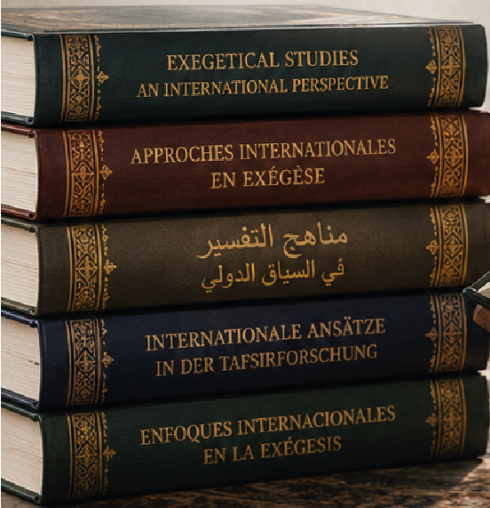


TEFSİR ALANINDA ULUSLARARASI YAKLAŞIMLAR 2



EDİTÖR:
İZZET MARANGOZOĞLU



BİDGE Yayınları

Tefsir Alanında Uluslararası Yaklaşımlar 2

Editör: İZZET MARANGOZOĞLU

ISBN: 978-625-8989-64-9

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2026-06-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in sahih biçimde anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik ilmî çaba, İslâm ilim geleneğinde merkezî bir konuma sahip olan tefsir ilmi etrafında teşekkül etmiştir. Bu bağlamda tefsir, ilahî kelâmın anlam ufkunu açığa çıkarmanın yanı sıra, Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yöntemsel yaklaşımları ve tarihsel süreç içerisinde oluşan ilmî birikimi yansıtan müstakil bir disiplin hüviyeti kazanmıştır.

Geçmişten günümüze uzanan süreçte farklı ilmî çevreler, kültürel bağlamlar ve entelektüel birikimler, Kur'ân'ın anlaşılmasına dair çeşitli yaklaşım ve yöntemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çeşitlilik, tefsir ilminin dinamizmini ve sürekliliğini besleyen önemli bir imkân olarak temayüz etmiştir. Nitekim Kur'ân ve tefsir araştırmalarında farklı perspektiflerin bir araya gelmesi, hem mevcut ilmî mirasın yeniden değerlendirilmesine hem de yeni yorum imkânlarının ortaya konulmasına katkı sağlamıştır.

“Tefsir Alanında Uluslararası Yaklaşımlar 2” başlıklı bu eserde yer alan çalışmalar, tefsir araştırmalarının teorik ve yöntemsel boyutlarının geliştirilmesine katkıda bulunmayı ve alandaki ilmî tartışmalara yeni bakış açıları kazandırmayı hedeflemektedir. Bu vesileyle, eserin yayımlanmasına imkân sağlayan Bidge Yayınları'na ve davetimize icabet ederek ilmî katkılarıyla çalışmaya değer katan tüm araştırmacılara teşekkür ederiz.

Editör

Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER

KUZEY AFRİKALI BİR MÜFESSİR: TUNUSLU İBNÜ'L-AREFE VE TEFSİRİ	1
<i>İSKENDER ŞAHİN</i>	
AHMED ABDULLAH EZ-ZEHRÂNÎ'NİN KONULU TEFSİR PRATIĞİNE ANALİTİK BİR YAKLAŞIM: EBEVEYNE İHSÂN ÖRNEĞİ	27
<i>İZZET MARANGOZOĞLU</i>	
THE CONTRIBUTION OF DURUSU'L-KUR'AN TO ETHICAL THOUGHT IN THE CONTEXT OF SŪRA AL-BAQARA: A COMPARATIVE ANALYSIS	58
<i>MURAT KAYACAN</i>	

BÖLÜM 1

KUZEY AFRİKALİ BİR MÜFESSİR: TUNUSLU İBNÜ'L-AREFE VE TEFSİRİ

İSKENDER ŞAHİN¹

Giriş

İslam medeniyetinde tefsir, asırlar boyunca farklı coğrafyalarda yetişen âlimlerin özgün metot ve yaklaşımlarıyla zenginleşmiş dinamik bir ilim dalıdır. Bu coğrafyalar arasında, özellikle çeşitli sebepler vasıtasıyla Endülüs ile kurduğu siyasi, kültürel ve ilmi köprüler sayesinde Kuzey Afrika/Mağrib, kendine has bir tefsir ekolünün gelişmesine ve olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bilhassa hicri 8. asırda Tunus ve çevresi; siyasi çalkantılara, yönetim değişikliklerine ve dönemin yıkıcı kara veba salgınına maruz kalmasına rağmen ilim sahasında canlılığını ve aktivasyonunu korumayı başarmış müstesna havzalardan biridir. İşte böyle istikrarsız ve çalkantılı bir dönemde yetişen, hocalarının vefatıyla meydana gelen ilmî boşluğu dirayetiyle ve birikimiyle dolduran en mümtaz şahsiyetlerin başında hiç şüphesiz İbnü'l-Arefe el-Vergammî et-Tunusî (ö. 803) gelmektedir.

¹ Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, iskender.sahin@ikcu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0535-5762.

İbnü'l-Arefe, sadece amelî konularda Mâlikî, itikâdî konularda ise Eş'arî mezhebinin Kuzey Afrika'daki en güçlü temsilcilerinden biri olmakla kalmamış; aynı zamanda Zeytûne Camii'nde yürüttüğü imamlık, hatiplik ve baş müftülük görevleriyle dönemin dini hayatına da yön vermiş mümtaz bir şahsiyettir. Onun yarım asrı aşan eğitim ve öğretim hayatı boyunca yetiştirdiği İbn Hacer el-Askâlânî ve İbnü'l-Cezerî gibi parlak talebeleri sayesinde namı Kuzey Afrika'nın sınırlarını aşmış ve tüm İslam dünyasında tanınmasına zemin oluşturmuştur.

Yaşadığı çağda, Tunus ve civarında çeşitli sebeplerle oluşan ilmî boşluğu doldurması; orada, başta tefsir ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilmleri ihyâ etmesi; İslâmî tefekkürün gelişmesi, yaygınlaşması, gelecek kuşaklara aktarılması noktasında bir köprü vazîfesi görmesi; hiçbir mezhebi taasub gütmenden mezhebine uygun olmayan görüşleri de sunması, hatta bazen de bu görüşleri tercih etmesi yönü ile İbnü'l-Arefe, her bakımdan kendisini yetiştirmiş objektif bir âlimdir. Bu sebeple ilmî seviyesinin anlaşılmasında onun yaşamı ve Tefsiru İbnü'l-Arefe adlı telifin araştırılmayı hak ettiğini düşünüyoruz. Zira Müfessir İbnü'l-Arefe'nin fıkıhtan mantığa, kelimadan hadise uzanan velûd akademik mirasının en özgün ve incelenmeye değer halkalarından birini Tefsiru İbnü'l-Arefe adlı eseri oluşturmaktadır.

Bu çalışma; Kuzey Afrika'da İslam kültür medeniyetinin gelişimine ve İslâmî fikriyatın olgunlaşmasına katkıda bulup yön veren müfessir İbnü'l-Arefe'nin hayatını, onun ilim adamı kimliğini şekillendiren tarihi arka planı ve Endülüs tefsir geleneğiyle olan sıkı ve bir o kadar güçlü bağlarını ele alma amacına yöneliktir. Ayrıca müellifin ismiyle anılan ve talebe veya talebelerinin aldığı notlarıyla şekillenen Tefsiru İbnü'l-Arefe'nin muhtevasını, metodolojisini ve tefsir tarihindeki özgün konumunu ortaya koyarak, bu kıymetli eserin ilim dünyasındaki yerini netleştirmeyi hedeflemektedir.

1. Hayatı

Tam adı ve künyesi Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arefe el-Vergammî et-Tunusî olan İbnü'l-Arefe, hicrî 27 Recep 716'de Tunus şehrinde dünyaya gelmiştir. Zaman içerisinde Araplaşmış Berberî kabilesi olan Vergamme'ye aidiyetinden dolayı el-Vergammî, Tunus'ta dünyaya gelip yine orada yaşamış olması hasebiyle de et-Tunusî şeklinde isimlendirilmiştir (Brockelman, 1938, Cilt 2, s. 247; Brockelman, 1938, Suppl. Cilt 2, s. 347; Kâtip Çelebi, 1941, Cilt 1, s. 438; Kehhâle, 1960, Cilt 11, s. 285; ez-Zirikli, 1973, Cilt 7, s. 272).

İbnü'l-Arefe, takvası ve ilme olan sevgisiyle tanınan bir aile içerisinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklar, babasının oldukça hayırlı, salih ve ibadete düşkün bir kimse olduğunu Medine'de mücavir olarak kaldığını, vefat edene kadar oradan ayrılmadığını, geceleyin teheccüt vaktinde oğlu Muhammed için sürekli dua ettiğini ve Bu duanın, İbnü'l-Arafe'nin hayatı boyunca üzerinde çok güzel ve olumlu bir etkisi olduğunu kaydetmektedir (et-Tinbukî, ty., s. 274).

İbnü'l-Arefe, tahsil hayatına babası ve Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd el-Ensârî'nin gözetiminde başlamış ve henüz küçük yaşta Kur'an'ı el-Ensârî'nin yanında ezberlemiştir. Daha sonraki süreçte İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'den (ö. 749) kıraat-i aşere, tefsir, hadis, fıkıh ve kelim ilimlerini tahsil etmiştir. Nitekim tefsirinde hocası el-Hevvârî'den nakilde bulunurken bunu "hocamız İbn Abdüsselâm dedi ki..." gibi ifadelerle dile getirmiştir (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 30/b, 31/b, 240/b). Ebû Abdullâh İbnü'l-Hübâb'dan (ö.741) nahiv, mantık ve cedel ilimlerini tahsil etmiştir. İbnü'l-Arefe, bu hocasından malumat naklederken " hocamız fakîh Ebû Abdullah İbnü'l-Hubbâb şöyle söyledi..." şeklinde ifadelerle yer vermektedir (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 90/a, 220/a). İbn Hârûn el-Kinânî (ö. 749) ve el-Muhammed b. Câbir Vedâişî'den (ö.750) hadis (Cerrahoğlu, 1968, s. 208; İbnü'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38; Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285) ve fıkıh, aynı zamanda İbn Haldun'un hocası olan Muhammed

b. İbrahim et-Tilmisânî'den (ö. 757) akli ilimleri almıştır (İbn Haldûn, 2004, Cilt 1, s. 547; es-Sırâc, ty., Cilt 3, ss. 583-588; et-Tinbuktî, ty., s. 274). Muhammed bin Selâme el-Ensârî'den (ö. 746) ed-Dânî ve İbn Şüreyh tarikiyle kıraat-i seb'a'yı tahsil etmiştir (es-Sırâc, ty., Cilt 3, s. 671; et-Tinbuktî, ty., s. 244). Öğrenme hususunda son derece gayretli ve araştırmacı, tatmin edici ve kesin bir görüşe ulaşmadan asla pes etmeyen bir yapıya sahip olan İbnü'l-Arefe, Ömer bin Kaddâh (ö.?), İbnu'l-Cebbâb (ö.?) ve İbn Enderas (ö.?) gibi devrin önde gelen ilim adamlarına da talebelik yapmıştır. Ayrıca ilim tahsil etmek üzere yolculuklar da yapmış ve Endülü's'ten itibaren Kuzey Afrikadaki merkezlerin tamamını dolaşmış, hatta güneyde yer alan Sudan'a uzanmıştır. Eserde Mısır'da bulunan ilim merkezlerini de dolaştığını bizzat kendisi haber vermektedir (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 356/b). Sonraki süreçte memleketi olan Tunus'a yerleşmiş ve burada ders okutup öğrenci yetiştirmeye başlamıştır (Cerrahoğlu, 1968, s. 208). Müfessir, özellikle tefsir, kırâat, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve kelâm sahasında kendisini fevkalade yetiştirmiştir (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38; Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285).

İbnü'l-Arefe h. 750'di Zeytûne Câmii imamlığına ve h. 772'de aynı câminin hatipliğine, ertesi sene baş müftülük vazifesi ile görevlendirilmiştir. H. 792 yılında hacca gitmiş, hacc yolculuğu esnasında kısa süreliğine ikamet ettiği Mısır'da Sultan Berkûk ile görüşmüştür (ez-Zirikli, 1973, Cilt 7, s. 272; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 316). Kadılık görevi teklifini kabul etmeyen İbnü'l-Arefe, Zeytûne Câmii, Tevfik Medresesi başta olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında talebelere bilhassa tefsir ve fıkıh ilimlerini okutmuştur (ez-Zirikli, 1973, Cilt 7, s. 272; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317). İbnü'l-Arefe'nin şöhreti Tunus dışına yayılınca çeşitli beldelerden insanlar ilim tahsil etmek ve fetva almak için Tunus'a gelmiştir (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38).

Bulunduğu bölgede sahip olduğu ilimle adeta bir güneş gibi parlayan İbnü'l-Arefe'ye birçok kimse öğrencilik yapmış ve ondan ders almıştır. Onun en tanınmış öğrencilerinden bazıları İbnu'l-Cezerî (ö. 833), İbn Hacer el-Askâlânî (ö. 853) (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38), İbn Nâci (ö. 839), Mecârî ö.?), Berzûlî (ö.?), Ahmet bin Muhammed el-Besîlî (ö. 830), Ebû Hâmid bin Zâhire (ö.816), Übbî (ö.?), İbn Merzûk el-Hâfid (ö. 842), Burhâneddîn ibn Ferhûn (ö. 799), İbnü'l-Kunfûz (ö.?) (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317). Bedreddin ed-Demâmînî (ö. 827), el-Meşzâlî (ö. 866) ve el-Vânûgî (ö. 819)dir (es-Sırâc, ty., Cilt 3, s. 584; Kâtip Çelebi, 1941, Cilt 1, s. 438; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

İbnü'l-Arafe, yarım asırdan fazla bir süre boyunca bu minval üzere kalıp bilgi türlerini ve ilimleri öğretmeye devam etmiştir. Nakli ve akli ilimlerinden kana kana içen birbirini takip eden nesiller, onun öğrencisi olmuştur. Kendisi, vefatının yaklaştığını hissedene kadar hiçbir bıkkınlık ve yorgunluk göstermemiş ve ömrünün sonuna doğru mallarının birçoğunu vakfetmiş ve geriye çok büyük miktarda mal sadaka olarak bırakmıştır. Onun bu serveti; nakit para, ziynet eşyası, dirhem, yiyecek, mülk ve kitaplar dâhil olmak üzere "on sekiz bin altın dinar" olarak tahmin edilmiştir (et-Tinbuktî, ty., s. 278; İbnü'l-Arafe, 1986, Cilt 1, s. 20).

İbnü'l-Arafe, hicrî 24 Cemâziyelâhir 803 tarihinde Tunus'ta hayata veda etmiş (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38; Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285), naaşı Cilâz Mezarlığında Şerif Hüseyin Türbesi yakınlarına defnedilmiştir (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

Kuzey Afrika'da İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine önemli katkıları olan İbnü'l-Arafe, takvası ve zühdü ile temayüz etmiş (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38), namaz kılma ve ders okutma haricinde toplum içerisine pek katılmamıştır. Bazen yönetim kademelerine yapılan atamalar ve birtakım ilmi problemlerin çözümü hususunda görüşlerine başvurulması noktasında kendisine gönderilen davetler dışında siyasilerle ile görüşmemiştir. Kadılık

görevini kabul etmeyen İbnü'l-Arefe, daha ziyade imamlık yapma ve talebe yetiştirme yönünde tercihte bulunmuştur. Köleleri hürriyetine kavuşturma ve Hayır hasenat işlerinin yürütülmesi için vakıflar kurmuş, başta öğrencileri olmak üzere pek çok kişiye imkânlar sağlamıştır (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317). Aynı zamanda oldukça mütevâzı bir kişili olan İbnü'l-Arefe, tefsirin girişinde kendisini müfessîr değil, tefsiri nakleden kişi şeklinde tanıtarak şöyle dediği nakledilir: "Biz şimdi tefsir naklediyoruz." (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 1/a). İlmi gayret ve hareketliliğinin yanı sıra, salih amel ve takva özellikleri de onun tüm işlerinde kendini göstermiştir. Son derece şüpheli şeylerden kaçınan (verâ sahibi) ve çokça ibadet eden bir özelliğe sahip olmuştur. Öğrencisi Ebu Mehdi el-Gubrîni (ö. 815) onun hakkında şöyle demiştir: "Üç şeyde-oruç, gece namazı ve Kur'an tilaveti-Fakih Efendimizin (İbnü'l-Arafe) bir benzeri ne görülmüş ne de duyulmuştur; ancak Kuşeyrî'nin Risale'sinde zikrettiği zatlar hakkında anlatılanlar müstesna. Onu hiçbir zaman oruçsuz göremezdiniz. Normal bir hızla bir saatte yirmi hizb Kur'an okurdu. Gece namazına düşkünlüğü zaten bilinirdi. Her yıl Ramazan ayının son on gününde Zeytûne Camii'nde itikâfa girer ve geceyi ihya ederdi; ta ki vefatına yakın buna gücü yetmeyecek kadar yaşlanana kadar." (et-Tinbuktî, ty., s. 266; İbnü'l-Arefe, 1986, Cilt 1, s. 16). Mağrib bölgesinde/Kuzey Afrika'da ilim sahasında bir otorite haline gelen İbnü'l-Arefe, sert mizacına, güçlü hitabetine, dalkavukluktan uzak oluşuna ve çekişmelerden kaçınmasına rağmen; tahkikte, ilmi branşlarda ve istişarede (görüşlerine başvurulmada) adeta merkez oluvermiştir (et-Tinbuktî, ty., s. 276).

İbnü'l-Arefe amelde Mâlîkî mezhebine bağlı olmuş ve fıkhıdaki derin birikimi sayesinde bu mezhebin fâkihi kabul edilmiştir. Müfessir, Mâlîkî mezhebine ait birçok çalışmayı kaleme almıştır. İtikâdî mevzularda ise, Hasan el-Eşârî'nin görüşlerini ve tercihlerini benimsemiştir (İbnu'l-İmâd, ty., Cilt 7, s. 38; Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

1.1. Eserleri

Çok yönlü ve oldukça velûd bir âlim olan İbnü'l-Arefe irili ufaklı birçok çalışmayı kaleme almıştır. Bunların çoğu, tefsir, kelâm, fıkıh, hadis, kırâat ve mantık ilimlerine dair olup genellikle bir eserin şerhi mahiyetindedir. Mevzu bahis eserlerin bazıları Tunus'lu araştırmacılarca tahkik edilip neşredilmiştir. İbnü'l-Arefe'nin en önemli teliflerinden bazıları şunlardır:

a) *Tefsiru İbnü'l-Arefe*: Eser hakkında aşağıda daha fazla malumat verilecektir.

b) *el-Muhtasar fi'l-Fıkh; el Muhtasaru'l-Kebîr; el-Muhtasaru'l-Fıkhî* (İbnu'l-Cezerî, ty., Cilt 2, s. 243; es-Sehâvî, ty., Cilt 9, s. 240-242): Beş cilt olan bu çalışma Mâlikî fıkhı ile ilgilidir ve İbnü'l-Arefe'nin şöhretinin yayılmasına sebep olmuştur. 772-786 tarihleri arasında kaleme alınan bu çalışmanın birçok nüshası bulunmaktadır. Çalışmanın hacc menâsiki ile ilgili kısmını Sa'd Gurâb neşre hazırlamıştır (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

c) *el-Hudûd (Kitâbu'l-Hudûd, el-Hudûdu'l-Fıkhîye)* (İbnu'l-Cezerî, ty., Cilt 2, s. 243; es-Sehâvî, ty., Cilt 9, s. 240-242; ez-Ziriklî, ty., Cilt 7, s. 272): el-Muhtasar isimli kitapta yer alan İslam Hukuku ıstılahlarına ait tanımların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Eser Muhammed bin Kâsım Rassa tarafından şerhiyle beraber yayınlanmıştır (İbnü'l-Arefe, 1986, Cilt 1, s. 23-24; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

d) *el-Muhtasaru'l-Hûfi fi'l-Ferâiz* (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317): Ebû Kâsım Ahmet bin Muhammed bin Halef el-Hûfi'nin, el-Ferâiz isimli kitabının yer yer kısaltıldığı ve şerh edildiği fıkhî dair bir eserdir (İbnü'l-Arefe, 1986, Cilt 1, s. 23; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 316).

e) *el-Muhtasaru's-Şâmil fi Usûli'd-Dîn* (el-Muhtasar fi't-Tevhîd, el-Muhtasar fi ilmi kelâm) (Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285):

İbnü'l-Arefe bu eserinde Kadı Beydâvî'nin Te'vîlâtü'l-Envâr adlı kitabının tertîbi üzere kelâm ilminin birtakım meselelerini konu edinmiş ve 27 Ramazan 789 yılında tamamlanmıştır (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

f) *el-Muhtasar fi'l-Mantık* (İbnu'l-Cezerî, ty., Cilt 2, s. 243; es-Sehâvî, ty., Cilt 9, s. 240-242; ez-Ziriklî, ty., Cilt 7, s. 272): İbnü'l-Arefe mantık ilmine dair olan bu eserini talebeleri için telif etmiş ve yazımını 789 yılından önce tamamlamıştır. Eser, küçük hacimli olmasına karşın mantık ilmine dair birtakım önemli konuları ve oldukça yararlı bilgiler içermektedir. Eser Sa'd bin Gurâb tarafından neşredilmiştir (İbnü'l-Arefe, 1986, Cilt 1, s. 22; Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

g) *el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkh*: İbnü'l-Arefe'nin, İbnü'l-Hacîb'in el-Muhtasar isimli eserinin noksanlıklarını gidermek amacı ile ve özellikle Âmidî'nin el-İhkâm başlıklı kitabından faydalanarak telif ettiği 500 sayfalık bir usul çalışmasıdır ve yazımı 799 tarihinde bitirilmiştir (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

İbnü'l-Arefe'nin kaleme aldığı diğer çalışmaları şunlardır: *el-Mebsût fi'l-Fıkh*, *Muhtasar fi'n-Nahv*, *Nazmu Tekmiletu'l-Kâşid*, *Manzumu fi Kıvrâti Yakûb*, *Tusâiyyât fi'l-Hadis*, *Uşâriyyât fi'l-Hadis*, *Turûku'l-Vâdiha fi ameli'l-Münâsiha*, *el-Musanna'af fi'l-Mantık* (Brockelmann, ty., Cilt 2, s. 247; Suppl., Cilt 2, s. 347; İbnü'l-Arefe, 1986, Cilt 1, s. 24; Kehhâle, ty., Cilt 11, s. 285; ez-Ziriklî, ty., Cilt 7, s. 272). Sa'd Gurâb, İbnü'l-Arefe'nin fetvalarını kendi teliflerinden ve bilhassa öğrencilerine ait koleksiyonlardan toplayarak neşre hazırlamıştır (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317).

2. Dönemin Siyasi ve İlmî Durumu

İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı coğrafya olan Tunus, Kuzey Afrika'da bulunmakta, Mısır, Mağrîb ve Akdeniz yolu ile de Endülüs'e komşu olmaktadır. Tunus, h. 7. ve 8. asırlarda, devamlı yönetimle ilgili çekişmelerin ve çatışmaların olduğu bir belde

durumundadır. Tunus'a, kısa bir süre için, h. 6. asırda kurulan Muvahhidler Devleti (541–646) hâkim olmuştur (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 356). Daha sonraki süreçte başkaldıran Merinoğulları, yaklaşık olarak 30 yıl Muvahhidler ile mücadele etmişler ve kendi bağımsızlıklarını kazanarak Tunus'un yönetimini ellerine almışlardır (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 40). Çok geçmeden Merinoğulları yönetimi zayıflamıştır. Bu durumu fırsata çeviren ve Tunus'ta yönetici siyasi erk Ebû Hafsoğulları (626/978), Merinoğulları (656/869) ile askerî ve siyasî olarak çatışma içerisine girmişlerdir. Hatta Merinoğulları, Tunus'a hâkim olan Hafsoğulları devletini kısa bir süre işgâl etmiş, sonuçta büyük çatışmalar neticesinde işgâl ettiği bölgeleri bırakmak zorunda kalmıştır (Öztuna, 1989, Cilt 1, s. 235; Ülkü, ty., Cilt 2, s. 869). İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı bu zaman diliminde Tunus'ta her hâlükârda huzurlu bir ortam meydana gelmemiştir (Brunschvig, 1964, Cilt 12, s. 64; İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 357).

Öte yandan İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı zaman diliminde Tunus, çeşitli etnik unsurların birlikte yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Bu etnik guruplar, Hıristiyanların zorlamaları sonucu Endülüs'ten hicret edenler, Berberiler ve Araplardan meydana gelmektedir (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 505).

İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı h. 8. yüzyılda, Tunus'un komşusu Mısır'ı Memluklular'ın yönetmişlerdir. Endülüs ise o dönemde Hıristiyanların eline geçmiştir (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 356).

Siyasi çalkantılara rağmen bölge ilim yönüyle oldukça zengin bir havza olmayı devam ettirmiştir. Hıristiyanların baskıları neticesinde Endülüs bölgesinden Tunus'a h. 6. ve 7. yüzyıllarda meydana gelen göçler sonucu Tunus ve çevresinde bilimsel ve kültürel faaliyetlerde çok ciddi ve oldukça yoğun bir şekilde hareketlenmeler meydana gelmiştir (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 505). Kuzeyden gelen Endülüs göçmenleri neticesinde âlimlerin Tunus'a hatırı sayılır etkileri olmuş; bölge sakinleri de söz konusu ilim

adamlarından bir hayli istifide etmiştir (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 791).

Öte yandan müfessir İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı sırada ortadoğuda kültürel faaliyetlerin yoğunluğu, medeniyetin sağlam temeller üzerinde yükselip güçlü bir hale gelmesi ve eğitim öğretim faaliyetlerinin devam etmesinde destekçi vakıfların varlığı sebebi ile ilme çok büyük bir ilginin olması (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 610-611) Tunus'un, buralardaki ilim merkezleri ile de irtibat halinde olmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple pek çok kimse ilim tahsil etmek üzere söz konusu merkezlere gitmiştir. Mısır, söz konusu merkezlerin başında yer almaktadır. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808), Mukaddime'sinde yaşamış olduğu çağda Kâhire'nin ilim öğretimi merkezlerinden biri olduğunu açıkça beyan etmektedir." (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 607). Kadı Ebû Kâsım b. Zeytûn (ö.?), h. 7. asrın ortalarında Afrika'dan Orta doğudaki ilim merkezlerine yolculuk etmiş ve buralarda Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606) talebelerinden çeşitli ilimle tahsil etmiştir. Talebeliğini bitirdikten sonra oldukça donanımlı bir şekilde tekrar Tunus'a dönmüştür. Akabinde Abdullâh b. Şuayb Dekkâlî (ö.?) de özellikle Mısır'da ilim tahsil ettikten sonra Tunus'a gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Kadı Ebû Kâsım b. Zeytûn ve Abdullâh b. Şuayb Dekkâlî'nin getirmiş oldukları ilimler, talebeleri aracılığıyla ile Tunus'ta kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Söz konusu talebeler arasında yer alan Kadı Mihammed b. Abdusselâm ve İbn İmâm (ö.?), aynı ders halkasından ilim tahsil etmiş iki önemli ilim adamlarıdır. İbn Abdusselâm ve talebeleri h. 8. yüzyılda Tunus'ta, İbn İmâm ve talebeleri de Tilmisân'da eğitim öğretim hizmetlerini yürütmüşlerdir (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 603). İbn Abdusselâm'ın öğrencilerinden biri olan İbnü'l-Arefe, Kadı Ebû Kâsım b. Zeytûn ve Abdullâh b. Şuayb Dekkâlî'nin getirmiş oldukları ilmî sonraki kuşaklara nakletmekte adeta bir basamak görevini icra etmiştir. .

İbnü'l-Arefe'nin çağdaşı İbn Haldûn'un verdiği bilgiye göre, yaşadığı çağda umranın gerilemesi, ilim silsilesinin kesintiye uğraması sebebi ile batıdaki ilim pazarı kesata uğramıştır (İbn Haldûn, ty., Cilt 2, s. 610-611). İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı dönemde Tunus ve civarında ilmî faaliyetlerin gerilemesine ve inkıtaya uğramasına, Tunus'ta devam eden yönetimle ilgili istikrarsızlıklar ve ilgili asırda bilhassa 748-750 yıllarında zuhur eden, ilmî ve kültürel birikimleri mahveden ve kuşakları yok olmakla karşı karşıya getiren kara veba salgın hastalığı yol açmıştır (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 64; Komisyon, 1987, Cilt 5, s. 380). Nitekim İbnü'l-Arefe'nin hocalarından İbn Abdusselâm, Vedâîşi ve İbnü'l-Hubbâb gibi birçok ilim otoritesi bu veba salgınında hayatlarını kaybetmişlerdir (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 316). Toplumsal düzenin çözülmesi ve buna paralel olarak entelektüel üretimin sekteye uğraması, büyük veba salgınının yarattığı demografik yıkımla birleştiğinde, dönemin yetiştirdiği nitelikli insan kaynağının kitlesel kaybına yol açmıştır. Kurumsal hafızayı taşıyan âlimlerin dünyadan ayrılmasıyla birlikte, rasyonel ve pozitif bilimler metodolojik bir kesintiye uğramış ve tarihsel olarak gerileme sürecine girmiştir. Bu büyük yıkımın ardından bilimsel faaliyetler sürekliliğini kaybetti; sadece Ehl-i Sünnet ulemasının gözetiminde, az sayıda kişinin bireysel olarak sürdürdüğü kısıtlı çalışmalar olarak varlığını devam ettirebilmiştir (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 689). İbnü'l-Arefe, salgın nedeniyle kaybedilen bir nesil âlimin bıraktığı boşluğu şahsıyla doldurmayı başarmıştır. Zeytûne Camii'ndeki imamlığı ve fetva makamındaki otoritesi, Tunus'un ilmî gelişimine adeta bir sıçrama yaşatmıştır (Abu'n-Nasır, 1987, s. 133).

3. İbnü'l-Arefe'nin Bağlı Olduğu Tefsir Geleneği

Coğrafi olarak Tunus'un Endülüs'e yakın olması, doğu ile batı merkezleri arasında yer alması ve Endülüs'ün haçlılar tarafından işgal edilmesiyle oradaki Müslüman halkın Tunus'a gelip yerleşmesi gibi birtakım etmenlerden dolayı Tunus ve çevresi Endülüslü

âlimlerden bir hayli etkilenmişlerdir. Bu iki bölgenin birtakım ortam noktalarının olması, söz konusu etkilenmeyi çok daha derin ve güçlü bir şekilde sağlamıştır. Mesela her iki coğrafyada hâkim olan ameli ve itikadi mezhep birliği ortak noktalardan biridir. Her iki coğrafyadaki nüfusun amelde Mâlikîlik, itikatta ise Eş'arîlik ekseninde birleşmesi, toplumsal dokudaki olası ayrılıkları minimize etmiş ve su götürmez bir sosyo-kültürel entegrasyon sağlamıştır.

Endülüs'lü âlimlerin Tunus ilim havzasına katkı sadedinde en önemli ilim dalı tefsir olmuştur. Mesela Endülüslü müfessîrlerden İbn Atiyye (ö. 546) ve Ebû Hayyân (ö. 745)'ın tefsirleri Kuzey Afrika'da insanların müracaat ettikleri temel kaynaklar olmuştur. İbnü'l-Arefe'nin çağdaşı İbn Haldûn'un verdiği bilgiye göre Batıda İbn Atiyye, kendi zamanına kadar gelen tefsir koleksiyonlarını gözden geçirip yanlışlardan ayıklamış; eserlerde yer alan nakillerin doğru olanlarını ayrı bir kitap olarak telif etmiştir. İnsanlar, İbnü'l-Arefe'nin yaşadığı çağda Endülüs ve Kuzey Afrika coğrafyalarında söz konusu tefsirden çokça istifade etmişlerdir (İbn Haldûn, ty., Cilt 1, s. 615).

Söz konusu isimlerin ve kaynakların İbnü'l-Arefe üzerindeki derin entelektüel nüfuzu, onun tefsir tasavvurunun Endülüs ekolünün karakteristik özellikleriyle şekillenmesini beraberinde getirmiştir. İbnü'l-Arefe'nin de benimsediği Tunus merkezli Endülüs tefsir ekolü, İsrâiliyât rivayetlerine karşı sergilediği katı ve eleştirel duruşla tanınmaktadır. Nitekim Ebû Hayyân ve İbn Atiyye gibi müfessîrler, isrâiliyâta karşı çıkmışlar ve isrâiliyât kabilinden haberlere tefsirlerinde yer vermeyeceklerini ifade etmişlerdir (Ebû Hayyân, 1911, Cilt 1, s. 104; İbn Atiyye, ty., Cilt 1, s. 34).

İbnü'l-Arefe'nin bağlı olduğu Endülüs tefsir ekolünün bir diğer özelliği Arap diline ağırlık vermesidir. Bilindiği üzere Endülüs'te sistematik bir şekilde Kur'ân, Arapça, nahiv, sarf, belâğât ve imla kurallarını önemseyen bir eğitim sisteminin hâkim olması doğal olarak tefsire de yansımıştır (Koç, 2004, s. 53). Örneğin İbn

Atiyye ideal bir tefsirin ana unsurlarının şiir ve îrâbdan başlaması gerektiği yönünde kanaate sahip olmuş ve bunu da pratikte uygulamıştır (İbn Atiyye, ty., Cilt 1, s. 40). Elbette Ebû Hayyân, Kur'ân îrâbı mevzuunda yalnızca Endülüs tefsir geleneğinin değil, aynı zamanda tüm tefsir tarihinin akla gelen ilk isimdir (Koç, 2004, s. 54).

Kıraatlere ağırlık verme de İbnü'l-Arefe'nin bağlı olduğu Endülüs tefsir hareketinin özellikleri arasında yer almaktadır. Endülüs'te revaçta olan ilim dallarının başında Kırâat ilmi gelmektedir. Nitekim bölgede hüküm süren Muvahhidî yöneticileri kırâat ilmi eğitim ve öğretiminde bulunan kimseleri taltif etmiştir. Kırâat ilminde büyük bir otorite olan Ebû Amir ed-Dânî (ö. 444) Endülüs'lüdür (Koç, 2004, s. 55). İbn Atiyye, tefsirinin mukaddimesinde bütün ayetlere dair tüm kırâatleri vereceğini beyan etmektedir (İbn Atiyye, ty., Cilt 1, s. 34).

Tefsirine bakıldığında İbnü'l-Arefe'nin Endülüs tefsir geleneğinin etkisinde kaldığı görülmektedir. Onun isrâiliyât türü haberlerin hiçbirini tefsirine almadığını görmekteyiz. İbnü'l-Arefe'deki bu hassasiyetin Endülüs tefsirciliğinin etkisinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Oldukça sağlam bir dil eğitimi almış olan İbnü'l-Arefe, Kur'an'ı tefsir ederken lafızları ve cümleleri analiz etmiş; âyetlerdeki mânâ inceliklerine dikkat çekmiş; Kur'ân'ın edebî yönünü, îcâzını ve i'câzını ortaya koymuş; Ebû Hayyân ve İbn Atiyye'den bu hususta epeyce faydalanmış; kırâatler mevzuunda da ihtiyaç hasıl oldukça âyetlerde mevcut olan kıraatlere ve farklılıklarına temas etmiş ve onların mânâyâ tesirini belirtmeye gayret etmiştir.

4. İbnü'l-Arefe'nin Tefsiri

Çok yönlü bir âlim olan İbnü'l-Arefe, Kur'an-Kerim'in tefsiriyle de ilgilenmiş ve yeri geldikçe ayetleri tefsir etmiştir. Bu meyanda Süleymâniye Kütüphanesinde, Dâmâd İbrâhim Paşa

Bölümü'nde demirbaş 50 nr. ile kayıtlı, tek ciltten müteşekkil yazma bir eser Tefsiru İbnü'l-Arefe başlığıyla kendisine nispet edilmektedir. Tefsirin dili Arapça olup tümü 369 yapraktır. Söz konusu nüsha, her birinde 35 satır barındıran toplam 738 sayfadan ibarettir. Eserin muhtevası, bazı istisnalar dışında Kur'an-ı Kerim'in tamamını kapsamaktadır. İbnü'l-Arefe'nin mukaddimesiyle başlayan tefsir, Felak ve Nâs surelerine yer verilmeksizin İhlas suresiyle nihayete ermektedir. Nüshada eserin yazarı, yazım tarihi veya müstensihi hakkında doğrudan bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Kâfirûn suresinin tefsirinde düşülen '...üstâdımızın kelâmı Zilkâde ayının başında, 776 tarihinde burada son buldu' şeklindeki notu, çalışmanın hangi dönemde tamamlandığını gösteren en somut veridir (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 363b). Mevcut nüshanın ana metin üzerinden istinsah edilme tarihi, kayıtlarda 24 Muharrem 994 olarak görünmektedir (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 365b). Nüshayı ana metin üzerinden kimin veya kimlerin istinsah ettiği bilinmemektedir. Bildiğimiz kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde söz konusu çalışmanın, üzerinde inceleme yaptığımız bu nüshadan başka bir örneği bulunmamaktadır.

İslam Ansiklopedisi'nin 'İbnü'l-Arefe' maddesini kaleme alan Sa'd Gurâb, eserin tespit edilen iki yazma nüshasına dikkat çekmektedir. Müellif, bu nüshalardan ilkinin Abdullah el-Übbî'ye, ikincisinin ise Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Besîlî'ye ait olduğunu belirtir. Literatürdeki akademik çalışmalara da değinen Gurâb; el-Übbî nüshasının bir kısmının Tunus'ta Muhammed el-Mennâî tarafından doktora tezi, el-Besîlî nüshasının belirli bölümlerinin ise yine Tunus'ta Muhammed el-Ahve ve Ahmed Buhârî eş-Şütevî tarafından lisans tezi olarak çalışıldığını aktarmaktadır (Sa'd Gurâb, 1999, Cilt 19, s. 317). Tefsirin Fatıha ve Bakara surelerine ait kısımların tahkikini yapan Hasan el-Mennâî, çalışmasında eserin Tunus ve civarındaki tüm yazma nüshalarına dair epeyce teferruatlı bilgiler vermektedir (İbnü'l-Arefe, ty., Cilt 1, s. 25-36).

4.1. Tefsirin Mukaddimesi

Eserin mukaddime bölümünde, İbnü'l-Arefe'ye nispet edilen yaklaşık bir sayfalık bir önsöz yer almaktadır. 'Üstadımız... İbnü'l-Arefe dedi' ibaresiyle ibtida eden bu kısımda, müellifin tefsir ilminin mahiyeti ve müfessirlerin metodolojilerine dair serdettiği görüşler nakledilmektedir. Söz konusu mukaddimedede, tefsir usulü ve müfessirler bağlamında şu temel hususlara dikkat çekilmektedir:

“Tefsir ilminin kapsamı: Tefsirin, konusu, hakikati, delili, faydası, dayanağı ve hükmünden oluşur.

Tefsirin hakikati: Kur'ân İlmi, Kur'ân'ın keyfiyetinin(İcâzı, mânâları, Bedî yönü) özelliklerinin delîli ve Kur'ân'ın Nâsihi-Mensûhudur.

Tefsir ilminin konusu ve delîli: Arapça ve Beyândır. Çünkü müfessîr lafzı, bunlarla tefsir eder, ona şüirden deliller getirir ve onun îrâbına dayanaklar sunar.

Tefsir ilminin faydası: Tefsir ilmi sayesinde hükümler istinbât olunur; kendisi ile Usûlüddin, Usûlü Fıkıh ve Arapça daha kolay hale gelir.

Tefsir İlminin hükmü: Tefsir ilminin hükmü farz-ı kifâyedir. Onun farz-ı kifâye oluşu, büyük bir çoğunluğun tefsir ile meşgul olduğu ve kitaplardan elde edildiği içindir.

Müfessîrler iki kısma ayrılırlar:

a-Müctehit müfessîrler: İnsanlar müctehit müfessîrlerin yolunu tâkîbederler.

b-Müctehit olmayan müfessîrler: Bu tür müfessîrlerin ictihât etme yönleri yoktur. Fakat tefsir etme yönleri vardır. Sibeveyh, Fârisî, Zemahşerî gibi.

Müfessîr olmanın şartları:

a-Kur'ân'ın tümünü ezberlemek. Çünkü müfessîr bir âyeti tefsir için ele alırken, onun mebnî ve mahsûs yönlerini bilmemek ve kendisini nesheden başka bir ayetle yetinebilme ihtimali sebebi ile onu tek bir yönden tefsir etmesi helâl olmaz.

b- Müfessîrin tefsiri bilmesi. Tefsir konusunda naklolunanı anlaması için ilk müfessîrlerden sâdir olmuş ilimlerle hem dem olması gerekir.” (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 1a).

4.2. Tefsirin Muhtevası

Eser, muhteva bakımından hem İbnü'l-Arefe'nin takrirlerini hem de tefsiri kayıt altına alan talebesinin şerhlerini içeren ikili bir yapıya sahiptir. Metin tenkidi açısından oldukça kolaylık sağlayan bu düzenlemede, İbnü'l-Arefe'ye ait orijinal açıklamaların başına 'ayn/ع' harfi konulmak suretiyle, müellif sözü ile talebenin müstakil izahatı birbirinden kesin bir biçimde ayırt edilmiştir.

Eserde ayetler tematik pasajlar halinde ele alınarak muhtasar filolojik izahlara yer verilmiş; kıraat farklılıkları, tenasüb-i ayat (ayetler arası münasebet) ve belagat veçheleri titizlikle işlenmiştir. Kelami ve fıkhi değerlendirmelerin yanı sıra, nazmın ihtiva ettiği semantik incelikler üzerinde durulmuş, Kur'an'ın edebi i'câzı ön plana çıkarılmıştır. Müellif, yorumlama sürecinde zengin bir tefsir literatürünü kaynak göstermiş, muhtelif meselelerin vuzuha kavuşturulmasında ise diyalektik bir soru-cevap metodolojisi benimsemiştir.

İbnü'l-Arefe, tefsir metodolojisinde rivayet ve dirayet ekollerini mezceden dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. Ayetleri; yine ayetlerin yanı sıra sünnet, sahabe ve tabiîn kavilleriyle tefsir ederek zengin bir nakil tabanı oluşturmuştur. Bununla birlikte, surelerle ilgili birtakım genel hususlara değinmiş; esbab-ı nüzul, nasih-mensuh bilgisi ve kıraat vecihleri gibi ulûmü'l-Kur'ân konularına, metnin bağlamı gerektirdikçe yer vermiştir.

Sûrelerdeki âyetlerin tamamı tefsir edilmediği gibi, âyetlerin de tefsirine ihtiyaç duyulan kısımları tefsir edilmiştir. Tefsir ihtilâflarına yer verilmekle birlikte öncelik sırası İbnü'l-Arefe'nin tefsirinedir. Tefsirde müşkil lafızların îzâhı yapılmış, âyetlerin tenâsüb ve insicâmına sıkça değinilmiştir.

Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Mûtezilî görüşlere yer verilmiş, birbirleriyle karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda Zemahşerî ve İbn Atiyye'ye sık sık atıflarda bulunulmuş ve epeyce alıntı yapılmıştır. Ayrıca fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda geniş îzâhlar yapılmış ve fikhî hükümlere yer verilmiştir.

4.3. İbnü'l-Arefe'ye Ait İzahların Sunulması

İbnü'l-Arefe'ye ait olan tefsir îzâhları şu şekillerde sunulmuştur:

a-İbnü'l-Arefe âyeti tefsir ederken soru-cevap şeklinde diyalektik bir metod kullanmıştır. Bu metodu da, akla gelebilecek soruyu sorup akabinde cevabını vermekle ve “sen şöyle dersin bunun cevabı şudur” şeklinde kullanmıştır. Mesela “Biz Dâvut’a Süleymân’ı verdik. O ne güzel kuldu. Hep Allâh’a yönelirdi” (Sâd 38/30) âyetini İbnü'l-Arefe soru-cevap metoduyla şöyle açıklamıştır: “Bu âyetin tefsirinde sen şayet dersin ki “(Süleymân’ı Dâvut’un önüne takdîm ederek) Süleymân’ı Dâvut’a verdik şeklinde söylenemez mi idi?” Bunun cevabı şudur: “Bu Dâvut’a verilen îtinâyı ve ona bir teşrîfi ifade eder. Süleymân’ın sona bırakılması ise “o ne güzel kuldu, hep Allâh’a yönelirdi” sözündeki zamîrin Süleymân’a dönmesi sebebiyledir. Zamîr, zikredilen en yakın şahıs üzerine râcîdir.” (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 267b).

b-Yer yer “İbnü'l-Arefe'ye dedim ki” şeklinde talebesinin müdahalesi ve “bunun üzerine şöyle dedi” gibi ifadelerle âyetler açıklanmıştır. Mesela “Fakat ellerinin yapıp öne sürdüğü işlerden dolayı ölümü asla istemezler. Allâh zâlimleri bilir.” (Bakara 2/95) ayetinin izahında İbnü'l-Arefe'nin yaptığı tefsirleri yazan

talebesinin, hocasının âyeti açıklarken, talebesinin âyette tefsire ihtiyaç duyulan yeri bildirmesi netîcesinde o da açıklama yapmıştır: “İbnü’l-Arefe’ye dedim ki: “أَبَدًا” sözü mübâlağa üzerinedir.” *Bunun üzerine şöyle dedi: “خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا”* (Tevbe, 9:22) sözünde de orada kalışın uzun olduğunu ifade etmişlerdir.” (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 27a).

c-Bazan da İbnü’l-Arefe tefsir yaparken “İbnü’l-Arefe’ye denildi ki” şeklinde bir söz üzerine “Bunun üzerine İbnü’l-Arefe dedi ki” şeklinde âyet açıklanmıştır. Mesela “İnananlar ve korunanlar için âhiret ödülü elbette daha hayırlıdır” (Yûsuf 12/57) ayetine İbnü’l-Arefe’nin yapmış olduğu tefsir şu şekilde sunulmuştur: “İbnü’l-Arefe’ye denildi ki: “ Bir önceki âyette-muhsinlerin ecri-sözü ile murâd olunana bu ibare bir delildir, ecîr dünyada olacaktır.” Bunun üzerine İbnü’l-Arefe dedi ki: “ Hayır, bilakis ecîr âhirette verilecektir. Aynı şekilde-korunanlar-sözü onların ölünceye kadarki dâimî hallerine işarettir.” (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 177a).

d-Âyetin akabinde İbnü’l-Arefe’nin direkt olarak açıklaması yer almıştır. Mesela “Allâh’a kulluk edin, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya, akrabaya, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyilik edin. Allâh, kurumlu, böbürlenmiş insanları sevmez.” (Nisâ 4/36) ayetinin izahında İbnü’l-Arefe, “مُخْتَالًا” ve “فَخُورًا” kelimelerini doğrudan doğruya şu şekilde tefsir etmiştir: “مُخْتَالًا” kelimesi fiil ile böbürlenme; “فَخُورًا” ise söz veya fiil ile böbürlenmedir.” (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 103a).

4.4. Tefsiri Yazan Talebenin Yaptığı Tefsirler

Eserde, tefsiri İbnü’l-Arefe’nin anlatımlarından not olarak yazan öğrencisi, kimi yerlerde hocasının yaptığı tefsire birtakım ilaveler yapmıştır. Bununla birlikte eserde talebe veya talebelerin müstakil olarak hem âyetleri hem de bazı sûreleri tefsir etmişlerdir. Mesela “Öyle ise Rabbin için namaz kıl ve kurban kes!” (Kevser

108/2) âyetinin tefsirinde talebe, “فَصَلِّ” kelimesinin başındaki “ف” harfinin görevini şu şekilde açıklamıştır: “Burada “ف” sebebiyet için gelmiştir. “Şu sebepten dolayı Rabbine şükret ve namaz kıl” demektir. Şükür söz ve fiil ile olur. Bu sebeple onun (Kevser’i vermesi karşılığı hâsıl olan şükrün) vacip bir namaz ile tahsîsi kaçınılmaz olmuştur.” (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 363a). Yine “Muttakîler için cennetler ve pınarlar vardır” (Zâriyât 51/15) Âyetinde geçen “cennet” kelimesinin üzerinde duran İbnü’l-Arefe’nin talebesi bu kelime ile ilgili şu izahda bulunmuştur: “Bu âyette cennet kelimesi çoğul ve “Allâh müminlerin canlarını, mallarını cennet karşılığı satın almıştır.” (Tevbe 9/111) âyetinde ise tekil gelmiştir. Birinci âyette cennet kelimesinin çoğul gelmesinin sebebi, bu âyetin “Muhakkak Rabbinin azâbı mutlaka vâkîdir.” (Tûr 52/7) âyetine tekaddüm etmiş olması ve Tûr sûresinin 7. âyetinde azâb kelimesinin, -hem azlık-çokluk hem keyfiyet açısından- cennet kelimesine zıt bir şekilde gelmiş olmasıdır. Tevbe sûresinin 111. ayetinde cennet kelimesinin tekil gelmesinin sebebi ise, vaat edilen cennet karşılığı kendi can ve mallarını Allâh’ın rızasını kazanmak için satmış olanların az olmasıdır (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 292a).

4.5. Tefsiri Yapılan ve Yapılmayan Sureler

Tefsirinde sûreler elimizdeki mevcut mushaftaki sûrelerinin dizilişi ile aynıdır. Tefsire Fâtiha sûresi ile başlanmış ve Kur’ân’ın sonuna kadar devam edilmiştir. Fakat Ankebût, Rûm, Fecr, Beled, Şems, Tîn, Hümeze, Fil, Kureyş ve Muâvizeteyn sûreleri kesinlikle tefsir edilmemiştir.

Eserde herhangi bir surenin tefsirine başlarken genellikle o surenin ismi zikredilmiştir. Fakat Tevbe (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 158a), Lokman (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 244b), Zümer (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 268b) ve Zuhruf (İbnü’l-Arefe, ty., vr. 277b) sûrelerinin tefsiri yapıldığı halde isimleri zikredilmemiştir.

Pek çok sûrenin tefsiri İbnü'l-Arefe'ye ait olmasına karşın yirmi bir sûrenin tefsirinde İbnü'l-Arefe'ye ait herhangi bir îzâh yoktur. Nitekim Mülk Sûresinin başında şöyle bir bilgi mevcuttur: “775 yılında Rebûlâhir ayının 13'ü cumartesi günü (tefsirin) hocamıza okunması başladı.” Bu ifadeden tefsiri kaleme alan talebenin de kısmen tefsir yaptığını ve bunu da hocası İbnü'l-Arefe'ye takdim etmiş olduğunu anlıyoruz. Fakat İbnü'l-Arefe'nin tefsirini yapmadığı sûrelerde tefsiri yapılan âyet sayısı oldukça azdır. Bu sûreler ve tefsir kapsamaları şu şekildedir:

<i>Sûre Adı</i>	<i>Tefsiri Yapılan Âyet Sayısı</i>	<i>Sûre Adı</i>	<i>Tefsiri Yapılan Âyet Sayısı</i>
<i>Mülk sûresi</i>	22	<i>Talak sûresi</i>	17
<i>Kalem sûresi</i>	25	<i>Tahrîm sûresi</i>	10
<i>Meâric sûresi</i>	20	<i>Nebe sûresi</i>	2
<i>Nûh sûresi</i>	25	<i>Nâziât sûresi</i>	2
<i>Cîn sûresi</i>	25	<i>Abese sûresi</i>	3
<i>Müzemmil sûresi</i>	15	<i>Tekvîr sûresi</i>	1
<i>Müddesir sûresi</i>	16	<i>İnfitâr sûresi</i>	1
<i>Kiyâmet sûresi</i>	13	<i>Mutaffifîn sûresi</i>	1
<i>Cuma sûresi</i>	5	<i>İnşikâk sûresi</i>	1
<i>Münâfikûn sûresi</i>	13	<i>Burûc sûresi</i>	2
<i>Teğâbun sûresi</i>	18		

Âyetleri tamamıyla tefsir edilen sûreler ise şunlardır: Fâtiha (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 2b), Haşr (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 323b), Mâûn (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 362a) ve İhlas sûresi (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 365a).

4.6. Tefsirin Kaynakları

İbnü'l-Arefe Kur'an'ı tefsir ederken pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Tefsirde Arapça, tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilimlere dair telif edilen eserlerden nakiller yapılmış ve bu nakiller yeri geldikçe değerlendirilmiş, bazen eleştirilmiş, kimi bazen doğruluğu tasdik edilmiştir.

İbnü'l-Arefe ayetleri izah ederken Mûtezilî müfessîr Zemahşerî (ö. 538) ve Endülüs'lü müfessîr İbn Atiyye (ö. 546)'den epeyce istifade etmiş ve pek çok nakilde bulunmuştur. Tefsirinin hemen her sayfasında bu iki isme birkaç defa yer vermiştir. Bunlara ilaveten İbn Kuteybe (ö. 276), Taberî (ö. 310), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444), Fahreddîn Râzî (ö. 606), Kurtûbî (ö. 671), Beydâvî (ö. 692), Tıybî (ö. 743) ve Ebû Hayyân (ö. 745) tefsir ilminde istifade ettiği diğer müfessirlerdir. Bakillânî (ö. 430), Gazzâlî (ö. 505) ve Cüveynî (ö. 478) den daha çok kelimî konularda, Halil bin Ahmed (ö. 170), Sîbeveyh (ö. 180), Ferra (ö. 207), Ahfeş (ö. 215), Bâcî (ö.?), İbn Hişâm (ö. 220), İsfehânî (ö. 322), Enbârî (ö. 328), İbn Abdusselâm(ö.?) ve İbnu'l-Hacîp (ö. 474) gibi daha pek çok alimden ise dil, fıkıh ve hadis konularında faydalanmıştır. İbnü'l-Arefe, âyetlerin tefsirinde âlimlerin görüşlerini aktarırken genellikle eserlerinin ismi yerine daha çok onların isimlerini zikretmeyi tercih etmiştir.

4.7. Ayetleri Tefsir Etme Metodu

İbnü'l-Arefe, ayetleri tefsir ederken rivayet ve dirayet metotlarını kullanmıştır. Yeri geldikçe ayeti ayetle, sünnetle, sahâbe, tabiin ve sonraki âlimlerin sözleri ile tefsir etmiş ve rivâyet metoduna dair her türlü enstrümandan istifade etmiştir. Bu arada

delil olarak kullandığı hadislerin kaynaklarını zikretmeyi de ihmal etmemiştir. Oldukça ilmi bir tavır sergileyen müfessir, Kur'ân ilimlerine yer vermiş, âyetlerin şayet varsa nâsih-mensûhunu, kırâat farklılıklarını, sebab-i nüzûlünü, muhkemini ve müteşâbihini, mübhemâtını, müşkilâtını beyan etmiştir. Fakat Bakara sûresinin son iki âyeti dışında sûre ve âyetlerin faziletlerine temas etmemiştir.

İbnü'l-Arefe'nin âyetleri izah ederken dirâyet metodunu da uyguladığını görmekteyiz. Kur'an ıstılahlarını lûgat, sarf, nahiv ve belâğât yönleriyle ele almış ve onları kısa ve öz olarak tahlil etmiştir. Bununla birlikte Arapça şiirlerden şahit göstermiş, âyetlerin siyak ve sibakına ve aralarındaki tenâsüb ve insicâma temas etmiştir. Öte yandan âyetlerin kelâmî ve fikhî yönlerini açıklamış ve bunlarla ilgili tartışmaları vermeyi ihmal etmemiştir.

Müfessir, âyetleri işârî yönden tefsir etmemiştir. işârî tefsir metoduyla tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Bakara 46. ve Sâd 38. âyetleri tefsir ederken Kuşeyrî'den nakillerde bulunmuştur (İbnü'l-Arefe, ty., vr. 17b, vr. 267b). Öte yandan Allâh'ın isimlerinin tefsirinde İbn Arabî'den yararlanmış olmakla birlikte ondan almış olduğu nakiller kelime tahlillerinden öteye gitmemiştir.

İbnü'l-Arefe, kimi zaman âyetlerin yorumuna dair görüşleri aktardıktan sonra bu görüşlerden beğendiğini tercih etme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte kendi fikir ve inanç dünyasına aykırı olan yorumları ise taassuba kapılmadan ilmî bir üslupla eleştirmiştir. Ayrıca tefsirinde tercihte bulunmakla birlikte âyetlerin manaları konusunda kendi görüşlerini de ifade etmiştir.

Sonuç

Kuzey Afrika ilim havzasının h. 8. yüzyıldaki en parlak temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arefe, yaşadığı dönemin siyasi kargaşalarına ve toplumsal yıkımlarına rağmen adeta bir köprü vazifesi görerek ilmin nesiller arası aktarımını güvence altına almıştır. Kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmeyip

hayatını ilme adayıp Zeytûne Camii ve Tevfik Medresesi gibi kurumlarda talebe yetiştirmeye ve ibadete odaklanması, onun zühd, takva ve yüksek ilmi ahlakının en bariz göstergesidir.

Bu çalışma kapsamında incelenen Tefsiru İbnü'l-Arefe, tefsiri ve müellifin metodolojisine dair elde edilen temel sonuçlar şunlardır:

Endülüs Tefsir Ekolünün Güçlü Etkisi: İbnü'l-Arefe'nin tefsir anlayışı; İbn Atiyye ve Ebû Hayyân gibi Endülüslü otoritelerin çizgisini sıkı sıkıya takip etmektedir. Bu çerçevede tefsirin en bariz vasfı; israiliyat türü nakillere kapalı olması, yoğun Arap dili/belagat tahlilleri ve kıraat farklılıklarının ayetlerin anlam dünyasına etkisini inceleme titizliğidir.

Diyalektik ve Eleştirel Metot: Müfessir, ayetleri açıklarken diyalektik yaklaşımla soru-cevap metodunu sıklıkla kullanmış ve okuyucunun veya araştırmacının aklına gelebilecek soru veya sorunları metodik bir silsileyle çözüme yoluna gitmiştir. Hem rivayet hem de dirayet enstrümanlarını dengeli şekilde kullanan İbnü'l-Arefe, Zemahşerî gibi Mutezili kaynaklardan referansta bulunurken dahi taassuptan uzak, objektif ve ilmi bir eleştiri süzgeci kullanmıştır.

Müşterek ve Kolektif Bir Miras: Ülkemizde sadece bir yazma nüshası mevcut olan bu kıymetli tefsir, sadece İbnü'l-Arefe'nin şifahi olarak verdiği tefsir derslerini değil, aynı zamanda onu kaleme alan ve yeri geldikçe hocasından bağımsız eklemeler/tefsirler yapan talebe veya talebelerinin de katkısını uhdesinde barındıran kolektif bir çalışma özelliğine sahiptir. Tefsiri satırlara döken talebe, hocasının yaptığı tefsirlerin, kendi yaptığı izah ve katkılarla karışmamasına özen göstermiş ve hocasının ifadelerini kırmızı mürekkeple "ayn" harfiyle rumuzlandırarak titizlikle ayırt etmiştir.

İşarî Tefsirden Uzak Duruş: Müfessir, ayetleri yorumlarken lügat, sarf, nahiv, fıkıh ve kelam gibi zahiri/akli ilimleri esas almış;

Kuşeyrî ve İbn Arabî gibi isimlerden kısıtlı kelime tahlilleri aktarmış olsa da işarî (tasavvufî) tefsir yöntemine ilkesel olarak rağbet etmemiştir. Bu durum, İbnü'l-Arefe'nin mutasavvıf bir kimliğinin olmaması gerçeğiyle izah edilebilir.

Nihayetinde İbnü'l-Arefe; "Biz şimdi müfessir değiliz, sadece tefsir naklediyoruz" diyecek kadar yüce bir tevazua sahip, ancak elde ettiği ilmî olgunluk seviyesiyle yaşadığı bölgede adeta çevresine ısı ve ışık saçan bir güneş gibi olmuş muazzam bir otoritedir. Onun vefatından kısa bir süre önce servetinin büyük bir kısmını ilme ve hayır kurumlarına vakfetmesiyle taçlanan bu mümtaz yaşamı ve özgün tefsir mirası, İslam düşünce tarihinin en objektif ve ihyacı damarlarından birini temsil etmesi bakımından modern araştırmacılar için de vazgeçilmez bir inceleme alanı sunmaktadır.

Kaynakça

Abu'n-Nâsır, J. M. (1987). *A history of Maghrib in the Islamic period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brockelman, C. (1938). *Geschichte der arabischen litteratur* (Supplement Band). Leiden: E. J. Brill.

Brunschvig, R. (1964). Tunus. *İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 12/2, ss. 331-344). İstanbul: M.E.B. Basımevi.

Cerrahoğlu, İ. (1968). Tefsiru İbni'l-Arefe. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 16, 125-135.

Ebu Hayyân, M. b. Y. b. A. b. Y. el-Endülüsî. (1329 [1911]). *el-Bahru'l-muhît*. Riyad: Mektebe ve Metabiu'n-Nasr.

es-Sehâvî, N. Ş. M. b. A. (ty.). *ed-Dav'u'l-lâmi*. Mısır: Mensuratu Dâri Mektebi'l-Hayy.

es-Sırâc, M. el-V. (ty.). *el-Hilalu's-sündüsiyye fî ahbâri't-tunusiye* (thk. Muhammed el-Habîb). Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr.

et-Tinbuktî, A. B. (ty.). *Neylü'l-ibtihâc*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

ez-Zirikli, H. (1973). *el-A'lâm*. Beyrût: ty.

İbn Atiyye, A. b. G. b. A. (ty.). *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l-azîz*. Beyrût: ty.

İbn Haldûn, A. b. M. b. H. (2004). *Mukaddime* (Çev. Halil Kendir). Ankara: Yeni Şafak Armağanı.

İbnü'l-Arefe, E. A. M. b. M. b. M. b. A. et-Tunusî. (ty.). *Tefsiru İbn Arefe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Dâmâd İbrâhim Paşa Bölümü, Demirbaş nr.: 50). İstanbul.

İbnü'l-Arefe. (1986). *Tefsiru'l-imâm İbn Arefe* (thk. Hasan el-Mennâî). Tunus: Merkezi'l-Buhûs bi Külliyyeti'l-Zeytuniyye.

İbnu'l-Cezerî, M. b. M. (1982). *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kürrâ*. Beyrût: ty. (Orişinal baskı/Hicri: 1302).

İbnu'l-İmâd, E. F. A. (ty.). *Şezâratu'z-zeheb*. Beyrût: Şirketü'l-Arabîyye li't-Tıbâa.

Kâtip Çelebi, M. b. A. (1941). *Keşfu'z-zünûn an esmai'l-kutubi ve'l-fünûn* (Tahk. Şerafettin Yaltkaya). İstanbul: Maârif Matbaası (Orişinal baskı/Hicri: 1360).

Kehhâle, Ö. R. (1960). *Mûcemu'l-müellifîn*. Dımeşk: ty.

Koç, M. A. (2004). Endülüs tefsirciliğı üzerine bir deneme. *İslâmiyat Dergisi*, 7(3), ss. 115-130.

Komisyon. (1987). *Doğuştan günümüze büyük İslam tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları.

Öztuna, Y. (1989). *İslâm devletleri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sa'd Gurâb. (1999). İbnü'l-Arefe. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 21, ss. 487-492). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ülkü, H. (ty.). *İslâm devletleri ve medeniyetleri*. İstanbul: Şelâle Yayınları.

BÖLÜM 2

AHMED ABDULLAH EZ-ZEHRÂNÎ'NİN KONULU TEFSİR PRATİĞİNE ANALİTİK BİR YAKLAŞIM: EBEVEYNE İHSÂN ÖRNEĞİ

İzzet MARANGOZOĞLU¹

Giriş

Tefsir faaliyeti, tarih boyunca farklı yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde gelişmiş; bu süreçte ayetlerin dilsel, bağlamsal ve tematik boyutlarını esas alan çeşitli yorum biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu yönetsel çeşitlilik içerisinde, Kur'an ayetlerinin belirli bir konu ekseninde bir araya getirilerek bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmasını hedefleyen konulu tefsir, özellikle modern dönemde sistematik bir yöntem olarak belirginlik kazanmıştır.

Konulu tefsir, her ne kadar çağdaş dönemde öne çıkan bir yaklaşım olarak dikkat çekse de bu yöntemin temelleri, klasik tefsir literatüründe erken dönemlerde atılmıştır. Bununla birlikte modern dönemde konulu tefsir, teorik çerçevesi, ilkeleri ve uygulama biçimleri daha belirgin hâle gelmiş; yönetsel bir bütünlük içerisinde ele alınmaya başlanmıştır.

¹ Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, izzetmarangozogl@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2386-3688.

Bu bağlamda çağdaş konulu tefsir çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri olan Ahmed Abdullah ez-Zehrânî, konulu tefsirin teorik temellerine ilişkin değerlendirmelerinin yanı sıra, bu yöntemi somut temalar üzerinden uygulamaya koymasıyla öne çıkmaktadır. Zehrânî'nin Medine İslam Üniversitesi Dergisinde yayımlanan et-Tefsîru'l-Mevdû'î li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Nemâzicu Minhu (Kur'an-ı Kerim'in Konulu Tefsiri ve Uygulama Örnekleri) adlı çalışması (Zehrânî, 1993, ss. 11-170), konulu tefsirin hem kavramsal çerçevesini hem de pratik işleyişini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Zehrânî, bu çalışmasında ayetleri konu merkezli bir tasnife tabi tutarak ve aralarındaki anlam ilişkilerini ortaya koyarak konulu tefsir yönteminin uygulanış biçimini somut örnekler üzerinden göstermektedir.

Bu çalışma, Zehrânî'nin söz konusu eserinde benimsediği konulu tefsir pratiğini, “ebeveyne ihsân” teması örneği üzerinden incelemeyi konu edinmektedir. Kur'an'ın ahlâkî ve toplumsal düzenine ilişkin temel ilkeleri bünyesinde barındıran ebeveyne ihsân teması, hem kapsamlı ayet ağına sahip olması hem de farklı bağlam ve rivayetlerle ilişkilendirilmeye elverişli yapısı sebebiyle, konulu tefsir yönteminin işleyişini değerlendirmek açısından uygun bir örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede çalışmada, Zehrânî'nin ilgili temayı ele alış biçimi analiz edilerek ayetlerin tasnifi, bağlamsal kullanımı ve rivayetlerle ilişkilendirilme yöntemi ortaya konulacaktır.

Çalışma, bir yandan konulu tefsirin teorik ve metodolojik yapısını açıklamayı, diğer yandan Zehrânî'nin uygulaması üzerinden bu yöntemin pratikte nasıl işletildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; başta Zehrânî'nin ilgili eseri olmak üzere klasik ve çağdaş tefsir kaynakları karşılaştırmalı biçimde incelenmiştir. Bu yönüyle araştırmanın, konulu tefsirin yönetsel imkânlarını somut bir tema üzerinden değerlendirmeye katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Ahmed Abdullah ez-Zehrânî'nin kısa özgeçmişine yer verildikten sonra ilk bölümde müellifin konulu tefsir yöntemine dair çizdiği teorik çerçeve, ikinci bölümde ise bir konulu tefsir pratiği olarak “ebeveyne ihsân” teması incelenecektir.

Ahmed Abdullah ez-Zehrânî'nin Kısa Biyografisi

Ahmed bin Abdullah el-Umârî ez-Zehrânî, 1950 yılında Suudi Arabistan'ın Zehrân bölgesine bağlı Nasbâ köyünde doğmuştur. 1974 yılında Riyad Şeriat Fakültesinde Şeriat alanında lisans derecesi almıştır. Yüksek lisansını Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Kitap ve Sünnet Bölümünde, “*Î'lâmü'l-âlimi ba'de rusûhihî bi-hakâ'iki nâsihi'l-hadîsi ve mensûhihî*” adlı eserin tahkiki üzerine hazırladığı tezle tamamlamıştır. Doktora derecesini ise İbn Ebî Hâtim'e ait “*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden 'ani'r-Resûl*” adlı eserin birinci cildinin tahkikine dair çalışmasıyla elde etmiştir. 1975 yılında Medine İslam Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak atanmış; daha sonra aynı üniversitenin Davet Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmıştır. Ardından Kur'an-ı Kerim Fakültesi'nde yardımcı doçent olarak atanmıştır. Bu fakültede dekan yardımcılığı görevini üstlenmiş, daha sonra üç yıl süreyle Kur'an-ı Kerim Fakültesi dekanlığı yapmıştır. Ayrıca Medine İslam Üniversitesi'nde Davet İşleri Konseyi başkanlığına atanmış; üniversitenin ilmî konseyinde üyelik yapmış ve İslam Üniversitesi Dergisinin yayın kurulunda görev almıştır. Bunun yanı sıra çeşitli ilmî komisyonlar, kurullar ve akademik derneklere aktif olarak görev almış; yüksek lisans ve doktora düzeyinde çok sayıda tezin danışmanlığını ve jüri üyeliğini üstlenmiştir. Ayrıca Suudi Arabistan içinde ve dışında düzenlenen pek çok ilmî ve davet içerikli sempozyum, panel, seminer ve eğitim programına katılarak ilmî birikimini akademik ve toplumsal çevrelerle paylaşmıştır (Zehrânî, 2006, s. 16; el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 2025).

Zehrânî'nin Konulu Tefsire İlişkin Teorik Çerçevesi

Bu bölümde, Zehrânî'nin konulu tefsir yöntemine ilişkin çizdiği teorik çerçeve kapsamında, öncelikle tefsirin lügat ve ıstılahî anlamı ile “Mevdû'î” kavramının anlamı ele alınacak; ardından Mevdû'î (konulu) tefsirin tanımı, ortaya çıkışı ve faydaları üzerinde durulacaktır. Devamında konulu tefsirde araştırma yöntemi çerçevesinde sure bazlı ve Kur'an bütününe dayalı yaklaşımlar incelenecek; son olarak yöntemin konulu tefsirdeki belirleyici rolü ve yöntem tercihinin önemi değerlendirilecektir.

Tefsirin Lügat Anlamı

Tefsir kelimesi, lügatte örtülü olanı açığa çıkarmak, açıklamak, netleştirmek ve analiz etmek (keşif, beyan, izah ve tafsil) anlamlarına gelir. “وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا” “Onlar sana her ne misal getirirlerse getirsinler, biz sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz.” (el-Furkân 25/33) ayetindeki tefsir kelimesi bu manada kullanılmıştır. Tefsir kelimesiyle Allah Teâlâ'nın “تَنْبِئْنَا بِثَأْوِيلِهِ” “Bize bunun te'vilini (yorumunu) haber ver.” (Yusuf, 12/36) kavlinde olduğu gibi “te'vil” anlamı da kastedilmiştir. İbn Kesir, ayetteki “ve ahsene tefsîrâ” kavlini “Onlar (inkârcılar) bir iddia ortaya atmazlar ki biz ona karşı hakkı, işin aslına daha uygun, daha açık ve onların sözlerinden daha anlaşılır bir şekilde getirmeyelim.” sözüyle açıklamaktadır (İbn Kesîr, 1998, c. 6, s. 118).

İbn Fâris'e göre tefsir kelimesi *fe, sîn ve râ harflerinden oluşan ve bir şeyin beyanına ve izahına delalet eden “f-s-r (ف-س-ر) kökünden türemiştir.* Bu bağlamda Arap dilinde bir şeyin izah edilmesi “fesertü'ş-şey'e ve fessertühû” (فَسَّرْتُ الشَّيْءَ وَفَسَّرْتُهُ) sözüyle ifade edilmiştir (İbn Fâris, 1969, c. 4, s. 504). Kâmûs'ta ise ‘fesr’ kelimesi, “beyan etme ve kapalılığı giderme” şeklinde tanımlanmış; tefsir (kelimesi) de bu anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 456).

Istilahî Anlamda Tefsir

Tefsir kavramının tanımı hususunda âlimlerin ifadeleri çeşitlilik arz etmekte, bu bağlamda farklı tanımlar ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte bu tanımların ortak noktasında, tefsirin; Yüce Allah'ın kitabını, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirildiği şekliyle anlamaya yönelik bir ilim olduğu vurgusu yer almaktadır. Zerkeşî'nin zikrettiği bu tanım, tefsirin mahiyetine dair yapılan çok sayıdaki tarifi içinde barındırmaktadır (Zerkeşî, 1957, c. 1, s. 13). Bu tanım, tefsiri; sadece teknik bir izah faaliyeti olarak değil, vahyedilen metnin aslına sadık kalarak Allah'ın muradını anlama çabası olarak konumlandırmakta ve Zerkeşî'nin tanımı üzerinden bu ilmin tüm alt dallarını kapsayan bütüncül bir çerçeve çizmektedir.

Mevdû'î Kelimesinin Anlamı

Mevdû'î kelimesi, bir şeyin nispet edildiği konuya işaret eder. Buna göre mevdû' kelimesi, bir araştırmada ele alınan ve incelenen yahut bütünü oluşturmak üzere parçaları bir araya getirilen yapıyı ifade eder. Araştırma sürecinde bu parçaların bir araya getirilmesiyle konu belirginlik kazanır. Bu isimlendirme, mevdû' (konu) kelimesine nispetle yapılmıştır. Mevdû' ise; araştırma unsurlarının kendisinden alındığı, derlendiği veya üzerine bina edildiği temel malzemeyi ifade eder. Bu unsurlar bir araya getirilerek belirli bir konu inşa edilir. Konulu tefsirde Kur'an'ın farklı yerlerinde yer alan ayetler, araştırmanın temel malzemesini oluşturur. Dağınık halde bulunan bu ayetler bir araya getirildiğinde, bütüncül bir konu ortaya çıkar.

Muhammed Ahmed el-Kâsım'a göre mevdû'î kelimesi, mevdû' kelimesine nispetle kullanılmıştır. "Tefsir" kelimesiyle birlikte kullanılmaya başlanmasıyla bu ifade, yöntemin özel adı haline gelmiştir. Zamanla bu izafet unutulmuş ve terkib, "Ma'dikerib" örneğinde olduğu gibi tek bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır (Kâsım & Kûmî, 1982, s. 7; Zehrânî,

1993, s. 12). Metinde geçen Ma‘dikerib kelimesi, Arapçada meşhur bir birleşik isim (mezcî terkeb) olarak öne çıkmaktadır. Zehrânî ise “konulu tefsir” ifadesinin, artık iki ayrı kelime olarak algılanmaktan ziyade, zihinlerde tek bir kavramı ve belirli bir tefsir yöntemini çağrıştıran müstakil bir yapıya dönüştüğünü vurgulamaktadır.

Konulu Tefsirin Tanımı

Konulu tefsir (et-Tefsirü'l-Mevdû'î); lafızları ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin veya zikredildiği yerler ne kadar farklı olursa olsun, Kur'an ayetlerini tek bir konuyu ve tek bir hedefi ele alacak şekilde müstakil olarak incelemek, ardından bu ayetleri birbirine ekleyerek detaylıca araştırmaktır. Bu süreçte; önceki ve sonraki ayetler arasındaki münasebetin gözetilmesi, nüzul sebeplerinden istifade edilmesi, nebevî sünnetin rehberliğine başvurulması ve söz konusu mevzuya dair selef-i sâlihın görüşlerinden yararlanılması suretiyle bütüncül bir çalışma gerçekleştirilir (Kâsım & Kûmî, 1982, s. 7; Fermâvî, 1977, s. 52; Zehrânî, 1993, s. 12).

Bu tanım, Ahmed Abdullah ez-Zehrânî'nin konulu tefsir anlayışında yöntemin merkezî bir konumda bulunduğunu; onun ayetleri yalnızca konu birliği temelinde toplamaktan ziyade, siyak-sibak, nüzûl sebepleri, Hz. Peygamber'in sünnetini ve selef-i sâlihın yorumlarını birlikte dikkate alan sistematik ve bütüncül bir metodoloji benimsediğini ortaya koymaktadır.

Konulu Tefsirin Faydaları

Zehrânî, konulu tefsir yönteminin Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve yorumlanmasına sunduğu katkıları çeşitli yönleriyle ele alarak, yöntemin teorik ve pratik imkânlarını sistematik bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede konulu tefsirin faydalarını şu şekilde sıralamaktadır:

1) Konulu tefsir, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri ilkesini esas alır. Zira Kur'an'ın bir yerinde mücmel (özet) olarak zikredilen bir husus, başka bir yerde mufassal (ayrıntılı) biçimde açıklanır.

2) Kur'an-ı Kerim'in azameti, çeşitli konular bağlamında sunduğu zenginlik ve derinlik üzerinden daha iyi kavranır; onun eşsiz üslubu ve çok yönlü rehberliği bu yöntemle daha belirgin hâle gelir (Zehrânî, 1993, s. 12).

3) Kur'an-ı Kerim'in, farklı konular çerçevesinde içerdiği rabbanî hidayet türleri bu yöntem sayesinde ortaya konur.

4) Kur'an ahlakıyla ahlaklanmayı temin eder ve bu yolla imanın artmasına katkı sağlar.

5) Kur'an-ı Kerim'i doğru biçimde anlama konusunda yetkinlik kazandırır.

6) Kur'an-ı Kerim'in farklı üslup ve anlatım biçimlerini tanımayı sağlar.

7) Aynı konu ve hedef etrafında yer alan Kur'an ayetlerini tek bir bağlamda bir araya getirerek bütüncül bir inceleme imkânı sunar.

8) Kur'an ayetleri arasında var olduğu iddia edilen çelişki vehmini ortadan kaldırır ve bu konuda doğru bir yönlendirme sağlar.

9) Konulu tefsir yöntemi, bidat ve hevâ ehli tarafından geçmişte ve günümüzde ortaya konulan bazı çalışmalara cevap niteliği taşır. Zira bu yaklaşımlarda tek bir konunun farklı yönleri kuşatılmazken, konulu tefsir yöntemi konunun bütün boyutlarını kapsayan bir inceleme imkânı sunar ve parçacı değil bütüncül bir değerlendirme yapılmasına imkân verir (Fermâvî, 1977, ss. 68-70).

Bu çerçevede Zehrânî'nin ortaya koyduğu bu maddeler, konulu tefsirin yalnızca tematik bir tasnif yöntemi olmadığını; Kur'an metninin iç tutarlılığını, rehberlik boyutunu ve metodolojik

bütünlüğünü esas alan kapsamlı bir tefsir yaklaşımı olduğunu açık biçimde göstermektedir.

Konulu Tefsirin Ortaya Çıkışı

Okuyucu veya araştırmacı, “konulu tefsir” ilminin ya da teriminin kadim âlimlerimizce bilinmediği; bu sahaya yalnızca çağdaş müelliflerin eğilerek kıymetli eserler vücuda getirdiği hissine kapılabilir. Nitekim bazı muasır yazarlar bu kanaati açıkça ifade ederek şöyle demişlerdir: “Bu türle ilgilenen bir kimseye mütekaddimûn âlimler arasında rastlamadık. Mevcut olanlar ise ancak son dönem akademik tezlerde yer alan; Kur’an’da Cihad, Kur’an’da Müşrikler, Kur’an’da Kevnî Ayetler gibi konunun bir yönünü ele alan çalışmalardır. Yine de bu sahada daha fazlasına duyulan ihtiyaç şiddetle devam etmektedir” (Ebu’n-Nîl, 1987, s. 6).

Bu iddia isabetten mahrum ve hakikatten uzaktır. Bu tür ifadeler; herhangi bir tetkik, araştırma veya derinlikli bir vizyona dayanmaksızın, gelişigüzel sarf edilmiş yersiz sözlerden ibarettir. Bazı çevreler ise, konulu tefsir teriminin kadim dönemdeki başlangıcını -günümüzde olduğu gibi- net bir şekilde tayin etmekten kaçınmış; bu bağlamda, bu tefsir türünün bazı mütekaddimûn âlimlerde mevcut olsa dahi, onlar arasında bu isimle (konulu tefsir adıyla) tanınmadığını ve yaygın olarak bilinmediğini ileri sürmüştür.

Bu görüşle ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken husus şudur ki, ıstılah konusunda bir ihtilaf yoktur. Zira “konulu tefsir” teriminin ancak çağdaş dönemde kullanıma girmiş olması, bu ilmin kadim âlimler nezdinde mevcut olmadığı anlamına gelmez. Nitekim bazıların “mevcut olsa dahi” şeklindeki ifadesi, bu tefsir türünün varlığına dair bir tereddüt uyandırmaktadır. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir; bilakis bu ilim mevcuttur ve bu husus ileride ortaya konulacaktır (Zehrânî, 1993, s. 13).

Kadim âlimler; bu tefsir türüne derleme, tertip, inceleme ve istinbat yönünden ihtimam göstermiş; bu alanda geniş çaplı

çalışmalar ortaya koymuşlardır. Hicri 150 yılında vefat eden büyük âlim Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, bu sahanın öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müellif, bu alanda “Tefsîru’l-Hamsi Mi’eti Âyetin fi’l-Emri ve’n-Nehyi ve’l-Halâli ve’l-Harâm” adını verdiği kıymetli bir eser kaleme almıştır. Eserin tertibinde fakihlerin telif metodunu esas alan müellif; kitabına imanın tefsiri ile başlamış, ardından sırasıyla namaz, zekât, oruç, hac, mezâlim, ferâiz, riba, hamr, nikâh, talak ve zina bölümlerine yer vermiştir. Son olarak evlere giriş adabı ve bazı muamelelere dair konular ile cihat bölümlerini zikretmiştir. Mukâtil (rahimehullah), aynı konuya dair ayetlerin tamamını tek bir başlık altında toplamamış olsa da, günümüzde konulu tefsir olarak adlandırılan bu sahada eser veren ilk âlimlerden biri sayılmaktadır (Mukâtil b. Süleyman, 1989, s. 60).

Önceki âlimlerin bu alandaki çabaları son derece geniş ve derinlikli olup söz konusu birikim, değerli ve köklü bir ilmî miras teşkil etmektedir. Kur’an’da ele alınan konular zamanla çeşitlenmiş; bunlardan bir kısmı günümüze kadar ulaşırken, bir kısmı ise kütüphanelerin raflarında kalmış, ancak ilmî eserler ve akademik çalışmalar aracılığıyla tanınabilir hâle gelmiştir. Bu kapsamda Mukâtil b. Süleyman’ın “el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm” adlı eseri de zikredilmelidir. Bu yüce ilim dalının konulu tefsirle olan ilişkisi oldukça açıktır. Hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn âlimler bu sahaya büyük ilgi göstermiş ve bu alanda kıymetli eserler kaleme almışlardır. (Zehrânî, 1993, s. 14).

Hafız İbnü’l-Cevzî şöyle demektedir: “Vücûh ve nezâire dair bir kitap İkrime’ye, bir diğeri ise İbn Abbas tarikiyle Ali b. Ebî Talha’ya nispet edilmiştir. Vücûh ve nezâir alanında eser verenler arasında el-Kelbî, Mukâtil b. Süleyman ve Ebü’l-Fadl el-Abbâsî b. el-Fadl el-Ensârî de bulunmaktadır. Matrûh b. Muhammed b. Şâkir, Abdullah b. Hârûn el-Hicâzî’den, o da babasından vücûh ve nezâire dair bir kitap rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan en-Nakkâş, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Muhammed ed-

Dâmegânî, ashâbımızdan Ebû Ali b. el-Bennâ ve hocamız Ebû el-Hasan Ali b. Ubeydullah b. ez-Zâğûnî de bu alanda eser müellifleridir. Bunların dışında vücûh ve nezâiri bir araya getiren başka birini tanımıyorum” (İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 82).

Zerkeşî şu eklemeyi yapmıştır: “Ebu'l-Huseyn b. Fâris de (literatüre) katkı sağlamış ve kitabına *el-Efrâd* adını vermiştir.” (Zerkeşî, 1957, c. 1, s. 102) Süyûtî ise şu ilaveyi yapmıştır: “Muhammed b. Abdüssamed el-Mısırî de bu isimler arasındadır.” Ardından Süyûtî şöyle demiştir: “Ben de bu ilim dalında *Mu'terekü'l-akrân fî müstereki'l-Kur'ân* adını verdiğim müstakil bir eser kaleme aldım.” (Süyûtî, 1974, c. 2, s. 121).

Zehrânî, 887/1482 yılında vefat eden Muhammed b. 'Îmâd el-Mısırî'nin, eser telifi noktasında Süyûtî'den daha önce davrandığını ve günümüze kadar ulaşan “*Keşfü's-Serâir fî Ma'ne'l-Vücûh ve'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*” adlı bir eser telif ettiğini; ilim ehlinin de, Kur'an ilimleri literatüründe önemli bir yere sahip olan vücûh ve nezâir'in mahiyetini tüm detaylarıyla ortaya koyduklarını belirtmektedir (Zehrânî, 1993, s. 15).

İbnu'l-Cevzî şöyle demektedir: “Bil ki; vücûh ve nezâir, tek bir kelimenin Kur'an'ın çeşitli yerlerinde aynı lafız ve aynı hareke ile zikredilip, her bir yerde diğerinden farklı bir anlamın kastedilmesidir. Bir yerde zikredilen kelimenin lafız bakımından diğer yerdeki kelimeyle aynı olmasına ‘nezâir’, her bir kelimenin diğerinden farklı anlamlarla tefsir edilmesine ise ‘vücûh’ denir. Buna göre nezâir lafızların, vücûh ise anlamların adıdır. Vücûh ve nezâir kitaplarının telifindeki temel esas budur. Alimlerin bu tür eserleri kaleme almaktaki amacı ise; bu benzer lafızları işiten kimseye anlamların farklılaştığını, bir lafızla kastedilenin diğeriyle kastedilen anlamla aynı olmadığını bildirmektir” (İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 83).

Bu bağlamda Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserinde benimsediği yaklaşım dikkat çekicidir. Zerkeşî'ye göre “el-vücûh”,

“ümmet” lafzında olduğu gibi, birden fazla anlama delâlet eden müşterek lafızları ifade ederken; “en-nezâir” ise farklı lafızların aynı anlama delâlet etmesini ifade eder. Zerkeşî bu ayrımı açıkça ortaya koymuş (Zerkeşî, 1957, c. 1, s. 102), Süyûtî de *el-İtkân* adlı eserinde bu yaklaşıma temas etmiştir (Süyûtî, 1974, c. 2, s. 121).

Konulu Tefsirde Araştırma Yöntemi

Zehrânî’ye göre konulu tefsir, Kur’an ayetlerinin anlam bütünlüğünü ve konunun sistematik biçimde ele alınmasını esas alan disiplinli bir araştırma sürecini gerektirir. Araştırmacılar, konulu tefsir alanında çalışırken izlenecek yöntemleri bilmek ve bu yöntemleri titizlikle uygulamak zorundadır. Bu bağlamda Zehrânî, konulu tefsir alanında yazım ve araştırma yapmanın iki temel yöntemini belirtir:

Birinci Yöntem: Sure Bazlı Yaklaşım

Zehrânî’ye göre konulu tefsirde uygulanan araştırma yöntemlerinden ilki, araştırmacının müstakil bir Kur’an suresini başından sonuna kadar düşünce, yöntem ve konu bakımından bütünlüklü bir birim olarak ele almasıdır. Bu yaklaşımda sure, içerdiği çeşitli alt başlıklar aracılığıyla genel bir ana tema etrafında şekillenmektedir. Zehrânî, bu yöntemi Munâfikûn suresi örneği üzerinden somutlaştırmaktadır:

Örnek: Munâfikûn Suresi.

Genel Konu: Münafıkların karakteristik özelliklerinin deşifre edilmesi ve onlara karşı uyarılarda bulunulması. Surede bu ana konu, aşağıdaki alt başlıklar çerçevesinde detaylandırılmaktadır:

1) Münafıkların yalanlarının ve inanmadıkları hususları dillendirmelerinin ortaya konması.

2) Nifaklarını gizlemek ve canlarını korumak amacıyla yalan yere yemin etmeye başvurmaları.

3) Sinsi yöntemler kullanarak insanları Allah yolundan alıkoymaları.

4) Dış görünüşte heybetli bir izlenim vermelerine rağmen, korkaklık ve dehşetin kendilerine hâkim olması.

5) Hidayetten yüz çevirmeleri, hidayete icabet etmemeleri ve başkalarını da hidayetten alıkoymaları.

6) İslam'a ve Müslümanlara karşı besledikleri kötülük, hainlik ve ihanet duygularıyla yüklü alçak niyetlerini, entrikalarını ve oyunlarını açığa vurması.

7) Müminlerin, nifakın en alt düzeydeki tezahürlerine dahi düşmemeleri hususunda uyarılmaları. Bu en düşük seviye; Allah'tan uzaklaşarak O'nu anmaktan gafil olmak, mal ve evlatla aşırı meşguliyet içinde bulunmak ve yardımın fayda vermeyeceği gün gelmeden önce Allah yolunda infaktan geri durmak şeklinde tanımlanmaktadır (Merâğî, 1946, c. 28, s. 115; Kutub, 2003, c. 6, s. 3580; İbn Âşûr, 1984, c. 28, s. 250; Zehrânî, 1993, s. 16).

İkinci Yöntem: Kur'an Bütününe Dayalı Yaklaşım

İkinci yöntem, araştırmacının Kur'an-ı Kerim'in tamamına yayılmış durumda bulunan ayetleri esas almasını; aynı konu ve aynı hedef etrafında birleşen ayetleri bir araya getirmesini öngörmektedir. Bu kapsamda araştırmacı, söz konusu ayetleri nüzul sebeplerini dikkate alarak kronolojik bir düzen içerisinde ve bütüncül bir yaklaşımla incelemekte; böylece ayetler arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini tespit etmektedir. Bu süreçte sahih sünnetten ve selefın konuya dair anlayışından istifade edilmekte, konunun bütün boyutlarını kuşatmaya yönelik çaba ve imkânlar azami ölçüde kullanılmaktadır. Bu yöntem, günümüzde konulu ilmî araştırmalar alanında yaygın biçimde uygulanan yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Nitekim "konulu tefsir" ifadesi mutlak olarak kullanıldığında, çoğunlukla Kur'an-ı Kerim'de yer alan belirli bir

konunun, Kur'an'ın bütünü esas alınarak incelenmesi kastedilmektedir (Kâsım & Kûmî, 1982, s. 17).

Zehrânî'ye göre sure bazlı ve Kur'an bütününe dayalı yaklaşımlar, konulu tefsirin anlam bütünlüğünü, iç tutarlılığını ve metodolojik disiplinini temin ederek parçalı ve şüpheyeye dayalı yorumların ilmî geçerliliğini sınırlandıran güvenilir bir yorum çerçevesi sunmaktadır.

Konulu Tefsirde Yöntemin Belirleyici Rolü

Ahmed Abdullah ez-Zehrânî, konulu tefsiri salt ayetlerin tematik bir araya getirilmesi olarak değil; önceden belirlenmiş ilmî bir yöntem çerçevesinde yürütülen bütüncül bir araştırma faaliyeti olarak ele almaktadır. Bu nedenle ona göre, seçilen konunun Kur'an'daki tüm tezahürlerini kuşatacak sistematik bir çalışma metodunun tespiti zorunludur. Böyle bir yöntem, konunun sınırlarının netleştirilmesini, ayetler arasındaki anlam ilişkilerinin ortaya konmasını ve meselenin parçacı yaklaşımlardan uzak, tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesini mümkün hâle getirmektedir (Fermâvî, 1977, ss. 57-61).

Benimsenen bu metodolojik yaklaşım aracılığıyla, Kur'an-ı Kerim'in iç bütünlüğü, anlam derinliği ve ilahî kelâmın kendi içindeki uyumu açık biçimde görünür kılınmakta; aynı zamanda Kur'an'ı dağınık, bağlamından kopuk ve şüphe üretmeye dayalı okumalara indirgemeye çalışan müsteşrik yaklaşımların ilmî geçerliliğini de temelden sarsmaktadır.

Yöntemin Belirlenmesi

Zehrânî'ye göre konulu tefsirde, üzerinde çalışılacak konunun sistematik biçimde ele alınabilmesi için izlenecek adımlar şunlardır:

1) Konunun Seçimi: Çalışmanın başlangıcında, incelenecek konu titizlikle belirlenir. Zehrânî'ye göre konu, Kur'an'ın bütünlüğü ve tematik yapısı gözetilerek seçilmelidir.

2) Ayetlerin Derlenmesi: Seçilen konuyla ilgili bütün ayetler toplanır. Bu derleme, ayetlerin lafız ve anlam açısından farklılıklarını ortaya koyacak şekilde eksiksiz olmalıdır.

3) Tertip ve Bağlantı: Ayetler, nüzul sebepleri ve konunun bağlamı dikkate alınarak, önceki ve sonraki ayetlerle anlam bütünlüğü oluşturacak biçimde tertip edilir. Zehrânî, ayetler arasındaki ilişkilerin ihmal edilmemesini özellikle vurgular.

4) Ayetlerin Açıklanması ve Yapısal Analiz: Ayetlerin içeriğini netleştirecek, özündeki anlamı açığa çıkaracak ve parçaları arasında bağ kuracak şekilde kapsamlı bir tefsirinin yapılması; ayetler arasında var olduğu zannedilen ihtilaf ve tenakuzların giderilmesi; nâsih-mensûh, has-âmm, mutlak-mukayyed veya mücmel-müfesser gibi teknik hususların açıklığa kavuşturulmasıdır.

5) Sünnetten Yararlanma: Konunun açıklanmasında, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak nakledilen sünnet esas alınır. Bu sünnet; mücmel olanı açıklayan, mutlak olanı sınırlandıran ve umumî geleni tahsis eden nitelikte değerlendirilir (Zehrânî, 1993, s. 17).

6) Selefi Anlayış ve İctihada Başvurma: Tüm bu süreçte, vahyin naslarını anlama hususunda sâlih selefin görüşüne başvurulur; kişisel akıl yürütme veya içtihada öncelik verilmez. Ancak, yeterli ilmî gerekçeler ortaya konduktan sonra, aklî değerlendirme ve kontrollü içtihada sınırlı olarak yer verilebilir (Zehrânî, 1993, s. 18).

Zehrânî'nin konulu tefsirde takip edilmesini öngördüğü bu sistematik adımlar, söz konusu yöntemin salt tematik bir ayet derlemesinden ibaret olmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu adımlar sayesinde konulu tefsir, ayetler arasındaki anlam bütünlüğünü ve yapısal uyumu esas alan disiplinli bir araştırma yöntemi haline gelmektedir. Böyle bir yaklaşım, Kur'an-ı Kerim'in iç mantığını, anlam derinliğini ve ilahî düzenini muhafaza ederken; bağlamından kopuk, parçacı veya şüpheyeye dayalı yorumların ilmî geçerliliğini sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla Zehrânî'nin ortaya koyduğu metodolojik çerçeve, konulu tefsiri hem teorik hem de uygulamalı düzeyde sistematik ve güvenilir bir yorum zemini olarak temellendirmektedir.

Zehrânî'nin Konulu Tefsir Pratiğinde Ebeveyne İhsân

Zehrânî'nin konulu tefsir pratiği bağlamında ebeveyne ihsân temasının incelendiği bu bölümde; öncelikle ihsân kavramının mahiyeti ve Kur'an'ın bu konuya atfettiği merkezî önem üzerinde durulacaktır. Ardından Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. İsmail'in ebeveynlerine yönelik tutumlarından hareketle Kur'an'daki ideal evlat modelleri betimlenecek; bu doğrultuda asi ve itaatkâr karakterlerin mukayeseli bir analizi sunulacaktır.

İhsânın Tanımı

Ezherî'ye (ö. 370/980) göre *hasen*, güzel olan her şey için kullanılan bir nitelemedir (*el-hasenü: na'tün limâ hasüine*). Bu çerçevede bir şeyin güzel oluşu Arapçada “حَسَنَ الشَّيْءِ” ifadesiyle dile getirilir. Nitekim Yüce Allah, “وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا” buyurarak insanlara güzel söz söylenmesini emretmiştir (el-Bakara 2/83). Ayette yer alan “حُسْنًا” lafzı, bir kıraatte “وَقُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا” şeklinde “حَسَنًا” olarak da okunmuştur (Ezherî, 2001, c. 4, s. 182). Her iki kıraat şu şekilde temellendirilmektedir: Fetha ile okunan kıraatte murad, “قَوْلًا حَسَنًا” terkihi olup “güzel bir söz söyleme” anlamını ifade etmektedir. Damme ve sükûn ile okunan “حُسْنًا” lafzı ise “حَسَنَ” fiilinden türeyen mastar konumunda olup, yalnızca sözle sınırlı kalmayıp daha genel bir anlam alanına sahiptir. Bu itibarla söz konusu kıraat, fetha ile yapılan okunuşa kıyasla daha kapsamlı bir muhtevaya işaret

etmektedir. İstilahta ise ihsân kelimesi, “kötülükte bulunmak” anlamını ifade eden *isâe* (الإساءة) kelimesinin karşıtı olarak iyilik ve güzellik anlamında kullanılmaktadır. Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ihsânın mahiyeti sorulduğunda, ihsânı “Allah’a, O’nu görüyormuşçasına ibadet etmendir; her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir” şeklinde açıklamıştır (Müslim, 1955, c. 1, s. 36).

Hâfız İbn Receb (ö. 795/1393), hadisin bu kısmını şöyle açıklamıştır: “Burada kastedilen, kulun söylediği ve yaptığı her şeyde Rabbini gözettiğini sürekli zihninde canlı tutması, sanki O’nun huzurundaymış gibi davranmasıdır. Bu bilinç; korku, haşyet, ihlâs ve genel anlamda ibadette samimiyeti beraberinde getirir (İbn Receb, 1997, c. 1, s. 93). İhsân kavramının Kur’an-ı Kerim’deki kullanımını çok boyutlu bir nitelik arz etmektedir. Bu kavram, bazı ayetlerde iman ve İslam ile, bazılarında ise takvâ veya sâlih amel ile birlikte zikredilmekte; bunun yanında farklı anlam ve bağlamlarda da yer almaktadır. Bu çalışmada ihsân kavramı, ebeveynle ilişkili yönüyle ele alınacaktır. Zira anne ve babanın Allah katındaki konumu son derece yücedir. Nitekim Yüce Allah, “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا” “إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” “*Rabbim, yalnızca O’na ibadet etmenizi ve ebeveyne iyilikte bulunmanızı kesin olarak emretmiştir.*” (el-İsrâ 17/23) ayetinde ebeveyne ihsânı kendisine kulluk emriyle birlikte zikrederek onların sahip olduğu bu özel değere açıkça işaret etmiştir (Kutub, 2003, c. 4, s. 2220; Zehrânî, 1993, s. 135).

Ebeveyne ihsân; onlarla iyi geçinmek, kendilerine karşı mütevazı olmak, emirlerine uymak, vefatlarından sonra onlar için bağışlanma dileğinde bulunmak, sevdikleri kimselerle ilişkiyi sürdürmek (Kurtubî, 1964, c. 2, s. 13), onlara iyilikte bulunmak, haklarını gözetmek ve onları koruyup kollamak, üzerlerindeki kölelik bağıny kaldırmak ve onlara karşı tahakküm kurmaktan kaçınmak anlamlarına gelmektedir (Kurtubî, 1964, c. 7, s. 132).

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) anlatıyor: Resûlullah'a (s.a.v.), "Allah katında en sevimli amel hangisidir?" diye sordum. Buyurdu ki: "Vaktinde kılınan namazdır." "Sonra hangisidir?" dedim, "Ebeveyne iyilik etmektir" buyurdu. "Peki, ondan sonra hangisidir?" diye sorduğumda ise "Allah yolunda cihat etmektir" cevabını verdi. (Buhârî, 1993, c. 1, s. 197).

Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.), İslam'ın temel direği konumundaki namazdan sonra, ebeveyne iyilikte bulunmayı amellerin en faziletlisi olarak nitelendirmiştir. Bu hususu, tertip ve öncelik bildiren "sonra" edatını kullanmak suretiyle ifade etmiş; böylece ebeveyne ihsânın dinî hayattaki üstün konumuna dikkat çekmiştir (Kurtubî, 1964, c. 8, s. 238).

Kur'an-ı Kerim'in Ebeveyne İhsâna Gösterdiği Özen

Zehrânî, Kur'an-ı Kerim'in ebeveyne ihsâna atfettiği önemi farklı yönleriyle ele almakta ve bu hususu on maddede incelemektedir. Bu bağlamda **ilk olarak**, Yüce Allah'ın kendisine ibadet edilmesi emrini, ebeveyne iyilikte bulunma emriyle birlikte ve ona bitişik şekilde zikretmiş olması dikkat çekmektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" "Rabbin, yalnızca O'na ibadet etmenizi ve ebeveyne iyilikte bulunmanızı kesin olarak emretmiştir." (el-İsrâ 17/23). İbn Kesîr, ilgili ayetin tefsirinde; Cenâb-ı Hakk'ın kullarına, ebeveynlerine karşı ihsân eksenli bir muameleyi şer'î bir yükümlülük olarak emrettiğini vurgulamaktadır (Kurtubî, 1964, c. 8, s. 238; İbn Kesîr, 1998, c. 5, s. 59). Benzer bir vurguya, "Rabbin, yalnızca O'na ibadet etmenizi ve ebeveyne iyilikte bulunmanızı emretmiştir..." (en-Nisâ 4/36) ayetinde de yer verilmektedir.

İkinci olarak, Yüce Allah'ın ebeveyne şükretmeyi kendi şükürüyle birlikte zikretmesi, onların konumunu daha da pekiştirmektedir. Nitekim şu ilahî beyan bu hususu açık biçimde ortaya koymaktadır: "أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ" "Bana ve anne

babana şükret; dönüş yalnız banadır.” (Lokman 31/14). Bu ifade, ebeveyne ihsânın ve onlara karşı sorumluluğun, tevhid bilinciyle doğrudan irtibatlı temel bir ahlâkî ve dinî ilke olarak temellendirildiğini göstermektedir (Zehrânî, 1993, s. 136).

Üçüncü olarak, ebeveyne iyilikte bulunma ve onlara ihsân, onların Müslüman olmalarıyla sınırlı tutulmamış; aksine, inkâr hâlinde bulunmaları durumunda dahi geçerliliğini koruyan ahlâkî bir ilke olarak ortaya konmuştur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَالِقُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ” “Allah, din uğrunda sizinle savaşımayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilikte bulunmanızı ve onlara adaletle davranmanızı yasaklamaz. Şüphesiz Allah, adaletli davrananları sever.” (el-Mümtehine 60/8). Bu ilkenin pratik bir tezahürü olarak Esmâ bint Ebû Bekir’den (r.a.) nakledildiğine göre, annesi müşrik olarak kendisini ziyarete geldiğinde durumu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) arz etmiş ve onunla ilişkisinin sürdürülüp sürdürülemeyeceğini sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), “Evet, annenle bağını sürdür” (Buhârî, 1993, c. 5, s. 2230) buyurarak ebeveyne ihsânın din farklılığına rağmen devam etmesi gerektiğini açıkça ortaya koymuştur.

Anne ve babanın kâfir olmaları durumunda onlarla ilişkiyi sürdürmeye delalet bakımından bundan daha açık olan ayet ise şudur: “وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا” “Eğer seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme; fakat dünya hayatında onlarla iyi bir şekilde geçin.” (Lokman 31/15).

Kurtubî, bu ayeti açıklarken, anne ve babanın kâfir olmaları hâlinde dahi onlarla ilişkiyi sürdürmenin gerekliliğine işaret edildiğini; özellikle fakir olmaları durumunda imkân nispetinde kendilerine malî yardımda bulunmanın, söz ve davranışta yumuşak bir tutum sergilemenin ve onları İslam’a nezaketle davet etmenin bu

ayetin delalet ettiği hususlar arasında yer aldığını ifade etmektedir (Kurtubî, 1964, c. 14, s. 65).

Dördüncü olarak, ebeveyne ihsânda bulunma emrinin, Allah Teâlâ tarafından önceki ümmetlere de yazılmış olması, onların hakkının büyüklüğüne ve konumlarının yüceliğine delalet etmektedir. Nitekim Yüce Allah, İsrâiloğullarından aldığı misakta, yalnızca kendisine kulluk edilmesini emrettikten hemen sonra ebeveyne ihsânı zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا “Bir zamanlar İsrâiloğullarından, “Yalnız Allah’a kulluk edeceksiniz; ve ana babaya, ... iyilik edeceksiniz.”... diyerek söz almıştık.” (el-Bakara 2/83). Bu ayet, ebeveyn hakkının tevhid ilkesiyle birlikte ele alındığını açıkça ortaya koymaktadır. Kurtubî’ye göre ayette geçen “وَبِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” ifadesi, “onlara ebeveyne ihsânda bulunmayı emrettik” anlamına gelmekte olup, Allah Teâlâ’nın anne babanın hakkını kendi hakkıyla birlikte zikretmesi, ilk yaratılışın Allah’tan, terbiye ve yetiştirmenin ise ebeveyn vasıtasıyla gerçekleşmesi sebebiyledir (Kurtubî, 1964, c. 2, s. 13).

İbn Kesîr de bu hususa dikkat çekerek, hakların en yücesinin Allah Teâlâ’nın hakkı olduğunu, bunun ardından mahlûkatın hakları içinde en güçlü ve öncelikli hakkın ebeveyn hakkı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ, kendi hakkını ebeveyn hakkıyla birlikte zikretmiştir. Nitekim yalnızca Allah’a ibadet edilmesi emrinin hemen ardından ebeveyne ihsânın emredildiği bu ayetle birlikte, Yüce Allah’a şükür ile ebeveyne şükürün bir arada zikredildiği “أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ” “Bana ve ebeveynine şükret; dönüş yalnız banadır.” (Lokman 31/14) ayeti de aynı anlam bütünlüğünü pekiştirmektedir (İbn Kesîr, 1998, c. 1, s. 209).

Burada Allah Teâlâ’nın hakkı ile anne babanın hakkının birlikte zikredilmesiyle kastedilen husus; gerek bu ayette gerekse İsrâ ve Nisâ surelerinde yer alan benzeri ayetlerde, yalnızca Allah’a ibadet edilmesi emrinin hemen ardından ebeveyne ihsânın

emredilmiş olmasıdır. Aynı şekilde, Yüce Allah'a şükür ile ebeveyne şükürün birlikte zikredildiği “أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ” “Bana ve ebeveynine şükret; dönüş yalnız banadır.” (Lokman 31/14) ayeti de buna dahildir (Zehrânî, 1993, ss. 137-138).

Beşinci olarak, Yüce Allah, ebeveyne isyanı (*‘ukûk*), şirkle birlikte zikretmiştir. Nitekim şöyle buyurmuştur: “قُلْ تَعَالُوا أَنْتُمْ وَمَا حَرَّمَ” “De ki: Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın; ebeveyne de iyilikte bulunun!” (el-En‘âm 6/151).

Bu ayette Allah Teâlâ, kendisine şirk koşmayı yasaklamış, bunun hemen ardından ebeveyne ihsânda bulunmayı emretmiştir. Zira bir fiilin emredilmesi, zıddının yasaklanmasını da içermekte; bu da ebeveyne ihsânı terk etmenin haram kılındığını göstermektedir. Ebeveyne kötülükte bulunmamak tek başına yeterli görülmemiş, bunun ötesinde onlara ihsânda bulunma açık bir emirle vurgulanmıştır. Böylece hem ebeveyne kötülük yapmanın haramlığı hem de onlara iyilikte bulunmanın gerekliliği birlikte ifade edilmiştir (Kâsimî, 2003, c. 4, s. 535). Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de ebeveyne isyanın, yedi büyük helâk edici günah arasında yer aldığını haber vermiştir.

Altıncı olarak, ebeveyne için dua edilmesi ve onlar adına bağışlanma dileğinde bulunulması emredilmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّبَانِي صَغِيرًا” “De ki: Rabbinim! Küçüklüğümde beni yetiştirdikleri gibi, sen de onlara merhamet et.” (el-İsrâ 17/24). Kurtubî, bu ayetteki hitabın lafzen Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yöneltilmiş olmakla birlikte, hüküm ve maksadın onun ümmetini kapsadığını ifade eder. Zira söz konusu ayetin nüzülü esnasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) anne ve babası hayatta bulunmamaktadır (Kurtubî, 1964, c. 10, s. 244).

Yüce Allah, Hz. İbrahim'in (a.s.) ebeveyniyle ilgili tutumunu da zikrederek şöyle buyurmuştur: “رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ”

”الْحِسَابُ“ “Rabbimiz! Hesap gününde beni, ebeveynimi ve müminleri bağışla.” (İbrâhîm 14/41). Âlimler, Hz. İbrahim’in (a.s.) babasına yönelik bu şefkatli tutumunun, onun Allah’a düşman olduğu kendisine açıkça belli olmadan önce gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Hz. İbrahim’in (a.s.) babasına yönelik bir diğer tutumu ise, kendisinden gördüğü kötü muameleye karşılık ona iyilikle mukabele etmiş olmasıdır. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا” “Dedi ki: Sana selâm olsun; Rabbimden senin için bağışlanma dileyeceğim. Şüphesiz O bana karşı çok lütufkârdır.” (Meryem 19/47). İbn Kesîr, Hz. İbrahim’in babasına hitaben söylediği “Sana selâm olsun” ifadesinin, kendisinden ona herhangi bir kötülük ve eziyetin ulaşmayacağını bildiren bir güvence anlamı taşıdığını, bunun da babalık hakkına gösterilen saygının bir tezahürü olduğunu ifade eder. “Rabbimden senin için bağışlanma dileyeceğim” sözüyle ise, Allah’tan onun hidayetini ve günahlarının bağışlanmasını talep ettiğini belirtir. Nitekim Hz. İbrahim’in, uzun bir süre babası için bağışlanma dileğinde bulunduğu rivayet edilmiştir (Zehrânî, 1993, s. 138).

Müslümanlar, İslam’ın ilk dönemlerinde müşrik olan yakınları ve aile fertleri için bağışlanma dileğinde bulunmuşlardır. Bu tutum, İbrahim (a.s.)’ın bu konudaki uygulamasını örnek almalarından kaynaklanmaktaydı. Nihayet Yüce Allah şu ayeti indirmiştir: “قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ” “İbrahim’de ve onunla birlikte olanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine şöyle demişlerdi: ‘Biz sizden ve Allah’ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız.’” Ayetin devamında Allah Teâlâ, Hz. İbrahim’in babasına yönelik tutumunu istisna ederek şöyle buyurmuştur: “إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ” “İbrahim’in babasına ‘Senin için mutlaka bağışlanma dileyeceğim; fakat Allah katında senin için hiçbir şeye gücüm yetmez’ demesi hariç.” (el-Mümtehine 60/4). Ardından Yüce Allah, Hz. İbrahim’in bu tutumdan vazgeçtiğini ve

ondan döndüğünü ifade ederek şöyle buyurmuştur (İbn Kesîr, 1998, c. 5, s. 209): “ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ” “İbrahim’in babası için bağışlanma dilemesi, sadece ona verdiği bir sözden dolayıydı. Babasının Allah’a düşman olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim çok duyarlı ve yumuşak huyluydu.” (et-Tevbe 9/114).

Hiz. İbrahim’den önce, Hiz. Nûh da (a.s.) Rabbine yönelmiş ve kendisi, anne babası ile müminler için bağışlanma dilemiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ ” “Rabbim! Beni, anne babamı, evime mümin olarak girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla; zalimlerin ise yalnızca helâkini artır.” (Nûh 71/28). Bazı âlimler, Hiz. Nûh’un anne ve babasının Müslüman olduğunu ifade etmişlerdir; bu da onun bağış dileme tutumunun hem kendi ailesi hem de ümmetin fertleri için örnek teşkil ettiğini göstermektedir (Kurtubî, 1964, c. 18, s. 313).

Yedinci olarak, Yüce Allah ebeveyne iyilik konusunda ümmetin örnek alması ve onlara uyması için bazı peygamberlerin hayatlarından kesitler sunmuştur. Bu durum, ebeveyne verilen önemin bir başka göstergesidir. Bu hususta özellikle Yahya, İsa ve İsmail (a.s.)’ın ebeveynlerine karşı sergiledikleri örnek tutumlar ön plana çıkmaktadır.

Hiz. Yahya’nın (a.s.) Ebeveynine Karşı Tutumu

Yüce Allah Hiz. Yahya’nın ebeveynine karşı sergilediği örnek tutumu zikrederek şöyle buyurmuştur: “ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا ” “Anne babasına karşı da çok iyi davranan biriydi; zorba ve asi değildi.” (Meryem 19/14). Bu ayet, iyilik ve ihsânın, ebeveyne isyan ve karşı gelmekten uzak durmanın açık bir örneğini ortaya koymaktadır.

İbn Kesîr şöyle demiştir: Yüce Allah, (Yahya'nın) Rabbine olan itaatinden, onu merhamet dolu, tertemiz ve takva sahibi biri olarak yarattığından bahsettikten sonra; (sözü) onun anne-babasına olan itatine, onlara yönelik iyiliğine (birr) ve gerek söz gerekse eylemde gerek emir gerekse nehiy hususunda onlara isyan etmekten kaçınmasına getirmiştir. Bu sebeple (Allah onun hakkında): “وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً” “O, azgın bir zorba değildi” (Meryem, 19/14) buyurmuştur. Ardından, bu güzel vasıflara karşılık bir mükafat olarak şöyle buyurmuştur: “وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا” “Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selam olsun.” (Meryem, 19/15). Yani, bu üç (kritik) durumda o, emniyet ve selamet altındadır (İbn Kesîr, 1998, c. 5, s. 193; Zehrânî, 1993, s. 139).

Hiz. İsa'nın (a.s.) Annesine Karşı Tutumu

Yüce Allah, Hiz. İsa'nın annesine karşı sergilediği örnek tutumu zikrederek şöyle buyurmuştur: “وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً” “Beni anneme saygılı/hürmetkar kıldı; beni azgın bir zorba ve bedbaht yapmadı.” (Meryem 19/32). Hiz. İsa'nın (a.s.) annesine yönelik iyiliği, ayette zekât emrinden ve bu ibadetteki süreklilik vurgusundan hemen sonra zikredilmiştir. Bu durum, Rabb'e itaat ile ebeveyne itaat arasındaki sarsılmaz bağın bir göstergesidir. İbn Kesîr bu hususta şu değerlendirmelerde bulunur: “وَبَرّاً بِوَالِدَتِي” “Beni anneme saygılı kıldı” ifadesi, “Rabbim bana anneme iyilik etmemi emretti” anlamına gelmektedir.

Bu emrin Allah'a itaatle birlikte zikredilmesi, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a ibadet ile ebeveyne itaat emirlerinin sıklıkla birlikte yer almasından kaynaklanmaktadır. “وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً” “Beni azgın bir zorba ve bedbaht yapmadı” ifadesi ise, “Rabbim beni O'na ibadet etmekten, O'na itaat etmekten ve anneme iyilikte bulunmaktan geri duran kibirli bir zorba kılmadı; aksi takdirde bu

isyanım sebebiyle bedbaht (şakî) olurum” manasına gelmektedir (İbn Kesîr, 1998, c. 5, s. 203).

İsmail (a.s.)’in Babası İbrahim (a.s.)’e Karşı Tutumu

Yüce Allah Hz. İsmail’in babasına karşı sergilediği örnek tutumu zikrederek şöyle buyurmuştur: “فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ وَتَرَكَنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ” “Biz ona yumuşak huylu bir oğul müjdeledik. O çocuk, babasıyla birlikte çalışacak çağa gelince, (İbrahim) dedi ki: ‘Yavrucuğum! Rüyamda seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin?’ O da dedi ki: ‘Babacığım! Sana emredileni yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.’ İkisi de teslim olunca ve İbrahim onu yüzüstü yatırınca, ona şöyle seslendik: ‘Ey İbrahim! Rühayı gerçekleştirdin.’ Biz iyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandı. Biz kurtuluş fidyesi olarak, ona büyük bir kurbanlık verdik. Ve sonradan gelenler arasında onun için güzel bir nam bıraktık. İbrahim’e selâm olsun.” (es-Sâffât 37/101-109). Bu kıssa, Hz. İsmail’in (a.s.) babasına karşı gösterdiği teslimiyetin, saygının ve itaatın zirve örneklerinden biridir. O, babasının gördüğü ilahî emri sorgulamadan kabul etmiş, bunu Allah’ın emri olarak görmüş ve sabırla karşılamıştır. Bu tutum, ebeveyne itaate dair Kur’ânî öğretinin en çarpıcı örneklerinden biridir.

Sekizinci olarak, Kur’an’ın ebeveyn için infakta bulunmaya yönlendirmesidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ” “Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: ‘Hayır olarak ne infak ederseniz, anne-baba, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Yaptığımız her hayrı Allah hakkıyla bilmektedir.’” (el-Bakara 2/215). Bu ayet, infakın hangi

alanlara yöneltmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Öncelikle anne-baba zikredilmiş, ardından diğer muhtaç gruplar sıralanmıştır. İbn Meymûn b. Mihrân bu ayeti okuduktan sonra şöyle demiştir: “İşte infakın yapılacağı yerler bunlardır. Burada ne davuldan ne zurnadan ne tahta süslemelerden ne de duvarların süslenmesinden söz edilmiştir” (İbn Kesîr, 1998, c. 1, s. 428). İbn Meymûn, ayette sayılan harcama kalemlerinin temel ihtiyaçlar ve hayır yolları olduğuna dikkat çekmiş; malın israf sayılan veya İslam’ın hoş görmediği lüks ve eğlence harcamalarına tüketilmemesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu anlamı destekleyen rivayetlerde de infakta önceliğin anne-babaya, sonra en yakın akrabalara verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Dokuzuncu olarak, önemi sebebiyle annenin genel ifade sonrasında özellikle anılmasıdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا” “Biz insana ebeveynine iyi davranmasını tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu.” (el-Ahkâf 46/15). Bu ayette anne-babaya iyilik genel bir ilke olarak zikredildikten sonra, özellikle annenin çektiği zahmetler vurgulanmıştır. Bu vurgu, annenin hakkının büyüklüğünü ve ona karşı sorumluluğun ağırlığını açıkça ortaya koymaktadır (Zehrânî, 1993, s. 140).

Anne, hamilelik sebebiyle imtihan, yorgunluk ve meşakkat bakımından kat kat sıkıntılara maruz kalır. Bu zorluklar, hamileliğin ilk safhasında başlayan bulantı ve halsizlikten, çocuğun taşınmasının getirdiği ağırlığa kadar uzanır. Kur’an-ı Kerim, bu bağlamda iki ağır süreci özellikle vurgulamıştır: Hamilelik ve doğum. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا” “Biz insana anne-babasına iyi davranmasını tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu” (el-Ahkâf 46/15). Bu ayette annenin katlandığı iki temel sıkıntı açıkça ifade edilmekte; böylece onun fedakârlığının büyüklüğüne dikkat çekilmektedir. Hadiste de insanlardan en çok iyi muamele ve güzel

davranışı hak eden kimsenin anne olduğu, bunun üç kez vurgulandığı; daha sonra babanın geldiği ifade edilmiştir. Bu durum, annenin hakkının büyüklüğünü hem Kur'an hem de sünnet açısından açıkça ortaya koymaktadır.

Onuncu olarak, Kur'an'ın ebeveynle nasıl ilişki kurulacağını açıklamasıdır. Kur'an-ı Kerim, anne-baba ile ilişkiler konusunda evlatları, ebeveyne itaat edip iyilikte bulunanlar ve onlara isyan ederek kötülük yapanlar şeklinde iki ana grupta ele almaktadır:

Ebeveynine İtaat Edip Onlara İyilikte Bulunan Evlatlar

Bu grup, başta peygamberler olmak üzere Kur'an'da övülen örnek şahsiyetlerle temsil edilmektedir. Nuh, İbrahim, Yahya, İsa, İsmail ve Yusuf (hepsine ve Peygamberimize en üstün salât ve selâm olsun), ebeveynlerine yönelik şu tutumlarla öne çıkmaktadır: Onlar için dua etmeleri, sözlerinde yumuşak davranmaları, kendilerine yapılan iyiliği unutmamaları ve çeşitli şekillerde anne-babaya iyilikte bulunmaları bu tutumların başında gelmektedir.

Ebeveynine İsyân Edip Onlara Kötülük Yapan Evlatlar

Ebeveynine asi olan ve onlara karşı gelen evlatlar, Kur'an'da iki karakter üzerinden açıklanmıştır:

a) Hz. Nuh'un oğlu: O, babasından kaçmış, uyarılarını dinlememiş ve kendisine emredilene itaat etmemiştir. Sonuç olarak, inkârı ve isyanı sebebiyle boğulanlar arasında yer almıştır.

b) Anne-babasına karşı çıkan ve hakkı inkâr eden kimse: Bu karakter, Kur'an'da şöyle tasvir edilmiştir: “وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ افٍّ لَكُمَا أَنَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَكْبِرَانِ اللَّهُ وَبِئْسَ الَّذِي آمَنَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّهِمْ فَذَلَّخَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مَنْ “الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ” Anne ve babasına: ‘Öf size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken, beni yeniden diriltileceğimle mi tehdit ediyorsunuz?’ diyen kimseye gelince... Ebeveyni Allah'tan yardım isteyerek: ‘Yazıklar olsun sana! İman et; Allah'ın vaadi gerçektir’

derler. O ise: ‘Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir’ der. İşte bunlar, kendilerinden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları arasında haklarında hüküm verilmiş kimselerdir. Şüphesiz onlar ziyana uğrayanlardır.” (el-Ahkâf 46/17-18). Bu ayetler, anne-babaya karşı gelmenin sadece ahlâkî bir kusur değil, aynı zamanda imanla doğrudan ilişkili ağır bir sapma olduğunu ortaya koymaktadır (Zehrânî, 1993, s. 141).

Ebeveyne İhsân Temasının Zehrânî’nin Konulu Tefsir Pratiği Açısından Analizi

Çalışmada ele alınan ebeveyne ihsân teması, Zehrânî’nin konulu tefsirdeki bütüncül ve sistematik yönteminin somut bir tezahürü olarak kavramsal temellendirme, ayetleri birleştirme ve rivayetlerle destekleme pratiğini gözler önüne sermektedir.

Ahmed Abdullah ez-Zehrânî’nin konulu tefsir pratiği, yöntemsel tutarlılığı ve uygulamaya dönük açıklığı bakımından dikkat çekici güçlü yönler barındırmaktadır. Özellikle ebeveyne ihsân teması üzerinden yürütülen analiz, bu yöntemin Kur’an’ın ahlâkî ve toplumsal mesajlarını bütüncül biçimde ele almaya elverişli olduğunu göstermektedir.

Her şeyden önce Zehrânî, konulu tefsirde kavram merkezli bir yaklaşımı esas almakta ve ele alınan temayı lügavî ve ıstilahî zemine oturtarak ihsân kavramının anlam alanını dilbilimsel veriler ışığında belirlemekte; böylece ayetleri rastgele değil bilinçli bir anlam çerçevesinde ele alarak konulu tefsirin yüzeysel bir tematik derlemeye indirgenmesini engelleyen önemli bir yöntemsel kazanım ortaya koymaktadır.

Zehrânî’nin pratiğinin bir diğer güçlü yönü, ayetleri Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde ele almasıdır. Ebeveyne ihsân konusuna ilişkin ayetler, farklı sure ve bağlamlarda yer almalarına rağmen, anlam merkezli bir tasnife tabi tutularak sistematik biçimde bir araya getirilmiştir. Bu yaklaşım, Kur’an’daki dağınık gibi

görünen verilerin aslında tutarlı bir ahlâkî söylem oluşturduğunu göstermekte ve konulu tefsirin bütüncül okuma imkânını somutlaştırmaktadır.

Zehrânî, konulu tefsir pratiğinde sahih hadisler, sahabe sözleri ve klasik müfessirlerin görüşlerini destekleyici unsurlar olarak kullanmaktadır. Bu tutum hem rivayet geleneğiyle irtibatı korumakta hem de ayetin anlamını rivayetle sınırlayan daraltıcı yaklaşımlardan uzak durulduğunu göstermektedir. Böylece konulu tefsir, klasik tefsir birikimiyle çatışan değil, onu tamamlayan bir yöntem olarak konumlandırılmaktadır.

Zehrânî'nin pratiğinin dikkat çeken bir diğer yönü, ahlâkî ve normatif sonuçlara ulaşma konusundaki açıklığıdır. Ebeveyne ihsân temasının iman, tevhid ve ahlâk ilkeleriyle ilişkilendirilmesi, konulu tefsirin yalnızca betimleyici değil, yönlendirici bir işlev de üstlendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Zehrânî'nin konulu tefsire dair ortaya koyduğu teorik ilkeleri ebeveyne ihsân örneğinde büyük ölçüde başarılı bir biçimde uyguladığı söylenebilir. Ayetlerin sistematik biçimde derlenmesi, bağlamın gözetilmesi, rivayet ve klasik tefsir birikiminin dengeli kullanımı ve ahlâkî bütünlüğün korunması, yöntemin pratikte işlerliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Ahmed Abdullah ez-Zehrânî'nin konulu tefsir pratiğini ebeveyne ihsân teması örneği üzerinden ele alarak, söz konusu yöntemin teorik çerçevesini ve uygulama biçimini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda öncelikle konulu tefsire ilişkin temel kavramsal ve metodolojik bilgiler sunulmuş; bu bilgilerin, konulu tefsir yönteminin iskeletini oluşturan esaslar olduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda Zehrânî tarafından tefsir ve konulu tefsirin tanımı yapılmış, ardından bu yöntemin tefsir ilmine sağladığı katkılar üzerinde durulmuştur.

Devamında konulu tefsir anlayışının doğuşu ve tarihsel gelişimi ele alınmış; bazı yaygın kabullerin aksine, konulu tefsirin modern dönemde ortaya çıkan yeni bir yöneliş olmadığı, aksine tefsir tarihinin erken dönemlerinden itibaren farklı isimler ve biçimler altında varlığını sürdürdüğü vurgulanmıştır. Bu çerçevede konulu tefsir sahasında kaleme alınmış eserlerden örnekler verilerek söz konusu süreklilik somutlaştırılmıştır. Ardından konulu tefsirde kullanılan yöntemler analiz edilmiş; hangi metodun hangi şartlar altında daha işlevsel sonuçlar doğurabileceği tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise konulu tefsirin uygulama örneklerine yer verilmiş ve ilk bölümde belirlenen esaslar doğrultusunda Zehrânî'nin çalışmalarında ele aldığı konular arasından ebeveyne ihsân teması seçilmiştir. Bu tema, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmiş; konuyla ilgili ayetler bir araya getirilerek nüzul sebepleriyle birlikte ele alınmıştır. Ayrıca sahih hadisler ve sahabe rivayetleri ışığında konunun çerçevesi belirlenmiş, ardından bazı müfessir ve âlimlerin görüşlerine başvurularak farklı yaklaşımlar mukayeseli biçimde incelenmiştir. Bu süreçte yapılan tartışmalara değinilmiş ve nihayetinde tercihler gerekçeleriyle ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak Zehrânî'nin konulu tefsir pratiğinde, Kur'an'ın ebeveyne ihsân konusuna ilişkin vermek istediği mesajın bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığı görülmüştür. Böylece ilâhî hitabın bu konudaki temel ilkeleri, parçacı yorumlardan uzak bir biçimde, sistematik ve anlaşılır bir çerçeve içinde okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır. Bu durum, konulu tefsir yönteminin Kur'an'ın ahlâkî ve toplumsal mesajlarını kavramada önemli imkânlar sunduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Buhârî, M. b. İ. (1993). *Sahîhu'l-Buhârî* (M. D. el-Bûğa, thk.). Dâru İbn Kesîr–Dâru'l-Yemâme.

Ebu'n-Nîl, M. A. (1987). *Dirâsât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm mine't-tefsîri'l-mevdû'î*. Dâru'l-Fikri'l-İslâmî.

Ezherî, M. b. A. (2001). *Tehzîbü'l-luga* (M. A. Mur'ib, thk.). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

Fermâvî, A. (1977). *el-Bidâye fi't-tefsîri'l-mevdû'î*. Mektebetü Cumhûriyyeti Mısr.

Fîrûzâbâdî, M. b. Y. (2005). *el-Kâmûsu'l-muhît* (M. N. el-'İrksûsî ve diğeri, thk.). Muessesetü'r-Risâle.

İbn Âşûr, M. T. (1984). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Dâru't-Tûnisiyye.

İbn Fâris, A. b. Z. (1969). *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (A. M. Hârûn, thk.). Dâru'l-Cîl–Dâru'l-Fikr.

İbn Kesîr, E. F. (1998). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (M. H. Şemsuddîn, thk.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Receb, Z. A. b. Ş. (1997). *Câmi'u'l-ulûmi ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim* (Ş. el-Arnâût, thk.). Muessesetü'r-Risâle.

İbnu'l-Cevzî, E. F. C. (1987). *Nuzhetü'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâ'ir* (M. A. K. er-Râdî, thk.). Muessesetü'r-Risâle.

Müslim b. Haccâc. (1955). *Sahîhu Müslim* (M. F. Abdulbâkî, thk.). Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu.

Kâsım, M. A. Y., & Kûmî, A. S. (1982). *et-Tefsîru'l-mevdû'î li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yayınevi yok.

Kâsimî, C. (2003). *Tefsîru'l-Kâsimî: Mehâsinu't-te'vîl* (M. B. Uyûnu's-Sûd, thk.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Kurtubî, M. b. A. (1964). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (A. el-Berdûnî & İ. Eттаfeyyiş, thk.). Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Kutub, S. (2003). *Fî zilâli'l-Kur'an*. Dâru'ş-Şurûk.

Merâğî, A. M. (1946). *Tefsîru'l-Merâğî*. Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih.

Mukâtil b. Süleyman. (1989). *Tefsîru hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* ('U. b. A. el-'Ubeyd, thk.). el-Câmi'atü'l-İslâmiyye.

Süyûtî, C. A. (1974). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (M. E. el-Fadl İbrâhîm, thk.). el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb.

Zehrânî, A. b. A. (1993). et-Tefsîru'l-mevdû'î li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve nemâzicu minhû. *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, 25(100), 11–170.

Zehrânî, A. b. A. (2006). Te'emmulâtün Kur'âniyye: Min nebe'i Mûsâ ve Fir'avn. *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtübî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 1(1), 16–74.

Zerkeşî, B. M. (1957). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (M. E. el-Fadl İbrâhîm, thk.). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

el-Mektebetü'ş-Şâmîle. (2025, 23 Kasım). Ahmed b. Abdullah ez-Zehrânî yazar sayfası. <https://shamela.ws/author/1595>

BÖLÜM 3

THE CONTRIBUTION OF *DURUSU'L-KUR'AN* TO ETHICAL THOUGHT IN THE CONTEXT OF SŪRA AL-BAQARA: A COMPARATIVE ANALYSIS

MURAT KAYACAN¹

Introduction

Throughout history, religion has served as a foundational force in shaping human life—offering moral guidance, social cohesion, existential meaning, and a sense of purpose to individuals and communities alike.(Husen, 2025, s. 1) In this broader context of religious influence and moral formation, *Durusu'l-Kur'an* is a book intended for the public, presented in a conversational style, explaining the Qur'ān verse by verse, aiming to persuade and inspire.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/19) It is a work written for the purpose of enabling the public to know, understand, and live Islam. This effort, which makes the meaning of the verses more accessible and practicable, shows the author's original perspective and approach. Rather than presenting the Qur'ān in a thematic manner, the author has chosen to narrate it verse by verse. While acknowledging that the Qur'ān is a clear book, the author, by

¹ Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Orcid: 0000-0003-2131-0692.

deriving from the verses, expresses his knowledge and thoughts in written form, with the hope of earning rewards from Allah. Therefore, he does not refer to this work as a tafsir (Qur'anic exegesis).(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/15) The author is aware that due to the method of narrating based on the text of the verses, readers may feel as if the verses are being read and explained without any reference to tafsir sources. However, it should be noted that the author did consult tafsirs while preparing the work. While the author provides specific meanings for certain words, he has chosen not to engage in linguistic debates or provide detailed explanations on specific topics, and he has also refrained from compiling and comparing narrations.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/16) The author clarifies that his interpretations are not intended as definitive explanations or rulings (*hukm*) but rather sharing his own thoughts and insights based on the context of the verses. The author has been careful not to claim his preferences as the only correct ones, striving to avoid mistakes. The author, who avoids delving into jurisprudential matters and especially their details,(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/17) also prefers to stay away from debates regarding narrations (*al-riwāyāt*), directing those interested in such discussions to refer to tafsir works. The author has particularly made an effort to distance himself from narrations with *Isrā'iliyāt*.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/17-18) He has shared contextual information about the circumstances of revelation to aid the understanding of the verses, using the term "context of revelation" instead of "reason for revelation" to acknowledge the differences in narrations attributed to the reasons for revelation.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/18)

During the study on *Durusu'l-Kur'an*, comparative research method will be used which uses two or more subjects to study and provides the opportunity to look “through different eyes” at a familiar situation.(Matthews & Ross, 2010, ss. 131, 475) Through this method, we will see the differences and similarities between

different perspectives of exegetes and philosophers regarding ethics. In terms of examining Saim Açıkgözoğlu's ethical views at the exemplification level, his interpretations of sūra al-Baqara were considered sufficient. At the micro level, this approach will provide an opportunity to evaluate his contribution to moral thought. To provide an opportunity for comparative analysis of his ethical interpretations, references will be made to the works of both Islamic scholars and Western philosophers who have focused on the subject of ethics. In sections where the names of Islamic scholars and Western philosophers are specifically mentioned, tables have been included to facilitate a clearer understanding of the comparison. When providing translations of the Qur'ānic verses, Açıkgözoğlu's preferences will be taken into account. The findings of this study demonstrate that *Durusu'l-Kur'an* contributes to moral thought and that these contributions are valuable in both academic literature and practical applications in daily life.

Religious Ethics, Ethical Challenges, and Qur'ānic Ethics

This section delves into the interplay between religious ethics, ethical challenges, and Qur'ānic ethics. It explores the consequences of deviating from divine guidance in a society, leading to the corruption of moral values and the inability to discern between good and evil, right and wrong. Açıkgözoğlu's critique focuses on individuals who outwardly profess belief but fail to embody Islamic ethics holistically, selectively adhering to religious rules that align with their personal value judgments.

In a society that turns away from the guidance of divine revelation, the corruption of moral and human values, such as distinguishing between good and evil, right and wrong, beautiful and ugly, beneficial and harmful, becomes inevitable: (Kısa, 2008, s. 18) "*Behold, they are mischief-makers, but they perceive it not.*" (al-Baqara 2/12). They are the ones who oppose God's commands,

transgress His limits, commit acts of disobedience, and abandon His obligations.(Ṭabarī, 1422/2001, s. 1/301) They appear to be believers but commit crimes such as betraying the secrets of the believers to the disbelievers and taking them as allies.(Sa'dī, 1420/2000, s. 42) Açıkgözoğlu highlights that those people do not fully embrace Islamic ethics as a whole, along with other elements of Islam. They refrain from truly embodying Muslim ethics. However, these hypocrites will not have a problem with religious rules that they believe do not contradict their own value judgments.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/72-73) It appears that, contrary to American professor of philosophy Erik J. Wielenberg's (1972-) perspective on subjective morality, Açıkgözoğlu opposes the idea that morality is subjective. Islamic ethics should be taken as a whole. This approach brings to mind William Lane Craig, who sees God as the source and foundation of objective morality.(Craig & Wielenberg, 2021, s. 1x)

One of the ways in which the Qur'ān challenges the disbelievers is by containing knowledge that an unlettered person and their community could not have known, including ethical matters.(Karaman vd., 2014, s. 1/89) Additionally, it focuses on topics—such as worship, moral exhortation, renunciation of the world, and eschatological preference—which, by their nature, are less conducive to eloquence. Yet the Qur'ān attains an unparalleled level of rhetorical excellence:(Rāzī, 1420/1999, s. 2/347-348) *“If you are in doubt about what We have revealed to Our servant, then produce a sūra like it and call upon your witnesses other than Allah if you should be truthful.”* (al-Baqara 2/23). Based on this verse, it is said that the Qur'ān challenges the disbelievers by containing legislative excellence and by providing rulings that are suitable for all times and places.(Zuḥaylī, 1418/1997, s. 1/101) In harmony with this approach Açıkgözoğlu emphasises the linguistic challenge of the Qur'ān and states that it also challenges the disbelievers with its moral beauty. In this aspect as well, the disbelievers will be

incapable.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/92) In line with the verse, Açıkgözoğlu differs from German philosopher Immanuel Kant (1724-1804), who did not see the need for God's existence in matters of ethics. Kant's "categorical imperative," which states, "Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law." ties the moral to a human test rather than to God.(Kemp, 1958, s. 63)

The Qur'ān promises paradise to Muslims who have faith and demonstrate practical adherence to their beliefs. This "practice" is said to encompass actions associated with moral values such as asceticism, piety, righteousness, sincerity, staying on the right path, contentment, modesty, integrity, courage, respect, loyalty, modesty, generosity, patience, forgiveness, and mercy.(Bursawī, t.y., s. 1/84) The related verse states: "*Give good tidings to those who believe and do righteous deeds (ṣāliḥāt) that they will have gardens [in Paradise] beneath which rivers flow. Whenever they are provided with a provision of fruit therefrom, they will say, 'This is what we were provided with before.' And it is given to them in likeness. And they will have therein purified spouses, and they will abide therein eternally.*" (al-Baqara 2/25). In the realm of the term "ṣāliḥāt" mentioned in the verse, Açıkgözoğlu explains that it refers to what is good, right, and leads to the right path. He suggests that even non-believers can do righteous deeds, but in the *afterlife*, these deeds will not be rewarded. As stated by Açıkgözoğlu, righteous deeds include everything that the Qur'ān and Sunna deem correct and encourage, as well as actions that the human intellect considers right, good, and beneficial to others, as long as they are not contradictory to the Qur'ān and Sunna. One of the elements encompassed by righteous deeds is Qur'ānic morality.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/95) He considers the intellect as a determining factor in defining what is good but does not view it as an independent authority in this regard.

This approach resonates with Kant’s principle: “Practical reason requires obedience to the moral law.”(Walter, 1917, s. 272)

Overall, based on the mentioned verses, Açıkgözoğlu criticizes those who do not accept Islamic morality as a whole and highlights that the Qur’ān, which challenges the non-believers, renders them ineffective through its moral beauty. The Qur’ān promises paradise to Muslims who have faith and demonstrate practical adherence to their beliefs. In this context, the concept of *ṣāliḥāt* encompasses moral values. Açıkgözoğlu states that righteous deeds include what the Qur’ān and Sunna regard correct, what the human intellect approves, and what is beneficial. [Table 1](#) below will help us compare Açıkgözoğlu's religious ethics, ethical challenges, and Qur’ānic ethics perspective with the moral theories of Western philosophers and highlight the fundamental differences discussed in this part.

Table 1. Religious Ethics, Ethical Challenges, and Qur’ānic Ethics

<i>Perspective/Statement</i>	<i>Opposing Perspective/Statement</i>
<i>Açıkgözoğlu opposes the idea of subjective morality</i>	<i>Erik J. Wielenberg's perspective on subjective morality</i>
<i>Açıkgözoğlu differs from Immanuel Kant's perspective on the need for God's existence in matters of ethics</i>	<i>Immanuel Kant's perspective on the moral test tied to human reason</i>
<i>Açıkgözoğlu's view of the intellect as a determining factor in defining good, but not as an independent authority</i>	<i>Kant's perspective on practical reason requiring obedience to the moral law</i>

Ethical Awareness, Limitations, and Piousness

Within this section, the negative consequences awaiting those who choose ingratitude (disbelievers) will be discussed, highlighting the similarity between the faith-action coherence described in the Qur’ān and Kant’s categorical imperative. The

relationship between patience and ethics will be addressed, thus demonstrating the harmony between ethics and faith.

Those who deny Allah and His messengers and reject His signs (Sam‘ānī, 1418/1997, s. 1/70) are said to face a difficult situation in the hereafter: “*Indeed, those who disbelieve and deny Our verses, they are the companions of the Fire; they will abide therein for ages.*” (al-Baqara 2/39). In this context, Açıkgözoğlu considers those who claim that the moral standards derived from the Qur’ān are not correct and should be abandoned as one of the reasons for being subjected to the mentioned punishment. (S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/146) He draws attention to the consequences of the crimes committed in this world and their punishment in the hereafter. In contrast to Açıkgözoğlu, Bertrand Russell (1872-1970) expresses his belief that any humane person cannot believe in eternal punishment. (Russel, 1965, s. 17)

One of the verses that confirms the idea that every law, whether material, social, logical, or otherwise, obliges all individuals under its jurisdiction to conform to a unified system, as it cannot be a universal rule otherwise, is the following verse: (Drāz, 1418/1998, s. 53) “*Do you enjoin righteousness upon the people and forget yourselves while you recite the Scripture? Then will you not reason?*” (al-Baqara 2/44). Maintained by al-Suddī (d. 127/745), this verse alludes to the Children of Israel who called people to obey Allah, abstain from disobedience, and do good, yet acted contrary to their own call. (Zuḥaylī, 1418/1997, s. 1/155) Building upon this verse and highlighting the limitations of human beings, Açıkgözoğlu argues that no one can be compelled to perform non-obligatory acts of kindness based on Qur’ānic ethics. Continuously performing non-obligatory acts of kindness is not something that a person can always manage. However, those who are aware of moral virtues should bring them into the agenda, even if they are not able to fulfil them all in practice. Otherwise, Islam becomes unknown. (S. Açıkgözoğlu,

2021, s. 1/157) In a manner reminiscent of the message in the verse, Kant regards acting in conformity with the principle that individuals can will to be a universal law as praiseworthy. His categorical imperative avers that people should act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law.(Wiltermuth & Flynn, 2013, s. 1004)

The good Muslim is a man who preserves self-control and patience in the face of the passions which arise within him. He subordinates passion and impulse to reasonable and ethical self-restraint:(Lapidus, 1976, s. 97) “*Seek help through patience and prayer. Indeed, it is difficult except for the humbly submissive [to Allah]*” (al-Baqara 2/45). Based on this verse, Açıkgözoğlu emphasizes that a Muslim should make the necessary cause-and-effect connections and exercise patience in order to achieve what they desire. In this context, he identifies certain objectives for Muslims, one of which is the “piousness morality.” Maintained by him, being a muhsin (pious) means “doing good things one knows to the best of their ability, for the sake of Allah’s pleasure.”(A. S. Açıkgözoğlu, 2020, s. 91) A Muslim, in his view, aspires to live and die as a pious and virtuous Muslim in the way of Allah.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/158-159) In contrast to Açıkgözoğlu, philosopher John Stuart Mill (1806-1873) saw religious doctrines as empty shells and religious institutions as fortresses of corruption and reaction.(Carr, 1962, s. 495)

Ultimately, the verses considered in this section and Açıkgözoğlu’s interpretations emphasize that those who choose ingratitude will face a negative outcome in the hereafter. Furthermore, the moral message in the verse that emphasizes enjoining good and not forgetting oneself can be associated with Kant’s categorical imperative. Similarly, *Durusu’l-Kur’an* highlights the importance of virtues such as patience and resilience in facing the difficulties of life, and presents the acquisition of

“piousness ethics” as a goal. [Table 2](#) below will assist us in contrasting Açıkgözoğlu's viewpoint on ethical awareness, limitations, and piousness with the moral philosophies of Western thinkers. This table will emphasize the key distinctions discussed in this section.

Table 2. Ethical Awareness, Limitations, and Piousness

<i>Perspective/Statement</i>	<i>Opposing Perspective/Statement</i>
<i>Açıkgözoğlu believes in the negative consequences for those who deny Allah and His signs</i>	<i>Bertrand Russell's belief that no humane person can believe in eternal punishment</i>
<i>Açıkgözoğlu's emphasis on the limitations of human beings in performing non-obligatory acts of kindness</i>	<i>Kant's perspective on acting according to the categorical imperative and the universality of moral laws</i>
<i>Açıkgözoğlu's emphasis on self-control, patience, and ethical self-restraint</i>	<i>John Stuart Mill's view of religious doctrines and institutions as empty shells and fortresses of corruption and reaction</i>

Ethics, Salvation, and Moral Degradation

Within this part, the importance of genuine and sincere faith is emphasized. It is stated that salvation will be achieved within the framework of monotheistic ethics, diverging from Kant’s thesis of the autonomy of ethics. The Qur’ān likens the morally inconsistent society to monkeys. Additionally, this section includes discussions on whether this analogy is metaphorical or literal. In Islam, it is underlined that faith is the foundation of Qur’ānic ethics and that

Islam is lived through the fulfilment of worship and the practice of monotheistic ethics.

Islamic ethics places a greater emphasis on the genuineness and sincerity of one's faith in the heart. Islam encourages not only focusing on external actions but also recognizing the importance of internal motivation. It stresses that true faith resides not just in outward expressions but in the genuine belief of the heart, which is reflected in one's actions. Islamic ethics considers the inner world, intentions, and faith of an individual while also expecting their external behavior to be righteous and good:(Drāz, 1418/1998, s. 452) *“Indeed, those who believed [in Muhammad], and those who were Jews, Christians, or Sabeans -those [among them] who believed in Allah and the Last Day and did righteousness- their reward is with their Lord, and there will be no fear concerning them, nor will they grieve.”* (al-Baqara 2/62). With regard to this verse, Açıkgözoğlu highlights what salvation is not associated with and establishes certain criteria for it. One of them is the concept of monotheistic ethics.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/207-208) In conformity with Islam, ethics is not independent of faith and action.(Çetin, 2021, s. 103) A moral system within the framework of worshipping the one God leads to heaven. In contrast to Açıkgözoğlu, Kant seeks to avoid making belief in God a necessary condition for feeling moral obligation. This is reflected in his renowned concept of “autonomy of ethics.” Maintained by him whether one believes in the existence of God or not, adherence to the moral law is obligatory.(Ward, 1971, s. 345)

The verse *“Certainly, you know those among you who transgressed on the Sabbath. So We said to them, ‘Be despised apes!’”* (al-Baqara 2/65) is interpreted by Ibn Kathīr as a metaphorical and spiritual transformation of the rebellious individuals into despised apes.(İbn Kathīr, 1419/1998, s. 1/188) Another interpretation of this verse suggests that the transformation

mentioned is not physical, but rather a metaphorical transformation symbolizing the loss of intellect, moral qualities, and dignity of the disbelievers. In this sense, it serves as a moral lesson and a warning to others. (Muḥammad ‘Alī, 1424/2003, s. 165) Similarly, the verse “*Or do you think that most of them hear or reason? They are not except like livestock. Rather, they are [even] more astray in [their] way.*” (al-Furqān 25/44) supports the metaphorical understanding of the transformation into apes. In this context, Açıkgözoğlu discusses the possibility of extraordinary creations (transforming humans into pigs and apes) by Allah, taking into account verse 60 of sūra al-Mā’ida. In conformity with one interpretation, the disobedient community mentioned in verse al-Baqara 2/65 did not physically transform into apes or pigs, but rather adopted their moral characteristics. The verse draws attention to this aspect. Apes are known for their ambition, persistence, and inclination to violate prohibitions, while pigs are associated with moral degradation as they consume whatever is clean or unclean, indicating their indulgence in their desires. Both display a strong attachment to their desires. Açıkgözoğlu suggests that this interpretation does not provide a definite lesson to learn from. From the perspective of punishment and admonition, their transformation into apes and pigs is not metaphorical but real. (S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/213-214) While there are a few proponents of the idea that animals possess morality, the prevailing view that animals’ behavior does not exceed certain patterns suggests that it is more accurate to say that animals do not possess morality.

Īmān (belief), which is said to have a similar meaning to Islam and taqwa, is stated to form the foundation of Qur’ānic morality: (Rahman, 1983, s. 170) “*But those who believe and do righteous deeds - those are the companions of Paradise; they will abide therein eternally.*” (al-Baqara 2/82). Açıkgözoğlu, who believes that the measure of being a Muslim is clearly defined in the Qur’ān and Sunna, expresses that it entails accepting Islam in its

entirety, avoiding contradictory beliefs, obeying the obligations and prohibitions of Islam, performing acts of worship, and striving to embody the ethical principles of tawhid.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/251) In other words, one should sincerely embrace the morality prescribed by the religion based on the unity of Allah and live accordingly. Attaining Paradise is also associated with possessing such a morality. In contrast to Açıkgözoğlu's approach, relativistic ethics argues that moral codes vary from society to society. However, one possibility is that the differences in practices among societies do not stem from variations in moral codes, but rather from some societies lacking moral evaluation altogether. Therefore, proponents of relativistic ethics would need considerable evidence to prove that this is not the case.(Howe, 2019, s. 139)

Finally, Açıkgözoğlu emphasizes that salvation is achieved within the framework of monotheistic ethics, presenting a different approach from Kant's concept of autonomy of ethics. While relativistic ethics argues that moral codes can vary, there is also the view that the differences in practices among different societies do not arise from variations in moral codes. [Table 3](#) below is designed to facilitate a comparison between Açıkgözoğlu's perspective on ethics, salvation, and moral degradation with the moral theories proposed by Western philosophers. It will underscore the significant differences elaborated upon in this part.

[Table 3. Ethics, Salvation, and Moral Degradation](#)

<i>Perspective/Statement</i>	<i>Opposing Perspective/Statement</i>
<i>Açıkgözoğlu's emphasis on the importance of genuine and sincere faith in Islam</i>	<i>Kant's concept of the autonomy of ethics, where belief in God is not a necessary condition for moral obligation</i>
<i>Açıkgözoğlu's literal interpretation of the transformation into apes and pigs</i>	<i>Metaphorical interpretation of the transformation into apes and pigs as punishment and admonition</i>
<i>Açıkgözoğlu's belief that iman (belief) forms the foundation of Qur'ānic morality</i>	<i>Relativistic ethics arguing that moral codes can vary among societies</i>
<i>Açıkgözoğlu's view that salvation is achieved within the framework of monotheistic ethics</i>	<i>Relativistic ethics suggesting that moral codes may vary but differences in practices may arise from societies lacking moral evaluation</i>

Universal Dimension: Harmony between Words and Actions

Within this chapter, the moral inconsistencies of the Children of Israel and the universal dimension of divine ethics are addressed. It will be emphasized that being a Muslim is not only limited to belief and adherence to moral principles but also includes of worship. Additionally, it will be highlighted that advising people to treat others kindly should not only be in words but also in actions. The understanding of ethics presented here will be emphasized as a universal moral that can carry a message to the whole world.

Divine revelation texts prescribe the path of goodness, which is the path of good ethics. Acts of goodness reflect the virtues of sublime ethics, and all kinds of goodness emerge in different forms,

colors, and fields:(Ruḥaylī, t.y., s. 20) “*And [recall] when We took the covenant from the Children of Israel, [enjoining upon them], ‘Do not worship except Allah; and to parents do good and to relatives, orphans, and the needy. And speak to people good [words] and establish prayer and give zakah.’ Then you turned away, except a few of you, and you were refusing.*” (al-Baqara 2/83). Based on this verse, Açıkgözoğlu states that belief and adherence to moral and transactional rules alone are not sufficient to be a Muslim. Worship, which is the most important element, should also be performed.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/255) In his translation of the verse, prefers to use the term “servitude” instead of directly mentioning worship (‘ibādah), and he explains that in today’s context, the word “‘ibādah (worship)” does not fully encompass servitude to Allah. Some people, by dividing Islam into faith, worship, transactions, and Qur’anic ethics, or by using these definitions made by humans to understand Islam, tend to confine the command of worship solely to ritualistic behaviours. In doing so, transactions and Qur’anic ethics are left out. To draw attention to this incomplete acceptance, Açıkgözoğlu understands and interprets the command of worship as “be in servitude”.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/256) Therefore, the statement “My heart is pure, I don’t need to worship” is an inconsistency that divine revelation does not endorse.

According to Açıkgözoğlu, who states that the original word “ḥusn” in the mentioned verse (al-Baqara 2/83) means “behavioral beauty,” it encompasses all forms of beauty that please others and do not harm them in this world and the hereafter. It includes sweet words, good manners, good ethics, good behavior, and kind speech.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/258) The command to treat people with kindness is followed by the command to speak kindly, indicating that behavior is the essence and it encompasses not only words but also actions beyond words. Kind speech is part of this good behavior. In other words, it is problematic from the perspective

of Qur'ānic ethics to do good to people while speaking ill of them.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/258)

Maintained by Açıkgözoğlu, the desired type of Muslim in the above-mentioned verse (al-Baqara 2/83) is one who embodies a balanced, harmonious, and beautiful Muslim character through faith, actions, and words. This entails fulfilling the rights of Allah, parents, relatives, acquaintances, and every individual encountered, treating them with kindness and understanding their rights as Muslims. If this is realized, there will be no room for tyrants, despots, oppression, or false deities on Earth. Such a Muslim, in this typology, does not submit to oppressive powers but carries out the duty of stewardship on Earth in accordance with Allah's pleasure. The problem is not merely a matter of bias, ideology, governance, or ethics. The desired type of society consists of individuals who embrace worship, interactions, Qur'ānic ethics, and governance that are in line with Allah's pleasure and are accepted as good by sound reason and a sound soul, as well as by the standards of the Qur'ān and the Prophet Muhammad's teachings.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/259) Differing from Kochuthara, who claims that theological ethics contextual,(Kochuthara, 2019, s. 6) and Berктаş&Öztürk who claim that the morality is a skill acquired through social learning(Berктаş & Öztürk, 2023, s. 182) Açıkgözoğlu considers ethics applicable to the entire world. In this regard, his approach is similar to the universal validity claimed by deontological ethics.(Schwicker & Miller, 2005, s. 168)

In essence, Açıkgözoğlu's way of understanding Islamic ethics cannot be separated from acts of worship. Those who invite people to good conduct must adhere to their own words and principles. It has been concluded that this moral understanding is a universal ethics and carries a message for the entire world. In this regard, it is in harmony with earlier theological insights such as those found in Kitab at-Tawhid by Imam Maturidi, which extensively

addresses concepts of interreligious tolerance, human dignity, peaceful coexistence, mutual understanding, and respect for other faiths.(Gulomov, 2025, s. 4) Both perspectives point to an Islamic ethical vision that is not confined to a particular community, but aspires to promote universal moral values.

Ethics in Terms of the Individual, Family, and Piety

This part focuses on humility and the use of worldly blessings. Furthermore, it highlights the importance of preserving the family structure for the continuation of moral order in society and the relationship between piety and ethics. Additionally, it mentions the harmony between revealed ethics and human nature.

Unlike political philosopher Alexis de Tocqueville (1805-1859), who is quoted as saying, “Far from thinking that we had to recommend humility to our contemporaries I would want to try to give them a vaster idea of themselves and their species; humility is not healthy for them; what they lack the most, in my view, is arrogance,”(Cohler, 2021, s. 188) the Qur’ān states the following: *“Indeed, We gave Moses the Scripture and sent successive messengers after him. And We gave Jesus, the son of Mary, clear proofs and supported him with the Pure Spirit. But is it [not] that every time a messenger came to you, [O Children of Israel], with what your souls did not desire, you were arrogant? And a party [of messengers] you denied and another party you killed.”* (al-Baqara 2/87). Based on this verse, Açıkgözoğlu emphasizes the importance of having “living advocates of morality” in society to ensure the continuity of moral education.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/270) In other words, knowledge being in the books is not enough as the construction of a moral society will be possible with the presence of moral individuals.

In connection with the aforementioned verse (al-Baqara 2/87), Açıkgözoğlu states that desiring to attain the world means

desiring its comfort, wealth, and positions. He does not consider this desire to be contradictory to human nature. However, he emphasizes that for a person to be righteous and virtuous, they must be willing to sacrifice their attachment to the comfort, wealth, and positions of the world to some extent. What is expected from individuals is not to completely abandon them, but to use them within the boundaries of Islamic faith, worship, obligations and prohibitions, voluntary acts of worship, and moral values.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/292-293) It seems that Açıkgözoğlu's suggestion of ethics, which is in line with the verse "*Say, 'Who has forbidden the adornment of Allah which He has produced for His servants and the good [lawful] things of provision?' Say, 'They are for those who believe during the worldly life [but] exclusively for them on the Day of Resurrection.'*" (al-A`raf 7/32), implies not refraining from worldly blessings but rather not allowing them to dominate one's heart.

The following verse draws attention to the relationship between magic and the destruction of the family by employing methods and goals that sever, close off, reduce, frighten, and bring despair to the bonds between individuals (such as family, spouses, and kinship), as well as the connection between individuals and themselves (such as the intellect, heart, and realm of hope):(Yeşilmen, 2019, s. 349) "*Nothing was revealed to the two angels named Hārūt and Mārūt in Babylon except that they were sent as a test, saying, 'We are only a temptation, so do not disbelieve.' They did not teach anyone anything that would cause separation between a husband and wife. But they learned from them what would harm² them and not benefit them. And they knew that whoever deals in it [magic] would have no share in the hereafter. And how wretched is that for which they sold themselves, if they only*

² Qurtubī states that Allah the Exalted may create harmful things that cause separation between a woman and her husband, but He does not command them. See (Qurtubī, 1384/1964, s. 2/55)

knew.” (al-Baqara 2/102). Taking this verse as a starting point, Açıkgözoğlu states that one of the evils that can be inflicted upon a person is harming their family structure. When the family structure is harmed, other aspects of the individual’s life are also affected, and when family structures are damaged, the general morality and order of society suffer as well. The solution lies in not listening to and taking seriously the words and desires of the ignorant and troublemakers.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/318-319) The correlation that Açıkgözoğlu draws between ethics and the preservation of the family aligns with the significance placed on family and ethical norms in Confucianism.(Chuang, 2005, s. 290)

Taqwa is a moral and spiritual awareness:³ “*Remember Allah during the appointed days. But whoever hastens [his departure] in two days - there is no sin upon him; and whoever delays [until the third] - there is no sin upon him - for him who fears Allah. And fear Allah and know that unto Him you will be gathered.*” (al-Baqara 2/203). Based on this verse, Açıkgözoğlu expresses that those who excel in righteous deeds are more conscious of taqwa than those who do not. As stated by him, those who excel in fulfilling the requirements of faith, in performing worship, in obeying the obligations and prohibitions, in practicing Islamic ethics, and in acts of kindness are more conscious of taqwa compared to those who do not.(S. Açıkgözoğlu, 2021, s. 1/646-647) As existentialist philosopher Paul Tillich (1886-1965) expresses, divine morality is not contrary to human nature.(Ilgaroğlu, 2020, s. 2/259)

In summary, there is a strong relationship between the concepts of individual, family, and taqwa within the realm of morality. The preservation of ethics is possible through the preservation of the family, and the presence of virtuous individuals is crucial for the construction of an ethical society.

³ (Sachedina, 2020, s. 163)

Conclusion and Recommendations

This study evaluates the contribution of *Durusu'l-Kur'an* to ethical thought within the sphere of sūra al-Baqara. It has been observed that Açıkgözoğlu's views on ethics align with some moral philosophers while opposing others. However, it is a shortcoming that he did not criticize directly the ethical philosophies he found incorrect when interpreting the verses he addressed in terms of ethics. The findings obtained from the research have contributed to a clearer understanding of the moral teachings and principles of the Qur'ān. The ethical statements emphasized by Açıkgözoğlu in his interpretation of sūra al-Baqara are beneficial for individuals and societies to lead a balanced life. Based on his approaches, this study highlights the universal dimensions of Islamic ethics and demonstrates the potential of the Qur'ān's moral teachings to promote an exemplary life at both societal and individual levels.

Another important finding that emerged from the research is the need to understand Islamic ethics in a broader context. A comprehensive approach encompassing the concepts of monotheism, servitude, transactions, and Qur'ānic ethics is essential for a correct understanding of Islamic ethics. This analysis emphasizes the importance of Islamic ethics at an individual level and addresses the negative effects of moral inconsistencies on society and family structure. It demonstrates the connection between the moral integrity of Islam and the concept of paradise, highlighting the critical importance of building an ethical society for the preservation of social ethics and order.

In future research, more in-depth studies can be conducted on the ethical teachings of different chapters and verses in the framework of the book *Durusu'l-Kur'an*. Alternatively, a comparative analysis can be performed between the ethical interpretations found in *Durusu'l-Kur'an* and those in contemporary Qur'ānic commentaries or works focusing on modern Qur'ānic

interpretations. Such research endeavors would provide further insights into how Islamic ethics can be applied in contemporary societies, which strategies can be effective in promoting the adoption of these principles by communities, and whether Islamic ethics can serve as a guiding framework for addressing current issues. These studies would contribute to the promotion of ethical development at a societal level and provide a better understanding of the relevance of Islamic ethics in today's world.

References

- Açıkgozoğlu, A. S. (2020). Muhsinler.
- Açıkgozoğlu, S. (2021). Durusu'l-Kur'an Ayet Ayet Kur'an Anlatımı (Ciltler 1-12). Hüner Yayınevi.
- Berktaş, M., & Öztürk. (2023). Erol Güngör Perspektifinden Ahlâk Ve Ahlâkın Toplumsal Önemi. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10(19), 165-184. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1165726>
- Bursawî, İ. Haqqî. (t.y.). *Rûh al-bayân* (Ciltler 1-10).
- Carr, R. (1962). The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism. *Journal of the History of Ideas*, 23(4), 475-495.
- Chuang, Y.-C. (2005). Effects of interaction pattern on family harmony and well-being: Test of interpersonal theory, Relational-Models theory, and Confucian ethics. *Asian Journal of Social Psychology*, 8(3), 272-291.
- Cohler, A. M. (2021). Tocqueville's Democracy. İçinde *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism* (ss. 170-190). University Press of Kansas.
- Craig, W. L., & Wielenberg, E. J. (2021). *A Debate on God and Morality* (Adam Lloyd Johnson, Ed.).
- Çetin, M. (2021). Dindarlık-Ahlak İlişkisi ve Dînî-Toplumsal Yansımaları. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, (13), 83-106.
- Drâz, M. ibn 'Abd A. (1418/1998). *Dustûr al-akhlâq fî al-Qur'ân* (10. bs.).
- Gulomov, Z. (2025). The Reflection of Interreligious Tolerance Ideas in the Work "Kitab at-Tawhid. *Indonesian Culture and Religion Issues*, 2(1), 1-6. <https://doi.org/10.47134/diksima.v2i1.166>
- Howe, A. (2019). Why Kant Animals Have Rights? *Journal of Animal Ethics*, 9(2), 137-142.

Husen, Md. D. (2025). Prophet Ibrahim's Faith and Interfaith Dialogue: A Philosophical Inquiry into Religious Epistemology. *Cogent Arts & Humanities*, 12(1). <https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2457218>

İlgaroğlu, M. C. (2020). Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler Ve Farklılıklar. İçinde *Dini Araştırmalar ve Küresel Bakış* (Ciltler 1-2).

İbn Kathīr, A. al-F. I. ibn 'Umar. (1419/1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (Ciltler 1-9).

Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ., & Gümüş, S. (2014). *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir* (5. bs.). Diyanet İşleri Başkanlığı.

Kemp, J. (1958). Kant's Examples of the Categorical Imperative. *The Philosophical Quarterly*, 8(30), 63-71.

Kısa, M. (2008). *Kısa açıklamalı Kur'an-ı Kerim meali*. (Sy. 6; 2. bs.). Konya : Armağan Kitaplar. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Kochuthara, S. G. (2019). Challenge of Doing Catholic Ethics in a Pluralistic Context. *Religions*, 11(1), 17. <https://doi.org/10.3390/rel11010017>

Lapidus, I. M. (1976). Adulthood in Islam: Religious Maturity in the Islamic Tradition. *Daedalus*, 105(2), 93-108.

Matthews, B., & Ross, L. (2010). *Research Methods: A Practical Guide for Social Sciences*. Pearson.

Muhammad 'Alī, M. Y. (1424/2003). *İlm al-akhlāq al-Islāmīyah* (2. bs.).

Qurṭubī, A. 'Abdallāh M. b. A. (1384/1964). *Al-Jami` li-ahkam al-Qur'ān* (2. bs., Ciltler 1-20). Dar al-Kutub al- Mişriyah.

Rahman, F. (1983). Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān. *The Journal of Religious Ethics*, 11(2), 170-185.

Rāzī, F. al-Dīn. (1420/1999). *Maḥāṭib al-ghayb* (3. bs., Ciltler 1-32). Daru Ihyai al-Turas al-Arabi.

Ruḥaylī, ‘Abdallāh ibn Ḍayf Allāh. (t.y.). *Al-’Akhḻāq al-fāḍilah qawā’id wa munṭalaqāt liktisābihā*. Maṭba‘at Safīr.

Russel, B. (1965). *Why I am not a Christian* (P. Edwards, Ed.; 6. bs.).

Sachedina, A. (2020). The Qur’anic Foundation of Interreligious Tolerance. İçinde R. J. Jones (Ed.), *Fine Differences* (ss. 160-174). International Institute of Islamic Thought. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19pr4t.19>

Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāşir ibn ‘Abd Allāh. (1420/2000). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*.

Sam‘ānī, A. al-Muzaḥḥar. (1418/1997). *Tafsīr al-Qur’ān* (Ciltler 1-6). Dār al-Waṭan.

Schwickert, E.-M., & Miller, S. C. (2005). Gender, Morality, and Ethics of Responsibility: Complementing Teleological and Deontological Ethics. *Hypatia*, 20(2), 164-187.

Tabarī, M. ibn J. (1422/2001). *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (Ciltler 1-26). Dār Hijr lil-Ṭibā‘ah wa al-Naşr wa al-Tawzī‘ wa al-’İ‘lān.

Walter, J. E. (1917). Kant’s Moral Theology. *The Harvard Theological Review*, 10(3), 272-295.

Ward, K. (1971). Kant’s Teleological Ethics. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 21(85), 337-351.

Wiltermuth, S. S., & Flynn, F. J. (2013). Power, Moral Clarity, and Punishment in the Workplace. *The Academy of Management Journal*, 56(4), 1002-1023.

Yeşilmen, H. (2019). Sosyal Antropolojideki Büyü Olgusuna Sihir Kavramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım. *Bilimname*, (38/2), 325-354.

Zuḥaylī, W. ibn M. (1418/1997). *Al-Tafsīr al-munīr fī al-’aqīdah wa-al-sharī‘ah wa-al-manhaj* (2. bs., Ciltler 1-30).

