



Bilimsel Tefsir Ekolünde Klasik ve Modern Dönem Metot ve Argümanlarının Mukayesesi ve Yaklaşım Farklılıkları

Serkan Ünal*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, temelde insanların hidayetini hedeflemiş olsa da bu hedef için kullandığı bazı argümanlar bilimsel olgularla ilişkilidir. Hatta bunlardan bazıları, kimi ilim adamlarınca ilmî i'câz olarak ifade edilen bilimsel mucizeler de içermektedir. Kur'an'ın bu nitelikte ayetleri modern dönemde "bilimsel tefsir" adı verilen bir tefsir türünü ortaya çıkarmış gerek klasik gerekse modern dönemde bu alanda çeşitli eserler yazılmıştır. Bu zamana kadar bilimsel tefsir alanında yazılmış eserler genel olarak ayetlerin bilimle irtibatlarının yanında, bilimsel tefsiri destekleyenler ve karşıtlarının ele alındığı, bunların kabul ve red açısından gerekçelerini sunar mahiyettedir. Bizim çalışmamızda ise bu iki grup arasındaki karşıtlıktan ziyade, bazı örneklerden hareketle Klasik ve Modern Dönemde kevnî âyetlerin tefsiri için kullanılan argümanlar ve metodolojinin tespiti için gayret edilmiştir. Ayrıca bir genel kabul olarak Gazzâlî ile başlatılan bilimsel tefsir ekolünün, ondan önceki nüvelerinin ortaya çıkarılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, bilimsel tefsir, klasik, modern, metodoloji.

* Öğr. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, sunal@fsm.edu.tr, orcid.org/0009-0001-3877-4971

Comparison and Differences in Approach of Classical and Modern Period Methods and Arguments in the School of Scientific Tafseer

Abstract

Qur'an basically Aims to guide human beings. Besides, some of the arguments Qur'an used for this goal are related to the scientific facts. A few of them even contain the scientific miracles, which are referred as i'jaz al-ilmi (scientific i'jaz) by some scholars.

The verses of the Qur'an of this nature have given rise to a type of tafseer called "scientific tafseer" in the modern period, and various works have been written in this field both in the classical and modern periods. So far, the works in the field of scientific tafseer have predominantly focused on exploring the relationship between Quranic verses and scientific concepts. These works also discuss the proponents and critics of scientific tafseer, presenting the reasons for both its acceptance and rejection. In our study, rather than the contrast between these two groups, an effort has been made to determine the arguments and methodology used for the interpretation of the kawnî (cosmic) verses in the Classical and Modern Period, based on some examples. In addition, as a general acceptance, an attempt has been made to reveal the scientific school of tafseer initiated by al-Ghazālî and its predecessors

Keywords: Qur'an, science, tafseer, methodology.

Giriş

Bilimsel tefsir hareketi modern bilimin gelişmesine paralel olarak XIX. yüzyıldan itibaren bir ivme kazanmış, bu alana dair literatürde oldukça ciddi bir kemmiyet husûle gelmiştir. Özellikle batı kaynaklı bilimsel gelişmeler karşısında Kur'ân'ın müdafaa edilmesi refleksiyle yaygınlık kazanan bu hareketin kökleri aslında ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Kevnî âyetler, muhataplarının dikkatlerini Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği, rubûbiyeti, kudreti gibi konulara çekerken içermiş olduğu fiziksel gerçekliklere dair muhtevâ da doğal olarak bu gerçeklikler ile âyetler arasındaki münasebetin mahiyetinin araştırılmasına ve yorumlanmasına kapı aralamıştır. Buradan hareketle bu alanda kalem oynatanlar iki tarafın yani hem âyetin hem de bilimsel bilgilerin uzlaşır nitelikte olduğunu ortaya koymaya çaba sarfetmişlerdir. Bu, ilk dönemlerde muhatapların mevcut bilgi kaynaklarının mahiyetine göre şekil almıştır. Bu kaynaklar daha ziyade gündelik bilgi, gözleme dayalı bilgi, akıl yürütmeye dayalı rasyonel bilgi olarak karşımıza çıkmaktayken, dirâyet yöntemiyle tefsir yazan ilk âlimler ve İslâm felsefecilerinin yaklaşımları artık bir ekol olarak bu hareketin temellerinin daha belirgin bir şekilde yükselişini ifade etmiştir. Kur'ân'ın câmi'yyeti teorisinin savunucuları tarafından terviç ve aynı zamanda tatbik edilen bilimsel tefsir yöntemi XIX. yüzyılla birlikte artık ampirik bilgi, bilimsel teoriler ve yasalar alanı domine etmiştir.

1. Kur'ân'ın Nüzul Dönemi ve Öncesinde Arap Yarımadasının Bilimsel Belleği

Kuşkusuz bilimin gelişip ilerlemesi elverişli ortam ve koşullar bulunduğu mümkün olur. Dolayısıyla bilim ve teknikte toplumların farklı farklı seviyelerde olmaları olağan bir durumdur. Şahsi girişim ve gayretler, bilimi ve tekniği belirli bir noktaya taşısa da bunların önemli bir ivme kazanması için çok yönlü bir şekilde toplum ve devletlerin desteğini elde etmiş olması kaçınılmazdır. Fakat göz önünde bulundurulması gereken ve bilimin gelişmesine veya duraksamasına, ayrıca hangi bilim alanının temayüz edebileceğine coğrafyanın doğrudan etkisi izahtan varestedir. Nitekim bu gerçeğe, sosyolojinin kurucusu olarak nitelendirilen İslâm düşünürü İbn Haldûn (ö.808/1406) da işaret etmiş ve iklimi mutedil olan kuşaklardaki insanların, iklimin onlara sağladığı elverişli ortam ve şartlardan dolayı diğer insanlardan daha mükemmel, çok daha iyi durumda olduğunu belirtmiştir.¹

1 İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009, s. 65.

İlk dönemlerde Arap yarımadasının kuzey ve kuzey doğusundaki Mezopotamya, kuzeybatısındaki Mısır toprakları bilim ve teknikte bir hayli mesafe kat etmişti. Nitekim Sümerler ateşte bazı mineralleri bakıra dönüştürmüşler, bakıra şekil vermişler, bakır ile kalayı karıştırarak bronzu elde etmişlerdi.² Sümerler henüz m.ö. 2500'lere gelmeden çarpım tablosunu kullanıyorlardı. Aynı coğrafyada yaşayan Babiller de matematik ve astronomide oldukça ilerleme kaydetmişlerdi. Uzun gözlemler neticesinde ziraat işlerinde kullanacakları bir takvim geliştirmeyi başarmışlar, ay tutulmalarını önceden tahmin edecek seviyeye ulaşabilmişlerdi.³

Öte yandan eski Mısır'da astronomide Mezopotamya'da ulaşılan seviyede olmasa da⁴ tıp alanında önemli derecede ilerleme ortaya konulmuştur.⁵ Yine eski Mısırlıların tuğla harcı, çimento ve alçı gibi malzemeleri kullandıkları ifade edilmektedir.⁶ Dünyaca meşhur piramitler de Mısır'da matematiğin ve inşaat tekniğinin ileri düzeyde olduğuna dair bir gösterge olarak zikredilmektedir.⁷

İslam öncesi Arap yarımadasına baktığımızda ise araştırmacılar bu döneme dair verilerin diğer milletlerin tarihlerine nispetle çok kıt olduğunu, zorluğu ve o döneme ait nakillerin çelişikler içermesi sebebiyle tarih yazarlarının bu konuya çekimser bir şekilde yaklaştıklarını; İslâm döneminde ise bu durumun aksine her türlü haber, rivâyet, olay ve benzeri şeyin kayıt altına alındığını ifade etmişlerdir.⁸

Bütün toplumlar insan hayatı ile doğrudan ilişkisi bulunan alanlara doğal olarak önem vermişlerdir. Bu alanlardan biri de tıp ilmidir. Eski toplumların tamamı belirli bir seviyede de olsa tıp ilmi ile ilgilenmişlerdir. Cahiliye Arapları da bu alanla ilgilenmişler; ancak hastalıkların teşhisinde sebeplerin ilmî bir şekilde açıklanması konusunda yetersiz kalmışlardır.⁹ Hastalıkların tedavisinde ise eski dönemlerde sihir, büyü gibi şeyler çözüm yolu olarak başvurulan yöntemlerdendi. Güney Araplarına dair bazı metinlerde hastalıklardan kurtulmak için ilâhlara yapılan yakarışların yer aldığı bilinmektedir.¹⁰ Buna bağlı olarak

2 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983, s. 18.

3 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 19.

4 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 21; Celal Saraç, "Eski Mısır'da Bilim ve Teknik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1 (5), 2018, s.108.

5 Saraç, *Eski Mısır'da Bilim ve Teknik*, s. 110.

6 Saraç, *Eski Mısır'da Bilim ve Teknik*, s. 112.

7 Saraç, *Eski Mısır'da Bilim ve Teknik*, s. 106.

8 Corcî Zeydân, *el-'Arabı kable'l-İslâm*, I, Mısır, Matba'atu'l-Hilâl, 1922, s. 9.

9 Muhammed Suheyl Takkûş, *Târîhu'l-'Arabı kable'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2009, s. 202.

10 Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabı kable'l-İslâm*, nşr. Bağdat Üniversitesi'nin katkılarıyla, VIII, y.y., 1993, s. 380, 381.

tanrılara daha yakın oldukları kabul edildiğinden tedavi görevi sihirbaz, kâhin ve din adamlarının uhdesine düşmekteydi. İlk başlarda sihir, büyü ve dualarla tedavi etmeye çalışsalar da zamanla bazı gözlemleri ve edindikleri deneyimleri sayesinde tıbbı dair birtakım bilgiler edinmişler, çeşitli bitkilerden, ağaçlar ve hayvansal maddelerden elde ettikleri ürünleri tedavide kullanmışlardır. Ancak cahiliye dönemine ait yazılı kaynaklar bizlere tıbbi bir metin ya da hastalığın tedavisinde kullanılacak yazılı herhangi bir reçete sunmamıştır.¹¹ Bununla birlikte bitki ile tedavi yönteminin yanında hacamat, dağlama ile tedavi etmeye çalıştıkları, kimi zaman da yapılan tedaviler sonuç vermediğinde hastayı kelepçelemek “tasfid” durumunda kaldıkları bilinmektedir.¹²

İslam döneminde ise el-Hâris b. Kelede es-Sekafi'nin (ö.13/634) çeşitli ülkelere seyahat ettiği, İran taraflarına giderek orada tıp ilmini öğrendiği ifade edilmektedir.¹³ Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a) (ö.55/675) Mekke'de hastalanması üzerine el-Hâris'i çağırıp onu tedavi etmesini tavsiye ettiği aktarılmaktadır.¹⁴ el-Hâris b. Kelede'nin tıp eğitimini farklı bir ülkede alması ve bu meslek üzerinden para kazanacak şekilde tecrübesini arttırması¹⁵ Hicaz'da tıp ilminin yaygın olmadığı yönünde bir kanı oluştursa da el-Hâris b. Kelde'den başka tabip olarak erkeklerden en-Nadr b. el-Hâris (ö.2/624),¹⁶ İbn Ebî Rimse et-Temîmî (ö.?),¹⁷ Dimâd b. Sa'lebe el-Ezdî (ö.1/622)¹⁸; bayanlardan Rufeyde (ö.?), Zeynep (ö.?) ve başkalarının zikredilmesi halk arasında belirli bir düzeyde tıp eğitiminin varlığının ipuçlarını vermektedir.¹⁹

Yine cahiliye döneminde veterinerliğin Arap toplumunda ve ekonomisinde önemli bir yere sahip olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.²⁰ Câhiliye dönemi şiirlerinde de veterinerliğin bir meslek olarak var olduğuna dair işaretler bulunmaktadır.²¹

Arap yarımadası kurak bir yapıya sahip olduğundan dolayı suya bir şekilde tahakküm etmek zorundaydı. Bunun için de kuyular, havuzlar ve barajlar inşa

11 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 381.

12 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 392-407.

13 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 381, 382.

14 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 382; Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, s. 203.

15 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 381, 382, 383.

16 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 384.

17 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 386.

18 Cevâd Alî, *a.y.*

19 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 387.

20 Takkûş, *Târîhu'l-'Arab*, s. 206.

21 Takkûş, *a.y.*

etmeleri kaçınılmazdı. Yine yerleşim yerlerinin korunması için surların inşa edilmesi, dinî vecibelerin eda edilmesi gayesiyle mabetlerin yapılması, sarayların ve şehirlerin kurulması toplumun gereksinimleri arasındaydı. Yemen’de güney ve kuzey Arabistan ve Hicaz’daki kalıntılardan Arapların belirli bir seviyede mimarlık ve mühendisliğe dair birikim ve tecrübe kazandıkları anlaşılmaktadır.²² Mesela Me’rib (Marib) Barajı gibi yapıların kalıntıları belirli bir bilgi ve tecrübe olmaksızın bunların inşa edilmelerinin imkânsız olduğunu gösterir.²³ Yemen ve Güney Arabistan’da kuraklık zamanlarında suya olan ihtiyacı gidermek, yağmur sularını depolamak amacıyla havuzların da inşa edildiği bilinmektedir.²⁴ Yemen topraklarında inşaata elverişli taşların bulunması, yüksek binaların yapılmasına olanak tanımıştır.²⁵ San‘â’daki Gımdân Sarayı bu örneklerden biridir. Fakat söz konusu sarayın İslâm dönemine kadar ancak bazı kalıntıları ulaşabilmiştir.²⁶ Câhiliye döneminde inşâ edilen yapılar ya ihmal ya da yeni binaların yapımında önceki yapıların malzemeleri kullanıldığı için yok olmuştur.²⁷ Hicâz ahalisi ise büyük binalar yapılması konusunda Yemen ile yarışacak düzeyde değildi.²⁸ Bununla birlikte Yesrib, “Utm” denilen iki veya üç katlı binaların bulunması ile Mekke’den temayüz ediyordu.²⁹

Astronomi ile ilgili olarak da kaynaklar İslam öncesi Arapların bilimsel astronomi bilgisine sahip olmadıklarını, fakat yıldızlara dair oldukça fazla bilgi birikimlerine sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Bu bilgiler ise köken itibariyle Keldanî astronomisinin uzantısı olarak kabul edilmektedir.³⁰ Fuat Sezgin (ö. 2018), İslam öncesi ve erken dönem Arap-İslam şiirinde 300’den fazla yıldız adının geçtiğini aktardıktan sonra Hammel’in (ö.?) bu yıldız adlarından bazılarının Akatça ve Sümerce’ye dayandığı tezine muvafakat etmektedir.³¹

Câhiliye dönemi Araplarında envâ’ (yıldızlar) ve tevkît ile ilgili bilgiler oldukça azdır.³² Fakat onların envâ’ ve astronomi ile ilgili bilgilerine dair malûmatımızın az

22 Takkûş, *Târîhu l-‘Arab*, s. 196.

23 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 419.

24 Takkûş, *Târîhu l-‘Arab*, s. 198.

25 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 6.

26 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 8.

27 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 7.

28 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 9.

29 Cevâd Alî, *a.y.*

30 Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, II, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2007, s. 3.

31 Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, II, s. 4.

32 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 423.

olması bu konuda bilgi ve tecrübelerinin olmadığını yansıtmaz.³³ Araplar ibadet, ticaret, kara ve deniz yolculuğu gibi nedenlerden dolayı gökyüzü, yıldızların seyri ve tabiat olaylarıyla günlük hayatta istifade etmek için ilgilenmişlerdir.³⁴ Mesela cahiliye dönemi Arapları vaktin tespitinde gölgeden yararlanmakta, yine bedevîler de bu hususta insan, asâ, çadır ve benzeri cisimlerin gölgelerinden istifade etmekteydiler.³⁵ Onlar genel olarak çölde yaşadıkları için yağmura olan ihtiyaçları, gök cisimlerinin ışıklarıyla yol bulmaları, bunların yağmur, rüzgar, soğuklar ve salgın hastalıkların sebebi olduğuna dair inançları gibi etkenlerden dolayı gökyüzünü gözlemlemeye önem vermişler; onların hareketlerine, doğuş ve batış yerlerinin tespitine ihtimam göstermişlerdir. Bunlar ile doğa olayları arasında bağlantı kurarak bu tabii hadiseleri, kendi içtimâî hâdiselerinin tayini için birer tevkîf/zamanlama vesilesi kılmışlardır.³⁶

Arapların astronomiye dair bilgilerinin sathiliğine veya hatalı bazı anlayış ve inançlar üzerine kurulu olduğuna dair bir gösterge olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) oğlu İbrahim'in vefatı ile bir Güneş tutulması hadisesinin aynı zamana denk gelmesi üzerine bu iki olaya tanık olanların söz konusu tutulmayı Hz. Peygamber'in (s.a.v) oğlunun vefatı sebebiyle olduğu inançlarıdır. Zira onların bu inanışlarını dillendirmeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) bu yanlış inancı tashih etmiş; Güneş ve Ay'ın Allah'ın âyetlerinden bir âyet olduğunu; birinin ölümü ile tutulmadıklarını beyan etmiş ve neticede toplumdaki -belki de cahiliye belleğinden kalan- bu yanlış inancı izale etmiştir.³⁷

Arapların, diğer alanların aksine metalürji alanında deneyim ve bilgilerinin iyi olduğu ifade edilmektedir. Sezgin Arap yarımadası ahalisinin İslâm'dan önce iyi bir metalürji ve cam yapımı bilgisine sahip olmaları gerektiğini, 1971'den beri gerçekleştirilen bazı kazılardan elde edilen zengin bulguların bunu ispat ettiğini söylemektedir.³⁸

Bölgede felsefi ilimlere dair çalışmalarla ilgili olarak Cevad Ali (ö.1987), felsefi ilimlerin bu coğrafyanın kendi dili ile bir varlık göstermediğini, bu alanlara ait çalışmaların bazılarının daha sonraları Yunanca ve Latince'den aktarıldığı görüşündedir.³⁹

33 Cevâd Alî, a.y.

34 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 434.

35 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 433.

36 Takkûş, *Târihu'l-'Arab*, s. 208.

37 Ebû Muhammed Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, I, Dimeşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1993, s. 353.

38 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, IV, s. 97.

39 Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VIII, s. 336.

Arap belleğinin İslam öncesi döneme ait bilim ve tekniğe dair taşıdığı verilerin, doğal olarak İslam dönemine de uzanabileceği ve o dönem toplumunun dolaylı ya da doğrudan kâinat üzerinden Kur'ân'a; Kur'ân üzerinden kâinata bakışlarını ve algılarını etkileme olasılığından ötürü Arap Yarımadasında bazı ilim dallarının seviyesine dair genel kanı oluşturacak bilgileri arz ettik. Bütün bu arz edilen bilgileri analiz edip genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda şu sonuçlara varabiliriz:

İslam öncesi Arap yarımadasının, kendisine yakın iki kadim medeniyet; yani Mezopotamya ve Mısır medeniyeti ile mukayese edildiğinde bilim ve teknikte genel olarak hayati öneme sahip alanlarda bazı birikimler elde etmiş olduğunu görürüz. Fakat bu birikimleri sayesinde oluşturdukları somut ürünlerin kalıcılığı hususunda ise iklim şartları, coğrafi yapı, vs. sebeplerden dolayı -kalıntı kabilinden birkaç istisna hariç- muvaffak olamamışlardır. Yine elde edilen bu birikimin yaygınlık kazanması, kuşaktan kuşağa aktarılması konusunda da aynı muvaffakiyetsizlikten bahsetmek mümkündür. Ancak elde ettikleri birikimlerin Sümerler, Babiller ve Mısır medeniyetindeki düzeyde olduğunu ifade etmek oldukça zor görünmektedir. Tabii ki bunda oranın coğrafi, sosyo-ekonomik birçok şartın etkili olduğu açıktır.

Bu dönemin etkileri dolaylı da olsa İslam dönemine de yansımacaktır. Bu durum Kur'ân'ın ilk muhataplarının da bilim ve teknik alanında güçlü bir birikime sahip olmadıklarının göstergesidir. Zira Kur'ân'ın ilk dönem muhataplarının bilime konu olabilecek meselelere dair cevap arayışları ve kafalarını kurcalayan bu soruları bizatihi Hz. Peygamber'e (s.a.v) sormaları ya da onların bu durumuna Hz. Peygamber'in (s.a.v) tanık olması onların bu husustaki seviyelerini ortaya koyar niteliktedir. Mesela hilaller/ayın evreleri hakkında soru sormaları⁴⁰, ruha dair bilgi arayışları⁴¹, Güneş ve Ay tutulmalarını birinin ölümüne bağlamaları ve bu inanışın bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından tashih edilmesi⁴² gibi durumlar bizim konuya dair kanaat edinmemize yardımcı olmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Bizler ümmî bir topluluğuz; hesabı ve yazıyı bilmeyiz"⁴³ ifadesi, aynı şekilde kendisine "Bir elbise ile mi namaz kılayım?" diye sorana "Sizden her birinizin iki elbisesi mi bulunuyor?"⁴⁴ diye karşılık vermesi de o dönemin ilmî, iktisâdî ve endüstriyel seviyesine işaret etmektedir.

40 el-Bakara 2/189.

41 el-İsrâ 17/85.

42 Buhârî, a.y.

43 Buhârî, *Sahîh*, II, s. 675.

44 Buhârî, *Sahîh*, I, s. 143.

Sezgin, simyaya dair günümüze kadar ulaşan Arapça en eski el yazmasının Yunan Simyacı Zosimos'a (350-420) ait bir risalenin 38/658 tarihli Arapça çevirisi olarak intikal ettiğini ifade ederek bu bilgiye itimat edildiği takdirde daha Muaviye b. Ebî Süfyân (ö.60/680) döneminde Yunanca eserlerin Arapça tercümesine ilgi uyandımasına dikkatleri çekmiştir.⁴⁵

Hayat şartlarının gerektirdiği düzeyde tıp, astronomi ve benzeri bilim alanlarıyla iştigal kaçınılmazdır. Ancak pek tabiidir ki bu iştigal toplumun bazı fertleri tarafından devam ettirilmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki İslam'ın gelişi Arabistan'ı dinî, siyasî ve ekonomik meselelere odaklandırarak ve neticede bu dönem, ileride yeryüzünde büyük bir coğrafyaya yayılacak olan, bilim, sanat, siyaset ve daha birçok alanda kendini gösterecek büyük İslam medeniyetinin kuluçka dönemini teşkil edecektir. Dolayısıyla sahabenin kevnî âyetlere olan yaklaşımları, kendilerine intikal etmiş olabilecek bazı bilgilerin yanı sıra şahsi gözlem ve deneyimler ışığında gerçekleşmiştir. İleride bilhâssa tercüme hareketlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte ivme kazanacak olan ilmî faaliyetler İslam dünyasının bilgiye yaklaşımının ampirik bir boyut kazanmasına ön ayak olacaktır.

2. Klasik Dönemde Kevnî Âyetlere Yaklaşım ve Temel Argümanlar

Kur'ân-ı Kerîm, temelde insanların doğru yola ermeleri, dünya ve âhîret saadetlerini elde etmelerini hedeflese de onun bilimsel ve teknolojik gelişmelerle alâkası yadsınamaz bir gerçektir. Bu yöndeki ilmî yaklaşımların izlerinin Kur'ân'ın indirildiği dönemde dahi bulunması mümkündür.⁴⁶ Kur'ân'ın nüzul döneminden sonra ise her dönemde insanlar buldukları çağın, toplumun ve ortamın şartlarına ve o dönemde ulaşılmış bilimsel ve teknolojik gelişme seviyesine uygun bir şekilde Kur'ân'ın âyetlerini yorumlamışlardır.⁴⁷

Çalışmamızda klasik ve modern dönem ayrımı konusunda hangi hususu esas aldığımıza değinmek yerinde olacaktır. Modernleşme, pozitivizm gibi olguların şuyû bulmaya başladığı 19. yüzyıl doğal olarak modern dönem; buna mukabil öncesi dönem ise klasik dönem olarak adlandırılmıştır. Bilimsel tefsir hareketi Suyûti'den (ö.911/1505) sonra⁴⁸ 19. yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1889) ve Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1320/1902)

45 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, I, s. 3.

46 Ömer Çelik, *Kur'ân'dan Teknolojik Yansımalar*, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2009, s. 50.

47 Çelik, a.y.

48 Ahmet Akbaş, *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, İstanbul, Nida Yayınları, 2017, s. 20; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, s. 747.

gibi bazı ilim adamlarının gayretleri ile bir ivme kazanmıştır.⁴⁹ İşte bu noktada modern bilimin ortaya çıktığı 19. yüzyılda bilimsel tefsirin ilk muharriki olarak el-İskenderânî gösterilmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla İskenderânî'ye kadar olan zaman dilimi için “Klasik Dönem”; 19. yüzyıl veya İskenderânî ve sonrası için ise “Modern Dönem” tabirini kullanacağız. Burada ayrı bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir; 17. yüzyılın şafağının bilimde yeni bir çağın şafağı ile kesiştiği ifade edilse de⁵¹ tefsirde modern dönemin başlangıcının 19. yüzyıl olarak zikredilmesinin sebebi modern bilimin referans alınarak eser telifinin bu yüzyılda başlamış olmasıdır.

Klasik dönemi de genel olarak; 1- Selef dönemi, 2-Selef Sonrası-Gazzâlî (ö.505/1111) öncesi dönem, 3-Gazzâlî sonrası-İskenderânî öncesi dönem şeklinde taksim etmek mümkündür.

2.1. Selef Döneminde Genel Olarak Kevnî Âyetlere Yaklaşımlar

Öncelikle şu hususu ifade etmek gerekmektedir; sahabenin Kur’ân’a bakışı dar bir çerçeveden, sadece ibadetler zaviyesiyle sınırlı değil; bunu da barındırmakla birlikte geniş perspektifli bir bakıştı.⁵² Sahabe-i kirâmın Kur’ân ile olan sıkı irtibatı, onların gözlerini birçok hakikate açmış, kendilerini kuşatan kâinatı ve olaylarını bilinçli bir şekilde hissetmişler, kendilerinin kâinattaki konumlarını ve onun ile alakalarını şuurlu bir şekilde idrak etmişlerdir.⁵³ Fakat onların Kur’ân’a olan geniş perspektifli bu bakış açıları, onları Kur’ân hakkında rahatça konuşmaya sevk etmemiş; aksine bu konuda gayet titiz davranmışlardır. Neticede sahâbe kuşağı bu iki durum arasında bildiklerini temkinli bir şekilde başkalarına aktarmaya çalışmışlar, ilmi gizlemekten yana tavır takınmışlardır. Bu tavrın bir neticesi olarak mesela bazı sahabîler Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirine dair açıklamalarından dolayı sahabenin müfessirleri olarak tanınmışlardır. Suyûtî bunlar arasında dört halife, İbn Mes’ûd (ö.32/652-53), İbn Abbâs (ö.68/687-88), Zeyd b. Sâbit (ö.45/665[?]), Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö.42/662-63) ve Abdullah b. ez-Zübeyr’i (ö.73/692) saymaktadır.⁵⁴

49 Akbaş, *Bilimsel Tefsir Üzerine*, s. 21.

50 Akbaş, a.y.; Abdurrahman Ateş, “İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994, s. 114.

51 Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çeviri İsmail Hakkı Duru, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2008, s. 1.

52 Abdullah Ebu’s-suûd Bedr, *Tefsîru’s-Sahâbe*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000, s. 7.

53 Bedr, *Tefsîru’s-Sahâbe*, s. 8.

54 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Muesse-setu’r-Risâle Nâşirûn, 2019, s. 783.

Sahabenin Kur'ân-ı Kerîm'i yaşama ve özümseme gayretlerinin, Kur'ân âyetlerini anlama ve tefsir etme hususundaki çabalarının, Allah'ın muradına ulaşmak gayesi ile dil odaklı bir yöntem üzerinde temerküz ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim zikredeceğimiz birkaç misal bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Birinci misal: Sahabeden bir grup Hz. Ömer'in (r.a) (ö.23/644) önünde En'âm suresinde geçen حَرْجًا ضَيْفًا⁵⁵ ifadesindeki "râ" harfini kesra ile okudu. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) orada bulunan bir gence "Delikanlı! "Harece" sizin lehçenizde/dilinizde ne anlama gelir?" diye sordu. O da "Harece" bizim lehçemizde ağaçlar arasında bulunan, ne bir çobanın ne de bir vahşi hayvanın uzanabildiği ağaçtır." diye yanıt verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) "İşte münafığın kalbi de böyledir ona hayırdan bir şey ulaşmaz" diye karşılık verdi.⁵⁶

İkinci misal: Yine Hz. Ömer (r.a) minberdeyken أو يأخذهم على تخوف⁵⁷ âyetini okuyup âyette geçen "tahavvuf" kelimesinin mânâsını sordu. Hüzeyl kabilesinden biri, "Bizim dilimizde/lehçemizde tahavvuf kelimesi eksiltmek anlamına gelmektedir." dedi. Hz. Ömer (r.a) bunun, Arap şiirinden bir delilinin olup olmadığını sordu. O da "Evet" diyerek içerisinde söz konusu kelimenin bu mana ile geçtiği cahiliye dönemi şiirlerinden birini okudu. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) "Ey insanlar! Divanlarınıza tutunun ki yolunuzu kaybetmezsiniz!" dedi. "Divanımız nedir?" dediler. O da "Cahiliye şiiridir. Zira onda kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manası vardır." diye karşılık verdi.⁵⁸

Üçüncü misal: İbn Abbâs (r.a) فاطر السماوات والأرض⁵⁹ âyetinde geçen "fâtır" kelimesinin anlamı hakkında bir kuyu için münakaşa eden iki bedeviden birisinin أنا ابتدأتها yani أنا فطرتها (Onu ilk ben kazdım) deyinceye kadar onun anlamını bilmediğini ifade etmiştir.⁶⁰ Burada fasih Arapça konuşmalarıyla marûf bedevîlerin dili, âyetin anlaşılmasında ve tefsirinde dil ile ilgili bir referans olma niteliği taşımakta olduğunun açık bir göstergesidir.

55 el-En'âm 6/125.

56 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, c. 26, IX, Kahire, Dâru Hicr, 2001, s. 545.

57 en-Nahl 16/47.

58 Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, VI, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002, s. 19.

59 el-Fâtır 35/1.

60 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Müsnedü's-Şâfi'î*, es-Sindî tertibi, I, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1951, s. 74.

Dördüncü misâl: Nâfi‘ b. el-Ezrak (ö.65/685) ve Necde b. ‘Uveymir (ö.72/692), İbn Abbâs’a gelir ve Me‘âric sûresi, 37. âyette geçen عَزِينَ kelimesi hakkında sorarlar. O da o kelimeyi “ince halkalar” diyerek tefsir eder. Bunun üzerine Nâfi‘, ona bu mânâyı Arapların bilip bilmediğini sordu. O da “Evet” diyerek ‘Abîd b. el-Abras’ın (h.ö.25/598) bir beytini hatırlattı. Bu minval üzere sorular ve İbn Abbâs’ın (r.a) cahiliye şiirinden örnekler zikrederek verdiği cevaplar o mecliste öylece devam etti.⁶¹

Sahabenin Kur’ân’ı tefsir ederken Kur’ân ve merfû hadislerden sonra Arap dilini temel referans aldıkları, bunun için de Hz. Ömer ve İbn Abbâs örneğinde olduğu gibi fasih Arap dilini iyi bilen kimselere ve Arap şiirine müracaat ettikleri bilinmektedir. İbn Abbâs çoğu zaman âyetlerden anladığı manayı Arap şiirinden deliller getirmek suretiyle teyit ederdi.⁶² Yine rey ile tefsir faaliyeti de sahabe döneminde söz konusuydu.⁶³

Aynı şekilde genel mânâ ile yetinmelerini, lügavî manaların kısa bir şekilde açıklanması ile iktifa edilmesini bu dönemin metodolojik özellikleri arasında saymak mümkündür.⁶⁴ Dolayısıyla bu yöntem kevnî âyetler hakkında da cari olacak, şayet kevnî bir âyetle ilgili bir açıklama varsa bunun kısa bir izah olacağı muhtemeldir.

Tâbiûn döneminde ise sahabe döneminde de mevcut olan rey ile tefsir hareketi daha açık bir şekilde görülür. Cerrahoğlu’nun (ö.2022) da işaret ettiği gibi tâbiûn, rey ile yapmış oldukları tefsirlerde yalnızca kendi şahsi fikirlerini açıklamamışlar; bunun yanında yaşadıkları toplumun fikrî tasavvurlarını, yaşayışlarını harika ve hurafeleriyle birlikte yansıtmışlardır.⁶⁵ Etbâ‘u’t-tâbi‘în dönemi tefsirlerinde de akıl ve naklin iç içe olduğunun örneklerini görmek mümkündür.⁶⁶ Onların bu şekildeki geniş kapsamlı yaklaşımları ve özellikle de rey ile tefsir yapmaları doğal olarak tefsirde rasyonelitenin ve daha ilerleyen süreçte bilimsel tefsir ekolünün varlık bulmasında ve gelişiminde dolaylı da olsa verimli bir zemin oluşturmuştur.

Son tahlilde selef diye tabir edilen hicrî ilk üç asrı temsil eden âlimlerin, âyetin delâlet ettiği mana hakkında kelimenin Arap dilindeki asıl anlamını araştırdıklarını, bunu da Kur’ân’a olan teslimiyetlerinden ve Allah’ın muradına

61 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, Kahire, Mektebetu Vehbe, y.y., s. 57.

62 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, s. 56.

63 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, s. 91.

64 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, s. 73.

65 Cerrahoğlu, *a.y.*

66 Nurettin Turgay, “Etbâ‘u’t-tâbi‘în döneminde Tefsir çalışmaları/Tefsir ilminin tedvini”, *Diyânet İlmî Dergi*, c. 49, sayı 4, s. 40.

ulaşmak gayesiyle yaptıklarını, Kur'ân lafızlarından anladıkları mananın, dış âlemdaki vakıa ile mutabakatını ortaya koyacak ampirik bilgi edinmeye yönelik bir girişimde bulunmadıklarını söylemek mümkündür.

2.1.1. Bazı Kevnî Âyetlere Sahâbe ve Tâbiûn Tarafından Yapılan Tefsirler

2.1.1.1. En'âm Sûresi 125. Âyet

“Allah, kime hidayet etmek isterse onun göğsünü İslam’a açar. Kimi de saptırmak isterse onun göğsünü sanki o göğze çıkmaya çabalıyormuş gibi dar ve sıkıntılı yapar.”⁶⁷

Bazı çağdaş ilim adamları bu âyetle kastedilen mananın, günümüzde tespit edilen yükseldikçe hava basıncının azalması olgusuna işaret ettiğini, bu hakikatleri de insanoğlunun ancak -her ne kadar 18. yüzyılın sonundan itibaren sezmeye başlasa da- tam olarak 20. yüzyılın sonlarında idrak ettiğini,⁶⁸ dolayısıyla bunun ilmî i'caz kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁹

İlk dönemlere göz attığımızda ise daha önce de zikri geçen Hz. Ömer (r.a) rivayetinde olduğu üzere söz konusu âyetin, “ağaca ulaşamaması” manasından hareketle “imkânsızlık, güç yetirememek” gibi anlamları barındırdığını söylemek mümkündür. Yine ‘Atâ gibi bazı ilk dönem alimleri de bu âyeti, “göğze çıkmanın mümkün olamayacağı” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁷⁰ Söz konusu nakillerden de anlaşılacağı üzere âyetteki *كنما يصعد في السماء* “göğze çıkarmış gibi” ifadesi ile *ضيقتاً* ifadesinden “zor ve nafîle bir çaba ile göğze çıkmaya çalışmak olduğunu ve bunun da imkânsız olduğu” anlamının çıkarıldığını söylemek mümkündür. Bu mana da tespit edilirken o zamanda yaşayan ve lehçesini iyi bilen birine sorulması, Arap dilinin kevnî âyetlerin tefsirinde referans olduğunu ve aynı zamanda onların elde ettikleri bu lügavî mana ile iktifa ettiklerini göstermektedir.

2.1.1.2. Hicr Sûresi 22. Âyet

“Biz, rüzgarları aşılایıcı olarak gönderdik. Ardından gökten su indirip sizi o su ile suladık. Oysaki siz o suyu tutabilecek/toplayabilecek değildiniz.”⁷¹

67 el-En'âm 6/125.

68 Zağlül en-Neccâr, *Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, Kahire, Mektebetu'ş-Şurûki'd-Duveliyye, s. 267; Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, İstanbul, Marifet Yayınları, s.115.

69 Muhammed Râtib en-Nâbulî, *Tefsîru'n-Nâbulî*, IV, Ammân, Muessesetu'l-Fursân, 2017, s. 276.

70 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX, s. 550.

71 el-Hicr 15/22.

Âyet-i kerîmede geçen لَوَاقِح kelimesi lügatta “lâkıha” kelimesinin çoğulu olup, aşılana döllen anlamını taşımaktadır. أَلْقَح sîgası ile geldiğinde ise aşılama döllenme anlamına gelmektedir. Erkek devenin, dişi deveyi döllenmesini “أَلْقَح” “الفحل الناقة” şeklinde ifade ederler. Dişi devenin döllenip gebe kalması ise لَقِحَتِ الناقة şeklinde ifade edilir.⁷² Bu lügavî esastan, yani kelimenin lâzım/geçişsiz olarak zikredildiği halde müteaddi/geçişli olduğunun kastedilmesine dair tartışmalar cereyan etmiş; rüzgarların “لَوَاقِح” (aşılanmış) olarak zikredilip de nasıl “مَلْقَحَةٌ” (aşılama) olduğu konusunda fikirler sunulmuştur. Taberî de bu konudaki görüşleri aktardıktan sonra kendisine göre doğru olanın, ister bulutları isterse ağaçları aşılatabilecek olsun, onların Allah Teâlâ'nın nitelediği şekilde /lafzın zâhirî ilk anlamına uygun bir şekilde aşılama olduğunu; fakat aynı zamanda onların aşılama da olduğunu (لَا قَحَةٌ مَلْقَحَةٌ) ifade etmiş; aşılama ile suyu yüklenmeleri, aşılama ile de bulutları ve ağaçları aşılama kastedildiğini belirtmiştir.⁷³

Taberî tefsirinde daha ilk dönemlerde rüzgarların aşılama özelliğinin bulutların yanında ağaçlar üzerinde de cereyan ettiğine dair aktarımların varlığına rastlanılmaktadır. Meselâ İbn Abbâs (r.a) ve Hasan-ı Basrî (r.a) (ö.110/728) ve ‘Ubeyd b. ‘Umeyr’den (ö.73/693), kelimenin hem bulutların hem de ağaçların aşılama delalet ettiğine dair rivâyetler zikredilmektedir.⁷⁴ Rağib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de bu manayı zikretmiştir.⁷⁵

Rüzgarların aşılama özelliği olduğu, günümüzdeki tabirle tozlaşma olarak ifade edilen ağaçların rüzgarlarla aşılama meselesinin ilk dönemlerde hangi referanslara dayandığı konusunda temel olarak önümüzde iki ihtimal bulunduğu kanaatindeyiz. Bunlardan birincisine vaz‘ ilmi perspektifinden bakıldığında “أَلْقَح” kelimesinin “ağaçların aşılama” anlamına ve “bulutların aşılama” anlamlarına vaz‘ edildiğidir. Dolayısıyla Araplar bu kelimenin nesnesini doğal olarak vaz‘ itibarıyla bulut ya da ağaç olarak anlamaktaydılar. Adları geçen ilk dönem müfessirleri de tefsirlerini bu lügavî esasa dayanarak yapmaktaydılar. İkinci ihtimal ise, bize göre bu ihtimal daha kuvvetli görünmektedir; mezkûr kelime lügatlarda geçtiği üzere temelde erkeğin dişiyi aşılama anlamına vaz‘ edilmiş olup, mutlak manada aşılama anlamında isti‘mâl edilmiştir. Söz konusu kelimenin nesnesinin bulutlar olarak açıklanması âyetin siyakı açısından da daha elverişli görünmektedir. Zira rüzgarların aşılama olarak gönderilmesinin akabinde gökten su indirildiğine işaret edilmektedir. Kanaatimize göre burada

72 Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, II, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., s. 579.

73 Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân*, XIV, s. 43.

74 Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân*, XIV, s. 45.

75 Rağib el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur‘ân*, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2009, s. 744.

“el-Fâu’t-ta’kibiyye”/takib fâ’sının bulunması da rüzgar gönderiminin hemen akabinde suyun indirilmesinin gerçekleştirilmesi, aşılana nesnenin zımnen bulutlar olduğu anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla ilk dönemlerde bu nesnenin “bulut” olarak tefsir edilmesi “dil” ve “siyak/bağlam” merkezli bir tefsir niteliğini haizdir. Nesnenin, ağaçlar olarak açıklanması ise âyetin tefsirinin yapılabileceği manalardan, bir başka ifade ile lafız ve bağlamın müsaade ettiği anlam olasılıklarından biri olan “ağaçlar”ın, sahâbeye kendilerinden önceki atalarından tevârüs ederek gelen, gözleme, müşahedeye ya da deneyime dayanarak elde edilmiş bir bilginin referans alınması suretiyle yapılmıştır. Kısaca bu tefsirin dayanaklarını “dil” ve “gündelik bilgi” olarak sayabiliriz.

2.1.1.3. Nahl Sûresi 66. Âyet

“Sizin için otlaklardaki hayvanlarda da âyet vardır. Biz sizi, onların karınlarındakinden; fers ve kan arasından içenlerin boğazından kolayca geçen saf bir süt içiriyoruz.”⁷⁶

Görüldüğü üzere âyette biyolojik bir hadiseye dikkat çekilmekte, bunda insanoğlu için ibretlerin bulunduğu değinilmektedir. Ana hatlarıyla da bu hadisenin nasıl gerçekleştiğine işaretle bulunulmuştur. İlk dönem kaynakları tarandığında çalışmamızda zikre şayan bir açıklamayı İbn Abbâs’a (r.a) dayandırılan bir rivâyette görmekteyiz. Buna göre İbn Abbâs’ın (r.a) ifadesi şöyledir:

“Hayvan yemi yer; yem onun karnına yerleştiğinde onu pişirir. Karnının alt kısmı dışkı, ortası süt, en üstü ise kan olur. Ciğer de bu üçüne maruz kalır ve kanı ayırıp damarlara gönderir. Sütü memeye gönderir. Dışkı ise olduğu gibi işkembede kalır.”⁷⁷

Bu aktarım bize sütün söz konusu iki madde arasından nasıl süzülüp geldiğine dair bir ayrıntı sunmaktadır. Bizi, âyetin tefsirinde nasıl bir kaynağın referans alındığı ilgilendirmesi hasebiyle, günümüzdeki bilimsel verilerin meseleyi nasıl izah ettiği ve yukarıdaki rivayetin vakıya mutabakatı gibi hususları bir kenara bırakarak meseleyi ele aldığımızda şunu görürüz: Yapılan açıklamanın dilden ziyade deneyim, tecrübe, müşahede ya da bunlara dayanan bir bilginin tevarüs yoluyla elde edilip kullanılması söz konusudur. Bu aktarım bize kevnî âyetler hakkındaki ilk dönem açıklama ve yorumlarının dil odaklı olmasının yanında cüz’î ve sathî de olsa gözleme, günlük tecrübeye de dayandığına bir örnek teşkil

76 en-Nahl 16/66.

77 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, XII, Beyrût, Muessesetu’r-Risâle, 2006, s. 352.

etmektedir. Yine bu tür rivâyetler bilimsel tefsir ekolünün vücut bulmadan önce nüvelerinin mahiyeti ve zaman açısından bulunduğu noktayı bildirmesi yönünden de kıymet ifade etmektedir.

2.2. Selef Sonrası, Gazzâlî Öncesi Dönem

Selef dönemini müteakip dönemlerde bariz bir fark gösteren yorum ve yaklaşımlara rastlamamaktayız. Bunlara misal olarak Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), Ebû Zekerriyya el-Ferrâ (ö.207/822), Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]) gibi alimlerin eserlerinde de dil merkezli bir yaklaşımın hâkim olduğu zikredilebilir. Keza bu çalışmalarda da açıklamalar oldukça kısa ve nettir.

İlk dönem tefsirlerine dair nakilleri arz ederken tefsirinden sıklıkla istifade ettiğimiz Taberî, eserinde genel olarak takip ettiği metodu kevnî âyetlerin tefsirinde de takip etmiştir. Nitekim o, ele aldığı âyetle ilgili rivayetleri sıralamakta olup bazen de “bana göre doğrusu” diye başlayan ifadelerle kendi tercihlerini aktarmaktadır. Fakat şunu da ifade etmemiz gerekir ki onun tercihleri daha ziyade dil merkezli bir bakış açısına dayanmaktadır.

İmâm Taberî’nin (ö. 310/923) çağdaşı sayılabilecek, eserinde rivâyet metodundan çok dirâyet metodunu takip eden bir âlim olan İmâm Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) ise tefsirinde, tabiat bilimlerini ihtiva etmesi cihetinden Kur’ân’ın i‘câz özelliği bulunduğu dair bir ifadesine rastlanılmasa da o bazı kevnî âyetleri kendi ilmî/bilimsel müktesebatı ile tefsir etmiştir.⁷⁸ Mesela, Mâtürîdî, Nahl sûresi 66. âyette bahsedilen, hayvanlarda dışkı ve kan arasından “halis bir süt” yaratılması ile ilgili açıklamasında, ilk dönemlerde felsefe ve bilimin iç içe oluşunu göz önünde tutarak ifade edecek olursak, “bazı felsefeciler” (ba‘du’l-felâsife) diyerek döneminin veya daha önceki dönemlerin bilim adamlarına atıfta bulunarak onların izahlarını âyetin tefsirinde kullanmıştır. Bu izaha göre hayvanların yedikleri yem, hayvanın karnına giderek fers/dışkı oluşmakta, sonra kan oluşmakta, o da halis süte dönüşmektedir. Mâtürîdî, bunun da rahime düşen nutfeye benzetildiğini ifade etmiştir. Zira o, önce ‘alaka, sonra da mudğa olur demişlerdir. Bu argümanı zikrettikten sonra İmâm Mâtürîdî, “işte zikredilen süt de bu hal üzeredir” diyerek düşüncesini kendi dönemindeki bilimsel bir bilgi üzerinden böyle temellendirmektedir.⁷⁹

78 Mehmet Emin Kurt, “Mâtürîdî Tefsirinde İ‘câzu’l-Kur’ân”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019, s. 144.

79 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, VIII, İstanbul, Dâru’l-Mizân, 2006, s. 137.

İmam Mâtûrîdî'nin, kevnî âyet olarak nitelendirilebilecek Enbiyâ sûresi 33. âyet hakkındaki açıklamaları da bize, onun kevnî âyetlere yaklaşımı hakkında esas aldığı dayanaklar -en azından bir kısmı- hakkında ipuçları verir niteliktedir. Söz konusu âyet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır: “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Onların her biri bir yörüngede yüzerler.”⁸⁰ Mâtûrîdî bu âyeti zâhir manasıyla tefsir eder. Âyetin zâhirinin, bir deniz ve nehrin bulunduğunu, Güneş ve Ay'ın ise onun içinde yüzdüğünü, doğup battıkları manasını gerektirdiğini söyler. Bunu da “bir yörüngede yüzerler” ifadesi ile gerekçelendirmektedir. Zira *يسبح* kelimesinin manası insanlar tarafından bilinmektedir. O da kişinin denizde veya nehirde yüzmesidir. Lügavî bir yaklaşımla ele aldığı bu mana için Mâtûrîdî bu âyetin zâhirî anlamının bu olduğunu, bu anlam üzere rivayetlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sadetteki açıklamalarının sonunda bunların hepsinin ancak Allah katından gelen bir haberle bilinebileceğini ifade etmiştir.⁸¹

Mâtûrîdî burada şahsî görüşünü aktarmak yerine âyetin zâhirinin ifade ettiği manayı aktarmakla iktifa etmiştir. Bunu da doğal olarak dil esaslı bir yaklaşımla gerçekleştirmiştir. Âyetin zâhirî manasına uygun düşen rivayetleri de referans olarak kullanmıştır. Kanaatimizce âyetin konusu o dönem insanının bilgi sınırları dışındaki bir alana ilişkin olduğundan tecrübeye dayalı bir bilgi ya da şahsî tevil ile açıklama yapmak yerine âyetteki kelimelerin lügatte vaz olundukları manayı esas alan bir yaklaşım sergilemiştir. İmam Mâtûrîdî özelinde bu iki misalden hareketle onun kevnî âyetlere yaklaşımında âyetin konusu itibarıyla gözlem ve tecrübe gibi bilgilerin kaynaklığı söz konusu olduğunda bunlardan yararlanmış; aksi takdirde âyetin zâhir manasını nakletmekle yetinmiştir.

Gazzâlî öncesi döneme ait yaklaşımlara bazı örnekler zikrettiğimiz buraya kadarki kısımdan hareketle genel olarak şunları söylemek mümkündür:

Öncelikle bu döneme ait açıklamalar genellikle dil merkezli bir mahiyete sahiptir. Kastedilen mananın açıklığa kavuşturulmasına yönelik, kelimenin sözlük anlamı diyebileceğimiz temel manasının zikredilmesi ile iktifa edilmekte bazen de Arap şiirinden istişhadda bulunularak söz konusu kelimenin veya âyetin manasının ne olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla Arap dili, kevnî olarak nitelendirilebilecek âyetlerin tefsirinde ilk dönemlerde temel referanslar arasında ilk sırada yer almaktadır. Bu durum da Mâtûrîdî gibi rey ekolünün öncü ismini dahi -geçtiği üzere- âyetin zâhirî mânâsından ayrılmamaya sevk etmiştir.

80 el-Enbiya 21//30.

81 Mâtûrîdî, *Te'vilât*, IX, s. 278.

Gazzâlî öncesi dönemde “rey” ve bununla ilişkili olarak akıl yürütme ve kişisel görüşler de birer referans olma niteliğini haizdir. Nitekim kevnî âyetlerin tefsirine dair yapılan bazı açıklamalar müfessirin/tefsire dair görüş bildiren kişinin birikimi, dirayeti, melekesi ve istidlâl yeteneğinin ortak bir ürünü olarak ortaya konabilmektedir. Rey, akıl yürütme her ne kadar iç içe kavramlar olsa bile bizler burada bu iki kavramı küçük bir ayrıma tabi tutmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Buna göre biz müfessirin, mânâyı tespit ederken veya bir manayı zikrederken naslardan hareketle bir çıkarım yapmasını “rey” ifadesi ile, şayet dış dünya, tabiat vs. üzerinde kendi bilgi ve müşahedelerinden hareketle aktarılabilecek bir görüşse bunun “akıl yürütme” olarak ifade edilebileceği kanaatindeyiz. Zira evrenin, yer ve göğün yaratılmasına dair bazı bilgilere özellikle de o zaman için ancak akıl yürütme neticesinde ulaşılabileceği açık bir durumdur. Dolayısıyla bazı görüşlerin bu kabilden olduğu kanaatindeyiz. Kevnî âyetlere dair yapılan ilk dönem yorumlarında esas alınan referanslar arasında müşahede, gözlem ve gündelik bilgiler de sayılabilir. Yine daha ileriki dönemlerde -Mâtürîdî örneğinde olduğu gibi- bazı felsefecilere atıflarda bulunulması, müspet ilimlerin yavaş yavaş da olsa bir referans olarak kevnî âyetlerin tefsirinde yer bulmasının başlangıcı sayılabilir.

2.3. Bilimsel Tefsirin İlk Nüveleri: İlk Dönem Müslüman Filozofların Kevnî Âyetlere Yaklaşımları

Bilimsel tefsir hareketinin neş’eti ve gelişmesi hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olabilmemiz için klasik dönem Müslüman bilim adamlarının kevnî âyetlere olan yaklaşımlarının tespit edilmeye çalışılmasının gerektiğini düşünüyoruz. Zira onların, kevnî âyetler hakkında ilmî veriler ışığında yapmış oldukları yorumlar ve görüşleri o dönem İslam toplumlarında Kur’ân âyetleri ile müspet ilimler arasındaki ilişkinin ne düzeyde ve nasıl olduğuna dair ipuçları verecektir.

İlk dönem Müslüman filozoflardan Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’nin (ö. 252/866 [?]) risaleleri tarandığında onun Kur’ân-ı Kerîm’e dair metodolojik yaklaşımının ipuçlarını, Ahmed b. el-Mu’tasım için kaleme aldığı risalesinde bulmaktayız. Kindî bu risalede göğün/cism-i aksâ’nın Allah’a secde ve itaat etmesinin beyanı ve buna örnek teşkil etmesi bakımından “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler” âyetinin akîl ölçütlerle/ mekâyîs akliyye⁸² tefsiri sadedinde Hz. Peygamber’in (s.a.v) kendi sözlerinin ve Allah Teâlâ’dan aktardıkları sözlerin hepsinin akîl

82 Ya’kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, yay. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, I, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950, s. 244.

mikyaslarla/ölçütlerlele sabit olduğunu savunmuştur.⁸³ Yine bu aklî ölçütleri ancak akıl ile muttasıf olmaktan mahrum, cehalet ile muttasıf olmuş kimselerin reddedebileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

Söz konusu âyetin tefsiri ile ilgili olarak ise Kindî, Arapça’da isimlerin/ kelimelerin birçok çeşidinin olduğunu hatta bazen bir kelimenin iki zıt anlam için vaz’ edilebileceğini söylemiştir. Buna örnek olarak da “‘âdil” kelimesini zikreder. Zira ‘âdil kelimesi hem hak sahibine hakkı veren hem de zıttı olan zâlim anlamını taşımaktadır. Âyet-i kerîmede geçen secde kelimesinin Arapça’da, namazda alını yere koymak, avuç içlerini ve dizleri yere koymak anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, aynı kelimenin lügatte alını, elleri ve dizleri olmayan varlıklar hakkında kullanıldığında ise itaat anlamı taşıdığını söylemiş, bu görüşü için de Arap şiirinden istişhadda bulunmuştur.⁸⁵ Akabinde de itaat kelimesinin emredenin emrini yerine getirmek olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Kindî bu lügavî temellendirmeyi yaptıktan sonra bütün fertleriyle cism-i a’lâ’nın/ göğün hayat sahibi ve mümeyyiz olduğunu, ihtiyarî bir itaat ile mufî’ olduğunu ve bunu da açık mantıkî görüşlerle izah etmeye çalışır.⁸⁷

Kindî bu risalesinde secde kelimesinin zâhir anlamının alın, el ve dizlerle yerine getirilen ibadet olduğunu söylemekle birlikte, gökteki cisimler hakkında -onların bu organlarının olmamasından dolayı- olduğunu, zâhir anlamını bırakarak müevvel anlamını tercih etmiştir ki bu da onların itaat etmesidir. Aklî yaklaşımlarla izah etmeye çalıştığı âyeti, yine sahip olduğu felsefî ve astronomik bilgileri kendi ifadesiyle mantıkî delilleri kullanarak da açıklamaya çalışmıştır.⁸⁸ Söz konusu aklî ölçütlerin; lügat, astronomik, felsefî bilgiler veya müspet ilimler ışığında akıl yürütme olduğu Kindî’nin genel yaklaşımından anlaşılmaktadır.⁸⁹

Âyet ile tabiat arasında ilişki kurması, tabiattaki nesne ve olguların mahiyetlerinden hareketle âyetin zahirî manasını zamanının müspet ilimleri ışığında tevil etmesi Kindî’yi bilimsel tefsirin temellerinin ya da çekirdeklerinin atılması hususunda kronolojik olarak ilk sıralara çekmektedir. Bir tefsirci olarak nitelendirilmese dahi böyle bir yaklaşımın bulunması bilimsel tefsirin daha

83 Kindî, *Resâil*, I, s. 244.

84 Kindî, *a.y.*

85 Kindî, *a.y.*

86 Kindî, *a.y.*

87 Kindî, *Resâil*, I, s. 247.

88 Hasan Yücel, “Kindî ve Bazı Âyet Yorumları”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt 54, sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2018, s. 173.

89 Bkz.: Yücel, *a.y.*

önceki süreçteki referanslarının daha bilimsel bir hüviyete bürünmesine örneklik teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kindî'nin yararlandığı pozitif bilimler göz önünde bulundurulduğunda yorumlarında bilimsel tefsirden izler taşıdığına tanıklık edilmiş, bundan dolayı da o, bir yönüyle bilimsel tefsir alanının sistematik bir şekilde oluşturulmasına zemin hazırlayan şahsiyetlerden biri olarak nitelendirilmiştir.⁹⁰

Hicrî 4. milâdî X. yüzyılda ortaya çıkmış bir topluluk olan İhvân-ı Safâ tarafından kaleme alınmış ve *Resâilu İhvâni's-Safâ* isimli eseri taradığımızda konumuzla ilgili bazı verilere rastlamanın mümkün olduğunu görmekteyiz. Mesela bu risalelerde “Biz gökten temiz bir su indirdik.”⁹¹ ve “O, göklerdeki dağlar (gibi bulutlar)dan dolu indirir.”⁹² âyetleri ile ilgili olarak âkil birçok insanın bu âyetlerden delil getirerek yağmurun gökteki bir denizden yağdığını, dolunun da (gökteki) dağlardan düştüğünü zannettikleri ifade edilmiş ve bu zümre, Allah'ın sözünün manalarını, onun âyetlerinin tefsirini bilmemekle nitelenmiştir. Ardından sema/gök kelimesinin Arap dilinde başın üzerinde/üst tarafında bulunan her şey için kullanıldığı, yağmurun ise aslında buluttan indiği, bulutun/sehâb da havadaki yüksekliğinden dolayı gök/sema olarak isimlendirildiği, yine aynı şekilde bulutların üst üste birikmelerinden dolayı gök olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.⁹³ Bunu da bulutların ilk ve sonbahar günlerinde çırpılmış pamuktan dağlar gibi görüldüğü söylenerek bu benzerlik yönünden bir ilişki kurulmuştur.⁹⁴

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ, kelimenin vazedildiği manasından çok daha kapsayıcı olduğu teziyle hareket etmişler, ayrıca meseleye benzerlik ilişkisi yönünden de yaklaşmışlardır. Çalışmamızın hacmi nedeniyle burada onların zikrettikleri kevnî âyetler ve onların bu âyetlere yaklaşımlarını tek tek ele almamız mümkün değildir. Ancak genel olarak şunları ifade edebiliriz: Onlar bazı kevnî âyetlere dayanarak, meydana gelmiş bazı yanlışları kendilerinin sahip oldukları rasyonel ve bilimsel birikim ışığında tashih etmeye çalışmışlardır.⁹⁵ Bazen de kendi nazariyelerini desteklemek adına âyetler zikretmişlerdir.⁹⁶ Son tahlilde İhvân-ı Safâ kevnî âyetlerin tefsirinde dil, müspet ilim/bilimsel bilgi merkezli rasyonel bir yaklaşım sergilemektedirler. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın, bilimsel

90 Yücel, *Kindî ve Bazı Âyet Yorumları*, s. 183.

91 el-Furkân 25/48.

92 en-Nûr 24/43.

93 İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, II, Windsor, Muessesetu Hindâvi, 2018, s. 53.

94 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, s. 54.

95 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, s. 53, 67, 112.

96 İhvânu's-Safâ, *Resâil*, II, s. 73; IV, s. 314.

tefsirin nüvelerinin atılmasında önemli bir halkayı teşkil ettikleri açık bir şekilde görünmektedir.

Gazzâlî'ye kadarki süreçte kevnî âyetler hakkında farklı bir tavır takınan bir isim de bilim tarihinin önemli şahsiyetlerinden İbn Sînâ'dır (ö.428/1037). İbn Sînâ'nın, gökler, kâinatın yaratılışı ve bunlara benzer olayları içeren kevnî âyetleri müteşabih âyetler arasında değerlendirdiği, kevnî âyetleri tabiat felsefesindeki görüşlerine göre te'vil etme ihtiyacını hissettiği anlaşılmaktadır.⁹⁷ Bu tutumunun bir sonucu olarak astronomi ile din dilindeki kevnî ifadeleri, felsefedeki gök cisimleri ile dindeki meleklerle uzlaştırmıştır.⁹⁸

Son tahlilde Gazzâlî'ye kadarki süreç genel olarak değerlendirilecek olursa; o döneme kadar kevnî âyetlere yaklaşımın iki koldan gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi tefsir ehlinin yaklaşımı, ikincisi ise felsefecilerin yaklaşımı. İlk dönem tefsir ehli kevnî âyetler hakkında yaptıkları açıklamalarda daha ziyade rivâyet, dil, gündelik bilgi gibi noktalardan hareket ederken; ikinci grup ise daha ziyade nas, dil, rey ve rasyonel bilgi temelli uzlaştırmacı bir tutumla tevil yoluna gitmişlerdir. İlk dönem tefsir ehlinde ziyade Kindî ve İhvân-ı Safâ örneklerinde olduğu gibi ilk dönem İslâm felsefecilerinin, bilimsel tefsirin kıvılcıklarının çakılmasında daha etkili oldukları ifade edilebilir.

2.4. Gazzâlî Dönemi ve Sonraki Dönemde Kevnî Âyetlerin Tefsirindeki Temel Referans ve Argümanlar

Bilimsel tefsir konusunda kalem kullananlar Ebû Hâmid el-Gazzâlî'yi, bu yaklaşımı, en belirgin şekilde ele alıp destekleyen ve tutundurmaya çalışan kişi olarak nitelendirmektedirler.⁹⁹ Şunu söyleyebiliriz ki Gazzâlî'nin, bilimsel tefsirin köşe taşlarından biri olarak kabul edilmesi onun hatırı sayılır bir kemiyette kevnî âyeti ilmî/bilimsel bir şekilde tefsir etmesi değil; aksine bu konudaki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Zira onun bu konudaki hareket noktası Kur'ân'ın câmi'iyeti meselesidir. Nitekim Gazzâlî de Kur'ân'ın her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve matla'/'muttala'ının olduğu düşüncesini savunan kimselerden kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Gazzâlî'nin yaklaşımının daha net bir şekilde ortaya

97 Mesut Okumuş, "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sina'nın Kur'an Sure ve Âyetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, sayı 1, s. 168.

98 Bekir Karlığa, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri-İbn Kesir Çevirisi (Tefsir Tarihi)*, XVI, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1991, s. 199; Okumuş, a.y.

99 Emin el-Havlî, *et-Tefsir Me'alimu Hayâtihi Menhecuhu el-Yevm*, Mihricânü'l-Kurâa Li'l-Cemî', 2003, s. 20; Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-'İlmî li'l-Kur'ân fi'l-Mizân*, Beyrut, 1991, s. 146.

100 Ebû Hacer, a.y.

konulması için onun ifadelerini olduğu gibi aktarmayı uygun görüyoruz. Gazzâlî, İhyâ'sında Hz. Peygamber'in (s.a.v), Kur'ân-ı Kerîm'in zahırî, batnî olduğunu ifade ettiği bir rivayet aktarmış, ilim ehlinde bazılarının, her bir âyetin altmış bin anlamının olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Kur'ân'ın câmi'iyetine dair yaptığı nakillerden sonra Gazzâlî şöyle der:

“Hülâsa, ilimlerin hepsi Allah Teala'nın fiilleri ve sıfatları içerisinde mündemiçtir. Kur'ân'da O'nun zâtının, fiillerinin ve sıfatlarının açıklaması bulunmaktadır. Bu ilimlerin nihayeti yoktur. Kur'ân'da ise bunların özlerine/asıllarına (mecâmi') işaret edilmektedir. Onun tafsilatında derinleşmek hususundaki makamlar ise Kur'ân'ın anlaşılmasına bağlıdır. Sadece tefsirin zahiri buna işaret etmemektedir. Aksine düşünen her kişiye kapalı/problemlî görünen ve insanlar hakkında nazariyyât ve mekûlât hususunda ihtilaf ettikleri her şey hakkında Kur'ân'da işaretler ve delâletler bulunmaktadır ki bunları idrâk etmek ancak anlayış sahiplerine özgüdür.”¹⁰¹

Gazzâlî, daha sonra kaleme aldığı *Cevâhirü'l-Kur'ân* isimli eserinde ise konuyu *İhyâ*'dakine göre biraz daha detaylı ele alıp, ilimleri kabuk ilmi ('ilmü'l-kısr ve's-sadef) ve öz ilmi ('ilmü'l-lubâb) olarak ikiye ayırır. Kabuk ilmîne, lugat, nahiv, kıraat, meharic-i huruf gibi ilimleri;¹⁰² ikinci kısım olan öz kısmına da ise Kur'ân kıssaları ve peygamberlerle ilgili şeyleri, kelâm ilmi, fıkıh ve fıkıh usulü ilmi, sülûk/ahlak ilmi ve marifetullah ile ilgili şeyleri dahil eder.¹⁰³

Gazzâlî ardından okuyucunun dilinden Kur'ân-ı Kerîm'de bunlardan başka tıp ilmi, astroloji, astronomi, biyoloji, anatomi, sihir ve tılsım ilmi gibi ilimlerin de bulunacağını ifade etmiş; ancak Allah Teâlâ'ya ulaşmak ancak dinî ilimlerle mümkün olduğundan kendisinin bunlarla yetindiğini, tıp, astronomi vs. gibi alanların da ilim olduğunu, ancak meâş ve meadın/ dünya/muâmelât ve âhiretin salahı bunlara bağlı olmadığından (bir önceki fasılda) bunları zikretmediğini söyler.¹⁰⁴ Bunlardan başka ilimlerin de bulunduğunu, alemde bunları bilen birilerinin muhakkak bulunduğunu fakat bunları zikretmeye gerek olmadığını söyler.¹⁰⁵ Hatta birtakım ilimlerin henüz ortaya çıkmadığını, birtakım ilimlerin de ortaya çıktığını, fakat daha sonra ortadan kalktığının tartışma götürmeyecek bir şekilde açık bir basiretle kendisine zahir olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶

101 Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, II, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2011, s. 323.

102 Gazzâlî, *Cevâhir*; s. 18.

103 Gazzâlî, *Cevâhir*; s. 20.

104 Gazzâlî, *Cevâhir*; s. 23.

105 Gazzâlî, a.y.

106 Gazzâlî, *Cevâhir*, s. 24.

Gazzâlî akabinde Allah Teâlâ'nın fiillerinden birinin de Güneş ve Ay'a dair bilgiler ve ikisinin menzillerinin bir hesaba göre bilinmesinin takdir edilmesi olduğunu söylemiş, bazı kevnî âyetleri zikrederek¹⁰⁷ bu âyetlerin muhtevasındaki hakikatleri ancak göklerin ve yerin terkiibinin hey'etlerini/astronomiyi -ki bunu başlı başına bir müstakil bir ilim olarak niteler- bilen kişinin bilebileceğini söyler.¹⁰⁸

Ardından aynı yaklaşımla başka kevnî âyetler zikrederek bunların öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinden olduğunu Kur'ân-ı Kerîm'de bunların asıllarının/ mecâmi'' bulunduğunu¹⁰⁹ Kur'ân âyetlerinin fiillerin (Allah Teâlâ'nın fiillerinin) ayrıntılarına delâlet ettiği şeyleri tafsilatıyla anlatacak olsa uzayıp gideceğini söyler. Bunların ancak asıllarına/ mecâmi' işaret edilebileceğini ifade eder.¹¹⁰

Görüldüğü üzere Gazzâlî, söz konusu âyetlerde tabiat ile ilgili olay ve olgulara işaret edildiği için bunların keyfiyetini de hakkıyla ancak bu alanlarda uzman olanların bileceği görüşünü savunmuştur. Gazzâlî'ye göre bu kevnî hadiselerden her biri Allah'ın fiillerinden olduğu için kainat ve mahlukat üzerinde araştırma yapan tabii ilimler de Allah'ın fiillerini araştırmaktadır.¹¹¹ Fakat Gazzâlî bu ilimlere, ancak marifetullaha ulaşma konusunda yardımcı olması hasebiyle önem vermektedir.¹¹² Bazı araştırmacılar Gazzâlî'nin bilimsel tefsirin kurucusu olarak kabul edilmesinde onun sûfî bir düşünceye sahip olmasının ve buna bağlı olarak işarî tefsiri bir gereklilik olarak görmesinin etkili olduğu düşüncesini savunmaktadırlar.¹¹³ Nitekim bu anlayış Kur'ân âyetlerinin mânâ cihetinden birden çok yönünün bulunduğunu savunmaktadır.¹¹⁴ Kanaatimizce Gazzâlî'nin bilimsel tefsirin öncülerinden sayılmasındaki temel sebep aslında işarî tefsir düşüncesini de içine alan Kur'ân'ın câmi'iyeti meselesidir.¹¹⁵ Ancak onu

107 er-Rahman 55/5; Yûnus 10/5; el-Kıyame 75/8-9; el-Hacc 22/61; Yâsin 36/38.

108 Gazzâlî, *a.y.*

109 Gazzâlî, *Cevâhir*, s. 25.

110 Gazzâlî, *a.y.*

111 Kovsar Taghiyev, "Gazâlî-Şâtûbî Sarkacında Bilimselci Tefsir" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016, s. 204.

112 Kovsar, *a.y.*

113 Kovsar, *Bilimselci Tefsir*, s. 205.

114 Kovsar, *a.y.*

115 Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin gerek üslup gerekse lafızların delâleti açısından birçok mânâyı barındırdığı kabul edilegelen bir vaki'dir. Kur'ân'da bütün ilimlerin mevcut olduğu tezi daha ilk dönemden itibaren dile getirilmiştir. "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm 6, 38) meâlindeki âyet ve benzer muhtevalı âyetler bu görüşte olanlar için bizatihi Kur'ân'dan bir dayanak mahiyetindedir. Yine Abdullah b. Mes'ûd bu minvalde "Kim ilim isterse Kur'ân okusun; çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır" demiştir. (İbn Ebî Şeybe, *el-Mu-*

Kur'ân'ın câmi'iyetinin daha önceki savunucularından ayırıp bilimsel tefsir açısından daha belirgin bir yerde konumlandırılmasındaki temel etken daha önce de geçtiği üzere onun kevnî âyetlerin hakkıyla anlaşılmasının ancak âyetin ilgili olduğu alanda uzman kişilerin bilebileceğini vurgulamış olmasıdır. Böylelikle ampirik bilgiye bir referans değeri katmış olması ve az da olsa bazı kevnî hadiseleri bu minval üzere açıklamış olması onun bu konumunu pekiştirmiştir. Dolayısıyla onun, Kur'ân'ın anlaşılmasında tecrübî ilimlerden yararlanılması gerektiğini savunup bunu eserlerinde de uygulayan ilk kişi olduğu ileri sürülmüştür.¹¹⁶

Ancak Gazzâlî'nin bu yaklaşımı eserlerinde uygulayan ilk kişinin olduğunu iddia etmek¹¹⁷ tartışmaya açıktır. Zira her ne kadar tek bir âyet üzerinde de olsa bu yaklaşımı uygulayan Kindî'yî kronolojik olarak bu mahiyette bir tefsir yapan ilk kişi olarak saymak mümkündür. Gazzâlî ile karşılaştırıldığında Gazzâlî, yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koyup çeşitli eserlerinde birkaç konuda yaklaşımını örneklerse de kronolojik yönden Kindî ve akabinde İhvân-ı Safâ bu alanın temel atıcıları sayılabilir. Kaldı ki Gazzâlî'nin bu ilimlere yaklaşırken "me'âş ve me'âd'ın" salahının bu ilimlere bağlı olmadığı kaydını düştüğünü de hatırlatmak yerinde olacaktır.

Bilimsel tefsir tarihinde öne çıkan şahsiyetlerden biri de Fahreddin er-Râzî'dir (ö.606/1210). Hatta o, Kur'ân-ı Kerîm'i bilimsel tefsir metoduna göre döneminin bilimsel teorilerini referans alarak bir tefsir kitabında tefsir eden ilk

sannef, XVI, Riyâd, Dâru Kunûzi İşbiyâ, 2015, s. 418) Aynı şekilde İbn Mes'ûd'dan aktarılan "Kur'ân'ın zahri ve batnı, haddi ve muttala'mın olduğu görüşü (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, Kahire, Dâru Hicr, 2001, s. 22.) ve bu minvaldeki diğer rivâyetler Kur'ân'ın câmiyeti tezini savunanlar için bir zemin hazırlamıştır. Görüldüğü üzere Kur'ân'ın bu şümüllü yönüne ilk dönemlerden bu yana işaret edilse de bu olguyu bir nevi kavramsallaştırarak "Kur'ân'ın Câmiyeti" şeklinde ifade eden ve çeşitli boyutlarıyla örneklerdirerek ele alan ilk kişi olarak Saîd Nursî'yi zikretmek mümkündür. (Bediüzzaman Saîd Nursî, *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi*, İstanbul, Sözler Neşriyat, 2013, s. 54-79.) Nursî'nin bu yaklaşımını takip eden ilim adamlarından bir başka isim de Veysel Güllüce'dir. Güllüce de bu ifadeyi bazı çalışmalarında kullanarak, Nursî'nin söz konusu yaklaşımını esas alarak detaylandırmıştır. (Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 63; Güllüce, "Kur'ân'ın İ'câz Vecihlerinden Biri Olarak Lafzındaki Câmiyet", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 2, s. 185-201.) Farklı farklı ifadelerle aktarılan bu olgunun "Kur'ân'ın Câmiyeti" gibi kısa bir ifadeyle aktarılması, ortaya örnekendirilmiş bir iddia koyup destekçilerinin ve karşıtlarının bulunması bu olguyu "Kur'ân'ın Câmiyeti Nazariyesi/Teorisi" şeklinde ifade edilmesinde de kanımızca bir sakınca olmamalıdır.

116 Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, 2. bs., İstanbul, Marifet Yayınları, 1982, s. 71.

117 Kırca, a.y.

kişi olarak kabul edilir.¹¹⁸ Râzî, tefsirinde riyazî ve tabîî ilimlere oldukça sık yer vermiş¹¹⁹, hey'et ve nüçüm ilimlerine oldukça fazla yer ayırmıştır.¹²⁰ Râzî yalnızca astronomi ile yetinmemiş diğer alanlara da girmiştir.¹²¹

İlk dönemlerde kevnî âyetlere dair sathî tecrübî bilgiler zikredilirken Kindî ve İhvân-ı Safâ'nın kevnî âyetlere yaklaşımlarında, rasyonel ve ilmî/bilimsel bilgiye referans olma bakımından bir önem atfedilmeye başlandığını görmekteyiz. Gazzâlî'ye gelindiğinde ise o, kevnî âyetlerin delâlet ettiği manaların bilgisinin o âyetlerin ilgili olduğu ilim dalı erbabına havale edildiğini ifade etmiştir. Râzî ise bilimsel tefsir anlayışını güzel bir şekilde uygulamıştır.¹²² Bu da aynı zamanda her iki âlimin felsefeyle olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda onların kevnî âyetlere yaklaşımları konusunda İslâm filozoflarından etkilenmiş olduklarının bir göstergesi sayılabilir.

Fahreddin er-Râzî'yi daha sonra İbn Ebi'l-Fadl el-Mursî (ö.655/1257) takip etmiştir. Bilimsel tefsir hakkındaki yaklaşımını Suyûtî'nin İtkân'ından öğrenebildiğimiz Mursî, anlayışını Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisi üzerine oturtmaktadır. Zira o da Kur'ân'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini topladığını savunur.¹²³ Reyju'z-Zam'ân isimli tefsirinde Mursî, Kur'ân-ı Kerîm'den istinbat edilen birçok ilmi saydıktan sonra Kur'ân'ın bunlardan başka ilimleri de ihtiva ettiğini belirtir ve bunlar arasında tıp, astronomi, hendese, cedel, cebr ve mukabele gibi ilimleri sayar.¹²⁴ Akabinde hangi âyette hangi meslek dalıyla ilgili bir kelime geçmişse Kur'ân'dan o ilmin istinbat edileceğine işaretle birçok âyet ve bunların ihtiva ettiği meslek dallarını zikretmiştir. Mesela “Sıbgatullah”¹²⁵ kelimesinin boyacılığa, “Allah'tan başka dostlar edinenlerin misali bir ev edinen örümcek gibidir. Kuşkusuz evlerin en zayıfı örümceğin evidir.”¹²⁶ âyetinin dokumacılığa delâlet ettiğini ifade etmiştir.¹²⁷

Gazzâlî'nin yaklaşımına benzeyen Mursî'nin tavrının ondan belirgin farkı; kanaatimizce Gazzâlî, kevnî âyetlerin ihtiva ettiği manayı tam anlamıyla ancak o

118 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 72.

119 Mustafa İbrahim Raslân, “et-Tefsîru'l-İlmî inde'l-İmâmi'r-Râzî” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cami'atu'l-Ezher, Kahire, 2015, s. 37.

120 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 73; Raslân, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 39.

121 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 77.

122 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 746.

123 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 662.

124 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 664.

125 el-Bakara 2/138.

126 el-'Ankebût 29/41.

127 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 665.

alanın uzmanının bileceğini savunmaktadır. Mursî ise zikri geçen her kelimenin ilgili olduğu meslek dalına işaret ettiğini savunmaktadır.

Mursî'den sonra bilimsel tefsir ekolünün savunucuları arasında Bedreddin ez-Zerkeşî (ö.794/1392) zikredilmekte ve o Kur'ân-ı Kerîm'den her şeyin istinbât edilebileceğini düşünen âlimlerden kabul edilmektedir.¹²⁸ Zerkeşî yaklaşımını Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisine bina etmektedir. *el-Burhân* isimli eserinde seleften, Kur'ân'ın çok yönlü anlam yelpazesinin olduğuna dair nakillerde bulunmuş, Gazzâlî gibi o da bütün ilimlerin, Allah'ın fiilleri ve sıfatları içerisinde mündemiç olduğunu, Kur'ân'da da O'nun zatının, sıfatlarının ve fiillerinin açıklaması bulunduğunu ifade etmiş, bunun da Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması hususunda geniş bir alanın varlığına işaret ettiğini söylemiştir.¹²⁹ Kur'ân'ın her şeyi kapsadığını savunan Zerkeşî'nin, aynı eserinde bazı âyetlerin ebced değerlerinden hareketle; Kahire depreminin (h.702) meydana gelmesi, Beyt-i Makdis'in fethi ve düşman elinden kurtulmasına işaret ettiğini savunması, onun bu alana dair görüşünü yansıtan uygulamalı bir argüman niteliğindedir.

Zerkeşî'nin yaklaşımı görüldüğü üzere âyetlerin anlam alanlarının geniş olduğunun savunulmasından ibarettir. Bu yaklaşımın Râzî'de olduğu gibi ilmi/bilimsel referanslar kullanılarak âyetlerin tefsir edilmesi şeklinde olmadığı görülmektedir.

Zerkeşî'den sonra ise bilimsel tefsirde klasik dönemin son temsilcisi sayılabilecek Suyûtî gelmektedir. Suyûtî *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'den elde edilebilecek ilimleri zikrettiği özel bir bölüm açmış, burada Kur'ân'ın câmi'iyetine dair kavilleri zikretmiştir.¹³⁰ Suyûtî şöyle der: "Allah'ın yüce kitabı her şeyi içine almıştır. İlimlerin nevine gelince temel hiçbir bâb ya da mes'ele yoktur ki Kur'ân'da ona delâlet eden bir işaret olmasın."¹³¹ Bu anlayış Suyûtî'ye göre önem taşıdığından bu konuda *el-İklîl fi 'stinbâti't-Tenzîl* isimli eserini kaleme almıştır.¹³² Suyûtî yaklaşımını temellendirmede Gazzâlî'nin argümanlarını kullanmıştır, fakat Gazzâlî'nin bu argümanların te'vili konusunda sûfi yöneliminin daha bariz olduğu ifade edilmektedir.¹³³

128 Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 161.

129 Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2006, s. 435.

130 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 661.

131 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 667.

132 Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-İlmî beyne'n-Nazariyyâti ve't-Tatbîk*, Tunus, y.y., 1985, s. 45.

133 Şelebî, *et-Tefsîru'l-İlmî*, s. 47.

Suyûtî *el-İklîl* isimli eserinde de her sûrenin dinî ve dünyevî hangi ilime işaret ettiğini belirtmiştir. Meselâ Târik sûresindeki “O meni, sulb ve terâ’ib arasından çıkar.”¹³⁴ âyetinde anatomi ilmine işaret bulunduğunu söylemiştir.¹³⁵ Suyûtî de görüldüğü üzere yaklaşımını Kur’ân’ın câmi‘iyyeti teorisi üzerinden temellendirip örneklendirmektedir.

3. Modern Dönem Kevnî Âyetlere Yaklaşım/Bilimsel Tefsir Hareketi ve Temel Argümanlar

Modern dönem ifadesiyle daha önce de geçtiği özellikle son iki veya üç yüz yıl öncesinde başlayan bilimsel keşiflerin sıçrama yapmaya başladığı süreci kastetmekteyiz. Zira genel olarak bilimde sıçramanın yaşandığı iki dönemden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki on birinci yüzyılın ikinci yarısından başlatılır ve on üçüncü yüzyılda zirveye ulaştığından bahsedilir. İkinci dönemin ise on altıncı yüzyılın sonlarından başlayıp süre gelen dönem olarak ifade edilir.¹³⁶ Cemal Yıldırım (ö. 2009), birinci dönemin özünde Arap kaynaklarından istifade edilerek antik bilim ve düşünceyle irtibat kurma şeklinde tezahür ettiğini, bir sıçramadan çok mevcut bilgilerin alınması ve sindirilmesi çabası olduğunu ifade eder.¹³⁷ Yıldırım ikinci dönemi, bir yandan deneye öte yandan ise matematiğe dayanan bir dönem olarak niteler.¹³⁸ Bu dönemin özellikle on yedinci yüzyılda tüm parlaklığıyla ortaya çıktığını, hakiki bir sıçramayı, doğaya yeni ve yaratıcı bir şekilde yaklaşımı temsil ettiğini ifade eder.¹³⁹

On altıncı yüzyılda Batlamyus’un (ö. 168 [?]) Yer Merkezli Evren Modeli’nin tartışılmaya başlaması, yapılan çeşitli gözlemler; modern astronominin klasik astronomi karşısında güç kazanması gibi durumlar Rasyonel-Deneysel Bilim Anlayışı’nın temellerinin atılmasını getirmiştir.¹⁴⁰ Her ne kadar modern bilimin başlangıcına on altıncı yüzyıl bir dönüm noktası olarak zikredilse de bizler daha önce de bahsettiğimiz üzere on dokuzuncu yüzyılı bilimsel tefsir hareketinin belirgin başlangıcı olarak görmekteyiz. Zira kevnî âyetler hakkında yapılan yorumlar Rasyonel- Deneysel Bilim Anlayışı, bu dönemde referans alınmaya

134 et-Târik 86/7.

135 Bkz.: Suyûtî, *el-İklîl fi’s-tinbâti’l-Tenzil İklîl*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1981, s. 1, 285.

136 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 89.

137 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 89, 90.

138 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 89.

139 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 90.

140 Can Abdullah Günay, “Epistemik Aydınlanma ve Modern Bilimin Toplumsal Kökeni”, *The Journal of Social Science*, yıl 4, cilt 4, sayı 7, 2020, s. 410.

başlanmış, bu zemin üzere kurulu bilimsel tefsir örnekleri bu dönemde yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Râzî sonrası durgunluk yaşayan bilimsel tefsir hareketi¹⁴¹ Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1889) ile birlikte bu dönemde yeniden ivme kazanmıştır.¹⁴²

Tıp ilmine yıllarını vermiş, çeşitli askerî vazifelerde bulunmuş bir şahsiyet olan İskenderânî¹⁴³, bazı Hristiyan doktorların kendi aralarında Tevrat ve İncil'de kömürlerin oluşumuna dair bir işaret bulunup bulunmadığı hususunda münakaşa ettiklerini, neticede bu iki kitapta buna bir işaret bulunmadığına kail olduklarını, daha sonra da kendisine bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de bir işaret bulunup bulunmadığını sorduklarını, kendisinin de bu konuda elinden geldiğince, onlara cevap verdiğini ve daha sonra da bu eserini kaleme aldığını ifade eder.¹⁴⁴ İskenderânî'nin doktor olması hasebiyle eserinde tıbbî mevzular yoğunluklu olarak bulunması ile birlikte kendi dönemine kadar oluşmuş biyoloji, astronomi, botanik gibi ilimlere dair bilgi birikimi eserinin temelini teşkil etmektedir. Bu bilgilerin büyük bir kısmını ise batılı ilim adamlarından nakletmiştir.¹⁴⁵

Klasik dönemde -Râzî ve bazı istisnalar hariç- Gazzâlî, Mursî, Zerkeşî ve Suyûtî örneklerinde olduğu gibi Kur'ân'ın câmi'iyeti teorisi üzerinden Kur'ân lafız ve ibareleri ile onların medlûlâtından çıkarılan ilim dallarına yalnızca ilinti düzeyinde işarette bulunurken İskenderânî ile bu lafızların ihtiva ettiği kevnî olgu ve olayların, müspet ilimler zaviyesinden keyfiyetinin ayrıntıları belirgin ve uzun bir şekilde zikredilmeye başlamıştır.

İskenderânî, tefsirinde önce âyet-i kerîmeyi zikredip akabinde onun ile ilgili meseleleri çeşitli yönlerden ele almaktadır. O, bazen kelimelere lügavî yönden yaklaşır ve sözlükteki asıl anlamlarına işaret eder.¹⁴⁶ Yerine göre müfessirlerin görüşlerine atıfta bulunur.¹⁴⁷ Âyetlerin tefsirine ilişkin rivayetleri de yeri geldikçe zikreder.¹⁴⁸

141 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 85.

142 Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 114.

143 Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye fî mâ Yette'allaku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Arziyye ve'l-Hayevânât ve'n-Nebâtât ve'l-Cevâhiri'l-Ma'deniyye*, I, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010, s. 4.

144 İskenderânî, *a.y.*

145 Abdurrahman Ateş, *İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri*, s. 120.

146 İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, s. 4, 254, 324.

147 İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, s. 33.

148 Bkz.: İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, s. 7, 20, 21.

Fakat onun çalışmasının büyük bir bölümünü müspet ilimlerden kendi zamanına kadar ulaşılmış birikimi batılı ilim adamlarına yer yer isimleriyle kimi zaman da genel olarak atıfta bulunarak, bazen de herhangi bir atıfta bulunmaksızın doğrudan aktarır. Mesela insanın topraktan veya sudan yaratıldığı hakkındaki âyetler hususunda; önce kendi aralarında tearuz bulunmadığını ortaya koymaya gayret eder. Akabinde müspet ilimler ışığında genişçe açıklamaya çalışır. Ancak çoğu zaman çalışma o âyet ve medlûlu arasındaki alanın dışına çıkarak müspet ilimlere dair bilgilerin ansiklopedik ayrıntı sunumu şeklinde aktarılmaktadır. Kendi uzmanlık alanı olan tıp ilminin konuları yanında gece, gündüz, kar, fırtına gibi tabiat hadiselerini ve diğer olayları kendi döneminin uzay bilgileri ile açıklamıştır. Bu cihetten çalışmanın yerine göre tıp, biyoloji, astronomi ve botanik gibi alanlara dair kaleme alınmış bir eser izlenimini verdiği ifade edilmiştir.¹⁴⁹

İskenderânî'den sonra bilimsel tefsir yaklaşımını benimseyen şahıslar arasında Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî (ö.1320/1902), Muhammed Abduh (ö.1323/1905), Gazî Ahmed Muhtar Paşa (ö.1338/1919) ön plana çıkmaktadır.

Abdurrahman el-Kevâkibî, bazı makalelerinden oluşan *Tabâi 'u'l-İstibdad ve Masâri 'u'l-İsti'bad* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının dindeki en önemli mesele olduğunu, fakat bu meselenin hakkıyla araştırılmadığını vurguladıktan sonra selefte ait bazı mücmel tevillerle yetinildiği, onların da ancak Kur'ân'ın fesahat ve belagatte bir benzerinin getirilemeyeceğini söylemekle yetindiklerini; oysaki şayet ulemâya araştırma meydanı, düşünce ve yazı özgürlüğü verilse âlimlerin binlerce âyetten binlerce i'câz çıkaracaklarını ifade eder.¹⁵⁰

Kevâkibî, bilimin, son asırlarda bazı hakikatleri keşfettiğini, bunların da kâşifi ve mucidi olan Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarına nispet edildiğini söyler. Kur'ân-ı Kerîm üzerinde dikkatlice düşünen kişinin bunların çoğunun tasrih veya telmih yoluyla Kur'ân'da geçtiğini, fakat ortaya çıktığında Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğuna tanıklık etmesi için onun bir mucizesi olsun diye örtülü kaldığını ifade eder.¹⁵¹ Daha sonra da bunlara örnekler zikreder. Mesela bilim adamlarının, kâinatın asıl maddesinin “esîr” olduğunu bulduklarını, bunun da “Sonra o semâya, sema bir dumanken istiva etti.”¹⁵² âyetinde de bu durumdan bahsedildiğini, yine varlıkların daimi bir hareket halinde olduklarına, Kur'ân'ın “Ölü toprak onlar

149 Abdurrahman Ateş, *İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri*, s. 105.

150 'Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, *Tabâi 'u'l-İstibdad ve Masâri 'u'l-İsti'bad*, Kâhire, Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2011, s. 39.

151 Kevâkibî, *Tabâi 'u'l-İstibdad*, s. 40.

152 Fussilet 41/11.

için bir âyettir, onu dirilttik.” âyetiyle işaret ettiğini söyler.¹⁵³ “Onlar görmezler mi ki biz yeri etrafından noksanlaştırırız.”¹⁵⁴ âyetinin, Ay’ın Dünya’dan kopup ayrıldığına, “Allah yedi gök yaratmıştır, yeri de bir o kadar yaratmıştır.”¹⁵⁵ âyetinin, yerin yedi tabakasının olduğuna işaret ettiğini ve bunun da böylece bulunduğunu ifade eder. Bilim adamlarının gölgenin tutulma yöntemini; yani fotoğraf yöntemini keşfettiklerini, Kur’ân-ı Kerîm’de de “Görmedin mi; Rabbin gölgeyi nasıl uzattı? Şayet dileseydi onu sakın kılardı. Sonra Güneşi de onun üzerine bir delil kıldık.”¹⁵⁶ âyetinde buna işaret bulunduğunu söyler. Yine onların mikrobu ve tesirini, çiçek hastalığını keşfettiklerini söyler ve Fil Suresi’nde geçen sürü sürü kuşların gönderilmesinin, onların siccîlden taşlar atmasının ise bunlara işaret olduğunu söyler.¹⁵⁷

Bir kısmını zikrettiğimiz örneklerin hepsinde Kevâkibî bilimin elde ettiği bazı keşif ve icatları zikreder ve akabinde örneklerde de görüldüğü üzere o keşif veya icada Kur’ân’da doğrudan ya da dolaylı bir şekilde işaret bulunduğunu anlatmaya çalışır. Bunlara kıyasla da Kur’ân’ın birçok âyetinin sırrının, i’câzının yenilenmesi için gelecekte ortaya çıkacağını ifade eder.¹⁵⁸ Kevâkibî’nin yaklaşımında Kur’ân’ın câmi’iyeti düşüncesinden ziyade veya bununla birlikte bilimsel i’câz düşüncesi temel saik olarak görünmektedir. O, kevnî âyetlerin ilmî i’câz barındırıp barındırmadığı hususunda bilimin ve doğal olarak -kendi ifadesiyle- Avrupalı ve Amerikalı bilim adamlarının elde ettiği keşif ve bulguları “doğrulayıcı referans” olarak konumlandırmaktadır.

Aynı dönemin bilimsel tefsire katkılar sunan şahsiyetlerden biri de Gazi Ahmed Muhtar Paşa’dır. Osmanlı devlet ve ilim adamlarından Gazi Ahmed Muhtar Paşa, çeşitli askeri ve siyasi görevler üstlenmiştir. Gazi Ahmed Muhtar, kendisinin, bir yandan alemin yaratılışına dair yeni ve iyi eserleri gördükçe bunlara hayran olduğunu, bir yandan da Kur’ân-ı Kerîm’i okudukça, bunlar arasındaki münasebet ve mukayeseyi içeren bir eser hazırlamayı istediğini, fakat 25 yıl boyunca buna muvaffak olamadığını, ancak bunun vaktinin henüz geldiğini söyleyerek bu işe karar verip sebat gösterdiğini ve bu çalışmayı tamamladığını söyler. Eserinin bir mukaddime, üç fasıl ve bir hâtimedden oluştuğunu, bu eserine de *Serâiru’l-Kur’ân fî Tekvîni ve İfnâi ve İ’âdeti’l-Ekvân* ismini verdiğini

153 Kevâkibî, a.y.

154 el-Enbiyâ 21/44.

155 et-Talâk 65/12.

156 el-Furkân 25/45.

157 Kevâkibî, *Tabâi’u’l-İstibdâd*, s. 41, 42.

158 Kevâkibî, *Tabâi’u’l-İstibdâd*, s. 42.

söylemiştir. Birinci faslın âlemin yaratılışının keyfiyeti ve hayatın başlangıcı, ikincisinin kıyamet veya âlemin sona erışı, üçüncü faslın ise yeniden yaratılış hakkında olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹

Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın, eserinin mukaddimesinde ifade ettiği âlemin yaratılışına dair kaleme alınan yeni ve iyi eserlerden etkilenmesi, Kur'ân-ı Kerîm ile bu malûmât arasındaki münasebetler bulunduğu yönündeki kanaati, onun âyet-i kerîmelere yaklaşımı hakkında pozitif bilimi referans aldığı yönünde bir işaret olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰ Onun, bu yaklaşımını eseri boyunca somut örneklerle temellendirdiğini görmek mümkündür. Descartes (ö.1650),¹⁶¹ Emanuel Kant (ö.1804),¹⁶² Laplace (ö.1827),¹⁶³ Emile Belot (ö.1944),¹⁶⁴ Herve Faye (ö.1902)¹⁶⁵ gibi batılı düşünür ve bilim adamlarının evrenin yaratılışı hakkındaki teorilerinin özetlerini zikreder. Emile Belot'un tekvîn-i âlem mesâil ve nazariyeleri hakkında Sorbon'da verdiği ve 12 Mart 1914 tarihli Paris'in Revue Scientifique nüshasında yayınlanan dersini aktarır.¹⁶⁶ Akabinde bu teorilerden çıkarılan neticeleri beş madde halinde sıralar.¹⁶⁷

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, eserinde gökyüzü, yeryüzü, bulutumsular, insanın yaratılışı ve diğer benzeri konularla ilgili bazı âyetleri ele almış, kendisinin de belirttiği üzere yeni teoriler ve bu âyetlerin anlamları arasındaki ilişkileri sunmaya çalışmıştır. Âyet izahlarında bazı düşünür ve bilim adamlarına ve kaynaklara atıfta bulunmasının yanı sıra¹⁶⁸ bizatihi gözlem ve müşahedeyi de bazı âyetlerin yorumunda bir referans olarak kabul etmiştir.¹⁶⁹

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısım olduğunu,¹⁷⁰ muhkem olanların te'vil ve tefsire ihtiyaç bırakmadığını; müteşâbihlerin ise manasının kıyas ve nazarla ikmal olunan âyetler olduğunu söylemiştir. "Onun nurunun misali..." âyeti ulûm-i akliyyenin yardımı

159 Gâzî Ahmed Muhtâr Paşa, *Kur'ân'ın Sırları (Serâiru'l-Kur'ân fi Tekvîni ve İfnâi ve İ'âdeeti'l-Ekvân)*, haz. Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul, Yasin Yayıncılık, 2019, s. 43.

160 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 42.

161 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 45.

162 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 47.

163 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 51.

164 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 56.

165 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 57.

166 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 62.

167 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 78.

168 Bkz.: Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 97, 124, 130, 139, 151, 152, 156, 159.

169 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 79.

170 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 175.

olmaksızın dinleyene faydalı bir mana vermeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁷¹ Aklî ilimlerin, Kur'ân tefsirindeki referans değerini bu şekilde kendisi vurgulamış, bu yaklaşımını da ilimde râsih olanlar ibaresiyle temellendirmiştir. Aklî ilimlere, ikmâl-i ma'lûmât yani tamamlayıcı bilgiler sunma vazifesi atfetmiştir.¹⁷² Hülâsa, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın kevnî âyetlerin tefsirinde fen bilimlerini ve gözlemi bir esas olarak kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

İskenderânî ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile referans ve argümanları açısından ayrı bir çehre kazanan bilimsel tefsir, Tantâvî Cevherî (ö.1359/1940) ile birlikte birçok Kur'ân âyetinin yorumunda -doğrudan ya da dolaylı bir ilişki ile dahi olsa- kendisini daha belirgin bir şekilde tezahür ettirmiştir. Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir isimli eserinin mukaddimesinde kendisinin, kâinatın ilgi çekici şeylerine tutkulu, yaratılış ile ilgili harika şeyleri çok seven, gökyüzünde ve yeryüzündeki güzelliklere, kemâlâta hayran bir tabiatta yaratıldığını söylemiş, İslâm ümmeti ve dinî öğretileri üzerinde düşündüğünü, ümmetin âkil insanların çoğunun, büyük alimlerinin de bir kısmının bu hususta ilgisiz kaldıklarını, âlemlerin yaratılışı hakkında onların pek azının tefekkür ettiklerini ifade etmiştir. Bundan dolayı kendisinin çeşitli konularda eserler yazdığını belirtmiştir.¹⁷³

Tefsirinde Müslümanların ihtiyaç duyacağı hükümler, güzel ahlaklar, evrene dair ilginç bilgiler zikrettiğini, Müslüman erkek ve kadınların, canlılar, bitkiler, yer ve gökler hakkındaki âyetlerin manalarının hakikatlerini bilmeye teşvik eden, bilimlerin ilginç şeylerine, yaratılışın şaşırtıcı bilgilerine yer ayırdığını söylemiştir.¹⁷⁴ Tefsirinin, Rabbanî bir esinti, kutsi bir işaret, sembolik bir müjde olduğunu ve bunun yazılmasının kendisine ilham yoluyla emredildiğini, bu tefsiri ileride insanların tanıyacağını, yeryüzündeki mazlumların yükselişinin önemli sebeplerinden biri olacağını söylemiştir.¹⁷⁵

Cevherî, eserinde pozitif bilimlere sıkı bir şekilde itimat eder. Müslümanların, 'ulûmu'l-ğizâ yani gıda ilimleri ve 'ulûlmu'd-devâ yani deva ilimlerini talep etmelerini, gıda ilimlerinin kevnî ilimler; deva ilimlerinin ise şer'î ilimler olduğunu ifade eder.¹⁷⁶

171 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 176.

172 Ahmed Muhtâr, *Serâir*, s. 177.

173 Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 24, I, Mısır, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1350h, s. 2.

174 Cevherî, *el-Cevâhir*, I, s. 3.

175 Cevherî, *el-Cevâhir*, I, s. 4.

176 Cevherî, *el-Cevâhir*, I, s. 8.

Âyetlerin tefsirini genel olarak açıkladığı ve “et-tefsîru’l-lafzî”/lafzî tefsir diye başlıklandığı kısımdan sonra âyetle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi bulunan bilimsel bilgileri ayrıntılı bir şekilde sunmak hususunda bir eksiklik göstermemiştir. Tefsiri bu bilgileri aktarırken ansiklopedik bir şekilde bilgi aktarımı yaptığından âyet ile bilimsel izah arasındaki münasebet yer yer perdelenebilmektedir. Tefsirinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına bu çalışmanın hacmi müsaade etmediğinden özetle şunlar söylenebilir:

O sadece âyetlerin tefsirinde değil; doğrudan ya da dolaylı olarak bilime konu olabilecek bir kelime geçtiğinde onunla ilgili bilimsel bilgileri cömertçe sunmaktan geri durmamıştır. Dolayısıyla bilimsel bilgi Cevheri tefsirinde önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Fatiha sûresi tefsirinde “rabb” kelimesinden hareketle bazı varlıkların terbiyesi¹⁷⁷ ve âlemîn kelimesine dair verilen izahlar buna bir misal sayılabilir.¹⁷⁸

Günümüze doğru gelindikçe Zağlûl en-Neccâr, Abdulmecîd ez-Zindânî, Abdurrezzâk Nevfel (ö.1984) gibi isimler bu alanda tebarüz etmiş, eserlerinde bilimsel bilgiyi önemli derecede referans olarak kullanmışlardır. Ülkemizde de Celal Kırca, Celal Yeniçeri, Ömer Çelik gibi isimler bu alana dair eser veren isimler arasında sayılabilir. Yine M. Sait Şimşek’e ait *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* isimli eserde de yer yer bilimsel tefsire konu olan âyetlerle ilgili bazı değerlendirmeler yer almaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bilimsel tefsir ekolünün başlangıcı her ne kadar İmâm-ı Gazzâlî’ye dayandırılrsa da Gazzâlî’nin yaklaşımının daha ziyade Kur’ân’ın câmi’iyyeti tezi üzerine odaklandığı, kevnî âyetlerin tefsirinde gözlem, rasyonel bilgi veya ampirik bilginin bir referans olarak kabul edilip bazı âyetlerin anlaşılmasında tatbik edilmesinin Gazzâlî öncesinde Kindî örneğinde görüldüğü daha önce zikredilmişti. Bu yaklaşım Kindî’de, her ne kadar tek bir âyet üzerinde dahi olsa, bu yaklaşımın bir numunesinin bulunması ve tatbik edilmesinin bilimsel tefsirin başlangıcının Gazzâlî’ye dayandırılması savının yeniden gözden geçirilmesi gerektirdiği düşüncesini akla getirmektedir.

Gözleme dayalı bilgidен yararlanılması hususunda daha sahabe döneminde izlerine rastladığımız bu yaklaşım Kindî, Gazzâlî, İhvân-ı Safâ sonrasında Râzî ile birlikte dönemin sunmuş olduğu aklî, felsefî ve bilimsel bilgilerden istifade edilerek detaylı bir şekilde bir tefsir kitabı içerisinde âyetler üzerinde uygulanmıştır.

177 Cevherî, a.y.

178 Cevherî, *el-Cevâhir*, I, s. 13.

İskenderânî'ye gelinceye kadar gözleme dayalı bilgi ve rasyonel bilgiler bilimsel tefsir ekolünün belirgin kaynağı olarak karşımıza çıkarken İskenderânî ile birlikte pozitif bilimlerin egemenliğine bağlı olarak ampirik bilgi merkeze oturmaya başlamıştır. Bu da artık özellikle batılı bilim adamları başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerindeki bilim adamlarına atıfta bulunularak gerçekleştirilmiştir. İskenderânî'den sonra Kevâkibî, Abduh, Cevherî gibi isimler tefsir ve tevillerinde aklânî/rasyonel ve ilmî/bilimsel yaklaşımın etkisini gösterdiği ilim adamları arasında yer almışlardır. Cevherî'de bu yaklaşım bilimsel bilgilerin çeşitli münasebetlerle ansiklopedik bir üslup ile arz edilmesi şeklinde ortaya çıkarken; Neccar'da ise bilim ve âyetler arasındaki münasebet mümkün mertebe yitirilmeden sunulmaktadır.

Kaynakça

Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Akbaş, Ahmet, *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, İstanbul, Nida Yayınları, 2017.

Alî, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, nşr. Bağdat Üniversitesi'nin katkılarıyla, y.y., 1993.

Ateş, Abdurrahman, "İskenderânî ve İlmî Tefsirdeki Yeri", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994.

Bedr, Abdullah Ebu's-suûd, *Tefsîru's-Sahâbe*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000.

Buhârî, Ebû Muhammed Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dimeşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2015.

Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 24, Mısır, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1350h.

Çelik, Ömer, *Kur'ân'dan Teknolojik Yansımalar*, İstanbul, Işık Akademi Yayınları, 2009.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru Hicr, 2001.

Ebû Hacer, Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'ân fi'l-Mizân*, Beyrut, 1991.

Gâzî Ahmed Muhtâr Paşa, *Kur'ân'ın Sırları (Serâiru'l-Kur'ân fî Tekvîni ve*

İfnâi ve İ'âdeeti'l-Ekvân), haz. Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul, Yasin Yayıncılık, 2019.

Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruhu*, Kahire, Dâru'l-Harem li't-Turâs, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 2011.

Güllüce, Veysel, “Kur'ân'ın İ'câz Vecihlerinden Biri Olarak Lafzındaki Câmiiyet”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, 2016.

_____, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Erzurum, Aktif Yayınevi, 2007.

Günay, Can Abdullah, “Epistemik Aydınlanma ve Modern Bilimin Toplumsal Kökeni”, *The Journal of Social Science*, yıl 4, cilt 4, sayı 7, 2020.

Havlî, Emin, *et-Tefsir Me'alimu Hayâtihi Menhecuhu el-Yevm*, Mihricânu'l-Kurâa Li'l-Cemî', 2003.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyâd, Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Windsor, Muessesetu Hindâvî, 2018.

İsfehânî, Rağıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2009.

Karlığa, Bekir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri-İbn Kesîr Çevirisi (Tefsir Tarihi)*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1991.

Kevekîbî, Abdurrahman b. Ahmed, *Tabâi'u'l-İstibdâd ve Masâri'u'l-İsti'bâd*, Kâhire, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2011.

Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1982.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1989.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, yay. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.

Kurt, Mehmet Emin, “Maturîdî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrût, Muessesetu'r-Risâle,

2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul, Dâru'l-Mîzân, 2006.

Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye fî mâ Yete'allaku bi'l-Ecrâmi's-Semâviyye ve'l-Arziyye ve'l-Hayevânât ve'n-Nebâtât ve'l-Cevâhiri'l-Ma'deniyye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

Nâbulsî, Muhammed Râtib, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, Ammân, Muessesetu'l-Fursân, 2017.

Nursî, Bediüzzaman Said, *Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi*, İstanbul, Sözlür Neşriyat, 2013.

Okumuş, Mesut, “Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sina'nın Kur'an Sure ve Âyetlerine Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 50, sayı 1, 2014.

Raslân, Mustafa İbrahim, “et-Tefsîru'l-İlmî inde'l-İmâmî'r-Râzî” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahire, Cami'atu'l-Ezher, 2015.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.

Saraç, Celal, “Eski Mısır'da Bilim ve Teknik”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1 (5), 2018.

Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2007.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2019.

Suyûtî, *el-İklîl fî'stinbâti't-Tenzîl İklîl*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.

Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü's-Şâfi'î*, es-Sindî tertibi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1951.

Şelebî, Hind, *et-Tefsîru'l-İlmî beyne'n-Nazariyyâti ve't-Tatbîk*, Tunus, y.y., 1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, c. 26, Kahire, Dâru Hicr, 2001.

Taghiyev, Kovsar, “Gazzâlî-Şâtîbî Sarkacında Bilimselci Tefsir”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016.

Takkûş, Muhammed Suheyl, *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'n-

Nefâis, 2009.

Turgay, Nurettin, “Etbâu’t-tâbi‘în döneminde Tefsir çalışmaları/Tefsir ilminin tedvini”, *Diyânet İlmî Dergi*, c. 49, sayı 4, 2013.

Westfäll, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çeviri İsmail Hakkı Duru, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2008.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Yücel, Hasan, “Kindî ve Bazı Âyet Yorumları”, *Diyânet İlmî Dergi*, cilt 54, sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2018.

Zağlûl en-Neccâr, *Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Mektebetu's-Şurûki'd-Duveliyye, 2007.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire, Mektebetu Vehbe, y.y.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillâh, *el-Burhân fî ‘Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2006.

Zeydân, Corcî, *el-'Arabu kable'l-İslâm*, Mısır, Matba'atu'l-Hilâl, 1922.

Araştırmacıların Katkı Oranı

Araştırmanın her aşamasından yazar sorumludur.

Çatışma Beyanı

Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

