



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

SON DEVİR MÜFESSİRLERİNDEN ENDONEZYALI

ABULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN

TEFSİR GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

ZULFİKİRİ ZULKARNAİNİ

BURSA 2022



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

SON DEVİR MÜFESSİRLERİNDEN ENDONEZYALI

ABULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN

TEFSİR GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Zulfikri ZULKARNAİNİ

Danışman:

Prof. Dr. Remzi KAYA

BURSA 2022



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

05/01/2022

Tez Başlığı / Konusu: **SON DEVİR MÜFESSİRLERİNDEN ENDONEZYALI ABULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİR GÖRÜŞLERİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 327 sayfalık kısmına ilişkin, 11/01/2021 tarihinde şahsım tarafından *turnitin* (Turnitin)* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı	:	Zulfikri Zulkarnaini
Öğrenci No	:	711423018
Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Programı	:	Doktora
Statüsü	:	Y.Lisans ☐ Doktora ☒

Danışman

(Prof. Dr. Remzi KAYA)

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Son Devir Müfessirlerinden Endonezyalı Abulmâlik Kerim Emrullah’ın Tefsir Görüşleri**“ başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı :	Zulfikri Zulkarnaini
Öğrenci No :	711423018
Anabilim Dalı :	Temel İslam Bilimleri
Programı :	Tefsir
Statüsü :	Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Zulfikri Zulkarnaini
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xvi/221
Mezuniyet Tarihi	:/...../2021
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Remzi KAYA

SON DEVİR MÜFESSİRLERİNDEN ENDONEZYALI ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİR GÖRÜŞLERİ

Hz. Peygamberden asrımıza kadar Kur'ân-ı Kerim üzerinde tefsir yazan hayli müellif bulunmaktadır. Bunlar arasında dönemi ya da sonrasında keşfedilip takip edilenler olduğu gibi gün yüzüne çıkamayanlarda vardır. Gerek yazıldığı dönem gerekse sonrasında içinde telif edildiği halkın dahi itibarına nail olmuş tefsirlerden biri de Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın yazdığı eserdir. Sadeliği, ilmi açıdan kısa ve özlü bilgi vermesi, müellifinin tebliğ öne çıkması gibi saiklerin eserin tanınıp benimsenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu doktora tezi olarak hazırlanan iş bu çalışma dönemi ve sonrasında ilgiyle takip edilmesine rağmen yazıldığı coğrafya dışında şöhret bulmamış Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın telif ettiği Tefsîru'l-Ezher adlı eserini konu edinecektir. Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın Tefsîru'l-Ezher adlı eseri hakkında olacaktır. Müellif Güneydoğu Asya'da ve özellikle Endonezya'da çok etkili olan bir çağdaş dönem müfessiridir. Bu araştırma üç ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm Endonezyanın İslamı kabul etme süreci çerçevesinde bölgede telif edilen tefsirler; müfessirlerinin yaşam hikayeleri, diğer eserleri, siyasi, edebi, sosyo-kültürel bazı çağdaş sorunlar hakkındaki görüşleri temelinde mümkün olduğunca ortaya konulmaya gayreti edilecektir. Bu sayede elde edilecek bulgulardan hareketle bölgedeki tefsir faaliyetinin gelişim süreci ve bu süreçte şekillenen karakteristik özellikler bölümün ana temasını teşkil edecektir. Daha sonra ikinci bölümde Tefsîru'l-Ezher'in profili, müfessirin Ulumül Kur'ân hakkındaki görüşleri, tarihi tefsir yapma yöntemi ve tefsir dirayetinin yöntemi anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm, çağdaş tefsir paradigmasındaki değişimi / kaymayı, ilişkiyi, Tefsîru'l-Ezher ile Tefsîru'l-Menâr arasındaki etkiyi, günümüzde özellikle Endonezya'da çağdaş tefsirlerin geliştirilmesi için el-Ezher'in tefsirinin katkısı ve eleştirileri zaman dahil çeşitli açılardan analizi tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Endonezya, Tefsîru'l-Ezher, Çağdaş, el-Menâr

ABSTRACT

Name and Surname : Zulfikri Zulkarnaini
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Tafsir
Degree Awarded : Ph.D
Page Number : xvi/221
Degree Date :/...../2021
Supervisor/s : Prof. Dr. Remzi KAYA

TAFSIR OPINION OF INDONESIAN ABDULMALİK KARİM AMRULLAH, A LAST ERA

There are quite a few authors who wrote a commentary on the Quran from the Prophet Muhammad to our century. Among these, there are those reflected in every period and those that could not come up. One of the commentaries adopted by science and the public in terms of preference is the work written by Abul Malik Karim. Its simplicity, scientific brief, and concise information, and the author's prominence in notification and representation helped the work be recognized. The research we will do in this study will be about the work named Tafsir Al-Azhar by Abul Malik Karim Amrullah (Hamka). The author is a modern period commentator who has been very influential in Southeast Asia, especially in Indonesia. This research is divided into three main sections. The first part describes the process of Indonesian adoption of Islam, the development of commentaries in Indonesia, the interpreters' life stories, some of the works of the interpreters, and their views on some contemporary issues such as politics, literature, and socio-cultural. Later, in the second chapter, Tafsir-i Azhar's profile, the views of the commentator about the Quran, the method of making historical exegesis, and the method of tafsir are explained. The third section discusses the change/shift in the contemporary paradigm of exegesis, the relationship, the effect between Tafsir Al-Azhar and Tafsir El-Menar, the contribution and criticism Al-Azhar's interpretation for the development of contemporary commentaries in Indonesia, especially in time, and its analysis from various angles.

Key Words: Indonesia, Tafsir Al-Azhar, Contemporary, Al-Manar

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim Hz. Muhammed vasıtasıyla bütün insanlığa bahşedilmiş bir mucizedir. Onun metnini/nazmını ve tilavetini ve okunuşunu öğreten Cebrail'dir (a.s). Son kitap Hz. Peygamber'in ümmetine miras olarak bırakılmıştır. Hz. Peygamber nasıl öğretmiş ve yorumlamış ise O'nun ümmeti arasında yer alan âlimler de aynı şekilde açıklamak ve tefsir etmek durumundadırlar. Bu münasebetle Kur'ân-ı Kerim'in her asra göre açıklanıp tefsir edilmesi bir görevdir. Her asırda yeniliğini devam ettirip insanların ihtiyacını karşılayacak nitelikte olması sebebiyle zamanın ilim ve ihtiyaçlarına göre aslına sadık kalınması şartıyla tefsir edilmesi gerekir. Endonezya'da da bu gelenek devam etmektedir. Endonezya'da tefsir faaliyeti 16. yüzyılda başlamış, coğrafyanın kendine özgü tarihsel ve sosyo-politik şartları dahilinde gelişimini sürdürmüştür. Söz konusu bölgede tefsir konusunda Orta Doğu'dan farklı bir süreç yaşandığı söylenebilir. Bu ise esas olarak tarihi kültürel ve dilsel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Arap dünyasında tefsir çalışmalarının hızlı gelişmesinin sebebi, halkının konuştuğu dilin Arapça olmasıdır. Bundan dolayı, Arap âlimleri için Kur'ân'ı bir tefsir hususle getirmek dil engeli olmadığı için doğal olarak daha kolay olacaktır. Bu durumu, ana dili Arapça olmayan Endonezya halkı için söylemek mümkün değildir. Söz konusu ülke âlimlerinin tefsir yapabilmeleri için öncelikle Arap dilini en iyi şekilde öğrenmesi ve Arap kültürü ile dini bilgilere de kafi miktarda vakıf olması gerekmektedir. Bu zorlukları aşarak tefsir alanında seçkin hale gelebilen âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Abdülmâlik Kerim Emrullah'tır (Hamka). Müellifin yaşadığı ve tefsirini yazdığı dönemde kendisini bekleyen üç büyük sorun bulunmaktaydı. Birincisi, Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olması sebebiyle Arap dilini çok iyi şekilde öğrenmesi ve öğrendiklerini Endonezya dillerinde mümkün olduğunca eşdeğer bir şekilde yeniden ifade etmek zorundaydı. İkinci olarak, örnek aldığı Mısırlı âlimlerden Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi modern düşünceye sahip müfessirlerin yazdıklarını anlaması, onlar gibi düşünmesi ve onları hayatına uygulamasıdır. Diğer taraftan Kur'ân'ı Endonezya halkının anlayacağı şekilde yorumlama ihtiyacı. Üçüncüsü; müellif, Hollanda sömürge dönemi ile Endonezya'nın bağımsızlık dönemini beraber yaşamıştır. Dolayısıyla Hamka, İslam'ı Endonezya halkına anlatırken onların içinde bulunduğu, sosyo-kültürel, eğitim ve düşünce dünyalarındaki geçiş süreçlerini göz önünde bulundurması ve halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte bir tefsir

yazması gerekmektedir. İşte bu niyetle yazdığı ve inananların hizmetine sunduğu bu kıymetli eser, diğer tefsirlerden farklılık arz etmektedir.

Bu üç önemli noktadan dolayı, adı geçen tefsir, Kur'ân ayetlerini Endonezya toplumunun karakteristik yapılarını da göz önüne alarak yorumlamıştır. Örneğin söz konusu ülke, İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi etnik köken milliyetle alakalı o yüzden; Budizm gibi çok farklı ve köklü dinlere mensup bireylerden oluşan bir toplum yapısına sahiptir. İslam'ın bu gruplardan her birine anlatılması ve bunlarla en uygun şekilde mücadele edilmesi gerekmektedir. Halkın içinde mutedil olan din sahipleri olduğu gibi İslam'a karşı çıkanların olduğu da bilinmektedir. Müellif Kur'ân'dan ve sünnetten aldığı ilhamla görevini yapmak için elinden gelen gayreti göstermiştir. Kızmamış, kavga etmemiş ve hedefe ulaşmak için sabrı tercih etmiştir. Kitab-ı Mukaddes kültürüne de vakıf olan müellifin gayr-ı Müslimlerle de iyi ilişkiler kurarak onlara İslam'ı tebliğ ettiği bilinir. Ancak asıl hedefi, Endonezya halkına dini öğretmek ve güzel temsil etmek olmuştur. İşte incelemeye aldığımız eser böyle bir hedef ve çalışmanın ürünüdür. İslam'ın gelişi ve gelişimi Endonezya halkının hayatının dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır. Hamka'nın yazmış olduğu bu tefsir, toplumunun yaşantısını ve gelişmesini olumlu yönde etkileyerek, karşılıklı hoş görü içinde yaşama kültürlerine önemli katkı sağlamıştır. Müellif açısından Kur'ân ilimleri, rivayet ve dirayet temelli tefsir birikiminin olgunlaşması ve muhatap kitleye کافی miktarda aktarımı mutedil yaklaşım neticesinde istikrar kazanmış ve sürekli gelişen bir çizgide seyretmiştir. Bu seyrinde toplumun belli bir kesimine hitap eden İncil temelli çalışma ve tefsirler ile klasik İslami ilimler birikimini esas alan Hamka'nın yaptığı Kuran temelli çalışmaların verimli bir mukayese zemini oluşturmuş olması önemli bir merhale olarak tespit edilmelidir. Nitekim bu mukayese zamininden güç alan yazar sağlıklı ve müdellel bir iletişim çerçevesi dahilinde gayr-i Müslimler'den bir çok insanın İslam'a girmesine vesile olmuştur. Bundan dolayı müellifin eserlerinden istifade edilerek, onun metot ve usûllerinin gelecek nesillere aktarılmasının son derece faydalı olacağı kanaati taşımaktayız. Asıl hedef Hamka'nın, eserini incelemek suretiyle zamanındaki başarısının sırlarını öğrenerek gelecek nesillere aktarmaktır.

Araştırma üç bölümden oluşacaktır. İlk bölümde İslam'ın Endonezya'ya gelişi ve yayılması süreci tarihi bir çerçevede kısaca tartışılacak, ardından Kur'ân üzerindeki

alışmalar ve ilk günden 20. yüzyıla kadar Endonezya'daki tefsir çalışmalarının tarihi seyri ele alınacaktır. Öte yandan daha önce yazılmış tefsirlerin tesir, özellik ve etkileri tespit edilecektir. Bunlar incelendikten sonra da Hamka'nın yaşam öyküsünden, eğitimlerinden, eserlerinden söz edilecektir. Ek olarak, müellifin Kur'ân ayetlerinin tefsiriyle alakalı genel kabul, ilke ve metodolojisi somut bir şekilde ortaya konulmaya gayret gösterilecektir. Akabinde ise bu metodolojiden hareketle serdettiği insan yaradılışının modern-sosyal teolojik meseleler bağlamında ele alınışı, siyaset, kültür, ekonomi ve cihat gibi bazı kavramlara dair değerlendirmeleri analiz ve müzakere edilmeye çalışılacaktır.

 kinci bölümde, Abd lm lik Kerim Emrullah'ın tefsirinin mukaddimesi, tefsiri ve tefsir ilmine dair ele alınacaktır. Bu bölüm genel itibariyle iki kısım olarak tasarlanmıştır. Birinci kısımda tefsirinin mukaddimesi; tefsirin ismi, sistematığı, metodolojisi, tarzı, etkisi, temele aldığı referansları, eserin yazılış yeri ve zamanı na ilişkin alt başlıklar dahilinde analiz edilecektir.  kinci kısımda ise Abd lm lik Kerim Emrullah'ın tefsire ve tefsir ilmine ilişkin görüşleri belli örnekler dahilinde müzakereye ve kritiğe tabi tutulacaktır. Bu bağlamda Kur'ân, tefsir, te'vil, muhkem-müteşabih, esbabu'n-nüzul, icaz 'l-Kur'ân, nesih-mensuh, mekkî ve medenî, rivayet, dirayet vb. tefsir usulüne ilişkin kavram ve mefhumalara dair görüşleri ve tercihleri özel olarak incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Üç alt başlık çerçevesinde planlanan üçüncü bölümde ise; XX. yüzyılda Kur'ân yorumunda meydana gelen değişimler çerçevesinde Abd lm lik Kerim Emrullah'ın tefsiri ve asrımıza yansımaları tespit edilmeye mevzubahis eser bu açıdan değerlendirmeye çalışılacaktır. Genelde üç kısım olarak tasarlandı. Birinci kısımda XX. yüzyılda Kur'ân yorumunda meydana gelen değişmeler. Bu konular ise şöyle sıralanacaktır: Tefsir yaklaşım/paradigmasındaki değişimler, Endonezya'da Abduh'un düşüncelerinin etkileri, tarihi, ve Tefsîru'l-Ezher ile Tefsiru'l-Menâr arasındaki ilişki.  kinci kısım, bu kapsamda öncelikle XX. yüzyılda Kur'ân yorumu anlayışında meydana gelen değişmeler şu alt başlıklar dahilinde netleştirilmeye gayret edilecektir: Tefsir yaklaşım/paradigmasındaki değişimler, Endonezya'da Muhammed Abduh'un düşüncelerinin etkileri, tarihi, ve Tefsîru'l-Ezher ile Tefsîru'l-Menâr arasındaki ilişki. Bu başlıklarla ortaya konulan erve üzerine bina eilecek ikinci alt başlık altında ise Abd lm lik Kerim Emrullah'ın tefsir görüşlerinin yaşadığı dönemle ilişkisi bağlamında

bir dönem analizi serdedilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan özellikle Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın bilimsel tefsire ilişkin görüş ve eleştirileri özel önem arz etmektedir. Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın tefsirinin asrımıza yansımalarının konu edileceği üçüncü alt başlık dahilinde de müfessirimizin faydalandığı temel kaynaklar, uyguladığı metot ve tefsirin yazıldığı dönem ve sonrasındaki etkileri hususi tartışma konuları olacaktır.

Bu vesileyle araştırma süresince konunun tespitinden bu günkü şekline gelinceye kadar, bize yol gösteren, tezimizi okuma ve değerlendirme zahmetinde bulunan, büyük bir titizlik ve özveriyle çalışmamızı yakından takip eden, tez danışmanım sayın Prof. Dr. Remzi KAYA hocama çok teşekkür eder, saygı, sevgi ve şükranlarımı arz ederim. Ayrıca, tez izleme komitesinde bulunan ve yol gösterici katkılarda bulunan kıymetli Prof. Dr. Celil KİRAZ ve Prof. Dr. Ahmet GÜÇ hocalarıma, jüri üyesi Prof. Dr. Osman KABAKÇILI, ve Doç. Dr. Ömer Başkan hocalarıma da çok teşekkür ederim. Ayrıca tezimizi düzeltme ve son şeklini vermede bize yardımlarını esirgemeyen Dr. İbrahim AKŞİT'e de teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Son olarak, Türkiye'de doktora fazla tahsilimi süresince bana destek veren ve yardımda bulunan herkese içten şükranlarımı arz ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR	xvi
GİRİŞ	1
I. TEZİN KONUSU VE AMACI.....	1
II. YÖNTEM VE TEKNİKLER.....	2
III. TEZİN KAYNAKLARI.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

ENDONEZYA'DA İSLAM, HAMKA'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ŞAHSİYETİ

I. ENDONEZYA VE İSLAMİYET	5
A. ENDONEZYA'DA İSLAMİYET'İN YAYILMASI	5
B. SOSYAL VE POLİTİK DURUM	9
C. İLMİ VE DİNİ FAALİYETLER	12
II. ENDONEZYA'DA TEFSİR HAREKETLERİ.....	16
A. BİRİNCİ DÖNEM (VII-XV YÜZYIL).....	17
B. İKİNCİ DÖNEM (XVI-XVIII YÜZYIL).....	20
1. Sûreti'l-Kehf Tefsîri.....	20
2. Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd	21
3. Tefsîru Sureti'l-Meâric.....	22
C. ÜÇÜNCÜ DÖNEM (XIX YÜZYIL)	23
1. Tefsîru'l-Munîr li Meâlimi't-Tenzîl.....	23
2. Farâ'izu'l-Kur'ân	24
D. DÖRDÜNCÜ DÖNEM (XX-XXI YÜZYIL)	25
1. 1900-1980 Yılları Arasında Tefsir	25
a) Tefsîru'l-Kur'ân Kârim (1922-1938)	25
b) Tefsîru'l-Furkân (1928-1950)	26
c) Tefsîru Tercümani'l-Kur'âni'l-Kerîm (1959)	28
d) Tefsîr Malca'ü-Talibin (1931) ve Tefsîr Tamsiyatul Müslimin (1934).....	29
e) Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (1937).....	30

f) Tefsîru'l-İbriz (1960).....	31
g) Tefsiru'l-Mahmûdî (1989)	32
h) Tefsîru'l-İklil fî Me'ani't-Tenzîl (1985)	32
i) Tefsîru Faydi'r-Rahmân (1893)	33
j) Tafsiru'n-Nur (1952) ve Tefsîru'l-Beyân (1966)	34
k) Tefsîru'l-Ezher (1967)	36
l) Tefsiru'r-Rahmet (1983)	37
m) Tefsir Ayat Suci Dalam Renungan 1988	37
n) Kur'ân ve Tefsîr (UII Vakfî) 1995	38
o) Tefsîru'l-Misbah (2000).....	39
E. ENDONEZYA'DA TEFSİR ÇEŞİTLERİ.....	41
1. İçerik Açısından Tefsir Çeşitleri	41
a) Meâller	41
b) Belli Bir Sure veya Cûze Odaklanan Tefsirler.....	41
c) Konulu Tefsir	43
d) Tam Tefsir (30 Cüz).....	45
2. Üslup Açısından Tefsir Türleri	45
F. TEFSİR YAZMAYA TEŞVİK EDEN FAKTÖRLER.....	47
III. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN HAYATI	48
A. DOĞUMU, ÇOCUKLUĞU, GENÇLİĞİ VE YAYIN HAYATI.....	48
1. Doğumu ve Çocukluğu	48
2. Gençliği.....	48
3. Tahsil Hayatı ve İlmî Seyahatleri.....	49
B. AKTİF SOSYAL HAYATI.....	52
C. AHLAKİ VE EDEBİ ŞAHSİYETİ	54
D. ETKİLENDİĞİ ŞAHISLAR	55
E. TALEBELERİ.....	57
IV. ESERLERİ.....	57
A. TASAVVUF HAKKINDAKİ ÇALIŞMALARI.....	57
1. Lembaga Budi (Ahlak).....	59
2. Falsafah Hidup (Hayat Felsefesi).....	59
3. Lembaga Hidup (İslam'da Yaşama Hakkı ve Sorumluluğu).....	59
4. Pelajaran Agama Islam (İslamî Eserleri)	59
5. Ayahku; Riwayat hidup Dr. Haji Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera, (Babam; Biyografi: Dr. Hacı Amrullah ve Sumatra'da Din Mücadelesi).....	60
6. Sejarah Umat Islam (Müslümanların Tarihi)	60
B. Felsefe ve Din Kitapları	60
C. Edebiyat Kitapları	61
V. SOSYAL VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ.....	62
A. POLİTİK VE EKONOMİK BAKIŞI	62
B. EDEBİYAT VE MEDENİYETE BAKIŞI	64

IV. TEFSİRİNDEKİ GENEL GÖRÜŞLERİ	66
A. MODERN TASAVVUFA BAKIŞI	66
B. ERKEK-KADIN EŞİTLİĞİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	68
1. İnsanın Yaratılışı	68
a) Toprak Evresi	71
b) Nutfе Evresi	71
c) Alaka Evresi	72
d) Mudga Evresi	72
e) Bebeklik Evresi	72
f) Yetişkin Evresi.....	72
g) Yaşlılık Evresi.....	73
2. İslam'da Kadının Miras Hakkı	74
B. CİHAD KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	78

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİNİN MUKADDİMESİ, TEFSİRİ VE TEFSİR GÖRÜŞLERİ

I. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİ VE MUKADDİMESİ	83
A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİR ANLAYIŞI	83
B. TEFSİRİNİN MUKADDİMESİ.....	85
C. TEFSİRE VERİLEN İSİM	87
1. Tefsirin İsmi	87
2. Yorum ve Açıklamaları	88
3. Metodoloji	89
4. Tefsir Yöntemi	90
5. Temel Aldığı Kaynak Eserler ve Etkilendiği Tefsirler	92
6. Yazıldığı Yer ve Zaman	94
II. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİR GÖRÜŞLERİ VE TAHLİLİ	94
A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN İLİM ALGISI VE KUR'AN İLİMLERİNE BAKIŞI.....	94
1. Kur'ân, Tefsir ve Te'vil	97
a) Kur'ân.....	97
b) Tefsir	98
c) Te'vil	99
2. Esbâbu'n-Nüzûl.....	100
3. İ'câzü-l Kur'ân.....	102
4. Kur'ân'da Nesih	105
5. Mekkî ve Medenî Ayetler	108
6. Muhkem ve Müteşâbih Ayetler.....	109
B. TEFSİRÜ'L-EZHER'İN İNCELENMESİ	111

1. Tefsirin Rivayet Yönü.....	111
a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri.....	111
1) Mücmelin Tebyini	113
2) Âmmın Tahsisi	114
3) Cem ve Tefvik	115
4) Ta'kîd	116
5) Kelimenin Anlamının Yorumlanması	117
6) Konulu Tefsir.....	117
b) Kur'ân'ın Hadislerle Tefsiri.....	118
1) Takrir Beyân-ı Ta'kîd.....	120
2) Tefsir Beyânı	120
c) Sahâbîlerin Sözleri ile Ayetleri Tefsir Etmesi.....	126
1) Esbâb-ı Nüzûl ile İlgili Sahâbîlerin Yorumları	127
2) Ayetten Çıkarılan Sonuç İtibariyle Sahâbîlerin Yorumları	127
d) Kur'ân'ın Tabiun Sözleriyle Tefsiri.....	129
e) Kur'ân'ın İsrâiliyat ile Tefsiri	130
2. Tefsirin Dirayet Yönü	133
a) Kur'ân'ı Dil Yönünden Tefsiri.....	133
1) Kur'ân'ın Dili	133
2) Yorumlamalarda Dilin Kullanımı.....	134
b) Kur'ân'ı İslamî İlimler ile Yorumlaması	136
1) Fıkıh Yönü.....	136
2) Kitab-ı Mukaddes Yönü	138
3) Tasavvuf Yönü	141
4) Edebî ve İçtimâî Tefsir	143
5) Kelam Yönü.....	145
3. Tefsir'in Kaynakları	147
a) Tefsir Kitapları	147
b) Hadis Kaynakları.....	149
c) Dini Bilimsel Kaynak Kitaplar.....	149

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

XX. ASIRDA KUR'ÂN TEFSİRİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER, ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİ VE ASRIMIZA YANSIMALARI

I. XX ASIRDA KUR'ÂN YORUMUNDA MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER	151
A. TEFSİR PARADİGMASINDAKİ DEĞİŞİMLER	151
B. ENDONEZYA'DA MUHAMMED ABDUH'UN ETKİSİ	155
C. TEFSİRÜ'L-EZHER İLE TEFSİRÜ'L-MENÂR ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	157
1. Tefsiru'l-Ezher ve Tefsiru'l-Menâr Arasındaki Benzerlik	157
2. el-Ezher ve el-Menâr Tefsirlerinde Farklılıklar	164

3. Değerlendirme.....	167
II. EL-EZHER'İN DÖNEMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	170
A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH DÖNEMİNİN ANALİZİ	170
1. Siyasi Toplumun Durumu	172
2. Sosyal Toplum İlişkileri.....	175
B. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH VE BİLİMSEL TEFSİR	176
C. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ..	178
D. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN DİKKATİNİ ÇEKEN NOKTALAR	181
1. Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın İlmine Katkı Sağlayan Yolculuğu	181
2. Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın Çalışmalarındaki Önemli Noktalar.....	182
III. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİNİN ASRİMİZE YANSIMASI	183
A. FAYDALANDIĞI KAYNAKLAR.....	183
B. UYGULADIĞI METOD	185
C. TEFSİRİN YANSIMALARI	187
1-Ehl-i Kitabı Değerlendirişi	189
a. Yahudiler ve Hristiyanlar	189
b. Cennet Cehennem Görüşleri.....	195
SONUÇ.....	197
KAYNAKLAR	203
EKLER.....	216
ÖZGEÇMİŞ.....	220

KISALTMALAR

a.mlf	: Aynı müellif
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.s.	: Aleyhisselâm
bs.	: Basım
b.k.z.	: Bakınız
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
NU.	: Nahdatu'l-Ulemâ
PKI.	: Partai Komunis Indonesia
r.a.	: Radiyallâhü anh, Radiyallâhü anhâ
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
t.y.	: Yayın tarihi yok
UK.	: United Kingdom
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE AMACI

Son İlahi dinin açıklanması için Hz. Peygamber, ona verilen vahiy, vahyi açıklayan sünnet, sünnete destek olan hikmet, peygamberin varisleri olan âlimler önemlidir.¹ Üzerinde çalıştığımız âlim, bu varislerden önemli bir şahsiyettir. Güzel konuşması, söylediği ile amel etmesi, her konudaki insanlar içine girebilmesi, tefsir olarak yazı ve açıklamalarına ilaveten güzel ahlak ve temsil vasfına sahip olarak halkın gönlünü kazanması açısından önemlidir. Endonezya'ya İslam dini VII-XIII. Yüzyıl arası girmeye başladığı bilinir. Ticaret yapanların arasında ilim ve tasavvuf erbabının olması halkın inanmalarını kolaylaştırmıştır. Endonezya'da tefsirin gelişimi 16. yüzyılda başlamış ve sosyo-tarihsel şartlarını da göz önünde bulundurmak suretiyle ilerlemiştir. Söz konusu bölgede tefsir konusunda Orta Doğu'dan farklı bir gelişim yaşanmıştır. Bu ise esas olarak tarihi kültürel ve dilsel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Arap dünyasında tefsir çalışmalarının hızlı gelişmesinin sebebi, halkının konuştuğu dilin Arapça olmasıdır. Bu durumu, ana dili Arapça olmayan Endonezya halkı için söylemek mümkün değildir. Söz konusu ülke âlimlerinin tefsir yapabilmeleri için öncelikle Arap dilini en iyi şekilde öğrenmesi ve Arap kültürü ile dini bilgilere de oldukça vakıf olması gerekmektedir. Bu zorlukları aşarak tefsir alanında seçkin hale gelebilen âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Abdulmâlik Kerim Emrullah'tır (Hamka).

Kanaatimizce müellifin tefsir tarzı, daha önce ortaya çıkan Endonezya tefsirlere kıyasla gelişmiş ve bağlamsaldır. Çünkü Endonezya'nın bağımsızlığından sonra dışarıdan gelen İslami düşünceler, özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi, müelliflerin, Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın üzerinde çok etkili olmuştur. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın modern düşüncesi ve reformcu olmaları, Hamka'nın İslam dünyası, tasavvuf, felsefe ve ilahiyat ile alakalı hakiki manayı yeniden keşfetme sürecinde destek olarak büyük önem taşır.

Araştırmamızın önemi, Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın son devir bir müfessir olmasından ileri gelmektedir. Öte yandan müellif insanlarla kurduğu sıcak ilişki, pratik çözümleri, anlaşılır dil kullanması, mütevazı yaklaşımı tebliğ ve temsil vasıflarına sahip

¹ Fatır Sûresi 35/32.

olması çalışmalarını ve hizmetlerini öne çıkarmaktadır. İlim camiası ve halk arasında sevilen ve itibar gösterilen bir şahsiyettir.

Tezin konusu, son dönem müfessirlerinden olan Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın tefsiri, Kur'ân ve tefsirle ilgili görüşlerinin incelenmesi ve eserlerinin kısaca tanıtılmasıdır. Elbette, Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın Tefsîru'l-Ezher adlı tefsirinde bütün konuları ele alma imkanı yoktu. Sadece Kur'ân ilimleri ve çağdaş sorulara yönelik bakış açısını tespit etmeye çalıştık. Mesala Kur'ân ilimler özellikle tefsir, te'vil, Muhkem-Müteşâbih, Kur'ânda Nesih, Mekkî ve Medenî, İ'câzü'l Kur'ân, ve Nüzûlun anlamlarını (terim) geniş bir şekilde açıklacaktır. Diğerleri eser sahibinin Kur'ân ayetlerinin tefsiriyle alakalı genel görüşü ve insan yaradılışının modern-sosyal teolojik meseleleri, örneğin; siyaset, kültür, ekonomik ve cihat gibi kavramlar açısından ele alınarak konu tartışılacaktır.

Tezin hazırlanmasında genel olarak üç amaç hedeflenmiştir:

(1). Endonezya'da sömürge döneminin incelenmesi, İslam dininin Endonezya'da yayılma süreci ve tefsir ilminin gelişim sürecinin araştırılması.

(2). Endonezyalı bir âlim olarak Abdullahmâlik Kerim Emrullah'ın şahsında el-Ezher tefsirinin etkileri, yansımaları, düşünce tarzı, özellikle de tefsirle ilgili görüşleri ve asrımıza yansımalarının ortaya konulması.

(3). Abdulmâlik Kerim Emrullah'ın eseri ile Endonezya'da tefsir ilmine yaptığı katkılar, İslâm ilimleri ile ilgili çalışmalara etkileri ve kazandırdığı görüşlerin ortaya konulması.

Ayrıca onun klasik ya da çağdaş tefsirlerden etkilenip etkilenmediği, etkilendiyse bu etkinin ne ölçüde ve hangi yönlerde olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Çalışmamızın bir diğer amacını da, Endonezyalı bir müfessiri Türkiye'deki ilim camiasına tanıtmak şeklinde ifade edebiliriz. Bu bağlamda bir eser düzleminde de olsa, Endonezya'daki tefsir faaliyetlerine ışık tutmak amaçlanmaktadır.

II. YÖNTEM VE TEKNİKLER

Dini ilimlerde ve özellikle modern tefsir alanında metot incelemelerinde kullanılan yaygın yöntemlerden biri tasvir, tahlil ve tarihsel eleştiri yöntemidir. İstenilen araştırma ve çalışmanın yapılabilmesi için ilgili tefsir ilmi ile metot bilgisine sahip olunması gerekir. Üzerinde çalışma yaptığımız müellifin hayatı ve ilmi konumu incelendiğinde araştırmacı, Arapça ve kendi dilini iyi bilen, literatüre hakim, dini konu

ve kaynaklarına vakıf, her konumdaki insanlarla etkileşime girebilen, asrındaki siyasi, ilim ve fikir adamlarını tanımış, gelişme ve gidişattan yeterince haberdar olan bir şahsiyete ve birikime sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışma müellifin yöntem ve teknik ve sosyal yönünü tespit açısından da önemli olduğu kanaatindeyim.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Araştırmamızın ana kaynağı, Abdulmâlik Kerim Emrullah “Tefsîru’l-Ezher” isimli tefsir kitabıdır. Kendisiyle ilgili bilgi kaynakları, Abdulmâlik Kerim Emrullah’ın hayatını inceleyen kitap, mukaddimesi ve halka yaptığı konferans ve vaazlarıdır. Ayrıca yaşadığı kültür havzasını tanımak amacıyla son dönem Endonezya tarihi, çağdaş İslami fikir akımları ve öncülerıyla ilgili eserlerle periyodik yayınlardan faydalanılmıştır.

Zikri geçen tefsir ve Abdulmâlik Kerim Emrullah hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunları müstakil eser ve akademik çalışmalar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

a. Konuyla İlgili Müstakil Hamka’nın Eserleri

1. *Modern Tasavvuf (Tasawuf Modern)*
2. *Hayat Felsefesi (Filsafat Hidup)*
3. *Hayat Acentası (Lembaga Hidup)*
4. *Ahlak Kurumları (Lembaga Budi)*
5. *İlahiyat Felsefesi (Filsafat Ketuhanan)*
6. *İlahiyat Felsefesi (Filsafat Ketuhanan)*
7. *Ahlak Felsefesi (Filsafat Budi)*

b. Akademik Çalışmalar

1. Hifdi Ridho, *Hamka’ya Göre Mutluluk* başlığı altında bir yüksek lisans tezi yazmıştır.
2. Abdul Ghaffar Chodri Romli, *Şeyh Muhammed Nevevi'nin Tefsir Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd adlı Tefsiri ve Metodu* adlı yüksek lisans çalışması.
3. Afifullah Ahyak, *Endonezyalı Müfessir Muhammed Kureyş Şihab ve “El-Misbah” Adlı Tefsirindeki Metodu* adlı yüksek lisans çalışması.

4. Ismail Hakki Goksoy, *Endonezya'da islam ve Hollanda Sömürgeciliği* adlı bir kıtapdır.
5. Hidayet Aydar, *Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endoezya Dilinde Yazılmış Tefsirler* adlı bir kıtapdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ENDONEZYA'DA İSLAM, HAMKA'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ŞAHSİYETİ

I. ENDONEZYA VE İSLAMİYET

A. ENDONEZYA'DA İSLAMİYET'İN YAYILMASI

Endonezya,² çoğunluğu Müslüman nüfusa sahip bir ülkedir. Yaklaşık 265 milyonluk Endonezya nüfusunun %86,7'si Müslümandır. Dolayısıyla Endonezya dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi olarak tanımlanır. Endonezya'nın İslamlaşma süreci yüzyıllar boyunca devam etmiştir ve bugün de hala devam etmektedir. İslam, Endonezya'da dalgalar (uluslararası ticaret, çeşitli etkili Müslüman saltanatları ve toplumsal hareketlilikler) halinde yayılmıştır. Bu dalgalar Endonezya'nın Müslüman olmasında etkili bir unsur olmuştur. Bu durum aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Ancak, her bölgenin kendi farklı tarihi, farklı gelenekleri ve farklı karakteristik özellikleri olduğundan Endonezya'daki İslam kültürü de oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Endonezya'da (Nusantara)³ erken dönemlerde İslam inancının yayılması ve kalıcı hale gelmesi zor olsa da, uluslararası ticaretin bu noktada önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Muhtemelen, Endonezya'nın İslamlaşmasında güneydoğu Asya'ya deniz yoluyla gelen yabancı Müslüman tüccarlar etkili olmuştur.

Endonezya adalarına İslam'ın nasıl geldiği ve buraların nasıl İslamlaştığı hakkında çeşitli araştırmaların serdettiği farklı bilgiler söz konusudur. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1- Gucerat-Hindistan bölgesindeki şafi tüccarların etkin olduğu yönündeki tez: Bu konuda Hollandalı teorisyenlerden Pijnapel ve Snouck Hurgronje'nin teorileri vardır. Gucerat kavramını ilk tanıtan uzman, Hollanda'da bulunan Leiden Üniversitesi'nden Pijnapel'dir. Pijnappel'a göre Şafii mezhebine mensup bazı Araplar

² Endonezya Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı sayımına göre Endonezya'nın nüfusu 2018 yılının 7 Ocak ayında 265.443,114 kişidir. Endonezya Cumhuriyetini oluşturan 33 eyalet vardır. Güneydoğu Asya'da yer alan 14.572 tane adadan oluşan bu ülkenin iç denizlerle birlikte toplam yüzölçümü yaklaşık 3.273.810.km2, kara parçalarının toplam yüzölçümü ise 1.919.440 km2dir. Birçok yanardağın bulunduğu adalar ülkesi olarak Endonezya'nın topraklarının bir bölümü, orman ve geniş bataklıklardan oluşmaktadır.

³ Endonezya'nın adalar takımına verilen bir isim

Hindistan'a göç ederek orada bir süre kalmışlar, daha sonra da Endonezya'ya İslam'ı getirmişlerdir. Hollandalı tarihçi Moquette, 17 Zilhicce 831 / 27 Eylül 1428 tarihinde Sumatera'nın kuzey bölgesinde olan Pasai'da bulunan mezar taşı şeklini gözledikten sonra bu sonuca varmıştır. Bulduğu mezar taşına çok benzeyen taş, Doğu Cava'daki Gresik'te Maulana Malik İbrahim'in (ö. 822/1419) mezarında bulunmuştur.⁴ Diğer Hollandalı uzman, W.F. Stuterheim, İslam'ın Nusantara'ya miladi XIII. yüzyılda geldiğini söylemiştir. Samudera Pasai Krallığının ilk Sultanı Malik As-Saleh'in 1297 tarihli mezar taşı bu görüşü destekleyen bir kanıttır. Yine ona göre Gucerat, Endonezya'ya İslam'ın gelmesinde önem arz eden bir merkezdir. Nedeni ise, İslam'ın ticaret yoluyla Endonezya-Cambay (Hindistan)'a yayılmış olmasıdır.⁵ Ayrıca Stuterheim Sultan Malik As-Saleh'in mezar taşının Hinduistik şeklinde ve Gucerat'taki mezar taşlarına benzer olduğunu söyleyerek görüşünü güçlendirmiştir. Morrison teorisi, İslamiyet'in Endonezya'ya XIII. yüzyılın sonunda Coromandel Sahili'nden (Doğu Hindistan) gelen Müslüman tüccarlar yoluyla Gucerat'tan geldiğini savunur. Arnold ise Coromandel ve Malabar'dan geldiğini, çünkü bu iki bölgedeki Müslümanların da Şafii mezhebinden olduklarını ve hukuklarının da aynı olduğunu ifade etmiştir. Arnold'a göre Endonezya'da İslam'ın yayılmasında Coromandel ve Malabar (Hindistan) arasında ticaret yapan tüccarların önemli bir rolü vardır.⁶ Onlara göre İslamiyet Endonezya'ya miladi XIII-XIV. yüzyılda ticaret yoluyla Gucerat (Hindistan)'dan gelmiştir.

2-Orta Doğu ve Özellikle de Fars Tasavvuf Kültürüyle İlişkinin Etkin Olduğu Yönündeki Tez: Bu kavramı ileri süren kişi ise Hoesin Djadiningrat'tır. Bu kavrama göre Endonezyalılar ile Farslılar aynı kültüre sahiptir. Bu görüş Morrison'un teorisine biraz benzemektedir. Morrison'un görüşü aynı mezheplere sahip olma temeline dayanırken Hoesin' in görüşü de aynı kültürlerle sahip olma temeline dayanmaktadır. Hosein'a göre Endonezya toplumunun kültürüyle Fars toplumunun kültürel benzerlikleri (Muharam/Aşura, *Tabut* (Ark), Şura çorba püresi) ve Şeyh Siti Jenar'ın

⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Alimler Ağ Ortadoğu ve Takımadaları Yüzyıl XVII ve XVIII)* (Bandung: Mizan, 1998), 4/24-36. Açık bilgi için bkz. Abdul Ghaffar Chodri, *Şeyh Nevevi el-Bantani'nın Merah Lebid Li-Keşfi Mana Kur'an Mecid Adlı Tefsiri ve Metodu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 3-38.

⁵ Suryanegara, A. M, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 76.

⁶ Azra, a.g.e, *Jaringan*, 26.

(eski bir âlim) kabul ettiği tasavvuf öğretilerinin İran'daki Tasavvufla olan el-Hallâc benzerliğidir. Tarihçi ve eski Diyanet Başkanı olan Saifuddin Zuhri Fars kavrama karşı çıkmıştır. Kendisi Endonezya'ya İslam'ın Fars'tan geldiğini kabul etmemiştir. Zuhri'ye göre Miladi VII. yüzyılda Emevi hilafeti zamanında iktidar gücü Arap ulusunun elindeydi. Mekke, Medine, Dımaşk ve Bağdat İslam medeniyetinin merkeziydi. Saifuddin Zuhri'ye göre o dönemde İran'a İslam daha yeni gelmişti. Buna bakıldığında aynı dönemde İran'dan Endonezya'ya İslam'ın gelmesi çok şüpheli görünmektedir⁷. Crawford'un İslamiyet'in doğrudan Arabistan'dan geldiği teorisine göre, Endonezya'ya ilk gelen müslümanlar Arabistan'dan gelmiştir. Keijzer teorisine göre ise, takımadalardaki Şafii mezhebi arasındaki benzerlikler nedeniyle Mısır'dan gelmiştir. (Keijzer teorisine göre, Endonezya'ya ilk gelen müslümanlar Mısır'dan gelmişlerdir. Çünkü her iki yerde de mezhep Şafii mezhebi, hukuk da aynı hukuftur)⁸. Oysa Nieman ve De Hollander'a göre İslam Mısır'dan değil, Hadramaut-Yemen'den gelmiştir. Bir müfessir olan Hamka ise (Abdumâlik Kerim Emrullah) Mekke'nin etkin olduğunu savunur. Bu teze göre ise İslamiyet Endonezya'ya miladi VII. yüzyılda direk Arabistan'dan gelmiştir. Müellif İslam'ın yayılması noktasında da daha çok Arabistanlıların rolü olduğunu vurgulamıştır. Müellife göre Gucerat sadece İslam'ın farklı coğrafyalara aktarıldığı yer, Mekke İslam'ın merkezi ve Mısır da İslam'ın tahsil yeridir. Mekke'de yaygın olan Şafii mezhebinin Endonezya'daki büyük etkileri üzerinde araştırma yapmıştır.⁹

3-Çin: Çin'de yayınlanan bir dergi' Çin İmparatoru'nun Müslümanlara kendi imamlarını seçme hakkını tanıyan bir kanun çıkardığını ifade etmektedir. Aynı dönemden itibaren Müslümanlar ile Endonezya arasında ticari ilişkiler başlamış ve giderek gelişmiştir. O dönemde Müslüman toplumları "imam" adını verdikleri kendi liderlerini seçme hakkına sahiptiler. Aynı dönemden itibaren Müslümanlar ile Endonezya arasında ticari ilişkiler başlamış ve giderek gelişmiştir. Ayrıca Arapların haberlerini açıklayan Çin raporu, Ho Long Krallığına habercilerini gönderdi. Bu sonuç, Tang Hanedanlığı dönemindeki Çin elyazmalarına dayanıyordu. Çin elyazmaları, imparator tarafından sakinlerinin dini özgürlüğünden tamamen almasına izin verir ve Çin'de bir Sufi-Arap yerleşim yeri önermektedir. İlk yüzyılın el yazmasında ifade

⁷ Suryanegara, a.g.e., *Menemukan*, 91.

⁸ Azra, a.g.e., *Jaringan*, 26.

⁹ Hamka, *Sejarah Umat Islam IV* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 29.

edilen Çin, Endonezyayı da içine alan Uzakdoğu'daki adalardan başka bir şey değildi. Buna ek olarak, tarihçi Prof. Dr. Slamet Muljana, Demak krallığındaki sultanların çoğunun soyunun Çinlilere dayandığını ifade etmektedir. Ayrıca Wali Sanga (9 kişi meşhur ulema)'nın Çinli torunları olduğunu açıklamıştır. Muljana'nın bu görüşü, Sam Po Kong'un Pagoda el yazması kronolojisi üzerinde kurulur.¹⁰

4-Son olarak bölgeye gelen müslüman tüccar ve sufilerin etkin olduğu yönündeki tez: A. H. Jhon'un tespitine göre, İslamiyetin Endonezya takımadalarına gelmesinde ve yayılmasında Müslüman tüccarlar ve esas olarak XIII. yüzyılda bölgeye İslam davetçileri olarak gelen Sufiler önemli rol oynamışlardır. Bu görüş Müslüman tarihçi Azyumardi Azra'nın verdiği bilgilere dayanarak İslam'ı bu coğrafyada neşredenlerin göçebe Sufi erkekler olduğunu ve aynı zamanda İslam öğretilerini yaymada önemli bir rol oynayan tüccarlar olarak çalıştıklarını savunmaktadır. Sufilerin Endonezya'da İslam inancının yerleşmesi hususunda etkili olmalarının, yerel dini inanç ve uygulamalardaki ciddi değişikliklerden ziyade İslam'ın eski geleneğe uygunluğundan kaynaklandığı vurgulanmıştır (Hindu ve Buda). Ayrıca Sufiler, çeşitli hastalıkları iyileştirmek ve toplumda gelişen büyü faaliyetlerini dengelemek gibi konularda yardımda bulunmak için gönüllü olmuşlardır.¹¹

Yukarıdaki tartışmalara bakıldığında şu sonuç çıkmaktadır. Endonezya'da İslam miladi VII. yüzyılda tanınmıştır. Fakat miladi XIII. ve XVI. yüzyıllar aralığında çok hızlı gelişmeler yaşanmıştır. İslam'ı getiren ve öğreten kişiler ise en çok Arap, Fars, ve Hintlidir. Dolayısıyla Endonezya'daki İslam kültüründe Arabistan, İran, Hindistan ve kısmen Çin kültürüne ait izler görmek mümkündür. Ne var ki bazı tarihçilerin İslamlaşma sürecinin şekillendiği belli bölgeleri dikkate almayıp Endonezya'nın geneli bağlamında bir değerlendirme yaptıkları görülmektedir. Oysa İslam önce Açe bölgesine girdi. Çünkü bu bölge Malaka boğazına yakındır. Ayrıca, Malaka boğazı ticaret için çok önemlidir. Daha sonra İslam Cava, Kalimantan, Maluku, Sulawesi, Sulu ve Güney Filipinler adalarında yayılmıştır. (1450-1600 yılları arasında).

Buraya aldığımız teorilerin hepsinin kendine ait zayıf ve güçlü yönleri vardır. Bu tezlerin hiçbirinde kesinlik söz konusu değildir. Azyumardi Azra'ya göre, aslında

¹⁰ Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dann Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Jakarta: Bhatara, 1968), 67.

¹¹ Azra, a.g.e., *Jaringan*, 31.

İslam'ın Endonezya'ya gelişi karmaşık bir arz etmektedir; çünkü bu konuda birden çok faktörün etkili olduğu ortadadır. Nitekim İslamın Endonezyadaki kabulünü ve yayılışını hızlandıran biraç net faktörlerden bahsetmek mümkündür ki bu faktörler şu şekilde sıralanabilir: 1) Ticaret. 2) Endonezyalı kadınlarla evlenen Müslüman tüccarlar. 3) Endonezya'daki işgalcilere (Avrupalı Hristiyan kolonileri) Müslümanların karşı koyması. Bu durum XV. ve XVII. yüzyılda İslam'ın yayılmasını hızlandırdı. 4) Politik ve siyasal nedenler. Kralın İslam'ı tercih etmesi sonucunda halkın çoğunluğu da Müslüman olmuştur. Kralın politik etkisi, bu alanda İslam'ın yayılmasında çok yardımcı olmuştur. Maluku ve Güney Sulawesi bölgesinin örneğinde olduğu gibi.

Sonuç olarak İslamiyet'in Endonezya'ya gelmesinin, barışçıl bir şekilde; ticaret, da'vet, evlilik, tasavvuf ve tarikat, sanat ve eğitim yolu ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu âmillerin her biri, İslam'ın Endonezya'ya giriş ve yayılma sürecini hızlandırmıştır.

B. SOSYAL VE POLİTİK DURUM

260 milyonluk nüfusuyla dünyanın 4. kalabalık ülkesi olan Endonezya'da toplumun %40,22'ini Cavalılar, %15,50'ini Sundaneseler, %2,73'ünü Minangkabaular, %3,1'ini Madureseler, ve %3,03'ünü de diğer gruplar (kabile) oluşturmaktadır. Ülkenin batısındaki etnik grupların birçoğunun kültürleri ve dilleri farklı olsa da bu gruplar etnik olarak Malaydır. Doğu bölgesindeki gruplar ise Melanezya adasından gelen Papualılar etnik grubuna aittir.¹² Etnik çeşitlilik kültürel zenginliği de beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede edebiyat, arkeolojik ve kültürel kalıntılar, farklı mimarideki tapınak biçimleri, geleneksel elbiseler, halk oyunları, törenler ve çeşitli sahne sanatlarına dair farklılık ve zenginlik dile getirilebilir. Yaklaşık 742 çeşit dil ve lehçe konuşan Endonezya halkı, oldukça karmaşık bir çeşitliliğe sahiptir. Fakat ülkedeki yerel diller halen konuşulmaya devam edilse de Endonezyaca / Endonezya dili (Bahasa) resmi ve eğitim dili olarak toplumda yaygın olarak bilinmekte ve konuşulmaktadır.

İncelemeye aldığımız milletin atalarının inancı, animizm ve dinamizmdir. Animizm, belirli nesneleri işgal eden ruhların varlığına inanmaktır. Dinamizm, belirli bir nesneye mâlik olanların büyük bir güce sahip olduğu inancına dayalı bir din

¹² Selçuk Çolakoğlu, "Türkiye - Endonezya İlişkileri", *USAK Analiz Dergisi*, III (2011), 4.

anlayışıdır. Fakat Endonezya, miladi VII. ve XVI. yüzyılda çoğunluğu müslüman olan, dünyanın en kalabalık müslüman nüfusuna sahip ülkesi haline gelmiştir. Altı din devlet tarafından tanınmış ve dini özgürlükleri anayasal teminat altına alınmıştır. Ülke nüfusunun %86,7'si Müslüman, %7,6'sı Protestan, %3,12'si Katolik, %1,74'ü Hindu, %0,77'si Budist ve %1'den az bir kısmı da Konfüçyanizmdir.

Beşinci asırda, Müslüman tüccarlar Endonezya'ya gelmeden önce, ülkeye Hindu-Budist krallar hakimdi. Endonezya tarihinde, ilk Hindu krallığını, Kral Aswawarman ile Kutai kurmuştur. Bu, "Yupa" heykelinde yer alan Sanskritçe yazının keşfi ile ispatlanmıştır. M.S. 400-500 yıllarında Kral Purnawarman ile birlikte Tarumanegara Krallığına şahit olmaktayız. O yıllarda Budist bir Kaling krallığı da vardır. 7. Yüzyılda ise takımadalardaki en büyük Budist krallık Srivijaya krallığı idi. Bu krallık M.S. 1377'de Majapahit krallığının saldırıları nedeniyle yıkılmıştır. Bir sonraki Hindu-Budist krallığı ise M.S. 1293'te kurulan Duran Majapahit krallığıdır. Daha sonra Ortadoğu, Çin ve Hindistan'dan birçok yabancı tüccarın gelmesiyle Hindu-Budist krallıkları çöktü. M.S. 13. yüzyılda ilk kral Malikus Salih ile Samudra Pasai ilk İslam imparatorluğunu kurdu.¹³ 15. yüzyılda Açe Darüsselam Krallığı ortaya çıktı. Daha sonra 15. yüzyılın sonlarında Java'da Demak ve Pajang krallığı ortaya çıktı. 16. Yüzyılda ise Cirebon'daki İslam imparatorluğu kuruldu. Ekonomik ve siyasi sebeplerden dolayı o dönemde İslam krallıklarının birçoğunun savaş halinde olması işgalcilerin işini kolaylaştırmıştır. Örneğin Pajang ve Demak, Ternate ve Tidore, Gova-Tallo ve Bone arasındaki savaşlar gibi. Krallıklar arasında farklı çıkarların olması ve bunun sonucunda yapılan savaşlar, bu krallıkları zayıf düşürmüş, bu durumdan yararlanan Hollanda da Endonezya'yı işgal etmiştir.

Yabancı ülkeler söz konusu ülkeye 1511 yılında gelmeye başladı ve Endonezya'yı 1945 yılına kadar sömürdü. Sömüren milletler de Portekiz, Hollanda, İngiltere ve Japonya'dır. Doğu Timor ise 1975 yılına kadar Portekiz egemenliği altında kalmıştır. 1900'lü yılların başında ise Endonezya bağımsızlık hareketi başlamış ve özellikle iki dünya savaşı arasında hız kazanmıştır. II. Dünya Savaşı sırasında üç yıl boyunca Japon işgalinde kalan Endonezya, 17 Ağustos 1945'te Sukarno ve

¹³ Muhammad Ibrahim, Rusdi Sufi, "Proses Islamisasi dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", içinde A.Hasimi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, A. Hasimi, (Bandung: PT Almaarif, 1989), 420.

Muhammed Hatta önderliğinde küçük bir grup tarafından bağımsızlığını ilan etmiş ve Endonezya Cumhuriyeti kurulmuştur.¹⁴

Endonezya'da sömürge döneminde gerçekleşen olaylardan biri de “*Gerakan Kebangkitan Nasional Pertama*”dır. (Birinci Ulusal Diriliş Hareketi) 1908 yılında Dr. Sutomo ve Dr. Wahidin Sudirohusodo'nun öncülüğünde Budi Utomo bir topluluk kurmuştur. Sonra da gençlik hareketleri, siyasi, sosyal ve dini hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Sonunda 28 Ekim 1928 tarihinde “*Sumpah Pemuda*” (Gençlik Yemini) oluşmuştur. *Sumpah Pemuda*'da bütün Endonezyalı gençlerin temsilcileri bir araya toplanmıştır. Bu olaydan sonra halk, Endonezya'da ne kadar çok etnik, dil, din ve başka farklılıklara sahip unsurlar olsa da Endonezyalıların son tahlilde bir millet teşekkül ettiğini ve milli birliğin teminatı olan ortak bir dile de (Endonezyaca / Endonezya dili) sahip olduklarını idrak etmişlerdir.¹⁵

O dönemdeki İslami hareketler ilk olarak HOS Tjokroaminoto tarafından 1912 yılında kurulan bir İslam sendikası ile başlamıştır. “Muhammediye” H. Ahmad Dahlan (ö. 1923) tarafından 1912 yılında ve “Nahdatu'l-Ulemâ (NU)” ise H. Hasyim Asyari (ö. 1947) tarafından 1926 yılında kurulmuştur.¹⁶ Her üç kişi de bağımsızlık ve sömürgelelikten kurtulma hareketlerinde çok önemli roller oynamış, özellikle ekonomik, sosyal ve İslamî eğitim alanlarında çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Sömürgeciliğe karşı hem fiziksel hem de fikrî bir mücadele ortaya koymuşlardır. Endonezya'nın 1945 yılında bağımsızlığını kazanmasında İslami hareketin önemli bir rolü vardır. Bağımsızlığı hedefleyen İslami hareketin iki lideri vardı: Wahid Hasyim ve Kahar Muzakar. Bu iki isim, ulusal bir ideoloji haline gelen, “Pancasila”nın formülasyonunda yer almışlardır. Adı geçen Pancasila iki kelimenin bir araya gelmesiyle oluşmuştur; *panca* (beş) ve *sila* (ilke). Dolayısıyla Endonezyalıların hepsi Pancasila'ya (beş ilkeye) uymak, çalışmak ve kazanmak zorundadır. Fakat,

¹⁴ Selçuk, a.g.m, 3.

¹⁵ Isti Mawaddah, *Perjuangan Bangsa Indonesia dalam Memperoleh Kemerdekaan* (Jakarta: UHAMKA, 2013), 56.

¹⁶ Muhammediye ve Nahdatul Ulema ise Endonezya'da muhafazakâr anlayışı temsil eden dinî, içtimai hareket ve teşkilât. Açık bilgi için bkz. M. Syauqillah, *Endonezya'da Din ve Siyaset (Nahdlatul Ulema Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016). Robin Bush, *Islam and Civil Society in Indonesia: The Case of Nahdlatul Ulama* (Washington: University of Washington, Doktora Tezi, 2002), 1. Fuad Fachruddin, *Educating For Democracy: Ideas and Practices of Islamic Civil Society Association in Indonesia* (Rusya: University of Pittsburgh, Doktora Tezi, 2005), iv. Greg Fealy, Sally White, *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2008), 1-3.

müslümanlar ve milliyetçiler arasında Pancasila'nın beş ilkesi tartışma konusuydu. Bu bağlamda İslam hukukuna ilişkin ilke önerisi, gayrimüslimlerin itirazları nedeniyle kaldırıldı. Sonuçta Pancasila'nın beş ilkesi üzerinde uzlaşıldı. Bunlardan *ilki*, tek yüce tanrısallıktır (genel inanç). *İkincisi*, adil ve uygar insanlık, *üçüncüsü*, Endonezya'nın birliği, *dördüncüsü* istişare ve akılculuk, ve *beşincisi*, tüm Endonezya için sosyal adaletti. Bütün Müslümanlar ve gayrimüslim liderler tarafından kabul edilen Pancasila, Endonezya devletinin ortak ideolojik platformudur, öte yandan hem de dinin açısından da çeşitliliği kapsamaktadır.

Üzerinde çalıştığımız ülkede İslam'ın canlanması, 20. yüzyılın başında ortaya çıkan İslami örgütlerin etkisiyle olmuştur. 1905 yılında kurulan Ticaret Syarekat İslam (SDI) bunlardan bir tanesidir. 1912 yılında Muhammediye, 1914 yılında El-Ershad, 1917'de Persatuan İslam (PERSİS) ve 1926'da Nahdatu'l-Ulemâ (NU) bu hareketlerin en önemlileridir.¹⁷ Bütün Endonezya'da Nahdatu'l-Ulemâ, Muhammediye ve diğer birçok ana akım müslüman organizasyonların varlığı buradaki İslamî yaşantının bir başka ayırt edici özelliğidir. Bu müslüman örgütler dini kuruluşlar olarak değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve eğitsel organizasyonlar olarak siyasî olmayan faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu örgütler okullar, üniversiteler, hastaneler, yetimhaneler ve diğer sosyal ve dini faaliyetlerin geliştirilmesi ile daha ilgili olduğu için, dini uyuşmazlıkların dışında bırakılır.

C. İLMİ VE DİNİ FAALİYETLER

Endonezya'da eğitimi iki kısımda inceleyebiliriz; birinci dönem ve ikinci dönem. Birinci dönem, Hollandalılar tarafından uygulanan siyasetin belirlediği sömürge döneminde uygulanan eğitimidir. İkinci dönem ise bağımsızlık kazanıldıktan sonraki eğitimidir. Tarihçilere göre 1900 yılı, eğitimdeki uygulama ve yöntemler açısından öncesi ve sonrasını birbirinden ayıran yıldır. 1900 yılından önce İslam eğitimi geleneksel eğitim “*Surau*, *Dayah*, *Langgar* ve *Pesantren*” şeklinde gerçekleşti. Endonezya İslam tarihinde, özellikle Cava adasında “*Pesantren/medrese*” İslami eğitim kurumu haline gelir. Sumatra'daki Müslümanlar (özellikle Minangkabau kabilesi içinde), yerel topluluğun yerli geleneklerinden kalan bir *Surau*'yu İslami eğitim kurumu haline getirirler ve Açe'de “*Meunasah*” ya da “*Dayah*” İslami eğitim kurumu

¹⁷ M. Syaquillah, a.g.e., *Endonezya'da*, 36.

haline gelir. Lider veya öğretmen, “*Tuanku/Angku, Ustaz, Kyai*” olarak adlandırılır. Bunlar, *Pesantren*/medrese eğitimi ile aynıdır. Yani XIII. yüzyıldan bu yana var olan bir geleneksel İslami eğitim kurumudur. Tarihi incelemedeki *Pondok Pesantren* Endonezya’da en eski olduğu düşünülen İslami eğitim kurumudur. Pesantrenler öğrencilerin kaldıkları yurt anlamına gelen *pondok*¹⁸ kelimesiyle de adlandırılmakta veya her ikisi birden *pondok pesantren* olarak beraber de söylenmektedir. Dolayısıyla bazı yerlerde Camiler, *Surau, Langgar*’da yapılmaya başlanmıştır. Camiler eğitim ve öğretim fonksiyonunu eda etmiştir. Camiler’de aynı zamanda toplum tarafından “*Kiyai*” diye adlandırılan mübelliğlerin kaldığı yerler de mevcuttu.¹⁹ Dinî konularda bilgili her öğretmene bu isim verilirdi. Kiyai/Ulema terimi cemaatin önderleri tarafından da kullanılır. Kiyai’ler ya Medine ya Mekke’de (Orta Doğu), ya da Endonezya’da İslamî eğitim görmüş olmalıydı.

Endonezya’da dini hayata canlılık kazandıran pesantrenlerin tarihi Sumatera’da (Açe) ve özellikle Cava bölgesi’nde İslam öncesi Hindu dönemine kadar uzanmaktadır. Geleneksel Cava literatüründe “*guru*” adı verilen hocaların eskiden Hindu-Budist inançların ve mistik felsefenin öğretildiği okullar kurdukları, öğrencileriyle birlikte aynı kampüs içerisinde yaşadıkları ve bu yerleri hem ibadethane hem de eğitim yeri olarak kullandıkları belirtilir.²⁰ Endonezya’da kurulan Pesantren’nin kökeni ve geçmişi ile ilgili ise iki görüş vardır; *Birincisi*, pesantrenlerin, tarikat geleneğine dayandığı görüşüdür. *İkincisi*, *Pesantrenler* Hindulara ait pesantren sisteminin devralınmasıydı. XX. yüzyıldan önce öğretim yöntemleri ezber ağırlıklı bireysel ders okutulması şeklindeydi ve sadece Kur’ân-ı Kerîm, Arapça, Hadis, Fıkıh, Akaid, Ahlak ve Tasavvuf gibi klasik dini ilimler okutulmaktaydı. Modern eğitim araçları olan, masa, sandalye, tahta ve derslikler de henüz kullanılmıyordu. Pesantrenlerdeki fıkıh tahsilinde, özellikle Şafii mezhebinin fıkıh literatürü önemli bir yer tutmaktadır. Göksoy’a göre okunan kitapların büyük çoğunluğu çizgisiz, bunun yanı sıra Arap alfabesine göre yazılan ve Cavi denilen Malay ve Cava dillerindeki kitaplar da

¹⁸ Pondok Arapça’dan geçmiş bir kelimedir. Funduk otel ya da konak anlamlarına gelir. Pondok oradan gelmiş olabilir. Pondok’un asıl anlamı Santrilerin kaldığı yurtlardır. Dolayısıyla Pondok da yurt olarak tanımlanabilir. <https://kbbi.web.id/pondok>. (21.10.2018)

¹⁹ Z. Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 18.

²⁰ İsmail Hakkı Göksoy, “Endonezya’da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* I-XLIV (İstanbul: TDV Yayınları 2003), 5/46.

okunmaktadır. Pesantrenlerde okutulan kitaplara halk arasında "kitab kuning, yani sayfa renklerinin sarımtırak olmasından dolayı "sarı kitap" adı verilir²¹.

XX. yüzyılın başında modern İslami eğitim kurumları, İslam dininin özelliklerini taşıyan medrese ve devlet okulları biçiminde ortaya çıktı. Genel olarak, bu modern kurumlar, müfredatın tanıtılması (ders içeriğinin tanıtılması), modern öğretim yöntemlerinin tanıtılması ve araçlar (masa, sandalye, beyaz tahta ve sınıf sistemlerini kullanmaya başlama) dahil olmak üzere birkaç değişiklik ile ortaya çıkmıştır. Bir eğitim müessesesi olarak, Endonezya'da olan Pondok Pesantrenler şu temellere sahiptirler: (1) *Kiai, Ustaz, Tengku*, (2) *Cami*. Şimdiye kadar *kiailer* camilerde klasik kitapları iki şekilde okutur; ilki "*sorogan*" usulü denilen ve bir öğrencinin bir kiainin önünde diz çökerek belirli bir kitap takibini gerektiren ve kiainin kitabı okuyup mana verdikten sonra santrinin tekrarını yaptığı, diğeri ise "*bandungan/wetonan*" adı verilen ve tüm santrilerin bir kiainin önünde diz çökerek okudukları sistemdir.²² (3) *Santri* (talebe, öğrenci), (4). *Pondok* (ev/yurt).

İslam eğitiminin kökü olarak *Pondok Pesantren* sürekli gelişerek varlığını bugüne değin muhafaza etmiştir. Günümüzde pesantrenin hızlı gelişimi şu nedenlere bağlıdır; 1) Ulema ve *Kiai*, kraliyet ortamında sağlam bir konuma sahiptir. Yani padişahın ya da sultanın danışmanı statüsüne sahiptir. bu nedenle bu yatılı okullar krallardan ve sultanlardan büyük ilgi gördü. 2) İslam eğitiminde Müslümanlara olan ihtiyaç artarken, Hollanda okulları sadece belirli sınıflara hitap etmektedir. 3) Endonezya ve Mekke arasındaki iletişim giderek güçlenen bir yapı arz ettiğinden ve Endonezyalı Müslüman gençlerin Mekke'de öğrenimlerini de giderek kolaylaşmıştır. Endonezya'da XVI. yüzyıldan günümüze kadar varlıklarını devam ettiren pesantrenlerin geleceği ve buralarda verilen eğitimin kalitesi daha çok pesantreni yöneten ve burada ders veren *Kiai*'nin şahsiyeti ve ilmi seviyesiyle doğrudan ilgilidir. *Pesantren*, yüzyıllar boyu Endonezya'da sosyal bir kurum olarak önemli rol oynamış, samimiyet, sadelik, bireysel özerklik, dayanışma ve ihsan gibi temel değerleri ilke edinmiştir. Genç erkek talebeler ailelerinden ayrı kalarak burada mütemadiyen bir öğretmen gözetiminde eğitim görmüşlerdir. Bu okullar, özellikle

²¹ Göksoy, a.g.m, 48. Bkz. Martin van Bruinessen, *Kitap Kuning: Books in Arabic Script Used in the-Pesantren Milieu*. (Leiden: KITLV Publication, 1990), 228-229. Adrian Vickers, *A History Of Modern Indonesia* (UK: Cambridge Univ Press, 2005), 55.

²² Z Dhofier, a.g.e., *Tradisi*, 22.

Arapça gramer öğrenme, klasik tefsir, Peygamber Efendimiz'in sözleri, İslam hukuku ve mantık ilmi aracılığıyla Kur'ân'da derinleşmeyi amaçlıyordu.²³

XVI. yüzyıl başlarından XVIII. yüzyıl sonlarına kadar Endonezya'daki sömürge idaresi esas itibariyle mahalli yöneticilerle yapılan antlaşmalar çerçevesinde Hollanda Doğu Hindistan Şirketi (*Vereenigde Oostindische Compagnie* [VOC])²⁴ vasıtasıyla dolaylı bir şekilde kurulmuştu. Bu sebeple, Endonezya'da Müslüman halkın eğitim faaliyetleri de geleneksel eğitim kurumları olan pesantrenlerde gerçekleştirilmekteydi. Fakat, başta Hollandalılar olmak üzere Avrupalıların gittiği az sayıda sömürge okulu ile Hristiyan teşkilatlarının kurduğu misyoner okulları da bulunmaktaydı. Bu durum Müslüman cemiyetlerin İslami temele dayanan özel okullar açmasına sebep oldu. XX. yüzyılın başlarından itibaren yenilikçi dini düşüncelerin Endonezya'da etkili olmaya başlamasından sonra Endonezyalı müslümanlar geleneksel dini eğitim sistemi uygulayan pesantrenlerin modern eğitime uygun hale getirilmesi için çalıştılar. Bu nedenle kurdukları çeşitli cemiyet ve vakıflar vasıtasıyla okullar (medreseler) adı altında daha çok ilkokul ve ortaokul seviyelerinde çeşitli okullar açtılar.

Bağımsızlık sonrasında ise Endonezya hükümetleri eğitimde büyük hamlelerde bulunarak Eğitim ve Kültür Bakanlığı tarafından idare edilen modern ve laik bir eğitim sistemi geliştirmeye ve eğitim kurumlarının sayısını hızlı bir şekilde artırmaya çalışmışlardır. Temel olarak sömürge döneminde gelişen eğitim tarzını miras alan Endonezya hükümetleri, halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesi için eğitimde iki yönlü bir sistemi de benimsemek zorunda kalmışlardır. Biri eski Hollanda eğitim sistemine dayanan ve zamanla değişikliklere uğrayan Batı tipi eğitim, diğeri de bünyesinde dini eğitimi de barındıran ve medrese adıyla anılan okullardaki modern eğitim sistemidir. Öte yandan, pesantrenler günümüzde dini eğitim ağırlıklı okulların yanı sıra devletin öngördüğü müfredat programlarını uygulayan ilk, orta ve lise

²³ Adrian Vickers, *A History Of Modern Indonesia*. (UK: Cambridge Univ Press, 2005), 55.

²⁴ VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie* / *Dutch United East India Company*), Asya'daki ticaret faaliyetlerini kontrol eden ve doğu bölgesinin baharat ticaretini birleştiren bir Hollanda ticaret şirketi. 18. yüzyılda VOC, Cava üzerinde egemen olan ekonomik ve politik bir güç haline gelmişti. Bu şirket 1600'lü yılların başından beri Cava adasında yerli politikaya müdahale etmek için bir ilgi yaratmaya başladı. Çünkü yerel ekonomi üzerindeki tutumlarını artıracaktı. Yuni Ikawati, Dwi Ratih Setiawan, *Survei dan Pemetaan Nusantara*, I (Jakarta: Mapiptek, 2009), 6. Abuddin Nata, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta : Rajawali Press, 2007), 234. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, cev. S. Gunawan (Jakarta: Bahrata Karya Aksara, 1973), 13.

seviyesinde normal medreseler, genel mesleki okullar ve dahi hatta yüksek okul ve üniversitelerin de açılmasıyla modern eğitim vermeye başlamışlardır.

II. ENDONEZYA'DA TEFSİR HAREKETLERİ

İslam'ın VII-XII. yüzyıllar arasında Endonezya'ya girdiği bilinir. İslam davetçisi olan kişiler Endonezya halkına Kur'an'ı da öğretiyorlardı. Bu Kur'an öğretme ve öğrenme faaliyeti sayesinde Endonezya halkının İslam'ı tanınması sağlanmıştır. Kur'an öğretimine verilen önem Kur'an'ın "insanlar için ilahi bir rehber"²⁵ ve "her şeyin açıklamasını"²⁶ içeren eşsiz bir kılavuz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kuşaktan kuşağa Müslüman âlimler Kur'an'ın içeriğini anlamaya çalışıp ayetlerin tefsir edilmesine yönelik eserler telif etmişlerdir. Bu eserler vesilesiyle halkın Kur'an'ı anlaması hususunda yardımcı olmayı ümit etmişlerdir. Halkın Kur'an'ı anlaması, Kur'an'a daha yakın olmalarını ve onu hayatın referansı olarak görmelerini sağlar.

İnsanlara dini, ahlaki, sosyal ve her alanda önder olan ilahi kitabın tefsir edilmesi zarurî bir faaliyettir. İnsanoğlu yaşadığı sürece tefsir faaliyeti de hep var olacaktır. İslam'ın dünyanın dört bir yanına yayılmasıyla birlikte ihtiyaçları, fikirleri ve kültürleri yaşadıkları coğrafyaya göre değişiklik arz eden müslüman toplumlar meydana gelmiştir. Bundan dolayı Kur'an tefsirlerinin de tek tip olması düşünülemezdi. Müslüman âlimlerin yaşadıkları zaman, mekan, sosyal ve psikolojik durumları Kur'an'ı tefsir etmelerinde büyük bir etkiye sahiptir. Muhitin tesiri müsellemdir. Bu, Endonezya'daki tefsir çalışmaları için de geçerlidir. Endonezya'da tefsir faaliyeti XVI. yüzyılda başlamış olup, Endonezya'nın konjonktürel durumuyla uyum halinde yoluna devam etmiştir. Başka bir ifadeyle Endonezya'da tefsir ilminin gelişim süreci, diğer müslüman ülkelerden farklı kendine özgün bir yapıya sahiptir. Bu farklılık, dilin ve kültürün farklı olmasından kaynaklanır. Arap ülkelerindeki tefsir faaliyetlerinin hızlı bir şekilde geliştiğini, fakat Endonezya'daki tefsir faaliyetlerinin çok daha yavaş bir seyirle yoluna devam ettiği söylenebilir. Bunun sebebi Endonezya'nın İslam'ın doğduğu topraklardan uzak olması ve Endonezya halkının ana dilinin Arapça olmamasıdır.

²⁵ Bakara Sûresi 2/185.

²⁶ Nahl Sûresi 16/ 89.

Endonezya'da Kur'ân'ı anlama süreci Kur'ân'ın söz konusu memleketin diline çevrilmesiyle başlamıştır. Sonrasında bu alandaki çalışmalar daha kapsamlı ve ayrıntılı bir hale gelmiştir. Bu nedenle, Endonezya'daki tefsir faaliyetlerinin daha uzun bir süreç içinde gerçekleşmesi normaldir. Zira Endonezya coğrafyası Kur'ân'ın doğduğu topraklar olan Ortadoğu'dan uzak ve Endonezya dili Kur'ân'ın dili olan Arapça'dan farklıdır.²⁷

Nashruddin Baidan, Mevlana Malik İbrahim'in (ö.1419) zamanından beri fıkıh, akide ve tasavvuf ilimleriyle birlikte tefsir ilmi ve faaliyetlerinin de varlığını sürdürdürdüğünü ifade etmektedir. Yapılan tefsir çalışmalarında halkın ihtiyacına paralel olarak sade, basit, anlaşılır bir dil ve açıklama çerçevesi sunan bir yöntem anlayışı şekillenmiş görünmektedir. Yani Kur'ân, halkın ihtiyacı kadar ve dışardan yabancı fikirlerin tesiri olmadan yorumlanırdı.²⁸ Ana hatlarıyla Endonezya'daki Kur'ân tefsir geleneğini klasik, modern ve çağdaş olmak üzere üç döneme ayırmamız mümkündür. Klasik dönem 7.yy başlarından 19.yy sonlarına kadar uzanan bir dönemdir. Modern dönem ise 20.yy ilk yarısından başlayıp 1980'li yılların sonlarına kadar devam etti. Çağdaş dönem, 1990'lı yılların başından günümüze kadar halen devam etmektedir.

Endonezya'da dört tefsir modeli uygulanmaya gelmiştir. Belirli bir konu üzerine yapılan tefsir, belli bir cüzü konu alan tefsir, belli bir sureyi esas alan tefsir ve Kur'ân'ın bütününe açıklayan tefsir. Bu çalışmada, Endonezya'daki tefsir hareketlerinin gelişim sürecinden bahsedilecektir.²⁹ Fakat, Kur'ân'ın tamamını açıklayan tefsir modeli üzerinde daha çok durulacaktır. Diğer üç tefsir modele ise daha kısa bir şekilde değinilecektir. Böylece, bu çalışma vesilesiyle Endonezya'daki tefsir hareketleri kapsamlı bir şekilde akademik düzeyde değerlendirmeye sunulmuş olacaktır.

A. BİRİNCİ DÖNEM (VII-XV YÜZYIL)

İslam, 1279 yılında Açe'ye geldikten sonra eğitim ve öğretim faaliyetleriyle yayılmaya başlar. Açe'de o dönem Pasai krallığının yükselişi devam etmektedir. Söz konusu dönemde Tengku Cot Mamplam, Teungku Di Geureudog gibi âlimler

²⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 31.

²⁸ Baidan, a.g.e., *Perkembangan*, 33.

²⁹ Chodri, a.g.e., *Şeyh Nevevi*, 20-25.

"surau"lar ismi verilen namaz kılınan ve dini öğretim verilen ahşap küçük mescitler yapmıştır. Cava adasında İslam'ın yayılmasında önemli rolü alan şahsiyetler ise *Wali Songo*'dur. Dokuz veli anlamına gelen *Wali Songo*'nun İslam'ı insanlara çeşitli yollarla tanıtmaya çalıştığı bilinir. Sözgelimi ünlü Denta'lı Raden Rahmat (Sunan Ampel)³⁰ yaşadığı bölgede "*pesantren*" inşa ettirmiştir. Bunlar bir nevi medrese benzeri dini okullardır.

Endonezyada ilk dönemlerde İslam dinini öğreten ve ders veren hocalar erkekler olup bayan hocalar azınlıktadır. Bayan hocalar köy kadınlarını, kız çocuklarını ve küçük erkek çocuklarını okutmuşlardır. Dersler hocaların evlerinde, *langgar* veya *suraular*' denilen yerlerde verilirdi. Bazen de öğrencilerin evinde ders yapılırdı. Bunlar özellikle anne ve babası krallıkta önemli mevkiye sahip olan öğrencilerdi. Bunlar, Kur'ân-ı Kerim okuyabilme ve yazabilme seviyesini tamamladıktan sonra İslamî ilimlere dair klasik eserleri okumaya başlıyorlardı. Böylece Kur'ân'ı daha geniş ve derin bir şekilde öğrenmeleri sağlanırdı. Söz konusu öğrenciler Kur'ân'ı sadece okuyup yazmaz, aynı zamanda anlamaya çalışırlardı. Aşağıdaki örnekler, söz konusu eğitime örnek niteliğindeki nakillerdir.

Sunan Ampel'in (ö. 1478 M) öğrettiği dini derslere en önemli misal, Sunan Ampel'in (ö. 1478 M) tanıttığı 'molimo'dur. Molimo beş şeyden uzak durmak anlamına gelmektedir. Bunlar; kumar, alkollü içkiler, uyuşturucu maddeler, hırsızlık ve zinadır. Müellif bunları; "*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim (bu) haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*"³¹ "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."³² "Geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın. Biz, onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur,"³³ ayetlerini delil göstererek ifade etmektedir.

Suluk Sunan Bonang, *Suluk Sunan Kalijaga* ve *Suluk Şeyh Siti Jenar* metinlerinde kendileri tarafından kendi düşünce ve ilmi birikimleriyle tefsir edilmiş

³⁰ Cava adasında büyük bir âlimdir, ö. 1481. Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan; Sunan Giri Sosok Akulturasi Kebudayaan pada Abad 15-16* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987), 31.

³¹ Mâide Sûresi 5/39-39

³² Mâide Sûresi 5/90

³³ İsra, Sûresi 17/31

Kur'ân'ın birkaç ayeti bulunmaktadır. Bu metinler o dönemde İslam'ın yayılmasında önemli bir âmil olarak görülmüştü.³⁴

Endonezya'da İslam'ın yayılmasının ilk dönemlerinde 30 cüzün tamamını ihtiva eden bir tefsir bumak mümkün değildir. Zira ilk dönemlerde tefsirler şifai olarak ağızdan ağıza dolaşmakta, yazılı bir metin bulunmamaktaydı. Diğer taraftan yazılı bir metin için özel çalışma da mevcut değildi. Tefsir faaliyetleri şifahi/sözlü olarak sürdürülmekteydi. Ayetlerin anlam ve yorumları diğer dini ilimler anlatırken öğretiliyordu. Tevhid, nübüvvet gibi akaid konuları, namaz, oruç ve zekât gibi fikhî konular anlatılırken ayetlerin anlam ve tefsirlerine yer verildiğini söylemek mümkündür.

Müfessirler, ayetlerin yorumlarını halkın basit pratik ihtiyaçlarına göre ele alırlar. Basitliği ve sadeliği esas alan bu yöntem anlayışı muhatap kitle olan halkın seviyesine ve ihtiyaçlarına oldukça uygundur. Nitekim Endonezya halkının çoğu okuma yazma bilmedikleri için İslam dinini ve Kur'ân'ı anlamada ezber gücüne dayanırlar. Dolayısıyla bu dönemin âlimlerinin uyguladığı metot dönemin ihtiyaçlarına uygun bir yöntem olarak görünmektedir. O dönemdeki Endonezya halkını gözlemleyerek toplumun tefsire duydukları ihtiyacın yalnızca pratik ihtiyaçlarla sınırlı olduğunu tespit ettiler ve ona göre Kur'ân'ı tefsir ettiler.

İncelemeye aldığımız dönemde tefsir çalışmalarına teşvik eden faktörleri şöyle özetleyebiliriz. Birincisi, o dönemde yazma kültürünün henüz yaygın olmayışı. İkincisi, Endonezya halkının Kur'ân'ı anlamak için Arap ülkelerinden gelen tefsir eserlerini okumak yerine daha kolay ve pratik olarak ihtiyaçlarına yönelik yerli âlimlerin yaptığı açıklamaları tercih etmeleri. Üçüncü, İslamiyet ile yeni tanışmış olan ve önceden Arap alfabesini hiç görmeyen yerli halkın Arapçayı öğrenip okumaları için çok fazla zamana ihtiyaç duymaları, Dördüncü, uzakdoğu'da hakim olan Animizm, Hinduizm ve Budizm inançlarının toplumda yerleşmiş olmasından dolayı bu inancı kaldırarak toplum için yabancı olan İslam dinini ve Kur'ân'ı öğretmenin uzun zaman alması. Yukarıya aldığımız sebeplerden dolayı, Müellifin Maide Suresinin 38. 39. 90. Ve İsrâ suresinin bazı ayetlerini yorumlarken konuların detayına girmeden halkın anlayacağı

³⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Bandung: Teraju, 2003), 1/22.

basit ve pratik gündelik problemlerine cevap verebilecek bir şekilde tefsir yaptığı gözlenir.³⁵

B. İKİNCİ DÖNEM (XVI-XVIII YÜZYIL)

Bu dönemde pek çok Endonezyalı ulema ve akademisyenin Orta Doğu'dan birçok Arapça fıkıh, tasavvuf ve tefsir gibi ilmi kitaplar getirdikleri bilinir. Arap dilini iyi öğrenen âlimler söz konusu kitapları öğrencilerine okuturlar. Örnek verecek olursak Celaleyn tefsirini, Endonezyalı hocalar Arapça aslından okuyup inceledikten sonra öğrencilerine kendi dilleri olan Malay-Endonezya dilinde açıkladılar.³⁶ O dönemde dini ilimleri öğreten öğretmenler ve Müslüman akademisyenlerin ağırlıklı olarak ilgilendikleri ilim dalı tasavvuf ve fıkıh ilimleri olarak görünmektedir. Söz konusu iki ilimden sonra Kur'ân'ın tecvitli bir şekilde öğretilmesi, okutulması, yorumlanması ve güzel okumanın halk arasında yaygın hale getirilip teşvik edilmesi önemsenmiştir. Diğer taraftan ayetlerin meallerinin öğrenilmesi ve tefsir edilmesi üzerinde durulur. Endonezya diline çevrilen *Celaleyn* tefsirinin dışında âlimler tarafından yazılan ve 30 cüzün tamamını ihtiva eden başka bir tefsir bulunmaz. Söz konusu dönemde Kur'ân'ın tamamının tefsirini ihtiva eden bir eser mevcut olmasa da bazı surelere ait tefsir cüzlerini bulmak mümkündür. Örnek olarak verebileceğimiz eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Sûreti'l-Kehf Tefsîri

Bu tefsir cüzü, özel olarak yazılan Kehf suresi tefsiridir. Metin mevcut olmakla birlikte yazarı belli değildir. Islah Gusmian bu tefsirde tasavvufi ve işarî unsurların yoğun olduğunu ve Açe'de bulunan Kaderiyye tarikatına mensup birileri tarafından yazılmış olabileceğini belirtir. Bu tefsir metninin el yazması, XVII. yüzyılın başlarında Erpinus (ö.1624) adlı Hollandalı bir Arapça uzmanı tarafından Açe'den Hollanda'ya götürülmüştür. Bu tefsir metni, MS II.6.45 adlı katalog numarası ile Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir tarihi eser ve kaynak olarak saklanmaktadır. Söz konusu metin, Sultan İskandar (ö. 1636) saltanatının erken dönemlerinde Şemseddin el-Sumatranî (ö. 1630) müftülüğünde veya Sultan İskandar Muda'dan önce tahta olan

³⁵ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 20-23.

³⁶ Baidan, a.g.e., *Perkembangan*, 37.

Sultan Alaaddin Ri'ayat Şah Seyyid el-Mukammil (ö. 1604) döneminde Hamzah el-Fansuri (ö. 1590) müftülüğünde yazıldığı iddia edilmektedir.³⁷

2. Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd

Abdür-rauf el-Sinkilî (ö. 1693) tarafından yazılmış *Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd* adlı 30 cüzü ihtiva eden bir tefsir bulunmaktadır. Yazar, Endonezya'da Şettâriye tarikatının tanınmasına vesile olan kişidir. Kendisi de Açe'den gelen büyük bir âlimdir. Müellif yaklaşık 1064/1643 yılında Arapça öğrenir. Yemen ile Mekke arasındaki hac güzergahı boyunca dini eğitim merkezlerini ziyaret eder ve ziyaret ettiği yerlerde imkan ölçüsünde ilim öğrenir. Daha sonra Kur'ân, Hadis, Fıkıh, Tefsir, ve Tasavvuf ilimlerini öğrenmek için Mekke ve Medine'ye yerleşir. Ayrıca Ahmed Qusasî (ö. 1661) ve İbrahim el-Qurani vesilesiyle Şettariye tarikatına intisap eder. Abdür-rauf el-Sinkilî'nin 21 civarında eseri olduğu bilinir. Bu eserlerden ilki *Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd*. Hadis ve fıkıh kitapları da olsa da diğer eserleri tasavvuf ağırlıklı kitaplardır.³⁸ Tefsir kitabını yazdığı tarih kesin olarak bilinmemektedir. Peter Riddel, bu çalışmanın en eski el yazmalarına ait bilgileri inceledikten sonra yaklaşık olarak bu tefsirin miladi 1675 civarında yazıldığı sonucuna varmıştır.³⁹ Bu tefsir Arap dilinde yazılmış ve daha sonra Malay-Endonezya diline tercüme edilmiştir. Ancak bu tefsir tamamen Abdür-rauf el-Sinkili tarafından yazılmamıştır. Abdür-rauf Singkili'nin de onayıyla Davud Rumi adlı öğrencisi bu tefsir eserine eski milletler hakkındaki kıssalar ve kıraat farklılıklarını da ekleyerek katkıda bulunmuştur.

Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd ilk olarak 1302/1884 yılında İstanbul'da yayınlanır. Rivayete göre bu tefsir Endonezya Türk dostluğunun sembolü olarak değerlendirilmiştir. Daha sonra bu tefsir eseri İstanbul, Mekke, Kahire, Mumbai, Penang, Singapur'da defalarca basılmıştır. Son olarak 1984 yılında Cakarta'da basılır. İstanbul'da basılan ilk baskısı Malay ve Güney Afrikalı akademisyenleri tarafından ortaya çıkarılmıştır. *Tefsîru'l Tercümân'l-Muştafîd*, Patani (Tailand) ve Sulu (Güney Filipinler) bölgelerini de içine alan geniş bir bölgeye yayıldığı anlaşılmaktadır.

³⁷ Islah Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 19. Bkz, Moc. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian," *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 1/1 (Öçak 2002), 15.

³⁸ Tim Penyusun, *Ensikopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoove, 1997), 1/29.

³⁹ Ichwan, a.g.e., "Literatur", 17.

Salman Harun'un kanaatine göre, *Tefsîru'l Tercümân'l-Muṣtafîd* metinleri yurt içi ve yurt dışı olmak üzere birçok kütüphanede bulunmaktadır. Fakat mevcut nüshaların hiçbirisi tam değildir. Ancak Cakarta Merkez Müzesi'nde yer alan nüshanın eserin neredeyse tamamına yakın bir kısmını içerdiği nakledilmektedir. 29,5 x 20 cm büyüklüğünde ebatlarında toplam 291 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfasında 33 satır bulunmaktadır. Ayetleri harekelenmiş bir şekilde kırmızı mürekkeple, tefsiri metinleri ise siyah mürekkeple yazılıdır. Kur'ân ayetlerinin tamamı mevcut olsa da Nuh suresinden itibaren son sureye kadarki kısımlar hariç bazı sayfalar okunamayacak durumdadır.

Eser üzerinde yapılan araştırmalarda, *Tefsîru'l Tercümân'l-Muṣtafîd*'in Kadı Beydavî tefsirinin muhtasar bir tercümesi olduğu yönünde görüşler öne sürülmüştür. Diğer taraftan Peter Riddel ve Salman Harun gibi bazı araştırmacılar söz konusu eserin sadece Beydavî değil Tefsîri Hâzin ve diğer bazı tefsirlerden de yararlanılarak kaleme alınan Celaleyn hacminde bir eser oluşturulduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.⁴⁰ Bu tefsir kitabı, bir ayette yer alan bütün yönleri içermemesine rağmen tahlîlî yöntemi esas alan rey tefsiri kategorisinde değerlendirilebilecek bir yapıya sahiptir. Nitekim Tefsirin gramer tahlilini önceleyen bununla birlikte fıkhi, tasavvufî, felsefî açılımlara yer veren, ayetle ilişkilendirilen âdâb ve muâşerete dair ilke ve tavsiyeleri içeren bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.⁴¹

3. Tefsiru Sureti'l-Meâric

XVII-XVIII. Yüzyıllar arasında, Sumenep-Madura bölgesinde, Arap harfleriyle yazılmakla birlikte daha sonra Madura yerel diline çevrilmiş Mearic suresinin tefsiri bulunmuştur. Ancak yazarın kim olduğu belli değildir.⁴² XVI-XVIII. yüzyıllar arasında yalnızca bir tane 30 cüzü ihtiva eden ve iki tane de belirli bir sureyi konu edinen tefsir bulunur. Eserler, o dönemin Endonezya halkının kültürel ve dini durumlarını ifade ettiği görülmektedir. Abd Rauf Singkili kraliyetin müftüsüydü ve tefsir alanı dahil olmak üzere, İslam dini alanında özgürce eserler yazıyor ve halkı iman ve İslam'a davette ediyordu.

⁴⁰ Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Doktora Tezi, 1988), 44, 281.

⁴¹ Baidan, a.g.e., *Perkembangan*, 68.

⁴² Abdul Ghaffar Abdul Romli, *Şeyh Muhammed Nevevî'nin Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid Adlı Tefsiri ve Metodu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 23.

C. ÜÇÜNCÜ DÖNEM (XIX YÜZYIL)

XIX. Yüzyılda tefsir çalışmalarının önceki önemlere göre daha fazla olduğu gözlenir. Medreselerde okutulan tefsir kitapları önceki nemlerdeki ile aynı olmakla birlikte anlatım, yorum, yazılı ve görsel teknikten faydalanılması faydalanma vb. konularda daha ileri bir düzeye ulaşıldığı görülmektedir. Daha önce sözlü anlatım ve takrir üzerinden yürütülen tefsir tedrisatının öğrencilerin de elde etmeye imkan buldukları yazılı materyal ve özellikle de Arapça tefsir eserleri üzerinden yapıılıyor olması önemin belirgin hususiyetlerinden bir olarak tespit edilebilir. Ayrıca fiziki imkanlar, ders araç ve gereçleri, ilim meclislerinin oluşturulması sağlanmıştır. Söz konusu önemin ne çıkan belli başlı tefleri şunlardır.

1. Tefsiru'l-Munir li Me'âlimi't-Tenzil

Bu tefsir şeyh Muhammed Nevevî el-Bantanî (. 1897) tarafından yazıldığı bilinir. Yazma süreci ilk olarak 1860'larda başlamış 1884 yılında tamamlanmıştır. Yazımı on beş sene sürmüştür. şeyh Nevevî her zaman yaptığı gibi eserini basılmadan önce tetkik ve son bir gözden geçirme için Mekke âlimlerine göndermiştir. Daha sonra Kahire'de iki cilt halinde basılmıştır. Cilletler ortalama 500 sayfadan oluşmaktadır. 1. cilt Fatıha suresinden Kehf suresine kadar, 2. cilt ise Kehf suresinden Nâs'a kadar olmak üzere, Kur'ân'ın tamamını ihtiva eden bu önemli eserin Arapça olarak kaleme alındığı özellikle dikkat çekilmesi gereken bir husustur.

şeyh Nevevî daha sonra Beyrut'ta basılan tefsirine  isim verir; *Marâh Lebid*, *Tefsir el Nevevî ve el-Tefsiru'l-Munir li Me'âlimi't-Tenzil*. Kitabın girişinde, kendi kişisel kanaatine göre Kur'ân yorumlayan kişiyi kınayan hadis nedeniyle, başlangıçta tereddüt etse de, bazı arkadaşlarının, kendisini tefsir yazmak için yeterli ilme sahip olduğunu söyleyerek desteklemesiyle tefsir yazmaya karar verdiğini söylemektedir. Bu nedenle, şeyh Nevevî nceki âlimlerin yolunu takip ederek tefsire yeni bir bilgi (ilim olmadan zanna dayanan bilgiler) eklemek için değil, aksine tefsirdeki mevcut bilgiyi korumak için bu tefsiri yazmıştır. Ona göre her nesilde bilginin yenilenmesi ve geliştirilmesi gerekir. şeyh Nevevî eserlerinin son kısmında "Bu çalışmanın bana ve benim gibi ilme ihtiyaç duyan herkese yardımcı olacağını mit ediyorum" demiştir.⁴³

⁴³ Muhammed Nevevî el-Bantanî, *Marâh Lebid* (Maktabah smâniyah, y.y, 1305/1888), 3.

Şeyh Nevevî, tefsirinde sık sık Ebû Tâhir Muhammad b. Ya'qûb'un *Tenvîrû'l-Miğbâs min Tefsîr Ibn Abbâs*, Ebüssuûd Efendi *İrşâdü'l-'aqlî's-Selîm*, Hatîb Şarbinî'nin *Sirâc-ul Munîr*, Râzî'in *Mefâtîhu'l-Ġayb* ve Süleymân b. Umar'ın el-*Fütûhât İlâhiyye* eseri gibi birçok meşhur tefsir eserlerden atıfta bulunmaktadır. Bu tefsir, icmalî bir tefsir olarak kategorize edilebilir. Zira yapılan açıklamalar nispeten kısa ve özlü olup analitik değildir. Tefsirin yöntem ve referansları incelendiğinde daha çok bir dirayet tefsiri özelliği arz ettiği söylenebilir. Nitekim tefsirde Şeyh Navavî'nin kendi ictihad ve yorumlarının (dirayeti) ayetlerle ilgili aktarılan nakli bilgilerden daha geniş yer tuttuğu görülebilir.

2. Farâ'izu'l-Kur'ân

XIX. yüzyılda, Malay-Cavi diliyle yazılan *Farâ'izu'l-Kur'ân* adlı tefsir eseri yazılmıştır. Bu eserin kimin tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Çok basit bir biçimde yazılmıştır. Çünkü sadece küçük harflerle, çift boşluklu ve iki sayfadan oluşmaktadır. Bu tefsir metni, İsmail 'Abdu'l-Mutallib el-İşî tarafından Camî'l-Cevâmî', el-Muşannafât Mecmu, Açe âlimlerinin yazılarından oluşan koleksiyon kitabı kitabında yer almaktadır.

Bu kitabın el yazması, Amsterdam Üniversitesi kütüphanesinde Amst. IT.481/96 (2) numaralı katalog koduyla kayıtlıdır. Daha sonra bu eser Bulaq'ta yayınlanmıştır. Bu tefsir metni Nisâ suresindeki miras ayetlerini konu eden 11 ve 12. ayetleri geniş şekilde ele almıştır. Yapılan açıklamalarda basit, sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Eserin yazarı hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁴⁴

İster Kur'ân'ın belli surelerinin tefsiri olsun ister sistematik tefsir tedrisatı ve telifleri olsun bu döneme dair tefsir faaliyet ve eserlerine ilişkin bilgi oldukça sınırlıdır. Otuz cüzün tamamını ihtiva eden bir tefsir eseri olarak yalnızca *Tefsîr el-Münir* ve *Tefsîru'l-Kitabi Farâid Kur'ân* mevcuttur. Bu dönemde yazılmış olan tefsir eserlerinin sayısının az olmasının nedeni olumsuz koşullardır. Bu dönemde, Endonezya'nın bazı bölgelerinde Hollanda sömürgeciliği gerçekleştirir. Onlar Doğu Hint adaları ismiyle hükümeti kurdular. Bundan dolayı birçok âlim iki faaliyet ile meşgul olmak zorunda kalırlar. Bir taraftan insanlara İslam'ı öğretmek, diğer taraftan da düşmana karşı devletin haysiyetini korumak için mücadele ederler. Olumsuz sebeplerden dolayı tefsir konusuna yeterince zaman ayıramamışlardır.

⁴⁴ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 402-403.

D. DÖRDÜNCÜ DÖNEM (XX-XXI YÜZYIL)

XX. Yüzyılın başlarında, Endonezyalı müslümanlar tarafından yazılan çeşitli tefsir eserleri ortaya çıkmaya başlar. Her müfessir, Hz. Osman mushafındaki surelerin sırasına göre, tahtilî yöntemi kullanarak otuz cüzün tefsirini yapmaya çalışır. 1920'lerin sonlarından itibaren, hem Kur'ân'ın belli bir bölümü hem de Kur'ân'ın tümünü tercüme eden mealler ortaya çıkmaya başlamıştır. Birlik dilinin Endonezya dili olduğunu belirten 1928 yılındaki “Sumpah Pemuda” (*Gençlik Yemini*)’nden sonra Kur'ân'ı tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır. Araştırmacılar, bu dönemdeki tefsir gelişimini kronolojik sıraya göre birkaç döneme ayırmakta ve şu şekilde sınıflandırmaktadırlar:

1. 1900-1980 Yılları Arasında Tefsir

a) Tefsîru'l-Kur'ân Kârim (1922-1938)

Bu tefsir Batı Sumatra, Batusangkar Sunggayang köyünde miladi 10 Şubat 1899, hicri 30 Ramazan 1316 yılında dünyaya gelen ve 1982 tarihinde vefat eden Mahmud Yunus tarafından kaleme alınmıştır. Mahmud Yunus'un mütedeyyin bir aile ortamında büyüdüğü, 1923 yılında yaptığı hac seyahatinden sonra el-Ezher Üniversitesi'nde okumak üzere Mısır'a gittiği ve 1 yıl içinde eğitim yaptığı bilinir. Ondan sonra 1930 yılına kadar Kahire Dâru'l-Ulumi'l-Ulyâ yüksek okulunda akşam sınıfına katılarak ve el-Ezher'den sonra eğitimine burada devam eder. Sözkonusu sınıfta Endonezyalı olan sadece Mahmud Yunus'tur. Diğerleri Mısırlıdır. Yunus, bu üniversiteye giren ilk Endonezyalı olarak eğitimini başarılı bir şekilde tamamlar. 1970'ten itibaren Mahmud Yunus hastalanır. Sürekli hastaneye gitmek durumunda kalır. 1982'de vefat eden müellif 40'ın üzerinde eser bırakır.⁴⁵

Bir eğitimci olarak Mahmud'un ülkesine yaptığı hizmet az değildir. 1957 yılında Cakarta'da Sekolah Tinggi Islam (STI)/ İslam Yüksek Okulu'nu kurdu. Bir süre sonra başkentini değişmesinden dolayı STI Yogyakarta'ya taşındı. STI günümüzde Universitas Islam Indonesia/Endonezya İslam Üniversitesi olarak bilinmektedir. Daha sonra Akademi Dinas Agama (ADIA)/ Dini Hizmet Akademisi'ni kurdu ve aynı zamanda rektörü oldu (1957-1960). 1960 yılında ADIA, PTAIN ile birleştirilip ve adı Institut Agama Islam Negeri (IAIN)/ İslam Devlet Enstitüsü olarak değiştirildi. Şimdi

⁴⁵ Amursid, Amaruddin Asra, “Studi Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus,” *Jurnal Syahadah Dergisi* 3/2 (Ekim, 2015), 2-6.

ise Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta/Cakarta Syarif Hidayatullah İslam Devlet Üniversitesi olarak bilinmektedir. 20 Kasım 1966'da, Batı Sumatra-Padang eyaletinde İmam Bonjol İslam Devlet Enstitüsü kuruldu. Mahmud Yunus, 1970 yılında emekli oluncaya kadar burada rektörlük görevini yaptı. Mahmud Yunus eğitim alanındaki hizmetleri sebebiyle 15 Ekim 1977'de Cakarta Syarif Hidayatullah İslam Devlet Üniversitesi tarafından *Honoris Causa* ünvanına layık görüldü.⁴⁶

Kasım 1922'de Mahmud Yunus tefsir kitabını yazmaya başladı ve 1938 yılında tamamladı. Tefsirin tamamı tek parça halinde yayınlanmadan önce, bu tefsir, ayda bir cüz olarak yayınlanmıştır. Tercüme işlemi sırasında Mahmud Yunus'a, 7.cüzden 18.cüze kadar H. M. K. Bakry yardımında bulunmuştur. Bu tefsir Endonezya diliyle yazılan ilk tefsir olmuştur. Daha önceki tefsirler ise Malay Arapçası (*Arab Cavi*) yazıyla yazılmıştır.

Mahmud Yûnus, Kur'ân'ı mushaf tertibine göre tefsir etmiştir. Tefsir, müellifin önsözyle başlamaktadır. Önsözde, tefsir yazmanın arka planından bahsedilmektedir. Daha sonra sırasıyla ayetlerin tefsirine geçilir. Tefsir mushaf tertibine göre, Fatıha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biter. Ayetlerin tefsiri icmali tarzda yapılır; her ayetin açıklaması ayrıntılara girmeden kısa ve genel bir biçimde verilir. Bu tefsiri diğer tefsirlerden ayıran özellik ise tefsire dipnotlar eklenmesi, tefsir kaynakları olarak diğer müfessirlerin yazdığı tefsirlerin kullanılması, surelerin tablosunun bulunması ve ayetler tefsir edilirken ilgili ayetlerin bir araya getirilmesidir. Örneğin, Bakara suresinin 67-72. ayetleri tefsir edilirken aynı suredeki 111-112. ayetler de zikredilmektedir.⁴⁷

Bu kitap iki ciltten oluşur. İlki tüm cüzleri içeren tek parça halindeki bir ciltten ibaret iken ikinci cilt ise tek parça halinde olmayıp üç ayrı kısımdan müteşekkildir. Birinci kısım 1-10. cüzler, ikinci kısım 11-20. cüzler ve üçüncü kısım 21-30. cüzlerden oluşmaktadır. Kullanılan yönteme bakılırsa, bu tefsirin icmali yöntem ile yazıldığı söylenebilir. Aynı zamanda “*rey*” (akıl) metoduna dayanan bir tefsirdir.

b) Tefsîru'l-Furkân (1928-1950)

⁴⁶ Mohammad, Herry, vd., *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Depok: Gema Insani, 2006), 90-91.

⁴⁷ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidayat Karya Abang, 1981), 13-20.

Bu tefsir A. Hassan tarafından yazılmıştır. A. Hassan 1883 yılında Singapur'da doğmuş ve 1958'de Bangil'de ölmüştür. Asıl adı Hassan b. Ahmad olmakla beraber Hassan Bandung olarak bilinir ve Bangil'e taşındığında da Hassan Bangil olarak tanınmıştır. Babası Ahmed, bir yazar ve gazeteciydi. Aynı zamanda Singapur'daki “Nurul” isimli aylık İslam dergisinde yöneticiydi. Annesi Maznah, Madraslı, Hindistan'dan ve Mısır kökenlidir. Haji Ahmed Kampung Tiung, Haji Muhammed Taib Kampung Rokoh, Said Abdullah el-Munawi el-Mevsil, Abdullatif, Hacı Hasan, ve Hindistanlı Şeyh Ibrahim, Hassan'ın ders aldığı hocalarıdır. Ayrıca Hassan'ın, dokuma ve marangozluk işinde uzman olduğu bilinmektedir. Bir eğitimci ve girişimci olarak yoğun bir hayat yaşayan Hassan pek çok yazılı eser vermiştir. Bunlar arasında, *Soal Jawab Islam (İslam'da Sorular ve Cevaplar)*, *Tefsîru'l-Furkân*, *Pengajaran Salat (Namaz)*, *el-Farâid*, *el-Tevhîd*, ve *Terjemah Bulûgu'l-Merâm (Bulûgu'l-Merâm Tercumesi)* gibi eserler yer almaktadır.⁴⁸

Tefsîru'l-Furkân, Fatiha ile başlayıp Nâs suresi ile biten bir tefsir olarak derlenmiştir. İlk olarak 1928 yılında birinci cüzün tefsiri yayınlanmıştır. Müellif Endonezya İslami sivil toplum örgütleriyle meşgul olduğundan dolayı bir süre tefsir yazmaya ara vermiştir. Daha sonra 1953'te Surabaya'da yayınevi ve kitap satıcısı Salim bin Sa'ad bin Nabhan'ın isteği ile A. Hassan tefsirini yazmaya kaldığı yerden devam etti ve 1950'lerde *Tefsîru'l-Furkân*'ı tamamladı.

Tefsîru'l-Furkân'ın şu şekilde özetlenebilir; Önsöz ve girişle başlayan eser 35 fasıldan oluşan bir bölümle devam eder. Bu bölümde Abdul Qadir Hassan tarafından yazılan Kur'ân'ın ana konuları, surelerin tablosu, Endonezya dilinde surelerin içerikleri, Arap dilinde surelerin içerikleri ve cüzlerin içerikleri kısımları mevcuttur. Sonrasında Kur'ân tefsiri başlar. Bu tefsirin diğer bir özelliği ise kendi önsözün'de 4559 dipnotun bulunmasıdır,⁴⁹ tefsir 1009 sayfadan müteşekkildir.

A. Hasan, *Tefsîru'l-Furkân*'ın özelliklerini şu şekilde sıralamıştır;

1. Metin sade ve anlaşılır şekilde kaleme alınmıştır.
2. Metin içindeki ayetlere ilaveten dip notlarda da ayetlere mana verdiği görülür.
3. Müfessir mezheplere bağlı değildir. Kendine has uygulamaları bulunur.

⁴⁸ Tim Penyusun,a.g.e., *Ensiklopedi*, 1/97-98

⁴⁹ A. Hassan, *Tafsir Al-Furqan* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956), ix.

4. Kelimelerin anlamları üzerinde fazla açıklamalarda bulunur.
5. Ayetlere normal halkın anlayacağı bir dil kullandığı gözlenir.

Yukarıda zikrettiğimiz özellikler A. Hasan'nın yazdığı *Tefsîru'l-Furkân* adlı tefsiri diğer tefsirlerden ayıran özelliklerdir. Söz konusu tefsir dirayet tefsiri olarak kabul edilebilir. Zira bu tefsirde surelerin başında bulunan mukataa harfleri gibi müteşâbih konularda da açıklamalar müellifin kendi yorumlarıdır. Kullanılan metot ise icmalî metottur. Tefsir mealin geniş bir versiyonudur. Ayetler tefsir edilirken kısa açıklamalar yapılmıştır. Ahmad Hassan, giriş bölümünde bu tefsirin, insanların Kur'ân'ı anlamasını kolaylaştıracak bir şekilde yazılmış olduğu ifadesini kullanmaktadır. Bu durum, Hassan'ın içinde yaşadığı toplum kolay anlasın diye tefsirinde basit bir dil kullandığını ve fazla detaya girmediğini göstermektedir.

c) Tefsiru Tercümani'l-Kur'âni'l-Kerîm (1959)

H. Fachruddin Hs Datuk Majo Indo ise, 1906 yılında Batı Sumatra'da Situjuh Batur, Payakumbuh bölgesinde doğdu. Anne ve babası Batı Sumatra'daki meşhur âlimlerin çocuklarıdır. Bu tefsir H. Zainuddin Hamidy ve Fachruddin Hs olmak üzere iki kişi tarafından yazılmıştır. H. Zainuddin Hamidy 8 Şubat 1907 yılında Koto Nan Ampek, Payakumbuh'da dünyaya gelmiştir. Devlet okullarında beş yıl sürereyle eğitim görmüştür. Padang ilçesinde Medresetü Dâri'l-Funûni'l-Abbâsiyye okulunda Kur'ân, tefsir, Arapça, hadis, tasavvuf ve fıkıh gibi dini ilimleri daha derin bir şekilde öğrendi. 1927 yılında ilim yolunda devam etmek üzere Mekke'ye yola çıktı. Mekke'de o dönemde meşhur olan Yüksekokulu Üniversitesinde eğitim aldı. Mekke'de 5-6 yıl okuyup 1932 yılında tekrar Endonezya'ya döndü.⁵⁰ Kendi çalışmalarıyla ilmini genişletir. Memleketine döndükten sonra Dasima Jasin ile evlendi ve yedi çocukları vardır. Tefsirinde hep soru-cevaplar şeklinde bir metot izlediği görülür. Birçok dini kitap yazmış olmasına rağmen Hollandalı ve Japonyalılar Buya Zainuddin Hamidy'nin evini talan edip altüst ettikleri için bu kitapların çoğu kaybolmuştur. *Tefsîru Tercüm'ni'l-Kur'ân*, *Tercümânü's-Sahîhi'l-Buhârî* ve *Tercümânü Hadisü Erba'in* yazdığı eserlerden birkaç tanesidir. Buya Hamka (Abdalmâlik Kerim Emrullah) Buya Zainuddin Hamidy'den şöyle bahsetmektedir; “Üstad Syekh Haji Zainuddin Hamidy

⁵⁰ Muhammad Shahib - Bunyamin Yusuf Surur, *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Huffaz Al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011), 423.

gösterişsiz, alçakgönüllü biriydi. Az ve öz konuşurdu. Faydasız ve gereksiz konuşmalardan sakınırdı. Kendisine soru sorulduğunda gülümseyerek cevap verirdi”.

Tefsir, Kur’ân, Hadis, ve Tasavvuf ilmini babasından öğrendi. Babası Mekke’de okumasını istedi, fakat babasının isteğini kabul etmeyip Batı Sumatra’da yaşayan bir *Şeyh*’e ilim talebesi olmuştur. Hacı Agus Salim (ö. 1954), Şeyh Sulaiman ar-Rasuli (ö. 1970) ve İbrahim Musa (ö. 1963) gibi bazı Endonezyalı âlimlerin kanaatine göre tefsir çalışmalarına 1953 yılında başladı. İlk baskısı 1959 yılında Widjaya basım evi tarafından yayınlan eser, 1987 yılında tekrar basılmıştır.

Ne var ki esere ulaşamadığımız için müfessirin yöntem anlayışına dair detaylı bilgi aktarmasak ta hakkında yapılan bazı çalışmalardaki bilgilerden hareketle şu tespitleri yapmak mümkündür: Bir ayeti tefsir ederken diğer ilgili ayetlere de başvurmak, dil analizinde bulunmak, içtihadı başvurmak, İncil’in bazı bilgilerinden faydalanmak, tarihî olayları değerlendirmek vb. uygulamalar tefsirin yöntem anlayışı çerçevesinde belirgin özellikler olarak sıralanabilir. Müfessir, âyetleri tefsir ederken kendi yorumlarını da ekler. Bu nedenle, bu eseri bir rivayet tefsiri değil, bir içtihat veya dirayet tefsiri olarak değerlendirebiliriz. Çünkü re’ye dayanan bir tefsir eseridir.⁵¹

d) Tefsîr Malca’ü-Talibin (1931) ve Tefsîr Tamsiyatul Müslimin (1934)

Bu eser, ilk olarak Kiai Ahmad Sanusi (1888-1950) tarafından yazılmıştır. Yazarın müellif, Batı Cava’nın Sukabumi isimli şehrinde dünyaya gelmiştir. *Tefsîr Malca’ü-Talibin* eseri, yaşadığı bölgeye ait bir dil olan Sunda dilinde yazılmıştır. Sunda dilindeki ifadesiyle, “*Panyalindungan santri-santri dina tafsiran kalamna rabb al-alamîn*”, *Santrilerin* (talebelerin) Alemlerin Rabbi’nin kelamı olan Kur’ân’ı yanlış tefsir etmelerinin önüne geçmek için yazılan bir tefsir risalesidir. Bu tefsir eseri, *pegon* Arap harfleriyle Muhammad Misbah tarafından yazılmıştır. Ayetlerin açıklaması ise Sunda dilinde yazılmıştır. *Tefsîr Malca’ü-Talibin fî Tafsîri Kalâmi Rabb el’Âlamîn* tefsirinin açıklama kısmı ile Celâleyn tefsiri arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu tefsir 9. cilt olarak yazılmış olup otuzuncu cüzün tefsiri hariç ayetler mushaf tertibine göre tefsir edilmiştir. Bu tefsir eseri Kiai Ahmad Sanusi’nin (1888-1950) Sunda dilindeki ilk eseridir.

⁵¹ Muhammad Shahib - Bunyamin Yusuf Surur, a.g.e., *Para Penjaga*, 425-427.

Eserde icmali metot kullanılmıştır. Ayetlerin açıklaması genel, kısa ve açık bir şekildedir. Tefsir şekli tıpkı Celâleyn tefsiri gibidir. *Tefsîr Malca 'ü-Tâlibîn fî Tafsîri Kalâmi Rabb al'Âlamîn* tefsirinin yazılmasında kullanılan referans kitaplar, Râzi'nin *Tefsir Kabîr Mafâtiḥ al-Ghayb*, Begavi'nın *Ma'âlim al-Tanzîl*, Sa'labî'nin *al-Kasyf wa al-Bayân* ve Zerkeşi'nin *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân* eserleridir.⁵²

Kiai Ahmad Sanusi, tefsirinde sureler, kıraat imamaları, sure, ayet, kelime ve harflerin sayısı hakkında, Kur'ân'ın toplanması gibi konularda çeşitler bilgileri vermektedir. Bu tefsir 3 cilttir. Birinci cildi, Fatiha suresinden Nisâ suresinin 158. ayetine kadar olan kısımdan oluşmaktadır. İkinci cildi, yedi harf ve kıraatlara ilişkin bir bölümle birlikte Nisâ/159'dan Araf/206. ayete kadar olan kısmı içerir. Üçüncü cildi ise, son cüzde bulunan surelerin tamamından oluşur. Ayetlerin tefsiri, 2. sayfadan başlayıp 136. sayfada biter. Kur'ân ayetleri sayfaların kenarlarında, tefsiri ise ortasında yer alır.

Müfessir, tefsir eserini re'y yöntemi ile yazmıştır. Müfessir, diğer ayetlere başvurarak, ilgili hadisleri zikrederek, diğer âlimlerin ve müfessirlerin görüşlerini zikrederek içtihadî bir tefsir ortaya koymuştur. Sözgelimi, Fatiha suresini tefsir ederken, görüşünü güçlendirmek amacıyla Fatiha suresinin sonunda “Amin” denilmesi ile ilgili Ebu Hureyre'den⁵³ gelen bir hadisi nakletmiştir. Kiai Ahmad Sanusi'nin eserinin tam adı, *Tefsîr Tamsyiyatul Müslimin Kelami Rabbi'l-Alemin'dir*. Eser, 1 Ekim 1934 yılında Al-İjtihad Sukabumi basım evinde yayınlanmıştır. Bu baskı Cakarta, Bengkulu, Bandung ve Singapur'da yayınlandı. Bu tefsir onlarca defa basılmış olup Batı Cava'da ilim meclislerinde halen okutulmaya devam edilmektedir. Tefsîr Tamsyiyatul Müslimin'in diğer versiyonu ise Malay dilindeki versiyonudur. Ayetleri Arap ve Latin harfleri ile yazılmıştır. Müfessir, surenin tefsirinden önce, ayetlerin sayısı, nüzul yeri ve surenin diğer isimleri gibi konuları açıklar.

e) Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (1937)

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Endonezyalı üç âlim Hacı Abdul Halim Hasan (1901-1969), Hacı Zainal Arifin Abbas (1912-1979), ve Abdurrahman Haitami (1910-1948)

⁵² Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014) 145. Fadhil Munawar Manshur, *Raudhatul 'Irfân fî Ma'rifâti Al-Qur'ân; Kyai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi* (Yogyakarta: UGM, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 109.

⁵³ Ahmad Sanusi, *Tamsijjatoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalamî Robbil-'alamien*. (Sukabumi: Al-İjtihad, 1937), 15.

tarafından kaleme alınmıştır. Meşhur üç yazarlı eser 1937’de yayınlanır. Yazımına, Binjai, Langkat’ta 1936/1355 Ramazan’ın başında başlanmıştır. İlk olarak Nisân 1937’de aylık bir dergi gibi 20 sayfa halinde çıkartıldığı bilinir. 1955 Malezya ve Brunei’de yayınlanmıştır. Bu tefsirin metni aynı zamanda Cornel Üniversitesi (ABD) Kütüphanesi’nde "*Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*" ve Leiden Üniversitesi’nde (Hollanda) "Tafsir al-Quranoelkarim" başlığıyla bulunmaktadır.⁵⁴ 1941 yılının sonlarında Japon işgali başladığından Amerika ve Avrupa’dan gelen kâğıtların ithalatı durdurulur. Bundan dolayı eserin basımı da durdurulmak zorunda kalınmıştır. 5 yıl içinde 7 cüzün tefsiri yazılabilir. Birinci ve ikinci cüzü Malezya’da okutulmak üzere Arap alfabesi kullanılarak Malay diline tercüme edilir.⁵⁵ Müfessir İbn Kesir ve Razi gibi müelliflerin eserlerine hayli atıfta bulunur.

f) Tefsîru’l-İbriz (1960)

Kiai Bisri Musthofa’nın (ö. 1977) eserlerinden en meşhur olanı *Tefsîru’l-İbriz* adlı tefsir kitabıdır. Müellif 1915 yılında Orta Cava Rembang-Pesawahan şehrinde dünyaya gelir. Asıl adı Masyhadi olan Bisri, bu ismi kendisine hac ibadeti sonrası Mekke’den dönünce kendi koymuştur. Onun dindar bir aile de doğup büyüdüğü ve dini ilimlere vakıf olan çeşitli âlimlerden ilim öğrendiği bilinir. Asıl ilmini ise Mekke de yapar. Tefsir, hadis, akaid, fıkıh, siyer, belagat, sarf-nahiv, hikâyeler, şiir, dualar, tiyatro, hutbe vb. gibi birçok çeşitli alanlarda kaleme alınmış 54 eseri bulunur. Onun en önemli ve en meşhur eseri ise *Tefsîru’l-İbriz* isimli üç ciltlik eseridir.

Her kesimden insanların faydalanması için müellif eserini sade bir dille yazmıştır. Mütevazı ve sade bir yaşantıya sahip olan müfessir, Beyzavi, Hâzin, ve Celâleyn tefsirlerini halkın anlayacağı bir dille Cava diline çevirerek ilim camiasına kazandırmaya çalışmıştır.⁵⁶

Tefsîru’l-İbriz ile diğer tefsirler arasında şu farkların olduğu gözlenir.

⁵⁴ Nadzarah Ahmad, Ahmad Nabi, Sohirin M. Solihin, “Abdul Hakim Hasan and His Methodological Approach in Tafsir al-Qur’an al-Karim, *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah* 5/2, (International Islamic University College Selangor, 2018), 314. Geniş bilgi için bkz. Nadzarah Ahmad, *Methodology and Issue Within Tafsir al-Qur’an al-Karim by Abdul Halim Hasan et al: An Analytical Study* (Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2014).

⁵⁵ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 48

⁵⁶ Bisri Mustofa, *Al-Ibriz li Ma’rifat Tafsir al-Qur’an al-‘Aziz* (Kudus: Menara Kudus, t.y), 2/1-5. Bkz. Abu Rokhmad, “Telaah Karakteristik Tafsir Arab-Pegon Al-Ibriz”, *Analisa Dergisi*, 17/1 (Ocak–Haziran, 2011), 32.

1. Surelerin başında sure ve ayetlerle ilgili açıklamalar yapılır.
2. Mushaf tertibini esas alır.
3. Faydalandığı müfessirlerin görüşlerine önemli ölçüde yer verir.
4. Ayetleri tefsir ederken halkın anlayacağı şekilde misal ve hikayelere yer verir.
5. Tefsirlerin dışında ayetlerin içerine göre diğer kaynaklardan da faydalanır.

Tefsîru'l-İbriz, Arapça harflerle Cava dili ile yazılmış olup Kiai Bisri'nin içtihadlarını içerir. Eser altı yılda yazılmıştır (1954-1960). Arapça harflerle yazılmasının sebebi Cava toplumunun Latin harflerini bilmemesinden kaynaklanır. Bisri toplumun Kur'ân tefsirini daha iyi anlayabilmesi ve kendileri adına dünyevi ve uhrevi faydalar elde etmeleri ümidiyle bu tefsir eserini Arapça harflerle yazmıştır. Eserin yazımı yaklaşık altı sene sürer. Eser fıkıh ağırlıklıdır. Ayetleri yorumlayan mezhep imamlarının isimlerini zikrederek “şu mezhepe gör, diğerine göre” gibi ifadelerle yer verir. Eser üç ciltten olup dirayet ağırlıklıdır.

g) Tefsiru'l-Mahmûdî (1989)

Tefsîru'l-Mahmudî, 1989 yılında Kiai Ahmad Hamid Wijaya tarafından yazılmıştır. *Tefsîru'l-Mahmûdî*'nin, Krapyak, Yogyakarta'da Mukhtar NU (*Nahdatul Ulema*) toplantısında PBNU tarafından yayınlandığı bilinir. PBNU ile PBNU'nun o dönemdeki önemli üyelerinin önsözü ile birlikte yayınlanır. Zira, *Tefsîru'l-Mahmudî*'nin yazarı iki dönem boyunca Katib `Âm PBNU'da görev alan önemli bir şahsiyettir. Bu eserde kullandığı tefsir metodu tahlili ve edebi içtima'i re'y metodudur. Eserin sistematigi ise Hz. Osman Mushafının tertibine göredir. Müellif, sık sık Merâgi tefsirine atıfta bulunur. NU içinde ortaya çıkan farklı gruplardan dolayı bu tefsire önem veren şahsiyetler kalmadığından günümüzde yayınlanmamaktadır.

h) Tefsîru'l-İklil fi Me'ani't-Tenzîl (1985)

Eser, Kiai Misbah Mustafa tarafından yazılmıştır. Kiai Misbah Mustafa, 1917 yılında Orta Cava'nın kuzey kıyısında bulunan Sawahan (Gang Palem, Rembang) köyünde dünyaya gelir. Dindar bir aileye sahiptir. Bu sebeple ailesinden dini konularda bilgi edinmiştir. Çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde Arapça, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi dini ilimleri Endonezya'nın meşhur âlimlerinden öğrendiği bilinir. Aynı zamanda Kiai Hasyim Asy'ari'nin talebesi olmuştur. Kitap yazması ve Arapça

eserlerini Cava diline tercüme etmesinin yanında Kur'ân'ı güzel okumasıyla da bilinir. Kiai Misbah hem dini öğretmeye hem de sosyo-politik hayata önem verirdi. NU, Masyumi ve Golkar gibi partilere üye olmuştur. Hayatının son yıllarına kadar yazmaya devam ettiği teliflerinin yanı sıra yaptığı tercümelerde dikkate alınırsa toplamda 200 kadar eseri olduğunu tespit etmek mümkündür. Kaleme aldığı eserler ise daha çok hadis, fıkıh, tasavvuf, kelam alanlarına aittir.⁵⁷

Tefsîru'l-İklil fi Me'ani't-Tenzil isimli tefsir eseri Cava diliyle yazılmıştır. Cava diliyle yazılmasının nedeni Cava toplumunun Kur'ân'ı anlamalarını kolaylaştırmaktır. Cava dilinde yazılmış bir tefsir olmasına rağmen Kiai Misbah bilerek eserine Arapça bir isim vermiştir. *el-İklil* kelimesi “taç” anlamına gelmektedir. Cava dilindeki karşılığı ise “*kupluk* yada *sorban*”dır. Yani “Kralın kullandığı sarık”. “Taç” kelimesini kullanarak Kiai Misbah bu eseriyle, Allah'ın müslümanlara dini anlamında kolaylık sağlaması ve dünya-ahiret mutluluğuna götüren salih amelleri yapmaya sevk etmesini ümit etmiştir.

Bu tefsir eseri 1977 yılında yazılmaya başlanmış ve 1985 yılında tamamlanmıştır. 30 cüzün tamamını ihtiva eden bir tefsir eseri olup ve 30 cilt olarak basılmaktadır. Her cilt, bir cüzün tefsirinden oluşmaktadır. Bu tefsiri incelediğimizde, yazılışında analitik (rey) metodun kullanıldığını görebiliriz. Kiai Misbah mushaf tertibini esas alarak tefsirinde nüzul sebebi, ayetlerin birbiriyle olan ilişkileri, kelimelerin tahlili gibi konularda bilgiler aktarırken, aynı zamanda hadisler, sahabe ve tabiun sözlerine de yer vermiştir.⁵⁸ Bu yöntem o dönemdeki Endonezya halkına uygun bir yöntemdir. Zira Endonezya halkı, İslam dinini sade fakat kapsamlı bir şekilde anlamak istiyordu.

i) Tefsîru Faydi'r-Rahmân (1893)

Bu tefsir, Kiai Muhammad Salih Ibnu Umar tarafından yazılmıştır. Salih Ibnu Umar, Orta Cava, Jepara, Jumbleng, Kedung adlı köyde 1820 yılında dünyaya gelir. 18

⁵⁷ Zazuli Hasan, *Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir Tâj al-Muslimîn min Kalâm Rabb al-'Âlamîn Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa* (Wonosobo: UINSIQ, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1-12.

⁵⁸ Ahmad Baidowi, “Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa”, *NUN Dergisi* 1/1 (2015), 39-42.

Aralık 1903/28 Ramazan 1321 yılında Cuma günü Semarang'da vefat eder.⁵⁹ Muhammad Salih, Kiai Umar'ın oğludur. Cava âlimleri tarafından "Kiai Shaleh Darat" atau "Mbah Shaleh Darat" olarak bilinir. Zira, Kiai Muhammad Salih Ibnu Umar Semarang'ın kuzey kıyısındaki Darat isimli köyde ömrünü geçirmiştir.⁶⁰ Babası ile Hac ibadetini yerine getirmek üzere Mekke'ye geldikleri sırada babası vefat etmiştir. Kiai Shaleh Darat birkaç yıl ilim öğrenmek için Mekke'de kaldı.⁶¹ Bazı pesantrenlerde ilim talebesi oldu ve birkaç yıl da Mekke ve Singapur'da yaşadı. *Tefsîru Faydi'r-Rahmân* isimli tefsir kitabı da Endonezya'da Cava diliyle yazılmış ilk tefsir kitabı oldu.

Kiai Shaleh Darat, o dönemde Hollanda'nın yürürlüğe koyduğu/uyguladığı Kur'ân'ı tercüme etme yasağına rağmen gizli bir şekilde Kur'ân'ı Cava diline çevirip tefsir etmiştir. İki ciltten oluşan bu kitapta yalnızca Fatiha suresinden Nisâ suresine kadar olan kısmın tefsiri mevcuttur. Birinci cildi, 19 Şubat 1892'de yazılmaya başlandı ve 9 Aralık 1892'de tamamlandı. Singapur'da, Haji Muhammad Amin basımevinde 7 Kasım 1893 tarihinde basıldı. İkinci cildi ise, 705 sayfa olup Al-i İmran ve Nisâ surelerinin tefsirlerinden oluşmaktadır. Bu cilt de 20 Ağustos 1894 tarihinde tamamlandı ve 1895 yılında Hacı Muhammad Amin basımevi tarafından basıldı.⁶² Kiai Shaleh Darat, ayetleri tefsir ederken ilgili diğer ayetlerden, hadislerden, sahabe, tabiun ve âlimlerin görüşlerinden yararlanmıştır. Ayrıca nüzul sebeplerini de zikretmiştir. Kullandığı metot ise icmali yöntemdir. Zira bu metot pratik ve kolay anlaşılabilir bir metottur. O dönemde yaşayan toplumun anlayabileceği seviyede olmak üzere, işari ve fıkıh bir tefsir olarak yazılmıştır.

j) Tafsiru'n-Nur (1952) ve Tefsîru'l-Beyân (1966)

Tafsiru'n-Nur, Teungku Muhammad Hasbi bin Muhammad Husein bin Muhammad Mas'ud bin Abdurrahman as-Shiddieqy tarafından yazılmıştır (ö. 1975). 10 Mart 1907 yılında Açe eyaletinin Lhoksemawe adlı ilçesinde dünyaya gelen T.M. Hasbi as-Shiddieqy'nin ailesinin nesebi Hz. Ebu Bekir'e kadar uzanır. Kendisi ise 37.

⁵⁹ Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*. Semarang: Walisongo Press, 2008), 33.

⁶⁰ Mesala Waturoyo Kajen Margoyoso Pati, Kudus, Desa Bulus Gebang, İlçelerde ve Semarang'da. Bkz. Imam Musbikin, *Mutiara al-Qur'an* (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2014), 198.

⁶¹ Abdul Aziz Masyhuri, 99 Kiai Kharismatik Indonesia, *Biografi, Perjuangan, Ajaran, dan Do'a-do'a Utama yang Diwariskan* (Yogyakarta: Kutub, 2008), 67. Bkz. Imam Musbikin, *Mutiara*, 198.

⁶² Musbikin, a.g.e., *Mutiara*, 202-203.

nesli olmaktadır. T.M. Hasbi as-Shiddieqy Endonezya'nın meşhur âlimlerdendir. Fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis ve kelim ilmi gibi birçok dini ilimde uzman oldu. Kendisine Universitas Islam Bandung (22 Mart 1975 yılında) ve IAIN Sunan Kalijaga (29 Ekim 1975 yılında) olmak üzere Endonezya'nın meşhur iki üniversitesi tarafından Doktor Honoris Causa ünvanı verildi. Kendisine bu unvanın verilme sebebi ise Endonezya İslam Üniversitelerini geliştirme ve İslam ilimlerinin yayılmasında büyük bir rol oynamış olmasıdır. Hasbi as-Shiddieqy, 9 Aralık 1975 yılında vefat ederek Allah'ın rahmetine kavuştu.⁶³

Tafsiru'n-Nur, 1952-1961 yıllar arasında yazılmış olup ilk olarak 1956 yılında yayınlanmıştır. Hasbi as-Shiddieqy, tefsirinde Meragi tefsiri başta olmak üzere bazı meşhur tefsirleri referans olarak kullanmıştır.⁶⁴ Bundan dolayı *Tafsiru'n-Nur*'u incelediğimizde Ahmed Mustafa Merâgî ve Vadih (Muhammed Mahmud Hicazi) isimli tefsir eserleriyle bir çok benzerlik taşıdığını görebiliriz. Bu tefsirde Mushaf tertibi esas alınmış ve icmalî metot kullanılmıştır.

İkinci tefsir eseri ise *Tefsîru'l-Beyân*. Bu tefsir eserine beyan ismini vermesindeki amaç ise “Kur’ân’ın anlamlarını beyan eden/açıklayan” bir tefsir eseri olabilmesi umududur. Bu tefsirin mukaddimesine bakıldığında yazımının Yogyakarta’da 22 Mayıs 1966 tarihinde bittiği görülmektedir. Yayınlanması ise 1977 yılında gerçekleşmiştir. *Tefsîru'l-Beyân*’ın yazılmasının iki sebebi vardır: *Tafsir'un-Nur* tefsirinde bulunan eksiklikleri tamamlamak ve manayı ifade etmede eksik olan ve halk arasında yayılmış olan Kur’ân mealinin yerine topluma daha iyi bir Kur’ân meali sunmaktır. *Tefsîru'l-Beyân* yazarken Hasbi’nin referans olarak kullandığı kitaplar ise şunlardır; *Tefsîrü'l-Kâsımî/Mehâsinü't-te'vîl* (Cemâleddin El-Kâsimî), *Fetü-l Beyân*, *Tafsir İbn Kesîr*, *el-Cevâbü'l-Kâfî* (İbn Kayyim el-Cevziyye), ve *Tefsîru'l-Menâr*. Referans olarak en çok kullandığı kitap ise *Tafsir Kasimî*’dir.

Tefsîru'l-Beyân iki büyük ciltten oluşmaktadır. Birinci cildinin ilk 14 kısmı, Kur’ân ilimleri tarihi ve Kur’ân ilimleri gibi Kur’ân ve tefsiri tanıtmayı amaçlayan bilgiler içermektedir. Kalan bablarda ise, Fatiha suresinden Kaf suresinin 75. ayetine

⁶³ T.M Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), 379.

⁶⁴ T.M Hasbi Ash Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 2/xv.

kadar tefsir yorumları yer alır. İkinci cildi ise, Kaf suresinin 75. ayetinden Nas suresine kadarki surelerin tefsirlerinden oluşur. İcmali bakış açısı belirgin olmasına rağmen sık sık konu yöntemi (mevdui metot) da kullanılır. Yani, tefsirde sık sık aynı konulardan bahseden ayetler bir araya getirilir.

k) Tefsîru'l-Ezher (1967)

Tefsiru'l-Ezher, Hacı Abdulmâlik Kerim Emrullah (Hamka olarak bilinir) tarafından yazılmıştır. Müellif, Batı Sumatra'da Maninjau ilçesinde bulunan Kampung Molek adlı köyde dünyaya gelmiş (1908) ve 24 Temmuz 1981 tarihinde Cakarta'da vefat etmiştir. Müellif Endonezya'ya mal olmuş bir İslam âlimi olmanın yanı sıra siyasetçi, edebiyatçı ve yazar kimliği ile de ön plana çıkmış bir entelektüeldir. Müellif giderek akademik ve politik aktivitelerde ve eserlerinde sıklıkla kullandığı Hamka adıyla anılır olmuştur. Hem İslam hem de Batı olmak üzere felsefe, edebiyat, tarih, sosyoloji ve siyaset gibi çeşitli bilim dallarında bir otoritedir. Müellif yüksek Arapça bilgisi ile, Zeki Mubârek, Corci Zeydân, Abbas el-Akkâd, Mustafa el-Menfelûtî ve Hüseyin Heykel gibi Orta Doğu âlimleri ve şairlerin çalışmaları üzerinde araştırma ve değerlendirme yapmıştır. Diğer yandan Arapça kaynaklardan, Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean Paul Sartre, Karl Marx ve Pierre Loti gibi Fransız, ZSX ve Alman bilim adamların eserlerini de incelemiştir.

Bu tefsir 1959'da Kebayoran Baru'da bulunan el-Ezher Cami'sinde sabah namazını müteakip yapılan derslerde müellif tarafından halka sunuluyordu. Bu camiye el-Ezher adı, Aralık 1960 yılında Endonezya ziyareti sırasında el-Ezher Üniversitesi Rektörü Şeyh Mahmûd Şeltût tarafından verildi. Bu tefsir sürekli bu camide okutulduğu için de eserin adı da Al-Azhar (el-Ezher) koyuldu. Tefsîru'l-Ezher, müellifin farklı ilim dallarındaki geniş bilgi birikimini ortaya koyan bir eserdir. Müellifin kullandığı tefsir kaynakları ise Kur'ân ayetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tabiilerin görüşleri, Tefsîrul-Menâr ve Tefsiru Mafâtihu'l-Gayb gibi meşhur tefsir eserleri ve Muhammed İkbal gibi meşhur şairlerin şiirleridir. Bu tefsir, düşünce biçimi olarak tahlili/analitik yöntemle yazılmıştır. El-Ezhar tefsirinin en belirgin özellikleri, ictimâî (sosyal toplum) bir tefsir olmasıdır. Bu eserde Kur'ân ayetlerinin tefsirini okuduğumuzda müellif tarafından Endonezya'nın sosyo/kültürel durumuna dair resmedilen tabloyu çok belirgin bir şekilde görebiliriz.

l) Tefsiru'r-Rahmet (1983)

Mahmud Yunus döneminden sonra, medrese ortamında yetişen Kur'ân tefsiri yazan Müslüman âlimleri ve düşünürler ortaya çıkmaya başlar. Bunlardan biri de Oemar Bakri'dir. Bakri'nin, 26 Haziran 1916'da Batı Sumatra Danau Singkarak köyünde doğduğu bilinir. Hadis, Kur'ân ve Arapça gibi dini ilimlerle ilgili eğitimini, Tawalib Okulu, Diniyah Putra Padang Panjang, Kuliyatul Mu'allimin Islamiyah Padang ve Batı Sumatra'daki Kur'ân âlimlerinden alır. Daha sonra Endonezya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde okudu, ancak mezun olmadı. Howard M. Federsfiel'e göre, Oemar Bakri bağımsız âlimlerden, üretken yazarlardan biri ve aktif olarak İslam'ı korumak ve yaymak için vaaz veren entellektüel bir âlimdir. Bunun yanı sıra, Bakri, basım alanında da başarılı bir iş adamıdır.⁶⁵

1950'lerde Tefsir el-Madrasi'yi Arapça olarak yazılmıştır. Bu tefsir “Modern Ponorogo” İslami Yatılı Okulda zorunlu ders kitabı olarak kullanılmaktadır. Tefsir el-Madrasi'nin yanında, 1981 yılında Kur'ân'ın tamamının tefsirinin yer aldığı *Tefsiru'r-Rahmet* isimli bir tefsir eseri yazar. 1983 yılında Endonezya Diyanet Bakanlığı'na bağlı “Lajnah Pentashih Al-Kur'ân/Tashih ekibi” mektubu aldı ve tefsir yayınlandı. Endonezya dilinde yazdı, çünkü Kur'ân'ın mesajlarını Endonezya halkına anlatmak istedi.

Bu tefsir eseri, 1333 sayfadan oluşmaktadır. Eserin ilk sayfasında Tefsiru'r-Rahmet yazısı ve yazarın ismi bulunmaktadır. Tefsir Rahmat eserinde Oemar Bakry iki yönlü tercüme metodu kullanmıştır; kelime tercümesi ve anlam tercümesi.⁶⁶ Fazla kullanılan referanslar *Tefsîru'l-Menâr*, *Tefsîru'l-Merâgî*, *Fî Zılâl'il Kur'an*, ve *Tafsîru Nur* gibi modern çağın tefsirleridir. Tefsiru'r-Rahmet icmalî metodu kullanan bir tefsir eseridir.

m) Tefsir Ayat Suci Dalam Renungan 1988

Bu tefsir Mohammad Emon Hasyim tarafından yazılmıştır. Müellif, 15 Ağustos 1916'da Ciamis Batı Cava'da doğdu. Dini ilimleri dindar olan babasından öğrendi. Japonca, İngilizce, Hollandaca ve Arapça dillerinde uzmandır. Bu dilleri tek başına

⁶⁵ Howard Federsfiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 105.

⁶⁶ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Jakarta: Mutiara, t.y), xii.

otodidakt (kendi geliştirdiği yöntemlerle) bir şekilde öğrendi. 3 Mayıs 2009 tarihinde Bandung'daki Hasan Sadikin Hastanesinde vefat eder. Moh. E Hasyim önce, Batı Cava'daki Müslümanlar tarafından yaygın olarak kullanılan Sunda dilinde “*Ayat Suci Lenyepaneun*” adında bir tefsir yazdı.⁶⁷ Sonra Osmani mushafının tertibini esas alarak otuz cüzün tamamını ihtiva eden bir tefsir olarak yeni bir tefsir daha kaleme aldı.

Eserinde tefsire başlamadan önce Hasyim, harflerin mahreçleri ile ilgili bazı bilgileri açıklar. Bu tefsirde Hasyim'in izlediği yol; ayetlerin Arapça okunuşu, Latin harfleriyle okunuşu ve Endonezya dilindeki meali ile birlikte sunulması şeklindedir. Her kelime müstakil olarak ele alınarak latince okunuşuna yer verilir ve buna kelime çevirisi eşlik eder. Bu bilgileri sunduktan sonra, ayetin tefsirini yapar.

n) Kur'ân ve Tefsîr (UII Vakfı) 1995

Kur'ân ve Tefsîr (UII Vakfı) Endonezya İslam Üniversitesi (UII) vakfı tarafından derlenmiştir. Tefsiri hazırlayan ekipte, Prof. H. Zaini Dahlan, MA., Drs. H.Zuhad Abdurrahman, Ir. R.H.A Sahirul Alim, M.Si., Hifni Muchtar L.Ph.,MA., Drs. H. Muhadi Zainuddin, L.Th., Drs. H. Hasan Kharomen, ve Drs. H. Darwin Harsono gibi isimler yer almıştır.⁶⁸ Eser ilk olarak 1995 yılında İslam Üniversitesi (UII) vakfı tarafından 10 cilt olarak yayılandı. Yayımlanan bu baskı, Diyanet İşleri tarafından yayınlanan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Kur'ân ve Tefsiri) eserinin gözden geçirilmiş ve tashih edilmiş halidir. Endonezya Cumhuriyeti Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından oluşturulan tefsir ekibinde; Prof. H. Bustami A Gani, Prof. TM Hasbi Ash Shiddieqy, Drs. Kamal Muchtar, H. Gazali Thaib, KH. Syukri Ghozali, Prof. Dr. H.Mukti Ali, Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya, Prof. H.M. Toha Yahya Umar, KH. Amin Nashir, Prof.KH. Ibrahim Hussin, LML, H. A. Timur Jailani, M.A., Prof. KH. A. Musaddad, Prof. R. H.A. Soenarjo, SH., KH. Ali Maksum, Drs. M. Sanusi Latif, Drs. Busairi Majidi, ve Drs. A.Rochim yer almıştır.

İncelemeye aldığımız tefsirde her sureye bir mukaddime ile başlanır. Mukaddime; tefsir edilecek sure hakkındaki önemli bilgilere, nüzûl sebeplerine, surenin ele aldığı konulara ve dahi sure hakkında serdedilen farklı görüşlere özellikle yer verilir. Fatıha suresinin mukaddimesinde, surenin diğer isimleri, nüzul sebebi ve yeri ve suredeki ayet sayısı detaylı, okumanın fazileti zikredilir. Sonra Fatıha suresinin

⁶⁷ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 84.

⁶⁸ Tim Badan Wakaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Yogyakarta: UII Press, 1995), ix.

içeriği hakkındaki açıklama ile devam edilir.⁶⁹ Tercüme metodu ise, her bir ayetin meâlî, tefsiri ve çıkarılabilecek sonuçların hususi başlıklar altında verilmesi şeklinde olup okuyucunun anlamasını kolaylaştırır. Ayrıca, bu tefsirde benzer konular hakkındaki sureler tek bölüm altında toplanmıştır. Sözelimi âhir zaman başlığı altında ilgili ayetlerden mülhem şu benzer tespitler toplu olarak zikredilir: "Kıyamet gününün bilgisi, O'na havale edilir. O'nun bilgisi dışında hiçbir meyve (çekirdeği) kabuğunu yarıp çıkamaz, hiçbir dişi gebe kalmaz ve doğurmaz. Allah onlara: Ortaklarım nerede! diye seslendiği gün: Buna dair bizden hiçbir şahit olmadığını sana arzederiz, derler. Böylece önceden yalvarıp durdukları onlardan uzaklaşmıştır. Kendilerinin kaçacak yerleri olmadığını anlamışlardır."⁷⁰ Keza iyilik-kötülük konusunun açıldığı bahiste şu ayetlerin muhteviyatları aktarılmaktadır: *"İnsan hayır istemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzülür. Andolsun ki, kendisine dokunan bir zarardan sonra biz ona bir rahmet tattırırsak: Bu, benim hakkımdır, kıyametin kopacağını sanmıyorum, Rabbime döndürülmüş olsam bile muhakkak O'nun katında benim için daha güzel şeyler vardır, der. Biz, inkâr edenlere yaptıklarını mutlaka haber vereceğiz ve muhakkak onlara ağır azaptan tattıracağız."*⁷¹ İnsana bir nimet verdiğimiz zaman (bizden) yüz çevirir ve yan çizer. Fakat ona bir şer dokunduğu zaman da yalvarıp durur."

o) Tefsîru'l-Misbah (2000)

Bu tefsiri Muhammad Quraish Shihab tarafından yazılmıştır. 16 Şubat 1944'te Güney Sulawesi Rappang'da doğmuştur. 1967 yılında El-Ezher Üniversitesi Ushuluddin Fakültesi, Tefsir kısmından mezun oldu. 1969 yılında aynı Üniversitesinde "al-I'jaz at-Tasryri'i Al-Qur'an Al-Karim (Hukuk Açısından Kur'ân-ı Kerim'in Mucizesi)" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1980 yılında El-Ezher'de "Nazhm Al-Durar li Al-Biq'a'iy, Tahqiq wa Dirasah (El-Biq'a'i'nin Nazm ad-Durar İsimli Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir İnceleme ve Analiz)" isimli teziyle doktorasını tamamladı. Doktorayı, birincilik ödülü (*mumtaz ma'ah martabat al-syaraf al-ula*) ve *Summa Cum Laude* unvanı ile bitirdi. 1992-1998 yılları arasında Cakarta'da IAIN (şimdi UIN) Syarif Hidayatullah Üniversitesi'nin rektörü oldu. 1998 yılında

⁶⁹ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 125.

⁷⁰ Fussilet Sûresi, 41/47-48.

⁷¹ Fussilet Sûresi, 41/49-51.

diyanet bakanı ve Endonezya'nın Mısır Büyükelçisi olarak görevli atandı. 1989'da Kur'an araştırmacıları arasında önde gelen bir şahsiyet oldu. Şu anda da Cakarta Kur'an Araştırmaları Merkezi'nin (PSQ) müdürüdür. Bu tefsiri yazmadan önce Kur'an-ı Kerim'le ilgili önemli çalışmaları yapmıştır.⁷²

Çeşitli meşguliyetlerinin arasında, hem yurt içinde hem de yurt dışında çeşitli bilimsel aktivitelere de katılmıştır. Yukarıdaki etkinliklere ek olarak, M. Quraish Shihab güvenilir bir yazar ve öğretim görevlisi olarak da bilinir. Tüm toplum tarafından kabul görmüştür; düşüncelerini ve fikirlerini basit bir dilde, rasyonel ve ılımlı bir şekilde ifade eder. M. Quraish Shihab, Endonezya'daki tek ve yegâne Kur'an-ı Kerim uzmanı değildir. Çok sayıda Kur'an-ı Kerim uzmanı bulunmaktadır. Fakat Kur'an-ı Kerim'in mesajlarını çağdaş bağlamda tercüme edebilme ve postmodern döneme uygun bir dille aktarabilme kabiliyeti onun diğer Kur'an-ı Kerim uzmanları arasında temayüz etmesini ve daha iyi tanınmasını sağlamıştır. Shihab, mevzû (konuluk) tefsir yöntemini kullanmanın önemini vurgular. Ona göre, bu yöntem çeşitli toplumsal konular hakkında Kur'an'ın görüşlerini pratik bir şekilde ifade etmemizi sağlar. Ayrıca Kur'an ayetlerinin bilim, medeniyet ve teknolojinin gelişimi ile uyumlu olduğuna dair pek çok kanıt sunabilir.

Quraish Shihab'ın bu tefsirde göstermiş olduğu hassasiyeti, bu tefsirin başlığına bakarak tahmin edebiliriz. el-Misbah kelimesi ışık ve lamba anlamına gelmektedir. Shihab, tefsirini Kur'an'ın Müslümanların hayatlarını bir ışık gibi aydınlatabilmesi umuduyla yazdı. *Tefsîru'l-Misbah* ilk kez 2000 yılında "Lentera Hati" Cakarta tarafından basıldı. *Tefsîru'l-Misbah*'ın ciltlerinin hacimleri o ciltte yer verilen surelerin anlam bütünlüğüne ve vüsatine göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla muhteviyatında yer alan bahsedilen surelerin sayısına bağlı olarak, ciltlerin hacimleri de birbirinden farklıdır. *Tefsîru'l-Misbah* 15 ciltten oluşmaktadır. Tefsirinde, Quraish Shihab, klasik ve çağdaş pek çok müfessirin eserine atıfta bulunmuştur. Bunların arasında *Bikâi - Tefsir Nazmü'd-Dürer Fî Tenâsübi'l-Âyât Ve's-Süver* (ö.1480), *Tantâvî Cevherî* (ö. 1940) – *Tefsir el-Cevâhir, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî* (ö. 1998) – *Tefsir eş-Şa'râvî, Seyyid Kutub* (ö. 1966) - *Fî Zılâli'l-Kur'an, İbn Âşûr* (ö. 1973)-*Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâi* (ö. 1981) - *el-Mîzân* gibi müellif ve eserleri sayılabilir.

⁷² Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 44.

E. ENDONEZYA'DA TEFSİR ÇEŞİTLERİ

1. İçerik Açısından Tefsir Çeşitleri

Geçmişten günümüze kadar Endonezya'da yapılmış tefsir çalışmalarında, her dönemin kendine özgü tarzı, sistemi ve metodolojisi olduğu görülmektedir. Endonezya'da geliştirilen en az dört çeşit tefsir çalışması türünden bahsetmek mümkündür. Bunlar Kur'an'ın yerel dillere yapılmış çevirilerinden müteşekkil mealler, belli sure veya cüze odaklanan tefsirler, konulu tefsirler ve Kur'ân'ın hepsini kapsayan tefsirler olarak tasnif edilebilir.

a) Meâller

Çeviri, temelde basit bir biçimde bir dildeki yazılı ya da sözlü ifadenin başka bir dile aktarılmasıyken, Kur'ân ayetlerinin çevirisi yorum ve tefsir faaliyeti de içerir. Özellikle de bir ayetin muhtemel diğer anlamlarına dikkat çekmek üzere dipnot ve açıklama bilgilerini de içermesi gereken bir faaliyet olan çevirinin bu yönüyle bir tefsir faaliyeti olarak değerlendirilmesi gayet mümkündür. Zaten Kuran çevirileri için özel olarak meal kavramının kullanılması da bu durumu veciz bir biçimde ifade etmek üzere ön görülen bilinçli bir tercihin sonucudur. Bu konuda örnek olarak; *Tafsir al-Bayan* ve *Tafsir al-Furkan* gibi erken dönem eserleri, 1967'de Diyanet İşleri Bakanlığı'na bağlı olan Kur'ân-ı Kerim Tercüme Vakfı'nın çıkarttığı Kur'ân meali, Bahrul Ulum yayınevi tarafından basılmış olan *el-Kur'ân dan Terjemahannya*, Bachtiar Surin tarafından yazılmış olan *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an; Huruf Arab dan Latin* (Bandung: F.A. Sumatera, 1978),⁷³ *al-Qur'an Bacaan Mulia* (1977, H. B. Jassin), ve M. Quraish Shihab tarafından yazılan *Qur'ân dan Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2010) gibi eserler bulunmaktadır. Bunun gibi çeviriler/mealler, çoğunluğu itibariyle Arap dilini bilmeyen Endonezya halkının Kur'ân'ı anlamaları için çok yararlıdır.

b) Belli Bir Sure veya Cüze Odaklanan Tefsirler

En çok tefsir edilen sureler arasında Fatiha, Yasin ve otuzuncu cüzde bulunan sureler yer alır. Bu durumun, Peygamberimizin bu surelerin fazilet ve üstünlüğünü

⁷³ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 50.

ifade eden birçok hadisinin mevcut olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu yüzden bu tür sureler Endonezya halkı tarafından yaygın olarak bilinir. XIV. Yüzyılda kaleme alınmış “Kehf suresi” adlı tefsiri bu konudaki eserlerin ilki olarak zikredebiliriz. Bu tefsir yalnızca Kehf suresini açıklamaktadır. Jalaluddin Rakhmat tarafından yazılan *Tafsir bil Ma'tsur Pesan Moral al-Qur'an*'ı (1993) da bu türün verimli bir örneği olarak zikretmek mümkündür. Bu tefsirin, seçilen ayet ve surelerin nuzûl bilgileri ve tefsir bi'l-me'sur'u esas alan bir tefsirini arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Bu tefsirin incelediği sure ve ayetler ise, Fatiha suresi, Bakara suresi 19, 20. ve 75-78. ayetleri, 'Adiyat: 1-5, Meryem: 1-6. ayetleri Kadr ve Tekasür sureleridir. Diğer bir örnek eser ise *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil*'dir (M. Quraish Shihab, 1997). Bu telif, 1996 yılında vefat eden Soeharto'nun (eski cumhurbaşkanı) eşi Fatimah Siti Hartinah Suharto'ya dua etmek için Soeharto'nun ikametgahında toplanan halk önünde vermiş olduğu hutbeler ve orada okuduğu ayet ve surelerin tefsirini içermektedir. Bunlar; Fatiha suresi, Bakara: 1-5, Ayete'l- Kürsi 255, Bakara suresinin son ayetleri 284.-286, İhlas, Felak ve Nas sureleridir. Diğer bir eser ise, Iljas ve Abdullahı'nın *Alqoeranoel Hakim Beserta Toedjoean ve Maksoednja* isimli kitabıdır. Abdul Jalil ve Iljas'dan Sumatera Barat'ta yayınmıştır (Padang Panjang: 1925), bu çalışmanın sadece ilk cüzü yazılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz eserler, Endonezyalı âlimlerin belli cüz veya ayetler üzerine yazılmış tefsir eserleridir. Aşağıda zikredeceğimiz örnekler ise, Endonezyalı âlimlerin müstakil olarak belirli sureler üzerine kaleme almış oldukları telifler olarak sıralanabilir;

b.a) Fatiha Suresi Tefsirleri. Fatiha suresine odaklanan tefsir eserleri şunlardır; Muhammad Nur Idris tarafından yazılan *Tafsir al-Qur'anul Karim Surat al-Fatiha* isimli eser (Jakarta: Widjaja, 1955), A. Bahry'nin *Rahasia Ummul Qur'an atau Tafsir Surat al-Fatiha* isimli eseri (Jakarta: Institute Indonesia, 1956), Bahroem Rangkuti tarafından yazılmış olan *Kandungan al Fatihah* (Jakarta: Pustaka Islam, 1960), H Hasri'nin *Tafsir Surat al Fatihah*'sı (Cirebon: Toko Mesir, 1969), Fatiha suresinin modern ilmi keşiflerle bağlantısını anlatan Bey Arifin'nin *Samudra al Fatihah*'sı (Surabaya: Arini, 1972), M Abdul Malik Hakim'in *Tafsir Ummul Qur'an*'ı (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1981), Labib MZ ve Maftuh Ahnan'nın *Butir-Butir Mutiara al Fatihah*'sı (Surabaya, Bintang Pelajar, 1986), A Hassan'ın yazdığı *Risalah Fatihah* (Bangil: Yayasan al Muslimun, 1987) isimli eseri, M.Quraish Shihab'ın *Mahkota Tuntunan*

Ilahi (1988), ve Jalaluddin Rakhmat'ın *Tafsir Sufi Surat al Fatihah* (1999) adlı eserleri.⁷⁴

b.b) Yasin Suresi'nin tefsirleri ise Adnan Lubis'in *Tafsir al-Qur'anul Karim, Yaasin* (Medan: Islamiyah, 1951), A. Hassan'ın *Tafsir Surat Yasien dengan Keterangan* (Bangil: Persis, 1951), Zainal Abidin Ahmad'ın *Tafsir Surah Yasin* (Jakarta : Bulan Bintang: 1978), Mahfudli Sahli'nin *Kandungan Surat Yasin* (tt., Yulia Karya, 1978) ve Radiks Purba'nın *Memahami Surat Yaa Sin* (Jakarta :Golden Trayon Press, 1998) isimli tefsir çalışmalarıdır.⁷⁵

b.c) Nur Suresi'nin tefsirlerinden biri, Kiai. Didin Hafidhuddin'in *Kajian Tafsir al-Qur'an Surat An Nisâ'* (Jakarta: Logos, 2000) isimli tefsiridir. Bu eser, 1993 yılında Bogor şehrinde el-Hicri Üniversitesi'nin İbnu Haldun Camisinde verilen haftalık derslerin kitap haline getirilmesi ile teşekkül etmiştir.

b.d) Amme Cüzü Tefsirleri; Abdul Karim Amrullah'ın *al-Burhan: Tafsir Juz Amma* (Padang: al-Munir, 1922), A. Hassan'nın *al-Hidayah Tafsir Juz Amma* (Bandung: al-Ma'arif, 1930), Adnan Yahya Lubis'in *Tafsir Djuz Amma* (Medan: Islamiyah 1954), Zuber Usman'ın *Tafsir al-Qur'anul Karim Djuz Amma* (Jakarta: Wijaya, 1955), Iskandar Idris'in *Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia* (Bandung: al Ma'arif, 1958), Mustafa Baisa'nın *Al-Abroor, Tafsir Djuz 'Amma* (Surabaya: Usaha Keluarga, 1960), M. Said'ın *Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia* (Bandung: al-Ma'arif, 1960), Gazali Dunia'nın *Juz 'Amma dan Makna* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978)⁷⁶ ve Rafi'udin S.Ag ve Drs. KH. Edham Rifa'nın *Tafsir Juz Amma Disertai Asbabun Nuzul* (2000) adlı eserleridir.

be) Diğer bazı sureler hakkında yazılmış olan tefsir eserleri arasında Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik tarafından yazılan *Tafsir Surat Al-Kahf Dengan Bahasa Melajoe* (Makassar, 1920) isimli eseri örnek verebiliriz. Bu tefsir, *Malay-Jawi* dili ve harfleriyle yazılmıştır.⁷⁷

c) Konulu Tefsir

Endonezyada sürdürülen konulu tefsir çalışmalarının iki farklı modeli esas aldıkları söylenebilir. Birincisi, birçok konuyu kapsayan çok konulu tefsirler. İkincisi

⁷⁴ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 59-61.

⁷⁵ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 46.

⁷⁶ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 47.

⁷⁷ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 53.

ise, tek konuyu ele alan tek konulu tefsirler. Konulu tefsir çalışmaları azınlıktadır. Bunlar arasında; Bey Arifin'in *Rangkaian Tjerita dalam al-Qur'an* (Bandung; Pelajar, 1963). Prof. Dr. Quraish Shihab'ın *Membumikan al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992), *Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan* (1994), *Wawasan al-Qur'an* (1996), dan *Membumikan al Qur'an 2* isimli eserlerini örnek verebiliriz. Quraish Shihab, yazmış olduğu bu üç eserde halk arasında yaygın olan sorunlar ile ilgili konuları ele alır. Ayrıca Prof. Dr. M. Dawam Raharjo'nun *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996) isimli bir eseri mevcuttur. Bu eser, 1990'ların *Ulumul Kur'an* dergisinde Dawam Raharjo tarafından yazılmış ciddi çalışmaların bir derlemesidir. Bunun dışında bir de Syub'ah Asa'nın *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* (Jakarta; Gramedia, 2000) adlı eseri konulu tefsirlerdendir. Bu tefsir kitabı 1997-1999 yılları arasında *Panji Masyarakat* dergisinde Shu'bah Asa tarafından kaleme alınan yazılardan oluşmaktadır. *Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah* isimli İslami örgüt tarafından çıkartılan *Tafsir Tematik al Qur'an tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama* adlı çalışma da bir diğer örnektir (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).⁷⁸

Tek konulu tefsir modeli ise XIX. Yüzyıldan beri yaygın olan tefsir modelidir. Bu alandaki eserleri şöyle sıralayabiliriz; Syaikh Ahmad Soekartie tarafından Hollanda diliyle yazılmış olan *Kitab Farā'id al-Qur'an*, *Zedeler uit den Qor'an* (Groningen, Den Haag, Batavia: J.B. Wolters, 1932), M. Said'in *al-Qur'an tentang Wanita'sı* (Bandung: Pelajar 1969), Mukti Ali'nin *Keesaan Tuhan dalam al-Qur'an'ı* (Yogyakarta: Nida, 1969), Harifuddin Cawidu'nun *Konsep Kufr dalam al Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tematis'i* (Jakarta tahun 1989), Jalaluddin Rahman'ın *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al Qur'an: Sebuah Kajian Tematik'i*, Musa Asyarie'nin *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an'ı* (Yogyakarta: 1992), Machasin'in *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an'ı* (Yogyakarta; 1996), Muhammad Ghalib Mattalo'nun *Ahl Kitab: Makna dan Cakupannya'sı* (Jakarta; 1998), Nasaruddin Umar'ın *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an'ı* (Jakarta: 1999), Nashruddin Baidan'ın *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an'ı* (1999), Zaitunah Subhan'ın *Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir'i* (Jakarta: 1999), Abdurrasyid

⁷⁸ Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia", *Jurnal Mutawatir* 2/1 (Haziran 2012), 7.

Ridha'nın *Memasuki Makna Cinta'sı* (Yogyakarta: 2000), Achmad Mubarak'un *Jiwa dalam al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern'i* (Jakarta: 2000), Muhamad Mas'ud'un *Subhanallah: Quantum Bilangan-bilangan al-Qur'an'ı* (Yogyakarta: 2008) ve M. Quraish Shihab'ın *Wawasan al-Qur'an Tentang Dzikir dan Doa; Asma' al-Husna: Dalam Perspektif al-Qur'an, Jin dalam al-Qur'an ve Malaikat dalam al-Qur'an dan Syetan dalam al-Qur'an* isimli eserleri.⁷⁹

d) Tam Tefsir (30 Cüz)

Endonezya'da Osmani mushafı sırasına göre yazılan pek çok Kur'ân tefsiri bulunmaktadır. Bu tefsirler arasında; Abdul Ra'uf Singkel'in *Tafsir Tarjumân al-Muṣtafîd* adlı eseri (1035/1615-1105/1693), Şeyh Muhammad Nawawi al-Bantani tarafından yazılan *Tafsir al-Munîr li Ma'âlim al Tanzîl* isimli tefsir. Bu tefsir ilk olarak 1860 yılında yazılmaya başlanmış ve 5 Rebiülevvel 1305/1884 tarihinde tamamlanmıştır. A. Hasan'ın *Tafsir al-Furqon*'ı (1883-1958), Mahmud Yunus'un *Tafsir Qur'an Hakim*'i (1938), A. Hassan'ın *Tafsir el-Furqan*'ı, H.B. Jassin'in *Al-Qur'an al-Karim Bacaan Mulia'sı*, Hasbi Al-Shiddiqi'nin *Tefsir el-Nur* ve *Tefsir el-Bayan*'ı ve son olarak Muhammad Quraish Shihab'ın yazdığı *Tafsir al-Misbah* isimli eseri zikredebiliriz. Endonezya'da, yukarıda saydığımız özellikle akademisyenlerin temel başvuru kaynaklarından olan bu meşhur eserlerin dışında Kur'ân'ın tamamını ihtiva eden başka tefsir eserleri de mevcuttur.⁸⁰

2. Üslup Açısından Tefsir Türleri

Endonezya'daki tefsir tarihinin gelişimine baktığımızda, her dönemin kendine özgü ideolojik bir biçimi ve rengi olduğu görülmektedir. Orada tefsir alanında çalışma yapmak için bunların bilinmesi gerekmektedir. Zira inşa edilen epistemolojiye bakıldığında tefsir metni müfessirin içinde bulunduğu sosyal hayattan ve iç dünyasından gelen ilhamlardan etkilenmektedir. Problemler ve dinamiklerin çeşitliliği ile birlikte bu sosyal hayat da, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde her zaman müfessirin tefsir çalışmasına tesir edecek, aynı zamanda müfessirin sahip olduğu ilgi ve ideolojiyi yansıtacaktır. Bundan dolayı, yukarıda tefsirin gelişimi ve türleri hakkında anlattığımız

⁷⁹ Taufikurrahman, a.g.m, 7-8. Bkz. Gusmian, *Khazanah*,. 64, 69-97.

⁸⁰ Taufikurrahman, a.g.m, 9.

bilgiler, inceleyeceğimiz tefsir metninin özellikleri ile ilgili önemli noktaları bulmada bize yardımcı olacaktır. Bunlar şöyle sıralanabilir.⁸¹

a) Sunum Sistematiği: Tefsir metninin sunumunda kullanılan sistemdir. Genel olarak, bu sunum sistematiği, mushaftaki surelerin sırasına göredir. *al-Azhar*, *al-Misbah* tefsirleri böyledir. Diğer şekli ise tefsir metninin surelerin sırasına göre değil, tematik veya konuya göre hazırlanmış sunumudur. Bey Arifin'in *Samudra al Fatihah* ve M. Quraish Shihab'ın *Wawasan al-Qur'an* isimli eserleri bu şekilde yazılmıştır. Bu tefsirlerin sunumu, surelerin sırasına göre değil, belli bir konuya göre hazırlanmıştır.

b) Sunum Şekli/Özlü/Veciz tefsirler: Tefsir sunumundaki açıklama şekli. Örneğin, umumi/genel sunum ve ayrıntılı/detaylı sunum. Umumi sunum, açıklamaların kısa ve genel olduğu bir sunum şeklidir. Bu form üzerinde incelenen Kur'an ayetlerinin yalnız özü ve amacına bakılır. Ayrıntılı sunumda ise, ayetlerin tasvirleri ayrıntılı, derin ve kapsamlıdır ve her ayetteki anahtar kelimeler en doğru anlamı bulmak ve ayetin bağlamındaki uyumu sağlamak için analiz edilir. Bundan sonra, müfessir, *esbabü'n-nüzul* çerçevesinde sosyo kültürel ve antropolojik açıdan analizler yaparak ayetlerin tefsirini yapar. *Tafsir al-Misbah* ve *Tafsir an-Nur* detaylı bir şekilde sunulan tefsir örneklerindendir.⁸²

c) Yazı Dili Modeli: Tefsir sunumunda kullanılan yazı dilinin tarzıdır. Örneğin: başlık, röportaj, bilimsel ve popüler yazı dili gibi. Bunların dışında da çeşitli yazı dili modelleri vardır. Başlık modelinde, kısa, düz ve açık cümleler kullanılır. Bilimsel yazı modeli ise, öz ve sağlam cümleler kullanılarak yazılan ve sorunun temel amacına odaklanan bir yazı dili modelidir. Bu yazı dili modelinde yazılan eserlere, konulu tefsir kitabı olan Prof. Dr. Quraish Shihab'ın *Membumikan al Qur'an* 2, Prof. Dr. M. Dawam Raharjo'nun *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), ve Syub'ah Asa'nın *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* (Jakarta; Gramedia, 2000) adlı eserlerini örnek verebiliriz.⁸³

d) Yazı Biçimleri/ Tercih Edilen Metin İnşa Biçimleri Açısından: Tefsir yazımında kullanılan yazma tekniği kuralları ile ilgilidir. Kurallardan maksadımız, kaynak alma ve yazma, dipnot yazma kuralı ve referans olarak kullandığı kitapların isimlerini yazma gibi bir takım yazım kaideleridir. Bundan iki çeşit metin şekli çıkar;

⁸¹ Geniş için bkz. Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 123.

⁸² Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 153.

⁸³ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 174.

birincisi, referansları ve kullanılan kaynakları zikredilen tutarlı bilimsel yazı akademik metin türü. Örneğin, *Tafsir an-Nur* ve *Tafsir al-Misbah* eserlerinde olduğu gibi. *İkincisi*, referansları ve kullanılan kaynakları zikredilmeyen ve bilimsel olmayan yazı popüler metin türü. *Kehf Suresi'nin* tefsir metni ve *Tafsir al-Munir* böyledir. Bazen tez gibi akademik faktörler nedeniyle dipnot veya son not düşerek tefsir yazanlar da vardır. Jalaluddin Rahmat'ın *Tafsir Sufi al-fatihah* isimli eseri bu tür tefsirin bir örneğidir.⁸⁴

e) Yazar Sayısı Açısından Tefsirler: Müfessirin sosyal ortamı ve biyografisini ifade eder. Bu durumda, müfessir, belli ayet ve sureler veya Kur'an'ın tümünü tefsir ederken kollektif /birlikte, ekip şeklinde veya bireysel bir tefsir çalışması yapabilir. Zira tek bir yazar tarafından yazılmayıp iki veya daha fazla müfessir tarafından yazılan tefsirleri görmekteyiz. Sözelimi, UII Yogyakarta ekibi tarafından yazılan *Tafsir al-Qur'an* isimli tefsir kitabı gibi. Ayrıca tefsir yazmak için özel bir ekip kuranlar da vardır.⁸⁵

F. TEFSİR YAZMAYA TEŞVİK EDEN FAKTÖRLER

Bir tefsir eseri, son tahlilde müfessirinin Kur'an'ı subjektif anlayışından kaynaklanan bir takım direktifler, dersler ve ahlaki talimatlar içermektedir. Bu yönüyle her tefsirin müfessirinin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın ürünü olduğunu söylemek dahi mümkündür. O, yalnızca dini bir metin değil, aynı zamanda müfessirin ilgi, bilgi ve iç duygularını içeren kültürel ve siyasal bir metindir. Bundan dolayı, bir tefsir metni şu unsurlardan ayrılamaz. a) Bir tefsir metni yazıldığı dönemin sıcak ve gündem de olan problemlerinden etkilenir. Örneğin, çağdaş sorunlardan (feminist, modern-sosyal, çoğulculuk vb). akımlardan kendisini kurtaramaz. b) Müfessirin bilimsel ve sosyal hayatının arka planı da tefsir üzerinde etkisini gösterir. c) Tefsir metninin yazıldığı dönemin sosyo-politik ve kültürel dinamikleri ister istemez ilgili tefsirin bakış açısını, yöntem anlayışını etkiler. Nitekim bir metin olarak tefsir, yalnızca müfessirin Kur'an'ı salt anlayışından ibaret görülemez. Bilakis bir müfessir, Kur'an'ı anlamaya çalışırken doğal olarak kendisini içinde bulduğu sosyal, kültürel,

⁸⁴ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*,182.

⁸⁵ Gusmian, a.g.e., *Khazanah*, 187.

ekonomik, politik ortamdan da her beşerin, her teorinin, her düşünce ve bakış açısının etkilendiği oranda etkilenecektir.⁸⁶

III. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN HAYATI

A. DOĞUMU, ÇOCUKLUĞU, GENÇLİĞİ VE YAYIN HAYATI

1. Doğumu ve Çocukluğu

Üzerinde çalıştığımız müellif Endonezya'ya tefsir alanında büyük katkı sağlayan, yazıları, konferansları ve vaazları büyük etki uyandıran şeyh Abdulmâlik Kerim Emrullah'dır. Babası Şeyh Abdul Karim Amrullah önce Raihana isminde bir kadınla evlenmiştir. Bilahare bu hanımdan boşanmasının akabinde de Shaffiah boşandığı ilk hanımının kardeşidir ile hayatını birleştirmiştir. Abdulmâlik Kerim Emrullah 19 Şubat 1908'de Batı Sumatera'daki Maninjau şehrinde dünyaya Shaffiah isimli yeni evlendiği hanımdan doğmuştur⁸⁷. O ilk çocuklarıydı. Abdul Kudus, Abdul Mukti ve Asma Karim kardeşleri vardı. Endonezya halkı bu çocuğa takma ad olarak "Hamka" ismini vermişlerdir. Daha sonra bu isim meşhur olmuştur.⁸⁸ Ailesi meşhur aileler arasında zikredilir. Ataları halk arasında oldukça muteberdir. Babası ve dedesi Endonezya'da İslamiyet'i temsil eden şahıslardandır. Müellifin babası, hem Minangkabau bölgesini Hollanda sömürgeciliğinden hem de Minangkabau insanlarını İslamiyete aykırı olan düşüncelerden kurtarmaya çalışan genç bir mücahit olarak maruftur. Babası Endonezya'daki İslamî çalışmalara 1906'da Mekke'den döndükten sonra başlamıştır.⁸⁹

2. Gençliği

Hamka'nın gençlik yılları sıkıntılarla geçmiştir. Babasının annesiyle iyi geçim sağlayamadığı bilinir. On iki yaşlarında iken büyük annesinden babasının annesini

⁸⁶ Geniş için bkz. Gusmian, *Khazanah*, 291, 319.

⁸⁷ Batı Sumatra Endonezya'daki eyaletlerden biri ve bu eyaletin başkenti Padang'tır. Oradaki insanlar çoğunlukla Minangkabau kabileleridir. Minangkabau kabilesinin çoğunluğunu müslüman nüfus oluşturmaktadır. Öte yandan, Minangkabau kabilesi, yaşam sistemlerini yürütmekte güçlü olan yerel bilgiye sahiptir. Murni Djamel, *DR. H. Abdul Karim Amrullah His Influence In The Islamic Reform Movement In Minangkabau In The Early Twentieth Century* (Kanada: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1975), 5.

⁸⁸ Hamka; müellifin künyesinde yer alan bütün isimlerin ilk harflerinden müteşekkil bir kısaltmadan ibarettir. Nitekim bu kısaltma halkın çoğunca da benimsenmiş, başka bir ifadeyle bilinirliği müellifin ismin önüne geçmiş, adeta müellifin şöhretiyle bütünleşmiş bir lakap mesabesindedir. H.A.M.K.A (Haci Abdulmâlik Kerim Emrullah).

⁸⁹ Solihin Salam, *Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1978), 283.

boşadığını öğrenir. Çocuk için bu durum çok yıkıcı olur. Babaannesinin, evladının boşanması sebebiyle sürekli ağlaması çocuk yaştaki torununu çok üzer. Amcası ve yakınları bu olay karşısında babasına kırılırlar ve tavır koyarlar. Diğer taraftan bu olaya müellifin üvey annesi memnun olur.⁹⁰

Hamka babasıyla yaşamaya devam eder. Ancak babasıyla istenen uyumu sağlayamaz. Abdul Kudüs, Abdul Mukti ve Asma Karim kardeşleriyle beraber yaşama tutunmaya çalışırlar. Müellif yirmi yaşlarında iken kendisinden 7 yaş küçük Siti Raham Bint Endah Sutan adlı bir kızla evlenir.⁹¹ Bu evlilikten; Zaki, Rusydi, Fakhri, Azizah, İrfan, Aliyah, Fathiyah, Hilmi, Afif ve Şakib isimlerinde çocukları olur.⁹² Bu çocuklardan üçü kız olup diğerleri erkektir. Ayrıca ikisi erkenden vefat etmiş olup diğer ikisi de engelli olarak doğmuştur. Müellif, eşiyle iyi bir hayat geçirir. Kendisi 65 yaşlarında iken hanımı 58 yaşında vefat eder. Hanımının vefatından altı ay sonra Hacı Siti Khadijah (Hatice) ile evlenmiştir.⁹³ Bu evlilik kısa zaman sonra müellifin vefatıyla bitmiş olur.

3. Tahsil Hayatı ve İlmî Seyahatleri

Hamka'nın babası, oğlunun dindar birisi olması ve dini tahsil yapması için gayret göstermiş, 7 yaşına geldiğinde namaz kılması için telkinlerde bulunmuştur.¹⁹⁴ Babasından İslam'ın temel kuralları olan dini bilgileri öğrenir. 1916'da babası Batı Sumatra'da bir eğitim figürü iken “Diniyyah” okuluna -diğer bir deyişle-erken aşamada din eğitime girmiştir. Zainuddin Labai El-Yunusi, Diniyah okulunu (öğleden sonra) Padang Panjang Eski Pazarı'nda kurmuş ve Hamka, babası tarafından bu okula kaydedilmiştir. Nihayetinde müellif sabah köy okuluna, öğleden sonra da yeni kurulan Diniyyah okuluna gider ve geceleri Kur'ân okur. Müellifin çocukluğundaki günlük aktiviteleri bu şekilde devam etmiştir. Daha sonra babasının istekleri doğrultusunda Tawalib lisesi okuluna devam etmiştir Thawalib okulunda klasik sistem uygulanmakla birlikte müfredat ve öğrenme materyali olarak hâlâ bazı eski yöntemler de yürürlükteydi. Nitekim “İhtiyaçları olan eski kitapları ezberleme” bu okulun ana özelliği olmuştur. Derse devam etmesine rağmen genç Hamka'nın okuldan sıkılmasına

⁹⁰ Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup Buku Satu* (Jakarta: Balai Pustaka, 2015), 64.

⁹¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Gema Insani, Jakarta, 2015), 1/16.

⁹² Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat* (Jakarta: Pustaka PanjiMas, 1981), 19.

⁹³ Rusydi Hamka, a.g.e., *Pribadi*, 34

⁹⁴ Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, 3 basım, 1974), 26, 49.

neden olan şey bu olmuştur. Dördüncü sınıfa kadar dört yıl okuduktan sonra, belki de eleştirel tutumu ve asi ruhu nedeniyle, her ne kadar babası tarafından kurulmuş olan bu okulun eğitim programı yedi yıl olarak belirlenmiş olsa da rağmen o, eğitimini tamamlamakla ilgilenmemiştir.⁹⁵

Thawalib okulunda uygulanan öğrenme koşulları gerçekten ilginçtir. Çünkü öğrenmenin ciddiyeti sevdirmemiştir, buna karşın dışarıdan zorlanmıştır. Bu durum daha sonra müellifin kaçmasına ve Zainuddin Labai el-Yunusi ile Bagindo Sinaro tarafından kurulan ve "Zinaro Kütüphanesi" olarak adlandırılan kütüphaneye girmesine kadar varmıştır. Bu kaçış olumlu bir şeydir çünkü çocuklukta hayal gücünün gelişmesine ve hikâyeleri anlatma ve günlük tutma yeteneğine katkıda bulunmuştur. Eğitime katılmanın yanı sıra, müellif de babasının yaptığı gibi akşamları İngilizce okumaya gitmiştir. Bu dersi aldıktan sonra geniş bir bilgi birikimine sahip olur; ancak öğretmeni Padang şehrine taşındığı için dersi uzun sürmez. Bu yüzden Zinaro kütüphanesinde okuma kitapları ile etkinliklerini tekrar değiştirir.⁹⁶

Daha önce geçtiği gibi Hamka 12 yaşına geldiğinde babası, aile sorunlarından dolayı annesini boşar. Bu durum, onun fikir dünyasını etkilemiştir. Müellifin durumu, babası için derin bir endişe yaratır, zira daha önce de belirtildiği gibi babası, Hamka'yı (Abdul Karim Amrullah) halkının liderliğini sürdürmesi için bir umut olarak görmüştür. Müellifin babası, 14 yaşındayken ondan, Parabek'te Şeyh İbrahim Musa ile birlikte çalışmasını istemiştir. O zamandan sonra Hamka'nın okumaya ilgisi ortaya çıkmaya başlar. Malay ve Arapça dillerindeki edebi eserleri özenle dinler, Minangkabau'nın doğal panoramasının güzelliğine hayran kalıp tadını çıkarırken okumaya ve dolaşmaya da meraklıdır.⁹⁷ Müellif, camiler ve derneklerdeki dinî çalışmalara katılmayı sever ve zamanla Şeyh İbrahim Musa ve Şeyh Ahmad Rasyid gibi hocaları tanımaya ve onlardan ilim öğrenmeye başlamıştır. Otodidakt (kendi-kendine öğrenme) olarak sürekli kendini geliştiren müellif; felsefe, edebiyat, sosyoloji, siyaset gibi çeşitli alanlarda kendini sürekli geliştirmekten olabildiğince nemalanmış görünmektedir. Kendi kendine öğrenme süreci, özellikle Orta Doğu'dan ve Batı'dan gelen büyük âlimler ve şairlerin çalışmalarında ivme kazanır. Bu durumu Arapça dil

⁹⁵ Badiatul Razikin, *101 Jejak Tokoh Islam* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 189.

⁹⁶ Hamka, a.g.e., *Kenang*, 61.

⁹⁷ Shobahussurur, *Mengenang 100 tahun Haji Abdul Malik Karim Amrullah Hamka* (Jakarta: Yayasan Pesantren Islam al-Azhar, 2008), 18.

becerisiyle destekler. Hamka'nın öğrenmedeki ciddiyeti onu birçok yönden donanımlı bir insan kılar ve bir konuşma uzmanı olarak yeteneğini geliştirmesini sağlar.

Müellif 15 yaşındayken hayatının bir bölümünde Java adasına gitmiştir. Ancak hastalanması -suçiçeği- sebebiyle Bengkulu şehrinde iki ay gibi bir süre kalır. Yaklaşık bir sene sonra, 1924 yılında ikinci kez Cava adasına gitmek üzere yola çıkmıştır.⁹⁸ Bir yıllık Cava ziyaretinde ilk olarak Yogyakarta kentinden başlayıp o zamanın İslami bir örgüt olan “Muhammediye” topluluğunun kurslarına katılıp İslami inceleme yapması onu yeni bir bakış açısına yöneltmiştir.⁹⁹ Amcası Ca’far Amrullah sayesinde diğer İslami örgütlerle de tanışma fırsatı bulan Hamka, bu sayede Bagus Hadikusumo ile iletişim, muarefe hatta ders okuma imkanı bulmuştur.¹⁰⁰ Bu kişiden Beydâvî’nin tefsirini öğrenmiştir. Ayrıca, HOS Cokroaminoto¹⁰¹ ile bir araya gelerek İslam ve sosyalizm üzerine dersler almıştır. H. Fachruddin, Syamsul Ridjal ve Jong İslamieten Bond (JIB) figürleri gibi başka İslamî figürlerle de fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu durum, onun İslamî hareketler, İslam Hukuku, Doğu Hint adaları ve İslamî topluluklar vb. konularda mukayeseli analizler ve değerlendirmeler yapabilecek bir fikri ve ilmi seviye kazanmasına katkı sağlamıştır. Uzun bir süre Yogyakarta kentinde yaşayarak kayınbiraderi Sutan Mansur’la tanışıp onunla dinî ilimler çalışmak adına Pekalongan kentine doğru yola çıkmıştır.¹⁰²

Pekalongan şehrinde de uzun süre kalarak burada çeşitli dinî ilimleri inceleme fırsatı bulmuştur. 1925 yılında “17 yaşındayken” köyü Batı Sumatra'ya geri dönüp geldiğinde, edindiği tüm bilgileri aktif olarak uygulamaya koyulur. Bu durum, babasının “surau”sunda genç erkekler arasında konuşma kursları düzenleme faaliyetleri ile somut bir veche kazanır. Daha sonra bu konuşmalar "Khatibul Ümmet"

⁹⁸ Yusuf, *Corak*, a.g.e., 42-43.

⁹⁹ Hollanda sömürge döneminin başında, 18 Kasım 1912'de Kiai Hacı Ahmad Dahlan tarafından kurulan Muhammadiyah, ve ayrıca 31 Ocak 1926'da Kiai Hacı Haşim Ays'ari tarafından Nahdatul Ulama örgütü olarak ortaya çıkan iki büyük örgüt vardır.

¹⁰⁰ Ki Bagus Hadikusumo Endonezya bağımsızlığının öncü bir kahramanı, 24 Kasım 1890 - 4 Kasım 1954, Yogyakarta kentinde doğdu. Lukman Hakiem, *Dari Muhammadiyah Untuk Indonesia: Pemikiran dan Kiprah Ki Bagus Hadikusumo, Mr. Kasman Singodimejo, dan K. H. Abdul Kahar Mudzakir* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2013), 40.

¹⁰¹ Raden Hacı Oemar Said Tjokroaminoto veya H.O.S Cokroaminoto, 16 Ağustos 1882, Doğu Java, Ponorogo'da doğdu ve 17 Aralık 1934'te 52 yaşında Yogyakarta'da öldü. Endonezya Cumhuriyeti'nin ulusal kahramanlarından biri ve Endonezya'daki ilk organizasyonun lideri. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, çev. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2005), 252.

¹⁰² Rusydi, a.g.e., *Pribadi*, 2.

adı verilen kitaplara dönüştürülmüştür.¹⁰³ Bu etkinliklerle meşgul olduğu zamanlarda kendisini sevmeyen insanlar hakkında eleştirilerde bulunmuştur. Bilgisinin yeterli olmadığı zamanlarda "işe yaramaz, yararsız" diyen kendi babasına bile, "bilgisiz ve yetersiz" diyerek ilmi açıdan bir eleştiride bulunmuştur. Bilgisini ve deneyimini artırmak için yaşadığı şehri terk etmiştir.¹⁰⁴ Daha sonra 1927 yılında "19 yaşındayken" babasının bilgisi olmadan Hac ibadetini yerine getirmek için Mekke-i Mükerrreme'ye gitmiştir. Aynı zamanda Arapça, tefsir, hadis, inanç, felsefe, dil kitapları okuyarak birikimi daha da artırmıştır. Mekke'deki âlimlerle çalışmıştır. Altı ay süren bu dönemden sonra tekrar Endonezya'ya dönmüştür.

B. AKTİF SOSYAL HAYATI

Hamka Mekke'den döndükten sonra Medan şehrinde bilgi, düşünce ve yeteneklerini kaleme almaya başlar. Bu arada 1928'de müellif Padang Panjang şehrinde Muhammadiye şubesi başkanı olur. 1929'da, Muhammadiye'nin vaizleri için bir eğitim merkezi kurar. 1930'da Bukittinggi kentindeki 19. Muhammadiye Kongresi sırasında, "*İslamî Din ve Minangkabau Gümrükleri*" başlıklı konuşma için görevlendirilir. 1931'de Makassar şehrinde Muhammadiye'nin danışmanı olur. Daha sonra 1946'da Batı Sumatradaki Muhammadiye Liderlik Konseyi'nin başkanlığına seçilir. Bu görev 1953'e kadar sürer. Muhammadiye'nin başkanlık konumu, Hamka'yı çoğu zamanlar ittifadı sağlamak desek çeşitli bölgelere yöneltmiştir.¹⁰⁵ Hamka, 1945'ten 1949'a kadar artık o Batı Sumatra'da ulusal bağımsızlığı ele geçiren devrimci mücadelede öne çıkan bir şahsiyettir. Daha sonra 1950'de Cakarta'ya taşınır ve Din İşleri Bakanlığı'nın yüksek bir memuru olarak atanır. Müellif zamanının çoğunu "Panji Masyarakat" dergisinde çalışarak geçirir. 1955'te modern İslamî siyasi parti olan "Masyumi"yi temsil eden kurucu üye olarak seçilir. Siyasi kariyeri, bu partinin Cumhurbaşkanı Sukarno tarafından tasfiyesiyle sona erer.¹⁰⁶ Hamka, üst düzey bir yetkili ve Din İşleri Bakanlığı'na danışmanlık yaptığında, yurtdışındaki konferanslara, seminerlere katılma fırsatı bulur. Nitekim 1952'de Birleşik Devletler hükümeti onu dört ay kalmaya davet etmiştir. Ziyareti sırasında, İslamî olmayan ülkeler hakkında

¹⁰³ Hamka, a.g.e., *Kenang*, 105.

¹⁰⁴ Hamka, a.g.e., *Kenang*, 106-107.

¹⁰⁵ Yusuf, a.g.e., *Corak*, 50.

¹⁰⁶ John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford* (Bandung: Mizan, 1 basım, 2001), 47.

daha geniş bir bakış açısına sahip olur. Amerika Birleşik Devletleri'nden döndükten sonra iki cilt halinde "Amerika'da Dört Ay Boyunca" adlı seyahat kitabını yayımlar.

Müellif, yurtdışı görevlerinde de bulunur. 1953'te Tayland'da yapılan "Kültürel Misyon" etkinliğinin bir üyesi olarak görevlendirilir. Kültürel alanda önemli hizmetlerde bulunur. Diğer taraftan Burma'da (Myanmar) Buda'nın ölümünün 1954. yılı anısına düzenlenen programa memleketini temsil eder. 1958'de Pakistan'ın Lahore şehrine giderek Prof. Dr. Muhammad Hasby-Shiddieqy ve K.H. Anwar Musaddad ile Puncap Üniversitesi'nde bir panelde sosyal iletişim konusunda seminer verir. Bunun akabinde "İslami Konferans'a katılmak için Mısır'a giderek, "*Muhammed Abduh'un Anlayışının Endonezya ve Malezya'daki Etkisi*"¹⁰⁷ isimli konferans verir. Müellif aynı yıl, el-Ezher Üniversitesi'nden *Ustaziyyah Fakhriyyah/Fahri Doktora* ünvanını alır. 6 Haziran 1974 Cumartesi günü Kebangsaan Malezya Üniversitesi'nden de *Doktor Honoris Causa*'yı ünvanını almaya hak kazanmıştır. Daha sonra Prof. Dr. Moestopo Üniversitesi'nden de bir ünvan almıştır. Bu başarılar Müellifin ilimde etkin bir kişi olduğunu gösterir.¹⁰⁸ Nitekim Endonezya Hükümeti tarafından kendisine verilen "Datuk Indono"¹⁰⁹ ve "Pangeran Wiroguno"¹¹⁰ ünvanları bu başarının resmi anlamda da takdir ve tescil edildiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Üzerinde araştırma yaptığımız müellif kısa bir dönem hapiste de kalır. Hapse giriş sebebi olarak yaptığı konuşmalarından Cumhurbaşkanı Sukarno aleyhinde ve Endonezya Diyanet Başkanı cinayeti hakkında bir konuşma yapmasıdır. Hapis hayatında Malezya Başbakanı Tengku Abdul Rahman kendisine sahip çıkarak maddi ve manevi açıdan destekte bulunur. Bu iftira sebebiyle 2 yıl hapiste yatmıştır. "el-Ezher" isimli tefsirini burada kaleme alır. Hapisten çıktıktan sonra 26 Temmuz 1977'den Mart 1981'e kadar Endonezya Ulusal Erdem Danışma Kurulu üyesi, Endonezya Hac Seyahat Konseyi üyesi ve Endonezya Ulusal Kültür Enstitüsü üyesi gibi farklı görevlerde bulunur.

¹⁰⁷ John L. Esposito, *Ensiklopedi*, 48-49.

¹⁰⁸ Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2003), 4/19.

¹⁰⁹ "Datuk" ise Sultan veya Başkan'ın verdiği namus ünvanını. Minangkabau halkı (kabile) hem de Sumatra bölgedeki erkeklerden reisi. Geleneksel bir başlıktır.

¹¹⁰ "Pengeran" ise kraldan erkek torunları, birinden biri şehzade. Bu ünvan kral ve padişahın seviyesinin altında.

Müellif belirli zamanlarda gazetecilik faaliyetlerinde de bulunur. *Pelita Andalas*, *Seruan Islam*, *Bintang Islam* ve “*Seruan Muhammadiyah*” gibi gazetelerde yazı yazar. 1928’de “*Kemajuan Masyarakat*” dergisinin editörlüğünü yapmıştır. 1932’de gazete editörü olmuş ve “*al-Mahdi*” dergisini Makassar’da yayımlamıştır. Ayrıca “*Pedoman Masyarakat*, *Panji Masyarakat* ve *Gema Islam* gibi dergileri de düzenlemiştir. Hayatının sonlarına doğru Jakarta’daki Al-Azhar Camii’nde dini dersler verir. 73 yaşında. Ramazan ayında 24 Temmuz 1981/1401 Cuma günün sabahında saat 10:41’de hayata veda etmiştir. Ölüm sebebi kalp krizi olarak kayda gitmiştir.¹¹¹

C. AHLAKİ VE EDEBİ ŞAHSİYETİ

Hamka din öğretmeni, edebiyatçı, halk lideri, politikacı ve hatta üç dönem nüfuzlu bir devlet adamıdır.¹¹² Müellif, Endonezya’nın bağımsızlığını kazanmasının öncesinde ve sonrasında ılımlı biri olarak bilinir. Karşılıklı ilişkilerde ılımlı yaklaşır, kaba ve sert davranmaz, mesajlarını kısa ve veciz sözlerle aktaran birisi olarak bilinir. Özellikle iletişimde asla sert sözler sarf etmemiştir. İslam’ın ahlakî mesajlarını aktarırken roman yazmayı veya kısa öyküler kaleme almayı daha çok tercih etmiştir. O, bilimsel eser de de Endonezya müslümanları için önemli bir figür olmuştur. Halkın çeşitli meseleleri hakkında oldukça endişelidir ve bir şeyler yapmayı hedeflemiştir. Çalışma alanını sadece dinî meseleler değil, aynı zamanda sosyal yaşamın çeşitli meseleleri de ilgilendirmiştir. Düşüncelerinin, Endonezya’nın hem İslâmî hem de sosyo- kültürel ve eğitim perspektifi açısından bir geçiş sağlayacak bir zemin şekillendiğini tespit etmek mümkündür. O zaman Minangkabau kabilesindeki Müslümanların düşüncesi ikiye ayrılmıştır. Bunlardan ilki, mevcut sistemi daha önce olduğu gibi sürdürmeye çalışan geleneksel gruptur. İkincisi ise modernist grup olup İslam’ı geniş ve evrensel olarak görerek önceki düşünce biçimini değiştirmeye çalışmıştır. Bu durum Hamka’yı değişen eğitim uygulamalarında konumlandırmıştır.¹¹³ Bu değişimin şartı, müellifin o zamanki müslüman düşüncesinin zincirlerinden çıkmasını sağlamıştır. Daha sonra kendisi yeni ve benzersiz bir düşünce tarzı

¹¹¹ Irfan Hamka, *Ayah Kisah Buya Hamka* (Jakarta: Republika Penerbit, 2013), 280-281.

¹¹² Biz Hamka’yı üç döneme ayırarak inceleyeceğiz. Bu dönemler, Endonezyanın işgal öncesi, işgal sırası ve işgal sonrası olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç dönem içerisinde Hamka ılımlı görüşlere sahip olmuştur.

¹¹³ Rusydi, a.g.e., *Pribadi*, 4.

(*paradigma*) oluşturmıştır. Abdurrahman Wahid'e¹¹⁴ göre yeni paradigma onu hem bilgi hem de modernlikle dolu dinsel ve sosyal bilim/bilgiler olmak üzere geniş bir birikime sahip münzevî din adamı olarak yetiştirmiştir.¹¹⁵

Hamka'nın genel özelliği her konuda kararlı olmasıdır. Bu durum, halkın ona saygı duymasını sağlamıştır. Kendisi dinî konularda kararlı ve istikrarlı, halka karşı ise hoşgörülüdür. Örnek vermek gerekirse bir Hristiyan âdeti olan “Noel” konusunda verdiği fetvadır. İslamda gayr-i müslimlerin âdetlerine uyulmaz.

Müellif hükümetin PKI'ya¹¹⁶ yakınlığını da sürekli eleştirmiştir. Bu yüzden Endonezya'nın ilk Cumhurbaşkanı Sukarno tarafından nihayet hapishaneye gönderilmesi normal bir hâl almıştır. Kurduğu "Panji Masyarat" dergisinde ünlü "Demokrasimiz" başlıklı Bung Hatta'nın¹¹⁷ yazılarını yayınladığı için Sukarno tarafından yasaklanmıştır. O makale, Cumhurbaşkanı Soekarno tarafından yürütülen “Rehberli Demokrasi” kavramına yönelik sert eleştiriler içermiştir. Cumhurbaşkanı Sukarno öldüğünde Hamka, Sukarno'nun cenaze namazını imam olarak kıldırmıştır. O intikam almamış veya intikam almayı istememiştir. Hamka, diğer cemaatlerle beraber cumhurbaşkanı için dua etmiştir. Bu durum milletin nazarında Hamka'yı asil bir şahsiyet seviyesine yükseltmiştir. Artık siyasi meselelerle meşgul olmadığı için Hamka'nın günleri çoğunlukla Güney Cakarta'daki Al-Azhar Camii'nde şafak dersleriyle geçmiştir. O, kişiliğini ve tüm din ilimlerini aynı zamanda Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nden onursal bir derece (Fahri Doktora) alan ve Batı Sumatra'da (Endonezya) büyük bir âlim olan babasından öğrenmiştir.

D. ETKİLENDİĞİ ŞAHISLAR

Kişisel düşünce ve şahsiyet sahibine özgü olduğu kadar her zaman alınan eğitimden ve tedris edilen ilimlerden de nasibini alır. Etkileme ve etkilenme, çeşitli düzeylerde gerçekleşen karmaşık bir süreçtir; tıpkı dil, anlam ve her şey gibi.¹¹⁸

¹¹⁴ Endonezya dördüncü Cumhurbaşkanı, 7 Eylül 1940'ta doğdu, ve 30 Aralık 2009'da ölmüştür. Sonra BJ Habibie 20 Ekim 1999 - 23 Temmuz 2001 tarihleri arasında Endonezya Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı olarak görev yapmıştır.

¹¹⁵ Abdurrahman Wahid, “Benarkah Buya Hamka Seorang Besar?; Sebuah Pengantar”, içinde Nasir Tamara, *Hamka di Mata Hati Umat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), 30.

¹¹⁶ Endonezya komünist partisi. Sukarno başkanlığı sırasında 1965-1966'da bir isyan gerçekleştirdiler ve sonunda hükümet tarafından ezildiler.

¹¹⁷ İlk Başkan yardımcısı.

¹¹⁸ Hasan Hanafi, *al-Turas wa Tajdid* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001), 5.

Tarihin akışı farklı milletlerin ve dillerinin etkileşimine bu sayede düşünce ufuklarının kesişmesine pek çok defa tanıklık etmiştir. Eski düşünceler ve fikirler mutefekkiri etkilemiş ve kendi düşünce dünyasında yeni ufukların açılmasına kaynaklık etmiştir. Bu durum ise yeni ilimlerin doğmasına aracı olmuştur. Hamka'da da bu açık şekilde görülmektedir. Onun düşünce dünyasını ikiye ayırmak mümkündür:

Birincisi; Hamka'nın öğrencilik yılları, yaşam tarzı, motivasyonu ve ruhunun etkisinin yanında yukarıda da belirtildiği gibi, babası Şeyh Dr. Abdulkerim Emrullah'ı rol model olarak seçmesidir. Öte yandan babasının çok güvendiği amcası AR Sultan Mansur'un da müellif üzerinde etkisi görülmektedir. Bu da şaşılacak bir durum değildir. Hamka'nın bu ikisine hayranlığı yetişkin olduğunda daha da artmış ve derinleşmiştir. Artan her yaşında, hemen hemen hergün babasının iyiliği ve bilgeliği hakkında hikâyeler duymuştur. Ayrıca Hamka, AR. Sultan Mansur'dan çok sayıda İslamî ilim okumuştur. Hamka bu konuda şöyle demiştir: “Eğer birisi âlim olan babam Hacı Abdul Malik'ten İslam'î ilimler okumuşsa, o kişi, suyu asla kurumayan bir göle benzetilebilir. Kayınbiraderinden de İslamî mücadelenin özünü öğrendi. O, Hz. Peygamber'in hayatını açıklamayı, dini konuşmalar yapmayı ve vaaz etmeyi sever. Öte yandan İslam'ın yükselişini ve bu konudaki yeni hareketleri açıklamaktan hoşlanır.”¹¹⁹

İkincisi; Hamka'nın reformist İslamî düşünceden etkilenmesi: Hamka öğretimine devam ederken, Mekke ve Mısır'da okuyan, bazı İslam reformcularının düşüncelerini taşıyan ve Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın görüşlerinden etkilenen bir kısım hocaların Yogyakarta kentinde bulunmasından dolayı oraya gitmiş ve onlardan ders almış ve onlardan el-Menâr tefsirine okumuştur. Yaklaşık 1 yıl sonra Yogyakarta şehrinde Hacı Omar Said Cokroaminoto ve Ki Bagus Hadikusumo ile tanışmıştır. Bu iki kişi, Endonezya'da iki büyük organizasyon olan Mühammadiye ve İslam Birliği kurucularıdır. Hamka, bu kişilerden İslam ve İslam politikaları hakkında çok şey öğrenir. İslam hukukunu anlama konuları da dâhil olmak üzere Hamka'yı etkilemişler ve böylece Hamka geniş bir bakış açısıyla bakmaya başlamıştır. Hamka'nın görüşleri çok dinamiktir. Ona göre İslam hukuku, herhangi belirli bir toplumun sosyo-kültürel koşullarına uyarlanabilir. Hamka bunun için, Ömer İbn-i Hattab'ın (r.a) zekât vermeyip muhalefet edenlere yaptığı muameleyi örnek gösterir. Hamka, Ömer'in şeriat ruhuna (İslam Hukuku'nun ruhuna) bağlı kalarak karar verdiğini ve bu uygulamayla

¹¹⁹ Hamka , a.g.e., *Kenang*, 121.

başarı sağladığını vurgular.¹²⁰ Sonuçta Hamka, İslam hukukunu; bağlamsal, toplumsal ve kültürel koşullara uygun olarak anlamaya çalışan Muhammed Abduh, Ahmet Han, Muhammed İkbal, ve Fazlur Rahman ile aynı düşüncelere sahip modernist bir yazardır.

E. TALEBELERİ

Hamka'nın hayatı incelendiğinde siyaset ve diğer sosyal faaliyetlerde fazlaca yer aldığı görülmektedir. Hayatının sonuna doğru inşa ettiği el-Ezher camiinde dini dersler vermeye yoğunlaştı. Çünkü İslami bilgileri sözün gelişine göre verme arzusuyla motive edildi. Hamka'nın hayatı boyunca öğrencileri yandında bulunmuştur. Aralarında Hamka'ya en yakın olan Kiai haji Memed Sururi idi. Ayrıca dostları Mohammet Nasir, Haji Husein Umar (Davet İslamiye Konseyi Başkanı), Kasmam Singodimedjo da Hamka'dan da çok etkilenmişlerdi.¹²¹ Düşüncelerinden etkilenen sadece Endonezyalılar değil, aynı zamanda Malezyalı yazar ve sanatçılardan Sultan Othman Kelantan ve Penang Müftü Dato Hassan Ahmet de vardı.

IV. ESERLERİ

Hamka hayatında dünya-ahiret dengesini olması gerektiği gibi kurabilmiş bir şahsiyettir. Nitekim o hayatı dünya ve ahiret için dengeli bir şekilde çalışmak olarak tanımlamış, bu tutumu gerek muhataplarına gerekse gelecek kuşaklara önemli bir prensip olarak ısrarla tavsiye etmiştir. Bu düşüncelerini, eserlerine yansıtarak toplumu dünya ve ahiret için dengeli yaşamaya inandırmaya teşvik etmektedir. Bundan dolayı Prof. Dr. Azyumardi Azra, onun çok boyutlu ve bazen tartışmalı bir örnek kişi olduğunu belirtmiştir.¹²² Yaklaşık 57 yıl boyunca, ilmi, siyasi, sosyal, edebiyat ve dini alanlarda çalışma ve eserler kaleme almıştır. Ancak asıl eserleri dini ikinci olarakta edebiyat alanındadır.

A. TASAVVUF HAKKINDAKİ ÇALIŞMALARI

¹²⁰ Milhan Yusuf, *Hamka's Method of Interpreting The Legal Verses Of The Qur'an: A Study His Tafsir al-Azhar* (Kanada: McGill University, Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 60-61. Moharnmad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Though in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 56.

¹²¹ Shobahussurur, a.g.e., *Mengenang*, 39-40.

¹²² Azyumardi Azra, "Prof. Dr. Hamka", C.W. Watson, "Religion, Nationalism, and the Individual in Modern Indonesia Autobiography HAMKAS's Kenang-Kenangan Hidup". Bkz J.J. Ras, S.O. Robson (eds.), *Variation, Transformation and Meaning, Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw* (Leiden: KITLV, 1991), 140.

İslâm'ın asıl kaynağı kitap ve sünnettir. Bu iki kaynak şeriatin esasını oluşturur. Bunun dışında şerî ilimler esas alınmak kaydıyla maneviyata önem veren tasavvuf isimli bir ilim vardır. Tasavvuf; kalbi temiz, kötü huylardan uzak ve iyi ahlaklarla bezenen bir hâl işidir ki, yaşanarak anlaşılır, söz ile tarif edilemez. Tasavvufun gayesi ruhu her türlü kötülüklerden temizleyip Yüce Allah'a ulaşmaktır (Fenâfillah). Tasavvuf, dinin emirlerine uyup, yasaklarından kaçarak kalbi kötü huylardan temizleyip, iyi huylarla donatmak olarak tanımlanabilir.¹²³ Bu açıdan tasavvufun Kur'ân'ın önemli ahlaki kavramlarından biri olan ve hadiste Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmekle özdeşleştirilen şuur halini anlatan ihsanın, hayatın bütününe yansıması biçimi olarak tanımlanması mümkündür.¹²⁴ Tasavvufun temel ilkelerini bir hayat biçimi haline getirmiş Hamka da konuyla ilgili düşüncelerini ilk olarak “Pedoman Masyarakat” dergisinde 1937-1938 yılları arasında yayınlanan makalelerinde dile getirmiştir.¹²⁵ Daha sonra kitap halinde de derlenen bu makaleler ilk kez 1939 da Medan kentinde yayınlanmış ve 1987'ye kadar da bir çok baskısı yapılmıştır. Kitap öncelikle tasavvufu temelden açıklar, sonra uzmanlara/bilim adamlarına göre mutluluğu izah eder. Mutluluğun ve dinin, sağlıklı zihnin ve beden gelişimindeki yerini açıklar. Müteakiben mal ve mutluluk, Allah resulünün tavsiye ettikleri kanaat ve mutluluk konuları mukayeseli bir dille ele alınır. Müellif, kitabında tasavvufu gayet basit bir dille açıklamıştır. Ayrıca İslamdaki iç kalp ve iç tasavvufu izah eder. Öte yandan tasavvufun mutlaka şeriat tarafından kontrol edilmesinin son derece önemli olduğuna işaret eder. Ona göre tasavvuf, toplumdan uzaklaşarak deruni ve içsel bir hayat yaşamak değil, bilakis toplum içinde kalıp, İslami esasları yaşamak ve yaşatmak için mücadele etmektir. O, sufînin yapması gerekenleri açıklamış, bir insanın tasavvuf hayatını yaşamak için bir tarıkata girmesinin şart olmadığını, tarikatın dışında da İslami ibadetleri yerine getirebileceğini ifade etmiştir.

Tasavvufu tartışan diğer eserler şunlardır: *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya* (Tasavvuf; Gelişme ve Arıtma). Bu kitap, 1950'de yazdığı eserlerinin ikincisinin, yani *Perkembangan Tasawuf dari abd ke abad* (1952) geliştirilmesi ve *Mengembalikan tasawuf ke Pangkalnya* (Tasavvufun Kökenine Geri Dönmesi) (1958)

¹²³ Bakara Sûresi 2/112

¹²⁴ Buhârî, “Tefsir”, “İman”, 37

¹²⁵ Hamka, a.g.e., *Tasawuf*, 5.

'nin bir kombinasyonudur.¹²⁶ Bu kitap 12 kez basılmış, on iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın başında manevi yaşamın tarihi, Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının maneviyatı, İslam'da sufi, sufizm hakkındaki görüşleri, sufilerin tarihi, el-Gazali felsefenin tarihi, sufînin çöküşü ve tasavvufun gelişimi hakkında bilgi verilmektedir.

Konuyla ilgili bazı kitapları şöyledir;

1. Lembaga Budi (Ahlak)

Bu kitap 1939'da yazılmış, on bir bölümü vardır. Kitap şunlar hakkında bilgi verilmektedir; zihin, güzel zihin, zihnin hastalık sebebi, lider ya da sultan ahlakı, liderin güzel ahlaka sahip olması, tüccar ahlakı, iş ahlakı, bilim insanının ahkalı halkın ve toplumun ahlakı vb. gibi.

2. Falsafah Hidup (Hayat Felsefesi)

Bu kitap ilk kez 1940 yılında Medan şehrinde yayınlandı ve on iki kez basıldı. Dokuz bölümden oluşan eser hayat ve anlamıyla ilgili bir girişle başlar. Devamla çeşitli yön ve boyutlarıyla bilim ve akıldan bahsedilir. Devamla sünnetin rehberlik ettiği yaratnan ve yaratılana karşı alçakgönüllülük, İslam'da kolaylık, cesaret, adalet, dostluk, dostluğun nasıl korunacağı gibi konular ele alınır.

3. Lembaga Hidup (İslam'da Yaşama Hakkı ve Sorumluluğu)

Bu kitap ilk kez 1941 yılında Medan şehrinde yayınlandı. 1939 da yazdığı Modern Tasavvuf ve İyi Ahlak, 1940 da kaleme aldığı Hayat Felsefesi başlıklı kitaplarından sonra yazılan bu eserde genel olarak çeşitli insani yükümlülükler, yükümlülüklerin ortaya çıkışının kökeni, Allah'a karşı insani yükümlülükler, sosyal yükümlülükler, mülkiyet hakları, bir Müslüman'a göre "yükümlülüklerin" anlamı, ailedeki yükümlülükler, çalışma yükümlülükleri, devletin yükümlülükleri, siyaset ve İslam, modern zamanlar için Kur'ân ve nihayet Hz. Muhammed'in s.a.v. kişiliğinden bahsedilmektedir.

4. Pelajaran Agama Islam (İslamî Eserleri)

Bu kitablara ilk 1956'da basılıp daha sonara on iki baskısı yapılır. İnsan ve din hakkında tartışmaları, Allah'ın nerede aranacağı, ahenkli inanç (Allaha iman,

¹²⁶ Bu ikinci eser PTAIN Yogyakarta'da (1958) Tasavvuf Profesörü'nün atama / açılış konuşması. bkz. "Giriş", Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986).

görünmeyen şeyler, kitaplar, havariler, öbür dünya ve kader, kada ve kader, iman ve inanç işleri) ile ilgilidir.

5. Ayahku; Riwayat hidup Dr. Haji Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera, (Babam; Biyografi: Dr. Haji Amrullah ve Sumatra'da Din Mücadelesi)

Bu kitap dokuz bölümden oluşmakta ve ilki 1950 olmak üzere 1982'ye kadar 4 kez daha basılmıştır. Bu çalışmada Hamka, babasının kişiliğini ve mücadelesini Dr. Hacı Abdul Karim veya Hacı Resul'ü anlatmaktadır. İlk tartışmada 19. yüzyılın başlarında Müslümanların Batı Sumatra'daki gelişimini ve hareketinin tarihini açıkladı. Sonra Sumatra adasında Hinduizm ve Budizm, Sumatra'da İslam'a giriş süreci anlatılmaktadır İslam ve adet arasındaki ilişki, 18. yüzyıl'da Batı Sumatra'nın (Minangkabau) durumu, Hamka ailesinin soyundan gelen ulemalar, babasının diğer şehirlerden Mısır ve Mekke'ye kadar biyografisi anlatılmaktadır.

6. Sejarah Umat Islam (Müslümanların Tarihi)

Bu kitap 1951'de yazılmış ve dört ciltten oluşmaktadır, Müslümanların tarihini ayrıntılı olarak açıklar. I-III ciltlerde, İslam tarihini başından beri anlatıyor, orta çağdaki ilerleyişi ve düşüşünü açıklıyor. IV ciltte, İslam'ın Endonezya'ya girişini açıklıyor. Bu kitapta düşüncelerini geliştirdi. Genel olarak çeşitli Batı kaynakları Endonezya'ya İslam giriş süreci anlatılmaktadır, düzeltmeler arasında, İslam'ın Gujarat-Hindistan bölgesinden değil, 7. yüzyılda Arap tüccarlar aracılığıyla Endonezya'ya girdiğini belirten "Mekke teorisi" var. Öte yandan Hamka, din ve felsefe ile ilgili kitaplardan oluşan bir besteci olarak sınıflandırılmıştır. Çünkü Hamka bir bilim adamı ve aynı zamanda bir din felsefecisidir. Bu nedenle eserlerinin çoğunu din ve felsefe hakkında yazmıştır.

B. Felsefe ve Din Kitapları

Konumuzla doğrudan ilişkili olmadıkları düşünüldüğünden Felsefe ve din kategorisinde değerlendirilebilecek kitaplar sadece ismen zikredilecektir. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında konumuzla direkt ilgili olan eser ya da içerikleri ilgili yerde ele alınacaktır. İlgili kitap ve ,çalışmalar şunlardır:

a) Adat Minangkabau Dan Agama Islam (1929), b) Ringkasan Tarikh Umat Islam (1929), c) Kepentingan Melakukan Tabligh, Padang Panjang, Anwar Rasjid (1929), d) Hikmah Isra' Mi'raj (1946), e) Tasawuf Modern (1939). f) Agama dan Perempuan, Medan. Cerdas, (1939), g) Falsafah Hidoep, cet-3, Jakarta, Pustaka Panji Masyarakat, (1950), h) Lembaga Hidup, cet 6, (1962), i) Lembaga Budi (1940), j) Negara Islam (1946), k) Islam dan Demokrasi (1946), l) Revolusi Pikiran (1946), m) Revolusi Agama, Padang Panjang, Anwar Rasjid, (1946), n) 1001 Soal-soal Hidup (kumpulan karangan di bukukan 1950), o) Perkembangan Tasawuf dari abad ke abad, Cet-3 Jakarta, Pustaka Islam, (1957); ö) Lembaga Hikmat (1953), p) Sejarah Umat Islam, 4 Jilid (1955), q) Pelajaran Agama Islam (1956), r) Pandangan Hidup Muslim, Jakarta, Bulan Bintang, (1962), s) Ekspansi Ideologi (1963, al-Ghazwul Fikr), ş) Sayyid Jamaluddin al-Afgani (1965), t) Hak-Hak Asasi Manusia di Pandang dari Segi Islam (1963), u) Fakta dan Khayal Tuanku Rao (1970), ü) Islam dan Kebatinan (1972), v) Studi Islam (1973), w) Kedudukan Perempuan Dalam Islam (1973), x) Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya (1973), y) ve en meşhur kitap Tefsîru'l-Ezher, z) Khatibul Ummah, III ciltlerde Arapça dilinde yazılmıştır, Padang Panjang (1925).

C. Edebiyat Kitapları

a) Si Sabariah (1928), bir roman hikayesidir. Fakat Arapça harfleri yazmıştır (eski Malayca), yahut okumak için Minangkabauça (Minangkabau kabile; Sumatera adasında) anlamamıştır, Pembela Islam (Tarikh Sayidina Abu Bakar Shiddiq) 1929, b) Laila Majnun (baskı; Balai Pustaka pada 1932), c) Mati Mengandung Malu (Al-Manfaluthi'den yazılmıştır) 1934, d) Di Bawah Lindungan Ka'bah (1936), d) Tenggelamnya kapal Van Der Wijk (1937), d) Tuan Direktur (1939), e) Dijemput Mamaknya (1939), f) Keadilan Ilahi (1939), g) Merantau ke Deli (1940), h) Teroesir (1940), ı) Ayahku (1950), i) Mandi Cahaya di Tanah Suci (1950), j) Kenang-kenangan Hidup, 4 cüz (1950), k) Majalah Tentara, 4 nomor (1932) di Makasar, l) Majalah Al-Mahdi, 9 nomor (1932) di Makasar.

Şu ana kadar İsim olarak aktardığımız ve tasnif ettiklerimizden başka Hamka'nın ulaşamadığımız bazı eserlerinin de olması mümkündür. Bununla birlikte eserleri bahsine son verirken ilgili çalışmaların sayılarına kategorilerine göre icmalen de

olsa zikredilmesi Hamka'nın ne kadar velud bir müellif olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim müellif otobiyografi (4 kitap), biyografi (1 kitap), İslam felsefesi ve bilimi (59 kitap), gelenek ve topluluk (2 kitap), seyahat hikayeleri (5 kitap) ve roman/romantizm (14 kitap), İslam tarihi (6 kitap), çeviriler (2 kitap), Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri (Tefsîru'l-Ezher) olmak üzere toplamda 90 civarında eser vermiş görünmektedir.olarak belirtebiliriz.¹²⁷

V. SOSYAL VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ

A. POLİTİK VE EKONOMİK BAKIŞI

Siyaset beceri işidir. Ulusun gelişmesi halkın siyasetçileri iyi seçmesi ve arkasında durmasına bağlıdır. İslam, temel kuralları belirledikten sonra insanlara bu kurallara uyma imkanı sağlar.¹²⁸ İnsanlar dünya işlerinde uygun kurallara göre dünyayı yaşanır hale getirebilirler. İstişare ve yardımlaşma dünya işlerinde hayırlı işlerin yapılmasını sağlar. Yaratılıştan elde edilen hakların korunması şartı ile hoşgörü ve karşılıklı saygı huzurun elde edilmesini sağlar. Müellif Al-i İmran Suresi'nin 159. ve eş-Şuara'nın 38. ayetlerini yorumlayarak birer örnek verir. Hamka, “şura” kelimesini demokrasiden ziyade Müslümanların bütün sorunları için uygulanması gereken bir kavram olarak değerlendirir. O dönemde olduğu gibi yakın arkadaşlarıyla ve ileri gelen âlimlerle bir araya gererek karar verilmesini düşünür. Bu durumda içtihad tekniği kullanılabilir.¹²⁹ Milletin ilerleme ve gelişmesini İslam'ın ruhuna göre hareket etmekle mümkün olacağına bağlar. İyi ve gelişmiş bir ülke müzakere kavramına öncelik vermeli ve demokratik bir lider tarafından yönetilmelidir; zira o yönetici aynı zamanda Allah'ın dünyadaki halifesi konumundadır. Müellif bu yorumu Mülk suresinden esinlenerek yapar.¹³⁰

O “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır.”¹³¹ Ayetinden hareketle İnananların kardeş olmasını

¹²⁷ Rusdi, , a.g.e., *Pribadi*, 389.

¹²⁸ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1347/1929), 1/1080.

¹²⁹ Hamka, *Tafsir*, 9/152.

¹³⁰ Hamka, *Tafsir*, 9/237.

¹³¹ Âl-i İmran Sûresi 3/28.

önemsemekte bu olmadan istenilen kardeşliği ve başarıyı elde etmenin mümkün olmadığı kanaatini taşımaktadır.¹³²

Günümüzde siyasi farklılıklar adil ve eşit olmayan ekonomik farklılıkları oluşturur. Oysa ona göre Allah'ın kulları için verdiği nimetlerden bütün insanların faydalanması gerekir. İslam'a göre gelirlerin belirli bir grühun elinde toplanması uygun değildir. Buna delil olarak Haşr Suresinde yer alan şu ayetler delil gösterilir.

“Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne veriyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir”.¹³³

*“(Allah'ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır.”*¹³⁴ Konuyla ilgili müellif iki görüş belirtir.

Birincisi, Allah'ın kullarına lütfettiği ganimetlerde adil olunması gerekir. Burada devletin ve orduya/savaşa katılanların hakkı bellidir. Gelir giderin belirli kişilerin elinde toplanmasına izin verilemez. Cahiliye döneminde savaş ve düşmanın mağlup edilmesi bir alışkanlık haline gelmiştir. Daha sonrasında da mülkiyet alma hakkı sadece liderlere geçmiştir. Askerlere gelince sadece kendileri zaten zengin olan liderlerin insafına terkedilmiştir. Böylesi bir düzende zengin giderek zenginleşirken fakirler sadece zenginlerin servetini görüyordu. Bu nedenle maaşların dağılımı hem zengin hem de fakiri kapsamalıdır.¹³⁵

İkincisi, kulların emir ve yasaklara uyma zorunludur. “Peygamber size ne veriyse onu alın” ayeti hem 6. hem de 7. ayetlerdeki Peygamber'in belirlediği düzenlemelerin hepsine itaat ederek ve isteyerek kabul edilmesi gerektiği anlamına gelir. Bilgiği ile yaptığı bölüştürme inkâr edilmemelidir. “...Neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin”, “Allah'a karşı gelmekten sakının”. Çünkü Allah'a karşı dindarlık; açgözlü hissetmemek ve kendini aşırılıktan sakındırmaktır. İslam'da hukuk

¹³² Hamka, *Falsafah Hidup* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), 280.

¹³³ Haşr Sûresi 59/7.

¹³⁴ Haşr Sûresi 59/8.

¹³⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/44.

Kur'ân ve sünnete dayanmaktadır. Müslümanların ve liderlerin, Peygamberin getirdiği şeylere itiraz ve muhalefet etme hakları yoktur.

B. EDEBİYAT VE MEDENİYETE BAKIŞI

Üzerinde araştırma yaptığımız müellif âlim, müfessir olmanın yanında iyi bir kültür araştırmacısıdır ve kültürü bir terim olarak şöyle tanımlar: “*İnsan gayretlerinin neticesinde, çevrelerindeki doğa ile yaşama arzusunu çözüyor.*”¹³⁶ Hamka bir kültürün dinden etkilenmesi veya etkilenmemesi durumunda bile büyüüp gelişebileceğini ileri sürer. Çünkü kültür, yalnızca insan gücünden kaynaklanmaktadır. Kültürel kapsam çok geniştir, yaşadığımız günlük hayatı kültürden ayırmamız mümkün değildir.

Hamka, Müslüman'ın kültürlü bir insan olduğunu ve İslam'a dayalı ahlakla üretilen kültürün, Allah dışında her şeyin etkisinden arınmış bir kültür olduğunu söylemiştir. Oysa, dinin desteği olmadan oluşturulan kültür, insanları materyalist ya da spiritüalist bir hâle getirecektir. Bazen kültür sadece görünen güzelliği ile değerlendirilir. Müellife göre İslam, dünya kültürünü doldurmak ve renklendirmek için iyi bir konsepte sahiptir. Bu tarih olarak da ispatlanmıştır ve kültür oluşturmada Endonezya halkları zaman zaman İslam'dan da bazı unsurlar almışlardır.

Edebiyatın ve kültürün etkisi müellifin tefsir kitabında da göze çarpmaktadır. el-Ezher'in tefsirinin başlangıcında, müellifin bahsettiği ve “*Uzun ömür çok hissedilir, uzak yürüyüş görülür*” atasözünde ifade edildiği gibi müellif tarafından Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'ân'ın mucizelerini okurken uzman olmayan, okula gitmeyen, yazma konusunda da pek iyi olmadığını doğrulamak için kullanılır. Müellif tefsirinin birkaç yerinde bazı şiirlere yer verir. Mesela Yasin süresi 69. ayetini açıklamasında olduğu gibi; “*Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'ân'dır.*” Kur'ân ayetleri müşrikler tarafından duyulduktan sonra onlar ayetlere dikkat etmediler, bunun yerine Hz. Peygamberin bir şair olduğunu söylediler. Yüce Allah'ın sözünü reddettiler; Allah'ın insanlığa bir şiir ve şair değil hep doğruya iletecek ilahi bir rehber ve onu tebliğ ve tebyin eden bir elçi gönderdiğini asla kabullenemediler. Hz. Peygamber Allah tarafından onaylanmasına rağmen onu suçladılar. Ona gelen bir dizi satıra dizilmiş ve bir dizi kelimeyle düzenlenmiş olan ilham ya da şiir değil; bilakis, Allah'tan bir vahiydir.¹³⁷

¹³⁶ Hamka, *Pandangan Hidup Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 267.

¹³⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 7/444.

Müfessir ayetlerin tefsirinde âyet ve hadisleri kullanmanın yanında, atasözlerini de yeri geldikçe istihdam eder.¹³⁸ Atasözünün işlevi, çok fazla zaman kaybetmeden birinin ne demek istediğini iyi açıklamaktadır. Atasözü, anıları canlandırmak, okumayı genişletmeyi teşvik etmek, düşünce ve görüşlerin karmaşıklığını azaltmaya yardımcı olmak için de kullanılabilir. Ayrıca, belirli bir bakış açısıyla atasözü çeşitli siyasi, askeri, yasal, kültürel, sanatsal, sosyal ve hatta bilimsel keşiflerin resmi ve düğümü haline gelir. Bir Malay atasözünde şöyle denilir. “*Hayat istemiyor, ölmek için isteksiz.*” Bu çerçevede benzer bir vurguyu A'la Suresi'nin (Sümme la yemütü fiyha ve la yahya: Sonra orada ne ölür, ne de yaşar.” (87/13) şeklindeki 13. ayetinde de görmek ilgi çekicidir.¹³⁹ Nitekim bu atasözü el-Ezher'in tefsirinde, cehennem sakinlerinin yaşadığı acıları veciz ve anlaşılır bir biçimde tanımlamak için kullanılmış görülmektedir. Yazar bu atasözü ile cehennemdeki insanların yaşadığı atmosferin bir resmini verir. Kimse kıyamet geldiğinde ölümle salıverilmez. Çünkü orada ölüm olmaz. Ahiretteki hayat, cennette Allah'ın hizmetkârlarına sağladığı tüm zevklerle donatılmıştır.

Müellif ayetleri açıklarken yer bazı yerel ve milli şiirlerden dörtlükler de aktarır. El-Ezher tefsirinin üzerine bir alt temada, yani "denizin güzelliği" hakkında *وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ* “fülk” kelimesi bu ayette gemi anlamına gelmektedir. Müellif, geminin güzelliğini ise bir dörtlülle açıklamıştır:

Anak tiung atas rambutan, (Bir Tiung'un yavrusu (bir kuş türü) rambutan'ın üzerinde)

bernyanyi bertongkat paruh (şarkı söyler gagalı gaga)

tertegung kapal di lautan, (şaşırttı okyanusta gemi)

datang angin berlayar jauh (rüzgar eser, uzaklaşır)¹⁴⁰

Yukarıdaki dörtlücke biz insanlara Yüce Allah'ın okyanuslarının büyüklüğünü, genişliğini ve derinliğini görmemizi tavsiye edilmektedir. Okyanusun büyüklüğü, uzay genişliğine göre çok küçüktür. Deniz sadece dünyada var ve dünya da, alemdeki gezegenlerden sadece biri. İnsanlar, Allah'ın büyüklüğünü, gücünü düşündüklerinde gezegenler çok küçüktürler.

¹³⁸ Endonezya'da, atasözleri genellikle nesilden nesile ders veren yaşlılardan tavsiye veya öğretilerini içerir.

¹³⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 9/557.

¹⁴⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 9/100.

Âl-i İmrân Suresi'nin 158. Ayetinde, *etkili bir dille vurgulanan “Andolsun, ölmeniz de öldürülmeniz de Allah'ın huzurunda toplanacaksınız”*. mesajı İkbâl'in aşağıdaki dördlüğü ile muhatabın dikkatlerine arz edilir:

Umur bukan hitungan tahun (Yaş yıllar meselesi değil)

Hidup bukan bilangan masa (Hayat sayılmış bir kitle değil)

Sehari hidup singa dirimba (Bir gün yaşadı aslan ormanda)

Seribu tahun hitungan domba (Bin yıllık koyun sayısında)¹⁴¹

Hamkan'ın tefsirinde yer verdiği çokca şiir, atasözü, deyim vb. edebi unsurun yanı sıra Malay edebiyatının inceliklerini serdeden bazı anekdot ve aktarımları onun edebi derinliğine delil olarak değerlendirilebilir. Hatta müellifin gerek tefsirindeki edebi derinlikten gerekse edebiyata dair diğer eserlerinden ve şiirlerinden mütevellit olsun bir şair müfessir olarak algılanmış olması bu derinliğin başka bir göstergesi olarak öne sürülebilir.

IV. TEFSİRİNDEKİ GENEL GÖRÜŞLERİ

A. MODERN TASAVVUFA BAKIŞI

Müellifin tasavvuf tarihine dair çalışmalarında eski kaynaklardan faydalanmakla birlikte memleketine özgü tasavvuf kültürünün güzel yönlerini de dikkate aldığı söylenebilir. O cahil ve ham sofuluğu uygun bulmaz. Ona göre cahilden tarikatçı olmaz. İlim bakış doğal olarak çerçevesini ve temel ilkelerini Kur'ân ve sünnetin belirlediği tasavvufî düşünce ve pratiği önceler. Müellife göre her ne kadar Endonezya'daki bazı kişiler göre tasavvufunun Hristiyanlığın ve özellikle de Katolikliğin etkisiyle İslam'a girdiğini söylese de bu durumun nakil ve akılla bağdaşmadığı aşıkardır. İslam'da tasavvuf inancı vardır yalnız bunun Kur'ân ve sünnete uyması gerekmektedir. Aksi takdirde böyle bir düşünce ve pratiğin her ne kadar tasavvufî sıfatıyla nitelense de İslamla ilişkilendirilmesi doğru değildir.¹⁴² Tasavvufla ilgili görüşler yalnızca tasavvufun kaynağı ve doğuşu ile sınırlı değildir, Nitekim müellifin tasavvufun kaynağı meselesiyle ilgilendiği kadar tasavvufî öğretilerin niteliği ile de alakadar olduğunu tespit etmek mümkündür. Bu kapsamda

¹⁴¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 9/100.

¹⁴² Hamka, a.g.e., *Tasawuf*, 213.

"Tasavvuf, ruhu zayıf kılan öğretileri nedeniyle İslamın gerileme nedenidir" veya "Tasavvufun insanı gerçek yaşam mücadelesinden uzaklaştırabileceği" şeklindeki aleyhteki görüşleri de masaya yatıran müellifin konu dahilindeki görüşleri şu şekilde özetlenebilir:¹⁴³ Ancak yazara göre Tasavvuf; özünde ruhu temizleme, eğitime ve iyileştirme demektir. Tasavvuf, Allah ile doğrudan ve bilinçli bir ilişki elde etmeyi amaçlar. Böyle birisinin Allah'ya yakın olduğu anlaşılır.

Endonezya'nın tarihi bağlamında tasavvuf düşüncesi, "wali songo" (dokuz veli) tarafından gerçekleştirilmiş ve İslam'ın yayılmasında etkili olmuştur. Prof. Azyumardi Azra'ya göre genel olarak Sufizm modeline sahip İslam, Endonezya'daki "İslamlaşma'nın ilk aşamasından, XVII. Yüzyılın sonuna kadar popülerliğini muhafaza edebilmiştir. Bazı bölgelerde Hinduizm İzleri Endonezya da görülse de bu durumun gerçek tasavvufla alakası söz konusu değildir.¹⁴⁴

Hamka gençlik yıllarından başlayarak hayatı boyunca tasavvuf konusunda kitaplar okumuş ve bu alan da araştırma yapmıştır. O, Sufizm'in temellerini, takipçilerini ve büyük sufi uzmanları tarafından tanıtılan sufizmin gelişimini de incelemiştir. Bunlar arasında Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922), Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), Muhyiddîn ibnü'l-el-Arabî (ö. 638/1240), es-Sühreverdî (ö. 587/1191) ve diğerleri vardır. Ayrıca tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkiyi tahlil etmeye özel çaba göstermiştir. Bazı müslümanlar tarafından tasavvuf reddedilmiştir ve bu süreç VII. ve IIX yüzyılda devam etmiştir. Hamka, kitaplarında tasavvuf ve felsefeyi birleştirmeye çalışmıştır. Çünkü Sufizm'in İslam'ın gelişiminde ne kadar önemli olduğunu ve Endonezya halkının hem sömürgecilik döneminde hem de bağımsızlık sonrası Sufizm'e ne kadar ilgi duyduğunu görmüştür. Bunun yanında müellif, İslam dininin kutsallığına ve saflığına karşı olan art niyetleri engelleyen Sufizm uygulamalarından kaçınmak için Sufizmin genel bir tanımını yapmaya çalışır. Bunun için *Tasawuf dari Abad-Abad (1952) (Yüzyıllarda Tasavvuf Bilimleri)* ve *Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya (1958) (Tasavvufun Kökenine/orijinal)* isimli eserleri kaleme almıştır. Daha sonra görüşleri "*Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*" (*Tasavvuf Geliştirme ve Arınma*) başlığı altında bir araya getirilmiştir.

¹⁴³ Jalaluddin Rahmad, *Islam Alternatif* (Bandung; Mizan, 1986), 96.

¹⁴⁴ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 35.

Müellife göre modern tasavvuf terimi, geleneksel tasavvufun zıddıdır. Ona göre modern tasavvuf, zühd (sürekli ibadet etmek) anlamında değil, tevhid ilkesine dayanan bir tasavvuf anlayışıdır. Hamka zühd kavramını sosyal hayattan kaçarak yalnız yaşama şeklinde görmemektedir. Onun modern tasavvuf anlayışı Yüce Allah'la birleşme değil, dini pratik olarak sosyal hayata yansıtmadır. Tasavvufun özü, bir insanda (sufi) yüksek sosyal duyarlılık şeklindedir. Müellif şunları söylemektedir. *“Tasavvuf, kendimizle Allah arasındaki ilişki ve kendimizle toplum arasındaki ilişkidir. Eğer Allah ile olan ilişkisinden dolayı kendinizi güçlendirdiyseniz, o zaman Allah'tan bir ışık alacaksınız. İlahi nuru alan kişi bunu topluma yansıtır. Kaliteli bir insan kaliteli bir topluluk yaratır. Egoist (bencil) bir adanmış ile topluma karışmak istemeyen bir sufi arasındaki sınır çok incedir. Her zaman yerinde oturan, boncuk saymayı kucaklayan, hak ettiği için yalvaran ya da kendini arındırmak isteyen ve toplumu umursamayan bir sufi de bencil bir insandır.”* Müellifin tasavvuf düşüncesi ve zühd anlayışı, dünyada ihtişam, mülkiyet ve rütbe istememek ve arzulamamaktır. Bâyezîd-i Bistâmînin terminolojik olarak öne sürdüğü *“Hiçbir şeye ait olmamak ve hiçbir şeyin ait olmadığıdır”*¹⁴⁵ şeklindeki tanımı kabul eder.

Müellif, eski tasavvuf kavramlarını eleştirir. Ona göre sufi zühd kanaat tevekkül ve uzlette bulunabilir. Ancak geleneksel tasavvuf kavramında, bazen bu dört kavramın olumsuz çağrışımları olmuştur. Bunun sonucu olarak sufi bireysel, bencil, topluma duyarlı olmayan, dinî deneyimleri ve bireysel dindarlığı gösteren bir tasavvuf anlayışı orta çıkmıştır. Sufizm fenomenini gören müellif, bu tasavvuf kavramlarını ılımlı bir şekilde değiştirmeye ve eleştirmeye çalışır. Onun için zühd, kanaat, tevekkül ve uzlet gibi bütün tasavvuf kavramlarının modern bir anlamı vardır; yani kendilerini sosyal toplumdan ayırmayarak sosyal yaşam alanında yer alınması gerekir.

B. ERKEK-KADIN EŞİTLİĞİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. İnsanın Yaratılışı

Kur'an'da, Bakara 2/30, Yunus 10/14, Enam 6/165, Fâtır 35/39. vb. ayetlerde ifade edildiği gibi, insanın görevi Allah'a halife olmaktır. Diğer varlıklara kıyaslandığında, insan en mükemmel yaradılışa sahiptir. Secde Suresi 7-9. ayetlerine

¹⁴⁵ Hamka, a.g.e., *Tasawuf*, 74.

göre de insanın yaratılışı, üç ana süreçten meydana gelir: (a) Başlangıç süreci (b) Yaratılışın rahim de mükemmelleşme süreci, (b) Hayattaki yaşayışı süreci.

Tarihi süreç içinde insanın yaratılışı içinde bazı görüşler ileri sürülür ve kökeni hakkındaki farklı rivayetler aktarılır. Örneğin Yunan mitolojisine göre, tanrı Titan, Lapetos'un oğlu Prometheus, insanı, yağmur suyuyla toprağı karıştırarak tanrı suretinden yaratır.¹⁴⁶ Zeus balıktan bir kadın heykeli yapar, sonra buna can verir. Bu ilk kadın Pandora'dır. Zeus yaptığı bu kadın heykelini yeryüzüne indirmiş böylece o yeryüzündeki ilk kadın olmuştur. Athena tarafından süslenip Afrodeti tarafından güzelleştirilen Pandora, Ephimeteus'a verilerek bütün insanların anası olmuştur¹⁴⁷. Şintoizm'de ise, insan, ilahların mücadelesi sonunda akan kanın toprak ile karışmasından meydana gelmiştir. Öte yandan örneğin ilahi kitaplardaki Mecûsilik ve Hristiyanlık karışımına benzer bir inanışa sahip olan Sabiiler ise, insanların Âdem ve Havva'dan geldiğini kabul etmekle beraber, Âdem'in de bir erkek ve dışıdan meydana geldiğine ve onun ilk insan olmadığına inanırlar. Tevrat'ta Âdem'in yaratılışının 6. günde ve Tanrı'nın suretinde gerçekleştiği ifade edilir (Tekvin 1: 26-27). Tevrat'taki ikinci rivayete göre, insanoğlu topraktan yaratılmış, sonra burnuna hayat nefesi üflenerek canlı bir varlık meydana getirilmiş, daha sonra, onun kaburga kemiğinden de eşi yaratılmıştır (Tekvin: 2 : 18-23).¹⁴⁸

İslam'a göre ilk insan, Allah tarafından topraktan yaratılmıştır Bunu temel bilgiyi konu edinen Hicr 15/26, 28-29, Nuh 71/17-18, Ta Ha 20/55, Hud 11/61, Hac 22/5, Enam 6/2, Saffat 37/11, Rahman 55/14, Müminun 23/12, Furkan 25/54, Nisâ 4/1 vb. pek çok ayet kadim tefsirlerde uzun uzadıya izaha konu edilmiştir. İnsanın kökeni konusunda tefsirlerdeki izahların bazı ayetlerde de açıklıkla vurgulanan "tek bir nefis" noktasında hem fikir olduklarını görmek mümkündür.¹⁴⁹ Kur'an'da insanın yaratılışını

¹⁴⁶ Derman Bayladı, *Mitoloji-Tanruların Öyküsü*. (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 20

¹⁴⁷ Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, (İstanbul: Rağbet yayınları, 2001), 28.

¹⁴⁸ Yar.1/2-3. Bkz. Cemal Ağırman, *Kadının*, 29-31. Süleyman Hayrı Bolay, "Adem" Maddesi, 1/358.

¹⁴⁹ Bkz, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri, 1. Cilt (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y), 250. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'Âni'l-Kur'an Ve İ'râbuh*, tahk. Abdulcelil Abduh Şibli, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 2/5. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmü'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyâtî'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 7/514. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî İbn Münzir, *Tefsîru İbn Münzir*, tahk. Sa'd b. Muhammed (Medîne: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002), 2/547. Ebu'l-Kâsım Muhammed 'Amr Zemahşerî, *el-Keşşâf 'An Hâkâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1407/1987), 1/461. Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 9/1420/1999), 475-476.

açıklayan başka ayetlerde vardır¹⁵⁰ Mesala Furkan suresinden sudan yaratıldığı ifade edilir. “Su’dan (meniden) bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyet (kan ve evlilik bağından doğan) yakınlığa dönüştüren O’dur. Rabbinin her şeye gücü yeter.”¹⁵¹ Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de Fatır 35/11, Ta Ha 20/55, Mürselat 77/20, Tarık 86/5-8, Secde 32/7, Hicr 15/26, Al-i İmran 3/59, Nisâ 4/1, Hucarat 49/13, Mü’minun 23/12-15, Hac 22/5, Nahl 16/4, Zümer 39/6, Alak 96/1-2. ayetlerde de konuya ilişkin doyurucu bilgi ve önmeli atıflar söz konusudur. Ayrıca Âdem’in yaratılışı diğer insanlar gibi olmamıştır, çünkü o doğrudan topraktan yaratılmıştır. Dolayısıyla Hz. Âdem’in yaratılışı normal insanın yaratılışına göre çok farklıdır. Âl-i İmran suresinin 59. ayetinde “Muhakkak ki Allah’ın indinde (nezdinde) “Hz. İsâ’nın durumu, Hz. Âdem’in durumu (yaratılışı) gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi (ve o oldu)”. denilerek bu iki peygamberin yaratılışlarındaki olağanüstü duruma özellikle işaret edilir.¹⁵² Diğer taraftan Kur’ân’da İnsanın yaratılışı konusu iki başlık altında incelenebilir. İlki Hz. Âdem’in, ikincisi ise diğer insanların yaratılışıdır. Yaratılışın ham maddesi olarak toprak, ve su ekseninde belirginleşen bu farklılık, gerek insanın yeryüzü başlangıcı olan Âdem kıssasında¹⁵³ gerekse de insanın yaratılışıyla ilgili muhtelif ayetlerde, farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Kur’ân ve hadislerle göre Âdem topraktan yaratılmıştır. Dolayısıyla insanın ham maddesi çamurdur. Daha sonra insan şeklini almak ve insanlık seviyesine gelmek için bir müddet tesviye edilmiş ve bedenini şekillenmesi için düzeltilmiştir. O yüzden farklı ayetlerde muhtelif aşamaların yaratılışına işaret edilmiş, sonra da Hz. Âdem’ in hamurunda kullanılan toprağın niteliklerine ve geçirdiği değişimlere işaret edilmiştir. Yaratıldığı madde, sırasıyla toprak,¹⁵⁴ su¹⁵⁵, çamur¹⁵⁶, akışkan veya süzme çamur¹⁵⁷, yapışkan çamur.¹⁵⁸ kurumuş çamur,¹⁵⁹

¹⁵⁰ Ana rahminde insanın yaratılışının biyolojik evreleri. Bir İslam bilimci biyolog olan Fransız Maurice Bucaille, "La Bible, La Coran et La Science" adlı bir kitap yazdı. Embriyonun başından itibaren insani gelişme sürecinin ortak bir süreç olduğunu ve memeli hayvanlar için de geçerli olduğunu söyledi. Bkz. Maurice Bucaille, *The Bible The Quran and The Science* (Pakistan: Kazi Publication-Lahore, t.y), 132-135.

¹⁵¹ Furkan Sûresi 25/54.

¹⁵² Cemal Ağırman, *Kadınö* 30-31.

¹⁵³ Kıssanın mesala Mâturîdî perspektifinden geniş bir değerlendirmesi için bkz. Kavşut, M. Sait, *İnsan: Teolojik Antropoloji, (Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası içinde)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 2011), 218-230.

¹⁵⁴ Âl-i İmran Sûresi 3/59, Hac Sûresi 22/5, Rum Sûresi 30/20, Fatır Sûresi 35/ 11, Gafir Sûresi 40/ 67.

¹⁵⁵ Nur Sûresi 24/ 45, Furkan Sûresi 25/ 54.

¹⁵⁶ Secde Sûresi 32/ 7

¹⁵⁷ Müminun Sûresi 23/ 12

¹⁵⁸ Saffat Sûresi 37/ 11

kelimeleri ile ifade edilir.¹⁶⁰ Öte yandan, bu aşamaların sınır ve zamanları konusunda kesin olarak bir beyan mevcut değildir. Ancak, El-Ezher tefsirinde insanın yaratılış ayetlerinden hareketle, insanın yaratılması yedi aşamada incelenir.

a) Toprak Evresi

Toprak evresi sadece ilk insan olan Âdem'in topraktan yaratıldığını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda hepimizin topraktan yaratıldığına işaret eder. Ona göre, yağmur suyunun nüfuz ettiği yeryüzü; çeşitli bitkiler, sebzeler, meyveler, hatta pirinç, mısır, buğday gibi her türlü temel yiyecekleri bitirir. Bu çeşitli yiyecekler arasında insan hayatını döleyen maddeler de vardır. Buna “Ya hiç görmediler mi ki, biz kır yere suyu salıveriyoruz da onunla bir ekin çıkarıyoruz. Ondan hayvanları da yiyor, kendileri de. Hâlâ gözlerini açmayacaklar mı?” şeklindeki Secde Suresi 27 ayeti açıklıkla işaret eder. demek ki ayette jeofizik ve ziraat gibi pozitif bilimlerin verileri ışığında düşünmeye davet edilmekte.¹⁶¹

b) Nutfe Evresi

İlgili ayetlerde belirtildiği üzere göre insanın yaratılma sürecinin ikinci aşaması nutfedir. Daha önce açıklandığı gibi, nutfe her gün yediğimiz bazı yiyeceklerden kaynaklanmaktadır. Nutfe, sadece erkeklere ait değildir. Nutfe ile kastedilen, erkeğin spermi ile kadının yumurtasının rahim içinde birleşmesidir. Bu konuyu müellif şöyle açıklamıştır. “Beslenme uzmanları bu bitkilerin kanı dölleme etkinliğini araştırıyorlar. Buradan insan kanındaki hormon maddelerinin insanın biyolojik ihtiyaçları için ne kadar önemli olduğu (cinsellik) ortaya çıkmaktadır. Kandan (hormon) erkeğin hem de kadının oluşmaktadır. Görüleceği üzere müellif insanın nutfeden yaratıldığına dair açıklamaları özel bir çabayla diğer pozitif bilimlerin verileriyle desteklemeye özel önem atfetmektedir. Bu noktada Hamka'nın konuyu Endonezya'nın özel meyvelerinin ya da bol-bol et ve vitamin yenmesinin insanın üreme sistemi üzerindeki etkilerini dahi gündeme getirmiş olması ilgi çekicidir. Bu durumun müellifin Darwin'in, insanların maymunlardan geldiğini iddia eden evrim teorisinin yanlışlığını ortaya koyma çabasının ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁵⁹ Hicr Sûresi 15/ 26, 28, 33, Rahman Sûresi 55/ 14.

¹⁶⁰ Ömer Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan* (İstanbul :Işık akademik, 2010), 36-40.

¹⁶¹ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5. Basım (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2014), 4/360-361.

c) Alaka Evresi

İnsanın yaratılış sürecinin üçüncü aşaması ise ‘Alaka’dır. Bu aşama nutfe aşamasının bir devamıdır. Müellif ‘alaka kelimesini "yapışan bir şey" olarak açıklamıştır. Nutfe, 40 günde kadının rahminde alaka (yapışan şey) haline gelir. Belirtildiği gibi nutfenin alakaya dönüşme süreci şöyle olur: "*Nutfe, kırk gün boyunca büyür, daha da büyüyünce "yapışan bir şey" olur, yavaş yavaş kan pıhtısı haline gelir ve Alaka dediğimiz şey oluşur*".

d) Mudga Evresi

Mudga et parçası demektir.¹⁶² Bu döllenmeden 40 gün sonraki evredir. Bu evrede şekline bakıldığında sanki çiğnenmiş bir et parçası gibi olduğu görülür. Mudga anlamdaki “m-d-g” kökünden türeyen bir kelime, çiğnenebilecek büyüklükteki et parçasını tanımlar. Her evrenin süreci günlerce sürer, mudga evresi 40 gündür ki bu süre zarfında bir kaç mm büyür. Sonra tefsirlerde genel olarak 120. günde ruhun üflendiği ifade edilir. 120 günde anne karnındaki bebeğin insan şekline geldiğini de ifade eder.

e) Bebeklik Evresi

Tifl (bebek) aşaması, doğumdan sonra başlayan bir zaman birimidir. Uzun bir süreçten sonra mudga bir *tifl* (bebek) haline gelir. Daha önce de açıklandığı gibi, mudga aşamasında, Allah hem cinsiyeti, hem de rızkını vb. bir çok şeyi belirlemiştir. Bu üçüncü aşamada, mükemmel bir vücut şekline sahip olmasına rağmen beş duyunun tümü mükemmelleştirilmemiş olduğu için henüz hiçbir şeyi algılayamaz durumdadır. Nahl Suresinin; 78. ayetinde işaret edildiği gibi. “*Ve Allah, sizi bir şey bilmiyor halde annelerinizin karnından çıkardı, şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.*”

f) Yetişkin Evresi

Bu aşama, önceki evrenin bir devamıdır. Dolayısıyla bu süreç anne sütüne muhtaç ilk bebeklik döneminden sonra başlayan çocukluk, gençlik ve dahi olgunluk süreçlerini kapsayan uzun bir evreyi ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle bu süreç insanoglunun giderek güçlenip bütün yetilerini kullanabildiği en verimli çağı olarak da tanımlanabilir.

¹⁶² Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 10/12.

g) Yaşlılık Evresi

Bu aşama, ömrü uzun kılınan insanlar tarafından geçirilen son aşamadır. Çünkü, Allah tarafından kendisine kısa bir ömür takdir edilenler için, kesinlikle bu aşama yaşanamaz. Hatta eğer bir anne düşük yaparsa, bazıları mudga aşamasına bile ulaşamaz. Başka bir ifadeyle, tüm bu aşamalar bir insanın doğumundan ölümüne geçirmiş olduğu aşamalardır. Örneğin 100 yıla kadar yaşayanlar, tekrar zayıf düşecek, daha önce bildiği şeyleri bile hatırlayamadığı bir durumla karşılaşacak. Müellife göre, bu yaşlara kadar yaşayanlar, bu dünyada geçici olarak esir tutulan “Allah'ın esirleri”dir. Çünkü Allah'ın vaadi öyledir. Rivayete göre Hz. Âdem yaratıldıktan sonra, Allah Hz. Havva' yı da yaratmıştır. Allah, Âdem'in kendini yalnız hissetmesinden dolayı onun üzerine derin bir uyku getirir ve kaburga kemiğinden kadını yaratır. Âdem de ona Nisâ adını verir. Yaratılan ilk kadın Havva'dır.¹⁶³ Bu kelime İbranice olup Tevrat'ta “yaşayan” anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁴ Rivayetlerden hareket eden geçmiş müfessirlere göre de, söz konusu kadının adı Havva'dır. Hz. Havva'nın yaratılışına Nisâ suresinin birinci ayetinde işaret edilmektedir; “*Ey insanlar, Rabbiniz'e karşı takva sahibi olun. O ki, sizi bir tek nefisten (Âdem'den) yarattı.*” Buna göre ayette geçen “nefs-i vahid” tabiri Âdem'e, devamında gelen “zevc” kelimesi de aynı nefs'ten ondan yaratılan Havva'ya işaret etmektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği bu görüş, Modernizm'i savunan İslam düşünürlerine göre bu konu “nefs-i vahide” büyük bir sorun teşkil etmektedir. Nitekim çağdaş yazarlardan birine göre bu klasik görüş çağdaş dönemde İslam Dünyasında kadına özgü yaşanan sorunların temelini teşkil eden sorunlu bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁵ Keza modern dönemin etkili müfessirlerinden Abduh'a göre de, Havva'nın Âdem'in kaburgalarından yaratılması, İslam inanişına Tevrat'ın Tekvin bölümünden girmiş bir bilgidir.

¹⁶³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâr-ı Hicr, 2001), 6/339-342.

¹⁶⁴ Cemal Ağırman, a.g.e., *Kadının*, 32.

¹⁶⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd kadınlarla ilgili konuların günümüz koşullarında yorumlanması sorunu ile ilgili olarak yeni bir yöntem olması gerektiğini belirtmiştir. Yani (*Kira'at Siyakiyah*) ile kendi yöntemini (çağdaş metod ile okuması). Amaç, ayeti sosyal tarihi bağlamında analiz ederek yorumlama yoluyla çağdaş yorumlamayı geliştirmektir. Bkz. Nasr Hamid Abu Zeyd, *Daeva'ir al-Hauf, Kira'ah Fi Ki'ab Mar'ah* (Beyrut: Markaz Sakafi Arabi, 1999), 18. Nasr Hamid Abu Zayd. *İskâliyât Kirâah ve Aliye Ta'wil*, (Beyrut: Markaz Sakafi Arabi, 1999), 42.

Nisâ Suresi 1. ayette nefs-i vâhide kelimesi kullanılmış ve tüm insanların tek bir nefisten yaratıldığı beyan edilmiştir. Bu demektir ki, tüm insanların özü birdir. Bu, insanların aynı özelliklere sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla her insan iyiyi ve güzeli isterken kötüyü istemez. Bu nedenle, başka insanlarda kendimizi görmeliyiz. Bir kadın ya da erkek evlenip yuva kurar. Sonra da bu evlilikten nesil devam eder. Bir sonraki ayette de: "*İkisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının.*" buyrulmuştur. Bu ayette de insanlığın çoğalması ve yeryüzüne yayılması ifade edilmektedir. Bu demektir ki insanlar tek bir soydan gelmektedir.

Müellif, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadisin sahih olduğunu ifade etmekle birlikte anlamın mecâzî olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla müellife göre hadiste geçen kaburga kemiği mecâzi olarak anlaşılmalıdır. Yani, mizaç, kaburgalara benzeyen, çarpık, düz olmayan özellikler. Havva'nın yaratılmasının kocasının kaburgalarından geldiği görüşünü kesin olarak reddetmektedir. Hz. Havva'nın, hakiki anlamıyla Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını iddia edenlerin Yahudiler olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşün temeli Tekvin (Tevrat) kitabına dayanmaktadır.¹⁶⁶

Yukarıda bahsedildiği gibi müellif, bu konuda esnek düşünür. Bize göre bunun nedeni, müellif'in bu konunun müfessirler arasında tartışmalı olduğunu fark etmesi ve bu yüzden ne kabul ne de ret yönünde bir görüş belirtmeden tarafsız kalmasıdır. Ek olarak, Ona göre, Havva'nın Âdem'in kaburgalarından yaratılışı ile ilgili hadislerin gerçek anlamıyla (hakikî) değil, mecâzi olarak yorumlanmaları gerekir. Hadislerde, kadınların genel tabiatı eğri bir kaburgaya benzetilir. Erkekler, kendileriyle aynı olmayan özellik, karakter ve eğilimlere sahip olan kadınlarla ilişkilerinde şuurulu davranmalıdır. Aksi takdirde kadınlara karşı fitrî olmayan kaba ve sert bir tutum içine girilmiş olur. Erkekler, kadınların kendi cinslerine özgü karakterlerini değiştirmeye çalışırlarsa bunda muvaffak olamaz ve istenmeyen durumların yaşanmasına sebebiyet verirler.

2. İslam'da Kadının Miras Hakkı

İslam'ın Mekke döneminde miras hukuku eski sisteme göre yürütülmüştür. Müslümanlar Medine'ye hicret edince Peygamber bunları, Medine yerlisi

¹⁶⁶ Hamka, a.g.e. *Tefsir*, 2/45.

Müslümanlarla (bir muhaciri bir Medineli ile) kardeş ilan etmiş, kardeşler aynı zamanda birbirinin varisi olmuşlardır. Mekke'nin fethinden sonra bu usul kaldırılmış, bundan böyle devamlı nizam olmak üzere “belli derecedeki akraba arasında tevarüs” sistemine geçilmiştir.¹⁶⁷ Ayrıca İslam miras hükümlerinin büyük bir kısmı doğrudan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnetin belirlediği temel ilkeler ve paylar üzerinden tanzim edilegelmiştir. Bazı hükümleri icma, daha azı da sahabe ictihadına dayanmaktadır.

Miras terim olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının akıbetini düzenleyen kuralların bütünüdür.¹⁶⁸ Miras hukuku fıkıh kitaplarında “feraiz” kelimesiyle ifade edilmektedir. Feraiz, takdir ve tayin edilmiş şey, belirlenmiş pay manalarına gelen feriza kelimesinin çoğuludur. Bir hukuk branşı olarak feraiz, terikede hakkı olan şahıslar ile her birinin payını ve bu paylarla ilgili hesap şekillerini gösteren hükümler ve kaideler şeklinde tarif edilmiştir. Sonunda bu branşı ifade etmek üzere miras kelimesi de kullanılır olmuştur.¹⁶⁹

Miras konusunda, Prof. Amina Wadud modern düşünce çerçevesinde üç öneride bulunmuştur. İlk olarak miras paylaşılması gerektir, ikincisi, olarak miras, hayatta kalan erkek ve kız kardeşlerle paylaşılmalıdır. Üçüncüsü, mirasın dağılımı, geride bırakılan ailenin durumu, mirasçıların ihtiyaçları ve mirasın yararları gibi çeşitli düşüncelerle yapılmalıdır. İlk bakışta Wadud tüm Müslümanları miras konusunda klasik fıkıh yolunun dışında düşünme konusunda cesaretli olmaya davet ediyor.¹⁷⁰ Bu durumda, Müslümanların ihtiyaçlarına göre çağdaş fikhî çözümlere ihtiyaç duyulur görüşünü savunur. İslam'da kadın ve erkeklerin mirastan pay hakkı aşağıdaki ayette beyan edilmiştir; Nisâ 4/ 7. “*Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine anne babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından çoğundan, belli pay*”. Müellif bu ayeti tefsir ederken, birinin mirasçıya vasiyet verirken mirası, evlatlarına eşit şekilde dağıtması gerektiğini açıklar. Bu, Yaratıcı'dan gelen sabit bir kuraldır ve câhiliye döneminde insanların yaptığı gibi bir paylaşım müsaade etmez. Ayrıca müellif, Katade, İbn Zeyd ve İbn Abbas'ın rivayetinden, özellikle de câhiliye döneminde kız çocukların, herhangi bir miras almadıklarını

¹⁶⁷ Enfal Sûresi 8/75. Ahzab Sûresi 33/6. Bkz. Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 2. Basım, (İstanbul: Ensar, 2016), 158.

¹⁶⁸ Hamza Aktan, “Miras”, 30/143-145.

¹⁶⁹ Karaman, *Ana Hatlarıyla*, 157.

¹⁷⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 88.

aktarmaktadır. Burada müellif, ebeveynleri tarafından bırakılan genç yetimlere ve kızlara dikkat etmeleri için müslümanlara uyarıda bulunur. Son olarak müellif, sadece ibadet meselesine odaklanmadığını, miras problemleri de dahil olmak üzere önemli sosyal meselelerin ele alındığını ifade etmiştir.¹⁷¹

Mirasla alakalı Kurandaki temel hükümleri belirleyen Nisa suresi 11 ve 12. ayetlere¹⁷² ilişkin değerlendirmesinde ise müellif; bu ayetlerin ayrıntılı olarak tefsirinin, fıkıh âlimlerince yapılması gerektiğini çünkü âyetin İslam hukukuna dair konular hakkında olduğunu belirtmiştir. Genel olarak fıkhi çalışmalarda varisler; akrabalık ve evlilik şeklinde gruplandırılabilir. Bir aile ilişkisindeki mirasçılar şunlardan oluşur: (1) Erkek ve kız çocukları; (2) Kız olsun erkekolsun torunlar; (3) Baba; (4) Anne; (5) Dede; (6) Büyükanne; (7) Kardeşler; (8) Kardeşlerin çocuğu; (9) Amca; ve (10) Amca çocukları. Evlilik ilişkisindeki mirasçılar: (1) Koca; ve (2) Karısı. Kuran'da belirlenen miktar ise yarım, çeyrek, sekizde biri, üçte ikisi, üçte biri ve altıda biri. 11. ayette yer alan – “*li'z-zekeri mislu hazzıl unseyeyn* (Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder)” beyanı, fıkıh âlimleri tarafından miras dağıtımında temel bir ilke olarak anlaşılmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda, karı koca paylarının 12. ayet'te, kocanın payının karısı öldüğünde) karısının payına kıyasla (kocası öldüğünde) iki katına çıkarılacağı şeklinde belirtilir. Koca çocuk yoksa yarısını alır, çocuk varsa çeyreğini alır. Eğer çocuk yoksa karısı çeyrek alır, çocuk varsa sekizde bir alır. Müellif, bu ayetlerin öksüzlerin, yetimlerin ve kadınların mirastan pay alma hakkı olduğu konusunda saygı duyma yükümlülüğü getirdiğini tekrar açıklamıştır. Erkek ve kız çocuğunun miras paylarındaki fark, erkeklerin mülkteki sorumluluğunun kadınların sorumluluğundan çok daha fazla olması, erkeklerin kadınları koruma yükümlülüğünden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, kadınlar haklarını koşullarına, gereksinimlerine ve imkanlarına göre alırlar.

¹⁷¹ Hamka, a.g.e., *Tefsir*, 2/208-209.

¹⁷² Sâd b. Rabi' (r.a.) şehid olmuş, iki kızı, bir hanımı, bir de kardeşi kalmıştı. Kardeşi, malın hepsini alıverdi. Kadın da Hz. Peygambere gelip, "Ey Allah'ın Resulü! İşte Sâd'ın kızları, Sâd öldürüldü, bunların amcası da mallarını aldı." diye durumu arz etti. Peygamber (s.a.v.) de, "Haydi şimdilik git, umarım ki, Allah bu konuda hükmünü yakında verecektir." buyurmuştu. Bir süre sonra kadın yine geldi ve ağladı ve bunun üzerine bu âyet indi. Bundan dolayı Peygamberimiz kızın amcasını çağırdı, "Sâd'ın iki kızına üçte iki ve bunların annesine sekizde bir ver! Kalanı da senin." buyurdu. İbn Kesir, *Tefsir İbn Kesir* (Kahire: Muasase Kurtube, yy), 380. Bkz. Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Kahire: Maktabah Matba'ah Mustafa Babi Halabi, 1946), 4/195.

Müellif şöyle bir açıklamada bulunur; “Bir erkek karısı ve çocukları için yükümlülükleri ve sorumlulukları olduğu için daha fazla miras alır, çünkü kadının ihtiyaçlarından kocası sorumludur”. Bazı müfessirler, kadınların kabiliyetleri yönüyle daha zayıf oldukları için mirasın yarısını aldıklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda müellif aynı fikirde değildir. Aslında erkeklerin de zayıf yönleri olduğunu belirtir. Eğer karı koca hayatlarını beraber yürütür, zorlukları birlikte aşar ve birbirlerinin eksikliklerini tamamlarlarsa kişilikleri, aile ortamı ve düşünme biçimleri daha mükemmel olacaktır. Müellif, Hudeybiye anlaşmasından örnek vermiştir; Hudeybiye’de Hz. Peygamber bir sorunla karşılaşınca karısı Ümmü Seleme’den tavsiye almıştır.¹⁷³

Müellifin tefsiri, Muhammed Abduh ve Mustafa el-Merâgî gibi çağdaş tefsircilerden ve yorumculardan biraz etkilenmiştir. Mesela el-Merâgî, ayetten sonra eklenen kısma bkz. “Allah, size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı (vermenizi) emreder. Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe kadının payının iki katını tavsiye eder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer (çocuk) yalnız bir kadınsa (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, bıraktığı mirasta ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının payı altıda birdir. (Bu hükümler, ölenin) Yapacağı vasiyyetten, ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bunlar, Allah'ın koyduğu haklardır. Şüphesiz Allah bilendir, hikmet sahibidir. Eğer çocukları yoksa, eşlerinizin yapacakları vasiyyetten ve borçtan sonra bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Sizin de çocuğunuz yoksa, yapacağınız vasiyyet ve borçtan sonra bıraktığınızın dörtte biri, onlarındır; çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer miras bırakan erkek veya kadının evladı ve ana babası olmayıp bir erkek veya bir kızkardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler, üçte bire ortaklırlar. (Bu taksim) Zarar verici olmayan vasiyyet borçtan sonra (uygulanır). Bunlar, Allah'tan vasiyyettir. Allah bilendir, halimdir.”¹⁷⁴ şeklindeki Nisa suresi 11. ayetten hareketle şu tespitleri

¹⁷³ Hamka, a.g.e., Tefsir, 4/215.

¹⁷⁴ Nisâ Sûresi, 4/11.

yapmaktadır: "Erkekler kadınların iki misli pay alır, çünkü erkeklerin kendileri ve eşleri için geçim yükümlülüğü vardır. Bu yüzden iki pay alırlar. Kadınlar ise sadece kendilerinin geçiminden sorumlu oldukları için tek pay alırlar. Evlenseler bile, geçimleri kocaları tarafından karşılanır."¹⁷⁵ Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, erkeğin mirasta iki kat almasının, hiçbir şekilde kadınlara yönelik ayrımcılık olmadığını ifade etmiştir. Her ikisi de bu tür hükümlerin arkasında bir hikmet olduğunu düşünmüştür. Çünkü erkeklerin evin geçimini sağlama yükümlülüğü vardır.¹⁷⁶

Müellifin tefsir kitabında, vasiyete önem verir. Buna göre her zaman mirasın vasiyet gerçekleştirildikten sonra pay edileceği, yorumunu tekrar ettiği görülür. Ayrıca kadın haklarına ve mirastaki paylarına da dikkat ederek, hatırlatmada bulunur. Erkeklerin daha fazla miras aldıkları için, kız kardeşlerine, annelerine veya kız kardeşlerine ek olarak, ailelerine (karılarına ve çocuklarına) dikkat etmeleri, onları korumaları ve sorumluluklarını üstlenmeleri gerektiğini vurgular. Bu arada kadınların, erkekler gibi sorumluluklar yüklenmediğine dikkat çeker. Sonunda müellif, Müslümanların fara'iz (miras) hukukunu öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Çünkü faydalı bir kişi olmak için bu miras hukuku gereklidir.

B. CİHAD KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Cihad kelimesi çeşitli şekilleriyle Kur'an'da kırk bir kez tekrarlanır.¹⁷⁷ İslam'da cihad kavramı genel olarak, savaş emri, savaşın amacı, kimlerin savaşmak zorunda olduğu ve kimlerle savaşılması gerektiği, savaş eylemi, savaşın sona ermesi ve savaş esirleri etrafında dönmektedir. Savaş terimiyle de ilgili olan cihad temasına dayanarak müellif, Tefsîru'l-Ezher'de esasen cihad ve savaş meselesiyle ilgili olan en az 73 ayeti tanımlamıştır. Genel olarak, Tefsîru'l-Ezher'de cihadın çok çalışmak, ciddiyet veya mücadele anlamına geldiğinin ifade edildiği görülmektedir. Mücadele ruhu yoksa hiçbir din ayağa kalkamaz. Bazen cihad, savaşa karşı çıkmak demektir. Cihadın temel anlamı; ciddiyetle çalışmak, ihmali terk etmek, yani gece gündüz, akşam ve sabah çalışmaktır. Cihad vesilesiyle Allah'ın insanlara tanıtılması ve İslam dininin korunması sağlanmaktadır. İktidarlar maddi güçle mücadele etmektedirler. Cihadın anlamı

¹⁷⁵ Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 4/196.

¹⁷⁶ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2. Basım (Kahire: Dar El-Menar, 1947), 4/406.

¹⁷⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire; Dar-l Reyân Liturâs, t.y), 182-183.

geneldir. Allah yolunda savaşmak bunlardan sadece biridir. Samimi ve içten bir şekilde “*Emr-i bil-maruf ve nehy-i ani-l münker*” emrinin gereğini yerine getirmek, insanları dinî olarak bilinçlendirmek için onlara vaaz etmek, onları eğitmek ve onlarda dinî farkındalık uyandırmak da insanlar için cihad sayılır. Bütün sonuçlar değerlendirildiğinde müellife göre cihadın tanımı tıpkı Ankebut (29) Sûresi’nin 6, 29, Âl-i İmran (3) Sûresi’nin 142, Hac (22) Sûresi’nin 78, Tahrim (66) Sûresi’nin 9, Tevbe (9) Sûresi’nin 73, 24, ve Muhammed (47) Sûresi’nin 31. ayetlerinin yorumunda olduğu gibi, ilk olarak çok ve ciddiyet ile çalışmaktır. Müellif Hucarât (49) Sûresi’nin 15 ve Enfâl (8) Sûresi’nin 72. âyetlerinden hareketle de çoğunlukla ikinci planda değerlendirdiği can ve malla cihad anlamını temellendirir.

Savaş şeklindeki cihad için ülkedeki en yüksek İslamî liderin (İmam el-Azam/büyük İmam) emirleri beklenir. Savaş şeklindeki cihad emri, Hz. Peygamber'in Medine'ye göç etmesinden sonradır. Fakat Hz. Peygamber zamanında savaşma emri yalnızca malıyla infakta bulunma şeklinde değildir; ashab canını da feda ederek bu emre itaat etmiştir. Sıklıkla savaşa gidecek olan tüm mücahidlerin (cihad yapanların) önce savaşa harcanacak mallarını çıkarması istenir, hatta mücahidler savaşa götürülecek silahları bile kendi başlarına götürmelidir. Fıkıh âlimleri, savaş çağrısı yapıldıktan sonra *farz-ı kifâye* hükmü olarak savaş alanına, cihada gelinmesini şart koşmuşlardır. Bunun, birisi tarafından kabul edilmesi, yükümlülüğün tüm insanların omuzlarından kalktığı anlamına gelir. Fakat eğer düşman, ülkeye girerse cihadın hükmü farz-ı ayın olur; yani her bir ferdin bir mücahit olması ya da silah taşıyan asker olmaları anlamına gelir. İslam'ın ilk döneminde ordu, zorunlu savunmadaydı, şimdi olduğu gibi düzenli değildi. Ayrıca müellif'e göre, savaş ayetler mesala Nisâ 4/95, Tevbe 9/16, 19, 41, 44, 81, 86, 88 ve el-Mümtehine 60/1. vb. ayetlerin hükümleri dikkate alındığında savaş emri bağlayıcı bir emirdir.¹⁷⁸

Müellif tüm konularda âyetleri yorumlarken bütüncül bir bakışla elde ettiği en güçlü kanaati ortaya koymaya gayret etmiş ve Kur'an âyetlerini siyak-sibakına (ayetler arasındaki ilişkiye) dikkat ederek tefsir etmiştir. Aşağıdaki ayeti yorumlaması buna örnek verilebilir;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جُهِدْ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

¹⁷⁸ Hamka, a.g.e., *Tefsir*, 5/ 125.

*“Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara sert davran. Onların olacağı yer cehennemdir ve orası varılacak ne kötü bir yerdir!”*¹⁷⁹

Müellif’e göre “Kâfirlere karşı cihad et” ifadesinin özü yalnızca genel olarak insanlar tarafından yorumlanan, şiddetli silahları kullanarak yapılan bir savaş demek değildir. Çünkü cihad kelimesinin ilk ve esas anlamı “savaşmak” değil, “tüm samimiyetle çok çalışmaktır, tebliğ ve temsil etmektir”. Bu ayet aynı zamanda bütün malı-mülküyle, imkanlarını feda ederek veya sözlü ve yazılı olarak kâfirlere karşı mücadele etmek, savaşmak, çaba sarfetmek olarak da yorumlanabilir. Ayrıca, Enfâl süresi 60. ayetinde, düşman için kuvvet hazırlamaktan kasıt, savaş için gerekli olanları temini noktasında imkanlar ölçüsünde hazırlık yapmak, dolayısıyla her daim savaşa hazırlıklı olmaktır. Düşman indinde güçlü olmak müslüman toplumlara yönelik bütün kötü niyetli girişimlere engel olacaktır. Ancak en güçlü silah Yüce Allah’a ve Resulullah (s.a.v)’a imandır, bu savaşın esasıdır.¹⁸⁰ Cihadın anlaşılmasıyla ilgili olarak Kurtubî tefsirinde kâfirlerle mücadelenin yalnızca kılıçlarla değil, aynı zamanda iyi bir dini eğitim ve İslam’ı tebliğ ile de olduğunu açıklamıştır. “Onlara karşı sert olun” çağrısına gelince müfessirler, cihad çağrısının sert olma çağrısından daha genel olduğu yönünde izahta bulunmuşlardır. Dinsizliğe karşı savaş şiddeti gerektirmez. Bazen düşman, yumuşak bir tavırla veya doğru argümanla bastırılabilir. Sertlik ya da sert muamele çıkardıkları nifakın zararına paralel olarak, münafıklara karşı gösterilmelidir. Ayette, onların dönüş yerlerinin cehennem olduğu, çünkü kötü yolculuğun sonunun iyi olmadığı ve bunun da en kötü son olduğu söylenmektedir.¹⁸¹

İncelemeye alınan ayette Hz. Peygamber’in kâfirlere ve münafıklara karşı cihad etmesi gerektiği beyan edilmektedir. Bununla birlikte, münafıkların konumunun kâfirlerle eşit olmadığı açıktır. Münafıkların tutumu, peygambere içerden karşı çıkmaktı ki bu hıyanettir. Kâfirler ise dışarıdan karşı çıkmışlardır ve bu açıkça sergilenen bir tutumdur. Onlarla mücadele edelim, cihad edelim, yüzleşelim ve zorlukları çeşitli yollarla aşmak için çabalayalım. Bunun için gerekli olan hususlardan biri de onlara karşı sert ve cesur olmaktır. Bu, onlara karşı mülâyemetle davranılmaması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle, İbn Abbas (r.a), kâfirlere karşı

¹⁷⁹ Tahrim Sûresi, 66/9.

¹⁸⁰ Hamka, *Tefsir*, 3/222.

¹⁸¹ Tahrim Sûresi, 66/9.

kılıçlarla ve münafıklara karşı da dille cihad edilmesi gerektiğini, İbn Mes'ud (r.a) ise, münafıklara karşı cihadın tavırla olması gerektiğini söylemişlerdir. Resulullah s.a.v. da müslümanların münkerâta karşı elleriyle müdahale etmelerini istemiş ve “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle buğzetme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir.” buyurmuştur. Burada kalp ile buğzetme ibaresi aynı zamanda yüz ifadesi ve tutumlarla içteki rahatsızlığın dışa vurulmasına da işaret eder. Bu işaret de, onların davranışlarından veya karakterlerinden hoşlanmadığınızı veya nefret ettiğinizi gösterir.¹⁸² Müellif, tefsirinde sıklıkla çok önemli kabul edilecek “Kur’ân âyetlerinin indirilmesi”nin arka planı olan tarihsel bağlamla da ilgilenmiştir. Kur’ân âyetlerinin doğru anlaşılmasını sağlamak için ayetin nüzulüne neden olan olaylar ve koşullar ve Kur’ân’ın indirildiği dönemdeki muhatapları olan insanların durumu gözardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bu, aslında Muhammed Şahrur’un “*el-Kitab ve el-Kur’ân*” adlı kitabında verdiği "Kur’ân’a Hz. Peygamber daha dün vefat etmiş gibi davranmak" قراءة معصرة kavramlarıyla özetlenebilecek mesajın odak noktasıdır.¹⁸³ Müellif, Kur’ân’daki cihad kavramının manasını günümüz müslümanları için modern dünyanın koşulları bağlamında yorumlama gayret göstermiştir. Cihad sadece savaş olarak yorumlanmamıştır; samimiyetle veya çok çalışarak mücadele etmek de cihadın tanımıdır. Kâfirlere, müşriklere, münafıklara ve ehl-i kitaba karşı cihad yöntemleri farklıdır. Bu yüzden cihadın anlamı çok geniştir. Cihad, bir manada Allah’ın dinini savunma çabasıdır. özellikle din ve ona inanan mensupları belirli kural ve kanunlarla saldırıya uğradığında ve sömürülmeye çalışıldığında bu durumu önlemek için farzdır. Diğer taraftan insanlığı hidayete erdirmek için yapılan tebliğ ve karşı çıkanlara karşı mücadele de cihattır. Kötülüklere karşı nefisle yapılanlarda cihat kapsamındadır.

Özetlemek gerekirse müellif cihadın sadece bir savaş olmadığı görüşündedir. Fiziksel ve fiziksel olmayan cihad şeklinde çeşitleri vardır. Fiziksel cihada (savaş) belirli koşullar altında, belirli kurallar dahilinde ve meşru bir gaye için izin verilir. Dışarıdan gelecek saldırı durumlarında, cihad herkes için zorunludur. Cihadın başarısı için Müslümanlar tam bir motivasyonla hazırlanmalı ve mücahedeyi yürütmelidirler.

¹⁸² Hamka, a.g.e., *Tefsir*, 10/300- 303.

¹⁸³ Muhammad Şahrür, *Kitab ve Kur’ân: Kira’ah Mu’asirah* (Demaskus: Al-Ahli, 1990), 44.

Bu nedenle, cihadı engelleyen şeylerden kaçınılmalıdır. Ancak her şeyden önce cihad, Allah'ın dinini ve adaleti hakim kılmak için yapılır. Adaleti hakim kılmak için gerçekleştirilir. Adalet inanç farkı gözetilmeden bütün yaratılanlar için geçerlidir. İslam'ın temeli ve küfrün esası ayetin de açıklıkla zikrettiği üzere üç emir üç nehiy temelinde şekillenir. *“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”*¹⁸⁴ Bunlar adalet, ihsan ve yardımlaşma, inkar, fuhuş ve zulümdür. Olması gerekenlerde şöyle ifade edilir.

*“Allah uğrunda, hakkını vererek cihad edin. O, sizi seçti; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi; babanız İbrahim'in dininde (de böyleydi). Peygamberin size şahit olması, sizin de insanlara şahit olmanız için, O, gerek daha önce (gelmiş kitaplarda), gerekse bunda (Kur'an'da) size "müslümanlar" adını verdi. Öyle ise namazı kılın; zekâtı verin ve Allah'a sınıksız sarılın. O, sizin mevlânızdır. Ne güzel mevlâdır, ne güzel yardımcıdır!”*¹⁸⁵

¹⁸⁴ Nahl Sûresi, 16/90

¹⁸⁵ Hac Sûresi, 22/78.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİNİN MUKADDİMESİ, TEFSİRİ VE TEFSİR GÖRÜŞLERİ

I. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİ VE MUKADDİMESİ

A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİR ANLAYIŞI

Eseri üzerinde çalışma yaptığımız müfessir, selefi düşünceye sahip bir âlimdir. Ayetleri tefsir ederken konuyla ilgili ayetler, Hz. Peygamberin hadisleri, sahabelerin konuyla ilgili görüşleri ve nuzül sebeblerini dikkate alır. Yaşadığı dönemlerde istenilen kaynaklara ulaşmada zorluk çekildiği için bulabildikleri kaynaklardan faydalandığı anlaşılr. Bunlar arasında en fazla etkilendiği ve eserini yazarken elinin altında bulundurduğu kaynak Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın eseri olduğu anlaşılr. Selefi olması sebebiyle mezheblere sıcak bakmadığı kendina has üslubuyla ibadet, muamelat ve ahlak konularını ele aldığı gözlenir. Müfessir eserine aldığı modern bilgilerle ilgili ayet tefsirlerini de bu sahip olduğu görüşler çerçevesinde değerlendirmiştir. Eseri Kur'ân'ın bu ilimleri içermekte onlarla ilgili bilgi vermekte ve açıklamalarda bulunmaktadır.

Endonezya'daki nesilden nesile yapılan çalışmalarının varlığı, Kur'ân'ı Endonezyaça dilinde ve Endonezyalılar tarafından anlama sürecini göstermektedir. Antropolojik bir süreç olduğu için muellif'in tefsir çalışmaları diğer müfessirlerden ve onları çevreleyen kültürel evveliyat da dahil olmak üzere çeşitli şeylerden ayrı tutulamaz. Üzerinde araştırma yaptığımız müellif ve o dönemin âlimlerinden Abdumâlik Kerim Emrullah (Hamka) tefsiri bağlamsallaştırmış, memleketinin zorluklarına rağmen halkı aydınlatmayı hedeflemiş, modern dönemin zorluklarına cevap verebilmesi için yenilikcilik üzerinde durulmuştur. Söz konusu âlimlerin hedefi ve gayreti Kur'ân'ın ve hadisin önemli ve evrensel mesajını bütüncül olarak doğru bir şekilde yansıtması olmuştur.¹⁸⁶ Bu açıdan memleketimizin âlimlerine El-Ezher tefsiri son derece faydalı olmuştur. Konuyla ilgili önemli âlimler arasında Abdumâlik Kerim Emrullah'ın çalışmaları da önemli bir yeri oluşturmaktadır. Ayrıca bu tefsir Edebî-

¹⁸⁶ Hamka, *Beberapa Tantangan Umat Islam di Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 7-23.

İçtimaî tarzına benzer, yani Kur'ân'ın Müslüman toplumlardaki sosyal koşullara ve kültürel sistemlere göre kolayca hayata geçirilebilen anlamını ve açıklamasını aktarır. Aynı dönemde yaşayan bu âlimin tefsirindeki açıklamalarından şu misalleri vermek mümkündür. Ayrıca Endonezya halkı tarafından okunması, düşünülmesi ve uygulanması kolay olduğunu gösterir.

Yazara göre, müellif'in Enam suresi 151. ayetlerinin tefsir tarzı örnek olarak gösterilebilir. “De ki: Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin -sizin de onların da rızkını biz verimiz-; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Yüce Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız.”¹⁸⁷ Ayet ilahi dinlerin ortak noktalarını haber verir. 152. ayetlere birlikte on emiri içerir. Müellif gayr-i müslimlerin dikkatini inanılması ve dikkat edilmesi gereken temel noktalara bağlı kanılmasını önerir. Değişmez kurallar olan bu gereceklere uyulmadan sağlam inancın olmadığını belirtir.

Ayetleri bağlamsal olarak tefsir eder ve hakkında görüşlerini bildirir. Sonra Şura suresinin 28. ayetinin tefsirinde, “kuraklık döneminden sonra yağmurun düşmesi” meselesi sadece kelime anlamıyla yağmurun yağmasından değil; sıkıntı ve darlık zamanlarından sonra gelen kolaylıktan da bahsedildiğini ifade etmiştir. Tıpkı Endonezlerin, Hollandalılar ve Japonlar tarafından önceden sömürgeleştirilmesi gibi.¹⁸⁸ Aynı şekilde Duhan suresi 16. ayetin tefsirinde o sırada meydana gelen olayları, yani Japonya'da Hiroşima ve Nagazaki'de meydana gelen bombalamaların trajedisi ile ilişkilendirerek izah etmiştir.¹⁸⁹ Ve hala, bu tefsir yapıldığında ortaya çıkan koşullarla ilişkilendirdiği pek çok ayetle ilgili açıklamaları mevcuttur.

Buna ek olarak, bu dönemde Kur'ân'ın modernite ve Endonezya dili söylemiyle ilgili ayetlerini yeniden tefsir etmeye çalışmışlardır. Endonezya'daki bu çağdaş dönemde tefsirin gelişiminin öncüsüdür. 1990ların başından bugüne kadar, modern tefsir modelleri; tefsir bilimi gibi yeni yaklaşımlar görülmeye başlamıştır.

¹⁸⁷ En'am Sûresi 6/151.

¹⁸⁸ Hamka, *Tafsir*, 6/439.

¹⁸⁹ Hamka, *Tafsir*, 4/67.

B. TEFSİRİNİN MUKADDİMESİ

İncelemeye alınan tefsirin yazılış amacı, farklı kültür ve inançlara sahip olmakla birlikte dünyada en yoğun Müslüman nüfusunun yaşadığı coğrafya olan ve çoğunluğunu Müslümanların teşkil ettiği Endonezya halkıyla Kur’ân’ın ufkunu buluşturmak olarak özetlenebilir. İlk olarak müellif, çalışmalarına 1959 yılında el-Ezher Cami’nde sabah namazından sonra düzenli olarak verdiği tefsir dersi ile başlar.¹⁹⁰ Böylesi bir amaç; müellifin yaşadığı çevredeki toplum başta olmak üzere, tüm Endonezya halkına İslami inanç esaslarını öğretmek arzusunu gösterir. El-Ezher tefsiri Mü'minûn Sûresi ve Kehf Sûresi’nin 15. ayetinden başlamaktaydı. Bunun sebebi ise müellifin bu tefsirlerin tamamını açıklamaya ömrünün yetmeyeceğini düşünmesiydi. 1964 yılının Ocak ayına kadar, verdiği tefsir dersleri Kur’ân’ın tümünü kapsamıyordu ve bazı eksikler söz konusu idi. Bu sebepten dolayı 1962 yılı Ocak ayından 1964 yılı Ocak ayına kadar sürekli olarak “*Gema Islam*” dergisinde tefsirle ilgili yazılar yazmıştır. Bu yazıları 18. ve 19. cüzlerden yalnızca bir buçuk cüzü içermektedir.¹⁹¹

el-Ezher tefsirinin daha fazla bilinir hale gelmesinde müfessirinin yaşadığı siyasi durumun etkisi olmuştur. Hakkında araştırma yaptığımız müellif 27 Ocak 1964 tarihinde el-Ezher Cami’nde hanımlara tefsir dersi verirken tutuklanarak hapse atılır. Hapse giriş sebebi Eski Düzen tarafından dinî lider H. Saifuddin Zuhri’yi öldürmek ve hükümete karşı darbe planlamaktan suçlu bulunmuş olmasıdır. Tefsirini hapiste yazar. Zamanını Kur’ân okumak ve eserini yazmakla geçirir. Yaşantısını ibadet ve eser yazmakla geçirir. Eserinin ilk yarısını yazar. Yazdığı bölümlerde, okuduğu tüm kitaplardan bahsetmiştir. Hapiste iken zaman zaman hastalanmasına rağmen eserini yazmaya devam eder.¹⁹²

Müellif, 21 Ocak 1966 tarihinde suçlamalardan aklanmış; iki ay ev hapsi ve iki ay şehir hapsinde tutulmasına karar verilmiştir. Böylece iki yılını hapishanede geçirdikten sonra özgürlüğüne kavuşmuştur. Bu durum müellif’e, hapishanede kaleme aldığı el-Ezher tefsirini gözden geçirme ve tamamlama fırsatı tanımıştır. Müellifin oğlu Ruşdi’ye göre bu tefsir, Yüce Allah’ ın rızasını kazanmak, toplumu yetiştirmek, hayırlı

¹⁹⁰ Yusuf, a.g.e.,*Corak*, 3.

¹⁹¹ Hamka, *Tafsir*, 1/41-42.

¹⁹² Hamka, *Tafsir*, 6/42-53.

eser ve evlat bırakmak için önemli bir hizmetidir. Tefsirinin son kısmını yayımlanması için çocuklarına teslim ederken, “*Bu tefsiri tamamladıktan sonra da Yüce Allah ne zaman isterse yine onun çağrılarına babanız kulak vermeye hazır olacaktır.*” demiştir.¹⁹³

Tefsir, dokuz bölümden oluşup 47 sayfalık oldukça uzun bir mukaddime ile başlamıştır. Mukaddimesinde kişiliğinin şekillenmesinde rolü olan birçok önemli şahsiyetten bahsetmiş ve bunlar arasından özellikle dört kişiden saygıyla söz etmiştir; Hacı Abdulkerim Emrullah (Babası), Ahmed Reşîd St. Mansur (Amcası), Siti Raham (eşi), ve Safiah (anne). Ayrıca bu bölümde müellif, Kur’ân’ı, ulemânın belirttiği biçimde temel şartların yerine getirilmesi notunu düşerek, Endonezya dilinde (*Bahasa Melayu*) tefsirinin önemini açıklamıştır. Sonraki bölümlerde ise, özellikle Kur’ân’ın manası, Kur’ân’da icaz, Kur’ân’da mucizevi ayetler, Kur’ân’ın lafız anlamı ilişkisi ve Kur’ân tefsiri ele alınmıştır. En önemli kısım, tefsir yöntemi bölümüdür. Çünkü bu bölümde El-Ezher’indeki tefsir metoduna açıklık getirmiştir. Müellif tefsiri yazmasının dört temel amacı olduğunu ifade eder.

1. Kur’ân ayetlerini Endonezya veya Malezya diline çevirmek ve yorumlamak konusundaki, kendinden önceki, örneğin Abdül Rauf İbn-i Ali el-Fansuri’nin XVII. Yüzyılda Açe’de gerçekleştirdiği çalışma gibi çalışmaların devam etmesine katkı sağlamak dostlarının çeviri konusunda ısrarlı teleplerine cevap verebilmek.
2. Kitabının girişinde özellikle belirttiği gibi, İslam ruhunu ve inancını Kur’ân’ı anlamak isteyen fakat Arap edebiyatını anlayabilecek yeterliliğe sahip olmayan Endonezyalı genç bireylerle Kur’ân’ın nurlu mesajlarını buluşturabilmek.
3. Âlimlerin, hoca ve vaizlerin hitabet dillerindeki dil ve kavram birliğini sağlayarak Kur’ân’ı dolayısıyla Kur’an arapçasını esas alan vaazların tesirini artırmaktır.
4. Endonezyalı ve müslüman olan topluma bir eser bırakmak.

¹⁹³ Nasir Tamara, *Hamka di mata Umat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), 287.

Bununla birlikte, dinî bir kılavuza ihtiyaç duyan Endonezya İslam toplumuna İslam'ın ruhunu ve inancını ve Kur'ân'ın sırlarını öğretmek isteyen kişilere yardım etme maksadını taşıyordu. El-Ezher Tefsir'ine Kur'ân'ın Endonezyaca birtakım meâlleri de eklenmiştir. Bu meâl bölümü sayesinde tefsir kısmına geçmeden okuyucunun öncelikle ayetlerin icmali olarak anlamını kavramasını sağlamak, ayeti oluşturan her bir kelimenin anlamını aktarabilmek amaçlıdır. larını sağlamak göstermektedir. Böylelikle anlaşılmasını kolaylaşmış olmaktadır. Eser meal itibariyle güzel bir sunumu içerir. Edebiyat açısından da kaynak değerine sahiptir. Ayetler arasındaki bağlantıların güzelliği, dilin sade ve akıcı oluşu anlaşılır bir meal sunmasının yanı sıra dil konusunda da örnek bir çalışma olarak kendini gösterir. Eser içinde bulunduğu topluma, Kur'an'ın anlaşılması başta olmak üzere farklı açılardan da kaynaklık teşkil edebilecek bir yapıya sahip görünmektedir. Eserin Kur'an merkezli pek çok konuda araştırma yapmak isteyenler için bir el-kitabı niteliği taşıdığı özellikle belirtilmelidir.

C. TEFSİRE VERİLEN İSİM

1. Tefsirin İsmi

el-Ezher ismi müellifin tefsir derslerini verdiği cami olan, Kebayoran Baru bölgesinde bulunan el-Ezher Camii'nden bir isimdir. Bu caminin esas ismi, *Mescid Agung Kebayoran Baru'dır*. Camiye el-Ezher ismi, 1960 yılı Aralık ayında onur misafiri olarak Endonezya'ya gelen, el-Ezher Üniversitesi rektörü Şeyh Mahmud Şeltût tarafından verilmiştir. Şeyh Mahmud Şeltût, bu ismi verirken Kahire'de olduğu gibi Endonezya'da da el-Ezher olacağını ümit etmiştir. Bu ilgiden dolayı müellifin tefsirine el-Ezher ismini vermesini kendisine Fahri Doktora unvanını layık gören el-Ezher Üniversitesi'ne duyduğu minnetin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. el-Ezher Camii'nde sabah namazından sonra gerçekleştirilen tefsir dersi, özellikle “*Gema Islam*” dergisinde yayımlandıktan sonra her yerde tanınmıştır. Belkide bundan dolayı müellif, tefsir dersleriyle özdeşleşen caminin ismini eserine vermeyi uygun görmüş olabilir.¹⁹⁴

Bu tefsir kimi ortamlarda Malayça olarak takdim edilse de Endonezyaça kaleme alınmıştır. Endonezyaça bağlamında süregelen bu karışıklığın sebebi ise 1954 yılında

¹⁹⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/45-46.

Medan’da gerçekleştirilen “Bahasa Endonezya” Kongresi’nde Endonezya’lı dil uzmanlarının Endonezya’nın resmi dilinin Endonezyaça olduğunu açıkça ifade etmemesindendir. Nitekim Kongre’deki tüm uzmanlar Endonezyaça’nın (Bahasa Indonesia), Malezya dilinden (Bahasa Melayu) türediğini kabul etmiştir. Dahası Halk da bu kabulü benimsemiş görünmektedir.¹⁹⁵ Bununla birlikte 1928’den beri Endonezyaça’nın günlük konuşma dili olarak toplumda karşılık gördüğü muhakkaktır. Ancak kullanılmasının sağlamlaştırılmış olur. Tarihe bakıldığında, Malezya dilinin VII. Yüzyıldan beri Endonezya toplumunda, Malezya’da, Singapur’da, Brunei Darü’s-Selam’da ve Tayland’ın güney bölgelerinde konuşulan yaygın bir dil olduğu görülmektedir.

2. Yorum ve Açıklamaları

Müellif eserinde farklı kaynaklardan faydalanmakla birlikte kendi düşünce, yorum ve önerilerini de eserine yansıtmaktadır. Eserinde Fatiha Suresi’nin açıklamasına başlamadan önce, yorumlama ile ilgili olan ve önem arz eden, Kur’ân’daki bilimsellik ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Örneğin Kur’ân’ın tanımı, Fatihanın başlangıç ve açma anlamına geldiği, Kur’ân’ın icazı ve mucize oluşu, Kur’ân’ın kelime anlamı, tefsir kelimesine verilen anlamlar, tefsirin yöntemi, el-Ezher ismini vermesinin sebebi, yorumlama sürecinden sonra Yüce Allah’ın hikmetini, kullarına olan rahmeti, azameti ve Kur’ân’ın Yüce Allah’ın kelamı oluşu ve beşerin Kur’ân karşısındaki aczi ifade edilmiştir. Bu bağlamda icazına vurgu yapılmadan kudretine işaret etmiştir. “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah’ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz. O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı. Gökten su indirerek onunla, size besin olsun diye (yerden) çeşitli ürünler çıkardı. Artık bunu bile bile Allah’a şirk koşmayın.*”¹⁹⁶

Bu açıklamalardan sonrada dünyada benzerini getirmenin mümkün olmadığını “*lem*” ve “*lemmâ*” edatlarının fi’ili muzarinin başına gelmesiyle oluşturduğu yapamazsınız yapamayacaksınız vurgusundan sonra ayetlerin anlamlarını vermektedir. “*Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi*

¹⁹⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/ 3.

¹⁹⁶ Bakara Sûresi, 2/21-22.

(yardımcılarınızı) de çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”¹⁹⁷ Müellifin eserini yazarken görüş, düşünce ve yorumlarında öne çıkan unsurları şöyle ifade etmek mümkündür.

- a) Âyetin metin ve mealinin yazılması.
- b) Sure hakkında bilgi verilmesi, ismi, anlamı, açıklanması, vahyedildiği yer ve dönemi.
- c) Âyetlerin sebep-i nüzulünü değerlendirmesi.
- d) Ayetleri hadislerle açıklaması, sahâbînin şahit olduğu olaylar yahut başka sahâbiden nakletmiş olduğu haberler ve tabiin sözleri.
- e) Peygamberimiz (s.a.v), sahâbî ve diğer eski âlimlerin görüşleri.
- f) Müfessirlerin yorumları arasındaki farklılıklar.
- g) Yazarın bulunduğu bağlam ile ayetlerin içeriği arasında bağlantı kurulması.
- h) Kişisel tecrübeler veya diğer insanların tecrübeleriyle birlikte anlam vermesi.
- i) Yer yer şiir ve edebiyata yer vermesi.
- j) Neticeye gidilmesi ve düşünmeye dikkat çekmesi.

3. Metodoloji

Kur’ânın tefsirinin gelişimi günümüze kadar genel anlamda dört farklı metot şeklinde gelmiştir; Bunlar *icmâlî* (genel), *tahlili* (analiz), *mukâren* (karşılaştırma) ve *mevzû’î* (konulu). Müellif’in el-Ezher tefsiri, Kur’ânın ayetlerini ele alan, detaylı bir şekilde kelimeleri, cümleleri deyimleri birbirleriyle olan ilişkilerine varıncaya kadar açıklayan, nüzul sürecini, ayet hakkında rivayetleri aktarılan sahabi ve tabiinin görüşlerini değerlendiren bir eserdir. Tahlili metodun¹⁹⁸ uygulaması mushaf düzeni ile en baştan sona kadar ayet ve sûre takip edilerek gerçekleştirilmektedir. Tahlili metod kullanılarak yazılan el-Ezher Tefsiri’nin başlıca özellikleri şunlardır:

- a) Ayetle ilgili olan tüm detayların farklı yönlerden incelenmiş olması.
- b) Yorumlarda nüzûl sebebi üzerinde durulması.
- c) Ayetler arası bağlantının tespiti ve değerlendirilmesi.

¹⁹⁷ Bakara Sûresi, 2/23-24.

¹⁹⁸ Tahlili tefsir ayet ya da ayet gruplarını tek tek ele alır ve orada geçen lafızları, terkipleri ve hükümleri açıklar. Ve tefsirinde tahlili metodu tercih eden al-Alusi, fıkıhda Hanefi mezhebi tesiri altında kalmıştır. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınlar, 1982), 290.

- d) Tahlilî tefsir, eğer rivayette açıklamanın baskınlığı yoğunlaşıyorsa, tefsîr bilmesûr biçiminde olabilir. Rivayetlerdeki hadislerden, sahâbîlerin (asar sahâbî) yorumlarından veya ulemânın re'y ile güçlendirilen görüşlerinden oluşuyor olabilir. Tam tersine tefsir, anlatı yorumun mantığını tamamlamak üzere kullanıldığında, yorumlamanın odağı re'y'e dayanıyorsa tefsir bi'd-dirâye biçiminde de olabilir. Aynı zamanda içeriğine göre her ayetin açıklamasında kavramsal bir çerçeve de inşa edilmektedir. Bu sebeple el-Ezher tefsiri tahlili ve mevzui yöntemlerin birlikte kullanıldığı eklektik bir yöntem anlayışına sahip görünmektedir..

4. Tefsir Yöntemi

Son tahlilde beşeri bir faaliyet olan tefsir, müfessirinin öznelliğinin de yansıdığı bir sürece tekabül etmektedir. Dolayısıyla her tefsirin müfessirinin şahsiyeti, ilmi birikimi, tercihleri vb. ile etkileşim içinde şekillenen kendine özgü "bazı hususi yönleri vardır. İlgili tefsire yönelik akademik bir çalışmanın temel amaçlarından biri de çalışılan eserin kendine özgü yönlerini mümkün olduğunca ortaya koyabilmektir. Bu açıdan bakıldığında el-Ezher'in belirgin yönlerinden birinin edebî-içtimâî (sosyal ve toplumsal) bir tefsir görünümü arz etmesidir.¹⁹⁹ Kur'ân ayetlerinin açıklanmasında bu metodun odak noktası âyetle ilgili detayların verilmesinin yanı sıra, Kur'ânın yaşama dair kılavuzluk etme yönünü ortaya koyarak bu detayların güzel bir dille ifade edilmesidir. Aynı zamanda toplumda uygulanan doğa yasalarıyla ve bilimin terminolojisine gerekmediği sürece kısıtlama getirmeden, dünyadaki gelişmelerde değişen şartlar göz önünde bulundurularak ayetler arasında bağlantı kurulmasıdır.

Abdulhay el-Farmavi'ye göre, edebî içtimâî yöntemi (edebi), ilave birçok detayla birlikte Kur'ân açıklamalarının kültürel ve sosyal unsurlar çerçevesinde gerçekleştirilmesiyle yapılan analizlerden biridir. Bu tür bir analizin temel amacının Kur'anın mefhumunu en güzel şekilde muhatap kitleye sunabilmek, Kur'anın hayata rehberlik etme yönünü mümkün olduğunca insanlara gösterebilmektir.²⁰⁰ Bu açıdan, ez-Zehebî bu tefsir yönteminin amacının, Kur'ân metinlerini kelimelerin altında yatan detayları göstermek, güzel bir dille yazmak ve o dönemde gerçekleşen sosyal

¹⁹⁹ Kur'ân'ın edebi yönünü ve ifade üstünlüğünü ön plana çıkarmayı amaçlayan eserlerdir. M. Suat Metroğlu, "Tefsir", 40/ 290-294.

²⁰⁰ Abdulhay el-Farmavi, *el-Bidaye fi't-Tefsiri'l-Mevdûi* (Kahire: Hadarah Arabie, t.y), 23-24.

durumlarla birlikte diğer ayetlerle arasındaki bağlantıyı da kurarak analiz etmek ve eleştirmek olduğunu söylemiştir.²⁰¹ Bu sebeple, günümüzde müfessirler arasında yeni bir yaklaşım geliştirilmiştir. Müfessirler daha çok, Kur'ânın belâgatı ile zamanla gelişen sosyal durum, düşünceler, mezhepler, ve tefsir ekolleri ile ilgilenmektedir.²⁰² Bahsi geçen tanımlamalardan, edebî içtimaî yöntem ile yazılan el-Ezher tefsiri'nin şu hususlar çerçevesinde kaleme alındığı sonucu çıkarılabilir:

- a) Kur'ânın belâgatı.
- b) Sosyal olaylar ve durumları analiz etmek ve söz konusu tefsire teolojik bir çözüm getirmek.
- c) Bu tefsir araştırması, kelimelerin özüne inerek ve fikri bir süreci tetikleyecek derin hikmetleri ifade ederek Kur'ân'ın belâgatına yoğunlaşmaktadır.
- d) Bu tefsirde, Kur'ânın sünnetullah ile alakalı ayetlerinin anlamındaki çeşitlilik, rolü ve durumu açıkça görülüyor ki; en önemli unsurdur.
- e) Bu tefsir, insanların refahına katkı sağlayacak geçmiş ümmetlerin yaşan şartlarını açıklamaktadır. Sünnetullahtan faydalanılması ve sünnetullahın anlaşılması, Kur'ân'dan doğan ahlakî değerlere dayanmalıdır.
- f) Bu tefsirde rey metodu kullanılması yanısıra rivayetler ve tarihi bilgilerden de faydalanılmıştır. Yani bu tefsir akıl ile nakli birleştirdiği söylenebilir.

Mezhebi tefsir bakımından benimsenen biçim yönünden baktığımızda el-Ezher Tefsiri'nin selef-i sâlihînin olduğunu söyleyebiliriz. Bu da yazarın Resulullah'ın, sahâbîleri ve aynı izden giden ulemâyı benimsediği anlamına gelir. Tefsirinin yönteminden bahsederken söylediği şekliyle: “*Yazarın benimsediği düşünce ekolü Resulullah, Sahâbîler ve onların izinden giden ulemânın mezhebi olan, selefîn mezhebidir. Ancak bu, bir kişinin görüşünü kopyalamak (taklit) değildir. Aksine peşinden gidilmesi gereken doğruya en yakın olan ve bu doğrudan en uzak olan kişiyi gözlemlemektir. Ancak çarpıtılmış olan bir doğru, bu görüşü ortaya atan kişiden çok daha kötüdür*”.²⁰³ el-Ezher tefsiri'ndeki mesala sûrenin açılış harfleri (fevatih-u suver)

²⁰¹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun* (Beyrut: Daru'l-Erkam b.Ebi'l-Erkam, 2000), 380.

²⁰² Menna Halil el-Kattan, *Mebahis fi-Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Muasese Risale, 1999), 346.

²⁰³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/38.

açıkladığı bölümdür. Nitekim müellif tıpkı selef-i salihin gibi bu harflerin anlamına dair bir yorum yapmaksızın mananın Allah'a has olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Bunun sebebi ise Kur'ân'ı derinlemesine incelerken doğrudan müdahale etmemenin çok daha güvenli bir yol olacağı şeklinde düşünülmesidir.

Edebî içtimaî (sosyal-kültürel) yöntemle ilgili bir başka husus ise, bu tefsirin yaklaşımının somut olmasıdır. Müellifin iman bağlamından söz etmesinde olduğu gibi. Ona göre, bir kimsenin iman etmiş olması sosyal alanda bir delil gerektirmektedir. Buna örnek olarak bağışları artırmak, birbirine yardım etmek ve diğer sosyal eylemler gösterilebilir. İlk aşamada, gayba inanmak ve ibadet ile inancını ispatlamak gerekir. Çünkü ibadet ile inanan kişinin kalbi Allah'a yaklaşır. Bu sebepten dolayı, paylaşmayı, bağışlamayı, yardım etmeyi severek, kişinin imanı topluma karşı ispatlanmış olur. Hiç bir kimse dünyada tek başına yaşamını sürdüremez. Öte yandan inanan kişi hiç bir zaman maddenin kölesi olamaz. Allah'ın verdikleri için insanlara değil, Allah'a minnettar olur. İnanan herkes, yardım ettiği kimse gibi zayıf bir kul olduğunu ve Yüce Allah ile yardım ettiği kimse arasında sadece bir aracı olduğuna inanır.

Çağdaş tefsir metodolojisinin gelişiminde, bu tefsir aynı zamanda (edebî içtimaî) sosyo-kültürel bir tefsir olarak da nitelendirilir. Ayetleri toplumda gerçekleşebilecek olaylar ile sosyal ve kültürel değişimleri Kur'ân perspektifinden yorumlayarak, insanlığın doğasını, modernleşmiş faktörleri hem de bunun sonucunda müslüman'ın gelişimini Kur'ân'dan yapılan çıkarımlarla açıklar. Bu açıklamayı ise Kur'ânın vahyedilmesindeki amaca odaklanarak güzel bir dil kullanarak yapar. Sonrasında ise toplumda geçerli olan, mesela ümmetin çözüm yolları veya genel anlamda ulusal olan kurallarla uyumlu bir biçimde uygular.

5. Temel Aldığı Kaynak Eserler ve Etkilendiği Tefsirler

Tefsirin müelifi başvurduğu kaynaklarda yalnızca bir tefsir çalışmasına veya bir düşünce ekolüne bağlı kalmamıştır. Birçok tefsir, hadis, felsefe, tarih ve benzer alanlara ait kitaplardan istifade etmiştir. Ancak, hem düşünce tarzı bakımından hem de biçim bakımından bu tefsire oldukça etki eden birkaç tefsir kitabı bulunmaktadır. Bunlardan biri el-Menâr Tefsiri'dir. Giriş bölümünde Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve Reşîd Rıza (ö. 1354/1935) tarafından yazılan el-Menâr'ın yorumlama biçimi ve modelini örnek aldığını ifade etmiştir. Bu ifadesi, düşünce biçiminin de el-

Menâr Tefsiri'nden etkilendiğini göstermektedir. el-Ezher Tefsiri'nin giriş bölümünde, öğretmeni Şeyh Muhammed Abduh'un öğretileri doğrultusunda Seyyid Reşîd Rıza'nın kaleme aldığı bu tefsirin oldukça ilginç olduğunu, dolayısıyla kendi tefsirine örnek aldığını yazmıştır. Aynı zamanda müellif bu tefsirde, tasavvuf, hadis, fıkıh ve tarih gibi ilimlerin ışığında analiz yapmasının dışında, tefsirin yazıldığı döneme de ışık tutan politik ve toplumsal olaylarla ayetler arasında ilişki kurduğunu da ifade etmiştir.²⁰⁴ Özellikle de tefsirinde tarih, ve Endonezya müslümanların dönemi olaylara değinmiştir.²⁰⁵

Müellif tefsirinde, Padang Panjang şehrinde 1922 yılında Sumatera Thawalib okulunda²⁰⁶ öğrenci iken Muhammed Abduh tarafından kaleme alınan ve Muhammed Reşîd Rıza tarafından düzenli olarak yayımlanan *Asr Suresi'nin Tefsiri* kitabının, kurumda ders kitabı olarak okutulan kitaplardan biri olduğunu belirtmiştir. Yalnızca bu kitap değil, aynı zamanda yine Muhammed Abduh tarafından kaleme alınan '*Amme Cüzü Tefsiri*'nin Endonezyaca'ya çevrilmiş hali de bu medresede okutulmuştur. Muhammed Abduh'un eserleri 1924 yılında kullanılmaya başlanmıştır ve halen de kullanılmaya devam etmektedir.

el-Ezher tefsiri aynı dönemde Endonezya'da Prof. Dr. Hasbi Ash-Siddieqy tarafından yazılan *el-Beyan Tefsiri* ile, Halim Hasan tarafından yazılan *el-Ku'ran el-Kerim Tefsiri* eserleri gibi benzersiz bir özelliğe sahiptir. Bu tefsirlerin benzersiz olmasının sebebi, bu metinlerin ayrılmaz parçası olan dinî terminolojiyle birlikte bunu destekleyen açıklayıcı ek bilgilerin de eklenmesiyle metnin içeriğindeki anlamın sunulmasıdır. Bunun amacı ise söz edilen ve üzerinde çalışılan sûreleri okuyucunun anlamasına yardımcı olmaktır.

el-Menâr'ın yanı sıra, Seyyid Kutub (ö. 1386/1966) tarafından kaleme alınan *Fî Zılâli'l-Kur'ân* eserinden de etkilenmiştir. Bu eser de, edebî deyişler kullanılarak ayetleri veya telaffuzları açıklayan edebî yaklaşım ile bilinen bir eserdir. Bu yaklaşımda kullanılan en baskın özellik ayetler arasındaki münâsebet üzerinde

²⁰⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/38. Hamka, *Tafsir*, 4/218-220, ve «İnsan yaradılışına dair» s. 266-274 bölümlerde yapmış olduğu yorumlar el-Menar Tefsiri ile Hamka'nın tefsiri arasındaki benzerlik ile ilgili örneklerdir.

²⁰⁵ Howard M Federspiel, *Kajian-kajian Al-Qur'an di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 142.

²⁰⁶ Endonezya'da reform hareketiyle birlikte 1915 yılında kurulan okul. Eğitim, yayıncılık, toplum ve politika ile ilgilenmektedir. Bkz. Yusuf, *Corak*,. 28 – 31.

durulmasıdır. Münâsebet kullanımı El-Ezher tefsiri ile *Fî Zilâli'l-Kur'ân* arasındaki benzerliğe işaret etmekte, bu da *Fî Zilâli'l-Kur'ân* ve *el-Menâr Tefsiri*’nden etkilendiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte el-Kasimî ve el-Merâğî tefsirlerinden de etkilendiği söylenebilir. Bu dört tefsir el-Ezher üzerinde çok büyük etkisi olan kitaplardır. Aynı zamanda diğer klasik tefsirler, bazı oryantalistlerin kaleme aldıkları eserler ve eski ahit de müellifin Kur’ân tefsiri için kaynak oluşturmuştur. Bu durum tefsirin son kısmında yer verilen Kur’ân’ı yorumlama sürecinde başvuru kaynaklar listesinden de rahatlıkla teyit edilebilir. Müellifin tefsiri kendi dönemindeki tefsirlere kıyasla daha bilimsel olması açısından Endonezya’da tefsir alanında hususi bir yere sahiptir.

6. Yazıldığı Yer ve Zaman

Tefsiri’nin ilk cüzü 1966 yılında tamalanmıştır. 1968 tarihine kadar ilk dört cüzü tamamlayabilmiştir. 1973 yılında “*Pustaka İslam Surabaya*” yayıncılık kuruluştan tarafından 15. cüzden 30. cüze kadar yayımlanmıştır. Son olarak ise 5. cüzden 14. cüze kadar olan bölümü, Cakarta’da 1975 yılında “*Yayasan Nuru’l-İslam*” yayıncılık kuruluştan tarafından yayımlanmıştır.²⁰⁷ İlk kez 30 cüzün bütün olarak basımı ise müellifin 73. yaş gününde gerçekleştirilmiştir. el-Ezher tefsiri son olarak bir araya getirilerek, 30 büyük cüz ile birlikte yaklaşık 9 cilt olan bu tefsir, 2015 yılı Ağustos ayında Gema İnsani tarafından Jakarta’da yayınlanmıştır. Yazarın bu tefsiri tamamlaması yaklaşık 16 yıl sürmüştür.

II. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH’IN TEFSİR GÖRÜŞLERİ VE TAHLİLİ

A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH’IN İLİM ALGISI VE KUR’AN İLİMLERİNE BAKIŞI

el-Ezher Tefsiri, metodolojik olarak analitik bir yöntem ya da tahlili metod kullanılarak yazılmıştır bir düşünme şekliyle yazılmıştır²⁰⁸ ve tefsirin Edebî-İçtimâî biçimi görülmektedir. Müellif, açık bir şekilde reform düşüncesinden ve Muhammed Abduh’un Kur’ân tefsirindeki yeniliklerinden etkilenmiştir. Bunun nedeni, güncel ve

²⁰⁷ Mukaddime Tefsir al-Azhar, Bkz. Hamka, *Tefsir*, 1/45-46.

²⁰⁸ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 1997), 102.

çağdaş tefsirin ümmetin ihtiyaçlarını görmesi ve kutsal kitabı bir rehber olarak anlamasıyla da dünyada ve ahirette insana mutluluk getirmesidir.²⁰⁹

Bu tefsir müellifin hayatı boyunca yaşadığı birçok tecrübe, okuduğu birçok kitap, çalışma, İslam ile ilgili fikir değişimleri, dil, felsefe, teoloji, sosyoloji çalışmaları ve Endonezya, Asya, Orta Doğu, Amerika ve Avrupa gibi birçok yerde edindiği tecrübelerle yazılan bir tefsirdir. Bir yandan müellif, bariz bir şekilde reform düşüncesinden ve Muhammed Abduh'un Kur'ân tefsirindeki yeniliklerinden etkilenmiştir. Her zaman alçak gönüllülüğünü göstermiştir. Ancak diğer yandan Kur'ân'ı yorumlarken herhangi bir konuda diğer âlimlere katılmadığını da ifade etmiştir. Sonrasında ise sosyal durumdan başlayarak bu tefsiri yazmaya adım atmıştır. Böylesine bir azme sahip olmak ve ideal bir tefsir ortaya koymak sıradan bir insan tarafından gerçekleştirilemez. Bunun sebebi ise, Kur'ânın yorumlanmasının birçok ilim dalında uzman olmayı gerektirmesidir.²¹⁰ Aynı zamanda her hususun anlaşılması için fıkıh, teoloji, tarih, tabii ilimler, fizik ve benzer ilimlerde yetkin olmak gerekir. Müfessir için dinden kaynaklanan parlaklıkla kontrolden çıkılması durumunda mantığını kullanması ve araştırmasını ilmin birçok yönüyle genişletmesi bir zorunluluktur. Bu durumda, halen kabul edilebilir, mantıklı bir biçimde yorumlayabilmek için dört şart vardır.

1. Arapçayı bilmek ve manaya hakim olmak gerekir.
2. Rasûlüllah'ın (s.a.v) temel şeriatını ihlal etmemek gerekir.
3. Kişi kendi görüşünü ortaya koyarken enâniyetine yenik düşmemesi gerekir; aksi takdirde Kur'ân'ın ayeti ile çelişen bir yorumlama söz konusu olabilir.
4. Kendi dilini de iyi bilmesi gerekir. Arapçayı bilir kendi dilinin inceliklerini bilmez ise istenilen manada tefsir yapmak mümkün olamaz.²¹¹

Müellifin Abduh'un etkisinde kaldığı açıktır. Bu sebeple açıklama ve yorumlarında ümmeti rahatsız eden çağdaş birtakım meselelere dair açıklamalar olabilmektedir. Aynı zamanda bidat ve âdetelere mebni bazı uygulamalarad da tefsirinde yer vermektedir. Bunlarda yanlışlıklar görünmemektedir. Edebî içtimaî tefsir gibi bir tefsir biçimini göstererek, hiç şüphesiz farklı bir tutum ile Endonezya'ya hitap

²⁰⁹ Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsiru 'ul-Menar* (Beyrut: Dar Fikr, 1998), 24.

²¹⁰ Hamka, *Tafsir*, 1/ 4.

²¹¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/36.

eden, yerel bir üsluba sahip olan müellif Endonezya'ya o dönem için daha çok çözüme yönelik yeni bir yorum mantığını öncelermiştir. Bu tefsiri Arapça değil de Endonezya dilinde yazma sebebi, Kur'ân'ı Endonezya'ya çevirmek için yeni bir imkan oluşturma isteğinden kaynaklanmaktaydı. O, Kur'ân'ı açıklarken yerel dilin kullanılmasıyla, Kur'ân'ın özünü öğrenmek isteyen ancak Arapça bilmeyen insanlara kılavuzluk edilebileceğine dair İmam Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünü benimsemiştir. Onun tarafından da açıkça ifade edilmiştir ki, Kur'ân hem lafız yönünden hem de anlam yönünden mucizedir.

el-Ezher tefsiri ile ilgili önemli birkaç husus vardır. Birincisi, re'y ve rivayet arasındaki ilişkide dengedir. Bunun sebebi, eğer kişi Kur'ân'ı yalnızca atalarının anlatıları doğrultusunda incelerse, düşünce biçimi bir ders kitabında olduğu gibi sadece naillerden müteşekkil bir ufukla sınırlı kalacaktır. Bu da müellifin “ders kitabı merkezli düşünme biçimi şeklinde terimleştirdiği bir durumdur.”²¹² Bu durumda tefsir yalnızca anlatıdan beslenmiş olacaktır; yani sadece atalardan (rivayet) nakil olacaktır. Tam tersi durumda ise, müfessir dinî konuları tanımlarken çok fazla kaynağa başvurursa, bu durumda da farkında olmadan asıl anlamdan uzaklaşacaktır.

İkincisi ise, mezhepler arasındaki farklılıklar üzerinde fazla durmak ona göre vakit kaybıdır. Müellif selef-i sâlihinin yolunu takip etmiştir. Açıklamalarını bu doğrultuda yapmaktadır. Mezhep ona göre gereksizdir. Bununla birlikte kendi görüşlerini de çok açık ve net olarak bulmak mümkün değildir. Selefidir. Ancak halkın tepkisinden mi yoksa mezheplere karşı ılımlı yaklaşımından mı belli değildir. Mezhepleri kötülemez. Onlara da makul yaklaşır. Ona göre Peygamber, sahâbîler ve onların izinden giden ulemânın düşünce ve görüşleri daha muteberdir.²¹³ Üçüncü olarak ise el-Ezher tefsiri, topluma, farklı sosyal çevrelerden gelen al-Azhar Camii cemaatine, ve fakir kişilerden, hissedarlara; işçilerden yüksek rütbeli askerlere kadar herkese adanmıştır. Bu tefsirin, yalnızca İslam âlimleri tarafından anlaşılacak derinlikte bir tefsir olmadığını belirtmiştir. Ancak sıkıcılığa varacak kadar yüzeysel de değildir. Bu durum, tefsirinde yer verdiği, Arap kültürünün baskın olmadığı örneklerden anlaşılabilir. Kıssalar günlük hayatın içinden ve yaşadığı kültüre ait olduğundan; Kur'ânın öğretileri toplum tarafından kolayca anlaşılıp uygulanabilir.

²¹² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/40.

²¹³ Hamka, *Tafsir*, 1/42.

Bununla birlikte, müfessirin görüşlerini güçlendirmek için birçok düşüncesini yansıtır, karşıt görüşlere de yer vermiştir. Tefsirini yazarken sonu gelmeyen bir tartışma olması halinde müellif, çelişen birçok görüş arasında uzlaşa sağlamak için çaba sarf etmekte, bu problemin eş zamanlı biçimde oluşmasına izin vermemektedir; bu da onun uzmanlığını ortaya koymaktadır. Bir örnekte, Yüce Allah'ın çıplak gözle görülüp görülemeyeceğine dair teolojik bir açıklamayla ilgili olarak müellif, daha çok anlamın yakalanması ve Yüce Allah'ı görmek için O'nun merhametini dileyerek mutluluğun özümsemesine teşvik etmektedir.

1. Kur'ân, Tefsir ve Te'vil

a) Kur'ân

Kur'ân, Yüce Allah tarafından Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla Hz. Peygambere gönderilen son ilahi kitaptır. İsmine Mushaf, kelâmı kadim ve Kur'ân denilir. Kur'ân kelimesinin kökü ve manası hakkında müslüman âlimler arasında bu kelimenin hemzeli veya hemzesiz oluşu bakımından iki görüşle karşı karşıya bulunmaktayız. Mesala Hemzesiz olduğunu ileri sürenlere göre Kur'ân lafzı, (الْقُرْآنُ) kelimesinin çoğulu olan (الْقُرْآنُ)den türemiştir. Zira onun ayetlerinin bazısı bazısına bezer, bazısı bazısına karinedir. Açıkta ki “الْقُرْآنُ” kelimesi hemzesizdir ve bu kelimedeki “ن” harfi aslidir. Bu görüşü Ebu Zekeriyâ Yahya ibn Ziyad el-Ferra (ö 207/822) savunmaktadır. Kur'ân lafzının hemzeli bir kökten türediğini savunanlara göre de söz konusu kelime, toplamak manasına gelen (الْقُرْءُ) masdarından türemiş (فُعْلَانٌ) vezninde bir sıfattır.²¹⁴ Kısaça Kur'ân “okumaktır” demektir. Terim olarak ; “Hz. Peygamber (s.a.v)'e vahiy yoluyla indirilip mushaflara yazılan, tevatüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen muciz bir kelâm” şeklinde tarif edilmiştir. Bunun ötesinde Kur'ân Fatıha suresinden en-Nâs suresinin sonuna kadar Hz. Peygamber'e indirilmiş, kendine has özellikleri ihtiva eden mümtaz lafızlardır.²¹⁵ Kur'ânın kelime anlamı (lûgat), daima okunabilen demektir. Fıkıh ulemâsı Kur'ân'ın isminin Kur'ân'ın bütününe ve aynı zamanda her bir bölümüne verildiği sonucuna varmıştır.

Müellif Kur'ân'ı, basitçe ifade etmek gerekirse, "Cebrâil (a.s.) aracılığı ile Hz. Peygamber'e gönderilmiş Yüce Allah'ın kelâmı" olarak tanımlamıştır. Bu da Kur'ân'ın

²¹⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 30. Basım (İstanbul, MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), s. 61. Cerahoğlu, *Tefsir Usulü*, 31. Basım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 35-35.

²¹⁵ Demirci, *Tefsir*, 62, Cerahoğlu, *Tefsir*, 38.

Hız. Peygamber tarafından yazılmadığını gösterir; çünkü Hız. Muhammed ümmî idi yani okur-yazar değildi. Kur'ân yazılı bir biçimde veya mushaf şeklinde indirilmemiş, ayetler Hız. Peygamber ve ashâbı tarafından doğrudan ezberlenmiştir; dolayısıyla şüphe barındırmamaktadır.²¹⁶ Kur'ân'ın kelime anlamı (lûgat), daimâ okunabilen demektir. Arapça olarak indirilmiştir, Nitekim Kur'ân bizzat kendisi tarafından Arabi ismi Kur'an'ın sıfatıdır. Kur'ân'da şöyle buyrulur. “Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”²¹⁷ “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”²¹⁸ Ayrıca Kur'an ismi, kelam-ı ilâhının hem lafzına hem de anlamına şamil bir müsemmadır.²¹⁹ Keza Kur'ân'ın bütünü de veya herhangi bir bölümünü de bu isimle ifade etmek mümkündür.

b) Tefsir

Tefsir kelimesi فَسَّرَ veya taklib tarikiyle سَفَّر köklerinden gelmektedir. فَسَّر sözlükte “bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve kapalı bir şeyi açmak” gibi manalara gelmektedir. سَفَّر masdarı ise, “aydınlatmak, ortaya çıkarmak, üzerindeki örtüyü açmak” gibi manalarda kullanılmaktadır. İstılâhî olarak “Kur'ân'ın lafızlarını, Arap dili ve edebiyatı açısından tahlil edip kendisiyle kastedilen manayı tespit etmektir”. Ya da “Müşkül olan lafızdan murat edilen şeyi keşfetmektedir”.²²⁰ Bu durumda teknik olarak tefsir; kendine ait metodoloji ile Kur'ân'ın anlamını ve hikmetini açıklama ilmi olarak tanımlanabilir.²²¹ Müellif ise tefsir kavramına dair görüş ve değerlendirmelerini Furkan sûresi 25/33. ayetinin tefsiri altında serdeder.

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا “Onların sana getirdikleri hiçbir temsil yoktur ki, (onun karşılığında) sana doğrusunu ve daha açığını getirmeyelim.”²²² Ayetinde de ifadesini bulduğu üzere tefsir açıklamak, tebyin etmek anlamlarına gelir.²²³

²¹⁶ Hamka, bu sonuca Bakara Suresini tefsir ederken ulaşmıştır. Bakara suresi 2/2. Hamka, *Tafsir*, 1/98.

²¹⁷ Yusuf Sûresi 12/2.

²¹⁸ Başka ayetler için bk. Rad 13/37, Nahl 16/103, Ta Ha 20/113, Şuara 26/195, Zümer 39/28, Fussilet 41/3, Şura 42/7, Zuhuruf 43/3, Ahkaf 46/12.

²¹⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/21.

²²⁰ Demirci, *Tefsir Usulü* . 19. Cerahoğlu, *Tefsir Usulü*, 240.

²²¹ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Arabiyye, 1995), II-6.

²²² Furkan sûresi 25/33.

²²³ “Hem onlar sana karşı herhangi bir mesel ile gelmezler ki, biz sana (onun karşılığında) doğrusunu ve tefsirin daha güzelini getirmiş olmayalım.” Furkan sûresi 25/33

Nitekim İbn Abbas (r.a) göre de tefsir, “tıbyandır”.²²⁴ Görüleceği üzere Muellif, tefsir kavramına dair ayrıntılı bir izaha gerek duymamıştır. Bunun sebebi bağlamında müellifin tefsiri ayette de zikredildiği üzere Kur'an ve sünnetin delaletine, sahabe ve tabiinden gelen sahih nakillere merbut sınırları oldukça kesin ve belirli bir beyan faaliyeti olarak değerlendirmiş olabileceği ihtimali öne sürülebilir.

c) Te'vil

Te'vil kelimesi رُجُو kökünden gelmektedir. Bu kelime ise sözlükte akibet ve varılan sonuçtur,²²⁵ geri döndürmek (*rucu'*) ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak manasınadır. ez-Zerkeşi (ö 795/1392), te'vili, “ayetin muhtemel olduğu manalardan birine rücu ettirilmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. ıstılâhî olarak ise “meşru bir sebep veya delilden ötürü, herhangi bir ayeti zahiri manasından alıp, bağlamından koparmadan kitab ve sünnete uygun manalardan birine sevk etmek” şeklinde tanımlamak mümkündür.²²⁶

el-Cürcânî (ö. 816/1413), *et-Tarîfât*'ta, te'vilin etimolojik olarak geri dönmek anlamına geldiğini belirtir. Ancak terminolojik olarak lafzı zahirinden alıp başka bir anlama dönüştürmek demektir. Başka bir anlamda ise te'vîl, daha çok Kur'ân ve sünnet ile ilgilidir.²²⁷ Daha detaylı bahsetmek gerekirse, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) “Mecmû'u Fetâvâ” kitabında te'vil teriminin üç tanımı olduğunu açıkça belirtmiştir: Birincisi, aynı kelime ile daha ilişkili olan, ters düşüyor bile olsa (ezoterik anlam) daha iyi bir kelime kullanılmasıdır (zahir lafız). Ezoterik anlam Kur'ân ve sünnette sıklıkla kullanılır. Örnek olarak A'râf Sûresi'nin 53. ayeti verilebilir.²²⁸ Bir diğer örnek ise Hz. Âişe'den (r.a) gelen şu rivâyettir. Hz. Peygamber rükuya eğilirken ve secdeye giderken daha fazla dua okumaktadır: سُبْحَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي “Yüce Allah'ım sen her şeyden münezzehsin, sana hamdolsun, Allah'ım beni bağışla”. Bu, Kur'ân'ın Nasr Sûresi'nin 3. ayetinde buyrulan te'vildir. İkinci olarak tefsir âlimlerinin çoğunluğu tarafından kullanılan tefsir anlamına gelir. Mücahid'in dediği gibi, “Doğrusunu söylemek gerekirse, bilgisi oldukça derin olan kişiler müteşâbih ayetlerin te'vilini

²²⁴ Ebu Tahir b. Yakub el-Fîrûz Âbâdî, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 263.

²²⁵ Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* İstanbul, Beyan Yayınları, 2016, I-314.

²²⁶ Demirci, *Tefsir*, 283. Cerahoğlu, *Tefsir*, 241.

²²⁷ el-Cürcânî, *Tarîfât* (Beyrut: Daru'l Kutub'l-İlmiyye, 1988), 50.

²²⁸ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ *İlle onun te'vilini mi gözetiyorlar? Onun te'vili geldiği (verdiği haberler ortaya çıktığı) gün*” A'râf sûresi 7/53.

bilir.” Burada kullandığı “te’vil” sözcüğü ile tefsir ve anlamın açıklamasını kastetmiştir. Üçüncü olarak, zahirî anlamdan bâtinî anlama ulaşmak demektir. Çünkü bunu gösteren bir ifade vardır. Bu terimin tanımı selef döneminde hiçbir şekilde bulunmamaktadır. Fıkıh, kelam ve tasavvuf âlimlerinin oluşturduğu gruptan müteahhirin döneminde son zamanlarda bilinmeye başlanmıştır.²²⁹

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), “Tefsir, te’vil’den daha geneldir. Te’vil, örneğin bir rüyanın tabiri gibi, daha çok tabir etme anlamında kullanılırken, lafız (üslup) hususunda tefsir daha kullanışlıdır. Te’vil daha çok kutsal kitaplarda kullanılırken, tefsir metindeki kelimelerin içerdiği anlamları bulmak için kullanılmaktadır” demiştir.²³⁰ Müellif te’vilin tanımını tefsir ile hemen hemen aynı şekilde yapmıştır.²³¹ Bununla birlikte tefsir ve te’vil’in geniş çaplı tanımlarını tefsirinde vermek istememiştir. İyi bir te’vil, Allah’tan hidayettir; nefsin peşinden gitmez. Çünkü te’vil “ilimde derinleşme” ve Allah’ın te’vil ilmini bahşetmesi sayesinde mümkün olabilir. Bu sebeptendir ki رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا “Rabbim ilmimi arttır” diye dua edilmesi tavsiye edilir.²³²

Bunun sebebi ise, Onun tefsiri farklı alanda bilgi birikimine sahip insanlar için bile oldukça açıktır ve anlaşılması kolaydır. Bununla birlikte, müellif taassup (fanatizm) tuzağına düşmekten kaçınmak istemiş olabilir. Çünkü bu tanım, Kur’ân ve tefsir âlimleri arasında farklılık gösterebilmektedir.

2. Esbâbu’n-Nüzûl

Nüzul; yukarıdan aşağıya inmek veya iniş manası ifade eder. Aynı kökten türemiş olan (انزال) ve (تنزيل) masdarları da indirmek manasına gelir. Ancak inzal, top yekün indirme, tenzil ise, parça-parça indirmek demektir. Terim anlamı ise; Hz. Peygamber’in risalet döneminde vuku bulan ve Kur’ân’ın bir veya bir kaç ayetinin ya da bir suresinin inmesine yol açan olay, durum ya da her hangi bir şey hakkında Hz. Peygamber’e sorulan soru demektir.²³³ Kur’ân’ın sureleri ve ayetleri arasındaki farklılıklar, Kur’ân’ın, daha önce bir defada vahyedilen kutsal kitapların aksine, parça parça vahyedildiğini göstermektedir. Esbâb-ı nüzûl iniş sebebi demektir, bir kısım

²²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ* (Riyad: Daru’l-Vafa, 2005), 4/68-69.

²³⁰ Bedreddîn Muhammed b.Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’ân* (Kahire: Dar Hadis, 2006), 415-416.

²³¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/33.

²³² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/581.

²³³ Demirci, *Tefsir Usulü*, 222.

olaylar sebebiyle inmesine bu isim verilmiştir. Kur’ân Kerimin bütün ayetleri muayyen ve müşahhas sebeplere bağlı olarak inmemiştir. Her ayet için nüzül sebebi. Nüzül sebeplerini bilmenin yolu sahih rivayetlerdir. Vâhîdî; (ö.468/1076) ve Süyûtî’ye göre; (ö.911/1505) sadece 600 kadar ayetin nüzülüyle ilgili bilgi bulunur. Diğer ayetlerle ilgili nakil bulunmaz.²³⁴ Müellif, o dönemdeki toplumun durumuna göre bazen uzun bazen ise kısa ayetlerin nâzil olduğunu ifade etmiştir. Bunun amacı ise gerçekleşen olay ile vahyedilen ayet arasındaki ilişkinin insanların zihninde sağlam yer edinmesini, sonrasında da olayla ilişkilendirilebilecek meselelerin şeri çözümüne katkı sağlayacak illet ve ilkelerin mümkün olduğunca somut bir biçimde ortaya konulabilmesini sağlamaktır. Nitekim müellife göre bu duruma Furkan suresi 32. ayetinde şu şekilde atıfta bulunulmuştur:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

“İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.”²³⁵

Müşrikler daha önceki kitaplarda olduğu gibi Kur’ân’da aynı şekilde birden indirilmesini istemişlerdir. Bun üzerine cevaben bu ayet nazil olmuştur. Buna göre peyder pey indirilmersi Hz. Peygamberin kalbine yerleşmesi ve onu da tertil üzere okuması için böyle indirildiği bildirilmiştir. Bir şeyin kolay ezberlenmesi veya anlaşılması için tane tane konuşulması, güzel teleffuz edilmesi gerekmektedir. Tertil de en yavaş okuyuş şeklidir. Yüce Allah inanmayanlara bu şekilde cevap vermektedir. Kur’ân 13 yıl boyunca Mekke’de, 10 yıl boyunca Medine’de parça parça nâzil olmuştur. Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasındaki irtibatın bir hikmeti vardır. Bu irtibat sonrasında ayetler sahâbîye okunur ve ezberletilir. Böylece ashâbı ile daha tesirli bir ilişki gerçekleşir.²³⁶ Müellif’e göre, Hz. Peygamber’den ayetlerin açıklamalarını dinleyen her bir sahâbî aynı düzeyde fikri seviye ve aynı düzeyde ezberleme kabiliyetine sahip değildi. Bununla birlikte sahâbînin bazıları ticarî faaliyetler yürütüyor ve ne yazık ki çok az boş zamana sahip oluyordu. Ashâb, Hz. Peygamber ile savaşa katılıyor, başka bir bölgeye ticaret yapmaya gidiyor veya Ebû Hüreyre (r.a) gibi ehl-i suffe’de olarak ilmî faaliyetlerde bulunuyordu.

²³⁴ Demirci, *Tefsir Usulü*, 222.

²³⁵ Furkan sûresi 25/32

²³⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/8.

Konu bağlamında "Bir dil veya bir ilim dalını öğrenirken, kelimeleri ezberleriz ve pratik yaptıkça o dil veya ilim dalını daha iyi anlar duruma geliriz ve deneysel olarak, dili veya ilim dalını öğrendiğimizi bizzat gözlemleriz. Bu yüzden her birey için bir bilgi üzerinde çalışmak ve adım adım anlayarak öğrenmek oldukça önemlidir." şeklinde atıf yaptığı gündelik hayata özgü bazı tecrübelerimizden hareketle konuya bir açılım sağlamayı murat etmiş görünmektedir.²³⁷ Sonuç olarak, müellif teorik olarak Kur'ân ilimlerinden olan esbâb-ı nüzûlü detaylı olarak açıklamamış ve esbâbu-n nüzûl için El-Ezher tefsiri'nde örnek vermemiştir. Çünkü bize göre bu tefsirin amacı, Endonezyalıların okumasını ve anlamasını kolay hale getirmektir. Bu yüzden esbâb-ı nüzûl'e dair bilgilere geniş yer verilmemiştir.

3. İ'câzü-l Kur'ân

Sözlükte acze düşürmek, aciz bırakmak anlamına gelir. Mucize de bu kökten türemiş, ism-i faildir (etken ortaaktır) ve peygamberlerin hasımlarını benzerini getirmekten aciz bıraktıkları şey anlamındadır. Kur'ân'ın icazından maksat da, onun, bütün insanları kendi benzerini getirmekten aciz bırakmasıdır²³⁸. Kur'ân'ın, sahip bulunduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerin meydana getirilememesi özelliği²³⁹ Kuranî icazın en belirgin yönü olarak tespit edilebilir.²⁴⁰

Müellif i'câzı tanımlarken zayıflatmak kelimesini kullanmıştır. Ona göre i'câz, bir kişiyi aciz bırakmak veya kopyalamak ya da taklit etmek; hatta rekabete girmek veya bundan da fazlası anlamına gelmektedir. Müellifin i'câz veya Kur'ân mucizesini tanımlaması, diğer âlimler ile hemen hemen aynıdır. Karşı tarafın yetersizlik veya zayıf kalması Kur'ân'ın kendisinin gerçek bir mucize olmasından kaynaklanır.²⁴¹ Öyleyse genel anlamda mucize veya i'câzü-l Kur'ân, Rasûlullah (s.a.v)'ın vahiylerinin kanıtı olarak Kur'ân'ın zorluğuna yanıt vermek konusunda, herhangi bir kişinin yetersizliği olarak tanımlanabilir. Kur'ân gibi bir kutsal kitabın oluşturulması, hem insanlar için hem de görülemeyen varlıklar (cinler) için imkansızdır. Bu zorluktan Kur'ân'da üç yerde bahsedilir; ilk olarak insanlar ve cinler için bütünüyle bir imkansızlık olduğu şöyle ifade edilmiştir. “ *De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir*

²³⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/8.

²³⁸ Demirci, a.g.e., *Tefsir*, 176.

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü-l-Kur'ân”, 21/ 403-406.

²⁴⁰ Mennâu'l- Kattân, *Mebâhis*, 250-251. Mustafa Muslim, *Mebâhis fî İ'câzü-l-Kur'ân*, (Riyad: Der Muslim, 1996), 14-15.

²⁴¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/13.

benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler."²⁴² İkinci olarak on sûre getirilmesi istenmiştir. "

Yoksa, "Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Yüce Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin. Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki, o ancak Yüce Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Artık siz müslüman oluyor musunuz?"²⁴³ ve üçüncüsü ise yalnızca bir sure getirilmesi istenmiş ve bir suresinin benzerinin bile getirilemeyeceği açık olarak şöyle ifade edilmiştir.

" Yoksa, Onu (Muhammed s.a.v) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin. "²⁴⁴

" Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır. "²⁴⁵

Bütün inanmayanlar onbeş asırdır Yüce Allah'ın kudreti karşısında acizliklerini sürdürmekte ve kıyamete kadarda böyle olacağı bilinmektedir. Müellif söz konuyu ayetleri misal vererek Kur'ân'ın icazı karşısında inanmayanların aczini hatırlatmaktadır. Ona göre i'câz, Kur'ân'ı yorumlarken incelenmesi ve öğrenilmesi gereken ilimlerden biridir. Bunun sebebini, i'câz'ın ilk olarak Araplar tarafından edinilen bir uzmanlık olduğundan, ikinci olarak anlam ya da mânânın doğruluğundan, yani kişinin zekâsı veya bilgi birikiminin genişliği fark etmeksizin Kur'ân ile rekabet edemeyeceğinden, üçüncü olarak da Kur'ân'ın insanlığa ders niteliğindeki tutumundan bahsederek açıklamıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ı isteyen müfessirlerin bilmeleri gereken üç esas oldukça önemlidir. Müellif i'câzı dört maddede özetlemektedir.

1. Fesâhat ve belâgat yönünden. Kur'ân bir dil yapısına, tona, üsluba ve etkileyici ve yüce bir kelime yapısına sahiptir. O dönemde yazılabilecek düz

²⁴² İsra Sûresi 17/88.

²⁴³ Hud Sûresi 11/13-14.

²⁴⁴ Yunus Sûresi 10/38

²⁴⁵ Bakara Sûresi 2/23-24.

yazı, şiir gibi herhangi bir edebî esere, nesir ve nazıma üstün gelebilecek düzeydedir ve zirvede bulunur. Kur'ân'ın dili, ana dili Arapça olan kişilerce bile yüce olarak görülmektedir. Bu, ilgili pek çok sahih rivâyet ve haberlerle açıklıkla teyit edilebilecek bir durumdur.²⁴⁶

2. Kur'ân faydalı olan birçok kıssa anlatmaktadır ve bu kıssalarla Kur'ân'dan önceki diğer kitaptaki kıssalar benzerlik göstermektedir. Bu kıssalar inen ve Allah rasûlünün tebliğ ettiği ilgili ayetler vesilesiyle sahabe-i kirâm başta olmak üzere müşrikler ve dahi Kur'an'a muhatap olacak herkesin dikkatine sunulmuştur. Ancak bu Hz. Peygamber'in ümmîliği ile ters düşmektedir. Hz. Peygamber'in geçmiş ümmetlere ve peygamberlere dair böylesine muhkem ve etkileyici bilgiler içeren kıssaları kendi dağarcığından anlatması imkânsızdır. Dolayısıyla kıssalar Kur'an muhataplarına sundukları insanlığın uzak geçmişine dair sahih bilgi, ahlaki mesaj ve ilkelerin yanı sıra Kur'anî icazın da bir şubesini teşkil etmektedir. İ'câz-ul Kur'ân aynı zamanda Yüce Allah'ın Hz. Peygamberin bildirdiği haberlerde de görülmektedir. Bu haberler kendisinden önceki gelişmelere dair olabilirken, Rum Suresi'nin ilk kısmında geçtiği üzere Roma'nın mağlubiyeti ve zaferi gibi gelecekte haber verme biçiminde de tezahür edebilir. Nitekim ilgili ayette durum şu şekilde tasvir edilmektedir: “Elif. Lâm. Mîm. Rumlar, yenildi. Arapların bulunduğu bölgeye en yakın bir yerde onlar, Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Onların bu yenilgilerinden önce de sonra da emir Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. Yüce Allah, dilediğine yardım eder, galip kılar. O, mutlak güç sahibidir, çok esirgeyicidir.”²⁴⁷
3. İ'câz-ul Kur'ân, evren ile ilgili olan ayetlerde de görülmektedir. Biçimi, oluşum süreci, gelişimi ile başlayarak, insan da dahi olmak üzere evrendeki çeşitli varlıkların yaradılışından bahsedilir. Tüm bunlara ait konular Kur'ân'da yer almaktadır. Bu da insanların daha derin araştırma yapması için teşvik niteliğindedir.
4. Edebî kapasite ve üstünlük açısından da insanlar aciz durumundadır. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde asrımız gibi teknoloji ve bilim gelişmiş

²⁴⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/ 15.

²⁴⁷ Rum Sûresi, 30/1-5.

değildi. O dönemde yazılan Kur’ân’da hiçbir ifade bozukluğu bulunmaz. Buna karşılık her türlü imkanın olduğu asrımızda bile böyle bir konuda teknoloji dahil aciz durumundadır. Hz. Peygamber ümmidir hiçbir eğitim almamıştır. Bir hocanın önüne oturup okumamıştır. Hiçbir medresede eğitim görmemiştir. Böyle olmasına rağmen onun tebliğ ettiği ilahi mesajların her açıdan mükemmelliği karşısında beşerin aczi müsellemler bir husustur. Bu durum vahyin Yüce Allah’a dayandığını göstermektedir. Bu i’câzlar arasında, genel bakımdan insanlar tarafından bilinen şeyler vardır. Özellikle belâgat ve fesahat gibi dil yapısı ile ilgili kısımlar, Arapça konuşanlar tarafından hissedilmektedir. Hz. Muhammed’e verilen bu mucize gözlerin görebileceği veya duyularla hissedilebilecek bir şey olmadığından, yalnızca kalp ile görülebilen ve insanı düşünmeye sevk eden bir şeydir.²⁴⁸

4. Kur’ân’da Nesih

Nesh sözcüğü “n-s-h” kökünden mastar olup, ilga etmek, yok etmek, manalarına gelmektedir.²⁴⁹ Keza “Nakl” (aktarma); bir yerden alıp, bir yere taşıma işlemine de nesh denildiği gibi “İzale” (giderme) ve “Tebdil ve tağyir” anlamlarını da ifade eden bir kullanıma sahiptir. Terim olarak bir kaç tane tanımı vardır.

Nitekim; "(1). Nesh, bir ayetin hükümünü, daha sonra nazil olan başka bir ayetle kaldırmak, (2) şer’i bir hükmün, bir başka şer’i delille kaldırılması, (3), şer’i bir hükmün sona erdiğini, Allah’ın kullarına bildirmesi (4), Mukaddem tarihli bir ayetin hükmünün, muahhar tarihli bir ayet ile değiştirmek (5), İslam’ın, fıtrat dininden uzaklaşan eski ilahi dinleri eski haline döndürmesi" şeklindeki terimsel izahlar bu çerçevede gündeme getirilebilir.²⁵⁰ Keza literatürde hükmü kaldırılmış ayete “mensuh”, hükmü kaldıran ayete ise “nesih” denilmektedir.²⁵¹

Kur’ân’da neshin varlığına işaret ettiği ileri sürülen beş ayet bulunmaktadır²⁵², bunlardan biri Bakara suresi 106. Ayettir. Nitekim ilgili ayette “Biz bir ayetin hükmünü kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Yüce Allah her şeye kadirdir” buyurulmaktadır. Hz.

²⁴⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/11-12.

²⁴⁹ Demirci, *Tefsir Usulü*, 230.

²⁵⁰ Remzi Kaya, *Kur’ân’da Nesih* (Bursa: Furkan Ofset, 2001), 23-25.

²⁵¹ Demirci, *Tefsir Usulü*, 230-231.

²⁵² Nahl Sûresi 16/101, Ra’d Sûresi 13/39, Hacc sûresi 22/52, A’la sûresi 87/6-7. Kaya, *Kur’ân’da Nesih*, 26.

Peygamber'in sünnetinden de neshin varlığına dair pek çok karine bulmak mümkündür. Nitekim Müslim'in naklettiği rivayete göre; “Kur'ân'ın bazı ayetleri birbirini nesh ettiği gibi, Hz. Peygamber de kendi sözünü nesh ederdi”. Görüleceği üzere bu rivayete de Kur'ân ve hadiste neshin varlığına açıkça işarete bulunmaktadır. Ne var ki neshin varlığını izah sadedinde pek çok akli delil de öne sürülmüştür. Bunları kaynaklarda bulmak mümkündür. Fakat İnsan, Yüce Allah'ın verdiği akıl, ilim ve imkanlar neticesinde bir takım neticelere ulaşabilir. Vahiy, ilim, akıl ve tecrübe insana bu konuda yardımcı olur.²⁵³

Nesih müellif tarafından iki farklı şekilde tanımlanmıştır. *İlki*, yok etmek veya kaybolmak, *ikincisi* ise çoğaltmak. Burada kâğıttaki bir not örneğini vermiştir. Kağıdı suya batırmış, kağıttaki not ıslandığı için yok olmuştur. Bu, mensûh yani “yok edilmiş” anlamına gelmektedir. Aynı durum notlardan oluşan bir kitabın içeriğinin bir başka kitaba geçirilmesi için de geçerlidir. Başka bir kitaba geçirilen kitaba kopyalamayla birlikte yok olmaya mensûh denildiği gibi yerine koyma veya kopyalama işlemine de nâsîh denir.²⁵⁴

Nesih kabul edenler bu temel felsefeden hareket etmekteydiler. Bu kanaatte olanlar çoğunluktadır. Kabul etmeyenler ise, konu ile ilgili ayetlerin, Kur'ân'da böyle bir duruma değil farklı anlamlara işaret ettiklerini savunmaktadır. Müslüman âlimler arasında neshin varlığını kabul etmeyenlerin en meşhuru Ebu Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'dir (ö. 322/934). Onun *Camîu't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzil* adlı eseri bu konuyu işlemektedir. Diğer taraftan, son devir İslam âlimleri arasında yer alan Ömer Rıza Doğrul'un da, “*Tanrı Buyruğu*” adlı Kur'ân mealinde, Ebu Muslim'in görüşlerine katılarak, benzer açıklamalarda bulunduğu gözlenir.²⁵⁵

Müellif en-Nâsîh ve'l-Mensûh'u, Bakara Sûresi'nin 106. ayetini yorumlarken nesih sözcüğünden çıkardığı bir örnek ile açıklamaktadır. Müellif mensûh'u “yok olmuş”, yani yazılmamış şeklinde yorumlamaktadır. Bu, Kur'ân'da mensûh ya da unutilan veya Hz. Peygamber'in unuttuğu bir ayet olduğu anlamına gelmemektedir. Yüce Allah bu ayeti aynı evsafı ya da çok daha uygun olan başka bir ayetle değiştirmiştir. Yüce Allah ayetin anlamının unutulmasını sağlamış ve unutturduğu ayeti o an itibarıyla icaza daha uygun, benzer ya da daha derin bir ayetle değiştirmiştir.

²⁵³ Kaya, *Kur'ân'da Nesih*, 26-30.

²⁵⁴ Hamka, *Tafsir Usulü*, 1/ 212-213.

²⁵⁵ Kaya, *Kur'ân'da Nesih*, 33-34, Demirci, *Tefsir Usulü*, 233, Cerahoğlu, *Tefsir Usulü*, 146.

Bu da mensûh, yani önceki mucizenin yerine farklı alternatifler koyulması, iyileştirilmesi anlamına gelir.

Diğer ayetler, mesala Bakara suresi 105. ayetinde “Kitap ehlinde ve Allah'a eş koşanlardan inkar edenler, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini istemezler. Yüce Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Yüce Allah büyük nimet sahibidir.” Müellife göre kâfirler ve ehli Kitap, Hz. Peygamber ve İslâm'dan hoşnutsuz ve kıskançtı. Çünkü Hz. Peygamber yaptığı Ezvec ve Hazrec kabileler bölünmüş ya da savaş halindeki eski halkları birleştirmek bulmuştur. Böyle durumlar şuan bize için büyük bir hikmet vardır. Ayrıca tatbiki bugün bizim için imanımızı ve kardeşliğimizi güçlendirmek ve kolayca kışkırtılmamak için bilgelik içerir. Kardeşlik varsa Allah'ın rahmeti gelmektedir.²⁵⁶

Sonunda Nahl suresi 101. ayeti, *“Bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimizde ki Allah ne indirdiğini gayet iyi bilir onlar, “Sen sadece uyduruyorsun” derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.”* Allah'ın, Kuran ayetlerini kademeli olarak indirdiğini açıklıyor. İslam hukuku kurallarında kademeli olarak ayetlerin gönderilmesi bunlar arasında sonra gelen önce geleni nesh etmesi ümmetine bir kolaylık içindir. İçki ayetleri arasında bir tedricilik bulunmaktadır. İçkiye alışmış olan birinin kademeli olarak bırakması sağlanmaktadır. Bu durum bir nevi kötülükleri veya hastalığı tedavi metodudur. Yüce Allah içkiyi birden haram etmemiştir. Kademeli bir metod uygulamıştır. İlk olarak Nahl suresindeki ayet, peşinden Bakara 219'daki ayet, sonra -Nisâ: 43 ve son olarak Maide: 90. ayetle kesin hüküm verilmiştir.²⁵⁷ Konuyla ilgili geniş araştırma yapan Kur'ân-ı Kerim'de Nesih isimli eserin yazarı hocamız ayetler arasında emir ve nehiy olmaması sebebiyle bu ayetlerin nesihten ziyade eğitim en son nazil olan Maide suresi zikredilmekle birlikte şu ayetler mensuhtur şeklinde konuyla ilgili ayetler arasında neshin olmadığını, Yüce Allah'ın kötülükleri önleemenin yolunda tedricilik metodunu öğrettiğini ileri sürer.²⁵⁸ Müellifin incelemesindeki nasîh sözcüğü aynı zamanda Casiye 29, A'râf 154 ve Hac 52'de de bulunmaktadır. Kur'ân âlimleri arasında tartışmaya yol açacak nâsih ve mensûh ile ilgili kısımları dahil etmemiştir. Bu tefsirin yazılış amacı Endonezya Müslüman toplumunun Kur'ân'ı anlamasını kolaylaştırmaktır.

²⁵⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/259.

²⁵⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/ 396.

²⁵⁸ Remzi Kaya, *Nesih*, 65-82.

5. Mekkî ve Medenî Ayetler

Kur'ân-ı Kerim ilk olarak Mekke de inmeye başlamış hicretten sonra Medine' de devam etmiştir. Mekki ve medeni surelerin bir takım özellikleri bulunur. Mekke de genellikle itikadi konular inzal edilmiştir. Medine de ise şeriatla ilgili bütün hükümler nazil olmuştur. İncelemeye aldığımız eserde konu üç açıdan değerlendirilmektedir . a) Vahyin nazil olduğu mekan dikkate alınarak yapılan taksim, Mekke'nin civarı olan Mina, Arafat, ve Hudeybiye gibi yerlerde nazil onlar Mekki, Bedir ve Uhut gibi Medine'ye yakın olan bölgelerde nazil olanlar Medeni addedilir. b) Hicret nazar-ı itibara alınarak yapılan taksim, c) Muhataplar nazar-ı dikkate alınarak yapılan taksim, Mekke ahalisinin büyük çoğunluğu kafir olduğu için ey insanlar ile hitap edilmiştir. Medine halkının çoğunluğunun inanmaları sebebiyle ey iman edenler ifadesi kullanılmıştır.²⁵⁹ Ayrıca çoğu tefsir ve usul âlimlere göre hicretten önce gelen ayetlere Mekki, hicretten sonra gelenlere Medeni denilmiştir.²⁶⁰ Zerkeşiye göre surelerin seksen beşi Mekki, yirmisi Medenidir,²⁶¹ Şüyûti'ye göre ise seksen ikisi Mekki, yirmisi Medeni, on ikisi ihtilafıdır.²⁶² Ancak yaygın kanaate göre surelerin seksen altısı Mekki, yirmi sekizi Medenidir. Mekki bir sure içinde Medeni ayetlerin, Medeni sureler içinde Mekki olanların bulunması mümkündür.²⁶³

Müellif, Kur'ân'ı okurken ve üzerinde çalışırken, Kur'ân'ın sûre ve ayetleri arasında içerik olarak farklılıklar olduğunu fark etmiştir. Bazı ayetler Mekke'de, bazı ayetler Medine'de vahyedilmiştir. Mekke'de vahyedilen ayetler, temel İslam akîdesini (inancı) güçlendirmek; diğer bir anlam ile tevhidi güçlendirmek amacı taşıyan özel ayetlerdir. Putperestliğe karşı çıkmak ve nesnelerin tanrılaştırılmasının önüne geçmek suretiyle, insanlığı, kültürün, törenin ve geleneklerin köleliğinden ve tartışılmayan tabuların taklit edilmesinden uzaklaştırarak hidayete davet etmektedir. Bu gibi şeylerin aksine İslam, mantığı ve zihni kullanarak derinlemesine araştırmayı emretmektedir.

Müellif tarafından tefsir edilen Medenî ayetler, fıkıh, teşri' (yasama), devlet ve sivil toplumu ilgilendiren tüm konularla alakalı muameleler olarak sınıflandırılmaktadır. Mesela, savaş durumu, devlet içi meseleler, barış ve anlaşma,

²⁵⁹ Cerahoğlu, *Tefsir Usulü*,. 65.

²⁶⁰ ez-Zerkeşi, *El-Burhân*, 187-188. Celâlüddin Abdurrahman Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Medina: Macma' el-Malik Fahd, 2005), 43-45.

²⁶¹ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, 194

²⁶² Süyûtî, a.g.e, I-50-59.

²⁶³ Abdurrahman Çetin, "Ayet", 4/242-244.

akrabalık ve aile ilişkileri, evlilik, boşanma ve barışma, miras, zekât ve hac ibadetleri ile birlikte toplumda adaleti tesis edecek tüm meseleler hakkındaki kurallar ve kanunların açıklanması ile Medenî surelerin ana konularını teşkil etmektedir.²⁶⁴

6. Muhkem ve Müteşâbih Ayetler

H-k-m kökünden türemiş "muhkem" kelimesi, “her hangi bir şüphe taşımayan, manası da apaçık olan kısım,²⁶⁵ engellenmiş dış etkilere karşı korunmuş, güvenilir, bozulmaz,²⁶⁶ sağlam kılınmış” gibi anlamlara gelir.²⁶⁷ Müellif şeriatın esasları olan muhkem ayetleri yorumlamaya ihtiyaç olmadığını savunur. Çünkü namaz, zekat, oruç, hac ve miras gibi konuları içeren muhkem ayetler açıktır. Kur’ân’da yer olan muhkem ayetler Kur’ân’ın esasını oluşturur. Bunlara “ümmül-kitap (kitabın esas, temeli)” denir.²⁶⁸

Müteşâbih ise birbirine benzeyen birey ve cüzleri bulunan şeylerle, kendisinde karışıklık ve iltibas bulunan şeye denir.²⁶⁹ Ayrıca kelime “bilinmezlik”, “kapalılık” ve “benzer anlamların tercihinde zorluk” anlamlarını da ifade eden bir kullanıma sahiptir.²⁷⁰ Muellife göre zât-ı ulûhiyet, hurûf-u mukatta’a gibi konular hakkındaki müteşâbihât ayetler, yorumlanması zor ayetlerdir. Müellif iki farklı yaklaşım göstermiştir; Te’vili mümkün olan ayetlerde te’vilde bulunmuş, hakiki manasını yalnızca Yüce Allah’ın bilebileceği ayetlerde ise tevakkuf yapmıştır. Te’vilde bulunma konusunda ısrarcı olsaydı, bağlamdan ve açıklanmak istenen ayetin anlamından uzaklaşabilirdi. Çünkü açık olmayan ve göze görünmeyen şeyler üzerinde konuşmanın belli sınırları vardır.²⁷¹ Bu sebepten dolayı, giriş bölümünde söylediği şekliyle müellif, selefî düşünce ekolüne bağlı kalmıştır.

Müteşâbih sıfatı mutlak olarak ilgili ayetlerin açıklamasının insanlar tarafından bilinemeyeceği anlamına gelmez. Kavram mutlak müteşâbih ayetler haricinde kalan ayetlerin tefsir ve tevili için tefsir ve Kur’ân ilimlerinin itkan seviyesinde öğrenilmesinin zaruretini ve önemine dikkat çeken bir hususiyete sahiptir. Nitekim âl-i

²⁶⁴ Hamka, a.g.e., *Tefsir*, 1/7-8.

²⁶⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur’ân*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 2/333-334.

²⁶⁶ Hayrettin Karaman, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5. Basım (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 1/490.

²⁶⁷ Şimşek, a.g.e., *Kur’an tefsiri*, 1/314.

²⁶⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/580.

²⁶⁹ Şimşek, *Hayat*, 1/314.

²⁷⁰ Demirci, *Tefsir Usulü*, 154.

²⁷¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/580-581.

İmrân suresi 7. ayetinde de bu duruma dikkat şu şekilde çekilmiştir: “*Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım ayetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasdır; diğerleri ise müteşabihdir*”. Müellifimiz Hamka’da bu önemli hususiyete dikkat çekmiş ve müteşabih bir ayetin çok farklı anlamlara ihtimali olabileceğini, o yüzden konu özelinde aşırı dikkat ve hassasiyet gösterilmesi gerektiğini açıklıkla ifade etmiştir. Bu durumu şu örneklerle teyit etmesi dikkat çekicidir: Kur’ân’da karı-koca arasındaki cinsel münasebet zahiren zikredilmemiş, meram yeri geldikçe mecazi bir takım kullanımlarla ifadeye yansıtılmıştır. İlgili ayetlerde yer verilen “*أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ*” “kadınlara dokunma” ya da “*مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ*” onlara dokunmadığın ya da birleşmediğin sürece” ya da “*الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ*” “er-rafasü” yataarken karı koca arasında şaka yapmak, konuşmak şeklindeki kullanımlar bu durumun açık örnekleri olarak zikredilebilir. Keza farklı ayetlerde yer verilen ve kişinin üzerini örten elbise anlamına “libasun” kullanımı daha da dikkat çekicidir. Hadd-i zâtında müteşabih kullanımlar olan bu ifadeler konu özelindeki ilahi hassasiyeti, nezaketi yansıttığı kadar müteşabih kullanımın hususiyetlerine dair de yeterince fikir vermektedir.²⁷² Müellif’e göre Maide suresi 6. ayette; “dokunmanın” iki anlamı vardır, şöyle ki; ayetteki “dokunmak” kelimesi fiziki olarak bir nesneye temas etmeyi ifade eden hakiki/asli/zahiri birincil anlamı kadar karı-koca arasındaki cinsel münasebeti deyimleyen mecazi bir kullanıma da sahiptir. Müellifimiz de ikincil yani mecazi anlamı tercih etmiş, bu anlamdan hareketle cinsel içerikli her dokunuşun abdesti bozacağına da hükmetmiştir.²⁷³

Müellif sahâbîlerin ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine de yer vermiştir. Hz. Peygamber’in sahâbîlerinden Abdullah bin Mesud (r.a) ve Abdullah bin Ömer (r.a) ve tabiin neslinden ez-Zuhrî, erkek ve kadın derisine dokunulduğunda abdestin bozulacağını söylemişlerdir. Bu aynı zamanda Şafii’nin de görüşüdür. Ancak sahâbîler’den Ali (r.a), Abdullah bin Abbas (r.a) ve tabiin neslinden Tâvûs ve Atâ’ya göre ise yalnızca dokunulma ile abdest bozulmaz. Bu, aynı zamanda İmam Hanefî ve ehl-i beytin de hemfikir olduğu görüştür.

Müellif, bu konudaki farklı görüşlere cevaben bir tercih yapmak durumunda kalmıştır. Bu iki görüş arasında seçim yaparken, İmam Buhârî (ö 256/870) tarafından anlatılan sahih hadisi temele alarak bir tercihte bulunduğu söylenebilir. Bazı

²⁷² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/580.

²⁷³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/618.

durumlarda Hz. Peygamber boy abdestini aldıktan sonra karısına dokunmuş, hatta kazara öptüğü bile olmuştur.²⁷⁴ Bu hadise dayanarak müellif, İmam Hanefî'nin görüşünü, İmam Şâfiî ve öğrencilerinin görüşüne tercih etmiştir. Bu nedenle bu tür cümleler birçok anlam ve yorum içermektedir. Bundan dolayı müteşabih ayetin anlamını bulmak, muhkem ayetin anlamını bulmaktan daha zordur. Dolayısıyla müteşabih ayetleri tefsir etmek daha büyük sevap elde etmeye layıktır. Yine de Hud suresi 36-37. ayetinde; *"Nûh'a vahyolundu ki: "Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık inanmayacak. Sakın onların yaptıklarına üzülmeyin! Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap, haktan sapanlar için bana başvuruda bulunma! Onlar boğulacaklar!"* buyurulmaktadır. Bu ayette Hz. Nuh'a (a.s) Allah'ın gözetiminde bir gemi inşa etmesi emrolunmaktadır. Bu ayette geçen "اعين" kelimesi gözler anlamında olup çoğuldur. Yani ikiden fazla gözü ifade eder. Allah her şeyi görmektedir. Ancak buradaki ifadenin çok sayıda göz mü yoksa sadece görme mi olduğunun tartışılması söz konusudur."²⁷⁵ Bu sebeple Hamka antropomorfizme²⁷⁶ düşme ihtimali olan bu gibi yerlerde müteşabih ifadeyi mümkün olduğunca en güçlü deliller müvacehesinde te'vil etmeyi tercih etmiştir; Bu tavrından hareketle müellifin, gereksiz bir tartışma alanı oluşmasını istemediği anlaşılabılır. Nitekim müellif, derin ve teferruatlı ilmi müzakereyi gerektiren müteşabih ifadeleri tartışmanın sadece ihtilafa yol açacağını özellikle hatırlatmıştır. Çünkü müellife göre, insanın elinde Yüce Allah'ın özelliklerini araştırarak yeterli güç, imkan ve araç yoktur.

B. TEFSİRÜ'L-EZHER'İN İNCELENMESİ

1. Tefsirin Rivayet Yönü

a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Tefsir metotlarından biri olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri. Belki de tefsîr bi'l-me'sur yönteminin önemli yönlerinden biri, bir ayeti tefsir ederken ilgili diğer ayetlerin

²⁷⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/618-619.

²⁷⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/44.

²⁷⁶ Teşbih kavramı Batı dillerinde antropomorfizm (insan biçimcilik) kelimesiyle karşılanmaktadır. Ayrıca "manevi varlıkları fiziki şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme, insana ait özelliklerin başka bir varlığa (Allah'a) aktarılması" anlamına gelmektedir. Mesala yaratıklara verilen sıfatları, mesala mevcut, hay, alım, kadir gibi kavramları Allahia atfetmek, bunun yanında, "Allah ma'dum, ölü, cahil, aciz değildir" şeklinde sözü edilen sıfatların karşıtı zat-ı ilahiyeyden neyfetmek suretiyle O'nun nitelendirmek teşbih sayılmaz. Ömer Faruk Harman, "Teşbih", 20/560-563. Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *D.İ.A.*, 2011, c. 20, s. 558-560. Bkz. Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 18.

de laletinden istifade etmek yani İbn Teymiyye'nin ifadesiyle Kur'an'ın Kuran'la tefsiridir. Konuyla ilgili bütün ayetler tesbit edilir ve nüzül sırasına göre sıralanıp bütünü dikkate alınarak bir tefsir çerçevesi teşekkül ettirilir. Kur'ân'ın hadislerle yorumlanmasının yanında sıklıkla başvurulmuş bir metottur. Bazı ayetlere başka ait ayetler tarafından açıklama getirilebilir.²⁷⁷ Konuyla ilgili Halid Abdurrahman el-Akk şöyle açıklama yapmaktadır. Kur'ân'ı müfessirlerinin çoğu, bir ayetin tefsiri yapılırken Kur'ân'ya yer alan konuyla ilgili diğer ayetleri de dikkate almanın zarureti ifade etmiştir. Bunun sebebi ise Kur'ân'ın içinde bahsedilen mevzuu ilgilendiren bir bölüm, bir başka bölümde açıklanmıştır ve bir bölümde kısaca bahsedilen bir ayet başka bir bölümde teferruatıyla açıklanmış olabilir.”²⁷⁸ el-Akk'ın yukarıda bahsedilen açıklamasına ilaveten şunları söylemek mümkündür. Ayetler ilk olarak varsa benzer ayetlerin delaletiyle açıklanmalıdır. Buna ilaveten Hz. Peygamberin hadisleri devreye alınır. Bu durum Hz. Peygamber'den beri kullanılmaktadır. Örneğin Resulullah'ın (s.a.v) En'am Sûresi'nin 82. Ayetindeki; *الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ* “İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.” “zulüm” sözcüğünü, Lokman Sûresinin 13. ayeti ile açıklaması gibi; *وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* “Hani Lokmân, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: “Yavrum! Allah’a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür.” Bu yorumlama biçimi sahâbîler, tabiin ve onlardan sonraki müfessirler tarafından da kullanılmış ve geliştirilmiştir.

Bu yöntemi sıklıkla kullanan müellifimiz de; *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا* “Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır.”²⁷⁹ ayetini, *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ* “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”²⁸⁰ ayetiyle tefsir ederek en kısa hamilelik müddetinin 6 ay olduğunu ortaya koymuştur. Aynı şekilde, *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ*

²⁷⁷ Muhammed Ali Es-Sabuni, *et-Tibyan fi ‘Ulûmi’l Kur’ân*, (Mekke: Seid Hasan Ebas Şarbatli, 1980), 63.

²⁷⁸ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlu’t-Tefsîr ve Kavâiduhu* (Beyrut: Dâr an-Nafâ’is, 1986), 79.

²⁷⁹ Ahkaf Sûresi 46/ 15.

²⁸⁰ Bakara Sûresi 2/ 233.

الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ “Meyte (Leş) ve kan (...) size harm kılındı”²⁸¹ şeklinde kanı mutlak olarak zikretmiş ancak başka ayette أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا “akıtılmış kan”²⁸² diyerek kanı “akıtılmış” sıfatıyla kayıt altına almıştır. O yüzden, haram olan kan hayvanı dalağı ve karaciğerinin içinde yer alan kan değil, bulunduğu mahalden dışarı çıkıp akan kandır.²⁸³ Bu bilgilere ilaveten tefsiri incelendiğinde müellifin mukaddimesinde de belirttiği üzere selefin yoluna uygun olarak sıklıkla Kur’ân’ın Kur’ân ile yorumlanması yöntemini kullandığı görülmektedir. Ne var ki bazı durumlarda bir ayetin diğer bir ayetle ilişkilendirilmesi kişinin yeteneğini aşan bir durum teşkil eder. O yüzden iki benzer ayet arasındaki tefsiri ilginin net bir şekilde ortaya konulması önem arz etmektedir. Nitekim müellifin de dikkate aldığı üzere klasik tefsir birikimimiz bu ilgiyi şu başlıklar altında tasnif ve tanzim etmiştir. Bu durumda, mukaddimesinde (giriş bölümü) bahsettiği üzere, bu tefsir selefi düşünce ekolü (mezheb) ile yazılmıştır. Tefsirinde sıklıkla Kur’ân’ın Kur’ân ile yorumlanması yöntemini kullanmıştır. Bazı durumlarda bir ayetin diğer bir ayetle ilişkilendirilmesi kişinin yeteneğini aşan bir durum teşkil eder. Ancak bazen de iki ayet birbirini yorumlamaktadır. Bu yöntemin kullanılmasını ikiye ayırabiliriz.

1) Mücmelin Tebyini

Mücmel, lügat manasından da anlaşılacağı gibi, müphem bir lafızdır. Ondan ne murat edildiği anlaşılamaz. Mücmel, kendisinden ne kastedildiği kapalı olup anlaşılması için ilave bir beyana ihtiyaç duyan lafız demektir. Bu tür nasların bir kısmı Yüce Allah, bir kısmı da Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.²⁸⁴ Müellif, lafız veya manayı ilgilendiren bir konuyla alakalı bir ayetteki cümleyi lafzın anlamını açıklayan diğer bir ayetle veya cümle ile detaylı olarak açıklamaktadır. Örnek olarak ise Tevbe Sûresi’nin 105. ayetini “De ki: “Çalışın, yapın. Yaptıklarınızı Allah da, Resûlü de, mü’minler de görecektir.” yorumlaması verilebilir. Bu ayette, insanlığa, Hz. Peygamberin kişisel çabalarını görmeleri için gayret etmeleri emredilmektedir. İnsanların sarf edebileceği çabaları açıklarken şöyle buyrulur. “De ki: “Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.” Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi

²⁸¹ Maide Sûresi 5/ 3.

²⁸² En’am Sûresi 6/145.

²⁸³ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 60 bsm (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 118.

²⁸⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 60.

bilmektedir.”²⁸⁵ Anlamını aldığımız ayet insanların durumuna açıklık getirmektedir. Müellif bu ayetle bağlantı kurarak, Yüce Allah’ın bizlere kapasitemiz ile gücümüz nispetinde ve de yeteneklerimiz doğrultusunda çalışmamız gerektiğini belirtmektedir demiştir. “Yetenekleriniz doğrultusunda çalışın, sizi ilgilendirmeyen ya da üstesinden gelemeyeceğiniz diğer işleri yapmayın ki zamanınız boşa harcanmasın” diye de eklemiştir.²⁸⁶ Ayrıca bir diğer misalde, İsrâ Suresi’nin 1. ayetidir. Nitekim ayette “*Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir.*” Buyrulmaktadır. Müellif bu ayeti Necm Suresi’nin 11-17. ayetlerinden yaptığı alıntı ile tefsir etmiştir. Ona göre, bu ayetler Resulullah (s.a.v)’in göklerden daha yüksekte olan Sidret’ül münteha’ya ulaşmasından bahsetmektedir. İlk kez Hira Mağarası’nda bulunduğu Cebrâil’in (a.s) gerçek biçimi ile burada ikinci kez buluşmuştur.²⁸⁷

2) Âmmın Tahsisi

Âmm sözlükte kapsayan, içine alan, genel demektir. Terim olarak ise âmm, tek bir manaya ve sınırsız sayıda varlığa delalet eden lafızdır. Nitekim tahsîs-i âmm sözlükte özel hale getirmek, sınırlamak, daraltmak demektir. Terim olarak ise tahsis âmm lafzın içine aldığı bazı fertleri kapsam dışına çıkarmaktır. Tahsis eden delile muhassıs, tahsis olunan delile ise muhassas denir.²⁸⁸ Mesala; “*fiili savaş halinde bulunan müşriklerin bulundukları yerde öldürülmesini emreden*”²⁸⁹ umumi bir ayet nazıl olmuş, ancak devamında gelen bir ayette de *kendilerine eman verilen müste’menlerin öldürülmemesi istenmiştir.*²⁹⁰ Buna göre birinci ayet, ikinci ayetle tahsis edilmiştir.²⁹¹

Kur’ân’da genel anlama sahip olan birçok ayet bulunmaktadır ve bu ayetler kasd-ı mahsus netleştirilmeden anlaşılabilecek veya uygulanabilecek ayetler değildir. Müellif, genelleme içeren bir ayeti açıklayabilmek için, onu tahsis edecek başka bir ayet indirildiğini ifade etmiştir. Örnek olarak ise Bakara Sûresi’nin 178; “*Ey iman*

²⁸⁵ İsrâ Sûresi 17/84.

²⁸⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/40.

²⁸⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/9.

²⁸⁸ Muhsin Koçak, vd., *Fıkıh Usulü*, 3 basım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 305 & 318.

²⁸⁹ Tevbe Sûresi 9/ 5.

²⁹⁰ Tevbe Sûresi 9/ 7.

²⁹¹ Koçak, *Fıkıh*, 311.

edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır”. ayetini yorumlaması verilebilir.

Bu ayette Yüce Allah cinayet suçu için kısasın farz kılındığını haber vermektedir. Bu emir genel olarak uygulanabilir, ancak tüm inananların kardeş olduğu ve barışçıl biçimde çözülebilecek bir durum karşısında öldürülen kişinin mirasçılarının katili bağışlamasının ve katilin yalnızca diyet ödemeye mecbur edilmesinin daha iyi olacağına dair bahsi geçen ayet ile Hucurât Sûresi’nin 10. ayeti arasında ilişki kurmuştur. Bunun gibi bir istisna veya tahsis Nisâ Suresi 42. ayette “*O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler*” tavsiye edilmiştir.

Bu ayet açıkça göstermektedir ki her cinayetin kısas ile cezalandırılmasına gerek yoktur. Zira cinayet kasıtlı olarak gerçekleşmediyse, ceza yalnızca kölenin azat edilmesi veya mağdur düşman (inançsız kimse gibi) olsa da diyetin öldürülen kişinin ailesine verilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir ve sonrasında katil olan kişi inananların kadın kölelerinden azat etmekle cezalandırılabilir.²⁹²

3) Cem ve Tefvik

Cem’ sözlükte dağınık şeyleri bir araya getirmek demektir. Terim olarak ise cem’, tearuz eden iki delile, çeşitli yollarla farklı mana kazandırmak suretiyle onlar arasındaki çatışmayı gidermek demektir. Tefvike gelince, bu -cem’e yakın olarak- iki farklı şeyi ortak bir ilgi aracılığıyla bir araya getirmek; uzlaştırmak, barıştırmak demektir.²⁹³ Kur’ân’da, sıklıkla bir ayet başka bir ayetle çelişiyor gibi görünmektedir. Ancak ayetlerin özünde çelişkili bir durum söz konusu değildir. Bunun sebebi de, Yüce Allah’ın, uyulması gereken kurallarla ilgili insanların kafasını karıştıracak ikilikler yaratması gibi bir durumun söz konusu olmayacağıdır. Bu gibi ayetlere rastlandığında, çelişir gibi görünen ayetler arasındaki uyuşmanın tespit ve tebyini için bilgili bir müfessire yardımına ve desteğine müracaat edilmelidir.

²⁹² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/82.

²⁹³ Koçak, *Fikih*, 435.

Hamka'da tefsiri'nde sıklıkla, çelişen hiçbir ayet olmadığını kanıtlamak için özel bir çaba sarf etmiştir. Bu çaba örneğin, Tûr suresi 21. ayetin yorumlanmasında görülebilir. Yüce Allah bu ayette şöyle buyurmaktadır: *“İman eden ve nesilleri de iman konusunda kendilerinin yoluna uyanlar var ya, biz onların nesillerini kendilerine kattık. Bununla beraber onların amellerinden hiçbir şey eksiltmeyiz. Herkes kazandığı karşılığında rehindir.”* Bu ayeti yorumlarken Abese sûresi'nin 34-37. ayetlerinin içeriğiyle ilişki kurmuştur.²⁹⁴ Abese suresi'nde mahşer günü geldiğinde, o gün kişinin kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağından, herkesin kendi meseleleriyle meşgul olacağından bahsedilmektedir. Tûr suresinde ise inançlı her kimsenin mahşer gününde çocukları ve torunlarıyla bir araya geleceği söylenmektedir.

Müellif her iki surede geçen ayetler arasında herhangi bir çelişki olmadığını ifade etmiştir. İlk aşamada insanlar Abese sûresi'nde bahsedildiği üzere kendi meseleleriyle alakadar olacakken, hesap vermeleri sona erdiğinde inanan her baba, kendisi gibi inançlı olan oğlu ve ailesi ile bir araya gelecektir.²⁹⁵

4) Ta'kîd

Ta'kîd sözlükte bağlamak, şeyleri düğümlmek, sağlam düğüm atmak demektir. Belağat terimi olarak “lafzında veya manasındaki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılır biçimde ifade edilmesi manasına gelir.”²⁹⁶ Bir şeyi daha fazla açmak, kesinlik ve gerçeklik kazandırmak ve o şeyin bellirsiz ve şüpheli kalması demektir.²⁹⁷

İncelemeye aldığımız tefsirde ayeti başka ayetle yorumladığı görülmektedir. Örneğin Yasin sûresi'nin 60. ayetini yorumlarken Fatır sûresi 6. ayetten alıntı yapar: *“Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır.”*²⁹⁸

²⁹⁴ “O gün insan kaçır kardeşinden. Annesinden, babasından. Karısından ve oğullarından! O gün onlardan her birinin başından aşkın bir işi, kendine yetecek bir derdi ve belâsı vardır.”

²⁹⁵ Hamka, Tafsir, 9/65 (Bkz. talak /boşanma durumu).

²⁹⁶ Meliha Yılıdan Sarıkaya, Sedat Şensoy, “Ta'kîd”, 39/57-458.

²⁹⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *el-Mufasssal fî İlmi'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y, s. 111-112.

²⁹⁸ Fatır Sûresi, 36/6

5) Kelimenin Anlamının Yorumlanması

Müellif kelimenin anlamını açıklama yaparken başka bir kelime ile açıklamaktadır. Tevbe sûresi'nde yer alan sadaka ayetinin anlamını vermiştir. *“Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”*²⁹⁹ Ayette geçen miskin kelimesini: “Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasbetmekte olan bir kral vardı.”³⁰⁰ ayetindeki miskin kelimesinin delaletiyle açıklar. Buradaki miskin yoksul, fakir, bir şeyi olmayan anlamında kullanmıştır. Daha sonra şu açıklamalarda bulunur. Ancak Kur’ân bizlere, fakir insanların da ticarî bir işe sahip olabileceklerine dair kılavuzluk etmektedir. Kehf sûresi'nin 79. ayetinde, tefsir âlimlerinin yarısının hızır olarak isimlendirdiği, Yüce Allah tarafından merhamet edilen ve bilgilendirilen bir kulun cevabı anlatılmaktadır. Hz. Musa (a.s)’ya, gemiyi niçin kusurlu hale getirdiğini açıklarken, geminin denizde balık tutan fakir kimselere ait olduğunu, yollarının üzerinde de insanların gemilerini çalmayı alışkanlık haline getiren bir kral olduğunu söylemiştir. Bu ayette, balıkçılık yapan ve geminin sahibi olan kişilerin fakir olduğuna dair bir işaret gösterilmiştir.”³⁰¹ Bu ayetler bağlamsal olarak benzer olmasalar da, Tevbe sûresi'nde var olan “miskin” sözcüğünün anlamını kavramak için Kehf Sûresi'nde bulunan “miskin” delaletinden istifade edilmiştir.

6) Konulu Tefsir

Konulu tefsir kısaca “Kur’ân’ın içinde bir konu hakkında bulunan ayetleri bir araya getirerek verilmek istenen mesajı ortaya çıkarmaktır.”³⁰² Bazı, müellifler aynı zamanda konusal yorumlama yöntemini de kullanmıştır. Müellifimiz ise bu metodu, diğer tefsir âlimlerinin sıklıkla kullandığı biçimde, tefsirin bütününde uygulamamıştır. Bir ayeti yorumlarken genellikle aynı konuyla ilgili diğer ayetlere de değinmiştir. Bu yöntem El-Ezher tefsiri'nde sıkça görülür. En’am sûresi'nin 8. ve 9 ayetlerinde.

²⁹⁹ Tevbe Sûresi 9/60

³⁰⁰ Kehf Sûresi 18/79.

³⁰¹ Hamka, *Tafsir*, 7/247. Bu durum K.S. Bakara 6. ayetteki «kâfir» sözcüğünü Hadid Suresi 20. ayetle birlikte yorumlamasıyla benzerdir, 6/129.

³⁰² Demirci, *Tefsir Usulü*, 296.

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (8)

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ....(9)

Ayetlerinde bulunan “melek” sözcüğünü yorumlaması örnek olarak verilebilir. “Melek” sözcüğünün özünü açıklamak için Enbiyâ sûresi’nin 20, 26, 27 ve 28. ayetlerini, Mümînûn sûresi’nin 7. ayetini, Zümer sûresi’nin 71. ve 75. ayetlerini, Kâf sûresi’nin 18. ayetinden, İnfitâr sûresi’nin 11. ayetinden, Ha-mîm Secde sûresi’nin 30. ayetinden, Zâriyât sûresi’nin 11. ayetinden ve Muhammed sûresi’nin 27. ayetinden delaletinden istifade etmiştir.³⁰³ Müellifin herhangi bir ayeti yorumlarken konuyla ilgili başka ayetlere de değinmesi üç farklı yöntemle olmuştur: a) Ayetin yazıyla, anlamıyla, sûrenin ismi ve ayetin numarasıyla birlikte tamamıyla alıntılanması. Ahzâb sûresi’nin 49. ayetini, Bakara sûresi’nin 227. ayetiyle yorumlaması örnek olarak verilebilir. b) Ayeti doğrudan aktarmak yerine o ayetle ilgili özet olarak anladıklarını yazması. Bu durum Tevbe sûresi’nin 144. ayetinin tefsirinde görülebilir. c) Ayetin ana düşüncesini ifade etmeden yorumlamak ve ilgili olduğu sure veya ayete değinmek. Misal olarak Naziât sûresi’nin 13. Ayetinin yorumlaması verilebilir. Müellif, bu ayeti şöyle açıklamaktadır: “*Oysa bu tek bir haykırış, (13. ayet) veya tek bir çılgılık veya tek bir sesleniş olacaktır. Yani zamanı geldiğinde, kıyamet saati göz açıp kapayana kadardır, belki de daha da kısa zamandadır. Nahl sûresi’nin 77. ayetinde ve Kamer sûresi’nin 50. ayetinde belirtildiği üzere, “emrimiz gözüün kırılması gibi tektir.*”³⁰⁴ şeklinde açıklamıştır.

b) Kur’ân’ın Hadislerle Tefsiri

Kur’ân’ın sünnet ile tefsir edilmesi en yaygın kullanılan yorumlama yöntemlerinden biridir. Kur’ân’ı anlarken cüzi anlam yerine külli anlam içeren İslâm’ın verileri ile ilişkili olduğunu ifade eden Şâtıbî’nin bu görüşünü Hâlid Abdurrahman el-Akk rivâyet etmiştir. Bunun anlamı da Kur’ân ayetlerini tefsir etmek gereklidir ve sünnet de Kur’ân’ın açıklanmasında önemli bir kaynaktır.³⁰⁵ Mesala Cuma namazını emreden ayet, lafız bakımından umumdur, Cuma suresi 9. Ayetinde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

³⁰³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/166.

³⁰⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/29.

³⁰⁵ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlu*, 126.

namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun), Buna göre ayet erkek, kadın, mukim, seferi, hür, köle, hasta ve sağlıklı bütün mükellefleri kapsamına alır. Ancak Hz. Peygamber bu mükelleflerden hasta, yolcu, kadın ve köleyi kapsam dışına çıkarmak suretiyle ayetin umumunu tahsis etmiştir.³⁰⁶ Yine de Kur'ân'da yer alan miras ayetleri akrabalık ilişkisi olan bazı kişileri mirasçı olarak gösterirken, Hz. Peygamber “لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ” : Katil mirasçı olmaz, hadisiyle bu kimselerden miras bırakanı öldüren katili mirasçılık hükmünden çıkararak umumi hükmü tahsis etmiştir.³⁰⁷ Aslına bakılırsa, bu durum yalnızca hukukî meselelerle ilgili değildir; aynı zamanda insan hayatına dair tüm meseleleri içermektedir. Hz. Peygamber nebevi görevlerinin en önemlilerinden biri olan tebyin vazifesi gereği birinci dereceden yetki sahibi olup gerektiğinde ayetleri açıklamıştır. Bu hususa giriş bölümünde şöyle işaret edilmiştir. *“Eğer bir kimse hukukî içeriği olan bir Kur'ân ayetini, Hz. Peygamber'in hadisleri kılavuzluğunda yorumlamazsa, bu yorum şeriatın çizdiği sınırların dışına çıkmış olacaktır. Bu yüzden, Allah'a ve O'nun resulüne inancı olduğunu iddia eden bir kimsenin, Kur'ân'ın hukukî ayetlerini Hz. Peygamber'in hadisleri ile çeliştiği halde, kendi isteği doğrultusunda yorumlamaya cüret etmesi oldukça yanlıştır ve mantıksızdır.”*³⁰⁸

Bu konudaki kararlılığı, Kur'ân'ı hadisleri göz ardı ederek yorumlayan insanların şeriat sınırlarını ihlal ettikleri yönündeki görüşlerinde görülebilir. O bu durumun aynı zamanda insanların inançları ile de ilgili olduğuna vurgu yapmaktadır. Hadisleri göz ardı ederek Kur'ân'ı yorumlayan kişilerin, inançlarıyla tutarsızlık gösterdikleri düşünülebilir. Yorumlarını açıklamak ve güçlendirmek için hadislerden çeşitli alıntılar yapmıştır. Bu alıntıları hem hukukla alakalı ayetleri hem de ibadetle alakalı ayetleri açıklarken kullanmıştır. Kur'ân'ın yorumlanmasında hadislerin sahip olduğu birçok işlev bulunmaktadır. İmam Şâfiî (ö 204/820) bununla ilgili beş farklı işlevden bahsetmiştir: Beyân-ı tefsir, beyân-ı tahsis, beyân-ı ta'yin, beyân-ı tesir ve beyân-ı nesih. er-Risâle'sinde, *beyân-ı işaret*'i de eklemiştir. Aynı zamanda İmam Ahmed bin Hanbel de dört farklı işlevden bahsetmiştir: *Beyân-ı te'kid*, *beyân-ı tefsir*, *beyân-ı tasri* ve *beyân-ı tahsis*. Tefsiri'nde bahsettiği işlevler de vardır ki bunları şöyle sıralamak mümkündür.

³⁰⁶ Koçak, *Fıkıh*, 66.

³⁰⁷ Koçak, *Fıkıh*, 66

³⁰⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/ 26.

1) Tahrir Beyân-ı Ta'kid

Beyân'-ı ta'kid veya beyân-ı ispat olarak da bilinen tahrir beyân'ı, bilindiği gibi tekrar eden bir sözcüğün ya da ayet cümledeki asıl maksatlarından biri, anlamı kuvvetlendirmektir.³⁰⁹ Tahrir Beyân-ı'de, Sünnet ve Kur'ân arasında benzerlik ve bağdaşma sağlanması gerekir. Sünnet, genel olarak *mücmel* ve aynı zamanda detaylar bakımından tafsil Kur'ân'ın içeriği doğrultusunda benzer veya aynı olan bir açıklama ile birlikte gelmelidir. Bu durumda Sünnet'in yeri, Kur'ân'da belirtilenleri teyit etmektir. Helal veya haram olan şeyler iki kaynaktan gelir: Kur'ân'da belirtilir, Sünnet ile de teyit edilir. El-Ezher tefsirinde üzerinde tartışılan mesele ile ilgili ek bir açıklama içermiyor olsa da, bazen ayetlerin içeriğiyle ilgili hadislere de yer verilir. Bu, ayetin metinsel anlamının teyit edilmesi veya desteklenmesi olarak görülebilir. Aşağıdaki hadis buna bir örnek olarak verilebilir: “Beş doğaüstü durum vardır: 1) Olacakları Yüce Allah dışında kimse bilemez, 2) Yarın ne olacağını Yüce Allah dışında kimse bilemez, 3) Rahimdeki kimse için ne tasarlandığını Yüce Allah dışında kimse bilemez, 4) Yağmurun yağıp yağmayacağını Yüce Allah dışında kimse bilemez ve 5) Kimse nerede öleceğini bilemez ve dünyanın ne zaman duracağını Yüce Allah dışında kimse bilemez.”³¹⁰ Bu hadis, müellif tarafından Ra'd sûresi'nin 8. ayeti olan “*Her dışının neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksik, neyi ziyade edeceğini Allah bilir. Onun katında her şey ölçü ile dir.*” ayetinin tefsirinde manayı desteklemek için kullanılmıştır.

2) Tefsir Beyânı

Tefsir beyanı “kapalı olan bir hususu açıklamak üzere gelen beyandır”.³¹¹ Beyân tefsiri ile hadisin kullanılması belirli bir ayette yapılan genellemenin (*mücmel*) detaylandırılması ve yorumlanması işlevine sahiptir. Bu işlevi mutlak kısıtlamalar getirerek (taklid) ve genel anlamı daha özel bir hale getirerek (*tahsis*) gerçekleştirmektedir. Böylece hadisin işlevleri şöyle sınıflandırılabilir:

i) Mücmelin Tebyini

Tebyîn-i mücmel genelin detaylandırılması anlamına gelmektedir. Hadisler, dünyayı ilgilendiren genel anlamlara sahip olan Kur'ân'daki ayetlerin açıklamalarının detaylandırılmasını sağlamaktadır. Bir kanunla mı yoksa bir ibadetle mi ilgili olduğuna

³⁰⁹ Demirci, a.g.e., *Tefsir*, 195.

³¹⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/67.

³¹¹ Koçak, *Fıkıh*, 421.

karar vermeyi sağlar. Bazıları buna *tafsilin beyanı* ya da bazıları ise *beyan-ı tefsir* demektedir. Bununla birlikte hadisler mücmel ayetleri detaylandırmaktadır. Şöyle ki ayetin halen gizli bir anlamı vardır ve icmalden kaynaklanan gizli anlamı ayrıntılı bir biçimde açıklamak için başka bir yol yoktur.

Günâh-ı kebâir/büyük günah kavramını içeren bahseden Nisâ sûresi'nin 31. ayetinin anlamının açıklanış biçimi buna örnek olarak verilebilir. Bu ayeti açıklarken Hz. Peygamber'in şu hadisinden alıntı yapmaktadır: Ebu Hureyre (r.a)'dan rivâyet edildiği şekliyle; Hz. Peygamber: “*Yedi büyük günahdan uzak durunuz*’ buyurdu. Sordular, ‘*Ya Resulullah hangi günahlardır onlar?*’ Şöyle cevapladı: ‘*Allah’a ortak koşmak, büyü ile uğraşmak, haklı sebepler bulunmadığı halde Allah’ın yasakladığı kişileri katletmek, faizcilik, yetimlerin malına göz koymak, vatan ve mukaddesat müdafaası gününde harp meydanından kaçmak, iyi ve namuslu kadınları zina ile suçlamaktır.*”³¹²

Bu ayette, Yüce Allah büyük günahlardan kaçınmanın gerekliliğine vurgu yapmış ancak bahsetmiştir; ancak bu büyük günahların tam olarak hangi eylemleri kapsadığından bahsetmemiştir. Bu sebeple müellif ayetteki kapalılığı gidermek başka bir ifadeyle ayetteki mücmeli beyan için biraz önce nakledilen hadis-i şerifi istihdam etmiştir.

ii) Âmmı Tahsis

Bu konuda hadis, ayetlerin ayrıntılarının belirtilmesi işlevine sahiptir. Tefsiri'nde, “İnanan her kimse verdiği tüm sözleri tutmakla yükümlüdür” şeklindeki beyanın yer aldığı Mâide Sûresi'nin 1. ayetindeki bir sözcüğü yorumlarken şöyle yazmıştır: Tüm “akd” veya “ukûd” sözleri, sözleşmeleri veya anlaşmalarının İslam dini tarafından tutulmasının ve yerine getirilmesinin zorunlu olduğu belirtilmiştir. Eğer söz tutulmaz veya inkâr edilirse, kişi gerçek bir mü'minin taşıması gereken özelliklerden uzaklaşmış olacaktır. Müellif bu ayete ilişkin yorumunu şu hadisle güçlendirmiştir: “Helâli haram, haramı helâl kılan sulh dışında, müslümanlar arasında sulh caizdir. Ve müslümanlar kendileri için oluşturdukları şartlara bağlıdır.”³¹³

³¹² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/31. Diğer bir ayet: Yasin sûresi 36/12, Sâffât sûresi 37/ 11 ve İsra sûresi 17/ 1.

³¹³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/ 33.

Yukarıdaki açıklamada Mâide sûresi'nde geçen “ukûd” sözcüğünün anlamı görülebilir: Bu ayette belirtilen söz sınırsız değildir; hadiste açıklandığı üzere eğer “akd” helâli haram yapan veya haramı helâl yapan bir söz içeriyor ise, bahsi geçen ayetin genellemesinin dışında kalır; bu durumda verilen sözün tutulması zorunlu olmaktan çıkar. Mâide sûresi'ndeki insanların ölü hayvanların etini yemesi ve kanını içmesinin yasak olduğunu beyan eden ayetin tefsirinde şu hadis alıntılanarak açıklanmıştır: “*Bizim için iki çeşit cesedi yemek ve iki çeşit kanı içmek caizdir: balıkların ve çekirgelerin ölümlerini yemek ve ciğerin ve dalağın kanını içmek.*”

iii) Mutlakın Takyîdi

Mutlak, cinsinin içine giren bir ferde ve fertlere tayinsiz ve şümûlsüz olarak delalet eden lafızdır. Mukayyed ise, cinsinin içine giren bir ferde ve fertlere tayinsiz ve şümûlsüz olarak delalet etmekle birlikte vasıf, hal, şart ve gaye gibi bir kayıtlı daraltılmış lafızdır.³¹⁴ Nitekim, hadisler ayetlerin mutlaklığını sınırlama işlevine sahiptir. Kur’ân’ın ayetlerinde var olan ve açıklanan şeylerin çoğu mutlaktır. Hadisler Kur’ân’ın mutlaklığını takyid etme veya sınırlama amacıyla kullanılır. Bu yüzden ayetlerdeki mutlak beyanların hadislerle sınırlanması tefsirinde sıklıkla görülen bir husustur. Örnek olarak teyemmümden bahseden Nisâ suresi 43. ayeti yorumlarken: Yüce Allah, “Bu durumlarda—o zaman- temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün” şeklinde inanan kimsenin yüzünü ve ellerini sürmesi (silmesi) gerektiğine değinmektedir. Bu ayeti şu hadisle açıklayarak sınırlandırmıştır: “*Yalnızca ellerinizi bir defa yere vurun, sonra ellerinizi çırpın ve avuç içiniz ile yüzünüzü meshedin.*” Bu ayette, “el” sözcüğü mutlaktır, çünkü hangi elden bahsedildiğine, hangi elin toprağa sürüleceğine dair bir sınırlama yoktur.³¹⁵ Bu hadisle birlikte, ayette bahsedilen “el” sözcüğünün mutlak gerekliliğini, bu eylem gerçekleştirilirken toprağa sürülmesi veya çırpılması gereken el ile ilgili sınırlama getirmiştir.

iv) Cem ve Tevfik

Metin yönünden bazen ayetler ve hadisler arasında farklılıklar veya çelişkiler olabilmektedir. Ancak özlerinde çelişki bulunmamaktadır. Zira Kur’ân’ın açıklaması

³¹⁴ Koçak, *Fıkıh*, 276 & 280. Demirci, *Tefsir*, 47.

³¹⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/83.

olan hadislerin Kur'ân'la çelişkili olması mümkün değildir. Diğer bir yandan, Rasûlüllah (s.a.v) tarafından haber verilen vahiylerin açıklamalarının kaynağı da aynıdır, yani Yüce Allah'tır. Bu durumda ayetin ve hadisin anlamı arasında bir uyuşma sağlamıştır. Kur'ân ve Sünnet arasındaki bu ilişki ve uyumu tefsirinde sürekli önemsedğini gördüğümüz müellif Maide suresinin 4. ayeti bağlamında ayetle nebevi uygulama arasında varmış gibi görünen bir çelişkiyi şu şekilde izaha kavuşturur: Bu ayetin açıklamasında şöyle demektedir: *“Ayeti derinlemesine incelersek, köpekler de dahil olmak üzere bazı hayvanların eğitilip, av için kullanılabileceği sonucunu çıkarabiliriz. Avcı olarak yetiştirilmek üzere yakalanan hayvanlara mukellibine denmektedir; avcılık yaptırmak için yetiştirilen ve eğitilen bazı hayvanlar anlamına gelmektedir. “Mukellibine” sözcüğü, köpek anlamına gelen “kelb” sözcüğünden türetilmiştir; bunun sebebi ise avcılık için en çok eğitilen hayvan köpektir.”*³¹⁶

Ayetteki açık, ifadelerden de anlaşılacağı üzere, köpek tarafından yakalanan bir hayvan yenilebilir. Bu durumda köpek avcı olarak yetiştirileceğinden, beslenmek ve eğitilmek zorundadır. Ancak bu durum, Medine şehrindeki tüm köpeklerin öldürülmesine dair verilen bir emirle ilgili olan hadis ile çelişiyor gibi görünmektedir. Bunun sebebi ise Cebrail (a.s), köpek bulunan bir eve girmeyi reddetmiştir. Bu ayet ve hadis arasında bir uyuşma sağlamak için müellif o dönemde Medine'deki tüm köpeklerin öldürülmesine dair verilen emrin altında yatan sebebi araştırmıştır. O verilen bu emrin sebebinin, o dönemde Medine'de yayılan kuduz hastalığı olduğunu düşünmektedir. Cebrail'in köpek bulunan eve girmek konusundaki isteksizliği, bu hastalığın bulaşıcı olduğuna dair vahiy aldığını gösteriyordu.³¹⁷ Bu sebeple, tüm köpeklerin öldürülmesi emrine dair Hz. Peygamber'in hadisi o dönemin koşullarıyla alakalıdır ve geçicidir (değişkendir). Bu durumda bu hadisin, insanların köpekler tarafından yakalanan hayvanı yemesine müsaade eden ayet ile çelişmesi söz konusu değildir.

v) Konuyu Hadislerle Tefsir Etme

Bu tefsir şekli, aynı konuyu ele alan birkaç hadis ile ayet arasında bağlantı kurularak yapılır. Bu durum tefsiri'nde kişinin anne babasına iyilik yapması ve itâat etmesinin gerekliliğinden bahseden, İsrâ Sûresi'nde yer alan, “Rabbin, sadece kendisine

³¹⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/83.

³¹⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 4/136.

kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine "of!" bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.”³¹⁸ Ayetinin tefsirinde görülebilir. Bu ayeti yorumlarken, anne babaya karşı tutum hakkındaki dokuz farklı hadisten alıntı yapmaktadır. Bu hadisler özünde, anne babalarına itâat etmeyen kişilerin “of” gibi tahammülsüzlük sözcüklerinin anlamından; inanan kişinin ölmüş anne babasına iyilik etmesi için takınması gereken dört farklı tutumdan; temel görevleri yerine getirmenin yanı sıra anne babasına iyi davranılması gerektiğinden; cihadın bir bölümü olarak anne babaya iyilik yapılması gerektiğinden, anne babaya itâatsizliğin en büyük günahlardan biri olduğundan, annenin çocuğundan iyi muamele görmeyi en çok hak eden kişi olduğundan ve cennetin annelerin ayaklarının altında olduğundan bahsedilmektedir.³¹⁹ Müellifin hadislerden yararlanma ve hadisleri kaynak gösterme yöntemi birkaç noktada ifade edilebilir.

- (1) Senedi ile birlikte hadisin bütününün metin içinde aktarılması: Ahzâb sûresi’nin 40. ayetindeki “Hatemü’n-nebi” sözcüğünü yorumlarken, Hz. Peygamber’in hadisinin tamamına yer vermiştir. Şöyle açıklamıştır: “*Enes bin Malik (r.a)’den rivayetle, Allah’ın Resulü şöyle demiştir: ‘Risalet ve Nübüvvet benimle sona ermiştir. Benim ardımdan bir öncü veya bir elçi daha gelmeyecektir, bu insanlık için zor bir durum gibi görünmektedir.’ Sonra şöyle devam eder, “Geride yalnızca mübeşşirat kalacaktır.” İnsanlar “mübeşşirat nelerdir?” diye sorduğunda Rasûlullah: “Müslümanların sadık rüyalarıdır. Bu rüyalar nübüvvetin bir cüzüdür.’ diye cevap verir.*”³²⁰
- (2) Senet hariç sadece hadisin metin kısmına yer verilmesi: Ahzâb sûresi’nin 35. ayetindeki “es-sâdikîne ve’s- sâdikât” kısmını yorumlarken, şu hadisi alıntılanmıştır: “*Dürüst olun, çünkü dürüstlük size iyilik getirir ve erdem sizi cennete götürür. Dürüstlüğü bırakmayan her kimse, hiç şüphesiz, Allah tarafından dürüst bir kimse olarak yazılacaktır. Nadiren de olsa yalan söylemeyin, çünkü yalan söylemek kötülüğün kılavuzudur ve kötülük sizi*

³¹⁸ İsra Sûresi 17/23

³¹⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/39-45.

³²⁰ Tirmizî, *Sunan Tirmizî*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Dar-l Me’arif t.y), “Rüyâ”, 32 (2272), 514.

cehenneme götürür. Ve yalancılığa alışan kimse her zaman yalan söyleyecektir ve yalancı olarak yazılacaktır.”³²¹

- (3) Hadisi nakleden sahabenin ismi zikredilerek ilgili rivayetin aktarılması: İsrâ sûresi’nin 23. ayetindeki “öf” sözcüğünü yorumlarken müellifin istifade ettiği Ali bin Ebi Talib (r.a) tarafından anlatılan hadiste Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah, bir kimsenin anne babasına karşı “öf” bile diyerek itâatsizlik ettiğini görürse, hiç şüphesiz ki anne babasına itâat eden kişinin ne yaparsa yapsın cehenneme gitmeyeceği gibi, anne babasına karşı itâatsiz olan kimse, ne yaparsa yapsın cennete giremeyecektir.”³²²
- (4) Allah Resulüne izafe edilerek sadece hadis metninin aktarılması: İsrâ sûresi’nin 32. ayetini yorumlarken şöyle demektedir: “Evliliği hak eden kızları olanlar için Yüce Allah Resulü şöyle demiştir: ‘Eğer dinini ve huyunu sevdiğiniz birine denk gelerseniz, kızınızı onunla evlendirin. Böyle yapmazsanız hiç şüphesiz fitne ve bozgunculuk çıkacaktır.’”³²³
- (5) Rivayeti nakleden hadis kitabına atıfla ilgili hadisin anlam ya da değerlendirme olarak aktarılması: Örnek olarak Âl-i İmrân Sûresi’nin 90. ayetini açıklaması verilebilir: Bu ayet Buhari ve Müslim tarafından anlatılan bir hadis ile açıklanmıştır: “Kâbe esasen temeli atılmadan önce bir melek tarafından inşa edildi. Bundan 40 yıl sonra ise Mescid-i Aksa inşa edildi.”³²⁴
- (6) Hadisin senet ve metin tahliline tabi tutulmak suretiyle aktarılması: Müellif Ahzâb Sûresi’nin 36. ayetini yorumlarken, şu hadisi rivâyet etmiştir: “Kufuv” Arapça’da ‘eşitlik’ demektir, Araplar, yarım için başka bir yarım, kabile için kabile, adam için adam anlamına gelen “kufuv”u bir ilke olarak görmektedirler.” Müellifin yaptığı araştırmaya göre bu hadisin doğruluğu meçhuldür. Ebû Hatim bu hadisin gerçek olmadığını açıklamıştır. Meşru hiçbir kaynak bulunmamakla birlikte, el- Dârekutnî de “el-’Îlal” de bu hadisin geçerli olmadığını belirtmiştir.³²⁵ Bununla birlikte daha derinlemesine baktığımızda, Hamka’nın her ayetin tefsirinde hadisleri

³²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Salih er-Rechi (Saudi: Beytül Efkâr, 1998), “Birr”, 29 (6094), 1177. Muslim, “Birr”, 2607, Alamiyee 4719.

³²² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/40.

³²³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/59.

³²⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 4/15.

³²⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/37.

kullanmadığını görebiliriz. Nitekim Hz. Peygamberin ayetlere yönelik beyanının sınırlılığı dikkate alınrsa her ayete ilişkin bir hadis bulmak ta mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak, Hamka'nın tefsirinde hadislerle istişhada önem verdiğini ancak buna gerektiği zaman gerektiği kadarıyla yer verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim o çok sınırlı olmak üzere gerektiğini düşündüğü zaman naklettiği bir hadise dair teknik detaylara yer vermiştir. Bu durum mümkün olduğunca sade, basit ve mesaja odaklı tefsir yöntemiyle uyum içindedir.

c) Sahâbîlerin Sözleri ile Ayetleri Tefsir Etmesi

Sahâbîlerin sözleriyle yapılan Kur'ân yorumlamaları veya sahâbîler tarafından Kur'ân hakkında yapılan açıklama mahiyetindeki yorumlar, kelimenin anlamı, nüzülü, mücmelin açıklanması, hukuk, akîde, ibadet ve insan hayatına dair tüm kuralları başka bir ifadeyle Kur'ân'da geçen tüm konuları kapsamaktadır. Sahâbîlerin yaptığı açıklamaların derecesi, merfu ve mevkuf gibi, hadislerin derecesi ile aynıdır.³²⁶ Mesela Mücâhid, Sa'id ibn Cübeyr, Ebu Âliye, ve diğerlerinden nakledilen rivayete göre; Bakara suresi 37. Ayetindeki ”فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ” kelimâtin” lafzı ile kastedilen anlam, A'rafsuresi; ayet 23. ayete beyan edilmektedir. Nitekim ilgili ayette Hz. Âdem (a.s) ve eşi Havva (a.s)'nın yasak ağaca dokunduktan sonra diledikleri af duası yer almaktadır.³²⁷

Müellif sünnete gönderme yapmanın dışında, sahâbîlerin yorumlarını da atıfta bulunmuştur. Bunun sebebi ise sahâbîler Rasûlüllah (s.a.v)'e ayetler indirilirken hazır bulunmuşlar, izlemişler ve Hz. Peygamber'in açıklamalarını dinlemişlerdir; dolayısıyla belirli ayetlerin nüzül ortamı hakkında bilgiye sahiptiler. Onun görüşüne göre, sahâbîlerin şariat kanunları üzerindeki yorumları, hadis yorumları ile neredeyse aynıdır. Çünkü sahâbîlerin görevlerini doğrudan peygamberden aldıklarından emindir. Ne var ki önemine rağmen eğer sahâbî kendi fikrine göre yani içtihatına göre konuşuyorsa bu takdirde çok titiz bir değerlendirme yapılmalı ve yapılan araştırma sonucu kabulü mümkünse kabul edilmeli aksi halde değerlendirmeye dahil edilmemesi

³²⁶ İbnü's-Salah, *Ma'rifetü Envâ'i 'İlmi'l-Hadîs* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1986, s. 45-46.

³²⁷ Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer Ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l- Kütüb, 1997), I-370.

daha uygundur.³²⁸ Aynı zamanda tabiin neslinin de yorumlamaları bulunmaktadır. Tabiin'i sahâbîlerin yorumlarına nazaran daha eleştirel değerlendirmelerden geçirerek üçüncü kaynak olarak kullanmaktadır. Bu durum özellikle Yahudilerin ve Hristiyanların hikâyeleriyle ilgili meselelerde ağır basmaktadır.³²⁹ Bu durumda müellif sıklıkla Ebû Bekir (r.a), Ömer bin Hattab (r.a), Osman bin Affan (r.a), Ali bin Ebi Talib (r.a), Abdullah bin Abbas (r.a), Ubeyy bin Kâ'b (r.a), Abdullah bin Mesud (r.a), Âişe (r.a) ve diğer sahâbîlerin görüşlerinden rivâyet etmiştir. El-Ezher tefsiri'nde sahâbîlerden yapılan birtakım alıntılar, somut şekilde sınıflandırmak gerekirse birkaç bölümde incelenebilir:

1) Esbâb-ı Nüzûl ile İlgili Sahâbîlerin Yorumları

Sahabe yorumlarına müellif önemli bir yer vermektedir. Klasik tefsir literatüründe de olduğu üzere müellifimiz de ayetlerin nüzûl sebebi ve ortamına ilişkin sahabe görüş ve değerlendirmelerini özel olarak dikkate alır. Müellife göre ayetlerin yorumlarını Hz. Peygamberden sonra en iyi bilen sahabelerdir. Onların görüş ve yorumlamaları ayetleri anlamada en iyi etkindir. Sahâbî olmayanlardan yapılan rivayetler olması halinde, bu rivayetlerin uydurma olabileceği ihtimaline karşı doğruluk seviyeleri sorgulanmalıdır. Abdullah bin Abbas' (r.a)'ın Abese suresi'ndeki esbâbü'n-nüzûl alıntısı örnek olarak verilebilir. Bu husus müellifin tefsirinde şöyle geçmektedir "Ebu Cafer Taberî'nin anlattığı ve aynı zamanda İbn Ebi Hâtim tarafından da anlatılan ve Abdullah bin Abbas (r.a) tarafından nakledilen bir rivâyete göre, Hz. Peygamber, Utbe bin Rebâa, Ebû Cehil ve Abbas bin Abdülmuttalib gibi bazı ileri gelen Kureyşlileri inanmaya istekli olsunlar diye İslam dininin doğasını açıklamak için etrafına toplamıştır. O anda kör bir adam gelir, bu adam Abdullah bin Ümmü Mektum (r.a) olarak bilinmektedir. El yordamı ile meclisin ortasına girer. Resulullah (s.a.v) yüzünü ekşitir ve sırtını döner."³³⁰ Nüzûl ile ilgili rivâyetler dikkatle incelendiğinde müellifin ayetleri yorumlarken rivayet tefsirlerinden Taberi ve İbn-i Kesir'den yeterince yararlandığı anlaşılmaktadır.

2) Ayetten Çıkarılan Sonuç İtibariyle Sahâbîlerin Yorumları

³²⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/30-31.

³²⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/33.

³³⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/43.

Sahâbîler dönemindeki yorumlama kaynakları arasında re'y ve içtihat gösterilebilir.³³¹ Re'y ve içtihat, ayetleri anlama konusunda zorlandıklarında sahâbîler tarafından başvurulmuş bir anlama ve anlamlandırma biçimidir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Kur'ân'da ve hadislerde gayba dair bir izah bulamadıklarında bu yola başvurmuşlardır. Sahâbîlerin bu yorumlamaları, müellif'in, tefsirinde sıklıkla yaptığı alıntılardandır. Mesela, Zariyât sûresi'nin 1-4. ayetlerini yorumlarken yaptığı alıntı buna örnek olarak verilebilir. Müellif, Ali bin Ebi Talib (r.a.)'den şu alıntıyı yapmıştır: "Bir gün Ali bin Ebi Talib (r.a) Kufe'de kürsüye çıkmış ve 'Yüce Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgili bana ne sormak isterseniz sorun, memnuniyetle cevaplayacağım' demiştir. Sonra İbnü'l-Kev isimli biri gelmiş ve 'Ya Emire'l-mü'minin, şu ayetin açıklamasını sormak istiyorum: *'Tozun en güçlü nefesinin uğruna'* (Zâriyât suresi) dedi. Ali, "O rüzgârdır" diye cevapladı. Sonra *'Yağmur yüklenenlere'* ayetinin açıklaması nedir? Diye sordu. Ali, 'Buluttur' diye cevapladı. Sonra yine sorar, *'Kolaylıkla denizde yol alanın uğruna'* ayetinin açıklaması nedir? Ali, 'Onlar gemilerdir' diye cevapladı. En sonunda, *'Dertleri dağıtanların uğruna'* ayetinin ne anlama geldiğini sordu. Ali, 'Onlar meleklerdir' diye cevapladı."³³² Yukarıdaki alıntıdan görülebileceği üzere, Ali (r.a) ayetlerin içerdiği anlamları diğer ayetlere, hadislere veya Arapça'nın şiirselliğine dayandırmadan, tamamen kendi bakış açısıyla yorumlamıştır. Bazı durumlarda da sahâbîlerin içtihat denilen yorumlamaları da bulunmaktadır. Ancak bu yorumlar sahâbînin Arapça'nın şiirselliğine dair veya söz konusu ayetin vahyedildiği durum hakkındaki bilgilerine dayanmaktadır. Bu duruma müellif'in Tevbe sûresi'nin 117.³³³ ayetinde bulunan "zor" kelimesinin anlamı ile ilgili yorumu örnek olarak verilebilir. Bu kelimeye açıklama getirmek için, Ömer bin Hattab'ın o ayetin vahyedildiği döneme ve o dönemdeki koşullara dair bilgisi doğrultusunda yaptığı açıklamalarından rivâyette bulunmuştur. Tefsirinde bu hususu tam olarak şöyle ifade etmiştir: Abdullah bin Abbas (r.a), Ömer bin Hattab'a (r.a), o zor zamanları sordu, Ömer de şöyle cevapladı: Hz. Muhammed (s.a.v) ile Tebük Seferi'ne aşırı bir kuraklık döneminde çıktık. Sonra bir yerde durduk. Boğazlarımız kupkuru

³³¹ Zehebi, *et-Tefsir*, 2/57.

³³² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 7/ 6.

³³³ "فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ" ayetinde : "Şu bir gerçek ki Allah, peygambere ve-içlerinden bir grubun kalpleri kaymaya yüz tutup, arkasından Allah tövbelerini kabul buyurduktan sonra- o sıkıntılı zamanda peygambere bağlılıklarını koruyan muhacirlere ve ensara lütfuyla muamele etti. Allah onlara karşı çok şefkatli ve merhametlidir."

olmuş, boynumuzu dik tutamaz hale gelmiştik. Birisi deveyi öldürmüş, suyunu içmek için hörgücünü sıkıyordu. Bu kuraklığa daha fazla dayanamayarak, Ebû Bekir (r.a) Hz. Peygamber'e 'Ey Allah'ın resulü, Yüce Allah senin dualarını karşılıksız bırakmayacağına söz verdi, ne olur bize rahmetini bağışlasın' dedi. Resulullah (s.a.v) dua etti, dua ederken ellerini yukarı kaldırdı ve yağmur düşene kadar da indirmede. Ardından çok kuvvetli bir yağmur yağdı. Telaşla, herkes kaplarına su doldurdu. Yağmur durduktan sonra yağmurun yalnızca bizim durduğumuz yere yağdığını fark ettik.³³⁴ Ömer bin Hattab (r.a) hadisten, ayette geçen "zor" sözcüğünü Hz. Peygamber ile katıldığı Tebük Seferi sırasında edindiği tecrübe doğrultusunda tanımlamıştır. Bu yorumlama biçimi makuldür ve bu biçimin ayetin bağlamı incelenerek her yorumlamada bulunması gerekir.

d) Kur'ân'ın Tabiin Sözleriyle Tefsiri

Tabiin nesli, Resullah'a (s.a.v) inanmış olan sahâbîlerle buluşmuş, onların dinî (Kur'ân) bilgilerini öğrenmiş Müslümanlardır. Tabiin dönemindeki yorumlamalar çok hızlı bir gelişim süreci geçirmiştir.³³⁵ Bunun sebebi, sahâbîler dönemindeki tefsirin ulemâ ve İslam hakimiyetindeki bölgelerin farklı yerlerindeki tabiin nesli tarafından oldukça iyi anlaşılmasıdır. Mesala Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), Sa'd b. Cübeyir (ö. 94/713) , ve diğerlerinden rivayet edilene göre, Bakara suresi 37. Ayetindeki " فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ " "kelimâtin" lafzı ile kastedilen anlam, A'rafsuresi; ayet 23. aytele beyan edilmektedir. Nitekim ilgili ayette Hz. Âdem (a.s) ve eşi Havva (a.s)'nın yasak ağaca dokunduktan sonra diledikleri af duası yer almaktadır.³³⁶ Şeyh Muhammed Ali es-Sâbûnî, tabiin neslindeki Müslüman âlimlerin sayısının, sahâbîlerden çok daha fazla olduğunu belirtmiştir. Sahâbîlerden, kendilerinden sonraki nesiller yorumlarından faydalansınlar diye Kur'ân'ın yorumlanmasına çok büyük katkılar sağlayan birçok müfessir çıkmıştır.³³⁷ Sonrasında ise bu süreç, sahâbîlerden Kur'ân'ın yorumlanması ile ilgili bilgileri öğrenen tabiin neslinin yorumları ile devam ettirilmiştir.

el-Ezher Tefsiri'nde, tabiin neslinin yorumlamalarına dayanan birçok kısım bulunmaktadır. Mesela, Yasin sûresi'nin 12. ayetindeki sözcükleri yorumlarken müellif, öne çıkan tabiin nesli âlimlerinden Katade'nin görüşlerinden rivâyette

³³⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/72.

³³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l*, 1/27.

³³⁶ İbn Kesîr, *Tefsir*, 370.

³³⁷ Es-Sabuni, *et-Tibyan*, 341.

bulunmuştur. Örneğin bu ayeti tefsir ederken şu açıklamaya yer vermiştir: “Katade’ye göre ayetin manası şöyledir: Ey Âdemoğlu! Eğer Yüce Allah sizi bağışlamak isterse, rüzgârda savrulan kumlarla birlikte sizin izinizi sürer. Ancak hayır, Yüce Allah attığınız her adımı sayar, günahlara giderken attığınız adımları da sayar. Yüce Allah’a doğru attığınız adımı da, günaha doğru attığınız adımı da bilir. Bu yüzden eğer zamanınız varsa, doğru yoldan ayrılmayın.”³³⁸ Bazı bölümlerde ayeti tabiin neslinin görüşlerini kullanarak yorumlarken, tabiin nesline ait birkaç farklı görüşten alıntı yapmaktadır. Örnek olarak hicret etmeyi teşvik eden Ankebut Sûresi’nin 56. ayetini yorumlaması verilebilir. Bu ayeti yorumlarken müellif, Said bin Cübeyr ve Atâ bin Ebu Rebah’ın, bu ayetin yalnızca Mekke’den Medine’ye değil, herhangi bir yerden bir yere hicret etme konusunda da geçerli olduğuna dair görüşlerini rivâyet etmiştir. Kişi bulunduğu yerde dinini yaşama konusunda kısıtlanmış hissediyorsa, ülkeyi derhal terk etmelidir.³³⁹

Müellif aynı zamanda Nisâ Sûresi’nin 31. ayetinde, büyük günahlarla alakalı tabiin nesli vaizinin görüşlerini nakletmiştir. Dahhâk’a göre büyük günahlar, Allah’ın kişileri bu dünyada ve öbür dünyada cezalandırmakla tehdit ettiği şeylerdir. Süfyan-ı Sevri’ye (ö. 161/778) göre, bahsedilen büyük günahlar kulun diğer kullarla arasındaki kötü ilişkidir. Hüseyin İbnü’l-Fadl’a göre ise büyük günahlar Kur’ân’da açıkça belirtilen günahlardır.³⁴⁰ Müellif Tabiin’e ait farklı görüşlerden alıntı yaparken hepsini irdelememiştir. (bir görüşü seçmek ve güçlendirmek) Alıntı bu durumda yalnızca okuyucunun hangi görüşlerin daha güçlü olduğuna karar vermesi için imkân sağlamak amacıyla yapılmıştır. El-Ezher tefsiri’ndeki tabiin neslinin görüşleri referans verilerek yapılan birkaç farklı yorumu inceledikten sonra, müellif’in alıntının kaynağını açıklamadığı, dolayısıyla alıntıların güvenilirliğinin daha derin çalışma ve eleştiri gerektirdiği sonucunu çıkarabiliriz.

e) Kur’ân’ın İsrâiliyat ile Tefsiri

İsrailiyyat eski ilahi kitaplardan alınan bilgiler veya ehl-i kitap âlimlerinin görüş ve yorumlarıdır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra, sahabe devrinden itibaren, İsrailiyyat denilen menkulat, ekseriya Kur’ân-ı Kerim’de, kısa ve kapalı olarak zikredilen

³³⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 7/116.

³³⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/18.

³⁴⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/33.

kıssalar etrafında dönmüştür. Yahudi ve Hristiyan kültürünün dayanağı olan Tevrat ve İncil'deki kıssaslarla, Kur'ândaki kıssalar arasında bazı benzerlikler bulunsa da bunlar delil olarak kabul edilemez. Bunlar üç kısma ayrılır. 1) Sıhhati bilinip, kitaba muvafık olanlar, bunlar makbul haberlerdir, 2) Yalan olduğu bilinip, kitaba muhalif olanlar, bunların rivayeti asla tecviz edilemez, 3) Sıhhatini tam olarak bilemediğimiz, bu bakımdan ne kabul ettiğimiz ne de yalanlayabildiğimiz rivayetler, İslami tefsirdeki ihtilaflar buradan çıkmaktadır.³⁴¹ El-Ezher tefsiri'nde müellif aynı zamanda sahâbîlerin isrâiliyat içeren rivâyetlerine de yer vermiştir. Müellif, sahâbîlerden yaptığı bu gibi alıntılara onların diğer sözlerine nazaran daha eleştirel yaklaşmıştır. İsrâiliyatı alıntı yaptıktan sonra müellif, eleştirisini yapmayı ve bu anlatılara karşı çıktığı noktaları açıklamayı da ihmal etmemiştir. Müellif, şeytanın cennetteki Âdem (a.s) ve Havva (a.s)'yı doğru yoldan saptırmasından bahseden “Dedik ki: Hepiniz cennetten inin! Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.”³⁴² ayeti yorumlanırken, Abdullah bin Mesud (r.a) ve bazı diğer sahâbîlerin sözlerine dayanan bir hikâyeyi alıntılanmıştır. Hikâyede, şeytanın cennetin muhafızı tarafından cennete girmesi engellendiğinde, melekler anlamasın diye, şeytanın yılan suretinde cennete girmeye kalkıştığı anlatılmaktadır. Yılan suretindeki şeytan Âdem'i baştan çıkarmış, sonrasında ise Âdem (a.s) ve Havva (a.s) şeytanın sözlerinden etkilenmiştir. Bunun sonucunda ise Âdem (a.s) ve Havva (a.s), Yüce Allah'ın yasaklarına karşı çıkmıştır.³⁴³ Bu kıssayı açıkladıktan sonra müellif, Kur'ân'da şeytanın yılan suretinde cennete girdiğiyle alâkalı hiçbir ifade olmadığını söylemiştir. Eğer bu hikâyeye inanırsak, elbette meleğin şeytan tarafından kandırıldığını varsayabiliriz. Bu durumda meleğin, sıradan bir insan ile aynı mevkide olduğunu kabul ederiz. Bu hikâyeye inanmak, evde hamile bir kadın varsa, kötü ruhlar eve girmesin diye evin önü at nalı ile işaretlenmelidir şeklindeki bir inanca sahip olmakla aynı gibi görünmektedir.

Kur'ân ayetlerinin tefsirinde sahâbîlerin açıklamalarından alıntı yaparken, müellif yalnızca tek bir görüşü değil, birkaç farklı görüşe değinmiş; böylece aralarında uyuma olabilecek olanları ve çelişkili olanları göstermiştir. Diğer taraftan “Erkek veya kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve

³⁴¹ Cerrahoğlu, *TefsirUsulü*, 275 & 280.

³⁴² Bakara Sûresi 2/38.

³⁴³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/145.

mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile verimiz.”³⁴⁴ ayetinde geçen “Hayatan Tayyibah” ifade açıklanırken, Abdullah bin Abbas (r.a), Ali bin Ebi Talib (r.a) ve Ali İbn Ebi Talha (r.a)’nın açıklamalarından rivâyette bulunmuştur. Abdullah bin Abbas (r.a)’a göre, (*hayatan tayyibah*)ın anlamı, bu dünya üzerinde elde edilen helal rızıktır. Ali bin Ebi Talib (r.a)’e göre bu sözcüğün anlamı, Allah’tan gelen her şeyi memnuniyet ve sabır ile kabul etmek ve telaşlanmamaktır. Ali ibn Ebi Talha (r.a)’ya göre ise bu cümlede anlatılmak istenen «as-sa’adah» (saadet) yani insanın kalbindeki mutluluktur. Bu üç farklı görüşü birleştirerek müellif, bu görüşlerin birbiriyle çelişmediğini, aksine birbirini tamamladığını söylemiştir.

Necm suresindeki “Altüst olan şehirleri de o böyle yaptı.”³⁴⁵ ayeti yorumlanırken, Abdullah bin Mesud (r.a), Ebu Hureyre (r.a) ve Abdullah bin Abbas’ın ayette geçen “إِلَّا اللَّئِمَّةُ *el-lemem*” ile ilgili geçmiş zamandaki fiili olumsuzlaştıran sözcük yorumlarına yer vermiştir. Abdullah bin Abbas (r.a)’a göre, bahsedilen günah, hali hazırda işlenmiş bir günahdır. Abdullah bin Mesud (r.a)’a göre, günah işlemiş ancak pişman olmuş kimsedir. Ebu Hureyre (r.a)’ye göre ise, sıkılana kadar öpmek, bakmak, alay etmek, hissetmek ve elinde tutmaktır. Bir seçim yaptıktan sonra müellif kelimeyi kullanmayı ve özellikle de Ebu Hureyre (r.a) tarafından yapılan yorumu reddetmiştir. Nihayetinde Abdullah bin Mesud (r.a)’un yorumunu tercih etmiştir.

Sonuç olarak, müellif sahâbîlerin yorumlarından yararlanırken seçici davranmıştır. Her sahabenin sözünden ziyade dört halife gibi bazı tanınmış Sahâbîlerden ve aynı zamanda Abdullah bin Mesud (r.a), Abdullah bin Abbas (r.a), Ebu Hureyre (r.a) ve Hz. Âişe (r.a) gibi Kur’ân’ı yorumlama konusunda yetkin sahâbîlerin görüşlerini rivâyet etmiştir. Bu durum müellif’in sahâbîlerin görüşlerine gönderme yaparken ihtiyatlı davrandığını göstermektedir. Hz. Peygamberin vefatı ve ardından ortaya çıkan birçok düşünce ekolünden dolayı, hemen hemen tüm yorumlar sahâbîlerin görüşlerinin ürünü olsa da, bu görüşlere gönderme yaparken dikkatli davranma ihtiyacı hissetmiş olabilir. Giriş bölümünde belirttiği üzere, tefsirine öncelikle Kur’ân’ın Kur’ân ile yorumlanmasıyla başlamıştır. Sonrasında hadisler, ardından da sahâbîlerin sözleri şeklinde sıralanmıştır. İbn Teymiye’nin (ö 723/1328)

³⁴⁴ Nahl Sûresi 16/97.

³⁴⁵ Necm Sûresi 53/53.

görüşü ile aynı doğrultuda olarak, sahâbîlerin sözlerine öncelik verilmiş; daha sonra *re'y* kullanılmıştır.

2. Tefsirin Dirayet Yönü

a) Kur'ân'ı Dil Yönünden Tefsiri

Çalışmamızın bu kısımda müellifin tefsiri dil yönünden, özellikle i'rab, sarf, belâgat, mecaz ve benzeri yönlerden incelenecektir. Müfessir, dil yönünden yer verdiği izahları Kur'ân'ın anlamını daha net bir şekilde muhataba iletmek için yeri geldikçe istihdam etmiş bu çerçevede bazı tefsirlerde belirgin bir şekilde yer bulan teknik tartışmalara kesinlikle yer vermemiştir. Müellif yoğunlaştığı metodun selefi metodu olduğunu belirtmiştir. Bu metotta dilbilgisi gibi teknik konuların tartışılması söz konusu değildir. El-Ezher tefsiri'nin yorum biçimine bakıldığında, müfessir i'rab ve sarfları ile birlikte kelimelerin incelenmesi üzerinde yoğunlaşan bir yönelimin söz konusu olmadığı görülebilir. Gramer kaideleri yalnızca Kur'ân'ın içeriğine getirilen açıklamalarının detayla sınırlı bırakılmıştır. Bu çerçevedeki tefsir faaliyetinin çoğu zaman belli kelimelerin sarf ve iştikakının incelenmesiyle sınırlı tutulduğu müşahsede edilebilir. Buna ek olarak belirli bir kelimenin anlamını çözmek için müellif, *El-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, *Lisânü'l-'Arab* gibi sözlüklere ve Arapça şiirlere gönderme yapmış; bahsi geçen kelimeyi Kur'ân ve hadislerde kullanılan kelimeler ile karşılaştırmıştır.

1) Kur'ân'ın Dili

Müellif'e göre, Enâm suresi 1. Ayette “وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ” geçen “*zulumât*” kelimesinin kullanılmasıyla, karanlığın çeşitleri olduğu kastedilmiştir. Yine Enâm [6] suresi 1. ayette geçen “*en-nûr*” (aydınlık) sözcüğü, tekil halde kullanılan bir sözcüktür, dolayısıyla aydınlığın yalnızca bir tane olduğunu göstermektedir.³⁴⁶ Bu da müellifin Kur'ân'daki kelimelerin anlamını dilbilgisi analiz metodunu kullanarak açıkladığını göstermektedir. İsra suresindeki ilk ayet olan

“سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ”

³⁴⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/147.

Ayetini yorumlarken şunları söylemektedir: *İlk* olarak, Mûsâ (a.s) için denizi ikiye bölen, Meryem (a.s)'in evlenmeden hamile kalmasını sağlayan ve Hz. Muhammed'i (s.a.v) geceleyin uzak bir camiye götüren (Mescid-i Harâm'dan mescid-i Aksâ'ya) Yüce Allah'ın yaptıklarının bir mucize olduğunu ifade etmektedir. *İkinci* ise, doğruluğunu ispatlayan «kul» kelimesinin kullanılması ile Hz. Muhammed'den kul olarak bahsedilmesi, Yüce Allah'ın kullarına ne yapmak isterse yapabileceğine işaret etmektedir.³⁴⁷ Aynı zamanda Tevbe Suresi'ndeki «muhtaç» ve «yoksul» sözcükleri gibi örneklerde de bu durum görülebilir. Müellif, «fakir» sözcüğünün «beli bükülmek» anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu sözcük hayatın yükünü taşımaktan dolayı bel bükülen kişilerden bahsetmek için kullanılmıştır. Aynı zamanda «miskîn» sözcüğü de (*sükûn*)dan türetilmiş ve hayattaki güçlükler karşısında sakin ve sessiz kalma anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.

Müellif, Kur'ân'ın dilinin güzelliğine (*edebiyat*) dair duyduğu hayranlığı da açıklamıştır; ancak bu hayranlığı, bu konudaki sözlerini fazla uzatıp Kur'ân'ın anlamını bir kenara koymasına sebep olmamıştır. Müellif Abese suresi 1 ve 2. ayetleri yorumlarken, Kur'ân'ın dilinin Hz. Resulullah'a sitem ederken bile ne kadar güzel ve incelikli olduğuna değinmiştir. Yüce Allah, (niçin yüzünü ekşitiyorsun?) gibi (suçlayıcı) veya (Yüzünü ekşitme), gibi yasaklayıcı söylemler içeren bir dil kullanmamıştır. Çünkü bu gibi bir kullanım, Hz. Peygamber'e karşı çok sert bir uyarı olacağından ve uygunsuz olacağından, (Yüzünü ekşitti ve sırtını döndü) şeklinde, Hz. Peygamber'den üçüncü şahıs çekimi ile bahsetmiş; böylece sitemini daha yumuşak bir hale getirmiştir.³⁴⁸ Kur'ân'ın dilinin güzelliğinin müellif tarafından açıklanmasıyla yorumun içeriğinin daha da derinleştiği görülebilir.

2) Yorumlamalarda Dilin Kullanımı

Müellifin eseri kendine has bir usluba sahiptir. Arapçanın kullanıldığı bir yorumlamada elbette Araplar daha avantajlıdır. Çünkü Kur'ân'ın anlamını açıklarken edebî olarak daha öndelerdir. Bunun sebebi ana dillerinin Kur'ân dili olan Arapça olmasıdır. Ancak Kur'ân'ın dilinin güzelliğini anlamak konusunda zorluk yaşayan acem (Arap olmayan) toplulukları gibi, onlar da Arapça'ya ve aynı zamanda İslami ilimlere dair bilgiye sahip olmalıdır. Müellif Arapçaya oldukça hâkimdir. Onun

³⁴⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 4/44, bkz. Enam sûresi 6/ 32.

³⁴⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 11/44.

Arapçası İslami okullarda eğitim aldığı sırada ve kendi çalışmaları ile gelişmiştir. Ayrıca Mekke’de de birkaç ay kalarak Arap dili üzerine çalışmıştır. Müellif, Kur’ân’ı Endonezya’ya çevirirken de Arapça’ya derinlemesine çalışmıştır. Kur’ân’ın Endonezya’ya çevrilmesi için hem çok fazla çaba hem de Endonezya diline hâkimiyet gerektirmektedir.³⁴⁹ Çünkü müellif de (Minangkabau’lu, Endonezya, Batı Sumatra’da büyük etnik gruplardan biri) bölgesel dillerin doğasına da hâkim idi.

İsra Suresi 35. ayeti yorumlarken kullandığı sözcük örnek olarak verilebilir: «*Ölçerken tam ölçün ve doğru tartıyla tartın*). Ayette geçen (الْكَيْل / keyle) sözcüğü, (sukatan) (dirhem) sözcüğü ile yorumlanmıştır. Eski Endonezya (Malayça) diline ait bu sözcük, ortalama bir Endonezya’lı topluluk tarafından bilinmeyebilir. Ancak bu sözcük Minangkabau etnik grubuna mensup kişilerce kullanılan bir terimdir. Diğer yandan, Endonezya’lı tüm insanların okuması amaçlanan bir tefsirde bu gibi bir kelime bilgisinin kullanılması doğru olmayabilir. Çünkü çoğu Endonezya halkına mensup olmayan kişilerin, (sukatan) gibi belli bölgelerde kullanılan bir kelimenin anlamını bilmesi mümkün değildir.

Müellif bazı ayetlerde tefsirini kendine göre daha etkin hale getirmek için eski Endonezya dili atasözlerini kullanmıştır. Buna örnek olarak Nur Suresi “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Baş örtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler.”³⁵⁰ ayeti yorumlarken Minangkabau atasözünden iki kıta yazmıştır:

Güve küçük köy üzerinden uçar

Esmer çocuk camların üzerinde oynar

Zehirlenerek ölmeyen kullar

Gözün kenarından saplanan bıçakla ölürlər

Pakan şehiri ve Payakumbuh şehireye

Uskumru balığı alın

³⁴⁹ Endonezya’da yaklaşık 300 kabile vardır. En büyükleri Javanese, Sundanese, Minang, Bugis, Dayak, vb. kabilelerdir. Hamka da Minangkabau kabilesine mensuptur. (Bu konu 1. bölümde açıklanmıştır.) Her kabilenin lafız, dil ve lehçesi farklıdır. Ancak hükümet sisteminde kullanılan resmi dil Endonezya’dır.

³⁵⁰ Nur Sûresi 24/31.

Bu da gerçekten bir işaret gibi görünmezse

Adamın korkusu yaklaşımaktadır

Bu atasözünü kullanarak, zinanın ihtiyari veya *gayr-i ihtiyari* yani bazen kadının kışkırtması ile gerçekleştiğini açıklamak istemiştir.³⁵¹ Buna ek olarak Malayça dili ve edebiyatından etkilenen müellif Kur'ân'ın içeriğinin hikâyeler veya öyküler yazılmaya uygun olduğuna değinmiş; Kur'ân dilinin ilmi bir dilden ziyade şiirsel bir dile daha yakın olduğunu söylemiştir. Bu gibi dilsel izahlar her tefsirde yapılmıştır. Hatta bu gibi çalışmalar olmalıdır diyebiliriz. Çünkü Kur'ân'ın dilindeki anlamı farklı bir dile aktarabilmek için müfessirler kelimelerin anlamını teker teker incelemelidir. Ancak El-Ezher Tefsiri'nde Kur'ân'ı Arapça da dâhil olmak üzere özellikle dil yönüyle inceleyen bir kısım olmadığını söyleyebiliriz.

b) Kur'ân'ı İslamî İlimler ile Yorumlaması

1) Fıkıh Yönü

Kur'ân'da itikadi, ahlaki, içtima'i, kevnî ve tarihi naslar yanında ahkamî konu edinen ayetlerde bulunmaktadır. Ahkamî ilgilendiren ayetler genel ilişki ile fıkıh olarak değerlendirilir. Bunlar ibadet, muamelat ve cezalarla ilgili ayetlerin açıklanmaları olarak ifade edilebilir. Söz konusu ayetler incelenerek insanların yaşantılarıyla ilgili hükümler çıkarılır.³⁵² Bu metot, Kur'ân'ın yorumlanmasının, hukukî ifadeler içeren ayetler tartışılarak veya Kur'ân'ın yorumlanmasını yalnızca onun hukukî kısmının incelenmesiyle tefsiri yapılmış olur. Uygulamada, Kur'ân'ın hukukî ilim kısmının yorumlanması, müfessir ve görüşleri benimsenen âlimler tarafından oldukça kusurlu hale gelmiştir. Bunun sebebi ise, bazı yorumlar müfessirin benimsediği ekolün görüşünü meşru kılmak için yapılmış, hatta müfessirler bazen kendi düşünce ekollerinin ideolojisinin zıttı olan ayetleri bile değiştirmişlerdir. El-Ezher Tefsiri'nin, müfessirin ekolünü savunan ve yalnızca fıkıh ile ilgili ayetleri yorumlayarak Kur'ân'ın yorumlanmasına sınır getiren bir tefsir olmadığı söylenebilir. Müellif yalnızca fıkıh ile ilgili ayetleri değil, Kur'ân ın tüm ayetlerini yorumlamıştır. En'âm suresi 121. Ayeti şöyle yorumlanır. “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ” *Üzerine Allah adı anılmayan hayvanlardan yemeyin.*” Müellif öncelikle ayetin

³⁵¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/179.

³⁵² Demirci, *Tefsir Usulü*, 216.

anlamına yer verir. Ondan sonra ayetle ilgili âlimlerin görüşlerine yer verir. Mezhep imamlarını görüşlerini verir. Bunlardan İmam İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) görüşlerine öncelik verir. Netice olarak ayetle ilgili ihtiyarî veya gayr-i ihtiyarî biçimde Yüce Allah'ın adını anmadan kesilen herhangi bir hayvanın etini yemenin haram olduğuna dair görüşünü belirtir. Diğer taraftan İmam Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünü de nakletmiştir. Ebu Hanife'ye göre de, ihtiyarî olarak Yüce Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanın eti haramdır; ancak gayr-i ihtiyarî ise kesilen hayvanın eti helaldir. Ek olarak da, İmam Şafii'nin görüşünü nakletmiştir. İmam Şafii (ö. 204/820) de, bu ayetin amacının; Yüce Allah'ın adını anmadan kesilen hayvanın putlar için kesildiğini anlatmak olduğunu vurgulamıştır.³⁵³ Söz konusu görüşleri verdikten sonra tercihini İmam Şafii'nin görüşü doğrultusunda yapmıştır. Hz. Peygamber'e başka yerden getirilen ve kesilirken Yüce Allah'ın adının anılıp anılmadığı bilinmeyen hayvanların etinin haram olup olmadığını sordukları; Hz. Peygamber'in ise, önce Allah'ın adını anıp, sonra da eti yemelerini emrettiği açıklanmaktadır.

Gusül abdestini bozan şeylerin ifade edildiği Mâide suresi 6. ayetinin yorumlanmasında da aynı durum söz konusudur. Ayette geçen “*ev lâ mestumu-nisâe*” (*kadınlara dokunur da su bulamazsanız*) bölümünü yorumlarken, müellif sahâbîlerin ve fıkıh âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Hz. Peygamber'in sahâbîlerinden Abdullah bin Mesud (r.a) ve Abdullah bin Ömer (r.a) ve tabiin neslinden ez-Zuhrî, erkek ve kadın derisine dokunulduğunda abdestin bozulacağını söylemişlerdir. Bu aynı zamanda Şafii'nin de görüşüdür. Ancak sahâbîler'den Ali (r.a), Abdullah bin Abbas (r.a) ve tabiin neslinden Tâvûs ve Atâ'ya göre ise yalnızca dokunulma ile abdest bozulmaz. Bu, aynı zamanda İmam Hanefî ve Ehl-i Beytin de hemfikir olduğu görüştür.

Müellif, bu konudaki farklı görüşlere arasında bir tercih yapmak durumunda kalmıştır. Müellif'e göre, konuyla ilgili farklı görüşlerin olmasının sebebi «dokunmak» sözcüğünün çağrışımlarıdır. Âlimlerin yarısı kelimeyi asıl anlamı ile düşünürken, yarısı *mecazi* anlamına odaklanmıştır. Bu iki görüş arasında seçim yaparken, İmam Buhârî (ö. 256/870) tarafından anlatılan sahih hadisi tercih etmiştir. Bazı durumlarda Hz. Peygamber boy abdestini aldıktan sonra karısına dokunmuş, hatta kazara öptüğü

³⁵³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/27.

bile olmuştur.³⁵⁴ Bu hadise dayanarak müellif, İmam Hanefi (ö. 150/767)'nin görüşünü, İmam Şâfiî ve öğrencilerinin görüşüne tercih etmiştir.

Hukukî ayetlerin yorumlanmasında yukarıda verilen iki örneğe bakılarak, Müellifin fanatik biçimde bir fıkıh ekolü benimseyip; diğer tüm hukuk okullarını reddetmediği görülebilir. Aksine nesnel bir biçimde, hukuk ilmi âlimlerinin ortaya koyduğu görüşleri açıklamış, sonrasında da titizlikle yaklaşılarak bu görüşler arasında bir tercih yapmıştır. Sonuç olarak, bazı durumlarda İmam Şâfiî'nin görüşünü İmam Hanefi'nin görüşüne tercih ederken; bazı durumlarda ise tam tersi söz konusudur.

Bu durum tefsirin giriş bölümünde desteklenmiştir. O, Hanefi'nin ekolünü fazla benimseyerek taraflı yazılan Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* tefsirini eleştirdikten sonra, bu tefsiri yazarken mezhep çatışmalarına mahal vermeyeceğini, herhangi bir düşünce ekolüne bağlı kalmayacağını; ancak bu görüşleri nesnel bir biçimde değerlendireceğini ve insanların bir görüşü veya düşünce ekolünü seçmeleri için fırsat yaratacağını söylemiştir.³⁵⁵

2) Kitab-ı Mukaddes Yönü

el-Ezher'i diğer tefsirlerden ayıran kendine mahsus özelliklerinden biri de, Kur'an'ın hem Musevilik hem de Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Tevrat ve İncillerden faydalanılarak yorumlanmasıdır. Musevilik inancına göre Eski Ahit, Hz. Musa (a.s)'ya vahyedilen Tevrat kitabıdır. Yeni Ahit ise Hz. İsa (a.s)'ya vahyedilen İncil'dir. Karşılaştırmalı din çalışmalarında, her iki kitap da İncil diye anılmaktadır. Bu kitapların Hz. Musa (a.s) ve Hz. İsa (a.s)'ya vahyedildiğine inanılsa da, İslami perspektiften bakıldığında her iki kitap da orijinal değildir; çünkü bu kitapların içerikleri değiştirilmiştir.³⁵⁶

Müellif, Tefsiri'nde Kur'an'ı yorumlarken, özellikle Yahudilerden ve Hristiyanlardan bahseden, örneğin A'râf suresindeki 133. ayeti "Biz de, her biri ayrı ayrı birer mucize olmak üzere başlarına tufan, çekirge, ürün güvesi (haşarat), kurbağalar ve kan gönderdik. (Hiçbirinden ders almadılar.) Büyüklük tasladılar ve

³⁵⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/148.

³⁵⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/ 41.

³⁵⁶ Reşid Rıza'nın da aralarında yer aldığı bazı yorumcular, Tefsiru'l-Menar'da, metinden anlama kadar her şeyin değiştirildiğini söylemiştir. Bkz. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/140. Muhammed Ateş ise, değiştirilen şeyin metin değil yorum ve anlam olduğunu söylemiştir. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 1/185-186.

suçlu bir kavim oldular”, ayetini yorumlarken İncil’i de kaynak olarak kullanmıştır. Bu ayetteki «*tufan*» sözcüğünü yorumlarken, Eski Ahit’in, Mısır’dan Çıkış kitabı, 9. bölüm 18. ayeti alıntılanmıştır; *(Bu yüzden, yarın bu saatlerde Mısır’a tarihinde görülmemiş ağır bir dolu yağdıracağım).*³⁵⁷ Aynı zamanda, «*velcerâde*» (*çekirge*) sözcüğünü yorumlarken, yine Mısır’dan Çıkış kitabı 10. bölüm 15. ayete yer vermiştir; «Toprağın üzerini öyle kapladılar ki, ülke kapkara kesildi. Bütün bitkileri, dolunun zarar vermediği ağaçlarda kalan meyvelerin hepsini yediler. Mısır’ın hiçbir yerinde, ne ağaçlarda, ne de kırdaki bitkilerde yeşillik kalmadı.»³⁵⁸ Müellifin «*defadia*» (kurbağalar) sözcüğünü, Mısır’dan Çıkış kitabı 8. bölümü kullanarak yorumladığı kısım örnek olarak verilebilir; «Böylece kurbağalar çıkıp tüm Mısır’ı kapladılar. Harun (a.s) Musa (a.s)’yı havaya kaldırdıktan sonra tüm kurbağalar etrafa yayıldı, Firavunun sarayına girene kadar, o büyük adamın evine de yayılmışlardı.»³⁵⁹

Müellif Kur’ân’ı İncil ile yorumlarken, birkaç farklı biçim kullanmıştır. Bazen İncil’in içeriğini analiz yapmadan aktarmış; bazen de yaptığı alıntıyı yazdıktan sonra yalnızca kitabın zayıflığını göstermek için değil, aynı zamanda İncil’e ait içeriğe dair analiz ve eleştiri getirmek için kullanmıştır. Örneğin, müellif, Âl-i İmrân suresindeki 93. ayeti “Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in (Yakub’un) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrail oğullarına helâl idi. De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun”, ayetini yorumlarken Kitab-ı Mukaddes, Yaradılış [32] kitabından 25-28. Ayetlerden alıntı yapmıştır.³⁶⁰ Kitapta Hz. Yakub (a.s)’un Yüce Allah ile güreştiğine dair bir açıklama yer almaktadır. Bu mücadelede, Hz. Yakub’un uyluk kemiği çıkar. O andan itibaren Hz. Yakub bir daha uyluk kemiği damarı yemeyeceğine dair yemin eder. Bu eski görüşlerin içeriğini eleştirirken müellif, «Yüce Allah’ı dünyaya inen ve kendi peygamberi ile güreşen bir ilah olarak anlatır.» şeklinde bahsetmiştir. Bize göre, bu belge güvenilir bir belge değildir. Çünkü yazar kişi belli değildir ve masallarla karıştırılmış bir anlatıdır; sonraki nesillerin kutsal kitabı olması için oluşturulmuştur.³⁶¹

³⁵⁷ Çık. 9: 13-34, USA: Wallkill, 2019, s. 88.

³⁵⁸ Çık. 10:16-11:6, 89-90.

³⁵⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, III, a.g.e, s.22.

³⁶⁰ Yar. 32:21, 33:11, 50.

³⁶¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/46.

Kur'ân'ın İncil ile yorumlanması yanlış bir şey değildir; aksine Hristiyanlar ve Yahudilere karşı yorumlama getirme konusunda yeni bir bakış açıdır. Hz. Peygamber ve sahâbilerin zamanından beri, kitaplarına açıklama getirmiş olabilirler. Mesala, müellif Nisâ suresi 1. ayetini yorumlarken kadını yaratılışı ile ilgili şu hadis nakledilir: “Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır...”. Müellife göre bu rivayet hadis değildir, fakat Abdullah ibn Mas'ud ve Abdullah ibn Abbas'dan (r.a) nakledilegelen bir eserdir.³⁶² Diğer taraftan bazı âlimler bu merfu' bir hadistir. Bu durumda müellif'in yaptığı şey sahâbiler döneminden itibaren bazı âlimler tarafından gerçekleştirilen araştırmaların bir araya getirmesi ve düzenlenmesidir.

Hristiyanların ve Yahudilerin görüşleriyle Kur'ân'ın yorumlanması konusunda Hz. Peygamber tarafından hadisler yoluyla verilen işaretler vardır. Örneğin: «*Her şeyi kabul etmeyin, ancak her şeyi inkâr da etmeyin.*»³⁶³ Bu hadis, İncil âlimlerinin yorumlarını kabul edebilme ve kaynağın yorumlanmasına karşı eleştirel yaklaşabilme konularına da işaret etmektedir. Müellif bundan ötürü olsa gerek Kur'ân'ı İncil ile yorumlarken bile, İncil'e ait içeriği gerekli olan kısımlarda analiz ederek veya eleştirel yaklaşarak ve üzerinde yorum yapılamayacaksa bütününe yer vererek aynı zamanda Hz. Peygamber'in hadislerine de gönderme yapmıştır. Bu metot El-Ezher Tefsiri'nde bulunan metotlardan biridir. Diğer yandan, Kur'ân'ı İncil ile yorumlama hususunda zayıflıklar bulunmaktadır. Bunun sebebi ise bazı kısımlarda müellif, yalnızca tek bir ayeti açıklamak için İncil'den onlarca sayfayı aktarmasıdır. Bundan dolayı fazla detaycı olduğu yönünde eleştirilmiştir. Örnek olarak, Hz. Rasûlullah 'in gelişi ile ilgili alametlerden bahseden A'râf suresi 157. ayeti yorumladığı kısım verilebilir.³⁶⁴ Bu ayeti yorumladığı kısımda 37 sayfayı İncil'den alıntı yaparak yazmıştır. Bize göre, devlet tarafından tanındığı üzere İslam, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi çeşitli dinlere mensup olan Endonezyalıların durumunu göz önünde tutarak hareket etmiştir. Farklı inançlara sahip kişiler veya akademisyenler tarafından okunabileceğini düşünerek İncil'den açıklamalar eklemek istemiş olabilir. Bu da amacı olan,

³⁶² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/140

³⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, (Beyrut: Dar-ı-Kütüb İlmiye, t.y), 8/120. el-Buhârî, 9 (7362), 111 ve 157, 6 cuzu, 20, Musned el-Bazzar, el-Bahru el-Zehar, 5 cuzu, 210.

³⁶⁴ “Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'ân'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”

Endonezya toplumunun şartları doğrultusunda daha bağlamsal bir anlayış geliştirmekle aynı doğrultudadır.

3) Tasavvuf Yönü

Tasavvuf; “sözlükte yün giymek ve saf olmak” anlamına gelir. Kelimenin pek çok tanımı yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir. Kötü huyları terk edip güzel huylar edinmektir. Hakk ile birlikte onun huzunda olma halidir. Tasavvuf baştanbaşa edeptir. Nefisten kurtulup Yüce Allâh’la beraber olmaktır. İhsan hadisinden esinlenerek yapılan tanım ise kişinin Yüce Allâh’ı görüyormuşçasına ibadet etme hazzına erişmesine sahip olmasıdır.³⁶⁵ Tasavvufun hal olarak adlandırılan ma’neviyatın ve ruhun yükselmesi, bu işin zevk ve haz tarafıdır.³⁶⁶ Bu tariflerin pek çoğunda yer alan tasavvuf tamamen edepten ibadettir ifadesi de bu meslekin ahlak mesleki olduğunu göstermektedir. Bütün tasavvufi tarifleri üç ana noktada toplamak mümkündür, onlarda sırasıyla ; (1), İlahi emir ve yasaklara teslimiyet, (2) Yüce Allah ve Hz. Resûlünün ahlakıyla süslenmek, (3) Yüce Allah’ın güzel görmediği bütün şeylerden kalben uzaklaşmaktır.³⁶⁷ Tasavvuf ilmi, gerek kaynağının Kur’ân ve sünnet olması, gerekse tefsirdeki iki usule ilaveten geliştirip kullandığı “işari” metod açısından tefsir ilmiyle irtibatlıdır. Müfessirlerin kullandıkları rivayet ve dirayet metodu’ndan başka, mutasavvıf müfessirlerin kullandığı “işari metod” bazı müteşabih ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Ayetlerin zahiri manalarından başka öze ait batını manalarının bulunduğu konusunda ehl-i sünnet bilginleri ittifak halindedir.³⁶⁸

Tasavvuf Kur’ân’ın duygu ve sevgi yönünü temsil eder. Kur’ân’da tasavvuf terimi olmasa da tasavvufun amacı Kur’ân’a ulaşmaktır. Kur’ân’ın ahlak, tefekkür, zikir ve teşbih tasavvufun önemli kavramlarıdır. Mutasavvıflar yaptıkları tefsire “işârî” tefsir ismini vermişlerdir. İlk anda akla gelmeyen tefekküre dayanan açıklamalardır. Konuyla ilgi tefsirler iki şekilde sınıflandırılabilir: a) *Nazarî sufi* ile yorumlanması; yani yorumun müfessir tarafından benimsenen *mistik* anlayışla birlikte yapılması. Bu şekildeki bir yorumlama esasen *felsefi* bir yorumlama ile aynıdır. Aralarındaki tek fark, felsefik yorumlamadır. Felsefi teoriyi meşru kılarken, sufizm anlayışına göre şekillenmektedir. b) *Sufî işârî* yorumlama; bir Sufi’nin

³⁶⁵ Dini Kavramlar Sözlüğü, DİB Ankara 2005. S.634.

³⁶⁶ Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 17

³⁶⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 40-41.

³⁶⁸ Kamil Yılmaz, a.g.e, s. 60-61.

Kur'ân'ı hali hazırda sahip olduğu gelenekleri veya içsel bilgileri doğrultusunda yorumlaması anlamına gelir.

Müellif sufizm alanında birçok kitap yazmış olmasına rağmen; klasik sufizm'i destekleyen bir âlim değildir. Bu nedenle tasavvufa reform getirerek, daha bağlamsal, dinamik ve pozitif olması için çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla bize göre, El-Ezher Tefsiri'nde ne nazarî ne de işârî biçimde, sufi âlimlerin yorumlarıyla benzerlik gösteren yorumlamalar mevcut değildir. Müfessir yalnızca Kur'ân'ın açıklanmasında kullanılan sufi âlimlerin görüşlerinden alıntılara yer vermek ile yetişmiş görünmektedir. Dahası bu âlimlerin ayet hakkındaki görüşlerinden alıntılar yapmış, sonrasında da eleştirmiştir. Mâide Suresi 119. ayette geçen «*rıza*» sözcüğünü yorumlarken, “*Yüce Allah'ın rızasının*” önemine açıklık getirmek için, sufi âlimlerinden biri yaşamış Rabia el-Adeviyye (ö. 185/801) isimli sufi kadın şairin Yüce Allah'ın *rızası* ile ilgili açıklamasını alıntılamıştır. Rabia'ya, «Yüce Allah'ın *rızası* olmadan cennete mi gitmek isterdin, yoksa Yüce Allah'ın *rızası* ile cehenneme mi gitmek isterdin?» diye sormuşlar. Rabia vurgulu bir biçimde, «Yüce Allah benden razı olduğu sürece, cehenneme gitmeyi yeğlerdim» şeklinde cevap vermiştir.³⁶⁹

Diğer bir örnek ise, En'âm Suresi 75-80. ayetti İbrahim'in Yüce Allah'ın lütfunu kazanmak için gösterdiği çabalardan bahsedilen bölümünü yorumlarken müellif, İmam Gazzâlî'nin görüşlerini aktarmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111), bu yola (Yüce Allah'a varma yoluna) çıkan kimsenin, *hicablardan* (*perde*) birine ulaştığında; bu, kişinin *hicabla* ilk karşılaşması bile olsa, çoktan kendini kaptırmış olacağı şeklinde bir görüşe sahiptir. Yüce Allah ile kulu arasındaki ilk *hicab* (*perde*) kulun kendisidir.³⁷⁰

Onun tefsiri aynı zamanda Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından başlatılan Sufizm görüşünü de eleştirmiştir. Hallâc-ı Mansûr Rasûlüllah (s.a.v)'ın «*nûr-ı Muhammedî*» veya «*hakikat-i Muhammediyye*» olduğunu söylemiştir. Ancak Yüce Allah, kendisini «*nur*» şeklinde açıklamıştır, sonrasında ise «*nûr-i evren*» olur. «*Nur*»undan doğa (evren) yapmıştır. Bu açıklamanın sonunda, ayetlerin

³⁶⁹ Hamka, *Tafsir*, 3/137.

³⁷⁰ Hamka, *Tafsir*, 4/349.

anlamlarından uzaklaşmayan kişilere minnettar olduğunu, farklı yorumlar arayışında olan ve kendileri için işleri zorlaştıran kişiler için ise üzgün olduğunu söylemiştir.³⁷¹

Yukarıdaki açıklamanın ışığında bazı noktalarda Sufî âlimlerin yaptığı yorumlama biçimini kabul etmemekte ve Kur'ân'ın içeriğinin kötüye kullanıldığını ifade ederek eleştirmektedir. Müellif bu yorumlama biçiminin Kur'ân'ın anlaşılmasını zorlaştırdığını düşünmektedir. Yorumlara katıldığı bazı bölümlerde ise, Sufî anlayışını ayetleri açıklamak için kullanmaktadır. Anlaşılması zor gibi görünen *sufizmi* basitleştirmek ve günlük hayatta uygulanabilen dinamik bir hale getirmek istemiştir.

4) Edebî ve İctimâî Tefsir

İctim'âî ve edebî tefsir Endonezya ve Malezya'daki müfessirlerin uyguladığı ve tercih ettiği tefsir ekolüdür. Üzerine araştırma yaptığımız tefsirde böyle bir çalışmayı oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ekolünün bir devamı neteliğindedir. Müellifin tercih ettiği yöntem böyle bir çalışmadır. Halkın içinde bulunduğu durumu analiz ederek onların aydınlatılması için sosyal yapılarının bilinmesi ve onların anladığı şekilde yaklaşılması gerekmektedir. *Edebî İctimâî* topluluğun içinde bulunduğu sosyal şartlara her zaman cevap veren ve bu şartların ortaya çıkardığı problemlerin üstesinden gelmeyi amaçlayan bir ekoldür. Bu ekolün amaçladığı şey, doğrudan topluluğun yaşantısıyla alâkalı olan Kur'ân ayetlerini açıklamak ve bu açıklamalarla birlikte problemleri çözmek için çabalamaktır. Buna örnek olarak, Bakara [2] Suresi 159. ayet verilebilir;

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُمْ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ
أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

Bu ayette geçen «*beyyinât*» sözcüğü, Yüce Allah'ın kıyamet gününde Peygamberlere dünyada iken gizlenenleri açık bir şekilde kendilerine haber verilmesidir. Bütün nebiler Yüce Allah'ın emirlerini insanlara tebliğ etmişlerdir. Diğer taraftan Hz. Peygamberin geleceği bütün Hz. Peygamberlerin ümmetleri tarafından bilinmektedir.

“Hani Yüce Allah, peygamberlerden: "Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım

³⁷¹ Hamka, *Tafsir*, 4/277.

edeceksiniz" diye söz almış, "Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklendiniz mi?" dediğinde, "Kabul ettik" cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu."³⁷²

Peygamberler Yüce Allah'tan aldıklarını açıklamak ve tebliğ etmekle görevlidirler. Gizleyen ve ihanet edenler din adamlarıdır. *"Onlardan birçoğunun günah, düşmanlık ve haram yemede yarışıklarını görürsün. Yaptıkları ne kadar kötüdür! Din adamları ve âlimleri onları, günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten menetselerdi ya! İşledikleri (filler) ne kötüdür!"*³⁷³ Hz. Peygamberi kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanımaktadırlar.³⁷⁴ Ahiretde gerçeği görüp bilecekler ancak iş işten geçmiş olacaktır.

Ayette ifade edilen «Hudâ» sözcüğü ile anlatılmak istenen ise Hz. Peygambere, Hz. Mûsâ (a.s) ve bütün Peygamberlere verilen vahiyddir. Bunların hepsine inanılması gerekir. Peygamberlerin ümmetleri Peygamberlerin getirdiklerine sahip çıkmakla görevlidirler. Yukarıya aldığımız gizlemekten bahsedilen ayet özellikle ehl-i Kitap âlimlerini muhatap almaktadır. Gizleyen ve neticesinde lanetlenen onlardır. Hz. Peygamberin geleceğini, Kur'ân durumunu, kendilerine verilenleri değiştiren ve gizleyenler onlardır. Yüce Allah bu dünya onların yaptıklarını açık bir şekilde haber vermekte yaptıklarından vaz geçmemeleri durumunda ahirette başlarına gelecekler şöyle hatırlatılmaktadır. *"Yüce Allah onlara lânet eder ve bütün lânet ediciler de, onlara lânet okur"*. İfade edilenleri gizleyenler sahtekâr kimselerdir. Kendi gruplarını savunmak uğruna doğruyu *çarptıran* ve insanları kandıran kimselerdir. Böyle insanlar hem Yüce Allah'ın hem de insanların lanetlemesini hak eder. Kutsal kitaplarda yazanları yalnızca bir mevkiyi korumak amacıyla çarptırmak bir suçtur ve bu eylemi gerçekleştiren kişiler lanetlenmeyi hak eder.³⁷⁵

Yukarıda anlamını verdiğimiz âyet Yahudilerin durumunu açıklamaktadır. Yahudiler, kıyamet gününde kadar Hz. Muhammed'in (s.a.v) Peygamber olarak gönderileceğine inanmıyordu, bu durumda Tevrat kitabında hali hazırda bahsi geçen bu konuyla ilgili bilgiyi saklayarak insanları aldatmaktadır. Dolayısıyla bu kimseler hem Yüce Allah hem de insanlar tarafından lanetlenmeyi hak eder. Kur'ânı

³⁷² Âl-i İmran Sûresi 3/81.

³⁷³ Mâide Sûresi 5/62-63

³⁷⁴ Bakara Sûresi 2/114

³⁷⁵ Hamka, *Tafsir*, 1/40-41.

tahrif etmek, çıkar sağlamak için Kur'ân'da menfaati için kullananları konu edinir. Müellif, bu âyetle ilgili ayrıca şu ifadelerde bulunmuştur; «Yorumladığımız âyet, doğruları çarpıtan kişiler için sert bir ayıplama içermektedir. Dolayısıyla, dikkatimizi yalnızca bu âyetin indirilme sebebi olan Yahudi ve Hıristiyanlara çeviremeyiz; söz konusu âyet müslümanlar için de bir uyarıdır. Dinî konularda, Kur'ân ve hadisler hakkında âlim olarak bilinen insanların da doğruları gizlediği olmuştur; örneğin güç sahibi kişiler, güçlerini kaybetmek istemediği için veya takipçilerinin üzerindeki etkisinin azalacağı korkusuyla doğruyu gizlemişlerdir. Bu durumda bu âyette geçen lanet onların da üzerine olacaktır. Özellikle iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı ifade eden *emr-i bi'l ma'ruf nehy-i anil münker* tabirinde olduğu gibi, bu sorumluluk aynı zamanda dinî konularda âlim olan kişilerin de omuzlarına yüklenmektedir. Bu husus Hz. Peygamber'in şu sözlerine bakıldığında da görülebilir: “Ulemâ, peygamberlerin vârisleridir.” Bu sebepten dolayı İslam dininde âlimlerin iki farklı sorumluluğu bulunmaktadır: İlki dini henüz bilmeyen kişilere öğretmek için araştırma yapmaktır. Bu aynı zamanda bilmeyenler için de bilmediklerini sorma sorumluluğuna işaret eder. İkinci sorumluluk ise bilgiyi aktarmak ve bağışlamaktır. İslam dininde âlim olan bir kimse fildişi kulesinde oturmamalıdır. Halktan uzakta, halka yukarıdan bakan biri olmamalıdır. Bu sebepten dolayı da, bir ülkede dinin zayıflaması, din adamlarının toplumun gözündeki yerinin etkin olup olmamasına bağlı bir durumdur. Aynı zamanda, bildiklerini gizlerlerse de, Yüce Allah'ın lanetleri üzerlerine olsun. Öyleyse bir ülkede bir dönemde çok fazla sorun ortaya çıkıyorsa, insanlara ‘Ülkede hiç âlim yok mu?’ diye sorun.³⁷⁶ Bu yorumlamalarda dikkatini Müslümanlara, özellikle Kur'ân ve hadis alanlarında âlim olan müslümanlara çevirmiştir. Aynı şeyi, yani doğruyu gizlemenin onların da yapmaması gereken bir şey olduğunu belirtmiştir. Tam tersine bu kişiler, halktan birileri ya da halkla iç içe olmalı; Yüce Allah'ın ve insanların laneti üzerlerine olmasın diye, doğru yönlendirmeler ve açıklamalar yapmalıdır. Bu da, El-Ezher Tefsiri'nin yorumlamalarında edebî içtimaî metodunun kullanıldığını göstermektedir.

5) Kelam Yönü

Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından, başlangıç mebd'e ve me'ed, yaratılış ve ahiret itibariyle yaratıkların durumlarından İslam dinine ve vahye bağlı kalınarak bahseden

³⁷⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/43-44.

ilme kelim ismi verilir.³⁷⁷ Kelam ilminin gayesi İslam'ın hak din olduğuna insanlara anlatmak, inanmayanlara karşı ikna edici deliller sunarak karşı tarafın görüşlerini çürütmektir. Ayrıca İslam'a yöneltilen tenkid ve itirazları cevaplandırmaktır.³⁷⁸ Öte yandan, Endonezya'daki doktora araştırmaları ve «*el-Ezher Tefsirinde Kelam Yorumlamasına Bakış*» başlıklı tez çalışmasında yaptığımız araştırma ve incelemede müellifin ehl-i sünnet, mutezile ya da başka bir mezhebe bağlı olmak bir kaygı gütmeyeceği kanaatine varılmıştır. Müellif, selefi ağırlıklı kendi teolojik düşünce sistemine sahiptir. Bu düşünce sistemi bazen Sünnilik ile aynı doğrultuda olup Mutezile ile çatışırken, bazen de tam tersi durum söz konusudur. Önemli tesbitlerden biri kelami konulara istenilen manada girmemesidir. Örnek olarak Fussilet Suresi'ndeki bir ayetin yorumunu verebiliriz. Müellif şu ifadeleri kullanmıştır. *“Kur’ân’ın insanın beyni (mantığı) kullanılarak tamamıyla açıklanabileceğini belirtmiştir. Geçmişte açıklama getirilemeyen bazı ayetler, insanların mantığı kavradıktan sonra açıklanabilir hâle gelmiştir; bu birkaç yüz hatta bin yıl sonra gerçekleşmiştir. İnsanların düşünceleri özünde her zaman gelişmekte ve metinleri çevresindeki öğelerle birlikte ele almaktadır, denilebilir.”*

Müellif bu açıklamayı taklide karşı takındığı karşıt tutumunda vurgulamıştır. Taklit, düşüncelerin durgunlaşmasına yol açar. Dolayısıyla dinin doğasının da durgunlaşması anlamına gelir. Bu tutum, İsrâ Suresi 36. ayeti yorumladığı bölümde görülebilir. Müellife göre “*velâ takfî*” sözcüğü «izi takip etmeyin» anlamına gelmektedir. *Taklit* eden kimseler genellikle kendi düşünme yetilerini kullanmazlar. Dinde, taklit eden kimseler genellikle sünnet ve bid’atı birbirinden ayırt edememe eğilimindedir; çünkü yaptıkları uygulamaları süzgeçten geçiremezler. İşte bu sebepten dolayı, gerçekleştirdiğimiz dinî eylemleri bilinçli şekilde gerçekleştirmekle sorumluyuz.³⁷⁹

Bu eğilimini Sâffât suresindeki, “İbrahim: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı, dedi.”³⁸⁰ Şeklindeki

³⁷⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 370.

³⁷⁸ Kamil Yılmaz, a.g.e., 64.

³⁷⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 4/11.

³⁸⁰ Saffet Sûresi 37/95-96.

ayetlerin yorumunda görmekteyiz. Müellifin insanların tüm eylemlerinin Yüce Allah'ın arzusu olduğu yorumuna Eş'arî de hemfikirdir: «*Hâlbuki sizi de Allah yaratmıştır.*» «*Sizi yaratmak*» sözcükleri, insanları yeryüzündeki kilden yarattığı anlamına gelmektedir. Sonrasında ise orada sebzeler, meyveler, pirinç, fasulye, buğday gibi şeyler yetişmiştir. Ardından, yetişen bu besinler anne ve babanız tarafından yenmiş; sonrasında kana dönüşmüş, kan da özün, yani meninin oluşmasını sağlamıştır. Rahimde şekillenmeye başlayan ve sonrasında insan halini alan şey budur.³⁸¹ Diğer taraftan söz konusu açıklamalar, müellifin tefsirinin üzerinde belirleyici bir işlev görmesini gerektiren ya da bunu mantıksal olarak zorunlu kılan bir durum değildir. Fakat Yüce Allah'ı tanımak, O'na itâat etmek, iyiyi ve kötüyü ayırt etmek için düşüncenin gücü konusunda müellifin açıklamaları Sünni ekolünün bir parçası olan Matürîdî'nin görüşleriyle benzer niteliktedir. Matürîdî göre, insan aklı sorumluluklarının bilincine varma konusunda yetersiz kalmaktadır. Akıl yalnızca insanın sorumluluklarının sebebini kavrayabilir. Veya diğer bir deyişle, Matürîdî'ye göre akıl insanların sorumluluklarını bilmesi için bir araçtır. Diğer bir yandan, «hür irade» ve «kader», inanç kavramı, Yüce Allah'ın mutlak gücü ve izni, Yüce Allah'ın adaleti, Yüce Allah'ın sıfatları ve özellikleri gibi meselelerde, müellifin görüşleri Mutezile okulu görüşleri ile aynı doğrultudadır.³⁸²

3. Tefsir'in Kaynakları

a) Tefsir Kitapları

Müellifin hayatı Kur'ân üzerine çalışma ve araştırma ile geçmiştir. Çocukluğundan beri edindiği bilgiler el-Ezher'i yazarken katkı sağlayan temel bilgiler olarak düşünülebilir. Birkaç cüzün yorum bölümünde, bi'l-me'sûr, bi'r-re'y gibi tefsirlerden ve kaynak olarak kullandığı Endonezya'daki bazı tefsir kitaplarından bahsetmiştir. Kaynak olarak kullandığı bazı bi'l me'sûr tefsirleri şunlardır:

1. *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Cerîr* - İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923),
2. *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-Azîm* - Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373),
3. *ed-Dürri'l-Mensur fî't-Tefsir bi'l-Me'sur* – Suyûtî (ö. 911/1505).

³⁸¹ Yusuf, Corak, a.g.e., 138.

³⁸² Yusuf, Corak, a.g.e.,172.

4. *Eḍvâ'ü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* - Muhammed Emin b. Şinkiti (ö. 1974).
5. *Lübâbü'n-Nuḳûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Suyûti (ö. 911/1505).

Kaynak olarak kullandığı bazı r'ey tefsirleri şunlardır:

1. *Tefsir-i Kebir* - Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210).
2. *Celâleyn Tefsiri* - Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505).
3. *Lübâbü't-Te'vîl fî Ma'âni't-Tenzîl* - Muhammed Maruf b. Hazin (ö. 741/1341),
4. *el-Keşşâf an Hakkâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl Ve 'uyûni'l-Eḳâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, Zemahşerî (ö. 538/1144),
5. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310).
6. *Ruhu'l Meâni* – Alusî (ö. 1270/1854).
7. *Tefsiru'l-Menâr*, Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve Reşid Rıza (ö. 1354/1935).
8. *el-Cevâhir*, Tantâvî Cevherî (ö. 1940).
9. *Fizilalil Kur'ân*, Seyyid Kutub (ö. 1386/1966),
10. *Mehasinü't-Te'vil*, Cemaleddin el-Kasımî (ö. 1332/1914).
11. *Tefsirü'l-Merağî*, Mustafa el-Merâğî (ö. 1364/1945).
12. *el-Mushafu'l-Müfesser*, Muhammed Ferid Vecdi (ö. 1373/1954),
13. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*, Kurtubî (ö. 671/1273).
14. *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'ilmi't-Tefsîr* - Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834).
15. *el Mizan fî Tefsir'il Kur'ân*, Muhammed Hüseyin Tebateba'i (ö. 1402/1981).
16. *Alil'u'r-Rahman fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Muhammed Cevad ibn Hasan an Necefi).
17. *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* - Âyetullâh Ebü'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî Hûî (ö. 1413/1992).

Aynı zamanda Endonezya'ya ait tefsirleri de kaynak olarak kullanmıştır ki, onlardan bazıları:

1. *Tefsiru'l-Furkan*, Ahmad Hasan (ö. 1378/1958).
2. *Tefsiru'l-Kur'ân* - H. Zainuddin Hamidy (ö. 1417/1997) Hs.Fachruddin.
3. *Tafsir al-Qur'an al-Azim* - Mahmud b. Yunus (ö. 1402/1982).
4. *Tafsir an-Nur* - T.M. Hasbi as-Shiddieqy (ö. 1395/1975).
5. *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (H.M. Kasim Bakri: Muhammad Nur Idris)
6. *al-Qur'an dan Terjemahannya* (tim DEPAG RI),
7. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (H. Abdul Halim Hasan).

Tefsirinde farklı bir anlayış getireceğini ve güçlendireceğini düşündüğü tüm tefsirlerden alıntı yapmış ve kullandığı tüm tefsir kaynaklarını fark gözetmeden kullanmıştır. Teolojik bağlamda müellif Sünni, Mütezile, Şii gibi ekoller üzerinde çalışarak tüm tefsir kitaplarını incelemiştir. Müellif bir ayeti yorumlarken alıntı yaptığı yorumun bütününe dipnota eklemeyi her yorumunda tercih etmemiştir.

b) Hadis Kaynakları

Bildiğimiz üzere, bi'l-me'sûr tefsiri ve bi'r-re'y tefsirinde bir ayeti yorumlarken hadise gönderme yapmak gerekmektedir. Tefsirinde az da olsa hadis ve şerh kitaplarından faydalanmıştır; çünkü tefsirinin büyük kısmında *bi'l me'sûr* tefsiri kaynaklarına gönderme yapmaktadır. Müellif tarafından sıkça kullanılan hadis kitapları şunlardır:

1. *Fethu'l-Bari Sahih-i Buhari Şerhi, İbn Hacer el-Askalanî* (ö. 852/1449)
2. *Sünen-i Ebu Davud* (ö. 316/929)
3. *Sünen-i Tirmizi* (ö. 279/892)
4. *Riyâzu's Sâlihîn, el-Mecmû ' şerhu'l-Mühezzebe* – Nevevî (ö. 676/1277)
5. *Muvatta* - Malik b. Enes (ö. 179/795), *Selamet Yolları Büluğul Meram* - El-Askalanî (ö. 852/1449).

c) Dini Bilimsel Kaynak Kitaplar

İslâmî ilimlere dair kitaplar da Müellifin yorumlarında kaynak olarak kullanılmıştır. Bunlar arasında:

1. Muhammed b. İdris Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm ve er-Risâle Fıkh alâ Mezâhibi'l-erbea*
2. Mahmud Şeltut (ö. 1383/1963) *el-İslam*
3. İbn Kayyim el-Cevziyye'in (ö. 751/1350) *Akide ve Şeria Medaricü's-Salikin, Kur'ânî Tasavvufun Esasları*
4. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Qā'ide Celîle fî't-Tevessül ve'l-Vesîle*
5. Gazali (ö. 505/1111) *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*
6. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Qūtü'l-Qulûb*
7. Abdül Kerim b. İbrahim El-cili (ö. 832/1428) *el-İnsânü'l-Kâmil*
8. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* bulunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

XX. ASIRDA KUR'ÂN TEFSİRİNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMLER, ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİ VE ASRIMIZA YANSIMALARI

I. XX ASIRDA KUR'ÂN YORUMUNDA MEYDANA GELEN DEĞİŞMELER

A. TEFSİR PARADİGMASINDAKİ DEĞİŞİMLER³⁸³

Endonezya’da tefsir konusunda çalışma yapan ve Abdilmâlîk Kerim Emrullah’ı değerlendiren Thomas S. Kuhn “Bilimsel Devrimlerin Yapısı” isimli kitabında “değişen paradigma” kavramını yani bilim, yorum ve müellifin açıklamaları doğrultusunda asrımıza yansımaları “bilim” teorisi içinde ele almıştır. Bu kavram, bilim ve yorum tarihinde ortaya çıkan teorilerdeki ve fikirlerdeki değişimlerin normal olduğunu savunan bir yorum tarzıdır. İnsanlığın farklı tarihsel özelliklerini değerlendirerek bilim dallarının değişik karakteristikleri zamana göre değişebileceği düşüncesini ortaya koymaya çalışır. Bununla birlikte yeni yorum ve düşüncelerin ayetlerin anlam ve ruhundan uzaklaşılması gereğine vurgu yapılır. Bu nedenle, Tefsir ilmi olarak zaman zaman ortaya çıkabilen olay ve görüşler doğrultusunda tarz ve metodoloji bakımından gelişme olabilir tezi üzerinde durulmaktadır.³⁸⁴ Üzerinde araştırma yaptığımız müellifin yorum ve düşüncelerinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza modeli düşünce ve yorumlarının etkisi olduğu gözlenmektedir. Bunun neticesi olarak Kur’ân’ın klasik dönemlerde olduğu gibi modern dönemde de tefsir yapılmaya devam edilmelidir. Temel olarak, Kur’ân’ın yorumu iki temel üzerine oturtulur. 1) Kur’ân’ın bazı ayetlerini Mukattaa harflerinde olduğu gibi anlamını sadece Yüce Allah ve Hz. Peygamberi bilir. Müfessirler ilmi yetenek ve düşünceleri kullanarak Yüce Allah’ın ihsanı neticesinde inanarak açıklamak, yorumlamak, tebliğ ve temsil etmekle

³⁸³ Paradigma, bir bakış açısıyla oluşan değer, fikir, inanç ve tekniklerin bir dizisi olarak görülür. Batı kaynaklı bir kelimedir. Ayrıca bireyin günlük hayatında etkin olan düşüncelerin ve değerlerin, algıların da bir bütünüdür. Ergül Demir, *Bilimsel Araştırma Paradigmaları* (Ankara: Eğitim Bilimsel Enstitüsü Ankara Üniversitesi, 2019), 2.

³⁸⁴ Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 43.

görevlidir. Bu görev Yüce Allah'ın Peygamberlere ve onun vasisi niteliğindeki âlimlere verilen bir görevdir. *“Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.”*³⁸⁵ Bu durumdaki açıklama Kur'ân'da yer alan konuyla ilgili ayetler, onu destekleyen hadisler ve âlimlerin görüşlerinde de yaralanarak yapılan bir tefsir çeşididir. Müellifin tefsirinde bu durum görülmektedir. 2) Kur'ân-ı Kerim'in tamamını insanlar bilmesi için gönderilmiştir. Bunun neticesinde bütün ayetlerin anlamları âlimler tarafından bilinmektedir. Ayetler insanlığın saadeti için gönderilmiştir. Âlimlere bunları anlayacak güçtedirler. Müfessirler, dini ve dünya ilimleriyle ne kadar donanımlı ise ayetleri o derece anlamları mümkündür. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır.

*“İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?”*³⁸⁶ Ayetin anlamına dikkat edilirse kaianat ve insanın konumuna dikkat çekilir. Müfessirin tefsir ilmine ilaveten diğer işimlerden de haberdar olması gerekmektedir. Bu yaklaşıma ile aynı doğrultuda olan ele alış biçimi ise Re'y Tefsiri'dir.³⁸⁷

Müellif asrın ihtiyaçlarına göre cevap verebilecek çağdaş tefsiri, Kur'ân ayetini dilin yapısına ve cümlelerdeki tanzim edilmiş kelimelere dikkat ederek, ve ayrıca Arap toplumu tarafından dilin nasıl kullanıldığına dikkat ederek zaman ve mekân baz alınarak açıklamaktadır. Bunun neticesi olarak toplumun bütün katmanlarına ulaşmayı sosyal, kültürel, siyasi perspektife aynı zamanda da yaşamın geleneksel ve modern görüşü arasında dengelemeyi hedeflemektedir.³⁸⁸ Tefsir yapılırken dilbilimsel yönler ve “zaman-mekân” şartların gözetilmesi daha faydalı olacağı düşünülmektedir Kur'ân ayetlerini tefsir etmede hassas davranılması, içeriğine ve verilmek istenen mesajın iyi anlaşılmış olarak verilmesi gerekmektedir.³⁸⁹ Müellif eserinde İbn-i Teymiyye'ye atfen şöyle açıklamalarda bulunur.

³⁸⁵ Maide Sûresi 5/67. Fâtır sûresi 35/32.

³⁸⁶ Fussilet Sûresi 41/53.

³⁸⁷ Muhammed İbrahim Şerif, *İttihâdü't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısır*, 1. Baskı, Kahire Dâru't-Türâs, 1982, s. 63. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 13.

³⁸⁸ Abdullah Saed, *The Qur'an an Introduction* (New York: Routledge, 2008), 208-209.

³⁸⁹ Ali Harb, *Nekd en-Nass* (Beyrut: Markaz Sakofi, 1995), 204-205.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'ye göre tefsir sürecinde dikkat edilmesi gereken noktalar şunlardır; (1) Kim söyledi? (2) Kime gönderildi? (3) İlgili kişinin kim olduğu ve hangi amaca yönelik olduğu.³⁹⁰ Bu üç nokta, modern tefsirde ölçüt haline gelmiştir. Tarih biliminden haberdar olma, Kur'ân ayetlerinin tefsirini yapmak isteyen herkes için bir zorunluluktur. Örneğin; insanla ilgili kıssaları tefsir ederken kesinlikle tarih biliminden yararlanılmalı ve bu kıssalar tarih biliminin ışığında ele alınmalıdır. (Tarih bilimi / *İlm-ü Ahvâli'l-Beşer*).³⁹¹ Buna binaen Muhammad Şahrur (ö. 2019), Kur'ân (*en-Nas Kuds*) ayetlerinin ideal tefsirinin bilimsel ve tarafsız olması gerektiğini savunmaktadır. Başka olumsuz menfaatler olmamalıdır. Aksi takdirde herhangi birisini şüphe içine çekebilir ve bu durum tefsirin kusursuzluğunun ve dürüstlüğüne önüne geçebilir.³⁹²

Kur'ân tefsirinin gelişmesi müslümanların karşı karşıya kaldığı sorunlarla paraleldir. Klasik tefsirin şekillenme sürecinde, bazı müfessirler İslam'ın erken dönemlerinden gelen kayıtları korurken, bazıları akıl ve yeni metodları da kullanarak daha fazlasını yapmışlardır.³⁹³ Modern yüzyılda önceki yüzyıllara göre Kur'ân tefsirinde belli başlı farklılıklar olmuştur. Birincisi, modern tefsirler Kur'ân'ı yol gösterici (hüda) yapmayı amaçlamıştır. Kur'ân ayetlerinin tedrici olarak vahyi olduğu varsayılır. Bu yüzden Kur'ân ciddi ve etkili bir şekilde tefsir edilmelidir. Kur'ân, Arap kültürü kaideleriyle medenileşmiş, yapılanmış ve yazmayı bilen bir topluma indirilmiştir. Öyleyse Kur'an'ın evrensel öğretileri, zamanın tarihî vaziyeti göz önünde bulundurularak formüle edilebilir ve daha sonra güncel bağlama göre yeniden biçimlendirilebilir. İkincisi, klasik tefsir çalışmaları ayetin dilbilgisi (*Belaga*) ve kelime (*i'rab*) anlamı üzerinde yoğunlaşırken, modern tefsir yaklaşımı daha çok bilgi felsefesi ve metodolojik çalışmalar üzerine odaklanmıştır. Böylece mükerrer tefsirlerden ziyade sonuç getiren ve Kur'ân'ın asıl anlamını bulan tefsirler ortaya konmuştur. Üçüncüsü, modern tefsirler genellikle açıklayıcı metodolojiye daha yakındır. Dördüncüsü, modern tefsirler Kur'ân'ın "*hidayet*" ve alemin tüm yaşayanlarına rahmet olarak ispatlanma niyetine dayanır. Sistemin etkilerinden

³⁹⁰ İbn Teymiyye, *Muḳaddime Fî Uṣûli't-Tefsîr* (Kuveyt: Dar-ul Kur'ân-ı Kerim, 1971), 81.

³⁹¹ Reşid Rıza, *Tafsir Kuran Hakim*, 1/24.

³⁹² Muhammaed Şahrur, *Kitab ve Kur'ân; Kiraa Mu'asire* (Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Awzi, 1992), 30.

³⁹³ Muhammad b. Hasan Hacvî, *Fikru's-Sâmî fî Târîhi Fıkhi'l-İslâm* (Madîne Munawwara: Maktaba-l-İlmiya, 1396/1976), 227-228.

sıyılmış, mevcut bağlamla bağdaşmayan klasik ve hatta modern fikirleri açık olarak eleştirir. Bu sebeple, modern tefsir yaklaşımı hassas ve bilimsel olup böylece Kur'an tefsirinde yeni metodlar ortaya çıkmış olur. Bu yeni metodlar İslâm ilminin gelişiminde çeşitli yeni düşünceler meydana getirebilir. Tıpkı akide, fıkıh ve ahlak alanında olduğu gibi. Bununla beraber modern müfessirler toplumun politik, ekonomik, askeri ve sosyal alanında yeni fikirleri gündeme getirmeye çalışmışlardır.

XIX. Yüzyıl sonunda, Kur'an ile bağdaşan güncel bilimsel teoriler ile birleşen bağlamsal tefsirler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamsal tefsirler XVIII. Yüzyıl müfessirlerinin devamıdır. Bu durum, eski öğretileri terketmeden değişen zamana verilen karşılık ve Avrupa'nın modernleşmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam'da bazı konularda ıslah ve tecdit zarureti gören ve savunan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1835), Cemâlüddîn el-Efgânî, (ö. 1314/1897), Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898), Muhammed Abduh (ö. 1323/1898), Muhammad İkbal (ö. 1357/1938). gibi tecdit ve ıslahatçılar Endonezya da dahil olmak üzere tüm İslam³⁹⁴ dünyasında düşünceleriyle etkili olmuşlardır.³⁹⁵

J.J.G. Jansen, modern tefsirleri üçe ayırmaktadır. Birincisi, Muhammed Abduh'un tefsiri gibi, doğal meseleleri ele alan tefsirler. İkincisi, filoloji ile ilgili tefsirler. Üçüncüsü, günlük problemlerle ilgili tefsirler. Modern dönemde, dünyada İslam medeniyetinin önemli bir merkezi sayılan Mısır, sadece Kur'an müfessirlerine değil, aynı zamanda Kur'an ile ilgili tefsir metodlarının fikir babalarına da ev sahipliği yaptığı anlaşılır. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza edebi, sosyal ve bilimsel tefsirlerin yazarları, Emîn el-Hûlî (ö. 1966), Aişe Abdurrahman Bintü's-Şatı (ö. 1998) ve Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) edebi tefsirlerin yazarları, Mahmûd Şeltût, Mustafa el-Merâgî Kur'an'ın evrensel anlamı temasını işleyen tefsirlerin yazarları ve Seyyid Kutub devrimsel yaklaşımı ile ilgili tefsir yazarı olarak bilinmektedir.³⁹⁶ Modern müfessirlerin düşünceleri, Endonezya'daki tefsir modelinde derin bir iz bırakmıştır.³⁹⁷

Fazlurrahman gibi itibarlı ve etkili çağdaş müfessirler, sahip oldukları dinamiklerle beraber birbirleriyle olan diyalogları, sosyal hayatın getirdiği

³⁹⁴ Abdullah Saed, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 11. Bkz. Abdullah Saed, *The Qur'an*, 20.

³⁹⁵ H.A.R. Giib, *Modern Trend in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), 56.

³⁹⁶ J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1980), 79.

³⁹⁷ H.A.R. Giib, a.g.e., *Modern*, 36.

gereneksinimler doğrultusunda tefsir araştırmalarının yönünü klasikten moderne doğru değiştirebilmeyi başarmışlardır. Bu, editörlüğünü Suha Taji-Farouki'nin yaptığı “*Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an* (Modern Müslüman Entelektüelleri ve Kur'ân)” adlı kitapta görölebilir. Bu kitap 10 önemli modern entelektüeli tanıtmaktadır. Bu entelektüeller; Fazlurrahman (Pakistan), Nurcholis Madjid (Endonezya), Amina Wadud (ABD), Mohammad Arkoun (Cezayir-Fransa), Nasr Hamid Abu Zayd (Mısır), Motjahed Stabistari (İran), Mohammad Tolbi (Tunus), Hüseyin Atay (Türkiye), Mohammad Sahrur (Suriye) ve Sadiq Nayhom'dur (Lübnan). Kitapta Taji-Farouki 3 ana temayı ön plana çıkartmaktadır. Sırasıyla; İslam'ın Batı modernliği ile ilişkisi, İslami otorite, Kur'ân'ın rolü ve İslami reformun sınırları.³⁹⁸ Endonezya'da Kur'ân tefsirlerinin ve İslami düşüncenin modelini ve müfessirlerini tanımlamak için İngilizce dilinde “*Approaches to The Qur'an in The Contemporary Indonesia*” (2005) adlı kitap yayımlandı. Bu kitapta Azyumardi Azra, Nurcholis Madjid, Yusuf Rahman, Taufik Adnan Amal'ın da aralarında bulunduğu neredeyse tüm Endonezyalı entelektüellerden bahsedilir.

B. ENDONEZYA'DA MUHAMMED ABDUH'UN ETKİSİ

Son dönemde Mısır'da yetişip kısa zaman içinde İslam ülkelerinde tanınan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın İslam âleminde olduğu gibi Endonezya'da da etkin yerinin olduğu gözlenir. Modern süreçler, Kur'ân'ın bağlamsal olarak anlaşılmasını gerektirmektedir. Dikkat edilirse, müellifin eserindeki görüşlerini ve her hangi bir konuyu ele alış tarzını anlamak için uzun zaman içindeki olayları incelemek gerekir. Bundan dolayı Kur'ân'ın herhangi bir konusunu araştırmak için her dönemin kendine özgü tefsirleri ortaya çıkmıştır.³⁹⁹ Bu da Kur'ân'ın zamanın sorularına cevap verdiği ve güncel sorunlara çözüm ürettiği anlamına gelmektedir. Müellifin söz konusu açıklamalarına bakıldığında Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın görüş ve fikirlerinin etkisi altında kaldığı görülecektir.⁴⁰⁰ Zira modernizm fikri Muhammed Abduh ve ayrıca Reşid Rıza tarafından ortaya atılmıştır. Dikkat edilirse Müellifin eserindeki asrımıza yansıyan görüşlen, modernizm ve çağdaş fikirleri yansıttığı anlaşılır. Bu

³⁹⁸ Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an* (London: Oxford University Press, 2006), 5.

³⁹⁹ Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation* (Oxford: One World, 1997), 50.

⁴⁰⁰ Abdülkadir Muhammaed Salih, *et-Tefsîrû ve'l-Mufessirûn fi'l-'Asri'l-Hadîs* (Beyrut: Der Marife, 2003). 306. Bk. Zehebi, *et-Tefsîrû*, 2/401, Bkz. Reşid Rıza *Tafsir*, 1/31.

çerçeveedeki ıslah ve tecdit düşüncesine rehberlik eden ilk fikriyatın Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624), Muhammed bin Abdülvehhâb (ö. 1207/1792) ve Şâh Velıyyullah Ahmed Sâhib-i Dehlevî (ö. 1176/1762) gibi isimlerce oluşturulduğu söylenebilir. Şayet daha öncelere çekilirse, İbn Temıyye'in (ö.1328) görüşleri etkili olduğu anlaşılr.⁴⁰¹ Bu, Goldziher'in iddia ettiği bilgilerle ile uyum sağlar. Nitekim Goldziher Gazzali, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim El-Cevziyye'nin 'Muhammed Abduh - Reşid Rıza'nın düşüncelerini etkilediğini belirtmiştir.⁴⁰² El-Gazzali Reşid Rıza'nın düşüncelerini etkilediği gibi onların da düşüncelerini etkilemiştir. İhya'u Ulum'id-Din Kitabı, Müslümanların bilinçli olarak inançlarını yaşaması ve sadece fiziksel gözlem aşamasında olabileceği ve eylemlerinin ahlaki etkilerinin farkında olması gerektiği görüşünün modelini oluşturur.⁴⁰³

Cemaleddin Efgani (ö. 1314/1897), Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın üstlendiği reformlar genişledi ve başarılı oldu. Ortadoğu'da (19-20 yüzyıl) gelişen İslami hareketler, İslam'a Muhammed Abduh⁴⁰⁴ tarafından öğretilen yaklaşım ve ilkelerle yayıldı ve zamanla Endonezya'ya ulaştı. Bunun etkisiyle yeni milliyetçiliğin ruhu gelişti. Yenilenmenin etkisi hem doğrudan (Mekke ve Mısır'da eğitim) hem de dolaylı olarak (Tefsîru'l-Menâr'ın yorumları ve diğer yenileme kitapları aracılığıyla) alındı. Efgani ve Muhammed Abduh liderliğindeki Pan-İslamcılık Hareketi (Ümmetçilik) irili ufaklı İslami örgütlerin kurulmasına yol açtı. Muellife göre, Muhammed Abduh'un Endonezya'daki etkisi iki şekilde tahakkuk etmiştir: a) Ticaret için gelen Müslüman tüccarlar ile Endonezya âlimlerin karşılık iletişimleri. b) Mısır el-Ezher üniversitesinde okuyan Şeyh Tahir Celaluddin yoluyla "Menar" dergisinin söz konusu memlekete getirilmesi. Muhammed Abduh'un ve Reşid Rıza'nı eserlerini okuyarak onların fikir ve düşüncelerinin etkisinde kalan müslümanlar ile Endonezya'daki âlimler arasında fikir ve düşünce teatisi sonunda ve ılımlı diyaloglar ile Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Endonezya'da tanışmış oldu. Endonezyada yayınlanan, "el-Urvetü'l-Vüskâ" dergisi söz konusu âlimlerin ve eserlerin tanınmasını sağlar. Bir ara dergi Endonezya da yasaklanır. Ancak dergi Cava'daki küçük bir limandan kaçak olarak dağıtılmaya devam eder. Endonezya âlimlerinden bazıları ve

⁴⁰¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 340.

⁴⁰² Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir*, çev. Abdul Halim (Kahire: Maktabah el-Hanaci, 1995), 367.

⁴⁰³ İbrahim Ahmed el-Adevî, *Reşid Rızâ el-İmâmü'l-Mücâhid* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.y), 36.

⁴⁰⁴ Abdülgaflâr Abdürrahîm, *El-İmâm Muhammed Abduh Ve Menhecühû Fi't-Tefsîr* (Markaz Arabi-li Sakafah wa 'Ulûm, y.y. & t.y), 322.

normal halk Muhammed Abduh tarafından yapılan tefsir derslerini de içeren el-Menâr dergisini almaya başladılar.⁴⁰⁵ Dergiyi Endonezya ilk getiren kişi de, Mekke ve el-Ezher’de okuyan Şeyh Tahir Celaluddin’dır (1869-1956).⁴⁰⁶ Söz konusu âlim Mısır’daki El-Ezher Üniversitesi’nde 1310/1892 yılları arasında okur. Bu şahıs Mısır’dayken, Muhammed Reşid Rıza’nın derslerine katılıp Muhammed Abduh’dan da çok etkilenir. Diğer taraftan Malezya’dan (Kelantan şehir) Endonezya’ya gelen Tok Kenali ismi verilen önemli bir şahıs, kıraat ve tefsir şerhi yazımının gelişmesine katkıda bulunur. Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh’ün etkisi kısa zamanda Endonezya da yayılır. Muellif, 1922’de Sumatra’da Thawalib Padang Panjang’da okurken Muhammed Abduh’un “*Tefsîru sûreti’l- ‘Aşr*” ve “*Tefsîru Cüz’i ‘Amme*” kitapları üzerinde çalıştığı bilinir. O dönemde amme cüzü üzerinde yapılan çalışmalar Endonezya’ya çevrilir. Muhammed Abduh’un kitaplarının kullanımı 1924’te etkisini gösterip yayılmaya başlarıp zamanımıza kadar gelir. Daha sonraları ise bu etki Mısır ve Mekke’de okuyup ta Muhammed Abduh’un ve Reşid Rıza’nın etkisinde kalan müellifimiz vb. gibi yerel alimlerin kurdukları Endonezya’daki reform fikriyatına katkı sağlayarak okullar, dergiler vb. aracılığı ile giderek yaygınlaşır ve kurumsallaşır.

C. TEFSİRÜ’L-EZHER İLE TEFSİRÜ’L-MENÂR ARASINDAKİ İLİŞKİ

1. Tefsiru’l-Ezher ve Tefsiru’l-Menâr Arasındaki Benzerlik

Menâr tefsiri Muhammed Abduh tarafından başlanan bitiremediği için tabelesi Reşid Rıza tarafından devam edilen bir eserdir. el-Ezher tefsiri ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın etkisinde kalarak Endonezalı âlim tarafından kaleme alınan bir eserdir. Muellifin tefsirinde en çok referans gösterdiği kaynaklar arasında Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın Tefsîru’l-Menârı vardır. Tefsîru’l-Ezher ile Tefsîru’l-Menâr arasındaki ilgi ve benzerliği özellikle müslümanlarla ehl-i kitap ya da müslümanlarla diğer guruplar arasındaki ilişkilere dair bazı ayetlerin tefsirleri üzerinden karşılaştırmak ve değerlendirmek daha net sonuçlar sağlayacaktır. Değerlendirmeye

⁴⁰⁵ Fadzilah Din, *The Contribution of Tafsir El-Menar and Tafsir Al-Azhar Toward Understanding The Concept of Ta’ah And Its Observance: A Theological Enquiry* (UK: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2001) 11, bkz Abdul Manan Syafi’i, Pengaruh Tafsir El-Menar terhadap Tafsir Al-Azhar, *Miqor Dergisi* 38/2 (UIN Sumut, 2014), 266. Bkz. Hamka, *Pengaruh Muhammad ‘Abduh di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 1961), 30-31.

⁴⁰⁶ Kevin W. Fog, “Hamka’s Doctoral Adress, at Al-Azhar; The Influence of Muhammad Abduh in Indonesia”, *Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies Dergisi* 11/2, (Yogyakarta, UMY, 2015), 132.

alacağımız ilk ayet Fatiha suresinin 7. ayetidir. “*Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, doğrudan sapmışların yoluna da değil!*”.⁴⁰⁷ Ayette çoğunluğa göre Allah'ın gazabına uğrayanların yahudiler, doğru yoldan sapanların da Hristiyanlar olduğu ifade edilir. Yahudiler, Havarilerin verdiği tüm talimatları inkar ettikleri için ve bildikleri halde amel etmediklerinden dolayı gazaba uğramışlardır. Hristiyanlar ise Hz. İsa'ya fazla sevgi besledikleri, bilmeden amel ettikleri için sapmışlar ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemişlerdir. Daha sonra bu ayetin Tefsîru'l-Ezher'deki tefsirini tamamlamak için Hamka, Reşid Rıza'nın "fetret ehli" in anlamı hakkındaki görüşünü eserine alır. Onlar arasında dört sınıf vardır; 1) Kendilerine davet ulaşmayan ya da daveti ulaştığı halde kabul etmeyenler. 2) Ana esaslar ve davetler dini öğretilerden elde edilir. Ancak güçlü iman aşamasına gelinmediği zaman davet kaybedilmiş olur. 3) Davet, rasyonel akıl tarafından elde edilir ve kabul edilir. Ancak eski duruşta veya eski inançta sağlam olunmalı ve İslam'da yeni öğretileri (bid'at) uygulama arzusunda olunmalıdır. Bu grup Kur'ân'dan ve önceki âlimler (Selefler) tarafından öğretilen örneklerden çok uzaklaşmışlardır. Bu Müslümanları parçalayabilir, 4) Sapkın görünüyor veya yasayı gerçek anlamından saptırıyor olabilirler.⁴⁰⁸

İkinci ayet ise yine ehl-i kitabı müslümanlardan asla razı olmayacaklarını beyan eden Bakara suresinin 120. ayetidir. Müellif, “*Wa lan tarḍā*” [asla onaylamayacaktır] teriminin, Hristiyanların ve Yahudilerin İslam'ın hakikatine karşı toptan reddine atıfta bulunarak “*nefy-i istikbâl*” ifade ettiğini ileri sürer. Dahası müellif, iki dinin de, dinin insan yaşamının temel bir unsuru olduğunu bildiklerinden dolayı insanlar üzerinde otorite ve güç kazanmak istedikleri için İslam'ı inkar ettiklerini belirtmiştir. Bu nedenle Hristiyanlar ve Yahudiler, dünyada İslam öğretisi yaygınlaştıkça kontrol güçlerini kaybedeceklerinden korkuyorlar. Hamka, Hristiyanlar ve Yahudiler için ateistleri dönüştürmenin öncelik olmadığını, ancak müslümanların dini inancını değiştirme hedefine yönelik stratejileri olduğunu ekliyor. Bu nedenle, yukarıda bahsedilen ayetin insanlığa hayati bir hatırlatma olarak, evanjelistlerin misyonunun yalnızca siyasi bir kazanımı hedeflediği sonucuna varmak yadsınamaz. Nitekim Hamka'ya göre bu kutsal görev 900 yıl öncesinden günümüze birinci haçlı seferi'nden

⁴⁰⁷ Fatiha Sûresi 1/7.

⁴⁰⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/79.

itibaren kitlesel olarak başlamıştır ve birçok aktif misyonere öncülük etmiştir. Muhammed Abduh, temelde Yahudi ve Hristiyan inançlarının İslam'a yakın olduğunu, yani Yüce Allah'ı tek ilah olarak (Tevhid) kabul etmek olduğunu açıklamıştır. Hz. Muhammed (s.a.v), kendi öğretileri konusunda ısrarcı olanları ve Tevhid yolundan sapanların “inancını” (akide) düzeltmek istedi. Bu nedenle Yahudiler ve Hristiyanlar, İslam'ın öğretilerini reddetme konusunda Mekke'deki Kureyş kâfirlerinden daha katı davrandılar. Onlara yapılacak davet ve Yüce Allah'ın yol gösterme konusundaki hükmü bir ilim üzeredir. Ancak hakikat ve ilim onlara gelmesine rağmen birçoğu buna inanmıyor.⁴⁰⁹

Üçüncü sırada Al-i İmran suresi, 118. ayet değerlendirmeye alınacaktır. Ayette: *"Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşımaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür. Gerçekten size delilleri açıklamışızdır, eğer düşünüyorsanız!"* buyrulmaktadır. Müellif bu ayeti müslümanların kendi gruplarından (Müslüman) olmayan insanlarla yakın arkadaşlık kurmamalarını hatırlatmak ve böylesi bir durumun nehyedildiğini yasaklanmış olduğunu beyan sadedinde istişhad etmiş görünmektedir. Çünkü kendi gurubunuzdan olmayan birine çok fazla güvenerseniz, ciddi bir olumsuz etkisi olacaktır. O dönemlerde müslümanların Yahudilerle ve münafıklarla olan birlikteliklerinden dolayı müslümanlara indirilen sırların açığa çıkma endişesi olacaktır. Çünkü hayatın içinde sosyal ilişkiler, ticaret ve borç durumları meydana geliyor. Kureyşlilerde hayat böyle idare ediliyordu ve hepsi aileydi. Ayrıca her zaman işleri karıştırmak ve mahrem olan şeyleri öğrenmeye çalışmak gibi bir alışkanlıkları vardır.⁴¹⁰ Müellifin açıklaması, Abduh'un, ikiyüzlülerle (münafıklarla), özellikle de Yahudiler ve Hristiyanlar ile arkadaşlık kurmaya karşı temkinli olmasıyla ilgili olan açıklamasıyla aynıdır. Onlar doğaları gereği müslümanları sevmezler. Ancak kötü nitelikleri yoksa ve İslam'a karşı düşman değillerse toplumda sosyal ilişkiler kurabilirler.⁴¹¹

Dördüncü olarak müslümanların diğer müslümanlarla ilişkilerine temel teşkil eden ayetlerden biri olan Enfal suresi, 72. ayeti değerlendirmeye dahil edilebilir.

⁴⁰⁹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/233-234.

⁴¹⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/79.

⁴¹¹ Reşid Rıza, *el-Menar*, 4/81-82.

Nitekim ayette "*İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağışlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur*" buyrulmaktadır. Bu ayetten hareketle müellif diğer Müslümanlarla nasıl iyi ilişkiler kurulacağını ve sürdürüleceğini açıklamaktadır. Çünkü Hz. Peygamberimiz bunu geçmişte Medine'ye göç ettiğinde yapmıştı. Ensar ile Muhacirin arasındaki kardeşliğin amacı Müslümanlar arasındaki dostluğu güçlendirmek ve İslam'ı güçlendirmektir.⁴¹² Tefsîru'l-Menâr'daki yorum ile el-Ezher'deki yorum hemen hemen aynıdır. Bu ayet, Muhacirlerin Medine'ye (Ensar) hicretini anlatmaktadır. Daha sonra mal ile cihad etmenin, Yüce Allah için hicret etmenin, Hz. Peygambere ve Muhacirin'e yardım etmenin övgüye layık ve şerefli davranışlar olduğu ve kusursuz bir insan modeli olduğu anlatılır. Cihad mahiyeti bakımından ikiye ayrılmıştır; ilki "icabi" yani infak/ müşterek yardımda bulunma anlamına gelmektedir. İkincisi, samimiyetle terk etme isteği anlamına gelen "selbî"dir. Ayrıca mutabakata varıldığı zaman kâfirlerle iyi ilişkiler sürdürmek de zorunludur. Bu ayet aynı zamanda Muhacirin ile Ensar arasındaki ilişkiyi de açıklamaktadır. Aralarındaki kardeşlik ve değişimin doğası gereği müslümanlar birbirlerinden daha önce sahip olmadıklarını miras alabilirler.⁴¹³

El-Ezher ile Menâr arasındaki ilgi ve etkileşimi netleştirmeye çalıştığımız örnek tefsirlere Beyyine Suresinin 4 ve 5. ayetlerinin tefsirleri de dahil edilebilir. İlgili ayetlerde şöyle buyrulur: "*Kendilerine kitap verilenler ancak o açık delil (Peygamber) kendilerine geldikten sonra ayrılığa düştüler. Halbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.*"⁴¹⁴ Muhammed Abduh aktardığımız hakkında şöyle bir açıklamada bulunur. Bu ayetler ehl-i kitabın durumunu açıklar. Ancak benzer yanlışlıklar Müslümanlar arasında da bulunur. Muhammed Abduh'un bu görüş ve tutumu incelemeye aldığımız âlim tarafından ilim ve akıl süzgecinden geçirilmeden verilir. Zira ehl-i kitabın bütün temel inançları bozulmuştur ve inkarları sebebiyle ehl-i kitabın denil denilmiştir. Müslümanların inançları geldiği şekliyle korunmaktadır. Müslümanlarda günahkar olanlar olabilir. Muhammed Abduh

⁴¹² Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/79.

⁴¹³ R.Rıza, *Tefsir* 10/122-129.

⁴¹⁴ Beyyine Sûresi 98/4,5.

ve incelemeye konu olan müellifin bu görüşlerine katılmamız mümkün değildir. Muhammed Abdhun şu görüşlerine yer verir. “Durumumuz hakkında ne düşünüyorsunuz?”. Bu mesele, dinde gruplara ayrılmamızın ve bölünmenin kötü amel olduğu kendi kutsal metinlerimiz tarafından hatırlatılmamış mıdır? Uygulamalarımız, yeni iyiliklerle ve değişimlerle dolu bid’at amelleri üzerinedir.”⁴¹⁵ Muhammed Abdun ilgili ayetlerin tefsiri sadedinde yer verdiği bu görüşler muellif tarafından da aynıyla benimsenmiş görünmektedir.

Bu konuda son bir örnek olarak da Mümtetine suresinin 8 ve 9. ayetlerinin tefsirleri üzerinden bir karşılaştırma yapılabilir. Müellife göre bu ayetler “muhkemdir”. Uyanık ve dikkatli olun anlamını ifade etmektedir. Hamka'ya göre bu ayetten hareketle yahudi ve hristiyanlarla sosyal ilişkiler kurmanın caiz olduğunu çıkarsamak mümkündür. Farklı dinlerden insanlara karşı adil, dürüst ve nazik olmak anlamına gelir.

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerle ilgili bu ve buna benzer ayetlerin yorumunda Hamka ve Abdun-Rıza ayrı düşmüşlerdir. Muhammed Abdun-Reşid Rıza, Mısır'da, özellikle Avrupa'da Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi görmüş ve vurgulamıştır. Bu arada müellif, Endonezya'daki Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinin durumunu anlatmıştır. Endonezya'da mevcut dinler Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm iken, o zamanlar çok fazla Yahudi yoktu. Sonuç olarak yazara göre Müslümanların gayrimüslimlerle siyasi ve sosyal alanlarda İslam hukukunun kurallarına göre Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında mutabık kalınan hüküm ve koşullara bağlı kalınarak çalışmasında bir sakınca yoktur. Ayrıca din ile ilgili konularda gayri-müslümanlarla teması yasaklar. Müellifin bu şekildeki sosyal yaklaşımı tefsir modellerinin müfessirin hayat koşullarını adapte ettiğini gösterir.

Diğer taraftan Ali-İmran suresindeki “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁴¹⁶ Ayetini yorumlarken, İslam’ın insan hayatındaki önemini hatırlattıktan sonra şöyle ifade eder. Tebliğ modeli geçmişten çok farklıdır. Günümüzde bir vaiz için çeşitli metodlar bulunur. Örneğin, 60 yıl önce yani XX. Yüzyılın başlangıcında Muhammed Abdun

⁴¹⁵ Hamka, a.g.e.,7/543. Bkz. Muhammaed Abdun, *Tefsîru Cüz’i ‘Amme* (Kahire: Şirkah Musahamah Misriye, t.y), 135.

⁴¹⁶ Al-i İmran Sûresi 3/104.

şartların ne olması gerektiğini ve bir vaizin kalbinin ve aklının olması gerekenler şöyle sıralamıştır :

1. Kur'ân, Sünnet, sahabelerin ve önceki insanların mücadelelerinin tarihi ve kanunlarıyla ilgili sorunlar hakkında yeterli bilgiye sahip olunması gerekir.
2. Dava'nın konusu olan insanların eğitim geçmişini, yerleşimini, kültürünü, topluluğun kökenlerini ve ahlaki değerlerini bilmek.
3. Genel olarak tarih bilgisine sahip olmak.
4. Coğrafyayı bilmek.
5. Psikoloji bilmek.
6. Ahlaki bilgiye sahip olma ve ustalaşma
7. Sosyoloji bilmek
8. Dava'nın bulunduğu ülkedeki siyasi sistem ve gelişmeler hakkında bilgi sahibi olma
9. Öğüt verilen insanların dilini bilmek
10. Yerel halkın hayatına hâkim olan sanat ve beceriler hakkında biraz bilgi sahibi olmak, İslam'ın basit bir açıklamasını verir
11. Çeşitli dinlerdeki ve düşünce okullarındaki öğretilerin özünü ve bunların farklılıklarını bilmek, insanlara aktarılan öğütü anlamasını kolaylaştırır. Muellif, bu konuları açıklamayı bitirdikten ve Endonezya'daki toplum bağlamında bir örnek verdikten sonra tekrar şöyle ifade eder. Muhammed Abduh'a göre Dava'nın (davet) esnasında bir vaizin muhakkak dikkate alması gereken 11 maddeyi belirtmiş olduk.⁴¹⁷

Bu nedenle Muhammed Abduh ile aynı düşünmekteyim. Muhammed Abduh, müfessirleri taklidin sınırlarından kurtarmaya, Kur'ân'ın anlamını ortaya çıkarmak için aklın potansiyelini kullanarak Yaraticıyı düşünmeye çağırır. İsrâ'ilîyât hikâyelerini yorumlamaktan kaçınmayı ve Kur'ân'ı anlamaya büyük bir yer açılmasını söyler. Bununla beraber, "mübhem" olan ayetlerle ilgili olarak sessiz kalma eğilimindedir ve

⁴¹⁷ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 2/872-876.

ayetin manasını ve mahiyetini çok fazla tartışmamıştır. O düz yolu seçmeyi ve olduğu gibi bırakmayı tercih ediyor.⁴¹⁸

Bir başka örnek de İsrailiyat hakkındadır. el-Menâr tefsirinde Muhammed Abduh, tefsir kitaplarında müfessirler tarafından anlatılan Benî İsrail peygamberlerinin kıssaları hakkında dikkatli olunması hususunda defalarca uyarmaktadır. Söz konusu kıssalar uydurma olabilir. Alınması gereken bilgiler Kur'ân ve sünnete uygun ise bilgi olarak atıfta bulunabilir. Uymayanların alınması doğru değildir görüşündedir. O'na göre içeriği şeriat ve akılla çelişmediği sürece hikayenin Tevrat, İncil ve diğerlerinden gelip gelmemesi önemli değildir.⁴¹⁹ Muellife göre bazı ilk dönem müfessirleri tarafından aktarılarak gelen İsrailiyatın kahır ekseriyeti Yahudi tarihi ve kültürüne ilişkindir. Bunlardan en ünlüleri Ka'bul Vehb bin Munabbih'tir.⁴²⁰ Bu nedenle Tefsîru'l-Ezher ve Tefsîru'l-Menâr'da, Eski ve Yeni Ahit'e Tevrat'a, İncil'e ve Kitap Ehli tarafından düzenlenen diğer kitaplardan alınan ve oldukça çelişkili anlamları olan İsrailiyat'tan ayrı tutularak alıntılama yapılmıştır. Muellif ve Muhammed Abduh'un Nisâ suresinin 1. Ayetinin tefsirinde olduğu gibi, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan kadınlarla ilgili İsrailiyat metinlerini reddederler. Bu nedenle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, Torah (Tevrat) hakkında aynı görüşe sahiptir. Her ikisi de Kur'ân ve hadislerle çelişmediği sürece Tevrat'tan tefsirlerine alıntı yapmışlardır. Bakara Suresinin 37-38. Ayetlerinin Âdem'in Cennetten Dünyaya inişi ile ilgili ifadeler kısmen İsrailiyattan alıntıdır.⁴²¹

Bir başka örnek ise, Muhkem ve Müteşabih olan ayetlerde muellif ve Muhammed Abduh neredeyse aynı bakış açısına sahiptirler. Muhammed Abduh'a göre müteşabihat çeşitli manaları olan ayetlerdir ve kesin bir anlam belirlemek zordur. Abduh'a göre bu muhkamat ayetleri, Kurân'ın tefsir edilmesinde diğer ayetlere referans olarak kullanılmış ve Yüce Allah'ın referans malzemesi olarak tavsiye ettiği ayetlerdir.⁴²² Al-i İmran suresi 7. ayetindeki örnekte olduğu gibi Muhammed Abduh, bu ayeti anlatırken "Allah'ın ilmine erişenler" in (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) anlayabileceğini öne sürmektedir. Bu, Muhammed Abduh'un, "(و) vav" harfinin (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)

⁴¹⁸ Muhammad b. Lutfi al-Sabbâgh, *Lamahât fi- 'Ulûm Kur'ân* (Beyrut: Maktabah al-Islâmî, 1990), 314.

⁴¹⁹ Muhammad Husein ez-Zehabi, *İsrailiyat fi-Tafsir ve Hadis*, Kahire: Majalat al-Azhar, 1968, s.191-192. Rıza, *el-Menar*, s. 10.

⁴²⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, I, s. 29.

⁴²¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, I, a.g.e., s. 105, Rıza, a.g.e., s. 284.

⁴²² Muhammed İmârah, *el-Emâl Kemile*, I bsk, Kahire: Der al-Surûk, 2009, s. 9.

cümlesinden önce geldiği ve sadece “al-isti’naf” harfi veya yeni bir cümlenin başlangıcı olarak değil, bağlayıcı bir harf olduğunu söyleyen kişiyle aynı fikirde olduğu anlamına gelir. Muhammed Abduh, Yüce Allah’ın Resulü tarafından anlaşılmayacak olan tek bir kelime bile indirmediğine inanıyordu. Muhammed Abduh, birçok ayetin te’vil (sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak) edilmesi gerektiğini ve insanların bunları anlayabileceğini savunur.

Kur’ân-ı kerim ayetlerinin içinde tavrata ve İncillerde olduğu her hangi bir şüphe bulunmaz. Ancak âlimlerin bilgilerinin eksikliği ve arapça bilgilerinin azlığı sevbebiyle anlayamadıkları ayetler olabilir. Bu durumda olan ayetleri araştırmak ve konuyla ilgili âlimlerle iştisare etmek suretiyle anlaşılır hale gelebilir. Örnek Enbiya Suresi 91. Ayetteki “fihâ” ve Tahrim Suresi 12. ayetteki “fihî” zamirleri farklı gibi görünse de ikisinin de aynı anlam için kullanıldığı anlaşılmaktadır. İki ayetteki zamirler âlimleri yanıltmışlardır. Oysa bu durum Kur’ân’ın engin anlamını ve icazını ortaya koymaktadır. Yüce Allah manasız kelimeleri indirmez, vahiy göndermez fakat o zaman peygamberliği tartışılır hale gelir ve insanlar onu henüz anlayamamış olabilirler. Selef âlimleri bile sadece müteşabih ayetlerin tefsirini (te’vil) Yüce Allah’a bıraktılar. Sonra bazıları, İmam Mücahid, el-Rabi b. Cafer bin Zubeyr gibi bazı müfessirler müteşabih ayetleri yorumlamaya çalışır. Abduh daha sonra te’vil hakkında Kur’ân’da te’vilin genişliği ve detayı üzerinde durdu ve Allah’ın ilmine vakıf olmuş olanların (الراسخون) müteşabih ayetleri te’vil edebileceklerini savunan düşünce tarzını seçti. Ancak Muhammed Abduh, te’vil kavramını ayrıntılı ve net bir şekilde açıklamadı.

2. el-Ezher ve el-Menâr Tefsirlerinde Farklılıklar

İncelemeye aldığımız Müellifin görüşleri ile Muhammed Abduh-Reşid Rıza’nın görüşlerinde önemli farklılık olmamakla birlikte her iki müellifin ayrıldığı noktalarda bulunur. Yazarların farklı bulduğu görüşler arasında şöyle bir örnek verilebilir. Müellif, “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”⁴²³ ayetini şöyle açıklar. Bakara suresi 269. Ayetinde yer alan hikmet kelimesi bilgiden daha geniştir. Bilginin sonuçları hikmetin başlangıcıdır. Hikmet, görünmeyen doğru ve sağlam bilgileri

⁴²³ Bakara Suresi, 2/269.

oluşturur. İfade edileni değil, neyin ima edildiğini, neyin gerçek olduğunu bilir. Hikmet sahibi Allah'ı derinden hissedebilir. Bu sebeple hikmet vahiy kontrolünde hareket eden akıl olarak da isimlendirilir. Hikmet Yüce Allah'ın isimlerinden biridir görüşlerine katılmakla birlikte daha geniş anlamları ihtiva edebileceği kanaatini taşıyarak daha geniş düşünerek Râgıp İsfahânî'den (ö.502/1108), şu alıntıları yapar. İlâhi kitaplarda yer alan emirleri değerlendirirken, "akıl ve ilim hak olanı isabetli olarak kavramaktır" şeklinde tarif ettikten sonra, "Allah'ın hikmeti, varlıkları en mükemmel şekilde yaratması, insanın hikmeti ise, varlıkları tanıyıp onlardan faydalanmayı bilmesidir."⁴²⁴ şeklinde açıklamaktadır.⁴²⁵ Muhammed Hamdi Yazır hikmetin anlamlarını 23 civarına çıkarır.⁴²⁶ Bunlardan birkaç tanesi şöyledir.

"En yüce varlık hakkında en yüksek bilgi"

"Eşyanın sırlarından insanın takati ölçüsünde bahsetmek"

"Aklî bilgi enerjisinin aşırılığı ile noksanlığı arasında mutedil halde bulunmak."⁴²⁷

Yaratıcı, son Nebisine şu hitapta bulunur. "*Allah'ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.*"⁴²⁸

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlerine hitap ederken; "*Size kitap ve hikmeti verdikten sonra, yanınızda bulunanları tasdik eden bir peygamber geldiğinde mutlaka inanıp onu tasdik edeceksiniz*"⁴²⁹ buyurmuştur. Kul hikmetle Hikmet, insanları etkileyen, insanlar ve kendisi için fayda sağlayan, salih ameller işlemeye sevk eden gerçek ve emin bir ilimdir. Allah dilediğine insanın aklı ve yüreği sayesinde bu

⁴²⁴ Râgıp İsfahânî, *Müfredât*, s. 127.

⁴²⁵ Geniş Bilgi için bk. Remzi Kaya, *Kuran Kerim'de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber* (İstanbul: Yağmur Yayınlar, 2019), 81

⁴²⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Sadeleştirenler İsmail Karaçam ve Diğerleri Azım Dağıtım, t.y), 2/ 915-927. Konuyla ilgili bkz. *Külliyatü Ebül-Baka*, s. 168; Seyyid Şerif, Ta'rifât, 1/62-63. Huart, MEB. İ.A. "Hikmet" md.; Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınlar, 1988), 11.

⁴²⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak*, 7/915-927.

⁴²⁸ Nisâ Sûresi 4/113.

⁴²⁹ Âli İmrân Sûresi 3/81.

ilmi verir. Akıl ve kalp, insanın şüphesinden iradesine kadar karar vermesi için araçlardır.⁴³⁰

Bir diğer örnek ise Al-i İmran suresinin 55. Ayetinin tefsirinde müellif, “*muteveffike*” kelimesini “ölüm” olarak tercüme eder. Çünkü Kur’ân’da “*mute vatevaffa*” olarak geçen kelimeler ölü/ölme demektir tıpkı “*teveffa-teveffahumul mele-iketu*” ölü anlamına gelen bu kelimeler gibi. Bu ayet, Hz. İsa (a.s)’nın Allah tarafından canının alındığını ve kendi katında onu dirilttiğini açıklıyor. Böylece Hz. İsa (a.s) kafirlerin müdahalesinden arındırıldı. Bunun yanı sıra müellif, bu tefsirciler arasında farklı görüşlere sahip olduğunu da açıkladı. Tefsîru’l-Menâr’da iki görüşünden bahsediyor. Birincisi, Yüce Allah, Hz. İsa (a.s)’nın bedenini diriltti ve zamanın sonunda gelecek ve tekrar dini kuralları insanoğluna açıklayacaktır. İkincisi, ölü ve “*rafa’a*” yükseltmiş olan “tavafa” anlamına gelir. Bu da demek oluyor ki Hz. İsa (a.s)’nın ruhu öldükten sonra dirilmiştir. Sonra Reşid Rıza, Kur’ân’da Hz. İsa (a.s)’nın bedeniyle beraber cennete çekildiği ve daha sonra cenneten gönderileceğine dair hiçbir aşıkâr gerekçe ve ifade olmadığını açıkladı. Bu tür bir anlayış Hıristiyan öğretisinde mevcuttur. Dahası, Tefsiru’l-Menâr’ın sonucu âlimler arasındaki problemin *hilaftiyah* (faklılık) olmasıdır. Yazara göre, müellif ve Muhammed Abduh, Reşid Rıza’nın tefsirleri açıklanırken detaylı olarak yapılmıştır. Çünkü çok fazla görüş farklılıklarına sahip âlimler (ulemâ) vardır.⁴³¹

Diğer bir örnek Müellif ile Muhammed Abduh-Reşid Rıza’nın Secde Suresi 4. ayet ve Kaf suresi 38. Ayetlerindeki Yüce Allah’ın gökleri ve yeri 6 günde yaratması hakkındaki yorumlarıdır. Müellif, Pazar-Cuma günlerinden başlayarak “altı günü” yaşadığımız günlerin değişimiyle açıklamaktadır. Altı gün, altı gece gündüz, gece, akşam ve sabah olarak da yorumlanabilir. Yüce Allah, bütün gökleri ve yeri yarattı ve göklerle yer arasındakileri de yarattı. Birçok klasik müfessir bu tür açıklamalarda bulundu. Ancak bilimin gelişmesi ile tefsirlerde değişiklik olabilir. Muhammed Abduh-Reşid Rıza’nın açıkladığı gibi, altı gün altı mevsim, altı yaş olabilir ve bir dönem yıl olarak da düşünülebilir. O halde kesin olan, tefsirin Yüce Allah’ın ilmine göre olduğudur. Burada Hamka ile Muhammed Abduh-Reşid Rıza’nın “6 günlük”

⁴³⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/539.

⁴³¹ Hamka, *Tafsir*, 1/ 637-639.

ayeti anlama anlayışı arasında küçük bir fark var. Ancak muellif, açıklamasının sonunda, el-Menâr'ın tefsirini terketmedi veya reddetmedi.⁴³²

Diğer bir örnek Zilzal Suresi 7-8. ayetlerdir. Muellif "zarrah" kelimesini toz veya tozdan daha küçük olduğunu açıklar. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte tozdan daha küçük olan "atom" vardır. Arap fizikçiler zarrah'ı artık bölünemeyen çok küçük bir şey olan "el-Jauharul-Fard" olarak tanımlarlar. Dolayısıyla bu ayet, "...Her kim zerre miktarı iyilik yaparsa veya kötülük yaparsa Allah onu görecektir" şeklinde yorumlanmıştır. Bu parçalana bilen en küçük toz demektir. Yüce Allah'tan hiçbir saklanamaz, gizlenemez ve eşit derecede karşılığını görecektir. Muhammed Abduh bu ayeti açıklarken, büyük ve küçük tüm iyilikler Yüce Allah tarafından yargılanacak ve ödüllendirilecektir, diyor. Bunu yapan kafir ya da Müslüman olsun fark etmez. Kafirlerin amelleri bile Yüce Allah tarafından mükafatlandırılır ve yine kafirler için Yüce Allah'tan bir ceza vardır.⁴³³

Dikkatimizi çeken diğer bir örnek "Asr" kelimesini göreceğiz; Muellif, öğleden sonra, Asra (ikindi) namazının vakti gelinceye kadar gölgelerin bedenden uzadığı 'Asar'ı Asr vakti ile yorumlar. Muellif, çağlar boyu geçirdiğimiz devirleride açıkladı ve bunun aynı zamanda asır olarak bilindiğini söyler. Bu nedenle Hollandalılar Endonezya'yı sömürgeleştirdiğinde, burası Hollanda sömürge dönemi olarak da biliniyordu. Allah insanlara zaman kaybetmemeleri gerektiğini hatırlatmak için "Asr"a yemin etti. Bu arada Muhammed Abduh-Reşid Rıza, öğleden sonra oturup dinlenmek, hayat hakkında konuşmak gibi bir alışkanlığa sahip olan Arap toplumunun geleneklerini anlattır. Dahası, önemli olmayan şeyler hakkında sık sık konuşturlardı, düşmanlarla savaşma hakkında da konuşturlardı. Boş vakit, yanlış ve uğursuzluk vakti olarak görülür. Bununla beraber, Muhammed Abduh, Asar vaktinde bir sorun olmadığını ama insanların vakti kullanış şekli yanlış ve bu fayda sağlamaz, olumsuz etkilere sebep olabilir.⁴³⁴

3. Değerlendirme

Müellifin eseri incelendiğinde asrımıza sunulan yenilikler ve tefsire sağladığı katkıları olmakla birlikte, açıklama ve yorumlarının Muhammed Abduh ve Reşid

⁴³² Hamka, *Tafsir*, 7/557, ve Kaf sûresi, a.mlf, 9/ 269.

⁴³³ Hamka, *Tafsir*, 9/537.

⁴³⁴ Hamka, *Tafsir*, 9/ 606.

Rıza'nın görüşlerinin Endonezya diline aktarıldığı gözlenmektedir. İfadeler, yorumlar, açıklamaların büyük çoğunluğunda zikredilen müelliflerin görüşlerine ilaveler olduğu anlaşılr. Diğer bir ifade ile temel onlara, genişletilmiş kısımlar ise müellif'e aittir. Eser üç müellifin Endonezya diline aktarılmış şeklidir denilebilir. Muellif yerine göre Muhammed Abduh, bazen Raşid Rıza, bazende sırf kendi görüş ve yorumlarını verir. Sadece 9. Ciltten 68 alıntı yaptığı görülür. Müelliğin alıntılara işaret etmiş olması önemlidir. En azından ilgili kriterlere riayet ettiği anlaşılr. Üzerinde çalışma yaptığımız Müellifte şu hususlar dikkati çeker;

- a) el-Menâr tefsirinden bir meseleyi olduğu gibi nakleder.
- b) Bir konuyu özetleyerek alıntı yapmıştır.
- c) Fikrinden istifade ederek Endonezya'nın ihtiyacına göre değerlendirme yapmıştır.
- d) En önemli noktalarından birisi de zaman zaman eleştirilerde bulunmasıdır. Bu durum diğer değerlendirmelerden hala azdır.
- e) Müellif samimi bir âlim, içinde bulunduğu imkanlar ölçüsünde kendini yetiştirmiş ve halkına faydalı olmaya çalışmıştır.
- f) O bir ayeti Arapça'dan Endonezyaca'ya aktırırken asrının ilim geleneğine göre âlimlerin dil hakkındaki görüş farklılıklarına yer vermeden açıklar.

Muhammed Abduh-Reşid Rıza'yı veya diğer müfessirleri okumadan önce, Kur'ân ve sünnete öncelik vermeleri, temel kural ve teknik bilgileri öğrendikten sonra tefsir kitaplarına yönelmeyi önermektedir. Tefsirini güçlendirmek için el-Menâr' tefsirinden alıntı yaparak, ayetlerin daha geniş anlaşılmasını sağlamıştır. Öte yandan Hamka'nın tefsiriyle menar tefsiri karşılaştırıldıklarında kelimelerin anlamlarını farklı açıklasalar da anlam ve amacının aynı olduğu gözlenir. Üzerinde önemli durulması gereken konulardan biri de birden fazla evliliğe cevaz veren ayettir. *“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdir de) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”*⁴³⁵

⁴³⁵ Nisâ Sûresi 4/3.

Ayetin anlamına dikkat edilirse yetim haklarının korunması esas olmasına ilaveten, hanımlar konusunda adalet, hanımların çok, erkeklerin az olması sebebiyle zaruret ve erkekte maddi ve manevi güç olması gerekir. Raşid Rıza ve üzerinde çalıştığımız müellif birden fazla evliliğe karşı çıktıkları gibi görünse de esasında ayetlerin vermek istediği mesajı yansıtmaktadırlar. Her iki müellife göre de ihtiyaç olması durumunda bu ruhsatın uygulanması gerektiği görüşündedirler. Diğer bir ifade ile eseri üzerinde araştırma yaptığımız Müellif, Reşid Rıza ile aynı kanaati taşımaktadır. Ayetlere ve diğer İslam âlimlerinin görüşleri ve düşünceleri de benzersir. Söz konusu evlilik bir ruhsattır ihtiyaca göre yapılabilir. Her iki âlimde bu kanaattedirler.

Tefsiru'l-Menâr, Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın Kur'ân'ı reformist fikirler çerçevesinde tefsir etmeye yönelik yeni bir yaklaşımı savunan bir çerçeve çizdikleri görülebilir. Bu yeni yaklaşımın, yalnızca önceki tefsir eserlerinin eksikliğinden uzaklaşmakla kalmayıp, aynı zamanda Kuran'ın çağdaş gerçeklerle uyumluluğunu gösterme yetkinliğine sahip olduğuna inandıkları anlaşılır. Genel olarak modern tefsir, modern öncesi yapıtlara aykırı olarak konumlandırılır, ancak ikisi arasındaki bazı özellikler örtüşür.

Bu hususta muellif, bu ayetin bir önceki ayetle yakından ilgili olduğunu, yani yetimlere dikkat etmek, yetimleri aldatmamak gerektiğini açıklamıştır. Bununla birlikte, psikolojik ve sosyolojik olarak, çok eşlilik, insan evlilik ilişkileri sosyolojisi olan çeşitli psikolojik sorunların (cinsel çekiciliği) aşılmasında bir seçenek olabilir. Bununla birlikte, insanların külfetli olanı değil, doğruyu seçmek için nedenleri vardır. Evlilik bir sorumluluk, geçim kaynağı ve kalıtım meselesidir, bu nedenle bir Müslüman, ikinci bir eş seçmeyi dikkatlice düşünmelidir. Çünkü çok eşlilik öncelik ve adalet gerektirir.

Bununla beraber muellif, çok eşliliğin tamamen yasaklanmasını savunmuyor. Bir eşin çocuk sahibi olamaması gibi çok eşliliğe izin verilebilecek durumlar vardır. Müellif, bir kadının kısır (infertilite) olduğu bilindiğinde, kocanın yeniden evlenmekten başka çaresi olmadığını ileri sürer. Her erkeğin kendi kanından çocuklar istemesinin içgüdüğü olduğunu savunuyor. Bu nedenle muellifin çok eşliliği, bunun gibi geçerli bir sebep varken mümkün gördüğü açıktır. Ancak, çok eşliliğin şehvetin

isteklerini yerine getirmesi için değil kadınların çok olması sebebiyle bir ruhsat olduğu anlaşılır.

Bu tefsirde ilginç olan başka bir konu da, yazarın diğer tefsirlerde bulunmayan Endonezya âlimlerinin görüşlerine yer vermesidir. Ayrıca, Tefsîru'l-Ezher ve Tefsîru'l-Menâr'ın doğuş sürecine bakıldığında benzerlikler vardır, yani her ikisinin de topluluğun önündeki sıkıntılardan doğmuş ve daha sonra yazılı olarak derlenmiş olmasıdır. Bu nedenle bu tefsir iletişimsel ve toplumun karşılaştığı atmosfere ve sorunlara yakın görünüyor. Ortamın farklı olmasına rağmen, Tafsir al-Manâr 19. Yüzyılın başlarında Mısır toplumunun geçmişinden doğdu, Tefsîru'l-Ezher ise ve XX. yüzyılın başlarında Hollanda'nın Endonezya'yı sömürgeleştirdiği Endonezya toplumunun geçmişinden doğduğu anlaşılır. Muhammed Abduh'un dersleri öğrencisi Reşid Rıza tarafından derlenmiştir. Muellif'in dersleri de, Cakarta'daki Al-Azhar Camii'nde sabah namazından sonra İslami ilimlere (Tefsir) katılan bazı katılımcılar tarafından yazılmıştır. Ancak tam hali muellif'in kendisi tarafından yazılır, dergi ve gazetelere gönderilir.

Tefsiru'l-Menâr'ın açıklamasından farklı olan bu tefsirin bir başka eşsizliği de, muellif'in zaman zaman Endonezya halkının ve milletinin o dönemki koşullarını takip ederek örnekler vermesidir. Duhan Suresinin 16. Ayetinin tefsirine bir örnek olarak: o dönemde meydana gelen olayları, yani Hiroşima ve Nagazaki Japonya'daki bombalama trajedisini, politikayı ve diğerlerini anlatarak yorumlar. Muellifi'nın tefsirinde de tekerlemeler ve şiirler kullanması esastır. Dolayısıyla bu açıklama biçimine şartlarına göre "adab ijtima'i" yaklaşımıyla tefsir denmesi şaşırtıcı değildir. Bunun anlamı Tefsîru'l-Ezher'in yazıldığı toplum için kaynak ve bilgi değeri olan bir tefsir olduğudur. Malayca konuşan Güneydoğu Asya topluluğu, insanların zihninde ve kalplerinde daha dokunaklı olduğu için bunu kabul edebilir ve Güneydoğu Asya bölgesi dışından tefsileri okuyan kişiler tarafından anlaşılması bazen zor olabilir. "His" bakımından farklılıklar olacağı için kelime ve cümleler farklı dillerde kullanılır.

II. EL-EZHER'İN DÖNEMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH DÖNEMİNİN ANALİZİ

Kur'ân ile insani problemler arasındaki bağlantı, birçok yorumun temelini oluşturur. Eğer Kur'ân tefsiri hukukî meselelerle karşılaşırsa, o zaman fikhî tefsir

gündeme gelir. Şayet Tefsir siyasi analizleri içerirse ictimai, siyasi ve sosyolojik durumu içerir. Bu durum tefsirin tarafsızlıkla değil, ideolojilerle temas halinde olması gerektiği anlamına gelir. Wilhelm Dilthey'in⁴³⁶ söylediği gibi, tefsir her zaman mekan ve tarih kapsamı içinde olmalıdır.⁴³⁷ Bu nedenle, Orta Doğu ve Asya bölgesinde, özellikle Güneydoğu Asya'da (Tayland, Malezya, Singapur ve Endonezya gibi ülkelerde) ortaya çıkan tefsirler ideoloji ve dil bakımından çok farklıdır.⁴³⁸ Müfessirlerin Kur'an ayetleri ve onların anlamını İslam toplumlarına iletmek gibi belirli bir amaçları olmalıdır. Endonezya'daki Kur'an tefsirleri Kur'an'ı yayma anlayışıyla uyum içindedir. Çünkü Kur'an tefsiri Malayca, Endonezyaca ve Endonezya'daki bölgesel dillerde yazılıyor ve aktarılıyor. İslam, değişik kültürlerle tanışma sürecinde olması sebebiyle Endonezya'da kendi karakteristik özelliklerine sahiptir. Bu süreç Anthony H. Johns tarafından "*vernacularisation (argo / yerel dil / bölgesel)*"⁴³⁹ ya da dilin bölgesel dillerle değiştirilmesi olarak adlandırılıyor. Bu XVI. Yüzyılın sonunda Endonezya'nın çeşitli bölgelerinde olur. Bu üç tür fenomen olarak görülebilir. *İlk olarak*, Arapça harflerin Malay dili ile kullanılmasına "Cavi" harfleri denir. *İkinci olarak*, Arapça'dan alınan sözcükler bölgesel dillerde değişime uğramıştır. *Üçüncü olarak*, birçok edebi çalışma, Arapça'dan alınan yapı, dilsel özellikler ve gramer özellikleri Arap ve Fars edebiyatından⁴⁴⁰ etkilenmiştir.⁴⁴¹

Endonezya'da, XVII. Yüzyılda Abdul ar-Rauf As-Sinkili (ö. 1105/1693) zamanından; XXI. Yüzyılın erken dönemlerinde olan Prof. Dr. Quraiş Şihab (Tafsir Al-Misbah)'a kadar olan süreçte, Kur'an'ın tefsirinde olan gelişmelerde ve onun metodolojisinde farklı kökenler ortaya çıkmıştır. XX. Yüzyılın başlarından 1960'lara kadar tefsir çalışmaları hala basit yazma teknik ve modelleriyle yazılmaktadır. Genellikle Kur'an ayetlerinin tefsiri erken dönemde üç şekilde kategorize edilmiştir;

⁴³⁶ 1833-1911 yılları arasında yaşamış. Alman filozofu, ve tarihçi.

⁴³⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 112-113

⁴³⁸ Muhammad Iqbal, *Interpretation of Reform Flow in Indonesia; Comparative Study of Hamka and Quraish Shihab (Tafsir Aliran Pembaharuan di Indonesia; Kajian Perbandingan Hamka dan Quraish Shihab)* (Kuala Lumpur: Malaya University, Doktora Tezi, 2014), 49-50.

⁴³⁹ Arapça'dan, Endonezyaca'ya ve Malayca, Cava dili, Sundalı (Sundanese), Buginese, Batak gibi yerel dillere önemli kelimelerin geçmesi ve kullanılması. Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malaya World", içinde Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 579. Bkz. Muhammad Zubir, Vernakularisasi Pemahaman Hadis, Islam Transformatif; *Journal Islamic Studies Dergisi* 2/ 2 (IAIN Bukittinggi, 2018) 145.

⁴⁴⁰ Rippin, *Approaches*, 257-87.

⁴⁴¹ Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia", *Tsaqofah Dergisi* 6/1 (STAIN Surakarta, 2010) 13. Bkz. Moch. Nur Ichwan, "Literatur", 13.

- a) Yasin ve Fatıha sureleri başta olmak üzere belirli harflerin tefsiri ile ilgili çalışmalar.
- b) Sadece belirli cüzler üzerine odaklanması, örneğin sadece 30. Cüz üzerinde çalışılması gibi.
- c) Tefsir bütün 30 cüzü içerecek şekilde yapılır.

1960'tan sonra birçok tefsir, zamanında var olan sorunlarla alakalı belirli konuları ele alarak yapılmaya başlanmıştır. Bu, şimdiye kadar bulunan tefsir modelidir. Ayrıca yazarın 1. Bölümde bahsettiği gibi, 30 cüz şeklinde yapılan tefsirleri günümüzde de bulmak mümkündür. Modern çağı bir önceki yüzyıldan ayıran değişikliklerin göstergesi, tefsir çalışmalarının üretkenliği ve özgünlüğü ile bunların metodolojik yorumlarıdır. Bu durum dışarıdan yorumlayıcı çalışmaları kabul etmekte kalmayıp, özellikle Arapça olan ya da Endonezya'ya çevrilmiş Ortadoğu yorumları da kabul edilmiştir. Tefsîru'l-Ezher'in muellif tarafından yapılan bu yorumu, Endonezya'nın Bağımsızlığı'ndan sonra Endonezya'nın erken modern döneminde ortaya çıkmıştır. Bu gelişme muellif'in yorumunun iki farklı biçimi haline geldiği görülür.

1. Siyasi Toplumun Durumu

1908 yılında muellif doğduğunda Endonezya hala Hollanda sömürge yönetimi altındaydı. 1981'de muellif öldüğünde Endonezya bağımsız hale gelirken, bu döneme "Yeni Düzen Hükümeti"⁴⁴² deniyordu. 1908 ve 1981 arasında, ulusal ve bölgesel olarak birçok olay gerçekleşti. Müellif, sömürge döneminden (sömürgecilik), bağımsızlıktan, PKI (Endonezya Komünist Partisi)⁴⁴³ isyanından ve son olarak Yeni Düzenin yönetiminden başlayan Endonezya hükümetinin birkaç aşamasından geçti. Müellif'in doğum yılında, Batı Sumatra'da (Maninjau Şehri), oradaki diğer topluluklar arasında devam eden bir anlaşmazlık vardı. Ortaya çıkan bu anlaşmazlık, din konularındaki farklılıklar konusunda gençler (reformcular) ve yaşlılar (gelenekçiler) arasındaki anlaşmazlıktır.⁴⁴⁴ Gelenek ve fıkıh, hadis ve Kur'ân gibi konular üzerinde

⁴⁴² Yeni Düzen, Cumhurbaşkanı Sohartho'nun (Endonezya 2. Cumhurbaşkanı) hüküm süresidir. 11 Mart 1966'da doğan ve o yıldan 1998'e kadar süren Yeni Düzen, Soekarno başkanlığında Eski Düzen'in yerini almıştı. Bu dönem süresince, Endonezya ekonomik, eğitim, sosyal ve kültürel açılardan hızlıca gelişti.

⁴⁴³ Endonezya Komünist Partisi, 1965 yılında Endonezya Hükümeti tarafından kaldırıldı.

⁴⁴⁴ Rusydi, *Pribadi*, 26.

olan bir anlaşmazlıktır. Genel olarak gençler, toplumun durumuna göre İslam anlayışında bir yenilenme istemektedir. O zamanlar Endonezya'daki müslümanlar dönemin siyasi koşullarıyla oldukça yakından ilgiliydi. Müfessirlerin özneliği ve ilgi alanları tefsir tarzını etkileyebilir. el-Ezher'in tefsir dönemi, Soekarno'nun cumhurbaşkanlığı döneminde yazılmıştır. el-Ezher tefsirinin yazımında hükümetin kontrolü ve etkisi olmuştur. Örneğin müellif; *“Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır.”*⁴⁴⁵ Ayetinde yer alan *“إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُ”* *“tukâten”* kelimesini, kendimizi savunma anlamında tefsir eder. Kendimizi savunmak, bizi tehdit eden her şeyden çok katı olan kendini önemsemenin anlamını içerir. Enfal suresi 60. Ayette korunmanın esaslarını açıklar. Bunun için düşmanın sahip olduğu güç ve kuvvete sahip olunması gerekir. Buna ilaveten inanan ve Yüce allah'a güvenene Yüce Allah Mü'minlere tardım edeceğini kendine farz kıldığını haber veriyor.⁴⁴⁶ Bu, müellif'in psikolojik ve politik deneyimlerini göz önüne aldığımızda ve Al-Ahzar'ın tefsir derlemesini incelediğimizde, kendimizi korumanın kurallarını açıkladığı görülür. Bu durum, kendisini izlemesine ve o sırada isyan eden PKI'nin (Endonezya Komünist Partisi) vahşetine karşı dikkatli olmasına neden oldu. Bu nedenle, yukarıdaki ayetin çevirisi ve tefsiri şu şekilde; *“ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır”* daha iyidir ve Al-Ahzar'ın tefsiri yazıldığında iç ve dış düşmanlara karşı nasıl korunulması gerektiği belirtilmeye çalışılır.⁴⁴⁷ Diğer taraftan müellif'in yeni bağımsızlık zamanı yaşayan bilim adamı, politikacı ve edebi (kültürel gözlemci) figürü gittikçe bağımsızlaşmıştır. O zamanlar çok çeşitli ulusal ve dini anlayışlar vardı. Bu nedenle müellif sömürgeciliğe karşı devrimci harekete katılır. Ayrıca O, bağımsızlığı alırken, savunurken ve yayarken Endonezya müslüman topluluğunun cihad ruhuna tanıklık etti ve hissetti. Buna ek olarak, o resmi kamu hizmetlisi olarak, parlamento üyesi ve Endonezya Ulema Konseyi (MUI) başkanı olarak kendini devlete adamıştır. Buna binaen, devlet savunması ve cihad kavramının (Endonezya'daki işgalcilere karşı) devlet yaşamındaki anlamı bağlamsal olarak açıklanmalıdır. Müellife göre cihadın

⁴⁴⁵ Âl-i İmran Sûresi 3/28.

⁴⁴⁶ Rum Sûresi 30/47.

⁴⁴⁷ Hamka, a.g.e., *Tefsir*, 1/55, Muhammad Ikbâl, *Interpretation*, 130-131.

geniş bir anlamı vardır. Savaş ise cihadın anlamlarından sadece biridir. Koşullar gerçekten zorlayıcıysa, savaşın kurallara göre yerine getirilmesi gerektiğini de sözlerine eklemiştir. Kısacası müellif için cihad, içerden (nefs) ve dışardan (İslam'a hasım olanlar) ⁴⁴⁸ düşmanların hakkından gelebilmek için her zaman farkında olunması gereken tetikte olma durumudur. Müellife göre hükümetin İslami şariat değerlerine uygun olması, Endonezya Devleti için daha faydalıdır. ⁴⁴⁹

Devlet ve din arasındaki ilişki birbirinden ayrılamayan çok önemli iki öğedir. Müellife göre dinini inceleyen her Müslüman, adaleti savunma ⁴⁵⁰, yasayı sürdürme ⁴⁵¹ ve Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirme yükümlülüğünün ⁴⁵² farkına varmalıdır. Ona göre, tüm bunlar sadece inanca bel bağlayarak mümkün olmayabilir, aynı zamanda hükümetin çabasına da ihtiyaç vardır. Bu sebeple hükümetin ve devletin varlığı bir zorunluluktur. Endonezya nüfusunun çoğunluğunun dini İslam olması sebebiyle, müellif Endonezya'nın bağımsızlığı koşulu ile İslam dinine göre Endonezya halkını doğru bir anlayışla terakki ettirmek için teolojik bir sebep gerçekleştirmek ve sağlamak istiyordu. Bu ayrıca Hac suresi (39-40) suresinin tefsirine dayanır. Müellif, iktidar ve dinin ayrılamaz bir bütün olduğunu belirtmiştir. Bu, sadece imanı sağlamlaştırmakla yetinmeyip aynı zamanda savunmayı ve iktidarı güçlendirmeyi söyleyen İslami öğretilerde de görülebilir. Bununla birlikte, devletin biçimi, devletin kurumları ve hükümet sistemi ülkenin sosyo-kültürel koşullarına bağlıdır. Müellif Nisâ suresi 59. ayeti temel olarak almıştır. ⁴⁵³ Yani Ona göre, ülke kuralları ne olursa olsun İslam öğretileri yerine getirilmeye devam edilmelidir. Yine de bu çaba, toplumun sosyo-kültürel koşulları göz önünde bulundurularak mümkün olan en iyi biçimde gerçekleştirilmiştir.

⁴⁴⁸ Bu temayı 1. bölümde bahsettim, s. 72.

⁴⁴⁹ Endonezya'daki bazı İslami düşünürlerin anlayışına uygun olarak düşündükten ve anladıktan sonra Hamka Endonezya'yı İslami bir devlet olmaya zorlamakta ısrar etmedi. Ancak, koşullar çatıştığında ve toplum Pancasila devlet modelini kabul ettiğinde, (Endonezya devlet ideolojisinin temelleri; 1. Tanrı'ya inan (*Believe in God*), 2. Milliyetçilik (*Nationalism*), 3. İnsanlık (*Humanity*), 4. Demokrasi (*Demokrasi*), 5. Sosyal Adalet (*Social Justice*)) o devlet modelini mükemmelleştirmeye devam ederken, Hamka anlaşmayı kabul edebilirdi. Özellikle onun için, Kur'an'da devletin biçimi ayrıntılı olarak belirlenmemiştir. Devlet biçimi, toplumun gelişme düzeyine göre sosyolojik bir olgudur. Önemli olan ülkenin, mevcut anlaşmalara göre İslami şariatın uygulanmasına izin vermesidir.

⁴⁵⁰ Nisâ Sûresi 4/ 135.

⁴⁵¹ Maide Sûresi 5/ 47.

⁴⁵² Enam Sûresi 6/ 152.

⁴⁵³ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 5/166-168.

2. Sosyal Toplum İlişkileri

Müellif'in hayatını incelediğimizde ufak yaştan itibaren dini eğitim ve dini hayata sahip bir aileden geldiği görülür. Bunun yanı sıra, söz konusu âlim duyarlı, milliyetçi ve etnik köken duygusuna sahip, ehl-i sünnet çizgisinde yaşantısını sürdüren bir âlim olduğu bilinir. Ayetlerin yorumlarında da görüldüğü gibi eserlerinin her biri samimi duygularla yorumlanmıştır. Nisâ; 1 “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” ayetini şöyle tefsir etmektedir. “Minangkabau halkı yabancı bir ülkede karşılaştıklarında, biri Payakumbuh kentinden, diğeri de Painan şehrinden gelmiş olsa bile, her zaman kabile hakkında soru sorar. Şans eseri, soru soran kişi, sorunun yöneltildiği kişi ile aynı kabiledense, soy kardeşi olduğunu iddia ederler. Eğer babaları arasında bağlantı varsa, babasının tarafında ailesi olduklarını söylerler. Avrupa'da beraber yaşayan Endonezya halkı biri Açe şehrinden, diğeri Ternate şehrinden olsa bile “arham”⁴⁵⁴ gibi hissederler.” Bu ayet ilginçtir, çünkü Yüce Allah adına biri birine yardım ediyor ve ruhu terbiye ediyorlar, ikinci olarak sordukları şey ise akrabalık oluyor. Bu tefsir modelinden, müellif tefsirini toplumun o zamanlardaki kültürel ve sosyal fenomenleriyle bağlantı kurarak açıklar. Bu, hala kendi bölgeleri ve ülke dışında ikamet eden Endonezyaların ya da Minangkabau aşiret halkının bulunduğu yerlerde görülebilir. Ayrıca, Endonezya bağımsızlığından sonra ortaya çıkmaya başlayan kimliğini ve milliyetçiliğini korumak istiyor. Diğer taraftan, Minangkabau kabilesi ve Endonezya halkının sosyal olgusu müellif tarafından eleştirilmiştir, Nisâ suresi 4. ayetini tefsir ederken: "Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül razısıyla verilerse onu da âfiyetle yiyin." Bu kısımda poligami kültürünün bir kısmını eleştirmiştir. Bu kültür müellif doğmadan önceydi ve O'nun zamanında o bölgede poligamiyi bu şekilde yaşayan birçok Müslüman topluluklar, özellikle liderler; dini liderler, geleneksel liderler vardı. Müellif'in kendi babasının bile birden fazla eşi vardı. Müellife göre İslam tarafından öğretilen poligami öğütleri ile gerçekte yaşananlar uyum içinde değillerdi. Poligami (çok eşlilik), yerel topluluğun sosyal durumları da göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.⁴⁵⁵ Müellif Kur'ân ayetlerini tefsir ederken, Endonezya toplumunun durumu onun için önemli bir husus haline gelmiştir, bunlardan bazıları eleştiri için iyidir. Diğer bir örnek olarak Maide

⁴⁵⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 7/33.

⁴⁵⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 9/78.

suuresinin 105.ayetini muellif şu şekilde tefsir etmiştir; “*Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin. Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Yüce Allah’adır ve yapmakta olduğunuz her şeyi o zaman Allah size bildirecektir.*” Atalarının bir kültürü haline gelmiş ve uzun süredir devam ettirilen; yeni bir ev inşa ederken evin sakinlerini rahatsız eden ruhları ve kötülüğü uzaklaştırmak için tavukların, ineklerin ve diğer hayvanların katledilmesi ve kanlarının temel olarak kullanılacak malzemelere ya da kullanılacak ahşaba sürülmesini gelenek haline getiren bu kültürü eleştirdi. Bu, mantıklı olmayan ve İslam’ın öğretilerine aykırı bir cehalet geleneği olarak sınıflandırılabilir eski bir halk geleneğidir.⁴⁵⁶

Netice olarak incelemeye aldığımız eser, hala milliyetçilik ruhuna ihtiyaç duyan Endonezya bağımsızlığının ilk günlerinden ve aynı zamanda dinin öğretilerinden oluştuğu anlaşılır. Müellif, çoğunlukla müslüman olan Endonezya İslam toplumları için ilahiyat alanındaki doğru yazılan tefsirlerin, diğer dini ve ilmi eserlerin yol göstermesi suretiyle ayakta kalabileceğini durabileceğini savunmaktadır. O, Ortadoğu nüansları olmayan Kur’ân ayetlerinin tefsirlerine soğuk bakar. Müellif doğduğu Minangkabau kabilesinin kültürü ile Endonezya halkının koşullarını, hatta bazen geleneksel koşulları bağdaştırmaya çalışır. Al-Ahzar’ın tefsiri günümüzde bile hala kullanılmakta ve hakkında araştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca tefsirdeki dini fikirler Endonezya Müslüman topluluğu tarafından da kabul görmektedir. Eser her zaman baş vurulan bir kaynak niteliğindedir. İslami öğretilerin hedefi, kurucu dönemden sonra kendilerini İslami bir devlete sahip olmalarını istemeleridir. Bunun için dine dayalı parti kurmayı hedefledikleri anlaşılır. Müellif’in bu eseri ve çalışmaları müslümanlara ilham olur. Şu anda Şeriat⁴⁵⁷ merkezli bölgesel yönetmeliklerde yer alan Cakarta İmtiyazı⁴⁵⁸ gibi, örneğin; Açe bölgesi, Riau şehri, Güney Kalimantan bölgeleri gibi yerlerde Şeriat merkezli yönetimler kurulması hedeflenilmektedir.

B. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH VE BİLİMSEL TEFSİR

⁴⁵⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 4/45.

⁴⁵⁷ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. (Jakarta: Psap, 2007), 282-385.

⁴⁵⁸ 22 Haziran 1945’te BPUPKI’de (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia “Endonezya Bağımsızlığını Hazırlama Araştırma Ajansı”) milliyetçi ve dini gruplar arasında görüş ve anlayışların anlaşmaya vardığı tarihi belge.

Bilimsel kavramlar esas olmak üzere ayetlerin kelime yapılarına, işaret ettiği ilimler ve yorumlarda tespit edilerek yapılara tefsire bilimsel tefsir denir. Yorum ve açıklamalarda bilimsel kavramlar kullanılır. Kur'ân ayetlerinin tefsirinde bilimsel kavramlar kullanılarak ve bunları hem teorik hem de pratik yönden⁴⁵⁹ ve en önemlisi müslüman toplulukların mevcut durumuyla bağlamsallaştırmaya çalışılarak çeşitli bilimsel, Sosyal ve Felsefi disiplinlerle⁴⁶⁰ ilişkilendirerek gerçekleştirilir. Örneğin, muellifi'n Hz. Süleyman (a.s)'ın kıssasındaki karıncalar hakkındaki tefsir modeline, "Selimbada" ya da "İskelet" iskelet ismi verilmiştir. Çünkü söz konusu karıncaların ısırmaları çok ızdırap verir ve yedikleri hayvanın iskeleti kalıncaya kadar yerler. Afrikada "Marabunta" adlı karıncı türünden bahsedilir. Bunlar iskelette et kalmayınca kadar yerler. Konuyla ilgili bilgi ve alıntılar ilmi tefsirler arasında bulunan Şeh Tantara Cevheri (ö.1940) eserine atıf yapılır.⁴⁶¹ Diğer taraftan muellif'in eserinde İsrâ ve Bakara Sûrelerindeki şu ayetlerin yorumları manidardır.

*"Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur."*⁴⁶²
*"İlâhınız bir tek Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, rahmândır, rahîmdir."*⁴⁶³

Toronto Üniversitesi Kadın Doğum ve Çocuk Hastanesi Bölüm Başkanı Dr. Amrion Hylard, yukarıdaki ayetlerin anlamlarından hareketle inanç ve ahlak bozukluğu olarak günah işlemekte sakınca görmeyen kadınların zayıf olduklarını tespit eder. Pişman olup dini hayata dönenler ise normelleşirler.⁴⁶⁴ Bu ayetin tefsiri nerdeyse Bakara suresi 163.ayetin tefsiriyle aynıdır. Bunun yanı sıra, muellif bazen diğer bilim insanlarından alıntı yapmamış ya da tefsirinde atıfta bulunmamıştır. Çeşitli kaynaklara ve elde ettiği verilere dayanarak daha derin bir araştırma yapmaya çalışmıştır. Mesela Mü'min suresi 17. ayetin tefsirinde, yıldızlarla ilgili olarak, küçük ve büyük var olan bütün gezegenler arasındaki mesafenin kilometre ile değil ışık hızıyla ölçülmesi vb. konularda açıklamalarda bulunmuştur. Muellif, bilimsel verileri kullanarak bile, "semavat-ı seb'a" yı yedi gezegenle yorumlayan klasik din adamlarının yorumunu

⁴⁵⁹ Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yay, 1981), 22. Bkz. Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 2/349. bkz Yusuf el-Kardâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş, 1. Basım (İstanbul: Nida Yay, 2015), 435.

⁴⁶⁰ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, 2/349.

⁴⁶¹ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 7/44.

⁴⁶² İsrâ Sûresi 17/32.

⁴⁶³ Bakara Sûresi 2/163.

⁴⁶⁴ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/239.

tenkit etmiştir. Çünkü o zamana kadar mevcut olan yapılmış araştırmalara dayanarak gezegenlerin sayısı bir hayli fazlaydı.⁴⁶⁵

Nihayet, müellif bilim insanlarının görüşlerinden pek bahsetmiyor ya da bilim kitaplarına ve hatta tefsir ile ilgili olarak bile atıfta bulunmuyor. Sadece Tantâvî b. Cevherî'nin tefsirine bilimsel bir tefsir olarak atıfta bulunuyor. Müellif, bilim veya bilimle ilgili ayetler alanında uzman biri değildir. Fakat o sadece bilimi çok okuyarak ve çok irdeleyerek öğrenmiş olan bir İslam düşünürüdür. Bu husus, müellif'in tefsirinin mukaddimesinde kendisi tarafından kabul edilmiş ancak, tevazu ile "bilim bilgisinin eksik olduğunu" söylemiştir. Müellif bilimin bu yorumunu reddetmez, ama önemli olan, kevnî âyetler'in müslümanlar tarafından iyi şekilde anlaşılmasıdır. Müfessir, bilimi, bilim adamlarının görüşlerini, bilimsel teorileri kullanarak yorumlamıştır ve bu sadece Kur'ân ayetlerini tefsir etmekle sınırlıdır. Müellif'in tercih ettiği şey, tefsirin toplumun anlaması için yapılmış olmasıdır.

C. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Modern zamanlardaki gelişmeler ve değişimler, Müslümanların XX. Yüzyıla göre İslam düşüncesinin temellerini değiştirmesini sağlamıştır. Böylelikle, İslami düşüncede farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁶⁶ Tek yol iyileştirmeler ve tenkitler yapmaktır. Bunların arasında tarihsel eleştiriler de vardır. Amaç metnin kökenini, verileri ve bilgileri açıklığa kavuşturmak, metnin veya bilginin başlangıç işlevini elde etmek, açıklamak ve bulmaktır. Ayrıca tefsirlerin çalışma sonuçlarını bir araya getirmek ve yayımlamaktır.⁴⁶⁷ Herkes Kur'ân'ı kendi sorunları ve izlenimleri ile yorumlarken, tefsir kaçınılmaz olarak müfessirin öznelliğinden etkilenecektir. Tefsirin, müfessirinin öznelliğinden tamamen bağımsız olması ve edindiği anlayıştan etkilenmemesi imkansızdır. Farid Esack'e göre müslümanlar, Kura'nı tefsir ederken kendilerini hem dil hem de kültür olarak geçmiş müfessirlerin görüşleriyle sınırlandırmamaları gerekir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 3/57.

⁴⁶⁶ Suha Taji-Farouki - Basheer Nafi, *Introduction to Islamic Thought in the Twentieth Century*, Taji-Farouki and Nafi (ed.) (London: I.B. Tauris, 2004), 3.

⁴⁶⁷ Manfred S. Kroop (ed.), *Results Of Contemporary Research On The Qur'an: The Question Of A Historico-Critical Text Of The Qur'an*, (Orient-Institute Beirut: Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007), 1.

⁴⁶⁸ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: One World, 1997), 51-55.

Bu nedenle, zaman zaman, bilimin gelişmesi ve devrin farklılıkları nedeniyle Endonezya'daki tefsirlerin de gelişmesi kaçınılmaz olmuştur. Özellikle Tefsîru'l-Ezher döneminde, müfessirin yaşadığı dönem ile Kur'ân'ın nazil olduğu ortama benzerliği ilişki yazdığı tefsire katkıda bulunmuştur. İslah Gusmian'a göre, Tefsiru'l-Ezher Endonezya bağımsızlığının başlangıcında doğmuş olduğu için bu tefsir " Direnişin tefsiri" olarak adlandırılabilir. Çünkü çok saldırgan, eleştirel, Endonezya siyaseti'nin⁴⁶⁹ müdahalesi olan ve hatta müellifi'nden önce bil-ma'sur veya rivayet merkeze olarak olan Endonezya'da geliştirilen klasik tefsir kültürünü değiştirmiştir. Müellifin bu çalışmaları memleketinde bulunan bazı âlimler tarafından modernist görünmesi sebebiyle tenkitler almıştır. Müellifi'n bazı meallerindeki politik anlam Endonezya toplumunun mevcut durumuyla ilişkilendirildiğinde uygun değildir. O mealler Endonezya'nın bağımsızlığının ilk günleri ile uyum sağlamaktadır. Endonezya halkının, bu tefsir sürecinden 1959'dan o zamana (1966) kadar, ve şimdiye (2020) kadar sosyal, politik ve kültürel koşullarda çok farklılık olmuştur. Geleneksel açıdan faydadan hali değildir. Yapılan çalışmaların dilinin ağır olması sebebiyle halkın anlamsız zor olarak düşünülür.

Müellifin eserine yapılacak en önemli tenkit eserindeki görüşlerin kaynağının olmayışdır. Görüşlerini doğu batı âlimlerinin eserlerinden almasına rağmen yeterince kaynak kullanmayışı bu görüşler kendisinin mi yoksa başka âlimlerin mi anlaşılmamaktadır. Bu da muellif'in eserlerini zayıf yönünü oluşturur. Haklı tarafı o dönemde kaynak fazla kullanılmadan eserlerin yazılmış olmasıdır. Müuellif'in Üniversite derslerinde bilgi elde eden bir kişi olmadığını gördüğümüz gibi, sahip olduğu ilmi kendi çalışmalarıyla elde ettiğini bilmekteyiz. Bu nedenle dipnotlar çalışmalarına çok nadiren dahil edilir. İkincisi, çalışmanın muhatap kitlesi sadece öğrenciler veya akademisyenler değil, genel halk ve din ile ilgili araştırmalar yapan herkeştir. Üçüncüsü, klasik sistemi hala nadiren kullanan muellifin okuduğu geçmiş eserleri ve notlatı önemli bir kaynak olarak görmesidir.

Müfessir, tefsirinde bazen ayetleri hadislerle açıklar, ancak hadiste tartışılan konu hakkında ek bir açıklama yapmaz. Bu nedenle açıklama, ayetin metinsel anlamını güçlendirici olarak görülebilir. Bu hadis alıntısı gibi: "Gaybın anahtarları bestir. Kıyamet saatinin bilgisi şüphesiz ki Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır.

⁴⁶⁹ İslah Gusmian, *Dialektika Tafsir al-Qur'an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru* (Yogyakarta UIN Sunan Kalijaga, Doktora Tezi, 2014), 332-348.

Rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiç kimse hangi yerde öleceğini bilmez. Şüphesiz Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır".⁴⁷⁰

el-Ezher tefsirinde hadis alıntılarında çeşitli sorunlar vardır; (1) Müellif hadis senedlerini zikretmemiştir. (2) Hadisi peygamberden aktaran kişinin ismini istenilen şekilde vermez. (3) sadece mataryeli zikreder. (4) Ayetleri sadece hadisin anlamıyla açıklaması, hadis zayıf veya mütevatir olduğunu ifade etmemesi.

Sonuç olarak, müellifin Kur'ân tefsirinde kullandığı gelenekler oldukça basittir. Hadis bilimi perspektifinden bakıldığında, hadislerden alıntı yapan biri, senet, râviler ve hadisin statüsünden başlayarak hadisin tam metnini vermelidir. Dolayısıyla muellifin hadisi kullanma ve rivayet etme şekli kuralları uyumamaktadır. Nihayet Al-Ahzar'ın tefsirinde ayetlerin çevirisinde eksiklikler vardır. Muellif çevirilerinde harfi harfine çeviri yapıyor gibi görünmektedir.⁴⁷¹ Bütün ayetler için geçerli olmasa bile, harfi harfine çeviri bazen tefsiri net ve doğrudan anlamayı zorlaştırır. Öte yandan, müellifin eserlerinde kullandığı dil tarzından kaynaklanıyor olabilir ve özellikle el-Ezher'in tefsir dili vaaz dili şeklinde yazılmıştır. Dilbilgisi bazı noktalarda Endonezya dili (Geliştirilmiş Yazım / EYD) standardına uygun değildir veya günümüzdeki Endonezyaça Yazım Genel Kuralları olarak anılan kurallara uygun değildir.

Eğer el-Ezher tefsirindeki sistematik notlarına dikkat edersek, muellif'in kendisine göre, her cüzde tefsirin yazım yeri hakkında bazı bilgiler olmasına rağmen bütüncül olmadığı görülür. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 26 ve 30. cüzlerinin tefsir metinlerinin yazıldığı yer listelenmemiştir. 4, 13, 14, 15, 16, 17, ve 19. cüzler Persahabatan Hastanesi, Rawamangun, Cakarta da, 20. cüz Rumah Sakit Tahanan Sukabumi (Sukabumi Gözaltı Hastanesi)'de; 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, ve 25. cüz bölümleri Megamendung Brimob yurdunda yazılmıştır.⁴⁷² 1981'de muellif'in ailesi artık El-Ezher tefsirini yeniden basmak için izin vermemiştir. Ancak bu tefsir Malezya'da ve Malezya'nın etrafında, Singapur, Brunei, Tayland ve Endonezya'da da yayımlanmıştır.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 6/67.

⁴⁷¹ Tefsir biliminde (klasik müfessir), Kur'ân ayetlerinin tam anlamıyla çevirisinin yasak olduğunu söyleyen bir görüş vardır. Mana Halil Kattan, *Mebahis*, a.g.e., 96.

⁴⁷² Yusuf Corak, a.g.e., 71.

⁴⁷³ Jamil, "Hamka and Tafsir Al-Azhar", *Istislah Dergisi* 12/2 (Medan: UIN Sumatera Utara, 2016) 113.

D. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN DİKKATİNİ ÇEKEN NOKTALAR

1. Abdurmâlîk Kerim Emrullah'ın İlmine Katkı Sağlayan Yolculuğu

Müellif, Endonezya Hollandalılar tarafından sömürgeleştirildiğinde doğar ve Endonezya'nın bağımsızlığının erken dönemine tanıklık eder. Bu dönemin müellif'in hayatına ve ilmi açısından gelişmesi yönünde önemli katkılar sağlar. Bakımından önemli yeri bulunur. Müellif'in bilim yolculuğu dört aşamada izah edilebilir.

- a) İlk yolculuğunda ilme katkı sağlayabilecek sosyal imkanların olmadığı, maddi ve manevi destek verecek kuruluşların bulunmadığı bir zamana rast gelir. Modern bir eğitim sistemi bulunmaz. Fert bağlamında bulunabilen âlimlerden ilim öğrenilmeye, mescid köşelerinde imkansızlıklar içinde eğitim yapmaya çalışılır. Müellif bunun üzerine çok sayıda modern kitabın mevcut olduğu Zainudin Labay el-Yunusy 'un bulunduğu "Zinaro" kütüphanesinden faydalanmaya çalışır.
- b) Sonra Yogyakarta ve Pekalongan şehirlerindeki İslami örgütleri inceleyerek onlara katılır. Burada modernist İslami fikirlerin Ortadoğu'dan, özellikle de o dönemde gelişen Mısır'dan geldiğini öğrenir.
- c) Üçüncü, aşaması Mekke yolculuğudur. Belirli bir sürede mekke'de eğitim görmeye çalışır. Zaman bakımından ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte belirli bir zaman diölimi içinde faydalandığı bilinir. Memleketine döndüğünde Minangkabau kabilesinde ve Medan şehrinde yenileme fikirlerini geliştirmeye çalışır.
- d) Müellif'in yukarıda ifade edilen gidip gelmeler ve eğitimi 1952'de ölene kadar devam eder.

Yukarıdaki bilgilere ilaveten yolculukları ve gittiği yerlerde tanıştığı ilim adamları ve onlardan aldığı eğitim, çeşitli kültürlerle tanışması gelişmesini sağlar. Diğer bir husus aile ortamının eğitim ve gelişmesine yardımcı olmasıdır. Bu durumu şöyle maddeleştirebiliriz. a) Nesillerin sağlıklı olması dini bütün aileler vasıtasıyla olur. b) Diğer önemli faktör çocuğun yetiştiği sosyal çevrenin iyi ve ahlaklı kişilerden oluşmasıdır. Müellif Minangkabau'ya gittiğinde oradaki ortamdan ve bilgi aktarımından memnun olmaz. Java'ya (Yogyakarta) ve Medan şehrine gittiğinde ise daha güzel olduğunu fark eder. c) Onun hayatında önemli etkenlerden birisi de

Muhammadiyah dini organizasyon ortamında Mısır'daki yenilemeye benzer İslami yenileme fikirlerinin etkisi olmuştur. d) Son olarak, hem dini hem de genel bilim kitapları olan belirli türdeki kitapları sınırlamadan okumasıdır. Eserleri Yogyakarta ve Mekke'de okurken kullandığı kitaplar ve ailesinden kalanlar, Zinaro kütüphanelerinde bulunmaktadır.

2. Abdumâlîk Kerim Emrullah'ın Çalışmalarındaki Önemli Noktalar

Müellif üzerinde araştırma yapan Karel A.Steenbirk'e göre üzerinde araştırma yaptığımız alimin 118 kitabı bulunur. Farklı dergi ve gazetelerde yazdığı yazıların sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Bunların hepsini akademik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Müellif, zamanının sosyal gerçekliğine cevap veren eserler üretmeye çalışmıştır ve topluluğun entelektüel yeteneklerine göre, farklı ilginç fikirler ve düşünceler sunmuştur.⁴⁷⁴ Bu fikirleri çeşitli çalışmalarında görmek mümkündür. Müellifin eserlerinin çoğu Kur'ân-Hadis ve edebiyat alanındadır.⁴⁷⁵

Müellif eserlerinde anlaşılır dil kullanması, tebliğ içermesi ve temsil görevini sağlam yapması sebebiyle ahlakı ve eserleri çeşitli Güneydoğu Asya ülkeleri tarafından kabul görmektedir. Bu durum her âlime nasip olmaz. Halkın soracağı ve sorduğu sorulara en kolay erişildi eserler olarak bilinir Bunların başında Örneğin “Pelajaran İslam (İslami Çalışmalar)”, “Falsafah Hidup (Yaşam Felsefesi) kitabının başlıkları ve “Çağdaş Tasavvuf (Modern Tasavvuf)” gibi eserler gelir. Yazarın gözlemlerine göre yabancı dillerden gelen sözcükler cümlelerin anlamını değiştirmektedir. Müellif'in kitaplarının içerikleri günümüzde kullanılan dille ve cümle yapısıyla akademik dil olsun veya olmasın Endonezya toplumunda nadiren kullanılmaktadır. Bu nedenle yazar müellif dönemindeki dil dünyasını anlamakta güçlük çekmiş ve Türkçe'ye uygunluğunu araştırmıştır. Diğer taraftan Müellif'in eserlerinin her birinde kullandığı dil, edebi, güzel ve sadedir. Bu husus "Tenggelamnya Kapal Van der Wijik (Van der Wijik Gemi Enkazı)" gibi edebi eserlerinde ve bazı tefsirlerinde görülür. Diğer taraftan müellif'in çalışmalarındaki fikirleri, o zamanlar “Modern Tasavvuf” kitabında olduğu gibi Endonezya halkının

⁴⁷⁴ Karel A. Steenbirk, “Hamka (1908-1981) and The Integration of Islamic Umma of Indonesia”, *Studi Islamika Dergisi* 1/3. (1994), 121. Bkz. S.M. Rasyid, “Kenang-kenangan Bekerjasama dengan Hamka”, içinde Hamka, *Kenang*, 13.

⁴⁷⁵ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of The Qur'an* (NewYork: Cornell Modern Indonesian Project, 1994), 103.

dini, ekonomik ve politik koşullarına uygundur.⁴⁷⁶ Çok farklı yapıya sahip bir ilim adamıdır.

III. ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH'IN TEFSİRİNİN ASRIMIZA YANSIMASI

A. FAYDALANDIĞI KAYNAKLAR

Müellifin yazdığı tefsir aşırı rasyonel bir özelliğe sahip değildir. Endonezya halkının dini bilgisi, kültürü ve politikasının koşullarına uyarlanmış bir şekilde Kur'an ayetlerini açıklayan bir eserdir. Çünkü tefsiri okuyanlar anlamada hiç zorluk çekmezler. Endonezya'nın sömürgecilikten kurtulduğu zaman yeni sorunlarla karşılaşır. Böyle bir dönemde Müellif'in çalışmaları ve yayınladığı eserleri halkın derdine çareler üretir. Müellif'in tefsirinde yazdığı (vaat ettiği) ile söyledikleri aynı doğrultudadır. Tefsirinde şöyle demiştir: El-Ezher tefsiri yeni bir atmosferde, Müslüman nüfusu diğer ülkelerden daha büyük olan bir ülkede yazılmıştır. Bu halk dini rehberliğe ve Kur'an'ın sırlarını bilmeye katkı sağlar. O zaman mezhep anlaşmazlıkları ve sınıfsal çekişmeler ortaya çıkmaz. Yazarlar anlayış olarak tutucu ve fikirlerinde aşırı biri olmamalıdır. Ayetin anlamını Endonezya'ya aktarmaya çalışırken, Arapça olan anlamı ve telaffuzu üzerinde özenli ve detaylı bir şekilde çalışmalı ve insanlara düşünme fırsatı vermelidir.” demektedir.

Müellifin tefsiri çok basittir. Her cümlelerin bir özeti vardır. Bu durum okuyucunun Kur'an'ın özünü anlamasına yardımcı olur. Ek olarak, tefsirini İslam teolojisinin tüm disiplinlerinden faydalanarak birçok referansla açıklamıştır.⁴⁷⁷ Muhammed Abduh - Reşid Rıza'nın Tefsîru'l-Menârî ve Tantâvî'nin Tefsir el-Cevâhir'in⁴⁷⁸ tefsirini (bilimde) ve Fizilalil Kuran tefsiri'nin yorumunu “kopyalama” yöntemiyle tekrar kullandığını görebiliriz. Müellif önceki âlimlerin düşüncelerinden daha çok bahsetmektedir. Bu yöntem müellif tarafından çokça kullanıldığı görülmektedir. Çünkü ona göre, Kur'an'ı diğer tefsircilerin görüşlerine bakmadan tefsir etmek dikkatsizlik ve pervasızlıktır. Ayrıca, yazara göre, burada Endonezya kültürüne (Melayu) sahip bir

⁴⁷⁶ Jamil, “Hamka”, 129-131.

⁴⁷⁷ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, (melacak Hermeneutika Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Manar)* (Yogyakarta: Qolam, 2002), 73.

⁴⁷⁸ Karel Steenbrink, “Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison”, *Jurnal Studi Islamika* 2/2 (1995), 83.

Endonezya müfessiri olarak Allah’a karşı tevazu içinde olması gerekir. Buna ek olarak, Müslüman toplulukların, özellikle Endonezya’nın, İslam dışında ve İslam’dan gelen bilgileri dengeleyebilmesi ve günümüzün çağdaş toplumu tarafından kabul edilebilmesi için bu bir derstir.

Müellif felsefe, edebiyat, tarih, sosyoloji ve siyaset ilimleri ile İslam ve Batı gibi çeşitli kavramları kendine öğrendi (otodidakt). Arapça bilgisi dil ile Zekî b. Abdusselâm b. Mübârek (ö. 1371/1952), Corci Zeydan (ö. 1332/1914), Abbas Mahmûd İbrâhim el-Akkâd (ö. 1383/1964), Mustafa Lûtfî El-Menfalûtî (ö. 1342/1924), Hüseyin Heykel (ö. 1376/1956) gibi Orta Doğu’daki büyük bilginlerin ve yazarların çalışmalarını araştırma imkanına sahip oldu. Yine Arapça aracılığıyla Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean Paul Sartre, Karl Marx ve Pierre Loti gibi Fransa, İngiltere ve Almanya bilim adamlarının çalışmalarını yakından takip etti.⁴⁷⁹

Müellif akâdemisyen olarak tanınmasının yanı sıra, hümanist ve edebi bir kişi olarak da bilinir. Eserlerinin çoğunda el-Ezher ‘in tefsir edilirken de dahil olmak üzere yüksek edebî bir dil kullanmıştır. Kur’ân’ın tefsirini yaparken de birçok şiir kullanmıştır. Ayrıca yazdığı romanlar gibi edebi değerde eserleri de bulunmaktadır. Leiden edebiyat Profesörü Andies Teew, müellif’in Endonezya İslam edebiyatının öncüsü olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁰ Buna ek olarak, eski Diyanet Bakanı Prof. Mukti Ali, müellif’in dini bilgisine dayalı olarak siyaset yaparak Müslümanların coşkusu uyandırabildiğinden, reformcu hareketin öğretmeni ve destekçisi olduğunu söylemiştir.⁴⁸¹

Müellif eserini yazarken temel tefsir kitapların yaralandığı, rivayet, dirayet ve tasavvuf konularında olan tefsirlere öncelik vermekle birlikte Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Seyyit Kutub’un eserinden daha fazla faydalındığı anlaşılır. Eser yazılırken Endonezya’da bulunan klasik eserden faydalanmakla birlikte ilmi ve sosyolojik açıdan öne çıktığı anlaşılır. Eser, Kur’ân’ın yorumunun çağdaş Endonezya’nın ihtiyaçlarına dayalı Kur’ân tefsiri eksikliğini dolduran bir çalışmadır.

⁴⁷⁹ Rusydi, *Kenang*, 26.

⁴⁸⁰ Nasir Tamara, *Hamka*, 137.

⁴⁸¹ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pemikiran Pembaharuan Islam; Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 236.

İslam üçüncü derecede kurumları, İslami yatılı okullar ve eğitim kurumlarında el kitabı halinde tutulmaktadır.

B. UYGULADIĞI METOD

Müellif tutucu bağınaz değil. Her insanı kucaklayan bir yapıya sahiptir. Eser Endonezya'nın yerel özelliklerine veya tek olma özelliğine sahip bir tefsir kitabıdır. Endonezya yerel özellikleri ve tekliği ile kastedilen, hem bölgesel dillerden hem de ulusal dillerden Endonezya'ya ait yerel diller kullanılarak yazılmış bir tefsirdir.⁴⁸² Genel olarak, Endonezya'ya tefsir, sosyal, politik, hükümet ve diğer yönleriyle daha fazla Endonez karakteristiğine sahiptir. Bununla birlikte söz konusu memleketin dil, etnik köken, gelenek ve kültürünü içeren daha zengin unsurlarına sahip olması hedeflendiği anlaşılr.⁴⁸³

Endonezya'da modern dönemde⁴⁸⁴ Kur'an tefsirinin düşünme metodolojisinin gelişimi ve metodunsa şu başlıklar öne çıkmaktadır. a) Tarihî yansıtma ve tarihi açıdan önemli olması. Çünkü gelişme, kültür ve geçmişin sürekliliğini içerir. b) Bir düşünce çalışmasının nesnesi, özellikle de tefsir yapma metodolojisi olan 'Ulûmü'l-Kur'an, Endonezya'da hala Ortadoğu bilginlerinin daha önce belirledikleri standart olarak kullanılır olmasıdır. Eser tartışmalara ve eleştirilere açıktır. Çünkü, Kur'an ayetlerinin toplumdaki bağlamıyla daha fazla ilgilidir. Bu durum 'Ulûmü'l-Kur'an konusunu tamamen gözardı ettiği anlamına gelmez. Ayetleri açıklarken kıraat ve diğer konuları göstermeye çalışır. Mesela Bakara Suresi'nin 2. ayetini açıklarken, "Müttakin" kelimesinin anlamını "Takvâ" kelimesini kullanarak açıklar. Açıklamasında "Takvâ" kelimesinin, "Vikayâ" kelimesinden türediğini ve korunmak anlamına geldiğini ifade

⁴⁸² Malayca-Jawi dilindeki Kehf Suresi Tefsiri gibi; Melajoe Dilinde (1920), Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammed Sıddık tarafından, Tafsir Al-Burhan, Amme Cüzü (1922) Haji Abdul Karim Amrullah (Hamka'nın babası) tarafından, Al-Kur'an Nur Hakim 1.cüz ve Onun amacı ile anlamı tefsiri (1925) H. Ilyas ve 'Abdul Jalil ve diğerleri tarafından yapılmıştır. Bkz. Islah Gusmian, *Khazanah*, 56. Ayrıca 19. yüzyılda Cava tefsirleri, renkli Pethikan'ın Kur'an tefsirleridir. Bkz. T.E. Behrend, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Museum Sonobudoyo Yogyakarta* (Jakarta: Sonobudoyo Museum Yogyakarta, Djambat, 1990), 558. Bkz. Ekadjati & Darsa, *West Java Catalog* (Jakarta: YOI, 1999), 425.

⁴⁸³ M Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 44. Bkz Anthony Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9/2 (1998), 121.

⁴⁸⁴ Prof. Dr. Nashruddin Baidan'a göre, Endonezya'da Kur'an'ın tefsirinin geliştirilmesi modern dönem 20. yüzyılda başladı. Çünkü bu yüzyıldan beri Kur'an'ın tefsirinde gelişmeler kaydedildi. Bu durum bir önceki dönemden çok farklıdır. Klasik dönemde (7-15. Yüzyıl), orta dönemde (16-18. Yüzyıl) ve modern öncesi dönemde (19. yüzyıl), Endonezyalı Müslümanlar tefsir öğrenmede çoğunlukla Orta Doğu tefsirlerini, özellikle de Suyûtî tarafından yazılan Celâleyn tefsirini kullandılar. Nashruddin Baidan, *Perkembangan*, 31-111.

etmiştir. Bu tefsir uygulamasının devam ettirilebilmesi, insanlar ve Yüce Allah arasında iyi bir ilişki sürdürülerek mümkün olabilir. Kelimeleri açıklamak Yüce Allah tarafından yasaklanan eylemlere düşmek anlamına gelmez. Takvanın İslam’da önemli bir yer olduğu takma olmadan istenilen şekilde İslam’ın yaşanılmalıyacağını ifade etmeye çalışır. Al-i İmran suresinin 19. ayetindeki “İslam” kelimesinin anlamını tefsirinde görüldüğü gibi “İslam” kelimesinin slm kökümnden geldiğini, teslim olmak anlamını taşıdığını, Allah’a teslim olunmadan Müslüman olunamayacağını ifade eder. Kelime (Sin Lam Mim) olmak üzere üç harften oluşur. Barış anlamındadır. Bu durum İslam’ın barış dini olduğunu, Yüce Allah’a saf ve samimi bir şekilde teslim olmayı ifade ettiğini belirtir. İslam’ın istediği inananlar arasında kardeşliği oluşturmaktır. Bunu sağlamak için Yüce Allah, Peygamber ve inananlarla barışık olunması gerekir.⁴⁸⁵ Yüce Allah’a kul, Peygambere ümmet, inananlarla kardeş olunmadan Yüce Allah’ın yardımını beklemek hayel olur.⁴⁸⁶

Müellif tefsirinde ayet, sure ve metinler arası bağlantı ve ilgiye de önem verir. Kur’ân içinde uyum olduğu, her konuda Yüce Allah’ın yüceliğini ortaya koyduğunu belirtir. Kur’ân ayetlerinin sadece aklen anlamını kavrayabilmek için değil, aynı zamanda Kur’ân’daki diğer ayetlerin tefsirini de anlamaya yardımcı olmak için bu şekilde tefsir eder. Müellif eserinde farklı surelerdeki aynı ve benzer anlamlara gelen ayetlerin orjinel anlam bütünlüğünü oluşturduğunu ifade etmeye çalışır.⁴⁸⁷ Bunların örneğini numaralarını verdiğimiz ayetlerde açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin, Zuhuruf [43]; 36’nın tefsirinde görülebilir. Müellif onu Enam [6;61] ve Fussilet [41;30-31] ile ilişkilendirir. Ayrıca Zuhuruf suresini tefsir ederken Kassas [28;76-83] suresi ile de bağlantı bulmuştur. Duhan [44;9] tefsir ederken 10. Ayet ile arasında bağlantı kurmuştur. Casiye suresi [45] 3. ayet ve 4. ayetin tefsirini, Caside [45] 19. suresini Maide [5] suresi 116. ayetle birleştirir. Müellif aynı temele sahip ayetleri ve bunlar gibi birçok ayeti Şura [42;44]’te olduğu gibi, birbiri ile bağlar.

Eser edebi-ictimai, fert-toplum ilişkilerini, sosyan barışın tesisi, dünya ve ahiretin dengelenmesi bağlamında önemli konulara işaret ettiği gözlenir. Örneğin

⁴⁸⁵ Mâide Sûresi 5/55.

⁴⁸⁶ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/122- 123, ve 3/225.

⁴⁸⁷ Bu ayetlerin metinlerarasılık yöntemi aslında "Kur’ân’ın ayetleri birbirini açıklayabilir" ilkesini kullanan İbn ‘Abbas’tan beri kullanılmaktadır. Sonraki gelişmelerde bu yöntem Ebu Bakr Nîşâbur (ö. 324), eş-Şâtîbî el-Gırnâtî (ö. 790) gibi diğer birçok tefsirci/ müfessir tarafından kullanıldı. En meşhuru da “Bikâî, Nazmü’d-dürer fi tenâsübi ‘l-âyât ve’s-süver” dir. Bkz. Zerkeşî, *El-Burhân*, 36. Bkz. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Dar Maarif, 1975), 414.

üstünlüğün takvada olduğu, dünya nimetlerin geçici olduğu üzerinde vurgulamayı tercih eder. Aralık 1962 sonunda Cakarta'daki İslami Kültür Konferansı'nın anlaşmasından alınan bu adanmışlık kültürüdür. Ayrıca, dindarlık içindeki; hakem sevgi, umut, kaygı, Allah'a güven, mutluluk, sabır niyetiyle vurguladı manalar vardır.⁴⁸⁸

Bir yorumu içtimâ'î olarak belirlemek, tefsir sitili hakkında başka sonuçlara yol açacak kadar kesindir. Örneğin tefsir yapmanın Yüce Allah'ın bir lütfu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü içtimâ'î tefsir, Kur'ân'ın mesajlarını, izlenimlerini, taleplerini ve rehberliğini gösterme çabalarına birçok sosyal fenomeni ekleyen bir tefsirdir. Böylece, üzerinde çalıştığımız Tefsir tarzının, hedef olarak Endonezya'daki sosyal ortam ile uyumlu, Edebi-İçtimaî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

C. TEFSİRİN YANSIMALARI

Müellif reformlara açık bir âlimdir. Doğru olmak kaydıyla ayetlerin yorumlanması için diğer ilimlerden faydalanmak mümkündür. Yüce Allah, Peygamber, Kur'ân çerçevesinde inananların kardeşliğini oluşturacak emel esaslara önem verir. Güzel hasletlerin insanlığa yansımaları hedefler. Bunun için tefsirin büyük kitlelere ulaşmasını arzular. Mücadelesini bu doğrultuda yapar. İnsanlığın dünya ve ahirette mutlu olması için fitrat inancı etrafında sürekliliği, insanın yaptıkların Allah veya şeytanın memnun olacağı, “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”⁴⁸⁹ Ayeti insanı kendi iradesinde serbest olduğunu ifade ederek neticesinden kensinin sorumlu olacağı vurgusu yapılır. Eser İslam'ın vermek isteği özü yansıtmayı heflediği için geniş kitleler tarafından güvenilir şekilde benimsendiği görülür. Halk arasında muracaat edilen ilk kaynaklar arasında bulunur. Türkiye'deki Kuran Yolu, Elmalılı tefsiri, Celaleyn tefsiri ve Hasan Basri Çantay'ın Meali ve Ömer Nasubi Bilmen'in İlmihali gibidir. Onlar nasıl halkın üzerinde etkili ise Endonezya'da da El-Ezher tefsiri öyledir.

Tefsirin hedefi müslümanların kardeşliğini yenileme, İslam teolojisine katkıda bulunma, yeni bilgiler veya fikirlerle katkı sağlama hedeflenmektedir. Diğer yönüyle batı dünyasında gelişmekte olan doğru ilim ve teknikten de faydalanılarak yeniliklere açık olunması hedeflenmektedir. İslâmî açıdan yapılan çalışmalar, yazılan eser ve

⁴⁸⁸ Hamka, a.g.e., *Tafsir*, 1/44.

⁴⁸⁹ İnsan Sûresi 76/3.

makaleler takip edilmesi teşvik edilmektedir. Bağnazlıktan uzak, tutuculuktan sakınma, emanete sahip çıkma, tebliğ ve temsil görevi öne çıkarılmaktadır. Kur'ân ve sünnete sahip çıkılmadan, tebliğ ve temsil yapılmadan Yüce dinin yaşanması, yayılması ve korunması mümkün görünmemektedir. Muellife göre, İslâm düşünürleri gayr-i müslim ülkelerden alacakları ilmin gereği gibi analizden geçirilmeden alırlarsa yeni yetişen neslin bozulacağı, ahlaki değerlerin tahribata uğrayacağı kaçınılmaz olacaktır. Batı'dan bir şeyi kritiğini yapmadan alırlarsa, sonuç dini (manevi) bir his kaybı olur ve bilinçsizce yavaş yavaş İslam terk edilir.⁴⁹⁰ Yazara göre, zamanındaki rasyonel düşüncelerin kontrolden geçirilmesi hedeflenir.

Üzerinde araştırma yapılan eserin yansımalarını maddeleştirmek gerekirse şöyle özetlemek mümkündür.

- a) İtikadi konular esas alınarak toplumun tamamına tebliğin ulaşılması ve kardeşliğin tesis edilmesi hedeflenir. Esr bu bağlamda inananların teveccühünü kazanmıştır.⁴⁹¹ Bu vesileyle eser başta Endonezya olmak üzere Singapur, Tayland, Brunei, Mısır' daki ilim adamları tarafından tanınmakta ve faydalanılmaktadır.
- b) Endonezya'da iyi bir izlenime sahip olan ve genel halk ya da farklı entelektüelite seviyelerindeki öğrenciler tarafından kolayca anlaşılabilen bir tefsir olarak bilinir ve kullanılır.⁴⁹²
- c) Tefsir Al-Ahzar'ın içeriği, önceki tefsirlere göre Kur'ân ayetlerinin siyak ve sibak ilişkisi, olayların güncellenmesi ve geleceğe ışık tutması, Endonezya halkının anlayacağı şekilde olayları irdelemesi ve hedef göstermesi açısından etkilidir ve faydalı bir tefsirdir.⁴⁹³
- d) Yazar yerine göre kendisine sorulan sorulardan hareketle olaylara açıklık getirerek cevap verir. Konuları ve olayları irdeler onları yorumlar halkın anlayacağı dille tecrübelerinin bir kısmını Kur'ân'ın tefsirinin ek bir açıklaması olarak kullanır.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Hamka, a.g.e., *Dari Hati ke Hati* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), 27.

⁴⁹¹ Komaruddin Hidayet, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 194.

⁴⁹² Fahrudin Faiz, *Hermenutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks dan Realitas* (Yogyakarta: Qalam, 2002), 7.

⁴⁹³ Federspiel, *Popular*, 64.

⁴⁹⁴ Rosnani Hashim, *Hamka: Intellectual And Social Transformation Of The Malay World; Conversation Islamic Intellectual Traditionin The Malay Archipelago* (Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010), 231.

e) İlim adamı bilgisini yaşamalı, tebliğ ve temsil görevini doğru yapmalıdır. Hz. Peygamberin başarılı olmasının sırrı inandığını yaşamış, yaşadığını tebliğ etmiş, tebliğ ederken temsil görevini eksiksiz yerine getirmiştir. İnanan ve inanmayan bütün insanlar Hz. Peygamberimize emin demişlerdir. Müellifin hedefi bu olmuştur. Yüce Allah din adamlarını en çok bu noktalarda tenkit etmektedir. Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinin üzerinden bizlere şu mesaj verilmektedir.

“Onlardan birçoğunun günah, düşmanlık ve haram yemede yarışıklarını görürsün. Yaptıkları ne kadar kötüdür! Din adamları ve âlimleri onları, günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten menetselerdi ya! İşledikleri (fiiller) ne kötüdür!⁴⁹⁵

Ayetin anlamına dikkat edilirse önce halkın dikkati çekilerek “amele” fiili kullanılmakta, din adamları da “sanea” fiili ile tenkit edilmektedir. Halk amellerini sorgulamadan yaptıkları için ikaz edilirken, din adamlarının fiillerini yanlışlığı “sanea” ile kınanmaktadır. Yaşanmadan ve temsil edilmeden yapılanın faydalı olamayacağı, insanlığı yoldan çıkaranların din adamlarının olacağı ifade edilmektedir. İşte müellif ince nüanslarla öncelikle kendi halkını ve daha sonrada bütün Müslümanları uyarmaktadır.

f) Kur’ân ayetleri kıyamete kadar yol göstericilik görevini yapacaktır. Bu görevde âlimler yaşantılarla ve zamanın dili ve ihtiyaçlarına göre açıklamalarda Yüce davaya yardımcı olacaktır. İşte Müellifin eseri özgünlüğü ve sadeliği sayesinde ulusal ve uluslararası düzeyde tanınmakta Asya, Avrupa ve Amerikan üniversitelerinde kaynak olarak kullanılarak insanlığa faydalı olmaktadır.

1-Ehl-i Kitabı Değerlendirişi

a. Yahudiler ve Hıristiyanlar

Kur’ân-ı Kerim’de Yahudi ve Hıristiyan denilince Ehl-i Kitap, ehl-i kitap denilince Hicazda yaşayan dinler akla gelmektedir. Oysa Hac suresi 17 ayette altı din

Örneğin Hamka, yoksulluk korkusu nedeniyle çocukları öldürmenin yasaklanmış olduğu ayet olan Enam Suresi 151. ayeti tefsir ederken, Endonezya hükümetinin çok fazla çocuk sahibi olmama ve bir ailenin 2 çocukla sınırlı kalması gerektiği konusundaki planlama ile ilgili uzun bir açıklama yaptı. Ancak bu planlama ihtilaflıdır ve birçok insanı yanıltmaktadır, a.mlf, 445.

⁴⁹⁵ Mâide Sûresi 5/62,63

sahibinden bahsedilmektedir. Bunlar içinde Müşrikler istisna edilecek olursa lügat olarak hepsine ehl-i kitap dememiz mümkündür. “Ehl-i Kitap”, “Ehl” ve “Kitap”⁴⁹⁶ kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen İslâm dinine ait bir terimdir. Lügat itibariyle kitaplı, kitap sahibi olanlar, indirilmiş ilâhi bir kitaba inananlar, Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’ân gibi bir kitabı olanlara denmektedir. Bu açıdan değerlendirecek olursak Müslümanlar için de “Ehl-i Kitap” terimini kullanmamız mümkün olur. İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren “Ehl-i Kitap” teriminin birçok tariflerinin yapıldığı görülür. Ancak en kapsamlı olanı Kur’ân-ı Kerim’e ait bir terim olup, kendilerine kitap verilmiş, Tevrat, Zebur, İncil gibi kitapları olan Yahudi, Hristiyan ve Sabîlere söz konusu isim verilir.⁴⁹⁷ Diğer bir tanım, Yahudi ve Hristiyanlarla sınırlandırılmaksızın, ilâhi bir dine inanan, Tevrat, Zebur, İncil ve Hz. İbrahim’e verilen suhuf gibi bir kitabı olana denilir.⁴⁹⁸

“Ehl-i Kitap”, Kur’ân-ı Kerim’e göre Yahudi, Hristiyan ve Sabîlere verilen bir isimdir. Çünkü onlar kutsal bir kitaba sahiptirler.⁴⁹⁹ Öte yandan, Kur’ân-ı Kerim’deki bu terim İslâm terminolojisinde yer alan bir terkidir. İlk dönemlerde Yahudi ve Hristiyanları ihtiva ederken daha sonraları Sabî, Mecûsi ve terim kapsamına giren din sahiplerini de kapsamına almıştır.⁵⁰⁰ Yukarıya aldığımız tarif ve değerleri şu veya bu şekilde çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, anlam itibariyle aralarında bir fark gözlenmez.⁵⁰¹ Bunlar arasında müslümanları en fazla ilgilendiren Yahudi ve Hristiyanlardır.

Yahudilik; Hz. Musa’ya Sina dağında Tevrat’ın verilmesiyle M. Ö. takriben XII. yüzyılda teşekkül eder.⁵⁰² Yahudiler daha sonra Filistin’de devlet kurarak çeşitli dönemler geçirirler. İslâm’ın zuhurundan çok önce, Arab yarım adasına yayılarak çeşitli koloniler kurdukları belirtilir. Arabistan’a gelişleriyle ilgili olarak değişik nakiller zikredilir.⁵⁰³

⁴⁹⁶ Ehl ve Kitap kelimelerinin manaları için bkz. Remzi, *Kur’an-ı Kerim’e Göre Ehl-i Kitap ve İslam*, (Ankara: Altın Kalem, 1994), 30-37. Külliyyâtü Ebilbaka, 300; İbn Manzur, I/698-700.

⁴⁹⁷ Remzi Kaya, *Nesih*, 30-35. Geniş bilgi için bkz. Stephan, Ronard - And Nady, *Ahl al-Kitap* (Amsterdam: Cel, 1959), 27.

⁴⁹⁸ Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn* (Bağdat, y.y, 1988), 11.

⁴⁹⁹ Skolnik, Fred. *Encyclopaedia Judaica; Alh al-Kitap* (Berenbau: Michel, 2007), 2/468, 264-266.

⁵⁰⁰ Fred, *Encyclopaedia Judaica*, 264-266.

⁵⁰¹ Bkz. eş-Şehristâni, *el-Milel Ve’n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid (Beyrut: 1975, y.y), 1/208-210. Tişdali, W.S.T. Clair, “The Book” Of The “People Of The Book”, M.W. 1912, 164. Mcanlifte, Jone Dommen, Persian Exegetical Evaluation Of The Ahl al-Kitap, M. C. LXXIII/1983, 21/87; Wijoyo, Elex Soesilo, The Christians As Religious Community According To The Hadith, *İslâmachristiana*, 8/1982. 84-105.

⁵⁰² Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 8.

⁵⁰³ Fred, “Arabia”, 3/234. Tantâvi Seyyid, *Benû İsrâil Fi’l-Kurân ve’s-Sünne* (1987 y.y), 55.

Hristiyanlık; Hz. Muhammed (s.a.v)'in risaletle vazifelendirildiği. VII. asrın başlarında, Arabistan'ın kuzeyindeki Hristiyanlar bir kenara bırakılacak olursa, yarımada'nın Güneyinde ve Hicaz bölgesinde fazla sayıda Hristiyan'ın olmadığı bilinir. Arabistan'a Hristiyanlığın girişiyle ilgili kesin bir bilgiye sahip olmamamızla birlikte, kilise mensupları bunu Hristiyanlığın ilk yıllarına kadar götürmeye çalışırlar.⁵⁰⁴ Bu durum, araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. Nitekim Mevdûdî eserinde, Arabistan'a Hristiyanlığın Miladi III. asırda girmiş olabileceği ve bu dönemde Bizans İmparatorluğunun himayesindeki Hristiyanların Hz. İsa'nın getirdiği dinin ana noktalarından uzaklaştığını ileri sürer.⁵⁰⁵ Konumuzu asıl ilgilendiren mesele müellifin Yahudi ve hristiyanları nasıl değerlendirmesidir. Konuyla ilgi bazı ayetleri nasıl değerlendirdiği şöyle açıklamamız mümkündür.

a). “Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, doğrudan sapmışların yoluna da değil!”.⁵⁰⁶ Ayette, Yüce Allah'ın gazap ettiklerinin Yahudiler ve doğru yoldan sapanların da Hristiyanlar olduğunu ifade eder. Yahudiler, Havarilerin verdiği tüm talimatları inkar ettikleri için bunu farkına varırlar ve tavırlarını kabul ederler. Hristiyanlar, çok kutsal oldukları için yanlış yola sapmışlardır çünkü Hz. İsa'ya çok fazla kutsiyet atfederler, onu fazla severler ve Allah'ın oğlu olduğunu söylerler. Yüce Allah'ın dünyada İsa'nın bedeninde görüldüğüne inanıyorlar. Daha sonra bu ayetin Tefsiru'l-Ezher'deki tefsirini tamamlamak için Reşid Rıza'nın "fetret dönem. insanlar" ın anlamı hakkındaki görüşünü eserine alır. Onlar arasında; 1) Onlara “davet” ulaşmaz ya da daveti/çağırıcı duyarlar fakat dinden hidayet yoktur. 2) Ana esaslar ve davetler/itirazlar dini öğretilerden elde edilir. Ancak güçlü iman aşamasına gelinmediği için davet kaybedildi. 3) Davet rasyonel akıl tarafından elde edilir ve kabul edilir. Ancak eski duruşta veya eski inançta sağlam olunmalı ve İslam'da yeni öğretileri (bid'at) uygulama arzusunda olunmalı. Bu grup Kur'ân'dan ve önceki âlimler (Selefler) tarafından öğretilen örneklerden çok uzaklaşmışlardır. Bu müslümanları parçalayabilir. 4) Sapkın görünüyor veya yasayı gerçek anlamından saptırıyorlar.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Cevad Ali, *İslam Öncesi Arap Tarihi; El-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm* (Ankara: Okulu Yayınları, 2018), 6/586.

⁵⁰⁵ Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber, I/577.

⁵⁰⁶ Fatiha Sûresi 1/7.

⁵⁰⁷ Hamka, *Tafsir*, 1/79.

b). Bakara suresindeki şu ayet dikkatimizi çekmektedir. *“Dinlerine uymadıkça yahudiler de hristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır. De ki: Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan, andolsun ki, Allah'tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı vardır.”*⁵⁰⁸ Müellif Yahudi ve Hristiyanların inananlara dost olamayacağından bahseder. Ona göre iki din mensupları inananların asla dostu olamayacağı ve inananların her monuda ilerlemelerini istemeyeceklerinden bahseder. Bu nedenle Hristiyanlar ve Yahudiler, dünyada İslam öğretisi yaygınlaştıkça kontrol güçlerini kaybedeceklerinden korkuyorlar. Hamka, Hristiyanlar ve Yahudiler için ateistleri dönüştürmenin öncelik olmadığını, ancak Müslümanların dini inancını değiştirme hedefine yönelik stratejileri olduğunu ekliyor.

c). Diğer önemli bir ayette sırdaş edinmeyi yasaklayan ayettir. *“Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin, onlar size kötülük yapmaktan geri durmazlar, sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların ağızlarından nefret taşmaktadır; kalplerinin gizlediği ise daha büyüktür. Gerçekten size delilleri açıklamışsınız, eğer düşünüyorsanız!”*⁵⁰⁹.

Yukarıda ifade edildiği gibi Kur'ân, Ehl-i kitap'la karşılıklı menfaate dayalı ilişkileri yasaklamaz. Aksine böyle ilişkileri teşvik eder. İlimde, teknikte, fende ve insanlığın faydasına olacak konularda işbirliği yapılmasını, ancak onlarla olabilecek mücadelenin en güzel şekilde yürütülmesini tavsiye eder. Kur'ân-ı Kerim'deki birçok ayette Gayr-i müslimlere karşı ihtiyatlı yaklaşılması istenmektedir. Söz konusu ayetlerden bazıları şöyledir.

*“Müminler müminleri bırakıp kafirleri dost edinmesinler. Kim böyle yaparsa Allah katında bir değeri yoktur. Ancak onlardan sakınmamız halinde müstesnadır. Yüce Allah sizin kendisiyle sakındırır. Dönüş, Allah'a dır.”*⁵¹⁰

*“Ey inananlar! Müminleri bırakıp kafirleri dost edinmeyin. Yüce Allah'ın aleyhinize açık bir ferman vermesini mi istiyorsunuz?”*⁵¹¹

Anlamalarını verdiğimiz ayetleri yorumlatan müellif Yahudi ve Hristiyanları dini ve devlet sırlarıyla ilgili bil verilmemesi gerektiği doğrultusunda görüşlerini belirtir.

⁵⁰⁸ Bakara Sûresi,2/120.

⁵⁰⁹ Âl-i İmran Sûresi 3/118.

⁵¹⁰ Âl-i İmrân Sûresi 3/28.

⁵¹¹ Nisâ Sûresi 4/144.

Gelen nakillere göre Gayri müslimlerin bilmemesi gereken bazı önemli sırlar Abdullah b. Ubeyy b. Sabit tarafından Yahudilere sızdırılır. Söz konusu ayet bunun üzerine nazil olur.⁵¹² Öte yandan Âl-i İmrân suresi'nin 118. ayetinin ibaresinde yer olan “Bitâneh” kelimesi sırdaş, candan arkadaş⁵¹³ anlamlarına gelip, gizli sırların başkalarına söylenmemesi demektir.⁵¹⁴

Yüce Allah yukarıda işaret edilen ayetlerde belirli bir din sahibini açık olarak zikretmezken başka ayetlerde, “Ehl-i Kitap” içinde radikal olanlara işaret ederek Müslümanların dikkatini çekmektedir.

“Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onlara dost olursa o da onlardandır. Allah zulmeden kimseleri doğru yola erdirmez.”⁵¹⁵

*“Ey inananlar! kendilerine daha önce kitap verilenlerden dininizi alay ve eğlenceye alanları ve inkarcıları dost olarak benimsemeyin. İnanıyorsanız Allah’tan sakının.”*⁵¹⁶ demektedir.

Tarihi bir vesika olarak ifade etmek gerekirse, Hz. Ömer’den Hire halkından çok zeki bir Hristiyanın katip yapılması istenir. Halife devlet sırlarının Müslümanlardan başkasına verilmesinin doğru olmadığını ileri sürerek yapılan teklifi geri çevirir.²⁴⁰ Çünkü mutedil olmayan Gayr-i müslimler müslümanların ilerlemesini, maddi ve manevi refaha ulaşmasını istemeyeceklerdir. Yüce Allah konuyla ilgili şu hatırlatmada bulunur. “Size bir iyilik dokunsa (Kafirleri) tasalandırır. Size bir kötülük dokunsa ondan ötürü sevinirler. Eğer sabreder Allah’tan korkarsanız onların hilesi size bir zarar veremez. Şüphesiz Allah’ın bilgisi onların yaptıklarını kuşatmıştır”²⁴¹ Müellif anlamlarını verdiğimiz ayetlere dikkat çektikten sonra kendi görüşlerinin yukarıda açıklananlar doğrultusunda olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁷

⁵¹² Âl-i İmrân Sûresi 3/118.

⁵¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l*, 13/55.

⁵¹⁴ Taberî, *Tefsir*, 4/61-64. Razi, *Tefsir*, 8/210.

⁵¹⁵ Bakara sûresi 2/120; Krş 5/58-60; 2/105; 5/82; En’âm sûresi 6/13; İbn Kesir, *Tefsir*, 3/132. Kasımî, *Tefsir*, 5/2047.

⁵¹⁶ Mâide sûresi 5/57. Krş 5/58-60; 2/105; 5/82; En’âm sûresi 6/13; İbn Kesir, *Tefsir*, 3/132; Kasımî, *Tefsir*, 5/2047.

²⁴⁰ Razi, *Tefsir*, 8/210.

²⁴¹ Âl-i İmrân Sûresi 3/120; Konuyla ilgili bkz. Muhammed el-Behiy, *Kur’ân ve Toplum*, çev. B. Eryarsoy, 379-383.

⁵¹⁷ Hamka, *Tafsir*, 1/79.

d). Müellifin dikkatini çektiği konuların en önemlilerden biri Mümtehine surelesinde yer alan aayetlerle ilgilidir. Kur’ân’ın bütünlüğü içinde insanlar Mü’min-kâfir olarak ele alınmış, kâfir olanlarda “Ehl-i Kitap” ve Müşrik olarak tasnif edilmişti. Müslümanların bu insan topluluklarından soyutlanması mümkün değildir. Haliyle karşılıklı ilişki ve işbirliği içinde olma zorunluluğu bulunur. Kur’ân-ı Kerim, Müslümanların dışında kalan kitap ehli veya değişik dini guruplara bağlı insanlarla işbirliği yapılmasını yasaklamaz. Tam aksine İslam’ın güzel hasletlerinin onlara tanıtılmasını arzular. Bu işbirliğini belirli baza oturtur. Yaratıcı, Kur’ân’da müslümanların dünyada zor durumda kalmamaları için farklı din sahiplerinin gizli ve açık emellerini haber vererek, kendi aralarında dostluğun pekiştirilmesini şu ifadelerle hatırlatır:⁵¹⁸

“İçlerinden zulmedenleri bir yana, Ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur.”⁵¹⁹

“Yüce Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.”⁵²⁰

“İnkâr edenler birbirlerinin yardımcılarıdır. Eğer siz (birbirinizin) yardımcısı olmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük, kargaşa çıkar”⁵²¹

*“Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirinin dostudur. Sizden kim onları dost ve yardımcı edinirse, o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalim topluluğu sevmez.”*⁵²²

*“Ey İnananlar! Kitap verilenlerden herhangi bir guruba uyarsanız onlar imanınızdan sonra sizi döndürüp kafir yaparlar.”*⁵²³

Dikkat edilirse yukarıda anlamlarına yer verdiğimiz ayetler Gayr-i müslimlerin farklı yapılara sahip olduklarını hatırlatmaktadır. Onların hepsi bir değildir. Müslümanlara karşı mutedil davrananlar olduğu gibi kötü niyetli olanlar da bulunabilir.

⁵¹⁸ Konuyla ilgili gniş bilgi için Bkz. Remzi Kaya, *Nesih*, 237-240

⁵¹⁹ Ankebut Sûresi 29/46

⁵²⁰ Mümtehine Sûresi 60/8.

⁵²¹ Enfâl Sûresi 8/73.

⁵²² Âl-i İmrân Sûresi 3/100.

⁵²³ Âl-i İmrân Sûresi 3/28, 100; Nisâ Sûresi 4/76, 89, 144.

Ayetlerin ibaresinde yer alan “Veliye” kelimesinden türeyen “Evliya”⁵²⁴ lafzının birtakım anlamları bulunur. Bunlar arasında; dost edinme, arkadaş olma, birbiriyle yardımlaşma, birinin işini üzerine alma, başkasının idaresini kabul etme, sultan ve yardımcı gibi anlamlar bulunur.⁵²⁵ Konuyla ilgili tefsir kitaplarında daha geniş bilgi bulmak mümkündür.⁵²⁵

Kur’ân-ı Kerim’de müslümanların muhatap alındığı ve Gayr-i müslimleri tanıtan ayetleri incelediğimizde karşılıklı ilişkilerde şu maddelere riayet edilmesi gerekir. 1) Müslümanlar Gayr-i müslimleri sırdaş edinemez.⁵²⁶ 2) Gayr-i müslimler her konuda kendi dindaşlarını tercih edeceklerdir. Onlara göre kendi dindaşlarının dışında kalanlar ikinci sınıf kabul edilmektedir.⁵²⁷ 3) Müslümanlar kendi aralarında kardeşliği pekiştirdikten sonra bütün insanlığa karşı adil olma zorunluluğu bulur. Aksi halde Müslümanlar ilim, fen ve siyasette dünyadan soyutlanmış olabilir.⁵²⁸ 4) Müslümanlar dinini, ahlaki yaşantılarını, örf ve adetlerini ve vatanlarını koruyabilmeleri için zamanın şartlarına göre en üstün silah ve imkanlara sahip olmaları gerekir.⁵²⁹ 5) Müslümanlar Kitap ehline mensup kişilerin din ve adetlerinden güzel olanları alabilirler.⁵³⁰ 6) Müslümanların maddi ve manevi çıkarları zedelenmeden karşılıklı işbirliği yapmaları mümkündür. Ancak bunu gerçekleştirirken “Ehl-i Kitap”a mensup insanlara güvenerek tedbiri elden bırakmamalıdır. Zira onların dostluklarına kuvvetli olunduğu sürece güvenilebilir. Bunun için Müslümanların ilimde, teknikte, sanatta ve her konuda başarılı olmaları gerekmektedir.

b. Cennet Cehennem Görüşleri

Cennet inananların gireceği yerdir. Yüce Allah ilk ahide sadık kalarak dünyada İslamı yaşayıp iman ile gidenlere ödül olarak ahirette Peygambere komşu olmalarını sağlar ve cennetine koyar. Müşrik ve Ehl-i kitaptan inanmayanları da cehennemle uyarır. Ehl-i kitap mensupları kendilerinin cennete dideceklerini idia ederler. Yüce Allah onların iddiaları haber vererek yanlışlarını ve cennete gidecekleri haber verir.

⁵²⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/28, 100; Nisâ Sûresi 4/76, 89, 144.

⁵²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l*, 15/406-415. Râgıb El-İsfahânî Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b, *Müfredât* (Beyrut: ed-Dâru’s-Sâmiye-Dâru’l-Kalem, 2009), 533-534.

⁵²⁵ Mahmûd Ebu’l-Fadl el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y), 5/177.

⁵²⁶ Âl-i İmrân Sûresi 3/118.

⁵²⁷ Enfâl Sûresi 8/73; Mâide 5/51.

⁵²⁸ Enfâl Sûresi 8/60

⁵²⁹ Enfâl Sûresi 8/60.

⁵³⁰ Âl-i İmrân Sûresi 3/100.

“(Ehl-i kitap:) Yahudiler yahut hristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: Eğer sahiden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de.”⁵³¹

“Bilâkis, kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.”⁵³²

*“Hepsi de kitabı (Tevrat ve İncil'i) okumakta oldukları halde Yahudiler: Hristiyanlar doğru yolda değillerdir, dediler. Hristiyanlar da: Yahudiler doğru yolda değillerdir, dediler. Kitabı bilmeyenler de birbirleri hakkında tıpkı onların söylediklerini söylediler. Allah, ihtilâfa düştükleri hususlarda kıyamet günü onlar hakkında hükmünü verecektir.”*⁵³³

*“Şüphesiz, inkâr eden kitap ehli ile Allah'a ortak koşanlar, içinde ebedî kalmak üzere cehennem ateşindedirler. İşte onlar yaratıkların en kötüsüdürler.”*⁵³⁴

Dikkat edilirse bakara suresinde kimin cennete ve kim cehenneme gidecekleri belirtilirken iddialarının ispat edilmesi istenmektedir. Beyyine suresinde de müşrik ve ehl-i kitabın ahıretteki durumuna kesin olarak açıklık getirirken, inananlardan cennete gideceklerin salih amel sahiblerin olduğunu belirtir. Müellif anlamını aldığımız ayetleri Yahudi ve Hristiyanları muhatap alarak yorumlar. Onların başta itikadi konular olmak üzere bütün yanılgılarına işaret eder. Müellife göre cennete girmenin yolu sağlam inanç ve salih ameldir. özellikle d e Hz. peygamber ve Ona verilen Kur’ân gibi bir kitaba inanılmadan cennete girmenin mümkün olamayacağını ifade eder.⁵³⁵ Gay-i Müslimlerin cehennemlik oluşlarını Bakara 113 ve Beyyine 6. ayetler delil gösterilerek sağlam inanç ve Hz. Peygambere inanmadan cennete gitmenin mümkün olamayacağını ifade eder.⁵³⁶

⁵³¹ Bakara Sûresi 2/111.

⁵³² Bakara Sûresi 2/112

⁵³³ Bakara Sûresi 2/113.

⁵³⁴ Beyyine Sûresi 98/6.

⁵³⁵ Hamka, a.g.e.,*Tafsir*, 9/ 878

⁵³⁶ Hamka, a.g.e.,*Tafsir*, 9/878-879.

SONUÇ

Yüce Allah kullarına olan rahmeti gereği dünya ve ahirette mutlu olmalarını ister. Bunun gereği olarak Hz. Peygamber'i hidayet ve hak din ile göndermiştir. Son ilahi mesajla insanlara doğru ve yanlış açıklanmış, Nebi'nin hadisleri, örnek ahlakı ve doğru yaşantılarıyla insanlığa örnek olmuştur. Ona verilen son vahiy kıyamete kadar insanlığa ışık tutacaktır. Kur'an'a yönelik tefsir çabaları anlamalarına katkı sağlayacaktır. Son devir âlimlerinden Endonezyalı Abdumâlik Kerim Emrullah tefsir, tebliğ ve temsil vasıflarına önemli katkı sağlayan âlimlerden biridir. Bu araştırmada söz konusu âlimin yaptığı çalışmaları ve tefsirindeki yorum ve görüşleri, diğer eserlerini tanıtmakla tefsir ilmine katkı sağladığı tesbit edilmiştir. Endonezya'ya İslam dini VII-XIII. Yüzyıl arası girmeye başladığı bilinir. Ticaret yapanların arasında ilim ve tasavvuf erbabının olması halkın inanmalarını kolaylaştırmıştır. Tefsir konusundaki çalışmaların XIII. Yüzyıllarda başladığı bilinir.

Endonezyalı Abdumâlik Kerim Emrullah'ın atalarının hangi asırda İslam'ı seçtiği bilinmemekle birlikte dindar bir ailenin evladı olarak bilinir. Müellif dini bilgileri öncelikle ailesinden öğrenir. Tespitlerimize göre Endonezya'da İslam'ın yayılmasının ilk dönemlerinde ufak sure tefsirleri, daha sonra cüz tefsirleri ondan sonrada Kur'an'ı tamamının tefsir edilmesine başlanır. İlk zamanları şifahi olarak tefsir yapılır. Bunlar arasında tevhid, nübüvvet gibi akaid konuları, namaz, oruç ve zekât gibi fıkhi konular anlatılırken ayetlerin anlam ve tefsirlerine yer verildiğini söylemek mümkündür. İkincisi, Endonezya halkının Kur'an'ı anlamak için Arap ülkelerinden gelen tefsir eserlerini okunmak yerine daha kolay ve pratik olarak ihtiyaçlarına yönelik yerli âlimlerin yaptığı açıklamaları tercih ederler.

Tespitlerimize göre ilk tefsir denemeleri XVI. Yüzyılda Kehf suresi 9. ayetle başladığı bilgisi bulunur. Bundan sonra XX. Yüzyıla kadar birçok tefsir ortaya çıkmıştır. Endonezya'nın tefsir gelişiminde, Endonezya müslüman cemaati tarafından okunan ve incelenen önemli tefsirlerin başında Abdumâlik Kerim Emrullah tarafından yazılan Tefsîru'l-Ezher gelir. Kur'an'ın tamamının yapıldığı bir tefsirdir. Müellifin tefsirinde uyguladığı metod önemlidir. Bir ayeti yorumlarken konuyla ilgili başka ayetler varsa onları metin içinde veya atıfta bulunarak işaret etmeye çalışır.

Diğer bir tespit tefsirinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın etkisinde kaldığı görülür. Bulabildiği tefsirlerden alıntı yapmakla birlikte elinin altında el-Menâr tefsirinin olması sebebiyle ençok ondan faydalandığı görülür. el-Menâr tefsirinde ehl-i kitaba nasıl yaklaşılmış ise aynı görüşlere yer vermiştir. Örneğin karşılıklı ilişkilerde Mümtehına 8 ve 9. ayetin açıklamalarına göre yaklaşılmasını, Al-i imran 118. ayetindeki sırdaş kavramının önemine vurgu yapması, cennete girmek için Bakara 111-114 ayetlerinde haber verilen Yahudi ve Hıristiyan görüşleri nakledilir. Bunlara cevap olarak bütün Peygamberler arasında ayırım yapılmadan inanılması, Hz. Peygamberin getirdiği inanç esaslarına inanılmadan da cennete girilemeyeceği görüşünü savunur. İslam'dan önceki kitap sahiblerinin cennete girmeleri içinde Bakara 62. ayet doğrultusunda görüş belirtir.

Müellif hakkında üzerinde durulması gereken diğer nokta da mezheplerin aleyhinde bulunmamakla birlikte Selefi görüş doğrultusunda açıklamalarda bulunmasıdır. Ayet ve hadisleri tefsir ederken yorumlarını selefi âlimlerinin veya Reşid Rıza'nın asrımız âlimlerinden görebildiklerinin görüşlerine yer verdiği anlaşılır. Öte yandan, âlimler arasında tartışmalı bir yer olan nesih konusuna da önemli bir yer ayırır. Müellife göre nesih vardır. Sayı konusunda önemli bir bilgi bulunmaz. Bakara 106, Nahl 101 ve Âlâ Suresi 6-7 ayetlerini yorumlayarak neshin olabileceği kanaatini taşır. Neshin sayısı konusunda bilgi verilmez.

Müellifin eseri üzerin elde edilen verilerden bir diğeri ayetleri açıklarken Kur'ân ilimleriyle ilgili bilgi vermesidir. Kur'ân lafz'ın tanımı ve anlamı, Kur'ânın mucizeleri, İcazü'l- Kur'ân ve tefsir hikmeti tartışılır. Bu tefsir tahlil yöntemi kullanılarak, yani Kur'ân ayetlerini, onların bütün yönlerini ayrıntılı olarak inceleyerek yazdığı anlaşılır. Kelimelerin ve cümlelerin anlamları tasvir edilir ve derinlemesine tahlil edilir, Kur'ânın ayetlerini her yönüyle, detaylı bir şekilde kelimeleri, cümleleri deyimleri bir biriyle ilgili olanları, nüzülünü sahâbileri ve tabiin görüşlerini açıklayan bir eser olduğu gözlenir.

El-Ezher tefsirinin üslubu içtimâî-edebî'dir. Bu noktada tefsirin şu üç temel özelliği gündeme getirilebilir: Birincisi, Kur'ânın yapısının güzelliğine ve diline odaklanır. İkincisi ise sosyal problemleri merkeze alan bir bakış açısını öncelemesidir. Üçüncü olarak da, bu tefsir, entelektüel gücün yanı sıra rivayetleri de kullanır. Bu tefsirin akıl, rivayetler ve tarih yaklaşımını birleştirdiği söylenebilir. Ancak tefsir

ederken aklın kullanılmasını dört maddede ifade eder. Birincisi, şüphesiz olarak Arapça bilmek ve anlamaktır. İkincisi, Hz. Muhammed (s.a.v)'in şeriat kurallarını bilmek ve ihlal etmemek. Üçüncüsü, belirli bir ekolün görüşünü savunurken çıkarıcı olmamak ve Kur'ân ayetlerini ihlal edebilecek iddialarda bulunmamak. Dördüncüsü, tefsirin yapıldığı/doğduğu yerin dilini bilmek ve anlamaktır. Dördüncü koşul ilginçtir. Bu tefsirde, Kur'ân ayetlerinin yorumunu sık sık kafiye ve şiirlerle açıklar ve tamamlar. Benzersiz bir şekilde, bu kafiyeler ve şiirler de bazen Endonezya dilini kullanır, ancak aynı zamanda müellif kendisinin doğup büyüdüğü bölgesel kabile dilini de (Minangkabau) kullanır. Bu, el-Ezher'in tefsirini önceki tefsirlerden ve el-Ezher'den sonra ortaya çıkan tefsirlerden ayırır. Bu normaldir, çünkü müellif aynı zamanda çeşitli ülkelerden, hatta Ortadoğu şiirlerini anlayabilen bir yazardır. Ayrıca bu tefsirde Kur'ân ayetlerinin açıklamasının edebi ruha sahip okuyucular tarafından anlaşılması beklenmektedir.

Müellif Yüce Allah-insan ilişkisi, insanların bir biriyle olan ilişkilere önemli yer verir. Yüce Allah, Peygamberle ilişkiler sağlam olmadan toplum ve insanlarla ilişkilerin sağlıklı olamayacağı görüşündedir. Bunun için inancın sağlamlığı kalbin temizliği üzerinde durulur. Müellif, tasavvuf konusunda önem verir. Bu sebeple geleneksel tasavvuf ve modern tasavvuf konuları üzerinde durarak tasavvufun Kur'ân ve sünnete uygun olmasını savunur. Müfessire göre klasik tasavvuf anlayışı olan zühud ve tevekkül hayatı yaşayarak sosyal ilişkilerden kaçınmayı, kendi kabuğuna çekilerek yaşamayı, bencilce bulmaktadır. Ancak en önemlisi, modern tasavvuf kendini sosyal gerçeklikten ayırarak pasif-birey değil, sosyal hayatın gerçekliğine dahil kalarak sosyal olarak aktif bir birey olarak görmektedir. Din, ulus ve dünyanın çağdaş sorunları hakkında düşünmeye katılımda bulunmak gibi.

Müellifin bazı Ulûmü'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri, diğer âlimlerin görüşlerinden çok da farklı değildir. Müellif, Kur'ân, tefsir, te'vil, Muhkem-Müteşâbih, Kur'ânda Nesih, Mekkî ve Medenî, İcâzü'l Kur'ân, ve Esbâbu'n-Nüzûlun anlamlarını (terim) geniş bir şekilde ele almamıştır. Çünkü müellif Ulûmü'l-Kur'ân tanım ve anlamlarındaki farklılıklar alanına dahil olmak istemiyordu. Önceki alimlerin yapmış olduğu tanımları yeterli görüyordu ve sadece derslerin başlıklarını açıklamakla yetiniyordu. Ayrıca müellif tefsirinin hedef kitlesini sadece alim ve akedemisyenlerle sınırlı tutmuyor, tüm Müslüman ve sıradan insanları da dahil ediyordu. Bundan dolayı

yazara göre bu normal sayılmalıdır. O zamanlar, Kur'ân bilimleri çalışmaları akademisyenler tarafından daha az ilgi görüyordu. Daha sonra müfessir, Hollanda sömürgeciliğinden henüz kurtulmuş bağımsız olan Endonezya Müslüman toplumuna bir vizyon ve İslami tanıtmak için ayetleri tefsir etmeye daha fazla odaklanmıştır. Ayrıca, Endonezya'daki dinlerin çeşitliliği Kur'ân'ı tefsir etmede çok etkilidir. Müellifin bu tutumu İslam'ı Müslüman olmayan Hristiyan, Hinduizm ve Budist halklar ve Kur'ân'ı ile inancı değişmiş Endonezyalıları tarafından anlaşılmasını hedeflediği anlamına gelir. Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi yorumladığı da görülebilir. Ayrıca Müellif, bu ilişkilerin küresel ölçekte, siyasi ve sosyal konularda yürütülebileceğine inanmaktaydı. Ancak, Hristiyan Noelinin söylemlerinin ve kutlanmasının yanlış olduğunu savunmaktadır.

Müellif ayetleri açıklarken Hz. Peygamberin hadislerini, sahabenin sözlerini, İsrailiyat rivayetlerinden alıntı yaparak kullanır. Ancak, bu hadislerin durumunu, doğru veya zayıf olup olmadıklarını nadiren açıklar. Örneğin, "Havva annemizin Hz. Adem'in kaburgalarından yaratılmıştır" hadisine inanmaz. Müellif, bu hadisi bir mecaz olarak anlar. Öte yandan, şeytanın Adem ve Havva'yı günaha sokma, kışkırtma hakkındaki Bakara 38. Ayetin tefsirinde kullanılan bu İsrailiyat geleneklerini eleştiriyor ve tefsir yaparken, ayetlerin açıklanması için hadislerin kullanılmasından övgüle bahsediyor. Müellif, sahabe ve tavinden alıntı yapar. Hz. Peygamber'in ölümünden birkaç yıl sonra, sahabe arasında çeşitli düşünce ekollerinin ortaya çıktığına inanır. Bu nedenle müellif, sahabe yorumlarına atıfta bulunma konusunda dikkatli olmaya özen gösterir.

Öte yandan, Endonezyaca'ya çevrilmesi ve anlaşılması zor olan dil tanımlarını açıklar. Arap olmayan biri olarak müellif, din öğrenimini (*pesantren*), tek başına ve Mekke'de öğrenim görerek Arapça'yı iyi öğrenmiştir. Müellif bu bilgiyi Kur'ân'dan Endonezyaca'ya çevirileri aktarmak için kullandı. Çeviriyi Endonezya diline dönüştürme süreci, Endonezya dili ve olgun bölgesel dillerde çaba ve bilgi gerektirir. İsra Suresi ayet 35'i tefsir ederek koşullara ve gündelik hayata dair örnekler vermesini kolaylaştırmıştır. "Kanca (kail)" kelimesi "sukatan" olarak çevrilmiş ve tefsir edilmiştir. Sadece bazı Endonezyalıları bu kelimeyi anlayabilir ve bu kelime günümüz toplumunda çok nadir kullanılmaktadır.

Tefsirinde Kitab-ı Mukadesi de kullanır. Özellikle Musevilik ve Hıristiyanlık ile ilgili ayetleri kullanıyor. A'raf suresinin 133.ayetinin tefsirine örnek olarak Mısır'dan Çıkış Bölüm 9, ayet 18'de "tufan" kelimesini İncil'den alıntı yaparak tefsir etmektedir. Ancak müellif, İncil'den alınan bazı yorumları eleştirmez ve sadece kabul eder. Bununla birlikte, o dönemde çeşitli ayetlerde el-Ezher'in tefsir olmasında İncil'in kullanılması Endonezya'daki tefsir dünyasında yeni bir dönüm noktasıydı. Ve bu, önceki Endonezyalı müfessirler tarafından çok nadiren yapıldı.

Tesbitlerimiz arasında şunlar da vardır. Müellif, fıkhi ve kelamı mezhep farklılıklarını çeşitli alimlerin görüşlerini açıklar ve kendisine göre gerçeğe en yakın olanı tercih eder. Okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak için sade dil kullanır.

Müellifin tefsir tarzı, daha önce ortaya çıkan tefsirlere kıyasla gelişmiş ve bağlamsaldır. Çünkü Endonezya'nın bağımsızlığından sonra dışarıdan gelen İslami düşünceler, özellikle Muhammed Abduh ve Raşid Rıza gibi, müellifin düşüncesi, tefsiri ve el-Ezher'in metodolojisi üzerinde çok etkili oldu. Hamka bunu kendi tefsirinde kabul ediyor. Ayrıca, Tefsîru'l-Ezher'in modeli, üslubu ve metodolojisi, Tefsîru'l-Menâr'ın kolay, basit ve tefsir okuyucuları tarafından anlaşılabilir şekilde tefsir edilme şeklinden esinlenilmiştir. Tefsîru'l-Ezher'in 9 cildinde yaklaşık 68 alıntı vardır. Muhammed Abduh-Reşit Rıza'nın tefsirinin özüne sadık kalarak, bazen Tefsîru'l-Menâr'ı olduğu gibi tanımlamış bazen de özetlemiştir. Örneğin muhkem-müteşabih sorunu, Kur'ân ve ehl-i kitabın görüşü genel olarak Tefsîru'l-Menâr'dan farklı değildir. Bazen müslüman dünyasının ve Endonezya toplumunun sorunlarının o dönemdeki koşullarını takip eden daha bağlamsal örnekler sunmaktır. Örneğin, Rusya ve Amerika'da dünya ekonomisini kontrol eden Yahudilerle, dini ideolojilerini günümüze Avrupa'dan Endonezya'ya yaymada Hıristiyan ruhunun temelini oluşturan haçlı seferinin tarihini ilişkilendiriyordu. Bundan da öte, müellifin tefsirini etkileyen sadece Tefsîru'l-Menâr değil, aynı zamanda Endonezya'da da dindar olan babasının dini eğitiminin ve her zaman dini, sosyal, siyasi konuları müellif ile tartışan diğer öğretmenleridir.

Tefsîru'l-Ezher, sonraki tefsirlerin ortaya çıkışını büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Müellif tefsirinde toplumun şartlarını göz önünde bulundurarak ayetleri yorumlamıştır. Endonezya, Malezya, Singapur ve Tayland'daki Müslümanlar tarafından eseri tercih

edilmektedir. Bununla birlikte eserine eleştirenler de bulunmaktadır. Eleştiri konularının başında ise mezheplere itibar etmeyişi gelmektedir.

Üzerinde çalıştığımız eserin kaleme alınması Endonezya'nın bağımsızlığının ilk yıllarına rastlar. Siyasi konularda farklı görüşleri bulunur. Endonezya halkının bu tefsir sürecinden (1959-1966) itibaren ve günümüze kadar (1966-2022) sosyal, politik ve kültürel koşulları önemli ölçüde gelişmiş ve değişmiştir. Ayrıca müfessirin tefsirinde kullandığı Endonezya dili günümüz Endonezya halkına ağır gelmektedir. Sadeleştirilmesi gerekir. Bu bağlamda Türkiye'deki merhum Muhammed Hamdi Yazır'ın eserine benzer. Netice olarak üzerinde araştırma yaptığımız eser Endonezya ve çevresindeki şartları dikkate aldığımızda ettiğimizde, zor şartlar altında yazılması, halkla kadar ulaşmış olması ve o dönemi bilmek açısından önemli faydalı bir çalışmadır.

KAYNAKLAR

- ÂBÂDÎ, EBÛ TAHİR B. YAKUB EL-FÎRÛZ. *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri Ibn Abbâs*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1995.
- ABDULMÂLİK KERİM EMRULLAH (HAMKA). *Beberapa Tantangan Umat Islam di Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
-, *Dari Hati ke Hati*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002.
-, *Falsafah Hidup*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
-, *Kenang-Kenangan Hidup Buku Satu*. Jakarta: Balai Pustaka, 2015.
-, *Pandangan Hidup Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
-, *Pengaruh Muhammad 'Abduh di Indonesia*. Jakarta: Tintamas, 1961.
-, *Sejarah Umat Islam IV*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
-, *Tafsir al-Azhar*. Gema Insani, Jakarta, 2015.
-, *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
-, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- ABDUH, MUHAMMED. *Tefsîru Cüz'i 'Amme*. Kahire: Şirike Musahama Mısıriye, t.y.
- ABDULBÂKÎ, MUHAMMED FUÂD. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire; Dar-İ Reyan Lituras, y.y.
- ABDÜRRAHÎM, ABDÜLGAFFÂR. *El-Îmâm Muḥammed Abduh Ve Menhecühû Fi't-Tefsîr*. Markaz Arabi-li Sakafah wa 'Ülûm, yy.
- AĞIRMAN, CEMAL. *Kadının Yaratılışı*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2001.
- AHMAD, NADZARAH, AHMAD NABI, SOHIRIN M. SOLIHIN. "Abdul Hakim Hasan and His Methodological Approach in Tafsir al-Qur'an al-Karim". *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah 5/2* (International Islamic University College Selangor, 2018).
- AKTAN, HAMZA. "Miras". *D.İ.A*, 2005.
- ALÎ, Cevad. *İslam Öncesi Arap Tarihi; El-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*. Ankara: Okulu Yayınları, 2018.
- AL-SABBÂGH, MUHAMMAD B. LUTFÎ. *Lamahât fî-'Ulûm Kur'ân*. Beyrut: Maktabah al-Islâmî, 1990.

- AMURSİD, AMARUDDİN ASRA. “Studi Tafsir Qur`an Karim Karya Mahmud Yunus.” *Jurnal Syahadah Dergisi* 3/2 (Ekim, 2015).
- ASH SHİDDİEQY, T.M HASBİ. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999.
-, T.M Hasbi. *Tafsir al-Qur`anul Majid An-Nur*. 1 Cilt. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- ATAR, FAHRETTİN. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı*. 12/486. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- ATEŞ, SÜLEYMAN. *Yüce Kur`ân`ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Nuşriyat, 1989.
- AZRA, AZYUMARDİ. “Prof. Dr. Hamka”, C.W. Watson. “*Religion, Nationalism, and the Individual in Modern Indonesia Autobiography Hamka’s Kenang-Kenangan Hidup*”. İçinde bkz Robson, J.J. Ras, S.O. (eds.). *Variation, Transformation and Meaning, Studies on Indonesian Literatures in Honour of A. Teeuw*. Leiden: KITLV, 1991.
-, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Alimler Ağ Ortadoğu ve Takımadaları Yüzyıl XVII ve XVIII)*. 4. Basım. Bandung: Mizan, 1998.
-, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- BAİDAN, NASHRUDDİN. *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- BAİDOWİ, AHMAD. “Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil Fi Ma’ani al-Tanzil Karya KH. Misbah Mustafa”. *NUN Dergisi*, 1/1 (Yogyakarta: AIAT, 2015).
- BAKRY, OEMAR. *Tafsir Rahmat*. Jakarta: Mutiara, t.y.
- BANTANİ, MUHAMMAD NAWAWİ. *Marah Labîd Tafsîr al-Nawawî*. al-Maktabah Uthmâniyah, y.y, 1305/1888.
- BAYLADI, DERMAN. *Mitoloji-Tanrıların Öyküsü*. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- BEHREND, T.E. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Museum Sonobudoyo Yogyakarta*. Jakarta: Sonobudoyo Museum Yogyakarta, Djambat, 1990.

- BOLAY, Süleyman Hayrı. “Âdem” Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/358-363. İstanbul: TDV Yayınlar, 1988.
- BRUÏNESSEN, MARTİN VAN. *Kitap Kuning: Books in Arabic Script Used in the-Pesantren Milieu*. Leiden: KITLV Publication, 1990.
- BUCAİLLE, MAURİCE. *The Bible The Qoran and The Science*. Pakistan: Kazi Publication-Lahore, y.y.
- BUSH, ROBİN. *Islam and Civil Society in Indonesia: The Case of Nahdlatul Ulama*. Washington: University of Washington, Doktora Tezi, 2002.
- CERRAHOĞLU, İSMAİL. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- CEYB, SA‘Dİ EBÛ. *el- Kâmûsul-Fıkhî Lügaten ve İstilâhen*. Lübnan: Dâru’s-Sıddîk li’l-‘ulûm - Dâr Nuri’s Sabah, 2011.
- ÇELİK, ÖMER. *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur’ân’da İnsan*. İstanbul :Işık akâdemik, 2010.
- ÇETİN, ABDURRAHMAN. “Ayet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/242-244. (İstanbul: TDV Yayınlar, 1991).
- ÇOLAKOĞLU, SELÇUK. “Türkiye - Endonezya İlişkileri”. *USAK Analiz Dergisi*, C. III, (2011).
- DAYA, BURHANUDDİN. *Gerakan Pemikiran Pembaharuan Islam; Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- DEMİRCİ, MUHSİN. *Tefsir Tarihi*. 60 baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
-, Muhsin. *Tefsir Usulü*. 30 baskı, İstanbul, MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- DHOFİER, Z. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- DİN, FADZİLÂH. *The Contribution of Tafsir El-Menar and Tafsir Al-Azhar Toward Understanding The Concept of Ta’ah And Its Observance: A Theological Enquiry*. UK: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2001.

- DJAMAL, MURNİ. DR. H. Abdul Karim Amrullah His Influence In The Islamic Reform Movement In Minangkabau In The Early Twentieth Century. Kanada: McGill University İnstitute of İslamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1975.
- DOĞAN, AHMET. *İmam Nevevi Ve Fetva Anlayışı*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- EBÜ'L-KÂSİM MAHMÛD B. ÖMER. *El-Mufaşşal Fî 'ilmi'l-Luğa*. Beyrut: Dar el-Ceil, y.y.
- EKADJATİ, DARSA. *West Java Catalog*. Jakarta: YOI, 1999.
- EL-ADEVÎ, İBRAHİM AHMED. *Reşîd Rızâ el-İmâmü'l-Mücâhid*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.y.
- EL-AKK, HALİD ABDURRAHMAN. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*. Beyrut: Dâr an-Nafâ'is, 1986.
- EL-ÂLÛSÎ, Mahmûd Ebu'l-Fadl. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- EL-ASKALÂNÎ, İbn Hacer. *Fetħu'l-Bârî*. Beyrut: Dar-l-Kütüb İlmiye, t.y.
- EL-BUHÂRÎ, EBÛ ABDİLLÂH MUHAMMED B. İSMAİL. *el-Câmi'u's-Şaħîh*. thk. Muhammed Salîh er-Rechî. Saudi: Beytül Efkar, 1998.
- EL-CÛRCÂNÎ. *Tarîfât*. Beyrut: Daru'l Kutub'l-İlmiyye, 1988.
- EL-FARMAVÎ, ABDULHAY. *el-Bidaye fî't-Tefsiri'l-Mevdûî*. Kahire: Hadarah Arabie, t.y.
- EL-ISFAHÂNÎ, RÂĞİB. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- EL-KARDÂVÎ, YUSUF. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. M. Nurullah Aktaş. İstanbul : Nida Yay, 2015.
- EL-KATTAN, MENNA HALİL. *Mebahis fî-Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- ERAYDIN, SELÇUK. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- ESACK, FARID. *Qur'an Pluralism and Liberation*. Oxford: One World, 1997.

-, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: One World, 1997.
- ESPOSÍTO, JOHN L. *Ensiklopedi Oxford*. Bandung: Mizan, 2001.
- ES-SABUNÎ, MUHAMMED ALÎ. *et-Tibyan fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Mekke: Seid Hasan Ebas ŞARBATLÎ, 1980.
- EŞ-ŞÂTIBÎ, İBRÂHİM B. MÛSÂ. *el-Muvâfaqât*. Beyrut: Dar Maarif, 1975.
- ET-TABERÎ, EBÛ CAFER MUHAMMED B. CERÎR (ö.310/922). *Câmi 'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâr-l Hicr, 2001.
- EZ-ZEHEBÎ, MUHAMMAD HUSEİN. *İsrailiyat fî-Tafsir ve Hadis*. Kahire: Majalat al-Azhar, 1968.
- *et-Tefsir ve 'l-Müfessirun*. Beyrut: Daru'l-Erkam b.Ebi'l-Erkam, 2000.
- FACHRUDDÎN, FUAD. *Educating For Democracy: Ideas and Practices of Islamic Civil Society Association in Indonesia*. Rusya: University of Pittsburgh, Doktora Tezi, 2005.
- FAİZ, FAHRUDDÎN. *Hermenutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks dan Realitas*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- FEALY, GREG-SALLY WHITE. *Expressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2008).
- FEDERSFİEL, HOWARD. *Kajian Al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
-, Howard M. *Popular Indonesian Literature of The Qur'an*. NewYork: Cornell Modern Indonesian Project, 1994.
-, Howard M. *Deepening Faith and Strengthening Behaviour: Indonesian Studies of Quran and Hadith*. Jakarta: Özel olarak yayımlanmıştır, 1987.
- FERRÂ, EBÛ ZEKERİYYÂ YAHYÂ B. ZİYÂD. *Me'âni'l-Kur'ân*. tahk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, I, t.y.
- FOG, KEVIN W. "Hamka's Doctoral Adress, at Al-Azhar; The Influence of Muhammad Abduh in Indonesia". *Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies Dergisi*, 11/2 (Yogyakarta, UMY, 2015).
- GİB, H.A.R. *Modern Trend in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

- GOLDZIER, IGNAZ. *Mezâhibü't-Tefsîr*, çev. Abdul Halim, Kahire: Maktabah el-Hanaci, 1995.
- GÖKSOY, İSMAİL HAKKI. “Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/46. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- GROFF, PETER S. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- GUSMİAN, ISLAH. “Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia”. *Tsaqofah Dergisi*, 6/1 (2010).
-, Islah. *Dialektika Tafsir al-Qur'an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Doktora Tezi, 2014.
-, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Bandung: Teraju, 2003.
- HACVÎ, MUHAMMAD B. HASAN. *Fikru's-Sâmî fî Târîhi Fikhi'l-İslâm*. Madîne Munawwara: Maktaba-l-‘İlmiya, 1396/1976.
- HAKİEM, LUKMAN. *Dari Muhammadiyah Untuk Indonesia: Pemikiran dan Kiprah Ki Bagus Hadikusumo, Mr. Kasman Singodimejo, dan K. H. Abdul Kahar Mudzakkir*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2013.
- HAMKA, IRFAN. *Ayah; Kisah Buya Hamka*. Jakarta: Republika Penerbit, 2013.
- HAMKA, RUSYDÎ. *Pribadi dan Martabat*. Jakarta: Pustaka PanjiMas, 1981.
- HANAFÎ, HASAN. *al-Turas wa Tajdid*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001.
- HARB, ALÎ. *Nekd en-Nass*. Beyrut: Markaz Sakofi, 1995.
- HARMAN, ÖMER FARUK. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/560-563. Ankara: TDV Yayınları. 2011.
- HARUN, SALMAN. *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Doktora Tezi, 1988.
- HASAN, ZAZULÎ. *Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir Tâj al-Muslimîn min Kalām Rabb al-‘Ālamîn Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa*. Wonosobo: UINSIQ, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- HASHİM, ROSNANİ. *Hamka: Intellectual And Social Transformation Of The Malay World” In Conversation Islamic Intellectual Traditionin The Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010.
- HASSAN, A. *Tafsir Al-Furqan*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956.
- HİDAYET, KOMARUDDİN. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- İBRAHİM, MUHAMMAD, Rusdi Sufi. "Proses Islamisasi dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", içinde A. Hasimi. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: PT Almaarif, 1989.
- ICHWAN, MOC. NUR. "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian," *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*. 1/1, Öçak (2002).
- İKBAL, MUHAMMAD. *Interpretation of Reform Flow in Indonesia; Comparative Study of Hamka and Quraish Shihab (Tafsir Aliran Pembaharuan di Indonesia; Kajian Perbandingan Hamka dan Quraish Shihab)*. Kuala Lumpur: Malaya Universiti, Doktora Tezi, 2014.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî (ö.711/1311). *Lisânu 'l-Arap*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1991.
- İBN MÛNZİR, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *Tefsîru İbn Münzir*. tahk. Sa'd b. Muhammed. Medîne: Dâru'l-Meâsir, II, 1423/2002.
- İMÂRAH, MUHAMMED. *el-Emâl Kemile*. Kahire: Der al-Surûk, 2009.
- JAMİL. "Hamka and Tafsir Al-Azhar". *Istishlah Dergisi* 12/2 (Medan: UIN Sumatera Utara, 2016).
- JANSEN J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- JOHNS, ANTHONY H. "Quranic Exegesis in the Malaya World," içinde Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
-, Anthony. "The Qur'an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies*, 9/2. 1998.

- KARAMAN, HAYREDDİN. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. 2. bsk. İstanbul: Ensar, 2016.
- HAYRETTİN, MUSTAFA ÇAĞRICI, v.d. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- KASDİ, AMİNUDDİN. *Kepurbakalaan; Sunan Giri Sososk Akulturasi Kebudayaan pada Abad 15-16*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1987.
- KAVŞUT, M. SAİT. *İnsan, Teolojik Antropoloji, (Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası içinde)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 2011.
- KAYA, REMZİ. *Kur'ân-ı Kerim'de Nesih*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2020.
-*Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitap Ve İslam*. İstanbul: Yağmur Yayınları. 2016.
-*Kuran Kerim'de Eğitimci Olarak Hz. Peygamber*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2019.
- KESİR, EBÜ'L-FİDÂ' İSMÂİL B. ÖMER. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l- Kütüb, 1997.
- KHUN, THOMAS. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- KILAVUZ, AHMET SAİM. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- KIRCA, CELAL. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul, Marifet Yay, 1981.
- KOÇAK, MUHSİN. Nihat Dalgın, Osman Sahin, *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- KROOP, MANFRED S (ed.). *Results Of Contemporary Research On The Qur'an: The Question Of A Historico-Critical Text Of The Qur'an*. Orient-Institute Beirut: Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007.
- KUTLUAY, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- KUTSAL KİTAP: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam, 2008.
- MANSHUR, FADHİL MUNAWAR. *Raudhatul 'Irfân fî Ma'rifâti Al-Qur'ân; Kyai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*. Yogyakarta: UGM, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- MASYHURİ, ABDUL AZİZ. *99 Kiai Kharismatik Indonesia, Biografi, Perjuangan, Ajaran, dan Do'a-do'a Utama yang Diwariskan*. Yogyakarta: Kutub, 2008.

- MÂTURÎDÎ, EBU MANSUR MUHAMMED. *Te'vîlatu'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayinevi, 2006.
- MAWADDAH, ISTÎ. *Perjuangan Bangsa Indonesia dalam Memperoleh Kemerdekaan*. Jakarta: UHAMKA, 2013.
- MC. AULÏFFE, JANE DAMMEN. *Encyclopedia of The Qur'an*. Leiden: Brill, 2001.
- MERAGÎ, AHMED MUSTAFA. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Maktabah Matba'ah Mustafa Bani Halabi, 1946.
- MERTOĞLU, M. SUAT. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/290-294. İstanbul: TDV, 2011.
- MOHAMMAD, HERRY, vd. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Depok: Gema Insani, 2006.
- MUDZHAR, MOHARNMAD ATHO. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- MULJANA, SELAMET. *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dann Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Jakarta: Bhatara, 1968.
- MUNÎR, GHAZALÎ. *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- MUSBÎKÎN, IMAM. *Mutiara al-Qur'an*. Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2014.
- MÜSLÎM B. HACCÂC, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1347/1929.
- MUSLÎM, MUSTAFA. *Mebâhis fî Î'câzül-Kur'ân*. Riyad: Der Muslim, 1996.
- MUSTOFA, BÎSRÎ. *Al-Ibriz li Ma'rîfat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus, y.y.
- NASHÎR, HAEDAR. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: Psap, 2007.
- NATA, ABUDDIN. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- PALMER, RÎCHARD E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- RÂGIB el-ÎSFEHÂNÎ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. *el-Müfredât*. Beyrut: ed-Dâru's-Sâmiye-Dâru'l-Kalem, 2009.

- RAHMAD, JALALUDDÎN. *Islam Alternatif*. Bandung; Mizan, 1986.
- RÂZÎ, FAHRUDDÎN EBÛ ABDİLLÂH MUHAMMED B. ÖMER. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 9/1420/1999.
- RAZİKÎN, BADIÂTUL. *101 Jejak Tokoh Islam*. Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- RIZA, REŞİD. *Tefsîrû'l-Menâr*. Kahire, Dar El-Menar, 1947.
- RİCKLEFS, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. çev. Dharmono Hardjowidjono, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2005.
- ROHMANA, JAJANG A. *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press, 2014.
- ROKHMAD, ABU. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab-Pegon Al-Ibriz". *Analisa Dergisi* 17/1 (Ocak– Haziran, 2011), 32.
- ROMLÎ, ABDUL GHAFAR CHODRÎ. *Şeyh Muhammed Nevevi'nin Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid Adlı Tefsiri ve Metodu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- SAED, ABDULLAH. *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
-, ABDULLAH. *The Qur'an an Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- SALAH, İBNÜ'. *Ma'rifetü Envâ'i 'İlmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dar-Fikr, 1986.
- SALAM, SOLİHİN. *Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1978.
- SALIH, ABDÜLKADIR MUHAMMAED. *et-Tefsîrû ve'l-Mufessirûn fi'l-'Asri'l-Hadîs*. Beyrut: Der Marife, 2003.
- SANUSÎ, AHMAD. *Tamsjijatoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien*. Sukabumi: Al-Ijtihad, 1937.
- SARIKAYA, vd. "Ta'kîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- SHAHİB, MUHAMMAD – Surur, Bunyamin Yusuf. *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Huffaz Al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- SHİHAB, QURAIŞH. *Logika Agama*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

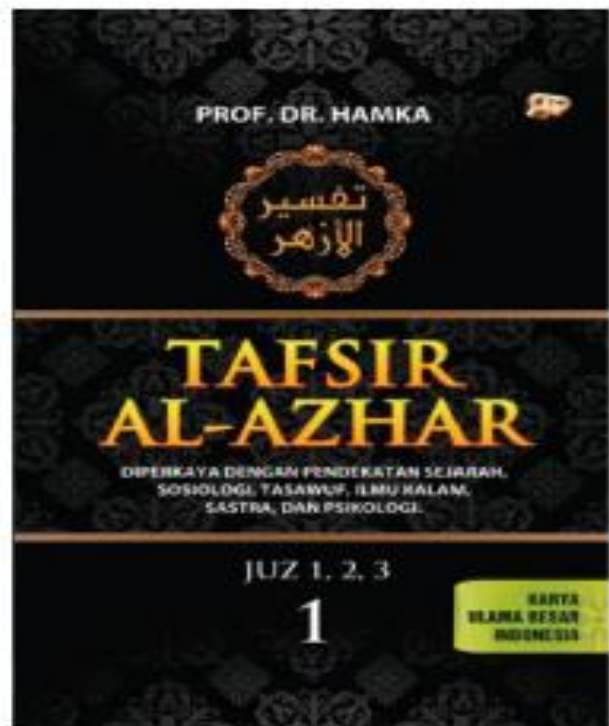
- SHOBAHUSSURUR. *Mengenang 100 tahun Haji Abdilmâlik Kerim Emrullah Hamka*. Jakarta: Yayasan Pesantren Islam al-Azhar, 2008.
- STEENBÏRK, KAREL A, "Hamka (1908-1981) and The Integration of Islamic Umma of Indonesia", *Studi Islamika Dergisi*. 1/3. 1994.
-, KAREL. "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison", *Jurnal Studi Islamika* 2/2 (1995), 83.
- SURYANEGARA, A. M. *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- ŞÜYÛTÎ, CELÂLÜDDÎN ABDURRAHMAN. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Medina: Macma' el-Malik Fahd, 2005.
- SYAFÎ'Î, ABDUL MANAN. "Pengaruh Tafsir Al-Manar terhadap Tafsir Al-Azhar", *Miqor Dergisi* 38/2 (UIN Sumut, 2014), 266.
- SYAUQÏLLAH, M. *Endonezya'da Din ve Siyaset (Nahdlatul Ulema Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- ŞAHRÛR, MUHAMMAD. *Kitab ve Kur'ân: Kira'ah Mu'asirah*. Demaskus: Al-Ahli, 1990.
- ŞERÎF, MUHAMMED İBRAHÎM. *İttihâdü't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısr*, Kahire, Dâru't-Türâs, 1982.
- ŞİMŞEK, SAÎT. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayan Yayınları, 2016.
- TABERÎ, MUHAMMED B. CERÎR. *Câmü'u'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- TAJÎ-FAROUKÎ, SUHA (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. London: Oxford University Press, 2006.
-, Suha and Basheer Nafi. *Introduction to Islamic Thought in the Twentieth Century*. Taji-Farouki and Nafi (ed.). London: I.B. Tauris, 2004.
- TAMARA, NASÎR. *Hamka di mata Umat*. Jakarta: Sinar Harapan, 1983.
- TAUFIKURRAHMAN. "Kajian Tafsir di Indonesia", *Jurnal Mutawatir* 2/1 (Haziran (2012)).
- TEYMIYYE, İBN. *Mecmû'u Fetâvâ*, 4, Riyad: Daru'l-Vafa, 2005.
-, İBN. *Muqaddime Fî Uşûli't-Tefsîr*. Kuveyt: Dar-ul Kur'ân-ı Kerim, 1971.
- TİM BADAN WAKAF UII. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Yogyakarta: UII Press, 1995.

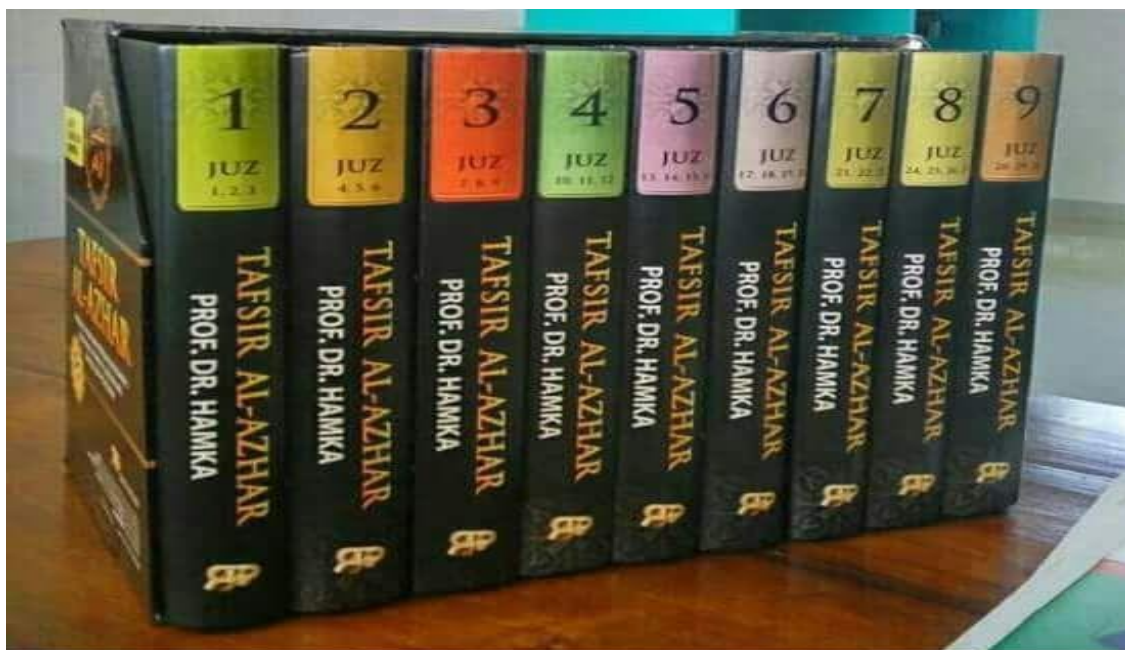
- TİM PENYUSUN. *Ensikopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoove, 1997.
- TİRMİZÎ. *Sunan Tirmizî*. thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Dar-l Me'arif, t.y.
- ULUDAĞ, SÜLEYMAN. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınlar, 1988.
- VICKERS, ADRIAN. *A History Of Modern Indonesia*. UK: Cambridge Univ Press, 2005.
- WADUD, AMİNA. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press, 1999.
- WAHİD, ABDURRAHMAN. "Benarkah Buya Hamka Seorang Besar?; Sebuah Pengantar". Nasir Tamara'. *Hamka di Mata Hati Umat*. Jakarta: Sinar Harapan, 1983.
- YAVUZ, YUSUF ŞEVKİ, "İ'câzül-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/403-406. Ankara: TDV Yayınları. 2000.
-, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/558-560. Ankara: TDV Yayınları. 2011.
- YAZIR, ELMALILI M . Hamdi (ö. 1942). *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve Diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul. Ty.
- YILMAZ, KAMİL. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Nesriyat, 2004.
- YUNUS, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: Hidayat Karya Abang, 1981.
- YUSUF, MİLHAN. *Hamka's Method of Interpreting The Legal Verses Of The Qur'an: A Study His Tafsir al-Azhar*. Kanada: McGill University, Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- YUSUF, YUNAN. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1990.
- ZAYD, NASR HAMİD ABU. *Daeva'ir al-Hauf, Kira'ah Fi Ki'ab Mar'ah*. Beyrut: Markaz Sakafi Arabi, 1999.
- *İşkâliyât Kirâah ve Aliye Ta'wil*. Beyrut: Markaz Sakafi Arabi, 1999.
- ZECCÂC, EBÛ İSHÂK İBRÂHİM B. ES-SERÎ. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk: Abdulcelil Abduh Şiblî. Beyrut, 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

- ZEMAHŞERÎ, EBU'L-KÂSİM MUHAMMED B. ÖMER. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ġavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1407/1987.
- ZEYDÂN, Abdülkerim. *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn*. Bağdat, y.y, 1988.
- ZERKÂNÎ, MUHAMMED ABDÜLAZÎM. *Menahilü'l-Îrfan fî Ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'Arabiyye, 1995.
- ZERKEŞÎ, BEDREDDÎN MUHAMMED B.ABDULLAH. *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Dar Hadis, 2006.
- ZUBÎR, MUHAMMAD. *Vernakularisasi Pemahaman Hadis, Islam Transformatif; Journal Islamic Studies Dergisi* 2/2 (2018), 145.
- ZUHDÎ, M. NURDÎN. *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- <https://kbbi.web.id/pondok>. (21.10.2018).

EKLER

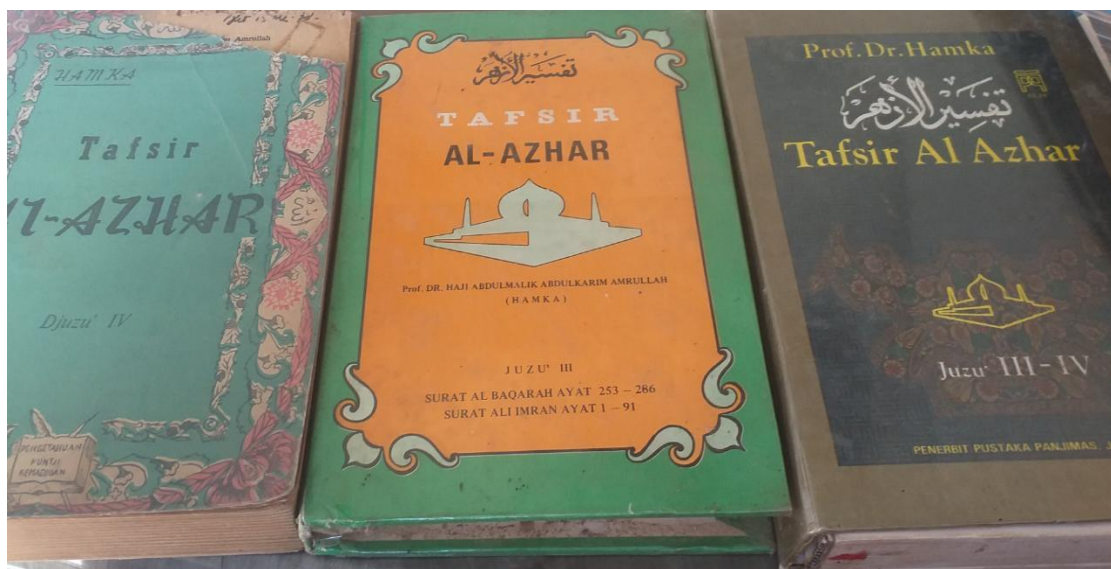
ABDUL MALIK KARİM
AMRULLAH
(PROF. DR. HAMKA)





TAFSIR EL-EZHER (2015 Baskı)

1967-1984 Baskı



بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

SURAH AL-FAATIAH

(PEMBUKAAN)

SURAH 1: 7 AYAT DITURUNKAN DI MEKAH

(AYAT 1 – 7)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- (1) Dengan nama Allah, Yang Mahamurah, Maha Penyayang.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

- (2) Segala puji-pujian untuk Allah, Pemelihara semesta alam.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- (3) Mahamurah, Maha Penyayang.

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

- (4) Yang Mempunyai Hari Pembalasan.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

- (5) Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkau saja kami memohon pertolongan

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

- (6) Tunjukilah kami jalan yang lurus.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

- (7) Jalan orang-orang yang telah Engkau karuniakan nikmat atas mereka; bukan (jalan) orang-orang yang telah dimurkai atas mereka dan bukan jalan orang-orang yang sesat.

AL-FAATIAH artinya pembukaan. Surah ini pun dinamai *Fatihatul-Kitab*, yang berarti pembukaan kitab. Karena, kitab Al-Qur'an dimulai atau dibuka dengan surah ini. Ia yang mulai ditulis di dalam mushaf dan dibaca ketika tilawatil-Qur'an, meskipun bukan ia surah yang mula-mula diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.. Nama surah Al-Faatihah ini memang telah masyhur sejak permulaan nubuwat.

Adapun tempat ia diturunkan, pendapat yang lebih kuat ialah yang menyatakan bahwa surah ini diturunkan di Mekah. Al-Wahidi menulis di dalam kitabnya *Asbabun-Nuzul* dan ats-Tsalabi di dalam tafsirnya riwayat dari Ali bin Abi Thalib, dia berkata bahwa Kitab ini diturunkan di Mekah, dari dalam suatu perbendaharaan di bawah 'Arsy.

Menurut suatu riwayat lagi dari Abu Syaibah di dalam *al-Mushannaf* dan Abu Nu'aim dan al-Baihaqi di dalam *Dala-ilun-Nubuwwah*, dan ats-Tsa'alabi dan al-Wahidi dari hadits Amer bin Syurahbil bahwa setelah

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	v
PENGANTAR PENERBIT	ix
KATA PENGANTAR	xi
MUKADIMAH	1
PENDAHULUAN	3
AL-QUR'AN	7
I'JAZUL QUR'AN	11
ISI MUKJIZAT AL-QUR'AN	13
AL-QUR'AN LAFAZH DAN MAKNA	21
MENAFSIRKAN AL-QUR'AN	25
HALUAN TAFSIR	37
MENGAPA DINAMAI TAFSIR AL-AZHAR?	41
HIKMAT ILAHI	47
JUZ 1 AL-FAATIAH - AL-BAQARAH	55
SURAH AL-FAATIAH (1-7)	57
• Al-Faatiah Sebagai Rukun Shalat	80
• Di Antara Jahar dan Sirr	82
• Dari Hal Amin	87
• Al-Fatihah dengan Bahasa Arab	88
• Kesimpulan	90
SURAH AL-BAQARAH (1-141)	93
• Pendahuluan	93
• Takwa dan Iman	96
• Kufur	103
• Nifak (I)	107
• Nifak (II)	111

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Zulfikri ZULKARNAİNİ		
Doğum Yeri ve Yılı	Endonezya. Kasım.1988		
Bildiği Yabancı Diller	Endonezyaca, İngilizce, Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2004	2006	Islamic Boarding School (MAPK) Padang Panjang. SUMBAR-Endonezya
Lisans	2006	2010	İslamic State University of Sunan Kalijaga-Endonezya
Yüksek Lisans	2010	2012	İslamic State University of Sunan Kalijaga-Endonezya
Doktora	2015		Bursa Uludağ Üniversitesi. Temel İslam Bilimleri. Tefsir Bilim Dalı
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2013	-	Diniyyah Puteri Padang Panjang - Endonezya
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî			
Yayınlar:	1. “Feminist Exegesis in Hamka’s Tafsir Al-Azhar”. <i>Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis</i>. Vol. 22. No. 2 July 2021. 403-426. 2. “The Relevance of Muhammad Abduh’s Thought in Indonesian Tafsir; Ananlysis of Tafsir Al-Azhar”. <i>Millah: Jurnal Studi Agama</i>. Vol. 21. No. 1. 2021. 113-148. 3. “Pandangan Hamka terhadap Pengkajian Ulum Al-Quran dalam Tafsir Al-Azhar”. <i>Advances in Humanities and Contemporary Studies- UTHM Malaysia</i>. Vol.1. No. 1. 2020. 76-86		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı-Soyadı			