu verilebilir: "*O gün amellerin tartılması da haktır. Kimlerin sevabı ağır basarsa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"<sup>260</sup> Müellif, bu âyeti yorumlarken Fahreddin er-Râzî'nin görüşüne katılmadığını açıkça ifade etmektedir.

Râzî, "tartının" bir mecaz olduğunu ve bunun gerçekte amellerin karşılığını belirten bir kavram olduğunu söylemiştir. Râzî'ye göre, sevap ve ceza maddi bir şey olmadığından, bunların fiziksel bir terazide tartılması mümkün değildir. Dahası, insanlar tarafından yapılan amellerin maddi varlıklarının sona erdiğini, dolayısıyla bu amellerin tartılmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Eğer amellerin fiziksel varlıkları devam ediyor olsaydı bile, bunları bir terazide tartmanın mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>261</sup>

<sup>260</sup> el-A'râf 7/8.

<sup>261</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/202-204; İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/8.

Ancak, müellif bu görüşe katılmamış ve şöyle bir yorum getirmiştir: "Bu görüş, gerçeğe uygun değildir. Sanki bu âlemde olanları bilmekten uzak bir anlayışa dayanıyor gibidir. Oysaki günümüz bilimsel gelişmeleri, seslerin havada kaydedildiğini ve daha sonra yeniden elde edilebildiğini göstermektedir. Radyo ve televizyon aracılığıyla havada yayılan ses ve görüntüleri kaydetme ve aktarma yeteneğimiz olduğu gibi, Allah Teâlâ da her bir sözümüzü ve amelimizi kaydetmektedir. Günümüzde, ısı, soğukluk, basınç gibi soyut unsurların bile ölçülmesini sağlayan hassas aletler geliştirilmiştir. Tüm bunlar, amellerin tartılmasının da aklen mümkün olduğunu gösterir."<sup>262</sup>

Müellif, Allah'ın her şeyi adaletle tarttığını şu şekilde açıklamaktadır: "Allah Teâlâ, varlıkları ve hareketleri ölçüyle yaratmıştır. Bitkilerden hayvanlara kadar her şey hassas dengelerle düzenlenmiştir. İnsan bedeni bile en hassas dengeyle yaratılmıştır. Örneğin, vücuda alınan su, belirli bir ölçüyle girer ve belirli bir ölçüyle dışarı atılır. Aynı şekilde, minerallerin emilimi ve atılması da dengelidir. Su, hayat kaynağıdır; ancak bu suyun oluşumu belirli bir ölçüye dayanır. Dokuz gram oksijen (yakıcı ve aşındırıcı bir gaz) ile bir gram hidrojen (zehirli bir gaz) birleştiğinde su oluşur. Eğer bu elementler birbirinden ayrılırsa, yakıcı ve öldürücü hale gelirler."<sup>263</sup>

Dolayısıyla müellif, Allah'ın her şeyi hassas bir dengeyle yarattığını ve her şeyin ölçüyle var olduğunu belirterek amellerin tartılmasının da Allah'ın koyduğu bir ölçü gereği gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Her şey, Allah Teâlâ'nın katında kesinlikle belirli bir ölçüyle düzenlenmiştir ki ne eksik yapılır ne de fazlalaştırılır. Allah, yüce kudretiyle bizlere bu dünyada bir tartı ve ölçü sisteminin varlığını göstermiştir. Bu nedenle, hesap gününün gerçek olduğuna inanmalıyız; o gün kimseye zerre kadar haksızlık yapılmayacak, hiçbir şey eksik bırakılmayacak, hiçbir şey kaybolmayacak ve hiçbir şey gözden kaçırılmayacaktır. Ancak, bu tartının mahiyeti ve mizanın (terazinin) hakikati, gaybî bir meseledir ve onun gerçek bilgisi yalnızca Allah katındadır.<sup>264</sup>

Müellifin amellerin tartılması konusundaki açıklamaları, onun Kur'an âyetlerini yorumlarken hem klasik geleneğe hem de modern bilimsel bulgulara yaslanan bir yöntem takip ettiğini göstermektedir. Râzî'nin mecazî yorumunu yeterli bulmayarak günümüz teknolojik imkânlarından örnekler vermesi, meseleye çağdaş bir bakış açısı kazandırmıştır. Seslerin,

<sup>262</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/9.

<sup>263</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/9.

<sup>264</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/10.

görüntülerin ve soyut unsurların ölçülebilmesine yaptığı vurgu, amellerin de bir ölçüye konu olabileceği fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca müellifin, kâinattaki ilahî dengeyi örneklerle ortaya koyarak mizanın imkânını açıklaması hem pedagojik hem de teolojik açıdan dikkat çekici bir yaklaşımdır. Bu çerçevede, onun yorumları amellerin tartılmasının aklen mümkün olduğunu savunmakla kalmamış, aynı zamanda Allah'ın her şeyi adaletle ölçtüğünü vurgulayarak Kur'an'ın temel mesajıyla da uyumlu bir çerçeve sunmuştur.

#### 2.1.4.2. Makam-ı İbrahim'in Yorumu

Müellifin klasik tefsirlere aykırı bir görüş ortaya koyduğu diğer bir mesele ise Makam-ı İbrahim ile ilgilidir. Âl-i 'İmrân Sûresi 96 ve 97.âyetlerinde şöyle buyrulmaktadır: *"Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kuru lan Kâ'be'dir. Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenle rin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır."*<sup>265</sup>

Tefsîrü'l-Celâleyn müellifleri, Makam-ı İbrahim'i, İbrahim (a.s)'ın Kâbe'yi inşa ederken üzerine bastığı taş olarak açıklamışlardır. Bu açıklama, klasik tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Celâleyn tefsirinde şu şekilde açıklanmıştır: "Bu, İbrahim'in (a.s) Kâbe'yi inşa ederken üzerine bastığı taştır. Ayak izleri üzerine işlenmiş ve uzun zaman geçmesine ve insanların el sürmesine rağmen bu izler hala korunmuştur. Ayrıca burada işlenen amellerin sevabı kat kat artırılır. Burada uçan kuşlar dahi Kâbe'nin üstüne çıkamazlar." Ancak müellif İsmail Şihâbüddîn bu görüşe katılmamış ve şu ifadeleri kullanmıştır: "Bu tür açıklamalar Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirler tarafından da yapılmıştır. Gerçekler, onların söylediği gibi değildir. Ayrıca bazıları bu taşın üzerine çıkmanın şifa vereceğini bile iddia etmişlerdir. Oysaki, Kur'an'da Kâbe'nin fazileti hakkında yeterince ayet bulunmaktadır ve onun diğer tüm yeryüzü mekânlarından üstün olduğu açıkça belirtilmiştir. O, bir zamanlar ıssız ve dağlarla çevrili bir yer iken, bugün dünyanın en şerefli beldesi hâline gelmiştir. Her saniye, her an dünyanın dört bir yanından insanların kalpleri ve yüzleri bu yöne dönmektedir. Nasıl ki yetim, kimsesiz ve fakir olarak dünyaya gelen Peygamberimiz (s.a.v.), Allah'ın inâyetiyle bütün

<sup>265</sup> Âl-i 'İmrân 3/96, 97.

insanlık için en şerefli insan olmuşsa, aynı şekilde Kâbe de Allah'ın lütfuyla yeryüzünün en kutsal mekânı olmuştur."<sup>266</sup>

Müellif, Makam-ı İbrahim'in Allah tarafından şerefendirildiğini ve onun gerçek değerinin, Allah'ın ona yüklediği anlamla ölçülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Önceki müfessirlerin, "Kâbe'nin üstüne kuşların çıkmadığı" gibi rivâyetlerinin ise hiçbir dayanağı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü eğer bir kuş Kâbe'nin üzerine konsa bile, bu onun kutsiyetine zarar vermez. Asıl olan, Allah'ın ona verdiği değerdir.<sup>267</sup>

Makam-ı İbrahim'le ilgili tartışmalardan biri de bu taşın yapısıyla bağlantılı olarak anlatılagelen olağanüstü nitelikteki rivâyetlerdir. İsmail Şihâbuddîn, nesiller boyu aktarılan ve bazı tefsirlerde de yer alan bu tür anlatımlara değinerek şu değerlendirmede bulunur: "Bazı kimseler, bu taşın başlangıçta çamur olduğunu ve zamanla taşlaştığını iddia etmişlerdir. Oysa ben, 'Karnataka'<sup>268</sup> eyaletine bağlı Eirmad ormanlarında yaptığım bir ziyarette, siyah taşlardan oluşan bir yığının üzerinde inek iplerinin izinin belirgin şekilde kaldığını bizzat gördüm. Orada bulunan halktan bana şu rivayet aktarıldı: Bir velînin yakınında, kız kardeşinin müşriklerden biriyle ilişkisi vardı. Bu kişi hain bir pusu kurarak velîyi vurmuştu. Velî, kendisine atılan kurşuna karşılık ayakkabısını fırlatmış, bu da saldırganın ölmesine sebep olmuştu. Ardından velî kanlar içinde bu taşların üzerine düşmüş ve olayın ayrıntıları, sık ormanlık alan sebebiyle uzun süre kimse tarafından bilinmemiştir. Bir süre sonra 'Kûrk'<sup>269</sup> bölgesinden bir ineğin yavrusuyla birlikte iplerini sürükleyerek kaçtığı görülmüş, bu alışılmadık durum halkı şaşkırtmış ve peşine düşmelerine yol açmıştır. Sonunda, inek yavrusunu emzirirken kanlar içindeki yaralı velînin yanında bulunmuşlardır. İşte bu taşlarda ineğin, yavrusunun ve iplerinin izleri hâlen korunmaktadır. Bu taş çamur değildir; aksine siyah taşlardan oluşan sert bir kayalıktır. Öyleyse İbrahim Halîlullah'ın (a.s.) bastığı taşın başlangıçta çamur olup zamanla taşlaştığını iddia etmek, asılsız ve temelsiz bir sözdür. Eğer bu taş gerçekten çamurdan oluşmuş olsaydı, zamanın geçişi ve insanların ellerinin değmesiyle çoktan silinip gitmiş olurdu. Bu iddia, hakikati yansıtmayan, temelsiz bir vehimden ibarettir."<sup>270</sup>

<sup>266</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/513.

<sup>267</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/513.

<sup>268</sup> Karnataka, Hindistan'ın güneyinde yer alan bir eyalettir. Başkenti Bengalûru'dur.

<sup>269</sup> "Kûrk" (Coorg/Kodagu), Hindistan'ın güneyinde, Karnataka eyaletinin batı kısmında yer alan dağlık bir bölgedir.

<sup>270</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/514.

İsmail Şihâbüddîn'in Makam-ı İbrahim'e dair yorumları, klasik müfessirlerin aktardığı rivâyetleri sorgulaması bakımından dikkat çekicidir. Celâleyn ve Râzî gibi müfessirlerin "ayak izleri, kuşların konmaması, taşın şifa vermesi" yönündeki aktarımlarını eleştirmesi, rivâyetlerin isnad ve içerik bakımından tenkide muhtaç olduğunu göstermektedir. Müellif, Kur'ân'ın zaten Kâbe'nin üstünlüğünü vurgulayan âyetler içerdiğini belirterek, efsanevî rivâyetlere ihtiyaç olmadığını savunur. Bu yaklaşım, rivayet merkezli tefsir anlayışından ziyade dirayet eksenli bir yoruma kapı aralamaktadır. Öte yandan, Eirmad'daki taşlarla ilgili şahsi gözlemini delil olarak sunması, bilimsel objektiflik açısından zayıf kalmaktadır. Rivâyetlerin reddinde Kur'ân merkezli yaklaşımı isabetli olsa da, folklorik anlatılardan hareketle aklî kıyas yapması metodolojik açıdan tartışmaya açıktır. Bu nedenle Şihâbüddîn'in tercihi, rivâyetlerin kutsiyet inşasında abartılı bir rol oynadığını ortaya koymak bakımından önemli, ancak kullandığı örnekler açısından ikna gücü sınırlı görünmektedir.

#### 2.1.4.3. Dünyanın Yüzeyinin Düz Olduğu İddiasına Eleştirisi

Gâşiye Sûresi'nin 17-20. âyetlerinde şöyle buyrulmaktadır: "*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!*"<sup>271</sup> Celâleyn Tefsiri'nde, bu âyetle ilgili olarak şu açıklama yapılmıştır: "Yeryüzü yayılıp döşenmiştir" ifadesi, onun düz bir yüzey olarak yaratıldığını gösterir. Bu ifade, dünyanın bir küre değil, düz olduğunu gösterir. Ancak, bu görüş dinin temel esaslarına aykırı bir durum oluşturmaz."<sup>272</sup>

Ancak, İsmail Şihâbüddîn bu açıklamaya katılmadığını ifade ederek şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "Bazı basılı nüshalarda yer almamakla birlikte, el yazması iki nüshada geçen 'Dünya küre değildir' ifadesi, sanki dinin dünyanın küreselliğine aykırı olduğunu ima etmektedir. Oysa, dinin amacı insanların ahlakını güzelleştirmek, yanlış inanışları düzeltmek ve insanları tevhide yönlendirmektir. Kur'ân'ın amacı, modern bilimlerle tartışmaya girmek değildir. Ancak bu, Kur'ân'ın bilimsel gerçekliklere tamamen kayıtsız kaldığı anlamına gelmez. Çünkü Kur'ân, evrenin düzeni ve yaratılışın inceliklerine sık sık işaret etmektedir."<sup>273</sup>

<sup>271</sup> el-Gâşiye 88/17-20.

<sup>272</sup> Celâleddîn el-Mahallî- Celâleddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 805.

<sup>273</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/484.

Müellif, bazı eski İslâm âlimlerinin, Yunan felsefesinden edindikleri bazı bilgileri İslâm'a aitmiş gibi sunduklarını şu sözlerle eleştirmiştir: "Üzücü olan, bazı eski âlimlerin Yunan felsefesinden alıntılar yaparak İslâmî kitapları bu yanlış fikirlerle doldurmasıdır. Sanki bunlar İslâm'ın özünü temsil ediyormuş gibi gösterilmiştir. Örneğin, güneşin göğün dördüncü katında sabit olduğu ya da 'sabit yıldızlar küresi' diye bir şeyin bulunduğu gibi yanlış inanışlar benimsenmiştir. Ayrıca, bazı kişiler, 'yeryüzü bir döşek gibi serilmiştir' ifadesinden hareketle, dünyanın küresel olmadığını iddia etmişlerdir. Oysa, Kur'an'daki 'döşek' (فراشا), 'beşik' (مهاد) ve 'yayılmış' (سطحت) ifadelerini bu şekilde anlamak büyük bir hatadır."<sup>274</sup>

Bu konuda, bazı İslâm âlimlerinin dünyanın bir sınırının olduğunu ve bir 'Kaf Dağı' ile çevrili olduğunu iddia ettiklerini, ancak bu tür inanışların hurafelerden ibaret olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Bu düşünceler, sorgulanmadan kabul edilmiş geleneklerdir. Öyle ki, bazı tarih kitaplarına bile 'Dünya bir boğanın boynuzları üzerinde durmaktadır' gibi batıl inanışlar girmiştir. Oysaki, büyük âlimlerin eserlerinde dahi bu tür akıl dışı efsanelere yer verilmiş olması şaşırtıcıdır. Bu tür inanışlar, İsrailiyattan alınmış olup bilimle hiçbir ilgisi yoktur."<sup>275</sup>

Her ne kadar modern bilimler henüz birçok gerçeği keşfetmemiş olsa da ortaya çıkan her yeni keşif, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da işaret ettiği hakikatlere uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu keşifler, müminlerin imanını artırırken, inkârcılar için de bir hüsrân sebebi olmuştur. Çünkü onlar, hakikatin kendilerine apaçık sunulmasına rağmen azgınlık ve küfürleri nedeniyle helake sürüklenmişlerdir.<sup>276</sup>

Her hâlükârda, dünyanın küreselliğini ancak duyularında ve aklında bozukluk olan kimseler inkâr edebilir. Zira dünyanın yuvarlak olduğu, akıl ve duyulara sahip olan herkes tarafından gözlemlenebilir bir gerçektir. Kur'an da farklı âyetlerinde bu gerçeğe işaret etmektedir. Yeryüzünün döşek gibi serildiği ifadesini, dünyanın düz olduğu şeklinde yorumlamak temelsiz ve yanlış bir görüştür. Gerçek bilgi ise ancak Allah katındadır.<sup>277</sup>

Netice itibarıyla İsmail Şihâbuddîn'in Gâşiye Sûresi 17-20. âyetleri bağlamında Celâleyn tefsirinde yer alan "yeryüzünün düz olduğu" görüşüne yönelttiği eleştiriler, modern

<sup>274</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/484.

<sup>275</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/484.

<sup>276</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/485

<sup>277</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/485.

bilimsel gerçekliklerle uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Müellif, Kur'ân'ın amacının ahlâkı güzelleştirmek ve tevhide yönlendirmek olduğunu vurgulayarak, âyetleri bilimin yerine koymaya çalışan yaklaşımların isabetsiz olduğunu belirtmektedir. Özellikle “yeryüzü döşek gibi serilmiştir” ifadesini dünyanın küreselliğine aykırı bir delil gibi görmek hem Kur'ân'ın mesajıyla hem de aklî ve duyu organlarıyla elde edilen kesin gerçeklikle bağdaşmamaktadır.

Bununla birlikte, Celâleyn müellifleri (Mahallî ve Süyûtî) bu görüşleri dile getirirken kendi dönemlerinin ilmî birikimi, coğrafî sınırlılıkları ve bilimsel şartları içinde hareket etmişlerdir. Dolayısıyla onların ifadelerini bütünüyle “Kur'ân bilime aykırıdır” tarzında yorumlamak anakronik bir yaklaşım olur. Aksine, bu tür yorumlar, kendi dönemin ilmî çerçevesi içinde anlaşılmalı, fakat modern dönemde mutlak hakikat olarak kabul edilmemelidir.

Aynı şekilde, İsmail Şihâbuddîn'in kendi tefsirinde sık sık bilimsel açıklamalara başvurması, onun aslında bilimle dini uzlaştırma çabası içinde olduğunu göstermektedir. Bu durum, müellifin bilimsel gerçekleri Kur'ân'ın asli maksadı gibi görmediğini, fakat onları ilahî mesajın doğruluğunu destekleyen ikincil deliller olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle hem klasik müfessirlerin görüşleri kendi dönemi bağlamında anlaşılmalı olmakta, hem de modern dönemde ilmî veriler ışığında Kur'ân'ın mesajının evrenselliği yeniden ortaya konmaktadır.

#### 2.1.4.4. Ashâb-ı Kehf Üzerine Görüşleri

Müellif, İsmail Şihâbuddîn tarihî olayların kesin delillerle desteklenmesi gerektiğini savunarak Tefsîrü'l-Celâleyn müelliflerinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu farklılıklardan biri de Kehf Sûresi'nin 18. âyetinin yorumudur: *"Uykuda oldukları hâlde, sen onları uyanık sanırsın. Biz onları sağa sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde iki kolunu uzatmış (yatmakta idi.) Onları görseydin, mutla ka onlardan yüz çevirip kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı."*<sup>278</sup>

Celâleyn tefsirinde, bu ayette geçen *"Biz onları sağa ve sola çeviririz"* ifadesi, "Bedenlerinin çürümemesi için onları sağa ve sola çevirirdik" şeklinde yorumlanmıştır. Ancak, İsmail Şihâbuddîn bu görüşe katılmamış ve şu açıklamaları getirmiştir: "Onlar uzun süren uyularında bir yandan diğer yana çevrilmişlerdir. Bazı tıp uzmanları, modern tıbbın, bir

<sup>278</sup> el-Kehf 18/18.

insanın aylarca aynı pozisyonda kalması durumunda, o bölgedeki dokuların zarar göreceğini ve vücutta tuz birikiminin meydana geleceğini belirttiğini söylemişlerdir. Eğer tüm vücut hafif bir hava akımıyla temasa geçerse, yeryüzüne temas eden bölgeler uzun süre hareketsiz kaldığında bile zarar görmez. Ancak her hâlükârda, bu olayın bir mucize olduğu kesindir. Arkasında ilahî bir kudretin olduğu aşikârdır ki insanlar ibret alsınlar."<sup>279</sup>

Celâleyn müellifleri olayı daha geleneksel bir biçimde, “çürümeyi engellemek için sağa sola çevrilmeleri” şeklinde yorumlarken, Şihâbuddîn modern tıptan örnekler vererek meseleyi fizyolojik açıdan temellendirmeye çalışmıştır. Sonuç itibarıyla, müellifin Ashâb-ı Kehf yorumunda iki yönlü bir yaklaşım göze çarpmaktadır: bir yandan modern tıbbın verileriyle klasik rivâyetleri yeniden yorumlamakta, diğer yandan da olayın mucizevî boyutunu koruyarak onu ilahî kudretin bir göstergesi olarak sunmaktadır. Bu bakımdan onun yorumu hem klasik rivâyetleri eleştiren hem de çağdaş bilimsel gözlemlerle desteklenen, fakat nihâyetinde “mucize” vurgusunu merkezde tutan bir denge arayışıdır.

#### 2.1.4.5. Evlatlıkların Evliliği ve Bazı Müfessirlerle İhtilafı

Allah Teâlâ'nın şu âyetleri hakkında müfessirler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır: *"Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işle ri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır. Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana isteğini yerine getirin ce (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerin den yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yeri ne getirilmiştir. Allah'ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda peygambere bir darlık yoktur. Daha önce gelip ge çen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın emri, kesinleşmiş bir hükümdür."*<sup>280</sup>

Celâleyn tefsirinde bu âyetlerin tefsirinde şu ifadeler yer almaktadır: "Peygamber (s.a.v.), Zeyd ile Zeynep'i evlendirdi. Ancak daha sonra Zeynep'i gördüğünde onu sevdi. Zeyd

<sup>279</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/304.

<sup>280</sup> el-Ahzâb 33/36-38.

ise onu istememeye başladı ve peygamberimize ondan ayrılmak istediğini bildirdi. Bunun üzerine peygamberimiz ona 'Eşini yanında tut ve Allah'tan sakın' dedi. Ancak içinde, Allah'ın açığa çıkaracağı bir sevgiyi gizliyordu. Eğer Zeyd ondan ayrılırsa, peygamberimiz onunla evlenecekti."<sup>281</sup>

Sâvî ise Haşiyesi'nde bu yoruma itiraz ederek şöyle demektedir: "Âyetin 'Ve sen içinde Allah'ın açığa çıkaracağı şeyi gizliyordun' kısmı, müfessirlerin çoğunun ifade ettiği gibi 'peygamberimizin Zeynep'e olan sevgisi' anlamında yorumlanmıştır. Ancak bu tür bir açıklama, peygamberlik makamına uygun değildir, özellikle de onun şerefli şahsiyetine."<sup>282</sup>

İsmail Şihâbuddîn bu âyetlerin yanlış yorumlandığını ve bazı müfessirlerin bu meseleyi yanlış şekilde ele aldığını ifade etmektedir. Ona göre, Resûlullah (s.a.v.), Zeyd için bizzat Zeynep'i istemiştir. Olayın aslı şöyle gelişmiştir: "Resûlullah (s.a.v.), Zeyd bin Hârise için Zeynep bint Cahş'ı istemeye gitti. Zeynep, başlangıçta bu evliliği kabul etmek istemedi ve 'Ben onunla evlenmek istemiyorum' dedi. Bunun üzerine Resûlullah 'Evet, onunla evleneceksin' buyurdu. Zeynep 'Ya Resûlallah, kendi kararımı kendim mi vereceğim?' dedi. Onlar konuşurken Allah Teâlâ şu âyeti indirdi: "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur."<sup>283</sup> Bunun üzerine Zeynep 'Ya Resûlallah, eğer sen beni Zeyd ile evlenmeye razı gördüysen o hâlde ben de bu emre karşı gelmem' dedi ve evliliği kabul etti. Ancak Zeynep, asil bir aileden geldiği için Zeyd'i kendisine denk görmüyordu ve içten içe ona karşı bir hoşnutsuzluk taşıyordu. Bu nedenle evlilikleri uzun süre devam edemedi. Zeyd, Zeynep'in ona karşı ilgisizliğinden rahatsız oldu ve birçok kez Resûlullah'a (s.a.v.) giderek ondan ayrılmak istediğini bildirdi. Ancak Resûlullah her defasında ona 'Eşini yanında tut ve Allah'tan sakın' diyerek nasihatte bulundu. Ancak nihâyetinde Allah'ın takdiri gerçekleşti ve Zeyd, Zeynep'i boşadı."<sup>284</sup>

Müellif, bazı müfessirlerin, bu olayı yanlış bir şekilde ele aldığını ve Peygamberimiz (s.a.v.) hakkında asılsız iddialarda bulduklarını söyleyerek şu ifadeleri kullanmaktadır: "Gerçekten de bunlar akli olmayan bir topluluktur. Bilmedikleri şeyleri konuşuyorlar ve Resûlullah'a karşı yalan, iftira ve sapıklık dolu sözler söylüyorlar. Şimdi bakın! Resûlullah'ın

<sup>281</sup> Mahallî-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 555

<sup>282</sup> Sâvî, *Hâşiye*, 5/40.

<sup>283</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>284</sup> Sâvî, *Hâşiye*, 5/462.

gizlediği şeyin Zeynep'e duyduğu sevgi olduğunu ve bu yüzden azarlanmış olduğunu söylüyorlar! Bu nasıl bir iftiradır? Bir insan, komşusunun hanımına duyduğu sevgiyi açıkça ilan etmediği için kınanır mı? Bu, apaçık bir iftiradır! Biz eminiz ki, 'Resûlullah (s.a.v.), Zeynep'i sevdi ve bu yüzden Zeynep Zeyd'den boşandı ve Resûlullah onunla evlendi' şeklindeki iddialar asılsızdır ve tamamen uydurmadır. Bu tür iddialar, Yahudilerin kendi peygamberleri hakkında yaptıkları iftiralara benzemektedir.<sup>285</sup>

Müellif, bu olayın ashabın rivayet ettiği şekilde gerçekleştiğini ve burada herhangi bir aşk hikâyesinin olmadığını belirtmektedir. Buhârî'de geçen bir rivayete göre, Enes bin Mâlik şöyle anlatmaktadır: "*Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyordun.*"<sup>286</sup> âyeti, Zeynep binti Cahş ve Zeyd bin Hârise hakkında nazil olmuştur ve burada hiçbir şekilde bir aşk veya sevgi meselesi söz konusu değildir.<sup>287</sup>

Müellif, bu tür asılsız rivâyetlerin büyük âlimlerin eserlerine girmesine üzölmüş ve şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu tür saçma ve uydurma rivâyetlerin, büyük İslâm âlimlerinin eserlerine girmiş olması gerçekten üzücü bir durumdur! Bununla birlikte, Bakara Sûresi'nin 79. âyetinde, İslâm'ın asıl amacının, toplumun yanlış inançlarını düzeltmek ve Müslüman toplumu yeniden İslâm'ın gerçek mantığı üzerine inşa etmek olduğu belirtilmektedir. Arap toplumunda, evlât edinilen bir kişinin eski eşinin haram olduğu inancı vardı. Ancak İslâm, bu yanlış anlayışı düzeltmek için bir örnek ortaya koymak istemiştir. Bu yüzden Resûlullah (s.a.v.), evlâtlığı olan Zeyd'in boşadığı Zeynep'le evlenerek bu geleneği fiilen ortadan kaldırmıştır. Böylece, İslâm'ın amacı toplumu düzeltmek ve geleneksel yanlış inançları yıkmaktı, ancak bazı sahte rivâyetler, asıl mesajı gölgelemeye çalışmıştır."<sup>288</sup>

Allah Teâlâ, bu ağır sorumluluğu yüklenmesi için Resûlullah'ı (s.a.v.), evlâtlığı Zeyd bin Hârise'yi ve onun eşi olan Resûlullah'ın halasının kızı Zeynep binti Cahş'ı seçmiştir. Bu evlilik, toplumun yerleşik gelenekleriyle yüzleşmek ve yanlış inanışları yıkmak gibi önemli bir misyon taşımaktaydı. Bu görevi, ancak Resûlullah (s.a.v) gibi bir peygamber üstlenebilir ve toplumun köklü alışkanlıklarına karşı koyabilirdi. Çünkü bu mesele, o dönemin Arap toplumunda derin bir sosyal gelenektir.<sup>289</sup> Ancak âyetin ortaya koyduğu hüküm, yalnızca Zeyd

<sup>285</sup> İsmail Şihâbüddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/464.

<sup>286</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>287</sup> İsmail Şihâbüddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/464.

<sup>288</sup> İsmail Şihâbüddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/465.

<sup>289</sup> İsmail Şihâbüddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/465.

ve Zeynep'in evliliği ile sınırlı değildir. Aynı zamanda, Müslümanların kendi benlikleri üzerinde mutlak bir tasarruf hakkına sahip olmadıklarını, tüm işlerinde yalnızca Allah'ın iradesine tabi olmaları gerektiğini hatırlatmaktadır.<sup>290</sup>

Müslümanlar, yalnızca kendilerinin değil, ellerinde bulunan her şeyin de Allah'ın mülkü olduğunu ve Allah'ın dilediği gibi onları yönlendireceğini bilmelidirler. Ali bin Hüseyin, Hasan Basrî'nin şu ayetle ilgili yorumunu nakletmiştir: "*Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyordun.*"<sup>291</sup> Kendisine bu âyetin anlamı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Hayır, mesele bu değildir. Fakat Allah Teâlâ, Peygamberine (s.a.v) onun (yani Zeyneb'in) ileride eşlerinden biri olacağını, henüz onunla evlenmeden önce bildirmişti. Daha sonra Zeyd gelip onu Peygamber'e şikâyet edince, Peygamber ona şöyle dedi: "*Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın*"<sup>292</sup> Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: '*Ben sana onu eşin yapacağımı haber vermiştim; sen ise Allah'ın açıklayacağı şeyi kendi içinde gizliyordun.*' Bu rivayet, İbn Ebî Hâtim tarafından nakledilmiştir ve aynı şekilde Süddî'den de benzer bir rivayet aktarılmıştır.<sup>293</sup>

Her hâlükârda bu ayet Resûlullah'ın (s.a.s.), Zeyd boşandıktan sonra Zeynep ile evlenmesini konu almaktadır. Bu evlilik, o dönemde büyük yankı uyandırmıştır ve günümüze kadar İslâm düşmanları tarafından istismar edilmiştir. Hristiyan misyonerler, oryantalistler ve onların takipçileri, sırf Resûlullah'a (s.a.s.) iftira atmak için uydurma ve asılsız rivâyetleri seçmişlerdir. Oysa bu rivâyetlerin isnadı sahih değildir. Buna karşılık, sahih isnada sahip, aydınlatıcı rivâyetleri ise göz ardı etmektedirler. Amaçları, Resûlullah'ı (s.a.s.) karalamak ve etrafında asılsız efsaneler oluşturmaktır. Ne yazık ki oryantalistler ve misyonerler, sadece Peygamber Efendimiz (s.a.s.) dönemini değil, İslâm tarihinin tamamını tahrif etmek amacıyla eğitim sistemleri ve medya üzerinde kontrol sağlamışlardır.<sup>294</sup>

Zeynep bint Cahş, Zeyd bin Hârise ile yaklaşık bir yıl veya daha uzun bir süre evli kalmıştır. Ancak evlilikleri huzurlu bir şekilde devam etmemiş ve ilişkileri giderek bozulmuştur. Zeyd, evlilik hayatındaki huzursuzluğu defalarca Resûlullah'a (s.a.v.) bildirmiştir. Resûlullah (s.a.v.), Allah'ın kendisine ilham ettiği bu büyük sorumluluğu derinden

<sup>290</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/466.

<sup>291</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>292</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>293</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/466.

<sup>294</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/467.

hissetmekteydi. Ancak kökleşmiş toplumsal gelenekleri karşısına almak konusunda bunun büyük bir mücadele gerektirdiğinin de farkındaydı.<sup>295</sup> Allah Teâlâ bu konuda şu âyeti indirmiştir: *"Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyordun."*<sup>296</sup> Sonunda Zeyd Zeynep'i boşadı. O dönemde ne Zeyd ne de Zeynep bundan sonra neler olacağını biliyorlardı. Çünkü Arap toplumunda yaygın olan geleneksel anlayışa göre, evlâtlığın boşadığı eş öz oğlun boşadığı eş gibi kabul ediliyordu ve evlât edinme geleneği ortadan kaldırılmış olmasına rağmen insanlar bu anlayışı terk edememişti. Peki, Allah'ın açığa çıkardığı şey neydi? Acaba bu, Peygamberimizin Zeynep'e duyduğu bir aşk mıydı? Asla! Allah'ın açığa çıkardığı şey, Resûlullah'ın (s.a.v.), Allah'ın emrine uyarak Zeynep ile evlenme zorunluluğuydu.<sup>297</sup>

Ancak Resûlullah (s.a.v.) münafikların, "Muhammed oğlunun karısıyla evlendi" diyerek iftiralar atmalarından çekiniyordu. Eğer bu evlilik, Allah tarafından doğrudan emredilmiş olsaydı Resûlullah kesinlikle tereddüt etmezdi ve gecikmeden uygular, tüm sonuçlarını göze alarak ilan ederdi. Ancak bu, İslâm toplumunda kökleşmiş gelenekleri yıkmak için Peygamberimiz'in (s.a.v.) sırtına yüklenmiş ağır bir sorumluluktan. O, bu sorumluluğu üstlenmekten kaçınmadı ve toplumun büyük tepkisini göze alarak bu evliliği gerçekleştirdi. Bu evlilik, toplumun en katı geleneklerinden birine meydan okuyan bir olay olduğu için Peygamberimiz (s.a.v.) dahi buna karşı duyulan tepkinin şiddetini hissetmişti. Resûlullah şirkle, putperestlikle ve atalarının yanlış uygulamalarıyla mücadele etmekten çekinmemiş; ancak insanların, Zeyd'in boşadığı bir kadınla evlenmesine göstereceği tepkiyi göz önünde bulundurmuştu.<sup>298</sup> Zeynep'in bekleme süresi dolduğunda, Resûlullah (s.a.v.), Zeyd'e giderek Zeynep'e kendisi için haber vermesini emretti. Zeyd, Zeynep'in yanına giderek durumu ona bildirdi. Ancak Zeynep, doğrudan bir karar vermek istemedi ve şöyle dedi: "Ben hiçbir şey yapmam, Rabbime danışmam gerekir." Bunun üzerine Zeynep, namaz kılmak üzere odasına çekildi. O sırada, Allah Teâlâ evliliğin gerçekleşmesini bildiren âyeti indirdi ve Resûlullah (s.a.v.), Zeynep'in yanına izinsiz girdi. Enes bin Mâlik bu evlilik hakkında şunu nakletmektedir: "Zeynep bint Cahş (r.a.), Peygamber Efendimizin eşleri arasında şöyle övünürdü: 'Sizi aileniz evlendirdi, ama beni yedi kat göklerin üzerinden Allah evlendirdi.'" Bu hadis, Buhârî ve Tirmizî tarafından nakledilmiştir.<sup>299</sup>

<sup>295</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/467.

<sup>296</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>297</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/467.

<sup>298</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/467.

<sup>299</sup> Tirmizî, "Tefsir".34; İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/468.

Bu noktada, İsmail Şihâbuddîn'in meseleyi ele alış biçimi dikkat çekicidir. İsmail Şihâbuddîn'in Zeyneb bint Cahş ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evliliği konusundaki yorumları, klasik tefsirlerde yer alan bazı rivâyetleri reddetmesi bakımından dikkat çekicidir. Celâleyn gibi kaynaklarda geçen "Peygamber Zeyneb'i görünce sevdi ve bu sebeple içinden gizledi" şeklindeki yorumları kabul etmemekte, bu tür rivâyetlerin hem isnad açısından zayıf olduğunu hem de Peygamber'in ismet sıfatıyla çeliştiğini savunmaktadır. Burada müellifin temel amacı, Hz. Peygamber'i asılsız ithamlardan korumak ve meselenin toplumsal boyutunu öne çıkarmaktır.

Müellifin tercih ettiği yaklaşım, Zeyneb ile evliliğin asıl gayesinin Arap toplumunda kökleşmiş "evlâtlığın öz evlat gibi kabul edilmesi" anlayışını ortadan kaldırmak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle yorum, Kur'ân'ın nüzul bağlamına ve İslâm'ın sosyal ıslah misyonuna uygundur. Ayrıca Buhârî ve diğer güvenilir kaynaklardan rivâyetlerle meseleye açıklık getirmesi, metodolojik açıdan güçlü bir yön olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, müellifin üslubunda dikkati çeken bir unsur, sert ve polemikçi ifadelerle başvurmasıdır. "Akı olmayan topluluk" ya da "Yahudilerin iftiralarna benzer" gibi sözler, bir taraftan müellifin imanî hassasiyetini yansıtsa da akademik bir tartışma açısından ölçülü sayılmayabilir.

## 2.1.5. Bazı Âyetlere Getirilen Özel Yorumlar

### 2.1.5.1. Âdem ve İsa'nın (a.s) Yaratılışı

Müellif, aşağıdaki âyetin açıklamasında Hz. İsa'nın babasız yaratılışını, Hz. Âdem'in hem annesiz hem de babasız yaratılışıyla karşılaştırarak değerlendirir ve bunda hiçbir garipliğin olmadığını belirtir: "*Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da oluverdi.*"<sup>300</sup> Bu âyetin tefsirinde müellif şu soruyu sorar: "Peki, bunda Allah için ne gibi bir gariplik olabilir? Onun yaratması açısından düşünüldüğünde, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Kitap Ehli, Âdem'in topraktan yaratıldığını ve Allah'ın ruhundan üflenmesiyle insan hâline geldiğini kabul eder. O hâlde, neden Hz. İsa'nın babasız yaratılışı hakkında efsaneler ve hayalî hikâyeler uyduruyorlar? Neden Âdem hakkında benzer şeyleri söylemiyorlar?"<sup>301</sup>

<sup>300</sup> Âl-i 'İmrân 3/59.

<sup>301</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/485.

Niçin Âdem'e 'ilahî bir doğası var' demiyorlar da Îsâ hakkında bunu söylüyorlar? Oysaki, Âdem'in insan olmasını sağlayan unsur, Îsâ'nın da babasız doğmasını sağlayan unsurdur. Her ikisinin de yaratılışı, Allah'ın "Ol" emriyle gerçekleşmiştir. Yaratılış açısından bakıldığında, hangisi daha sıra dışı ve alışılmadık bir durumdur? Hangisi daha çok alışılmışın dışındadır? Elbette hem annesiz hem de babasız yaratılan Âdem!"<sup>302</sup>

Müellif, bu konuda şu sonuca varır: "Hz. Îsâ'nın doğumu ve hayatına eşlik eden mucizeler, aslında gayet tabii ve olağan bir durumdur. Bu yüzden Allah Teâlâ, hemen ardından şu âyeti indirmiştir: *"Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir "*<sup>303</sup> Allah'ın iradesi, alışlagelmiş kurallarla sınırlı değildir. O, dilediği gibi yaratır. Allah, insanlardan birini bu genel kuralın dışında yaratmayı dilediğinde, onu tıpkı ilk insanın yaratıldığı gibi, doğrudan kendi kudretiyle yaratmıştır. Ancak burada bir farklılık vardır: Âdem'in yaratılışında ne anne ne de baba vardır, Îsâ'nın yaratılışında ise sadece bir anne vardır."<sup>304</sup>

Bu tür olaylar, sıradan insan anlayışıyla çeliştiğinde inkârcılar şüpheye düşerler. Ancak bir şeyi sadece alışılmışın dışında olduğu için inkâr etmek ne mantıkla ne de bilimle bağdaşır." Müellif, bu noktada, Hz. Îsâ'nın doğumu hakkındaki efsaneleri ve yanlış yorumları eleştirmekte ve şunları ifade etmektedir: "Onlar, Îsâ hakkında asılsız hurafeler ve efsaneler uydurdular. Hayalî anlatımlar geliştirdiler ve ona doğaüstü güçler atfettiler. Bu efsaneler, tıpkı örümceğin ördüğü ağ gibi birbirine dolanmış, mantıksız düşüncelerden ibarettir. Bunlar, materyalist ve mucizeleri reddeden inkârcı bir bakış açısıyla, Hz. Îsâ'nın doğumunu şu şekilde açıklamaya çalıştılar: Îsâ'nın doğumu, tıpkı Fırat nehrinden su içtikten sonra öleceğine inanan bir kişinin ölmesi gibi, tamamen psikolojik bir etki sonucu gerçekleşmiştir. Meryem, meleklerden aldığı müjdeyi duyunca, bunun bir hakikat olduğuna inandı ve bu inanç sebebiyle hamile kaldı! Ya da Allah tarafından Meryem'e gönderilen ruh, ona insan suretinde görünmüş ve ona üflemiştir. İşte bu üfleme sırasında Meryem'in rahminde bir dölllenme gerçekleşmiş ve böylece Hz. Îsâ'ya hamile kalmıştır. O hâlde, onların mantığına göre eğer melekler bir ruh ise, o zaman rüzgâr da bir ruhtur! Eğer su, iki farklı elementin birleşiminden oluşuyorsa, o zaman elektrik de bir ruhtur! Büyüme üreme ve hayat, hep bu ruh sayesinde meydana gelmektedir."<sup>305</sup>

<sup>302</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/485.

<sup>303</sup> Âl-i 'İmrân 3/59.

<sup>304</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/485.

<sup>305</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/486.

Bu mantıkla gidersek, melekler birer ruhtur ve dolayısıyla rüzgârın kendisi de bir melektir! Eğer bu düşünce doğru olsaydı, evlenmemiş tüm genç kızlar, herhangi bir rüzgârın etkisiyle hamile kalabilirdiler! Eğer gerçekten böyle olsaydı, cinsel ahlâksızlık diye bir şey olmazdı! Aynı şekilde, mucizeler ve kerametler de yok olurdu! Bazı kadınlar, kısırlıktan mustarip olmuş, tamamen doğurganlıklarını kaybetmiş ve uzman doktorların kapılarını çocuk sahibi olma ümidiyle aşındırmışlardır. Anne olmayı öylesine arzularlar ki, adet döngüleri kesildiğinde kendilerini hamile zannederler. Hatta bazen doktorlar bile yanlış teşhis koyarak onların hamile olduğunu söylerler. Ancak sonunda hiçbir şey bulamazlar; yalnızca vücutlarındaki gaz birikimi sebebiyle oluşan şişkinlik kalır. Bugüne kadar, sırf hamile olduğuna inandığı için bir kadının gerçekten hamile kaldığını hiç duymadık! Biz, bu tür sapkın yorumlar yaparak fitne çıkarmaya çalışan, mucizeleri sıradan olaylarla açıklamaya çalışan ve inkârcı materyalistleri memnun etmeye çalışılardan beri olduğumuzu sana arz ederiz.<sup>306</sup>

Sonuç olarak, müellif, Hz. İsa'nın babasız yaratılışını Hz. Âdem'in anne ve babasız yaratılışıyla karşılaştırarak bunun Allah katında olağanüstü bir durum olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, mucizevî yaratılışlar Allah'ın kudreti dâhilindedir ve alışlagelmiş tabiat kanunlarıyla sınırlı değildir. Âdemoğlu için olağanüstü görünen bu hadiseler, aslında Allah'ın "kûn" (ol) emriyle gerçekleşen sıradan bir ilahî fiilden ibarettir. Dolayısıyla bu yaratılışlar ne akıl ne de bilim açısından inkârı mümkün bir durumdur.

Müellif, bu çerçevede, Hz. İsa'nın doğumunu materyalist yorumlarla açıklamaya çalışanların yanlışıma işaret eder. Çünkü bu tür yaklaşımlar, mucizeleri tabiat olaylarına indirgemekte ve Allah'ın kudretini göz ardı etmektedir. Ona göre, mucizeler iman nazarıyla anlaşılmalı, insan aklının sınırlarını aşan yönleriyle kabul edilmelidir. Müellif, bu noktada hem Kitap Ehli'nin hurafelerle örülü iddialarını hem de modern dönemde mucizeleri psikolojik ya da doğal olaylarla açıklamaya çalışan materyalist yorumları reddetmektedir.

Böylece müellifin yaklaşımı, Kur'an'ın ana maksadına uygun olarak Hz. İsa'nın doğumunu bir "ilahî kudret göstergesi" çerçevesinde ele almakta, onu hurafelerden ve yanlış te'villerden arındırarak sağlam bir akide zemini üzerine oturtmaktadır. Ona göre iman, ancak bu mucizeyi Allah'ın kudretiyle ilişkilendirerek güç kazanır; inkâr ise insanı şüpheye ve hüsrana sürükler. Bu bakımdan, Hz. İsa'nın babasız yaratılışı bir tartışma konusu değil,

<sup>306</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/486.

müminler için imanlarını artıran, inkârcılar için ise hakikati reddetmenin delili olan bir imtihan vesilesidir.

### 2.1.5.2. Hristiyanların İsa (a.s) Hakkındaki İddiaları

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Ve "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühür ledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bil gileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öl dürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."*<sup>307</sup>

Bu âyetin açıklamasında müellif, Hristiyanların Hz. İsa hakkında iddialarını ele alır ve şöyle der: "Kesin bilgiyle biliyoruz ki Hz. İsa öldürülmemiştir. Eğer Allah Teâlâ'nın kitabı olmasaydı, bizler bile farklı görüşlere savrulabilirdik. Bu durum Hz. İsa hakkında da geçerli olurdu." Hristiyanların Hz. İsa hakkında ileri sürdükleri iddialar, özellikle onun temizlik ve masumiyetini, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.s.) tercih ettiklerine dair söylemleri şaşkınlık vericidir. Söz konusu görüşlerini *"Ben seni tertemiz kılacağım"*<sup>308</sup> mealindeki âyetle temellendirmeye çalışırlar. Ancak bu çıkarımı hangi usulle yaptıkları meçhuldür. Bu, sadece birtakım kuruntulardan ibarettir. Eğer gerçekten Kitab'a inanıyorlarsa, onda yalnızca İsa'nın değil, bütün peygamberlerin ismet (günahsızlık) vasfı bulunduğunu da kabul etmeleri gerekir.<sup>309</sup>

Öte yandan Hristiyanların elinde bulunan İnciller, Roma putperestliğinin baskısı altında büyük ölçüde kaybolmuş ve günümüze ulaşan nüshalar tahrife uğramış metinlerden ibarettir. Gerçek İncillerin yerini değiştirilmiş, ilaveler ve eksiltmeler yapılmış versiyonlar almıştır. Peki, Hz. İsa'nın havâriyelerinin –on iki kişinin– görüşleri ve gerçek öğretileri nerededir? Meselâ

<sup>307</sup> en-Nisâ 4/157, 158.

<sup>308</sup> Âl-i 'İmrân 3/55.

<sup>309</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/175.

“Barnaba<sup>310</sup> İncili”nde<sup>311</sup> Hz. İsa'nın öldürülmediği, çarmıha gerilmediği, aksine göğe yükseltildiği ve bu dünyanın süresi dolduğunda yeryüzüne yeniden geleceği açıkça belirtilmiştir. Çarmıha gerilen kişi, muhtemelen Yahudilerden “Tîtânûs” adında biri ya da İsa'nın öğrencilerinden münafıklık yapan biri ya da Allah'ın rızasını kazanmak için canını feda etmeye razı olan bir Mü'min olabilir.<sup>312</sup> Bu noktada, Hz. İsa'nın kendisinin şöyle dediği rivayet edilir: “Hanginiz benim suretime bürünüp öldürülmeyi, çarmıha gerilmeyi ve ardından cennete girmeyi kabul eder?”<sup>313</sup> İbn Ebî Hâtim ve Nesâî'nin İbn Abbâs'tan rivayet ettikleri bu hadise göre, Hz. İsa bu teklifi havarilerine sunmuş ve neticede bir kişi onun yerine öldürülmüştür. Bu olay bize, Hz. Peygamber'in hicret esnasında müşriklerin kendisini öldürme planına karşı Hz. Ali'yi yatağında bırakmasını hatırlatır. Allah, o zaman da hainlerin tuzağını başlarına geçirmişti.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Barnaba, Hristiyanlığın ilk döneminde öne çıkan şahsiyetlerden biridir. Levi soyuna mensup Kıbrıslı bir Yahudi ailesine ait olup asıl adı Yûsuf'tur. Kaynaklarda, Barnaba İncilinin bir giriş ve Hz. İsa'nın doğumundan semaya urucuna kadar hayatını ele alan 222 baplık asıl bölümden oluştuğu belirtilmektedir. Bu İncil, teslisi ve enkarnasyonu reddetmesi, ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.s) geleceğini müjdelemesi sebebiyle Müslümanlar tarafından sahih kabul edilmiş; buna karşılık, kanonik İnciller ve Hristiyan akidesiyle çeliştiği gerekçesiyle Hristiyan dünyası tarafından reddedilmiştir. Osman Cilacı, “Barnaba İncili,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 76–81, <https://islamansiklopedisi.org.tr/barnaba-incili> (erişim 7 Temmuz 2025).

<sup>311</sup> Barnaba İncili hakkında fazla bilgi için bk. M. A. Yusseff, *The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas, and the New Testament* (Plainfield, IN: American Trust Publications, 1985), s. 87–97.

<sup>312</sup> Beyzâvî'nin nakline göre, bir grup Yahudi Hz. İsa'ya ve annesine hakaret etmişti. Bunun üzerine Hz. İsa, onlar hakkında beddua etti ve Allah Teâlâ onları maymun ve domuza çevirdi. Ardından Yahudiler, onu öldürmek üzere toplandılar. Allah Teâlâ, Hz. İsa'ya kendisini semaya yükselteceğini haber verdi. Bunun üzerine Hz. İsa ashabına: “Hanginiz benim sûretime bürünmeye razı olur da öldürülür ve çarmıha gerilir; bunun karşılığında cennete girer?” dedi. Ashaptan biri ayağa kalktı; Allah Teâlâ da onun üzerine Hz. İsa'nın sûretini verdi. Böylece o öldürüldü ve çarmıha gerildi. Bir başka rivayette, Hz. İsa'nın yanındakilerden bir münafığın dışarı çıkıp onu ele vermek istediği, fakat Allah'ın onun üzerine Hz. İsa'nın sûretini verdiği, bunun üzerine yakalanıp öldürüldüğü ve çarmıha gerildiği aktarılmıştır. Başka bir görüşte ise, “Tîtânûs” adında bir Yahudi'nin Hz. İsa'nın bulunduğu eve girdiği, fakat onu bulamadığı, Allah Teâlâ'nın onun üzerine Hz. İsa'nın benzerini verdiği, evden çıkınca kendisini İsa zannettikleri için yakalanıp öldürüldüğü ve çarmıha gerildiği rivayet edilmiştir. Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut: Dâr İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1. bs., 1418/1997, c. 2, s. 107–108; Süyûtî'nin aktardığı rivayette ise, İbn Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: Allah Teâlâ Hz. İsa'yı semaya yükseltmek istediğinde, evde bulunan on iki havârisine çıkageldi. Saçından su damlayarak içeri girdi ve: “İçinizden, benden sonra iman ettikten sonra on iki kez inkâr edecek olan vardır” dedi. Ardından: “Hanginiz benim sûretime bürünür de benim yerime öldürülür ve benimle aynı derecede olur?” diye sordu. İçlerinden en genç olan bir delikanlı ayağa kalktı. Hz. İsa ona “otur” dedi. Bunu üç defa tekrar etti. Nihayet delikanlı: “Ben razıyım” dedi. Bunun üzerine Hz. İsa: “Evet, işte sensin” buyurdu. Allah Teâlâ o gencin üzerine Hz. İsa'nın sûretini verdi ve İsa'yı evdeki bir pencereden semaya yükseltti. Daha sonra Yahudiler gelerek o genci İsa zannedip yakaladılar, öldürdüler ve çarmıha gerdiler. Rivayetlerin sonunda ise, içlerinden bazılarının iman ettikten sonra on iki kez inkâr ettikleri belirtilmektedir; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., c. 2, s. 727.

<sup>313</sup> Bu rivayete hadis kaynaklarında rastlanmamakla birlikte, tefsir kaynaklarında geçmektedir, bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dârül-Kütubi'l-İlmiyye, 2001), 2/133; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1/494,495; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11/261.

<sup>314</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/176.

Bugün Hristiyanların kutsal kabul ettikleri dört İncil, Yuhannâ, Markos, Matta ve Luka, pek çok çelişki içermektedir. İddialarına göre İsa'nın münafik öğrencisi Yahuda İskaryot, askerlere İsa'yı tanıtmak için ona öpücük vermiş ve bu işaretle askerler onu yakalamıştır. Ancak "Barnaba İncili" bu olayı farklı aktarır: Gerçekte yakalanan kişi Yahuda'nın ta kendisidir. Allah, İsa'nın sûretini onun üzerine yansıtmıştır.<sup>315</sup> Konuyla ilgili olarak ünlü hatip Ahmed Dîdât ile Hristiyan din adamı Rahip Şuberg arasında geçen dikkat çekici bir münazara şöyledir: Ahmed Dîdât sorar: "Matta İncili'nin yazarı, Markos İncili'ni özgürce ve kelimesi kelimesine taklit etmiş görünüyor. Oysa Markos, İsa'nın havarilerinden biri bile değildir. Buna rağmen, görgü tanığı olan Matta neden bizzat şahit olduğu hâdiseleri değil de Markos gibi birinden alıntı yapma gereği duymuştur? Bu mantıklı mı?" Dîdât, Matta İncili'nin 9. bölümünde geçen şu ifadeye dikkat çeker: *'İsa oradan geçerken, vergi toplama yerinde oturan bir adam gördü. Adı Matta idi. İsa ona "Ardımdan gel!" dedi. O da kalkıp peşinden gitti.* Dîdât der ki: Eğer bu kitabı gerçekten Matta yazmış olsaydı şöyle yazardı: *"İsa oradan geçerken beni vergi toplama yerinde gördü ve bana 'Ardımdan gel!' dedi. Ben de kalkıp onun peşinden gittim."* Bu anlatım üçüncü şahıs ağzından olduğu için Matta'nın kendisi tarafından yazılmadığı aşikârdır. Aynı şekilde İsa da sağlığında hiçbir şey yazmamış, onun adına yazılan kitapların yazarları da tam olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla bu kutsal kabul edilen kitapların tamamı müellifi meçhul metinlerdir.<sup>316</sup>

Günümüzde Hristiyanlar nezdinde muteber sayılan kutsal metinler, Dört İncil'den ibarettir. Bunlar, onların "Yeni Ahit" olarak adlandırdıkları metinlerdir. Bu metinlerin büyük bir kısmı, aslında Hz. İsa'nın en azılı düşmanlarından biri olan Yahudi asıllı Pavlus tarafından kaleme alınmıştır. Pavlus, Hristiyan toplumu içine sızarak Hristiyanlığı içten çökertmeyi, onu dönüştürerek ortadan kaldırmayı hedeflemiş ve bu planında da başarılı olmuştur. Nitekim Yeni Ahit'te yer alan mektupların çoğu ya Pavlus'un kendi mektuplarıdır ya da onun öğrencileri tarafından yazılmıştır. Bu mektuplardan anlaşıldığına göre, Pavlus ile Hz. İsa'nın doğrudan öğrencisi olan Barnaba arasında ciddi görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Bu durum, Hz. İsa'nın gerçek dininin, gerçek İncil'inin, hakikat üzere olan hayat hikâyesinin ve onun gerçek konumunun ortadan kalktığını, yerine Pavlus'un temsil ettiği bir anlayışın hâkim olduğunu göstermektedir. Pavlus'un temsil ettiği bu yaklaşım, Hz. İsa'yı aşırı derecede ulvileştirmiş; Roma'nın resmî dini hâline gelmesiyle de bu tahrif edilmiş anlayış tüm Hristiyan dünyasına

<sup>315</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/92.

<sup>316</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/96.

yayılmıştır. Böylelikle Hristiyanlık, kendi içinden tasfiye edilmiş ve asli kimliğinden uzaklaştırılmıştır.<sup>317</sup>

Kilise ise, bu yeni anlayışa aykırı olan her görüşü ortadan kaldırmaya çalışmıştır; ister doğrudan inkâr edici, isterse insanî bir yorum taşısın, fark etmeksizin tüm karşıt yaklaşımlar yok edilmiştir. Bu bağlamda, Pavlus'un düşünce ekolüne ters düşen havarilerin ve gerçek müritlerin aktardığı bilgiler, yorumlar ve tefsirler bize ulaşmamıştır. Ancak yine de bu imhadan kurtulmuş bazı parçalar mevcuttur. Bunlardan biri de "Barnaba İncili"dir. Bu İncil'de Hz. İsa, Allah'ın bir peygamberi olarak tanıtılır ve onun, Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelediği açıkça belirtilir. Bu gibi ifadeler, İslâmî öğretiyle de örtüşmektedir. Bazı Hristiyanların, söz konusu "Barnaba İncili"nin bir Müslüman tarafından uydurulduğu iddiası da oldukça şaşırtıcıdır. Söz gelimi bu doğru olsa, o hâlde bu İncil'de geçen Hz. İsa'nın dinî otoritelere dair bildirimleri yasaklaması gibi İslâm öncesi dönemlere ait olan hükümler neyle açıklanacaktır? Bu hükümler, bu İncil'in İslâm'dan çok önce var olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda araştırmacı, Hz. İsa'ya dair sabit ve kesin bir haber bulmakta güçlük çeker. Zira olaylar, gecenin karanlığında, şafaktan önce gerçekleşmiştir. Hristiyanların elindeki rivâyetlerden hiçbirinin diğerine tercih edilebilecek sağlam bir delili yoktur.<sup>318</sup>

Gerçekte Hz. İsa ne öldürülmüş ne de çarpmıha gerilmiştir. Allah Teâlâ onu kâfirlerin şerrinden kurtarmış ve kendisine yükseltmiştir. Gerçekte çarpmıha gerilen kişi, onlara benzetilen bir başkasıydı. Allah ise Hz. İsa'yı kendi katına yükseltti. Ancak bu yükseliş ruhla mıydı, yoksa beden ve ruh birlikte mi gerçekleşti? Ve eğer vefat ettiyse, bu ölüm ne zaman ve nerede gerçekleşti? Bu bilgilerin hakikati sadece Allah katındadır.<sup>319</sup>

Burada yapılan izahlar, bize şu değerlendirme imkânını sunmaktadır. İsmail Şihâbuddîn'in Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki iddialarına yönelik değerlendirmeleri hem Kur'ânî delillere hem de tarihsel rivâyetlere yaslanan güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Müellifin özellikle Barnaba İncili'ne atıf yaparak Hz. İsa'nın öldürülmediğini ve çarpmıha gerilmediğini vurgulaması, İslâmî bakış açısıyla uyumludur. Bununla birlikte, Barnaba İncili'nin tarihsel güvenilirliği Batılı akademik çevrelerde tartışmalı görülmektedir. Dolayısıyla bu metni mutlak

<sup>317</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/176.

<sup>318</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/176.

<sup>319</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/176

delil gibi kullanmak yerine, İslâmî kaynakların esas alınması daha sağlam bir metodolojik yaklaşım olurdu.

Ayrıca müellifin Ahmed Dîdât ile Rahip Şuberg arasındaki münazaraya atıfta bulunması, Meseleyi modern dönemdeki dinler arası tartışma metinleriyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Ancak burada Rahip Şuberg'in verdiği karşılıkların zikredilmemesi, anlatının tek taraflı görünmesine sebep olmaktadır. Oysa karşı tarafın savunmaları da aktarılıp ardından tenkit edilseydi, mesele daha ilmî bir bütünlük kazanabilirdi.

Müellifin, Pavlus'un Hristiyanlığın seyrini değiştirdiği ve aslî öğretiyi bozduğu yönündeki tespitleri tarihsel açıdan isabetlidir; ancak bu iddianın arka planı daha detaylı bir biçimde, Hristiyan ilahiyat literatürü üzerinden de tartışılabilirdi. Aynı şekilde, İncillerdeki çelişkilerin zikredilmesi önemlidir fakat bu çelişkiler sadece Dîdât'ın üslubuyla değil, akademik karşılaştırmalı incelemelerle de desteklenmeliydi.

### 2.1.5.3. İnsanlar Arasındaki Eşitlik

Müellif, şu âyetin tefsirinde insanlar arasındaki gerçek değer ne olduğunu açıklamaktadır. "*Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden ya rattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmek ten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.*"<sup>320</sup> Müellif, ilgili âyetin tefsirinde insanların soy ve kabilelere ayrılmasının hikmetini açıklarken toplumun sosyal yapısının kademeli olarak şu şekilde teşekkül ettiğini belirtmektedir: Şu'ûb, yabancı toplulukların büyük soy gruplarını ifade ederken kabâil, Arap topluluklarının büyük soy gruplarını temsil eder. Kabile, birden fazla aşiretin birleşmesiyle oluşurken amâir, büyük ailelerin birleşmesiyle meydana gelir. Butûn, daha küçük aile topluluklarını içine alırken afhâz ise bu ailelerin alt kollarını oluşturmaktadır. Bu sınıflandırma, toplumsal kimliğin belirlenmesi ve sosyal düzenin sağlanması açısından önem arz etmektedir.<sup>321</sup>

Ancak Allah katında bu tür ayrımların hiçbir önemi yoktur. "Sizi farklı diller, farklı renkler, farklı karakterler, ahlaklar, yetenekler ve becerilerle yaratmıştır. Ancak bu çeşitlilik, çatışmaya sebep olmak için değil, insanların birbirini tamamlaması ve toplumun bütün

<sup>320</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>321</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/382.

ihtiyaçlarını karşılamak için vardır." Ne ten renginin ne ırkın, ne dilin, ne de vatana dayalı aidiyetlerin insan değerini belirlemede herhangi bir etkisi vardır. İnsanları gerçek anlamda değerlendiren tek ölçü takvadır. Bu yüzden, insanların dünyada üzerine yarıştığı her türlü değer, Allah'ın ölçüsüne göre önemsizleşir. Eğer insanlar, bu ölçüye göre yaşarlarsa, tüm ayrımcılık sebepleri ortadan kalkar ve insanlar arasındaki tüm düşmanlıklar sona erer.<sup>322</sup>

İnsanlar arasındaki yakınlık ve iş birliğinin en büyük ve en açık sebebi, Allah'ın herkesin Rabbi olması ve tüm insanları aynı kökten yaratmış olmasıdır. Bütün insanlar, tek bir değer altında eşit konumdadır ki bu değer Allah'ın himayesi altındaki takva sancağıdır. İslâm, insanları soy, ırk, kabile veya vatan taassubundan kurtarmak için bu sancağı yükseltmiştir. Çünkü bu tür bağnazlıkların tamamı cahiliye anlayışına dayanır ve İslâm'ın öngördüğü adalet ve eşitlik ilkesine aykırıdır. İslâm, ortaya çıktığı andan itibaren ırkçılık ve kabilecilik temelli tüm bağnazlıkları şiddetle reddetmiş ve bunlarla mücadele etmiştir. İslâm, insanları herhangi bir yapay ayrımın değil, yalnızca Allah'ın emirlerine bağlılığın ve takvanın üstün kıldığı bir sistem içinde birleştirmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle, İslâm'ın tanıdığı tek bayrak Allah'ın bayrağıdır. İslâm ulusçuluk, kabilecilik, hane mensubiyeti ve ırkçılığın getirdiği tüm sahte kimlikleri ve aidiyetleri reddeder. Çünkü bunların hepsi insanları bölmek için uydurulmuş geçici ve yanıltıcı kavramlardır ve İslâm bunları tanımaz.<sup>323</sup>

Resûlullah (s.a.v), asıl üstünlüğün ne olduğunu şu hadislerle açıkça belirtmiştir: Semure tarafından rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*Soyluluk (insanların nezdindeki itibâr) mal ileldir; asıl kerem ise takvâdadır.*"<sup>324</sup> Başka bir hadiste ise şöyle buyurmuştur: "*Kim insanların en şerefliisi olmak isterse, Allah'tan sakınsın (takva sahibi olsun).*"<sup>325</sup> Bu hadisler, İslâm'ın, insanların değeri ve üstünlüğünü maddî unsurlara değil, yalnızca Allah'a olan bağlılıklarına dayandırıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Hüreyre Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: "*Kıyamet günü Allah bir görevliye emreder, o da şöyle seslenir: 'Ben bir nesep (soy) belirledim, siz de bir nesep belirlediniz. Benim nesep ölçüm sizin en takvalı olanınızdır. Ama siz 'Falan, falandan daha üstündür' diyerek kendi ölçülerinizi koydunuz. Bugün ise ben kendi nesep ölçümü yükselteceğim, sizin*

<sup>322</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/382.

<sup>323</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/387.

<sup>324</sup> el-Hâritî, Ebû Hüreyre'den merfuan rivayet etmiştir, bkz. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî Aclûnî, Keşfü'l- Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'stehere min el-Ehâdis 'alâ el-Sineti'n-Nâs, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendevî (y.yk.: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/383.

<sup>325</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, el-Müstedrek, thk. Mustafa Abdülkahir Atta (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/300.

*nesep anlayışınızı ise geçersiz kılacağım. Nerede Allah'tan en çok sakınanlar (müttakiler)?*<sup>326</sup>  
Gerçek anlamda değerli ve cömert olan kişi, Allah katında cömert ve değerli olandır.<sup>327</sup>

Bu bağlamda, Bilâl'in ezan okumasıyla ilgili olarak bir grup insanın yaptığı ırkçı yorumlar, İslâm'ın bu tür anlayışları kesin olarak reddettiğini göstermektedir. Resûlullah (s.a.v), Bilâl'e ezan okumasını emretmiş, o da Kâbe'nin damına çıkarak ezan okumuştur. Ancak orada bulunanlardan bazıları, bu durumu küçümseyerek "Siyahî bir adam Kâbe'nin damından ezan okuyor!" diyerek tepki göstermiştir. O sırada Resûlullah (s.a.v) Kâbe'nin etrafında tavaf etmekteydi. Bu olay üzerine Cebrâil Hucurât Sûresi'nin 13. âyetini indirmiştir: "*Ey insanlar! Şüphesiz biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler hâline koyduk ki birbirinizi tanıyasınız. Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır.*"<sup>328</sup> Bu olay, İslâm'ın üstünlük ölçütünün takva olduğunu ve tüm insanları eşit kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>329</sup>

Müellifin, insanların farklı soy, renk ve kabilelere ayrılmasını toplumsal düzen için gerekli ama Allah katında değersiz oluşuyla izah etmesi, Kur'an'ın evrensel mesajını güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Takvayı üstünlük ölçüsü olarak merkeze alması hem ayetle hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleriyle uyumlu bir bakış açısıdır. Özellikle Bilâl'in ezan okuması üzerine yaşanan olayın Hucurât Sûresi 13. âyet ile ilişkilendirilmesi, eşitlik ilkesinin tarihî bir örnekle pekiştirilmesini sağlamıştır.

Müellifin yaklaşımı, soy ve kabile bağlarını tamamen reddetmek yerine bunların sosyal hayat için varlığını kabul edip, gerçek değer ölçüsünün Allah katında takva olduğunu ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Bu yönüyle hem tarihî bağlamı gözeten hem de çağdaş toplumsal sorunlara ışık tutabilecek bir yorum sunduğu söylenebilir. Onun yorumu, İslâm'ın ırkçılığı ve ayrımcılığı kökten reddettiğini, insanları yalnızca iman ve takva temelinde eşit gördüğünü vurgulamaktadır. Böylelikle müellif hem Kur'an'ın mesajını hem de Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamalarını güncel bir sosyal adalet anlayışıyla buluşturmuştur.

<sup>326</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/387.; İsmail Şihâbuddîn'in telifinde zikrettiği bu iki hadisin kaynağı tespit edilememiştir.

<sup>327</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/384.

<sup>328</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>329</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/384.

#### 2.1.5.4. Yöneticileri Dinlemek ve Onlara İtaat Etmek

Müellif, yöneticilere itaat ve Allah'ın müminlere verdiği hilafet vaadini şu âyetlerle açıklamaktadır: *“Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin” de. Eğer yüz çevirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir. Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, ken dilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yer yüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları kor kularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturaacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir.*<sup>330</sup>

Bu âyetlerde hilafet ve yönetimin temel şartının iman ve salih amel olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle bazı âlimler, bir yöneticinin ancak dindarlığını ve adaletini koruduğu sürece görevde kalabileceğini ifade etmişlerdir. Âyetin zahirine göre, yönetimde kalmanın temel şartı iyilik ve adaletle hareket etmektir. Buna karşılık, bazı âlimler ise başa geçen bir yöneticinin, başlangıçta salih olması şartıyla, sonradan günah işlemesi durumunda bile görevde kalabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar, bağlılığın başlangıçta verilen biat esasına göre devam etmesi gerektiğini ve yöneticinin küçük günahlarla hemen azledilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu görüş, sahih hadislerle de desteklenmektedir. Yöneticileri dinlemek ve onlara itaat etmek, İslâm toplumunun ilk ahdinin temel taşıdır. Ebû Nüceyh el-İrbâz b. Sâriye, Resûlullah'ın (s.a.v.) ashabına hitaben şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: *“Size Allah'a karşı takva sahibi olmanızı ve yöneticilerinizi dinleyip onlara itaat etmenizi tavsiye ediyorum.”*<sup>331</sup> Ayrıca, Ubâde b. Sâmit ölüm döşegindeyken yeğeni Cünâde b. Ebî Ümeyye'ye şu nasihatte bulunmuştur: *“Sana hangi sorumlulukların olduğunu ve hangi haklara sahip olduğunu haber vereyim mi?”* Yeğeni ‘Evet’ diye cevap verince şöyle dedi: *Zorlukta ve kolaylıkta, hoşlandığında ve hoşlanmadığında, hatta hakkın gasp edildiğinde dahi yöneticileri dinlemek ve onlara itaat etmek senin üzerine farzdır. Dilini adaletle doğrultmalısın. Ancak yöneticiler seni apaçık bir günaha zorladıklarında onlara karşı gelmek hakkındır. Eğer sana Allah'ın kitabına aykırı bir emir verilir ise Allah'ın kitabına uymalısın.”* Katâde'nin

<sup>330</sup> en-Nûr 24/54, 55.

<sup>331</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/126; İbn Mâce, “Mukaddime”, 7; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16.

rivâyetine göre Ebû'd-Derdâ şöyle demiştir: "İslâm, ancak Allah'a itaate bağlıdır. Hayır ancak cemaat (topluluk) ile mümkündür. Samimiyet (nasihat), Allah'a, Resul'üne, halifeye ve tüm müminlere karşı gösterilmelidir."<sup>332</sup>

Müellif, Allah'ın vaadini yerine getirdiğini belirterek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Gerçekten de Allah, vaadini yerine getirmiştir. Resûlullah vefat etmeden önce Mekke, Hayber ve Bahreyn'i fethetmiş, Arabistan Yarımadası'nın tamamında İslâm hâkimiyetini kurmuştu. Hatta Hîre Mecûsîlerinden ve Şam'ın bazı bölgelerinden cizye alınmıştı. Roma İmparatoru Heraklius ile Mısır'ın büyük yöneticisi Mukavkıs ile barış antlaşmaları yapılmıştı.<sup>333</sup> Daha sonra İslâm devleti, peş peşe gelen halifeler döneminde güçlü ve sarsılmaz bir yapı kazanmıştır. Raşid Halifeler döneminden sonra, Emevîler döneminde İslâm fetihleri Şam, Endülüs ve Hindistan'a kadar ulaşmıştır. Abbâsîler döneminde İslâm hâkimiyeti, farklı coğrafyalara yayılmış ve İslâm yönetimi geniş bir coğrafyada istikrar kazanmıştır. Osmanlı Devleti döneminde ise İslâm toprakları, doğuda Çin sınırlarına, batıda Atlas Okyanusu kıyılarına, kuzeyde Konstantiniyye'ye (İstanbul) ve güneyde Kuzey Afrika'nın en uç noktalarına kadar uzanmıştır. Ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hilâfet kaldırılmış ve böylece İslâm dünyasında büyük bir yönetim boşluğu oluşmuştur.<sup>334</sup>

Savaş, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri iki karşıt taraf arasında süregelen bir olgudur. Bir tarafta, Allah'ın dininden rahatsız olan, onun hâkimiyetini yok etmeye çalışan bir grup, diğer tarafta ise insanları Allah'a bağlayan ve İslâm toplumunu güçlü tutmaya çalışan bir topluluk bulunmaktadır. Resûlullah (s.a.v) bu mücadeleyi şöyle ifade etmiştir: *"Ümmetimden hak üzerinde olan bir topluluk kıyamet gününe kadar varlığını sürdürecektir. Onları terk edenler de onlara karşı gelenler de zarar veremeyecektir."*<sup>335</sup> Resûlullah (s.a.v) ve ashabının İslâm devletini kurarken karşılaştıkları mücadele incelendiğinde, önce Arap putperestliğiyle yaklaşık yirmi beş yıl boyunca mücadele ettikleri ve sonunda onu mağlup ettikleri görülmektedir. Daha sonra Arapları tevhid altında birleştirerek Bizans ve Pers imparatorluklarına yönelmişlerdir. Kısa bir süre içinde, Müslümanlar dünyanın en güçlü devleti haline gelmişlerdir. İlk başta Mekke'de fakir ve zayıf bir aileden çıkan bir

<sup>332</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/101.

<sup>333</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/102.

<sup>334</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/102.

<sup>335</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/94; Müslim, "Kitâbu'l- İmâre", 174; İbn Mâce, "İman, Fadâilu'l-Sahabe ve'l-İlim", 1; Tirmizî, "Fiten".

topluluğun, dünya çapında bir güç haline geleceği düşünülemezdi. Ancak İslâm, adalet, birlik ve tevhit anlayışıyla kısa sürede büyük bir hâkimiyet sağlamıştır.<sup>336</sup>

Bu hâkimiyetin gerçekleşmesi, uzun vadeli hazırlıklar ve sürekli çaba gerektirir. Liderlik ve hâkimiyetin belirli nitelikleri vardır ve bunlar ancak samimi, çalışkan bireylerle sağlanabilir. Çalışmayan, çaba göstermeyen kimse için hâkimiyet elde etmek imkânsızdır." Bunun sıradan bir krallık, zorbalık veya baskıcı bir yönetim olmadığını belirterek şunları eklemektedir: "Gerçek hâkimiyet, dünyada imar ve ıslah gücüne sahip olmakla ilgilidir, yıkım ve fesat çıkarmakla değil. Adalet ve huzur sağlama yeteneğini gerektirir, zulüm ve zorbalıkla değil. İnsanları ve toplumları hayvani seviyelere düşürmek değil, onları yükseltmek ve geliştirmek için çaba göstermek gerekir. İşte bu nitelikler bir toplumu yükseltir ve dünyayı yöneten zorba güçleri sarsar. Ancak bu yüksek anlayışı zayıf ve bilinçsiz kimselerin kavraması mümkün değildir.<sup>337</sup>

Bu çerçevede, müellifin yöneticilere itaate dair yorumları hem klasik literatür hem de günümüz açısından şu şekilde değerlendirilebilir. Müellifin, yöneticilere itaati iman ve salih amel şartına bağlaması, klasik İslâm siyaset düşüncesindeki adalet merkezli yaklaşım ile uyumludur. Nitekim İslâm tarihinde, yöneticilerin meşruiyetinin en temel şartı adaletle hareket etmeleri ve dinin hükümlerini gözetmeleriydi. Âyetlerden ve sahih hadislerden aktarılan rivâyetlerle bu görüşün temellendirilmesi, müellifin metninin ilmî ağırlığını artırmaktadır. Özellikle İrbâz b. Sâriye ve Ubâde b. Sâmit'in rivâyetlerinde, itaati bir yükümlülük olarak ortaya koyarken aynı zamanda "Allah'ın kitabına aykırı emirlerde itaatsizlik" prensibinin vurgulanması, İslâm'ın yönetim anlayışında mutlak itaate değil, dengeli bir itaate dayalı bir perspektif sunduğunu göstermektedir.

Bu yaklaşım, günümüz İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu yönetim sorunları açısından da dikkat çekicidir. Zira birçok İslâm ülkesinde yönetimler, dinî meşruiyet söylemlerine dayanmakla birlikte adalet ve salih amel şartlarını yerine getirmekte zorlanmaktadır. Halkın yöneticilere güven duymaması, çoğu zaman zulüm, yolsuzluk ve baskıcı yönetim anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Müellifin ortaya koyduğu "itaat ancak

<sup>336</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/103.

<sup>337</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/103.

adaletle ve salih amelle mümkündür” ilkesinin hayata geçirilmesi, bu tür krizlerin aşılmasına katkı sağlayabilecek evrensel bir çözüm önerisi sunmaktadır.

Sonuç itibarıyla müellifin yaklaşımı hem klasik İslâm siyaset düşüncesiyle hem de günümüzün ihtiyaçlarıyla örtüşmektedir. İslâm ümmeti bugün parçalanmışlık, siyasi istikrarsızlık ve iç çatışmalarla mücadele ederken, adalet merkezli bir yönetim anlayışının önemi daha da belirgin hâle gelmektedir. Yöneticilerin meşruiyetinin adalet ve salih amel şartına bağlanması, ümmetin birliğini ve toplumsal huzuru yeniden inşa edebilecek temel ilkelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.5.5. Kısasın Meşruiyeti

İsmail Şihâbuddîn, bu tefsirde İslâm’da meşru kılınan kısasın ilahî hikmeti ve toplumsal meşruiyetini açıklamaktadır. Bu bağlamda, mazlumun hakkını destekleyerek, kısas hükmünün hikmet ve faydalarını deliller ve hikmetle ortaya koymaktadır. Bakara Sûresi’nin 179. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz."*<sup>338</sup> Müellif, bu âyetin tefsirinde kısasın ne anlama geldiğini, hangi amaçla meşru kılındığını ve sonuçlarının neler olduğunu sorgulamaktadır. Sonrasında ise Allah Teâlâ’nın şu hikmete işaret ettiğini belirtir: *"Kısasta sizin için hayat vardır. Çünkü kısas intikam almak ya da kinleri tatmin etmek için değildir. Bilakis insan hayatını korumak, toplumun düzenini sağlamak ve canların korunması gibi büyük hikmetler taşır. Kısasın meşruiyeti, akıl sahiplerinin dikkatle düşünmesi gereken ilahî hikmetlerden biridir."*<sup>339</sup>

İslâm toplumunun fertleri birbirlerine karşı sevgi, şefkat ve dayanışmada tek bir bina gibidirler. Birbirlerini sınıksız tutarlar; tek bir tuğlası yerinden oynasa yapı sarsılır ve çökmeye doğru gider. Nitekim Allah Teâlâ bunu önceki dinlerde de yerleşik bir prensip olarak şöyle ifade etmiştir: *" Bundan dolayı İsrailoğullarına (Kitap'ta) şunu yazdık: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir boz gunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatı nı kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır. Andolsun ki, onlara resûllerimiz apaçık deliller (mucize ve âyetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da (hâlâ) yeryüzünde aşırı gitmektedir."*<sup>340</sup> Bir

<sup>338</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>339</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/265.

<sup>340</sup> el-Mâide 5/32.

insanın hayatına saldırmak, tüm insanlığın hayatına saldırmak gibidir; çünkü her bireyin hayat hakkına karşı yapılan bir tecavüzdür. Bu tür bir saldırı, insanların bir arada barış ve kardeşlik içinde yaşamasını tehdit eden büyük bir tehlike oluşturur ve toplumsal yapının bütünlüğünü bozarak kaosa yol açar. Nitekim Resulullah'ın peygamber olarak gönderildiği dönemde Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan şiddetli çatışmalar buna örnek teşkil etmektedir. Bu cinâyetleri işleyenler toplumun içine fitne ve fesat tohumları ekerek aileler arasındaki dayanışma ve sevgi bağlarını koparmakta; yerine kin, düşmanlık ve öldürmeyi getirmektedirler.<sup>341</sup>

Bu suçlulara hak ettikleri cezayı uygulamak, onların cezalandırılması ve başkalarının bu suçu işlemesini önlemek açısından önemlidir. İddia edildiği gibi bu, sadece intikam almak veya kin beslemek değildir; aksine adaletin sağlanması, insan haklarının korunması ve İslâm toplumunun huzur ve sükûn içinde yaşaması için vazgeçilmez bir gerekliliktir. Bu nedenle, İslâm'ın öngördüğü kısas hükmü, insanlığın güvenliğini sağlayan ve toplum düzenini koruyan ilahi bir emirdir.<sup>342</sup>

Kıyas, suçlunun bir canı ortadan kaldırmasını engeller; böylece tek bir hayata kastetmekten sakındırmak, aslında tüm insan hayatına karşı bir saldırıdan caydırmak gibidir. Bu, sanki tek bir bireyin, bir ailenin veya bir toplumun hayatı değil, mutlak anlamda hayatın korunmasıdır. Kıyasın meşru kılınmasının temel amacı, bu insanî ve evrensel düzenin sakin ve güvenli bir şekilde devam etmesini sağlamaktır. İnsanların iç dünyasında ve davranışlarında ortaya çıkan ahlaksız ve mantıksız akımlar, adalet ve hakkaniyet esaslarıyla çatıştığında toplumun dokularını yıpratarak sosyal düzenin temelinden sarsılmasına sebep olur. Böylece "insan hakları" söylemleri, toplumların gerçek sorunlarına çözüm getiremeyen anlamsız tartışmalara dönüşür ve kurallar ve kanunlar, havada uçan tüyler gibi istikrarsız hale gelir. İslâm'ın kısas hükmüne karşı "vahşet" ve "gaddarlık" ithamlarıyla saldıranlar, kendilerini insan haklarının savunucuları gibi göstermelerine rağmen aslında insanlık düzeninin en büyük düşmanlarıdır. Bunlar sağduyudan yoksun, duyu ve hisleri bozulmuş, dünyadaki gerçekleri algılayamayan ve kavrayamayan kişilerdir. Bu nedenle, dünya genelinde yaşanan kaos ve düzensizliğin asıl sorumluları, insan haklarını uyguladıklarını iddia eden bu kimselerdir. Üzücü

<sup>341</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/265.

<sup>342</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/265.

olan şey ise, bireysel veya devlet düzeyinde İslâm'a mensup görünen bazılarının, Avrupa ve Amerika'daki güçlere boyun eğerek onların çıkarlarına hizmet etmesidir.<sup>343</sup>

İslâm'ı temsil ettiğini iddia eden bu kimselerin İslâm'ın simgesini ve geleneksel görüntüsünü terk ederek Müslümanları yanıltmamaları büyük önem arz etmektedir. Çünkü onların uygulamaları Firavunluk, Nemrutluk veya Kenanîlik gibi cahilî sistemlerin uygulamaları gibidir. Bu kimseler, İslâm'ın temel prensiplerinden uzaklaşmış ve bu nedenle İslâm'dan çıkmış sayılırlar. Bugün dünyanın birçok yerinde, şehirlerde ve köylerde yaşanan kaos, ahlaki çöküş ve yozlaşma, toplumdaki eşitsizlikler ve adaletsiz hükümlerin sonucudur. Bu durum suçluları daha fazla zulme teşvik etmekte, mağdur olanların kalplerinde kin ve nefreti artırmakta, toplumun huzurunu yok etmekte ve kaosu derinleştirmektedir. Bu politikalarla suçlulara gösterilen sahte merhamet, aslında onları daha büyük suçlara sevk etmekte ve mağdurların kalplerindeki öfkeyi ve kini beslemektedir. Böylece zayıf insanların yüreklerinde anarşiye uygun ortam oluşmaktadır. Bu sebeple, artık herkesin bu gafletten uyanması ve temelsiz iddialarını bırakmaları gerekir.<sup>344</sup>

Daha sonra İsmail Şihâbüddîn şöyle demektedir: "27 Ağustos 1998 tarihinde Güney Kore gazetelerinde yer alan bir habere göre, Kore hükümeti önceki cumhurbaşkanını idam cezasına çarptırmış, cumhurbaşkanının yardımcısı ise yirmi iki yıl hapse mahkûm edilmiştir. Görüldüğü üzere, İslâm hukukuna herkes ve her devlet, sıkıntılar arttığında ve içinden çıkılmaz hale geldiğinde dönmektedir. Umarım ki, İslâm'ın hükümlerine, adını diktatörlük koydukları yönetimlerinden vazgeçerek dönerler. Çünkü ancak kısas gibi İslâmî hükümler uygulandığında insanlar huzur ve sükûnet bulur."<sup>345</sup>

Müellif, kısasın meşruiyetini açıkladıktan sonra günümüzde bazı mahkemelerin uyuşturucu suçlularına idam cezası vermesini bu bağlamda ele almıştır. Bazı uluslararası mahkemeler uyuşturucu kaçakçılarını idam cezasına mahkûm etmekte ve bazı İslâm ülkeleri de onları izleyerek bu cezayı uygulamaktadır. Oysa bu zavallılar, uyuşturucu tacirlerinin zorlamasıyla bu işi yapmaktadır. Bu kişiler, zengin ve güçlü kişilerin emirlerine itaat etmekte ve bu yüzden de itaat ettikleri kimselere gerçek ceza verilmelidir. Bugüne kadar uyuşturucu kullanan varlıklı kişilerin idam edildiğine dair hiçbir haber duymadık. Oysa uyuşturucunun yayılmasının gerçek sebebi, bu zengin ve güçlü kişilerdir. Bu yüzden, bu cezanın kaynağı hangi

<sup>343</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/266.

<sup>344</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/266.

<sup>345</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/267.

ayet ya da hadisle desteklenebilir? Daha da şaşırtıcı olan, bazı İslâm ülkelerindeki mahkemelerin, uyuşturucu kullanıcıları ve içki içenleri idamla cezalandırarak Kur'ân âyetlerini yanlış şekilde kullanmalarıdır. Oysa sorun, uyuşturucu ticaretini finanse eden zengin ve güçlü kesimlerin sert şekilde cezalandırılmasıyla çözümlenmelidir. Bu yapılırken de kişinin milliyetine veya konumuna bakılmamalıdır.<sup>346</sup>

Yukarıda aktarılan hususlar dikkate alındığında müellifin kısas konusundaki yaklaşımı, İslâm hukukunun temelini oluşturan "canın dokunulmazlığı" ilkesini ön plana çıkarmaktadır. Özellikle kısasın intikam veya kin duygularını tatmin için değil, toplumsal düzenin korunması, suçların önlenmesi ve insan hayatına duyulan saygının tesis edilmesi için meşru kılındığını vurgulaması hem âyetin lafzıyla hem de İslâm hukukunun genel ilkeleriyle uyumludur. Müellifin bu noktada "kısasta hayat vardır" ifadesini merkeze alarak meseleyi bir caydırıcılık ilkesi üzerinden temellendirmesi, klasik tefsir anlayışının izlerini taşımaktadır.

Bununla birlikte müellifin değerlendirmesi, kısasın toplumsal barış açısından vazgeçilmez bir rol oynadığını güçlü örneklerle ortaya koymaktadır. Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki tarihî çatışmalara atıf yapması, kısasın pratik hayattaki işlevine dair somut bir bağlam sunmaktadır. Bu bağlam, kısasın bir şiddet meşrulaştırma aracı değil, aksine şiddeti kontrol altına alan, toplumu fesat ve anarşiden koruyan bir mekanizma olduğunu göstermektedir. Müellifin, kısas karşılığı modern söylemleri "insan hakları" kisvesi altında yürütülen temelsiz tartışmalar olarak nitelmesi batılı hukuk anlayışıyla İslâm hukukunun farklı paradigmalarda üzerinde yükseldiğini ortaya koymaktadır.

Müellifin en dikkat çekici değerlendirmelerinden biri, uyuşturucu suçlarına verilen idam cezalarıyla kısas hükmünü ilişkilendirmesidir. Burada, zayıf ve çoğu zaman zorla bu işe sürüklenen kişilerin idam edilmesini eleştirmesi, İslâm hukukunun adalet merkezli doğasına işaret etmektedir. Gerçek suçluların, yani bu ticareti yöneten, finanse eden ve insanları sömüren güçlü kesimlerin cezalandırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında müellif, kısasın yanlış uygulamalarına karşı bir uyarı yaparak İslâm hukukunun özündeki adalet dengesini hatırlatmaktadır.

Sonuç olarak, müellifin kısas konusundaki yaklaşımı, İslâm'ın adalet, caydırıcılık ve toplumsal barış ilkelerini güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, üslubundaki

<sup>346</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/267.

sertlik ve polemik ağırlığı, metnin akademik niteliğini zaman zaman gölgelemektedir. Yine de, zengin örnekler, güncel olaylara yapılan göndermeler ve özellikle kısasın yanlış uygulamalarına yönelik eleştiriler, metnin güçlü taraflarını oluşturmaktadır. Müellifin bu yaklaşımı hem klasik tefsir geleneğini sürdürmesi hem de modern meselelere temas etmesi bakımından kıymetlidir; ancak daha sistematik ve kaynak temelli bir analizle desteklenseydi, hem akademik dünyada hem de İslâm hukukunun çağdaş tartışmalarında daha ikna edici bir katkı sağlayabilirdi.

### 2.1.5.6. Talak ve Haklarda Eşitlik

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizle meleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Ka dınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*<sup>347</sup> Müellif, bu âyetin tefsirinde, eşler arasındaki haklara, eşitliğe ve eski dönemlerde Avrupa ve Hindistan toplumlarında kadının durumuna değinerek Hindistan'da yaygın olan "Sati"<sup>348</sup> geleneğinden bahsetmektedir:<sup>349</sup>

Burada, boşanma sonrası geri dönme hakkının sadece erkeğe ait olabileceği konusundaki yanlış düşünceyi gidermek amacıyla Allah, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu belirtmektedir. Bu, kadın ile erkeğin aile hayatını birlikte ayakta tutan iki eşit unsur olduğunu ifade eden genel bir ilkedir. Her iki tarafın da birbirine karşılıklı ve denk hakları vardır. Kadın nasıl çocukları ve erkeğin malını korumak, güzelce geçinmekle yükümlüyse erkek de ailenin geçimini sağlamak, eşinin durumunu düzeltmek ve ona güzel davranmakla yükümlüdür. Kadınların konumu, İslâm öncesinde veya sonrasında hiçbir toplum tarafından İslâm'ın onları yerleştirdiği yüce mertebeye yükseltilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber evleo Hutbesi'nde şöyle buyurmuştur: *"Kadınlar konusunda Allah'tan korkun. Siz onları Allah'ın*

<sup>347</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>348</sup> *Sati*, eski Hindu geleneğinde kocası ölen kadının, eşinin cenaze ateşinde kendini yakması uygulamasına verilen addır. Onlara göre bu, kadının eşine bağlılığının en yüksek ifadesi olarak görülmüştür. Modern dönemde Hindu reformcuların tepkisi ve toplumsal baskılar sonucunda Britanya sömürge yönetimi tarafından 1829'da Bengal'de yasaklanmıştır. Daha sonra Hindistan devleti de bu uygulamayı kesin biçimde yasaklamış ve "Sati Prevention Act" (1987) [Sati'yi Önleme Yasası] ile suç kapsamına almıştır. Bk. Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India* (Berkeley: University of California Press, 1998), s. 15–22 ; Veena Talwar Oldenburg, *Dowry Murder: The Imperial Origins of a Cultural Crime* (New York: Oxford University Press, 2002), s. 32–34.

<sup>349</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/332.

*emaneti olarak aldınız ve Allah'ın kelimesi ile onları kendinize helal kıldınız. Onların da sizin üzerinizdeki hakları, geleneklere göre yiyeceklerini ve giyeceklerini temin etmenizdir.*"<sup>350</sup> Bu alime göre, kadın ve erkek, toplumsal haklar ve sorumluluklar açısından eşittir ve müellif bu görüşünü İslâmi delillerle desteklemektedir.<sup>351</sup>

Modern dünya, medeniyet ve kadın haklarına saygı iddialarına rağmen, kadınların eşlerinin evlerinde yaşadıkları baskı, şiddet, yakılma, öldürülme, asılarak infaz edilme ya da intihara sürüklenme gibi şiddet olaylarına şahit olmaktadır. Binlerce kadın, bu ahlaksız şiddetin kurbanı olmaya devam etmektedir. Hindistan'daki gayri-insani uygulamalardan biri olan "Sati" geleneği, kadınların ölen eşlerinin cenazeleriyle birlikte canlı olarak ateşe atılarak yakılmalarıdır. Kadınlar bu geleneği reddetseler bile, çoğunlukla buna zorlanmaktadırlar. Bugün dahi dünya genelinde kadınların kaçırılma ve öldürülme vakaları sık sık yaşanmakta ve bu trajediler yürekleri parçalamaktadır.<sup>352</sup>

Günümüz sözde bilim ve ilerleme çağı, gerçekte ilk cahiliye döneminden bile daha geriye gitmiş bir dönemdir. Asıl şaşırtıcı olan, Müslümanları kadın haklarını kısıtlamak ve barbarlıkla suçlamak için bir araya gelenlerin, İslâm'ın kadına fitratına ve kapasitesine uygun tüm dini, ekonomik ve bilimsel hakları verdiğini göz ardı etmeleridir. İslâm sadece kadınların karmaşık ortamlarda ve sınırlı alanların dışında kalmasını yasaklar. Avrupalılar, eski mitolojik vahşetlerini terk edip kendilerini ve çevrelerini düzeltmek yerine, herkese hakkını veren ve kadını hak ettiği konuma yükselten hoşgörü dini İslâm'a saldırmaktadırlar. Avrupa, her konuda dünyanın en ileri medeniyetine sahip olduklarını ve kadın haklarını savduklarını iddia ederken pratikte kadının hayatında birçok engel koymaya devam etmektedir.<sup>353</sup>

Bu çerçevede müellifin yaklaşımı, İslâm'ın aile düzeninde kadına verdiği değeri açıkça yansıtmaktadır. Müellifin boşanma sonrası kadın ve erkek arasındaki hak ve sorumlulukları ele alırken Kur'an'ın koyduğu karşılıklı denklik ilkesini ön plana çıkarması, İslâm'ın aile düzeninde kadına verdiği değeri açıkça göstermektedir. Veda Hutbesi'nden yapılan alıntıyla bu görüşünü desteklemesi, kadının bir emanet olarak görülmesini ve onun haklarının korunmasının dini bir yükümlülük olduğuna işaret etmektedir.

<sup>350</sup> Tirmizî, "er Radâ'", 11, "Tefsîru'l Kur'an", 10; İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/332.

<sup>351</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/332.

<sup>352</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/334

<sup>353</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/210

Bununla birlikte, Hindistan'daki "Sati" geleneği gibi tarihsel örnekler üzerinden yapılan karşılaştırmalar, İslâm'ın kadına kazandırdığı değer diğer toplumlara kıyasla çok daha ileri bir noktada olduğunu ortaya koymaktadır. Modern dönemde kadınların maruz kaldığı şiddet ve baskılara değinilmesi, konunun güncelliğini göstermesi açısından önemlidir; fakat bu tür iddiaların somut veriler ve istatistiklerle desteklenmesi metni daha güçlü kılabilirdi. Genel olarak bakıldığında, müellifin yaklaşımı İslâm'ın kadına verdiği değeri ve eşitlik anlayışını vurgulamak bakımından kıymetli olmakla birlikte kaynak temelli bir çerçeveye ele alınsaydı hem akademik hem de toplumsal açıdan daha ikna edici bir katkı sağlayabilirdi.

### 2.1.5.7. Mescitler ve Allah'ın Zikrine Engel Olmak

el-Bakara Sûresi'nin 114. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir. Böy leleri oralara (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidirler. Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük bir azap vardır."*<sup>354</sup> İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî, bu âyetin tefsirinde şöyle der: "Ayet-i kerime, Allah'ın adının anıldığı her türlü mescit ve mabede girişin engellenmesini yasaklamaktadır. Bugün demokratik olduğunu iddia eden Hindistan'da birçok mescit, aşırı uçların karanlık ve barbar saldırılarının kurbanı olmakta; ya yıkılmakta ya işgal edilmekte ya da eski eser sergisi veya putperest tapınaklara dönüştürülmektedir. Kimseye buralarda namaz kılmak ve Allah'ı zikretmek için izin verilmemektedir. Hiç şüphesiz bu zalimler, ayette belirtilen 'Onlar için dünyada rezillik vardır' hükmüne dâhildir."<sup>355</sup>

İsmail Şihâbuddîn bu konuda şöyle demektedir: "Zaman zaman birçok caminin inşa edilip sonra yıkılarak yerlerine liman, otopark veya başka amaçlarla kullanılacak yapılar inşa edildiğini işitiyor ve görüyoruz. Bu, medeniyet adına yapılmış, fakat son derece çirkin ve çarpık bir uygulamadır. Böyle yapanlarla Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını engelleyenler arasında ne fark vardır? Bu durum, Karmatîler ve müşrik Kureyşliler gibi camilerin harap edilmesine çalışmak değil midir? Üstelik onlar bile Kâbe'yi yıkmaya teşebbüs etmemişti. Oysa Müslümanlara düşen görev, Allah'ın mescitlerine saygı göstermek ve onlara ancak korku ve huşu ile girmektir. Allah Teâlâ'nın *"Böyleleri oralara (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidirler"*<sup>356</sup> buyruğu gereğince, mescitlere tam bir saygı, tevazu ve huşu

<sup>354</sup> el-Bakara 2/114.

<sup>355</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/192.

<sup>356</sup> el-Bakara 2/114.

içinde girmek zorundadırlar. Fakat bu sınırları aşarak camileri yıkanlar arasında, kendilerini bizim taraftarlarımızdan ve dinimizin mensuplarından sayan kimseler yok mudur!<sup>357</sup>

İslâm tarihinin başlangıcından beri, ümmetin tarihi; ibadetleri, hatıraları ve duyguları ile kâfirliğin karmaşık mücadeleleri iç içe geçmiş durumdadır. Küfür ile iman arasındaki mücadele, uzun bir süreç olarak devam etmekte ve insanlığı büyük bir çaba içine sokmaktadır. İlahi hikmet gereği bazen hak mağlup olur ve bunun sonucunda camilerin kilise, müze ya da ahıra dönüştüğünü görebiliriz. Günümüzde Hindistan'da Hindu fanatikler, putlarının doğduğu yer olduğunu iddia ederek Babri Camii'ni yıktılar. Görünen o ki, bu put henüz doğmuş, yeni bir tanrıdır! Binlerce Müslüman, caminin kubbelerinden yükselen tevhit sesini korumak için canlarını verdiler. Bu mücadele hâlâ devam etmektedir. Yakın zamanda Gucerât'ta da binlerce Müslüman hayatını kaybetti. Bu katliamlar sürekli olarak gerçekleşmekte, kanlar oluk oluk akmakta ve Müslümanların Allah'tan başka hiçbir yardımcı ve destekçileri bulunmamaktadır.<sup>358</sup>

Müellif, Babri Camii'nin yıkılışı sırasında yaşanan olaylar hakkında şunları söylemektedir: “Müşriklerin vahşi saldırılarıyla gerçekleşen Babri Camii'nin yıkımı sırasında erkek, kadın, çocuk, yaşlı demeden binlerce Müslüman öldürüldü, vahşice katledildi ve evlerinden sürüldü. Kaç Müslüman genç kız, insanların gözleri önünde babalarının ve kardeşlerinin huzurunda tecavüze uğradı! Kaç Müslüman kız, karınları deşilerek hunharca katledildi! Bütün bunlar olurken insan hakları adına kurulan kurum ve kuruluşlar sağır, dilsiz ve kör gibi davrandılar; sanki dilleri tutulmuş ve susmuşlardı.”<sup>359</sup>

Sömürgeciliğin ve misyonerlerin temel hedefi, İslâm ümmetini İslâm'dan uzaklaştırmak, onu medeniyetinden kopararak yozlaştırmak, İslâm'ı terk etmelerini sağlamak ve eğer mümkünse onları Hristiyanlaştırmaktır. Bunu da 'ilerleme' adı altında yapıyorlar ve Müslümanların geri kalmasının sebebinin İslâmî kuralları uygulamak olduğunu öne sürerek laikliği, yani dinin siyasetten ayrılmasını şart koşuyorlar. Çünkü Müslümanların İslâm'dan uzaklaşarak sadece dünyalık toplamak ve zevk peşinde koşmak için çalıştıklarını kesin olarak

<sup>357</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/192.

<sup>358</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/193.

<sup>359</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/450.

anlamış bulunuyorlar. Böylece Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde barbarca saldırılar düzenleyerek masum insanların kanlarını akıtıyorlar."<sup>360</sup>

el-Bakara Sûresi'nin 114. âyetini değerlendirirken, Müellifin bu ayet üzerinden yaptığı yorumlar, camilerin sadece ibadet mekânı değil, aynı zamanda İslâm ümmetinin kimliğinin ve birliğinin sembolü olarak nasıl görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı, Kur'ân'daki "Allah'ın adının anıldığı mekânların korunması" ilkesini güncel olaylarla ilişkilendirmesi bakımından dikkate değerdir. Müellif, özellikle Hindistan'daki Babri Camii'nin yıkılışı ve sonrasında yaşanan şiddet olaylarını örnek vererek, âyetin hükmünü tarihî ve çağdaş bağlamda somutlaştırmaktadır. Bu yaklaşım, âyetlerin sadece teorik düzeyde değil, sosyal ve siyasal olaylarla iç içe okunması gerektiğini göstermektedir.

Müellif'in camilerin yıkılmasını Karmatîler ve müşrik Kureyşliler gibi tarihî örneklerle kıyaslaması, tefsirî bakış açısının tarihsel sürekliliğe verdiği önemi ortaya koymaktadır. Ancak bu karşılaştırmaların daha fazla kaynak ve delil ile desteklenmesi, anlatının akademik sağlamlığını artırabilirdi. Genel olarak, müellifin yaklaşımı camilerin İslâm ümmetindeki merkezi rolünü vurgulaması bakımından kıymetlidir. Aynı zamanda onun çağdaş saldırıları ilahî âyetler bağlamında yorumlaması, Kur'ân'ın evrensel mesajının güncel boyutunu ortaya çıkarmaktadır.

### 2.1.5.8. Çağdaş Âlimlere Eleştiri

Âl-i İmrân Sûresi'nin 24. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Bunun sebebi, onların, "Bize, ateş sadece sayılı günlerde do kunacaktır." demeleridir. Uydurageldikleri şeyler dinleri ko nusunda kendilerini aldatmıştır."*<sup>361</sup> Müellif bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir: Bu insanların iddiası şudur: Din adına uydurdukları şeylerin doğru olduğunu sanarak, "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz", "Ateş bize ancak birkaç gün dokunur", "Biz hak üzereyiz, siz ise batıl üzeresiniz" derler. Bu durumda olanların benzerleri, bugün kendilerini Müslüman sanan bazı kimselerdir. Onlar Allah'ın kitabıyla aralarında hükmedilmek üzere davet edildiklerinde bir kısmı yüz çevirerek bundan uzaklaşır. Yine onları kibirlenip geri çekilirken görürsün. İnsan hayatının sadece dünyadan ibaret olduğunu, hayatın pratik alanlarına, ekonomik, sosyal ve ailevi ilişkilere dinin karıştırılmasına gerek olmadığını savunurlar. Sonra da kalkıp Müslüman olduklarını iddia ederler! Dahası, bazıları safça ve

<sup>360</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/450.

<sup>361</sup> Âl-i 'İmrân 3/24.

cahilce şöyle inanırlar: "Allah bizi ancak günahlardan arındırmak için kısa bir süre cezalandıracak, ardından cennete götürecektir. Sonuçta biz Müslüman değil miyiz?" İşte bu düşünce, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hristiyanların düştüğü aynı yanlış ve aldanıştır. Bunların İslâm'da asla yeri yoktur.<sup>362</sup>

Bazı kimseler vardır ki, nefsin hoş gösterdiği şeylere aldanmışlardır. Bunlar arasında, aklî ve şer'î ilimlerde derinleşmiş, ancak nefis terbiyesinden mahrum kalmış olan ilim erbabı da bulunur. Bu kimseler dünyaya düşkünlük, günah işlemeye meyil ve nefsin tuzaklarına karşı gaflet içinde olmakla birlikte, kendilerini Allah katında değerli ve günahlardan arınmış sayarlar. Verdikleri fetvalarla övünür, dinin hem zahirî hem de bâtinî boyutlarını ihmal ettikleri hâlde kendilerini dine hizmet ediyor zannederler. Bazıları ise, sürekli olarak insanlara cedel (tartışma) yöntemlerini öğreterek zihinlerdeki şüpheleri gidermeye çalışır, bu şekilde dinin korunacağını ve yayılacağını sanırlar. Ne var ki bu yaklaşım, çoğu zaman kalpleri zikirden, ihlâstan ve teslimiyetten uzaklaştırır. Diğer bir grup, vaaz ve irşad faaliyetlerini sadece şöhret aracı hâline getirir. Kalpleri samimiyetten yoksun, sözleri ise hissiz ve etkisizdir. Bazı fıkıhçılar, gerçek anlamda haram olan şeylere zorlama yorumlarla fetva vererek bunları halk nazarında helâl gösterirler.<sup>363</sup>

İbadet anlayışında dengeyi kaybeden bir kısım insanlar da vardır. Bunlar, farz ibadetleri ihmal ederken nafilelere gereğinden fazla önem verirler. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamadan hızlıca okumayı marifet sayar, gece-gündüz hatimlerle övünürler. Yine bazıları, yılın tamamını oruçla geçirmekle övünür; bazıları da üzerlerinde kul hakkı ve borçlar olduğu hâlde hacca gitmeyi büyük bir erdem sayar. İrşat görevini yerine getirdiğini zanneden bazı kişiler, başkalarına iyiliği emredip kötülükten sakındırırken kendi nefislerini unuttur. Kimi ise, zahiri görüntüsüne ve kıyafetine aldanarak kendini takvâ sahibi sanır, oysa içinde Allah korkusundan ve ihlâstan eser kalmamıştır. Tasavvuf terminolojisiyle ifade edilecek olursa aldanan bir başka kesim daha vardır. "Müşâhede", "tecellî", "vusûl" gibi terimlerle nefsini yücelten, "Ben cesurum; fakihler, müfessirler ve avam ise değersizdir" diyenler bu gruba örnektir. Yine hakiki mârifete ulaşmadan "zühd", "aşk", "vecd" ve "Allah sevgisi" iddiasında bulunanlar, zamanla bâtil inançlara veya küfre sürüklenebilecek düşüncelere kapılabilirler.<sup>364</sup>

<sup>362</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/493.

<sup>363</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/493.

<sup>364</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/49.

Bazıları, kendilerine bir ilham geldiğinde bundan heyecan duyar fakat bu hâl perdelenmeye sebep olur ve daha ileri mertebelere ulaşamazlar. Kimileri de Allah'a yaklaştığını ve yüksek derecelere ulaştığını zannederek orada durur; yahut şeytanın vesvesesiyle alt derekelere düşer ve bu hâlini velilik sanır. Maddî imkânlarını cami, mescit ve medrese inşasına harcayan bazı kişiler, bu yapıları kendi isimleriyle anılacak şekilde inşa ettirir. Ancak bu malların helal yolla kazanılıp kazanılmadığını dikkate almazlar; bazen de zorla elde edilen paraları hayır gibi göstererek nefsanîyetlerini tatmin ederler. Bazı kişiler ibadetle övünürken, cimrilik edip mal paylaşmaktan kaçınırlar.<sup>365</sup>

İşte bütün bu kimseler, yaptıkları, inandıkları veya bağlı oldukları şeylerle dinleri konusunda aldanmışlardır. Onlardan sakın ve kendini onlardan uzak tut! Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepini zin dönüşü Allah'adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı ha ber verecektir."*<sup>366</sup> Müfessir İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî burada çağdaş İslâm toplumunun durumunu ele alarak özellikle âlimlerin tutum ve davranışlarını şiddetle eleştirmekte, toplumun her kesiminde, hatta âlimler arasında bile samimiyet ve ihlasın azaldığını ifade etmektedir. Ayrıca, Allah'ın şeriatına aykırı biçimde hüküm veren bazı Müslüman isimli hâkimleri de miras konusu üzerinden eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Bir kadın ve bir erkek hâkim, Müslüman oldukları iddiasıyla, 'öz çocuğun olduğu durumda torunun mirastan mahrum bırakılmasının veya kız çocuklarının erkeklerin yarısı kadar miras almasının adaletsizlik olduğunu' iddia etmişlerdir. Bu, Allah'ın hükmüne ve şeriatına apaçık muhalefettir. Kalpleri zayıf olanları saptırmaya yönelik bu tür iddialar ortaya atanlar, hangi İslâm'dan bahsediyorlar acaba?"<sup>367</sup>

Müellif, Âl-i İmrân Sûresi'nin 24. âyetini değerlendirirken, Ehl-i Kitap'ın "ateş bize sadece birkaç gün dokunacak" şeklindeki yanlış inançlarını, çağdaş Müslümanların benzer tutumlarıyla ilişkilendirmesi dikkat çekici bir yaklaşımdır. Burada köprü kurarak şunu söylemek mümkündür: O, Kur'an'ın mesajını sadece tarihsel bağlamda bırakmamış, günümüzdeki dinî gevşeklik ve sorumluluk bilinci eksikliğiyle bağlantılandırarak meseleyi canlı ve uyarıcı bir üslupla ele almıştır.

<sup>365</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/495.

<sup>366</sup> el-Mâide 5/105.

<sup>367</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/494.

Müellifin özellikle din adamları, vaizler, sûfiler ve fakihler üzerinden verdiği örnekler, toplumda ihlâs ve samimiyyetin kaybolmasına dair kaygılarını ortaya koymaktadır. Onun sûfiler hakkında kullandığı sert ifadeler, genellemeci bir intiba oluştursa da, Kerala bölgesindeki tarihsel ve güncel bağlam dikkate alındığında daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira Hindistan'ın özellikle Kerala eyaletinde tasavvuf adı altında yanlış inanç ve uygulamaların yayılması, sûfiliğin bazı çevrelerce istismar edilmesi ve bunun toplumda tartışmalı sonuçlar doğurması, müellifi bu konuda daha keskin ifadeler kullanmaya sevk etmiş olabilir. Bu da onun tefsirine, bulunduğu coğrafyanın dinî-sosyal şartlarının yansıdığını göstermektedir.

Ayrıca, müellifin miras hukuku konusunu ele alırken, Kur'ân'ın açık hükümlerinin ihlâl edilmesini reddetmesi, onun temel kaygısının şeriatın aslî ölçülerinin korunması olduğunu ortaya koymaktadır. Burada kullandığı üslup, sadece hukuki bir yorum değil, aynı zamanda çağdaş Müslüman toplumlarda dinî değerlerin gevşemesine karşı güçlü bir uyarı niteliği taşımaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, müellifin yaklaşımı İslâm toplumunda samimiyyet, ihlâs ve sorumluluk bilincine dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Tarihsel örneklerle çağdaş sorunları birleştirmesi, onun tefsir metodunu canlı, güncel ve toplumsal meselelerle bağlantılı kılmaktadır. Ancak özellikle sûfilere yönelik ifadeler, Kerala'daki yerel tecrübelerin ve tartışmaların etkisiyle şekillenmiş görünmektedir. Bu açıdan metin, sadece bir tefsir yorumu değil, aynı zamanda müellifin kendi sosyal bağlamındaki sorunlara verdiği tepkilerin de yansıması olarak okunabilir.

### 2.1.5.9. Cinler ve Şeytanlar

İsmail Şihâbuddîn, cinler ve şeytanlar konusunu bu tefsirde ele almıştır. Bunlardan biri de Hz. Süleyman'ın tahtına konan cesetle ilgilidir. Müellif Sâd Sûresi'nin 34. âyetini "*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*"<sup>368</sup> tefsir ederken şöyle demektedir: "O şeytanın ismi konusunda ihtilaf edilmiştir. Suddî'ye göre onun adı "Hakîk", çoğunluğa göre ise meşhur olan "Sahr"dır. Allah Teâlâ'nın "ceset" ifadesini kullanmasının nedeni, şeytanın Süleyman'ın suretine girmiş olmasıdır. Bu görünen surette, asıl sahibinin ruhu bulunmadığından ona "ceset" denilmiştir. Nitekim sözlükteki (Kâmûs) açıklama da açıkça cinler için "ceset" kelimesinin kullanılabilirdiğini ifade

<sup>368</sup> Sâd 38/34.

eder.<sup>369</sup> Ancak bu kıssanın İsrailiyat kaynaklı ve sonradan eklenmiş olduğunun kanıtı, Allah'ın şu sözüdür: "*Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur*"<sup>370</sup> Nitekim şeytanın kendisi de bunu şöyle itiraf etmektedir: "*İçlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç*".<sup>371</sup> Böyle açık beyanlara rağmen, bu tür İsrailiyatın bazı insanların kalplerine nüfuz etmesi şaşırtıcıdır. Kur'ân-ı Kerim açıkça "Tahtın üzerine bir ceset koyduk" derken, "koymak (ilkâ)" ifadesi burada irade ve hareketten yoksun cansız bir varlığı ifade eder. Bu varlık bir şeytan, cin veya çocuk değildir.<sup>372</sup>

Ebu Hayyân ve bazı alimler şöyle der: Bu iddia, Yahudilerin ve sofist sapkınların uydurmalarındandır. Hiçbir akıllı kişi bunun doğruluğuna inanmaz. Bir şeytanın bir peygamber suretine girip insanları yanıltması, insanların da onun peygamber olduğunu zannetmeleri nasıl mümkün olabilir? Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, hiçbir peygambere güven kalmazdı. Dinimiz ve aklımız için Allah'tan selamet dileriz. Bu rivâyetlerin en çirkini ise şeytanın Hz. Süleyman'ın hanımlarına hâkim olup onlarla hayız hallerinde ilişkiye girdiği iddiasıdır. Bu, apaçık bir iftira ve büyük bir suçtur! Bu haberin İbn Abbas'a (r.a.) nispet edilmesi de kabul edilebilir değildir.<sup>373</sup> Nitekim Nesaî, İbn Cerir ve İbn Ebî Hâtim rivayet etmiş olsalar da İbn Hacer ve Suyûtî bunu İbn Abbas'a nispet etmiş olsalar da rivâyetin senedinin sahih ve kuvvetli olduğu iddiası doğru değildir. Zira Abdurrezzâk ve İbn Münzir'in İbn Abbas'tan naklettikleri rivayet, bunun aslında Ka'b el-Ahbâr'ın rivâyetlerinden olduğunu göstermektedir. Ka'b el-Ahbâr'ın Yahudi kitaplarından böyle rivâyetleri naklettiği bilinen bir gerçektir. Bu rivâyetler bırakın kanıt olmayı, destekleyici bilgi olarak bile kullanılamayacak derecede zayıf ve güvenilmezdir. Ayrıca rivayette "şeytanların bu olaydan sonra Hz. Süleyman'ın emrine verildiği" gibi bir ifadenin bulunması bile, bu anlatının doğruluğunu reddeder niteliktedir." "Ceset" kelimesiyle kastedilen, içinde ruh (tam bir iman) bulunmayan kişi veya eşinin doğurduğu yarım (eksik) insandır. Fakat bu yorum da zahiren doğru değildir.<sup>374</sup>

<sup>369</sup> Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Firuzabâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Mektebü Tahkiki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. bs., 1426/2005, c. 1, s. 273.

<sup>370</sup> el-Hicr 15/42.

<sup>371</sup> el-Hicr 15/40.

<sup>372</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 6/58.

<sup>373</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sadkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420, c. 9, s. 155. *Âlûsî, Rûhu'l-meânî fi't-tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, c. 12, s. 191.

<sup>374</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 6/58.

Buhârî'nin rivayet ettiği hadiste şöyle geçer: *Süleyman bir gün şöyle dedi: "Bu gece yetmiş kadını dolaşacağım ve her biri Allah yolunda savaşacak bir süvari doğuracak."*<sup>375</sup> *Ancak "İnşallah" demediği için, onlardan sadece bir kadın yarım (eksik) bir çocuk doğurdu. Peygamber buyurdu ki: "Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin ederim ki, eğer 'inşallah' deseydi, onların hepsi Allah yolunda cihat eden süvariler olurdu."* Bu olayın ayette işaret edilen "fitne" olması ve "cesedin" bu yarım doğan çocuk olması da mümkündür. Ancak bu sadece bir ihtimaldir.<sup>376</sup>

el-Cin Sûresi'nin 8 ve 9. âyetlerinin tefsirinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçi lerle ve yakıcı ışıklarla dolu bulduk."* *"Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb ha berlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim din lemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur."*<sup>377</sup> Buradaki "dokunmak" (lems) kelimesi, aslında temas anlamındadır, ancak burada mecazi olarak "ulaşmak ve haber almaya çalışmak" anlamında kullanılmıştır. Bu, müfessirlerin çoğunun görüşüdür. Âyetin gerçek anlamı, cinlerin gökyüzüne ulaşmaları veya ona dokunmaları değildir. İslâm'dan önce cinler, gökyüzünün belli katmanlarına çıkarak meleklerin yeryüzüne inerken kendi aralarında konuştukları şeyleri dinleyebiliyorlardı. Peygamber gönderilip Kur'ân indirildiğinde, eskiden yaptıkları gibi gökyüzünün haberlerini almaya çalıştılar, fakat gökyüzünü koruyan güçlü muhafız meleklerle dolu buldular. Artık eskisi gibi dinlemek mümkün değildi. Ne zaman gökyüzüne yaklaşıp onu "dinlemek" (dokunmak) isteseler, yakıcı şimşekler (şihab) tarafından kovuldular ve kim dinlemeye çalıştıysa, onun peşine hemen delici bir ateş gönderildi.<sup>378</sup>

Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Ancak onlardan söz kapan olur. Onu da delip geçen bir alev izler (ve yok eder)."*<sup>379</sup> *"Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve (ahirette de) onlara alevli ateş azabını hazırladık."*<sup>380</sup> Kur'ân'ın cinlerle ilgili olarak aktardığı bu olaylar göstermektedir ki, cinler son ilâhî risâlet öncesinde mele-i a'lâ (yüce topluluk) ile irtibat kurmaya, meleklerin Allah'ın dileği doğrultusunda yeryüzünde gerçekleşecek olaylar hakkında kendi aralarında konuştukları şeyleri dinlemeye çalışmaktaydılar. Bu duyduklarını yeryüzündeki dostları olan kâhin ve

<sup>375</sup> Buhârî, "Nikâh", 93, "Eymân ve'n-Nüzûr", 29; Müslim, "Eymân", 22.

<sup>376</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 6/59.

<sup>377</sup> el-Cin 72/8, 9.

<sup>378</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 6/59.

<sup>379</sup> el-Sâffât 37/10.

<sup>380</sup> el-Mülk 67/5.

falcılara aktarırlar, onlar da İblis'in planları doğrultusunda halkı saptırmak için bu bilgilerin içerisine az miktarda doğruluğu bolca batıl ile karıştırarak insanlara yayarlardı. Bu faaliyet, iki peygamber arasındaki fetret dönemlerinde ve yeryüzünün peygambersiz kaldığı dönemlerde gerçekleştirilirdi. Bunun nasıl ve hangi biçimde gerçekleştiği hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir; zaten bu detayları bilmeye de gerek yoktur. Önemli olan olayın özü ve içeriğidir.<sup>381</sup>

Müellifin cinler ve şeytanlar konusundaki yorumları, özellikle Sâd 34'te geçen "tahtın üzerine bırakılan ceset" ifadesi bağlamında klasik rivayetleri titizlikle ele alışıını göstermektedir. "Cesedin" Süleyman'ın sûretine giren bir şeytan olduğu yönündeki rivayetlerin İsrailiyat kaynaklı olduğunu belirterek reddetmesi, müfessirin metodolojik açıdan isabetli bir tutumunu yansıtır. Zira bu tür rivayetlerin kabul edilmesi, peygamberlik kurumunun güvenilirliğini zedeleme ihtimali taşımaktadır. Nitekim Ebu Hayyân gibi bazı klasik müfessirlerin de benzer şekilde bu rivayetleri uydurma olarak değerlendirmesi, müellifin yaklaşımını destekler mahiyettedir. Buna karşılık, "cesedin" Süleyman'ın hanımlarından doğan eksik bir çocuk olabileceğine dair ihtimali gündeme getirmesi, hem rivayetlerin farklı yönlerini tartışma zemini açmakta hem de Kur'ân'ın kullandığı ifadeyi farklı te'vil imkânlarına bağlamaktadır. Bu, metnin çok yönlü yorum kapasitesini gösteren bir örnektir.

Cinlerin gökyüzüne yükselme ve haber alma girişimlerine dair Cin Sûresindeki âyetlerin açıklanışında ise müellif, "lems" kavramını mecazî bir anlamda, "ulaşmak" ve "haber almaya çalışmak" şeklinde yorumlamaktadır. Bu yaklaşım, hem dilsel açıdan hem de siyak bağlamı dikkate alındığında ikna edici görünmektedir. Ayrıca cinlerin peygamberlik öncesi dönemde gaybî haberleri dinlemeye çalıştıkları, fakat risâletle birlikte bu imkânlarının engellendiği tespiti, klasik tefsir geleneğiyle uyumludur. Böylelikle Kur'ân'ın vurguladığı asıl mesajın, gayb bilgisine erişimin Allah'ın iradesi dışında mümkün olmadığını göstermek olduğu ortaya konmaktadır.

Sonuç itibarıyla müellifin cinler ve şeytanlarla ilgili yorumları, İsrailiyat rivayetlerini dışlayan eleştirel tavrı, dilsel çözümlmeleri ve Kur'ân'ın asli mesajını merkeze alan yorumu ile dikkate değer bir bütünlük arz etmektedir. Bu yaklaşım, hem klasik müfessirlerin çizgisini

<sup>381</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 6/59.

sürdürmekte hem de modern akademik bakış açısından metodolojik açıdan güçlü bir katkı sunmaktadır.

### 2.1.5.10. Ümmetin Ayrılığa Düşmesi

İsmail Şihâbüddîn el-Buhârî Âl-i İmrân Sûresi'nin 103. âyetini tefsir ederken ümmetin ayrılığa düşmesi konusunda şöyle söylemektedir: Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçala nı bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleş tirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştu nuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apa çık bildiriyor ki doğru yola eresiniz."*<sup>382</sup> İsmail Şihâbüddîn el-Buhârî bu âyetin tefsirinde şunları ifade etmektedir: "Sizi ayrılığa götürecek şeylerden veya ayrılığa sebep olacak fiillerden sakının. Cahiliye dönemindeki gibi düşmanlık ve çekişmeye dönerek birbirinizle savaşmayın. İnsanların çoğu dünyaya yöneldiği için, aralarında düşmanlık ve ayrılıklar doğmaktadır."<sup>383</sup>

Temel meselelerde meydana gelen ayrılıkların sapıklık olduğunda şüphe yoktur. Aynı şekilde savaşlarda meydana gelen ihtilaflar da dinî ve dünyevî maslahatları boşa çıkaran sonuçlar doğurduğundan büyük zararlara yol açmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Mu'âz ve Ebû Musa el-Eş'arî'yi Yemen'e gönderirken şöyle buyurmuştur: *"Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin; birbirinize itaat edin ve sakın ihtilaf etmeyin."*<sup>384</sup> Eğer ümmet arasındaki ihtilafı, ziraat, sanatlar ve mesleklerdeki farklılıklar olarak kabul edersek, bu farklılıkların Allah'ın kullarına olan nimetlerinden olduğunda şüphe yoktur. Çünkü insanlar arasındaki bu farklılıklar olmasaydı, dünya hayatının düzeni sağlanamazdı. Bu anlamda ihtilaf ve farklılık, Allah'ın insanlara bir lütfu ve rahmetidir.<sup>385</sup>

Fıkî meselelerdeki ihtilaflar konusunda ise kesin olarak söyleyebiliriz ki ittifak (birlik) daha hayırlıdır. Ancak bu konuda meydana gelen ihtilaf, İbn Hazm ve onun yolunu takip eden bazı âlimlere göre dalâlettir (sapıklıktır). Biz ise câhil olanın âlimleri taklit etmesinin caiz olduğunu ve farklı âlimlerin fetvalarından (kolaylık olanları) seçmenin mümkün olduğunu, ancak kolaylıkların peşine düşüp rastgele tercih yapılamayacağını söyleriz. Fıkıh ehli arasında

<sup>382</sup> Âl-i 'İmrân 3/103.

<sup>383</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/518.

<sup>384</sup> Buhârî, "İlim", 12, "Cihâd", 164; Müslim, "Cihâd", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 4.

<sup>385</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/518.

yaygın olan "*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*"<sup>386</sup> sözü bu bağlamda anlaşılır, ancak bu hadisin sahih olarak nakledilmediği bilinmektedir.<sup>387</sup>

Eğer içtihadî meselelerde doğru olan görüşün yalnızca tek bir görüş olduğunu söylersek, insanların bu doğruyu bulmak ve üzerinde ittifak etmekle yükümlü olduğunu, dolayısıyla ihtilafa düşmelerinin caiz olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü Peygamber Efendimiz'den sahih olarak şöyle nakledilmiştir: "*Sizden öncekiler ancak peygamberlerine çok soru sormaları ve onlarla ihtilafa düşmeleri sebebiyle helak oldular.*"<sup>388</sup> Fakat müçtehitlerin hatalarının mazeret olarak kabul edildiği ve hakikati bulmak için gayret sarf edenlerin sorumlu tutulmadıkları da sabittir. Nitekim Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamları, Peygamber Efendimiz'in şöyle buyurduğunu rivayet etmişlerdir: "*Hâkim hüküm verirken içtihat edip doğruyu bulursa ona iki sevap, içtihat edip hata ederse ona bir sevap vardır.*"<sup>389</sup>

Ancak her müçtehidin kendi içtihadında isabet ettiği görüşünü benimsersek, bu durumda ittifak etmeleri emredilmiş olmaz ve aralarındaki ihtilaf da yasaklanmış olmaz. İşte "*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*"<sup>390</sup> ifadesinin anlamı da bu şekilde ortaya çıkar. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v), Muâz b. Cebel'e (radiyallahu anh) şöyle sorduğunu görüyoruz: "*Bir mesele ile karşılaştığında nasıl hüküm verirsin?*" Muâz şöyle dedi: "*Allah'ın kitabıyla hükmederim. Ya Allah'ın kitabında bulamazsan? Muâz: "Resûlullah'ın sünnetiyle hükmederim. Ya Resûlullah'ın sünnetinde de bulamazsan? diye sordu. Muâz: O zaman kendi görüşümle içtihad ederim," dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v), Muâz'ın göğsüne vurarak şöyle buyurdu: "Resûlullah'ın elçisini, Resûlullah'ın hoşnut olacağı bir şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.*"<sup>391</sup> Şunu da açıkça görmekteyiz ki eğer âlimler ve müçtehitler arasında içtihadî meselelerde ihtilaf olmasaydı, ümmet büyük sıkıntı ve zorluklarla karşı karşıya kalırdı. İşte bu sebeple ihtilafın rahmet olduğunu söylüyoruz. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Rabbin dileyeydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, "Andolsun ki cehennemi hem cinlerden hem insanlardan (suçlularla)*

<sup>386</sup> Aclûnî, Keşfü'l- Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'stehere min el-Ehâdis 'alâ el-Sineti'n-Nâs, 1/75,76.

<sup>387</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/519.

<sup>388</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 2 (7288); Müslim, "Hac", 412 (1337); Tirmizî, "İlim", 17 (2679).

<sup>389</sup> Buhârî, "el-İ'tisâm", 21; Müslim, "el-Akdiyye", 15; İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/519.

<sup>389</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/519.

<sup>390</sup> Aclûnî, Keşfü'l- Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'stehere min el-Ehâdis 'alâ el-Sineti'n-Nâs, 1/75,76.

<sup>391</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiyye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

*dol duracağım” sözü kesinleşti.*<sup>392</sup> Bazı sahabiler, Peygamber Efendimiz hayattayken bile bazı konularda ihtilafa düşmüşler, ancak kendisi bunu inkâr etmemiştir. Bu durum ümmet için bir rahmettir; çünkü böylece, birden fazla görüş arasında seçim yapma kolaylığı sağlanmıştır. Sahabiler arasındaki içtihadî farklılık kaçınılmazdır; zira bir sahabenin dikkate aldığı husus diğerinin gözünden kaçabilir veya farklı yorumlanabilir. Bu sebeple, ihtilafın meydana gelmesi kaçınılmazdır.<sup>393</sup>

Nitekim Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: *“Ashabım gökteki yıldızlar gibidir; hangisine uyarmanız doğru yolu bulursunuz”*<sup>394</sup> Bu hadis, gerçekte sahabe arasında hakiki bir ihtilaf bulunmadığını, çünkü sonuçta hepsinin asıl amacının bir ve aynı olduğunu ortaya koymaktadır. İhtilafın yasaklanması ise, herkesin kendi arzu ve hevesine göre görüş belirtip, bunu doğru, iyi ve faydalı görerek cemaati bölmeye yol açan türden bir ihtilaf içindir. Bu hususa Peygamber Efendimizin şu hadisi işaret etmektedir: *“Bu ümmet yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Yetmiş iki fırka ateşte, bir fırka ise kurtuluştadır.”*<sup>395</sup> Bu hadis, ümmetin görüş birliğini bozarak çıkarları ve arzuları doğrultusunda ihtilaf çıkarınlara karşı dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Böyle bir ihtilaf, daha önceki Ehl-i Kitap'ın ihtilafları gibi rekabet, mücadele ve peygamberlere zorluk çıkarma şeklinde olup, kesinlikle yasaklanmıştır. Fakat herkesin anlama ve kavrama yeteneğinin farklı olduğu açıktır; dolayısıyla meselelerin çözümünde farklı sonuçlara varılması doğaldır. İşte bu türden bir ihtilaf, ümmet için rahmettir. Peygamber Efendimizin yukarıdaki hadisi de buna işaret etmekte olup sahabenin çıkardığı her hükmün hidayet ve nur olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>396</sup>

Müellifin ümmetin ayrılığa düşmesi konusundaki yorumları, hem Kur'ân âyetleri hem de hadisler ışığında meseleyi kapsamlı biçimde ele aldığını göstermektedir. Özellikle Âl-i İmrân 103. âyetini merkeze alarak, ayrılığın toplumsal ve dinî birlik açısından doğuracağı tehlikelere işaret etmekte; ihtilafın mahiyetine göre olumlu veya olumsuz sonuçlar doğurabileceğini vurgulamaktadır. Müellif, temel inanç esaslarında ve ümmetin maslahatını zedeleyen konularda ihtilafı “sapıklık” olarak değerlendirirken, fikhî ve içtihadî meselelerdeki

<sup>392</sup> Hüd 11/118, 119.

<sup>393</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/519.

<sup>394</sup> Rivayetle ilgili merfu hadis olmadığı belirtilmiş, “Mevzu, batıl” değerlendirmeleri yapılmıştır. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs 'Amme'stehere min el-Ehâdis 'alâ el-Sineti'n-Nâs*, 1/150; Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü't-Terğîb ve't-Terhîb* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 1/61, 144.

<sup>395</sup> Ebû Dâvûd, “Ahkâm”, 34; Tirmizî, “Fiten”, 5, hadisin senedi tartışmalıdır, çoğunlukla “zayıf” olarak değerlendirilmiştir.

<sup>396</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/520-521.

görüş farklılıklarının ise rahmet ve kolaylık sağladığını belirtmektedir. Bu yaklaşım hem sahabe dönemindeki ihtilaf örneklerine hem de “ümmetimin ihtilafı rahmettir” rivayetine atıfla temellendirilmiştir. Ayrıca Muâz b. Cebel hadisini merkeze alarak, içtihadın meşruiyetini ve müçtehidin hata etse bile sevap alacağını ortaya koyması, farklı görüşlerin dinî meşruiyetini açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuçta müellifin değerlendirmesi, ihtilafın mutlak anlamda olumsuz bir durum değil; bağlama göre farklı işlevlere sahip bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrılığın, şahsî arzulara dayalı olduğunda ümmeti tefrikaya sürüklediği; içtihadî ve ilmî temellere dayandığında ise rahmet ve kolaylık vesilesi olduğu yönündeki tespit hem klasik tefsir anlayışıyla hem de usûl-i fıkıh ilkeleriyle uyumludur. Bu yaklaşım, ihtilafı yasaklayan naslarla ihtilafı rahmet sayan rivayetler arasında denge kurma çabası bakımından dikkat çekici ve metodolojik açıdan isabetli görünmektedir.

#### 2.1.5.11. Ruh Hakkında Görüşler

Ruh konusunda pek çok farklı görüş ve mezhep ortaya çıkmıştır. Ancak bu görüşlerden hiçbiri, iddiasını tam olarak ispatlayabilmiş değildir. Bazı âlimler, bütün görüşleri inceledikten sonra, görünen beden içinde "eterik" (eteryal) adı verilen ince ve latif bir bedenin bulunduğunu, ruhun da bu bedende yer aldığını savunmuştur. Bu bedene göre, eteryal beden, filozofların ifade ettiği şekliyle "cismanî beden içinde yer alan ilmî cisim" gibidir. Bu anlayışa göre, insanın eteryal bedeni asla değişime uğramaz, bozulmaz ve yok olmaz; insan öldüğünde ruh, bu eteryal bedenle birlikte bedenden ayrılır ve onunla birlikte var olmaya, zevk almaya devam eder. Buna karşılık maddî beden ise zamanla çözülür, dağılır ve nihâyetinde yok olur. Bu görüş, ruhun ölüm sonrası varlığına dair metafizik bir açıklama sunmakta ve insanın iki yönlü yapısına dikkat çekmektedir.<sup>397</sup>

Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Eğer insanın kolu veya bacağı gibi bazı organları kesilirse, o zaman eteryal bedenin o kesilen organa ait parçasının ruhu ne olur? Eğer ruh, eteryal beden boyunca yayılmışsa, organ kesildiğinde onunla birlikte kesilmesi gerekir ki, bu durumda eteryal beden değişmiş olur. Eğer yayılma yoksa o zaman ruhun o parçasının geriye kalan bedende katlanıp kalması gerekir. Bu yaklaşımın tutarlı olmadığı açıkça görülmektedir. Bu konudaki en makul görüş, ruhun bedenle ilişkisini elektrik akımının bir makineyle ilişkisine

<sup>397</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/232.

benzetmektir. Elektrik, makinenin her yerine yayılmasa da makinenin belli kısımlarıyla ilişkilidir ve bu ilişki makineyi çalıştırır. Fakat elektriğin çalışma prensibi ve şekli bilinirken, ruhun bedene nasıl bağlandığını ya da ruhun gerçek mahiyetini bilmemiz mümkün değildir. Bu konuda ayrıntıya girmek, Allah'ın çizdiği sınırların dışına çıkmak anlamına gelir.<sup>398</sup> Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ilimden çok az şey verilmiştir.*"<sup>399</sup>

Günümüz bilimi de son olarak, üniversite laboratuvarlarında yapılan araştırmalar sonucu, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra eteryal bir varlığa sahip olduğu ve varlığını sürdürdüğü, ölümden sonra hayatın devam ettiği gerçeğini net bir şekilde kabul etmektedir. Aslında ölüm dediğimiz şey, modern bilim tarafından da bir "dönüşüm" olarak tanımlanmakta ve bu konuda birçok eser yazılmaktadır. Allah'a hamdolsun ki, bu durum bilim adamları tarafından farkında olmadan da olsa, hikmet sahibi olan Yaratıcı'nın hikmetine dayandırılmıştır.<sup>400</sup>

Müellifin ruh konusuna dair açıklamaları, İslâmî gelenekte tartışılmalı görüşleri özetleyerek hem felsefi hem de kelâmî yaklaşımlara temas etmektedir. Özellikle "eteryal beden" anlayışını aktarması, ruhun ölümsüzlüğünü metafizik bir çerçevede açıklama çabasını göstermektedir. Ancak bu görüşün kendi içinde tutarsızlıklar barındırdığını, organ eksilmesi gibi durumlarda ruhun mahiyetinin nasıl korunacağı sorusunun cevapsız kaldığını vurgulaması dikkat çekicidir. Müellif, bu tür açıklamaların sınırlılığını ortaya koyarak ruh–beden ilişkisini elektrik–makine benzetmesiyle izah etmekte, böylece ruhun bedendeki varlığını kavramsal olarak anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, ruhun hakikati konusunda nihai bilginin insana verilmediğini vurgulayan İsrâ 17/85 âyetine atıfta bulunarak tartışmayı vahyin çizdiği sınırlar içinde temellendirmektedir. Güncel bilimsel araştırmalara işaret ederek ölümün bir yok oluş değil, bir dönüşüm olarak ele alınması da modern perspektifle bağ kurma gayretini göstermektedir. Bu yaklaşım, ruhun mahiyetine dair farklı yorumları aktarmakla birlikte, en nihayetinde sınırların ilahî iradeyle belirlendiğini hatırlatması bakımından dengeli ve dikkat çekici bir değerlendirme olarak öne çıkmaktadır.

<sup>398</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/232.

<sup>399</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>400</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/233.

### 2.1.5.12. Günümüzde İslâm Ümmeti

Şeyh İsmail Şihâbuddîn'in bu konuda görüşleri şöyledir: “Biz, hicrî 15. asrın sonunda ve miladî 21. yüzyılın sonlarında yaşayan İslâm ümmeti olarak tüm milletlerin üzerimize saldırmasına ve bütün devletlerin bize karşı birlik olduğuna şahit olmaktayız. Düşmanlarımız kapılarımıza dayanmış, İslâm ve Müslümanları yok etmek için adım adım ilerlemektedir. Bizleri memnun edecek bir şey görememek bir yana, İslâm'a nispet edilen devletler tarafından bile Müslümanların katledildiğini veya esir alındığını esefle görüyoruz. Malum devletler Müslüman komşularının topraklarını işgal etmekte, bazen bu işgalini “cihat” olarak adlandırmakta, bazen de Firavun gibi zorbalık yapmaktadır.<sup>401</sup> Ne yazık ki, içinde buldukları durumdan gafil oldukları gibi, düşmanın kendilerine ait mukaddes değerleri ve malları gasp ettiğinin de farkında değiller. Peki ne zaman uyanacaklar? Ne zaman ayağa kalkacaklar? Bazı Müslümanların İslâm'dan yüz çevirdiği, İslâm'ı sadece isim olarak taşıdığı, İslâm'dan uzaklaşmaktan gurur duyduğu, onların izinden gidenlerin de sapmış olduğu bu durumda, kıyam nasıl mümkün olacaktır? Allah'ın acil gazabı başlarına gelmiş, ancak bunlar gaflet içinde makam ve mevki sarhoşluğu ile kör ve sağır olmuş durumdadırlar. İslâm onlardan çok uzaklarda kalmıştır. Böylelerine zafer nasıl gelebilir? Buna mukabil içlerinden bir millet İslâmî bir çağrı yapmaya kalkışsa, gerçek bir diriliş için mücadele etse, hemen "terörist", "gerici" ve "çağ dışı" yaftalarıyla karşılanmaktadır. Ancak Allah'ın yardımıyla bu millet, hakkı üstün kılmak için mücadele eden, kınayanın kınamasından veya zorbanın gücünden korkmayan bir ümmet olarak ayakta kalacaktır. Her şeye kadir olan Allah'tan dileğimiz, işlerimizi salih kullarının eline vermesi ve bizi Allah'ın kelimesini yüceltmek için cihat edenlerden kılmasıdır.<sup>402</sup>

Şeyh İsmail Şihâbuddîn'in bu konudaki değerlendirmeleri, günümüz Müslüman toplumlarının içine düştüğü parçalanmışlık, yöneticilerin gafleti ve dış güçlerin etkisi karşısında gösterilen bilinçsizlik üzerine yoğunlaşmaktadır. Müellif, İslâm'a nispet edilen devletlerin dahi Müslümanlara zulmettiğini, halkın ise gaflet ve çıkar hırsı içinde İslâm'dan uzaklaştığını vurgulamaktadır. Ona göre zafer, siyasî ve askerî güce değil, Allah'ın yardımına güvenen, hak için mücadele eden ve kınayanın kınamasından korkmayan bir topluluğun

<sup>401</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/548.

<sup>402</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/548-549.

varlığına bağlıdır. Bu yaklaşım, tefsirin vaaz ve irşad boyutunu güncel siyasal eleştirilerle birleştirerek ümmetin yeniden dirilişine yönelik bilinç uyandırıcı bir çağrı niteliği taşımaktadır.

### 2.1.5.13. Çok Eşlilik Meselesi

Müellif, en-Nisâ Sûresi'nin 3. âyetini açıklarken, İslâm şeriatının çok eşlilik konusundaki hikmetini ortaya koymakta, Batı ülkelerindeki insanların durumunu ele almakta ve insan aklının eksikliğinden doğan kanunlar nedeniyle Batı toplumlarında yayılan fuhşiyatı eleştirmektedir: Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Eğer, yetim kızlar (ile evlenince onlar) hakkında adalet sizlik yapmaktan endişe ederseniz, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur."*<sup>403</sup>

Bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi eski çağlardan beri süregelen bir âdettir ve semavî dinler de bu âdeti kabul etmiştir. Hz. Dâvûd ve oğlu Hz. Süleyman'ın çok eşliliği buna örnektir. Peygamberlere dayanan dinlerin hiçbiri bu uygulamayı yasaklamamıştır. Herkes zina ile evlilik arasındaki farkı bilir. Çok eşliliği inkâr eden ancak basireti körelmiş, günümüz cahiliyesinin lanetli düşüncelerini benimsemiş kimselerdir. Buradan anlıyoruz ki, çok eşlilik sadece İslâm'a özgü değildir. Ancak İslâm, bunu sistemli, ahlaki ve insani sınırlara bağlamıştır. İslâm öncesinde çok eşlilik kontrolsüz bir şekildeydi. İslâm, bunu disiplin altına alarak sınırları belli bir düzene sokmuştur. İslâm, bu konuda önceki dinlerin geleneğine aykırı bir tutum benimsememiş, ancak çok eşlilik konusunda belli bir sınır koyarak aşırıya kaçmayı engellemiştir. İslâm'ın getirdiği sınır, kadınlar arasında adaleti sağlamak şartıyla dört eşe kadar evliliktir. İslâm, eşler arasında adalet sağlama gücü olmayan kişiye ikinci bir eşe izin vermemektedir.<sup>404</sup> Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) maddî gücü evlenmeye yetmeyen gençlere oruç tutmayı tavsiye etmiş ve şöyle buyurmuştur: *"Ey gençler! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlilik, gözü haramdan sakındırır, namusu korur. Gücü yetmeyenler ise oruç tutsun. Çünkü oruç onun için bir kalkandır."*<sup>405</sup>

Müellif ayrıca çok eşliliği zorunlu kılan bazı sebepleri de şu şekilde sıralamaktadır: Kadının kısırlığı, hastalığı, erkeğin cinsel gücünün yüksek olması gibi durumlarda, erkek ya

<sup>403</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>404</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/8.

<sup>405</sup> Buhârî, "Nikâh" 5; Müslim, "Nikâh", 140; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 2; Tirmizî, "Nikâh", 11; Nesâî, "Nikâh", 10.

ikinci bir eş alarak meşru yoldan korunacaktır ya da gizli veya açık bir şekilde zina yolunu seçecektir. Çok eşliliği reddeden toplumlarda ise genelde zina yolu tercih edilmektedir. Hıristiyanların kutsal kitaplarında çok eşliliği eleştiren veya kınayan tek bir kelime dahi yoktur. Ayrıca gelişmiş toplumlarda kadın sayısının erkeklerden fazla olduğu bilinmektedir. Örneğin, İngiltere’de kadınların sayısı erkeklerden dört milyon, Almanya’da beş milyon, Sovyetler Birliği’nde yedi milyon daha fazladır. ABD’de de istatistiklere göre milyonlarca kadın fazlalığı vardır. Böyle bir durumda çözüm nedir? Kadınlar kendilerine birer sevgili veya birlikte yaşayacakları bir partner mi bulsunlar? Yoksa erkeklere çok eşlilik izni verilerek meşru ve ahlakî bir yol mu açılsın?<sup>406</sup>

İnsanlık, tarih boyunca kadınların erkekler arasında ya da kardeşler arasında ortak kullanımının (kadınların paylaşılması) zararlarını görmüş ve vahşi kabilelerde ya da günümüzde Hindistan’ın bazı bölgelerinde bu uygulamanın ne kadar zararlı olduğunu açıkça gözlemlemiştir. Kadının toplum içinde ortak bir meta gibi paylaşılmasının ve karmaşanın zararları herkesçe bilinmektedir. İslâm’dan önce, birden fazla erkeğin tek bir kadınla ilişkiye girmesi "zina" olarak kabul edilse de bu durum cariyeler için geçerliydi ve toplumda yaygındı. Böyle bir ilişki erkeğe bir ayıp ya da utanç kaynağı sayılmıyor, sadece hür kadınların böyle ilişkiler yaşaması ayıp kabul ediliyordu. İslâm ise zinayı hem erkek hem kadın için, hatta cariyeler için bile tamamen yasaklamıştır. Bu yasaklama ile birlikte İslâm öncesi dönemde yaygın olarak zina ile cinsel ihtiyaçlarını karşılayan erkeklerin çok eşlilik dışında bir çözüm bulmaları zorlaşmıştır.<sup>407</sup>

Şayet toplumda kadınların sayısı erkeklerden fazlaysa, kadınları evlilik nimetinden mahrum bırakıp, bir erkeğin koruma ve himayesinden yoksun bırakarak onları ahlaksızlık, fuhuş ve gayrimeşru ilişkilere yönelmeye mi terk etmek daha insani ve ahlakidir? Yoksa onları meşru bir nikâh çatısı altında bir erkeğin himayesinde, evlilik kurumunun saygınlığını ve kadının onurunu koruyan bir düzenleme içinde yaşatmak mı daha doğrudur? Şüphesiz toplumun ahlaki sağlığı, kadınların iffetlerini koruyan kutsal bir bağla, gerektiğinde birden fazla kadının tek bir erkek himayesinde evlenmesini sağlayan meşru yollarla temin edilir.<sup>408</sup>

Müellifin çok eşlilik meselesine dair yorumları, İslâm’ın bu konudaki düzenlemelerini hem tarihî bağlamda hem de modern toplumlarda yaşanan ahlakî problemlerle

<sup>406</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/9.

<sup>407</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/9.

<sup>408</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/10.

karşılaştırarak açıklamaktadır. Onun vurguladığı üzere, İslâm çok eşliliği icat etmemiş, bilakis mevcut uygulamayı disiplin altına alarak sınırlandırmış ve adalet şartına bağlamıştır. Böylece kontrolsüz çok eşlilik yerine ahlâkî ve insânî bir çerçeve sunulmuştur. Ancak müellifin kadın–erkek sayılarındaki dengesizliği (örneğin İngiltere, Almanya, Rusya ve ABD’de kadın nüfusunun fazlalığı) çok eşliliğin zorunluluğu için delil olarak kullanması, tek başına güçlü bir gerekçe değildir. Zira aynı mantıkla, eğer bir toplumda erkek sayısı kadınlardan fazla olsaydı, bu kez kadınların birden fazla erkekle evlenmesi gerektiği gibi bir sonuç çıkabilirdi ki İslâm hukukunda böyle bir uygulama kabul edilmemiştir. Bu sebeple, kadın–erkek nüfus oranları üzerinden yapılan savunma, mutlak bir delil olmaktan ziyade tarihsel ve sosyolojik bir gözleme dayalıdır. Bununla birlikte, müellifin asıl vurgusu, İslâm’ın çok eşliliği zinaya karşı meşru bir çözüm olarak takdim etmesi ve adalet şartını vazgeçilmez kılmasıdır.

#### 2.1.5.14. Edebi ve Dilsel Değeri

Kur’ân-ı Kerîm’in Arap dili ve edebiyatı üzerindeki etkisi, İslâm kültür tarihinin en önemli hususlarından biridir. Kur’ân’ın inişiyile birlikte Arapların şiir, hutbe ve nesir üslupları yeni bir belâgat seviyesine ulaşmıştır. Curcî Zeydan, Arap ilimlerinin çoğunun Kur’ân sayesinde ortaya çıktığını ve bu sebeple bazı âlimlerin onları dinin bir parçası saydığını ifade eder.<sup>409</sup>

Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî ise şunları ifade eder: Kur’ân-ı Kerim, bütün çağların tanıdığı en üstün edebî eser ve vahiy yoluyla indirilmiş en fasih ilâhî kitaptır. Araplar, şiir ve nesri bilirlerdi; hutbeleri, secili sözleri, kıssaları, delilleri, öğütleri, hikmetli sözleri, atasözlerini, vasiyetleri ve nasihatleri bilirlerdi. Buna rağmen Kur’ân'ın inişinden önce ve sonra bugüne dek, hiçbir Arapça metin, belagat ve güzellikte Kur’ân'ın ulaştığı yüceliğe erişememiştir.<sup>410</sup>

İşte bu edebî ve dilsel üstünlük, yalnızca Arap dili ve edebiyatını etkilemekle kalmamış, tefsir geleneğinde de derin izler bırakmıştır. Nitekim *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* adlı eserde, Kur’ân’ın belâgat yönüyle birlikte nahiv, kıraat ve i'râb inceliklerine dair dikkatli değerlendirmeler yapılmış; böylece onun dilsel üstünlüğü ilmî bir çerçevede açıklanmıştır.

<sup>409</sup> Curcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 220.

<sup>410</sup> Muhammed Abdülhalîm el-Hafâcî, *el-Hayâtü'l-'edebiyye fî sadri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1973), 60.

İsmail Şihâbüddîn el-Buhârî aslında *'Alâ hâmişi't-tefâsîr* eserinde *Celâleyn Tefsiri*'ne yönelik bazı dipnot ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda *Celâleyn Tefsiri*'nde belirtilen kıraatlere dair nahiv inceliklerini, farklı kıraatlere dayalı i'râb yönlerini, aynı konuya sahip âyetler arasındaki bağlantıları ortaya koymuş ve ayrıca *Celâleyn Tefsiri*'nde isimleri belirtilmeyen kıraat sahiplerinin isimlerini de açıklamıştır. Bunun yanında, Kur'ân'ın teşbih, cinas ve benzeri edebî sanatlarıyla birlikte fesâhat, belâgat ve bedî ilmüne de işaret etmiş, dilin temel ilkelerini açıklayıcı örneklerle ele almıştır.

Bu konuyla ilgili bir örnek olarak şu âyeti verebiliriz: *"Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."*<sup>411</sup> Müellif, Meryem Sûresi'ndeki 25. âyetin tefsirinde, Celâleyn müfessirlerinin açıklamasından sonra şu ek bilgiyi verir: *"تساقط"* kelimesini açıklarken şöyle der: Hafs burada *"تساقط"* şeklinde okumuştur. Bu da *"أسقطت"* anlamına gelen *"ساقطت"* fiilinden türemiştir.<sup>412</sup>

Ayrıca İsmail Şihâbüddîn, Meryem Sûresindeki şu âyetin dilbilimsel yönlerini de ayrıntılı biçimde inceler: *Rahman'a çocuk isnat etmelerinden dolayı (neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!)*<sup>413</sup> Bu ayette geçen "أن" (en) harfinin i'râbıyla ilgili olarak birkaç görüş ortaya koyar. "أن" kelimesinin başında lam harfinin gizlenmiş ve aslen var olduğu, ancak hafzedildiği ifade edilmiştir. Başka bir görüşe göre ise burada gizli bir lam yoktur. "أن" ile başlayan cümlenin ise kendisinden önceki zamirin "ه" (منه) zamirinin yerine bedel olarak, takdirî anlamda mecrur bir masdar şeklinde değerlendirilebileceğini söyler. Başka bir yaklaşıma göre ise, buradaki ifade mahzuf bir haberle birlikte merfu masdar olarak kabul edilir. Buna göre mana, "Bu, Rahman'a çocuk isnat ettiklerinden dolayıdır" şeklindedir. Yazar, burada Rahman sıfatının tercih edilmesinin, Allah'ın dışındaki her varlığın bir nimet olduğunu ve bütün varlıkların Rahman'ın lütfü olduğunu işaret ettiğini belirtir.<sup>414</sup>

en-Nahl Sûresi'nin 44. âyetindeki *الزُّبُرِ وَالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ*<sup>415</sup> ifadesini açıklarken müellif şöyle der: "Zübür kelimesi, Zebur kelimesinin çoğulu olup 'kitaplar' anlamına gelir. Arapça'da *زبرت الكتاب* 'Zebartu'l-kitâb' ifadesi 'kitabı yazdım' anlamına gelir. Âyette geçen *'بالبينات والزبر'* ifadesinde takdim ve tehir vardır. Yani, 'Senden önce, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını,

<sup>411</sup> Meryem 19/25.

<sup>412</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/364.

<sup>413</sup> Meryem 19/90.

<sup>414</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/394.

<sup>415</sup> en-Nahl 16/44.

mucizeler ve kitaplarla göndermedik' demektir. Buradaki 'إلا' edatı 'gayr' (başka) anlamındadır; nitekim 'Lâ ilâhe illâllâh' sözünde olduğu gibi."<sup>416</sup>

"Onların, Kâ'be'nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir."<sup>417</sup> Buradaki "مكاء" kelimesi, "كان" fiilinin haberidir ve kelimenin aslı "مكأ" olup kelime sonunda bulunan hemze, fazladan gelen bir eliften sonra bulunması nedeniyle vav'a çevrilmiştir. "مكاء" ise "ıslık çalmak" anlamına gelir. Ayette geçen "تصدية" kelimesi, "تفعلة" kalıbında olup, "el çırpma" anlamına gelir. Bu kelimenin aslı "تصدوه" olup, "صد" (engellemek, sakınmak) fiilinden gelir. Burada ikinci "dal" harfi "ya" harfine dönüştürülmüştür. Diğer görüşe göre ise kelime "صدى الصوت" (sesi yankılamak) ifadesinden gelir ki bu durumda "ya" harfi kelimedede asıldır.<sup>418</sup>

Müellif ayrıca Nisâ Sûresi'nin 147. âyetini tefsir ederken şöyle der: "Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki? Allah, şükürün karşılığını verendir, hakkıyla bilendir".<sup>419</sup> Buradaki "ما" soru edatıdır fakat kuvvetli bir inkâr anlamı taşımaktadır. Yani Allah'ın kullarına azap etmekten elde edeceği bir çıkar olmadığı ifade edilmektedir. Allah (c.c.), kullarına azap etmekle herhangi bir öfke gidermek veya intikam almak yahut herhangi bir zarar defetmek ya da fayda sağlamak istemez. Çünkü Allah, mutlak anlamda müstağnidir ve azap, O'nun için bir arzu veya zevk vesilesi değildir. Allah'ın azabı ancak, inkâr ve nankörlükte ısrar eden kulların hak ettiği cezadır. Dolayısıyla kul şükür ve iman yolunu seçtiğinde ise Allah'ın mağfiret ve rızasına severacaktır.<sup>420</sup>

Buradan hareketle müellifin bu tefsirinin, Arap edebiyatına dil ve nesir açısından önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Bilimsel ve tarihî açıdan bakıldığında ise, müellifin sûrelerin tefsirine başlamadan önce kaleme aldığı kıymetli bir giriş bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde, tefsir yazımına duyulan ihtiyaç, eserde takip edilen yöntem ve başvuru kaynaklar açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr adlı tefsirin edebî özellikleri; kelime seçimleri, cümle yapıları, nesir özellikleri, kelime ve terkiplerin kullanımı, üslubu ve dil yapısı açısından incelendiğinde, şu tespit yapılabilir: Bu eser, Arap edebiyatının hazinesinde yer alabilecek

<sup>416</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/184.

<sup>417</sup> el-Enfâl 8/35.

<sup>418</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 3/228.

<sup>419</sup> en-Nisâ 4/147.

<sup>420</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/166.

nitelikte saf bir kaynak olup; tekrar ve karmaşadan uzak, akıcı bir dil ile özel açıklama ve yorumlar içeren, okuyucuyu sıkmadan doğru ve tutarlı bir çizgide ilerleyen değerli bir eserdir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ‘ALÂ HÂMİŞİ’-T-TEFÂSİR’DE İŞLENEN KONULAR

#### 3.1. FIKHÎ KONULAR VE ŞİHÂBUDDİN EL-BUHÂRÎ’NİN YAKLAŞIMI

Kur’ân-ı Kerîm’in temel amacı, inancı düzeltmek ve davranışları ıslah etmektir. İnancın düzeltilmesi hususu, âlimlerin büyük bir özenle ilgilendiği ve özel bir yöntem geliştirdiği bir alandır. Davranışların ıslahına yönelik olan âyetler ise toplumda ortaya çıkan ahlâkî ve toplumsal sorunları doğrudan ele almış ve bu konuda sünnet-i seniyye ayrıntılı açıklamalar getirmiştir. Bununla birlikte, çağın gereklerine uygun bir şekilde, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan temel ilkelerden hareketle şer’î hükümlerin çıkarılması âlimler için zorunlu olmuştur. Bu da Kur’ân’ın çağdaş meselelerle irtibatını sağlama açısından büyük önem taşır.

Bu bağlamda, içtihadın gelişimine ve naslar üzerinde aklî çabanın artmasına zemin hazırlanmış ve böylece İslâm fikhî doğmuştur. Her bir müçtehit âlimin hüküm çıkarma biçimi farklılık arz etmiş ve her biri kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Bu durum, usul ve kaideleri sağlam olan dört büyük fikhî mezhebinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Her mezhebin mensupları, Kur’ân’daki ahkâm âyetlerini kendi mezheplerinin usul kaideleri doğrultusunda tefsir etmişlerdir. Böylece mezheplerin farklı bakış açılarına sahip ahkâm tefsirleri ortaya çıkmıştır.

Örneğin, Cassâs’ın Hanefî mezhebine ait *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eseri, İbnü’l-Arabî’nin Mâlikî mezhebi doğrultusunda kaleme aldığı *Ahkâmü’l-Kur’ân*, yine Hanbelî mezhebine mensup Ebû Bekir el-Beyhakî’nin aynı adlı eseri -ki her ne kadar yalnızca ahkâm âyetlerine odaklı olmasa da- bu türden çalışmalardır.

Modern dönemde ise, bu alandaki tefsirlerin belirli bir mezhebe bağlı kalmaksızın yazıldığı görülmektedir. Ahkâm âyetleri herhangi bir mezhep bağlılığı olmaksızın açıklanmakta; bu açıklamalarda genellikle yalnızca bazı sûrelerden seçilen âyetlere yer verilmekte ve bunların yorumu ayrıntıya girilmeksizin yapılmaktadır. Hatta okuyucunun zihninde, bunun bir fikhî kitabı değil de sade bir açıklama metni olduğu izlenimi uyanmaktadır.

Bu yönelimin modern çağdaki önemli avantajlarından biri de çağdaş fikhî meseleleri ele alması ve bu alanla ilgili ortaya atılan şüpheleri gidermeye yönelik olmasıdır. Özellikle

hırsızın elinin kesilmesi, recm cezası, faizin haram kılınması, çok eşlilik gibi konular hakkında ortaya atılan şüpheleri cevaplandırmakta; bu konuların, İslâm karşıtlarınca şeriat hükümlerine saldırı ve dine şüphe düşürme amacıyla nasıl kullanıldığına dair karşı deliller sunmaktadır.

Bu tür tefsirler günümüzde çok yaygın olmayıp, yalnızca sayılı birkaç eserle temsil edilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm* adlı eseri, Mennâ el-Kattân'ın *Tefsîru âyâti'l-ahkâm* çalışması, eş-Şâfî Abdurrahmân es-Seyyid'in *Kabes mine't-Tefsîri'l-fikhî* adlı eseri ve es-Seyyid Muhammed Sıddîk Hasan'a ait *Neylü'l-merâm fî tefsîri âyâti'l-ahkâm* adlı tefsir çalışmasıdır. Çağdaş dönemde, fikhî tartışmalara dair şüphe ve ithamlara verilen cevaplar hususunda özellikle dikkat çeken isimlerden biri de Muhammed Ali es-Sâbûnî'dir. Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân* adlı eserinde hırsızın elinin kesilmesi hükmüne yönelik şüphelere şöyle cevap verir: "İnsanlık düşmanları, katilin öldürülmesini ve hırsızın elinin kesilmesini ağır bulmakta, bu tür suçluların toplumun şefkatini hak eden psikolojik hastalar olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, bu sert cezalar, medeni ve insanca yaşama hedefine sahip modern toplumlara yakışmamaktadır. Aslında onlar, suçluya acıyıp toplumun huzurunu tehdit eden, güvenliğini bozan, insanları canları, malları ve huzurları bakımından sürekli tehdit altında bırakan suçlulara karşı toplumu korumayı göz ardı etmektedirler."<sup>421</sup>

İsmâîl Şihâbuddîn, eserinde miras, savaş hükümleri, namaz, zekât, gusül, abdest, teyemmüm, yiyeceklerin helâl-haram oluşu, şarabın haramlığı, ihram yasakları ve ihramlıyken avlanma gibi konularda detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin müellif "*Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı mesh edin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin. Hasta olur ya da yolculukta bulunursanız veya sizden biri tuvaletten gelirse veya kadınlara dokunup da su bulamazsanız temiz toprağa yönelip onunla teyemmüm edin, yüzlerinizi ve ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.*"<sup>422</sup> âyetini şöyle açıklar: Bu ayet, abdesti emretmekle genel bir hükümdür; abdest, abdestsiz (hadesten dolayı) olan için farz, diğerleri için ise menduptur. Büreyde'den rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.) her namaz için ayrı abdest alırdı. Fetih günü ise tek abdestle bütün namazları kılmış,

<sup>421</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1981), 1/330.

<sup>422</sup> el-Mâide, 5/6.

mestlerine mesh etmişti. Hz. Ömer: “*Ey Allah’ın Resûlü! Önceden yapmadığın bir şeyi yaptın*” deyince, Resûlullah (s.a.v.): “*Ey Ömer! Bunu bilerek yaptım*” buyurdu.<sup>423</sup>

Ardından "yüzün sınırlarını" tanımlarken şöyle der: Yüz genel olarak saçın başladığı yerden çenenin altına ve iki kulak arasına kadardır. Ahmed b. Hanbel’e göre, abdest ve gusülde ağız ve burun yıkamak farzdır. Mâlik ve Şâfiî’ye göre müstehaptır. Ebû Hanîfe’ye göre ise abdestte müstehap, gusülde farzdır. Ayrıca dirseklere kadar kolların yıkanması ifadesinde dirsekler dâhildir. Çünkü yükümlülüğün yerine gelmesi ancak onunla tamamlanabiliyorsa o da vacip olur. Vâil b. Hucr el-Hadramî’den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) abdest alırken sağ ve sol kolunu üçer kez dirseğinin üstüne kadar yıkamış, ayaklarını da üçer defa topukların üzerine kadar yıkamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in şu hadisine dayanarak kolları daha yukarıya kadar yıkamak sünnettir: “*Ümmetim kıyamet günü abdest izlerinden dolayı yüzleri ve uzuvları nurlu olarak çağrılacaktır. Gücü yeten bunu artırmaya çalışsın.*”<sup>424</sup>

Başın mesh edilmesindeki farklı görüşleri şu şekilde aktarır: Hanefilere göre başın dörtte birini mesh etmek farzdır. Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’e göre başın tamamını mesh etmek gerekir. Şâfiî’ye göre başın tamamını üç kere ayrı sularla mesh etmek sünnettir; Hanefilere göre aynı suyla üç kere mesh etmek, Ahmed b. Hanbel’e göre ise tek sefer mesh etmek sünnettir.<sup>425</sup> Âyetin devamındaki “*أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ*” ifadesini şöyle açıklar: Bu ayette geçen “لامستم” kelimesi, elifsiz olarak “لمستم” şeklinde de okunmuştur. İki kelime de aynı anlamdadır ve ‘dokunmak’ anlamına gelir. İbn Ömer’in görüşü böyledir ve İmam Şâfiî de bu görüştedir. Buna göre kadına dokunmak abdesti bozar. İbn Abbas’a göre ise bu ifadeden maksat cinsel ilişkidir. Teyemmüm ile ilgili olarak ise teyemmüm iki vuruştur; birincisi yüz için, ikincisi de dirseklere kadar eller içindir. Teyemmüm, suyun bulunmadığı veya kullanımının mümkün olmadığı durumlarda, abdestsiz ve gusül abdesti alması gereken kişi için kolaylık ve rahmet olarak getirilmiş bir tür temizliktir.<sup>426</sup> Niyet meselesine ilişkin uzun bir değerlendirme yapan müellif şöyle der: Âlimlerin çoğunluğu abdeste niyetin şart olduğunu söylemiştir. Çünkü Peygamber (s.a.v.): “*Ameller ancak niyetlere göredir*”<sup>427</sup> buyurmuştur. Buhârî bu hadis hakkında şöyle der: “Bunun kapsamına iman, abdest, namaz, zekât, hac, oruç ve tüm hükümler dâhildir.” Allah

<sup>423</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 84; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 61; Nesâî, “Tahâret”, 113 ; İsmail Şihâbuddîn, *Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/218.

<sup>424</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/218.

<sup>425</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Alâ hâmişi't-tefâsîr*,

<sup>426</sup> İsmail Şihâbuddîn, *Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/220.

<sup>427</sup> Buhârî, “İman”, 1, “Bed’ü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İman”, 162.

Teâlâ şöyle buyurur: “*De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür.*”<sup>428</sup> yani herkes niyetine göre amel eder. Ayrıca Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Ancak cihat ve niyet vardır.*”<sup>429</sup>

Allah’ın emrettiği bir şeyi yapabilmek için onu niyetle ve bilinçli olarak yerine getirmek gerekir. Bu yüzden sadece serinlemek için yıkanan kişi, gerekli olan niyet olmadığından dolayı abdest almış olmaz ve ilâhî emri yerine getirmiş sayılmaz. Nitekim Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur: “*Hâlbuki onlara, ancak dini Allah’a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O’na kulluk etmeleri emredilmişti*”<sup>430</sup> Yani ibadetlerin kabulü için ihlâs (samimi niyet) şarttır. Bundan dolayı abdeste niyet, abdeste başlarken; namazda ise niyet tekbir esnasında gereklidir. Oruca başlama niyeti ise sabah vaktinden önce yapılmalıdır.<sup>431</sup>

Bu bağlamda genel bir değerlendirme yapıldığında, İsmâîl Şihâbuddîn’in fikhî konuları ele alış tarzının hem klasik ahkâm tefsiri geleneğiyle irtibatlı hem de çağdaş meselelerle uyumlu olduğu görülmektedir. Müellif, miras, ibadetler, helâl–haram yiyecekler gibi temel konuları işlerken klasik mezheplerin görüşlerini mukayeseli biçimde aktarmış, delilleri hadis ve sahabe uygulamalarıyla desteklemiştir. Bu durum, onun yalnızca nakil yapan bir müfessir olmadığını, aynı zamanda dirayet yönü güçlü bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle abdest âyeti bağlamında yüzün sınırları, kolların ve ayakların yıkanması, başın mesh edilmesi gibi detaylarda mezhep farklılıklarını açıkça ortaya koyması, onun metodolojik titizliğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra, niyet meselesine geniş yer vermesi, ibadetlerin yalnızca şekilsel değil, aynı zamanda manevî boyutuna da vurgu yaptığını kanıtlamaktadır. Çağdaş dönemde ahkâm tefsirlerinin önemli işlevlerinden biri, İslâm karşıtı eleştiriler karşısında şer’î hükümlerin meşruiyetini savunmaktır. Müellifin bu yaklaşımı, Sabûnî gibi modern ahkâm müfessirlerinin metoduyla da örtüşmektedir. Böylece eser hem klasik birikime sadık kalan hem de güncel ihtiyaçlara cevap arayan bir karakter kazanmıştır. Bununla birlikte, Şihâbuddîn’in yorumları, mezhep farklılıklarını çatışma sebebi değil, zenginlik olarak sunma eğilimi taşımakta, bu yönüyle uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemektedir.

<sup>428</sup> el- İsrâ 17/84.

<sup>429</sup> İbn Mâce, “Cihâd, 13”; İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 2/219.

<sup>430</sup> el- Beyyine 98/5.

<sup>431</sup> İsmail Şihâbuddîn, *‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr*, 2/221.

### 3.1.1. Abdest, Deri Hastalıklarından Korunmada En Önemli Yöntemdir

Modern bilimsel araştırmalar, içerisinde yağlı maddeler ve tuzlar bulunan terin buharlaşması sonucu, tuzların cilt üzerinde biriktiğini ve ter bezlerinin gözeneklerini tıkadığını ortaya koymuştur. Bu birikimler ve deri üzerindeki kirler, bulaşıcı hastalıkların yayılmasına ortam hazırlar. Dolayısıyla cilt hastalıkları ve iltihaplardan korunmanın en etkili ve pratik yolu, yüzü, elleri ve ayakları sıklıkla yıkamaktır. Çünkü birçok mikrop ve parazit türü, deriyi delerek vücuda girer. Tekrar tekrar yıkanmak, bu mikroplara karşı basit ve etkili bir koruma sağlar.<sup>432</sup>

Ayrıca su kullanımı, yüzeysel kılcal damarların bzşp tekrar genişlemesine neden olur. Bu durum öncelikle kan basıncını artırır; ardından kırmızı kan hücrelerinin hareketlerini hızlandırır. Böylece vücutta madde alışverişi artar ve solunum faaliyetleri güçlenir; vücuda giren oksijen miktarı artarken, dışarı atılan karbondioksit miktarı da çoğalır. Vücudun açıkta kalan kısımlarının düzenli olarak yıkanması, böbreklerin faaliyetini artırır ve vücuttaki zehirlerin atılmasını hızlandırır. Bu durum, iştahı artırdığı gibi sindirim sistemini güçlendirir; tüm damar ve mide sinirlerini ve böylece tüm organ ve bezlerin fonksiyonlarını harekete geçirir. Ayrıca namaz, insanın Allah ile buluşmak, huzurunda durarak üzüntülerini ve Őikyetlerini O'na arz etmek için ruhun manevi yükselişidir. Yüce Allah, bu yüksek makama hazırlık amacıyla abdest alınmasını emretmiştir. Bu durum küçük hades (hades-i açar) için geçerlidir; büyük hades (hades-i ekber) durumunda ise gusl emredilmiştir.<sup>433</sup>

Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki İsmail Őihbuddn el-Buhr, dini meseleleri ele alırken ağdaş bilimsel gelişmelere ve insan sağlığına dair konulara da açık bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. yetleri yorumlarken, ağdaş bilim ışığında meseleyi analiz ederek sorunlara çözümler bulmaya çalışmıştır. Abdestin dini yönünün yanı sıra sağlık yönüne de dikkat çekmiş, böylece geçmiş dönemlerde yazılan klasik tefsirlerde yer almayan sağlık boyutuna vurgu yapmıştır. Bunun sebebi, geçmiş dönemlerde bu bilimsel gelişmelerin yeterince yaygın olmamasıdır. Buna karşın, müellif İsmail Őihbuddn yaşadığı dönemin bilimsel gelişmelerine vakıf bir lim olarak din ve modern bilimler arasında uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemiş, güncel sorunlara kendi görüşleriyle çözüm getirmeye çalışmıştır.

<sup>432</sup> İsmail Őihbuddn, *'Al hmişi't-tefsr*, 2/221.

<sup>433</sup> İsmail Őihbuddn, *'Al hmişi't-tefsr*, 2/221.

Bu yorum tarzını sadece abdest konusunda değil, aynı zamanda namaz, oruç ve hac gibi diğer tüm ibadetlerle ilgili hükümleri açıklarken de sürdürmüştür. Bu meselelerde yalnızca dinî yönleri açıklamakla yetinmemiş, modern bilimsel yaklaşımlarla dinî görüşleri birbirine bağlama konusunda gayret göstermiştir.

### 3.1.2. Ticaret ve Faiz

İsmail Şihâbuddîn tefsirinde İslâm fıkında büyük yer tutan alışveriş, nikâh, karz, borç, ticaret, hadler ve ceza hukuku gibi muameleleri ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Bunların içinde günümüz ekonomik hayatının merkezinde yer alan ticaret ve faiz konuları özellikle önem taşımaktadır. Burada, müfessirin söz konusu meselelerde ortaya koyduğu görüşler ele alınarak diğer muamele türlerindeki metodolojisine bir örnek verilmiş olacaktır.

Bugün sıkça sorulan ve faiz uygulamasını meşru göstermeye çalışanlar tarafından dile getirilen soru şudur: "Faiz neden haram kılınmışken ticaret helal sayılmıştır? Sonuçta sermaye sahibi parasını ticarete kullandığı gibi faiz işleminde de kullanmaktadır. Öyleyse parasının karşılığında kâr elde etmek onun hakkı değil midir? Aslında bu soru yeni değildir; aynı sorunun bir benzeri Kur'ân-ı Kerim'in indiği dönemde, cahiliye devrindeki Araplar tarafından da dile getirilmişti.<sup>434</sup>

Hatta Kur'ân, bu itirazı bizzat onların ağzından aktararak cevaplandırmıştır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Alışveriş de faiz gibidir" demelerin den dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kıl mıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır. (Allah, onu affe der.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemlikler dir. Orada ebedî kalacaklardır. Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez."*<sup>435</sup> Başka bir âyette ise şöyle buyrulur: *"Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz..."*<sup>436</sup> Kur'ân'ın bu açık hükümleri üzerine, tarih boyunca İslâm müfessirleri de faizin

<sup>434</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/416.

<sup>435</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>436</sup> Âl-i 'İmrân 3/130.

neden ticaretten farklı olduğunu açıklamış ve faizin haram oluşunun hikmetlerini ortaya koymuşlardır.<sup>437</sup>

İsmâil Şihâbuddîn'in tefsirinde muâmelât konularına geniş yer vermesi, onun İslâm fikhını yalnızca ibadet boyutuyla değil, toplumsal düzenin temelini oluşturan hukuki ve iktisadi yönleriyle de ele aldığını göstermektedir. Bu çerçevede özellikle ticaret ve faiz meselesine yoğunlaşması, Kur'ân'da açıkça zikredilen hükümlerle doğrudan irtibatlıdır. Müellif, cahiliye Araplarının "alışveriş de faiz gibidir" itirazını aktarıp Kur'ân'ın buna verdiği cevabı merkeze alarak meseleyi işler. Onun yaklaşımı, modern dönemde faizi meşrulaştırmaya yönelik söylemlere karşı bir savunma niteliği taşır ve eserine çağdaş bir değer kazandırır.

### 3.1.2.1. Müellifin Faiz Konusundaki Görüşleri

İsmail Şihâbuddîn tefsirinde faizi ele alırken, önce Yahudi ve Hristiyanların faiz konusundaki tutarsız tutumlarını şöyle eleştirmiştir: "Yahudiler ve Hristiyanlar önce faizi yasaklamışlardı, hatta kiliseler hem ticareti hem de faizi haram saymıştı. Fakat daha sonra, gizlice faize yöneldiler ve ticaretle birlikte faiz muamelelerine de girdiler. Böylece kilisenin ve din adamlarının gerçek ahlakları ortaya çıktı; sonunda düşünürler ve aydınlar kiliselerin esaretinden kurtulup uzaklaştılar. Bugün Afrika ve Hindistan gibi birçok ülkede aynı kirli zihniyet yayılmıştır. Müslümanları yanıltmak için 'faiz' kelimesi yerine 'faide' (menfaat, kâr, kazanç) terimini kullanarak faizi meşrulaştırmak istemektedirler."<sup>438</sup>

İsmail Şihâbuddîn "Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin" ifadesiyle ilgili şunları söylemiştir: Bu âyetteki 'kat kat arttırılmış' ifadesi, faiz sisteminin gerçek tabiatına işaret etmektedir. Çünkü faiz sistemi, borcun süresi uzadıkça katlanarak artmasına yol açar. Ancak bazı kötü niyetliler, âyeti suistimal ederek sadece kat kat artan fahiş faizin haram olduğunu iddia etmekte, yüzde dört, yüzde beş ya da yüzde yedi gibi düşük faiz oranlarının haram olmadığını ileri sürmektedirler. Hâlbuki buradaki maksat, genel olarak faiz düzenini yasaklamaktır. Faiz oranı ne kadar az olursa olsun, faizin esası haramdır. Çünkü faiz düzeninin özü insanların mallarını sömürmek ve onların kanlarını emmeye dayanmaktadır.<sup>439</sup>

<sup>437</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/417.

<sup>438</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/416.

<sup>439</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/416.

Allah Teâlâ'nın faiz almayı yasaklamasının amacı; nefisleri temizlemek, arzuları ve tutkuları kontrol altına almak, böylece toplumda sevgi, merhamet ve hoşgörü ortamını tesis etmektir. Çünkü faiz sistemi insanların bencillik duygularını besler, toplumda nefret ve parçalanmalara yol açar. Bu yüzden faiz düzeninde sevgi, dayanışma ve birlik duygusu hiçbir zaman sağlanamaz.<sup>440</sup>

Böylece İsmail Şihâbuddîn âyetlerin açık ve net ifadelerini esas alarak, faiz konusunda katı bir duruş sergilemiş; bu konuda yapılabilecek hileli yorumları veya yüzeysel yaklaşımları reddetmiştir. Ona göre faiz, ne oranda olursa olsun, insanlara zulmedilmesi esasına dayalı bir sistem olduğu için tüm çeşitleriyle yasaktır ve asla ticaretle kıyaslanamaz. Bu yaklaşımıyla İsmail Şihâbuddîn bazı çağdaş ilim adamlarının, “Müslümanların günümüzde gayrimüslim toplumlarla karışık yaşadığı gerekçesiyle faize izin verilmesi gerektiği” şeklindeki iddialarını da kabul etmemekte; faizin İslâm'ın temel kurallarına aykırı olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İsmail Şihâbuddîn bazı fıkıhçıların karmaşık yorumlarla faizi belirli durumlarda helal göstermeye çalışmalarını asla onaylamamaktadır. Ona göre Allah'ın haram kıldığı bir şey, kayıtsız şartsız haramdır; bu konuda zorlama yorumlar yapılamaz. Faizin haram olması için mutlaka kat kat çoğalması gerekmez. Allah'ın haram kıldığı herhangi bir faiz türü, Allah'ın helal kıldığı ticaretle asla kıyaslanamaz. Ayrıca İsmail Şihâbuddîn günümüz toplumlarının İslâmî olmadığı veya farklı dinlerden insanların yaşadığı gerekçesiyle faizin bazı türlerini zaruret bahanesiyle helal gören âlimlerin yaklaşımlarına da kesinlikle katılmamaktadır. Ona göre bu tür yorumlar, faizin yasak olduğuna dair açık naslara aykırıdır.

### 3.2. İLMÎ KONULAR VE ŞİHÂBUDDÎN EL-BUHÂRÎ'NİN YAKLAŞIMI

Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Mekkî sûrelerde çok miktarda kevnî hakikate işaret edilmiştir. Bu husus insanların dikkatini çekmiş, ancak özellikle ilk dönemlerde bu âyetlerdeki bilgilerin mahiyeti hakkında fikir yürütme yerine hikmeti üzerinde durulmuştur. Bu durum II. (VIII.) yüzyılın başından itibaren değişmeye başlamış, âlimler kevnî hakikatlerden bahseden âyetler üzerine fikir yorma sürecine girmiştir.<sup>441</sup> Bu konuyla ilgili ortaya çıkan en önemli soru

<sup>440</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/542, 543.

<sup>441</sup> Abdulhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/288-289.

şudur: “Kur’ân-ı Kerîm astronomi, coğrafya ve benzeri çağdaş ilimlere veya bilimsel gerçeklere işaret eder mi?” Bu sorunun cevabında iki farklı görüş mevcuttur. İlk görüşe göre Kur’ân, modern bilimlere dair herhangi bir bilgi vermemekte, onun asıl amacı insanları hidayete erdirmektir. Bu anlayışa göre Kur’ân’ın muhtevasında daha çok ahiret hayatı, cennet ve cehennem tasvirleri, peygamber kıssaları ve benzeri uhrevî konular ön plandadır. İkinci görüş ise Kur’ân’ın yalnızca dinî hakikatleri değil, aynı zamanda dünyevî konularla ilgili işaretler de içerdiğini, dolayısıyla eski ve modern bütün ilimleri kuşattığını ileri sürmektedir.

Bir Müslüman, Allah’ın âyetlerini tefekkür etmekle yükümlüdür. Aklını, fikrini ve idrakini bu âyetlerin manalarını kavramak, içerdiği işaretleri anlamak için çalıştırmalıdır. Böylece kalbi mutmain olur, zihni berraklaşır ve Kur’ân’ın bütün insanlık için indirilmiş ilâhî bir kitap olduğunu kesin biçimde kavrar. Çünkü Kur’ân, insan aklına ve bütün yeryüzü insanlarına karşı bir hüccettir. Kur’ân’ın hitabı sadece Araplara yönelik değildir. Aynı şekilde, sadece yirminci yüzyıl insanlarına hitap etmek üzere de gönderilmemiştir. Aksine, Kur’ân’ın mesajı bütün zamanlar ve mekânlar içindir. Zira insanlığın düşünce sisteminin ve bilgi düzeyinin bütün çağlarda aynı kalması beklenemez ve makul değildir.<sup>442</sup>

Her Müslüman’ın, Allah’ın indirmiş olduğu âyetlere iman etmesi gerektiği gibi, bu âyetleri derinlemesine düşünmesi de emredilmiştir. Cenab-ı Hak şöyle buyuruyor: "*Onlar Kur’ân’ı hiç düşünmezler mi? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?*"<sup>443</sup> Aynı şekilde, Allah insanlara kâinattaki âyetler üzerinde düşünmelerini emretmiştir. "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ar dınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. . Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşü nürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.*"<sup>444</sup>

Kur’ân-ı Kerim kâinat hakkında pek çok bilimsel işaret içermektedir. Bu işaretlerin her biri, insan fitratını tevhide daha fazla yöneltmekte, kalpleri Allah’a karşı saygı, korku ve tevazu ile doldurmaktadır. Kur’ân’daki bu işaretleri en iyi kavrayabilenler, kâinat ve tabiat bilimleriyle ilgilenen uzman kişilerdir. Kur’ân âyetlerinin ihtişamı, ilmi mucizelerin, okuyup yazma bilmeyen ve önceden bir öğretmene veya hocaya gitmemiş olan ümmi bir peygamberin diliyle ortaya çıkmasında saklıdır. Çobanlıkla başlayıp genç yaşta ticaretle uğraşmış bir kişinin

<sup>442</sup> es-Seyyid el-Cumeylî, *el-İ‘câzu’l-İlmî fi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 2. bs., 1992), 8.

<sup>443</sup> Muhammed 47/24.

<sup>444</sup> Âl-i ‘İmrân 3/190, 191.

dilinden bu tür bilimsel gerçeklerin aktarılması şaşırtıcı ve hayret verici bir durumdur. Kaldı ki Kur'ân'da zikredilen bu mucizelerin pek çoğuna bilim ancak son dönemlerde ulaşabilmiştir. Bu hususa işaretle Cenab-ı Hak şöyle buyurur: “*Sen şu Kur'ân'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.*”<sup>445</sup>

Bu konuda Maurice Bucaille, “*Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerim ve Bilim*” adlı kitabında yetini yorumlarken şöyle der: “Kur'ân'ın bilimle alakalı konulardaki isabetli yaklaşımları başlangıçta beni derinden şaşırtmıştı. Hiçbir şekilde böyle bir metnin on üç asırdan daha önce yazılmış olmasına rağmen bu kadar çeşitli konularda modern bilimle tam bir uyum göstermesini beklemiyordum. Başlangıçta İslâm'a dair herhangi bir inanca sahip değildim; bu metinleri tamamen önyargısız ve objektif bir yaklaşımla inceledi.” Maurice Bucaille ayrıca şunları da ifade eder: “Kur'ân'ı ilk kez okuyan birini şaşırtan ilk husus, ele alınan konuların zenginliğidir. Yaratılış, astronomi, yeryüzü ile ilgili konular, hayvanlar ve bitkiler âlemi, insanın yaratılışı ve daha birçok konu işlenmiştir. Tevrat'ta büyük bilimsel hatalar bulurken Kur'ân'da tek bir hata dahi bulunmamaktadır. Bu beni şu soruyu sormaya sevk etti: Eğer Kur'ân'ın yazarı bir insan ise, miladi yedinci yüzyılda, günümüzün bilimsel bilgileriyle tam olarak örtüşen bu hususları nasıl yazabilmiştir?”<sup>446</sup>

Tefsir tarihinde bazı müfessirler, aklî yorumlara dayalı re'y metoduna yönelmişlerdir. Râzî *Mefâtihu'l-ğayb*, Alûsî *Rûhu'l-meânî*, Beydâvî ise *Envâru't-tenzîl* adlı eserlerinde bu yöntemi benimsemiştir. Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsirinde belâgata ağırlık vermiş; Ebû Hayyân *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsirinde nahiv yönünü esas almıştır. Kurtubî ise *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı meşhur eserinde fikhî bir tefsir yöntemi benimsemiştir.

Zamanla bilimsel gerçeklerle ilgili işaretleri merkeze alan, Kur'ân'ın kozmik işaretleriyle modern bilim arasındaki uyumu sağlamaya çalışan "bilimsel tefsir" türünün ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu yaklaşım, daha önce denenmemiş yeni bir içtihat ve araştırma kapısını açmıştır. Bazı âlimler, bilimsel tefsirin çağdaş bilimsel gelişmelerle İslâm arasında güçlü bir bağ kuracağını ve insanların kalplerinde imana giden yolu açacağını düşünerek bu yaklaşıma olumlu yaklaşmışlardır. Bilimsel tefsirin İslâm'ın çağdaş bilimsel gelişmelerle uyum içinde ilerlemesine olanak sağlayacağını savunmuşlardır. Bilimsel tefsirin önemli örnekleri

<sup>445</sup> el-Ankebût 29/48.

<sup>446</sup> Maurice Bucaille, *The Bible, The Qur'an and Science*, çev. Alastair D. Pannell ve yazar (Lahore: Islamic Book Service, 1998), 119-120.

arasında Şeyh Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhiru'l-hisân* adlı eseri, Hanefî Ahmed'in *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-âyâti'l-kevnîyye* adlı kitabı, Abdullah Şehâte'nin *Tefsîru'l-âyâti'l-kevnîyye* adlı eseri ve Muhammed Ahmed Damrâvî'nin, Ahmed Abdüsselâm el-Kürdânî'nin takdimiyle yayımlanan *el-İslâm fi asri'l-ilm* isimli kitabı bulunmaktadır.

### 3.2.1.Gök Gürültüsü ve Şimşek

İsmail Şihâbuddîn Kur'ân âyetlerini açıklarken kaynak olarak klasik tefsir kaynaklarına dayandığı gibi modern bilimsel araştırmaları da kullanır. Böylelikle kâinatın yaratılışındaki hikmete işaret ederek Allah'ın varlığına dair deliller sunar ve ateistlerin iddialarını çürütmeye gayret eder. Özellikle Bakara Sûresinde Kur'ân'ın mucizeliği ve doğruluğuna dair kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuş, gök gürültüsü ve şimşekle ilgili hadislerle çağdaş bilim adamlarının görüşleri arasında mukayeseler yapmıştır.

Bakara Sûresi'nin 19. âyetini açıklarken şöyle der: Yüce Allah şöyle buyurur: *"Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkırlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır."*<sup>447</sup> Bu âyetin tefsirinde müellif şu açıklamayı yapar: Bazı müfessirler gök gürültüsünü bulutların birbirine çarpması sonucu oluşan dehşetli bir ses, şimşegi ise bu çarpışma esnasında ortaya çıkan ateş olarak yorumlamıştır. Ancak bu görüşün geçerli olabilmesi için bulutların katı bir madde olması gerekirdi. Hâlbuki bulutlar yükselmiş ve hafifleşmiş buharlardan, dumana benzeyen maddelerden oluşur. Bir uçak dahi hiç zorlanmadan onların içinden geçip gider; dolayısıyla gerçek bir çarpışma tasavvur edilemez.<sup>448</sup>

Bazıları ise gök gürültüsünü, bir meleğin ateşten bir kamçıyla bulutları sevk etmesiyle oluşan ses olarak nitelendirmiş, ancak bazıları bu görüşü küçümseyerek ve alay ederek "saçmalıklar sepetine" atmıştır. Onlar, sanki evrenin tüm sırlarını ve tabiatın bütün inceliklerini keşfetmişler gibi bunu mantıksızlık saymaktadırlar! Çağımızda ise bilimin görüşü şöyledir: Bulutlarda elektriksel bir kuvvet mevcuttur. Bu kuvvet, metaller ve benzeri maddeler

<sup>447</sup> el-Bakara 2/19.

<sup>448</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/65.

tarafından taşınabilen bir akımdır. Elektrik, metal benzeri maddelerle taşınırken kuru ağaçlar, hava ve metal olmayan maddeler tarafından taşınamaz.<sup>449</sup>

Bilim insanları, bulutların bazılarının elektrik yüklü olduğunu, diğer bazılarının ise iletken bir kuvvet taşıdığını söylerler. Bulutlar birbirleriyle temas ettiğinde veya iç içe geçtiğinde elektriklenme olur. İşte bu esnada ortaya çıkan ses ve ışık, çarpışmanın gücüne göre "gök gürültüsü" ve "şimşek" olarak görülür ve duyulur. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer durum böyleyse, yıldırımlar nasıl yeryüzüne kadar ulaşabilir? Çünkü sıklıkla yıldırımların evleri, hayvanları, ağaçları hatta bazen kutunun içerisindeki eşyayı dahi kutuyu yakmadan tutuşturduğunu görürüz. Hâlbuki hava, elektriği iletmez ve taşımaz diye bilinir.<sup>450</sup>

Bu soruya cevaben şunu söyleyebiliriz: Evet, hava iletken değildir. Ancak atmosferde yükselen bazı ince ve eterik parçacıklar bulunur ki, bunlar bazen yeryüzünden atmosfere ve bulutlara kadar ulaşır. Bu parçacıklar elektrik akımını taşır ve böylece buluttan çıkan yıldırımların ateşini yeryüzüne iletir. Bu elektrik ateşi çok ince olduğu için çoğunlukla görülmez bile; fakat çok ince bir yapıda olduğu için maddeyi dış yüzeyinden değil, içindeki gözeneklerden geçerek yakabilir. Bu yaklaşımıyla İsmail Şihâbuddîn modern bilimin tespitlerini Kur'ân'ın âyetleriyle bağdaştırarak Kur'ân'ın henüz insanların yeni keşfettiği bilimsel gerçeklere işaret eden mucizevi yönünü gözler önüne serer. Böylece âyetlerdeki bilimsel işaretlerin varlığına dikkat çekerek Kur'ân'ın İlahi bir kitap olduğuna ve Allah'ın varlığına dair deliller ortaya koyar. Buradan, kutunun içindeki eşyanın yanmasına rağmen kutunun kendisinin yanmamasının sırrı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadislerde geçen "ateşten kamçı" ifadesinin gerçek anlamı da anlaşılmış olur. Çünkü elektrik akımını taşıyan iletken tellere teknik olarak "kamçı" (قضيب) ismi verilir. O hâlde bu hadisi kabul ederek modern bilimsel görüşle birlikte anlamak mümkündür. Dolayısıyla bu görüşü reddetmeye de gerek kalmaz.<sup>451</sup>

Ancak biz bu bilimsel görüşün mutlak doğru olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü elektrik yüklerinin (pozitif ve negatif) etkileşimi tek başına ses meydana getirmez. Yine de şimşegin, bulutların üzerinde parlak çizgiler oluşturduğunu ve bazen çok yüksek bir sesin buna eşlik ettiğini gözlemlemekteyiz. Âyet-i Kerîme'de şöyle buyrulur: "*Gök gürültüsü, O'na hamd*

<sup>449</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/65.

<sup>450</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/65.

<sup>451</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/66.

*ederek Allah'ı tesbih eder; melekler de O'nun korkusundan dolayı tesbih ederler.*"<sup>452</sup>Bu konuda en doğru yaklaşım, meseleyi kâinatın yaratıcısına havale etmektir. Çünkü doğayı ve onun tüm yasalarını yaratan Allah'tır ve gerçek mahiyetini bilen yalnızca O'dur. Bilim insanları, kendi güçleri ve kapasiteleri ölçüsünde bu doğayı anlamaya çalışırlar. Ancak bilgileri sınırlıdır ve elde ettikleri sonuçlar çoğu zaman yüzeysel olup özünü tam anlamıyla kavrayamazlar.

Üstelik bugünün bilimsel bulguları yarın geçersiz hâle gelebilir. Bu sebeple, Yüce Allah'ın sözlerinin yorumlanmasında kesin bilimsel görüşler sunmak yerine, açıklayıcı örnekler vermek daha uygundur. Böylece düşünürler ve basiret sahipleri, akıl ışığının rehberliğinde yürüyerek bilimsel buluşların hiçbir zaman Allah'ın kelâmıyla çelişmediğini anlayabilirler. Bu nasıl mümkün olabilir ki? Oysa tabiatı yaratan bizzat Allah'tır ve O bizleri şu ayetle yaratılış üzerine düşünmeye davet etmektedir: *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."*<sup>453</sup>Bu bağlamda İsmail Şihâbuddîn şunları söylemektedir: "İnsan kendi içinde, yani iç âleminde de bir yolculuk yapmalıdır: *'Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?'*"<sup>454</sup> İşte bu âyetlerdeki davet, insanı tefekküre, ibrete yöneltir; düşüncesini dondurmaktan, nefsin heveslerine kapılarak gerçeklerden uzaklaşmaktan korur. Çünkü kişi aksi hâlde hakkı anlamaktan, işitmekten ve dile getirmekten aciz duruma düşer; kör, sağır ve dilsiz olur."<sup>455</sup>

Sonuç olarak, bireysel, sosyal, siyasi, hukuki ve ahlaki tüm dünya düzenine ait hükümler Kur'ân'da toplam yüz yirmi yedi ayette toplanmış ve bu âyetler insanların bütün meselelerini kuşatmıştır. Kalan âyetler ise kıssalar ve ibretlerdir. Bu durumda, Yüce Allah'ın bizden istediği şey, düşünce yeteneğimizi harekete geçirmek ve aklımızı serbest bırakarak hakikati kavramaya çalışmaktır.<sup>456</sup>

İsmail Şihâbuddîn'in gök gürültüsü ve şimşek konusunu işlerken hem klasik rivâyetleri hem de modern bilimsel bulguları dikkate alması, Kur'ân tefsirinde çağdaş bakış açısını yansıtan önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Müellifin, hadislerde geçen "ateşten kamçı" ifadesini elektrik akımını taşıyan iletkenlerle irtibatlandırması, rivayet ile bilimsel

<sup>452</sup> er-Ra'd 13/13.

<sup>453</sup> Âl-i 'İmrân 3/190.

<sup>454</sup> ez-Zâriyât 51/20, 21.

<sup>455</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/67.

<sup>456</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/464.

veriler arasında uzlaştırıcı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu tutum, özellikle Kur'ân'ın kevnî âyetlerini yorumlama noktasında dikkat çekici bir pedagojik katkı sunmaktadır.

Bununla birlikte, eleştiriye açık yönler de mevcuttur. Öncelikle, bilimsel teorilerin değişkenliği göz önüne alındığında, bu tür bulguların kesinlik taşıyan bir tefsir yorumu gibi sunulması metodolojik açıdan problemlidir. Bununla beraber, müellifin en sonunda "hakiki bilgiyi Allah'a havale etmek" şeklindeki ihtiyatlı tutumu, yorumunu dengeli kılmaktadır. Dolayısıyla burada tercih edilmesi gereken yaklaşım, bilimsel verileri açıklayıcı ve destekleyici unsur olarak kullanmak, ancak Kur'ân âyetlerinin nihai anlamını değişken bilimsel teorilere indirgememektir.

### 3.2.2. Her Canlının Sudan Yaratıldığı Gerçeği: Kur'ânî ve Bilimsel Bir Tahlil

"İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığı mızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?"<sup>457</sup> müellif, bu âyeti açıklarken şöyle der: "Ve sudan her canlı şeyi yarattık. Hâlâ inanmayacaklar mı?"<sup>458</sup> Bu şu anlama gelir: "Biz, her hayvanı sudan yarattık yahut sanki her şeyi sudan yaratmış gibiyiz. Çünkü her şeyin suya duyduğu ihtiyaç çok büyüktür ve sudan mahrum kalmaya tahammülü yoktur." Müfessirin "Su, hayatın sebebidir." şeklindeki açıklaması, her ne kadar lafzen âyetle birebir örtüşmese de anlam bakımından isabetlidir. Aynı zamanda "hayy" (canlı) kelimesinin "şey" (şey/her şey) kelimesine sıfat olarak cer hâlinde gelmesi<sup>459</sup> de bu yorumu desteklemektedir.<sup>460</sup>

Bu yorum, Kur'ân-ı Kerîm'in şu âyetiyle de pekişmektedir: "Allah, bütün canlıları sudan yarattı."<sup>461</sup> Bu ifade, sadece hayvanların değil, tüm canlıların yaratılışında suyun etkili olduğunu ortaya koyar. Çünkü ilmen sabittir ki, hayatın ve varlığın devamı için suya mutlak surette ihtiyaç vardır. Kur'ân, suyun hayat kaynağı olduğunu açıkça bildirmektedir. Bu, bilimsel açıdan da son derece çarpıcı bir gerçektir. Bilim insanları bu hakikati ancak yakın dönemde anlayabilmişlerdir. Çünkü canlılık ve büyüme için gerekli olan hemen hemen tüm

<sup>457</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>458</sup> el- Enbiyâ 21/30.

<sup>459</sup> Kuşhî, Süleyman Ömer. *el-İktisâfâtü 'l- 'ilmiyyeti 'l-ħadîse ve delâlatühâ fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*. Doha: Dâru't-Takvâ, 1408.

<sup>460</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/464.

<sup>461</sup> en-Nûr 24/45.

biyokimyasal süreçlerin temelinde su yer almaktadır. Su, hem insanlar hem hayvanlar hem de bitkiler için hayatın devamlılığını sağlayan başlıca unsurdur.<sup>462</sup>

Bu durumun nedeni, suyun başka hiçbir maddede bulunmayan birtakım fiziksel ve kimyasal özelliklere sahip olmasıdır. Su, yeryüzünün yaklaşık %75–80'ini kaplamaktadır. Yüksek çözünürlük derecesine sahiptir, uzun süre sıvı hâlini koruyabilir ve oldukça yüksek bir buharlaşma ısısına sahiptir. Bu özellikleri sayesinde su, yeryüzünde ısının belli bir düzeyde sabit kalmasına yardımcı olur ve aşırı sıcaklık dalgalanmalarına karşı koruyucu bir etki gösterir. Eğer bu denge olmasaydı, yeryüzü yaşama çok daha az elverişli olurdu. Su, donduğunda yoğunluğu azalan ve hacmi artan tek maddedir. Soğuk havalarda buz, denizlerin dibine batmak yerine yüzeyde yüzer. Bu sayede altta kalan suyun sıcaklığı donma noktasının üzerinde kalır ve balıkların ve diğer su canlılarının yaşamı korunmuş olur. Ayrıca suyun sıcaklığı düştüğünde, içinde daha fazla oksijen çözünür hâle gelir. Bu da su canlılarının solunum yapabilmesini sağlar. Donma esnasında su, çevresine büyük miktarda ısı yayar; bu da su canlılarının hayatta kalmasına katkı sunar. Suyun sırları, özellikleri ve hayatın özü olduğu gerçeği, bilimsel olarak ancak uzun yıllar süren araştırmalar neticesinde ortaya konulabilmiştir.<sup>463</sup>

Su, evrende bulunan, yaşam için vazgeçilmez bir maddedir. Yüce Allah'ın yeryüzüne yerleştirdiği bütün zenginlikler arasında su hem en değerli hem de en bol olanıdır. Su, yerkürenin ağırlığının milyarda birini oluşturur. Okyanuslar ve denizler dünya yüzeyinin %72'sini kaplayan tuzlu su tabakalarından meydana gelir. İnsan, gıdasız birkaç hafta yaşayabilirken, vücudunun yaklaşık %70'ini teşkil eden sudan sadece birkaç gün mahrum kalabilir. Nitekim vücudun içinde veya dışında gerçekleşen çoğu kimyasal reaksiyonlar, her laboratuvarın temel maddesi olan suyun varlığıyla mümkündür. İsmail Şihâbeddîn aşağıdaki âyeti şöyle tefsir eder: “*Ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”<sup>464</sup> Modern bilim bu âyeti şöyle açıklar: Su, her canlının yapısına giren ve onun hayatını sürdürülebilmesi için zorunlu olan temel unsurdur. Bilimsel verilere göre su, hücre yapısının temel bileşenidir. Su, canlı vücutlarda gerçekleşen tüm dönüşüm ve reaksiyonlarda ya ortam ya katalizör ya reaksiyonun temel bileşeni ya da sonucu olarak görev yapmaktadır. Dolayısıyla su, Allah'ın gezegenimize yerleştirdiği hayat sırrıdır. Boyutu ne

<sup>462</sup> İsmail Şihâbeddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/464.

<sup>463</sup> Kuşhî, Süleyman Ömer. *el-İktisâfâtü'l-ilmîyyeti'l-hadîse ve delâlatühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Doha: Dâru't-Takvâ, 1408.

<sup>464</sup> el-Enbiyâ 21/30.

kadar küçük ya da büyük olursa olsun, kuş, hayvan, sürüngen veya okyanusun derinliklerindeki kabuklu bir canlı olsun, hiçbir canlı türü sudan bağımsız varlığını sürdüremez. Mikroskobik boyutlarda olup çıplak gözle görülmeyen mikroorganizmalardan tutun da yeryüzündeki ve denizlerdeki dev filler ve balinalara kadar bütün canlılar varlıklarını suya borçludur.<sup>465</sup>

Kâinatı oluşturan elementlerin arasındaki farklılıklar yalnızca proton ve elektron sayılarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Elementlerin en basiti olan hidrojen ise suyun temel unsurudur. Dolayısıyla evrenin temelinde suyun yer alması şaşırtıcı değildir. Böylesine büyük sırlar taşıyan bu âyetin Allah'ın varlığına ve bu âyetleri on dört asırdan fazla bir zaman önce dile getiren ümmi peygamberin risaletine yeterli bir delil olması gerekmez mi? Yirminci yüzyılın başlarına kadar hidrolog ve jeologlar suyun temel kaynağının dünya dışından, yani üzerimize yağın yağmur sularından geldiğini düşünüyorlardı. Ancak günümüz bilimsel araştırmaları göstermiştir ki, suyun asıl kaynağı dünyanın kendi bünyesindeki.<sup>466</sup>

Netice itibarıyla, İsmail Şihâbuddîn'in "her canlının sudan yaratıldığı"na dair âyetleri ele alışı, klasik tefsir geleneğini modern bilimsel bulgularla bütünleştirmesi bakımından dikkate değerdir. Müellif, "su hayatın sebebidir" ifadesiyle Kur'ân'ın işaret ettiği hakikati sade ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyarken, aynı zamanda âyetin lafzî yapısını da göz önünde bulundurmıştır. Bu yaklaşım hem dilsel hem de teolojik açıdan isabetlidir. Ayrıca müellifin, "hayy" kelimesinin "şey" kelimesine sıfat olarak cer hâlinde gelmesini delil göstermesi, onun dilbilimsel incelemeyi ihmal etmediğini göstermektedir.

Bilimsel açıdan bakıldığında müellifin suyun eşsiz özelliklerini sıralaması, Kur'ân'daki ifadelerin çağdaş bilimsel verilerle çelişmediğini, aksine onlarla uyumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle suyun yüksek çözünürlük derecesi, donduğunda hacminin artması, oksijen çözünürlüğü ve canlı yaşamındaki vazgeçilmez rolü gibi detaylar, tefsiri bilimsel argümanlarla desteklemektedir. Bu, okuyucunun Kur'ân'ın kevnî âyetlerini daha iyi kavramasına yardımcı olan pedagojik bir yöntemdir.

Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bilimin değişkenliği gerçeğidir. Müellifin sunduğu bilimsel açıklamalar, âyetlerin mutlak tefsiri değil, onların anlaşılmasına katkı sağlayan izahlar olarak görülmelidir. Çünkü bilimsel teoriler zamanla değişebilir, fakat

<sup>465</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/465.

<sup>466</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/466.

Kur'ân'ın mesajı evrensel ve kalıcıdır. Müellifin nihâyetinde vurguladığı “su, Allah'ın yeryüzüne yerleştirdiği hayat sırrıdır” ifadesi, bu hassasiyetin farkında olduğunu göstermektedir.

Bu yaklaşım, bir taraftan modern bilimle din arasında uyum arayışı taşıırken, diğer taraftan ilahî kudretin mutlaklığını ön plana çıkarmaktadır. Müellifin ifadelerinde dikkat çekici bir diğer unsur ise, âyetin ümmi bir peygamberin diliyle on dört asır önce dile getirilmiş olmasının altını çizmesidir. Bu vurgu, hem Kur'ân'ın i'câz yönünü hem de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risaletini teyit eden güçlü bir delildir.

Dolayısıyla, İsmail Şihâbuddîn'in sudan yaratılış meselesini ele alışı, klasik yorumların sağlam zeminiyle modern bilimsel verilerin ışığını birleştiren bütüncül bir yaklaşımdır. Bu tefsir tarzı, âyetlerin sadece lafzî değil, aynı zamanda kevnî boyutlarını da ortaya çıkararak hem inanç açısından ikna edici hem de ilim açısından besleyici bir yorum ortaya koymaktadır.

### 3.2.3. Yeraltı Suları

On yedinci yüzyılın sonlarına kadar hidrologlar, nehir ve göllerin kaynakları konusunda eski Yunan filozoflarından miras alınan yanlış görüşleri benimsemişlerdi. Bu eski görüşe göre kaynaklar ve nehirler, sularının tuzluluğundan arınarak yeraltına sızan, orada birikerek tatlı su şeklinde kaynaklar, dereler, nehirler ve göller hâlinde yeniden ortaya çıkan denizlerden beslenmekteydi. Sonunda bu sular tekrar denize geri dönmekteydi.<sup>467</sup>

Bu yanlış teori, Fransız bilim adamı Claude Perrault (öl. 1670) ve ardından Mariotte tarafından düzeltildi. Onlar yaptıkları bilimsel hesaplamalarla, nehirlerde bulunan su miktarının doğrudan doğruya gökten inen yağış miktarıyla ilgili olduğunu ispatladılar. İşte Kur'ân-ı Kerîm'in şu âyetinde açıkça belirtilen hakikat de budur: “*Gökten uygun ölçüde su indirir, onu arzda tutarız. Kuşkusuz bizim onu gidermeye de gücümüz yeter.*”<sup>468</sup> Müellif, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Gökten inen suyun, yeryüzündeki su yollarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Yeraltı sularının aslında yeryüzüne düşen yağmur sularından kaynaklanıp yerin derinliklerine sızarak biriktiği görüşü, modern döneme ait yeni bir yaklaşımdır. Ancak Kur'ân-

<sup>467</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 5/11.

<sup>468</sup> el-Mü'minûn 23/18.

ı Kerîm bu hakikati bin üç yüz küsur yıl önce açıkça ortaya koymuştur. Çok yakın zamana kadar yeraltı suları ile yüzey suları arasında herhangi bir bağlantı olmadığı düşünülüyordu."<sup>469</sup>

Müellifin yeraltı suları konusundaki yorumları, Kur'ân âyetlerinin modern bilimsel bulgularla ne şekilde örtüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir. XVII. yüzyıla kadar süren ve denizlerden tatlı su kaynaklarının oluştuğunu savunan yanlış teorisin uzun süre kabul görmesi, insan bilgisinin sınırlı olduğunu ve bilimsel kabullerin değişkenliğini ortaya koymaktadır. Müellifin, Perrault ve Mariotte'un bilimsel hesaplamalarıyla bu teorisin yanlışlığının gösterilmesini Kur'ân'ın "gökten uygun ölçüde su indirir, onu arzda tutarız"<sup>470</sup> âyetiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Burada müellif, Kur'ân'ın kevnî âyetlerini çağdaş bulgularla destekleyerek onun i'câz yönüne işaret etmektedir. Bununla birlikte, metodolojik açıdan bu tür yorumlarda kesinlik iddiasına kapılmamak gerekir; zira âyetin mesajı sadece hidrolojik döngüyle sınırlı olmayıp Allah'ın kudretini ve kâinattaki düzeni vurgulayan ilahî bir beyan niteliği taşımaktadır.

### 3.2.4. Rahim ve Üç Karanlık Tabaka

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti. Sizin için hayvanlardan (erkek ve dişi olarak) sekiz eş yarattı. Sizi annelerinizin karnında bir yaratılıştan öbürüne geçirerek üç (kat) karanlık içinde oluşturuyor. İşte Rabbiniz olan Allah budur. Mülk (mutlak hâkimiyet) yalnız O'nundur. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde, nasıl oluyor da haktan döndürülüyorsunuz?*"<sup>471</sup> İsmail Şihâbuddîn yukarıdaki âyetin açıklamasında söz konusu "üç karanlık tabaka" hakkında şu bilgileri vermektedir: "Birinci Karanlık tüpün (fallop borusu) iç boşluğunun karanlığıdır. Burada, erkeğin spermi ile kadının yumurtası tüpün dış kısmında buluşur ve döllenme (telkîh) gerçekleşir. İkinci Karanlık rahim boşluğunun karanlığıdır. Bu aşamada, döllenmiş olan ve hücre bölünmesi başlamış bulunan yumurta (zigot), rahim iç zarına (endometrium'a) tutunur ve yaklaşık gebeliğin yedinci gününden sonra rahim zarının ardında gizlenerek "alaka" (tutunma) aşamasına geçer. Üçüncü Karanlık embriyoyu çevreleyen zarlar ve içinde yüzdüğü amniyotik sıvının (amniotic fluid) karanlığıdır. Bu zarlar ve sıvı, embriyoyu doğum anına kadar korur ve saklar. Embriyoloji ilmine göre, döllenmeden yaklaşık üç hafta sonra embriyo çevresinde üç adet sağlam ve geçirgen olmayan zar tabakası oluşur. Bu zarlar embriyoyu sudan, ışıktan ve ısıdan tamamen

<sup>469</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 5/11.

<sup>470</sup> el-Mü'minûn 23/18.

<sup>471</sup> ez-Zümer 39/6.

izole eder ve çıplak gözle bakıldığında tek bir zar gibi görünür. Ancak dikkatli mikroskopik incelemeler sonucunda bunların aslında üç ayrı zar olduğu tespit edilmiştir. Bu zarların bilimsel isimleri şöyledir: Amniyon Zarı (Amniotic membrane), Koryon Zarı (Chorion) ve Desidua Zarı (Decidua).<sup>472</sup>

Embriyoloji, insan embriyosunun başlangıçta tek hücreli canlılara benzediğini, daha sonra çok hücreli organizmalara, sonra su canlılarına, ardından memelilere benzeyen bir şekil aldığını, nihayet insan formunu kazandığını ve doğduğunu belirtir. İşte Kur'ân-ı Kerîm'in "خَلَقَكُمْ" yani "sizi yarattı" ifadesi, yaratılışın bu mükemmel tasarımını ve embriyonun korunmuş konumunu açıkça belirtmektedir. Üstelik Allah Teâlâ yaratılışın evrelerini şu şekilde net olarak dile getirir: "*Sizi annelerinizin karnında bir yaratılıştan öbürüne geçirerek üç (kat) karanlık içinde oluşturuyor.*"<sup>473</sup> Kur'ân'ın "üç karanlık tabaka" ifadesindeki anlam, ancak çağdaş bilimsel keşiflerle tam olarak anlaşılabilmiştir. Bu gerçeği Müslüman olmayan bilim insanları ortaya koymuştur. İşte bu gerçek, Kur'ân-ı Kerîm'in hak olduğunun bir delili ve kanıtıdır. Allah, kullarını terbiye etmek için insan bedenini yaratılışına delil olarak göstermiştir. İnsan, dışarıdan deriyle örtülüdür. Bu deri, içeride olup bitenleri gizleyen, suyu dışarı atan ancak içeriye geçirmeyen bir örtüdür. Bu örtü yaklaşık otuz trilyon hücreyle donatılmıştır; bunların bir kısmı beyaz kan hücresi, bir kısmı kırmızı kan hücresidir. Bu hücreler, bir ordu gibi sürekli yenilenmekte, yaşamını sürdürmekte ve ölmektedir. Ayrıca beden, gökyüzünde çıplak gözle görülen yıldız sayısının on katı fazla hücre içerir.<sup>474</sup>

Şeyh şöyle devam eder: "Allah bu mükemmel yaratılışa şöyle işaret eder: '*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?*'"<sup>475</sup> Her bir sinir hücresi yaklaşık on bin sinir bağlantısına sahiptir. Bu hücre ve sinirler arasında gerçekleşen bağlantıların toplam sayısını hesaplayabilmeniz için yaklaşık otuz iki milyon yıl gerekirdi! İşte böylesi olağanüstü yaratılışı ve terbiye edilişi düşünün. Mesela işitme duyusunu ele alalım; ses, dış kulak zarından girer ve küçüklüğünü hayal bile edemeyeceğiniz kulak zarının arkasındaki "labirent" (iç kulak) denilen yapıya ulaşır. Buradan Allah'ın dilediği şekilde ilerler. İç kulakta, spiral biçiminde düzenlenmiş yaklaşık dört bin kavisli kanal bulunur ki bu kanallar muhteşem bir nizam ile dizilmiştir. İşte bunları düşünen kimse, Allah Teâlâ'nın yaratma kudretinin olağanüstü harikalarını görür. Her şeyi yaratan ve

<sup>472</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/70.

<sup>473</sup> ez-Zümer 39/6.

<sup>474</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/71.

<sup>475</sup> ez-Zâriyât 51/20, 21.

yarattıklarını mükemmel bir düzen içinde var eden Allah'ın yaratışındaki inceliğe hayran olur ve şöyle der: "Rabbimiz, seni tenzih ederiz; sen bunları boş yere yaratmadın! İnsanın görme duyusunda, sindirim sisteminde, yutma ve solunum sisteminde de nice hikmet ve ibretler vardır ki, basiret sahibi kimselerin kalpleri bunları düşününce, bu mükemmel nizamı yaratan Allah'ın hikmeti karşısında derin bir hayranlık ve teslimiyet içine girer. Müellif İsmail Şihâbüddîn devamında şunları söylemektedir:"İnsan bedenindeki kemik yapısına dikkatlice baktığınızda, ilahî mühendisliğin muhteşem örneğini görürsünüz ki, bunun karşısında ancak tek, Kahhâr ve her şeye kadir olan Allah'a secde edilir. Yetişkin bir insan bedeninde yaklaşık 270 kemik vardır ve bunlar kaslarla hareket ettirilen eklemlerle birbirine bağlıdır. Kemiklerin şekil ve yapılarındaki farklılık ve çeşitlilik, Allah'ın yaratışındaki kudretinin apaçık delillerindedir. Kemikler, vücut içinde adeta hayatın fabrikası gibidir; çünkü kırmızı ve beyaz kan hücreleri kemik iliğinde üretilir ve bu hücreler hayatın temelini oluşturur." Şunu da ilave etmek gerekir ki, insan hayatının her bir dakikasında yaklaşık 180 milyon kırmızı kan hücresi ölür ve buna ilaveten, vücudu mikroplara karşı koruyan beyaz kan hücrelerinden de pek çoğu bu mücadelede yok olur. Eğer kemikler, bu kan hücrelerini üretmekte tembellik gösterirse, kansızlık (anemi) ortaya çıkar ve bunun ileri boyutlara ulaşması hâlinde kişinin hayatı tehlikeye girer. Allah Teâlâ bir ceninin doğmasını ve doğal bir şekilde yaşamasını dilediğinde, onu en güzel surette yaratır ve insanın sahip olması gereken normal şekli ve yapıyı ona verir. Böylece insan, diğer canlılar gibi eksiksiz yaşayabilir. Ancak bazen, hayatına ciddi bir zarar vermeyen ya da cerrahi müdahaleyle düzeltilebilen küçük kusurlar da olabilir. Bunun tersine, Allah eğer onun yaşamasını dilemezse, bebek doğmadan önce düşük olarak düşer ve çoğunlukla organları eksik veya şekli bozuk olur. Rahim, cenini içinde taşıma ve büyütme kapasitesi açısından sağlam ve güvenli bir mekândır. Çünkü rahim, hamilelik sırasında genişliğini binlerce kat artırabilme yeteneğine sahiptir. Aynı zamanda, doğum sırasında da üzerine yüklenen zorlu görevleri üstlenir ve genellikle yırtılmadan doğumu gerçekleştirir. Eğer rahim yırtılırsa, bu durum genellikle doktorların hatalı müdahalesinden veya yetersiz tanısal yöntemlerden kaynaklanır. İşte bütün bunlar Allah Teâlâ'nın yaratışı ve terbiyesidir. Bunları inkâr edenlerin iddiaları neye dayanır? Böyle inkârların temelinde ancak cehalet, mantıksızlık ve batıl zanlar yatar. Dünyanın yaratılışındaki her bir zerrede, özellikle insanın yaratılışında O'nun kudret ve hikmetinin mucizelerine şahit oluruz. Allah'ın yaratışındaki bu açık işaretlere karşı hâlâ inkâr içinde olanlar, ne kadar da şaşkıncıdır!"<sup>476</sup>

<sup>476</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/72.

Müellifin bu tafsilatlı açıklamalarının ardından, söz konusu yorumların ilmî ve metodolojik açıdan değerlendirilmesi uygun olacaktır. İsmail Şihâbuddîn'in "üç karanlık tabaka" konusundaki açıklamaları, Kur'ân'ın kevnî âyetlerini modern bilimsel veriler ışığında yorumlama gayretinin açık bir örneğini teşkil etmektedir. Müellif, klasik tefsirlerin genellikle genel ifadelerle açıkladığı bu âyeti, embriyoloji ilminin ortaya koyduğu detaylarla desteklemiş ve karanlık tabakaları fallop tüpü, rahim boşluğu ve embriyonun zarları olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım, hem Kur'ân'ın i'câz boyutunu vurgulamakta hem de modern okuyucunun ikna edilmesine katkı sağlamaktadır. Özellikle amniyon, koryon ve desidua zarlarının embriyoyu koruyan işlevleriyle "üç karanlık" ifadesi arasında kurduğu ilişki, âyetin çağdaş bilimle uyumlu bir yorumunu sunmaktadır.

Bununla birlikte, metodolojik açıdan bazı eleştiriler de gündeme getirilebilir. Öncelikle, müellifin bilimsel açıklamaları kesinlik ifade eden bir dil ile aktarması, Kur'ân âyetlerinin anlamını değişken bilimsel teorilere indirgeme tehlikesi taşımaktadır. Zira embriyoloji alanında bugün kabul edilen bazı veriler ileride farklı bir yorumla güncellenebilir. Bu durumda, âyetin anlamını daraltmak yerine bilimsel verilerin sadece âyeti daha iyi anlamaya yardımcı olduğunu vurgulamak daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca müellifin ayrıntılı biyolojik ve anatomik verileri tefsir içerisine uzun uzun dâhil etmesi, kimi zaman Kur'ân'ın vermek istediği asli mesajı gölgede bırakabilmektedir. Kur'ân'ın amacı bilimsel bir biyoloji kitabı yazmak değil, insanı hidayete ve tefekküre yönlendirmektir.

Sonuç itibarıyla, İsmail Şihâbuddîn'in "üç karanlık tabaka"ya dair yorumu, klasik tefsir geleneğini modern bilimle bütünleştiren özgün bir çabadır. Bu yönüyle takdire şayan olsa da, metodolojik olarak bilimsel verilerin geçiciliğini göz ardı etmeden, âyetin esas gayesinin ilahî kudreti göstermek ve insanı iman ile tefekküre sevk etmek olduğunu vurgulamak gereklidir. Böylece hem Kur'ân'ın evrensel mesajı korunmuş olur hem de modern bilimin sunduğu imkânlardan faydalanarak âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlanabilir.

### 3.2.5. Gezegenler ve Coğrafi Fenomenler

İsmail Şihâbuddîn el-Bakara sûresinin 29. âyetini tefsir ederken Allah Teâlâ'nın yeryüzünü ve gökleri yaratışını açıklayarak şöyle demektedir: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde*

*düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."*<sup>477</sup> Allah yeryüzünü yaratışının detaylarını şu âyetlerle açıklar: "*Gerçekten biz, yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı, iyiden iyiye yarıdık! Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkardık.*"<sup>478</sup> Bir başka ayette şöyle buyurur: "*O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır.*"<sup>479</sup> Müellif, bu âyetlerin açıklamasında şöyle der: "Bilim insanları, uçsuz bucaksız genişlikte yüzen ve görünmeyen sütunlar üzerine asılı çok sayıda gezegen keşfetmiştir. Atmosferin incelenmesi neticesinde yaşadığımız dünyanın başlangıcı hakkında çeşitli bilgiler elde edilmiştir. İşte Kur'ân-ı Kerîm, yüzyıllar önce bu hakikate işaret ederek şöyle buyurmuştur: "*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır.*"<sup>480</sup> Bu âyetten, sadece kullanma izninin değil aynı zamanda mülk edinmenin de bize bağışlandığını anlarız. Zira yerin içinde ve üzerinde ne varsa tamamının gerçek sahibi, yöneteni ve tasarruf edeni Allah'tır.<sup>481</sup>

Burada büyük bir mucizeyi de görebiliriz. Kur'ân'da göklerin yaratılışının anlatıldığı dönemde hiç kimse göklerin gerçek yapısını, şeklini ve yaşını tahayyül dahi edemezdi. Oysa modern bilim, göklerin başlangıçta "duman" benzeri bir halde olduğunu ispatlamıştır. Kur'ân'ın on dört asır önce haber verdiği gerçek: '*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler.*'<sup>482</sup> Bu ayetle ilgili şöyle bir soru akla gelebilir: 'Yeryüzü, güneşten kopmuş bir parça değil mi?' Biz deriz ki: Güneş, yeryüzü ve diğer gezegenler, başlangıçta 'duman' hâlinde olan bir gaz bulutundan oluşmuştur. Daha sonra güneşten 'Dünya', 'Satürn', 'Mars' ve diğer gezegenler ayrılıp uzaklaşmıştır. Aynı şekilde Dünya'dan da Ay ayrılmıştır. Bu gezegenlerin ve gök cisimlerinin birbirinden uzaklığı ise, Azîz ve Hakîm olan Allah'ın koyduğu ölçülerle belirlenmiştir. Bilim adamları, evrenin başlangıçta hızla hareket eden bir tür 'gaz bulutu' olduğunu keşfetmişlerdir. Bu gaz bulutundan önce Güneş sistemi, ardından da gezegenler meydana gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, bunu Fussilet Sûresi'nin 11. âyetinde açıkça beyan ederek şöyle buyurur: '*Sonra duman halinde bulunan*

<sup>477</sup> el-Bakara 2/29.

<sup>478</sup> Abese 80/25-32.

<sup>479</sup> en-Nahl 16/12.

<sup>480</sup> el-Bakara 2/29.

<sup>481</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/108.

<sup>482</sup> Fussilet, 11

*göğe yöneldi.*<sup>483</sup> İşte sema başlangıçta duman halinde idi. Yeryüzü ise bu dumandan ayrılarak oluşmuş ve Allah yeryüzünü, içindekilerle birlikte kullarının faydasına sunmuştur. Bu husus Fussilet Sûresi'nin 9. âyetinde şöyle belirtilir: 'De ki: 'Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.'<sup>484</sup> Başka bir ayette ise şöyle geçer: 'Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş'a kurulan Rahmân'dır. Sen bunu haberdar olana sor!'<sup>485</sup> Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere, yeryüzü ve içindekiler dört günde yaratılmıştır. Daha sonra Allah, henüz duman halinde bulunan semaya yönelmiş ve onu da iki günde yedi gök halinde düzenlemiştir.<sup>486</sup>

Bilim adamlarının göklerin sayısı hakkındaki görüşleri birbirinden farklıdır. Ancak bilimsel olarak bilinen şey şudur ki yerküre yaklaşık 1.000 kilometre kalınlığında atmosfer adı verilen bir hava tabakası ile çevrilidir. Bu atmosfer, yerküreyi âdeta yeşil bir kubbe gibi örtmektedir ki Kur'ân-ı Kerîm bunu: "*Ve yükseltilmiş tavana (göğe) ant olsun.*"<sup>487</sup> şeklinde ifade eder. Bu atmosfer olmasaydı, dünyada bitki ve hayvan dâhil hiçbir canlı yaşayamazdı. Dolayısıyla atmosferi gökyüzü olarak kabul etmek mümkündür.<sup>488</sup>

Eski filozoflar, gök cisimlerini yedi olarak saymış, bu sayıya "sevâbit" (sabit yıldızlar) ve "atlas" (gökyüzü) adını verdikleri şeyleri ekleyerek bu sayıyı tamamlamışlardır. Ne yazık ki bizim bazı âlimlerimiz, onların İslâm'a ve Kur'ân'a aykırı olan fikirlerini kitaplarında kaydetmişlerdir. Bu yanlış bilgiye dayanarak bazı sözde âlimler, Ay'a yolculuğun mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre gökler delinip tekrar birleşemezdi! Bu, gerçeklerden uzak bir görüştür. Allah Teâlâ Nûh Sûresinde şöyle buyurur: "*Onların içinde nasıl ayı, bir ışık, güneşi de bir kandil yapmıştır?*"<sup>489</sup> Bugünkü astronomi ilmi, Mars'ın iki uydusu, Jüpiter'in on iki uydusu, Neptün'ün iki, Satürn'ün dokuz, Uranüs'ün ise beş uydusu olduğunu ve bunların kendi gezegenleri etrafında, Ay'ın Dünya etrafında dönmesi gibi döndüğünü ortaya koymuştur. İşte Allah, insana bilmediğini öğretmiştir. Âyette geçen çoğul zamiri (فيهن) tek bir Ay'a işaret etmediği açıktır. Ancak, astronomi bilgisinin o

<sup>483</sup> Fussilet 41/11.

<sup>484</sup> Fussilet 41/9.

<sup>485</sup> el-Furkân 25/59.

<sup>486</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/108.

<sup>487</sup> et-Tûr 52/5.

<sup>488</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/110.

<sup>489</sup> Nûh 71/16.

dönemde yeterli olmaması sebebiyle, insanların bu bilgileri yalanlamamaları için Ay'ın sayısını çoğul olarak açıkça zikretmemiştir.<sup>490</sup>

Her göğün kendine ait bir yeryüzü bulunmaktadır. Bu hususa işaret eden ayet-i kerimede şöyle buyrulur: *"Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz."*<sup>491</sup> Bu durumda, bizim üzerinde yaşadığımız yeryüzü daha önce yaratılmış olduğuna göre, bunun dışında altı tane daha yeryüzü bulunmalıdır. Fussilet Sûresi'nde geçen: *"Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler."*<sup>492</sup> âyeti, bu anlamı desteklemektedir. Ayrıca bu ayette geçen "خلق" kelimesi "takdir etmek, şekillendirmek" anlamına da geldiği için, emir hem gökler hem de bütün yerler için geçerlidir. Buradan anlaşılan diğer bir husus, başlangıçta "duman bulutu" olan göğün, sabit ve hareketsiz olduğudur. İlâhî emirle birlikte hareket eden bu duman bulutundan, galaksiler ve yıldızlar ayrılmıştır. "Göklerin ve yerin isteyerek geldik demesi" ifadesi, modern bilimin keşifleriyle de örtüşmektedir.<sup>493</sup>

Bu tür kozmolojik bilgileri, okuma yazma bilmeyen bir peygamber nasıl bilebilirdi? O, ancak Allah'ın vahyiyle konuşmaktadır. Böylece bir gökten yedi gök yaratılmış, her göğe de kendisine eşlik eden birer yeryüzü tahsis edilmiştir. Bizim içinde bulunduğumuz Güneş sistemi ve dünyamız bu yedi gökten en yakınıdır. Gökyüzünde çıplak gözle gördüğümüz yıldız sayısı 3.000'i geçmez. Ancak son bilimsel verilere göre sadece içinde bulunduğumuz Samanyolu galaksisinde yaklaşık bir milyar yıldız bulunmaktadır. Bugün anlaşılan şudur ki en uygun şartlarda bile gökyüzündeki Samanyolu galaksisindeki yıldızların ancak 200 milyonda birini görebilmekteyiz. Diğerleri ise çıplak gözle görülememektedir. Ayrıca evrende, her biri yaklaşık 100 milyar yıldız içeren milyarlarca galaksi daha bulunmaktadır. Bilinmektedir ki Güneş sistemimiz, "Samanyolu" adı verilen tek bir galaksinin içinde yer almaktadır. Buna Mülk Sûresi'nde şöyle işaret edilir: *'O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışın da hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?'*<sup>494</sup> Evren

<sup>490</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/110.

<sup>491</sup> et-Talak 65/12.

<sup>492</sup> Fussilet 41/11.

<sup>493</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/112.

<sup>494</sup> el-Mülk 67/3.

içerisindeki tüm galaksiler çok büyük hızlarla hareket etmekte ve birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar. Bu durum, Zâriyât Sûresinde şu şekilde ifade edilir: ‘Göğü kudretimizle biz kurduk ve biz onu genişletmekteyiz’<sup>495</sup> Galaksiler arasındaki mesafe sürekli olarak genişlemekte ve böylece kütle çekiminden kurtulan her gezegen ve yıldız, birbirinden ayrılarak evrenin sınırlarına doğru hareket etmektedir. Bu evrenin nihai durumunu Allah'tan başka kimse bilemez. Allah, her şeyi yaratan ve belirli ölçülerle takdir edendir; her şeyin içini-dışını, hakikatini ve hareketini O bilir.<sup>496</sup> Yunus Sûresi'nde de buyrulduğu üzere "De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza." Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz." <sup>497</sup>Gökyüzü ve yerdeki muhteşem yaratılış, insan kalbini yenileyen, duyguları harekete geçiren ve Allah'ın varlığına, yüceliğine, kudretine, hikmet ve ilmine delâlet eden eşsiz delillerle doludur.<sup>498</sup>

“Allah Teâlâ duyuları, kalpleri ve akılları, kâinatta bulunan delilleri düşünmeye yöneltmiş; belki insan kalbi dirilir, hareketlenir, algılar ve Allah’la bağı kurulmuş kalpler bu delillere karşılık verir diye onları davet etmiştir. Ancak bu delillerin bazı insanları daha fazla mutsuzluğa ve Allah’tan uzaklaşmaya sevk ettiği görülmektedir. Tıpkı İslâm öncesi Arap cahillerinde ve materyalizmi kendilerine ilmi bir doktrin olarak seçen, onu sosyal bir sistem haline getirip "Bilimsel Sosyalizm" adını veren materyalistlerde olduğu gibi. Çünkü bunlar, Allah’ın varlığını gösteren sonsuz sayıdaki açık ve apaçık delillere karşı kördürler. Evrenin her zerresinde O’nun kudretini ispat eden bir ayet bulunmaktadır. Doğru bir akidenin en temel işlevi, insanın zihninde var olan ilah tasavvurunu düzeltmek ve ona gerçek İlah’ı tanıtmaktır. Asıl mesele, Allah’ın varlığını ispat etmek ya da ona inandırmak değildir. Çünkü insanın Allah’ın varlığına şüphe duyması veya O’nu inkâr etmesi, fitratındaki kabul mekanizmasının bozulduğunu gösteren kesin bir delildir. Bu da tedavisi mümkün olmayan bir durumdur; çünkü bu bozulmuşluğun tedavisi için hiçbir yol yoktur.”<sup>499</sup>

İnsanın doğasında, bir Yaratıcıya inanma ve O’nun varlığını hissetme ihtiyacı vardır. Bu duygu, insanın fitratı sağlıklı ve düzgün olduğu zaman çok güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Hatta cansız varlıklar bile bu evrensel tesbihe katılır, Allah’ın yüceliğini dile getirir.<sup>500</sup> Allah

<sup>495</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>496</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/113.

<sup>497</sup> Yûnus 10/101.

<sup>498</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/113.

<sup>499</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/114.

<sup>500</sup> Varlıkların tesbihi konusunda müfessirler farklı görüşler ortaya koymuştur. Begavî, İbn Abbas’tan nakille “O’nun hamdiyle tesbih etmeyen hiçbir canlı yoktur” dediğini aktarır. Katâde bununla hayvanlar ve bitkilerin

şöyle buyurur: ‘Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tesbih ederler. Her şey O’nu hamt ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, Halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.’<sup>501</sup>

Genel olarak bakıldığında, müellifin yaklaşımı, Kur’ân’ın “yaratılış–takdir–ibret” eksenini merkeze alarak modern kozmoloji ve jeofizikten seçme verilerle irtibat kurması bakımından dikkat çekicidir. “Yeryüzünde olanların hepsinin insana tahsis edilmesi” vurgusu, nimetin kaynağını ve rubûbiyet–ubûdiyet ilişkisini görünür kılarken; “yedi gök” ve “duman (duhân) hâli” tasvirlerinin öne çıkarılması, kozmik başlangıca dair tefekkürü diri tutmaktadır. Keza “gece–gündüz, güneş–ay ve yıldızların hizmete verilmesi”nin “ibret” temasıyla bağlanması, Kur’ân’ın kevnî âyetlerinin epistemik yönünü ibadet ve ahlâk ufkuna taşır. Metnin son kısmında yer alan “evrensel tesbih”<sup>502</sup>atfının insan fitratıyla irtibatlandırılması ise kozmik düzenden kalbî yönelişe kurulan sağlam bir köprü olarak isabetlidir.

Bununla birlikte, bazı metodolojik noktalar ihtiyat gerektirir. Örnek olarak Fussilet Sûresi 11. âyetindeki “duhan/duman” ifadesini modern kozmoloji (erken evrenin gaz/nebula aşaması vb.) ile doğrudan özdeş kılan anlatım, bilimsel modellerin değişebilirliği sebebiyle tefsirin anlam ufkunu daraltma riski taşır. Kur’ân’ın dili hidâyet merkezlidir; bilimsel veriler tefsire yardımcı olabilir fakat belirleyici kılındığında metnin evrensel hitabı zayıflayabilir.

---

kastedildiğini, İkrime ise ağacın ve sütunun tesbih ettiğini ifade etmiştir. İbrahim en-Nehâî, kapı gıcirtısı ve tavanın gıcirdaması dâhil hiçbir cansızın tesbihten hâli olmadığını söyler. Mücâhid, bütün şeylerin –canlı, ölü yahut cansız olsun– Allah’a “Sübânallâhi ve bi-hamdihî” diyerek tesbih ettiğini belirtmiştir. Buna mukabil bazı ehl-i meânî, göklerin, yerin, cansızların ve akıl sahibi olmayan hayvanların tesbihini; yaratılışlarının inceliği ve düzenlerinin hayret verici oluşu ile Allah’a delâlet etmeleri şeklinde yorumlamış, Begavî ise seleften nakledilen birinci görüşü tercih etmiştir (el-Begavî, Hüseyin b. Mes’ûd, Me’âlimü’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân, thk. Abdullah Muhammed Abdurrahman – Osman Cum’a Damîriyye – Süleyman Müslim el-Harâş, Dâr Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Riyad, 4. bs., 1417/1997, c. 5, s. 95).Râzî, bu ayet bağlamında mükellef olan canlıların Allah’ı iki yolla tesbih ettiğini belirtir. İlki, dil ile “Sübânallâh” demek suretiyle sözlü tesbihtir. İkincisi ise hâl ve tavırlarıyla Allah’ın birliğine ve azametine delâlet etmektir. Ona göre mükellef olmayan varlıklar –hayvanlar ve cansızlar– yalnızca bu ikinci yolla, yani varlık yapılarıyla Allah’a işaret ederek tesbih ederler. Zira sözlü tesbih, ancak idrak ve konuşma ile mümkündür; bu da cansızlarda bulunmaz (Fahrüddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-Gayb (et-Tefsîru’l-Kebîr), Dâr İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 3. bs., 1420/2000, c. 20, ss. 347-348).Kurtubî ise, ayette geçen umum ifadesinin tahsis edilip edilmediği konusunda ihtilaf olduğunu aktarır. Ona göre bir grup, bu ifadenin tahsis edilmediğini ve tesbihin delâlet yoluyla olduğunu söyler. Her yaratılmış varlık, kendi varlığıyla Allah’ın kudretine şahitlik eder. Başka bir grup ise tesbihin hakiki olduğunu, bütün varlıkların insanlar tarafından işitilmeyen ve idrak edilemeyen bir tesbihle Allah’ı tesbih ettiğini ileri sürmüştür. Kurtubî, bu ikinci görüşün ayetin zahirine daha uygun olduğunu özellikle vurgular (el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire, 2. bs., 1384/1964, c. 10, ss. 266-268).Sonuç olarak İsmail Şihâbuddîn’in, İsra sûresi 44. ayeti tefsir ederken Begavî’nin selef âlimlerinden nakledilen görüşünü benimsediği görülmektedir.

<sup>501</sup> el-İsrâ 17/44.

<sup>502</sup> el- İsrâ 17/44.

Hem de materyalizm eleştirisinin temelde haklı bir zemine dayandığı görülmektedir; ancak yer yer kullanılan sert retorik, metnin akademik ikna gücünü sınırlayabilir. Aynı eleştirinin daha mutedil ve serinkanlı bir üslupla dile getirilmesi, argümanın etkisini artıracaktır.

Bu çerçevede tercih edilecek yöntem açıktır: Kevnî âyetler, her şeyden önce tevhid ve ibret maksatlardır; bilimsel veriler ise değişime açık olmakla birlikte, tefsire açıklayıcı malzeme sağlayabilir. Dolayısıyla modern, kozmo-jeofizik verilerin “mümkün te’vil” olarak kullanılması durumunda, Kur’ân’ın evrensel mesajının muhafaza edilmesinin yanında çağdaş bilginin tefekkürü zenginleştirme imkânından istifade edilmesi mümkün görünmektedir.

### 3.2.6. Büyük Patlama (Big Bang)

Günümüzde astronomi alanında çalışan bilim adamlarının çoğunluğu, Büyük Patlama (Big Bang) teorisinin artık sıradan bir teori olmadığını, aksine bilimsel bir gerçek olduğunu kabul etmektedirler. Buna karşı çıkan azınlık ise, genellikle maddeci felsefeye mensup bilim insanlarıdır. Zira evrenin bir başlangıcı ve sürekli genişleyen bir yapısı olduğunu bilimsel olarak kabullenmek, maddenin ezeli ve evrenin sonsuz olduğunu iddia eden maddecilerin temel inançlarıyla çelişmektedir. Evrenin bir başlangıcının bilimsel olarak ortaya konulması, onun aynı zamanda bir sonunun da olduğunu ve dolayısıyla yaratılmış bir varlık olduğunu göstermektedir.<sup>503</sup>

Modern bilim, uzun ve zorlu araştırmalar sonucunda, jeoloji ve yer analizleri ışığında Kur’ân’ın yüzyıllar önce ifade ettiği gerçekleri doğrulamıştır. Yeryüzü, güneş ve gezegenler dâhil tüm gök cisimlerinin başlangıçta uzayda gaz bulutu (nebula) hâlinde olduğu, Dünya’nın da bu nebuladan ayrılarak oluştuğu artık ispatlanmış durumdadır. Bunun pek çok kanıtı vardır, örneğin yeryüzünü oluşturan elementlerin aynısının güneşte de bulunması bunlardan biridir. Bugün kabul edilen bilimsel teoriye göre yıldız kümeleri başlangıçta birbiriyle bütünleşmiş tek bir kütle hâlindeydi. Ardından güçlü kozmik kuvvetlerin etkisiyle bu kütlede çok büyük değişimler meydana gelmiş, bu dev kütle parçalanmış ve ortaya çıkan parçalar küresel şekillerini alarak bugünkü bildiğimiz evreni oluşturmuştur. Bu gerçeğe Kur’ân şöyle işaret

<sup>503</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/466.

etmektedir.<sup>504</sup> *'İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığı mızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?'*<sup>505</sup>

Kozmoloji alanındaki bilim adamlarının büyük çoğunluğu, gökler ve yerin yaklaşık 16 milyar yıl önce aşırı sıcaklık ve basınca sahip tek bir ilk madde (ilkel atom) hâlinde olduğunu kabul etmektedir. Bu devasa yapı ani ve büyük bir patlama ile parçalanmış, parçaları uzaklaşmaya başlamış ve evren günümüze dek genişlemeye devam etmiştir. Milyarlarca yıl süren süreçte bu parçalar soğuyarak kozmik bulutlar (nebula) oluşturmuş, daha sonra bu nebulalardan yıldızlar ve gezegenler meydana gelmiştir. Kısaca özetlenen bu görüş, 20. yüzyılın ilk yarısında George Gamow tarafından ortaya atılan Büyük Patlama teorisidir. Günümüzde evrenin genişlediğinin keşfiyle birlikte bu teori, evrenin oluşumunu açıklayan temel bilimsel gerçek hâline gelmiştir.<sup>506</sup>

Ancak İsmail Şihâbuddîn bu konuda şunu belirtmektedir: “Bu teoriler, bugün kabul edilip yarın reddedilebilecek astronomik görüşlerden ibarettir. Belki ileride başka teoriler, evrendeki olayları açıklamak üzere bunların yerini alabilir. Bu sebeple, kesin gerçekler içeren Kur’ân metnini, henüz kesinleşmemiş olan teorilerle ve bilimsel keşiflerle uyumlu hale getirmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü Kur’ân, bilimsel teoriler kitabı değildir; aksine o, tüm hayatın düzenleyici prensiplerini içeren, insan aklını çalıştırmaya ve düşünmeye sevk eden evrensel bir hayat nizamıdır.<sup>507</sup>

Kur’ân-ı Kerim’in, kâfirlerin dikkatlerini Allah’ın yaratışındaki mucizelere ve kâinatın sınırlarına yöneltmek amacıyla bundan yaklaşık on dört asır önce evrensel gerçeklere işaret ettiği açıktır. Onlar, ilk başta bu gerçeklere inanmayı reddetmiş ve yadırgamışlardır. Müslümanlar ise, bu gerçeklere Kur’ân’da zikredildiği için kesin olarak iman etmiş ve güvenmişlerdir. Çünkü Kur’ân, tek yaratıcı olan Allah’tan gelmiştir. Yüce Allah, Fussilet Sûresi'nin 53. âyetinde şöyle buyurmaktadır: *'Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklar da ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’ân’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?'*<sup>508</sup> İsmail Şihâbuddîn bu âyetin tefsirinde Allah’ın dış dünyadaki mucizelerini ve âyetlerini şöyle açıklar: «İşte bu din, bu Kitap, bu sistem ve

<sup>504</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>505</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/13.

<sup>506</sup> Adnân eş-Şerîf, *Min 'ulûmil-arzi 'l-Kur'âniyye* (Beirut: Dârul-İlm li'l-Malâyin, 3. bs., 1994), 17.

<sup>507</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/13.

<sup>508</sup> Fussilet 41/53.

Peygamber'in insanlara söylediği bu sözler, Allah'ın mutlak doğru olan vaadidir. Allah'tan daha doğru sözlü kim vardır? İnsanların ufuklarını ve gönüllerindeki kilitleri açan, nefislerinin derinliklerine ve göklerin uç noktalarına ulaştıran sayısız âyetini Allah onlara dilediği ölçüde açtı. O günden beri de göklerde ve nefislerdeki bu mucizelerden daha birçoklarını onlara göstermektedir. Eğer bu gerçeklerin kıymetini bilir ve şükrederlerse onlar için bunda büyük hayır vardır. Artık onlar şunu öğrendiler ki güneş, evrende bulunan yüz milyonlarca yıldızdan sadece küçük bir küredir. Eskiden evrenin merkezi zannettikleri dünya ise aslında güneşe tâbi küçük bir zerreden ibarettir.<sup>509</sup>

Onlar artık şunu da öğrendiler ki, evrenin yapı taşı atomdur ve atom ışınımına dönüşür. Yani bütün evren, aslında farklı şekillere bürünmüş bir ışınımdan ibarettir. Dünya isimli gezegenlerinin ise yuvarlak ya da yuvarlağa yakın küresel bir şekle sahip olduğunu, kendi eksenini etrafında ve aynı zamanda güneşin çevresinde döndüğünü öğrendiler. Kıtalarını, okyanuslarını ve içerisinde gizlenmiş bulunan çok çeşitli besin kaynaklarını, atmosferinde bulunan nimetleri ve yer altındaki gizli zenginliklerin bir kısmını keşfettiler.<sup>510</sup>

İsmail Şihâbüddîn A'râf Sûresi'nin 185. âyetini tefsir ederken şöyle der: “ ‘Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümranlık ve nizama, Allah'ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı? Peki, bundan sonra hangi söze inanacaklar?’<sup>511</sup> Bu âyeti açıklarken der ki: “Hiç kör olmayan bir gözle göklere bakmadılar mı? Nasıl inşa edilmiş ve süslenmiştir; herhangi bir yırtık, çatlak veya görebileceğiniz bir direk olmaksızın! Yeryüzüne bakmadılar mı? Nasıl yayılmış ve döşenmiş, nasıl bir beşik kılınmıştır! Denizlerdeki şaşırtıcı ve hayranlık uyandıran harikalara bakmadılar mı? Maddelerin türlerine, sınıflarına ve atomlarına bakmadılar mı? Bütün bunları görünce, bu eşsiz düzen karşısında kalpleri şaşkınlığa düşer, akılları durur ve idrakleri, tüm bunların ardında her şeyi dilediği gibi yöneten üstün bir kudretin olduğuna teslim olur. Kur'ân'ın indirildiği dönemde, insanlar evrenin sırları hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Kur'ân ise onları evrenin yaratılışı üzerine düşünmeye ve incelemeye çağırıyordu. Evrenin güzelliği, mükemmelliği ve eşsiz düzeni, onlar için yeterli bir delil oluşturuyordu. Zaman içinde, evrenin bazı sırları adım adım ortaya çıktıkça, insanlar onun ihtişamı karşısında şaşkına döndüler ve onun ardında hikmet sahibi, kudretli bir yaratıcı olduğunu itiraf etmek zorunda kaldılar. Ancak bugün bile evrenin sırlarına

<sup>509</sup> İsmail Şihâbüddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/133.

<sup>510</sup> İsmail Şihâbüddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 6/178.

<sup>511</sup> el-A'râf 7/185.

tam anlamıyla ulaşamadılar. Aksine, sanki kör ve şaşkın olarak sadece evrenin kabuğuna dokunmakla yetiniyorlar ve kibir içinde övünerek, akıllarını başlarına almayı düşünmüyorlar. Gerçekten insan, pek zalim ve pek cahildir.”<sup>512</sup>

İsmail Şihâbuddîn Sebe' Sûresi'nin 53. âyetini tefsir ederken de şöyle der: “ ‘Oysa daha önce onu inkâr etmişlerdi ve uzak bir yerden gayb hakkında atıp tutuyorlardı. ’<sup>513</sup> Daha önce inkâr etmiş oldukları bu hakikati, uzak bir yerden gayb hakkında konuşup durmak suretiyle reddediyor, “diriliş yoktur, hesap yoktur, cennet ve cehennem yoktur” diyerek ileri geri sözler söylüyorlardı. Oysa bu inkârlarına dair hiçbir delilleri bulunmuyordu; onlar sadece uzaktan gayba taş atar gibi sözler sarf ediyorlardı. Bazı müfessirler ise burada uzaktan görme ve duyma olayının gerçekleştiğini ifade ederek modern dönemde icat edilen ve insanların uzaktan, hatta çok uzak mesafelerden hadiseleri görmesini sağlayan "televizyon" teknolojisine işaret etmişlerdir. Nitekim günümüzde kişi evinden hiç ayrılmadan çok uzak mesafelerde gerçekleşen olayları "televizyon" sayesinde izleyebilmektedir. Aynı şekilde uzak mesafelerden haberleşmeyi mümkün kılan "telefon" ve uzak ülkelerden yayın yapan istasyonları duymayı sağlayan "radyo" gibi diğer modern iletişim araçları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bütün bu gelişmeler, Kur'ân'ın bu âyetinde yer alan ifadelerin mucizevi yönüne işaret etmektedir ki bu durum aklın kabul ettiği ölçüleri aşan olağanüstü bir gayb haberidir.<sup>514</sup>

Müellif, Fâtır Sûresi'nin 27. âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: “ Görmüyor musun ki, Allah gökten yağmur yağdırdı. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, simsiyah taşlar da var. ”<sup>515</sup> Dağların yenilenmesine dair bu ayette şöyle ilginç bir mana ortaya çıkmaktadır: Allah Teâlâ bazı dağları sürekli yenilenen ve tükenmez bir hazine kaynağı kılmıştır. Bu hususta modern jeoloji bilimi bize yeni bilgiler sunmaktadır. Nitekim 1820'lerden itibaren Antarktika'nın keşfi başladığında, buranın yaklaşık 1500 metre kalınlığında devasa buzulların oluşturduğu bir kıta olduğu anlaşılmıştır. Yüz milyonlarca yıldan beri yenilenerek duran bu devasa buz dağı, Allah'ın yeryüzüne koyduğu tatlı su rezervlerinin yaklaşık %90'ını teşkil etmektedir.<sup>516</sup>

<sup>512</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 3/168.

<sup>513</sup> Sebe' 34/53.

<sup>514</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 5/540.

<sup>515</sup> Fâtır 35/27.

<sup>516</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 5/560.

Demir, bakır, altın gibi madenlerden oluşan dağlar, çeşitli kıymetli taşlar ve farklı renklerdeki mermer dağları da aslında tükenmesi çok zor olan zenginlik kaynaklarıdır. İnsan faaliyetleri, hava, güneş ve su gibi doğal faktörlerin etkisiyle sürekli aşınmaya uğramalarına rağmen, bu kaynaklar zaman içinde yavaşça yenilenmektedir. Çünkü dağların yer altındaki kökleri, yüzeydeki bölümler aşındıkça aşağıdan yukarıya doğru yükselerek eksilen bölümleri tamamlamakta, böylece insan ve doğanın tükettiği kaynaklar sürekli yenilenmektedir. Örneğin Kuzey Amerika'daki Appalachian dağları, milyonlarca yıllık bir yaşa sahip olmasına rağmen erozyon ve aşınmaya rağmen halen yüksekte kalmaya devam etmekte, fakat artık kökleri yer altında bulunmamaktadır.<sup>517</sup>

Âyetlerden ve hadislerden anlaşılan husus şudur: Dağlar, Allah tarafından yerin yaratılışından sonra yeryüzünün insanları sallamaması için sabitleştirici olarak yaratılmıştır. Bazı bilimsel araştırmalar ise, dağların denizlerdeki çamurlu tortulardan oluşarak daha sonra kara parçasına dönüştüğünü iddia etmişler ve delil olarak da içlerinde bulunan deniz kabuklularını göstermişlerdir. Ancak bu iddia, daha dikkatli incelendiğinde, delil olarak ileri sürülen çoğu husus zayıf ve tutarsızdır; dolayısıyla bu tür bilimsel iddialar, selin getirdiği köpük gibi ciddiyetten uzak ve geçici niteliktedir.<sup>518</sup>

Müellifin Büyük Patlama (Big Bang) konusundaki açıklamaları, modern kozmoloji ile Kur'ân'ın kevnî âyetleri arasında kurulan irtibatın tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Özellikle “göklerle yer bitişikken biz onları ayırdık”<sup>519</sup> ifadesini kozmik ayrışma süreciyle ilişkilendirmesi, çağdaş okuyucunun zihninde Kur'ân'ın i'câz boyutunu güçlendirmektedir. Ayrıca Fussilet 41/53 âyeti üzerinden “ufuklarda ve nefislerde delillerin gösterilmesi” temasını kozmolojik gözlemlerle irtibatlandırması, tefsirin pedagojik yönünü de ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, müellifin kendi ifadesiyle de vurguladığı üzere, Big Bang ve benzeri kozmolojik teoriler zamanla değişebilecek niteliktedir. Bugün büyük ölçüde kabul görse de bilimsel modellerin geçiciliği göz önüne alındığında, Kur'ân âyetlerini bu teorilerle özdeş kılmak tefsirin anlam ufkunu daraltabilir. Bu noktada müellifin ihtiyatlı uyarısı, yani “Kur'ân kesin hakikat, bilimsel teoriler değişkendir” vurgusu, isabetli bir metodolojik yaklaşımı yansıtmaktadır.

<sup>517</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/561.

<sup>518</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 5/561.

<sup>519</sup> el-Enbiyâ 21/30.

Diğer taraftan Sebe' 34/53 âyetinin: “*Oysa daha önce onu inkâr etmişlerdi ve uzak bir yerden gayb hakkında atıp tutuyorlardı.*” televizyon, telefon ve radyo gibi modern iletişim araçlarına işaret ettiği yönündeki yorum, daha çok işârî ve temsîlî bir nitelik taşımaktadır. Bu sebeple, bu tür yorumların “mümkün te’vil” olarak değerlendirilmesi ve kesinlik iddiasından kaçınılması daha sağlıklı bir tutum olacaktır.

Genel olarak bakıldığında müellifin yaklaşımı, Kur’ân’ın kevnî âyetlerini modern bilimle irtibatlandırarak tefsire yeni açılımlar getirmektedir. Ancak bu açılımın metodolojik sınırlarını gözetmek, bilimsel teorilerin değişkenliğini hesaba katmak ve tarihsel bağlamı aşan yorumlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. En uygun yol, Kur’ân’ın hidâyet ve ibret merkezli evrensel mesajını merkeze almak, bilimsel verileri ise bu mesajı destekleyen “yardımcı te’vil imkânı” olarak görmek olmalıdır. Böylelikle hem klasik tefsir geleneği ile bağ korunmuş olur hem de çağdaş okuyucunun ilgi ve merakına hitap eden dinamik bir yorum zemini sağlanabilir.

### 3.2.6.1. "Ratk" ve "Fatk" (Birleşme ve Ayrılma)

Burada Kur’ân-ı Kerîm’in kullandığı "Ratk" (رتق) ve "Fatk" (فتق) terimlerinde, bilimsel açıdan mucizevi bir belagat vardır. Çünkü her birleşme (ratk), ayrılmaya (fatk); her ayrılma ise yeniden birleşmeye müsaittir. Bugün modern kozmoloji biliminin öngördüğü gibi gökler ve yer kıyamet vaktinde tekrar birleşeceklerdir. Kur’ân-ı Kerîm de bu hadiseyi çok açık bir şekilde haber vermektedir. Ratk kelimesi, başlangıçta ayrılmış olup sonra tekrar birleşmiş şeyi ifade eder. Fatk ise önceden birleşmiş halde bulunan iki şeyin birbirinden ayrılması anlamındadır. Böylece ratk, daha önce gerçekleşmiş bir fatk durumunun varlığına işaret etmektedir. Bu açıdan âyet-i kerîmenin anlamı; göklerin ve yerin birbirine çok benzer olduğu ve aslında aynı sistemin parçaları olarak birlikte yaratıldıkları düşüncesine açıkça işaret eder.<sup>520</sup>

Gökler ve yer ilk oluşumları sırasında, onları kuşatan kozmik gaz bulutu (nebula veya sidem) içerisinde birbirleriyle bütünleşmiş durumdaydı. Ardından, özellikle hidrojen gazında gerçekleşen birçok patlama (big bang) neticesinde, göğün yerden ayrılması kaçınılmaz olmuştur. Bu devamlı patlamalar, gök cisimlerinin, galaksilerin ve evrendeki diğer yapıların meydana gelmesine neden olan evrensel bir süreç başlatmıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığı mızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”<sup>521</sup> Allah’ın

<sup>520</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/15.

<sup>521</sup> el-Enbiyâ 21/30.

(كانتا رتقا) ifadesinden maksat; gökler ve yerin başlangıçta tek bir varlık olarak birbirleriyle iç içe geçmiş, birleşmiş durumda olduğudur. Arap dilinde kullanılan "ratk" ifadesinin anlamı budur. Mesela Arapça'da "huve yartuku'l-fatka" (هو يرتق الفتق) ifadesi, "ayrılmış bir şeyi tekrar birleştirdi" demektir. Bazı müfessirler, göklerin ve yerin önceden kapalı, katı veya sımsıkı olduğunu, sonra göğün yağmurla ve yerin bitkilerle açıldığını söylemişlerdir. Ancak Yüce Allah'ın yarattığı varlıklardaki âdet ve kanun, yaratılışın farklı aşamalarında daima aynı yaratma gücünün etkilerini taşır ki, bu durum yaratıcının tekliğinin (tevhidin) en açık delili ve en ince kanıtıdır.<sup>522</sup>

“Ratk” ve “Fatk” kavramlarının kozmolojik süreçlerle ilişkilendirilmesi, müellifin Kur’ân’daki kelimelerin dilsel boyutunu modern bilimle irtibatlandırma çabasını göstermektedir. Bu yaklaşım, âyetin i’câz boyutuna işaret etmesi bakımından dikkat çekici olmakla birlikte, kullanılan terimlerin klasik tefsirlerde daha çok “yağmur–bitki” veya “gök–yerin açılması” bağlamında yorumlandığını hatırlamak gerekir. Dolayısıyla bu kavramların Big Bang teorisiyle özdeşleştirilmesi, “mümkün te’vil” düzeyinde değerlendirilmeli, kesinlik iddiası taşımamalıdır. Bununla birlikte, yaratılışın sürekli bir “birleşme–ayırılma” döngüsü üzerinden açıklanması, tevhid fikrini güçlendiren sembolik bir anlam katmaktadır.

### 3.2.7. Uzak Yolculuğunun İmkânı

Kur’ân-ı Kerîm, insanın atmosferde yükselirken içine düşeceği durumu açıkça dile getirmiştir. Buna göre insan, hava basıncının azalması, oksijenin giderek seyrekleşmesi, atmosferin üst katmanlarında sıcaklığın sabit olmayışı ve daha da uzak bölgelerde ağırlığın yok oluşu nedeniyle göğün yükseldikçe göğsünün daraldığını, bunaldığını ve sıkıntılı bir çıkmaza girdiğini hissedecektir. Yüce Allah bu durumu şöyle ifade eder. *"Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğün çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir."*<sup>523</sup> Burada geçen "حرَجًا" kelimesi, son derece sıkışıp çıkış yolu bulamayacak kadar daralmış olan kimseyi ifade eder ki, sanki göğün yükseliyor fakat buna güç yetiremiyor gibidir. Günümüz biliminin ulaştığı bu gerçekleri, az çok eğitilmiş ve deneyimli herkes kolaylıkla kavrayabilir. İşte hakikat budur ve onun tutunacak sapı da budur.<sup>524</sup>

<sup>522</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/16.

<sup>523</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>524</sup> el-Cumeylî, el-İ'câzu'l-İlmî fi'l-Kur'ân, s. 44.

“Allah Teâlâ bir diğer âyette şöyle buyurmuştur: *‘Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz.*”<sup>525</sup> Üstün güç (sultan) ancak onu elinde tutana aittir. Dolayısıyla insanoğlu, ne kadar gurur ve kibre kapılarak kendinde sahte bir güç vehmederse etsin, Allah'ın azabından kurtulmaya ve kaçmaya asla gücü yetmeyecektir. Zira cin ve insanın yaptıklarının hesabını vermekten, ceza ve karşılığını görmekten kaçışı yoktur. İlâhî emir ve hükümden ancak Allah'ın kendilerine sağlayacağı özel bir güçle kurtulabilirler. Bu âyet kıyamet günü veya ona çok yakın bir zamanla ilişkili olmakla birlikte, aynı zamanda insanın bilimsel olarak o kadar ilerleyeceğine ve bu ilerleme sebebiyle güneş sisteminin dışına çıkabileceğini zannederek kendisini aldatacağına dair ince bir işaret taşır ki bu aslında gerçekleşmesi imkânsız olan bir durumdur. Müellife göre, çağımızın bilim insanları, Kur'ân-ı Kerîm'in işaretleri sayesinde Allah'ın kudretinin bazı sırlarını keşfetmiş olsalar da bu keşifler son söz değildir. Zira bilim sürekli olarak gelişmekte ve keşifler zamanla değişime uğramaktadır. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen hakikatler, zaman ve mekândan bağımsız olarak hiçbir şekilde değişmez ve dönüşmez.”<sup>526</sup>

Bazı maddeci (materyalist) bilim insanlarının iddialarına dair şöyle söylemektedir: İnsanın Ay'a ayak basmasıyla büyük bir bilimsel başarıya imza attığını ve Ay'ın yüzeyinde yürüyerek toprak ve taş örnekleri getirip bunları inceleyerek elementlerini tespit ettiğini düşünmek mümkündür. Hatta bazı cahiller, insanın bu başarısıyla semaların sınırlarını aştığını ve bunu yalnızca kendi bilimsel gücü ('ilmî sultan') sayesinde gerçekleştirdiğini iddia etmişlerdir. Ne var ki 'sultan' ifadesini sadece bilime hasretmek hatadır. Gerçek sultan, Miraç gecesinde Peygamber Efendimizi (s.a.v.) semaların ötesine ulaştıran Allah'ın kudret ve hakimiyetidir. Çünkü ancak O kâinatta geçerli kanunları ve kuralları değiştirebilecek güce sahiptir. Modern bilim göstermektedir ki, insanın roket gücüyle ulaştığı Ay, aslında Dünya'nın çok küçük bir parçası olup Dünya'nın yakın bir semti gibidir. Ay'ın Dünya'ya olan uzaklığı yalnızca yaklaşık olarak 240.000 kilometredir. Oysa kâinatın uç noktaları (semaların en yakın bölgeleri), Dünya'dan en az bin ışık yılı mesafededir. Bu mesafe, ışığın saniyede 300.000 kilometrelik bir hızla katettiği düşünüldüğünde, hesaplarımızın ulaşamayacağı astronomik büyüklüklere karşılık gelmektedir.<sup>527</sup>

<sup>525</sup> er-Rahmân 55/33.

<sup>526</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/70.

<sup>526</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/70.

<sup>527</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/70.

İlâhî meydan okuma, göklerin uç noktalarına ve yerin uç noktalarına doğru iki yönlü olarak gerçekleşmiştir. Ayrıca burada semaların çoğul olarak zikredilmesi, modern astronomik keşiflerin işaret ettiği gibi evrende birden fazla kozmik sistemin ve çok sayıda gökyüzünün varlığına dair ince bir bilimsel işarettir. Buna karşılık, yeryüzünün tekil olarak zikredilmesi ise, Dünya'nın evrendeki tüm gezegenler arasında kendine has bir yapı ve özellikler taşıyan eşsiz bir gezegen olduğuna işaret etmekte olup, en güncel bilimsel verilerle tam bir uyum içerisindedir.<sup>528</sup>

Bahsedilen bu ayet, uzay yolculuğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber döneminde kara ve deniz yolculuğu dışında bir yolculuk bilinmemekteydi; havada veya uzayda yolculuk bilinmiyordu. Bu sebeple eski tefsirlerde uzay yolculuğuna dair herhangi bir işaret göremeyiz. Fakat çağımızda bazı âlimlerin bu âyeti uzay yolculuğuna işaret olarak yorumladığını görmekteyiz. el- En'âm Sûresi 125. Ayet örnek verilebilir. *“Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”*<sup>529</sup> İnsan, Allah tarafından çizilen bu sınırı aşmaya kalkışırsa, ilahî kanunların hükmü gereği üzerine, yakıcı ateş ve bakır buharıyla dolu kozmik ışınlar gönderilir. Bu durum, Rahmân Sûresi'nin 35. âyetinde şöyle bildirilmiştir:<sup>530</sup> *“Üstünüze ateşten yalın bir alevle kıpkızıl bir duman gönderilir de kendinizi koruyamazsınız.”*<sup>531</sup>

Sonuç olarak Müellifin uzay yolculuğuna dair yorumları, Kur'ân'daki bazı âyetleri çağdaş bilimsel gelişmelerle irtibatlandırma çabasını göstermektedir. el-En'âm 6/125'teki “göge çıkma” ifadesini hava basıncının azalması ve oksijen yetersizliğiyle ilişkilendirmesi, modern bilimle dikkat çekici bir paralellik kurmaktadır. Aynı şekilde er-Rahmân Sûresi 55/33.âyetinde *“göklerin ve yerin bucaklarından çıkma”* meydan okumasını uzay yolculuğuna işaret olarak okuması, Kur'ân'ın çağlarüstü yönünü vurgulama gayretini yansıtır. Bununla birlikte, âyetlerin asli bağlamının kıyamet ve ilahî kudret vurgusu olduğu, dolayısıyla modern bilimsel okumaların “mümkün te'vil” düzeyinde değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Ayrıca, müellifin dediği gibi, “sultan” kavramının sadece teknolojik güce indirgenmesi, metnin teolojik derinliğini daraltma riski taşımaktadır. Müellifin bu noktada Miraç örneğini

<sup>528</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 7/71.

<sup>529</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>530</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 7/71.

<sup>531</sup> er-Rahmân 55/35.

hatırlatması isabetlidir. Genel olarak yorum, bilimsel ilerlemeyi Kur'ân'ın kevnî işaretleriyle ilişkilendirme bakımından ufuk açıcı olmakla beraber, metodolojik ihtiyatla ele alınmalıdır.

### 3.2.8. Güneşin Doğuş ve Batış Yerleri (Meşârik ve Megârib)

İsmail Şihâbuddîn ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in el-Bakara ve er-Rahmân sûrelerinde işaret ettiği gibi güneşin doğuş ve batış yerleri hakkında da bilgi vermektedir. Bizim bakış açımıza göre doğu batıdan uzaktır. Fakat aslında belli bir doğu veya batı noktası yoktur. Güneş bizim nazarımızda battığı anda başka bir ülkede doğar. Güneş aslında ne doğmakta ne de batmaktadır. Bu hakikate Kur'ân şu âyetlerle işaret etmektedir: *"Doğu da Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir."*<sup>532</sup> *"O, iki doğunun ve iki batının Rabbidir."*<sup>533</sup> Müfessire göre, güneşin iki doğuş yerinden kasıt, yaz ve kış aylarındaki farklı doğuş yerleri; iki batış yeri ise yine bu iki mevsimdeki farklı batış noktalarıdır. İşte bu farklı konumlardan mevsimlerin oluşumu gerçekleşmekte ve iklim şartları da soğuk, sıcak ve ılıman olarak çeşitlilik göstermektedir. Bütün bunlar insan için çok büyük yararlar taşımaktadır. Eğer güneş hep aynı noktadan doğup aynı noktadan batsaydı yaz ve kış mevsimleri oluşmaz, tarım faaliyetleri sekteye uğrar ve dünyadaki yaşam durma noktasına gelirdi. Maksat ayrıca, daha önce zikredilmiş bulunan güneş ve aya bağlı olarak bunların ayrı ayrı doğuş ve batış yerleri de olabilir. Zira Allah, nimetlerini sayarken güneş ve ayı özellikle zikretmiştir.<sup>534</sup>

Aynı şekilde el-Bakara sûresindeki *"Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: "Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz de ğildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmek ten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."*<sup>535</sup> âyetinin tefsirinde zamanın hakikatine değinerek şöyle der: Doğal zaman, güneşin hareketi ile belirlenir. Güneşin iki doğuşu, iki öğleni veya iki batışı arasındaki süre bir tam günü, yani 24 saati ifade eder. Ayın hareketinden ise ay hesabını alırız. Ayın gökyüzünde bir kez görünüp tekrar aynı şekilde görününceye kadar geçen süre 29,5 gündür. İşte bu süre, ayın uzunluğunu belirler. İnsan güneşe bakarak günün hangi saatinde olduğunu belirleyebilir, fakat içinde bulunulan günü yalnız

<sup>532</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>533</sup> er-Rahmân 55/17.

<sup>534</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/67.

<sup>535</sup> el-Bakara 2/189.

güneşle tayin edemez. Günü belirleyen ayın konumudur. Ay'a bir anlık bakışla, ayın kaçınıcı gününde olduğumuzu rahatlıkla anlarız. Böylece güneş saatleri, ay ise günleri belirler.<sup>536</sup>

Müellif "*Göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin Rabbi ve bütün doğuş yerlerinin Rabbi.*"<sup>537</sup> âyetini şöyle açıklar. Her yıldızın ve her gezegenin kendine ait bir doğuş yeri (meşrik) vardır. Göklerin uçsuz bucaksız alanlarında birçok farklı doğuş noktası bulunur. Dünya, güneş karşısındaki dönüşü sırasında farklı bölgelerinde sürekli yeni doğuşlar ve batışlar yaşamaktadır. Dünyanın bir kısmı güneş karşısına geldiğinde o bölge için doğuş olurken, onun karşı tarafı için batış olmaktadır. Dünya hareket ettikçe, sonraki bölgede yeni bir doğuş, onun karşısında ise yeni bir batış gerçekleşir ve bu süreç sürekli devam eder. Kur'ân, bazen tek doğu ve batıdan bahseder: "*O, doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle ise O'nu vekil edin*"<sup>538</sup> Buradaki tek doğu, günlük olarak güneşin özel doğuş noktası olabilir. Başka bir yerde ise iki doğu ve iki batıdan söz edilmektedir: "*O, iki doğunun ve iki batının Rabbidir.*"<sup>539</sup> Burada yaz ve kış aylarında güneşin (ve ayın) doğuş ve batış noktalarındaki farklılıklar kastedilmiştir. Başka bir yerde ise birden çok doğuş ve batış yerleri ifade edilmektedir:<sup>540</sup> "*Doğuların ve Batuların Rabbine yemin ederim ki, şüphesiz onların yerine daha iyilerini getirmeye bizim gücümüz ye ter. Bizim önümüze geçilemez...*"<sup>541</sup>

Bazı müfessirler bu farklı ifadelerin gerekçelerini açıklamaya çalışmıştır. Ancak buradaki esas sebep şudur ki insan dünyanın hangi noktasında olursa olsun, kendisi için sadece tek bir doğuş ve batış görebilir. Kendi için batış olan dünyanın öteki tarafında başka insanlar için doğuştur. Bu nedenle iki doğu ve iki batı ifadesi ortaya çıkar. Gerçekte ise her an dünyanın farklı bir bölgesinde bir doğuş ve bir batış söz konusudur. İşte bu yüzden birden çok doğuş ve batış yeri (meşârik ve megârib) bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın birçok doğuş ve batıştan bahsetmesi, dünyanın küreselliğine işaret etmekte ve Kur'ân'ın indirildiği dönemde bunu ifade etmesi, mucizevi bir özelliğini ortaya koymaktadır.<sup>542</sup>

<sup>536</sup> İsmail Şihâbuddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/68.

<sup>537</sup> es-Sâffât 37/5.

<sup>538</sup> el-Müzzemmil 73/9.

<sup>539</sup> er-Rahmân 55/17.

<sup>540</sup> İsmail Şihâbuddîn, '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 7/69.

<sup>541</sup> Meâric 70/40, 41.

<sup>542</sup>Bu bağlamda, söz konusu âyetlere dair Taberî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde yer alan değerlendirmeler şöyledir: el- Bakara 2/115. âyetin tefsirinde Taberî şöyle der: "Bunun anlamı şudur: Allah'a aittir her gün güneşin doğduğu doğu, her gün güneşin battığı batı. Bunun te'vili şöyledir: Doğunun uçlarından batının uçlarına kadar olan her şey Allah'a aittir. Çünkü güneş her gün farklı bir yerden doğar ve bir yıl dolmadıkça

Müellifin güneşin doğuş ve batış yerlerine dair yaptığı yorum, Kur'ân'daki *meşârik* ve *megârib* ifadelerinin hem astronomik hem de teolojik boyutunu bir araya getirme gayretini göstermektedir. O, bu ifadeleri yalnızca sembolik bir tekrar olarak değil, aynı zamanda güneşin yaz ve kış mevsimlerinde farklı noktalardan doğup batmasına, ayrıca dünyanın kendi ekseninde etrafında dönmesi sebebiyle her an yeryüzünün farklı bölgelerinde gerçekleşen doğuş ve batışlara işaret eden gerçeklikler olarak yorumlamaktadır. Bu yaklaşım, bir yandan Kur'ân'ın kudret ve nimeti hatırlatan teolojik yönünü öne çıkarırken, diğer yandan çağdaş astronomik bilgiyle de uyumlu bir bakış açısı sunmaktadır. Böylece Kur'ân'ın kullandığı ifadeler, hem insana ibret veren ilahî bir beyan hem de modern bilimsel gözlemlerle desteklenebilecek kozmik bir hakikat olarak anlam kazanır.

### 3.2.9. Göğün Yıldızlarla Süslenmesi

Allah Teâlâ, yeryüzüne en yakın olan birinci (dünya) semâyı yıldızlarla süsleyerek onu mükemmel bir şekilde donatmıştır. Gökyüzüne bakıldığında, etrafa serpiştirilmiş yıldızların oluşturduğu bu eşsiz manzara, görenlerin gözlerinde parlayan mücevherler gibi güzel ve etkileyicidir. Buna göre, Güneş sistemimiz, birinci semânın alt tabakasında bulunmakta, gezegenler ise bu birinci semânın kapsamı içinde yer almaktadır. Böylece şu ayet-i kerîmede kastedilenin, bu göğün yıldızlarla süslenmesi olduğu söylenebilir: "*Biz, en yakın göğü zinetlerle, yıldızlarla donattık.*"<sup>543</sup> Burada ifade edilen yıldızlar, özellikle gezegenler (kavâkib-i seyyâre) olabilir. Tabii eğer burada geçen "dünya semâsı" ifadesiyle, gökyüzünün dilsel anlamı değil de kozmolojik anlamı kastediliyorsa durum böyledir.<sup>544</sup>

Buradan hareketle, yerküre ile yedi gök ve arş arasında sabit bir oranın bulunduğu, yedi gök, arş ve güneş sisteminin, bu sabit oranı muhafaza etmek üzere sürekli bir hareket

---

aynı yerden tekrar doğmaz. Aynı şekilde her gün farklı bir yerden batar." Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 24 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 1420/2000, c. 2, s. 526.; Keşşâf müellifi Zemahşerî ise aynı âyeti şu şekilde açıklar: "Doğu da Batı da Allah'ındır" ifadesi, doğu ve batı beldelerini; yani bütün yeryüzünü kasteder. Çünkü yerin tamamı Allah'a aittir." Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. bs., 1407/1987, c. 1, s. 180; Rahmân 55/17. âyet hakkında ise Taberî şu yorumu yapar: "Meşrikeyn (iki doğu) ile kastedilen, güneşin kışın doğduğu yer ve yazın doğduğu yerdir. Rabbu'l-mağribeyn (iki batının Rabbi) ifadesiyle de, güneşin kışın battığı yer ve yazın battığı yer kastedilmektedir." Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, c. 23, s. 27-28; Zemahşerî de aynı âyetin tefsirinde benzer bir açıklama yapar: "İki doğunun ve iki batının Rabbi" ifadesiyle kastedilen, yaz ve kış mevsimlerindeki iki doğuş ve iki batıştır." Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 445.

<sup>543</sup> es-Sâffât 37/6.

<sup>544</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 6/4.

hâlinde olduğu düşünülebilir. Bütün bunlar, içinde bulunduğumuz devasa evrenin geniş galaksileri kapsamında yer almaktadır.<sup>545</sup>

Burada müellif, “en yakın semânın yıldızlarla süslenmesi” ifadesini kozmolojik bir bakışla yorumlamakta ve gökyüzünün hem dilsel hem de bilimsel anlamları arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. Dünya semâsını gezegenler ve yıldızlarla ilişkilendirmesi, Kur’ân’daki ifadeleri modern astronomik bilgilerle açıklama çabasını göstermektedir. Bununla birlikte, yedi gök ve arş arasındaki oran fikri daha sembolik ve işârî bir yaklaşımı yansıtır. Bu yorum, ayetin i‘câz yönünü vurgularken aynı zamanda kozmik düzenin ilahî hikmetle kurulduğuna dikkat çekmektedir

### 3.2.10. Rahimlerde Embriyonun Gelişimi

Allah Teâlâ’nın Âl-i İmrân Sûresindeki *"O, sizi rahimlerde, dilediği gibi şekillendirendir. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*<sup>546</sup> âyetini tefsir ederken İsmail Şihâbuddîn embriyonun şekillenmesi hakkında Allah’ın ilminden bahseder ve ceninin yaratılışının detaylarına değinir: İnsan, rahimde döllemenin gerçekleştiği andan itibaren hücresel seviyede olağanüstü bir hassasiyetle yaratılır. İşte tam o ilk hücreden itibaren insanın tüm genetik özellikleri, hattâ göz rengi ve saçlarının dalgalanış biçimine kadar her şey belirlenmiş olur.<sup>547</sup>

Günümüz bilimi, genetik yapıyı düzenleyen farklı türlerde genler bulunduğunu keşfetmiştir; bu genlerden oluşum ve yapı genleri, embriyonun oluşumunu yönlendiren; organizasyon ve düzene koyma genleri, organların gelişimi sırasında onları bilinen normal şekline getiren; şekil veya sûret genleri, aynı tür içinde bile farklı bireyler arasındaki şekil farklılıklarını belirleyen; kusursuzluk veya özellik genleri ise ten rengi gibi yaratılışa dair özellikleri tayin eden genlerdir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan siyahîlerin ten renginin, yüzlerce yıl Afrika'dan farklı bir iklimde yaşamalarına rağmen değişmemesi, Güney Afrika'da yaşayan beyazların da benzer şekilde orijinal ten renklerini koruması, bu genlerin sabit işleyişinin bir göstergesidir. Burada sorulması gereken soru şudur: Renk farklılıklarını yöneten, "angström" (metrenin milyarda biri olan ölçü birimi) ile ölçülebilen bu şaşırtıcı kimyasal maddeyi (genleri) kim yaratmıştır? Günümüz bilimi, henüz şu sorunun

<sup>545</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,6/4.

<sup>546</sup> Âl-i 'İmrân 3/6.

<sup>547</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/441.

cevabını bulabilmiş değildir: Yumurta hücresi, olgunlaşma aşamasına geldiğinde, neden materyalinin yarısından vazgeçip rahme ulaşır? Aynı şekilde sperm hücresi de neden materyalinin yarısından vazgeçer? Bu iki yarım hücre birleştiğinde, çok küçük bir tek hücre oluşturur; o kadar küçüktür ki ağırlığı ancak gramın on milyonda birinin 15 katı kadardır. İşte bu küçücük tek hücre, doğduğu güne kadar sürekli bölünerek yaklaşık 200 milyon hücreye ulaşır.<sup>548</sup>

Milyonlarca spermden yalnızca bir tanesi yumurtayı dölleyebilir. Eğer Allah diler de (Y) kromozomunu taşıyan sperm, (X) kromozomlu yumurtayla birleşirse çocuk erkek olur. Eğer (X) kromozomunu taşıyan sperm (X) kromozomlu yumurtayla birleşirse çocuk dişi olur. Yani erkek genetik materyali, cinsiyet kromozomları olarak (XY) ile beraber toplamda 44 kromozom taşır. Dişi ise cinsiyet kromozomları olarak (XX) ile beraber toplamda 44 kromozom taşır. Kromozom" kelimesinin Arapça karşılığı olan "sıbğiye" (صبغية) ifadesinin kökeni şöyledir: Hücreler bilim adamları tarafından boyandıktan sonra incelendiğinde renkli (chromo-colour) yapılar olarak gözlemlenmiş, bu sebeple "chromosomes" (renkli cisimler) adı verilmiş ve bu kelime Arapçaya da "sıbğiyât" (صبغيات) olarak tercüme edilmiştir.<sup>549</sup>

Burada müellif, Âl-i İmrân 6. âyetini tefsir ederken embriyonun şekilleniş sürecini modern genetik bilgileriyle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Cenin gelişiminin ilk hücreden itibaren genetik program dahilinde ilerlediğini, göz rengi, saç yapısı ve ten renginin bile önceden tayin edilmiş olduğunu vurgulaması, Kur'ân'ın "rahimlerde dilediği gibi şekillendirme" ifadesiyle uyumlu bir bakış sunmaktadır. Genetik farklılıkların sabitliğini örneklerle desteklemesi ve kromozomların işlevine dair açıklamalar getirmesi, tefsirine bilimsel bir boyut kazandırmaktadır. Bununla birlikte, müellifin soruları imanî bir vurguyla bağlaması, bilimin sınırlılığını hatırlatmakta ve yaratılışın ilahî kudrete işaret ettiğini öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, hem bilimsel veriyi hem de teolojik perspektifi bir arada değerlendiren pedagojik bir üslup taşımaktadır.

### 3.2.10.1. Embriyonun Rahimdeki Hüresel Gelişim Aşamaları

Döllenmiş hücre ilk önce ikiye, sonra dörde, sekize ve ardından on altı hücreye bölünür ve böylece "dut" görünümünü alır (Morula evresi). Bu "dut benzeri hücre kitlesi" (morula), döllenmeden sonraki beşinci günün sonunda yaklaşık 50 ila 60 hücreden oluşan "blastula" adı

<sup>548</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr,1/441.

<sup>549</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr,1/442.

verilen embriyolojik küre haline dönüşür. Bu bölünme ve çoğalma süreci boyunca döllenmiş hücre (zigot), fallop tüpünden rahmin iç tabakasına doğru hareket ederek, hamileliğin başlamasından sonraki yedinci günden itibaren rahim iç duvarına tutunur. Bu esnada çapı henüz 1 milimetrenin beşte birini aşmaz. Embriyoloji bilimi, insanın ana rahmindeki ilk gelişim sürecini üç temel evreye ayırmaktadır ki bunlar sırasıyla döllenmenin gerçekleştiği fecundation evresi, hücrelerin bölünerek dut benzeri bir yapı oluşturduğu morula evresi ve hücrelerin içi sıvı dolu bir boşluk çevresinde organize olduğu blastula evresidir.<sup>550</sup>

Hamileliğin yedinci gününden üçüncü haftasına kadar olan zaman dilimi, embriyonun rahmin iç duvarına tutunduğu ikinci aşamadır. Embriyo, bu aşamada annenin kanıyla beslenmek üzere, rahmin iç tabakasına yapışan emici küçük kılcak damarlarla beslenir. Bu dönemde çapı ancak milimetrenin küçük parçalarına ulaşır. Görünüş olarak bu dönemde embriyo, tıpkı dış görünümüyle bir alakaya (kan pıhtısı, sülük gibi tutunmuş yapı) benzer. Embriyo, bu evreden itibaren doğum anına kadar annesinin rahminde sıvı dolu bir ortamda göbek kordonu ile asılı durumda bulunur. Allah'ın şu âyetinin hikmeti de burada açıkça ortaya çıkmaktadır: *"Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı."*<sup>551</sup> Embriyonun üçüncü haftasının sonunda, gelişim süreci üç katmanlı bir yapı hâlinde belirginleşir; dış katman olan ektodermden deri ve uzantıları, sinir sistemi, ağız mukozası, dudaklar, diş etleri ve retina gibi çeşitli yapılar meydana gelirken, orta katman olan mezodermden iskelet sistemi, kaslar, idrar yolları, üreme organları ve kan dolaşım sistemi gibi hayati organlar oluşur; iç katman olan endoderm ise karaciğer, pankreas ile sindirim ve solunum sistemlerinin iç zarlarının gelişimini sağlar.<sup>552</sup>

Üçüncü haftadan yedinci haftaya kadar "Mudğa" (çiğnenmiş et) evresi başlar. Bu evrede embriyo üzerinde, çiğnenmiş ete benzeyen "Somitler" (somitler, blok şeklinde dokusal yapılar, *Sclerotomes*) ortaya çıkar. Bu dönemde embriyonun boyu yaklaşık bir santimetredir. Mudğa evresindeki bu dokuların bir kısmı önce kıkırdak dokuya, ardından da kemik dokusuna dönüşerek omurgayı ve iskelet sistemini oluşturur. Sekizinci haftadan itibaren "Kas ve Et" dönemi başlar; geriye kalan somitler bu evrede kaslara dönüşerek omurgayı sarar, aynı zamanda uzuvların kemikleri de kaslarla kaplanır. Üçüncü aydan doğuma kadar olan dönem

<sup>550</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/442.

<sup>551</sup> es-Secde 32/8.

<sup>552</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/443.

"Şekillenme ve Tamamlanma Evresi"dir. Bu süreçte embriyoya artık "cenin (fetus)" denir ve tüm organ ve sistemleri son halini alarak doğuma hazır hale gelir.<sup>553</sup>

Bu anlatımda müellif, embriyonun gelişim evrelerini hem modern embriyoloji verileri hem de Kur'ân'daki yaratılış tasvirleriyle irtibatlandırarak açıklamaktadır. Zigotun morula ve blastula evrelerinden rahme tutunmasına, ardından mudğa ve kas-kemik gelişimine kadar olan süreç ayrıntılı şekilde aktarılmış, özellikle Kur'ân'ın "alak" ve "mudğa" ifadeleriyle bilimsel gözlemler arasında dikkat çekici paralellik kurulmuştur. Embriyonun katmanlı yapısının (ektoderm, mezoderm, endoderm) farklı organ ve sistemlerin oluşumuna kaynaklık etmesi de yaratılışın ilahî düzenini yansıtan bir delil olarak sunulmuştur. Bu yaklaşım, hem ilmî hem de tefsirî açıdan bütüncül bir bakış ortaya koymaktadır.

### 3.2.10.2. Embriyonun "Mudğa" (Çiğnenmiş Et) Evresindeki Gelişimi

Mudğa evresinde embriyonun etrafını saran birtakım zarlar (membranlar) ve göbek bağı (*cordon ombilical*) oluşmaya başlar. Bunlar embriyo ile bağlantılı olan "fetal plasenta"nın birer parçasıdır. Embriyoyu çepeçevre saran bu zarlar ve plasenta parçaları, doğumdan sonra görevini tamamlayarak vücuttan atılır ve ölürler. İşte bunlar "yaratılışı tamamlanmamış mudğa" (*mudğa gayr-ı muhallaka*) olarak adlandırılırlar. Embriyonun bizzat kendisi ise "yaratılışı tamamlanmış mudğa" (*mudğa muhallaka*) olarak tanımlanır. Bu dönemde, herhangi bir organın gelişimi eksik kaldığında, çeşitli doğumsal kusurlar ve şekil bozuklukları ortaya çıkar.<sup>554</sup>

Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmaktadır: *"Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudğa"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçiniz den ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gel sin. Yeryüzünü de ölü, kupağuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur yağdırdığımız zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir."*<sup>555</sup> Bu hücrelerden iki ayrı tür

<sup>553</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/443.

<sup>554</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/443.

<sup>555</sup> el-Hac 22/5.

hücre grubu oluşur: 1. Sabit hücreler: Bunlar birleşerek beyin, deri, bezler, kıkırdak ve diğer dokuları içeren çeşitli organları oluştururlar. 2. Hareketli hücreler: Bunlar vücutta serbest olarak dolaşırlar; alyuvarlar (kırmızı kan hücreleri) ve akyuvarlar (beyaz kan hücreleri) gibi. Embriyo ilk önce tek hücreli canlılara benzer, ardından çok hücreli hale gelir. Daha sonra embriyo, suda yaşayan canlılara, ardından memeli hayvanlara ve nihayet insan formuna dönüşür. Allah Teâlâ bu evrimsel yaratılış sürecini şöyle açıklar: *“Hâlbuki, O, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.”*<sup>556</sup> Bilim insanları hâlâ bu sıradan hücre karşısında hayrete düşmekte ve aslen tek bir hücre olan bu hücrelerin nasıl bir araya gelip organize olduklarının sırrına vâkıf olamamışlardır.<sup>557</sup>

Bu kısımda müellif, “mudğa” evresini hem klasik tefsirlerde geçen kavramsal çerçeveye hem de modern embriyolojideki gelişim aşamalarıyla ilişkilendirmektedir. Placenta ve zarların “yaratılışı tamamlanmamış mudğa” olarak tanımlanması, embriyonun ise “tamamlanmış mudğa” kabul edilmesi, ayetin dilsel inceliğiyle biyolojik sürecin örtüştürüldüğünü göstermektedir. Ayrıca sabit ve hareketli hücrelerin fonksiyonlarına değinilmesi, insan bedenindeki organların ve sistemlerin farklılaşmasını somutlaştıran önemli bir ayrıntıdır. Genel olarak yorum, Kur’ân’ın “mudğa” tasvirinin embriyonik gelişim aşamalarına işaret eden yönünü vurgulaması bakımından dikkat çekicidir

### 3.2.11. Göğün Dürülmesi ve İnsan Klonlama Meselesi

İsmail Şihâbüddîn Enbiyâ Sûresi'ndeki şu âyeti tefsir ederken evrenin bazı sırlarına işaret etmektedir: *“Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız...”*<sup>558</sup> Göğü kitap sayfalarını dürer gibi düreriz” ifadesinin anlamı, göklerin ve yerin başlangıçta olduğu gibi yeniden bir araya gelerek dürüleceği ve sonra şu anda bildiğimiz evrenden tamamen farklı bir âlemin meydana getirileceği şeklindedir.<sup>559</sup>

Bu hususa başka bir âyetle işaret edilmiştir. *“O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.”*<sup>560</sup> Âyetin zahiri anlamına göre "sicil", içinde kitaplar bulunan ve

<sup>556</sup> Nûh 71/14.

<sup>557</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,1/443.

<sup>558</sup> el-Enbiyâ 21/104.

<sup>559</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*,4/450.

<sup>560</sup> İbrahim 14/48.

bunların üzerine kapanarak dürülen bir nesnedir. Bu "sicil" insanın yaşadığı sürece işlediği amellerin tümünü içeren, şahsî hayatının tarihçesini kaydeden bir defterdir. Gök, Allah'ın vaadi gereği dürülecektir. İnsan, evrenin tıpkı kitap sayfaları gibi dürüleceğini keşfetmiştir. Evren dürüldüğü zaman, amelleri içeren kitaplar da bu dürülen "sicil" içinde olacaktır. Bilim adamlarının belirttiğine göre, günümüzde çevre uzunluğu yaklaşık 125 milyar ışık yılı olan evren maddesinin tamamı, bundan 10 milyar yıl önce protonlar, elektronlar, nötronlar ve bunların karşıt parçacıklarından oluşan çok küçük partiküller halindeydi.<sup>561</sup>

Müellif, el-Enbiyâ 21/104 âyeti ve benzeri âyetlerde geçen “göğün dürülmesi” ifadesini hem eskatolojik hem de kozmolojik boyutlarıyla ele almaktadır. Âyetin zahirini dikkate alarak kıyamet sahnesinde göklerin kitap yaprakları gibi dürülüp başka bir âleme dönüştürüleceğini vurgulamakta; böylece Kur’ân’ın kozmik düzenin sonlu ve dönüşebilir olduğuna yaptığı işareti ön plana çıkarmaktadır. Burada kullanılan “sicil” benzetmesi ise hem insanın amellerinin kaydedildiği deftere hem de evrenin bütün sırlarını kapsayan ilahî kayda işaret etmektedir.

### 3.2.12. İnsan Klonlama (Kopyalama) Meselesi

Doğu (eş-Şarku'l-Evsat) gazetesinde yayınlanan bir habere göre bilim adamları, kısır bir adamın testislerinden aldıkları yuvarlak hücreyi eşinin yumurtasıyla birleştirerek rahme yerleştirmişler ve bu deney başarıyla sonuçlanmıştır. Filozoflar daha önceden de insanın doğal üreme yolu dışında oluşmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdi. Günümüz bilim adamları da nihayet bu hususta fikir birliğine varmış ve kısa zaman önce "Dolly" adlı koyunun kopyasını (klonunu) doğal kanunlara aykırı olarak üretmeyi başarmışlardır. Bu durumun ardından, bilim adamları tek bir kişiden elde edilen canlı bir hücre ve canlı bir yumurta hücresini birleştirerek, erkek olmadan da yeni bir insanın (klonun) oluşturulabileceği fikrine ulaşmışlardır.<sup>562</sup>

Bilimsel gelişmeler ışığında, tek bir canlıdan alınan iki hücreyle erkek olmaksızın canlı bir "kopya" (klon) oluşturmak mümkündür. Bu gerçek ortadayken, Meryem binti ‘İmrân’ın bir erkek olmaksızın sadece kendisine ilka edilen "kelime" (İsa) vasıtasıyla gebe kalması hiç şaşırtıcı değildir. Zira bu, tabiat kanunlarının haricinde, olağanüstü bir hadisedir. Kanun dışı sayılan şey, zaten "mucize" olarak tanımlanır. Bu durum, tabiat kanunlarına hükmeden ve

<sup>561</sup> İsmail Şihâbüddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/451.

<sup>562</sup> İsmail Şihâbüddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 1/486.

gerektiğinde onları aşabilen bir yaratıcı kudretin varlığını ortaya koyar. Sonuç olarak insanlığın yaratılışı, Adem (a.s.)'in topraktan yaratılmasıyla başlamıştır. İster doğrudan topraktan, isterse "topraktan türetilen ilk silsile"den yaratılmış olsun, her hâlükârda bu hayat sırrının hakikatini ancak Allah bilir. İşte bu sır, cansız toprakta var edilmiş bulunan hayat sırrıdır.<sup>563</sup>

Müellifin insan klonlamasıyla ilgili değerlendirmesi, modern biyoteknolojideki gelişmeleri dinî bağlamla ilişkilendirme çabasını yansıtmaktadır. Dolly adlı koyunun kopyalanması üzerinden "erkeksiz üreme" ihtimaline işaret edilerek Hz. İsa'nın (a.s.) babasız doğumunun mucizevî yönüyle bağlantı kurulmuştur. Burada verilen mesaj, tabiat kanunlarının sınırlarını aşan olayların ancak Allah'ın kudretiyle mümkün olduğudur. Bununla birlikte klonlama, yeni bir yaratma değil, mevcut genetik bilginin kopyalanmasıdır; dolayısıyla yaratma fiili Allah'a mahsustur.

### 3.2.13. İnsanın Yaratılışı ve Darwin Teorisinin Eleştirisi

İsmail Şihâbuddîn insanlığın yaratılışının Âdem'in topraktan yaratılmasıyla başladığını ifade eder ve bu yaratılışın sırrının mahiyetini ancak Allah'ın bilebileceğini belirtir. Ona göre, insan ister doğrudan topraktan yaratılmış olsun, isterse son aşaması Âdem (a.s.) olan "topraktan türeyen ilk silsile" yoluyla meydana gelmiş olsun, bu hayat sırrını ancak Allah bilmektedir. Çünkü hayat, ölü toprağa verilen ilâhî bir sırdır.<sup>564</sup>

Müellif, Darwin'in "insanın maymundan evrimleştiği" yönündeki iddialarını tartışır ve bu görüşlere karşı çıkarak şöyle der: Hayatı bahşeden Allah, bize bunun kendi ruhundan bir nefha olduğunu ve bunun sadece O'nun "ol" emri ile gerçekleştiğini bildiriyor. Hayatın nereden geldiğini ve nasıl oluştuğunu yalnızca Allah bilir. Toprakta asla bulunmayan ve topraktan tamamen farklı olan bir şey vardır ki, biz onu bilemeyiz. Bu hayat sırrını maddî araçlarla keşfetmeye ya da insan eliyle cansız maddeden üretmeye yönelik bütün girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yine Müellif şöyle devam eder: Öyle dönemler olmuştur ki Darwin teorisi, sanki bilimsel bir gerçekmiş gibi kabul edilmiştir. Oysa bu dönem artık sona ermiştir. Günümüzde bu teori, üst üste yığılmış hayal ve vehimlerin üzerine kurulu bir düşünce hâline gelmiştir. Bir canlı türünün başka bir canlı türünden evrimleştiğini iddia eden kimse, bunu açık

<sup>563</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/486.

<sup>564</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/488.

delillerle ya da deneysel olarak ispatlamalıdır. Fakat ilk insanı keşfetmek amacıyla incelenen fosil kalıntılarının hiçbiri bu iddiayı destekleyecek açık bir delil niteliği taşımamaktadır.<sup>565</sup>

Darwin ve onun fikirlerine sarılanlar, tarihte insanın maymuna ve domuza dönüştürülme vakıalarının olduğunu neden iddia etmezler? Bilim insanları, domuzun kalbiyle insan kalbinin benzerliğine dikkat çekmektedir. Fakat insanın basit canlılardan evrimleştiğini savunan bütün ateist iddialar bugüne kadar kanıtlanmamıştır. Hatta bilimsel gelişmeler bunun aksini göstermektedir. Onların asıl hedefi, insanlığın atası olan Âdem'in varlığını reddederek semavî dinleri inkâr etmek, nihâyetinde evrenin yaratıcısı olan Allah'ı inkâr etmektir. Oysa bu mesele, başlangıcı ve sonu itibariyle, her şeyin yaratıcısı olan Allah'a iman ve inanç üzerine kuruludur.<sup>566</sup>

Müellifin Darwin teorisine yönelik yaklaşımı, insanın yaratılışını ilahî irade ve vahiy ekseninde ele alarak evrim iddialarını kesin biçimde reddetmektedir. Ona göre, hayatın kaynağı maddî araçlarla açıklanamayacak bir sırdır ve bu hakikati yalnızca Allah bilmektedir. Darwin'in insanın maymundan evrimleştiği yönündeki görüşünü delilsiz ve vehimlere dayalı bulan müellif, fosil bulgularının da bu iddiayı desteklemediğini vurgular. Ona göre, bu tür iddiaların arkasında Âdem'in varlığını ve dolayısıyla semavî dinleri inkâr etme amacı bulunmaktadır. Bu sebeple insanın yaratılışına dair nihai hakikatin, her şeyin yaratıcısı olan Allah'a imanla kavranabileceğini ifade eder.

### 3.3. 'ALÂ HÂMİŞİ'T-TEFÂSİR'DE TARİHİ KONULAR

Tarih, eski ve modern çağlarda hem âlimler hem de filozoflar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bazıları tarihi ekonomik açıdan açıklamıştır. Örneğin komünist yorum, dünya tarihini efendi-köle, zengin-fakir, işveren-işçi gibi ekonomik sınıflar arasında süregelen bir mücadele tarihi olarak görür. Charles Darwin ise tarihi biyolojik bir temele dayandırarak açıklamıştır. Ona göre ilk canlı, denizlerde oluşmuş bir "amip"tir. Bu amip zamanla balıklara, sonra kurbağa gibi iki yaşamlılara, ardından sürüngenlere, kuşlara ve memelilere, nihâyetinde ise maymunlara ve oradan da insana dönüşmüştür. Bu görüşe "Evrimsel Teorisi" adı verilir. Sigmund Freud ise tarihi tamamen cinsiyet merkezli yorumlamıştır. Ona

<sup>565</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/488.

<sup>566</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 1/489.

göre insanın doğumdan ölüme kadar bütün davranışları ve psikolojik eğilimleri, cinsel dürtülerle açıklanabilir.<sup>567</sup>

Bu şekilde çeşitli düşünürler insanlık tarihini yalnızca ekonomik, siyasi, biyolojik, psikolojik, manevî veya aklî açılardan ele alarak yorumlamışlardır. Ancak bunların tümü, tarihî olayları yalnızca tek bir boyut üzerinden açıklamaya çalışmaları sebebiyle dar ve eksik kalmıştır. Oysa insan, çok çeşitli etkenlerle etkileşim içinde olan çok boyutlu bir varlıktır ve tarihi de bu etkileşimlerin bir ürünü olarak şekillenir. Buna karşılık, İslâmî tarih anlayışı, kapsamlı bir bakış sunar. Kur'ân'a göre insan, "ahsen-i takvîm" (en güzel kıvamda) yaratılmış, meleklerin bile secde ile onurlandırdığı bir varlıktır. Ancak Karl Marx, Engels, Freud, Darwin gibi düşünürler insanı bu şereften mahrum edip onu aşağılık seviyelere indirmişlerdir. Kur'ân, bu hakikati şöyle ifade eder: "*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik*"<sup>568</sup>

Kur'ân'a göre tarih ilmi, değerli bir sanat, çok yönlü faydalara ve şerefli bir gayeye sahip bir disiplindir. Çünkü geçmiş kavimlerin halleri, peygamberlerin mücadeleleri ve kralların yönetimleri gibi olaylara dair bilgi vererek hem dinî hem dünyevî bakımdan ibret ve ders alınmasını sağlar. Bunun için tarih çalışması yapan kişi, çok yönlü bilgi, derin analiz, sağlam gözlem, denge ve itidal ile hareket etmeli, böylece hakikate ulaşmalı ve yanlışlara düşmekten korunmalıdır.<sup>569</sup>

Bu ayet, "*De ki: "Yeryüzünde gezin dolaşın da (Peygamberleri) yalanlayanların sonu nasıl olmuş bir görün."*<sup>570</sup> Kur'ân'ın tarihî tefekkür çağrılarında biridir. Allah, insanları geçmiş toplumların sonlarından ibret almaya çağırır. Tarihsel olaylara sadece bilgi olarak değil, hikmet ve ibret nazarıyla bakılmasını ister. Bu yönüyle Kur'ân, tarih ilmini bir ibret vasıtası hâline getirir.

### 3.3.1. Nûh (a.s)'ın Gemisi

İsmail Şihâbüddîn el-Buhârî, Hz. Nuh'un gemisinin yeri hakkında şunları söylemektedir: "Gemi, Cûdî üzerine oturdu." Mücâhid bu yerin Cezîre bölgesinde bir dağ

<sup>567</sup> Abdurrezâk es-Sülemî, *el-İtticâhâtü'l-cedîde fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (y.y., 1998), s. 250.,

<sup>568</sup> et-Tîn 95/4, 5.

<sup>569</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. bs., 1981), s. 9.

<sup>570</sup> el-En'âm 11.

olduğunu belirtmiştir.<sup>571</sup> Katâde ise şöyle der: Yüce Allah, Nûh Aleyhisselâm'ın gemisini Cezîre<sup>572</sup> topraklarında bulunan “Cûdî” dağına ulaştırmıştır. Bu dağ, “Ermenistan” dağlarının uzantısında, “Diyarbakır” yöresine yakın, bugünkü Güney Türkiye sınırları içinde yer almaktadır.<sup>573</sup>

Hız. Nuh'un kıssasına dair birçok Batılı araştırmacı çalışmalar yapmıştır. Mezopotamya'da yapılan çok sayıda kazıda Nûh'un kıssasıyla ilgili izler bulunmuş, bu bulgular inkârcılıkla malul materyalist düşünceye karşı bir cevap niteliği taşımıştır. Arkeolojik bulgular göstermiştir ki bölge halkı arasında tufan hadisesi, eski çağlardan beri yaygın bir şekilde bilinmekteydi. Bu konuda en dikkat çekici belgelerden biri, “Gılgamış Destanı” adıyla bilinen mitolojik eserdir. Görünen o ki, bu destan tufandan yüzyıllar sonra yazıya geçirilmiş ve tufanla ilgili ayrıntılara, Nûh'un kıssasına yer verilmiştir. Bu destan, tufanla ve Nûh ile ilgili çok sayıda belgeden yalnızca biridir. Bu gemi, ibret vesilesi ve Allah'ın kudretine bir delil olarak varlığını sürdürmüştü; öyle ki, bu ümmetin ilk nesilleri bile onun izlerine tanıklık etmiştir. Ondan sonra nice gemiler inşa edilmiş, ama zamanla helâk olup yok olmuştur. Ancak bu geminin kalıntıları hâlâ varlığını sürdürmektedir. Uydu görüntüleriyle birlikte, bu konuda araştırma yapanlardan bazıları, kalıntıların yerini tespit edebilmiştir. Bu kalıntılar, zamanlar üstü bir mucize olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Söz konusu bölge, günümüzde Ermenistan sınırları içinde yer almakta olup, bir dönemde Sovyetler Birliği'ne bağlıydı. İsrail radyosu bu bilgiyi yayınladığı haber bültenlerinden birinde aktarmıştır.<sup>574</sup>

Tufandan sonra süregelen hayatın, günümüze dek yaklaşık sekiz bin yılı bulduğu söylenebilir ve muhtemelen bu süreden fazla değildir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet, Âdem ile Nûh arasındaki nesillerin ne kadar sürdüğü hakkında bilgi vermez. Oysa jeolojik araştırmalar, insan kafatası örneklerinin bulunduğunu ve bunların on milyonlarca yıl öncesine ait olduğunu ortaya koymuştur. Bu ise dikkate değer bir sorudur. Hız. Nuh'un kavmi uzun bir dönem boyunca putlara tapmaktaydı. Onlar, bu putlardan hayır diler, kötülüklerin onlarla savuşturulacağına inanır, hayatın çeşitli sıkıntılarında onlara sığınır ve onları çeşitli adlarla çağırırlardı.<sup>575</sup> Kur'ân bu adları şu şekilde zikreder: “*Bunlar da çok büyük bir tuzak kurdular.*”

<sup>571</sup> Mücâhid b. Cebr, Tefsîru Mücâhid, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, Kahire: Dârü'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1. bs., 1410/1989, s. 388.

<sup>572</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5/340.

<sup>573</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/59.

<sup>574</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/59.

<sup>575</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 3/60.

“Şöyle dediler: ‘Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd’i, Süvâ’ı, Yeğûs’u, Ye’ûk’u ve Nesr’i hiç bırakmayın.’”<sup>576</sup>

Hız. Nuh, kavmini uzun yıllar boyunca tam dokuz yüz elli yıl boyunca davet etti. Ancak onun davetine icabet edenlerin sayısı son derece az oldu. Sonunda, kavminden artık kimsenin iman etmeyeceğini anlayınca, Rabbine şöyle yakardı: “Nûh, şöyle dedi: “Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yer yüzünde bırakma!” “Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler.” “Rabbim! Beni, ana babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla. Zalimlerin de ancak helâkini arttır.”<sup>577</sup> Bu, uyarıdan fayda sağlamayan bir topluma ait bir örnektir. Nûh Sûresinin ardından gelen Cin Sûresi ise bunun aksine, uyarıyı işitince hemen kabul eden bir varlık türünü örnek olarak sunar. Bu da kulların, Allah’ın davetine yönelmesi gerektiğine dair bir teşviktir.<sup>578</sup>

Özetle belirtmek gerekirse, müellifin Nûh (a.s.)’in gemisiyle ilgili açıklamaları hem klasik tefsir mirasıyla irtibatlı hem de modern araştırmalara açılan bir yön taşımaktadır. Cûdî dağına geminin oturduğunu zikretmesi, Mücâhid ve Katâde gibi erken dönem müfessirlerin görüşleriyle uyumludur. Bununla birlikte, anlatımın arkeolojik bulgular, Gılgamış Destanı ve modern uydu görüntüleri gibi verilerle desteklenmesi, tefsiri çağdaş okur açısından daha canlı ve ikna edici kılmaktadır. Özellikle tufan hadisesinin farklı kültürlerde iz bırakmış olması, Kur’ân’da yer alan anlatımın evrensel bir hakikate işaret ettiğini gösterir.

Bununla beraber, “geminin kalıntıları hâlâ varlığını sürdürmektedir” ifadesinin kesinlik iddiası taşıması, akademik açıdan ihtiyat gerektirir. Zira bu tür arkeolojik iddialar henüz kesin ve evrensel kabul gören kanıtlarla teyit edilmiş değildir. Ayrıca “tufandan günümüze sekiz bin yıl geçtiği” gibi kronolojik yorumlar, Kur’ân’ın vermediği bir bilgiyi sayısal tahminlerle doldurmak anlamına gelir; bu da daha temkinli bir dil gerektirir.

### 3.3.2. Dâvûd ve Câlût Kıssası

“Tâlût’un askerleri) Câlût ve askerleriyle karşı karşıya gelince şöyle dediler: “Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şu kâfir kavme karşı bize yardım et. Derken, Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davud, Câlût’u öldürdü. Allah,

<sup>576</sup> Nûh 71/23.

<sup>577</sup> Nûh 71/26-28.

<sup>578</sup> İsmail Şihâbuddîn, ‘Alâ hâmişi’t-tefâsîr, 3/60.

ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti. Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir. İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.”<sup>579</sup> Bu âyetlerde, Talût'un ordusu ile Câlût'un ordusu arasındaki savaş, yani zayıf görünen bir grubun güçlü bir düşmana karşı Allah'ın yardımıyla zafer kazanması anlatılır. Dâvûd (a.s.), Benî İsrail'den genç bir delikanlı idi. Câlût ise güçlü, korkulan bir hükümdar ve ordu komutanıydı. Ancak Yüce Allah, insanların olaylara yalnızca zahiriyle hükmetmemesi, hakikatin yalnızca O'nun elinde olduğunu göstermesi için Câlût gibi bir zorbayı bu genç delikanlının eliyle helak etmeyi murat etti. Bu, insanların korktuğu zorbalara karşı ilahi bir mesajdı: Allah dilerse zorbalara, küçük bir genç tarafından bile yenilgiye uğratılabilir.

İsmail Şihâbuddîn, bu âyetleri açıklarken şöyle der: Sabır; kalplerin huzurla dolması, ayakların sabit kalması ve Allah'a olan güvenle kazanılan metanettir. İnananlar savaş meydanında düşmanla karşı karşıya geldiklerinde gönüllerini tam bir teslimiyetle Allah'a yöneltir, O'ndan üzerlerine sekînet indirmesini, savaşın zorluk ve dehşetine karşı direnç vermesini isterlerdi. Böylece sarsılmazlar, geri adım atmazlardı.

Bu durum Kur'an'da şu ayette de ifade edilmektedir: "*Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı da bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, zaafa düşmediler, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever. Onların sözleri ancak, "Rabbimiz! Bizim günahlarımızı ve işimizdeki taşkınlıklarımızı bağışla ve (yolunda) ayaklarımızı sağlam tut. Kâfir topluma karşı bize yardım et" demekten ibaretti.*"<sup>580</sup>

Dâvûd ve Câlût kıssasına dair müellifin yaptığı açıklamalar, Kur'an'ın aktardığı tarihî olayı imanî ve ahlâkî bir ders boyutuyla bütünleştirmektedir. Zayıf görünen bir topluluğun, güçlü bir orduya karşı Allah'ın yardımıyla galip gelmesi, insanlara zorbalara kudretinin mutlak olmadığını ve ilahî iradenin dilediği an en güçlü olanı bile mağlup edebileceğini göstermektedir. Müellifin sabır kavramını, kalbin huzurla dolması, ayakların sabit kalması ve Allah'a güvenle kazanılan metanet olarak açıklaması, kıssanın psikolojik ve ahlâkî yönünü derinleştirmektedir. Ayrıca benzer âyetlere yapılan atıflarla sabır ve teslimiyet temasının Kur'an bütünlüğü içinde pekiştirilmesi, anlatımı daha güçlü kılmaktadır. Böylece kıssa, tarihî bir olayın ötesinde her dönemde geçerli bir ilahî mesaj olarak yorumlanmıştır.

<sup>579</sup> el-Bakara 2/250-252.

<sup>580</sup> Âl-i 'İmrân 3/146, 147.

### 3.3.3. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Kehf Sûresi'nde geçen şu âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: “*Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakîm'i mi bizim ibret verici delillerimizden sandın? Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da “Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır” demişlerdi. Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dün yaya) kapattık (Onları uyuttuk)...*”<sup>581</sup>

İsmail Şihâbuddîn Ashâb-ı Kehf ve “er-Rakîm” hakkında şöyle der: “Rakîm, dağın içindeki geniş mağaradır.” Yapılan çok sayıda kazı ve arkeolojik araştırma sonucunda Ürdün'ün güneydoğusunda, Amman şehrine yaklaşık sekiz kilometre mesafede yer alan dağlık bir bölgede, “er-Racîb” adında sade bir bedevî köyünde bu mağaranın bulunduğu tespit edilmiştir. Bölgede tarihî özellikler taşıyan birçok küçük mağara, eski taş yapılar ve kalıntılar yer almaktadır. Kehf kıssasında geçen “Rakîm”in, bu mağaraya yaklaşık 200 metre mesafede yer alan “er-Racîb” köyüyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bölge halkının Arap lehçelerinde “kâf” harfini “cîm” olarak telaffuz etmeleri ve ardından “mîm” harfinin “bâ”ya dönüşmesiyle “er-Rakîm”in “er-Racîb”e evrildiği ileri sürülmektedir.<sup>582</sup>

Mağaranın sağ tarafında bir zamanlar kilise olan daha sonra camiye çevrilmiş taş yapılar; yanında zamanla şekli değişmiş zeytin ağacı kalıntıları; sol yanında ise bitkisel motiflerle süslenmiş antik sütunlar görülmektedir. Mağaraya, taşa oyulmuş üç basamakla inilir. İçeride, yedi insan kafatası ile bir hayvana ait çene kemiği tespit edilmiştir. Mağaranın üst kısmında ışık ve hava almayı sağlayan bir açıklık yer alır ki bu da buranın bir mezar değil, yaşam alanı olduğunu gösterir. Ayrıca tepenin üzerinde yer alan Bizans dönemine ait bir kilisenin de daha sonra camiye çevrildiği bilinmektedir.<sup>583</sup> Kur’ân-ı Kerîm bu durumu şöyle açıklamaktadır: “*Böylece biz, (insanları) onların hâlerinden haberdar ettik ki, Allah'ın vadinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşme sinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler. Hani onlar (olayın mucizevî tarafını ve asıl hikmetini bırakmışlar da) aralarında onların durumunu tartışıyorlardı. (Bazıları), “Onların üstüne bir bina yapın, Rableri onların hâlini daha iyi bilir” dediler. Duruma hâkim olanlar ise, “Üzerlerine mutlaka bir mescit yapacağız” dediler.*”<sup>584</sup>

<sup>581</sup> el-Kehf 18/9-11.

<sup>582</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/298.

<sup>583</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/298.

<sup>584</sup> el-Kehf sûresi, 18/21.

Bölgedeki coğrafi işaretler, mağaranın kibleye karşı olan kuzey cephesine açıldığını göstermektedir. Bu da Kur’ân-ı Kerîm’in şu beyanıyla örtüşmektedir: “(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah’ın mucizelerindedir. Allah, kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.”<sup>585</sup>

Ayrıca, mağaranın içinde MS 497 yılında Antasos döneminden kalma bir kilise olduğu ve bu yapının Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında camiye dönüştürüldüğü rivayet edilmektedir. Bilindiği üzere Ürdün toprakları, yerkürenin kuzey yarımküresinde yer almakta ve bu nedenle güneş, bu bölgenin güney tarafından doğup batmaktadır. Buna göre, söz konusu mağara gün boyunca güneş ışığı ve ısısından etkilenmektedir. Mağaranın kuzeye bakan cephesi, yalnızca güneşin doğuş anında sol tarafından ışık alır. Güneşin doğduğu yön, mağaranın sağ tarafı; battığı yön ise sol tarafıdır. Bu nedenle mağara gün boyunca ışık ve sıcaklıkla temas hâlinde olur; böylece nemin zarar vermesinden korunmuş olur. Kur’ân-ı Kerîm, güneşin onlara zarar vermemesinin hikmetini, mağaranın güneş ışığını doğrudan almadığı bir açıklıkla donatılmış olmasına bağlamıştır. Bu, mağaranın yapısının ve yönünün özel olarak buna uygun biçimde yerleştirildiğini göstermektedir.<sup>586</sup>

Müfessirler, bu mağaranın kuzey yönünde olduğunu –yani bugünkü konumunda olduğunu- ifade etmişlerdir. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Katâde gibi klasik müfessirler “tezâveru” kelimesinin “sapma, eğilme” anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Güneş yükseldikçe ışınları eğik şekilde geldiği için öğle vakti civarında mağaraya doğrudan ışık ulaşmaz. Bu yüzden âyette şöyle buyrulmuştur: “Batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün.”<sup>587</sup> Bu da mağaranın doğudan içeriye ışık aldığına işarettir. Bu yorumun doğruluğu, dikkatle bakıldığında ve güneşin, ayın ve yıldızların hareketleriyle ilgili astronomik bilgilerle değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Eğer mağaranın kapısı doğuya bakıyor olsaydı, güneş batarken içeriye hiç ışık girmezdi. Eğer kible yönüne bakıyor olsaydı ne doğuşta ne de batışta güneş ışığı içeriye ulaşmazdı ve gölge sağa ya da sola kaymazdı. Batıya bakan bir mağara ise sabah ışığı almaz, yalnızca öğleden sonra güneş alırdı.<sup>588</sup>

<sup>585</sup> el-Kehf sûresi, 18/17.

<sup>586</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/299.

<sup>587</sup> el-Kehf 18/17.

<sup>588</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 4/299.

Bazı müfessirlerin veya araştırmacıların iddia ettiği gibi, Anadolu'daki Efes'te bulunan mağara, Kur'ân'da zikredilen “el-Rakîm” mağarası olamaz. Zira orada Kur'ân'da açıkça belirtilen bir mescidin varlığına işaret eden herhangi bir yapı bulunmamaktadır. Ayrıca Efes mağarasında tuğladan inşa edilmiş yüzlerce mezar yer almaktadır. Oysa söz konusu Efes mağarası kuzeydoğuda yer almakta ve “Güneşin doğuş anında mağaranın sağından sapması” anlamındaki âyet bu coğrafi konumla örtüşmemektedir. Buna karşılık, Ürdün'deki Rakîm Mağarası, güney yönünde konumlanmıştır ve söz konusu âyetle tam anlamıyla örtüşmektedir. Üstelik, Kur'ân'da zikredilen açıklık (feth) Rakîm Mağarası'nda açık biçimde gözlemlenebilirken, Efes mağarasında böyle bir açıklık mevcut değildir.<sup>589590</sup>

İsmail Şihâbuddîn Ashâb-ı Kefh'in yaşadığı döneme dair görüş ayrılıkları hakkında şöyle der: “Bu bölgenin keşfi sonrasında yapılan kazılar, arkeolojik çalışmalar ve bilimsel araştırmalar neticesinde elde edilen bilgiler, yanlış rivâyetleri düzeltmiş; Kur'ân'da zikredilen gençlerin, iddia edildiği gibi Decius (Dakyânûs) döneminde değil, MS 98–117 yılları arasında hüküm süren İmparator Trajan döneminde yaşamış olduklarını doğrulamıştır. Bu sonuç, arkeolojik verilerle de desteklenmektedir.”<sup>591</sup>

Tarih kitapları, bu zalim hükümdarın putlara secde ettiğini, başkalarını da buna zorladığını, kendi tanrularına kurbanlar sunmayı emrettiğini ve bu emirlere karşı çıkanların ölümle cezalandırıldığını nakletmektedir. Hükmü altındaki Hristiyanlar da bu dönemde şiddetle baskı altına alınmış, takip edilmiş ve öldürülmüşlerdir. Ayrıca tarihî ve arkeolojik bulgular, bu zalim imparatorun MS 106 yılında Doğu Ürdün'ü fethettiğini ve bugüne kadar

<sup>589</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/299.

<sup>590</sup> İbn Kesîr, Kefh sûresinin tefsirinde şöyle demektedir: “Allah Teâlâ bize Ashâb-ı Kefh kıssasını haber vermiş, fakat mağaranın nerede olduğunu bildirmemiştir; zira bunda dinî bir fayda yoktur. Buna rağmen bazı müfessirler görüş belirtmişlerdir: İbn ‘Abbâs, onun Eyle yakınında bulunduğunu söylemiştir; İbn İshâk, Ninova civarında olduğunu aktarmıştır; başka bir görüşe göre Bilâdü'r-Rûm'da, bir diğere göre ise Bilâdü'l-Belqâ' bölgesindedir. Bkz. İbn Kesîr, *Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Qur'ân al-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, 8 Cilt, Riyad: Dâr Tayyiba, 2. bs., 1420/1999, c. 5, s. 143. (Bu yerlerin günümüzdeki karşılıkları şöyledir: Eyla: Ürdün'ün güneyinde Akabe; Ninova: Irak'ın kuzeyinde Musul; Bilâdü'r-Rûm: Bizans toprakları, özellikle Anadolu; Bilâdü'l-Belqâ': Ürdün'ün batısında Belka bölgesi.) Ayrıca İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan'da da Ashâb-ı Kefh'e nispet edilen mağaralar bulunmaktadır. Anadolu'da ise Efes, Tarsus ve Afşin (Efsûs) öne çıkmaktadır. Modern dönemde Muhammed Teysîr Zabyân, *Ehli'l-Kehf ve zuhûru'l-mu'cizeti'l-Kur'âniyyeti'l-kübrâ* (Kahire, 1398/1978) adlı eserinde Amman yakınlarındaki mağaranın kazılarla kesinlik kazandığını ve birçok araştırmacının da bu görüşte olduğunu çeşitli vesikalarla ortaya koymuştur. bkz. İsmet Ersöz, “Ashâb-ı Kefh,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İA), İstanbul 1991, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashab-i-kehf> (erişim 3 Eylül 2025). Nihayet farklı rivayetler arasında Şeyh İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin de Ürdün/Umman rivayetini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>591</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 4/299.

ayakta kalan, yaklaşık 60 bin kişilik kapasiteye sahip olan Amman'daki Roma tiyatrosunu inşa ettirdiğini ortaya koymaktadır. Bu tiyatrodaki, o dönemin Roma pagan inancına ait taş tanrılar ve putlar bulunmuştur. Bu bilgileri destekleyen en önemli kanıtlardan biri de mağarada bulunan Bizans dönemine ait sikkelerdir. Bu sikkeler, doğrudan İmparator Trajan dönemine aittir ve Ashâb-ı Kehf kıssasının tarihsel bağlamını bu döneme yerleştirmeyi mümkün kılmaktadır.<sup>592</sup>

Sonuç olarak Ashâb-ı Kehf kıssasına dair müellifin ortaya koyduğu yorumlar hem klasik tefsirlerdeki açıklamaları hem de modern arkeolojik ve tarihî verileri bir araya getirme çabasını göstermektedir. Cûdî kıssasında olduğu gibi burada da tarihî mekânı somutlaştırmaya yönelik gayret öne çıkmaktadır. Ürdün'deki "Rakîm Mağarası"nın işaret etmesi, coğrafi veriler, mağaranın yapısı, Bizans kilisesi kalıntıları ve sikkeler gibi güçlü delillerle desteklenmiştir. Bu yaklaşım, Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçeklikten koparılmadan anlaşılması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır. Özellikle mağaranın konumunun âyetlerde tarif edilen güneş hareketleriyle örtüştüğü tespitleri dikkat çekicidir. Bununla birlikte, kıssayı belirli bir tarihsel döneme (MS 98–117, İmparator Trajan devri) yerleştirme tercihi, arkeolojik bulgulara dayansa da ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu sebeple, müellifin yorumunu "tarihî verilerle desteklenen güçlü bir ihtimal" olarak değerlendirmek daha uygun görünmektedir.

Müellif ayrıca Ashâb-ı Kehf'in mağarasının Ürdün'ün güneydoğusunda, Amman'a yaklaşık 8 km mesafede bulunan er-Racîb köyündeki mağara olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü şu delillerle ispatlamaktadır: Bölgedeki mağara yapısı ve kuzeye bakan konumu, Kehf Sûresi'nde güneşin doğarken sağa, batarken sola kaydığına dair ayetle tam bir uyum göstermektedir. Yine mağaranın yakınında bulunan Bizans dönemine ait bir kilisenin sonradan camiye çevrilmiş olması, ayette geçen "mescid" işaretini doğrulayan önemli bir bulgudur. Ayrıca arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan ve doğrudan İmparator Trajan (MS 98–117) dönemine ait olduğu belirlenen sikkeler, kıssanın tarihsel bağlamını bu döneme yerleştirmektedir. Bu deliller, müellifin kanaatini güçlendirmekte ve Amman'daki Rakîm Mağarası'nın Ashâb-ı Kehf kıssasıyla ilişkilendirilmesini makul ve tutarlı kılmaktadır.

<sup>592</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/300.

### 3.4. ŞİHÂBUDDÎN EL-BUHÂRÎ'NİN ESERİNDE MODERN DÖNEME YAKLAŞIMI

#### 3.4.1. Ortaya Çıkan Yeni Fırkalar Hakkındaki Görüşleri

İsmail Şihâbuddîn tefsirinde bazı tarihî olayları açık deliller ve net ifadelerle açıklayarak öğrencilere ve araştırmacılara bu meseleleri kavrama fırsatı sunmuştur. Bu bağlamda, özellikle Hindistan'ın Pencap eyaletinde Hindistan'ın bölünmesinden önce ortaya çıkan "Kadiyânîlik" fırkası hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Kadiyânîliğin Hristiyan İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan'da yerleştiği 19.yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını belirtir. Bu fırkanın, İngiliz hükümetinin koruması ve himayesi altında İslâm'a ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğine karşı bir isyan niteliğinde yayılmaya başladığını vurgular. İngilizler, bu fırkanın İslâm dünyasında şüphe ve sapkınlık yaymasına destek vererek, İslâm ümmeti içinde fitne çıkarmayı hedeflemişlerdir.

Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-Kadiyani ve'l-Kadiyaniyye: Dirase ve Tahlil* adlı eserinde, Mirza Gulam Ahmed Kadiyani'nin kaleme aldığı *Barahin-i Ahmediyye* isimli kitabında dile getirilen düşünceleri ele alır ve aynı çizgiyi paylaşır. Nitekim söz konusu eserin üçüncü ve dördüncü ciltlerinde, İslâm âlimleri ile İslâmi cemiyetlerin İngiliz hükümetini ikna etmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Buna göre, Müslümanların İngilizlere bağlı, sakin, barışçıl ve sadık bir topluluk olduklarını ortaya koymaları istenmiş; İngiliz topraklarında cihadın haram olduğuna dair bir bildirin hazırlanması ve bunun da âlimlerin imzalarıyla desteklenerek hükümete sunulması teklif edilmiştir. Bu önerilerde ayrıca, Müslümanlara yönelik İngilizlerin lütuflarının dile getirilmesi, onların hükümetinin Allah'tan gelen büyük bir nimet ve rahmet olarak tanıtılması, hatta İslâmi hedeflerin yalnızca İngiliz idaresinde gerçekleşebileceği, başka hiçbir devlette mümkün olmayacağı yönündeki ifadeler tekrar edilmiştir. En-Nedvî'ye göre, bu tür yönlendirmeler Kadiyanîliğin ilk eserlerinden itibaren Müslümanlara siyasi bir telkin olarak dayatılmış ve doğrudan İngiliz hükümetine hizmet eden bir içerik taşımaktadır.<sup>593</sup>

*Hakikatü'n-Nübüvve* adlı eserde yer alan, "Mirza Gulam Ahmed'in bazı ulü'l-'azm peygamberlerden biri olduğu" iddiasını, Nisan 1927 tarihli "*el-Fazl*" gazetesinde geçen "O'nun birçok peygamberden daha üstün olduğu" şeklindeki ifadeyi ve yine aynı yayında geçen "Hz. Muhammed'in ashabı ile Mirza Gulam Ahmed'in talebeleri arasında fark yoktur; birinciler ilk

<sup>593</sup> Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Kādiyānî ve Kādiyānîlik: Dirāse ve Tahlil* (Cidde: ed-Dārü's-Suūdiyye li'n-Neşr, 1387/1967), s. 41.

risaletin diğerleri ise ikinci risaletin mensuplarıdır" şeklindeki iddiaları açıkça reddeder ve sapkınlık olarak niteler. Bu fırkanın mensuplarının Mekke, Medine ve Kadiyan'ı kutsal şehirler ilan ettiklerini ve "Kadiyan'a yapılan haccın gölgesel olarak Kâbe'ye yapılan hac hükmünde olduğunu" iddia ettiklerini de aktarır. Hatta "Kadiyan haccı yapılmadan Mekke haccının eksik kalacağı" yönündeki görüşlere de yer verildiğini belirterek bu düşünceleri kesin bir dille reddeder. Bu sapkın görüşlerin İslâm âlimleri tarafından ittifakla küfür olarak değerlendirildiğini ve bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını vurgular.

Mirza Gulam Ahmed'in, İngiliz sömürgeciliğine hizmet etmeyi ve bu yolla sözde İslâmi bir kisve altında İngiliz çıkarlarını savunmayı gururla dile getirdiğini, ailesinin de İngilizlere sadakatte öncü olduğunu kendisinin açıkça ifade ettiğini aktarır. Bu da onun İngilizlerin desteklediği sahte bir peygamberlik davası güttüğünü ve İslâm ümmetini içeriden çökertmeyi hedeflediğini göstermektedir. Ne yazık ki bazı saf Müslümanların bu fırkanın mensuplarıyla olan temaslarında aldanarak bu fitneye kapıldıklarını, yardımseverlik adı altında yapılan maddi desteklerin bir tuzak olduğunu belirten İsmail Şihâbuddîn bu fırkanın tıpkı misyoner örgütleri gibi çalıştığını ifade eder.<sup>594</sup>

Kadiyanilik hareketi, sömürge dönemi Hindistan'ında ortaya çıkan dinî-siyasî bir oluşum olarak İslâm dünyasında derin tartışmalara yol açmıştır. İsmail Şihâbuddîn'in tefsirinde bu konu hem tarihî veriler hem de akidevi ilkeler ışığında ele alınmış, özellikle hareketin İngiliz sömürgeciliğiyle irtibatı dikkatle vurgulanmıştır. Ona göre Kadiyanilik, İslâm ümmetini parçalamaya yönelik planlı bir girişimdir ve bu bağlamda Mirza Gulam Ahmed'in yazıları ile takipçilerinin söylemleri, İslâmî inançla bağdaşmayacak iddiaları barındırmaktadır. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî de benzer biçimde, Kadiyaniliğin erken dönem kaynaklarında İngiliz hükümetine bağlılığın öne çıkarıldığını, hatta cihadın haram kılınarak Müslümanların siyasî iradesinin köreltmeye çalışıldığını belirtmiştir. Bu tespitler, hareketin dinî bir tecdid iddiasından çok siyasî bir araç hüviyeti taşıdığını ortaya koymaktadır. Nitekim Kadiyaniliğin kutsal mekân algısı, peygamberlik anlayışı ve ümmet tasavvuru, klasik İslâm anlayışıyla temelden çelişmektedir. Dolayısıyla hem klasik ulema hem de modern dönemin âlimleri, bu hareketi İslâm dışı bir akım olarak değerlendirmiş ve Müslüman toplumları onun fitnesine karşı uyarılmışlardır.

<sup>594</sup> Kuşhî, *el-İktisâfâtü'l-ilmîyyetü'l-hadîse*, 178.

Nitekim Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Muhammed İkbâl gibi Hindistanlı düşünürler, Kadiyaniliğin gerek teolojik gerekse siyasi boyutlarıyla İslâm'ın asli öğretileriyle çeliştiğini vurgulamış ve Müslüman toplumları bu hareketin doğurabileceği itikadî ve toplumsal tehditler konusunda uyarılmışlardır.<sup>595</sup>

### 3.4.2. Masonluk

İsmail Şihâbuddîn ayrıca Arap ülkelerinde sömürgeci güçlerle birlikte ortaya çıkan ve İslâm düşüncesini saptırmayı hedefleyen "Masonluk" hareketi hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Ona göre bu sapkın hareket, İslâm toplumunun inançlarını tahrif etmeyi ve saflarını dağıtmayı amaçlamıştır. Şu ifadelerine yer verir: "Bu, masonluk hareketinin yaptığı şeydir. Sözde 'hür masonlar' adıyla bilinen bu gizli örgüt, 'Dönme Yahudiler' aracılığıyla İslâmi Hilâfet'i ortadan kaldırmak için faaliyet yürütmüş ve İslâm'a mensup görünüp gerçekte İslâm düşmanı olan unsurlarla iş birliği yaparak bu hedeflerine ulaşmışlardır."<sup>596</sup>

Bu örgütlerin mensupları arasında akademisyenler, doktorlar, araştırmacılar, yazarlar, şairler, gazeteciler ve hatta Müslüman isimler taşıyan kimseler bulunmaktadır. Bir kısmı Müslüman kökenli ailelerden gelmekte, bir kısmı da âlim kimliğine bürünerek Yahudilere hizmet etmektedir. Onların kazandıkları dünyevî menfaatler uğruna İslâm'ın temel ilkelerini zedeledikleri belirtilmektedir. Müellife göre, Masonluk başlangıçta cazip görünse de nihâyetinde hüsrana sonuçlanan bir sapkınlıktır. İslâm'dan sonra küfür ve dalaletten başka bir şey yoktur. Bu tür girişimler, günümüzde de farklı yollarla iman esaslarını sarsmak, dinî değerleri kökünden yıkmak, insanları heva ve heveslerin peşine sürüklemek için kullanılmaktadır.<sup>597</sup>

Müellif, Masonluğun etkisiyle bazı kimselerin faizli banka işlemlerini "kâr payı" adıyla meşrulaştırmaya çalıştıklarını, ezan ve Kur'ân kıraatinde hoparlör kullanımına bile fikhî bir dayanağı olmadığı gerekçesiyle karşı çıktıklarını nakleder. Ona göre bu tür yaklaşımlar, aslında sömürgeci misyoner faaliyetlerle bağlantılı olup, insanların Allah'ın kelamını duymasına engel olmayı hedeflemektedir. Geçmişte müşriklerin Kur'ân'ın sesini kısmak istemeleriyle benzerlik arz eden bu tavır, modern bir kılıf altında devam etmektedir. Aynı şekilde, günümüzde geçerli

<sup>595</sup> Fazla bilgi için bk. Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Mâ Hiye'l-Kâdiyâniyye?* (Beyrut: Dârü'l-Kalem el-'Arabî, 1404/1984), s. 90–96; Muhammad İqbal, *Islam and Ahmadism: With a Reply to Questions Raised by Pandit Jawaharlal Nehru* (Londra: Aalami Majlis-e-Tahaffuz-e-Khatam-e-Nubuwwat, ts.), s. 25–35.

<sup>596</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/492.

<sup>597</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/492.

para birimlerinin zekâta tabi olmadığı iddiası da İslâm hukukunu işlevsiz kılmaya yönelik bir çabadır. Müellif, bütün bu girişimlerin İslâm hukukunu ortadan kaldırmak, İslâm'ın olumlu mirasını bozmak ve Müslümanların inançlarını zayıflatmak amacı taşıdığını vurgular. Ona göre Masonluk, sömürgecilik ve misyonerlik hareketleriyle iç içe yürütülmekte; “medeniyet” ve “ilerleme” söylemleri altında Müslümanların zihnini bulandırmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu ikazı burada hatırlatılır: “*Âlimleri, gök kubbenin altındaki en şerli kimselerdir; fitne onlardan çıkar ve yine onlara döner.*”<sup>598</sup> Müellif, bu tür kimselerin İslâm ümmetine en büyük zararı veren kesim olduğunu belirtir.<sup>599</sup>

Sonuç olarak, Müellifin Masonluk hakkındaki yorumları, onun meseleyi sadece bir sosyo-politik yapı olarak değil, doğrudan İslâm'ın inanç esaslarını hedef alan bir tehdit şeklinde algıladığını göstermektedir. Masonluğu, sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetleriyle iç içe geçmiş, İslâm toplumlarını parçalamaya ve zihinleri bulandırmaya yönelik bir hareket olarak resmetmektedir. Bu çerçevede “hür masonlar”ın Yahudi kökenli çevreler aracılığıyla hilâfeti ortadan kaldırma çabalarına dikkat çekmesi, meseleye tarihsel bir boyut kazandırır. Ayrıca modern dönemde faiz, ezan ve zekât gibi pratikler üzerinden yürütülen tartışmaları masonluğun etkisine bağlaması, onun teolojik ve fikhî alanlarda da bu örgütün izlerini aradığını göstermektedir.

Bu yaklaşım, İslâmî kimliğin korunması noktasında bir hassasiyeti yansıtsa da, genellikle kesin hükümlerle ve sert bir üslupla dile getirilmektedir. Dolayısıyla müellifin değerlendirmesi, ilmî bir çözümlemeden çok, bir uyarı ve tenkit dili taşımaktadır. Bununla birlikte, Masonluk ve benzeri örgütlerin modernleşme ve sömürgecilik süreçleriyle bağlantılı olarak Müslüman toplumlarda nasıl algılandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

### 3.4.3.Bâbîlik

Müellif İsmail Şihâbuddîn, din adına ortaya çıkan sapkın hareketlerden biri olarak Bâbîlikten de söz etmektedir. Ona göre bu fırka, Hindistan'da ortaya çıkan Kadiyânîlik ile benzerlik arz eden, onunla aynı çizgide gelişmiş bâtil bir akımdır. Ancak Kadiyânîlik Hindistan'da ortaya çıkarken, Bâbîlik<sup>600</sup> İran'da doğmuş ve sömürgeci güçlerin desteğiyle

<sup>598</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir rivâyet tespit edilememiştir.

<sup>599</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/493.

<sup>600</sup> Bâbîlik, XIX. yüzyılda İran'da ortaya çıkan bir dinî harekettir. Kurucusu Seyyid Ali Muhammed Şîrâzî (el-Bâb), başlangıçta gizli imama açılan kapı (*bâb*) olduğunu ileri sürmüş, daha sonra ise yeni bir dinî hukuk

serpilip büyümüştür. Müellif, bu hareketin, kurucusu tarafından İslâm'ın hâkimiyetinin sona erdiği iddiasıyla birlikte sahneye çıktığını ve liderlerinin “Bâb” lakabıyla tanınan yalancı bir şahıs olduğunu belirtir. Bâb'a inananların, onu bütün peygamberlerden üstün gördüklerini, her şeyi kelimesiyle yaratan, varlıkların aslı ve özü olan, hatta hem peygamber hem de aziz olarak nitelediklerini aktarır.<sup>601</sup>

Şihâbuddîn, Bâb'ın şeriatın temel ibadetlerini kaldırdığını, sadece cenaze namazını istisna ederek diğer namazları, cuma ve cemaat ibadetlerini geçersiz ilan ettiğini; ayrıca enest ilişkiye dahi kapı aralayan bazı sapkın uygulamalara izin verdiğini vurgular. Hareketin öncülerinden biri olan Kurratu'l-Ayn (Tâhire)<sup>602</sup> isimli kadının, inanç bakımından sapkın ve ahlaken fâsık olduğunu, güzelliğini ve kadınlığını fitne aracı hâline getirerek kitleleri peşinden sürüklediğini belirtir. Müellife göre, bu kadın açıkça “Hz. Muhammed'in şeriatı artık Bâb'ın zuhuruyla neshedilmiştir; namaz, oruç, zekât gibi İslâm'ın temel ibadetleri hükümsüzdür. Bunlarla meşgul olmak ancak gaflet ve cehalettir” diyerek insanları alenen İslâm şeriatından uzaklaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca Bâb'ın dünyayı fethedeceği, insanları kendine boyun eğdireceği, yeryüzündeki bütün dinleri ortadan kaldırarak kendi dinini tek din hâline getireceği iddialarının da yaygınlaştırıldığını ifade eder.<sup>603</sup>

Bu bağlamda Kurratu'l-Ayn'ın konuşmalarında, “Artık emir, yasak ve sorumluluk yoktur. Kadınlarla birlikte olmak, onlarla hayatı paylaşmak ve onları gizlilikten dışarı çıkararak toplumsal hayata katmak gerekir. Kadınlar hayatın süsüdür, bu süs ise tadılmalı ve paylaşılmalıdır” şeklinde ifadeler kullandığını nakleder. Şihâbuddîn'e göre bu söylemler, İslâm ahlakını yıkmayı hedefleyen açık sapkınlık örnekleridir. Müellif, bu tür iddiaların ve uygulamaların arkasında Siyonizm, Masonluk ve sömürgeci-misyoner girişimlerin bulunduğunu vurgular. Ona göre bu hareketler, her dönemde farklı coğrafyalarda ortaya çıkarak Müslümanların inancını bozmayı, onları fitneye sürüklemeyi ve cehennem azabına düşürmeyi amaçlayan şeytani bir tuzaktır. Böyle sapkın oluşumların tuzaklarından ancak Allah'ın korumasına mazhar olanların kurtulabileceğini ifade eder.<sup>604</sup>

---

ortaya koymuştur. Bk. Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850* (Los Angeles: Kalimat Press, 2005), s. 153–156.

<sup>601</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/178.

<sup>602</sup> Kurratu'l-Ayn (Tâhire) hakkında fazla bilgi için bk. Âişe Abdurrahman (Bintüşşâtî), *Kirâ'e fi Vesâ'iki'l-Bahâ'iyye* (Kahire: Merkezü'l-Ahrâm li't-Tercüme ve'n-Neşr, 1. bs., 1406/1986), 37-39.

<sup>603</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/178.

<sup>604</sup> İsmail Şihâbuddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/179.

İsmail Şihâbuddîn'in değerlendirmeleri, İran'da ortaya çıkan Bâbîlik ile Hindistan'da doğan Kadiyânîlik arasında kurduğu paralelliklerin günümüzde de anlamlı olduğunu göstermektedir. Ona göre her iki hareket de sömürgeci güçlerin desteğiyle gelişmiş, İslâm'ın temel öğretilerini geçersiz sayarak Müslüman toplumların inanç bütünlüğünü zedelemeye çalışmıştır. Bu bağlamda, günümüz Hindistan'ında da benzer şekilde çeşitli dinî-siyasî akımların dış güçlerce teşvik edilerek Müslümanların birlik ve direncini zayıflatma gayretleri dikkat çekmektedir. Şihâbuddîn'in ifadesiyle Bâbîlik ve Kadiyânîlik nasıl ki din adına ortaya çıkmış bâtıl hareketler olarak toplumları ifsat etmişse, çağdaş Hindistan'daki misyonerlik faaliyetleri ve bazı modernist eğilimler de benzer bir işlev görmektedir. Bu tür akımlar, İslâm'ın otoritesini gölgelemeyi, Müslüman kimliğini parçalamayı ve inançları dünyevî çıkarlar doğrultusunda dönüştürmeyi hedeflemekte; böylece tarihî tecrübeler ile günümüzün dinî-siyasî ortamı arasında dikkate değer bir süreklilik ortaya çıkmaktadır.

#### 3.4.4. Şrinagar'daki Sözde Peygamber Kabri Meselesi

Hindistan'daki Müslümanlar arasında, İslâm'ın özüne ve sahih öğretilerine hiçbir şekilde dayanmayan çeşitli batıl inançlar ve hurafeler yayılmıştır. İsmail Şihâbuddîn bu tür batıl inançlara karşı daima tetikte olmuş, Müslümanları bu sapkın inanç ve akımlara kapılmamaları konusunda şiddetle uyarmıştır. Bu bağlamda zikredilen bir inanç, "Şrinagar"da (Srinagar, Keşmir) bir peygamberin kabri olduğuna dair rivayettir. Müfessir bu iddianın doğruluğunun kesin olmadığını belirtmekle birlikte bazı Hristiyanların bu kabri Hz. İsa'ya nispet ettiklerini aktarır. Bu iddiaya delil olarak da Mirza Gulam Ahmed el-Kadiyânî'nin, "*Meryem oğlu İsa'yı ve annesini büyük bir mucize kıldık ve her ikisini de oturmaya elverişli, akarsulu yüksek bir yere yerleştirdik...*"<sup>605</sup>âyetini ileri sürdüğünü aktarır. "Rabve" kelimesi Arapçada yüksekçe yer anlamına geldiğinden Kadiyânîler buradan Hz. İsa'nın Keşmir'e hicret ettiğini çıkarsamışlardır. Oysa bu yorum, klasik müfessirlerin çoğunluğu tarafından reddedilmiş, "Rabve" ifadesiyle "Filistin'in Remle bölgesi" ya da "Şam"ın kastedildiği beyan edilmiştir.<sup>606</sup>

Rabve, yeryüzünde yüksekçe bir yerdir. Bununla ilgili görüşler farklılık arz etmiştir. Abdullah b. Selâm, bunun Şam (Dimaşk) olduğunu söylemiştir. Bu görüş, Saîd b. el-Müseyyeb ve Mukâtil tarafından da benimsenmiştir. Dahhâk, onun Şam'ın Gûta bölgesi olduğunu ifade

<sup>605</sup> Mü'minûn 23/50.

<sup>606</sup> İsmail Şihâbuddîn, 'Alâ hâmişi't-tefâsîr, 2/177.

etmiştir. Ebû Hüreyre, bunun Remle şehri olduğunu belirtmiştir. Atâ ise İbn Abbâs'tan naklen bunun Beytülmağdis olduğunu söylemiştir. Bu görüş, Katâde ve Ka'b tarafından da paylaşılmıştır.<sup>607</sup>

İsmail Şihâbuddîn Hz. İsâ'nın yeryüzüne inişiyle ilgili hadislerin çok açık ve net olduğunu, onun Kudüs yakınlarındaki "Ludd"<sup>608</sup> şehrine ineceğini ne Lahor'a ne de Keşmir'e inişinin söz konusu olmadığını açıklar. Ayrıca, Hz. İsâ'nın yeryüzüne inişinde domuzları öldüreceği ve haçı kıracağı, yani Hristiyanlığın sembollerine son vereceği hadislerle sabittir. Halbuki bu kişi (Mirza Gulam Ahmed) kendini bazen Mehdi, bazen Mesih ilan etmiş, hayatı boyunca haçlı sömürgeciliğin egemenliğinde yaşamış, adeta domuz eti yiyen haçlıların hizmetinde bir misyoner gibi davranmıştır. Bu tutum onun İslâm ümmetini ifsat ve saptırmadaki ajanlık misyonunu açıkça göstermektedir.

Kadiyânîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed, Kur'ân-ı Kerîm'in Mü'minûn Sûresi 50. âyetini tefsir ederek, Meryem oğlu İsâ ile annesinin "oturmaya elverişli, akarsulu yüksek bir yere yerleştirildikleri" ifadesinin Keşmir'e işaret ettiğini ileri sürmüştür. Ahmed, *Mesih Hindistan'da* adlı eserinde bu yorumunu ayrıntılı biçimde ele almış ve Srinagar'daki Roza Bal türbesinin İsâ'ya ait bir kabir olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte ana akım Müslümanlar ve seküler tarihçiler, Hz. İsâ (a.s.)'nın Hindistan'ı ziyaret ettiğine dair bu iddiaları kabul etmedikleri gibi, Roza Bal türbesinin ona ait bir kabir olma ihtimalini de reddetmektedirler.<sup>609</sup>

Srinagar'daki sözde peygamber kabri meselesi, İslâmî kaynaklar ve sahih rivâyetlerle bağdaşmayan batıl bir inanç olarak ortaya çıkmıştır. Kadiyânîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed, Mü'minûn Sûresi 50. âyetini kendine özgü bir şekilde te'vil ederek bu ifadenin Keşmir'e işaret ettiğini ileri sürmüş ve Roza Bal türbesini Hz. İsâ (a.s.)'ya nispet etmiştir. Oysa klasik müfessirler "rabve" ifadesini Şam, Gûta veya Remle gibi bölgelere hamletmiş, hiçbir şekilde Keşmir ile ilişkilendirmemiştir. İsmail Şihâbuddîn ise bu tür iddiaları kesin ve sert bir üslupla reddetmiştir. Nitekim ana akım Müslümanlar ve seküler tarihçiler, Hz. İsâ'nın (a.s.)

<sup>607</sup> Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, V, 419.

<sup>608</sup> Kaynaklarda Hz. İsâ'nın (a.s.) nüzûlünün, Şam'daki beyaz minarenin yanında gerçekleşeceği; Deccâl'in ise Kudüs yakınlarındaki Ludd Kapısı'nda öldürüleceği açıkça ifade edilmektedir. Nitekim Sahîh-i Müslim'de yer alan rivayette, İsâ'nın Şam'ın doğusundaki beyaz minarede ineceği, daha sonra Deccâl'i Ludd Kapısı'nda yakalayıp öldüreceği belirtilmektedir. İsmail Şihâbuddîn'in Hz. İsâ'nın doğrudan Ludd'da ineceğini söylemesi, rivayetlerin sahih metinleri dikkate alındığında bir sehiv olarak değerlendirilmelidir; Bk. Müslim, "Fiten", 2937.

<sup>609</sup> Per Beskow, *Strange Tales about Jesus: A Survey of Unfamiliar Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), s. 59-62.

Hindistan'a geldiği iddiasını ve Roza Bal türbesinin ona ait bir kabir olduğu görüşünü bütünüyle reddetmişlerdir.

### 3.4.5. Bâtıniye Mezhebi

Müellif, Kur'ân'ın zahirî anlamlarını reddederek yalnızca “bâtînî” manalarının esas olduğunu iddia eden Bâtînî mezhebi de eleştirmektedir. Nitekim o, el-Bakara 2/75. âyeti “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden bir grup, Allah'ın kelâmını dinler, iyice anladıktan sonra bile bile tahrif ederlerdi.*”<sup>610</sup> tefsir ederken bu anlayışa dikkat çeker. Müfessire göre bu yaklaşım, Yahudi ve Hristiyanların tarih boyunca sergiledikleri tahrif ve sapmalarla benzerlik taşımaktadır. Bâtînîler, namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel İslâmî ibadetleri geçersiz saymış; Kur'ân âyetlerini ise kendi heva ve arzularına uygun biçimde yorumlayarak aslî anlamlarından uzaklaştırmışlardır.<sup>611</sup>

Bâtînîler, kendilerini “seçkin insanlar” ve “gerçek âlimler” olarak tanıtırken, ümmetin diğer âlimlerini cehaletle suçlamışlardır. Müfessir, bu grubun İslâm'dan tamamen çıktığını, “okun yaydan çıktığı gibi dinden çıktıklarını” ifade eder. Dolayısıyla, bu kişilerin iman etme ihtimalinin yok denecek kadar az olduğunu belirtir. Onların durumu, Yahudilerin tarihi sapmalarına benzer şekilde, Allah'ın âyetlerini tahrif etme hastalığına tutulmuş olmalarıdır. Bu sebeple, İsmail Şihâbüddin, bu fırkanın küfrü hakkında hiçbir şüphenin bulunmadığını vurgular.<sup>612</sup>

Yukarıda ele alınan sapkın fırkaların faaliyetlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki İsmail Şihâbüddîn İslâm inancını bozmaya ve Müslümanları saptırmaya çalışan söz konusu dini oluşumlara karşı daima teyakkuzda bulunan, sahih İslâm inancının müdafaasını kendine gaye edinmiş bir ıslahçı ve davetçidir. Kaleme aldığı bu tefsir eseriyle, İslâm ümmeti içinde etkin bir rol üstlenmiş; çeşitli açılardan İslâm'a ve Müslümanlara yönelen tehlikelere karşı dikkatleri çekmiş; İslâm'ı ve onun sahih inanç esaslarını tahrif etmeye çalışan farklı din mensuplarının gizli veya açık planlarını deşifre etmiştir. Onun bu tavrı, davet ve irşat sahasında çalışan âlimler için örnek teşkil edecek niteliktedir. Müfessir, bahsi geçen sapkın fırkaların bâtil yönlerini teşhir ederken, tarihi vesikaları delil olarak kullanmış ve Müslümanları bu sapkınlıkların arkasındaki sinsî oyunlara karşı uyarmıştır.

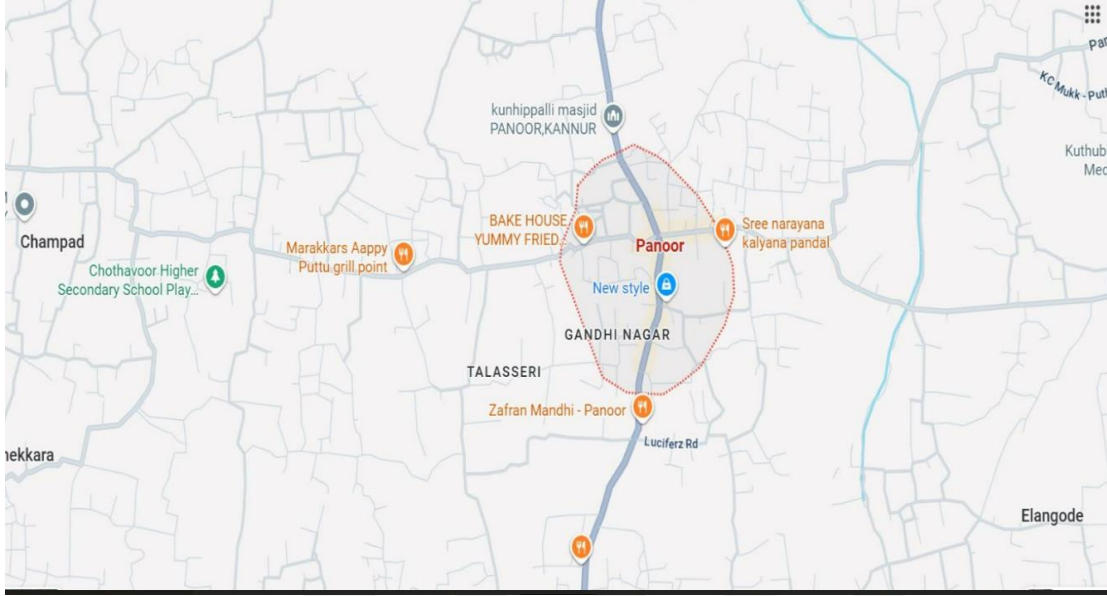
<sup>610</sup> el-Bakara 2/75.

<sup>611</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/160.

<sup>612</sup> İsmail Şihâbüddîn, *'Alâ hâmişi't-tefâsîr*, 2/160.

## EKLER

## Ek-1- MÜELLİFİN YAŞADIĞI BÖLGENİN HARİTALARI



Ek 1-Panur Haritası (Hindistan, Kerala)



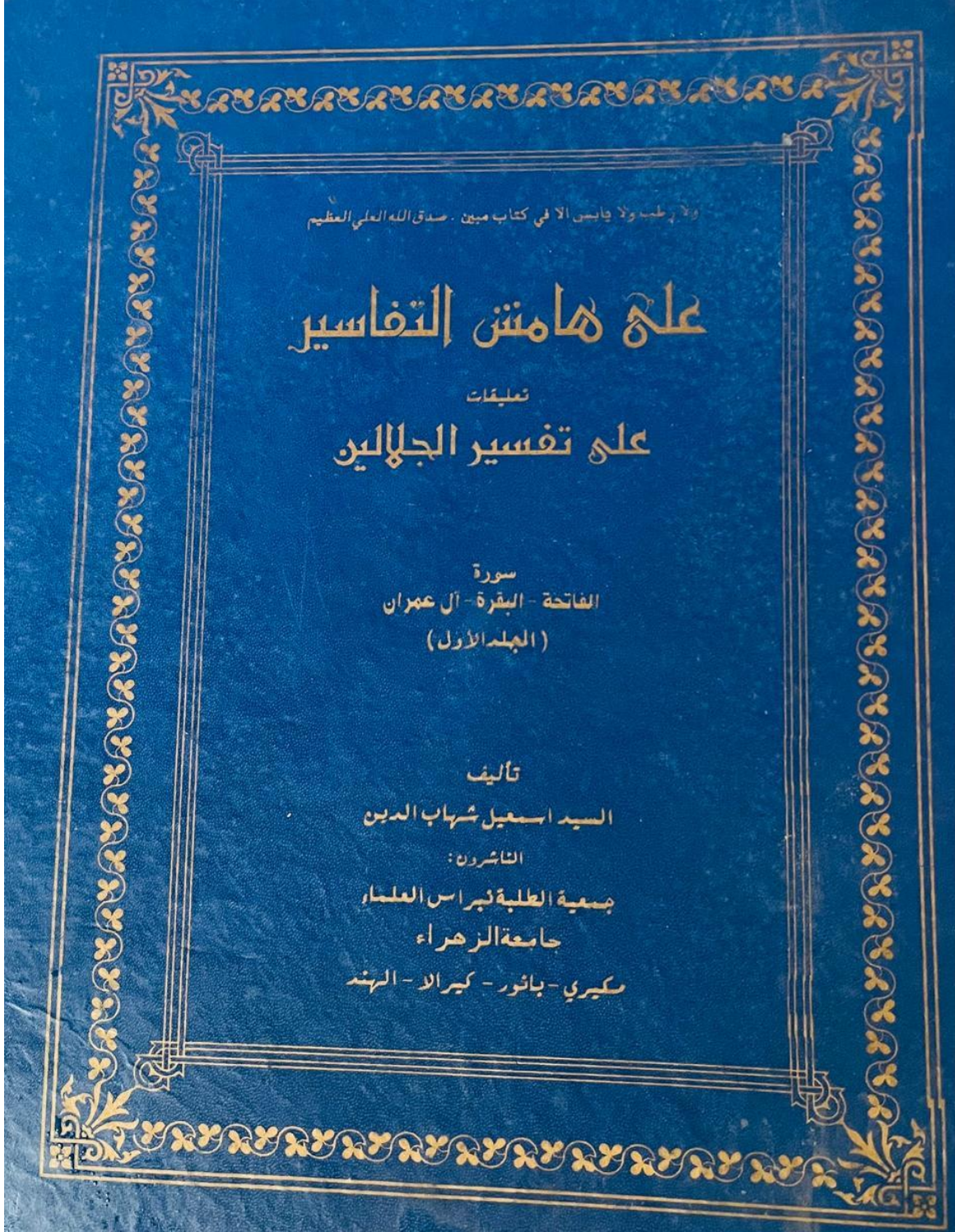
Ek 1- Panur

**EK-2 MÜELLİF ES-SEYYİD İSMÂİL ŞİHÂBUDDÎN'İN TÜRBEŚİ. (PANUR,  
KERALA, HİNDİSTAN)**



**Muellif Es-Seyyid İsmâil Şihâbuddîn'in türbesi. (Panur, Kerala, Hindistan)**

Ek-3 KİTABIN CİLTLERİNİN ve SAYFALARININ GÖRSELLERİ



Birinci Cilt: Fâtiha sûresi – Âl-i İmrân sûresi

## سورة الفاتحة

(سورة الفاتحة<sup>(١)</sup> مكية)

## الكلام في فاتحة الكتاب

(١) - وتسمى بأم الكتاب، لأن كل كتاب لها ديباجة تسمى بـ«فاتحة الكتاب» ومقدمه، يجمل فيها جميع مفصلات ترد في الكتاب، فالقرآن - المعجزة العظمى - منحصرة إجمالاً في سبع آيات من القرآن، من الأحكام والقصص والوعد والوعيد وغيرها .

وكفى بشرفها! نزول قوله تعالى "ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم" (الحجر: ٨٧) تكرر سبع عشر مرة في كل يوم وليلة، بل أكثر الي حد محدود، فكثر الي ما شاء الله بالعبد المؤمن الذي يتقرب اليه تعالى بالنوافل وغيرها .

وروي عن ابي بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "من اوتي القرآن فرأى ان احدا اوتي من الدنيا افضل مما اوتي فقد صغر عظيمًا وعظم صغيراً" .

وقال القرطبي في تفسيره : وفي نوادر الاصول عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "لو ان الدنيا بحذاقيرها في يد رجل من امتي، ثم قال : «الحمد لله» لكان الحمد افضل من ذلك" .

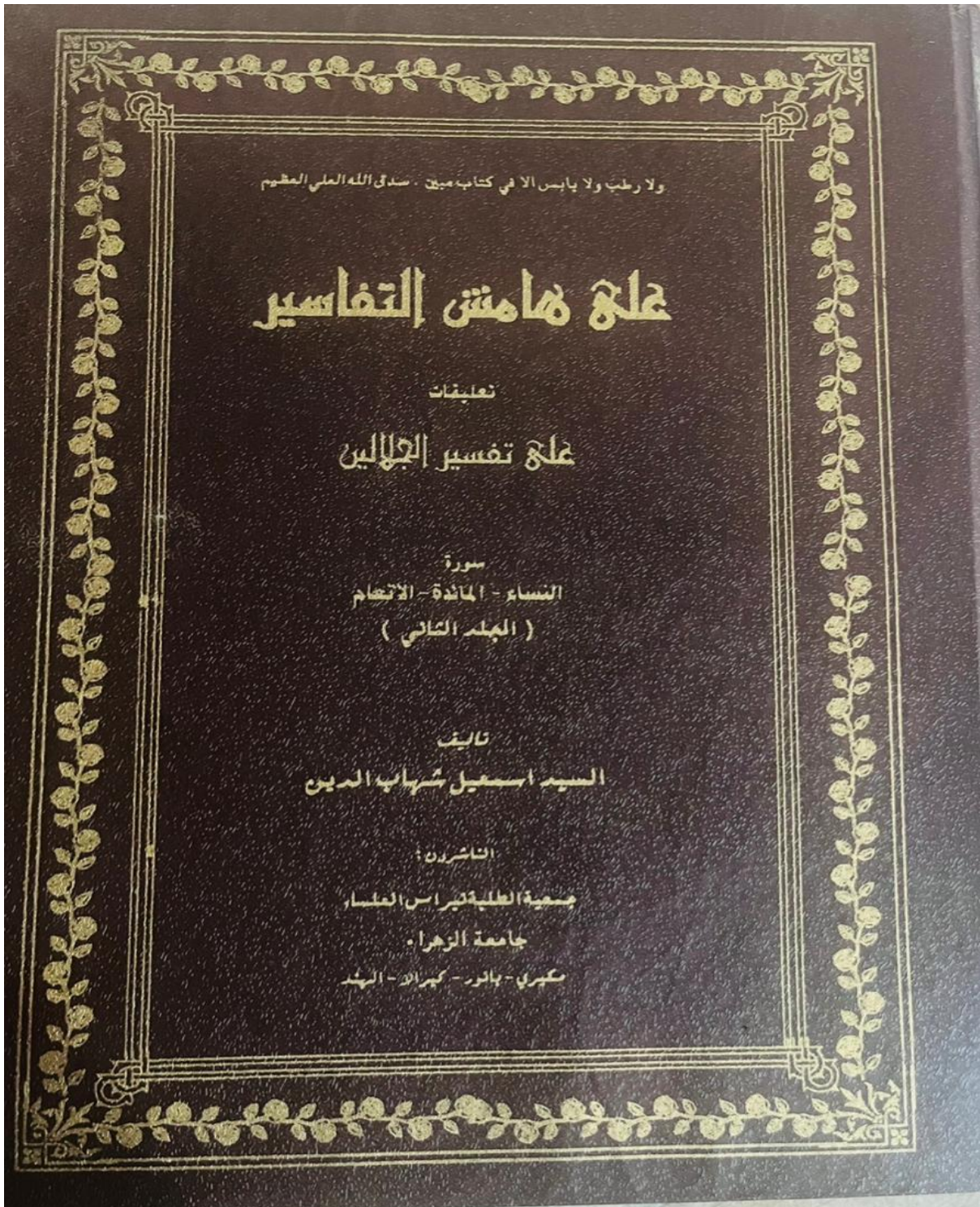
يستفاد منه ان نعم الدنيا لا يعادل شيئاً من علوم القرآن، فمن المستحيل ان تعادل «أم القرآن» التي هي رأسه، ومفتتحه، فلا جائز لعالم او متعلم او من عنده شئ من القرآن، ان يفضل عليه شيئاً، هو: زينة وعاقبتها خسران وندامة، اذ لا وجود له الا الإلتصام والخيوط .

وقد ورد "انه لا صلاة الا بقراءة «فاتحة الكتاب» فما زاد" رواه ابو داود؛ وهذا ايضا يدل علي ما ذكرناه حيث اسس اول العبادات البدنية والنفسية، وافضلها عليها .

وقد تسمى «تعليم المسئلة» ويؤيده ما ورد انه دخل رجل، فصرى فقال: اللهم اغفر لي وارحمني، فقال رسول صلي الله عليه وسلم: "عجلت ايها المصلي، اذا صليت فقعدت فاحمدالله بما هو اهله، وصل علي، ثم ادعه". رواه الترمذي.

وقد تسمى «الشافية» لان فيها الشفاء لكل امراض وروحانية، لان اهم ما انزل القرآن لمداواة مرض القلوب - "في قلوبهم مرض" (البقرة: ١٠)، "وشفاء لما في الصدور" (يونس: ١٠) "وتنزل من القرآن ما هو شفاء" (الاسراء: ٨٢) والفاتحة تشمل علي معرفة الاصول، والفروع، والمكاشفات، فهي حقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات؛ كيف لا ؟ جميع ما في القرآن في مضامينها .

ونجد كذلك الشفاء لامراض جثمانية، كما ثبت الرقى بها في الاحاديث الكثيرة؛ ومنها ما رواه البخاري عن ابي سعيد الخدري قال: كنا في سير لنا، فنزلنا، فجاءت جارية، فقالت: ان سيد الحي سليم - اي لديغ - وان نفرنا غيب، فهل منكم راق؟ فقام معها رجل ما كنا نأبته - اي نعرفه - برقية، فرقاه فبرأ، فامر له بثلاثين شاة، وسقانا لبنا، فلما رجع قلنا له اكننت تحسن رقية، او: كنت ترقي؟ قال: لا ما رقيت الا بـ«أم الكتاب»، قلنا



İkinci Cilt: Nisâ sûresi – En ‘âm sûresi

علي فاش التفسير

## سورة النساء

الكلام في مفتتح سورة النساء

بسم الله الرحمن الرحيم 0

(سورة النساء)

مدنية<sup>(١)</sup> مائة وخمسة او : ست او : سبع وسبعون آية (بسم الله الرحمن الرحيم )

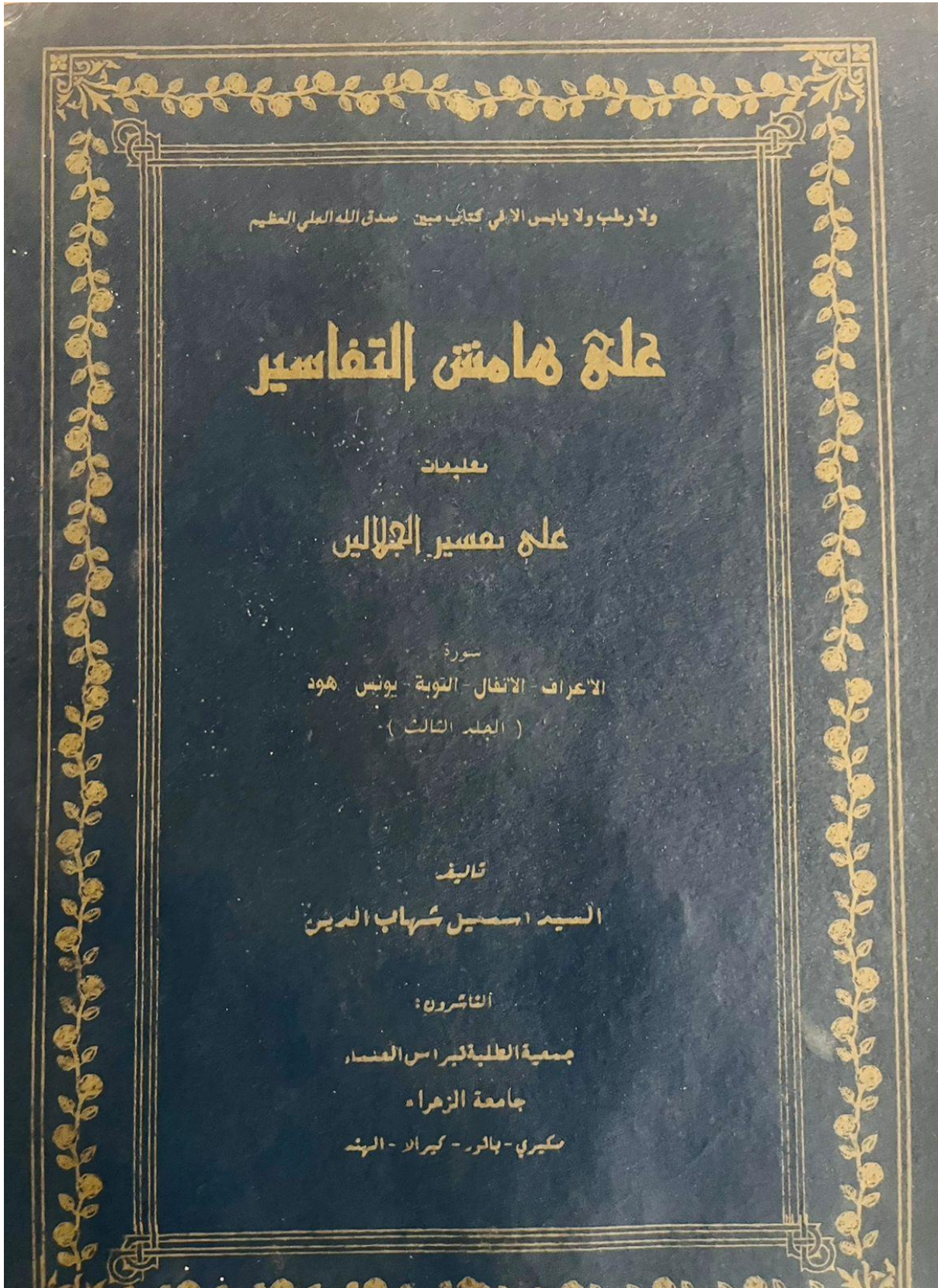
بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في مفتتح سورة النساء

(١) - لان الراجح : ان ما نزل بعد الهجرة «مدني» ، وعن عائشة رضي الله عنها قالت : «ما نزلت سورة البقرة والنساء الا وأنا عنده ﷺ» رواه البخاري، ومما اتفق عليه : ان بنائه ﷺ عليها : كان بعد الهجرة . الا آية واحدة ذم «مكية» وهي : «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها» . ولنجدن الآيات : تنزل من سور متعددة، ويوضع كل منها في موضع مناسب باشارة منه صلى الله عليه وسلم؛ فترتيب السور حسب النزول : ليس بقطعي. والكثير من آياتها نزل في اوائل العهد بالهجرة، وبعضها في السنة السادسة؛ فالقول : بانها «مكية» مستندا بان : «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها» (النساء : ٥٨) نزلت بمكة عام الفتح في عثمان بن طلحة؛ ليس له اي مبرر؛ لان كون آية او : آيات نزلت بمكة لا يستلزم ان تكون «مكية» ، رغم احتمال انه صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية وقت رده المفتاح الي سادنه ، وروى ابن مردويه : «انه بعد ما اخذ المفتاح من عثمان، ففتح الكعبة، وازال منها تمثال ابراهيم عليه السلام، والقداح التي كانوا يستفتحون بها عاد؛ فاعطاه اياه، وقرأ الآية» .

افتتحت السورة بمثل ما اختتمت به «آل عمران» بالامر بالتقوى، وذكر في «آل عمران» قصة «أحد» مستوفاة، وهنا ذكرها بقوله تعالى: «فما لكم في المنافقين فئتين» (النساء : ٨٨) كانها: ذيل له، وذكر في «آل عمران» : الغزوة التي بعد «أحد» : «الذين استجابوا لله والرسول»، وهنا: اشار اليها: «ولاتهنوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما» (النساء : ١٠٤) ، ونجد كثيرا في هذه السورة تفصيل ما ذكر قبلها، ويظهر مزيد ارتباط وغاية احتياك به.

وسورة «النساء» : تفصل مع ايضاح الطريق الى التقوى، وقضية الإيمان والعمل الصالح، والموقف من القرآن، والرسول بعد «آل عمران» التي وضعت الاساس للتلقي بعد سورة «البقرة» التي وضعت الاساس للفهم، والعمل، وفي مستهلها: حقيقة الربوبية ووحدايتها، والانسانية، ووحدة اصلها الذي انشاه منه، وحقيقة قيامه على قاعدة الاسرة، واتصالها بوشيجة الرحم وحماية الضعفاء؛ وحماية المجتمع من الفاحشة، والظلم، والفتن،



Üçüncü Cilt: A' râf sûresi – Hûd sûresi

على هامش التفسير

## سورة الأعراف

الكلام في سورة الأعراف

بسم الله الرحمن الرحيم المص ﴿١﴾ كتاب أنزل إليك

( سورة الأعراف )

مكية الا «واسألهم عن القرية» الثمان او الخمس آيات<sup>(١)</sup>، مائتان وخمسين، او: ست آيات (بسم الله الرحمن الرحيم) (المص) الله اعلم بمراه بذلك هذا (كتاب انزل اليك)<sup>(٢)</sup> خطاب للنبي ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في سورة الأعراف

(١)- فعلى الاول ينتهي المدني منها بـ«انا لا نضيع اجر المصلحين» وعلى الثاني ينتهي بـ«انه لغفور رحيم» روى ابوالشيخ وابن حبان عن قتادة الا «واسألهم عن القرية» فمدنية. وروى غير واحد عن ابن عباس وابن الزبير انها مكية ولم يستثنيا. وسميت السورة بـ«الأعراف» لذكرها فيها.

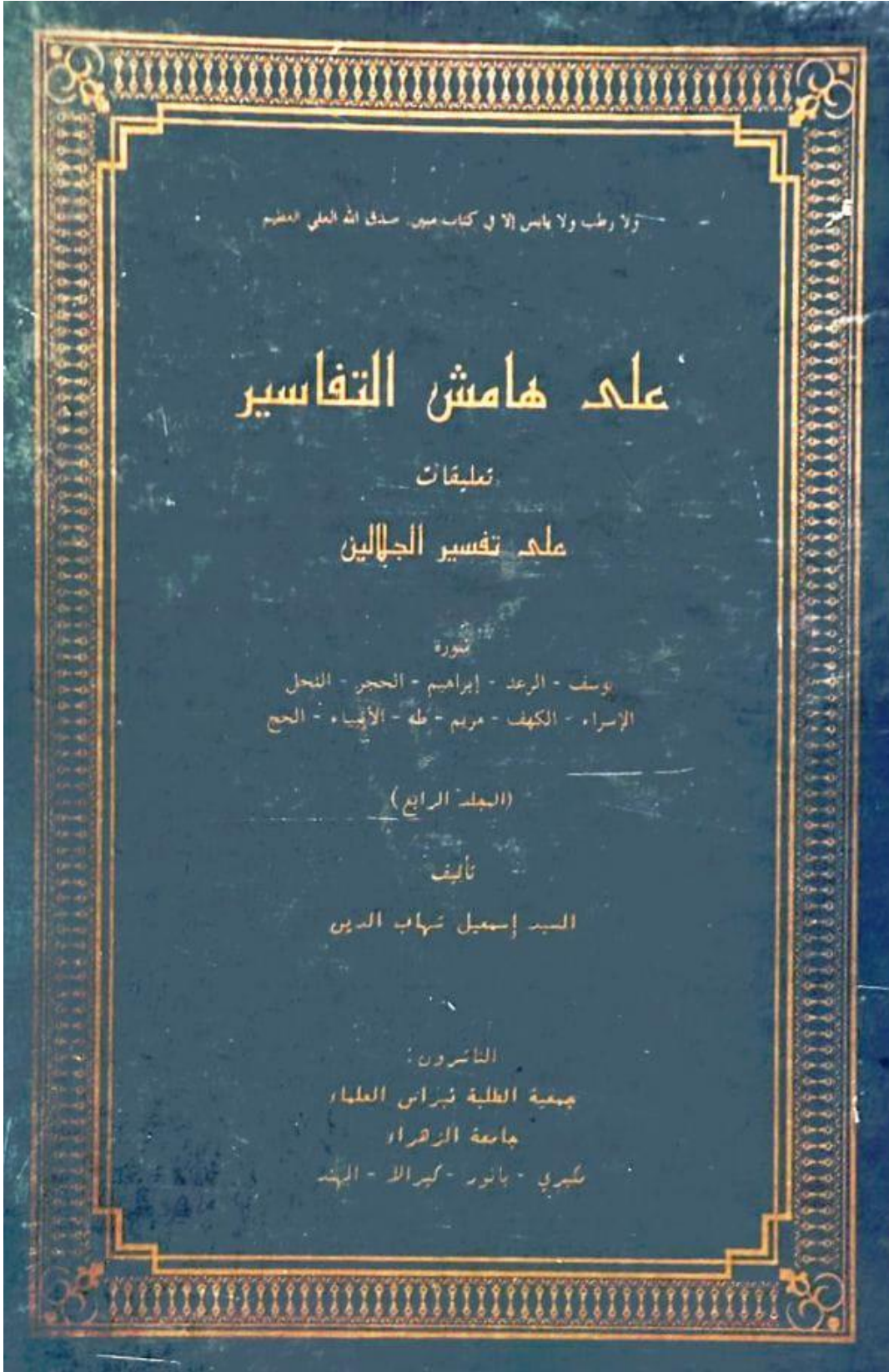
وكلها محكمة، وتبدأ السورة بـ«كتاب انزل اليك» ثم، «وكم من قرية اهلكتها» قضيتان، الاولى قضية المؤمن الذي تنفعه الذكرى، والثانية قضية المنكر الذي لم ينفعه الانذار، وموضوعها العقيدة، كما ان موضوع الانعام هو العقيدة، وهي تعرض موضوع العقيدة وحقيقتها، وتواجه الجاهلية العربية، وكل جاهلية اخرى، كذلك مواجهة صاحب الحق، وسورة الأعراف: كذلك، ولكن تأخذ طريقا آخر، وتسلك في مجال التاريخ البشري من لدن آدم عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وسلم، رحلة البشرية من الجنة والملا الأعلى، الى النقطة التي انطلقت منها ممثلة في شخصين، آدم وزوجه ابى البشر. وكان آخر سورة الانعام «وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه»، وافتتح هذه السورة بالامر باتباع الكتاب، وقال عز شأنه في الانعام: «فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» وقال هنا: «فلنسالن الذين ارسل اليهم» وذكر سبحانه وتعالى «من جاء بالحسنة» وافتتح هنا بذكر الوزن: «الوزن يومئذ الحق» ولما ذكر تعالى سبحانه بدأ خلق الانسان، فصل هنا قصة ادم عليه السلام، ابى البشر وابليس عدو البشر، نموذج معركته مع ابى البشر، وهبوطه الى الارض، وصراع الشيطان الدائم - رمز الشر والباطل - مع بنيه.

ولما ذكر تعالى عز شأنه «كتب على نفسه الرحمة» (الانعام: ١٢) بسط هنا بقوله " ورحمتي وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون" (الأعراف: ١٥٦) فكأنما هي شرح وتفصيل لما قبلها، فناسب تأخيرها عنها وان تأخرت في النزول وكانت اطول من الانعام.

ولما ذكر المرسلين الذين يدعون الى التوحيد وعبادة الله والى الخير على وجه الاجمال قص هنا قصصهم، وكيفية ما حل بالمكذابين من الهلاك والدمار، وفيه التنديد بعبادة الاصنام، والتهكم من عبادة ما لا يضر ولا ينفع ولا يسمع ولا يبصر، والادلة على الوهية الله تعالى ووجوده والوحي والرسالة والبعث والجزاء.

## الآيات ٣-١ في القرآن واتباعه

(٢)- ومنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي التوراة في وصفه صلى الله عليه وسلم «اتكلم



**Dördüncü Cilt: Yûsuf sûresi – Hac sûresi**

في مفتتح السورة

## سورة يوسف

على لسان النصارى

سورة يوسف مكية (١) مائة واحدى عشرة اية (بسم الله الرحمن الرحيم)

## بسم الله الرحمن الرحيم

في مفتتح السورة

(١) - بجملتها. عليها طابع تلك الفترة المرححة الموحشة، في وقت يعاني من الوحشة والغربة مع قلة المسلمة في جاهلية قريش عام الحزن. يقص على نبيه الكرم صلى الله عليه وسلم قصة اخ له كريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام. وهو يعاني محنة بين اخوته ومحنة الحب والخوف والترجيع فيه. ومحنة الرق ينتقل كالسلعة من يد الي يد لاحماية ولا رعاية. لا من ابويه ولا من اهله، ومحنة كيد امرأة العزيز والسوسة. ومحنة الاغراء والفتنة. ومحنة السجن، ثم محنة الرخاء والسلطان المطلق.

فهو في السجن وظلماته مع الظلم، وظلماته لا يغفل عن دعوته الى الاسلام في كياسة ولطف مع الحرم والفصل. كما لا يغفل عن حسن تمثيله بشخصه وادبه وسلوكه لدينه الذي يدعو اليه.

وكان اخر توجيهاته واهتماماته في لحظة الانتصار على الامم جميعا في لحظة لقاء ابويه التوجه المهرج المتخلع من هذا كله ان يقول: رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فاطر السموات والارض انت ولحي في الدنيا والاخرة توفي مسلما والمحقني بالصالحين

فلا عجب ان تكون السورة بما احتوته من قصة النبي الكريم في هذه الفترة المرححة تسلية وتسرية وتطمين للنبي ﷺ، وتثبيت للمطاردين الموحشين. بل فيها انباء بالاعراج من مكة كما اخرج يوسف من حضن امه الى دار اخرى. فيها النصر والتطمين ليواسه هذه الابتلايات. ثم ليتهاي الى ذلك النصر والتمكين. وتقرير انها آيات الكتاب المبين. وان الله انزل هذا الكتاب قرآنا عربيا. ومواجهة المشركين في مكة بعربية القران الذي كانوا يدعون ان اعجميا يعلمه لرسول الله ﷺ، وانه وحى من الله من جو القران المكي وانما هو موضوعاته.

فما روى عن ابن عباس من استثناء ثلاث آيات واه لا يعول عليه.

ولم تكرر قصته كما تكررت قصص الانبياء. فلا يعارض ان الفصاحة تمكنت بتعداد القول. ولا بانه

لو تكررت لفترت فصاحتها.

والقصص الاولى ما قاساه بعض الانبياء من الاحاب. وهنا ما لقوا من الاقارب. وهذه القصة عن

حال يعقوب مع اولاده وما آلت الى عاقبة امره. كالما تفسر قوله تعالى: "ومن وراء اسحاق يعقوب" (هود:

٧١) رحمت الله وبركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد (هود: ٧٣) وكذلك يجتهدك ربك ويعلمك من

تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب كما اثما على ابويك من قبل ابراهيم واسحاق ان ربك

عليك حكيم" (يوسف: ٦) لان هذه القوى شاهد على رحمة الله تعالى

واذا تاملنا قوله تعالى: يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي

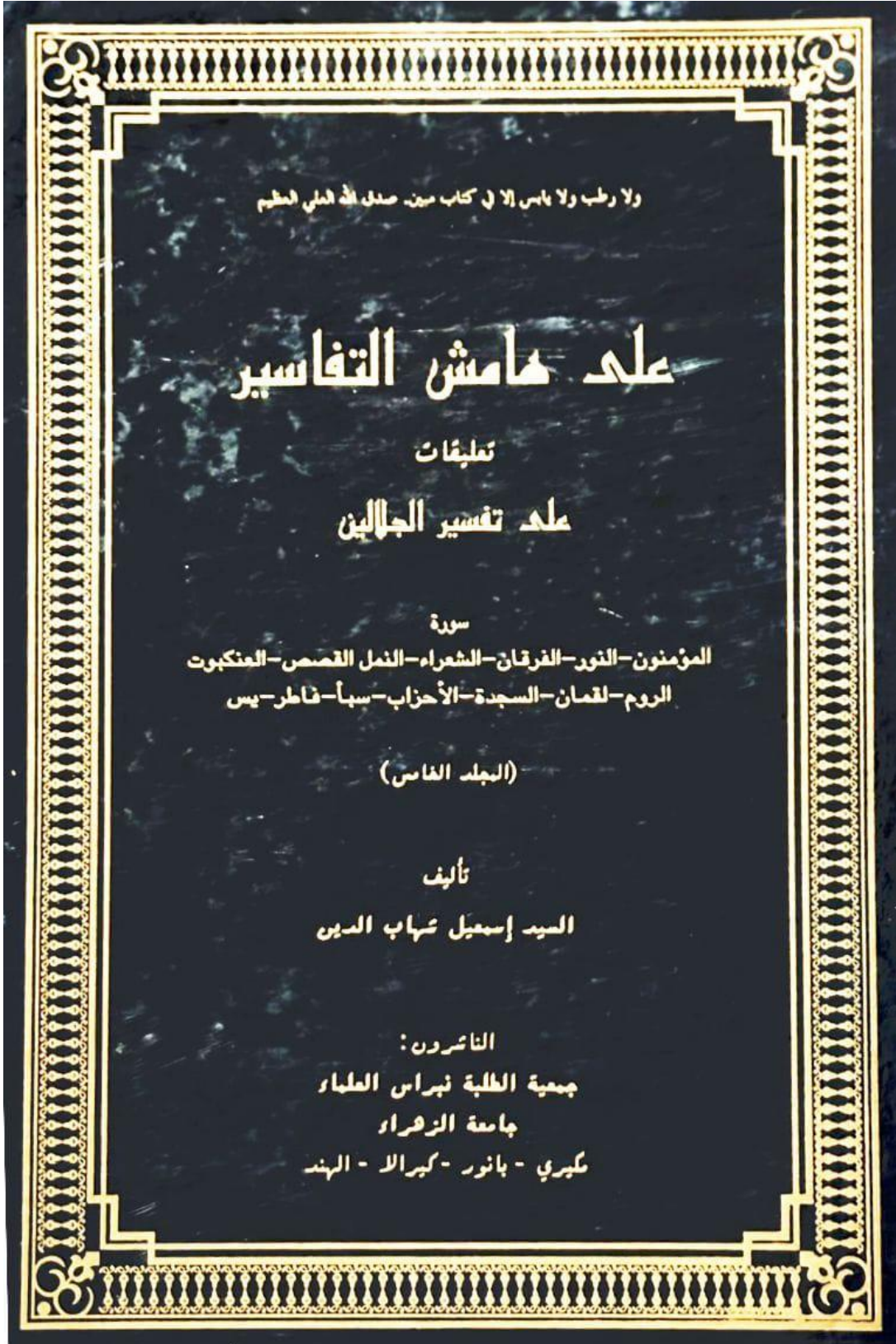
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ..... " وقوله تعالى "وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا

بسورة من مثله" مع مقدمة سورة يوسف وجدنا ان محور السورة ما بين قوله تعالى "يا ايها الناس اعبدوا" وقوله

تعالى "ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة"

فسورة يوسف تبدأ بتقرير ان الله هو منزل الكتاب على محمد صلى الله عليه وسلم. وهو كان قبل ان

يول عليه القران من العافلين. وتختتم السورة بنفي ان يكون هذا القران مفترى من عند نفسه. وتاتي قصة يوسف



عشر فاش التفسير

الجزء الثامن عشر

مفتتح السورة

## سورة المؤمنون

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿﴾

سورة المؤمنون (١) مكية (٢) وهي مائة وثماني أو تسع عشرة آية (بسم الله الرحمن الرحيم)

## بسم الله الرحمن الرحيم

في مفتتح السورة

(١) - نزلت بعد سورة الانبياء.

(٢) - استثنى منه قوله تعالى: "حتى اذا فتحنا....مبلسون"(٧٧)

فاما ذكر الزكاة فانه كانت واجبة بمكة. والمفروض بالمدينة ذات النصب. فلا ينافي كونها مكية. وهذه السورة كمقدمة لسورة النور التي تفصل قوله تعالى: "يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة" (سورة البقرة: ٢٠٨) في الاسلام جميعا.

والسورة اسمها يدل عليها ويحدد موضعها. فهي تبدأ بصفة المؤمنين. ثم تطرد دلائل الايمان في الانفس والافاق. ثم حقيقة الايمان وشبهات المكذبين حولها واعتراضهم عليها. وتحتم بتعزيز التوحيد المطلق والتوجه الى الله بطلب الرحمة والغفران. وتكلم في كل من السورتين عن الشأة الاولى وجعل ذلك دليلا على البعث والنشور. نجد سورة الانبياء ختم بالامر باقامة الصلاة وابتاء الزكوة وفعل الخيرات لعلمهم بفلحون. وحقق فلاحهم في بدء هذه السورة.

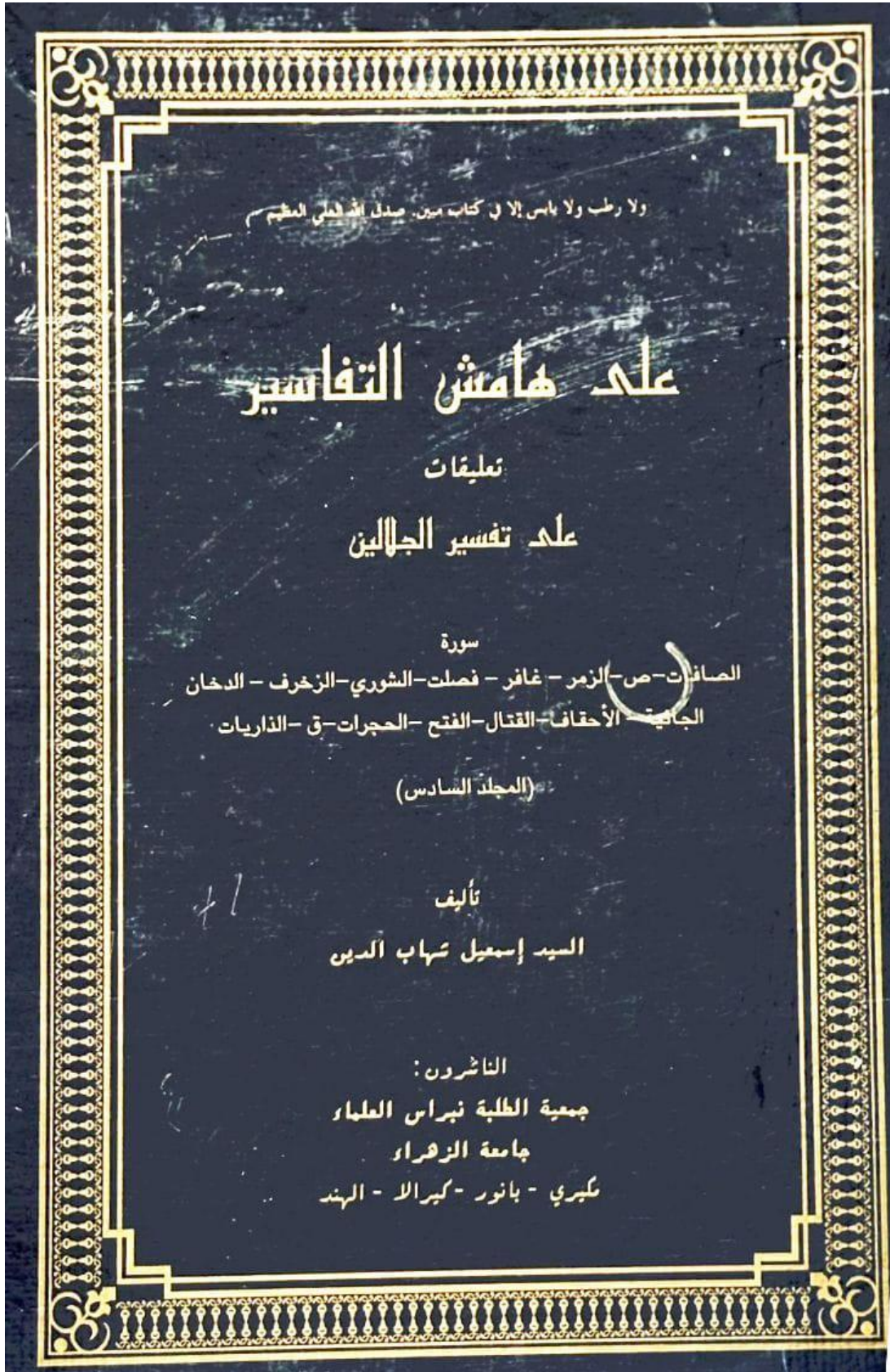
ونرى ان سورة النور تتحدث عن احكام تطالب بها الامة المسلمة، وعن احكام لها صلة بالنظام الاجتماعي للامة المسلمة. ومن ثم فاننا نجد ان السورتين - الانبياء والمؤمنون - تحدثنا عن وحدة الامة الاسلامية خلال العصور، وتكرار موضع تقطيع امر الانبياء والاخذ ببعضه وترك بعضه: "وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون وتقطعوا امرهم بينهم"(الانبياء: ٢١) "وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فأتقون فقطعوا امرهم بينهم زبوا"(المؤمنون: ٥٢)

تحدثت سورة طه في سياقها الرئيسي عن الايمان بالقران كجزء من التقوى. ثم حذرت سورة الانبياء من موقف الكافرين من القران مما يتنافى مع التقوى. ثم تأتي سورة الحج بالانذار على الطريق الى التقوى. والان تأتي هذه السورة لتبشر وتستخرج عواطف الشكر. وتذكر لتؤدي دورها في التحرير من طرق الضلال بالتذكير والتعليم والتربية والتوضيح والتنوير. وكل ذلك مقدمة للمطالبة بكثير من الاحكام الاسلامية التي يقتضي القيام بها الدخول في الاسلام كله، كما سنرى في سورة النور ان شاء الله.

وجاء في ختام سورة الحج قوله تعالى: "والفعلوا الخير لعلكم تفلحون" وهو يحمل فصله في فاتحة هذه السورة. فذكر تعالى خصال الخير التي من فعلها قد افلح، فقال: "قد الفلح المؤمنون" الايات العشر.

وذكر في اولها قوله تعالى: "يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة" الاية لايات البعث والنشور، وزاد هنا بيانا ضافيا في قوله تعالى: "ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين" فما اجمل او اوحز هناك فصل واطنب هنا.

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "كان اذا نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الوحي نسمع عند وجهه كدوي النحل، فانزل عليه يوما فمكنا ساعة فسري عنه، فاستقبل القبلة فرفع يديه، فقال: "اللهم زدنا ولا تنقصنا واکرمنا ولا تحننا، واعطنا ولا تحرمنا، وآثرنا ولا تؤثر علينا، وارض عنا وارضا" ثم قال: "لقد أنزلت على عشر آيات من اقامهن دخل الجنة ثم قرأ "قد الفلح المؤمنون" حتى ختم العشر" رواه الامام احمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه وغيرهم.



Altıncı Cilt: Sâffât sûresi – Zâriyât sûresi

على قاسم التفاسير

## سورة الصافات

مفتتح السورة

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿١﴾

سورة الصافات (١) مكية مائة واثنان وثمانون آية (٢) (بسم الله الرحمن الرحيم)

## بسم الله الرحمن الرحيم

(١) - ولأول مرة نجد سورة مبدوءة بقسم مباشر "والصافات" "والذاريات" "الطور" "والنجم" "والفجر" "لا أقسم بهذا البلد" "والشمس" "والليل" "والضحى" بخلاف ما قبلها فإنه مبدوء بشيء مثل "يس". هذه السورة كسابقتها قصيرة الفواصل سريعة الإيقاع. وهي تستهدف كسائر السور المكية بناء العقيدة - من التوحيد والوحي والنبوة واثبات البعث والجزاء - في النفوس، وتغليصها من شوائب الشرك في كل صورة وأشكاله.

(٢) - ولما ذكر في آخر سورة يس قدرته سبحانه على إحياء الموتى، وأنه المنشئ السريع للإنجاز للأشياء، ذكر هنا وحدانيته سبحانه، إذ إن سرعة الإنجاز لا تنهياً إلا إذا كان الخالق الموحد واحداً: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"

ولما ذكر سبحانه في تلك إهلاك القرون الأولى بقوله: "لم يروا كم أهلكنا قبلهم .....". جاءت هذه كالتفصيل لتلك، كما جاء الأعراف بعد الأنعام، والشعراء بعد الفرقان.

ولما أجمل في تلك أحوال المؤمنين، وأحوال الكافرين يوم القيامة، جاء هنا ما هو كالأيضاح في تلك. تبدأ السورة بقسم وجوابه. ومن هنا نعلم أن موضوع السورة الرئيسي وحدانية الله. ونجد استفتائين في حلال السورة: "فاستفتهم أهم أشد خلقاً أمن خلقنا..." (١١) "فاستفتهم أربك البنات وهم البنون" (١٤٩) ثم تحتم السورة بقوله تعالى "سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين" ومن حلال البداية والنهاية المصعب الرئيسي الذي يصب فيه سياق السورة وهو كما مر التعريف على الله سبحانه، وما تستلزمه تلك المعرفة من الإيمان بالغيب. ومن ثم تعرض بعض المعاني التي لها علاقة بالآخرة والرسول والملائكة والكتاب.

ونجد قوله "سبحان الله عما يصفون" يتكرر أكثر من مرة مما يشير كذلك إلى الموضوع الرئيسي في السورة. وهو التعريف على الله وتثنيته وتوحيده.

ومن هنا ندرك: أن محل السورة في تفصيل قوله تعالى "لم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين .... المفلحون" إنما تفصل عن موضوع التوحيد ومستلزمه .

وقد تحدثت عن مغيبات ثلاثة. هي الملائكة والجن والبعث والجزاء في الآخرة. فابتدأت بالكلام عن الملائكة الصافات قوائمها، أو أجنحتها في السماء استعداداً لتنفيذ أمر الله. والزاجرات السحاب لتصرفه كيفما يشاء الله.

ثم أشارت إلى الجن ومطاردهم بالشهب الثاقبة المرصودة للرد على المشركين الجاهلين الذين زعموا وجود نسب وقرابة بين الله تعالى وبين الجن. وأبانت موقف المشركين من البعث وإنكارهم وأحوالهم في الدنيا والآخرة، وردت عليهم رداً قاطعاً حاسماً بأنهم محشورون في زجرة "صيحة" واحدة وهم داخرون -اذلة صاغرون- وهم لا يفتنون إلا ذوي العقول الضعيفة، وتوبيخهم على قولهم "الملائكة بنات الله" وتثنيه الله عن ذلك.

عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا بالتخفيف ويؤمننا بالصافات" رواه النسائي.



Yedinci Cilt: Tûr sûresi – Nâs sûresi

ملر عاش التناسير

## سورة الطور

في مفتتح السورة

سورة الطور مكية وهي : تسع وأربعون آية (١)

### بسم الله الرحمن الرحيم

#### مفتتح السورة

(١) - أو ثمان وأربعون آية. سميت سورة الطور لافتتاحها بقسم الله تعالى بحبل الطور. تبدأ السورة بالحديث عن يوم القيامة، ثم عن المتقين وما لهم، ثم تأمر السورة النبي صلى الله عليه وسلم بالتذكير، وترد على مطاعن الكافرين وتصوراتهم بحملة عميقة التأثير في القلب البشري، ومطاردة عنيفة للهوا حس والشكوك والأباطيل التي تساوره وتدس إليه وتختبئ هنا وهناك في خفاياه، ودحض لكل شبهة وكل عذر يتحذه للحيمة عن الحق والزيف عن الإيمان، حملة لها قلب يلقاها، حملة يشترك فيها اللفظ والمعنى والفواصل والإيقاعات. تتوالى آياتها من بدء السورة إلى ختامها كما لو كانت قذائف، وإيقاعاً كما لو كانت صواعق وصورها! كما لو كانت بساطاً لاذعة للحس لا تمهله لحظة من الأخذة من البدء إلى الختام!

ثم هي في الوقت نفسه تنصل في محورها من سورة البقرة وهو الآيات الأولى منها "لم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" فهي تكمل البناء الذي بدأت به سورة الذاريات؛ فلئن كانت سورة الذاريات قد أمرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتذكير، وبينت أن الذكرى تنفع المؤمنين؛ فهذه تأمره بالتذكير المطلق، وتحدد له معالم يناقش بها الكافرين. وإذا كانت سورة الذاريات قد ذكرت الحكمة من خلق الخلق وهي العبادة، فهذه السورة تأمر بأنواع من العبادة.

وإذا كانت سورة الذاريات قد وصفت المتقين بأهم كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون، فهذه السورة تأمر بالتسبيح بحمد الله في قيام الليل، عند الأسحار.

وإذا كانت أقسمت بأية كونية في الذاريات؛- أقسم الله بالرياح الذاريات-وهنا أقسم الله بالجبل الذي حظي بتكلم موسى عليه السلام، وإنزال التوراة. وفي الأمر للنبي ﷺ بالإعراض عن الكافرين ومتابعة تذكير المؤمنين.

وإذا أمر في الذاريات بقوله تعالى: "فتول عنهم" (٥٤) "فذكر" (٥٥) أمر هنا بقوله تعالى: "فذكر فما أنت...." (٢٩) "فذرهم حتى يلاقوا يومهم...." (٤٥)

وقد اشتمل أولها لآخر ما قبلها على الوعيد، كما أن بين مطلعها ومقطعها تشابهاً فإن في مطلع كل منهما صفة حال المتقين "إن المتقين في جنات وعيون" (الذاريات: ١٥) "إن المتقين في جنات ونعيم" (الطور: ١٧) وجاء في ختام كل منهما "فويل للذين كفروا" (الذاريات: ٤) "فالذين كفروا هم المكيدون" (الطور: ٤٢) وإذا كانت سورة الذاريات أجملت في تفصيل نعم أهل الجنة، وبما استحقوا هذا النعيم، فإن سورة الطور

## SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması, yalnızca bireysel dindarlığın değil, aynı zamanda ümmetin toplumsal ve entelektüel dirilişinin temelini teşkil eder. Bu bağlamda, tefsir ilmi tarih boyunca İslâm düşüncesinin en canlı ve üretken disiplinlerinden biri olmuştur. Ancak her çağın dili, meseleleri ve yaklaşımları farklı olduğu için Kur'ân'ı anlama çabası da zamanla farklı boyutlar kazanmıştır. Bu çalışma, işte bu tarihsel süreklilik ve çağdaşlaşma çabası arasındaki dengeyi yakalamış olan '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' adlı eserin detaylı incelenmesi neticesinde gerçekleştirilmiştir.

İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî'nin kaleme aldığı bu eser, tefsir geleneğiyle çağdaş düşünce arasında bir köprü kurma gayreti taşımaktadır. Araştırmada yapılan analizler, müellifin klasik kaynaklara vakıf bir âlim olmakla birlikte aynı zamanda çağdaş dünyanın sorularına Kur'ân perspektifinden cevap vermeye çalışan bir entelektüel kimlik taşıdığını ortaya koymuştur. Eserde kullanılan dil, yorum yöntemi ve ele alınan meseleler bu çift yönlü birikimin göstergesidir.

Elde edilen bulgular ışığında şu temel sonuçlara ulaşılmıştır: İlk olarak '*Alâ hâmişi't-tefâsîr*' hem rivayet hem dirayet metoduna yer veren karma bir tefsir niteliği taşımaktadır. Müellif, Taberî, İbn Kesîr, Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve Beydâvî gibi klasik müfessirlerden faydalanmış, âyetlerin yorumunda hadisleri, kıraat farklılıklarını ve dilsel incelikleri detaylı bir biçimde kullanmıştır. Ancak bununla yetinmemiş; çağdaş bilimsel gelişmeleri, toplumsal dönüşümleri ve felsefi yaklaşımları da göz önüne alarak Kur'ân'ı güncel bir bakışla yorumlamaya çalışmıştır. Bu yönüyle eser, klasik-modern sentez tefsirlerinin nadide bir örneği olarak değerlendirilebilir.

İkinci olarak, müellifin özellikle çağdaş meseleler karşısında Kur'ân'dan ürettiği yorumlar dikkate değerdir. Evrim teorisi, embriyoloji, klonlama, toplumsal cinsiyet rolleri, insan hakları, ekonomi ve siyaset gibi alanlarda ayet merkezli değerlendirmeler yapmış; Kur'ân'ın bu meselelerle olan ilişkisinin bugünkü muhataba hitap edecek şekilde nasıl kurulabileceğini göstermiştir. Bu yönüyle eser, yalnızca geçmişin bilgilerini aktaran bir yorum değil, aynı zamanda bugünün insanına yön veren bir ilmi çabadır.

Üçüncü olarak, müellifin kendi ilmî mirası da bu tefsir çalışmasının derinliğini artırmıştır. Özellikle müellif, çok yönlü bir âlim olduğundan tasavvuf, kelâm, mantık, fıkıh, ahlâk ve İslâm tarihi gibi alanlarda eserler vermiştir. Bu durum, söz konusu tefsirin ansiklopedik bir mahiyet kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bütüncül yaklaşım ise Kur'ân'ın mesajını yalnızca literal anlamda değil, aynı zamanda sosyal, ilmî ve ahlâkî boyutlarıyla ele alma imkânı sunmuştur.

Dördüncü olarak eserde zaman zaman kaynak belirtilmeksizin yapılan atıflar ve bazı âyetlerin yorumlarının kısa geçilmesi gibi hususlar metodolojik eksiklikler olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, eserin özgünlüğü, çok yönlülüğü ve çağdaş meseleleri merkeze alan yorum gücü, bu tür sınırlılıkların ötesinde önemli bir katkı sunmaktadır.

Son olarak, bu araştırma aracılığıyla 'Alâ hâmişi't-tefâsîr adlı eserin hem akademik literatürde tanınmasına hem de İslâmî ilimlerle meşgul olan çevrelerde hak ettiği değeri görmesine katkı sağlandığı düşünülmektedir. Özellikle klasik tefsir mirası ile modern dünyanın ihtiyaçlarını uzlaştırma çabası, gelecekte yapılacak tefsir çalışmalarına model teşkil edebilecek niteliktedir. Bununla birlikte, söz konusu eserin ilk baskılardan sonra fazla neşredilmemiş olması, eserin ulaşılabilirliğini ciddi şekilde sınırlandırmıştır. Hatta bazı kütüphanelerde dahi bütün ciltleri bir arada bulmak mümkün olmamaktadır. Bu noktada, Katar'da 1995 yılında kurulmuş olan kâr amacı gütmeyen Qatar Foundation (QF) tarafından yakın zamanda yapılacak yeni bir baskının, bu önemli eserin yeniden ilim dünyasına kazandırılmasına vesile olacağı anlaşılmaktadır.

Bunun yanında, bu çalışmada Celâleyn tefsirine yapılmış diğer haşiyeler —örneğin Cemel ve Sâvî gibi— ile kapsamlı bir mukayese imkânı bulunamamıştır. İleride ilgili araştırmacıların bu yönde detaylı bir inceleme yapmaları, literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracaktır. Ayrıca, müellifin kaynakları çoğu zaman açıkça belirtmeksizin alıntılar yapmış olması, eserin ilmî değerini tam olarak ortaya koymak için bir tahkik çalışmasını gerekli kılmaktadır.

Sonuç olarak, bu tez çalışması yalnızca bir tefsir eserinin analizi olmanın ötesine geçerek Kur'ân'ın çağlar üstü mesajını günümüz meseleleriyle buluşturan bir entelektüel çabanın izini sürmeyi amaçlamıştır. Müellifin yaklaşımı, Kur'ân'ı hem anlamaya hem de yaşatmaya yönelik bütüncül bir tavrı yansıtmaktadır. Bu yönüyle çalışma, tefsir ilmiyle meşgul olan araştırmacılar için hem metodolojik hem de içeriksel bakımdan yol gösterici bir nitelik arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdullakkoya, VT “Seyyid İsmail Şihâbuddîn”. *Sunni Afkar*. 31 Ağustos 2011.
- Abdurrahman, Aişe (Bintüşşâti). *Kirae fî Vesâik el-Bahâiyye. Kahire: Merkezü'l-Ahrâm li't-Tercüme ve'n-Neşr*, 1. bs., 1406/1986.
- Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Abdülhamîd, E. 'Alâ hâmişi't-tefâsîri'l-Celâleyn li's-Seyyid İsmail Şihâbuddîn: *Dirâse menheciyye Tahlîliyye sûretü'r-rahmân nümûzecen*. Kerala: Daru'l-Hudâ Islam Üniversitesi, 2014.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l- Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'stehere min el-Ehâdîs 'alâ el-Sineti'n-Nâs*. thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendevî. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 19ÖRTÜ.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1., 2001
- Ahmad, Mirza Ghulam. *Jesus in India*. Londra: Islam International Publications Ltd., 2003.
- Akpınar, Ali. “Tefsîrü'l-Celâleyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Albani, Muhammed Nasiruddin. *Nasbul-Mecanik li-Nasfi Kissatil-Garanik*. 3. bs. Beyrut: el-Mektebul-Islami, 1417/1996.
- al-Hudawi, Adnan. “Unnada Vidyabyasam, Ashyangalum Adayalandalum.” *Darul Huda Islamic University 25th Anniversary Souvenir*. Cilt 4. 2013.
- Âlûsî, Şihâbeddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Amanat, Abbas. *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Los Angeles: Kalimat Press, 2005.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Durerü'l-kâmina fi a'yâni'l-mi'e's-sâmina*. thk. Muhammed el-Kutb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Badar, M. “Chekannur Moulavi'ye Dair.” *Shabab Weekly*, 17 Aralık 2011, ss. 10–20.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdullah Muhammed Abdurrahman – Osman Cum'a Damîriyye – Süleyman Müslim el-Haraş. Riyad: Dâr Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. bs., 1417/1997.

Beskow, Per. *Strange Tales about Jesus: A Survey of Unfamiliar Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1. bs., 1418/1997.

Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bucaille, Maurice. *The Bible, The Qur'an and Science*. Çev. Alastair D. Pannell ve yazar. Lahore: Islamic Book Service, 1998.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Mugîre b. Berdizbeh el-Cûfî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 2001.

Celâleddin el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî-Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî'. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1., ts.

Cebrî, Abdü'l-Müteâl. *Şatahâtü Mustafa Muhmûd fî Tefsîrâtihi'l-'asriyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, ts..

Cemîlî, Seyyid. *el-İ'câzü'l-'ilmî fi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Visâm, 1992.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr el-'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Chemmilassery, Muhammed Ismail. "Ala Hamishi Thafaseer, Vinjanangalude Kalavara." *Sunni Afkar*, 2011, ss. 10–14

Dale, Stephen F. *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Deobandi, Muhammad Miyan. *Hindustan ki Dini Darsgâhen*. Yeni Delhi: Kitab Ghar, 2002.

Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebü Dâvud, Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir. *Süneni Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü Saida, 1. Basım, ts..

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîf fi't-tefsîr*. Thk. Sadkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

el-Elbânî, Nâsıruddin. *Zaifü't-Terğîb ve't-Terhîb*. II Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.

el-Cumeylî, es-Seyyid. *el-İ'câzü'l-'İlmî fi'l-Kur'ân*. 2. baskı. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1992.

el-Mahallî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed - Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım.ts..

es-Sülemî, Abdurrezzâk. *el-İtticâhâtü'l-cedîde fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. y.y.:1998.

Fârûk, Ömer. *eş-Şeyh Seyyid İsmail Şihâbuddîn el-Buhârî ve devruh fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Kerala: Dârü'l-Hüdâ İslâm Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Fehed b. Abdurrahman b. Süleyman. *Buhût fî Usûli't-tefsîr ve menâhicuh*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1414/1993.

Firuzabâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Mektebü Tahkîki't-Turâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. bs., 1426/2005.

Hafâcî, Muhammed Abdülhalîm. *el-Hayâtü'l-edebiyeye fî sadri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1973.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkahir Atta. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Hameed, A. K. Abdul. *The Contribution of Scholars of Bâqiyath al-Sâlihât to Islamic Education in Kerala*. Kerala: Thiruvananthapuram State Wakf Board, 2002.

Hamid, P. Abdul. *es-Seyyid İsmail Şihabuddin el-Buhari ve Menhecuh fî Ala Hamishi't-Tefasir: Dirase Tahliliyye mea Takrizi'l-Has ale't-Tasrihati'l-İlmiyye*. Kerala: Darü'l-Hüda İslâm Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. 4. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1981.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselâm Abdu's-Şâfî. Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.

İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el - Bâz, 1998.

İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Qur'ân al-'Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 2. bs. 8 cilt. Riyad: Dâr Tayyiba, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Abdülbâki, Muhammed Fuat. 2 Cilt. y.y.: Dârü İhyâ'i'l- Kütübî'l Arabiyye, 1. Basım, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dârü Sadr, ts.

İbn Teymiyye. *Tefsir Usûlüne Giriş. Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. 1. Baskı. haz. Muhammed Cebrü'l-Elfî. Kuveyt: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1971.

İqbal, Muhammad. *Islam and Ahmadism: With a Reply to Questions Raised by Pandit Jawaharlal Nehru*. Londra: Aalami Majlis-e-Tahaffuz-e-Khatam-e-Nubuwwat, ts.

İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/470-472. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ashab-i-kehf> (erişim 3 Eylül 2025).

Kâmil, Musa ve Ali Duhrûc. *Keyfe nefhemü'l-Kur'ân dirâse fî'l-mezâhibi't-tefsîriyye ve ittîcâhâtihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Delhi: Mektebetü İşâ'ati'l-İslâm, 1413/1992.

Kenan, Muhammed Ahmed. *Mukaddimâtü kurrati'l-'ayn 'alâ tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1974.

Koya, V. T. *Thafseerul Celalyni ye Kuriç*. Kozhikode: Print House, 2013.

Kunju, A. P. Ibrahim. "Arab Relations with Malabar Coast", *Journal of Kerala Studies*, IV 1977.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. bs., 1384/1964.

Kurup, K. K. N. *Panoor Thangal: Life and Career*. Panoor: Nibrasul Ulama Students' Federation, 2013.

Kurup, K. K. N. *Panur Thangal: Jeevithavum Darshanavu*. Panur: Nibrasul Ulama Students Federation, 2012.

Kuşhî, Süleyman Ömer. *el-İktişâfâtü'l-'ilmiyyeti'l-hadîse ve delâlatühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Doha: Dâru'l-Takvâ, h. 1408.

Lad, V. *Ayurveda: The Science of Self-Healing*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *el-Le'âlîü'l-hisân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002.

Mani, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Menon, A. Sreedhara. *A Survey of Kerala History*. Kottayam: DC Books, 2007.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Mâ Hiyel-Kâdiyâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem el-'Arabî, 1404/1984.

Miller, Roland E. *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends*. Hyderabad: Orient Longman, 1992.

Musliyar Nellikuth, Muhammed Ali. *Tuhfetü'l-Ahbar fî A'yani Melibar*. Malappuram: Book Plus, ts.

Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl. Kahire: Dârü'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1. bs., 1410/1989.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Abdülbâki, Muhammed Fuat. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Müslim b. Haccac. *el-Müsnedü's-sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Nedvî, Bahaeddin Muhammed. “Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Hutve Cedîde fî Fenni't-Tefsîr”. *Seyyid İsmail Sempozyumu*. Seyyid İsmail Kaliküt Üniversitesi, 2011.

Nedvî, Ebû'l-Hasen Alî el-Hasenî. *Kâdiyânî ve Kâdiyânîlik: Dirâse ve Tahlîl*. Cidde: ed-Dârü's-Suûdiyye li'n-Neşr, 1387/1967.

Oldenburg, Veena Talwar. *Dowry Murder: The Imperial Origins of a Cultural Crime*. New York: Oxford University Press, 2002.

Omassery, Abdussalam. *Panur Thangal Ormma Pusthakam*. Panur: Nibrasul Ulama Students Federation, 2011.

Öztürk, Musa. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Painganur, Shareef. “Matha Stapanagal; Vidyayude Vilakkumadangal.” *Samasta 85th Anniversary Souvenir*. 2012.

Randathani, Husain. *Mappila Muslims: A Study on Society and Anti-Colonial Struggles*. Calicut: Other Books, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/2000.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.

Said, Hakim Mohammed. *Traditional Greco-Arabic and Islamic Medicine: An Introduction*. Karachi: Hamdard Foundation, 1991.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Said b., Abdiilah b. Abdilaziz. I-V Cilt. Dârü's-Sumay'i, 1., 1997.

Sâlih, Abdü'l-Kâdir Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi'l-'asri'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2003.

Sâvî, Muhammed el-Halvetî. *Hâşiyetü'l-'allâme es-Sâvî 'alâ tefsîri'l-Celâleyn*. Diyûbend: Matba'atü Faysal, ts..

Sharma, R. P. *CBSE: An Overview of India's Central Education System*. New Delhi: Academic Publications, 2020.

Shukoor, M. A. *Islamic Culture of Kerala*. Calicut: Islamic Publishing House, 1984.

Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şerîf, Adnân. *Min 'ulûmil-arzi'l-Kur'âniyye*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn, 1994.

Şihâbuddîn, İsmail. *el-Medâric fî takrîri'l-gâye ve't-takrîb*. Panûr: Cem'iyat Talabat Nibrâs al-'Ulamâ', Jâmi'at ez-Zehrâ', 2006.

Şihâbuddîn, İsmail. *en-Nibrâs fî'l-mesleki'l-fikhî 'alâ mezhebi kudveti'l-enâm el-İmâm eş-Şâfi'î*. Panûr: Cem'iyet Talebeti Nibrâsi'l-'Ulemâ', Câmî'atü'z-Zehrâ', 2006.

Şihâbuddîn, İsmail. "Cuma Hutbesi". *Muhyiddin Camii*. Panur: Yayımlanmamış hutbe metni.

Şihâbuddîn, İsmail. *Âdâbü'l-müslim fî menheci'l-İslâm*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetü't-Talabe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000.

Şihâbuddîn, İsmail. *'Alâ hâmişi't-tefâsîr: Ta'likât 'alâ tafsîri'l-Celâleyn*. Panur: Cemiyetu Talabathi Nebrasu'l-Ulama, 2006.

Şihâbuddîn, İsmail. *Athahaddiyath adhava Velluvilikal*. Mokeri, Panur: Nibrasul Ulama Students' Federation, 1996.

Şihâbuddîn, İsmail. *ed-Dürüs fî hurûfi'l-hece*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetu't-Talebe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2009.

Şihâbuddîn, İsmail. *el-Kelâm fî şerhi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ: Cemiyetu Talaba Nibrasu'l-Ulama, 2003.

Şihâbuddîn, İsmail. *el-Mantık fî şerhi't-tehzib li't-Teftâzânî*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetu't-Talebe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000.

Şihâbuddîn, İsmail. *Kuteyyiba Muarrife 'an Câmîati'z-Zehrâ*. Panur: Nibrasul Ulama, 2000. İbn İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şihâbuddîn, İsmail. *Kuteyyiba Muarrife 'an Câmîati'z-Zehrâ*. Panur: Nibrasul Ulama, 2000.

Şihâbuddîn, İsmail. *Nüket min târihi'l-İslâm mea ta'likât*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetü't-Talabe Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2000.

Şihâbuddîn, İsmail. *Safvetü'l-kelem fî akîdeti'l-İslâm*. Panur: Câmîatu'z-Zehrâ Cem'iyetü't-Talaba Nibrâsü'l-'Ulemâ', 2006.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 1. bs. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Temleşîrî, Muhammed İsmail el-Hudvî. "Alâ Hâmişi't-Tefâsîr: Hudve Cedîde fî Fenni't-Tefsîr". *Mecelletü'n-Nahda el-Arabiyye*. 5 ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbuati Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 1. Basım, 1975.

Yusseff, M. A. *The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas, and the New Testament*. Plainfield, IN: American Trust Publications, 1985.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2020.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi 't-tenzîl*. 3. bs. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zeydân, Curcî. *Târîhu âdâbi'l-luġati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.



