MEHMET AKİF KOÇ

1969 yılında doğdu. Samsun-Ladik ilçesi nüfusuna kayıtlıdır. İmam-Hatip Lisesi'nde eğitim görürken hıfzını tamamladı. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi oldu. 1995 yılında Mısır'da sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı. 1996 yılında *"Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri"* isimli yüksek lisans tezini tamamladı. Hâlen aynı görevi yürütmekte olan Mehmet Akif Koç, doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Şûle Yayınları: 77
Kur'ân Araştırmaları Dizisi: 10

Editör
A. Ali Ural

Ofset Hazırlık
Şûle

Kapak
Ramazan Erkut

Baskı-Cilt
Eko Ofset

Şûle Yayınları
Piyerloti Cd. Dostlukyurdu Sk.
Yeşil Apt. 1/3 Çemberlitaş/İSTANBUL
Tel: (0212) 516 82 93 - 638 32 91 - 638 57 54
Faks: (0212) 516 23 36

Araş. Gör. Mehmet Akif Koç

BİR KADIN MÜFESSİR
ÂİŞE ABDURRAHMAN
(D. 1332/1913)
VE
KUR'ÂN TEFSİRİNDEKİ YERİ

ŞÛLE YAYINLARI
1998

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7
Önsöz 9
Giriş 11
A) Araştırmanın Konusu ve Önemi 11
B) Araştırmanın Amacı 13
C) Araştırmanın Metodu 15
D) Mısır'da Gelişen Çağdaş Tefsir Hareketleri İçinde "Dil-Bilim Ağırlıklı Tefsir Akımı" ve "Konulu Tefsir Metodu" 17
I. BÖLÜM:
Âişe Abdurrahman'ın ve Eserleri 37
Genel Mülâhazalar 37
A) Âişe Abdurrahman'ın Hayatı 39
B) Âişe Abdurrahman'ın Eserleri 44
1. Klasik İslâmî Disiplinlerle İlgili Eserleri 45
a) Tefsir ile İlgili Eserleri 45
b) Hadis ile İlgili Eserleri 49
2. Dil ve Edebiyat İle İlgili Eserleri 50
3. İslâm Kültürü Ve İslâm Düşüncesiyle İlgili Eserleri 54
4. Hz. Peygamber ve Hanım Yakınlarıyla İlgili Eserleri 55

5. Genel Olarak Tarih İle İlgili Eserleri 57
6. Edebî Eserleri 57
a) Biyografiler 58
b) Romanlar 58
7. Diğer Eserleri 59
II. BÖLÜM:
Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân Tefsirindeki Metodu 61
Genel Mülâhazalar 61
A) Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân Tefsirindeki Temel İlkeleri 64
1. Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsirinde Tümevarım Metodunun Kullanılması 64
2. Kur'ân-ı Kerîm Tefsir Edilirken İnsan Tabiatının Göz Önünde Bulundurulması 74
3. Kur'ân-ı Kerîm Tefsir Edilirken Yararlanılan Kaynakların Tenkit Süzgecinden Geçirilmesi 77
B) Âişe Abdurrahman'a Göre Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Sorunları 84
1. "Kur'ân'ı Anlama" İle "Kur'ân'ı Tefsir Etme"nin Birbirine Karıştırılması 84
2. Gayb İle İlgili Konuların Yorumlanması 86
3. Kur'ân Tefsirinde "İsrâiliyyât"ın Kullanılması 91
4. Arap Dili ve Edebiyatı İle İlgili Sorunlar 93
5. Tabii Bilimler Ağırlıklı Tefsir Akımı 103
SONUÇ 107
BİBLİYOGRAFYA 112

SUNUŞ

Kur'ân'ı anlama çabaları, nâzil olduğu günden beri devam ediyor. Her çağın nasibi var Kur'ân'dan. Bu yüzden dünyanın neresinde olursa olsun Kur'ân'la ilgili yapılan ilmî araştırmalar büyük önem taşıyor.

Kur'ân Araştırmaları dizimizde bu kez Mısır'lı bir hanım müfessire yer veriyoruz. Genç ilim adamı Mehmet Akif Koç'un çalışması: *"Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri"*.

Bu ciddi çalışmanın okuyucuya yeni ufuklar açacağını umuyoruz.

Şûle

ÖNSÖZ

Âlemleri yaratan Cenâb-ı Hakk'a hamd olsun. Salât ve Selâm da O'nun Elçisi'ne ve o Elçi'nin izinden gidenlerin üzerine olsun.

İlâhiyat Fakültesinde eğitime başladığım dönemden itibâren, Kur'ân-ı Kerim'in tefsirine ağırlık veren yeni yaklaşımlar ilgimi çekmiştir. Şüphesiz yüksek lisans tezimin konusunun seçiminde bunun büyük rolü olmuştur.

Âişe Abdurrahman, yaptığı tefsir çalışmalarıyla ve yaşadığı toplum içindeki konumuyla incelenmeye değer bir âlime olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, bu özellikleri sebebiyle Arap âleminde farklı bir misyonun temsilciliğini yapmaktadır. Batı'da da, doğu bilimleri ile ilgilenen ilim adamları ona ve eserlerine ayrı bir ihtimam göstermektedirler.

Ülkemizde **Âişe Abdurrahman**'ın yeterince tanınmaması bir eksiklikti. Bu sebeple onu ve Kur'ân tefsirine yönelik eserlerini konu alan bir çalışma yapmayı uygun

gördüm.

Kendisiyle yaptığım mülâkatlar aracılığıyla çalışmama doğrudan katkıda bulunan saygıdeğer Prof. Dr. **Âişe Abdurrahman**'a ve çalışmam sırasında bana danışmanlık yapan muhterem hocam **Prof. Dr. İsmâil Cerrahoğlu**'na teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca çalışmamda emeği geçen hocalarım **Doç. Dr. Nedim Serinsu** ve **Doç. Halis Albayrak**'ı şükran duygularımla anıyorum.

A) Araştırmanın Konusu ve Önemi:

Çağımızdaki Kur'ân'ı tefsir çalışmalarında gelinen noktanın tespit edilebilmesi için, çağdaş Kur'an tefsirine katkıda bulunan ilim adamlarının tanınması büyük önem taşımaktadır. **Abduh** (ö.1323/1905)'tan itibaren başlayan son dönem tefsir hareketleri, Kur'ân-ı Kerim'i doğru bir şekilde yorumlamayı ve Kur'ân-ı Kerim'e pratik hayatta kaybettiği misyonunu tekrar kazandırmayı hedeflemiştir.

Âişe Abdurrahman, çağdaş Kur'an tefsirine katkıda bulunan ilim adamları arasında yer almaktadır. O, bütün hayatı boyunca Kur'an ilimleri üzerinde çalışmış, kıymetli eserler te'lif etmiştir. Hanım olması da ona ayrı bir özgünlük kazandırmaktadır.

İlmî anlayışın, kişilerin cinsiyetini değil; yapıp-ettiklerini öne çıkarmasına karşılık, bugün bile *"hanım"* gözüyle bakılan Kur'ân'ın nasıl yorumlanacağı, haklı olarak merak konusudur. Çünkü -bilebildiğimiz kadarıyla-

bütün İslâm tarihinde Kur'an tefsirinde söz sâhibi olmuş hanımların sayısı oldukça azdır. Gerçekten de İslâmî ilimlerin hemen tamamında olduğu gibi, diğer ilim ve kültür alanlarının hepsinde de bâriz bir *"erkek"* hâkimiyeti dikkat çekmektedir. Çalışmamız, hanımların son dönem Kur'ân'ı *"anlama"* ve *"yorumlama"* faaliyetlerindeki katkılarının tespit edilmesi yolunda ciddî bir adım sayılmalıdır.

Çalışmamızda ilmî kişiliği ağırlıklı olmak üzere **Âişe Abdurrahman**'ın hayatı ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız. Yine Onun Kur'ân-ı Kerim'i tefsir yöntemi ve çağdaş tefsir hareketleri içindeki konumu çalışmamızın en önemli konularını teşkil edecektir.

B) Araştırmanın Amacı:

Ülkemizde Kur'ân-ı Kerim'i okuma ve anlama yolunda hissedilir bir arayış gözlenmektedir. Bu talebin sağlıklı bir şekilde karşılanabilmesi için bütün gayretler seferber edilmelidir.

Günümüz insanının Kur'ân-ı Kerim'le tanışması hususunda fikir üretmeye çalışan, Kur'ân-ı Kerim'i *"anlama"* ve *"yorumlama"* konusunda karşılaşılabilecek sorunları derinlemesine ele alan ve Kur'ân-ı Kerim ile günümüz insanı arasında sağlıklı bir diyaloğun oluşamayışının sebeplerini araştıran **Âişe Abdurrahman**'ın tanınması yararlı olacaktır. Amacımız **Âişe Abdurrahman**'ı ve görüşlerini tanıtarak gerek Kur'an tefsiri ile ilgili olanlara, gerekse Kur'ân-ı Kerim'e ilgi duyanlara faydalı olabilmektir.

Öte yandan çağdaş Kur'an tefsirinde ayrı bir yeri olan Mısır'daki Kur'an tefsirine yönelik çalışmaların değerlendirilmesi, çalışma konumuza zemin oluşturması bakımından önemli idi. Bu sebeple sözkonusu çalışmaları yüzeysel de olsa incelemeye çalıştık. Ayrıca bunun, Mısır'daki tefsir faaliyetleriyle ülkemizdeki tefsir faaliyetleri

arasında karşılaştırma yapmak isteyenlere fikir vereceği kanaatindeyiz.

Âişe Abdurrahman, *"dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı"*nın ilkeleri doğrultusunda Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ettiğinden birçok batılı ilim adamının ilgisini çekmiştir. Çünkü Batı'da özellikle dinî metinler incelenirken *"dil-bilim"*, tercih edilmektedir. **Âişe Abdurrahman**'ın Kur'ân'ı tefsir yönteminin ortaya konulması, *"dil-bilim"*in, Kur'an tefsirindeki yerinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

C) Araştırmanın Metodu:

Âişe Abdurrahman'ın tam bir Kur'an tefsiri yoktur. O, Kur'ân'ın cüz'î bir kısmını tefsir etmiştir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerim'in dil özellikleriyle ilgili eserleri ve *"konulu tefsir"* türünde çalışmaları mevcuttur. Çalışmamız büyük ölçüde bu eserlerin incelenmesine, yani kaynak taramasına dayanmaktadır.

Araştırmalarımız sırasında Mısır'a giderek, **Âişe Abdurrahman** ile görüşme imkanı bulduk. Onunla yaptığımız mülâkatlarda, çalışmamız için büyük önem taşıyan bilgilere doğrudan ulaşma fırsatını yakaladık.

Çalışmamız, klasik biyografi çalışmalarından bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Genel olarak tefsir sahasında yapılan biyografi çalışmalarının çerçevesi çalışma öncesi bilinmektedir. Geçmiş müfessirler tefsir ilmini ilgilendiren hemen her konuda görüş beyân etmişlerdir. Meselâ müfessirler kıraatler, nesh, i'caz gibi konularda belli bir yaklaşım içindedirler. Bu durumda onlarla ilgili yapılacak çalışmanın çerçevesi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Genel olarak araştırmacı, hakkında çalışma yaptığı müfessiri ve görüşlerini *"müfessirin nesh konusuna bakı-*

şı", *"müfessirin kıraatlerle ilgili görüşü"* gibi başlıklar altında değerlendirmektedir. Bizim çalışmamızın çerçevesi ise, toplanan bilgilerin tahlil edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Sözgelimi **Âişe Abdurrahman** tefsir usûlüne dâir pek çok konuda görüş bildirmemektedir. Çünkü o, yalnızca Kur'an tefsiriyle ilgili olarak bugün karşılaştığımız sorunlar üzerinde durmaktadır. Yazar, dâima bu sorunların çözümüne yönelik olan klasik bilgileri gündeme getirmekte, diğerlerine hiç değinmemektedir. Bu durumda klasik biyografi çalışmalarının aksine, hakkında çalışma yaptığımız şahsın tefsir ilmini ilgilendiren çoğu konular hakkındaki kanaatlerini değerlendiremeyeceğiz. Çalışmamızın hem çerçevesini, hem de muhtevasını Yazar'ın üzerinde durduğu konular şekillendirecektir.

D) Mısır'da Gelişen Çağdaş Tefsir Akımları İçinde "Dil-bilim Ağırlıklı Tefsir Akımı" ve "Konulu Tefsir Metodu"

Âişe Abdurrahman'ın tefsir anlayışına geçmeden önce Mısır'da gelişen çağdaş tefsir hareketlerine kısaca temas etmek istiyoruz. Çünkü onun tefsir anlayışını kavrayabilmek için genel olarak da olsa sözkonusu eğilimlerin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca çağdaş tefsir akımlarının birbirlerinden tam anlamıyla bağımsız olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hareketler içerisinde özellikle *"Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı"*nı ve *"Konulu tefsir metodu"*nu incelemeye çalışacağız. Çünkü **Âişe Abdurrahman**'ın etkisi altında kaldığı bu iki tefsir hareketi hakkında bilgi sâhibi olmamız, onu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'i anlama yolunda çeşitli eğilimlerin ortaya çıkması tabii karşılanmalıdır. Çünkü dinî ilimlerin yapıları, farklı yaklaşımların doğmasına zemin hazırlar. Dinî ilimlerde, tabiî bilimlerde olduğu gibi tek ve değişmez bir usul hakim olamazdı. *"Çünkü mânevî ilimlerle ilgili olarak ortaya çıkan metodlar, daha çok felsefî güdü-*

lerle belirlenirler" [1]

Geleneksel dinî eğitimin ve geleneksel metodların hâkim olmasına rağmen bu eğitime ve metodlara karşı ilk ciddî tepkiler de Mısır'da doğmuştur. Mısır'da ortaya çıkan yeni metodlar, anlayışlar ve yenilik hareketleri bu tepkilerin doğal sonucudur.

Mısır'da gelişen çağdaş tefsir akımlarını üç ana başlık altında inceleyebiliriz. Bunlar:

1. «(الإتجاه الهدائي) —Kur'ân'ın rehberlik yönünü öne çıkaran tefsir akımı».

2. «(الإتجاه العلمي) —Tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı».

3. «(الإتجاه الأدبي) —Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı»[2].

1. Kur'ân'ın rehberlik yönünü öne çıkaran tefsir akımı: Bu akımın müntesiplerine göre Kur'an tefsirinin gâyesi «(فهم القرآن) —Kur'ân'ı anlamak»'tır [3]. Hatta **Reşid Rıza** (ö:1354/1935), bütün müslümanların *"Kur'ân'ı*

---

(1) Kâmıran Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F. Yayını, Türk Tarih Kurumu Basımevi 1960, s. 2

(2) J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (Çev. Halilrahmân Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1993, s. 8; İbrahim eş-Şerif, *İtticâhâtü't-Tecdîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısr*, Dâru't-Turâs, Kâhire 1982, s. 305 (İbrahim Şerif tarafından doktora tezi olarak hazırlanan bu eserde, Mısır'daki çağdaş tefsir hareketleri ile ilgili yeterli bilgi ve yorumlar yer almaktadır. Bu nedenle bizde onu bu konuda temel kaynak kabul etmekteyiz. Ayrıca Şerif, bu konuda arap âleminde ve batıda yapılmış çalışmaları zikrederek bir değerlendirmeye tâbî tutmaktadır.) Bkz. İbrahim eş-Şerif, a.g.e. s. 76-137. Ayrıca bazı farklı tasnifler için bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1989, II. 473; İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1988, II. 353

(3) Muhammed Reşid Rıza, Tefsîr*u'l-Kur'ani'l-Hakim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-tarihsiz, I.7,17

anlamak" gibi bir yükümlülüğü bulunduğunu açık bir biçimde dile getirmiştir.[1]

Bu akımın en önde gelen temsilcisi **Muhammed Abduh**, Kur'ân'ı tefsir ederken ilmî meselelerden çok hisleri uyandırıcı bir üslup tâkip etmektedir [2]. Bunun sebebi ise gâyet açıktır. **Muhammed Abduh**, batının müslümanlar üzerine uyguladığı sömürgeci tutum ve sâhip olduğu teknolojik üstünlük karşısında İslâm âlemini bilinçlendirmeyi hedeflemektedir. Yani bir bakıma **Abduh**'un ve talebelerinin dinî meselelere ve Kur'ân'a yaklaşımında, batıya duydukları tepki büyük rol oynamaktadır [3].

Bu akımın diğer bir ilkesi ilk dönemden itibaren yazılan Kur'an tefsirlerine tenkitçi bir üslupla yaklaşmaktır. Sözgelimi **Reşid Rıza**, klasik tefsirlerde yer alan pek çok şeyin insanları Kur'ân'dan uzaklaştırdığını iddia etmektedir [4].

Bu akımın temsilcilerine göre İslâm düşüncesinde yenilik gerekmektedir. Bu bağlamda tabii ki Kur'an da farklı bir biçimde tefsir edilecektir. Bu yeni tefsir hareketi ise İslâmî ilkelerin yeniden gözden geçirilmesi gayesini gütmelidir [5].

Kur'ân'ın rehberlik yönünü öne çıkaranların üzerinde durdukları belli başlı diğer konular ise şunlardır:

a) İslâm âlemi sorunlarını içtihad mekanizmasını

---

(1) Reşid Rıza, a.g.e., I.20
(2) Ahmed Emin, *Zuamâu'l-Islah fi'l-Asri'l-Hadîs,* el Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1971, s.358
(3) Reşid Rıza, a.g.e., s.12; İffet eş-Şerkâvî, *el-Fikru'd-Dinî fi Muvâceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979 s. 7, 10
(4) Reşid Rıza, a.g.e., I. 7, 10
(5) Ahmed Şarbâsî, *Kıssatü't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Kahire 1962, s.156

kullanarak çözebilir. Taklitten uzak durulmalıdır [1].

b) Siyasî problemlerin çözümlerinde Kur'an âyetleri yol gösterici olmalıdır. Ayrıca müslümanlar, vatanlarını sevmeli, ona sahip çıkmalıdır [2].

c) İlim, Allah'a götürür. İnsan aklı hür bırakıldığında varlık âleminden hareketle Cenâb-ı Hakk'a ulaşır. Özellikle bilim ve teknoloji alanındaki başdöndürücü gelişmeler, çağdaş insana Yaratan'ın güç ve kudretini göstermektedir [3].

d) Ekonominin dinle ilgisi olmadığı yolundaki yanlış kanaat, İslâm âleminin fakirleşmesine neden olmuştur. Kur'an merkezli bir ekonomi sistemi oluşturulmalı ve insanlığın hizmetine sunulmalıdır [4].

Bundan sonra incelemeye çalışacağımız diğer iki tefsir akımı (Tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı ve Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı) aslında, Kur'ân'ın rehberlik yönünün esas alındığı bu eğilimin etkisi altında gelişmişlerdir. Yalnız ilkeler itibariyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar [5]. Özellikle **Muhammed Abduh**'un bu üç akımın müntesipleri üzerinde büyük bir etkisi vardır [6].

2. Tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı: Bilimsel verilerle Kur'an âyetlerini yorumlama esasına dayanır.Bu akımın müntesipleri, bugün keşfedilen veya ortaya koyulan pek çok bilimsel gerçeğin direk veya dolaylı olarak Kur'ân'da yer aldığını göstermeye çalışmışlardır. Böylece ilâhî kaynaklı Kur'ân-ı Kerim'in günümüze kadar değişmeden ulaştığını da ispat etmiş oluyorlardı.

(1) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s.334-335
(2) a.g.e., s.343
(3) a.g.e., s.367-368
(4) a.g.e., s.401-402
(5) Daha fazla bilgi için bkz. a.g.e., s.332-333
(6) J.J. G. Jansen, a.g.e., s. 9

Bu akım, İslâm aleminin büyük bir bölümü, Avrupa'nın hakimiyeti altına girince güç kazanmıştır [1]. Son dönemdeki ilk temsilcisi meşhur bir doktor olan **Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî** (ö:1306/1888) [2], *"Keşfü'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye"* isimli bir eser te'lif etmiştir [3]. Yine **Abdurrahman el-Kevâkibî** (ö: 1320/1902) [4], **Gâzi Ahmed Muhtar** (ö.1337/1918) ve Doktor **Muhammed Tevfik Sıdkî** (ö: 1339/1920) bu akımın taraftarları arasındadır [5]. **Tantâvî Cevherî** (ö:1359/1940)'nin *"el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an"* adlı eseri ise bilimsel ağırlıklı tefsir akımının etkisi altında yazılmış tam bir Kur'an tefsiridir. Bu tefsirin önsözü incelendiğinde **Cevherî**'nin, bilimsel verilerle Kur'ân'ı yorumlama nedeni anlaşılmaktadır. O, tefsirinin önsözünde, batının teknolojik ve bilimsel alandaki başarısı üzerinde durmuştur. Ona göre yeryüzünde müslümanların lider konumuna gelebilmeleri için tabiî bilimlerin hemen her alanında batıdan daha başarılı olmaları gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'deki yediyüzelli âyeti tabii bilimlerle ilgili gören **Cevherî**, bu âyetleri günün ihtiyaçlarına uygun biçimde yorumlayarak İslâm âlemine canlılık kazandırmayı hedeflemiştir. Ayrıca **Cevherî**'nin tabii bilimlere karşı duyduğu aşırı ilgi de bu akıma yönelmesini kolaylaştırmıştır[6].

Bu akımın temsilcileri Kur'an âyetlerinin tek ve değişmez bir anlama sahip olmadığını iddia etmektedirler. Onlara göre bir Kur'an âyeti, birbirinden bağımsız farklı

(1) a.g.e., s.85
(2) a.g.e., s.78
(3) a.g.e., s.79 ; M. Huseyn ez-Zehebî, a.g.e., II.476
(4) M. Huseyn ez-Zehebî, a.g.e., II.476
(5) J.J.G. Jansen, a.g.e., s.83-84
(6) Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1991, I.2-3

anlamlar taşıyabilir [1]. Bu nedenle zaman değiştikçe âyetlerin yorumları da doğal olarak değişecektir.

Bu akımın temel ilkeleri arasında şunlar sayılabilir:

a) Kur'an âyetleri arasında çelişki olamaz.

b) Kesinleşmiş bilimsel veriler ve bunlarla ilgili Kur'an âyetleri arasında tam bir uyum vardır. Çünkü sözkonusu iki bilgi türünün kaynağı da Allah'tır.

c) Modern bilimler, kesinliğe ulaşmış bulgularıyla Kur'an âyetlerini doğrular. Kur'an âyetleri tefsir edilirken, esas olan bu bilgiler değildir. Aksine asıl kaynak Kur'an âyetleri kabul edilip, eldeki bilgiler âyetleri yorumlamak için kullanılır [2].

Tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı, bazen ilkeleri, bazen de bu ilkelerinin pratikte uygulanamayışı nedeniyle çok tenkit edilmiştir [3]. Nitekim **Tantâvî Cevherî**'nin tefsiri, Suudi Arabistan idaresi tarafından yasaklanabilmiştir [4].

Kur'an tefsirindeki yerini konu edindiğimiz **Âişe Abdurrahman** da bu akımın en şiddetli karşıtları arasındadır. Ona göre müslümanların batı karşısında duydukları aşağılık kompleksinin bir sonucu olarak, çağımızda tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı güç kazanmıştır [5].

(1) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s. 679-680; Musa el-Hatîb, *Min Delâili'l-I'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Müessesetü'l-Halîci'l-Arabî, Kahire 1994, s. 7-8

(2) Daha fazla bilgi için bkz. İbrâhim eş-Şerîf, a.g.e., s. 676-681; Musa Hatîb, a.g.e., s. 8

(3) Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Şeltut, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim el-Eczâu'l-Aşereti'l-Ûlâ*, Duru'ş-Şurûk, Kâhire 1988, s. 13-14; M. Huseyn ez-Zehebî, a.g.e., III. 494-496

(4) M. Huseyn ez-Zehebî, a.g.e., III. 485

(5) Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, Daru'l-İlm li'l-

Biz **Âişe Abdurrahman**'ın konuyla ilgili değerlendirmelerini, çalışmamızın ikinci bölümünde, özel bir başlık altında incelemeye çalışacağız.

Bu akımın ilk sistemli tenkidi ise **Emin el-Hûlî** (ö: 1386/1966) tarafından yapıldı. Ondan sonra bu eğilimi eleştirenler, büyük ölçüde **Hûlî**'nin görüşlerinden yararlanmışlardır [1]. Aynı zamanda **Hûlî**'nin bu görüşleri, dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının temel prensipleriyle yakından ilgilidir. Bundan dolayı onun söz konusu tenkitlerini, dil-bilim ağırlıklı tefsir akımını ele alırken aktarmak istiyoruz.

3. Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı: Bu akım, Kur'ân'ın edebî bir metin olarak yorumlanması esasına dayanır. Yine Kur'ân'ın vahyedildiği ortam, zaman ve ilk muhâtaplar, bu tür yorumlamada vazgeçilmez unsurlardır.

Muhammed Abduh'un tefsir hareketi içinde dil-bilim ağırlıklı yorumlamanın ipuçlarına rastlamak, mümkündür [2]. Ancak hiç şüphesiz ki bu akımın ilk temsilcisi ve teorisyeni **Emin el-Hûlî**'dir [3]. **Hûlî**, **Muhammed Abduh**'tan sonra, Kur'an tefsirine farklı bir yaklaşım ge-

---

Melâyin, Beyrut 1982, s.309-311

(1) Daha fazla bilgi için bkz. J.J. G. Jansen, a.g.e., s.101-103

(2) İffet eş-Şarkâvî, a.g.e., s.304

(3) İbrâhim eş-Şerîf, a.g.e., s.391. Çalışmamız için büyük öneme sahip bir ilim adamı olması bakımından Emin el-Hûlî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz: Emin el-Hûlî, 1895 yılında Mısır'ın Menûfiye şehrinde doğdu. Küçük yaşlardan itibâren dînî eğitim gören Hûlî, 1920 yılında hukuk fakültesinden mezun oldu. 1923-1927 yılları arasında İtalya ve Almanya'da bulunarak Batı kültürünü yakından tanıma fırsatı buldu. Mısır'daki çeşitli fakültelerde öğretim elemanı olarak çalıştı. Resmî ve gayri resmî çeşitli ilmî müesseselerde faaliyetlerini yürüttü. 1966 yılında Şuşay'da vefat etti. Eserlerinden bazıları şunlardır:

(مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب)

tirmiştir [1]. O, **Abduh**'un, *"Kur'an tefsirinin gayesi Kur'ân'ı anlamaktır"* [2] tespitine katılmamaktadır. **Hûlî**'nin bu konudaki görüşü, kendi ifadesiyle şöyledir:

"Kısaca bize göre bugün tefsir; planlı, programlı, sistematiği düzgün bir edebî çalışmadır. Tefsirin birinci gayesi sadece edebî olmasıdır. Bunun ötesinde herhangi bir mülâhazadan etkilenmemelidir. İhedeflenen diğer bütün amaçların gerçekleşmesi buna bağlıdır... [3]".

Hûlî'ye göre tefsirle uğraşan kişinin görevi, Kur'ân'ı nesnel (objektif) [4] olarak anlamaya çalışmaktır. Yani o, dili, dini, ırkı, kültürü ne olursa olsun Kur'ân'ı anlamak isteyen herkes için ortak bir yaklaşım biçiminin geliştirilmesinden yanadır. Bu ise, Kur'ân'ın ilk muhatap-larının Kur'an âyetlerinden ne anladıklarını araştırmakla mümkün olabilir [5]

Muhammed Abduh ise Kur'ân'ı tefsir ederken,

—*Menâhicü Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb»;*
من هدى القران —Min Hedyi'l-Kur'ân»;
في الأخلاق —Fi'l-Ahlâk»;
« مشكلات حياتناللغوية —Müşkilâtü Hayâtinâ'l-Lügavîyye»;
« صلة الإسلام باصلاح المسيحية —Sılatü'l-İslâm bi Islâhi'l-Mesîhiyye»;
« المجددون في الإسلام —el-Müceddidûn fî'l-İslâm» (Bkz. Mecelletü'l-Edeb, Kâhire 1994, s. 3-4)

(1) J.J. G. Jansen, a.g.e., (Çev. Halilürrahman Açar), s. 38

(2) M. Reşit Rıza, a.g.e., I. 7-17

(3) Emin el-Hûlî, *"et-Tefsîr"*, Dâiratü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, Şirket-i İntisârât-ı Cihan, Tahran 1966, V. 367

(4) Nesnel (Fr. Objektif)=Âfâkî: Nesneye ilişkin olan, nesne ile uyuşan, nesne ile uyum içinde olan, bireyin kişisel görüşünden bağımsız olan, genel geçer olan, her düşünce için geçerli olan, bireyüstü olan. Karşıtı öznel.
Öznel (Fr. Subjektif)= Enfüsî: Özneye ilişkin olan, öznede temellendirilen, özneyle belirlenmiş olan, özne için geçerli olan. Karşıtı nesnel. (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988, s. (nesnel için) 133, (öznel için) 148

(5) Emin el-Hûlî, a.g.e, V. 361

müslümanları bilinçlendirmeyi hedeflemiş, yorumlarıyla İslâm âleminin güncel sorunlarını çözmeyi gâye edinmiştir [1]. Yani, **Abduh** genel olarak müslümanların dışındaki insanların Kur'ân'ı nasıl anlayacakları konusuyla ilgilenmemiştir. Doğal olarak da herkes için ortak, ilmî esaslara dayalı bir tefsir teorisi geliştirmeye çaba göstermemiştir. Bununla birlikte **Abduh** ve **Hûlî**'nin tefsir anlayışlarında bazı ortak noktalar mevcuttur. Meselâ her iki akım da tabiî bilimler ağırlıklı tefsir akımını reddederler[2]. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımına çağımızda en etkili ve sistemli reddiye, **Emin el-Hûlî**'den gelmiştir. O, tenkitlerini üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar:

a) Lügat Açısından: Kur'ân'da yer alan kelimelerin anlamları târihi seyir içerisinde değişmiştir. Ancak Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, bu kelimelerin Kur'ân'ın indiği dönemdeki anlamı esas alınmalıdır [3].

b) Edebiyat ve Belâgat açısından: Kur'an anlaşılır bir kitaptır. Öyleyse ilk muhâtapları Kur'ân'ı anlamışlardır. Eğer biz daha sonra ortaya çıkan bilimsel bulgularla Kur'an âyetlerine anlam vermeye çalışırsak, ashab-ı kiramın bu âyetleri anlamadığını iddia etmiş oluruz. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılır olma özelliğini ortadan kaldırır.

c) Dinî ve İtikâdî Açıdan: Tabii bilimlerdeki teoriler, bulgular sürekli değişmektedir. Eğer Kur'an, bu bilgilerle yorumlanacak olursa, onların değişmesi durumunda, âyetlerin güvenilirliği de sarsılacaktır [4].

(1) Ahmed Emin, a.g.e., s.358
(2) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s.534-535
(3) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.360
(4) a.g.e., V.361; Krş. Salih Akdemir, "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, Abdullah Draz, (Çev. Salih Akdemir), Mim Yayınları, Ankara

İbrâhim eş-Şerif, **Hûlî**'yi tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımını örnek vermeden tenkit ettiği gerekçesiyle suçlamaktadır [1]. Oysa bize göre **Hûlî**, kendi tefsir anlayışına ters düşen bu eğilimi, gerekçeleriyle, ve ilmî bir üslupla tenkit etmiştir. **Hûlî**'ye göre Kur'an tefsiri iki aşamada gerçekleşmelidir. Bunlar:

1. Kur'an etrafında yapılan araştırma.

2. Kur'an içinde yapılan araştırma [2]. Şimdi de bunları kısaca incelemeye çalışalım.

1. Kur'an etrafında yapılan araştırma.

a) Kur'ân'a yakın özel araştırma. Bu safhada Kur'an âyetlerinin indiriliş gayeleri ve Kur'an'ın kıraatleri gibi Kur'ân'ı anlamamıza yardımcı olacak bilgilere sahip olunmalıdır [3].

b) Kur'ân'a uzak genel araştırma: Bu aşamada da Kur'ân'ın vahyedildiği ortam, zaman ve ilk muhataplarla ilgili gerekli bilgiler edinilmelidir. Yani nüzul ortamının maddi ve manevi çehresi çok iyi araştırılmalıdır. Çünkü Kur'an bu ortamda indirilmiş, yazılmış, toplanmış, ilk defa o dönemin insanlarına hitap ederek onların sorunlarını çözmüştür [4].

2. Kur'an içinde yapılan araştırma.

a) Kelimelerin incelenmesi: Bilindiği gibi dil sürekli gelişir ve dilde yer alan kelimelerin anlamları da tarih

---

1983, s. XXI-XXX

(1) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s.539 (2 numaralı dipnot)

(2) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.369. Başlıkların çevirisinde Mevlüt Güngör'ün yaptığı tercemeyi esas aldık. Bkz. Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod,* (Çev. Mevlüt Güngör), Bayrak Matbaası İstanbul 1995, s. 76

(3) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.369.

(4) a.g.e., V. 370-371

içinde değişikliklere uğrar. Kur'an, bugün dahi kullanılan Arapça ile nâzil olmuştur. Ancak Kur'ân'da yer alan kelimeler tarih içinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu durumda tefsircinin görevi, Kur'an âyetlerinde geçen kelimeler vahyedilirken, ilk muhâtapların o kelimelerden ne anladığını tespit etmektir. Bundan sonra o kelimelerin âyetlerde geçtiği yerler incelenerek kelimelerin Kur'an çerçevesinde kullanıldığı mânâlar ortaya çıkarılır [1].

b) Terkiplerin İncelenmesi: Kelimelerin incelenmesi bittikten sonra, Kur'ân'daki cümlelerin anlaşılmasına geçilir. Tabiî olarak da Arapça'daki nâhiv, sarf ve belâgat kâidelerinden yararlanılır [2].

Seyyid Halil, **Emin el-Hûlî** tarafından ortaya koyulan dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının batı kaynaklı olduğunu iddia etmiştir. Halil'e göre bu akımın ilkeleri batıda yapılan edebi çalışmaların bir sentezidir. **İbrâhim eş-Şerif**'de **Halil**'in bu tespitine katılmaktadır [3]. Biz de **Emin el-Hûlî**'nin batı kültüründen ve batıda yapılan edebi çalışmalardan etkilendiğini kabul etmekteyiz. Nitekim **Hûlî**, daha önce de zikrettiğimiz gibi 1923-1927 yılları arasında Almanya ve İtalya'da bulunmuş ve batıdaki çalışmaları inceleme imkanına kavuşmuştur. Şüphesiz ki o, batı kültürü ile doğu kültürünü çağa uygun bir üslupla mezcetmeye çalışmıştı. İlmî çalışmalarında her iki kültürün etkisi de görülmektedir [4]. Ancak biz, **Seyyid Hâlil**'in bir tespitine katılmıyoruz. O, **Hûlî**'nin **Schleiermacher** (ö. 1250/1834)'den etkilendiğini ve ortaya koyduğu tefsir yönteminin özgün bir yanı bulunmadığını iddia etmektedir[5]. Gerçekten de hermenutic (yorumbilim)in

(1) a.g.e., V.371-372
(2) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.372-373
(3) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s.533-534
(4) Ahmed Kemal Zeki, *"el-İnsânü'l-Hurr"*, Mecelletü'l-Edeb, Kâhire 1995, s.59-61
(5) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s.532-533

bugünkü anlamda dinî ve edebî metinlere uygulanmasına öncülük edenlerin başında **Schleiermacher** gelmektedir [1]. Bu sebeple de çağdaş batı dünyasındaki edebi çalışmaları inceleyen **Emin el-Hûlî**, **Schleiermacher**'in eserlerinden yararlanmış olabilir. Ancak **Hûlî**'nin Kur'an tefsirine getirdiği ilkelerle, **Schleiermacher**'in dinî metinleri anlarken kullandığı yöntem, birbirinden farklıdır. **Schleiermacher** öznel (subjektif) anlamanın önemi üzerinde durmaktadır. Ona göre herhangi bir tarihte yazılmış metin, okuyucunun özgün katkısıyla anlaşılabilir. Okuyucu metne anlam verir [2]. **Emin el-Hûlî**'nin Kur'ân'ı anlamak için ortaya koyduğu metod ise -daha önce de zikrettiğimiz gibi- nesnel (objektif) anlamaya dayalıdır. **Hûlî**'ye göre, metni yazanın kastı araştırılmadan ve metnin tarihî özellikleri göz önünde bulundurulmadan *"doğru anlama"* gerçekleşemez. Şüphesiz ki hermeneutic (yorumbilim)'le ilgilenen batılı ilim adamları arasında nesnel (objektif) anlamadan yana olanlar vardır [3]. **Hûlî**'nin batıda bulunduğu sıralarda sözkonusu ilim adamlarından veya eserlerinden etkilenmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Ancak hiç şüphesiz özel bir araştırma gerektiren bu konu, bizim çalışma alanımızın dışındadır. Bununla birlikte batıdaki bu *"öznel (subjektif) anlama"* ve *"nesnel (objektif) anlama"*

(1) Ülker Gökberk, *Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi*, Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, T.D.K.Y., Ankara 1980, s. 169; Julien Freud, *Beşeri Bilim Teorileri*, (Çev: Bahaddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 29; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 177

(2) Ülker Gökberk, a.g.e., Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, s. 172; Hans George Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu*, (Çev: Tâha Parla) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990 s. 99-100, 103; Julien Freud, a.g.e., s. 30- 33; Doğan Özlem, a.g.e., s. 177-178; Şâra Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, T.D.K. Yayınları, Ankara 1983, s. 105

(3) William Outwaite, *Hans George Gadamer*, (Çev. Ahmet Demirhan-Çağdaş Temel Kuramlar), Vâdi Yayınları, Ankara 1991, s. 28

ayrımı İslâm dünyasındaki benzer bir tartışmayı çağrıştırmaktadır:

Tabiî bilimler ağırlıklı tefsir akımını incelerken bu akımın prensiplerinden bahsetmiştik. Bu akımın müntesipleri her asırda Kur'ân'ın, o asra uygun bilimsel verilerle yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmektedirler. Yani onlara göre Kur'an âyetleri, birbirinden bağımsız farklı mânâlar taşıyabilir. Bu durumda denilebilir ki, *"öznel (subjektif) anlama"*, bu eğilimin vazgeçemiyeceği bir ilkesi olmaktadır.

Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının ise tam tersi iddialarla ortaya çıktığını görmüştük. Bu eğilimin temsilcileri Kur'ân'ın ilk muhataplarının Kur'ân'dan anladıkları mânâları ve Allah'ın Kur'an âyetlerindeki kastını araştırıyorlardı. O halde onlar *"anlama"*da objektiviteden, nesnellikten yanadırlar.

Şüphesiz ki Kur'an tefsirinde öznel veya nesnel anlama, birtakım nedenlerle gündeme gelmektedir. *"Öznel anlama"* taraflısı olanlar İlâhî Mesaj'ın evrenselliğinden hareket etmektedirler: Kur'an her çağda, o çağın gerektirdiği bilgi birikimi ile yorumlanabilmeli, her dönemin insanına farklı mesajlar sunabilmelidir. Aksi taktirde Kur'an, evrensel olma özelliğini kaybeder [1]. Buna karşılık *"nesnel anlama"*dan yana olanlar, Kur'ân'ın *"beliğ"* [2] olma özelliğini esas alarak şu gerekçeyi ortaya koyarlar: Kur'an açık bir arapça ile, belli bir zamanda vahyedilmiştir. Ve Kur'ân'ın ilk muhatapları onu anlamışlardır. O dönemden sonra keşfedilen bir takım bilimsel gerçeklerle Kur'an âyetlerinin anlaşılması, onun ilk muhâtapları tarafından anlaşılmadığı anlamına gelir. İlk muhatapları

(1) İbrâhim eş-Şerif, a.g.e., s. 514, 537; Musa Hatip, a.g.e., s. 7-8; ayrıca daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Mahmud, *el-Kur'ân*, Dâru'l-Meârif, tarihsiz, Kâhire, s. 6-7, 238-255.

(2) Beliğ kelimesi için bkz. s. 96, 2'nolu dipnot.

tarafından bile anlaşılmayan bir kitap beliğ olamaz [1].

Biz bu sorunun, bugünkü tefsir çalışmaları içerisinde önemini koruduğu kanaatindeyiz. Çağdaş tefsir hareketlerini daha iyi tanıtabilmek amacıyla böyle bir karşılaştırma yapma gereğini duyduk.

Dil-bilim ağırlıklı tefsir hareketi içinde yer alıp, tam anlamıyla **Emin el-Hûlî** gibi düşünmeyen ilim adamları da vardır. Meselâ **Mustafa Sâdık er-Rafiî** (ö: 1356/1937) bir taraftan *"Kur'an, ilk muhataplarına onların anlamadığı hiçbir şey getirmemiştir* [2]." iddiasında bulunurken, diğer taraftan çağdaş bilimsel verilerle Kur'ân'ın tefsir edilebileceği kanaatindedir [3]. Çünkü **Râfiî**, aynı Kur'an âyetinin farklı zamanlarda farklı anlamlar taşıyabileceği düşüncesini taşıyordu [4]. **Seyyid Kutub** (ö: 1386/1966) da **Râfiî**'nin bu konudaki görüşlerini paylaşmaktadır [5]. **Seyyid Kutub**'un tefsiri, hem Kur'ân'ın rehberlik yönünü öne çıkaran tefsir akımı için, hem de dil-bilim ağırlıklı tefsir çalışmaları için bir örnek sayılmalıdır [6]. **Seyyid Kutup**, Kur'ân'ı tefsir ederken psikoloji [7] ve sosyoloji ilminden oldukça yararlanmıştır.

(1) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.359-360; Âişe Abdurrahman, *el-I'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Meârif, II. Baskı, tarihsiz, Kâhire, s. 96; Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 279-280; ayrıca daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Kâmil Huseyn, *Mütenevviât*, Matbaatu Mısr, tarihsiz, Kâhire, II. 29-37

(2) Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1995, s. 157

(3) a.g.e., s. 118, 125-26 ; er-Râfiî, Mü'minun suresinin 12-14. âyetlerini modern bilimsel verileri de kullanarak tefsir etmektedir. Bkz. a.g.e., s. 131-135

(4) a.g.e., s.118

(5) Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, 1988, VI. 3804, 3817, 3833, 3846

(6) İbrahim eş-Şerif, a.g.e., s. 569

(7) İbrahim Sarmış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub 2*, Fecr Yayınevi, Ankara 1993, II. 129-132

Bu yönüyle de **Emin el-Hûlî**'nin tefsir anlayışı ile **Seyyid Kutub**'un metodu arasında benzerlik bulunmaktadır[1].

Kur'ân'a yaklaşımını incelediğimiz **Âişe Abdurrahman** da **Emin el-Hûlî**'nin tefsir anlayışını esas almaktadır [2]. Yine **Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Şükrü Iyâd, Abdulvahhâb Neccâr, Muhammed Kutub, Ali Abdulazîm** dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının tesiri altında kalarak eserler te'lif etmişlerdir [3].

Yukarda isimlerini zikrettiğimiz ilim adamlarından **Muhammed Ahmed Halefullah**'ın hazırlamış olduğu doktora tezi, Mısır'da büyük tartışmalara neden olmuştur[4]. Çünkü **Halefullah**, bazı Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliğinin olmadığı görüşünü ileri sürmekteydi [5]. Ayrıca **Halefullah** tezinin giriş bölümünde **Emin el-Hûlî**'nin ortaya koyduğu tefsir hareketinden etkilendiğini ifade etmektedir. **Emin el-Hûlî** aynı zamanda bu çalışmaya danışmanlık yapmıştır [6].

Halefullah'ın hazırladığı tez, batı âleminde büyük bir kabul görürken [7] İslâm dünyasında şiddetle tenkit edilmiştir. Hatta **Emin el-Hûlî** yalnızca bu tezin danış-

(1) Emin el-Hûlî, a.g.e., V.373, İbrahim eş-Şerîf, a.g.e., s. 114, 576

(2) Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1990, I. 10, 13, 17

(3) İbrâhim eş-Şerîf, a.g.e., s. 611

(4) a.g.e., s. 517 ; İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994, s. 38-39

(5) Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasıyyü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1950-1951, s. 377-380

(6) a.g.e., s.3

(7) J.J.G. Jansen, a.g.e., s. 35-36, 128 ; J. M.Ş. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yayınevi, Ankara 1994, s. 19. Ayrıca bkz. İbrâhim eş-Şerîf, a.g.e., s. 517 (bir numaralı dipnot)

manlığını yaptığı için sert eleştirilere maruz kalmıştır [1].

Emin el-Hûlî'nin üzerinde durmuş olduğu diğer bir husus ise « التفسير الموضوعي —Konulu tefsir» yöntemidir [2]. **Âişe Abdurrahman** da, günümüz tefsir çalışmalarında sık sık gündeme getirilen bu yöntemden bahsetmekte; onu günümüzün ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir tefsir metodu olarak görmektedir [3]. Nitekim eserlerinde bu metottan yararlanmıştır. Biz de çalışmamızın daha sağlam bir zemine oturabilmesi için *"konulu tefsir"* metodunu incelememiz gerektiği kanaatindeyiz.

Konulu Tefsir Metodu: Kur'ân'ın geleneksel metodla tefsir edilmesi, günümüzün değişen şartlarına cevap verememektedir. Kur'an, bugünün sosyal, kültürel, ekonomik ve benzeri şartlarına ve günümüz insanının ihtiyaçlarına uygun bir metod ile tefsir edilmelidir. Bu yüzden birçok ilim adamı konulu tefsir metodunun önemi üzerinde durmaktadır [4].

Konulu tefsir, Kur'an âyetlerinin mushaftaki terti-

(1) Fehd b. Abdirrahman b. Süleymân er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407, s. 445-448

(2) Emin el-Hûlî, a.g.e., V. 368

(3) Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 17-18

(4) Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 17-18; Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Daru'l-Kalem 1989 Dımeşk, s. 30-33; Ahmet Yusuf el-Kûmî-Muhammed Ahmed Yusuf el-Kâsımî, *et-Tefsîru'l-Mevdûî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Huda, Kâhire 1980, s. 20-21; Abdulhayy Faramâvî, *el-Bidâye fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Kâhire 1977, s. 4-5, 49-50, 68-70; Muhammed el-Gazâlî, *Keyfe Neteâmel maa'l-Kur'an*, Dâru'l-Vefa, Kâhire 1993, s. 73; Salih Akdemir, *"Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Te'lif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme"*, İslâmi Araştırmalar Dergisi 1988, cilt 2, sayı 8, s. 22; Mevlüt Güngör, *"Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu"*, İslâmî Araştırmalar Dergisi 1988, cilt 2, sayı 7, s. 51-52; Seyyid Mursî-İbrâhim Beyyûmî, *Dirâsât fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Dâru't-Tevfîkiyye li't-Tabâati Ezher, Kâhire 1981, s. 37-40

bine göre değil, herhangi bir konu etrafında tefsir edilmesi esasına dayanır. Kur'an tefsiri ile ilgili Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Kiram'dan gelen bir kısım rivayetler bu metodun ilkelerini hatırlatmaktadır [1]. Nitekim Hz. Peygamber'in tefsirinin özelliklerinden biri sayılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bu yöntemde geniş yer tutar. Bu nedenle konulu tefsir metodu tarihî süreç içinde gelişen bir metod olarak kabul edilebilir [2]. Ancak sözkonusu metodun, ilkelerinin ve özelliklerinin *"et-Tefsîru'l-Mevdûî"* ismi altında tespit edilmesi asrımızda olmuştur. İlk defa Ezher Üniversitesi, Usûlü'd-Dîn Fakültesi Tefsir Bölümü dersleri arasına bu ismi taşıyan bir ders konulduğu bilinmektedir [3]. Ayrıca bu metodun bugünkü anlamda ortaya çıkmasına batıdaki edebî çalışmaların etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü batıdaki çalışmalardan etkilendiği kuvvetle muhtemel olan **Emin el-Hûlî**, bu metodun da çağımızdaki ilk temsilcilerindendir [4]. O, ortaya koymaya çalıştığı dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı içinde bu metoda yer vermiştir [5]. Öte yandan konulu tefsirle ilgili çalışma yapan ilim adamları, tarih içerisinde bu metoda benzer bir üslupla te'lif edilen bazı eserleri zikretmektedirler [6].

Başta **Abduh** ve talebeleri olmak üzere Kur'an tefsirinde aklı öne çıkaran tefsirciler Kur'ân'da konu birliği-

(1) Abdulhay Faramâvî, a.g.e., s. 53-54

(2) a.g.e., s. 53-54; Ahmet Seyyid el-Kûmî, a.g.e., s. 20-21; Mustafa Müslim, a.g.e., s. 17-18; Salih Akdemir, a.g.e., s. 21; Ömer Dumlu, *"Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri"*, Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Kardeşler Matbaası, Samsun 1992, s. 161; Seyyid Mürsî, a.g.e., s. 25, 29, 31.

(3) Mustafa Müslim, a.g.e., s. 17

(4) İbrahim eş-Şerîf, a.g.e., s.493

(5) Emin el-Hûlî, a.g.e., V. 368

(6) Bkz. Abdulhay Faramâvî, a.g.e., s. 55-56; Mustafa Müslim a.g.e., 19-23; Mesmu' Ahmed Ebu Tâlib, *el-Menhecü'l-mevdûiyye fi't-Tefsîr*, Dârut-Tabaâti'l-Muhammediyye, Kâhire 1994, s. 12-18; Seyyid Mürsî, a.g.e., s. 30-31

nin mevcudiyetine inanırlar. Hatta **Abduh**, Kur'an tefsirlerinde yer alan bazı rivâyetleri, bu rivâyetlerin yer aldığı sûrelerin konu bütünlüğüyle ilgisiz gördüğü için reddedebilmiştir [1].

Konulu tefsir çalışmalarını üç başlık altında inceleyebiliriz:

1- Kur'ân'da yer alan herhangi bir kelime, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ele alınır. O kelimenin geçtiği tüm âyetlerdeki anlam ve dil özellikleri üzerinde durulur. Bu şekilde söz konusu kelimenin Kur'ân'da hangi mânâ veya mânâlarda kullanıldığı tespit edilmiş olur. Daha sonra da kelimenin yer aldığı âyetlerin tefsirine geçilir. **Râgıp el-Isfahânî**'nin *"Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân"* adlı eseri, bazı özellikleriyle bu kısma girebilecek bir örnek olarak kabul edilebilir. **Âişe Abdurrahman**'ın *"et-Tefsîru'l-Beyânî"* adlı iki ciltlik eserini de bu grupta mütâlâ edebiliriz.

2. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan herhangi bir konu ile ilgili bütün âyetler nüzûl sırasına göre biraraya toplanır. Bu âyetlerin tamamı göz önünde bulundurularak Kur'ân'ın o konuya bakışı ortaya çıkarılır. Bugün din eğitimi veren fakültelerin tefsir kürsülerinde hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinden bazıları bu gruba girmektedir. Bunlar *"Kur'ân'a göre insan"*, *"Kur'ân'a göre vahiy"* gibi isimler altında yapılan çalışmalardır [2].

3. Kur'ân-ı Kerim'deki herhangi bir sûre üzerinde durulur. Sûrenin ana konusu ya da konuları ele alınıp incelenir. Çağdaş tefsircilerden **Seyyid Kutup**, *"Fî Zılâli'l-Kur'ân"* adlı eserinde bu metoddan yararlanmıştır. O, âyetleri tefsir etmeye başlamadan önce, o âyetlerin yer al-

(1) Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, a.g.e., s. 223-226, 233-235
(2) Bkz. Mevlüt Güngör, a.g.e., s. 53-54

dığı sûrelerin içerdiği konulara kısaca değinmektedir [1]. **Abdullah Mahmud Şahhâta** ve **Muhammed el-Gazâlî** bu gruba girebilecek eserler kaleme almışlardır [2].

Çağdaş ilim adamları konulu tefsir'in ne olduğu hususunda tam bir görüş birliğine varamamışlardır [3]. Bazıları yukarda yaptığımız üçlü sınıflandırma içinde son iki grubu da konulu tefsir kapsamına alırken [4], bazı ilim adamları yalnızca ikinci gruba girebilecek eserleri *"konulu tefsir"* çalışması kabul etmişlerdir [5].

---

(1) Bu üçlü sınıflandırma Mustafa Müslim'e aittir. Bkz. Mustafa Müslim, a.g.e., s. 17-29. Mustafa Müslim'in söz konusu eseri Fecr Yayınevi tarafından Türkçemize kazandırılmıştır. Ancak Salih Özer'in terceme ettiği eserin çevirisinde büyük bir hata yapılmıştır: Öncelikle, Mustafa Müslim'in toplam 331 sayfa olan eserinin yalnızca 90 sayfayı kapsayan kısmı terceme edilmiştir. Mustafa Müslim sözkonusu ilk doksan sayfada "konulu tefsir"in teorisi üzerinde durmakta, kitabının kalan kısmında ise "konulu tefsir"i pratik olarak ortaya koymaktadır. Salih Özer yaptığı tercemede işte bu pratik kısmını atlamaktadır. Ancak tercemesi yapılıp Fecr Yayınevi tarafından basılan kitabın hiçbir yerinde bundan bahsedilmemektedir. Bu sebeple de dışardan bakıldığında yapılan terceme, Mustafa Müslim'in eserinin tam bir tercemesi intibâını uyandırmaktadır.
Yine kitabın orijinalinde "Konulu Tefsirin Çeşitleri" konusu "Konulu Tefsirin Önemi" konusundan önce olduğu halde, yerleri değiştirilmek suretiyle terceme edilmiştir. Bkz: Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem-Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım,* (Çev. Salih Özer) Fecr Yayınları, Ankara 1993

(2) Abdullah Mahmûd Şahhâta, *Ehdâfü Külli Sûre ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1986; Muhammed el-Gazâlî, *Nahve Tefsîrin Mevdûî li Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 1992 (3 Cilt)

(3) Bu konudaki görüş ayrılıklarının nedenleri için bkz: İffet Muhammed Şarkâvî, a.g.e., s. 386-388

(4) Seyyid Mürsî, a.g.e., s. 25, 29; Ahmed Yusuf el-Kûmî, a.g.e., s. 22-24; Abdulhay Faramâvî, a.g.e., s. 51-52

(5) İbrâhim eş-Şerîf, a.g.e., s. 452-454; Abdülaziz Derdir, *et-Tefsîru'l-Mevdûî li Âyâti't-Tevhîd fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire tarihsiz, s. 9; Muhammed Mahmud Hicâzî, *el-Vahdetü'l-*

Böylece, Mısır'da gelişen çağdaş tefsir hareketlerini genel hatlarıyla incelemiş oluyoruz. Bunlar, Abduh ve talebelerinin önderliğini yaptığı *"Kur'ân'ın rehberlik ilkesini öne çıkaran tefsir akımı"*, **Tantâvî Cevherî**'nin tefsirinde doruğa ulaşan *"Tabiî bilimler ağırlıklı tefsir akımı"* ve **Emin el-Hûlî** tarafından teorisi geliştirilen *"Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı"* idi. Yine özellikle son zamanlarda üzerinde durulan ve günümüz için en uygun tefsir yöntemi kabul edilen *"konulu tefsir"* metoduna da bir nebze olsun temas etmeye çalıştık. Şüphesiz ki bunlardan her birisi ayrı bir araştırma konusu olabilecek özelliklere sahiptir. Ancak bizim gayemiz sözkonusu tefsir hareketlerini ayrıntılarıyla incelemek değildi. Sadece **Âişe Abdurrahman**'ın Kur'ân'a yaklaşımını ele almadan önce onun etkisi altında kaldığı eğilimleri tanıtmaya çalıştık. Bununla birlikte **Âişe Abdurrahman**'ın yaşadığı coğrafyadaki diğer tefsir hareketlerinin de genel olarak bilinmesi gerekliydi. **Âişe Abdurrahman**'ın eserlerinde dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının etkisi açıkça görülmektedir. Ayrıca Kur'an tefsiriyle ilgili bazı çalışmalarında *"konulu tefsir"* metodunu uygulamaya çalışmıştır.

Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kahire 1970, s. 33-34; Ömer Dumlu, a.g.e., s. 162; Mevlüt Güngör, a.g.e., s. 50.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂİŞE ABDURRAHMAN VE ESERLERİ

GENEL MÜLÂHAZALAR

Âişe Abdurrahman küçük yaşlardan itibaren başladığı ilim tahsilinde oldukça başarılı olmuştur. Bütün Arap âleminde haklı bir üne sahip olan **Âişe Abdurrahman**, te'lif ettiği kırka yakın eseriyle de kendisini kabul ettirmiştir. Yazar, Arap dünyasındaki birçok üniversitede öğretim üyeliği görevlerinde bulunmuş, çok sayıda mastır ve doktora talebesine danışmanlık yapmıştır.

Âişe Abdurrahman'ın akademik üslupla te'lif ettiği kitapları ve edisyonkritik çalışmaları yanında, deneme türünde kaleme aldığı eserleri de vardır. O, ilerlemiş yaşına rağmen, halen Mısır'ın en meşhur gazetelerinden *"el-Ehram"*da yazmaktadır.

Âişe Abdurrahman, aynı zamanda topluma yön vermeye çalışan bir aydın kimliği de taşımaktadır. Yaşa-

dığı dönemde ortaya çıkan toplumsal ve siyasî olaylar onu etkilemiştir. Meselâ yüzyılımızda cereyan eden arap-isrâil savaşları, Kuzey Afrika'daki devletlerin bağımsızlık savaşları onun ilgi alanına girmiştir. Eserlerinde bu olaylarla ilgili yorumlar ve değerlendirmeler yer almaktadır[1].

Âişe Abdurrahman Arap dili ve edebiyatına yaptığı hizmetlerden dolayı 1994 yılı uluslararası **Kral Faysal** ödülüne lâyık görülmüştür. Çalışmamızın bu bölümünde, ilmî kişiliği ağırlıklı olmak üzere **Âişe Abdurrahman**'ın hayatı ve eserleri incelenecektir. Bu bölümde **Âişe Abdurrahman**'ın ilmî kişiliğini ortaya koymak amacıyla hazırlanmış olan bir rapordan yararlanılacaktır[2].

(1) Bkz. Âişe Abdurrahman, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1986, s. 118-119; *el-Kur'ân ve Kadaya'l-İnsân*, s. 257-258, 272

(2) Bu raporu bize Âişe Abdurrahman'ın kendisi vermiştir. Bundan dolayı ona teşekkürü bir borç biliriz. Ancak şu hususu da burada zikretmek istiyoruz: Raporda belirtilen eserlerin basım sayısı ile ilgili verilen bilgiler hatalıdır. Mesela raporda, Yazar'ın en önemli eserlerinden *"et-tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm"* adlı eserin beş kez basıldığı ifâde edilmektedir. (bkz. Câmiatü Ayni'ş-Şems, *Beyân ve Takrîr ani'l-Üstâze ed-Doktora Âişe Abdurrahman*, 1994, s.8) Halbuki biz sözkonusu eserin birinci cildinin yedinci baskısına ulaşmış bulunmaktayız. Bu nedenle Âişe Abdurrahman'ın eserlerini tanıtırken eserlerin basım sayısı ile ilgili bilgi vermekten kaçınacağız.

A) Âişe Abdurrahman'ın Hayatı:

Âişe Abdurrahman 1913 yılında Mısır'ın sâhil kenti Dimyad'da doğdu. Babası **Ali Abdurrahman** ona **Hz. Âişe**'nin isminden hareketle **Âişe** ismini vererek, *"Ümmü'l-Hayr"* (iyilik anası) lakabını taktı [1].

Âişe Abdurrahman ilk eğitimine 1918 senesinin yazında başladı. Babası onu, Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemesi ve yazıyı öğrenmesi için kendi köyünün imamı **Şeyh Mürsî**'ye teslim etmişti [2]. Bu ilk eğitimden sonra babası onun okula gitmesini istemedi. Çünkü **Âişe Abdurrahman**'ın babasına göre âlimlerin ve şeyhlerin kızları okula gitmemeli, evlerinde ilim öğrenmelilerdi. Ancak **Âişe Abdurrahman**'ın annesinin dedesi **Şeyh Muhammed Demehûci** araya girerek, onu ilkokula kaydettirdi. Böylece **Âişe Abdurrahman** yedi yaşlarında iken okul eğitimine başlamış oluyordu [3]. **Âişe Abdurrahman** okul eğitiminin her aşamasında babasıyla çatışmış [4], buna karşı-

(1) Âişe Abdurrahman, *Ale'l-Cisr*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, Kâhire 1986, s. 23-24
(2) a.g.e., s. 24, 27
(3) a.g.e., s. 34, 35
(4) a.g.e., s. 46, 47

lık **Demehucî**'den büyük destek görmüştür. O, bu zata karşı duyduğu minneti her fırsatta dile getirmektedir [1].

Âişe Abdurrahman küçük yaşlardan itibaren edebiyata ve şiire büyük ilgi duymaktaydı. Öyle ki ezberlediği şiirlerin çokluğu okuldaki hocalarını şaşırtacak düzeye ulaşmıştı. Yine çok genç yaşta şiir yazmaya başlamıştır[2].

Âişe Abdurrahman *"el-Medresetü'r-Râkiye"*yi bitirdikten sonra ilkokul öğretmeni olarak göreve başlamış, daha sonra bu görevden ayrılarak Cize'deki Külliyyetü'l-Benât'da kâtiplik yapmıştır [3]. Ancak onun en büyük arzusu üniversite eğitimi görmekti. Bunun için de dersleri dışardan takip ederek lise diploması alması gerekiyordu. Nitekim 1934 yılında lise diploması alarak üniversitede okumaya hak kazanmıştır [4].

Âişe Abdurrahman ilk defa *"en-Nahdatü'n-Nisâiyye"* adlı dergide yazılarını neşretmeye başlamıştır. 1933 yılında yirmibir yaşında iken aynı derginin başyazarlığını yapmış ve derginin yönetimini üstlenmiştir [5]. Yine aynı dönemde yazılarını müstear bir isimle yayınlama ihtiyacı hissetmektedir. Çünkü o dönemde toplum, kadınların dergi ve gazetelerde yazmasından rahatsız olmaktadır. Ayrıca **Âişe Abdurrahman**, müstear bir isim kullanarak, babasından gazete ve dergilerde yazdığını gizleyebilecektir [6]. Nihayet o, bir süre sonra *"Bintü'ş-Şâtı'—Sahil Kızı"* müstear ismiyle yazılarını neşretmeye başlamıştır. Bu isim, onun Dimyad gibi bir sahil kentinde doğmuş ve büyümüş olmasının simgesiydi [7].

---

(1) a.g.e., s.41
(2) a.g.e., s. 59-60
(3) a.g.e., s. 74-75
(4) a.g.e., s.81
(5) a.g.e., s. 78-79
(6) a.g.e., s. 80
(7) a.g.e., s. 80, 105

Âişe Abdurrahman'ın halen yazmakta olduğu el-Ehram gazetesindeki ilk makalesi ise 1935 yılında yayınlanmıştır [1].

Âişe Abdurrahman, Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırmış, 1939 yılında aynı fakültenin Arap dili bölümünden mezun olmuştur [2]. Lisans öğrenimi sırasında aynı fakültede öğretim üyeliği yapan **Emin el-Hûlî** ile tanışmış ve onun derslerine devam etmiştir. Hayatının bu dönemini anlatırken **Emin el-Hûlî**'den aşırı derecede etkilendiğini ifade etmektedir [3]. **Âişe Abdurrahman** mezun olduğu yıl, aynı fakültenin Arap dili bölümünde asistan olarak göreve başlamıştır. 1941 yılında ise aynı bölümde mastırını tamamlamıştır. Asistanlık görevi yanında 1942-1944 yılları arasında Mısır Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde arapça dersleri müfettişliği görevinde bulunmuştur [4].

Âişe Abdurrahman, Kâhire'de kendisiyle yaptığımız görüşmeler sırasında mastırını tamamladıktan sonra, doktoraya başlamadan önce **Emin el-Hûlî** ile evlendiğini ifade etmiştir. Bu beraberlik **Emin el-Hûlî**'nin 1966'da vefat etmesine kadar devam edecektir. **Âişe Abdurrahman** mastır tezinin kabulünden sonra doktora çalışmalarına başlamıştır. Tez konusu, **Ebu'l-Alâ el-Maarrî**'nin *"Risâletü'l-Gufrân"* adlı eserinin tahkikidir. **Âişe Abdurrahman**, **Tâhâ Hüseyin** (ö:1393/1973)'in danışmanlık yaptığı tezini 1950 yılında tamamlayarak doktor ünvanını almıştır [5]. O, daha sonra Aynü'ş-Şems Üniversitesi'ne geçer. 1957 yılında bu üniversitenin Arap dili ve edebiyatı kürsüsünde doçent olur. Sonra da aynı kürsüde profesör

(1) a.g.e., s. 84
(2) Câmiatü Ayni'ş-Şems, a.g.e., s. 4
(3) Âişe Abdurrahman, *Ale'l-Cisr*, s. 118, 131
(4) Câmiatü Ayni'ş-Şems, a.g.e., s. 4
(5) a.g.e., s. 4

ünvanını alarak 1962-1972 yılları arasında bu kürsüde öğretim üyeliği yapar. 1972 yılından itibâren Mağrib Karaviyyin Üniversitesinde tefsir profesörlüğü görevine başlamıştır. Resmî olarak halen aynı görevi yürütmektedir[1].

Âişe Abdurrahman, doçent olduktan sonra Arap ülkelerinde ve batıda birçok konferanslara katılmış ve tebliğler sunmuştur [2]. İlim ve fikir hayatına yönelik katkılarından dolayı çeşitli kurumlarca pekçok ödüle layık görülmüştür [3]. Doğduğu şehir Dimyad'da bir ilkokula adı verilmiş, yine 1987 yılında aynı şehirde adına bir festival düzenlenmiştir. Ayrıca Sudan'da iki konferans salonuna onun ismi verilmiştir [4].

Âişe Abdurrahman, bağlı bulunduğu ünivesiteler dışında, çeşitli Arap ülkelerinde misafir hoca sıfatıyla derslere girmiş [5], ayrıca üniversiteler dışındaki bazı resmî ve gayri resmî müesseselerde görevler üstlenmiştir[6].

Âişe Abdurrahman Arap âleminde mastır ve doktora yapan pek çok öğrenciye danışmanlık yapmıştır [7]. Biz Arap âleminde onu doğrudan konu edinen bir akademik çalışmaya rastlayamadık. Ancak Batı'da onu ve eserlerini konu alan üç tane doktora çalışması yapılmıştır. Ne yazık ki bu çalışmalara ulaşamadık. Bununla birlikte burada söz konusu tezleri hazırlayanları ve tezlerin isimlerini zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmalar şunlardır:

1. *«Bintü'ş-Şâtı' el-Edîbetü'l-Arabiyye ve'l-Müfekki-*

(1) a.g.e., s. 4
(2) a.g.e., s. 12-13
(3) a.g.e., s. 3
(4) a.g.e., s. 3
(5) a.g.e., s.2
(6) a.g.e., s. 3, 16-17
(7) a.g.e., s. 5-8

retü'l-İslâmiyye — Arap Edebiyatçısı ve Müslüman Düşünür Olarak Bintü'ş-Şâtı'», hazırlayan: **Özbekistanlı Meryem Baba Hânuf**.

2. *«Bintü'ş-Şâtı' Tercümetü Hayâtihâ ve Şahsiyyetihâ ve Âsâruhâ fi'l-Arabiyye ve'l-İslâm— Bintü'ş-Şâtı' Hayatı, Kişiliği, Arapça ve İslâm ile İlgili Eserleri»*, hazırlayan: **Hollandalı Koci** (Amsterdam Üniversitesi — Arapça Eğitimi Enstitüsü Profesörü).

3. *«Bintü'ş-Şâtı' Ve Kitâbuhâ Kıyemûn Cedîdetün li'l-Edebi'l-Arabî — Bintü'ş-Şâtı' ve Arap Edebiyatında Yeni Değerler Adlı Kitabı»*, hazırlayan: **İtalyan Paula Kaytânî** [1].

Âişe Abdurrahman'a kendisini etkileyen ve yetişmesine katkıda bulunan hocalarını sorduğumuzda başta **Emin el-Hûlî** olmak üzere üniversitede ders gördüğü hocalar ve özellikle de Kâhire Üniversitesi felsefe profesörlerinden **Mustafa Abdürrezzak** cevabını vermiştir.

(1) Câmiatü Ayni'ş-Şems, a.g.e., s. 18. Bu tezlerle ilgili daha fazla bilgi edinemedik.

B) Âişe Abdurrahman'ın Eserleri

Âişe Abdurrahman farklı alanlarda eserler te'lif etmiştir. Akademik üslupla yazmış olduğu eserleri yanında, tahkikleri, romanları ve deneme türünde kaleme aldığı çalışmaları vardır. **Âişe Abdurrahman**'ın eserlerini, konularına göre bir sınıflandırmaya tabi tutarak incelemek istiyoruz. Yine onun tüm eserlerine bütün çabalarımıza rağmen ulaşamadığımızı da özellikle ifade etmeliyiz. Bu nedenle yalnızca ulaşabildiğimiz ve aynı zamanda çalışmamızı ilgilendiren eserler hakkında bilgi vereceğiz. Yazarın ulaşamadığımız eserlerini ise daha önce üzerinde durduğumuz Aynü'ş-Şems Üniversitesi'nin **Âişe Abdurrahman** hakkında hazırladığı rapora dayanarak zikredeceğiz. Ayrıca Yazarın, çalışmamızı ilgilendirmediği halde ulaşabildiğimiz ve önemli gördüğümüz eserleri hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan Yazar'ın eserlerini tanıtırken çalışmamızla ilgili olan eserlerin bibliyografyalarını zikretmedik. Çünkü bu eserler çalışmamız esnasında kullanılacağından, tezin son kısmındaki bibliyografya bölümünde yer alacaktır.

1. Klâsik İslâmî Disiplinlerle İlgili Eserleri:

Âişe Abdurrahman'ın çalışmamızı da doğrudan ilgilendiren eserleri bu gurupta mütâlâ edilecektir. Onun temel İslâmî disiplinlerle ilgili olarak *"tefsir"* ve *"hadis"* alanlarında eserler te'lif ettiğini müşahede etmekteyiz.

a) Tefsir İle İlgili Eserleri:

1. « التفسير البياني للقرآن الكريم — et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm»

Âişe Abdurrahman iki cilt halinde hazırlamış olduğu bu eserinde birbirleriyle konu birliği olan ondört kısa sûreyi tefsir etmektedir. Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının ilkeleri doğrultusunda hazırlanan bu eser, tefsir alanında yapılan kavram çalışmalarını çağrıştırmaktadır. Âyetlerde yer alan kelimelerin önce sözlük, anlamı üzerinde durulmakta, sonra aynı kelimenin Kur'ân'ın diğer âyetlerindeki durumu incelenmektedir. Böylece kelimenin Kur'ân'da hangi mânâ ya da mânâlarda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Âişe Abdurrahman bu eserini hazırlarken « إستقراء —tümevarım» metodu takip ettiğini ifade etmektedir [1]. Yazarın Kur'ân'da geçen kelimelerin anlamını tespit etmek için kullandığı bu yöntemi, çalışmamızın II. bölümünde inceleyeceğiz.

Kâhire'de Dâru'l-Meârif'in neşrettiği bu eser ilmî bir üslupla te'lif edilmiştir. Ancak Yazarın eserine bibliyografya hazırlamaması dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca Yazar, Kur'ân'da yer alan kelimelerin sözlük anlamlarını incelerken, kullandığı lügatleri zikretmemiştir.

Âişe Abdurrahman bu eserinde şiire çok az yer

(1) *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II.7

vermektedir [1]. Yine Yazar'ın bu eserinde Hz. Peygamber'in hadislerine pek fazla yer vermediği görülmektedir. Buna rağmen nâdir de olsa hadis zikrettiği müşâhede edilmektedir [2]. Ancak bu hadisleri tefsir kitaplarından almış, temel hadis kitaplarındaki kaynaklara inmemiştir.

2. « الإعجازالبياني للقران ومسائل ابن الأزرق – *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbni'l-Ezrâk*»

Âişe Abdurrahman bu eserine çok değer vermektedir. Kendisiyle yaptığımız görüşmelerde bu kanaate varmış bulunuyoruz. Eser, Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili yazılmış eserlerin kronolojik bir sıralaması ve değerlendirilmesiyle başlamaktadır. Daha sonra i'câzın tanımı ve geçmiş âlimlerin i'câz anlayışı üzerinde durulmaktadır. **Âişe Abdurrahman**'ın bu konudaki değerlendirme ve görüşleri ise esere ayrı bir özgünlük kazandırmaktadır. Yine bu bölümde, Kur'ân'ın kelime ve harf yapısı ile ilgili orjinal tespitler yer almaktadır. **Âişe Abdurrahman**'ın bu konudaki görüşlerini çalışmamızın ikinci bölümünün ikinci kısmında ele alıp inceleyeceğiz.

İlmî bir üslupla kaleme alınan ve Kahire'de Dâru'l-Meârif tarafından basılan bu eserin dili oldukça edebîdir. Kitabın ikinci bölümünde ise, tefsir literatüründe *"Mesâilü İbni'l-Ezrak"* olarak bilinen [3] eserin tahkiki (edisyon kritiği) yapılmaktadır. **Âişe Abdurrahman**, Mesâil'in el yazmaları yanında, yer aldığı usul kitaplarını

(1) a.g.e., I.167-168, II.183

(2) a.g.e., I.87-88, II.13-14, 50, 76, 79, 129

(3) Nâfi İbnü'l-Ezrak (ö. 65/684), İbn Abbas'ı imtihan etmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı kelimelerin anlamlarını sormuştur. Nâfi, İbn Abbas'ın sorulan her kelime için Arap şiirinden delil getirmesini istemişti. Nâfi'nin sorduğu sorular ve İbn Abbas'ın cevap olarak okuduğu yüzdoksan beyit, tefsir literatürüne "Mesâilü İbni'l-Ezrak" ismiyle geçmiş, birtakım klasik kaynaklarımızda yer almıştır. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I. 537-538

da inceleyerek gerek teknik açıdan gerekse içerik bakımından eserin tahkikini yapmaktadır.

3. القران وقضايا الإنسان — el-Kur'ân ve Kadâyâ'l-İnsân»

Beyrut'ta Dâru'l-İlm li'l-Melâyin tarafından basılan bu eser, **Âişe Abdurrahman**'ın daha önce neşredilen iki kitabından oluşmaktadır. Bu kitaplar, *"Makâl fi'l-İnsân"*[1] ve *"el-Kur'ân ve't-Tefsîru'l-Asrî"* [2] adlı kitaplardır. Bununla birlikte bazı ilâveler de yapılmıştır.

Âişe Abdurrahman, *"el-İnsan ve'l-Asr"* ismini verdiği birinci bölümde, insan kelimesinin Kur'ân'daki kullanılış biçimlerinden başlayarak insanın yaratılışına bu dünya ve âhiretteki konumuna ışık tutmaya çalışmaktadır. Tabii olarak da ilgili Kur'an âyetlerini kullanmaktadır. Ayrıca inanç hürriyeti, dinlerin birliği, Allah ile kul münasebetleri gibi konulara değinmektedir.

İkinci bölümde ise *"Ümmetî ve'l-Asr"* başlığı altında **Âişe Abdurrahman**, tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımını tenkit etmektedir. Bu akımın temsilcilerinden saydığı bir ilim adamını da isim vermeden eleştirmektedir. **Âişe Abdurrahman** ile yaptığımız görüşmeler sırasında bu şahsın **Mustafa Mahmud** [3] olduğunu öğrendik. Ayrıca Kur'an bağlamında ilim-din ilişkisi bu bölümün konuları arasındadır.

Âişe Abdurrahman bu eserini deneme [4]

(1) Âişe Abdurrahman, *Makâl fi'l-İnsân*, Dâru'l-Maârif, Kâhire, 1969

(2) Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve't-Tefsîru'l-Asrî*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1970

(3) Mustafa Mahmud, aslında bir hekimdir. Mısır'da yayınlanan el-Ehrâm gazetesinde makaleleri neşredilmektedir. Çok sayıda kitap ve makalesi bulunmaktadır. Biz giriş bölümünde tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımını incelerken onun *"el-Kur'ân"* adlı eserinden yararlanmıştık.

(4) Deneme: "İstekle seçilen bir konu üzerine yazarın şahsî görüşlerini

üslûbuyla kaleme almıştır.

4. الشخصية الإسلامية — eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye»

Deneme türünde te'lif edilen ve Beyrut'ta Dâru'l-İlm li'l-Melâyin tarafından neşredilen bu eserde de İslâm'ın öngördüğü i'tidal (orta yol) prensibi işlenmektedir. Eserde müslümanın sâhip olması gereken islâmî kimliğin niteliği araştırılmaktadır. **Âişe Abdurrahman**'a göre müslüman aşırılılıklardan uzak durmalı; madde-mânâ, ibâdet-amel, din-akıl, gelenek-yenilik, fert-toplum ilişkilerinde orta yolu bulabilmelidir.

Yazar, bu eserinde çok miktarda âyet ve hadise yer vermiştir. Ayrıca **Âişe Abdurrahman**, görüşlerini doğrulamak için şiiri de kullanmaktadır [1].

Yazarın zaman zaman konular arasında bağlantı kurmadan farklı konuları işlediğini görüyoruz. Meselâ, İslâm'da cihadın önemi ve çeşitlerinden bahsederken herhangi bir ilgi kurmadan, *"yalan söylemek"*, *"gıybet (dedikodu) etmek"* gibi mevzulara geçmektedir [2].

5. « محاضرات التفسير لسورتي الطلاق والحجرات — Muhâdarâtü't-Tefsîr li Sûreteyi't-Talâk ve'l-Hucurât»

Karaviyyîn Üniversitesi, Fas, 1985. **Âişe Abdurrahman**'ın üniversite son sınıf öğrencileri için hazırladığı ders notu.

6. « تفسير ايات الأحكام ، سورة المدثر — Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm, Sûretü'l-Müddesir»

---

serbestçe derinleştirmesidir." Yazarın üslubu samimi ve içtendir. Yine denemede subjektiflik aranır. Bkz. Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Yayınları, Dördüncü baskı, İstanbul tarihsiz, I.582-583

(1) Âişe Abdurrahman, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1986, s. 82, 87, 90

(2) *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 112-113

Karaviyyîn Üniversitesi, Fas 1981-1983. **Âişe Abdurrahman**'ın üniversite öğrencileri için hazırladığı ders notu.

7. « القران والفكر الإسلامي المعاصر — el-Kur'ân ve'l-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Muâsır»

el-Merkezü's-Sakâfiyyü'l-Arabî, Beyrut 1975 (Makale)

8. « شخصية المراة في القران الكريم — Şahsiyyetü'l-Mer'e fi'l-Kur'âni'l-Kerîm»

Buhûsu'l-İslâm ve'l-Üsra, Câmiatü'l-Ezher, Kâhire 1975 (Makale)

9. « كتابناالأكبر — Kitâbünâ'l-Ekber»

Câmiatü Ümmi Derman, 1968-1969 (Makale)

10. « القران وقضية الحرية — el-Kur'ân ve Kadiyyetü'l-Hürriyye» [1]

11. « من أسرار العربية في البيان القراني — Min Esrâri'l-Arabiyye fi'l-Beyâni'l-Kur'ânî»

Min Menşûrâti Câmiati Beyrut 1972

b) Hadis İle İlgili Eserleri

1. « مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث و محاسن الإصطلاح — Mukaddimetü İbni's-Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs ve Mehâsinü'l-Istılâh»

Dâru'l-Maârif, Kâhire tarihsiz, **Âişe Abdurrahman** bu çalışmasında hadis ilmine dair iki önemli eseri tahkik (edisyon kritik) etmiştir. Bunlardan ilki **İbnü's-Salâh** (ö: 643/1245)'ın *"el-Mukaddime fî Ulûmi'l-Hadîs*

(1) Bu eserle ilgili daha fazla bir bilgiye ulaşamadık.

adlı eseridir. Diğeri ise **es-Serrâc el-Bulkînî** (ö: 805/1402)'nin *"Mehâsinü'l-Istılâh ve Tadmînu Ulûmi'l-Hadîs li'bni's-Salâh"* isimli eseridir. **Bulkînî**, bu eserini **İbnü's-Salâh**'ın yukarda zikrettiğimiz eserini şerhetmek gayesiyle te'lif etmiştir.

2. « من الإمام مالك إلي المنهج الحديث —Mine'l-İmâm Mâlik İlâ'l-Menheci'l-Hadîs»

Fî Buhûsi Nedveti'l-İmam, Rabad, 1982 (Makâle)

3. « قبس من مشارق الأنوار علي صحاح الآثار (موطأ والصحيحين) للقاضي عياض — Kabesun Min Meşâriki'l-Envâr 'Alâ Sıhâhi'l-Âsâr (el-Muvattâ' ve's-Sahîhayn) li'l-Kâdî Iyâd»

Mecelletü'l-Menâhili'l-Mağribiyye, 1980 (Makale)

4. « مشارق الأنوار للقاضي عياض ومطالع الأنوار لابن قرقول — Meşâriku'l-Envâr li'l-Kâdî İyâz ve Metâliu'l-Envâr li'bni Karkûl»

Vizârâtü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabad, 1981 (Makale)

5. « المنهج النقلي لعلماء الحديث ، بين القواعد و التطبيق — el-Menhecü'n-Naklî li Ulemâi'l-Hadîs, Beyne'l-Kavâidi ve't-Tatbîk»

Mecelletü Dâri'l-Hadîsi'l-Huseyniyye Rabâd 1983 (Makâle).

2. Dil ve Edebiyat İle İlgili Eserleri

Âişe Abdurrahman, akademik hayata Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili yaptığı çalışmalarla başlamıştır. Başta doktora tezi olmak üzere Arap Dili ve Edebiyatıyla ilgili eserleri, onun ilmî kişiliğini ve ciddiyetini yansıtmaktadır. Şimdi bu eserleri tanıtmak istiyoruz.

1. « لغتنا والحياة — Lügatünâ ve'l-Hayât»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991. **Âişe Abdurrahman** bu eserinde cahiliye döneminden başlamak üzere Arap dilini incelemektedir. Çeşitli Arap lehçelerinin doğmasının nedenlerini araştırmakta, tarih içinde Arapçanın geçirdiği değişimler üzerinde durmaktadır. Günümüzde Arap dilinin karşı karşıya kaldığı sorunları tespit etmeye çalışmakta, Fasih Arapça-Ammî Arapça ikileminin çözümüne yönelik teklifler getirmektedir.

2. « قيم جديدة للأدب العربي —Kıyemün Cedîdetün li'l-Edebi'l-Arabî»

Dâru'l-Maârif, Kahire 1992. Yazar bu eserinde de geçmiş Arap edebiyatı ile çağdaş Arap edebiyatının genel hatlarını zikrederek bir karşılaştırma yapmaktadır. Siyâsî otoritenin ve idârî yapının edebiyat ve sanatı etkileme biçimlerini gündeme getirmekte, şiirin geçmişi ve bugünü üzerinde durmaktadır. Kitabın son bölümünde ise *"sanat sanat içindir"*, *"sanat toplum içindir"* gibi son dönem edebiyatında ortaya çıkan eğilimleri tartışmaktadır.

3. « رسالة الغفران ومعها رسالة إبن القارح — Risâletü'l-Ğufrân ve Meahâ Risâletü İbni'l-Kârih»

Dâru'l-Maârif, Kahire 1989. **Âişe Abdurrahman Ebu'l-Alâ el-Maarrî** (ö:449/1057)'nin *Risâletü'l-Ğufrân* adlı eserini tahkik etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu eser, Yazar'ın doktora tezidir. Eserin muhtevası ve önemi ise kısaca şöyledir: **Ali b. Mansur el-Halebî ibnü'l-Kârih**, **Ebû'l-Alâ**'ya bir mektup Yazarak, felsefe, tarih, nahiv ve bazı dinî meselelerle ilgili sorular sormuştur. Bunun üzerine **Ebu'l-Alâ** da *Risâletü'l-Ğufrân* adlı eserini te'lif etmiştir. **Ebu'l-Alâ** bu eserinde hayalî Cennet-Cehennem tasvirleri yaparak, dinin bazı esaslarını

alaylı bir üslupla ele almaktadır. Eser Arap edebiyat tarihi içinde felsefi ve edebî yönleriyle çok önemli bir yer işgal etmektedir [1]. **Âişe Abdurrahman** bu çalışmasına **İbnü'l-Kârih**'in mektubunu da tahkik ederek ilave etmiştir.

4. « رسالة الصاهل والشاحج — Risâletü's-Sâhil ve'ş-Şâhic»

Dâru'l-Maârif, Kahire 1984. **Ebu'l-Alâ el-Maarrî**'nin *"Risâletü's-Sâhil ve'ş-Şâhic"* adlı eserinin tahkikidir. **Ebu'l-Alâ** bu eserinde döneminin siyasi ve sosyal olaylarını yorumlayarak anlatmaktadır. Bu yorumlama işini de edebî bir üslup içerisinde hayvanları konuşturarak yapmaktadır. Belki de eserin en büyük özelliği budur.

5. « قراءة جديدة في رسالة الغفران —Kırâatun Cedîdetun fî Risâleti'l-Ğufrân»

Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-Âliye ve Dâru'l-Kitâbi'l-Âlî, Beyrut-tarihsiz

6. « الغفران : دراسة نقدية — el-Ğufrân: Dirâsetün Nakdiyye»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1954. Ayrıca Dâru'l-Maârif'in 1994 yılında yaptığı bu eserin üçüncü baskısına *"Kırâatün Cedîdetün fî Risâleti'l-Ğufrân"* adlı eser de ilave edilmiştir.

7. « الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري — el-Hayâtu'l-İnsâniyye İnde Ebi'l-Alâ el-Maarrî»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1944

8. « أبو العلاء المعري — Ebu'l-Alâ el-Maarrî"

(1) Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 1960, s. 695-696

Fî Silsileti A'lâmi'l-Arab, Hey'etü'l-Kitâb, Kâhire

9. « مدينة السلام في حياة أبي العلاء — Medînetü's-Selâm Fî Hayâti Ebi'l-Alâ»

Vizâratü's-Sekâfeti'l-Irâkiyye, Bağdad 1974 (Makale)

10. « أبو العلاء وأدبه في رؤية جديدة — Ebu'l-Alâ ve Edebuhû fî Ru'yetin Cedîdetin»

Ma'hedü'd-Dirâsâti'ş-Şarkıyye bi Câmiati Cambridge (Arap Edebiyatı Ansiklopedisine Âişe Abdurrahman'ın yazdığı bir bölüm).

11. « معجم المحكم لابن سيده الأندلسي — Mu'cemü'l-Muhkem li'bni Seyyide el-Endelusî»

Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kâhire 1963. (2. cildin tahkiki).

12. « الشاعرة العربية المعاصرة — eş-Şâiratü'l-Arabiyetü'l-Muâsıra»

Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye bi Câmiâti'd-Düveli'l-Arabiyye, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire (Makale).

13. « رابعة العدوية ، أديبة شاعرة — Râbiatü'l-Adeviyye, Edîbe Şâira»

Havliyyâtü Câmiati Ayni'ş-Şems, 1962 (Makale)

14. الأدب النسوي المعاصر — el-Edebü'n-Nisve'l-Muâsır»

Fî Buhûsi Halkati Roma li'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsır, 1963 (Makale).

15. « الأدب العربي بين التراث والمعاصرة — el-Edebü'l-Arabî Beyne't-türâs ve'l-Muâsıra»

Fî Buhûsi Mu'temeri'l-Udebâi'l-Arabî, Bağdad 1970

(Makale)

16. « الشاعر والملهمة — eş-Şâir ve'l-Mülheme"

Vizârâtü's-Sekâfeti'l-Mağribiyye 1975

17. « الخنساء ، الشاعرة العربية الأولي الصحابية — el-Hansâ, eş-Şâiratü'l-Arabiyyetü'l-Ûlâ es-Sahâbiyye»

Dâru'l-Maârif, Kâhire-tarihsiz.

3. İslâm Kültürü ve İslâm Düşüncesiyle İlgili Eserleri

Âişe Abdurrahman'ın *"aydın"* kimliği taşıdığını daha önce belirtmiştik. Bu vasfının bir yansıması olarak sahip olduğu *"İslâmî düşünce"*yi çeşitli eserlerinde savunmuş ve onun tarihî süreç içindeki değişimini incelemiştir. Yazar'ın bu konudaki eserleri şunlardır:

1. « تراثنا ، بين ماض وحاضر — Türâsünâ, Beyne Mâdin ve Hâdır»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991. **Âişe Abdurrahman** bu eserinde İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren müslümanların ilim anlayışı, terceme faaliyetleri, Batı'nın İslâm'dan etkilenmesi gibi konular üzerinde durmaktadır. Yazar yine tarih içinde müslümanlanların oluşturduğu medeniyetten ve müslümanların kütüphanecilik faaliyetlerinden bahsetmektedir. **Âişe Abdurrahman**, dünyanın çeşitli ülkelerindeki Arapça el yazmalarının önemini zikrederek birkaç el yazmasını örnek göstermektedir. Ve son olarak da 1964 yılında [1] düzenlenen *"Uluslararası doğu bilimcileri konferansı"* hakkında bilgi vermekte, değerlendirmeler yapmaktadır. **Âişe Abdurrahman** bu

(1) Bu konferansın düzenlendiği yeri tespit edemedik.

eserini ilmî bir üslupla te'lif etmiştir.

2. « مناهج بحث — Menâhicü Bahs»

Âişe Abdurrahman'ın Riyad'daki Eğitim Fakültesi'nde ders verirken öğrenciler için hazırladığı ders notudur. İslâmî ilimlerdeki metodolojinin mahiyeti, dayanakları ve sorunlarından bahsetmektedir.

3. « مقدمة في المنهج — Mukaddime fi'l-Menhec»

Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-Âliye - Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kâhire 1970

4. « ذخائر البردي المصري في متحف ألبرتينا ودراسة برديات مصر الإسلامية — Zehâiru'l-Berdiyyi'l-Mısrî fî Methafi Albertînâ ve Dirâseti Berdiyyâti Mısri'l-İslâmiyye»

Havliyyâtü Ayni'ş-Şems, Viyâna 1966 (Makale).

4. Hz. Peygamber ve Hanım Yakınlarıyla İlgili Eserleri

Âişe Abdurrahman, Hz. Peygamber'in ve ona yakın bazı hanımların hayatlarını çok edebî bir üslup içinde kaleme almıştır. Bu eserler aynı zamanda sürükleyici bir roman özelliği taşımaktadırlar. Şimdi de Yazar'ın sözkonusu eserlerini tanıtmaya çalışacağız:

1. « مع المصطفي صلي الله عليه وسلم — Maa'l-Mustafâ Sallallâhu Aleyhi ve Sellem»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1992, Hz. Peygamber'in hayatını anlatan bir eserdir. Yazar, o dönemin olaylarını hissî ve duygusal bir anlatımla işlemiştir. Eserin dili oldukça ağır ve edebîdir.

2. أرض المعجزات — Ardu'l-Mu'cizât»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1983. **Âişe Abdurrahman** bu eserinde de Suudi Arabistan'a yaptığı iki ziyaret neticesinde, kutsal topraklara yönelik içinde oluşan duygu ve düşünceleri, edebî bir üslupla anlatmaktadır.

3. « تراجم سيدات بيت النبوة — Terâcümü Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve»

Dâru'l-Beyân li't-Türâs, Kâhire 1988. Bu eserde Hz. Peygamber'in annesinin, hanımlarının, kızlarının, **Zeyneb binti Ali b. Ebî Tâlib**'in ve **Sukeyne binti Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib**'in hayatları bir roman üslûbuyla anlatılmaktadır. Eser, daha önce ayrı ayrı basılan beş kitabın biraraya getirilmesinden oluşmuştur. Yazar'ın bu eseri Farsça, Orduca, Endonezyaca, Japonca ve Türkçe olmak üzere beş yabancı dile terceme edilmiştir [1]. Burada **Âişe Abdurrahman**'ın Türkçe'ye çevrilen başka bir eserinin olmadığını da özellikle belirtmek isteriz [2]. **Âişe Abdurrahman, Sükeyne binti Huseyn b. Ali b. Ebî Talib**'in hayatını anlattığı eserinin beşinci bölümünde, **Hz. Sükeyne**'nin yaşadığı dönemin edebî faaliyetlerine geniş yer vermektedir. Daha sonra da bu edebî faaliyetler ve özellikle de şiirlerden yararlanarak o dönemin siyasi ve sosyal olaylarına ilişkin yorumlar yapmaktadır.

(1) Câmiâtu Ayni'ş-Şems, a.g.e., s. 18

(2) Âişe Abdurrahman'ın bu eseri, İsmâil Kaya tarafından iki cilt halinde Türkçe'ye çevrilmiştir. (I. cilt, Âişe Abdurrahman, *Rasûlullah'ın Annesi ve Hanımları*, (çev. İsmail Kaya) Burak Basım ve ciltevi, Ankara 1991 ; II. cilt, Aişe Abdurrahman, *Rasûlullah'ın Kızları ve Torunları*, (çev. İsmail Kaya, Kandil Matbaası Ankara 1992)
İsmâil Kaya'nın yaptığı tercemede bir husus göze çarpmaktadır. Kaya çevirisinde yöresel bir dil kullanmış, yöresel konuşma dilini yazıya aktarmıştır. Sözgelimi "...annenin ayağının altında..." şeklinde çevrilmesi gereken ibâreyi Kaya, "anneyin ayağının altında" biçiminde çevirmektedir (I. 8). Yine "Bir gün ettiklerinin seni kötü duruma düşürdüğünü..." şeklinde çevrilmesi gereken ibâreyi Kaya, "Bir gün ettikleriyin seni...." şeklinde çevirmiştir (II.127). Çevirinin hemen tamamında aynı tür hataya rastlanmaktadır.

5. Tarih İle İlgili Eserleri

Âişe Abdurrahman'ın eserleri arasında genel tarihî konularla ilgili olanlar azdır. Şimdi de bu eserleri tanıtmaya çalışalım.

1. « أعداء البشر — A'dâu'l-Beşer»

el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'i İslâmiyye, Kâhire 1968-1969

2. « تعليق علي ما جاء عن القران الكريم والحديث في كتاب (تاريخ الأدب الجغرافي العربي) — Ta'lîk alâ Mâ Câe ani'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Hadîs fî Kitâb (Târihi'l-Edebi'l-Coğrâfiyyi'l-Arabî)»

Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kâhire. Eser, Rus müsteşrik **Kraçkovski'**nin Arap edebiyat tarihiyle ilgili yazdığı kitaba yapılan yorumlardan oluşmaktadır. Sözkonusu kitapla birlikte basılmıştır.

3. « مع أبي مروان ابن حيان في قراءة جديدة لتاريخ الأندلس — Maa Ebî Mervân İbn Hayyân fî Kırâatin Cedîdetin li Târihi'l-Endelüs»

Vizârâtü's-Sekâfeti'l-Mağribiyye, 1980 (Makale).

4. « التفسير الديني لتاريخنا — et-Tefsîru'd-Dînî li Târîhinâ»

Mecelletü'l-Urveti'l-Vuskâ, Kahire 1981, (Derginin 1-4. sayılarında yayınlanan makaleler).

6. Edebî Eserleri

Âişe Abdurrahman ilmî eserleriyle olduğu kadar, romanlarıyla da ün kazanmıştır. Ayrıca bazı biyografi çalışmaları mevcuttur. Yazar'ın bu romanları ve biyografi

çalışmaları şunlardır:

a) Biyografiler

1. « علي الجسر — 'Ale'l-Cisr»

el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâbi Kâhire 1986. **Âişe Abdurrahman** bu eserinde kendi hayatını anlatmaktadır. Yazar, doğumundan üniversite yıllarında **Emin el-Hûlî** ile tanışmasına kadarki hayat hikâyesini edebî bir roman üslûbuyla anlatmıştır. Eserin son bölümünde ise eşi **Emin el-Hûlî**'nin vefatı üzerine yazdığı mersiye yer almaktadır.

2. « مع أبي العلاء في رحلة حياته — Maa Ebi'l-Alâ fî Rıhleti Hayâtihî»

Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, Bu eserde Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin hayatı anlatılmaktadır.

b) Romanlar

1. « الريف المصري — er-Rîfü'l-Mısrî»

Mektebetü'l-Vefd, Kâhire 1936. Âişe Abdurrahman'ın basılan ilk eseridir [1].

2. « قضية الفلاح — Kadiyyetü'l-Fellâh»

Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1939

3. سيد العزبة — Seyyidü'l-İzbe»

Dâru'l-Maârif, Kâhire 1944

4. صور من حياتهن — Suverun Min Hayâtihinne»

(1) Câmiâtu Ayni'ş-Şems, a.g.e., s. 12

el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire 1957; el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kâhire 1989

5. سر الشاطئ — Sirru'ş-Şâtı'»

el-Kitâbu'z-Zehebiyye, Kâhire 1957; el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kâhire 1986

6. « وقود الغضب — Vekûdü'l-Ğadab»

el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1986

7. Diğer Eserleri

Âişe Abdurrahman'ın eserlerini tanıtırken yaptığımız sınıflandırmanın dışında kalan eserleri de şunlardır:

1. قراءة في وثائق البهائية — Kırâe fî Vesâiki'l-Behâiyye»

Müessesetü'l-Ehrâm, Kâhire 1986. Bu eserde Bâbîlik ve Bahâîlik konu edilmektedir. Bu iki cemaatin ortaya çıkışı, iddiaları Kur'an âyetlerini istismar edişleri anlatılmaktadır. **Âişe Abdurrahman** bu eseriyle, *"Kuveyt İlmî İlerleme Kurumu"* tarafından ödüle lâyık görülmüştür.

2. « الإسرائيليات في الغزوالفكري — el-İsrâîliyyât fî'l-Ğazvi'l-Fikrî»

Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye - Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire 1974

3. « المرأة المسلمة في كتاب (الإسلام ، اليوم و غدا) — el-Mer'etü'l-Müslimetü, fî Kitâb (el-İslâm, el-Yevm ve Ğaden)»

Halebî, Kâhire 1940 (Makale)

4. « الشباب بين العقيدة والإختيار — eş-Şebâb Beyne'l-Akîde ve'l-İhtiyâr»

Min Menşûrâti Cem'iyyeti't-Tedâmuni'l-İslâmî bi'l-Mağrib, Beyrut 1975 (Makale)

5. « كتاب للبهائية الجديدة عن الإسلام والقران والسنة — Kitâb li'l-Behâiiyyeti'l-Cedîde Ani'l-İslâm ve'l-Kur'ân ve's-Sünne»

Mu'temeru's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, Ehram 1985.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂİŞE ABDURRAHMAN'IN KUR'AN-I KERİM TEFSİRİNDEKİ METODU

GENEL MÜLAHAZALAR:

Bu bölümde **Âişe Abdurrahman**'ın Kur'ân'ı tefsir ederken ta'kip ettiği metod üzerinde durmak istiyoruz. **Âişe Abdurrahman**'ın tefsir anlayışı ve tefsir metodu *"Kur'ân-ı Kerim'in kendine mahsus bir dili olduğu"* yolundaki kanaatine dayanmaktadır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'deki herhangi bir kelimenin yerine, arapçada aynı anlama gelen bir kelime konulamaz. Bu durumda Kur'ân'ı yine Kur'ân'ın yardımıyla anlamaya ve yorumlamaya çalışmak en uygun yöntemdir. İşte **Âişe Abdurrahman**'ın sık sık gündeme getirdiği « إستقراء » (tümevarım) metodu bu gerekçelere dayanmaktadır. Bu metoda göre Kur'ân'da geçen herhangi bir kelimeyi Kur'ân'ın diğer âyetlerindeki durumu göz önünde bulundurmadan anlamaya çalışmak,

doğru değildir[1].

Öte yandan âyetleri yorumlarken, kesin sonuçlar ortaya koymaya çalışmaktadır. Muhtemel mânâ ya da yorumlarla ilgilenmemektedir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân'ın konularına göre tefsir edilmesi gereği üzerinde de durmuştur. Daha önce **Emin el-Hûlî**'nin de aynı kanaatte olduğunu zikretmiştik. Zaten **Âişe Abdurrahman**, Kur'ân'ı **Emin el-Hûlî**'nin gösterdiği ilkeler doğrultusunda tefsir ettiğini açıkça ifade etmektedir. Ancak bu nokta bize göre şüphelidir. Çünkü **Âişe Abdurrahman**, söz konusu metodu uyguladığını iddia ettiği iki ciltlik *"et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm"* adlı eserinde, belirli bir konu üzerinde durmamaktadır. Sadece birbirleriyle konu benzerliği olan sûreleri dil-bilim ağırlıklı tefsir akımının ilkelerini göz önünde bulundurarak, tefsir etmektedir [2]. Öte yandan **Emin el-Hûlî**'nin *"konulu tefsir"*den neyi kasdettiğinin de tam olarak anlaşılamadığını özellikle belirtmek isteriz. Çünkü **el-Hûlî** sürekli tefsirin teorisi üzerinde durmuş, bu teorinin nasıl uygulanacağına ise tam bir açıklık getirmemiştir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân'ı tefsir ederken geçmiş tefsir kültüründen oldukça yararlanmıştır. Yazar, zaman zaman müfessirlerin görüşlerini nakletmekte [3], bu

---

(1) Krş. M. Sid, *The Hermeneutical Problem of The Qur'ân in Islâmic History*, Temple University 1975, General Religion, katalog numarası 75-28, 245 (Basılmamış doktora tezi), s.342-343

(2) Daha fazla bilgi için bakınız: İffet Şarkâvi, a.g.e., 340, 597-598. Ayrıca Jansen, Âişe Abdurrahman'ın, Emin el-Hûlî tarafından öne sürülen metoda tam anlamıyla sâdık kaldığını iddia etmektedir. Bu tespite katılmadığımızı tekrar belirtmek isteriz. Bkz. J.J.G. Jansen, a.g.e., s.128-130; Krş. M. Sid, a.g.e., s.342

(3) Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 57-58, 95, 176-177 ; II. 26-27, 85, 140-141, 149

görüşlerden yanlış bulduklarını, sebepleriyle birlikte zikretmektedir. Bazen de bu görüşler içinden beğendiğini kabul etmektedir [1].

Âişe Abdurrahman'ın son dönemdeki başlıca tefsir kaynağı **Reşit Rıza**'nın tefsiridir [2].

Âişe Abdurrahman *"müfessir"*de bulunması gerekli bir şart olarak İslâm tarihini iyi bilmesi gerektiği düşüncesindedir [3].

Yazar bazen de kıraatler üzerinde durmakta [4] ve Kur'an tarihi ile ilgili klasik bilgileri zikretmektedir [5].

Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde hadis-i şeriflerden pek yararlanmadığını daha önce belirtmiştik. Ancak o, prensip olarak hadisin, Kur'ân'ın kapalı bıraktığı yerleri açıkladığını kabul etmektedir [6]. Nitekim o bu eserinde Kur'ân'ı yorumlarken nadir de olsa, hadîs-i şerifleri kullanmıştır[7].

İşte bu bölümün ilk kısmında Yazar'ın üzerinde durduğu tümevarım metodundan, geçmiş tefsir kültüründen yararlanışından ve özellikle de sözkonusu kültüre karşı eleştirel yaklaşımlarından bahsedeceğiz. Yine Yazar'ın, Kur'an tefsiriyle ilgili olarak ortaya koyduğu sorunlar, bu bölümün ikinci kısmında incelenecektir.

---

(1) a.g.e., I. 172, II. 151, 158
(2) a.g.e., I. 57, 59, 99, 165 ; II. 133, 141; Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-Beyânî*, 130-134
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 305
(4) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I.142-143; II. 158-159
(5) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 287-294
(6) a.g.e., s. 287; *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 95
(7) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I.87-88 ; II. 50, 129

A) Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân-ı Kerim Tefsirindeki Temel İlkeleri

1. "Kur'an-ı Kerîm'in Tefsirinde Tümevarım Metodunun Kullanılması"

Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân-ı Kerim tefsirindeki temel ilkelerinin en başında *"tümevarım metodu"* gelmektedir. Yazar, kendisiyle yaptığımız müteaddid mülâkatlarda Kur'ân-ı Kerim'in tefsirindeki en sağlıklı yöntemin bu olduğunu vurgulu bir dille ifade etmiştir.

Âişe Abdurrahman, eserlerinde Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla anlaşılamıyacağı, kelimelerin Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde kazandığı mânânın esas alınması gerektiği üzerinde durmaktadır [1]. Yazar bu kanaatinin doğruluğunu ispat etmek için bazı örnekler vermektedir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

a) « آنس ve أبصر — Görmek»: Lügatlerimiz bugün

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 319

آنس kelimesini, أبصر ile açıklamaktadır. Ancak Kur'an ıstılahında آنس olguyu mücerret olarak görmenin ötesinde, olguya yakınlık duyma, ilgi duyma anlamlarını da ihtiva eder [1].

b) « خشوع ve خشية — Korkmak»: Kur'ân'da خشية kelimesi daima dünya hayatında cereyan eden olaylar hakkında kullanılır. خشوع ise mü'minler için bu dünya hayatında, kafirler veya münafıklar için âhiret hayatında meydana gelecek olaylar dolayısıyla zikredilmektedir.

c) « زوج — Eş; إمرأة — Hanım»: Kur'an karı-koca arasındaki ailevî münasebeti, maddi ve manevi bir uyum hali olarak tanımlamaktadır. İşte Kur'ân-ı Kerim, bu uyum hâlinin devam ettiği ailevi münasebette, kadını « زوج » kelimesiyle, uyumun bozulduğu ilişkilerde ise, kadını « إمرأة » kelimesiyle zikretmektedir. Meselâ karı ile koca arasında inanca dayalı bir ayrılığın söz konusu olduğu durumlarda Kur'ân-ı Kerim « إمرأة » kelimesini kullanmaktadır. Sözgelimi **Hz. Nuh**, **Hz. Lût** ve **Firavun**'un karısından bahsederken sürekli « إمرأة» kelimesi kullanılmaktadır[2]. **Hz. Adem** ile **Hz. Havvâ** arasındaki ilişkide ise **Hz. Havvâ**, « زوج » kelimesi ile ifade edilmektedir [3]. Aynen bunun gibi **Hz. Zekeriyya**, bir çocuk sahibi olmak için Allah'a niyâz ederken, karısının kısır olduğundan söz etmektedir. Ve bu anlatım içinde « زوج » kelimesini değil, « إمرأة» kelimesini kullanmıştır [4]. Çünkü kendisiyle karısı arasında normal bir ailevi ilişki söz konusu değildir. Ancak daha sonra Kur'an âyetlerinde **Hz. Zekeriyya**'ya, bir oğlan çocuğu olarak **Hz. Yahya**'nın verildiği zikredilmiş ve aynı âyet içinde **Hz. Zekeriyya**'nın hanımı için

---

(1) (28) Kasas, 29; (20) Tâhâ, 10; (27) Neml, 7; (4) Nisâ, 6
(2) (66) Tahrim, 10-11; (11) Hûd, 81
(3) (2) Bakara 35; (7) A'raf, 19; (20) Tâhâ, 117; (33) Ahzâb, 37
(4) (19) Meryem, 5; (3) Âl-i İmrân, 40

« زوج » kelimesi kullanılmıştır [1]. Çünkü ilâhî kudret tarafından **Hz. Zekeriyya**'nın hanımının kısırlık hâli giderilmiş, **Hz. Zekeriyya** ile hanımı arasında normal ailevi münasebet hali teessüs etmiştir [2].

Âişe Abdurrahman'ın tümevarım metodundan neyi kasdettiğini yukardaki örneklerden anlamış olduk. Kur'ân'da yer alan kelimelerin anlamları, edebî bir çalışma ile yine Kur'ân'dan çıkarılacak, daha sonra bu veriler ışığında ayetler yorumlanmaya çalışılacaktır.

Şimdi de **Âişe Abdurrahman**'ın Kur'ân'ı tefsir ederken tümevarım metodunu kullanmasıyla ilgili örnekler vermek istiyoruz.

1. Örnek: Âişe Abdurrahman'ın « واو القسم — Yemin Vâvı» ile başlayan kısa surelerle ilgili görüşüdür. **Âişe Abdurrahman**'a göre Allah Teâlâ, bu sûrelerde somut veya bilinen varlıklara, ya da olaylara yemin ederek daha sonra soyut olan bir olayı anlatmaktadır. Çoğunlukla da yemin edilen somut olaylarla daha sonra anlatılmak istenen soyut olay arasında zihni bir bağlantı kurulabilmektedir [3]. Misal olarak Âdiyât sûresini verebiliriz. Sûrenin başında atların savaş anındaki durumları ve bir savaş sahnesi tasvir edilmiştir. Surenin sonunda ise insana korku veren bir kıyâmet sahnesi tasvir edilmektedir[4].

Âişe Abdurrahman, yukarda zikrettiğimiz kanaatiyle, tartışmalı olan bir konuya daha ışık tutmaya çalışmıştır. Bilindiği gibi Nâziât sûresinin başındaki ilk beş âyetin anlamı ile ilgili olarak müfessirler, görüş birliğine varamamışlardır. Burada Nâziât Sûresinin konumuzla ilgili görülen ilk ondört âyetinin tercemesini vermek istiyo-

(1) (21) Enbiya, 90
(2) Bu konuda daha fazla örnek için bkz. *el-I'câzü'l-Beyânî*, s. 215-237
(3) *el-I'câzü'l-Beyânî*, s. 248; *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 25, 124-125
(4) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 109, 119, 124-125

ruz:

1. Andolsun söküp çıkaranlara, 2. Hemen çekip alanlara, 3. Yüzüp gidenlere, 4. Yarışıp geçenlere, 5. Derken işi düzenleyenlere, 6. O gün deprem sarsar. 7. Ardından başka bir deprem gelir. 8. O gün bazı yürekler çarpar. 9. Gözleri (korkudan) aşağı kayar. 10. *"Biz yine eski hâlimize döndürülecek miyiz?"* diyorlar, 11. *"Biz çürümüş kemikler olduktan sonra ha?"* 12. *"Öyle ise bu, ziyanlı bir dönüştür!"* dediler. 13. O (olay zor değil) bir tek haykırıştır. 14. Daha sonra onlar hemen uyanık olurlar.

Görüldüğü gibi sûrenin bu bölümünde işlenen ana tema, Kıyâmet olaylarıdır. Ancak sûrenin başında Rabbimizin yemin ederek anlattığı olay ya da varlıklarla ilgili çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yaygın kanaat, bu ilk beş âyette Allah'ın melekler üzerine yemin ettiğidir [1]. İşte **Âişe Abdurrahman**, bu noktada farklı düşünmektedir. Ona göre Allah'ın soyut olan kıyâmet olaylarını anlatmak, insanları bu olayların gerçekleşeceği hususunda ikna etmek için yine soyut olan meleklere yemin etmesi düşünülemez. Zihinlerde Kıyamet olaylarını ve Kıyamet sahnesini canlandırmak için somut ve benzer bir olaya ihtiyaç vardır. **Âişe Abdurrahman** bu noktadan hareketle, Nâziat suresinin ilk beş âyetinde Allah'ın yemin ettiği varlıkların, *"atlar"* olduğunu iddia etmektedir. Kur'ân'ın indiği dönemde, Kıyamet gibi korku veren bir olayı anlatmak için bir savaş halinin tasvir edilmesi en uygun yoldu. Çünkü insanlar sürekli kanlı ve korkunç savaşlarla içiçe yaşamaktaydılar. Atlar ise o dönemde ister savaş hali isterse barış hali olsun gücün, atılganlığın, galibiyetin simgesiydiler [2].

(1) Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, XV. 27-32

(2) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 80, 124-125, 130

Nâziât Sûresi'nin ilk beş âyetinde yemin edilen varlıkların atlar olduğu yolunda zayıf bir rivayet tefsir kitaplarında mevcuttur [1]. **Âişe Abdurrahman** da bu rivayeti tercih etmiştir. Onun bu rivayeti tercih etmesinde yukarda zikrettiğimiz görüşü etkili olmuştur.

Âişe Abdurrahman, vâvu'l-kasemle başlayan sûrelerde kasemin, edebî anlatımın gereği olarak kullanıldığı, dolayısıyla bir yemin anlamı taşımadığı iddiasındadır[2].

Âişe Abdurrahman, geçmiş âlimleri, sürekli olarak Kur'ân'da yemin edilen varlıkların büyüklüğüyle ve yüceliğiyle uğraştıklarından dolayı eleştirmektedir. Ona göre bu yöndeki eğilim, kasemle başlayan surelerdeki edebî anlatımın gözden kaçmasına neden olmuştur [3]. **Abdulhamid el-Ferâhî** de Kur'ân'daki yeminleri konu edindiği eserinde, **Âişe Abdurrahman**'ın konu ile ilgili görüşlerine benzer tespitler yapmaktadır [4]. O da müfessirlerin, yemin edilen varlıkların şan ve şerefiyle ilgilendiklerinden Kur'ân'ın bu anlatım üslûbunu yakalayamadıklarını ifade etmektedir [5]. Görüşmelerimiz sırasında **Âişe Abdurrahman**'a **el-Ferâhî**'nin eserinden bahsettik. Ancak o, ne **Abdülhâmid el-Ferâhî** isimli bir zatın ismini, ne de eserini hiç duymadığını ifade etmiştir.

2. Örnek: لا (Lâ-i nâfiye)'nin قسم — yemin etmek» fiili ile yapılan yeminin başına gelmesiyle ilgilidir. Kur'an âyetlerini incelediğimizde « لا أقسم » kalıbının yal-

(1) Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1977, IV. 212

(2) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 25

(3) *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 244, 247, 252; *et-Tefsiru'l-Beyânî*; II. 99, 101, 135

(4) Abdülhamid el-Ferâhî, *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, Matbaat-ı Ahmediyye, Hindistan 1329, s. 34-46

(5) a.g.e., s. 10-11, 34

nızca Allah Teâlâ için kullanıldığına şahit oluyoruz [1]. Bu ifadenin dikkat çeken diğer bir hususiyeti de şudur: أقسم — yemin ederim» fiili kullanılırken, bu yeminin başına Arapçada *"hayır"* anlamına gelen bir لا —Lâ-i nâfiye gelmektedir. Bir yemin ifadesinin olumsuz harf taşıması ise anlaşılmasını güçleştirmektedir. Nitekim sözkonusu ibârenin ne anlama geldiği hususunda âlimler görüş birliğine varamamıştır [2].

Âişe Abdurrahman, « لا أقسم » ibaresini, « نفي الحاجة إلي القسم — yemin etmeye ihtiyaç duyulmaması» şeklinde anlamaktadır [3]. Yani Allah yaratıcı olmak, sonsuz kudret ve kuvvet sahibi olmak vasıflarından dolayı yemin etmeye ihtiyaç duymamaktadır. Onun söylediği ve dilediği herşey olmaktadır. **Âişe Abdurrahman** bu görüşünü desteklemek için « لا أقسم » kalıbının Kur'ân'daki kullanılış biçimine dikkat çekmektedir. Yazar'a göre, Kur'ân'da bu âyetin yer aldığı âyetlerden iki önemli sonuç çıkmaktadır. Birincisi « قسم » fiili, başında « لا » bulunmaksızın Allah için hiç kullanılmamıştır. İkincisi de « لا أقسم » kalıbı, Allah'ın dışında hiçbir varlık için kullanılmamıştır[4].

Muhammed Abduh da konuyla ilgili olarak şu yorumu getirmiştir: « لا أقسم » kalıbından sonra anlatılan hadiseler ve olaylar o kadar kesindir ki, yemin etmeye bile gerek yoktur [5].

3. Örnek: Kur'ân-ı Kerim'de yer alan *"el-Hurûfu'l-*

---

(1) (56) Vâkıa, 75; (69) Hâkka, 38; (70) Meâric, 40; (75) Kıyâme, 1-2; (81) Tekvîr, 15; (84) İnşikâk, 16; (90) Beled 1.

(2) Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Taberî, a.g.e., XIV. 172-176

(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 285 ; *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 165-166

(4) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 283

(5) Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Cüz'ü Amme)*, el-Matbaatü'l-Emîriyye,1322, s. 29

Mukattaa" [1] ile ilgilidir [2]. **Âişe Abdurrahman** *"el-Hurûfu'l-Mukattaa"* ile başlayan sûrelerin nüzül sırasına göre incelendiğinde bazı ortak noktalarının ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Yazar'ın ifadeleri şu şekildedir:

"Metodumuz, öncelikle "el-Hurûfu'l-Mukattaa" ile başlayan bütün sûreleri, tam bir tümevarım yöntemiyle incelemeye dayanır. Bu incelemede sözkonusu sûreler, nüzül sırasına göre ele alınacaktır. Ben, bu sûrelerle ilgili eser te'lif eden kimseler içinde bu yöntemi benimseyen birini görmedim. Halbuki bu metod bizi, Hurûf-u Mukattaa ile başlayan sûrelerle ilgili olarak ortak bir kanaate götürebilir. Bu ortak kanaat, el-Hurûfu'l-Mukattaa'yı takip eden âyetlerin incelenmesi ve onların el-Hurûfu'l-Mukattaa ile başlamasını gerektiren durumun anlaşılması ile ortaya çıkar. Yine asr-ı saadette İslâm dinine yapılan çağrının gelişimi ve müşriklere meydan okuyan âyetlerin durumu göz önünde bulundurulmalıdır" [3].

Âişe Abdurrahman'a göre, Hurûf-u Mukattaa ile başlayan bütün sûrelerde, Kur'ân'ın Allah'tan indirildiği vurgulanırken, Kur'ân'la mücâdele edenler susturulmaktadır. Çünkü bu sûrelerin çoğu müşriklerin İslâm'a karşı amansız mücâdele verdikleri dönemlerde vahyedilmiştir. Bu yüzden de müşriklere karşı doğrudan veya dolaylı ola-

---

(1) Kur'an-ı Kerim'deki yirmidokuz sûre, bir harften veya birkaç harfin birleşmesinden meydana gelen ve Arapça'da bir anlamı bulunmayan kalıplarla başlamaktadır. Bu kalıplara kesikli harfler anlamına gelen "el-Hurûfu'l-Mukattaa" denir. Bkz. İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1983, s. 134

(2) Dr. Abdülmaksud Câfer'e göre "el-Hurûfu'l-Mukattaa" konusunda yapılmış çağdaş çalışmaların en önemlisi Âişe Abdurrahman'ın konu ile ilgili çalışmasıdır. Bkz. Abdulmaksud Câfer, *el-Fevâtihu'l-Hecâiyye ve I'câzü'l-Kur'ân*, Dâru't-Tabâat ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, Kâhire 1992, s. 57

(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 160

rak meydan okuyan âyetleri ihtiva etmektedirler [1]. Bu sûrelerin başındaki el-Hurûfu'l-Mukattaa ise, Kur'ân'ın müşriklerle yaptığı mücadelenin dozunu bir kat daha artırmıştır. Öyle ki müşrikler, kendi dillerinde kullandıkları harflerin benzerini getirmek bir tarafa, onları anlamaktan dahi aciz kalmışlardır [2]. Müşriklerin, Kur'an ile mücadele edemeyeceklerini anlayınca, bundan vazgeçerek şiddete başvurduklarını görüyoruz.

Âişe Abdurrahman'ın ilk dönem İslâm âlimlerinin görüşleri doğrultusunda *"el-Hurûfu'l-Mukattaa"*ya anlam vermekten kaçındığını müşahede etmekteyiz [3].

4. Örnek: Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyette yer alan « أراد — istedi» kelimesinin, kullanılış şekliyle ilgili **Âişe Abdurrahman**'ın görüşüdür. Kur'ân-ı Kerim'de « أراد » kelimesi yüzkırk yerde geçmekte, kelimenin kullanıldığı âyetler incelendiğinde dikkat çekici bir husus göze çarpmaktadır. « أراد » kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de daima fiil olarak kullanılmıştır. Kelimenin sıfat, masdar, isim olarak kullanıldığı bir âyet bulunmamaktadır. Yine « أراد » kelimesinin kullanıldığı fiil kipleri, mâzi (geçmiş zaman) ve muzâri (şimdiki-gelecek zaman)'dir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'de « أراد » kelimesinin sürekli fiil olarak kullanılmasından hareket ederek kelâmî bir problemin çözümüne katkıda bulunmaya çalışmaktadır [4]. Yazar, insanın tam bir hürriyete sa-

(1) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 179-180 Ayrıca daha fazla bilgi için bkz. a.g.e., s. 160-180

(2) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II.42

(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 157

(4) Kelâm ekolleri arasında Yaratıcı'nın ve kulun iradesi ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cebriyye ekolü, insanın hürriyetini inkar ederek, kulun Allah'ın takdir ettiği şeyleri yapmaktan başka bir rolünün olmadığı inancındadır. Mutezile, bunun tam tersine kulun, mutlak hürriyet içerisinde eylemlerini kendisinin yaptığı kanaatindedir. İnsanın eylemlerine hiçbir müdahele sözkonusu değildir. Böy-

hip olduğunu vurgulamakta [1], mezheplerin konu ile ilgili görüşlerini tenkit etmektedir [2]. Hatta Ehl-i Sünnet içerisindeki Eş'ariyye mezhebinin, bu konuda tamamen cebrî düşünceyi benimsediğini iddia etmektedir [3]. Böylece kulun hürriyeti ve sorumluluğu ortadan kalkmış, bütünüyle İslâm aleminde kulun sorumluluğunu ortadan kaldıran bu görüş hakim olmuştur [4]. Tabii ki İslâm alemindeki genel eğilimin cebrî anlayışa kaymasında bazı faktörler rol oynamıştır. Siyasî ve sosyal hâdiselerde suç ve suçlular aranmaz olmuş, müslümanlar tam teslimiyet içerisinde, olan her şeye boyun eğmişlerdir [5].

Âişe Abdurrahman'ın *"irâde"* ile ilgili görüşlerini incelediğimizde, onun insânî hürriyeti ve sorumluluğu ön plana çıkardığını görmekteyiz. Öyle ki, Kur'ân-ı Kerim'de « أراد » kelimesinin yer aldığı yüzkırk âyetin elli tanesinde Allah Teâlâ'nın iradesi, kalan doksanında ise kulun iradesi vurgulanmaktadır [6]. Bununla birlikte sözkonusu

---

lece yaptıklarından sorumludur. Eş'ariyye mezhebi ise Cebriyye ile Mutezile arasında bir orta yol bulmak istemiştir. Allah Teâlâ'nın mutlak irâde, kudret ve ilmi karşısında kulun da sorumlu olduğunu vurgulamak için "kesb" nazariyesini ortaya koymuştur. Ancak bu kesbin izahını yapamadığı gibi insanın fiillerini yaratanın da Allah Teâlâ olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü gibi Eş'ariyye mezhebi de sorunu çözememiştir. Mâturidiyye mezhebi de Eş'arîler gibi bir orta yol bularak, problemi Allah Teâlâ'nın sıfatları ve bu sıfatların kulların iradesi ile ilişkisi açısından ele almıştır. Bu mezhebe göre eylemi yapan insandır. İnsanın elinde ihtiyar (seçim imkanı) anlamına gelen irade ile kudret yani yapabilme gücü vardır. Bu kudretin kaynağı ise Allah'tır. İnsanın fiili, kulun irâde ve kudretine bağlı olarak yaratılır. (Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 330-333

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 125
(2) a.g.e., s. 126-127
(3) a.g.e., s. 127
(4) a.g.e., s. 128-129
(5) a.g.e., s. 129, 141
(6) a.g.e., s. 134

âyetlerde ilâhî irâde-insanî irâde ayrımı yapılmaksızın *"irâde"* kelimesi daima eylem bildirmektedir [1]. Sonuç olarak insan hürdür, âyetlerde zikredildiği gibi eylemlerinin bizatihî faili durumundadır.

Âişe Abdurrahman, İlâhî İrâde'nin vurgulandığı ve Cebriyye'nin kanaatini doğrular gibi görünen birtakım âyetlerde Allah'ın mutlak gücünün ve kudretinin gündeme getirildiğini ifade etmektedir. Pratikte cereyan eden olaylar ise, tamamen Allah Teâlâ'nın koyduğu kurallar çerçevesinde ve insanın iradesi dahilinde meydana gelmektedir [2].

Âişe Abdurrahman'a göre de kulun iradesi kesbidir[3]. Ancak Yazar, bu iradenin, yalın bir düşünce, niyyet veya potansiyel güç olmanın ötesinde eylem özelliği taşıdığını belirterek sözkonusu kelâmî meseleye ışık tutmaya çalışmaktadır.

Yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, **Âişe Abdurrahman**, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ederken tümevarım metodunu başarıyla uygulamıştır. Aynı kelime, aynı kavram ve aynı konu ile ilgili âyetlerin bütünlük içinde ele alınarak bir sonuca ulaşılması anlayışının Kur'an tefsirinde düşülen hataları en aza indirebileceğini; hatta bu metodun Kur'an tefsiri ile ilgili zaman zaman çatışma derecesine varan görüş ayrılıklarını azaltabileceğini düşünmekteyiz. Bu ifadelerden tek tip Kur'an yorumunu mümkün gördüğümüz sonucu çıkarılmamalı; görüş ayrılıkları bir dereceye kadar normal karşılanmalıdır. Ancak Kur'ân'ı tefsir ederken, sadece parçacı yaklaşımlardan kaynaklanan ihtilafların ve anlaşmazlıkların, azımsanacak oranda olmadığı unutulmamalıdır.

---

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 134
(2) a.g.e., s. 142-143
(3) a.g.e., s. 147

2. "Kur'ân-ı Kerim Tefsir Edilirken İnsan Tabiatının Göz Önünde Bulundurulması"

Âişe Abdurrahman'ın özellikle deneme üslûbuyla kaleme aldığı eserlerinde *"insan"* olgusu üzerinde önemle durduğunu görmekteyiz. Yazar, insan ve insânî meselelerin Kur'ânî bakış açısına göre ele alınmasından yanadır. Çünkü insanlığın bugünkü problemleri ancak bu şekilde çözülebilecektir. Onun *«el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân — Kur'an ve 'İnsan'ın Meseleleri»* [1] adlı eserinin özellikle ilk bölümü incelendiğinde Yazar'ın bu konuya çok önem verdiği somut bir şekilde görülecektir.

Âişe Abdurrahman, *"insan"*ı olduğu gibi görmenin zaruretine inanmaktadır. Takva sahibi müslümanın meleklere benzeyeceği yolundaki geleneksel kanaati eleştirmektedir. Çünkü bu kanaat, gerçeklerle çatışmakla kalmamış, aynı zamanda müslümanları tedirginliğe ve ümitsizliğe sevketmiştir. Kur'ân'ın bakış açısıyla insan, melek ya da şeytan değildir. Kur'ân-ı Kerim'de insanın olumlu ve olumsuz yönleri, çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Kur'ân-ı Kerim, pratik hayatta görülen *"insan"ı* anlatmaktadır. Dolayısıyla müslümanın meleklere benzemesi hem imkansızdır, hem de gerekli değildir [2].

Kur'ân'da sürekli olarak dünya nimetlerinin geçici olduğu vurgulanmakta, dünyaya gereğinden fazla değer vermenin kötü sonuçlarından bahsedilmektedir [3]. Çünkü insan, kolaylıkla Yaratıcısını unutabilir ve herşeyi bu dünya hayatından ibaret zannedebilir. İşte insan, sahip olduğu bu olumsuz özelliği sebebiyle, Kur'ân'ın söz konu-

---

(1) Birinci bölümde Âişe Abdurrahman'ın Kur'an tefsiriyle ilgili eserleri tanıtılırken, bu eser hakkında bilgi verilmiştir.

(2) *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 43

(3) *el-Kur'ân ve Kadaya'l-İnsân*, s. 85

su uyarılarına ihtiyaç duymaktadır [1].

Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'de dünya hayatı övülmemektedir. Çünkü insan, zaten dünya hayatına düşkündür ve bu konuda herhangi bir yönlendirmeye ihtiyacı yoktur [2].

Kur'ân-ı Kerim, insan hürriyetine azami derecede önem vermektedir. Allah Teâlâ insanı hür olarak yaratmıştır. İnsan tabiatı da hürriyet konusunda çok duyarlıdır.

Kur'ân-ı Kerim'in vahyedildiği dönemde kölelik müessesesi mevcuttu. Köleleştirme ve köle ticareti, toplum tarafından meşru görülen ticaret sektörüydü. Sık sık meydana gelen savaşlarda esir edilen insanların köleleştirilmesi de bu sektörün canlı kalmasını sağlıyordu. İşte Kur'ân-ı Kerim savaş esirleri ile ilgili olarak getirdiği hükümle, kölelik müessesesinin ortadan kalkması için en önemli adımı atmıştır [3]. Muhammed sûresinin dördüncü âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

"(Savaşta) inkar edenlerle karşılaştığınızda boyunlarını vurun. Onları mağlup edip, sindirince de bağı sıkıca bağlayın (onları esir alın). Bundan sonra savaşın fiilen sona ermesi için (onları) ya iyilikle (serbest bırakır) veya fidye (karşılığı serbest bırakırsınız.)..."

Yukardaki âyetten de anlaşılacağı üzere savaş esirleri konusunda iki çeşit uygulama mümkündür. Birincisi, savaş neticesinde esir alınan insanlar karşılıksız olarak serbest bırakılırlar. İkincisi de, savaş esirleri fidye karşılığı serbest bırakılırlar. Görüldüğü gibi Kur'an, müslümanlara, savaş esirlerini köleleştirme yetkisi vermemek-

(1) *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 91
(2) *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 91
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 85

tedir [1].

Kur'ân-ı Kerim, toplumda zaten var olan kölelerin hürleştirilmeleri için de başka bir çözüm yolu getirmektedir. Şöyle ki, Kur'ân-ı Kerim'de, *"köle âzâd etmek"* bazı suçların cezası olarak tespit edilmiştir [2]. Hatta bir köleyi hürleştirmenin Allah Teâlâ yanında çok kıymete geçeceği vurgulanarak [3], bizatihi *"köle âzâd etmek"* ibadet kapsamına alınmıştır. Böylece Kur'ân-ı Kerim, gerek savaş esirleri konusundaki tavrıyla, gerekse kölelerle ilgili beyanlarıyla, toplumdaki kölelik müessesesinin kalkmasını hedeflemiştir [4].

Âişe Abdurrahman, Kur'ân'ın bu açık ifadelerine rağmen köleliğin ortadan kaldırılamayışı üzerinde durmaktadır. Yazar'a göre, Emevîlerle birlikte ortaya çıkan birtakım sosyal olaylar nedeniyle kölelik müessesesi toplumda varlığını devam ettirmiştir. Ancak Yazar, bu olaylar hakkında bilgi vermemektedir [5].

Âişe Abdurrahman, insan aklının da Kur'ân-ı Kerim'e göre hür bırakıldığını iddia etmektedir. Yazar bu konuda şu âyeti delil getirmektedir: Kehf Sûresi'nin 54. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

İnsan, varlıkların en cedelcisidir."

Yukardaki âyette zikri geçen *"insan"* kelimesi, insan cinsini temsil etmektedir. Yani, dini, ırkı, kimliği ne

(1) a.g.e., s. 86

(2) Bu suçlar şunlardır: a) Yeminin yerine getirilmemesi (5) Mâide, 89; b)Hata ile adam öldürmek (4) Nisa, 92; c) Zıhar (58) Mücâdele, 3 Zıhar: Araplar arasındaki bir âdetti. Bir koca eşine "sen bana anamın sırtı gibisin" deyince kadın boş olmaz, fakat kocası tarafından terk edilmiş sayılırdı.

(3) (90) Beled, 13

(4) *el-Kur'an ve Kadâya'l-İnsan*, s. 87-88, 385-388 *et-Tefsîru'l-Beyânî* I. 186

(5) *el-Kur'an ve Kadâya'l-İnsan*, s. 91, 386, 388

olursa olsun insanoğlu mücâdele etmeye ve tartışmaya tutkundur. Hemen her insan tarafından da bu tezin doğruluğu tecrübe edilmektedir. Hatta irâde gücü olan, anlayan, düşünen, tercih eden *"insan"* için, mücâdele etme ve tartışma zorunludur [1]. Nitekim Kur'an, aklın kullanımı konusunda herhangi bir sınırlama getirmemiş, yalnızca aklın yanlış kullanıldığı durumlarda onu ikna etme yoluna gitmiştir [2]. **Hz. İbrâhim**, Allah Teâlâ'nın ölüleri dirilttiğini yakından müşâhede etmek istediğinde Allah Teâlâ ona kızmamış; aksine **Hz. İbrâhim**'in bu isteğini yerine getirmiştir [3].

Âişe Abdurrahman'ın yukarda zikrettiğimiz görüşleri sayesinde onunla ilgili bir gerçeği daha tespit etmiş oluyoruz. O, Kur'ân'ı tefsir ederken insan tabiatını daima göz önünde bulundurmuştur. Hiç şüphesiz ki bu konuda, Kur'ân'da tasvir edilen insanla pratik hayatta var olan *"insan"* arasında bir çelişki olamayacağından hareket etmektedir. Ayrıca Yazar, Kur'an âyetlerini yorumladığı deneme türü eserlerinde, insan tabiatını tasvir eden âyetleri yorumlamaya öncelik vermiştir. Çünkü Yazar'a göre insanla ilgili sorunları çözebilmek için insanı tanımak gerekmektedir.

3. "Kur'ân-ı Kerim Tefsir Edilirken Yararlanılan Kaynakların Tenkit Süzgecinden Geçirilmesi"

Âişe Abdurrahman'ın tenkitçiliği, ilmî kişiliğinin en önemli yönlerinden birisidir. Bir münekkit olarak Âişe Abdurrahman, eserlerinde Kur'an tefsiriyle ilgili bazı görüşleri, Hz. Peygamber'in hayatını anlatan bir kısım eserleri, Arap dili ve edebiyatının çağımızdaki durumunu ko-

(1) a.g.e., s. 117
(2) *el-Kur'an ve Kadâya'l-İnsan*, s. 113, 116, 121
(3) (2) Bakara, 260

nu edinen bazı ilim adamlarını ve müslümanların geleneksel kültür anlayışlarına dayalı çelişkileri tenkit etmektedir [1].

Yazar'ın Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ile ilgili tenkitlerini ikinci bölümün ikinci kısmında ayrıntılı olarak, ele alacağız. Burada ise sadece, onun münekkitlik yönünü tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca bazı ilim adamları, **Âişe Abdurrahman**'ın eleştirilerini aşırı bulmuş ve onu tenkit etmişlerdir. Bu başlık altında **Âişe Abdurrahman**'ı eleştirenlere de yer vereceğiz.

Âişe Abdurrahman Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ederken gerek klasik tefsir kitaplarından, gerekse çağdaş tefsir çalışmalarından oldukça yararlanmıştır. Yazar, bu kaynaklardan bilgi naklederken kabul etmediği görüşleri de eleştirmektedir [2]. Zaten Yazar, kaynak eserlerde yer alan bilgilerin, Kur'an metni ışığında değerlendirilmesi ve eleştirilmesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir [3].

---

(1) Âişe Abdurrahman'a göre Siyer-i Nebî ile ilgili eser te'lif eden âlimlerden bir kısmı tarihî bilgileri göz ardı ederek Hz. Peygamber'i insan üstü bir varlık gibi göstermişlerdir. buna karşı müsteşrikler de İslâm'a karşı olumsuz şartlandıklarından Hz. Peygamber'in hayatını kin ve nefret hisleriyle dolu olarak kaleme almışlardır. Bkz. *Terâcümü Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve*, s. 128-129, 192, 294, 317-318, 582-584, 1004-1009

Âişe Abdurrahman kitâbî Arapçaya karşı ammî (yöresel) Arapçayı savunan, Arap harfleri yerine Lâtin harflerinin geçmesini teklif eden batılıları ve bazı Arap aydınlarını tenkit etmektedir. Bkz. *Lügatünâ ve'l-Hayât*, s. 97-98, 101, 107, 108, 175

Âişe Abdurrahman daha önce de üzerinde durduğumuz gibi müslümanların Cebriyeci kader anlayışını ve kadının İslâm toplumlarındaki pasif konumunu eleştirmektedir. Bkz. *Terâcümü Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve*, s. 455; *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 128-129, 141

(2) Bkz. *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 41, 74, 85, 100, 136; II. 77, 88, 136, 161, 170

(3) a.g.e., II. 8. Biz de klâsik kaynaklarımızın eleştirel bir gözle değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Âişe Abdurrahman'a göre dil âlimlerinden ve müfessirlerden bazıları Arap Dili'ni esas alarak Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmışlardır. Böylece Kur'an âyetleri, Arapçadaki sarf, nahiv ve belâgat kaidelerine uygun hale getirilip yorumlanmış; i'rab kurallarını doğrulamak pahasına Kur'ân'ın edebî güzelliği göz ardı edilmiştir. Oysa ki, Kur'ân'ın her zaman için dilbilgisi kurallarına uyması gerekmemektedir [1]. Yazar'ın bu konudaki görüşlerini şu ifadeleri özetlemektedir:

"Ben dün savunduğum şu görüşü bugün de savunuyorum: En Yüce Beyan (Kur'an)'ın nahivcilerin kurallarına arzedilmesi doğru değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim asıldır, ölçüdür..." [2].

Âişe Abdurrahman, tarihî süreç içinde Kur'an tefsirinin siyasî otoritelerden ve mezhep kavgalarından olumsuz yönde etkilendiği kanaatindedir [3]. Yine ona göre, Arap asıllı olmayan müfessirler, Arap dilinin mantığını yakalayamadıklarından Kur'an tefsirine, Kur'an âyetleriyle ilgisi olmayan yorumlar dâhil etmişlerdir [4].

Âişe Abdurrahman, tarihî gerçekliği olmayan haberlerin kaynaklarımızda yer almasını da eleştirmektedir[5]. Yazar bu konuda Duhâ Sûresi'nin nüzül sebebi ile ilgili olarak bazı tefsir kitaplarında zikredilen bir rivayet üzerinde durmaktadır. Bu rivayet şudur:

Duhâ Sûresi vahyedilmeden önce bir süre vahiy kesilmişti. Müşrikler vahyin kesintiye uğramasını öne sürerek Hz. Peygamber ile istihzâ ediyorlardı. Bunun üzerine Duhâ Sûresi nâzil oldu ve Yüce Allah'ın, Hz. Peygam-

(1) *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I. 83; II. 27, 29-30, 56
(2) a.g.e., II. 56
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 301
(4) a.g.e., s. 301
(5) *Terâcümü Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve*, s. 898, 948-949, 1036-1037

ber'in yanında olduğu, onu terketmediği vurgulandı [1].

Vahyin kesintiye uğramasının nedeni olarak bir haber nakledilmektedir. Bu haberde Hz. Peygamber'in evinde, torunları **Hz. Hasan** ve **Hz. Hüseyin**'e ait bir köpek yavrusunun varlığından bahsedilmektedir. Sözkonusu habere göre, **Hz. Cebrâil**, bu köpek yavrusu sebebiyle Hz. Peygamber'e vahiy indirmemişti. Rivâyete göre köpek yavrusu necisti; **Cebrâil** onun bulunduğu yere ilâhî mesajı getiremezdi [2].

Âişe Abdurrahman bu rivayetteki bir tutarsızlığa dikkat çekmektedir. Duhâ Sûresi Mekke'de, Hicret'ten çok önce nâzil olmasına karşılık, **Hz. Hasan** ve **Hz. Hüseyin** Medine'de Hicret'in üçüncü veya dördüncü senesinde doğmuşlardır. Dolayısıyla **Hz. Hasan** ve **Hz. Hüseyin**'in Duhâ Sûresi'nin nüzül sebebi olarak gösterilen bir olayda yer almaları târihen mümkün değildir [3].

Âişe Abdurrahman, yukardaki eleştirisini zikrederken bir hata yapmıştır. Yazar, sözkonusu rivayeti **Râzî** (ö: 604/1207)'nin ve **Ebû Hayyân** (ö: 745/1344)'ın zikrettiğini belirtmektedir [4]. Oysa **Ebû Hayyan** ayrıntılara girmeksizin rivayete atıfta bulunmaktadır [5]. **Râzî**'nin naklettiği rivayetin aksine **Ebû Hayyan**'ın rivayetinde **Hz. Hasan** ve **Hz. Hüseyin**'in zikri geçmemekte; Mekke'de cereyan ettiği ileri sürülen bir olayda, o dönemde henüz doğmamış olan **Hz. Hasan** ve **Hz. Hüseyin** konu edilmemektedir. Bu durumda **Ebû Hayyan**'ın rivayeti, **Âişe Abdurrahman**'ın eleştirisini temellendirdiği ta-

(1) (93) Duhâ, 3

(2) Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, XXXI. 210-211

(3) *et-Tefsiru'l-Beyânî*, I. 35-36

(4) a.g.e., s. 35

(5) Ebû Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VIII. 481

rihsel gerçeklerle tenkit edilemez.

Küçük bir köpek yavrusunun vahyin kesilmesine neden olması da, bu konudaki rivayetlerin Duhâ Sûresi'nin nüzül sebebi olarak gösterilmesi de bizce yanlıştır. Çünkü sözkonusu rivayetler, birtakım teknik sorunları [1] taşımasının ötesinde akıl ve mantıkla da bağdaşmamaktadır.

Bazı ilim adamları **Âişe Abdurrahman**'ın yukarda zikredilen eleştirilerini aşırı bulmuşlardır [2]. Bunlardan biri olan **Yahya Mahmûd Ali el-Cündi**, **Âişe Abdurrahman**'ı tenkit etmek gayesiyle bir makale kaleme almıştır [3]. Bu makalede, **Âişe Abdurrahman**'ın Mesâilü İbni'l-Ezrak [4] ismiyle bilinen eser üzerine yaptığı çalışmayı [5] konu edinmiştir. **El-Cündî**'ye göre, **Âişe Abdurrahman** bu çalışmasında, **Süyûtî**'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* [6] adlı eserini tahrife uğramakla itham etmektedir [7].

Âişe Abdurrahman bu çalışmasında *Mesâil*'de bulunan şiirleri, dil ve belâgat yönünden incelemiştir. Yazar, aynı zamanda *Mesâil*'in zikredildiği kaynaklardaki bilgileri de karşılaştırmıştır. Yazar, bu karşılaştırmayı

(1) İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, IX. 727

(2) Fadl Hasan Abbas-Sinâ Fadl Abbas, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman 1991, s. 136, 139, 142 ; Yahyâ Mahmud Ali el-Cündî, *"Vakafât Maa'd-Dûktûra Binti'ş-Şâti"*, Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye, Matbaatü'l-Emâme, Zekâzik 1991, II. sayı, s. 234-285; İffet Şerkâvî, a.g.e., s. 340; İbrahim eş-Şerîf, a.g.e., s. 607

(3) Yahya Mahmud Ali el-Cündî, a.g.e., el-Cündî Mısır'ın Zekâzık şehrinde bulunan Arap Dili Fakültesi öğretim üyelerindendir.

(4) bkz. s. 46, 3 nolu dipnot.

(5) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*. Bu eserin ikinci bölümü Mesâil ile ilgili yapılan çalışmadan oluşmaktadır.

(6) Süyûtî'nin bu eseri, "Mesâil"in yer aldığı kaynaklardan biridir.

(7) Yahya Mahmûd Ali el-Cündî, a.g.e., s. 233-234, 284-285

yaparken el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân'ın çok eski tarihli matbu bir nüshasını kullanmış ve bu nüshadaki bazı yanlışları tespit etmiştir [1].

Âişe Abdurrahman Süyûtî'yi eleştirmediği gibi onun *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin tahrif edildiğini de iddia etmemektedir. Yazar sadece elinde bulunan nüshadaki yanlışları gündeme getirmiştir. Kendisi ile yaptığımız mülâkatlarda da bu hususu özellikle ifade etmiştir. Bu nedenle **el-Cündî**'nin **Âişe Abdurrahman**'a yönelttiği bu eleştiriye katılmıyoruz.

El-Cündî'nin, makâlesinde üzerinde durduğu bir husus daha vardır. O da **Âişe Abdurrahman**'ın kullandığı *"el-İtkân"* nüshasıyla ilgilidir. Bu nüsha, Hicrî 1278 tarihinde Kâhire'de basılmıştır [2]. Sözkonusu nüsha oldukça eski olmanın ötesinde, **Âişe Abdurrahman**'ın ifadelerine göre çok yıpranmış bir durumdadır [3]. **El-Cündî**, **Âişe Abdurrahman**'ı *"el-İtkân"*ın yeni ve tahkikli baskılarını [4] bırakarak bu eski nüshayı kullanması nedeniyle de tenkit etmektedir [5]. **El-Cündî**'yi bu eleştirisinde haklı görmekteyiz.

Âişe Abdurrahman, kullandığı nüshanın bazı özellikleri olduğunu ifade etmektedir [6]. Ancak Yazar çalışmasında kullandığı nüshayla, *el-İtkân*'ın diğer baskıları arasında bir karşılaştırma yapsaydı belki de bu yöndeki eleştirilere muhatap olmazdı.

---

(1) Bu yanlışlar genel olarak şiirlerdeki kelimelerle ilgilidir. Bazı kelimelerde harfler yanlış yazılmış ya da fazladan harf ilave edilmiştir. Konumuzla ilgisi olmadığı için üzerinde durmak istemiyoruz. Örneğin bkz. *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 331, 352, 421.

(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, s. 307. Biz bu nüshaya ulaşamadık.

(3) a.g.e., s. 296

(4) Yahya Mahmud Ali el-Cündî, a.g.e., s. 229, 235

(5) a.g.e., s. 234-235

(6) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, s. 295-296

Kanaatimizce **Âişe Abdurrahman**, geçmiş âlimleri eleştirirken de bir hataya düşmüştür. Yazar, Duhâ Sûresi'nin dokuzuncu âyetini tefsir ederken, müfessirlerin « قهر — Galip geldi» kelimesine verdikleri anlamları ya da sözkonusu kelimeyle ilgili yaptıkları yorumları tenkit etmekte, ancak « قهر » kelimesinin anlamını açıkça ortaya koyamamaktadır[1].

Âişe Abdurrahman geçmiş âlimleri tenkit ederken onlara olan bağlılığını da dile getirmekten geri durmamaktadır[2]. O, dinî ilimlere emeği geçmiş bütün âlimleri övmektedir. Buna karşılık dinî ilimlerde *"tecdid"* (yenileşme) hareketinin olmayışından yakınmakta, *"taklid"*i eleştirmektedir[3].

Böylece **Âişe Abdurrahman**'ın tenkitçi yönünü ortaya koymuş oluyoruz. Bundan sonraki kısımda da çeşitli başlıklar altında Yazar'ın Kur'an tefsiriyle ilgili tespit ettiği sorunları inceleyeceğiz. Bu sorunlar, Yazar'ın bu sorunlarla ilgili yaptığı eleştiriler ışığında ele alınacaktır.

(1) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 52
(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, s. 12
(3) a.g.e., s. 135

B) Âişe Abdurrahman'a Göre Kur'ân-ı Kerim Tefsirinin Sorunları

1. "Kur'ân'ı Anlama" ile "Kur'ân'ı Tefsir Etme"nin Birbirine Karıştırılması.

Âişe Abdurrahman, ihtisaslaşmaya ve uzmanlaşmaya büyük önem vermektedir. Yazar'a göre bugün ilmin bütün alanlarında uzmanlaşmaya yönelmek, ilerlemenin kaçınılmaz şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim gelişmiş devletler, bilimsel anlamda *"ihtisas"*a önem verdiklerinden büyük hamleler gerçekleştirmişlerdir [1].

Yazar'a göre, kişinin dinî ilimlerde söz sahibi olabilmesi için alanında mütehassıs olması gerekmektedir. Ancak, ihtisaslaşma, dinî ilimlerle, toplumun yalnızca bir kesiminin ilgilenmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Geçmiş tecrübeler göstermektedir ki, *"din"*in bazı çevrelerin inhisârında olduğu dönemlerde İslâm ümmeti çok acı çek-

(1) Daha fazla bilgi için bkz. *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân,* s. 347-352

miştir [1].

Âişe Abdurrahman'ın tefsir anlayışı içerisinde *"Kur'ân'ı anlama"* olgusu ile *"Kur'ân'ı Tefsir Etme"* olgusu birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaktadır. *"Kur'ân'ı anlama"*ya çalışmak her insanın en tabii hakkı olmanın[2] ötesinde her müslümanın görevidir [3]. *"Kur'ân'ı anlama"*ya hak kazanmak için kişinin dinî ilimlere ve Arapçaya vâkıf olması da gerekmemektedir [4]. Nitekim Kur'ân okulları, bu ümmetin ilk eğitim müesseseleri olmuştur. Çoğunluğu bilgisiz ve ümmî olan insanlara bu müesseselerde Kur'ân eğitimi verilmiştir. Bu eğitim de, İslâm Ümmeti'nin bilgi dağarcığının temelini oluşturmuştur.

Kur'ân'ı tefsir etmek ve Kur'an âyetlerinden hareketle topluma mesaj vermek ise mütehassısların görevidir. Bu konuda, uzmanların dışında hiç kimse yetkili değildir [5].

Âişe Abdurrahman *"Kur'ân'ı anlama"* ile *"Kur'ân'ı tefsir etme"* arasındaki farkı ortaya koymak için bazı benzetmelere gitmektedir. Meselâ bir devletin kanunlarını herkes okuma ve anlama hakkına sahiptir. Ancak bu kanunların yorumlanması ve halka anlatılması yalnızca hukukçuların sorumluluğu altındadır. Aynen bunun gibi herkesin "Kur'ân'ı anlama hakkına sahip olmasına karşılık onu yalnızca uzmanları tefsir etmelidir [6]. Yine din ilimlerinde uzman bir kişiye, fen bilimleriyle ilgili bazı kitapları okuduğu için tıp, fizik, ziraat v.s. alanlarda konuşma yetkisi verilmemektedir. Aynı duyarlılık içinde Kur'ân'ı okuduğunu ve anladığını iddia eden bir dokto-

(1) a.g.e., s. 113
(2) a.g.e., s. 316 ; *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 96
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 316
(4) a.g.e., s. 316 ; Krş. M.Sid, a.g.e., s. 345
(5) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 96
(6) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 317-318

run, fizikçinin ya da ziraatçinin Kur'ân'ı tefsir etmesi normal karşılanmamalıdır [1].

Âişe Abdurrahman, Kur'ân'ı anlayan her müslümanın, onu tefsir edebileceği kanaatine sahip olan bazı aydınları eleştirmektedir [2].

Âişe Abdurrahman, yaptığımız görüşmeler sırasında bazı basın-yayın organlarını, ihtisas sahibi olmayan kişiler tarafından yapılmış âyet yorumlarına yer vermeleri nedeniyle ciddi şekilde eleştirmiştir. Yazar'a göre, bu türlü bir tefsir hareketi, görünüşte halkı aydınlatmak gayesiyle yapılmakta olsa dahi, yarardan çok zarar getirmekte, yanlış anlamalara neden olmaktadır [3].

2. Gayb İle İlgili Konuların Yorumlanması:

Âişe Abdurrahman, Kur'an tefsirinde, Kur'ân'ın üzerinde durmadığı konularla ilgili yorum yapılmasını doğru bulmamaktadır. Yazar'ın şu ifadesi bu hususdaki kanaatini açıkça ortaya koymaktadır:

« و لا نقف عند ما لم يتعلق القر ان بذ كره — Kur'ân'ın zikretmediği şey üzerinde durmayız» [4].

Yazar'a göre *"gayb"*, insan idrakinin dışında olduğuna göre, kişi bilgi düzeyi ne olursa olsun gayb ile ilgili yorum yapmaya yetkili değildir. Zâten Kur'ân-ı Kerim insana yeterli gaybî bilgiyi vermiştir. Bu durumda Kur'ân'ın üzerinde durmadığı hususların ve Kur'ân'ın vermek istediği mesajla ilgisi olmayan ayrıntıların, tefsi-

(1) a.g.e., s. 348
(2) a.g.e., s. 325, 333-334. Âişe Abdurrahman'ın tenkit ettiği şahıslardan biri Kâhire Üniversitesi profesörlerinden Osman Emin, diğeri bir şâir olan Nızar Kabbânî'dir.
(3) Aynı sorunun ülkemiz için de geçerli olduğu kanaatindeyiz.
(4) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 85

re konu edilmesi bir anlam taşımamaktadır [1].

Âişe Abdurrahman yukarda da ifade edildiği gibi, gayb konusunda Kur'ân'ın verdiği bilgiyi yeterli görmektedir. Yazar, bazen de, genel anlamda *"Din"*in gayb ile ilgili konularda kaynak olduğunu ifade etmektedir [2]. Meselâ Yazar, Hz. Peygamber'in tevâtürle gelen haberlere dayalı bütün mûcizelerinin doğruluğuna inanmaktadır[3]. Ancak Yazar, Hz. Peygamber'in vilâdetini anlatırken, Hz. Peygamber'in doğumunda gerçekleştiği ileri sürülen haberlere [4] yer vermemiştir [5].

Âişe Abdurrahman, müfessirleri gayb ile ilgili meselelerde yorum yapmaları nedeniyle tenkit etmektedir. Konuyu daha iyi ortaya koyabilmek için bu tenkitlerden bazı örnekler vermek istiyoruz:

1. Örnek: Kur'an'da zikredilen **Hz Âdem** kıssasıyla ilgilidir. Yazar'a göre Kur'ân'ın **Hz. Âdem** kıssasıyla ilgili verdiği bilgilerin dışındaki bütün te'vil ve yorumlar gereksizdir [6]. Meselâ **Hz. Âdem**'in kovulmadan önce Cennet'te ne kadar durduğu tartışılmıştır. Yazar, bu tartışmayı, Kur'ân'ın vermek istediği mesaja aykırı bulmaktadır [7].

Bakara Sûresinin 31. âyetindeki « وعلم آدم الأسماء كلها — Bütün isimleri Âdem'e öğretti» ibaresindeki « الأسماء —

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 33, 202-203, 351. Daha fazla bilgi için bkz. a.g.e., s. 433-446

(2) a.g.e., s. 371

(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 56

(4) Mesela bkz. M. Hamidullah, *Resulullah Muhammed* (Çev. Sâlih Tuğ), İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 22-25

(5) Âişe Abdurrahman, *Maa'l-Mustafâ*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1992, s. 26-32

(6) *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 64; *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsan*, s. 31-32

(7) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 64

İsimler» kelimesi hakkında Taberî ve Zemahşerî farklı görüşler beyan etmişlerdir [1]. Onların bu gereksiz tartışmaya katılmalarının nedeni *"Allah, Âdem'e neyin isimlerini öğretti?"* sorusuna cevap aramalarıdır [2]. **Âişe Abdurrahman**, bu konuda **Muhammed Abduh**'un görüşüne [3] katılarak sözkonusu ibâreyi, *"Allah Teâlâ, Âdem'e yaşadığı müddetçe öğrenme gücü verdi"* şeklinde anlamaktadır [4].

Âişe Abdurrahman, **Hz. Âdem** kıssasıyla ilgili olarak İslâm âleminde yaygın olan yanlış bir kanaati de gündeme getirmektedir [5]. Müslümanlar arasında **Hz. Âdem** ve **Hz. Havva**'nın Cennet'ten kovulmasına neden olan olayda, önce **Hz. Havva**'nın Şeytan'a uyduğu, sonra da **Hz. Âdem**'i kandırdığı inancı vardır. Oysa ki Kur'an âyetleri, en önce Şeytan'a uyarak Allah Teâlâ'ya isyan edenin **Hz. Âdem** olduğunu bildirmektedir. [6]

Âişe Abdurrahman, **Hz. Âdem** kıssasındaki kanaatini Kur'ân'daki bütün kıssalara teşmil etmektedir. Yazar'a göre Kur'ân'daki bütün kıssalarla ilgili yegâne doğru bilgi kaynağı, Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'an'ı tefsir eden kişiye düşen ise bu bilgiyle yetinmektir [7].

2. Örnek: « فأراه الاية الكبري — Ona en büyük mûcizeyi gösterdi» [8] âyetinin tefsiriyle ilgilidir. Müfessirler **Hz. Musa**'ya verilen bu en büyük mûcizenin ne olduğu hususunda görüş birliğine varamamışlardır [9]. **Âişe**

(1) et-Taberî, a.g.e., I.215-217; ez-Zemahşerî, a.g.e., I. 272
(2) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 46-50
(3) M. Reşid Rıza, a.g.e., I. 262
(4) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 47-48
(5) a.g.e., s. 43-44
(6) (20) Tâhâ, 115, 120, 121
(7) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II. 143-145
(8) (79) Nâziât, 20
(9) Âişe Abdurrahman bu ihtilaflar için iki kaynak göstermektedir. Bkz. ez-Zemahşerî, a.g.e., IV. 214; Ebû Hayyan, a.g.e., VIII. 414

Abdurrahman'a göre, madem ki Kur'ân-ı Kerim'de **Hz. Musa**'ya verilen mûcizeler içinde en büyüğünün ne olduğu açıkça belirtilmemiştir, o halde bu en büyük mûcizenin keyfiyeti gaybtır; üzerinde yorum yapılmamalıdır [1].

3. Örnek: « وجاء ربك والملك صفا صفا * وجئ يومئذ بجهنم —Melekler dizili olduğu halde Rabbin geldiği zaman ve Cehennem de getirildiği zaman...» [2] âyetlerinin tefsiriyle ilgilidir. Bu âyetlerde bir Kıyâmet sahnesi tasvir edilmektedir. Âyetlerde yer alan, Kıyamet gününde *"Cenâb-ı Hakk'ın gelmesi"* ve *"Cehennem'in getirilmesi"* konularında ayrıntılı bilgiler verilmiş, yorumlar yapılmıştır [3]. Oysa ki, Kur'ân-ı Kerim'de bu olayların nasıl gerçekleşeceği bildirilmemektedir.

Yazar'a göre, soyut bir varlık olan Cehennem, Kur'ân-ı Kerim'in anlatım üslûbu içinde canlı bir varlık gibi anlatılmış [4] ve bu şekilde sözkonusu Kıyâmet sahnesi insanın algı düzeyine indirgenmiştir.

4. Örnek: « فإذاهم بالساهرة — Hemen onlar uyanıklık alanındadırlar.» [5] âyetinin anlamıyla ilgilidir. Bu âyette de bir Kıyâmet sahnesi tasvir edilmektedir. Âyet, kendisinden önceki âyetlerle birlikte mütâlâ edildiğinde şöyle anlaşılmaktadır:

İnsanlar, Kıyâmet günü birden diriltilecekler ve bir alanda toplanacaklardır. Bu toplanma yeri ile ilgili Kur'ân'da ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Ancak müfessirler, sözkonusu âyette yer alan ve *"Kıyâmet günü insanların toplanacağı yer"* anlamını ihtiva eden « الساهرة » kelimesini tefsir ederken teferruatlı bilgiler vermişlerdir[6].

(1) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 145
(2) (89) Fecr 22-23
(3) et-Taberî, a.g.e., XV. 185-188
(4) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II. 157
(5) (79) Nâzîât, 14
(6) Bkz. ez-Zemahşerî, a.g.e., IV. 213; Ebû Hayyan, a.g.e., VIII. 413

Oysa, Kıyâmet'te gerçekleşecek olan *"Haşr"* (Dirilme) ve *"Haşr"*ın mekanı tamamıyla gayb alanına girdiği için bu konuda yorum yapmak doğru değildir [1].

5. Örnek: Kalem Sûresi'nde zikredilen bir kıssa ile ilgilidir [2]. Bu Kıssa'da bir bahçenin sahibi olan kişiler konu edilmektedir. Bu bahçenin sahipleri, Allah'ı anmayı unuttukları ve fakirlerin haklarını vermekten kaçındıkları için Cenâb-ı Hakk tarafından cezaya maruz bırakılmışlardır. Bu ceza, bahçelerinin kullanılamaz hale getirilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. İlgili âyetler incelendiğinde, gerçekleşen bu olayın ne zamanı, ne mekanı ne de kişileri ile ilgili bir ipucuna rastlamanın mümkün olmadığı görülecektir [3]. Zaten Kur'ân'da geçen diğer kıssalarda olduğu gibi bu kıssada da gaye, tarihî bilgi vermek değil ; insanlara öğüt vermek, onlara dinin temel unsurlarını hatırlatmaktır [4]. Ancak bazı müfessirler anılan Kıssa'nın bilinmeyen ve bilinmesi gerekmeyen yönleri ile ilgili yorumlar yapmışlar, teferruatlı bilgiler vermişlerdir [5].

6. Örnek: Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarıyla ilgilidir. **Âişe Abdurrahman**'a göre Yüce Allah'ın kendisini bildirmek üzere kullandığı sıfatların dışında başka kelimeler kullanmak doğru değildir [6]. Sözgelimi Cenâb-ı Hakk'tan bahsederken *"Yüce Mimar"*, *"Büyük Mühendis"* gibi ifadeler kullanmak yanlıştır. Ayrıca *"mimarlık* ve *"mühendislik"* çalışılarak kazanılan (kesbedilen) meslekler olduğu için Cenâb-ı Hakk'ın vasıfları olamazlar. Çünkü Yüce Allah, çalışarak kazanmaktan münezzeh-

(1) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 140-141
(2) (68) Kalem, 17-34
(3) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II. 64
(4) a.g.e., II. 64-65; Ayrıca bkz. İdris Şengül, a.g.e., s. 335-338
(5) a.g.e., II. 63-65. Âişe abdurrahman'ın bu müfessirleri tenkid ederken gösterdiği kaynaklar ise şunlardır: et-Taberî, a.g.e., XIV. 29-34 er-Râzî, a.g.e., XXX. 87-90 ; Ebû Hayyan, a.g.e., VIII. 306
(6) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 324-325

tir[1].

Âişe Abdurrahman ile yaptığımız mülakatlarda, gayb konusundaki yaklaşımına açıklık getirmek için şu görüşünü dile getirmiştir. Dinin bütün yönlerinin ve Kur'ân-ı Kerim'deki bütün esasların hikmetini kavrayamayız. Meselâ akşam namazının farzının üç rekat oluşu bizim için gaybdır. Bu hususta gayb alanına girip yorum yapmak yerine, bunu Cenâb-ı Hakk'ın koyduğu bir kural olarak kabullenmek en doğru davranıştır.

3. Kur'an Tefsirinde "İsrâiliyyat"ın Kullanılması.

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'an tefsirinin önündeki sorunlardan biri de *"İsrâiliyyât"* [2]tır. İsrailî haberler, müslümanlar arasında Hicret ile birlikte yayılmaya başlamıştır. Yahûdî iken müslüman olan Sahâbîler, Tevrat'ta yer alan tarihî bilgileri, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek için kullanmışlardır[3]. Ayrıca müslümanların yahudilerle karşı karşıya kalmaları, onlarla mücadele etmeleri, karşılıklı bilgi akışına neden olmuştur[4].

Tefsir kitapları incelendiğinde, İsrâilî haberlerin, Ashâb-ı Kirâm'dan bazılarının ismi kullanılarak rivayet edildiği görülmektedir. Zamanla bu rivayetler, müslümanların Kur'an anlayışına etki etmiş, Kur'an tefsirinin bir parçası haline dönüşmüştür[5]. Ancak İslâm Tarihi'nin hemen her döneminde ortaya çıkan bir kısım âlim-

(1) a.g.e., s. 407
(2) Diğer dinlerden ve özellikle de Yahûdî-Hıristiyan kaynaklarından gelen bilgiler için tefsir literatüründe kullanılan ortak bir ıstılahtır.
(3) a.g.e., s. 296-297
(4) a.g.e., s. 296
(5) a.g.e., s. 299

ler de, İsrâilî rivayetlere ve yanlış yorumlara karşı mücadele yolunu benimsemişlerdir [1].

Âişe Abdurrahman'a göre, Tevrat ve İncil'de yer alan ve Kur'ân'a aykırı olmayan bilgiler dahi Kur'ân-ı Kerim tefsir edilirken kullanılmamalıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, mesajının insanlara ulaşması için gerekli olan bilgiyi ihtiva etmektedir. Eğer ilave bilgi gerekli olsa idi mutlaka Kur'an insanoğluna bu bilgiyi de sunardı [2].

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim tefsirinde "İsrâiliyyat"ın kullanılmasını tehlikeli bulmaktadır. Yazar'ın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

وما كان باالأمس بدعة منكرة ؛ يمكن أن يصير مع الزمن أشبه باالعقيدة

— Dün çirkin bir bid'at olarak görülen şey, zamanla inanç esası haline dönüşebilir» [3].

Âişe Abdurrahman'ın bu konuyla ilgili kanaatini ortaya koyan iki örnek vermek istiyoruz:

1. Örnek: Hûd suresinde zikredilen bazı kıssalarla ilgilidir. Bu sûre'de Nuh, Âd, Semûd ve Medyen kavimlerinin kıssaları anlatılmaktadır. Bu kıssaların anlatıldığı bağlam içinde şu âyet dikkat çekmektedir:

"Bütün bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberleridir. Daha önce ne sen, ne de kavmin bunları biliyordunuz. O halde sabret, sonuç (Allah'tan) sakınanlarındır"[4].

Yukardaki âyetten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in ve kavminin sözkonusu kıssalarla ilgili yegane bilgi kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. O halde bu kıssalarla ilgili olarak Tefsir kitaplarında yer alan ayrıntılı bilgile-

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*,, s. 307
(2) a.g.e., s. 299-300; krş. M. Sid, a.g.e., s. 342
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 295
(4) (11) Hûd, 49

rin[1] kaynağı nedir? **Âişe Abdurrahman**, tefsir kitaplarında yer alan ve ne aklın ne de tarihin kabul ettiği bu haberlerin *"İsrâiliyyât"*a dayandığını iddia etmektedir [2].

2. Örnek: « ويل لكل همزة لمزة — (İnsanları) diliyle çekiştiren, kaş ve gözüyle işaretler yapıp alay eden her fesad kişinin vay haline!» [3] âyetinin tefsiriyle ilgilidir. Âyette geçen « ويل » kelimesinin Cehennem'deki bir vadinin ismi olduğu yolundaki yorum tefsir literatüründe yer almıştır [4]. **Âişe Abdurrahman**'a göre kınama anlamı ifade eden « ويل » kelimesi hakkındaki bu mesnetsiz yorum, büyük bir ihtimalle Yahudi kaynaklarından gelmektedir [5].

4. Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Sorunlar:

Âişe Abdurrahman, Kur'an tefsirinde karşılaşılan sorunlardan bir kısmının Arap dili ve edebiyatı ile ilgili olduğu kanaatindedir. Yazar, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, Arapça'nın ruhuna vakıf olmayan müfessirlerin Kur'an tefsirinde olumsuz rol oynadıkları inancını taşımaktadır [6]. **Âişe Abdurrahman**'ın tefsir anlayışına göre Arap dili ve edebiyatına vukûfiyet, bir müfessirde bulunması gereken özelliklerin başında gelmektedir [7].

(1) Âişe Abdurrahman'ın işâret ettiği bu bilgiler için bkz. et-Taberî, a.g.e., VII. 35-38; er-Râzî, a.g.e., XVII. 232

(2) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II. 146

(3) (104) Hümeze, 1

(4) Mesela bkz. et-Taberî, a.g.e., XV. 291; İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, V. 521; Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV. 468 ; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1994, V. 497

(5) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, II. 168

(6) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 301

(7) a.g.e., s. 303

Âişe Abdurrahman, diğer taraftan da Arap dili ve edebiyatında söz sahibi olan bazı dil âlimlerini eleştirmektedir. Yazar'a göre bu âlimler, Kur'ân'da yer alan kelimeleri ve cümleleri sürekli olarak dilbilgisi kurallarının dar kalıpları içine hapsederek Kur'ân'ın edebî anlatım gücünü zâyi etmişlerdir [1].

İslâmiyet, Arap olmayan toplumlar arasında yayılmaya başlayınca Arapça'nın bozulmadan korunabilmesi için bütün gayretler seferber edilmiştir [2]. Çünkü Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve tefsir edilmesi buna bağlıydı. Yazar Kur'ân-ı Kerim'i « كتاب العربية الأكبر — Arapça'nın en büyük kitabı» şeklinde vasıflandırarak, Kur'ân-ı Kerim ile Arapça arasındaki yakın ilişkinin boyutunu dile getirmiştir [3].

Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân'ın dil özellikleriyle ilgili olarak ortaya çıkan teorik tartışmaları ele almakta ve değerlendirmeler yapmaktadır. Yazar'ın bu konudaki değerlendirmelerini, örnekler vererek incelemek istiyoruz.

1. Örnek: Kur'ân-ı Kerim ile Arap dili arasındaki ilişkinin tespitiyle ilgilidir. **Âişe Abdurrahman**, Kur'ân'daki hiçbir kelimenin Arapça'da aynı anlamı taşısa dahi başka bir kelime kullanılarak tam anlamıyla ifade edilemeyeceği kanaatindedir [4]. Yazar bu konuda hemen hemen aynı ifadeleri zikreden **Hattâbî** (ö:388/ 998)' nin görüşünü [5] kabul etmektedir.

---

(1) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 83, II. 27, 29-30, 56

(2) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 304

(3) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 13. Aslında ilk defa Kur'ân-ı Kerim için bu ifadeyi kullanan Emin el-Hûlî'dir. Bkz. Emin el-Hûlî, a.g.e., V. 365

(4) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 103

(5) el-Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân), Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991, s. 29

Ancak **Âişe Abdurrahman** bir konuda **Hattâbî**'den farklı düşünmektedir. Yazar, **Hattâbî**'nin Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ibâreleri dilcilerin tespit ettiği normları esas alarak anlamaya çalışmasını [1] doğru bulmamaktadır [2] Yazar'a göre, Kur'ân-ı Kerim Arapça grameri için ölçüdür; Arapça gramer kuralları, Kur'ân-ı Kerim'i anlamada kesin bir ölçü değildir [3].

Bize göre hem **Hattâbî**, hem de **Âişe Abdurrahman** iddialarında haklıdırlar. **Hattâbî**, Kur'ân'ın i'câzı[4]nın ve yüceliğinin açığa çıkması için bir ölçünün zorunlu olduğu noktasından hareket etmektedir. Arap dili mikyas kabul edildiğinde Kur'ân-ı Kerim'in beşer kelâmına benzemediği açığa çıkmaktadır. Eğer böyle bir mikyas kabul edilmeseydi Kur'ân-ı Kerim anlaşılamayan bir kitap olarak kalacaktı. Görüldüğü gibi **Hattâbî** meseleyi farklı bir alanda tartışmaktadır. **Âişe Abdurrahman** ise Kur'an âyetlerinin her zaman için dilbilgisi kurallarına uyma zorunluluğu bulunmadığı tezinden yola çıkarak Arapça dilbilgisi kurallarını Kur'an âyetleri için kesin bir ölçü kabul etmemektedir. Arapça gramer kitaplarının Kur'ân'ın nüzülünden çok sonra te'lif edilmeye başlandığı[5] göz önünde bulundurulacak olursa **Âişe Abdurrahman**'ın da haklı olduğu ortaya çıkar. Üstelik Arapça gramer kâidelerinin şekillenmesinde en önemli kaynak Kur'ân-ı Kerim'in kendisi olmuştur [6].

---

(1) a.g.e., s. 29-33

(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 103

(3) a.g.e., s. 103

(4) Kur'ân-ı Kerim'in insanüstü bir anlatım gücüne sahip olması, beşerin onun benzerini getirememesi gibi konular "Kur'ân-ı Kerim'in İ'câzı" başlığı altında incelenir. Daha fazla bilgi için bkz. İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 162-168

(5) İbrahim Abdullah Rafîde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, ed-Dâru'l-Cemâhîriyye li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, Bingazi 1990, I. 57-58

(6) İbrahim Abdullah Rafîde, a.g.e., I. 38, 41

2. Örnek: Kur'ân-ı Kerim'in i'câzının [1] anlaşılması ile ilgilidir. **Âişe Abdurrahman**, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzıyla ilgili en önemli eserlerden birinin müellifi olan **el-Bâkıllânî** (ö: 403/1012)'yi *"Kur'ân'ın i'câzının anlaşılması"* hususunda eleştirmektedir. **Bâkıllânî**'ye göre Kur'ân'ın ilk muhataplarının tamamı Kur'ân'ın i'câzını anlamamışlardı. Çünkü onların hepsi *"fasîh"* [2] değillerdi. Oysa ki Kur'ân'ın i'câzını kavrayabilmenin asgarî şartı fasâhattır [3]. Hatta el-Bâkıllânî, fasih olmayan Arapları, Kur'ân'ın i'cazını anlama noktasında, Arap olmayan ve Arapça'yı bilmeyen insanlarla eşit görmektedir [4]. Âişe Abdurrahman ise Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Kur'ân'a muhatap olan tüm Arapların fasîh olduğu görüşündedir [5]. Onlar, bu özellikleri nedeniyle Kur'ân-ı Ke-

---

(1) Bkz. 95. sayfadaki 4 nolu dipnot.

(2) Tefsir literatüründe özellikle Kur'ân-ı Kerim'in i'cazı konusunda "Fesâhat" ve "Belâgat" kavramları çok kullanılmaktadır. Bu iki kavram bir sözün, bir kelamın edebî olması ve arzu edilen mânâları muhataba güzel bir üslup içinde aktarması anlamlarına gelmektedir. Sözkonusu kavramlar, *Lisânü'l-Arab*'da eşanlamlı kavramlar olarak tarif edilmektedirler. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1990, II. 544; VIII. 420. Ancak bu iki kavram arasında bazı anlam farklılıklarının bulunduğu da iddia edilmiştir. "Fasâhat" bir sözün açıklığını ve doğrudan anlatımını göstermektedir. "Belâgat" ise "fasâhat" kavramının taşıdığı anlamları taşımakla beraber sözün etkili üslubunu ve söylendiği ortama uygunluğunu ifade etmektedir. Bkz. Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vâdıha*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul-tarihsiz, s. 5-10. Yani "Belâğat" daha özel, "Faşâhat" ise daha genel anlamlar ihtiva etmektedir. Her "Belîğ", "Fasîh"tir; ama her "Fasîh", "Belîğ" değildir. Bütün bunların yanında sözkonusu kavramlara, farklı yaklaşımlar sonucu değişik anlamlar da yüklenmiştir. Nitekim Bâkıllânî ile Âişe Abdurrahman arasında yukarda zikrettiğimiz görüş ayrılığına bu farklı yaklaşımların sebep olduğu kanaatindeyiz. Bkz. *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 43-45

(3) el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîn, Kâhire 1993, s. 41-42, 119

(4) a.g.e., s. 119

(5) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 44

rim'in i'cazını kavrayabilmişlerdi.

Yazar'a göre Bâkillânî, *"fasâhat"* ile *"belâğat"* [1] kavramlarını birbirine karıştırdığı için yanlış bir sonuca varmıştır [2]. O dönemde yaşayan Arapların tamamı belîğ değildi. Çünkü belîğ olabilmek, ya belli birikimi ve kabiliyeti ya da özel bir eğitimi gerektirmektedir. Şüphesiz ki belîğ olan Araplar diğerlerine kıyasla Kur'ân-ı Kerim'i daha iyi anlayabiliyorlardı [3]. Ancak kabul edilmesi gereken bir gerçek vardır ki, o da, o dönemde yaşayan Arapların tamamının Kur'ân'ın i'cazını anlayabildiğidir. Yazar bu görüşünü, şu tarihî bilgiyi kullanarak doğrulamaya çalışmaktadır:

Kur'ân'ın vahyedildiği süreç içerisinde Mekke'nin ileri gelenleri, Mekke'ye gelen Arapların Kur'ân-ı Kerim'i dinlemelerine engel oluyorlardı. Bu engelleme çabasında, insanlar arasında ayrım yapılmıyordu. Kültürlü ve bilgili Arapların Kur'an ile tanışması engellendiği gibi, en ücrâ köylerden gelen, okuma-yazma bilmeyen Arapların da Kur'ân-ı Kerim'i dinlemesi engelleniyordu. Çünkü Mekke müşrikleri tecrübelerine dayanarak biliyorlardı ki, Kur'ân-ı Kerim'i dinleyen hemen her Arap, onun insanüstü anlatım gücünü hissederek etkileniyordu [4].

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'in i'cazı (eşsizliği) [5] konusunda **Hattabî**'yi de eleştirmektedir. **Hattabî** Kur'ân'ın i'cazında derecelenmeyi öngörmektedir. Yani **Hattâbî**'ye göre kimi âyetler yüksek dereceli, kimisi orta kimisi de düşük dereceli bir *"i'caz"*a sahiptir[6]. **Âişe Abdurrahman** ise Kur'ân-ı Kerim'in bütün

(1) Bu kavramlar için bkz. 96. sayfadaki 2 nolu dipnot.
(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 44
(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 44-45
(4) a.g.e., s. 46
(5) Bkz. 95. sayfadaki 4 nolu dipnot.
(6) Hattâbî, a.g.e., s. 26

âyetlerinin en yüksek *"i'caz"*a ve eşsiz edebî özelliklere sahip olduğu kanaatini taşımaktadır [1].

3. Örnek: Kur'ân-ı Kerim'in *"tehaddî"* (meydan okuma)[2]'si ile ilgilidir. **Âişe Abdurrahman**'a göre Kur'ân-ı Kerim, nâzil olduğu dönemde yaşayan Araplara meydan okumuştur. O dönemden sonraki zamanlar için bu meydan okuma devam etmemektedir[3]. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in Arap olmayan insanlara ve Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki Arapça'yı bilmeyen Araplara meydan okuması bir anlam taşımamaktadır. Kur'ân'ın meydan okuması karşısında ilk dönem Araplarının âciz kalması ise kesin bir bilgidir. İşte Kur'ân-ı Kerim'in bu kesin bilgiye dayalı i'cazı (eşsizliği) Kıyamet'e kadar devam edecektir[4].

Âişe Abdurrahman *"tehaddî"* konusunda benzer ifadeleri kullanan[5] **Abdülkâhir Cürcanî** (ö: 471/ 1078)' nin görüşünü kabul etmektedir. Bâkıllânî'nin bu konudaki kesin kanaatini tespit etmek ise mümkün görünmemektedir[6]. Çünkü **el-Bâkıllânî**, zaman zaman yalnızca Kur'ân'ın vahyedildiği dönemdeki Arapların onun meydan okumasına muhatap olduğunu belirtirken[7], bazen de

(1) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 102-103

(2) Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetler insanlara ve cinlere hitap ederek Kur'an-ı Kerim'e benzer bir kitap getiremeyeceklerini vurgulamaktadır. Hatta bu âyetler içerisinde, Kur'an-ı Kerim'in sûrelerine benzer bir sûrenin dahi getirilemeyeceğini ifade edenler vardır. Bkz. (17) İsra, 88; (10) Yunus, 38; (11) Hûd, 13; (52) Tûr, 34; (2) Bakara, 23-24. İşte bu konu tefsir literatürüne **"Kur'an-ı Kerim'in Tehaddîsi** (meydan okuması)" ismi ile geçmiştir. Bkz. İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 160-162

(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 75

(4) a.g.e., s. 75-78

(5) Abdülkâhir Cürcânî, *er-Risâletü'ş-Şâfiiyye, (Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ani'l-Kerîm)*, a.g.e., s. 117-118

(6) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 77

(7) el-Bâkıllânî, a.g.e., s. 37-38

aksi görüşü destekleyen ifadeler kullanmıştır [1].

4. Örnek: Kur'ân-ı Kerim'in *"şiir"*e bakışıyla ilgilidir. **Âişe Abdurrahman**'a göre Kur'ân-ı Kerim, *"şiir"*i yermemiştir. Kur'ân-ı Kerim, müşriklerin Kur'ân'ı şiire benzetmek istemelerindeki gayeye işaret etmektedir[2]. Zira müşrikler, Kur'ân'ın ilâhî bir kaynaktan geldiğini inkar ederek, Kur'ân'ı şiire, Hz. Peygamber'i de şâire benzetmek istemişlerdi[3].

Âişe Abdurrahman'ın bu kanaatine katılıyoruz. Ancak Yazar'ın konu ile ilgili olarak **Bâkıllânî**'ye yönelttiği eleştirisini haklı bulmuyoruz. Yazar'a göre **Bâkıllânî**, Kur'ân-ı Kerim'in *"şiir"*i çirkin gördüğünü iddia etmektedir[4]. Oysa **Bâkıllânî**'nin konu ile ilgili görüşleri incelendiğinde, **Âişe Abdurrahman**'ın tenkidini doğrulayacak bir ifadeye rastlanmamaktadır[5]. **Bâkıllânî** Kur'an âyetlerine dayanarak, Kur'ân-ı Kerim'de şiirin yer almadığını ispat etmeye çalışmaktadır[6].

Buraya kadar zikrettiğimiz örnekler, **Âişe Abdurrahman**'ın Kur'ân-ı Kerim'in dil özellikleriyle ilgili yaklaşımına ışık tutmaktadır. Şimdi de Yazar'ın Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ederken, Arap Dili ve Edebiyatından nasıl yararlandığını örnekler vererek ortaya koymaya çalışacağız.

1. Örnek: Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin, Kıyâmet'te cereyan edecek olayları anlatış keyfiyeti ile ilgilidir. Kur'ân-ı Kerim'de bu olayların korku verici olanları zikredilirken genel olarak meçhul (edilgen) fiil kallanılmaktadır. Meselâ « إذا الشمس كورت — Güneş büzüldüğü za-

(1) a.g.e., s. 21
(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 53-54
(3) (36) Yâsin, 69-70; (37) Sâffât, 36-37; (21)Enbiya, 5; (52) Tûr, 29-31; (69) Hâkka, 38-43; (26) Şuarâ, 224-227
(4) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 53
(5) Bkz. el-Bâkıllânî, a.g.e., s.67-77
(6) a.g.e., s. 67-77

man» [1], إذا السماء انفطرت — Gök yarıldığı zaman» [2], إذا السماء انشقت — Gök yarıldığı zaman» [3] âyetlerinde bu husus açıkça görülmektedir.

Yukarda zikrettiğimiz âyetlerde bazı Kıyâmet sahneleri tasvir edilmektedir. Dikkati çeken husus ise *"Güneş"*te ve *"Gök"*te meydana gelecek dehşet verici olaylar zikredilirken, bu olayları yapan *"Fâil"* (Özne)'den hiç bahsedilmemesidir [4]. İşte Yazar sözkonusu olaylarda edilgen fiil kullanılmasının sebebini araştırmış ve şöyle bir izah getirmiştir: Kıyamette gerçekleşecek olaylar anlatılırken, bu olayların dehşetini muhataba tam olarak hissettirmek ve Kur'ân-ı Kerim'in etki gücünü artırmak için edilgen fiil kullanılmıştır. Böylece, Kur'ân-ı Kerim'i okuyan veya dinleyen insan, diğer ayrıntılardan soyutlanarak hadiselerin dehşetiyle başbaşa bırakılmıştır. Aynı zamanda bu kullanım tarzı ile hadiselerin bir anda cereyan edeceği vurgulanmıştır [5].

2. Örnek: Âişe Abdurrahman'ın, Kur'ân-ı Kerim'in çok özgün bir üslûbu olduğu yolundaki kanaatiyle ilgilidir. Yazar'a göre Kur'ân-ı Kerim'de anlamı olmayan zâid (fazladan) bir harf olmadığı gibi, onu tefsir ederken varsayılması gereken bir harf de yoktur [6].

Yazar'ın Bakara Sûresi'nin 184. âyetini tefsir ederken bu konuyla ilgili yaptığı yorumu zikretmek istiyoruz. Âyette yer alan « وعلي الذين يطيقونه فدية طعام مسكين — Oru-

(1) (81) Tekvîr, 1
(2) (82) İnfitâr, 1
(3) (84) İnşikâk, 1
(4) Aynı özelliği taşıyan diğer bazı âyetler için bkz. (54) Kamer, 1; (55) Rahman, 37; (56) Vâkıa, 4-6; (69) Hâkka, 13-14; (78) Nebe, 18-20; (99) Zelzele, 1-2
(5) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 240-243; *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I.81 ; II.154
(6) *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 183, 190, 193, 197, 202, 206, 208

ca (güç) dayananların fidye vermesi, bir yoksulu doyurması lâzımdır» ibaresi müfessirler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bazı müfessirler bu âyetin mensuh (hükmü kaldırılmış) olduğunu iddia etmişlerdir [1]. Bir kısım müfessirler ise sözkonusu âyetin mensuh olmadığını hükmünün bâki olduğunu ileri sürmüşlerdir [2].

Bazı tefsir kitaplarında yukarda zikredilen âyetteki يطيقونه —(Oruca) güç yetirirler» ibaresinin bir olumsuz harf varsayılarak anlaşılması gerektiğini îmâ eden rivayetler vardır [3]. Bu durumda sözkonusu ibare şu şekilde anlaşılmaktadır: « وعلي الذين (لا) يطيقونه فدية طعام مسكين —Oruç tutmaya gücü yetmeyenlerin fidye vermesi, bir yoksulu doyurması lazımdır.»

Âişe Abdurrahman, yukardaki ibarenin anlaşılması için bir olumsuzluk harfinin varsayılması gerektiğini kabul etmez. Çünkü Yazar'a göre âyet böyle bir takdir olmaksızın rahatlıkla anlaşılmaktadır. أطاق fiili, « إستطاع » (yapabilme) fiilinden farklı olarak *"bir şeyi güçlükle yapabilmenin en alt sınırını bildirir."* [4]. Böylece âyet, oruca güçlükle dayanabilen, oruç tuttuğu takdirde zarara uğraması muhtemel olan insanlar için bir kolaylık getirmektedir. Meselâ bu âyete göre yaşlı ve hasta olup, daha sonra tutamadığı oruçları kaza edebilme ihtimali olmayan kimseler oruç tutmazlar; fidye verirler, bir yoksu-

(1) Taberî, II. 139-140; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I. 113 ; el-Vâhidî, a.g.e., I. 275

(2) el-Bağavî, *Maâlimü't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I. 184; ez-Zemahşerî, a.g.e., I. 335

(3) el-Bağavî, a.g.e., I.184; Ebû Hayyan, a.g.e., II. 42-43 (Bu rivâyeti nakleden Ebû Hayyan sözkonusu ibarenin anlaşılması için bir olumsuzluk harfinin takdir edilmesi gerektiğini kabul etmemektedir.); İbn Atiyye, a.g.e., I. 253

(4) Râgıp el-Isfahânî de Âişe Abdurrahman'ın bu görüşüne benzer ifadeler kullanmaktadır. Bkz. er-Râgıp el-Isfahânî, *Müfradâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1992, s. 532

lu doyururlar [1].

3. Örnek: "Mecaz"ın dinî metinleri yorumlarken bir anlatım metodu olarak kullanılmasıyla ilgilidir. Çalışmalarımız sırasında Âişe Abdurrahman'ın mecâzî anlamaya dayalı bazı yaklaşımlarını tespit ettik. Onun tefsir anlayışını daha iyi anlamamıza katkıda bulunacağına inandığımız için sözkonusu görüşlerini zikretmek istiyoruz.

a) **Âişe Abdurrahman**, "sayılar"ın Kur'ân-ı Kerim'de yalnızca hukukla ilgili âyetlerde ve haber bildiren âyetlerde gerçek anlamıyla kullanıldığı kanaatindedir. Yazar'a göre bu iki grubun dışında kalan bütün âyetlerde *"sayılar"*, mecâzî bir anlama sahiptir [2]. Sözgelimi «Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır» [3] âyetinde yer alan *"bin ay"* ifadesi mecâzîdir [4]. Kadir gecesinin faziletini bildirmek gayesiyle böyle bir ifade kullanılmıştır.

b) **Âişe Abdurrahman**, **Hz. Havva**'nın **Hz. Âdem**'den yaratıldığını kabul etmemektedir. Yazar, Nisâ sûresi'nin birinci âyetine dayanarak **Hz. Âdem** ve **Hz. Havva**'nın aynı *"şey"*den yaratıldığını iddia etmektedir[5].

Yazar, konu ile ilgili hadîs-i şerife de farklı bir yaklaşım getirmektedir. Sözkonusu hadiste Hz. Peygamber erkeklere kadınlarla ilgili bir tavsiyede bulunmakta; kadınların kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedir. Hadisin devamında eğri olan kaburga kemiğini doğrultmanın mümkün olmadığı ve doğrultulmaya çalışılırsa çok kolay kırılabileceği beyan edilmektedir [6]. İşte **Âişe**

(1) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 197-198
(2) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 425
(3) (97) Kadir, 3
(4) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 425. Yazar'ın bu konuda zikrettiği diğer âyetler ise şunlardır: (9) Tevbe, 80; (31) Lokman 27
(5) a.g.e., s. 42
(6) Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul-tarihsiz, Kitâbu'l-Enbiyâ, I. bab

Abdurrahman bu hadisin mecâzî mânâlar içerdiğini, gerçek mânâsıyla anlaşılamayacağını belirtmektedir. **Âişe Abdurrahman**'a göre Hz. Peygamber bu hadîs-i şerîfinde *"kadın"*a nezâketle muamele etmenin gereğine işaret etmektedir [1].

Yazar, yukarda zikredilen yaklaşımını başka bir hadîs-i şerîf'i kullanarak desteklemeye çalışmıştır. Yazar'ın gündeme getirdiği bu hadiste Hz. Peygamber kadınları, « قوارير — Kıymetli kadehler»'e benzetmektedir[2]. Yazar'a göre Hz. Peygamber bu hadisinde de kadınları kıymetli kadehlere benzeterek, aynen birinci hadiste olduğu gibi kadınların ince ve nâzik yapılarına dikkat çekmektedir [3].

5. Tabii Bilimler Ağırlıklı Tefsir Akımı

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'an tefsirinin en büyük sorunlarından biri de tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımıdır [4]. O, Kur'an tefsiriyle ilgilenen Mısır'lı ilim adamları arasında, bu akımı en fazla eleştirenlerden biridir [5].

Âişe Abdurrahman, çağdaş bilimsel verilerle Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılabileceğini kabul etmemektedir. Bunun nedeni Yazar'a göre Kur'ân-ı Kerîm'den Hz. Peygamber'in ve Ashab-ı Kirâm'ın anlamadığı mânâları çıkarmak son derece yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber ve Ashab'ı Kur'ân-ı Kerîm'in ilk ve doğrudan muhataplarıdır [6].

---

(1) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 42-43
(2) Buhârî, a.g.e., Kitâbu'l-Edeb, 116. bab
(3) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 43
(4) Bu akımla ilgili bilgi için "Giriş" kısmına bakınız.
(5) İffet eş-Şarkâvî, a.g.e., s. 426
(6) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 96; el-*Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 279-280

Bazı çağdaş tefsirciler, modern bilimsel bulguların Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini doğruladığı noktasından hareket etmişlerdir. Bu tefsircilere göre modern bilimin Kur'ân-ı Kerîm'i doğrulaması « الإعجاز العلمي — ilmî i'caz» olarak tanımlanmalıdır [1]. **Âişe Abdurrahman** bu tanımlamaya da karşı çıkmaktadır [2].

Yazar'a göre ilim ve teknolojide gelişen batının, İslâm dünyasını etki altına almasından sonra müslümanlar arasında iki yanlış eğilim başgöstermiştir. Birinci eğilimin taraftarları modern ilimlere karşı gelmiş, tabii bilimlerdeki gelişmeleri günah saymıştır. İkinci grubu oluşturan müslümanlarsa Batı karşısında duydukları aşağılık kompleksinin de etkisiyle, modern ilimlerdeki bütün gelişmeleri Kur'ân-ı Kerim'e dayandırma çabası içine girmişlerdir [3].

Bu iki eğilimin de İslâm dünyasına zararları olmuştur. Modern bilime ve gelişmelere karşı duran müslümanlar sebebiyle din-ilim çatışması gündeme getirilmiştir. Oysa hiçbir zaman din ile ilim arasında bir karşıtlık meydana gelmemiş; çatışmalar daima, ilim adamları ile din adamları arasında olagelmiştir [4]. Bütün bilimsel gelişmeleri Kur'ân'a dayandırma çabası içindeki müslümanlar ise İslâm âlemine zaman kaybettirmişler, gelişme ve ilerleme yolundaki çabaları olumsuz yönde etkilemişlerdir. Böylece İslâm âlemi, bilim ve teknolojide ilerlemek için eğitime önem vermek yerine, çağdaş bilimsel gelişmelerle Kur'an âyetleri arasında ilgi kurmayı yeterli görmüştür[5].

Âişe Abdurrahman'a göre Kur'ân-ı Kerim'de tabiat olaylarından ve ilmî hakikatlerden bahsedilmektedir.

(1) Mûsâ el-Hatîb, a.g.e., s. 7
(2) *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 96-97
(3) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 244
(4) a.g.e., s. 211
(5) a.g.e., s. 310-311

Ancak Kur'ân-ı Kerim bu hakikatleri ayrıntıya girmeksizin anlatmaktadır. Üstelik bunlar, insanoğlunun yaşam tecrübesiyle ulaşabileceği bilgilerdir [1]. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu bilgiler, çoğunlukla da bir Yaratan'ın varlığını ispat sadedinde kullanılmıştır. Sözgelimi Kur'ân-ı Kerim, insanoğlunun doğumunu sık sık zikretmektedir [2]. Böylece kültür seviyesi en düşük insanı bile hayrete düşüren bu olay vasıtasıyla Cenab-ı Hakk'ın varlığı ispat edilmekte veya hatırlatılmaktadır.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan «ذرة — Zerre» kelimesinin atom olarak tefsir edilmesine [3] ve «علق — alak» kelimesiyle ilgili yapılan bilimsel anlatımlara karşı çıkmaktadır [4]. Bu eleştirilerini yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerle desteklemeye çalışmaktadır. Yazar'ın bu konuda en fazla eleştirisine maruz kalan şahıs ise **Mustafa Mahmud**'tur [5]. Yazar'ın Ankebût Sûresi'nin 41. âyetiyle ilgili olarak **Mustafa Mahmud**'a yönelttiği eleştiriyi zikretmek istiyoruz.

Bu âyette şöyle buyrulmaktadır:

«Allah'tan başka veliler edinenler, bir ev edinen örümceğe benzerler. Evlerin en zayıfı örümcek evidir, keşke bilselerdi.»

Mustafa Mahmud, bu âyete dayanarak Kur'ân-ı Kerim'in çağdaş bilimin ortaya koyduğu bir gerçeği ondört asır önce bildirdiğini ifade etmektedir. Modern bilime göre örümcek ailesinin evini, dişi örümcek yapmakta-

(1) a.g.e ., s 246-247
(2) (23) Mü'minûn, 13-14; (39) Zümer, 6; (40) Mü'min, 67; (76) İnsan, 2; (77) Mürselât, 20-23
(3) *et-Tefsîru'l-Beyânî*, I. 97
(4) a.g.e., II. 18-20. Diğer bazı tenkitleri için bkz. *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 245, 335-364
(5) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 322-323, 365-370 (Mustafa Mahmud için bkz. sayfa 47, 3 nolu dipnot)

dır. **Mustafa Mahmud**'a göre Kur'ân-ı Kerim bu gerçeği zikretmektedir. Yukardaki âyette yer alan « ...اتخذت بيتا... —(örümcek) ev edindi» ibaresinde bu husus açıkça müşahede edilmektedir. Âyette evi yapan örümcekten bahsedilirken özellikle müenneslik (dişilik) « ت »'si kullanılarak *"ev"*i dişi örümceğin yaptığı bildirilmiştir [1].

Âişe Abdurrahman ise **Mustafa Mahmud**'un bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Yazar'a göre sözkonusu ibarede yer alan dişilik « ت »'si Arapça'nın kendi özelliğinden kaynaklanan lügavî bir dişiliği ifade etmektedir. Zira Arapça'da bazı tekil hayvan isimleri, lügavî dişilik özelliği taşıyan bir yapı içinde zikrolunmaktadır. Bu kullanım tarzının biyolojik bir dişilik ile ilgisi yoktur [2].

(1) *el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân*, s. 359

(2) a.g.e., s. 359-360 (Mustafa Mahmud'un *"el-Kur'ân"* adlı eserinin 1993 yılında yapılan baskısına bakıldığında yukarda zikrettiğimiz görüşüne sadece işaret etmekle yetindiği müşâhade edilmektedir. Âişe Abdurrahman'ın yönelttiği eleştiriden sonra Mustafa Mahmud'un bu görüşünü açıkça ifade etmekten kaçındığı kanaatindeyiz. Bkz. Mustafa Mahmud, a.g.e., s. 251-252)

SONUÇ

Günümüz Kur'an tefsiri incelenirken üzerinde önemle durulması gereken ülkelerden biri de Mısır'dır. Çünkü Mısırlı ilim adamları, asrımızdaki tefsir çalışmalarına büyük ölçüde öncülük etmişlerdir. Bu ülke, aynı zamanda çağdaş Kur'an tefsiriyle ilgili olarak gelişen farklı akımların da merkezi durumundadır. Bu akımları üç başlık altında incelemek mümkündür.

1. Kur'ân'ın Rehberlik Yönünü Öne Çıkaran Tefsir Akımı: Bu akımın taraftarları, müslümanların hem Dünya'daki hem de Âhiret'teki konumlarını Kur'an âyetlerini tefsir ederek değerlendirmeye çalışmışlar; his ve ideoloji boyutu olan bir söylem içinde *"geri kalmış İslâm dünyası"*nın sorunlarını çözmeye yönelmişlerdir.

2. Tabii Bilimler Ağırlıklı Tefsir Akımı: Bu akımın taraftarları modern bilimsel verileri kullanarak, Kur'an âyetlerini tefsir etmeye gayret etmişlerdir.

3. Dil-Bilim Ağırlıklı Tefsir Akımı: Bu akımın müntesipleri ise, Kur'ân-ı Kerim'i herşeyden önce edebî bir

metin olarak görmüşlerdir. Onlar, Kur'ân-ı Kerim'i ilk muhataplarının anladığı şekilde anlamayı öngören bir tefsir anlayışına sahiptirler.

Mısırlı **Âişe Abdurrahman**, *"Dil-bilim ağırlıklı tefsir akımı"*nın önde gelen temsilcilerinden biridir. **Âişe Abdurrahman**, uzun yıllar Arap dünyasındaki çeşitli üniversitelerde tefsir dersleri vermiş, birçok eser kaleme almıştır. Yazar, içinde Kur'an tefsiriyle ilgili olanların da yer aldığı kırka yakın eseriyle Batı dünyasında müstakil çalışmalara konu edilmiştir.

Âişe Abdurrahman, akademisyen olmanın yanında, halkı bilinçlendirmeyi gaye edinen bir aydın hüviyeti de taşımaktadır. O, ilim hayatına atıldığı günden beri geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmiştir. İlerlemiş yaşına rağmen bugün bile bazı basın-yayın organları aracılığıyla ülkesinin ve İslâm âleminin sosyal, ekonomik, kültürel sorunlarının çözümü yönündeki düşüncelerini aktarmaya devam etmektedir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'in kendine mahsus bir *"dil"*i olduğu kanaatindedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bütün kelimeler özgün bir üslupla kullanılmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'deki hiçbir kelimenin Arapça'da aynı anlama geldiği iddia edilen başka bir kelimeyle ifade edilmesi mümkün değildir.

Âişe Abdurrahman'ın tefsir metodu, Kur'ân-ı Kerim'deki kelimeleri tümevarım metoduyla incelemeye dayanmaktadır. O, Kur'ân'daki bir kelimenin ne anlama geldiğini tespit etmek için, kelimenin Kur'ân'daki bütün kullanımlarını göz önünde bulundurmakta, daha sonra da üzerinde durduğu kelimeye anlam vermektedir.

Âişe Abdurrahman'ın ilmî kişiliğinin en belirgin yönlerinden biri tenkitçiliğidir. O, hem klasik tefsir kitap-

larına hem de Kur'ân-ı Kerim tefsiriyle ilgili çağdaş çalışmalara eleştirel bir gözle yaklaşmaktadır. Özellikle klasik kaynakları tenkide tabi tutması Arap âlemindeki bazı ilim adamları tarafından hoş karşılanmamıştır. Sözkonusu ilim adamları, **Âişe Abdurrahman**'ın geçmiş âlimleri küçük gördüğünü iddia etmişlerdir. Ancak bu ithamların haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır. Çünkü **Âişe Abdurrahman** her fırsatta Kur'an tefsirine hizmeti geçmiş bütün âlimleri övmekte, onlara olan minnetini dile getirmektedir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'in sağlıklı bir şekilde tefsir edilebilmesi için *"insan"*ı tanımanın gerekli olduğu kanaatindedir. O, insan tabiatını gözardı eden âyet yorumlarını kabul edemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'i her insanın okuma ve anlama hakkı olduğu inancındadır. Yazar, Kur'ân-ı Kerim'i her insanın anlayamayacağı yolundaki geleneksel anlayışa karşı çıkmaktadır. Ona göre, Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya çalışmak bir hak olmanın ötesinde her müslümanın vazifesidir.

Yazar, Kur'ân-ı Kerim'i *"anlama"* ile *"tefsir etme"*yi kesin çizgilerle ayırmaktadır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'i sadece uzmanları yorumlamalıdır. Kur'ân-ı Kerim âyetlerini kullanarak topluma mesajlar vermek, dinî ilimlerle iştigal eden mütehassısların tekelinde olmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek, bütün müslümanların hakkı olmadığı gibi, görevi de değildir.

Âişe Abdurrahman, gaybla ilgili âyetlerin yorumlanmasına karşıdır. Bu âyetler olduğu gibi anlaşılmalı, gaybî konularda fikir yürütülmemelidir. Bu sebeple gaybî konularda yorum yapmaktan çekinmeyen İslâm âlimlerini eleştirmiştir.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim tefsir edilirken *"İsrâiliyat"*ın kullanılmasını da doğru bulmamaktadır. Onun tefsir anlayışında *"İsrâiliyat"*a yer yoktur. İsrâilî bilginin Kur'ân-ı Kerim âyetlerine ve İslâmî öğretiye uygun düşmesi ise önemli değildir. Çünkü *"İsrâiliyat"*a dayalı bilgi çoğunlukla ayrıntıları ilgilendirmekte; bunlar üzerinde durulması ise İslâm'ın bazı temel ilkelerinin gözardı edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle, Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân-ı Kerim'de verdiği bilgilerden daha fazlasını istemek hem gerekli değildir, hem de sonuçları itibariyle faydadan çok zarar getirmektedir.

Yazar, Arapça ile Kur'ân-ı Kerim arasındaki ilişki üzerinde de ısrarla durmuştur. Ona göre Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin dâima Arapça dilbilgisi kurallarına uyması gerekmemektedir. Çünkü Arapça dilbilgisi kurallarını içeren eserlerin kaleme alınması, Kur'ân-ı Kerim'in vahyinden sonraki dönemlere rastlamaktadır. Üstelik bu kuralların tespit edilmesinde Kur'ân-ı Kerim temel kaynak kabul edilmiştir. **Âişe Abdurrahman** bu kanaatinin sonucu olarak, Kur'ân-ı Kerim âyetleriyle Arapça gramer kâideleri arasında tam bir mutabakatı öngören yaklaşımları eleştirmektedir. Ona göre bu türlü yaklaşımlarla ortaya çıkan tefsirler Kur'ân-ı Kerim'in özgün anlatım üslûbunu zayi etmişlerdir.

Âişe Abdurrahman'ın eleştirilerine en fazla maruz kalanlar *"tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı"*nın taraftarlarıdır. Yazar, çağdaş bilimsel bulgularla Kur'ân-ı Kerim'in tefsir edilemeyeceği kanaatini taşımaktadır. Çünkü Kur'an âyetlerinin vahiy döneminden sonra ortaya çıkan ilmî verilerle anlaşılabilmesi, Hz. Peygamber'in ve Ashâb'ının sözkonusu âyetleri anlamadığı anlamına gelmektedir. Oysa ki Kur'ân-ı Kerim'in ilk ve doğrudan muhâtapları olarak Hz. Peygamber ve Ashâb'ı Kur'ân-ı Kerim'i anlamışlardır. Aksi takdirde Kur'ân-ı Kerim, ilk mu-

hataplarının bile anlayamadığı muamma bir kitap konumuna indirgenmiş olacaktır.

Âişe Abdurrahman'a göre müslümanların bilim ve teknolojide ilerleyen batı karşısında duydukları aşağılık duygusu, *"tabii bilimler ağırlıklı tefsir akımı"*nın hissedilir bir yükseliş göstermesine sebep olmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, **Âişe Abdurrahman**, Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılması ve tefsir edilmesi yolunda fikir üretmeye çalışmıştır. O, ilmî üslupla kaleme aldığı eserlerinde his ve duyguyu bir tarafa bırakarak Kur'ân-ı Kerim âyetlerini, edebî metin olma özelliklerini öne çıkaran bir yaklaşımla tefsir etmiştir. Diğer taraftan duygu yüklü, makâle ve eserlerinde de, Kur'ân-ı Kerim âyetlerini yorumlayarak yaşadığı topluma yön vermeye çalışmış, İslâm âleminin bugünkü sorunlarının çözümüne yönelik araştırmalar yapmıştır.

ABDUH, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm — Cüz'ü Amme*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kâhire 1322

AHMED Emin, *Zuamâu'l-Islâh fi'l-Asri'l-Hadîs*, el-Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1971

ÂİŞE Abdurrahman (Bintü'ş-Şâtı'), *Terâcümü Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1978, 2. Baskı

el-Kur'ân ve Kadâya'l-İnsân, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1982

eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1986

Ale'l-Cisr, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb Kâhire 1986

el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1987, 2. Baskı

et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâiratü'l-Maârif, Kâhire 1990, 2 Cilt

Lügatünâ ve'l-Hayâtü, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991

Resûlullah'ın Annesi ve Hanımları, (Çev. İsmâil Kaya) Burak Basım ve Ciltevi, Ankara 1991, 4. Baskı

Resûlullah'ın Kızları ve Torunları, (Çev. İsmâil Kaya) Kandil Matbaası, Ankara 1992

Maa'l-Mustafa, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1992

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Inkılap Kitabevi, İstanbul 1988

AKDEMİR Sâlih, *"İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine"*, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, Abdullah Draz, (Çev. Sâlih Akdemir), Mim Yayınları, Ankara 1983, s. X-XXXIII.

"Cumhûriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Te'lif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 1988, Cilt 2, sayı 8.

ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul-tarihsiz.

el-BAGAVÎ, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesûd, *Maâlimü't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 1. Baskı

el-BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr, *İ'câzü'l-Kur'ân*, (hazırlayan. Memduh Hasan Muhammed), Dâru'l-Emîn, Kâhire 1993, 1. Baskı.

BALJON, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Çev. Şâban Ali Düzgün), Fecr Yayınevi, Ankara 1994

BİRAND, Kâmıran, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F. Yayını, Türk Târih Kurumu Basımevi 1960

el-BUHÂRİ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil, *el-Camiu's-Sahîhu*, Çağrı Yayınları, İstanbul-tarihsiz

CA'FER, Abdulmaksûd, *el-Fevâtihu'l-Hecâiyye ve I'câzü'l-Kur'ân*, Dâru't-Tabaâti ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, Kâhire 1992

el-CARİM, Ali-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vâdıha*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul-tarihsiz

CÂMIATÜ Ayni'ş-Şems, *"Beyân ve Takrîr ani'l-Üstâze ve'd-Duktora Âişe Abdurrahman"* 1994. (Özel Rapor)

CERRAHOĞLU, İsmâil, *Tefsir Usûlü*, D.İ.B.Y., Ankara 1983

Tefsir Tarihi, D.İ.B.Y., Ankara 1988, 2 Cilt

el-CÜNDÎ, Yahyâ Mahmûd Ali, *"Vakafât Maa'd-Duktûra Binti'ş-Şâtı'"*, Mecelletü'l-Emâne, 11. Sayı, Zakazık 1991

el-CÜRCÂNİ, Abdülkâhir, *"er-Risâletü'ş-Şâfiye"*, Selâsü Rasâil fi'l-İ'câz (tah. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm) Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991, s. 115-159

DERDİR, Abdulaziz, *et-Tefsîru'l-Mevdûî li Âyâti't-Tevhîd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Kur'ân,

Kâhire 1990

DUMLU, Ömer, *"Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri"*, Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Kardeşler Matbaası, Samsun 1992

EBU HAYYAN, el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993

FADL, Hasan Abbas-Sîna Fadl Abbas, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman 1991

FARAMAVİ, Abdülhay, *el-Bidâye fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Kâhire 1977

FERÂHÎ, Abdülhamîd, *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Matbaat-ı Ahmediyye, Hindistan 1329

FREUD, Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, (Çev. Bahaddin Yediyıldız), Türk Târih Kurumu Basımevi, Ankara 1991

GADAMER, Hans George, *"Târih Bilinci Sorunu"* (Çev. Tâhâ Parla) Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990

el-GAZALÎ, Muhammed, *Nahve Tefsîrin Mevdûî li Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 1992, 3 cilt

Keyfe Nataâmel Maa'l-Kur'ân, Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1993

GÖKBERK, Ülker, *"Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi"*, Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları, T.D.K.Y., Ankara 1980

GÜNGÖR, Mevlüt, *"Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu"*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 1988, cilt 2, sayı 7,

s. 49-55

HALEFULLAH, Muhammed Ahmed, *el-Fennü'l-Kasasiyyü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1950-1951

HAMÎDULLAH, Muhammed, *Resûlullah Muhammed*, (Çev. Sâlih Tuğ), İrfan Yayınevi, İstanbul 1973

HANNÂ, el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 1960

el-HATİB, Musa, *Min Delâili'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Müessesetü'l-Halîci'l-Arabî, Kâhire 1994

el-HATTÂBÎ, Muhammed İbrâhim, *"Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân" Selâsü Resâil fi'l-İ'câz*, (tah. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm), Dâru'l-Maârif, Kâhire 1991, s. 9-72

el-HAZİN, Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 1. Baskı.

HICÂZÎ, Muhammed Mahmûd, *el-Vahdetü'l-Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kâhire 1970

el-HÛLÎ, Emin, *"et-Tefsîr"*, Dâiratü'l-Maârifi'l-İslâmiyye, Şirket-i İntişârât-ı Cihân, Tahrân 1966

Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metod (Çev. Mevlüt Güngör), Bayrak Matbaası, İstanbul 1995

HUSEYN, Muhammed Kâmil, *Mütenevviât*, Matbaatü Mısr, Kâhire-târihsiz

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, 1. Baskı.

İBNU ATİYYE, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 1. Baskı

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, 1. Baskı.

JANSEN, J. J. G., *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, (Çev. Halîlurrahman Açar), Fecr Yayınevi, Ankara 1993

KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Yayınları, İstanbul-tarihsiz, 4. Baskı

el-KÛMÎ, Ahmed Yusuf-Muhammed Ahmed Yûsuf el-Kasımî, *et-Tefsîru'l-Mevdûî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hüdâ, Kâhire 1980

KUTUB, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, 1988

MESMU', Ahmed Ebu Tâlib, *el-Menhecü'l-Mevdûiyye fi't-Tefsîr*, Dâru't-Tabaâti'l-Muhammediyye, 1994

MUSTAFA, Mahmûd, *el-Kur'ân*, Dâru'l-Maârif, Kâhire-târihsiz

MUSTAFA Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1989

MÜRSÎ, Seyyid-İbrâhim Beyyûmî, *Dirâsât fi't-Tefsîri'l-Mevdûî*, Dâru't-Tevfîkiyye li't-Tabaâti'l-Ezher, Kâhire 1981

OUTWAİTE, William, *"Hans George Gadamer"*, (çev. Ahmed Demirhan), Çağdaş Temel Kuramlar,

Vâdi Yayınları, Ankara 1991

ÖZLEM, Doğan, *Târih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992

RAFÎDE, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, li'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-I'lân, Bingâzi 1990, 3.Baskı

er-RÂFİÎ, Mustafa Sâdık, *I'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1995

er-RÂGIB, el-Isfahânî, *Müfradâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, (tah. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1992

er-RAZİ, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990

REŞÎD, Muhammed Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Mârife, Beyrut-târihsiz

er-RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecü'l-Medreseti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407

SARMIŞ, İbrâhim, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yayınevi, Ankara 1993

SİD, M., *The Hermeneutical Problem of The Qur'ân in Islamic History*, Temple University, General Religion 75-28, 245, 1975 (Basılmamış doktora tezi)

eş-ŞAHHÂTA, Abdullah Mahmûd, *Ehdâfü Külli Sûre ve Makâsiduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb*, Kâhire 1986

ŞALTÛT, Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Eczâu'l-Aşaratu'l-Ûlâ, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire

1988

ŞARBÂSÎ, Ahmed, *Kıssatü't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Kâhire 1962

ŞARKÂVÎ, İffet, *el-Fikru'd-Dînî fî Muvâceheti'l-Asr*, Dâru'l-Avde, Beyrut 1979

eş-ŞERÎF, İbrâhim, *İtticâhâtü't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısr*, Dâru't-Turâs, Kâhire 1982

ŞENGÜL, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1994

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmı' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1994

TANTÂVÎ, Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1991

et-TABERÎ, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988

YEPREM, Sâim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1989

ZEKÎ, Ahmed Kemâl, *"el-İnsânü'l-Hurr"*, Mecelletü'l-Edeb, Kâhire 1994

ez-ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâıkı't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl, fî Vucûhu't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1977



1994 yılında Suudi Arabistan'da Uluslararası Kral Faysal Ödülü'nü aldıktan sonra yaptığı teşekkür konuşması sırasında çekilmiş bir fotoğrafı.