T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DEVRİM SONRASI İRAN'DA KUR'AN TEFSİRİ VE FARSÇA TEFSİRLER

Doktora Tezi

ABDOLNASSER DORDIPOOR

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

DEVRİM SONRASI İRAN'DA KUR'AN TEFSİRİ VE FARSÇA TEFSİRLER

Doktora Tezi

ABDOLNASSER DORDIPOOR

Danışman: Doç. Dr. MUHAMMET ABAY

İSTANBUL, 2023

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Abdolnasser DORDIPOOR

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tefsir

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Muhammet Abay

Tez Türü ve Tarihi : Doktora, 2023

Anahtar Kelimeler : Tefsir Akımları, Siyasi Tefsir, Farsça Tefsirler, Siyasi Tefsir Akımları

ÖZET

DEVRİM SONRASI İRAN'DAKUR'AN TEFSİRİ VE FARSÇA TEFSİRLER

Kur'an-ı Kerim İslam'ın ana metni olduğu için her zaman Müslümanların ilgi odağında yer almıştır. Müslümanlar, araştırmalarına Kur'ân âyetlerinin anlamlarını arayarak başladılar. İranlıların İslam dinine ve Kur'ân'a olan ilgisi bu kutsal dinin başından itibaren başlamıştır. Genel olarak, İslam tarihinin ilk yüzyıllarında tefsir, hadis ve kelam gibi Temel İslam Bilimleri ortaya çıktı ve İran halkı bu konuda ön plandadır. Temel İslami Bilimler üzerine mevcut literatür, İranlı âlimlerin İslam tarihinin ilk asırlarından beri değerli Kur'ân tefsirlerini ve Kur'an bilimlerini ortaya koyduğunu göstermektedir. İranlı din âlimleri, İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf, edebiyat gibi birçok Temel İslam Bilimlerinin ortaya çıkmasında ve tarih boyunca gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Ama son yüzyıllarda, İran'da temel bir değişiklik oldu. İranlıların çoğunluğu Safevi döneminden itibaren Şii mezhebine girdiler. Özellikle, 1979 senesinde İranlılar İslami bir devrim yaşadı. Bu devrime öncülük edenler ve devrimi gerçekleştirenler din âlimleriydi. Sonuç olarak din âlimleri siyasi iktidarı kazandılar. Bu büyük olayda din ve Kur'an'ın önemli rolü vardı. Bu din âlimleri farklı İslami alanlarda özellikle tefsir ve Kur'ân ile ilgili konularda önemli miktarda literatür oluşturdular. Çağdaş İran'daki düşünürlerin bir ortak düşünceleri vardı. O ortak düşünce Kur'ân'a dönüş ve Kur'ân'dan ülkedeki mevcut problemlere çözüm aramaktı. Neticede, sosyal ve politik yorumlar Kur'ân tefsirine yansıdı. Devrim sonrasında Kur'an'a dönüş ilkesi etrafında tek bir anlayış ortaya çıkmadı. Farklı varsayımları ve amaçları

olan farklı düşüncelere sahip entelektüeller, Kur'ân'ı farklı yorumladılar ve sonuç olarak da farklı tefsir akımlar ortaya çıktı. Sözün özeti, İran geçmişte, ehl-i Sünnet olarak Temel İslam Bilimlerinde vazgeçilmez kıymetli tefsir eserleri İslam dünyasına sunduğu gibi, günümüzde Şia olarak da değerli tefsir eserleri İslam dünyasına arz etmektedir. Türkiye'deki mevcut literatürün gözden geçirilmesi, İran'da İslami devrim sonrası dönemde yapılmış olan Kur'an çalışmaları, bilhassa Farsça Kur'ân tefsirleri hakkında yeterli literatürün olmadığını göstermektedir. Tez konusu ile ilgili olarak, Türkiye'de lisansüstü çalışmaları listeleyen veri tabanları üzerinde yaptığımız kapsamlı bir ön çalışma, İran'da, söz konusu dönemde yazılan tefsirler hakkında, özellikle de farsça tefsirler alanında ciddi bir boşluk olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırma, İran'da devrim sonrası tefsir çalışmalarını yönlendiren etkenler nelerdir? bu etkenlerden dolayı ne tür tefsir akımlar ortaya çıkmıştır? Fars dilinde yazılan tefsir eserlerin özellikleri nelerdir? siyaset ve siyasi düşünceler, Kur'ân tefsirini nasıl etkilemiş? ve siyasi yorum Farsça yazılan tefsirlere nasıl yanşamıştır? sorularına cevap vermeye çalışarak bu alandaki eksikliği gidermeyi hedeflemektedir ve bundan dolayı son derece önemlidir. Sonuçlar bu dönemde tefsir çalışmalarını yönlendiren çeşitli faktörleri, farklı tefsir akımların ortaya çıktığını ve Farsça yazılan tefsir eserlerin özelliklerini göstermektedir. Bu akımların bazıleri Kur'ân'a yönelik siyasi yorumları kabul etmemektedir. Diğer akımların tefsirlerinde ise siyasi yorumlar yansamıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Abdolnasser DORDIPOOR

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Qur'nic Exegesis (Tafsîr)

Supervisor : Doç. Dr. Muhammet Abay

Degree Awarded and Date : PhD, 2023

Keywords : Exegesis Currents, Political Exegesis, Persian Exegesis, Political Exegesis Currents

ABSTRACT

THE EXEGESIS OF THE QURAN IN IRAN AFTER REVOLUTION AND PERSIAN EXEGESES

Since the Qur'an is the main text of Islam, it has always been at the center of Muslims' attention. Muslims began their research and scientific movement by searching for the meanings of the verses of the Qur'an. Iranians' interest in Islam and the Qur'an started from the very beginning of this holy religion. In general, the Basic Islamic Sciences such as tafsir, hadith, and kalam were established in the first centuries of Islamic history, and the Iranian people are at the forefront in this regard. The available literature on the Basic Islamic Sciences shows that Iranian scholars have produced valuable Qur'anic commentaries and Qur'anic sciences since the first centuries of Islamic history. Since the first centuries of Islam, Iranian religious scholars have played an important role in the establishment and development of many Basic Islamic Sciences such as recitation, tafsir, hadith, fiqh, Kalam, philosophy, mysticism, and literature throughout history. But in the last centuries, there has been a fundamental change in Iran. Specifically, in 1979 Iranians experienced an Islamic revolution. Religion and the Qur'an played an important role in this great event. These religious scholars have created a significant amount of literature in different Islamic fields, especially on tafsir and the Qur'anic works. İntellectuals and thinkers in contemporary Iran had a common idea.

That common idea was to return to the Qur'an and seek solutions from the Qur'an to the existing problems in the country. After all, it was the social and political interpretations that were reflected in the Qur'anic exegesis. After the revolution, no single understanding emerged around the principle of returning to the Qur'an. Intellectuals with different assumptions and goals and with diverse thoughts interpreted the Qur'an in different ways. As a result, various exegesis currents emerged. In a nutshell, Iran, as a Sunni country in the past, has presented valuable tafsir works, which are indispensable in the Basic Islamic Sciences. Likewise, today, Iran, as a Shia country, has gifted precious tafsir works to the Islamic world. A review of the existing literature in Turkey shows the lack of adequate literature on Qur'anic studies, especially Persian Qur'anic exegesis in the post-Islamic Revolution period of Iran. The comprehensive preliminary review of the databases and library sources in Turkey revealed that there was a serious gap in the field. This research aims to fill the gap by trying to answer the questions of which factors directed post-revolutionary tafsir studies in Iran, what kinds of exegesis currents have emerged due to these factors as well as how politics and political thoughts influenced the tafsirs of the Qur'an and how the political interpretations were reflected in the Persian exegesis works. Hence, this study is extremely significant in this regard. The results revealed the various factors that guided tafsir studies in this period, the emergence of different exegesis currents in contemporary Iran and the characteristics of tafsir works written in Persian. Some of these currents do not accept the political interpretation of the Qur'an. However, the political interpretation of the Quranic verses has been reflected in the tafsir and Qur'anic works of some other exegesis currents.

ÖNSÖZ

“Devrim Sonrası İran’da Kur’an Tefsiri ve Farsça Tefsirler” ismi ile hazırladığımız bu araştırma üç ana bölüm içermektedir. Birinci bölümde, İran’da devrim sonrası tefsir çalışmalarını yönlendiren etkenleri ineleyerek bu dönemde ortaya çıkan tefsir akımları tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde, devrim sonrası Fars dilinde yazılan tefsir eserleri incelenerek onların özellikleri ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde, siyaset ve siyasi düşüncelerin Fars dilinde yazılan tefsirleri nasıl etkilediği ve siyasi yorumların bu tefsir çalışmalarına nasıl yansıdığı sorusuna cevap aranmıştır. Sonuçlar bu dönemde tefsir çalışmalarını yönlendiren çeşitli faktörlerin bulunduğunu, farklı tefsir akımlarının ortaya çıktığını ve Farsça yazılan tefsir eserlerinin özelliklerini şekillendirdiğini göstermektedir. Bu akımların bazıları Kur’ân’a yönelik siyasi yorumları kabul etmemektedir. Diğer akımların tefsirlerinde ise siyasi yorumlar yansımamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın bulguları ve bu hususlarda ortaya konulmuş olan fikirler, özellikle İran bağlamında tefsir çalışmalarına ilgi duyan ve bunları inceleyen araştırmacılar ve öğrenciler için faydalı olacaktır. Aynı zamanda, özellikle İran ortamında Kur’ân eserleri ve tefsir çalışmalarını ilgilenen araştırma merkezleri için de yararlı bir kaynak sunacaktır.

Bu çalışmanın şekillenmesinde, geliştirme ve sonlama aşamalarında en ilk günlerinden beri hiç bir yardımı esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Muhammet Abay hocam ve tez izleme jürisi hocalarım Prof. Dr. Ömer Çelik ve Doç. Dr. Osman Aydınlı’ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim ve onlara şükranlarımı sunarım. Diğer yandan tez süresinde her zaman yardımlarıyla yanımda olan kımetli arkadaşım sayın Nuryağdı Soyer’e saygı ve muhabbetlerimi bildiririm. Son olarak daima duaları ile destek veren ve arka çıkan anne ve babama ve aileme saygı, sevgi ve muhabbetlerimi iletiyorum.

Abdolnasser DORDIPOOR

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **İ**
ABSTRACT ..... **İİİ**
ÖNSÖZ ..... **V**
İÇİNDEKİLER ..... **Vİ**
KISALTMALAR ..... **İX**
GİRİŞ **1**
Araştırmanın Konusu, Yöntemi ve Amacı **1**
Araştırmanın Konusu **4**
Araştırmanın Amacı **4**
Araştırmanın Önemi **6**
Araştırmanın Yöntemi **6**
BİRİNCİ BÖLÜM: MODERN DÖNEM İRAN'INDA TEMEL TEFSİR AKIMLARI **9**
1.1. Tefsir Çalışmalarını Yönlendiren Dış Etkenler **9**
1.2. Tefsir Çalışmalarını Yönlendiren İç Etkenler **28**
1.2.1. Sosyal ve Politik Değişimler 28
1.2.2. Düşünce Akımları 31
1.3. Tefsir Alanındaki Değişimler 54
İKİNCİ BÖLÜM: DEVRİM SONRASI İRAN'DA MÜFESSİRLER VE TEFSİR İLE İLGİLİ FARSÇA LİTERATÜR **67**
2.1. Âyetullah Nâsır Mekârım Şirâzî **68**
2.1.1. *Tefsir-i Nemune* Tanıtımı 69
2.1.2. "Tefsir-i Nemûne"nin Tefsir Usûlü 73
2.1.3. "Tefsir-i Nemûne"nin Yorumlama Yöntemi 75
2.1.4. "Tefsir-i Nemûne"de Tefsir Eğilimleri 78
2.2. Âyetullah Seyyid Ebû'l Fazl Mir Muhammedi Zarandi **80**
2.2.1. Tefsir-i Belâg'ın Tanıtımı 81
2.2.2. Tefsirin Yapısı 82
2.2.3. Tefsir-i Belâg'ın Tefsir Usûlü 83
2.2.4. Bu Tefsirde Kullanılan Tefsir Kuralları 88
2.2.5. Müfessirin Yorumlama Yöntemi 96
2.3. Âyetullah Muhammed Cevad Necefî Humeyni **101**
2.3.1. "*Âsân*" Tefsirinin Tanıtımı 102
2.3.2. Tefir-e *Âsân*'da İçerik İfadesinin Yapısı 102
2.3.3. *Âsân* Tefsirinin Tefsir Usûlü 105
2.3.4. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Kuralları 108
2.3.5. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Yöntemleri 113
2.3.6. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Eğilimleri 114
2.4. Hüccet-ül İslam Seyyid Ali Ekber Kureşi **117**
2.4.1. "*Tefsir Ahsanü'l-Hadis*" in Tanıtımı 118
2.4.2. *Tafsir Ahsanü'l-Hadis*'in Tefsir Usûlü 125
2.4.3. Müfessirin Meşhur Kıraatın Doğruluğuna İnancı 127
2.4.4. *Ahsanü'l Hadis*'in Tefsir Yöntemi 128
2.4.5. Ahsanü'l Hadis'in Tefsir Eğilimi 129

2.5. Muhammed Ali Rezayi İsfâhanî 131
2.5.1. *Kur'ân-e Mehr* Tefsirinin Tanıtımı 132
2.5.2. Tefsirin Yapısı 133
2.5.3. "*Kur'ân-e Mehr*" Tefsirinin Özellikleri 134
2.5.4. *Kur'ân-e Mehr* Tefsirinin usûlü 136
2.5.5. "Kur'ân Mehr"in Tefsir Kuralları 145
2.5.6. *Kur'ân-e Mehr*"in Tefsir Yöntemi 146
2.5.7. "*Kur'ân-e Mehr*"in Tefsir Eğilimleri 150
2.6. Âyetullah Hasan Mustafavi 152
2.6.1. "*Rowşan*" Tefsirinin Tanıtımı 152
2.6.2. Âyetullah Mustafavi'nin "*Rowşan*" Tefsirinde Tefsir usûlları 153
2.6.3. Âyetullah Mustafavi'nin Tefsir Yöntemleri 161
2.6.4. Âyetullah Mustafavi'nin Tefsir Yönelimi 165
2.7. Âyetullah Abdullah Cevadi Amuli 165
2.7.1. Tefsir-i Mevzûî Kur'ân Kerim 167
2.7.2. Tesnim Tefsiri 179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEVRİM SONRASI İRAN'DA SİYASİ-FİKİR DÖNÜŞÜMÜN TEFSİR ÇALIŞMALARINDAKİ YANSIMALARI 186
3.1. Çağdaş Dönemde Kur'an'ın Siyasi Tefsirlerinin Ortaya Çıkış Sebepleri 186
3.1.1. Yeni Sosyo-politik Sorunların Ortaya Çıkması 187
3.1.2. Kur'an Öğretilerini Bilimsel Bulgularla Uyumlu Hale Getirme 188
3.1.3 Kur'an'ın Tematik Yorumunun Gelişimi 189
3.1.4. Ahlaki Konularda Sosyal Bir Görüş Oluşturma Çabaları 189
3.1.5. Toplumda Hareket Yaratmaya Çalışmak 189
3.1.6. Siyasi Tefsirde Bazı Âyetlerin Odak Noktası Olması 190
3.2. Şemsi 1320'lerde İslamcıların Akımı 193
3.3. İran İslam Devrimi'nde Kur'an-ı Kerim'in Siyasi Tefsirlerinin Akımları 194
3.3.1. Rivâyet Merkezli Tefsir Akımı 194
3.3.2. Kur'ancılık (Kur'aniyyun) Tefsir Akımı, ... 194
3.3.3. İctihadî -usûlî Tefsir Akımı 195
3.3.4. Eklektik Tefsir Akımı 195
3.4. Devrim Sonrası İran'da Siyasi-sosyal Meselelerin Tefsir Çalışmalarındaki Yansımaları 198
3.4.1. Hükümetin Gerekliliği 199
3.4.2. Allah'ın ve Ümmetin Gücüne Güvenmek 200
3.4.3. Sosyal Kurallar 201
3.4.4. Seçim (toplum liderinin oyunun halkın ouyu ile eşitliği) 201
3.4.5. Halkın Ülke İşlerine Katılımı 202
3.4.6. İstişarenin Önemi 202
3.4.7. Velâyet-i Fakih 204
3.4.8. Velayat'ın Gerçek Taraftarlı 204
3.4.9. Velâyet-i Fakih'in Bey'at Yerine Naiplik Makamı 205
3.4.10. Velâyet-i Fakih'ın Gerekliliği 205
3.4.11. Velâyeti Fakih'a İtaatın Vacipliği 206
3.4.12. Velâyet'ifakih'in Zulme Karşı Savaş ve Cesaret Ruhuna Sahip Olmali 207
3.4.13. Velâyet'i Fakih'in Görev ve Yetkileri (Kısas hükmü vermesi) 207
3.4.14. Takiyyeye Karar Vermek (Takiyye ile Amel Edip etmemeye karar vermek) 208
3.4.15. Cihatta Yönetim 208
3.4.16. Belirli Durumlarda Cihad Başlama Emri 209
3.4.17. İslami Yargının Sorumluluğu 209

3.4.18.Velâyet'i fakih'in Enfal ve Ticarete İlişkin Yetkileri 210
3.4.19. İslami Ahkamın Uygulanması 210
3.4.20. Müstekbirlere Karşı Savaş 211
3.4.21. İslam Ülkeleri İçindeki İstikbâr Karşıtlığı 211
3.4.22. İslam Ülkeleri Dışındaki İstikbâr Karşıtlığı 217
SONUÇ 222
KAYNAKÇA 249

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
as	: Aleyhisselâm
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
H.K.	: Hicri Kameri
H.Ş.	: Hicri Şemsi
Hz.	: Hazreti
IRCICA	: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
M.	: Miladi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
sav	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
y.y.	: Yayınevi yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Yöntemi ve Amacı

İran, geçmişte olduğu gibi günümüzde de temel İslam bilimleri alanında önemli bir konuma sahiptir. İslam tarihinin 15 asrı boyunca İran bölgesi, farklı Temel İslam bilimlerinde önemli eserler yazan hatırı sayılır sayıda tanınmış din âlimi yetiştirmiştir. İslam coğrafyasının diğer bölgeleri gibi Rey, Nişabur, Kazvin, İsfahan ve diğer büyük İran şehirleri de ilmi faaliyetlerin merkezi olmuştur. O yüzden, bu çalışmanın konusu olan devrim sonrası İran'da Kur'ân tefsiri üzerine bir araştırmanın gerekliliğini anlamak için, İran'ın geçmişten günümüze temel İslam bilimleri açısından oynadığı önemli rolleri ortaya koymamız yerinde olacaktır. Müslümanların dikkatini çeken ve bilimsel hareketini başlatan ilk konu Kur'ân'dır. Müslümanlar, araştırmalarına Kur'ân âyetlerinin anlamlarını arayarak başlamıştır. Bilimin başladığı ilk şehir Medinedir. Müslümanların ilk bilim merkezleri camiler, ele aldıkları ilk bilimsel konular Kur'ân ve Sünnet meseleleri, ilk öğretmenleri de Hz. Peygamber (s.a.) olmuştur. Medine'den sonra Irak canlı bir bilim ortamı haline gelmiştir. Daha sonra Rey, Horasan, Maveraünnehir, Mısır, Şam, Endülüs ve diğer beldeler birer bilimsel merkez haline gelmiştir. Kur'ân ve Sünnet sayesinde ilk temel İslam bilimleri olarak kıraat, tefsir, hadis, kelam, rical ilmi, lügat, sarf ve nahiv, belâgat, tarih ve tabakât ve ricâl ilimleri ortaya çıkmıştır. Medine, Irak, Şam, Mısır, İran, Maveraünnehir, Hindistan, Afrika, Endülüs ve diğer bölgelerde yetişen kral, bakan, zengin, fakir, Arap, Türk, İranlı, Romalı, Hintli, Mısırlı, Yahudi, Hristiyan, Süryani gibi farklı kesimler durmaksızın muhtelif ilim dallarında eser yazıyordu.[1]

İranlıların İslam dinine olan ilgisi ilk yıllardan itibaren başlamıştır. İranlıların İslam medeniyetine çok değerli katkıları olduğu hemen herkes tarafından müsellem bir konudur.[2] Genel olarak, İslam tarihinin ilk yüzyıllarında tefsir, hadis ve kelam gibi temel İslam bilimleri kurulmuş ve bu konuda İran uleması öncülük etmiştir. Nişabur, Herat, Belh, Merv, Buhara,

---

1 Zeydan, H.Ş. 1372.
2 Motahhari, 1375.

Semerkant, Rey ve İsfahan okulları ve diğer büyük İran şehirleri ilmi faaliyetlerin merkeziydi. Bu şehirlerde yetişen yüzlerce âlim İslam medeniyetinin gelişmesini pekiştirmiştir. İran edebiyatı tarihi uzmanı İngiliz oryantalist Browne, tefsir, hadis, kelam, felsefe, sarf ve nahiv, belâgat, tabakât gibi Arapça isimlerle şöhret bulan ilimlere dair yazılan eserler arasında İran ulemasının yazdıkları göz ardı edildiği takdirde geriye çok az şey kalacağını ifade etmiştir.[3]

Temel İslam bilimleri arasında ortaya çıkan ilk ilim kıraat, sonra tefsir ilmi olmuştur. Tabiin ve onların öğrencileri arasında kıraat ilminde uzmanlaşmış ve "kurrâ-i seb'a" olarak bilinen imamlardan dördü İranlıdır. Bunlar Hamza, Nafi, İbn Kesir ve Kisai'dir.

Kıraat ilminde olduğu gibi tefsir ilminde de İran ulemasının büyük payı vardır. İranlı müfessirlerin ve yazdıkları tefsirlerinin sayısı çok fazladır ve yazılan tefsir eserleri uzun bir liste oluşturur. Ancak tefsir ilminde İran hizmetlerine örnek vermek için, önde gelen ünlü tefsirlere ve Müslümanlar arasındaki tanınmış müfessirlere bir göz atmak yeterlidir. Örnek olarak Taberî'nin Câmiu'l-Beyân'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb'ı, Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân'ı, Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl'i İran bölgesinden yetişen ulemanın yazdığı belli başlı tefsirlerdir.

Müslüman ulemanın meşgul olduğu konuların başında Kur'ân ve hadis ilimleri gelir. İran ulemasının hadis ilimleri alanındaki katkıları da büyüktür. Kütüb-i Sitte adıyla bilinen hadis külliyatının tamamı İran bölgesinde yetişen ulema tarafından telif edilmiştir ve bu eserler Kur'ân'dan sonra İslam dininin en güvenilir kaynaklarıdır. Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî Horasan; İbn Mace ise Kazvin bölgesinden yetişen âlimlerdir.

Temel İslam bilimlerinin üçüncü sırasında fıkıh ilmi gelir. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet denince öncelikle akla dört fıkıh mezhebi gelir ve sünni coğrafya mensupları bu dört mezhepten birine bağlıdır. Ehl-i Sünnetin dört meşhur fıkıh imamlarından ikisi İran'ın Horasan bölgesinde doğmuştur. Birincisi İmam-ı Azam olarak bilinen Ebû Hanîfe'dir. İkincisi de Merv'de doğan ve Bağdat'ta büyüyen Ahmed b. Hanbel dir.[4]

İran uleması dil bilimleri alanında da çok değerli çalışmalar yapmıştır. Hatta sarf, nahiv,

---

3 Browne, H.Ş. 1361: 97.
4 Motahharai, 1375.

lügat, belâgat gibi alanlarda İranlıların Arap diline katkısı, Arapların kendisinden daha fazladır. Öyle ki onların bu alandaki katkıları Farsçaya olan katkılarından daha fazla olmuştur. [5] İranlılar, Arapçaya kutsal amaç için hizmet etmeye çalışmışlardır. Diğer Müslümanlar gibi İranlılar da Arap dilini Kur'ân'ı ve İslam'ın evrensel dili olarak değerlendirmişlerdir. İran, dil bilimleri alanında sayısız âlim yetiştirmiştir. Örnek olarak Zemahşerî, Sîbeveyh, Ahfeş, Halîl b. Ahmed, Yunus b. Habîb, Kisâî, Ferrâ, Ma'mer b. el-Müsennâ, Sa'dân b. Mübârek, İbnü'l-Enbari, Ebû Ali el-Fârisî, Abdülkâhir el-Cürcânî, Halef Ahmer, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ebû Bekir b. Hayyat Semerkandî, Hasan bin Abdullah es-Sirefi Şirâzî, Ebû Bekir el-Hârizmî, İbn Hâleveyh, Ebû Müslim el-İsfahânî, Sekkâkî, Teftâzânî, Râgıb el-İsfahânî, Cevherî Nîşâbûrî, Mecduddîn Fîrûzâbâdî, Ahmed bin Muhammed Meydânî gibi bilim adamları zikredilebilir.

İslam dünyasında, İran, birçok kelamcı yetiştirmiştir. Hatta kelamcıların neredeyse tamamının İranlı olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Pek çok Sünni kelamcı İran'dan çıkmıştır. Örnek olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İmam Muhammed el-Gazzâlî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Müneccim Nedim el-Muveffak, el-Muktefî Billah, İbn Fûrek el-İsfâhanî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû İshak eş-Şirâzî, Ebu'l-Kâsım Kabi el-Belhî, Ebû Ali el-Cübâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Muhammed el-Şehristânî gibi âlimleri bunlardan bazılarıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, İranlı din âlimleri, İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf, edebiyat gibi birçok temel İslam bilimlerinin kurulmasında ve tarih boyunca gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ama son yüzyıllarda, İran temel bir değişim yaşamıştır. Safevi döneminden itibaren İranlıların çoğunluğu mezhep olarak Şiiliği benimsemiştir. Özellikle, 1979 senesinde İran'da yaşanan devrime din âlimlerinin öncülük etmesi sonuç, sonrasında siyasi iktidarı elde etmeleri bu değişime daha da hız katmıştır. Bu değişim üzerindeki en büyük etkiyi, kuşkusuz bu âlimlerin din anlayışı ve Kur'ân'a yaklaşımları yapmıştır. Bunun neticesi olarak İslamî ilimlerinin her alanında, özellikle tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Hulasa geçmişte İran, ehl-i Sünnet olarak temel İslam bilimlerinde vazgeçilmez

[5] Motahharai, 1375.

kıymetli tefsir eserleri İslam dünyasına sunduğu gibi, günümüzde Şia olarak da değerli tefsir eserleri İslam dünyasına arz etmektedir.

Araştırmanın Konusu

Çağdaş İran'da entelektüellerin ülkedeki sorunları çözüme kavuşturmadaki ve ülkenin modernizasyonda olan başarısızlığı, öte yandan toplumda hurafe ve batıl inançların yaygınlığı gibi gerek sosyal ve gerekse politik koşullar, İran'da Kur'ân'a dönmek gerektiğini düşünen entelektüellere fikirlerini savunmak için uygun bir zemin sağlamıştır. Ancak bu kez Kur'ân'a dönüş, kendine has özelliklere sahiptir. Çağdaş İran'daki düşünürlerin ortak bir düşüncesi vardır. Bu da Kur'ân'a dönüş ve ülkedeki mevcut problemlere Kur'ân'dan çözüm aramaktır. Onların bu arayışı Kur'ân tefsirinde sosyal ve politik yorumların yansımasına yol açmıştır. Aslında bu durum modernitenin etkisi altında ortaya çıkmış bir olgudur. Devrim sonrasında Kur'ân'a dönüş ilkesi etrafında tek bir anlayış belirtmemiştir. Farklı varsayımları ve amaçları olan farklı düşüncelere sahip entelektüeller, Kur'ân'ı farklı yorumlamış, netice olarak farklı tefsir akımları ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan biri Sol-İslam akımı olarak bilinir. Onların merkezi kavramları adalet, eşitlik, kapitalizme karşı mücadele, devrim, baskı, konsey vb. kavramlardır. Başka bir akım liberal İslam akımı olarak bilinir. Bu akım, Kur'ân'ı sağcı edebiyatla incelemeye çalışmıştır. Bu akım tarafından vurgulanan kavramlar; konsey, istişare, demokrasi, zulmü reddetme, medeni haklar, özgürlük vb. kavramlardır. Diğer bir akım da yenilikçi din adamlarının temsil ettiği akımıdır. Bunlar, din okullarında olan ortak kriterlere uymaya ve çağdaş toplumun ihtiyaçlarına göre Kur'ân'ın güncel yorumlanmasını sağlamaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak, devrim sonrasında İran'da çeşitli türlerde ve özelliklerde çok sayıda Farsça tefsir ortaya çıkmıştır. İşte çalışmamızın konusu, devrim sonrasında İran'daki Kur'ân tefsirinin görüntü ve imajını, tefsir akımlarını, özellikle Siyasal tefsir ve onun Fars dilinde yazılan tefsirlerdeki yansımalarını kapsamlı ve detaylı bir şekilde resmetmektir.

Araştırmanın Amacı

İran, İslam bilimleri bakımından erken zamanlardan beri İslam dünyasında önemli bir konuma sahiptir. İslam tarihinde tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, edebiyat, dilbilimi vb. alanlarda varlık göstermiş, çok sayıda âlim İran ve civarında ortaya çıkmış ve yetişmiştir. İran'ın bu durumu günümüzde de devam etmektedir. Ancak bugün din âlimleri siyasi iktidar üzerinde

etkin bir konum kazanmıştır. Bilindiği gibi, İran'da 1979 yılında siyasi bir devrim gerçekleşmiştir. Bu devrimi gerçekleştirenler ve devrim sonrası olayları ve toplumun düşüncelerine şekil verenler din âlimleriydi. Bu din âlimleri Kur'ân tefsirleri yanında Kur'ân ile ilgili diğer mevzularda çok sayıda eser yazdılar. Özellikle Âyetullah Humeynî, Âyetullah Hamaney, Âyetullah Talegani, Âyetullah Mutahharî, Âyetullah Mekârım Şirâzî, Âyetullah Cavadi Amûli, Âyetullah Misbah Yezdi ve Huccetülislam Rafsancânî gibi, bazıları siyaset alanında etkin de olmuş ulemanın Kur'ân anlayışları önem arz etmektedir. Ancak bunların Kur'ân ile ilgili tasavvurları aynı değildir. Bu din bilginlerinden başka, Kur'ân hakkında farklı düşünen ve farklı yorum yapan yazarlar da vardı. Bu nedenle Şeriati, Süruş, Bazergan, Müctehid Şebüsterî gibi şahısların Kur'ân anlayışlarını da bakmak gerekir. Bütün bu bilimsel canlılık İran'da yazılan tefsir çeşidinin ve sayısının artmasına vesile olmuştur. Bunların büyük bir kısmının Farsça olarak yazılması da dikkati çeken bir başka bir yöndür. Âyetullah Mekârım Şirâzî'nin Tefsir-i Nemûne; Âyetullah Abdullah Cavadi Amoli'nin Tefsir Tesnim; Âyetullah Seyyid Ebül Fazl Mir Muhammedi Zarandi'nin Tefsir-i Belâg; Âyetullah Abdullah Cavadi Amûli'nin Tefsir-i Mevzûî Kur'ân Kerim; Âyetullah Muhammed Cevad Necefî Humeyni, Tefsir-i Asan; Hüccetülislam Seyyid Ali Ekber Kureşi'nin Tefsîr-i Ahsânü'l-Hadîs; Muhammed Ali Rezayi İsfâhanî'nin Tefsîr-i Kur'ân-i Mehr; Âyetullah Hasan Mustafavi'nin *Tefsîr-i Rowşan* adlı eseri gibi tefsirler Farsça yazılan önemli tefsir eserlerdir. Ancak bunların çoğunun İslam dünyasında, özellikle Türkiye'de akademik camiada dikkati çekmediği görünmektedir. Nitekim bu eserlerden herhangi biriyle ilgili bir akademik çalışmaya rastlanmadığı gibi bunlardan alıntı yapıp fikirlerini değerlendiren akademik çalışmalara da rastlanmamaktadır. Bu nedenle Türk akademiyasının söz konusu tefsir eserlerine dikkatinin çekilmesi ve bunlara hâkim olan bakış açısının, kayda değer yönlerinin ve bunlardan hangi açılardan istifade edilebileceği hususunun ortaya konulması gerekmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın amacı devrim sonrası İran'da ne tür tefsir akımları ortaya çıkmıştır, devrim sonrasında yazılan Farsça tefsirlerin yazarlarının kimliği ve bilimsel nitelikleri nelerdir, özellikle din âlimleri iktidar kazandığından dolayı, bu tefsir eserlerinde siyasal düşüncenin ne gibi etkileri olmuştur ve siyasi yorum bu tefsirlerde nasıl yansımıştır sorulara cevap bulma olacaktır. O yüzden, bu araştırmanın ana amacı aşağıdaki üç soruya cevap bulmaktır:

1. Devrim sonrasi tefsir çalışmalarını yönlendiren faktörler nelerdir? ve bu faktörlerden dolayı ne tür tefsir akımlar ortaya çıkmıştır?

2. Devrim sonrası Fars dilinde yazılan tefsirlerin özellikleri nelerdir?

3. Devrim sonrası hangi tefsir akımlar siyasi yorumları içermektedir?

Araştırmanın Önemi

Tarihsel olarak İran, İslam bilimlerinde önemli rol oynamıştır. Daha önce belirtildiği gibi, İranlı bilim insanları, İslam'ın ilk yüzyıllarında kurulan tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, kelam, felsefe, tasavvuf, edebiyat bilimleri ve tarih gibi birçok İslami bilimlerin kurulmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri bağlamında, İslam'ın başlangıcından bu yana, İranlı âlimlerin eser vermediği hiçbir yüzyıl olmamıştır. İranlı bilginlerin ilgisini çeken ilk ve en önemli şey Kur'ân'dır. İranlıların Kur'ân bilimleri, kıraat, tefsir ve hadislerde kaydettiği ilerleme ve kazanımlar, İslami kültürel gelişim döneminin önemli bir parçasıdır. İran edebiyatı tarihi uzmanı İngiliz oryantalist Edward Granville Browne'ın (1862-1926) konuyla ilgili sözleri şöyledir: "Eğer genellikle Arap ismi ile bilinen ilimler (tefsir, hadis, teoloji, felsefe, tıp, dilbilgisi, biyografi ve hatta Arap dilinin sözdizimi ve sarf ilmi da içeren bilimler), İranlıların bu konularda yazdıklarını kaldırılırsa, bu bilimlerin en iyi kısmı kaybolur." (Browne, 1982: 97). Ama şimdiki zamanda, İran'da temel bir değişiklik oldu. Bugün, İran'da din âlimleri siyasi otorite, iktidar ve egemenlik kazandılar. Bu din âlimleri devrimden sonra İslami kurumlar, İslami üniversiteler ve İslami çalışma merkezleri kurdular ve temel İslami bilimleri alanında, özellikle tefsir ve Kur'ân ile ilgili konular üzerine önemli miktarda araştırmalar yaptılar ve zengin bir literatür oluşturdular. Türkiye'deki mevcut literatürün gözden geçirilmesi, İran'ın İslami devrim sonrası dönemde yapılan Kur'ân çalışmaları, bilhassa Farsça Kur'ân tefsirler hakkında yeterli literatürün yokluğunu göstermektedir. Tez konusu ile ilgili olarak, Türkiye'de lisansüstü çalışmaları listeleyen veri tabanları üzerinde yaptığımız kapsamlı bir ön çalışma, söz konusu dönemde İran'da tefsir eserleri, özellikle de Farsça tefsirler alanında ciddi bir boşluk bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırma, İran'da devrim sonrası tefsir akımları ve Farsça tefsir eserleri nelerdir, siyaset ve siyasi düşünceler, Kur'ân tefsirini nasıl etkilemiş, siyasi yorum Farsça yazılan tefsirlerde nasıl yansımış sorulara cevap vermeye çalışarak bu alandaki eksikliği gidermeyi hedefliyoruz.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızın ana çatısını, devrim sonrasında İran'da yazılan Farsça tefsir eserleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu eserlerin tanıtımında doküman inceleme yöntemleri

kullanılmıştır. Böylece çalışmaların fiziksel yönleri ortaya konulmuş ve onlardan istifade yöntemleri araştırılmıştır. Tefsir eserlerinin temsil ettikleri düşünce sistemlerinin tespitinde daha ziyade söylem analizi yöntemlerine yer verilmiştir. Bu araştırmada veri toplamak için kütüphane araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, "bir araştırma sorusu hakkında olgusal bilgi veya kişisel/uzman görüşü sağlayan kaynakların belirlenmesini ve konumlandırılmasını içerir."[6] Gerekli verileri toplamak için gerekli kütüphane ve veritabanı kaynakları araştırıldı. Tefsir akımlarının nasıl oluştuğunu açıklamak, bu akımların mahiyetini açıklığa kavuşturmak ve sosyo-politik sonuçlarını ortaya koyabilmek için teorik bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Zira tefsir akımları, günümüz İslam dünyasında (İran da dahil olmak üzere) yeni ihtiyaçlara bağlı olarak oluşmuştur. Dolayısıyla oluşturulan metinler, yani tefsir eserleri, dış gerçeklikle yakından ilişkilidir. Aslında dış gerçekler, müfessiri İslam'ın ana metni yani Kur'ân-ı Kerim üzerinde düşünmeye zorlar. Gerçeklerden kastedilen, bir metnin oluşumundan önce, oluşum anında ve sonrasında var olan tüm toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel bağlamlardır. Günümüz İran'ındaki gerçeklerden kastedilen, tiranlık meselesi ve yabancı ülkelerin hakimiyeti, din adına hurafelerin propagandası ve geri kalmışlık nedeniyle Marksist ve liberal fikirlerin yayılmasıdır. Böylece hem Henry Stuart Hughes'un görüşleri hem de Stuart Hall'un Alımlama Teorisi teorik çerçeve olarak kullanılmıştır. Hughes'a (Şemsi 1373) göre hiçbir metin boşlukta, zamandan ve mekândan bağımsız olarak oluşmaz. Aksine, her metin her zaman yazarının ve okuyucusunun dilini ve kültürünü yansıtır. Yazarın ve okuyucusunun dilinden başka bir dilde metin oluşturulamaz. Tefsir eserleri de birer metindir ve bu ilkeye de uygundur. Buna göre hiçbir metin, kültürel bağlamın ve toplumsal gerçekliğin dışında ortaya konulamaz. Stuart Hall, Anlamın okuyucu ile metin arasındaki karşılıklı etkileşimin sonucu olduğunu savunur. Hall'a (1973) göre bir metnin anlamı metnin kendisinde değil, metin ile okuyucu arasındaki ilişkide yaratılır. Batıdaki gelişmeler, liberal ve Marksist fikirlerin yayılması, İran'da İslam devriminin meydana gelmesi ve İran toplumunun ihtiyaçları İslam âlimlerinin ve Kur'ân müfessirlerinin ilgisini çekmiş ve sayısız tefsir akımının doğmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu hususlarda ortaya konulmuş olan fikirler tez yazarının subjektif değerlendirmelerinden oluşabilecektir. Bu çalışmanın bulguları,

6 George, 2008, S. 24.

özellikle İran bağlamında tefsir akımlarına ilgi duyan ve bunları inceleyen araştırmacılar ve öğrenciler için faydalı olacaktır. Aynı zamanda, özellikle İran ortamında Kur'ân eserleri ve tefsir akımları ilgilenen araştırma merkezleri için de yararlı bir kaynak sunacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM:
MODERN DÖNEM İRAN'INDA TEMEL TEFSİR AKIMLARI

Kur'ân tefsiri, zamana ve mekâna bağlı birtakım şartlardan etkilenerek döneme göre farklılık gösterir. Çağdaş dönem tefsiri, Kur'ân tefsir tarihinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. Hicri on dördüncü ve on beşinci yüzyıl, tefsir ilminde temel bir farklılık ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde yapılan tefsir, nicelik ve nitelik açısından muazzam bir değişiklik geçirmiştir. Bu değişim, on dördüncü yüzyılda başlayan birtakım hareketlere dayanmaktadır. Bu hareketler sonucunda, farklı tefsir anlayışları ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında klasik tefsir yaklaşımlarından belirgin şekilde ayrılan bir örnek olarak özellikle siyasi tefsir dikkati çekmektedir. Bu bölümde söz konusu hareketleri etkileyen ve yönlendiren ana faktörler olmak üzere Batı'daki değişimler, İslam dünyasındaki değişimler ve İran'daki iç değişimler ele alınacaktır.

1.1. Tefsir Çalışmalarını Yönlendiren Dış Etkenler

Son yüzyıllarda görülen dikkate değer gelişmeler, hayatın her alanında muazzam değişimlere neden olmuştur. Bu dönemde Kur'ân tefsiri de nicelik ve nitelik açısından büyük bir değişim geçirmiştir. Geçen yüzyılda modern dünyada ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak için Müslümanların Kur'ân'a dönüşü, İslam ülkelerinde birçok Kur'ân tefsirinin yazılmasına sebep olmuştur. Çağdaş dönem tefsiri kendine has özelliklere sahiptir ve aslında tefsir tarihinde, yeni bir aşamanın başlangıcıdır. Müslümanların İslam'a ve Kur'ân'a yeniden dönüşünün artması sonucunda dünya çapında çeşitli tefsirler yazılmıştır. Bu dönemin tefsirlerinde siyasi, sosyal ve bilimsel konulara değinmek, bu yoğunlukta hiç bu kadar belirgin olmamış yeni bir konudur. Bu değişiklikler tüm İslam ülkelerinde meydana gelmiştir ve bu değişiklikler, yazılan bütün tefsirlere yansımıştır. İran'da ise bu değişiklikler Mısır gibi İslam ülkelerine nispetle daha az yaygındı ve daha yavaştı. Ancak, bu değişim şemsi 1320'lerde (1941) hızlanmış ve 40'larda (1960) ve 50'lerde (1970) zirveye ulaşmıştır. Bu değişikliklere yol açan çeşitli faktörler vardı. Bu bölümde bu faktörleri ele alınacaktır.

Avrupa'da siyasi sistemlerde görülen temel değişimler ve bunların dinî düşünce alanına etkileri: Çağdaş İran tarihinde, siyasi meselelere, düşünceye ve tefekküre gittikçe daha fazla dikkat ediliyordu. Bazıları için bu, toplumdaki düzensizliğin ve sosyal krizin bir göstergesidir. Çünkü düzen ve istikrar olduğu zaman düşünmeye daha az ihtiyaç vardır ve kriz

zamanlarında, insanlar düzenin bozulması ve siyasi yaşamlarının planlanmasıyla daha fazla ilgilenir ve toplumu yeniden kurmak ve şekillendirmek için teorik düşünceye ve tefekküre yönelirler.[7] Geçen yüzyılda İran birçok kriz ve sorunlarla karşı karşıya kalmış ve buna paralel olarak, nispeten bir düzen oluşturmak için birtakım düşünceler ve politik ideolojiler ortaya çıkmıştır. Belki de siyaset kurumu, İran Müslüman toplumunun Batı medeniyeti ile yüzleşmek ve yeni fikirlerin gelişiyle sarsılan ilk unsuru olarak görülebilir. Avrupa ülkelerinin siyasi sistemini ve yönetimini dönüştüren, ülkeyi yöneten kralın yetkilerinin kısıtlanması, başkentte bir Delegasyon Meclisi'nin kurulması ve insan hakları gibi temel değişiklikler, bu siyasi sistemin önemli özellikleriydi ve Avrupa ülkelerine seyahat eden Müslümanlar bu değişikliklere aşina oldular. Vahiy çerçevesi dışında kurulan ve belki onunla çelişkili olan yeni Batı siyasi sistemi, bu değişimleri gören Müslümanlarda yeni beklentiler ve özlemler meydana getirmiş ve İslam ülkelerindeki siyasal sistemi sorgulamaya yöneltmiştir. Birçoğu, Batı'da görülen bu hızlı ilerlemenin sırrının mevcut hükümet sisteminde yattığına inanıyordu. Bunların sonucunda Osmanlı Türkiyesi'nde hilafet kaldırılmış ve İran'da "Meşrutiyet" kurulmuş oldu.[8]

Bu çatışmanın bir başka sonucu da tefsir eserlerinde siyasi meselelerin tezahür etmesiydi. Günün sosyal ve politik meselelerini ele almak, yeni tefsirin öne çıkan özelliklerinden biri hâline gelmiştir. Çünkü siyasi muhalifler, İslam devletlerini yöneten siyasi sistemi değiştirmeye yönelik, pratik önlemlere ek olarak, teorik konularla da meşgul olmuşlardır. Ayrıca devlet sisteminin resmi dinle güçlü bir bağı vardı ve meşruiyetini bundan alıyordu. Muhaliflerin çabaları iki yöne odaklanmıştır: İlk olarak mevcut hükümet tarzının kutsallık iddiasını çürütmeye, ikinci olarak da özgürlük ve sosyal adalet temeline oturan yeni bir İslam siyaset teorisi geliştirmek. Mevcut hükümet, kendi meşruiyetini, halifeliğin ve hükümetin kutsallığına dair rivâyet edilen çok sayıdaki hadise dayandırıyordu. Muhalifler önce bu tür hadislerin senet ve metin açısından incelenmesine ağırlık vermiştir.[9]

Bütün bu değişimler, İslam bilginleri arasında, Kur'ân'ı İslam'ın eşsiz ve vazgeçilmez tek kaynağı olarak temel alma ve sadece rivâyetlere dayanmak yerine, Aklî analiz

---

7 Recayee, H.Ş. 1372, Ss. 82-83.
8 Ha'eri, H.Ş. 1364, Ss. 276, 284, 297, 303, 421, 424; el-Şerkâvî, M. 1979, S. 446, 447.
9 Enayat, H.Ş. 1398, Ss. 37, 40.

yöntemlerinin de tefsirde kullanılması gerektiğine dair güçlü bir eğilim ortaya çıkardı. Bu yüzden bu dönemin müfessirlerine Kur'âncılar denilmiştir. Ayrıca bu dönem tefsirinin ana karakterini de rasyonalizm oluşturmuştur.[10]

Bilimsel keşiflerin Kur'ân tefsirine etkileri: Biyoloji alanında yeni keşifler ve evrim teorisinin öne sürdüğü bilgiler, astronomi alanındaki gelişmeler ve gök cisimlerinin kökeni ve yapısı hakkındaki veriler, uzay ve uzay nesneleri hakkında yeni bulgular, Kur'ân'ın insan yaratılışı, gök cisimlerinin kökeni ve Yedi Gök ile ilgili açıklamaları yanında bunlara dair âlimlerin yaptığı yorumlarla çelişmekteydi. Salt İslam'ın bilimle tutarlı olduğu tezini savunmak da bu çelişkili durumu ortadan kaldırmaya yeterli gelmedi. Bu nedenle tefsirciler bu meseleyi çeşitli şekillerde çözmeye çalıştılar. Böylece bilimsel keşiflerin ortaya koyduğu bilgiler yavaş yavaş Kur'ân tefsiri alanında kullanılmaya başlandı ve bununla birlikte tefsirlerin ele aldığı meseleler arasına bilimsel konular da girmiş oldu.

Bu süreçte yeni bilimsel keşiflerin Kur'ân âyetleriyle bağlantısını ele alan müstakil kitaplar da telif edilmiştir. Abdülaziz Câviş'in Eseru'l-Kur'ân fî tahriri'l-fikri'l-beşerî; Muhammed bin Ahmed İskenderânî'nin gök cisimleri, hayvanlar, bitkiler ve madenler hakkında yazdığı Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye; Muhammed Mahmûd İbrâhîm'in İ'cazül-Ku'ran fi ilmi tabâkati'l-arz, Muhammed Tevfik Sıdkî'nın el-Felek ve'l-Kur'ân, Abdül-Aziz İsmail'in el-Kur'ân ve't-tıbbü'l-hadîs, Hanefi Ahmed'in Mu'cizâtü'l-Kur'ân fî vesfi'l-Kâinât, Muhammed Ahmed el-Gamravi'nin el-İslam fi asri'l-ilm, Muhammed Cemaleddin el-Fendi'nin Mine'l- yâti'l-Kevniyye vel-avâlimil-uhrâ, Abdurrezzak Nevfel'in Minal-âyâtil-ilmiyye ve Allah vel-ilmi-hadis ve el-Kur'ân ve'l-ilmul-hadis, Ahmed Süleyman'ın el-Kur'ân vel-ilm, Abdülaziz Seyyid el-Ahl'ın Min işaratil-ulum fil-Kur'ân ve Muhammed İsmail İbrâhîm'in el-Kur'ân ve el-i'cazül-ilmi gibi eserler bunlardan birkaçıdır.[11]

Zamanla bu alandaki faaliyetler bilimsel tefsir denen bir yaklaşımın ve hareketin doğmasına vesile oldu. Ayrıca Kur'ân'ın i'caz vecihleri arasına "Kur'ân'da bilimsel mucizeler" adıyla yeni bir vecih katılmış oldu. İnsan bilgisinin gelişmesi ve birçok fenomen hakkında insanın farkındalığının artması, bulutların ve yağmurun oluşumu, bitkilerin

---

10 Mutahharî, H.Ş. 1353; S. 23; Enayat, H.Ş. 1352, Ss. 24, 25; Rumi, M. 1983 Ss. 67, 70, 284, 312.
11 Şerif, H.K. 1402 S. 723-724.

üremesinde rüzgârın rolü, embriyoların gelişimi ve aşamaları, bazı hayvanların yaşamını yöneten sosyal sistem ve diğer pek çok yeni bilgi, müfessirler nazarında Kur'ân'ın özellikleri için yeni bir ufuk açtı. Böylece müfessirler yeni bilgiler ışığında Kur'ân mucizesinin farklı bir boyutunu keşfetmiş oldu.[12]

Öğrencileri Avrupa ülkelerine gönderme: Öğrencilerin Avrupa ülkelerine gönderilmesi, geride kalmışlığı ve cehaleti telafi etme yolunda atılan ilk adımlardan biriydi. İran'da, özellikle askeri alanda bilim ve teknolojiyi öğrenmek için Avrupa'ya gönderilen ilk insanlar, Kraliyet Prensi Abbas Mirza döneminde H.Ş. 1190/M. 1811 yılında, Farahani'nin tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir. Aslında İran'dan Avrupa'ya öğrenci gönderiminin başlaması II. Şah Abbas (M. 1642-1666) zamanına kadar gider. Safevi yönetiminde ortaya çıkan siyasi istikrarsızlık nedeniyle bu eğilim bu dönemde daha fazla sürdürülemedi. Genelde yurt dışında eğitim görenler, siyaset adamlarının ve büyükelçilerin çocuklarıydı.[13]

Meşrutiyetin Mayıs 1780'deki zaferinden sonra ilk kez, Millet Meclisi tarafından yurtdışına öğrenci göndermeyle ilgili bir yasa çıkarıldı ve Millî Eğitim Bakanlığı, 30 kişiyi Avrupa'da eğitim görmek üzere göndermekle görevlendirildi. Rızâ Han döneminde, bu konuda büyük ilerleme kaydedildi. Her yıl sınavla seçilen lise mezunu yaklaşık 100 öğrenci, masrafları hükümet tarafından karşılanmak suretiyle öğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderiliyordu. Muhammed Rızâ Şah döneminde de yurtdışı eğitim için açık kapı politikası izlendi ve bu çerçevede, öğrenim görmek üzere yurtdışına gönderilen öğrenci sayısında artış yapıldı. Nitekim Hicri Şemsi 1347 ila 1352 yılları arasında yaklaşık 30.000 kişi eğitim almak için Avrupa'ya gönderildi. Yurt dışına gönderilen öğrenci sayısındaki artış eğilimi ilerleyen yıllarda da sürdü. Öyle ki Muhammed Rızâ Şah döneminin son yıllarında bu öğrencilerin sayısı 100.000'i aştı.[14]

Bu öğrenciler Avrupa'dan sadece bilim ve teknoloji değil, aynı zamanda siyaset, teoloji, kültür, ahlak ve sosyal âdetler de getirmişti.[15] Ülkenin reform ve modernleşmeye öncülük eden en iyi entelektüellerinin çoğu bu öğrenciler arasından ortaya çıktı.[16] Örneğin, Mirza

---

12 Şerif, H.K. 1402 S. 628-727; el-Şerkâvî, M. 1979, Ss. 294-303 ve 388-390.
13 Hazari, H.Ş. 1372, S. 349.
14 Hazari, H.Ş. 1372, S. 32.
15 Nadwi, H.Ş. 1370, S. 242.
16 Cafarian, H.Ş. 1365 S. 15.

Saleh Şirâzî ve Mirza Jafar Moşir al-Dawlah Tebrizi ve Mirza Melkum Han eğitimlerini Avrupa'da alan entelektüellerden bazılarıdır.[17]

Oryantalistler ve misyonerler tarafından oluşturulan şüphelerle başa çıkma çabaları ve bunun dinî meseleler üzerindeki etkisi: Misyonerlerin ve oryantalistlerin şüphelerine yanıt verme çabaları, yeni fikirler oluşturma ve değiştirmede, özellikle din bilginlerinin ve dindarların düşünce alanını etkilemede önemli bir rol oynamıştır. Genel olarak misyonerlik faaliyetlerinin başlangıcı Miladi 15-16. yüzyıla kadar uzanır. Batı dünyasında misyonerlik faaliyetlerini ilk başlatanlar Portekizliler ve İspanyollar dı ve ana gayeleri sömürgecilik faaliyetlerini daha kolay hâle getirmekti. Bu amaçla onlar, bazı ülkelere, oradaki halkın dinî duygularını istismar edebilecek, kendi emelleri doğrultusunda kullanabilecek birtakım propaganda heyetleri (misyonerler) gönderdiler. Napolyon'un şu sözleri bu gibi grupların gerçekte ne olduğunu göstermektedir: "Dini heyetler (misyonerler); Asya, Afrika ve Amerika'da bana faydalı olabilir. Çünkü onları ziyaret ettikleri tüm topraklar hakkında bilgi edinmeye zorlayacağım. Onların kıyafetlerine saygı sadece onları korumakla kalmaz, aynı zamanda casusluklarını siyasette ve ticarette de gizler."[18]

Misyonerlerin Doğu halkını Hıristiyanlaştırma çabaları, halkın direncini kırmayı ve Batı egemenliğinin kabulü önündeki engelleri kaldırmayı amaçlıyordu. Ancak misyonerlerin kendi itirafına göre Müslümanları Hristiyanlaştırma eylemleri başarılı olmaktan çok uzaktı. Bu yüzden bütün faaliyetlerini Müslümanların temel inanç esaslarını kökünden sarsmaya odaklandılar. Oryantalistler, birtakım ana problemler üzerinden İslam bilginlerine ciddi meydan okudular.[19]

İslam ülkelerindeki bazı bilimsel meclislerde ve akademik merkezlerde misyonerlerin muteber figürler olarak gösterilmesi, onların İslam hakkındaki olumlu olumsuz görüşlerinin yayılmasını kolaylaştırdı. Çok sayıda kitap ve derginin yayınlanması ve İslam ansiklopedilerinin derlenmesi onların görüşlerinin bütün dünyada bilinmesi sağladı. Eski İslam kaynaklarını araştırıp yayınlamaları, hacimli Arapça sözlükler derlemeleri, özellikle de Kur'ân ve hadisleri bulmaya yarayan kelime fihristleri hazırlamaları, onlara duyulan güveni

---

17 Enayat, H.Ş. 1398, S. 27; Ha'eri, H.Ş. 1364 S. 12.
18 Ha'eri, H.Ş. 1368 S.78.
19 Rizvanuh, H.Ş. 1992, C. 1, S. 77.

iyice artırdı.[20]

Geçen yüzyılda, birçok Arap müfessir, tefsirlerinde Oryantalistlerin görüşlerine değindiler. Onlar ya Oryantalistin ortaya attığı problemlere cevap vermeye çalıştılar ya da Oryantalistlerin görüşlerini haklı çıkarmak için onların çalışmalarına ve bulgularına atıfta bulundular.[21] Eleştirel tavır takınan oryantalistler, çeşitli meselelerle ilgili zayıf argümanları, temeli olmayan yanlış inançları ve Müslümanlar arasındaki yaygın eksiklikleri ortaya çıkardı. Onların temel amacı İslam'ı eleştirmek olsa da ortaya koydukları bulgular Kur'ân bilimlerinin, tefsir, hadis ve İslam tarihinin zenginleşmesine yol açtı. Tüm Oryantalist eylemlerin ana ekseni, "İslam'ın tanrısal olmadığını ispatlamak" şeklinde tek cümleyle özetlenebilir. Onların Peygamber hakkında "dini reformcu", "dahi düşünür" gibi sözler söylemelerinin, İslam'a "Muhammed'in dini" veya "Muhammedenizm" demede ısrar etmelerinin arkasında onların bu temel hedefi yatmaktadır.[22] Oryantalistler Kur'ân'ın ilahi vahiy sonucu değil; duygusal tutkular, rüya, zihinsel deneyim, manevi tecrübe, epilepsi ve histeriye dayanan birtakım etkiler sonucu ortaya çıktığını iddia ettiler.[23]

Oryantalistler Kur'ân'a çeşitli itirazlarda bulundular: Birincisi, Kur'ân'ın yer, zaman ve ekonomi bakımından Arap coğrafyasının o günkü yaşam ve düşünce anlayışından etkilendiğini vurgulayarak Kur'ân'ın o günün toplumunun bir yansıması olarak tanıtmaya çalıştılar. Kur'ân'ın Hanif, putperest, Sâbiî, Zerdüşt, Hinduizm, Hristiyan ve Yahudi dinlerinden bir şeyler alarak türetildiğini iddia ettiler.[24] İkincisi, Kur'ân'ın güvenilirliğini sorguladılar. Kur'ân âyetlerinin tahrif edildiğini savunan ve tilaveti mensuh olan âyetleri gösteren rivâyetlere atıfta bulundular.[25]

Üçüncüsü, Kur'ân'ın fesahat ve belâgat açısından mu'ciz oluşunu reddettiler. Bu konu İslam toplumunda geniş bir yankı meydana getirdi ve Kur'ân'ın ebedi mucize oluşunu ispat etmeye dönük çok sayıda kitabın yayınlanmasına yol açtı.[26] Âyetullah Huyee'nin "Nafahatül-

---

20 Haledi ve Faruh, M. 1986 Ss. 90-113.
21 Rizvanuh, M. 1992, C. 1, Ss. 49-67.
22 El-Behi, M. 1991, Ss. 213, 214.
23 Rizvanuh, M. 1992, C. 1, Ss. 372-404.
24 Haledi ve Faruh, M. 1986, S. 40.
25 Rizvanuh, M. 1992, C. 1, Ss. 49-67.
26 Şerif, H. K. 1402, Ss. 541, 543, 544, 568; el-Rumi, M. 1983, S. 325.

i'caz fi raddi Hüsnil-icaz" adlı kitabı ve "el-beyan" adlı kitabının bir bölümü bu konu hakkında yazılmıştır. Belâği da "Âlâu'r-Rahman" adlı kitabının girişinde bu konuya değinmiştir.

Dördüncüsü, Kur'ân'ın insan tarafından yazıldığını ispat edebilmek için onda tutarsızlıklar ve kopukluklar olduğunu iddia ettiler. Müfessirler ve Kur'ân âlimleri, bu iddiaya karşı Kur'ân Sûrelerinin tematik birliği teorisini ortaya koydular.[27]

Öte yandan, Oryantalistler Hadislerin Kayıt altına alınmasının Hz. Peygamber'den yüz yıl kadar sonra gerçekleştiğine vurgu yaparak hadislerin Peygamber'e ait oluşunun Sadece Müslümanlara ait bir algı olduğunu iddia ettiler. Ünlü Oryantalist Goldziher, Hadisleri Peygamber'in sözleri olarak değil, Hicret'in ilk üç yüzyılında derlenen sahte bir koleksiyon olarak tanıttı.[28] Müslümanlar arasında bu teorilerin yansıması çok şiddetli oldu; müfessirler ve hadisçiler arasında büyük bir etki meydana getirdi. Gerçekliğini kanıtlamak için ravileriyle birlikte hadisler ciddi incelemelere konu oldu. Hadisleri metin açısından tekrar gözden geçirmek, Kur'ân'la çelişkili gibi görünen noktaları açıklığa kavuşturmak için çok sayıda çalışma yapıldı. Muhammed Ebu Riyah tarafından yazılan "Advâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye" adlı kitap buna bir örnektir.[29]

Bu sürecin tefsir üzerindeki etkileri aşağıdaki gibi özetlenebilir:[30]

1- İslam'ın temel kaynağının Kur'ân'dan ibaret olduğu yönündeki eğilimin artması.

2- Tefsirlerde, Hadislerin ve geçmiş âlimlere ait görüşlerin kullanımının kısıtlanması; senet ve metin açıdan hadislerin eleştirilmesi.

3- Dirâyet tefsirinin öneminin artması ve rivâyet tefsirinin kısıtlanması.

Oryantalistler kısas, cihat ve irtidat gibi bazı meseleleri çarpıtarak, İslam'ı silah zoruyla yayılan mantıksız ve şiddet içeren bir din olarak gösteriyorlardı. Boşanma, çok eşlilik ve hicap gibi kadınlarla ilgili hükümler de kadına hakaret gösteriyor ve şiddetle eleştiriyorlardı.

---

27 el-Rumi, M. 1983, S. 325.
28 Rizvanuh, M. 1992C. 1, Ss. 80.
29 el-Rumi, M. 1983, S. 325.
30 Nafisi Şadi, H.Ş. 1379, S. 32.

Allah'ı da rahmet değil korku tanrısı olarak tanımlıyorlardı.[31]

İslam'ın meşruiyetini, koyduğu kanunların faydalarını ve gerekliliğini ortaya koyan çok sayıda eser yazılmıştır. Ele alınan konuların her biri doğrudan Kur'ân'daki bir hükümle alakalı olduğundan yapılan tartışmalarda âyetlerin tefsirine de girilmiş oluyordu.

Muhammed Abduh, İslam hukukunun bireysel ve sosyal faydalarını açıklığa kavuşturmaya çalışanlardan biridir.[32] Seyyid Kutub da Fî Zılâli'l-Kur'ân tefsirinde, gerçek cihadın nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymuş, dinde zorlama ve diğer hususlarla ilgili öne sürülen itirazlara cevaplar vermiştir. Mahmûd Akkâd'ın Felsefetül-feraiz vel-ibadat, Mehdi Allam'ın Felsefetül-ukubeh ve Âyetullah Mutahharî'nin Hicap, Taaddüdü zevcat ve nezame hukuke zan adlı kitapları da bu konuda yazılan eserlerdir. Bazıları başörtü, boşanma ve çok eşlilik gibi konularda ortaya atılan bu şüpheleri gidermek için pasif bir tavır almıştır. Bazıları da bu hükümleri tamamen inkâr etmiştir. Muhammed Abduh, Müslümanların birtakım yanlış uygulamalarını gerekçe göstererek çok eşliliğin aklen çirkin bir şey olduğunu öne sürmüş, o gün Mısır toplumunda yaşanan pratik sorunlar nedeniyle onu bunun yasaklanması gerektiğini iddia etmiştir.[33] Emir Ali, Reşîd Rızâ, Abdülaziz Çaviş, Ahmed Mustafa Meragi, Kasım Emin ve Seyyid Ahmed Han gibi yazarlar boşanma ve çok eşlilik, bunun yanında başörtüsü gibi konularda mevcut hükümlere karşı çıkan diğer figürlerdir.[34]

Oryantalistlerin, İslam'ın dünyevi işleri sağlıklı bir şekilde yönetemediğini kanıtlama çabası, İslam medeniyetinin büyük başarılarını görmezden gelerek, onların dini siyasetten ayırma teorisini desteklemeye yönelik bir başka girişimiydi.[35] Eski İran medeniyetleri ve Mısır Firavunları gibi İslam öncesi medeniyetleri övmek, Arap alfabesi yerine latin alfabesini empoze etmek, fasih olmayan Arap lehçelerini teşvik etmek, Müslümanların İslam'la bağlarını koparmaya yönelik olarak savunulan fikirler arasındaydı. Bunlar Hindistan, İran, Türkiye, Irak, Mısır ve Cezayir gibi Müslüman ülkelerde milliyetçiliğin yükselişinde etkili olmuştur.[36]

---

31 el-Şerkâvî, M. 1979, Ss. 235, 236, 243, 249.
32 Sâhebi, H.Ş. 1367, S. 150; Enayat, H.Ş. 1363, S. 146.
33 el-Behi, M. 1991 S. 145.
34 el-Rumi, M. 1983, Ss. 668, 683, 765, 777.
35 el-Behi, M. 1991, Ss. 215, 216, 249.
36 Rizvanuh, M. 1992, C. 1, Ss. 34, 41, 42; Haledi ve Faruh, M. 1986 Ss. 224-231; Nadwi, H.Ş. 1370, Ss.

Arap dünyasının misyonerler ve oryantalistlerle yüzleşmesinin dini meselelerin gelişimi ve tefsirde yeni konuların öne çıkarılması üzerindeki yaygın etkisini, İran'da görmüyoruz. Çünkü oryantalistlerin fikirleri İran'a büyük oranda Arap yazarların eserleri üzerinden girmiştir. Ancak Batıda eğitim gören ve oradan etkilenen İranlı aydınlar İran üzerinde oryantalistlere benzer rol ve etkiler meydana getirmiştir. Bu grupların İran'da özel olarak ele aldıkları konuların bir kısmı tüm Müslümanlara yönelik genel konular dı. Bir kısmı da İran milliyetçiliğini ve eski İran uygarlığını yaymak, alfabeyi Latinceye çevirmek, Farsçayı Arapça kelimelerden ayıklamak ve hicri takvim yerine kadim Pers krallığına ait takvim sistemini kullanmak için önerilerde bulunmuştur.[37]

Hristiyan dünyasındaki bilimsel keşiflerin ve dinî reform hareketlerinin Kur'ân tefsirine etkileri: Batı'nın yeni bilgi ufuklarını açmadaki başarılarının bu yeni medeniyetin en çekici tezahürü olduğunu söylemek abartı olmaz. Bilim ve yeni teolojik meseleler sadece Müslümanların doğa ve ona hâkim olan yasalar hakkındaki fikirlerini değiştirmekle ve yeni soruları da getirmekle kalmamış, aynı zamanda bazı Müslüman bilginlerin yeni ortaya çıkan sorunlara cevap bulmak için Hristiyan teolojisine başvurmalarına neden olmuştur. Batı medeniyetinin etkisiyle Müslümanlar arasında tartışmaya başlanan ilk konular genellikle İslam ve bilim arasındaki ilişkiler üzerine olmuştur.

Müslümanların geri kalmışlığının nedenlerini araştıran İslam âlimleri, bunun ana sebebinin Müslümanların bilimsel konulara isteksizliğinden ve önem vermemesinden kaynaklandığını gördüler. Nitekim Cemaleddîn-i Afgânî, günümüz bilim adamlarının, biri Müslümanların, diğeri batılıların olmak üzere bilimi ikiye böldüklerinden şikâyet etmektedir.

Afganî'ye göre Müslümanların, Aristoteles'e atfedilen fikirleri iştiyakla okurken Galileo, Newton ve Kepler'e ait fikirlere antipati göstermeleri tuhaf bir tavırdır. Oysa bilimin aslı esası kanıttır; Aristoteles ve Galileo değildir. Nerede kanıt varsa, hakikat oradadır. Bilim ve eğitimi yasaklayanlar, kendi başlarına İslam dinini savunduklarını iddia edenler İslam dininin düşmanlarıdır. Bilim ve eğitime en yakın olan din İslam dinidir.[38]

261-284.

37 Nafisi, H.Ş. 1379, S. 34.

38 Müctahedi, H.Ş. 1363, C. 3, S. 23.

Bazı İslam âlimleri de başlangıçta Batı'nın bilimi İslam'dan ve Müslümanlardan aldığını kanıtladılar. Tahavi böyle düşünenlerden biridir. O Müslümanlara sadece görünüşte yabancı görünen Avrupa bilgisinin esasen İslami olduğunu savunmuştur. Ona göre Avrupa'nın sahip olduğu bilgilerin çoğu Arapçadan tercüme yoluyla elde edilmiştir.[39]

Bu İslam düşünürlerinin çabaları konuşma ve yazma ile sınırlı kalmadı. Bu problemi gidermek için birtakım pratik önlemler alındı. Eğitim sisteminde reform, İslam toplumlarında reformu ve modernizasyonu savunanların hedeflerinin merkezinde yer aldı. Seyyid Cemâleddin Afgânî, Türkiye'de eğitim reformlarında önemli rol oynadı.[40] Hindistan'da Aligarh Üniversitesi'nin kurulması bu yönde bir girişimdi.[41] Halen Hindistan'da İslam kültürünün önemli bir merkezi olan Darul Uloom Deoband Okulunun kurulması da bir başka adımdır.[42] Mevlâna Muhammed Ali Mongiri ve Allame Şibli Numani liderliğindeki Nedvetü'l-Ulema hareketi de bu yönde adımlar attı.[43] Mısır'da da Muhammed Abduh ve ondan sonra, diğerleri eğitim sistemini ıslah etmek için çok çalıştı.[44]

Bunlara karşı, Oryantalistler ve bazı Batı yanlısı bilim adamları, Müslümanların eğitim reformu yapmak istememesinin gerçek nedeninin İslam'ın bilimle uyuşmaması olduğunu iddia ettiler. Bu görüşler Müslüman toplumlarda tepkiye sebep oldu. Onlar İslam'ın akıl ve bilimle uyumlu olduğunu göstermenin yanı sıra, bazı âyetlerin anlaşılmasında birtakım bilimsel bulguları da kullandılar.

Bu dönemin aydınlarınının bir başka mümeyyiz vasfı da yanılsamalara, sapkınlıklara ve batıl inançlara karşı mücadele etmeleridir. Seyyid Cemal, Abduh, Reşîd Rızâ ve Kevakibî bu yolda öncülerdir. El-Urvetü'l-Vüskâ dergisindeki makaleler, Batılıların İslam'da gördükleri problemlere yanıt vermek için yayınlanan ilk yazılardır.[45] Seyyid Ahmed Han, Kur'ân'ı bilime göre yorumlayan bir diğer kişidir. Bilimle çelişen herhangi bir inancın dayanamayacağına inanıyor ve şöyle diyor: Etrafa bakın ve tıpkı elektriğin yabani otları

---

39 Şarabi, H.Ş. 1368, S. 53.
40 Enayat, H.Ş. 1352, S. 79.
41 İkram, 1371, N.2, S. 89.
42 Nadwi, H.Ş. 1370, Ss. 119, 120.
43 Nadwi, H.Ş. 1370, Ss. 122-125.
44 el-Behi, M. 1991, Ss. 176-180; Enayat, H.Ş. 1363, Ss. 124, 125.
45 Mutahharî, H.Ş. 1353, S. 26.

kurutması gibi, bu tür inançların nasıl kül haline geldiğini görün. İslam'ın daima yeşil bahçesinde, Müslümanların ihmali nedeniyle yüzyıllar içinde yetişen yabani otlar da aynı şekilde yok edilir. Bu bahçeyi seven herkes, bahçeyi incitse bile, her zaman bu yabani otlardan kurtulmak zorundadır.[46]

Mühendis Bazergan'ın kitap haline getirilen makaleler ve sunumlarının odak noktası, ampirik bilimler ve matematik yoluyla İslam'ın haklılığını kanıtlamak ve İslam ahkâmını modern bilime uygun hale getirmekti.[47] Âyetullah Murtazâ Mutahharî de, İslam'ın bilimsel bulgularla uyumlu olduğunu göstermek ve batıl inanç ve sapkınlıktan kurtulmak için çaba sarf etti. Taleğani, Muhammed Taki Şeriati, Ali Şeriati, Haşemi Nejad, Nâser Mekârım Şirâzî, Hüsseyin Nuri ve diğerleri bu konularda çeşitli yazılar yazmışlardır.

İslam'ın bilimle bağdaşmazlığı konusunu gündeme getirmek, bilim ve dinin çelişkisinin tartışılmasına ve eleştirilmesine ve bu konudaki Hristiyan teolojik görüşlerinin incelemesine yol açtı.[48] Bilim ve dinin alanının ayrılması, Hristiyan ilahiyatçıların bu konuda benimsediği yaklaşımlar arasındaydı. Bu bakışla, din ve bilim arasındaki sürtüşme temel olarak ortadan kalkıyordu ve bu temelde din, inancın konusu olan tek konu olarak kabul ediliyordu ve tek amacı rehberlikti ve din bu nedenle bilim ve tarih alanından ayrılıyordu. Hristiyan teologların bu görüşü oryantalistler ve Müslüman cemaatindeki bazı yazarlar tarafından gündeme getirilmiş ve bazı yorumcular tarafından ele alınmış ve Kur'ân ve konuları hakkında yeni bir görüş oluşmasına yol açmıştır.[49] Bu görüşe göre, Kur'ân-ı Kerim'in önde gelen ana ve özgün niteliği rehberliktir ve bu ilahi kitabın gerektirdiği her şey bunun ışığında açıklanmaktadır. El-Menâr tefsirin yazarı da Kur'ân'ı insanı bu dünyanın ve ahiretin mutluluğuna yönlendirecek bir rehberlik ve ışık kitabı olarak görüyordu. Ona göre Kur'ân; dünyevi yasaları açıklayan bir hukuk, bedenin tedavisini öğreten bir tıb, olayları anlatan bir tarih kitabı veya para kazanma yolunu gösteren bir ekonomi kitabı değildir. Çünkü Allah bunların bilgisini insana bırakmıştır ve bunları bilmek vahye ihtiyaç duymaz.[50] Seyyid Kutub'un görüşüne göre de Kur'ân bir bilim kitabı değildir. Tıpkı bir hükümet ya da ekonomi kitabı olmadığı gibi. Kur'ân hareket ve

---

46 Ahtar, H.Ş. 1370, S. 54.
47 Cafari, H.Ş. 1383, S. 159.
48 el-Şerkâvî, M. 1979, S. 409.
49 Şerif, H. K. 1402, Ss. 323, 636, 741, 742; el-Rumi, M. 1983, S. 215.
50 Reşîd Rızâ, M. 1990 C. 1, Ss. 4, 17, 19.

yaşam kitabıdır.[51] Tabâtâbî de el-Mizan tefsirinde diyor ki: "Kur'ân-ı Kerim halk için bir rehber kitaptır ve bundan başka bir işlevi yoktur."[52] Başka yerlerde de şöyle der: Kur'ân, bize insanların iyi ve kötü tarihini anlatan bir tarih kitabı değildir. Aksine, Kur'ân bir rehberlik kitabıdır ve insanlara mutluluğun yolunu ve hakkı açıklar.[53]

İncil kıssalarının bilim ve tarihle çelişkisi, bir grup Hristiyan düşünürü, çelişkiyi ortadan kaldırmak için kıssaların rehberlik yönünü öne çıkarmaya ve onları, kıssaların gerçek olmasının gerekmediğini söylemeye zorladı. [54] Oryantalistler Kur'ân'ın kıssalarına saldırdıkça, bazı Müslüman yazarlar da Hristiyan teologların çözümünü izlemeyi düşündüler. Belki de bunun en çarpıcı örneği, Muhammed Ahmed Halefullah'ın "el-Fennul-kasasî fil-Kur'ânil-Kerim" adlı kitabıdır. Bu konuda onun çözümünün Hıristiyan teologların çözümüne tamamen benzemesi, onun etkilendiğini göstermektedir. Hristiyan teolojisinden etkilenme büyüktü. Aşağıda sadece iki örnek verilmiştir:

1. Son Müslüman yazarlar, peygamberliğin sona ermesinin nedenini tartışıyor ve insanın entelektüel gelişim seyrinde birtakım kopmalardan söz ediyor ve peygamberliğin sona ermesi ile insan zekasının gelişmesi arasında bağ kuruyor. Bu bölünmenin, daha önce Hristiyan teolojisinde kullanılan Darwin'in tarihsel bölünmesinden alıntı olduğu söyleniyor.[55] Muhammed İkbal Lahori bu iddiayı nübüvvet tartışmaları arasına soktu, daha sonra bu iddia bazı yazarlar ve tefsirciler arasında popüler hâle geldi. Muhammed İkbal, peygamberliğin sona ermesini, insanların her zaman bebeklik ve dışarıdan rehberlik alma aşamasında kalamayacaklarına bağlıyor.[56] Şeriati de şöyle diyor: İslam peygamberi diyor ki sen artık yeterli eğitimi aldın; bilgeliğin sana barışı, uzlaşmayı, refahı ve gelişmeyi getirebileceği ölçüde gelişmiştir; sen yapabilirsin ve anlarsın, yani düşünceniz, vahyin tekrar elinizden tutmasının gerekmediği bir olgunluk aşamasına ulaştı. Bundan sonra, yüzyıllar boyunca vahiy yoluyla büyüyen ve olgunlaşan "akıl", "vahiy"in yerini alır.[57]

---

51 Seyyid Kutub, H. K. 1406, C. 3, S. 1399.
52 Musevi Hemedani, H.Ş. 1387, C. 24, S. 235.
53 Musevi Hemedani, Ş 1387, C. 20, S. 78, ve C. 4, S. 123.
54 Barbour, H.Ş. 1362, S. 286.
55 el-Şerkâvî, M. 1979, S. 80.
56 Enayat, H.Ş. 1352, S.20.
57 Şeriati, H.Ş. 1394, S. 70.

Bu görüş aynı zamanda tefsirlere de girdi. Tefsir el-Cevahir'in yazarı Tantâvî, Allah'ın geçmiş ümmetlere birçok mucize vermesinin, bugünün insanını ise bu tür şeylerden mahrum bırakmasının nedenini, geçmiş ümmetlerin çocuk gibi olmasına ve aklîmelekelerinin yeterince gelişmemiş olmasında görüyor.[58] Seyyid Kutub ayrıca İslam dininin insan aklının büyüdüğü bir zamanda gönderildiğine inanmaktadır.[59]

2- "Doğa ve Şeriat" aynı madalyonun iki yüzüdür ifadesi, Hıristiyan teologların bilim ve din ilişkilerini ifade etmek için kullandığı bir tabirdir.[60] Görünen o ki, Seyyid Ahmed Han bu ifadeyi bilim ve din tartışmasında ilk kullananlardan biridir.[61] Şeriati de buna inanıyor ve şöyle diyor: Kur'ân, her şeyden önce bir kitap, bir "mesaj"dır. Kur'ân sözcüklerden oluşan bir doğadır, tıpkı doğanın elementlerden oluşan bir Kur'ân olması gibi. Doğanın fenomenlerini Kur'ân'ın bir âyet olarak adlandırması tesadüf değildir, tıpkı Kur'ân cümlelerini doğanın maddi yasaları ve yaşamı vahiy olarak adlandırdığı gibi.[62]

Bu fikir aynı zamanda, tefsir tartışmalarında bilim ve dinin uyumu konusunda da yer alır. El-Menâr tefsirinin yazarı, Allah'ın iki kitabı olduğundan bahsetmiştir: Biri doğa, yaratılmış bir kitap, diğeri Kur'ân, gönderilen bir kitap.[63] Tefsir el-Cevahir'in yazarı, doğayı Allah'ın fiilî vahyi, Kur'ân'ı da kelamî vahyi olarak tanımlar ve ikisinin de aynı kaynaktan geldiğini belirtir.[64]

Sömürge karşıtı mücadeleler: Batı ülkelerinin sömürge faaliyetleri ve saldırgan eylemleri, tüm İslam ülkelerini içine alan ve bu toprakların bilginlerini ve halkını bu ülkelere karşı mücadeleye iten ana etkendi. En doğusundan en batısına kadar bütün İslam ülkeleri, sömürgeci ülkelerin egemenliğiyle savaşmak için baş kaldırdılar ve İngiliz hakimiyetine karşı koymak için İran'ın her yerinde çeşitli hareketler ortaya çıktı.[65] Müslümanların sömürgeciliğe karşı mücadelesi önemlidir. Çünkü bu mücadeleler, liderleri ve düşünürleri gündemdeki problemlere, Müslüman halkın uyanışına, sosyal ve politik bilincin yükselmesine duyarlı hale

---

58 Tantâvî, H. K. 1412, C. 2, S. 112.
59 Seyyid Kutub, H. K. 1406, C. 4, S. 2401.
60 Barbour, H.Ş. 1362, S. 36.
61 Ahtar, H.Ş. 1370, Ss. 55, 56, 68.
62 Şeriati, H.Ş. 1391, S. 13.
63 Reşîd Rızâ, M. 1990, C. 2, S. 64.
64 Tantâvî, H. K. 1412, C. 2, S. 51.
65 Algar, H.Ş. 1356, Ss. 114, 135; Algar, H.Ş. 1371, Ss. 272, 279.

getirdi. Bunların etkileri özellikle dinî konularda ve tefsir alanında daha belirgindir.[66]

Diğer Ülkelerdeki İslami Hareketlerin İran'daki İslam Devrimi Üzerine Etkisi: Diğer İslam ülkelerinde gerçekleşen İslami hareketlerin İran halkının uyanışı üzerinde büyük etkisi oldu.[67] İran'ın diğer İslam dünyasındaki hareketlerden etkilenmesi, hicri şemsi 1320'li (1940) yıllarda başlamıştır. Şahabpur'un girişimi ile kurulan İslami Propaganda Derneği büyük bir çaba göstererek bu tür hareketlere öncülük etti. O sekiz yabancı dil biliyordu ve İslam ülkelerinde düzenli olarak kendisine haber ve makale gönderen bir topluluk ağı oluşturmuştu ve onlardan gelen haber ve makaleleri yıllık olarak neşredilen Noor Daneş ile haftalık olarak çıkan başka bir dergide yayınlıyordu. Bundan başka, Hac Seraj tarafından kurulan Ettehadiye-ye Müslimin (Müslüman Birliği Derneği) yanında İran'ı İslam dünyasıyla birleştiren başka örgütler de vardı. Örneğin, Hicri Şemsi 1340 civarı, Kuzey Afrika'da görülen değişiklikler, özellikle Cezayir sorunu, İran'daki İslami hareket üzerinde önemli bir etki meydana getirdi. Şeyh Müstafa Rahnama "el-Cezayir" başlıklı bir kitap yazdı. Hassan Sadr el-Cezayir ve Mardan-e Mücahid (Cezayir ve Mücahid Adamları) kitabını ve Seyyid Hadi Hüsrev Şahî ise el-Cezayir: Sarzemin-e Kahramanan-e İslami (Cezayir: İslam Kahramanları Ülkesi) kitabını yazdı.

Diğer İslam ülkelerindeki İslami uyanış İran'daki din bilginlerinin de duyarlılığını artırdı ve siyasi anlayışlarını değiştirdi. Âyetullah Şeriat İsfâhanî'nin İtalyan hakimiyetine karşı Libya'daki Senûsiler hareketini destekleyen deklarasyonu bu uyanış ve siyasi anlayışın bir örneğidir.[68]

Arap Dünyasındakı Değişiminin İran Üzerindeki Etkisi: Arap ülkeleri de Batı medeniyetinden etkilenerek derin değişiklikler yaşadı. Arap dünyası yeni meseleleri ortaya koymakta ve İranlı İslam düşünürlerinin düşüncelerini değiştirmek için zemin hazırlamada iki açıdan önemli bir rol oynamıştır:

1. İranlı Müslüman âlimlerin çoğu Avrupa dillerine aşina değildi, ancak onların Arapçaya hâkim olmaları, batı hakkında yeni bilgi edinmek için Arapça yazıların dikkate

---

66 Şerif, H. K. 1402, Ss. 343, 344; el-Şerkâvî, M. 1979, Ss. 83, 84, 192.
67 Mutahharî, H.Ş. 1353, S. 26.
68 Ha'eri, H.Ş. 1368, S. 187.

alınmasını sağladı.

2. Öte yandan, Arapçaya hâkim olma, İranlı düşünürlerin Sünnilerin Batı kültürü ve onun din alanındaki etkileriyle nasıl karşı karşıya olduklarının farkına varmalarını ve yeni anlayışlardan haberdar olmalarını sağlamıştır.

Siyasi nedenlerle, basın ve Arap yazarlarına ait eserlerin çevirisi üzerinden kurulan iletişim, dinî fanatizmin duvarlarını kırdı ve Sünni yazarların diğer eserlerinin İran'a giriş yolunu açtı. İran'da Meşrutiyetin ilk yıllarında Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî'nin Tabaiu'l-istibdâd ve Mesariu'l-istib'âd adlı eserinin tercümesiyle başlayan hareket, İran'ın Şii âlimlerinin Seyyid Ahmed Han, Tantâvî, Abduh ve Seyyid Kutub'un yazdığı tefsirler gibi eserlere aşina olmalarına ve diğer Arapça eserlerin tercüme edilmesine neden oldu. Böylece, İran'da Kur'ân ve tefsir alanında yeni konular ortaya çıkmaya başladı.[69]

Müslümanların yeni bilgilere yönelik görüşleri: Son yüzyıllarda, Müslümanlar bilimde durgunluk yaşadıkça, Avrupa ilerlemeyi sürdürerek yeniden canlılık kazanmıştı. Onlar endüstri ve teknoloji, doğa bilimleri ve tıp alanında önemli ilerlemeler kaydetmişlerdi. Müteakip keşifler ve icatlar, her gün modern bilim için yeni bir ufuk ve doğal zenginliklerden daha fazla yararlanma ve sonuç olarak Avrupa için daha fazla zenginlik yarattı. Felsefe, tarih ve siyaset alanında da yeni fikirler ortaya çıkmıştı. Müslümanlar sadece yeni keşiflerden faydalanmamakla kalmadılar, aynı zamanda bunların kullanılmasını da yasakladılar.

Bazen bu yasaklama, dinî bir dille ifade edilerek "küfür" olarak nitelendirildi: "Bu yeni sistem bidattır ve her bidat yasaktır. Bu yenilikler kâfirlerin yaptıklarıdır ve onu almak kâfirlerin taklidinden başka bir şey değildir."[70]

Abbas Mirza'nın, yabancı danışmanların yardımıyla orduyu yenileme çabalarına da sürekli karşı çıkıldı ve yeni sistem İslam'a ters olarak tanıtıldı. Eğitim sistemindeki yeni değişikliklere de karşı çıkılmıştı. Rüştiye olarak bilinen Mirza Hasan Tebrizi tarafından kurulan Rüştiye Okulları bunun en önemli örneğidir. Kaçar döneminde hükümetin zulmü ve dini tutuculuk gibi sebeplerle Mirza'nın faaliyetleri kabul görmedi. Mirza Hasan, Tebriz'de kurduğu okul sebebiyle halk tarafından ciddi şekilde dövüldü ve daha sonra ona gavur

---

69 Mutahharî, H.Ş. 1353, S. 44; Şeriati, Muhammed Takı, H.Ş.1351, S. 3.
70 Ha'eri, H.Ş. 1368, S. 15; Mutahharî, H.Ş. 1353 S. 14.

anlamında "Tekfiri" lakabı takıldı; kurduğu okul da tahrip edildi.[71]

Müslümanların Askeri Başarısızlıkları ve Modern Bilgiye Yönelik Görüşlerde Değişimin Başlaması: Müslümanların askeri yenilgileri, Batı güçlerine karşı zayıf yönlerini ortaya çıkardı. Bu başarısızlıklar onları yeni bilgiler edinmek için reformlar yapmaya itti. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batı'dan gelen bir dizi askeri yenilgi, Osmanlı Türklerinin vicdanını sarstı ve onları yenilgilerinin sebeplerini aramaya zorladı.[72] Napolyon'un Mısır'a saldırısı yeni bir aşamanın başlangıcıdır.[73] İran'da, ordunun yabancı güçlere karşı yetersizliği Veliaht Prens Abbas Mirza ve krallık naibi Feth Ali Şah'ın askerî modernizasyonu gerçekleştirmesine yol açtı. Bu olay, İran'ın Rusya ile savaştığı bir dönemde meydana geldi. Rusya'da modernleşme sonucunda yeni ve güçlü silahlara erişirken İran bundan mahrum kaldı. Bu savaşlar, İran ordusunun cesaretle yaptığı hamlelere rağmen, Rusya'nın zaferiyle sonuçlandı.[74] Bu yenilgi İran'ı derinden etkiledi. Bu olaydan sonra İran toplumu modernite adı verilen yeni bir şey fark etti ve Batı toplumunu Batılı olmayan toplumlara, İslam dünyasına ve İran'a üstün kılan modernliğin farkına vardı. Bu nedenle İran'da reform konusu ciddiye alındı ve bu yolda adımlar atıldı. İran, savaş sebebiyle modernliğe aşina olduğundan ilk reformlar da askeri alanda baş gösterdi.[75]

İran hükümetinin modern Avrupa hakimiyetine karşı koymak için attığı ilk adım, İranlı öğrencileri Avrupa'ya göndermek ve Avrupalı uzmanları, özellikle askeri danışmanları işe almaktı. Askeri reformlar başladığında, olumlu sonuçlar elde edilmedi. Bu nedenle, reformlar yavaş yavaş diğer siyasi ve sosyal alanlara da genişletildi. Reform savunucuları bir noktada birleşti. O da İran toplumunun çeşitli alanlarında reform ihtiyacı olduğuydu. Askeri alandan sonra düşünülen bir diğer alan eğitim sistemiydi.[76] Abbas Mirza ve iş adamları tarafından yurt dışına gönderilen öğrencilerin bir kısmı, Batı'nın üstünlüğünün, bilim ve eğitim üstünlüğünden kaynaklandığına inandılar. Bu nedenle, Batı tarzı eğitim reformu başladı. Yeni öğretim yöntemi ile ilk Batı tarzı eğitim okulu, Amir Kebir'in tarafından kurulan

---

71 Ha'eri, H.Ş. 1367, Ss. 15, 93.
72 Ha'eri, H.Ş. 1367, S. 17; Enayat, 1398, Ss. 20-22.
73 Enayat, H.Ş. 1363, Ss. 20-22.
74 Ha'eri, H.Ş. 1367, Ss. 306, 309.
75 Vahdat, H.Ş. 1382, S. 50.
76 Şamim, H.Ş. 1342, S. 118.

Dârülfünûn'du. Ardından, Batıyı taklit ederek İran'da başka üniversiteler de kuruldu.[77]

Yeni İçtimai Düşünce Ekollerinin Etkisi: Çağdaş tefsir için öne sürülen özelliklerden biri de sosyal meseleleri ele almaktır. Bu nedenle, bu tür tefsirlere içtimai tefsirler denildi. Komünizmin ve sosyalizmin, İslam'a yönelik saldırı niteliğindeki eleştirileri, İslam düşünürlerini sosyal ve ekonomik meselelerle ilgilenmeye yöneltti.

Sosyalizm kendisini, İslam'daki kardeşlik, uyum ve eşitlik kavramlarına, milliyetçilik veya demokrasi anlayışlarından daha yakın olarak göstermişti. İki farklı sosyo-politik sistem olmakla birlikte, kolektivizm ve bireyin çıkarlarını dengeleme, devletin kontrolü ve servetin eşit dağılımıyla gibi konularda İslam'ın ve sosyalizmin aynı fikirde olduğunu iddia edildi.[78]

Süveyş Kanalı krizinde AbdünNâsır'a Sovyet desteği, Irak devrimi, Cezayir savaşı, Orta Doğu'da ve 18 Ağustos darbesinden sonra İran'da Batı karşıtı duyguların yükselişi ve İslam ülkelerinin uğradığı sosyal ve ekonomik sorunlar, bu ülkelerde sosyalizmin ve komünizmin büyümesine temel oluşturdu.[79] İslam bilginlerinin bu görüşle mücadele etme, reform konusundaki öncülüğü onlara bırakmama çabaları, İslam'ın getirilerini ekonomik ve sosyal boyutta daha belirgin hale getirmenin yolunu açtı ve onların bu konudaki görüşleri düşünürler ve tefsirciler tarafından dikkate alındı.[80] Sabır, şehadet ve cihat gibi kavramlar yeni terimlerle tanıtıldı. Cihat ve şehitlik âyetleri, baskı ve sömürgeciliğe karşı mücadele çağrısının temel direkleridir denildi.[81] Ekonomik boyutta vakıfların işlevsel kılınması, sosyal adaletin sağlanması ve servetin belli ellerde birikmesinin doğru olmadığı gibi kamu mülkiyetiyle ilgili hususların altı çizildi.[82]

Sosyalizmle meşgul olan uzmanlar; zenginlik ve fakirlik, mülkiyet, üretim sermayesi ve artı değerin mülkiyeti, servetin dağılımı ve artışı, emek, Üretim Aracı Sermayesi ve Artı-değer gibi çeşitli ekonomik konuları İslam perspektifinden değerlendirmek amacıyla birtakım çalışmalar yaptılar.[83]

---

77 Şamim, H.Ş. 1342, S. 119.
78 Enayat, H.Ş. 1363, S. 242.
79 Enayat, H.Ş. 1398, S. 265; Enayat, H.Ş. 1350, S. 9, 11.
80 Cafarian H.Ş. 1365, S. 115.
81 Enayat, H.Ş. 1398, S. 332.
82 Cafarian, H.Ş. 1365, S. 100.
83 Enayat, H.Ş. 1350, Ss. 266, 267; Cafarian, H.Ş. 1367, S. 10.

Kur'ân'da yer alan kıssalar- örneğin Habil ve Kabil, Musa ve Firavun'un kıssaları- ekonomik temellerle izah edilerek sınıf mücadelesinin ve sosyal mücadelenin sembolü olarak yorumlandı.[84] Ayrıca Peygamber Efendimiz (sav)'in davası, sınıf mücadelesi olarak analiz edildi. İslam'ın ekonomik boyutu da sosyalist bir çerçevede açıklandı. "Tek tanrılı sınıfsız toplum", "ideoloji", "kanlı mücadele" ve "para, güç ve gericiliğin uğursuz üçgeni" gibi ifadeler bu dönemde yazılan eserlerde sık sık kullanıldı. Sadeliğe yoğun bir eğilim, mülkiyet edinmeye ve lüks hayat tarzına muhalefet, silahlı savaşı tek mücadele yöntemi olarak görmek bu grubun yazarlarının genel karakteriydi. Bütün bunlar o zamanın algılarında, yorumlarında, analizlerinde ve kanaatlerinde bu akımın derin etkisini gösterir.[85] Müslüman âlimler bile bu kelimelerin bazılarını İslam'ı sosyal ve mücadele bağlamlarında temize çıkarmak için kullandılar.

İran'da Gruhe Sosyalisthaye Huda Parast (Dindar Sosyalistler Grubu), Conbeşe Musalmanhaye Mubarez (Militan Müslüman Hareketi), Mücahidin Halk ve Furkan, bu akımdan açıkça etkilenen örneklerdir. Şeriati bu grupların görüşlerinden faydalananlardan biridir.[86] Bu akımın etkisini Seyyid Kutub'un yazılarında da görülebilir. Onun "el-adaletül ictimaiyye fil İslam" ve "Ma'âlim fi el-tarik" kitapları bu tartışma ile ilgilidir. O İslam'ın sosyalizme benzeyen özelliklerini vurgular, ancak her ikisini bir olarak görmez. Muhammed Bâkır Sadr'ın "İktisaduna", Musa Sadr'ın "Abhasun fi el-İktisad", Mustafa Sibâî'nin "İştirakiyetül-İslam" ve Abbas Mahmûd Akkâd'ın "el-Dimukratiyeh fil-İslam" kitapları, yukarıda bahsedilenlerin etkilerine karşı yazılmış çok sayıda kitaptan sadece birkaçıdır.[87]

Çağdaş tefsirler de âyetlerin yorumlanmasına uygun olarak ekonomik meselelerle uğraşmayı ihmal etmemiştir. Fakir ve zengin, zekât, hums, nafaka, kefaret, sadaka, riba ve kumar gibi konular tefsirlerde, geçmişten çok farklı şekilde ele alınan bazı konulardır.[88] Son yüzyılda İran'da Komünizme gösterilen tepkinin, tüm düşünce okulları arasında İslami meseleleri yeniden ele almadaki en büyük hareketi oluşturduğu söylenebilir. Komünizm, ilk olarak, İslami değerler ve inançlarla şekillenen "Nehzate Cangal" (Orman Hareketi) içerisine

---

84 Enayat, H.Ş. 1398, Ss. 266, 267.
85 Cafarian H.Ş. 1367, S. 75.
86 Enayat, H.Ş. 1398, S. 268.
87 Enayat, H.Ş. 1350, S. 47; Necefî, H.Ş. 1366, S. 244, 249.
88 el-Rumi, M. 1983, Ss. 400-402.

nüfuz ederek İran'a geldi.[89] Eylül 1320 Hicri Şemsi'den önce bu okulun propagandasının öncülerinden biri, Dünya Dergisinin kurucusu Takî Arani ve daha sonra Tudeh Partisi olmuştur.[90] Bu okul, bir yandan, devrimci görünümlü politik ve sosyal sloganların tasarımı ile entelektüelleri ve eğitimli insanları kendine çekti. Öte yandan bu sosyalist eğilimleri taşıyanlar, "kişi ya ilahi bilgeliğe tabi olmalı ve Tanrı'nın varlığını kabul etmeli ve tüm bilimleri ve sanayi ve buluşların varlığını inkâr etmeli ya da onları kabul etmeli ve ilahi bilgeliği reddetmelidir" şeklinde bir iddia öne sürerek Nehzate Cangal mensuplarının tepkilerini çektiler.[91]

İslam düşünürleri bu sosyalist gruba iki tür tepki gösterdi: Bazıları onların felsefi görüşlerini reddetti, Allameh Tabâtâbî'nin Felsefe ve Gerçekçiliğin İlkeleri (Usule falsafe va raveşe realism) kitabı gibi. Diğerleri, bu grubun iddialarının aksine, İslam'ın bilim ile çelişmediğini kanıtlamaya çalıştılar.[92] İslam düşünürlerinin tepkileri yazdıkları kitaplarla sınırlı kalmadı. İran'da komünist propagandaya karşı koymak, dinlerini ve inançlarını korumak ve İslam'ın bilim ile çelişmediğini kanıtlamak için çeşitli şehirlerde çok sayıda dindar insanlar tarafından dernek ve grup kuruldu. İslami Hakikat Yayınları Merkezi, özveri ile kurulan ilk kültür merkezlerinden biridir. Muhammed Takî Şeriati, derneğin hedefleri hakkında şunu söylüyor: Mücadelemizin ilk aşaması Tudeh Partisi'yle oldu.[93]

Müslüman toplumların Batı medeniyeti ile ilişkisi onların Batı'dan büyük ölçüde etkilenmesine sebep oldu. Bu etkinin izleri dini tartışmalarda ve Kur'ân tefsirinde de görülebilir. Bu dönemde siyasi, sosyal ve bilimsel meseleler daha önce görülmemiş bir şekilde Kur'ân tefsirinde kendine yer buldu. Hükümet ve onun meşruiyeti gibi politik konular, çok eşlilik, kadın mirası, kadın mihri gibi sosyal meseleler, Kapitalizm ve Komünizm gibi ekonomik konular ve biyoloji ve astronomi alanında yeni keşifler gibi bilimsel meseleler yeni perspektiften gözden geçirildi ve yeni görüşlere zemin hazırladı. Sonuç olarak yeni tefsir akımları ve yaklaşımları ortaya çıktı. Tüm bu tartışmaların ortak özelliği dini alanında ve özellikle Kur'ân'ın tefsirinde akıl yürütmenin payının artması ve bilimsel buluşların ve

89 Enayat, 1398, S. 294.
90 Cafarian, H.Ş. 1365, S. 115, 146.
91 Tabâtâbî, 1370, C. 1, S. 7.
92 Cafarian, H.Ş. 1387, S. 30-32.
93 Pejum, H.Ş. 1351, S. 41-47.

yeniliklerin Kur'ân'ı yorumlamada kullanılması ıyıdı. Fen bilimleri, beşerî bilimler ve felsefe alanlarda insanın entelektüel başarılarına ve bilimsel bulgularına önem vermek, hadisleri ve ulema görüşlerini göz ardı ederek Kur'ân âyetlerini incelemek, Kur'ân'ın tefsirinde Aklî ilkelere ve temellere güvenmek, kısacası aklı kullanmak gibi hususlar çağdaş dönemin önemli sonuçlarıdır. Bu değişikliklerin sonucunda, Kur'ân'ın yorumlanmasında farklı bilimsel, sosyal, ekonomik ve özellikle siyasi tefsir yaklaşımları ortaya çıkmıştır.

1.2. Tefsir Çalışmalarını Yönlendiren İç Etkenler

1.2.1. Sosyal ve Politik Değişimler

İran'da yazılan çağdaş Kur'ân tefsirlerinin mahiyetini açıklamak ve bunların nasıl oluştuğunu daha iyi anlamak için İran toplumunu ve çağdaş sosyal gerçekleri bilmek gerekir. Çünkü çağdaş tefsirler, İslam dünyasında ve çağdaş İran'da ortaya çıkan ihtiyaçlar nedeniyle oluşmuştur. Sosyal gerçekler, düşünürleri İslam'ın ana metni olan Kur'ân'ı düşünmeye ve onu anlamak için kafa yormaya zorladı. Dolayısıyla, ortaya çıkan metinler, yani çağdaş tefsirler dış gerçeklerle yakından ilgilidir. Dış gerçekler, metnin oluşumu sırasında, öncesinde ve sonrasında var olan tüm entelektüel, sosyal, ekonomik, politik ve kültürel bağlamları ifade eder. Stuart Hughes'un dediği gibi, metinler boşlukta ve zamanlarından ve mekanlarından ayrı oluşturulmaz; ancak her metin, özellikle de dilsel bir metin, yazarının ve izleyicisinin dilini, kültürünü ve sosyal çevresini yansıtır.[94]

Kur'ân tefsirleri de metindir ve yukarıdaki ilke açısından bir istisna değildir. Öte yandan, metin ve gerçekler arasındaki etkileşim iki yönlü bir ilişkidir. Stuart Hughes'un interaktif teorisine göre, üretilen her fikir zorunlu olarak sosyal ve politik koşullardan etkilenir, ancak yaratılan fikirler pasif değil, zamanla toplumu etkiler ve toplumda önemli değişikliklere neden olur.[95] Buna göre, Kur'ân'ın çağdaş tefsirleri, çağdaş İran gerçeklerinin salt ve pasif yansımaları değildir. Bunun yerine, önce onu etkili bir şekilde yeniden yapılandırır, olumsuz unsurları atar, diğerlerini kabul eder ve yeni unsurlar ekler. İkincisi, bu metinler oluşturulduktan sonra toplum kültüründe baskın metin haline gelir ve çevrelerindeki gerçekleri güçlü bir şekilde etkiler. Sonuç olarak, Kur'ân'ın çağdaş tefsirleri, çağdaş İran

94 Hughes, H.Ş. 1373.
95 Hughes, H.Ş. 1373.

toplumu ve İslam dünyasının gerçekleriyle etkileşim içinde şekillenmiştir.

Müslümanların son 100 yıllık tarihi, siyasi-İslami hareketlerin Kur'ân'ı bir düşünce ve hareket kaynağı olarak kullandığını göstermektedir. Hürremşahî diyor ki ''Dikkate alınması gereken şey, yeni dönemde ve reform hareketlerinde İslam dünyasının kapsamlı bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'e dönmesi ve Kur'ân'ı sahneye geri getirmesidir.''[96] Ona göre, Hicri Şemsi on dördüncü yüzyıldaki tefsir, İslam tarihindeki diğer yüzyıllardan farklıdır. Bu farklılık, sadece her mezhep ve okula yönelik tefsirlerin bolluğuyla ilgili değildir; daha ziyade, bu yüzyılın tefsirlerinin bireysel ve ahiret perspektifinden sosyal ve geleneksel bir perspektife evrimi ile ilgilidir.[97] Bu mesele, çağdaş siyasi-İslami hareketlerin Kur'ân'a dönme hareketine katılmasına yol açtı. Örneğin İran dışındaki İslam dünyasında pek çok ünlü kişileri ve ünlü tefsirleri sayabiliriz: İslami uyanışı etkileyen 19. yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından Seyyid Cemâleddin el-Efgânî, Mısır'da Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rızâ ve onların el-Menar adıyla yazdıkları tefsir, Tantâvî el-Cevheri ve onun el-Cevahir adlı tefsiri, Ahmed Mustafa el-Merâgî ve onun Tefsirü'l-Merâgî adlı eseri, Abdülaziz Çaviş ve onun eserleri, İhvan-ı Müslimin teşkilatının kurucusu Hasen el-Benna, Seyyid Kutub ve onun Fî Zılâli'l-Kur'ân adlı tefsiri, Muhammed Ferid Vecdi ve onun Safvetü'l-İrfan fi Tefsiri'Kur'ân (el-Mushaf el-Müfesser) adlı eseri, Suriyeli Cemaleddin el-Kasımi ve onun Mahasinü't-Te'vil adlı tefsiri, Cezayirli İbn Badis ve onun tefsiri, Hindistan'da Ebü'l-Kelam Azad ve onun Tercümanü'l-Kur'ân adlı tefsiri, Übeydullah es-Sindî ve onun İlhamü'r-Rahman fi Tefsiril-Kur'ân adlı eseri ve Pakistan'da Cemaat-i İslami Teşkilatının lideri Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ve onun Tefhimü'l-Kur'ân adlı tefsiri ve bunlara benzer eserleri bunlardan bazılarıdır.

İran'ın son 100 yıllık tarihinde de reform hareketlerini Kur'ân ve onun yorumuyla ilişkilendiren birçok siyasi-dini reformcu vardır. Bu ifadenin doğruluğunu kanıtlamak için aşağıdaki örneklere dikkat etmek yeterlidir: Abbas Ali Keyvan Kazvini ve onun Fars dilinde yazılan tefsiri, Muhammed Cevad Belâgî ve onun Âla'urrahman adlı tefsiri, Abdülhüccet Belâgî ve onun Hüccetü't-Tefâsîr ve Belâgü'l-İksîr adlı tefsir, Tefkik mektebinden olan Şeyh Müctaba Kazvini ve onun Bayanü'l-Furkân fi Tevhidil-Kur'ân adlı tefsiri, Muhammed Hasan

---

96 Hürremşahi, 1375 H.Ş., S 157.
97 Hürremşahi, 1375 H.Ş., S 157-158.

Şeri'at Sangalci ve onun Kelîde-i Fehm-i Kur'ân adlı eseri, Hac Yusuf Şe'ar ve onun Tefsir yâte Müşkileh eseri, Ca'far Şe'âr ve onun Negareşi dar Tefsir-i Âyâte Kur'ân adlı kitabı, Âyetullah Mahmud Talegani ve onun yazdığı Partovi az Kur'ân adlı tefsiri, Muhammed Taki Şeriati Mazinani ve onun Tefsir-i Novin adlı eseri, Âyetullah Mutahharî ve Âşnâyı ba Kur'ân adlı kitabı, Ali Şeriati ve onun eserleri, Mehdi Bazergan ve onun Seyr-i Tahavvul-i Kur'ân, Bâzgaşt be Kur'ân, Âmuzeşe Kur'ân ve Bârân dar Kur'ân gibi kitapları, Âyetullah Hûyî ve onun el-Beyan fi Tefsir el-Kur'ân isimli tefsiri, Âyetullah Cevadi Amûli ve Tefsir Mevzu'ei Kur'ân ve bunlara benzer eserleri zikretmek yerinde olur.[98]

Her halükârda, meşrutiyetten sonra İran siyasetinde esas olarak laik güçler aktif olmuştur. Rızâ Şah, tüm gücüyle dini ve dindarları zayıflatmaya çalışmış ve dinî okulların, camilerin, Hüseyniye adını taşıyan ve içerisinde dinî aktivitelerin yapıldığı merkezlerin temellerini hedef almıştır. Entelektüeller yazılarının çoğunda, İran'da modernitenin gerçekleşmeyiş nedenini, geleneksel fikirlere, din ile onun savunucularına bağladı. Pek çok çağdaş yazar, şair ve hicivci, hicivleriyle din bilginlerine saldırdı ve onlarla ve öne çıkan dini değerlerle alay etti. Komünistler dini, kitlelerin afyonu olarak tanıtmak için ellerinden geleni yaptılar; gençlerin ve devrimci kuşağın önderliğini almaya ve İran tarihini geçmişinden koparmaya çalıştılar. Öte yandan, kapsamlı askeri ve siyasi çabalarla ve geniş dış destekle Pehlevi hükümetini devirmeye ve kendilerini göreve getirmeye çalıştılar.

O zamanlar, tüm siyasi gruplar ve akımlar, kendisini meşrulaştıracak bir inanç desteğine sahip olmasaydı siyasi mücadelenin başarısız olacağına inanıyordu. Bu yüzden, zaferi garanti eden ve savaşçıların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılayan güvenilir bir ideolojiye ihtiyaç vardı. Böyle bir desteğe ulaşmak için, çeşitli düşünce akımları ortaya çıktı.

Bir grup ekonomik, politik, kültürel, ahlaki ve manevi de dahil olmak üzere Marksizm'i toplumun tüm ihtiyaçlarının sağlayıcısı olarak gördü ve yollarını İslam'dan ayırdı.[99] Diğer grup ise İslam'a inananlardandı; ancak İslam'ın yüce öğretilerinin farkında değillerdi. Bunlar önceki grubun düşüncelerini kabul ettiler ve İslam ile Marksizm arasında aşılmaz ve önemli bir çelişki görmediler ve ikisini birleştirerek yeni bir fikir önerdiler ve desteklediler. Bu

98 Hürremşahi, 1375, S. 160 – 162.
99 Cazani, 1357; Cami, 1398.

eklektik akım, İslam'ı modernleştirmeye çalışıyordu. Bu düşünce akımı, kelimelerin zâhirî anlamını kullanarak Kur'ân'ı çarpıtıyor ve onun maddi bir yorumunu sunuyordu.[100] Bu grup Kur'ân'ı, mücadeleyi öğreten ve insanları devrime motive eden bir kitaptan başka bir şey değilmiş gibi yorumladı. Kur'ân'dan, tarihsel materyalizmin bir başka ifadesi olan tarih felsefesini çıkardılar. Onlara göre, Kur'ân ve İslam açısından, herhangi bir amaç ve herhangi bir fikir yolunda öldürülen her savaşçı bir "şehit" ve bir peygamber konumundaydı ve aslında peygamberler devrimcilerden ve büyük sosyal reformculardan başkası değildi. Kur'ân da gözlem ve deneyime özgünlük kazandıran, felsefi düşüncelerden arınmış bir kitaptır ve ona hâkim olan ruh "pozitivizm"tir. Diğer akım ise, 1978 İran İslam Devrimi'ni gerçekleştiren ana akımdır. Kısacası, bu zamanda dinî çabalar İslam'ı kurtarmaya çalıştı. Sonuç olarak, çağdaş İran'da farklı düşünce akımları ortaya çıktı.

1.2.2. Düşünce Akımları

1.2.2.1. Aklî İslam Akımı

Aslında bu akım, 1978 İran İslam Devrimi'ni gerçekleştiren ana akımdır. Bu akım sonra gelişmiş, geleneksel ve İçtihadî olan entelektüel akımı sürdürmüş, modernist ve eklektik entelektüellerin akımıyla karşı karşıya kalmıştır.

Bu düşünce akımı, onu diğer düşünce akımlarından ayıran birtakım özelliklere sahiptir. Bu özellikler kısaca şöyledir:

1. Allah merkezli düşünce: Allah inancı ve O'na kulluk etme, doğuştan gelen eğilimlerden biri olarak kabul edilir. Fıtri olarak Allah'ı bilme de "sezgi" ve "idrak" kabiliyetleri ile anlaşılabilir. Başka bir deyişle, fıtri olarak Allah hakkındaki bilgiye hem kalp hem de akıl yoluyla ulaşılabilir.

2. Epistemolojik gerçekçilik: Bu görüşe göre dünya insan zihninden bağımsız olarak vardır ve insan, bu dünyanın parçası olan nitelikleri ve nesneleri algılama yoluyla bilebilir. Bu görüşün karşıtı idealizmdir.

3. Bağımsız akılcılık: Bu akımın diğer unsuru, bağımsız rasyonalitedir. Yani akıl hem teorik hem pratik boyutta "aksiyomları" bağımsız olarak anlar.

---

100 Mutahharî, H.Ş., 1376, C. 1, S. 458.

4. İslam'ın kapsamlılığı: Bu akım, İslam dininin kapsamlı olduğuna ve insan hayatının her alanında mevcut olduğuna inanır. Fakat akıl ve deneyime de değer verir.

5. Geçmiş İslam ve Şii mirasına sahip çıkmak: Bu akım, "Fıkh-ı Cevâhirî" ve "Hikmet-i Sadrâyî" veya "Kelâm-ı Tûsî" veya "Tasavvuf-i İbn Arabî" gibi geçmiş İslam mirasına özel bir değer verir. Ancak aynı zamanda bu eserlerin eleştirisini ve yeniden inşasını da ihmal etmez.

6. Din ve modernite kaygısı: Bu akım, din ile modernite ya da biz ve Batı arasındaki ilişkinin keşfiyle yakından ilgilenir. Bu nedenle böyle bir endişesi olmayan geleneksel ve Selefi akımlar gibi akımlara karşıdır. İslam ile modernite ve yeni dünya arasındaki çatışmayı tanır ve modern başarıların evrimini vurgular ve buna inanır. Batı ve modernitenin olumlu başarılarının kabulü ile birlikte, aklîve dini kriterlerle Batı'nın ve modernitenin olumsuz başarılarının eleştirilmesi, bu akımın bir başka özelliğidir.

7. Dini anlamanın mantığı: Bu akımın bir başka özelliği de Re'y ve eklektik tefsirden kaçınmak; İslam dinini Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti yanında Ehl-i Beyt'in sünnetini de kullanarak anlamak. Bu mantığı kullanma yöntemine klasik terminolojide "içtihat" denir.

8. Tekâsürî gelişmeye karşı Kevserî gelişmeyi savunma: Bu akımın öncüleri, Batı tarzı refah ve ilerlemeyi Kur'ân'daki "elhâkümü't-tekâsür" ifadesinden hareketle "Tekâsürî gelişme" olarak nitelendirir. Maneviyatı da esas alan refah ve ilerlemeyi de Kur'ân'daki "innâ a'taynâke'l-kevser" ifadesinden hareketle "Kevserî gelişme" olarak adlandırır. Bu terkiple kastettikleri de şudur: İslam toplumlarında ilerleme ve refahı gerçekleştirirken aynı zamanda adaleti ve maneviyatı vurgulayan bir kalkınma modeli gereklidir.

9. Üç bilgi ekseninde maneviyata vurgu: Allah bilgisi, mebde ve meâd bilgisi ile evrenin hakikatlerinin bilgisi her şeyin temelini oluşturur ve bunlar tek gerçek olan Allah'a racidir.[101]

1.2.2.2. Geleneksel Akım

Geleneksel akım, diğer herhangi bir kurumdan daha çok din adamları kurumuyla ilgili bir akımdır ve modernite ile ilgilenmez. Geleneksel akım, Aklî İslam Akımının birçok ilkesini

[101] Hüsrev panah, H.Ş. 1390.

içerir. Böylece Aklî İslam Akımı, geleneksel akımdan doğan ve onun ıslahı ve tamamlanması olarak düşünülebilir. Din adamlarının dini metinlerle, yani Kur'ân ve Sünnetle ve kültürel metinlerle, yani din bilginlerinin geleneksel mirasıyla yakın ilişkisi vardır. Din adamlarının işlevi, dini tanımakta aklı kullanarak dini metinler aracılığıyla rehberlik etmektir. Bu akımın temsilcisi olarak din adamlarının işlevi şu şekilde düşünülebilir:

1. Dini okullarda yaygın olan metodu kullanarak kaynaklardan dini bilmek ve anlamak.

2. İslami bilgileri korumak

3. İslami bilgileri duyurmak ve yaymak.

4. Toplumda dini kuralların ve ritüellerin uygulanmasında kitleleri takip etmek ve yönetmek.[102]

Din adamları sınıfında olan akımlar çeşitli yönleri ve türleri ile bilinir. Bu yönlerden biri, teolojik konuları ve yöntemleri ele almalarına göre sınıflandırılmalarıdır. Fakihler, kelamcılar, müfessirler, hadisçiler, mutasavvıflar vb. gruplar bu sınıflar arasındadır. Başka bir yön de din adamları ve modernite arasındaki ilişkidir. Din adamları sınıfının modernite ile ilişkisi ve etkileşimi iki ana kategoriye ayrılır: Katı gelenekçi ile ılımlı gelenekçi. Katı gelenekçi akımın ana özelliği, doğru ve derinlikli modernite bilgisinin olmaması ve geçmişin mirasını korumaya ve değişmesini önlemeye azami vurgudur. Bu akım, alt akımlara ayrılır.

Katı gelenekçi akımlardan bir grup modernite olgusuna, sorularına ve endişelerine kayıtsızdır. Buna rağmen, bazıları teknoloji gibi modernitenin kazanımlarından yararlanmaktadır. Bu din adamları grubu, İran'ın siyasi sistemi üzerinde, minimum izlemeye rağmen, yalnızca geleneksel meselelerle ilgileniyor ve modern dünyanın olaylarına ve yeni felsefi, teolojik, fıkhî ve hukuki sorunlara fazla ilgi göstermiyor ve İslam dünyasının siyasi-sosyal sorunlarına belirli bir teori sunamıyor. Daha çok dini okullarının bağımsızlığı üzerinde durur. Ilımlı gelenekçi din adamları hakkında yukarıda Aklî İslam Akımı tanıtılırken bilgi verilmişti. Üçüncü yön de din adamları ve siyaset arasındaki ilişki ve İran İslam Cumhuriyeti ile etkileşimidir. Geçmiş bin yıldaki tarihine bakıldığında, şunu açıkça görürüz ki "Büyük Gaybet" olayından sonra dinî hükümlerin topluma aktarılması tamamen fukahaya emanet

---

102 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.

edilmiş olsa da çeşitli sosyal faktörler nedeniyle, onlar bu aktarımı bireysel alanlarla sınırlandırdılar ve mecbur kaldıkları durumlarda da siyaset mekanizmasıyla yakın iş birliği içine girdiler. Bundan ötürü bazı âlimlerin Şii krallarla iş birliği yaptığı görülür. Dolayısıyla, bu etkileşimlerin ortak paydası, Şii olmayan yöneticilerin tüm bu yüzyıllar boyunca iktidarda kalmaları ve dini okulların onlarla etkileşiminin daha pasif hale gelmesiydi. İran'da İslam Devrimi'nin zaferinden sonra ilk kez Velâyet-i-Fakih'in başkanlığında bir İslam devleti iktidara geldi. Bu büyük olayın ilk sonucu, yaklaşık bin yıldır sabit kalan etkileşim kavramının dönüşümü oldu. Dini okulların sosyal gerçeklerle tepkisel ve pasif etkileşimi, aktif etkileşime dönüştürüldü. Bu yeni durumun ardından, pasif ve aktif etkileşimin ikili modelleri ortaya çıktı. İslam Devrimi'nin dev dalgası, pasif etkileşim modellerini büyük ölçüde azalttı.

1.2.2.3. Tefkik Mektebi Akımı

Tefkik mektebi akımı, son yüzyılda teoloji ve düşünce alanında önemli akımlarından biridir. Tefkik mektebi akımı, geleneksel akımın alt kümelerinden biridir. Bu akım, insan bilgisinin ilahi bilgiden tamamen ayrıldığına inandığı için, Geleneksel ve Aklî İslam akımlarından ayrılmaktadır. Bu iki akım, vahiy, sezgi ve aklın kazanımlarının birbiriyle uyumlu olduğuna ve her üçünün de insanlara daha kapsamlı bir bilgi getirebileceğine inanmaktadır. Tefkik akımı, saf dini düşünceyi vurguladığı için, insan bilgisinin dini bilgi üzerindeki tam etkisini ve saf dini düşüncenin üretiminin imkansızlığını vurgulayan ve Abdülkerim Suruş tarafından önerilen "Şeriatın teorik daralma ve genişleme" teorisinin tam tersidir.

Tefkik akımı, Horasan bölgesindeki bazı önde gelen geleneksel din adamları tarafından oluşturulmuş ve geliştirilmiştir. Allameh Naeini'nin önde gelen öğrencisi Mirza Mehdi İsfahanî (H. K. 1365-1303), H.K. 1340'da Meşhed'de yeni inanç konularını ve saf İslami bilgileri ortaya koymaya çaba gösterdi ve tasavvuf ve felsefe ile İslâmî öğretiler arasındaki çatışmada yeni bir sayfa açmaya çalışmış ve âlimler yetiştirmiştir. Mirza'nın ölümünden sonra öğrencileri, üstadının derslerini ve kitaplarını okutarak bir düşünce akımı haline geldi. Başlangıçtan çağdaş döneme kadar bu akım üç dönem geçirmiştir:

İlk dönem: Tefkik Mektebi'nin ilk dönemi, bu okulun kurucuları ve öncüleri, yani Mirza İsfâhanî ve öğrencisi Şeyh Mahmûd Halebi'dir (H.Ş. 1279-1379). O zamanlar bu iki

din adamı, felsefe ile İslam veya ilahi bilgi ile insan bilgisi arasındaki ilişkinin farklı olduğunu düşünüyordu. Tefkik mektebinin kurucusu Mirza İsfahanî şöyle diyor: "Filozoflar hizmetkar değil, İslam'ın yıkıcılarıdır. Şeriatın tüm ahkâmı felsefenin tüm kurallarıyla çelişir."[103] Tefkik mektebi akımı, aklın nur ve insanlık dışı bir gerçek olduğuna inanır. Onlara göre aklın anlamı, açık ışık, dış varlık, maddeden ve maddenin etkilerinden soyut olan ve insan hakikatinin, bilinenler (معلومات) ve makulât (معقولات) ötesinde ve insan hakikatinin dışında ve Allah'ın insan ruhuna verdiği gerçektir. Bu nedenle, Mirza İsfâhanî nedensellik, homojenlik ve doğa gibi Aklî kurallara karşı çıkar ve buna göre bilgi için argüman yöntemini eksik olarak değerlendirir.[104] Aslında, Tefkik mektebin ilk dönemi Augustine ve Anselm gibi, Aklî düşünme olmadan insanları inanca çağıran Tertullianlar, Metinciler ve Hristiyan inananlara çok benzer.

İkinci dönem: Bu akım'ın ikinci dönemi, Muhammed Rızâ Hakimî tarafından "Tefkik mektebi" adlı kitapta tanıtılmıştır. Buna göre bu akımın belirgin vasıfları şunlardır:

1. Tefkik mektebi akım'ın âlimleri vahyi, ilahi bilgiyi, Kur'ân ve hadis eğitimini saf bir şekilde anlamakta ısrar eder.

2. Tefkik mektebi akımı akla, felsefeye ya da ampirik bilimlere aykırı değildir. Bu dönemin savunucuları din, felsefe ve tasavvuf arasında zıtlık bulunduğunu kabul etmezler. Ilımlı Tefkik mektebi akımı, araçsal akıl ile aydınlanmış akıl arasında ayrım yapar.[105]

Kısacası, ilk dönemde aşırı olan Tefkik mektebi akımı felsefe ve akla şiddetle karşı çıkarken, ikinci dönemde ılımlı bir tavır takınmış ve İslam felsefesinin varlığını kabul etmiştir. Dinamik felsefe fikrini de reddetmemiş, ama aklın gücünü sınırlamıştır. Aynı zamanda akıl yürütmeyi felsefi akıl yürütmeyle veya belirli bir felsefi yöntemle sınırlamamıştır.

Üçüncü dönem: Seyyid Cafar Seyyedan, Tefkik Mektebi Akımı'n üçüncü döneminin başlatıcısı sayılır. Ona göre,

1. Akıl ister soyut bir gerçek ister ruhtan başka bir varlık veya ruhun bir derecesi olsun,

---

103 İsfâhanî, H.K. 1354, S. 25 ve 178.
104 Morvarid, H. K. 1418.
105 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.

algılama onun tarafından yapılır.

2. Tefkik mektebi, vahiy ile aklı ayırma anlamında veya onları geçersiz kılma yahut düzeltme anlamında değil, vahiy konularını insan düşüncelerinden ayırmanın bir yöntemidir.

3. Aklın tanımında antropolojik veya ontolojik bir farklılık olsa da Tefkik mektebi akıl ve vahiy tanımında felsefeden farklı değildir. Akıl zihinsel bir faaliyettir, ama vahiy, vahiy kaynağı ile bağlantılıdır. Bu nedenle akıl ve vahiy farklı iki gerçek ve iki ayrı kavramdır.[106]

1.2.2.4. Hüccetiye Cemiyeti

Hüccetiye Cemiyeti, Tefkik Mektebi Akımı'nın ilk döneminden olan Şeyh Mahmud Halebi tarafından kurulan ve bir süre sonra ülkede ortak ve yaygın bir kültür hareketi olarak tanıtılan alt kültürlerden biridir. Ortaya çıkışının başlangıcı, o dönemin siyasi ve sosyal koşulları ile değerlendirilmelidir. Bir yandan, Hicri Şemsi 1330'larda Pehlevî rejimine karşı Âyetullah Kaşani ve Musaddık tarafından oluşturulan siyasi hareketler başarılı olamamıştı. Böylece Bahai hareketi fırsat kollamış ve Şah'ın sarayına sızarak halkın, özellikle de gençlerin inançlarını ciddi şekilde manipüle etmiştir. Öte yandan, Halebi'nin Abolfazl Gülpayegani ve Seyyid Abbas Alevi gibi bazı öğrenci arkadaşları Bahailere meylediyorlardı. Bu nedenle, H.Ş. 1332'te Halebi, İran'daki Bahailerin nüfuzuna ve propagandasına karşı koymak için bir dizi kapsamlı eğitim ve araştırma programı başlatmaya karar verdi. Böylelikle sözlü etkisiyle zaman içerisinde farklı yaşam alanlarından insanları bir araya getirdi. O bu gruba ''Ancumane Hayriye Hüccetiye Mahdaviye'' adını verdi. Hüccetiye Cemiyeti İslami bir hükümet kurulmasına ve din bilginlerinin siyasete katılmasına karşı çıktı. Onlar vaat edilen Şii Mehdi isyanından önce herhangi bir ayaklanmanın yanlış olacağına ve başarısızlığa yol açacağına inanıyorlardı ve saf bir hükümetin kurulmasının ancak Mehdi geldikten sonra mümkün olduğu düşünüyorlardı.[107]

Yukarıda belirtildiği gibi, ilk dönemdeki Tefkik Mektebi herhangi bir tartışmaya dayalı, felsefi veya mistik argümana karşıydı. Bu nedenle, bu dini araştırma yöntemi Hüccetiye Cemiyeti'ni belirli bir dini bilgiye yönlendirdi. Bu bilgi, felsefeye ve mistisizme inanan İslam Cumhuriyeti'nin kurucusunun dini bilgisinden çok farklıydı. Bu nedenle, devrimden sonra

106 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.
107 Cafarian, 1387.

Hüccetiye Cemiyeti'nin düşüncesi kenara itildi ve bir alt kültür şeklinde sosyal hayatına devam etti.[108]

1.2.2.5. Geleneksel Anti-Modernist Akım

Anti-modernist hareket, temelde din ile modernite veya Doğu ile Batı arasındaki çatışmaya inanır ve Batı'yı zalim şeklinde nitelendirerek sürekli eleştirir ve Batı'nın tüm felsefi, bilimsel ve kültürel başarılarını kınar ve tehlikeli olarak görür. Bu akım, iki farklı yaklaşıma sahip iki gruba ayrılmıştır: Geleneksel Anti-Modernizm ve Heideggerci Anti-Modernizm. Bu akımın izleri, Meşrutiyet zamanındaki geleneksel akımın bir bölümünde bulunabilir.

Çağdaş dönemde, peygamberlerin insanın dini ve dünyevi işlerine önder olarak gönderildiklerini ve medeniyetin mimarı olduklarını belirten ve gelir getiren bilimlerin tevkifi ve ilahi olduğunu düşünen "İslam ve Modernite" kitabının yazarı Mehdi Nâsıri, modern bilimleri eleştirdi. O bilim ve teknolojinin vahye dayalı bir kökeni olduğuna inanıyordu. Bu yüzden, Bacon'un (ö. 1621) bilime yaklaşımı insanlığa çok büyük hizmet etmiştir diyen Âyetullah Mutahharî'ye karşı çıkıyordu. Ayrıca "Felsefe ez Manzar-ı Kur'ân ve Rivâyet" (Kur'ân ve Rivâyetler Perspektifinden Felsefe) başlıklı bir kitap yazarak felsefenin her türlüsünü şeriata karşı görümüştür.[109]

1.2.2.6. Felsefi Anti-Modernist Akım

İran'daki İslam Devrimi'nden önceki yıllarda, Batı karşıtlığının felsefi iddiacıları, Batılı filozoflardan Heidegger'in görüşlerinden etkilenerek İran'daki Heidegger akımını başlattılar ve devrimden sonra, farklı yaklaşımlarla bu düşünceyi teşvik ettiler. Bu akımı başlatan bazı önemli kişileri aşağıda belirtilmiştir:

Seyyid Fahreddin Şademan (1286 – 1346 H.Ş.): Çağdaş dönemde Batı ve Modernizm karşıtı söylemi ortaya koyan ilk kişidir. Hukuk doktorasını Sorbonne Üniversitesi'nden ve Tarih doktorasını Londra Üniversitesi'nden aldı. İran'a döndükten sonra Milli Ekonomi Bakanlığı, Tarım Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Bütçe ve İstihdam Yüksek Kurulu Başkanlığı

---

108 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.
109 Nâsıri, H.Ş. 1381.

gibi önemli pozisyonlarda görev aldı. Şademan, Batı'yı dünya biliminin, sanatının ve edebiyatının tezahürü ve insanın ilerlemesinin modeli olarak görse de İran kültür ve medeniyetinin Batı tarafından istila edilmesini, İran'ın en önemli yenilgisi ve ölümü sayıyordu. Bunun Arap, Türk ve Tatar istilalarından daha tehlikeli olduğunu düşünüyordu. O, dini okullarının reformunu İran'ın sosyal durumunda büyük ve etkili değişikliklerin kaynağı olarak görüyordu. Şademan'ın ana endişesi, İran'ın geri kalmışlığıdır. Şademan bir yandan Batı medeniyetinin İran'ı istila etmesinden korkuyor, öte yandan Batı'yı da gönüllü olarak kabul ediyor.[110]

Modernizm ve Batı karşıtlığını yüksek sesle dillendirerek ele alan bir başka kişi de Seyyid Ahmad Fardid'dir (1291 – 1373, H.Ş.). Fardid, Almanya ve Fransa'da felsefe okudu ve Tahran Üniversitesi İlahiyat ve Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu. O, Rızâ Davari, Daryuş Şayegan, Seyyid Abbas Ma'aref, Muhammed Madadpour ve Mas'ud Golestani gibi öğrenciler yetiştirdi.

Fardid, yalnızca İbn Sina ve Molla Sadrâ'ya değil, Bazergan da dahil olmak üzere tüm dini entelektüellere karşı çıkıyordu. O, Bazergan'ı gerici bir figür, liberalist, tağutu kabul eden bir kişi ve potansiyel bir inançsızlık örneği olarak görüyordu. Çünkü ona göre Bazergan, Batı bilimini Kur'ân bilimiyle eşleştirmeye çalışıyor. Fardid'e göre, Bazerganın tanrısı, burjuvazinin ve liberalizmin tanrısıdır. Bilmeden, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin tanrısı hâline gelmiştir. Onların özgürlükleri, nefs-i emmarenin özgürlüğüdür. Bazergan'dan Haj Seyyid Javadi'ye kadar bu grubun tümü böyledir. Marksizm'in destekçisi olmadığını belirterek önce onların Bazergan gibi düşünenlerin, sonra da bizzat Marksistlerin cezalandırılması gerektiğini söylemektedir. Bazergan ve onun gibi düşünenler, Popper ve Gurovich sosyolojisinin destekçileri oldukları gibi Batı'lı statükoyu sürdürmeye çalışan bir gruptur.[111]

Fardid'in Kur'ân'ı yorumlama yaklaşımı ilginçtir. O, çağımızı çifte batılılaşma çağı olarak tanıtarak, Seyyid Kutub ve Taleğani'nin Kur'ân tefsirlerini batılılaşma olarak nitelendirmektedir. Ona göre Kur'ân yorumu, isimler ilminin (علم الاسماء) incelenmesine bağlıdır.

---

110 Şademan, H.Ş. 1326; Şademan, H.Ş. 1346.
111 Fardid, H.Ş. 1387, S.142.

Öyle görünüyor ki Fardid, Mutahharî'nin teolojik, Musaddık'ın siyasi ve Şeriati'nin ideolojik söylemine karşı metafizik bir söylem sunmaya çalışıyordu. Fardid, Seyyid Kutub ve Taleğani'nin tefsirlerini eleştirse de Kur'ân'ı yorumlamak için belirli bir yöntem sunmadı ve sadece başkalarını reddetmeyi yeterli bulmuştur.

Buna ek olarak, Heidegger'in hazırlık düşüncesini (yani gelecekte metafiziksel olmayan yeni bir düşünce biçiminin ortaya çıkması beklentisi) Ahir Zaman'da On ikinci İmam'ın ortaya çıkışına dair Şii inancıyla bir tutmaktadır.[112] Fardid, İsimler ilminin (علم الاسماء) yorumlanmasında, İbn Arabi'yi ve okulunun müfessirlerini kullanmış, ancak Hegelci ve Marksist yorumla ilahi isimleri ifade etmiştir. O, tarihin ve toplumun her aşamasının başka bir aşamayla ortadan kaldırıldığına, tez ve antitez akışının senteze yol açtığına inanan Marksistler gibi, tüm isimlerin tarihe girdiğine ve bir ismin nesh edildiğine ve yerine başka tarih ve zaman geleceğine inanır. Onun İbn Arabi okulundan etkilenmesi ve onu Hegel ve Marks'ın tarih felsefesiyle yorumlaması, Fardid'in düşüncesi için bu iki okulun temelleriyle bir karışım ve heterojen bir kombinasyon oluşturmuştur.[113]

Calâl Âl Ahmed (H.Ş. 1302-1348), Tahran'da dindar bir ailenin çocuğu olarak doğan anti-modernist hareketin edebi figürlerinden biridir. Necef dini okulundaki eğitiminden, Tahran yüksek öğrenim okulu (bugünkü Harezmi Üniversitesi) ve Tahran Üniversitesi'ne kadar çeşitli eğitim aşamalarından geçmiş ve farklı dini akımlardan İran Milleti İşçi Partisi'ne kadar çeşitli hareketlerde aktif rol almıştır. Hicri Şemsi 1332 darbesinden sonra edebi çalışmalara ve bağımsız siyasi çabalara girişti. Sonunda hem liberalizm hem de sosyalizm konusunda hayal kırıklığına uğradı ve anti-modernist bir yaklaşım izleyerek geleneğe geri döndü. "Garb zadegi" (Batılılaşma) ve "Dar khedmat ve hiyanet-i roşanfekran" (Entelektüellerin hizmetinde ve ihanetinde) adlı kitapları yazdı. O Şii din adamlarını entelektüellerin Batılılaşması ve sömürgeciliğin önündeki bir engel olarak tanımlıyor ve Şiiliğin dini anlayışını sömürgeciliğe karşı seferberlik için uygun bir ideoloji olarak görüyordu.[114]

Rızâ Davari Ardakani (doğum H.Ş. 1312), Fardid'den büyük ölçüde etkilenen bir başka

---

112 Haşemi, 1397.
113 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.
114 Âl Ahmed, H.Ş. 1341.

anti-modernisttir. “Falsefe çist?” (Felsefe nedir?), “İnkılab-i İslami ve vazeyyat-i kununiye âlam” (İslam devrimi ve dünyanın mevcut durumu), “Felsefe ve insan-i muasır” (Felsefe ve çağdaş insan), “Felsefe ve buhran-i Garb” (Felsefe ve Batı krizi) ve “Mebani-ye nazari-ye tamaddon” (uygarlığın teorik temelleri) gibi eserlerinde felsefe yöntemle Batı’yı eleştirdi. Davari’ye göre Batı sadece siyasi bir gerçek değildir; aksine, tek bir bütün ve özdür. O Batı’nın temel sorununu bilim ve teknolojinin maneviyat kadar hızlı gelişmemesinde görür. Ona göre yeni bilimin doğayı işgal etmesi başlangıçta insanın çıkarına iken şu an insanın çıkarına hizmet etmemektedir. Batı’nın gelişmesi, Batılı olmayan ülkeleri şaşkınlık ve sessizlik, hayret ve taklit aşamasından geçtikten sonra kriz ve kafa karışıklığı aşamasına getirmiştir. Rızâ Davari’ye göre Batı, kutsal hakikatin gün batımı ve kendisini her şeyin sahibi olarak gören insanın ortaya çıkışıdır.[115] O ayrıca Batı’ya karşı İslami bir kimlik inşa etmemiz gerektiğini vurguluyor. Ona göre Batı’daki hümanizm veya insan özgünlüğü sadece bir teori değil, tüm yeni felsefelerin, teorilerin ve bilimlerin temelidir. Bilim dilinin din diliyle karşılaştırılmaması gerektiğine inanıyor. Çünkü bilimin kuralları din kuralları gibi değildir. Davari, İslam dünyasının Batı ile olan ilişkilerinin iki dönemine de karşı çıkıyor: Bunların ilki İslam dünyasının Yunan düşüncesiyle karşılaştığı dönem, ikincisi de bugünkü bilim ve teknoloji dönemidir.[116]

Daryuş Şayegan Batı felsefi düşüncesini felsefi bir yöntemle ve ontolojik ayrıma olan inancıyla eleştirdi. Ona göre Doğu felsefesi mükaşefe ve inanca dayanır ama Batı felsefesi Aklî düşünceye dayanır ve dört krize yol açmıştır: Kültürün gerilemesi, tanrı düşüncesinin silinmesi, mitolojinin ölümü ve maneviyatın düşüşü. Bu krizler dört sebeple ortaya çıkmıştır: Düşüncenin teknikleşmesi, evrenin sekülerleşmesi, insanın doğallaşması ve mitolojiden arındırma.[117] O kültürel mirasa geri dönmek için, Batı felsefi düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılmasını öneriyor ve İran, Hindistan, Çin ve Japonya’yı Asya kültürünün dört büyük merkezi olarak tanımlıyor. O sadece din adamlarının İran, İslam ve Sünnet’in eski emanetinin koruyucusu olduğuna inanıyor. Şayegan’ın din görüşü aynı zamanda seküler ve maneviyatçı

115 Davari, H.Ş. 1373, S. 17- 19.
116 Davari, H.Ş. 1384, S. 110 – 212.
117 Şayegan, H.Ş. 1392.

bir görüştür ve elbette bu amaca Doğu-dünyevi ve ilahi olmayan dinlerle de ulaşılabilir.[118]

1.2.2.7. İslami İlimler Akademisi Akımı

İslami İlimler Akademisi akımı, İran'ın bir başka çağdaş düşünce ve kültürel akımıdır. Bu akım, Seyyid Münirüddin Hüseyin Haşimi (1322 – 1379 H.Ş.) tarafından kurulmuş ve ardından Hüccetü'l-İslam Mirbağeri gibi bazı öğrencilerinin çabalarıyla gelişmiştir. İran'da Devrimin zaferinden sonra, tamamen İslami yapılara ve kültüre sahip bir toplum yaratma ideali tasarlandı; yani her düzeyde bireylerin ihtiyaçlarını karşılayabilen ve aslında önceki yapılara ve kültürlere alternatif bir rol oynayan bir toplum yetiştirme ideali benimsendi. Çünkü önceki kültür Batı modernitesine dayanıyordu ve ihtiyaçları, yaşam tarzını ve hatta akademik bilimleri etkilemişti. İslami İlimler Akademisi, H.Ş. 1359 yılında Seyyid Münirüddin Hüseyni Haşimi'nin girişimiyle böyle bir toplumun oluşumu için bir platform oluşturmak amacıyla kurulmuştur. Bu Akademi İran'da İslam biliminin üretilmesi gerektiğini savunmuş ve meselenin önemli boyutlarını derinden ele alan ilk düşünce akımlarından biri olmuştur.

Seyyid Münirüddin, çeşitli düşünce alanlarında özel yenilikler yaptı. O, İlahiyat alanında üç temel görevin aynı anda yapılması gerektiğine inanıyordu:

1. İslami hüküm bilimi: Fıkıh eserlerinde bulunan ahkamdan hareketle devletin bütününü yönetecek kanunların yapılması gerektiği anlamına gelir.

2. İslami tematoloji: Yani konuları tanımakta genel ve özel geleneklere atıfta bulunmamız gerektiği anlamına gelmez. Çünkü kalkınma ve ekonomi gibi bazı konuların dinle ilgili olanı da olmayanı da vardır. Bu nedenle, konuları tanımada da dine başvurulmalıdır.

3. Tematolojinin İslami yöntemi: Yani tematoloji İslami olması için tematolojide kullanılan yöntem de vahye dayanmaladır.[119]

Bu ilkeler Seyyid Münirüddin'in İslami ilimlere dikkat etmesine neden oldu. O, Rönesans sonrası tüm Batı bilimlerinin tamamen İslami olmayan varsayımlara dayandığı

---

118 Şayegan, H.Ş. 1398a, S. 228; Şayegan, H. S. 1398b, S. 24-35; Brucerdi, 1396, 228-239.
119 Hüsrev panah, H.Ş. 1390.

sonucuna varmış, bu nedenle onları kullanılabilir olarak görmemiştir. Bu yüzden, o kapsamlı bir İslami sistem aramamız gerektiğine inanıyordu. Onun düşündüğü sistemin bileşenlerinin tamamı kültür, siyaset ve ekonomi bakımından İslam'la uyumlu olmalıdır. Onun dinin kapsamı ve etkinliği konusundaki yaklaşımı, meseleleri diğer dinî akımlardan daha farklı şekilde ele almasına sebep olmuştur.

Ona göre, Bazergan ve Şeriati gibi düşünürler Batı'ya yönelik eleştiri yapmış olsalar ve tam anlamıyla Batılılaşmış sayılamasalar da fen veya sosyal bilimler gibi alanlarda bazı Batılı fikirleri kabul etmişler, bu bilimleri ilke olarak almışlar ve dini önermeleri o alanda yorumlamışlardı. Öte yandan Münirüddin; Sofizm, Bahâizm ve Marksizm'in çeşitli eklektik akımlarına karşı çıkmış ve toplumda dinin varlığını vurgulamıştır.

Akademi akımı, algıların doğruluğunu ve yanlışlığını aramaz, ancak kriteri hak ve batıl görür; Haktan yana tavır almak ve hakkı benimsemekten kaynaklanan anlayış hak anlayıştır, ama batılı benimsemekten kaynaklanan anlayış ise batıl anlayıştır. Ona göre tüm bu bilimler, fikirler ve teknolojiler batılın dost edinmenin sonucudur. Yalnızca Batı felsefeleri değil, Molla Sadrâ'nın felsefesi bile, kökeni Yunan felsefesine dayandığı için, aslen tağutu dost edinmeye dayana bir düşüncedir. Teorik fikirlerin doğruluğunun ölçütü, vahiy ile uyumluluğudur.[120]

Kısacası, Akademi'nin bakış açısına göre, Aydınlanma Çağından itibaren Batılı insan kendisini evrenin merkezi olarak görmekte, aynı zamanda Tanrı'nın yerine koymakta ve tüm dünya meselelerinin kontrolünü ele geçirebileceğini düşünmektedir. Sonuçta, Batı'nın dine olan bağımlılığı ortadan kalkmış ve bu dünya görüşü, ahiret düşüncesinin yerini almıştır. Bu yüzden bu dünyada "dünya cenneti"ni inşa etmek istemiştir.

Böyle bir durumda, Rönesans dönemi (o dönemde bilimsel ilerlemeler nedeniyle) Batılı insanı özlemlerine ulaştırmada anahtar ve çok önemli bir rol oynadı. Batılı insan, modern insanın "dünyevi cenneti"ni bilimin kazanımları olarak görüyordu ve onun doğa üzerindeki egemenliği bilim tarafından sağlanıyordu. Böylelikle bilim, tüm bilgi, değer ve normların referansı haline geldi, bilim dinin yerini aldı ve dinden kutsallık silinip yokedildi. Bundan

120 Akbericedi, H.Ş. 1392.

sonra, din sadece bireysel alana hapsedildi.

1.2.2.8. Gelenekçilik Akımı

Bu akım, daha önce bahsedilen geleneksel akımla karıştırılmamalıdır. Bu anlamda "gelenek" örf, adet ve üslup anlamına gelmez; daha doğrusu, tüm varoluşta mevcut olan ilahi, ezeli ve ebedi gelenektir ve kutsal bir kökene sahip olan ve herhangi bir medeniyet çerçevesinde kendi tecelli, uygulanma ve tezahürü olan ilke ve gerçekleri ifade eder. Bu ilkelerle ilişkilendirilen her uygarlığa geleneksel uygarlık denir. İslami gelenekçilik, Yahudilik, Katoliklik, Protestanlık ve modernizme karşı Avrupa'nın diğer tepkilerinin gelenekselliğine benzer. Bu hareket ilk olarak, (daha sonra İslam'a geçen ve kendisine "Abdülvâhid Yahya" adını veren Fransız filozof) René Guenon (1886-1951) tarafından kuruldu. Bu akım seküler ve dinsel aydınlanmanın tam tersi yani gelenek ve dini ortadan kaldırmak yerine geleneği canlandırır. Bu hareketin temel kaygısı, din ve modernite, keza din ve doğa arasındaki ilişkidir. Bu akıma göre tüm İslam, Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerinin Budizm, Caynizm, Şintoizm ve Taoizm gibi Doğu Asya dinleriyle ortak bir gerçeği vardır.[121]

Gelenekçilik akımın ilkeleri şunlardır:

1. Sonsuz bilgelik veya ebedi felsefe: Bu terim, dinlerin zâhiri bâtınından farklı olduğu gibi dinlerin zâhirinin çok olduğu ve bâtınının bir olduğu anlamına gelir.

2. Dinlerin yüce birliği: Yani, tüm dinlerin yüce ve ortak nihai hedefleri vardır. Bu nedenle gelenekçiler tek bir hak dini yaymağa inanmazlar ve onlara göre inanç sahibi kendi inanç sistemi içerisinde kalmalıdır.

3. Dini çoğulculuk: Tek bir çağda kurtuluş ve felâhın bir dine mahsus olmadığına ve tüm dinlerin meşruiyetine veya kurtarıcılığına inanmak anlamına gelir. (Muhammed Rezâyi ve Kerim zade, H.Ş. 1389, S. 128)

4. Bu akımın İslam mistisizmi eğilimi: Gelenekçilik Akımı, dinlerin yüce birliği teorisini kurmak için Doğu mistisizmi ve tasavvufuna, özellikle İbn Arabi okulunun teorik mistisizmine dönmektedir.

---

121 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390.

5. Batı'nın farklı açıları hakkında yeterli bilgiye ve modern dünyanın eleştirisine ve sonuçlarına ve başarılarına vurgu.

6. Modern bilim ve sanata karşı kutsal bilim ve sanata inanç: Gelenekçiler ayrıca bilimciliğe ve bilimin bir dünya görüşüne dönüştürülmesine karşı çıkarak kutsal bilimi vurgularlar.[122]

Bugün bu hareketi destekleyen ve savunan İranlı şahsiyetler arasında Seyyid Hüseyin Nasr, Gulam Rızâ A'vani, Nasrullah Purcavadi'den bahsedebiliriz. Seyyid Hüsseyin Nasr, bu hareketin entelektüel temsilcisi olarak kabul edilebilir. Ona göre, gelenekçiliğin çeşitli bileşenleri ve ilkeleri vardır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Nasr'ın entelektüel düşüncesinin üç önemli bileşeni gelenek, ebedi bilgelik (حکمت خالده) ve kutsal emirdir. O, modern çağdaki dini krizden çıkmanın yolunun gelenek ve maneviyata dönmek olduğuna inanıyor. Gelenek, ilahi bir kökeni olan peygamberler ve "evtad" denen büyük insanlar aracılığıyla insanlara ifşa edilen bir gerçektir. Geleneksel Akım, mistisizme ve Doğu dinlerine aşırı yaklaşımı ve içtihat ve şeriatı göz ardı etmeleri nedeniyle Gelenekçilere karşıdır.

2. Şeriat: Nasr, Şeriata bağlılığı ve yaşamsal eylemlerin buna uygunluğunu vurgular.[123]Ona göre, Şeriat, İslam dininde temel bir merkeze sahiptir. O, Şeriatı ibadât (عبادات) ve muamelât (معاملات) şeklinde ayırır.[124]Nasr, sekülarizme ve çağdaş dini entelektüellerin dini siyasetten ayırma yaklaşımına karşı çıkıyor ve din ile siyaset arasındaki ilişkiye vurgu yapıyor, ancak Velayat-i Fakih sistemi yerine monarşi sistemini destekliyor.[125]

3. Dini çoğulculuk: Nasr, ilahi ve gayriilahi dinlerin, hatta çarpık ve pagan dinlerin çokluğunu haklı çıkarmak için, farklı dinlerde tek Allah'ın aynı şekilde tezahür etmediğine inanmaktadır. O dini çoğulculuğu, tüm gerçek farklı dinlerde, bazen mitsel, bazen de soyut tektanrıcılık şeklinde tezahür ettiğini belirterek kabul eder. Ona göre Tanrı bazen isimlerini ve sıfatlarını formlarda, seslerde ve kutsal metinlerde izhar eder ve diğer zamanlarda kendisini

122 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390.
123 Nasr, H.Ş. 1394, Ss. 152- 156.
124 Nasr, H.Ş. 1384a, Ss. 66- 93.
125 Nasr, H.Ş. 1394, Ss. 185- 187.

ilahi güçlerin tezahürü olan kutsal türlerin efendisi olarak gösterir.[126]

4. Moderniteye muhalefet: Nasr, Batı medeniyetine şiddetle karşı çıkıyor. Ona göre Müslümanlar, Batı medeniyetinin meyveleri ve ürettiği putlarından biri olan modernizmden ciddi anlamda etkilenmiştir. O, İslam dünyasının Batı karşısındaki sorunlarından birini, İslam dünyasına çeşitli model ve renklerle meydan okuyan "izm" adı verilen çeşitli entelektüel ve felsefi akımların girişi olarak görüyor. Bu nedenle, medeniyetin ve kültürün canlanmasını maneviyatın canlanması olarak görüyor ve Batılı insanın manevi ihtiyaçlarını karşılamak için İslam mistisizmini tavsiye ediyor. Buna göre, İslam dünyasındaki bu ciddi sorumluluğu aşkın hikmete (Hikmetü'l Müteâliye) emanet etmektedir.

5. Entelektüalizme muhalefet: Gelenekçi Akımın teolojik çalışmaları, Nasr'ı entelektüeller konusunda kötümser yaptı. Nasr onlar hakkında şöyle diyor: İslam dünyasının sorunlarından biri, kendilerini İslam dünyasının aydınları olarak görenlerin çoğunun İslam dünyasının aydınlanmış düşünürleri olmaması, Batı düşünce ve medeniyetinin onuncu sınıf entelektüelleri olmalarıdır. O yarı-modern Müslüman aydınlar için herhangi bir özgünlük görmüyor ve onları yeni Batı'nın sekülerleşmesine daha çok boyun eğen ve Batı kültürü hakkında derin bir bilgiye sahip olmayanlar olarak görüyor.[127]

1.2.2.9. Entelektüalizm Akımı

Entelektüalizm Akımı, çağdaş İran toplumuna bir buçuk yüzyıldan fazla bir süredir Batı'dan ithal edilen bir meta olarak giren, din ve etnisitenin iki bileşenini güçlü bir şekilde etkileyen İran'da siyasal sosyolojinin önemli konularından biridir. Entelektüalizm, Batılı bir fenomendir ve Batı'daki yeni entelektüel ve felsefi gelişmelerden doğmuştur. Entelektüalizm, Kaçar döneminde İran'ın siyasi ve kültürel literatürüne Münevverü'l-Ukul (منور العقول) ve Münevverü'l Fikr (منور الفکر) gibi sözlerle girdi. Mirzâ Ağa Han Kermani, Münevverü'l Ukul kelimesini belki de ilk kullanan kişiydi.[128] Daha sonra Münevverü'l Ukul olarak bilinen bu grup, otoriter rejimi devirmeye çalışan ve hukukçuluk sloganını atan modernistlerdi. Pehlevî döneminin Münevverü'l Fikrleri ''Rowşan fikir'' (روشن فکر) terimini icat etti ve İran İslam

126 Nasr, 1384b, S. 42.
127 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390, S. 48
128 Ha'eri, H.Ş. 1378, S. 280.

Devrimi'nden sonra, dini Rowşan fikir ve seküler Rowşan fikir (hem liberal entelektüel hem de sosyal entelektüel) terimi İran edebiyatına eklendi.[129]

İran'daki entelektüel akımın çeşitli sınıflandırmaları yapılmıştır. Bazı yazarlar, genel bir bakış açısıyla, İran'ın entelektüel tarihsel gelişim dönemlerini şu şekilde ayırmıştır:[130]

İran'daki ilk entelektüel dönemin yaklaşık zamanı H.Ş. 1186 ile 1300 arası dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönem, İranlı entelektüellerin ortaya çıkma dönemi olarak düşünülebilir. Bu dönemdeki aydınlar, İran'da yüzeysel modernizmin (yarı modern batılılaşma) kültürel ve politik egemenliğinin temelini attılar. Bu dönemin Entelektüalizmine "Meşrutiyet Entelektüalizmi" denebilir.

Rızâ Şah'ın iktidara gelmesiyle birlikte ilk entelektüellik dönemi sona ermiş ve ikinci kuşak aydınlar ortaya çıkmıştır. Bu dönemin süresi 1300-1320 H.Ş. yılları arasındaki dönemene, yani Rızâ Şah'ın saltanatının sona erdiği zaman dilimine karşılık gelir. Batı örneğini izleyen bu aydın kuşağı, İran'da yeni Batı kavramlarını uygulamaya çalıştı. Kültürel açıdan, milliyetçi ve din dışı gelenek ve inançları ve laik eğitimi teşvik etmede çok aktifti ve siyasi bir bakış açısından, çeşitli ve güçlü bir entelektüel grup (Davar, Timurtaş, Furuği, Taqizadeh ve diğerleri gibi) Rızâ Şah'ın rejiminin pratik, yürütme, idari ve diplomatik kadrolarını oluşturdular. Okullar, üniversiteler gibi yeni kurumlar kurmak bu aydınlar grubunun faaliyetlerinden biri olmuştur. Bu nesil, önceki nesil gibi modernleşmeye ve batılılaşmaya çalışmak yerine İran'ın kültürel ve tarihi kapasitesine güveniyordu. Büyük uygarlık ve binlerce yıllık tarih vb. fikirler bu nesil entelektüellerin ürünü olmuştur.

İran entelektüel tarihinin üçüncü dönemi H.Ş. 1320'de Muhammed Rızâ Pehlevî'nin tahta geçmesiyle başlar ve H.Ş. 1357'nci yılda gerçekleşen İslam Devrimi'ne kadar devam eder.

Kültürel açısından, bu dönemdeki İranlı entelektüeller masonluğun ve yarı modernliğin kültürel altyapısını aktif bir şekilde destekledi. Ancak politik açısından, Batı seküler ideolojilerinin (Marksizm, ulusal-liberalizm, milliyetçilik ve ırkçı üstünlükçü hükümdarlık gibi) farklı eğilimlerinin her birini taklit etmeye göre, bazen entelektüeller arasında ciddi

129 Akbericedi, H.Ş. 1392, S. 126.
130 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390.

çatışmalar ve anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Ama İran entelektüel hareketinin genel yönelimi, yarı-modern Masonluğun egemenliğini derinleştirme ve genişletme yolundaydı ve İran'ın ana, önemli ve aktif entelektüel kısmı (çeşitli eğilimlerinden), Muhammed Rızâ'nın hükümdarlığı ile de doğrudan ve dolaylı olarak kültürel ve siyasi iş birliği yaptı.

İran entelektüel tarihinin dördüncü dönemi, İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinden sonra başlar. Dördüncü entelektüel dönem iki şekilde oluşturuldu. Birincisi, entelektüel akım halk ve devrim tarafından kabul gördü. Öte yandan bu akım da entelektüel alanı yavaş yavaş yerelleştirmeye çalıştı. Entelektüalizm ithal edilen bir Batı fenomeni olmasına rağmen, birinci entelektüel grup bu fenomeni ve bu özelliği yerli İran entelektüalizmine dönüştürmeye gayret etti. İslam Devrimi'nden sonraki ikinci aydınlar grubu, İran kültürüne ve sosyal çevresine direnmekte ısrar eden bir gruptu. İran kültürü ve toplumu ile yüzleşme, devrimle ve toplumun özgün İslami ve İranlı özellikleriyle yüzleşme anlamına gelir. Başka bir deyişle, grup hala Batı ve Batı tarzı dönüşümü umut ediyordu. Bugün sosyolojik terimlerle bu tür entelektüeller muhalefet olarak anılır, yani devrimden sonra ortaya çıkan iktidarı devirmek isteyen bir grup olarak görülür. Şu anda, dini entelektüel akım, İran'ın entelektüel statüsünde hegemonik bir konum elde etmiştir. Bu muhalefet akımı, İslam devrimini destekleyen entelektüel akım ile İslam düşüncesine karşı ciddi ve yaygın bir mücadele içindedir. Bu iki akım, devrimden sonra da hareket etmeye devam etti ve hala varlığını sürdürmektedir.[131]

Bazı yazarlar, tarihsel süreçten yola çıkarak İran'daki entelektüel akımı birinci (Meşrutiyet'ten H.Ş. 1320 Eylül'e kadar), ikinci (H.Ş. 1320 Eylül'den 1357 İran İslam Devrimi'ne kadar) ve üçüncü (Irak savaşının sonundan bugüne kadar) dönemlere ayırmışlardır. İlk entelektüalizmin dönemi sünneti ortadan kaldırmaya, ikinci dönem entelektüalizm sünneti canlandırmaya ve üçüncü dönem sünneti modernize etmeye çalıştı.[132]

Diğer yazarlar, devrim sonrası dönemde İran'da modernite ile bilinçli yüzleşmede entelektüellerin tavır alışına göre aydınlanma sınıfını ele almışlardır. Buna göre bazı entelektüeller moderniteye direniyor, bazıları tamamen teslim oluyor ve üçüncü bir grup bazı yönlere direniyor ve başka yönlere teslim oluyor.[133] Diğer kategori, sol ve sağ olmak üzere,

131 Eyvazi, H.Ş. 1390.
132 Haccariyan, 1376, S. 47.
133 Pedram, H.Ş. 1382, S. 7.

gelenekçiliğin entelektüel sınıflarına dayanmaktadır.[134] Bazıları gelenek ve modernite arasındaki mücadelede entelektüellerin üç genel kategoriye ayrılabileceğine inanıyor: modernistler, gelenekçiler ve dini modernistler.[135] Entelektüeller arasındaki bir diğer popüler ayrım, seküler ve dini aydınlanma olarak ikiye ayrılan dine eğilim ve eğilimli olmama üzerine kuruludur.[136]

Aydınlanmanın dindarlıkla birleştirilip birleştirilemeyeceğine dair çeşitli görüşler vardır. Bazıları bunun mümkün olduğunu düşünmekle kalmıyor, aynı zamanda dört dönem olduğunu ifade ediyor: İlk dönemi, H.Ş. 1330'larda Âyetullah Talegani ve Mehdi Bazergan tarafından temsil edilir. 1340'larda başlayan ikinci dönem Âyetullah Murtaza Mutahharî tarafından temsil edilir. 1340'ların sonunda başlayan üçüncü dönemi Ali Şeriati temsil eder. 1370'lerin sonlarında başlayan dördüncü dönem de Abdülkerim Süruş tarafından temsil edilir.[137] Bununla birlikte, farklı çağdaş eğilimlere göre, entelektüalizm aşağıdaki türlere ayrılabilir:

Bilimsel Teoloji Entelektüalizmi: Bilimsel teoloji, teolojinin içeriğini doğa ve beşerî bilimlerle uyumlu hale getirmeyi ve dini metinlerden bilimsel başarılar elde etmeyi amaçlar. Bu tür teolojiyi akademik entelektüeller arasında Mühendis Bazergan, dini okulların aydınları arasında da Âyetullah Talegani temsil ediyordu. Bazergan, biyoloji ve fizik vb. bilimlerdeki yeni keşifleri kullanarak Kur'ân âyetlerini daha iyi anlamak ve yorumlamak, Kur'ân'ın bilimsel ve sayısal mucizelerini ortaya çıkarmak istedi.[138] Yadullah Sahabi ve Muhammed Taki Şeriati'nin yanı sıra H.Ş. 1330'ların birçok entelektüelleri, Bazergan ve Talegani'ye bu yaklaşımı tanıtmada eşlik etti.

Eklektik İdeolojik Teoloji Entelektüalizmi: Alevi Tabar'a göre, İran'da ideoloji, Meşrutiyet Devrimi ile popülar oldu ve özellikle Şemsi 1320'lerden itibaren İran siyasi literatürüne girdi. Dinin ideolojik yorumları da bu zamandan itibaren başladı ve 1350'lerde zirveye ulaştı.[139] Eklektik İdeolojik teoloji, yalnızca İslam ile uyum sağlamaya ve mevcut

---

134 Zarifinia, H.Ş. 1378, S. 34 ve 139.
135 Mehdipûr, H.Ş. 1393, S. 15.
136 Zarifinia, H.Ş. 1378, S. 34 ve 139.
137 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390.
138 Bazergan, H. S. 1388, S. 40.
139 Alevi tabar, H.Ş. 1371, Ss. 10-16.

Marksist, sosyalist ve liberal ideolojilere karşı İslam'ın dini metinlerinden İslami bir ideoloji sunmaya çalışmakla kalmadı, aynı zamanda bilimsel bir teolojik yaklaşımıyla uyum sağlamaya da çalıştı. Şeriati dini bir ideoloji olarak görüyordu. O kendi teolojik modelini bilimsel teoloji ile birleştiren eklektik ideolojik teolojinin ana temsilcisidir.[140]

Şeriati, hayatının farklı dönemlerinde zihniyetini ve düşüncelerini şekillendirmede bazı kitapları okumanın oynadığı önemli rolden bahsetmiştir. [141] Arkadaşlarının sorularını yanıtlamak için politik kitaplar okumaya, Lenin'den, Çernişevski'den, Dostoyevski'den ve Juris'ten bulabildiği her eseri okuyordu. Mevcut sosyo-politik içerikli İslami eserler de Şeriati'nin çalışmalarının önemli parçalarından biri olarak düşünülmelidir. Şeriati, ideolojiyi insandaki içgüdünün devamı olarak tanımlar ve içgüdünün bittiği yerde ideolojinin doğduğu kanaatini dile getirir. İçgüdü, bilinçaltında canlıları hayata yönlendiren doğal bir güçtür. Ancak ideoloji, insan bilincidir. Nasıl ve neden olduğunun bilinci hem bir itici güç hem de yolun farkındalığıdır.[142] Şeriati'ye göre, kendi yaşadığı zamanın İslam'ı gerçek İslam değil, kitlelerin afyonuydu. Ancak ideolojik İslam, bireylere ve kaderlerine karşı farkındalık ve sorumluluk duygusuna yol açıyor.[143] Şeriati, ideolojiye bilgilendiricilik, canlandırıcılık ve kurtarıcılık gibi özellikler atfediyordu. Böylece İslam'ı ideolojik bir düşünce olarak görüyordu ve dini düşüncenin dinamizmini onun ideolojik okumasında arıyordu.[144]

Eklektik olmayan ideolojik teoloji entelektüalizmi: Eklektik olmayan ideolojik teoloji, Âyetullah Mutahharî, Âyetullah Beheşti, Âyetullah Mesbah Yazdi, vb. gibi insanlar tarafından temsil edilir.

Anti-ideolojik Teoloji Entelektüalizmi: Anti-ideolojik teoloji, H.Ş. altmışların sonlarında ve yetmişlerin başlarında Abdülkerim Süruş tarafından oluşturuldu. O ortak dini bilgiyi eleştirerek, din epistemolojisini inceledi. Çağdaş Batı felsefesinin başarılarını kullanan bu yaklaşım, ideolojik teoloji ve anti-modern teoloji akımıyla karşı karşıya kaldı. Süruş, ideolojinin dinin evrensel doğasına aykırı olduğuna inanıyordu ve ideolojik topluluğu dine ve

140 Şeriati, H.Ş. 1386, S. 70.
141 Şeriati, H.Ş. 1361, Ss. 33-79.
142 Şeriati, H.Ş. 1361, Ss. 22, 60, 83, 92 ve 111.
143 Cafarian, H, Ş, 1387, Ss. 28-30 ve 625-628.
144 Arabi Sutudeh Ârani & Şocâyi Zand, H.Ş. 1392, S. 44.

dünyalarına zarar verme riski altında görüyordu.[145] Süruş'a göre din, tüm evrenin mühendisliğini ve yönetimini Tanrı'nın sorumluluğu olarak gören bir kulluk programıdır. Bu nedenle dinin en önemli dersi, kulluk dersini öğrenmektir. O, dinin ahlaki kısmını, yani dürüstlüğü, iffeti ve nefisle mücadeleyi, (hepsi de Şeriata göre nefsin mükemmelliği için olan), dinin üç kısmından (fıkıh, ahlak ve ibadetler) çok daha önemli kabul eder.

Ona göre, kelimenin tam anlamıyla ideoloji kabul edilebilir yanlış fikirlerdir. O, bu anlamda ideolojiyi, insan bilgisini nesnellikten yoksun bırakan bir perde ve insan bilgeliğinin bir düşmanı olarak görür. İnsana dünyayı aynı yanlış düşüncelerin merceğinden görmesi gerektiğini empoze eder. Bu yüzden insan, kaçınılmaz olarak dünyayı baş aşağı görür. İdeolojinin bir nedeni olmadığına göre, onun ortadan kaldırılması dı argümanlarını geçersiz kılmakla değil, nedenlerini ortadan kaldırmakla gerçekleşir.[146]

Anti-modern Teoloji Entelektüalizmi: Anti-modernist akımlar iki türe bölünebilir: Heideggerci anti-modernizm ve sünnetçi anti-modernizm. Anti-modern teoloji, Ahmed Fardid ve Rızâ Davari'nin temsil ettiği Heidegger akımı ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın temsil ettiği Sünnetçi akımla ortaya çıkmıştır.

Genel bir bakış açısıyla, dinsel aydınlanmanın gelenekten modernliğe geçiş döneminde ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü böyle bir endişe olmasaydı; şüphesiz, dinsel entelektüelizm olgusu gerçekleşmezdi. Dini aydınlanma, eski dünya ile yeni dünya arasındaki bağlantıyı ilgilendiren bir olgudur.[147]

Liberal Entelektüalizm: İran'da liberal akımların oluşumuyla ilgili olarak, son iki yüzyılın tarihine geri dönmeli ve Modernite konularının İran'a gelişiyle birlikte bu akımın bağlamını keşfetmeliyiz. Fath Ali Şah zamanından itibaren İranlı ilk öğrenci grubu Avrupa'ya gitti ve Batı toplumuyla yakından tanıştı. Batı toplumu ise misyonerler ve oryantalistler göndererek Doğu'yu tanımaya ve fikirlerini sunmaya çalıştı. Bu, İranlı entelektüelleri liberalizm dahil Batılı entelektüel gelişmelere daha aşina hale getirdi.

Liberal entelektüalizm, önceki ve sonraki zamanların liberal modern entelektüel

---

145 Arabi Sutudeh Ârani & Şocâyi Zand, H.Ş. 1392, S. 44.
146 Süruş, H.Ş. 1393, S. 248.
147 Akbericedi, H.Ş. 1392, S. 126.

akımına bölünebilir. Önceki zamanların liberal modern entelektüel akımın Mirza Fatih Ali Ahundzade, Mirza Yusuf Han Müstaşaruddevleh, Mirza Hüseyin Han Kazvini, Mirza Melkum Han, Molla Abdurrahim Talebzadeh Tebrizi ve Seyyid Hasan Tagizade gibi önemli şahsiyetleri vardır. İran'daki İslam Devrimi'nden sonra (1979 Devrimi sonrası), Şahroh Maksub, Mustafa Rahimi, Daryuş Şayegan, Mehdi Bazargan, Hormoz Homâyunfar, Kâmrân Fâni, Farzin Vahdat, Mehrzâd Burucerdi, Hâtam Gaderi ve diğerleri gibi insanlar liberal entelektüel akımı temsil eder.

Sonraki zamanların liberal modern entelektüel akımı, aşağıdaki akımlara ayrılabilir:

Ulusal-dini yönelime sahip modernist entelektüeller: Rızâ Şah'ın düşüşünden sonra, İranlı entelektüeller, dini düşünceyi canlandırmak ve yeniden inşa etmek için modern Avrupa ideolojilerinin en önemli siyasi ve kültürel özelliklerini din ile ilişkilendirmek için kabul ettiler. Bu kombinasyonun yeni bir konseptini sunmak için dini çeşitli siyasi, kültürel ve diğer biçimlerde yaymaya çalıştılar ve dinin yeni yorumlarını sunarak ve onu bu yeni insan bilgisi kategorilerine uyarlayarak, onun yeni bir yorumunu ortaya çıkardılar.[148] Entelektüellerin, bu modern ideolojilerin kullanımının, bulgularının ve İslam'ın onlara uygulanmasının, gözlerini dini metinlerin yeni anlamlarına açabileceğini ve onları zamanla uyumlu yeni bir dini metin anlayışına yönlendirebileceğini düşünüyorlardı.[149] Elbette, bu ideolojilerin kullanılması modernitenin mutlak kabulü anlamına gelmiyordu ve bu kuşağın dini kaygıları ve sosyo-dinsel kökenleri ve statüleri onların mutlak moderniteyi kabul etmesine izin vermedi. Çünkü düşüncelerinin ilk kökleri doğal olarak geleneksel İslam kültüründe oluşmuştu ve onlar bu modern İslami argümanlar aracılığıyla, daha geniş bir izleyici kitlesi çekmeye ve toplumu yöneten politik ideolojiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştılar.[150]

Böyle durumlarda, dindar entelektüellerin lideri ve özgürlük odaklı eğilimin en önemli öncüsü olan Bazergan, İslam'ın yeniden inşası için düşünce sisteminde tam bir moderniteye yöneldi ve "liberal" anlamında olan "özgürlüğü" merkezi bir kavram olarak dikkate almak suretiyle liberal bir sosyal teori ile İslam'ın pozitivist bir versiyonunu sundu ve bunu vurgulayarak, Şemsi 1320'lerde teolojiye yeni bir anlam yüklemeye çalıştı. O dönemde böyle

148 Kazemi, H.Ş. 1383, S. 68.
149 Kureyşi, H.Ş. 1384, Ss. 198-203.
150 Barzin, 1994: 90-91.

bir görüş, onun daha sonraki kültürel ve siyasi faaliyetlerinin temeli oldu[151] ve dini entelektüellerin görüşleri, onun düşüncelerini ve daha sonra "نهضت آزادی ایران" (İran Özgürlük Hareketi) olarak kurulan siyasi teşkilatın etkisiyle, demokratik ve özgürlükçü olmasına neden oldu.[152] O, bu yolda, milliyetçilikten de etkilendi. Bu şekilde, liberalizm ideolojisinden daha az ölçüde de olsa milliyetçilikten etkilendi ve dini öğretilerin milliyetçilikle uyumluluğunu da açıkladı. Bazergan, milliyetçiliğin yükseldiği dönemde (H.Ş. 1320-1340 yıllarında) dini modernist çevrelerde en önde gelen düşünür oldu.[153] Ona göre İslam ile milliyetçilik arasındaki çatışma çözüldüğü takdirde İslam ile demokrasi arasındaki uyum da kanıtlanmış olur. Bu durumda bir Müslüman, Müslümanlığını korurken anayasal ve parlamenter demokrasiyi de kabul edebilir hâle gelir.[154]

Neo-Şeriati Liberal Entelektüalizmi: Bu akım, Ali Şeriati'nin anti-liberal düşüncesinden ciddi bir şekilde etkilendi, ancak daha sonra yaklaşımını değiştirdi. Bu akıma göre hükümeti kurma ve devrimi istikrara kavuşturma döneminde ideolojiden arındırma yaklaşımı benimsenmelidir. Mesut Pedrâm, Haşem Âgâceri, Tâczâde, Muhsen Ârmin, Alevi Tabâr gibi insanlar, fıkhın minimum işlevi ve toplumun demokratikleşmesi konusunda ısrar ediyorlar.[155]

Liberal Seküler Entelektüalizmi: Bu akım, dini gelenekleri eleştirerek sekülerizmi savunma ve teşvik etmektedir. Cemşid Behnâm (H.Ş. 1307 doğumlu), Maşallah Âcudani (H.Ş. 1329 doğumlu), Dâryuş Âşuri, Râmin Cahân Beglu (H.Ş. 1330 doğumlu), Hüseyin Başiriye (H.Ş. 1332 doğumlu) Seyyid Cavâd Tabâtâbî (H.Ş. 1326 doğumlu) bu akımın temsilcileridir. Âcudani, dinin toplum sahnesinde yer almaması ve yalnızca bireysel sahnede manevi bir fenomen olarak görünmesi gerektiğine inanıyor.[156] Râmin Cahân Beglu siyaseti dinden ayrı görüyor ve din için bireysel bir alana inanıyor ve Meşrutiyetin ilk dönemindeki İran modernitesini, laik ve seküler entelektüel akımını geliştiriyor. Aşuri gibi çağdaş düşünürler de entelektüellerin dindar ve dindar olmayan entelektüellere bölünmesine inanmıyor. O entelektüalizmin ideolojik düşünceyle el ele gitmediğine inanıyor. Ona göre

151 Pedram, H.Ş. 1382, S. 112.
152 Zakariyayi, 1387, S. 64.
153 Kureyşi, H.Ş. 1384, Ss. 198-203.
154 Şafi'ifar, H.Ş. 1378, Ss. 182-1 83.
155 Behnam, H.Ş. 1375.
156 Âcudani, H.Ş. 1382.

İranlı entelektüel kimliğini ancak küreselleşmeye girerken fark eder.[157]

Hüseyin Başiriye, dindarlık dalgası, İslami uyanış dalgası ve dünyadaki adalet akımı ne olursa olsun, 21. yüzyılı küreselleşmeye paralel olarak küresel demokrasiye geçiş yüzyılı olarak görüyor. O, toplumun alt sınıflarının siyaset arenasına girmesinin beraberinde bir tür devrimci ya da yarı-devrimci tiranlık ve diktatörlük getirdiğine inanıyor. Onun siyasi elitizm veya sivil toplum teorisine yaptığı vurgu, yerelleştirmeden İran toplumuna empoze edilen diğer Batı versiyonudur.[158]

Seyyid Cavad Tabâtâbî'nin en önemli endişesi sünnet ve modernlik meselesidir. O, İran toplumunu sünnet dışı, ancak sünnetin farkında olması gereken bir toplum olarak görüyor. Ona göre sünnet, dünya anlayışına ulaştığımız belli bir düşünce sistemidir. O sünnetin esnek olmamasını İran'ın gerilemesindeki en önemli faktörlerden biri olarak görüyor ve aydınlanmanın vesâyetten ayrılma ve taklidin reddi olduğuna inanıyor. Ona göre dini kısıtlamaların eklenmesi aklın sınırlandırılması anlamına gelir. O yüzden, dini aydınlanma çelişkili ve anlamsız bir kombinasyon olacaktır.[159]

Edebi Bir Yaklaşımla Liberal-seküler Entelektüalizmi: Bu akım, edebiyat merkezinde faaliyet gösteren Ahmed Şamlu (H.Ş. 1306 doğumlu), Huşang Gülşiri (H.Ş. 1332 doğumlu), Simin Behbahâni (H.Ş. 1309 doğumlu) gibi kişiler tarafından biliniyor. Bâkır Parham, Golâm Hüseyin Sa'edi, Muhsin Yalfâni, Ismail Hu'yii, Âzin (Mahmud) Etemâdzâde, Siâvaş Kasrâei, Huşang Ebtehâc, Fereydun Tonekâboni, Muhammed Taki Brumand, Nasim Hâksâr, Manuçehr Hezârhâni, Nasim Malekânipur, Nâser Pâkdâman gibi diğer yazarlar da dini siyasetten ayırmak için çalıştılar.[160]

Çağdaş Batı'nın Liberal-seküler Entelektüalizmi: İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi ve entelektüel akımların yenilgisi, özellikle Conbeş-i Milli-ye Mücahidin (Mücahidin Ulusal Hareketi) ve Nihzat-i Âzâdi (Özgürlük Hareketi) ve Conbiş-i Müslümanan-i Mübariz (Militan Müslümanlar Hareketi) ve İran-Irak savaş olayları, dini entelektüel ve dini olmayan entelektüel akımları izole etti ve marjinalleştirdi ve bunun sonucunda İmam Humeyni

157 Cahân Beglu, H.Ş. 1384.
158 Başiriye, 1385.
159 Tabâtâbî, H.Ş. 1365.
160 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390, S. 326.

düşünce akımı ortaya çıktı. Bu durum Şemsi 1370'lere kadar devam etti.

Bu on yılda, Abdülkerim Süruş ve Muhammed Müctahid Şebustari gibi şahsiyetler dini entelektüel tartışmalar alanına girdi. Ancak bu aşamada din aydınları, İslam'ı bilimsel ve sosyolojik bir yaklaşımla yorumlamayıp, felsefi ve epistemolojik bir yaklaşımla ve liberal demokrasi fikirleriyle teorik ve sosyal konular alanına girdiler. Süruş, Kant'ın eleştirel felsefesini, Schleiermacher'in liberal teolojisini, Gadamer'in felsefi yorumbilimini ve Popper'ın Yanlışlanabilirlik veya çürütülebilirliğini kullanarak yeni bir rasyonalite ve teoloji modeline ulaşan modern liberal entelektüellerden biridir.

Süruş, entelektüel sürecinde Molla Sadrâ, Popper, Kant, Gadamer ve Schleiermacher gibi kişiliklerden etkilenmiş ve çeşitli akımlar ve konularla ilgilenmiştir.[161] Süruş, ''İdeolojiden daha büyük bir teori'' ve ''şeriatı teorik daraltma ve genişletme'' teorisini önererek, dini anlayış ve bilginin göreceliliği ve kesinlik fikrinin eleştirisiyle ilgilendi ve Hegelci yaklaşımla dini cevhere ve kabuğa ayırdı ve Schleiermacher'in liberal teolojisinin yardımıyla, dinin özünün dini deneyim olduğunu düşünüyordu. Gadamer'in felsefi hermenötik fikirleri, onu yavaş yavaş dinde, ilahi vahiyde ve peygamber ve imamlığın hakikatinde göreliliğe götürdü. Süruş'un politik ve sosyal yaklaşımı da felsefi ve teolojik paradigmasından kaynaklanmaktadır.[162]

1.3. Tefsir Alanındaki Değişimler

1.3.1. Kur'ân'a Dönüş Hareketi

Çağdaş dönemdeki Kur'ân tefsiri, İslam tarihindeki diğer yüzyıllardan farklıdır. Geçen yüzyıldaki Kur'ân tefsir tarihi sosyal hareketlerle, özellikle de dini reform hareketleriyle yakından ilgilidir. Son yüzyılda, Kur'ân-ı Kerim, reformist-İslami hareketler için en önemli entelektüel beslenme kaynağı olarak Müslümanların sosyo-politik arenasına girmiştir. Uyanış hareketlerinin temel özelliği, İslam'ı terk edilmiş bir itikat ve içten inanç olarak değil, tam bir dini, dünyevi, ahlaki, siyasi, ibadet ve sosyal değerler sistemi olarak görmeleriydi. Düşünürler Kur'ân'ı sosyal gerçeklere göre yorumlamaya çalıştılar ve geçmiş yorumlama eğilimlerinden koparak, zamanın gereksinimlerine uyarlanabilecek yöntemleri benimsediler. Reform

---

161 Akbericedi, Semsi 1392, S. 306.
162 Hüsrev Panah, H.Ş. 1390, Ss. 327-329

eğilimi ile diğer eğilimler arasındaki fark âyetlerin sosyal ve eğitimsel boyutlarına önem vermeleridir. Tüm dini reformcular, en temel çözümü "sünnet"e ve "selefin" yoluna dönmeyi düşündüler. Onlar Kur'ân'ı inanç, ibadet, bireysel ve sosyal boyutlarda İslam'ın en önemli dayanağı olarak görüyorlardı ve Sünneti Kur'ân'ın tefsiri ve selefi de sünnetin yorumcusu olarak kabul ediyorlardı.[163] Bu eğilimde tefsir yolu, âyetlerin sosyal, siyasal ve ahlaki boyutlardaki reform sonuçları bakımından tahlil edilmesidir.

Dolayısıyla gerçekçilik ve var olan ihtiyaçlara dikkat etmek, diğer bir deyişle soyut kavramların ötesine geçmek, nesnel güdüler ve koşulları dikkate almak ve Kur'ân'daki kavramları ona yöneltmek reformcu tefsirlerin çoğunun ortak özelliğidir.[164] Öyle görünüyor ki Hicri on dördüncü yüzyılda Kur'ân'a dönüş ve tefsir yazma hareketleri, bu çağdaki kapsamlı reform devriminin en bariz özelliğidir.

Kur'ân'a dönüş meselesi son yüzyıllarda Müslüman milletler arasında bu gerçeklerden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu olay, bazıları aşağıda belirtilen faktörlerden kaynaklanmaktadır:

1. Batı'nın bilim, kültür ve ilerlemesiyle yüzleşmek: İslam dünyasındaki reform hareketlerinin nedeni, Batı kültürü ile yüzleşmeydi. Batı bilimine, kültürüne ve ilerlemesine kapsamlı bir şekilde maruz kalmak, Müslüman aydınlar ve eğitimli olanlar üzerinde, özellikle dindar ve dini reform düşüncesi olanlar üzerinde derin bir etkisi oldu.

2. Müslümanların çaresizliği ve dini reformcuların rolü: İslam dünyasında acı çeken düşünür ve toplumsal hareketlerin liderleri, Müslümanların bu yüzyıldaki çaresizliğinin sırrını analiz ederken ve İslam milletlerinin kültür tarihini incelerken, Müslümanların tüm çaresizlikleri, felaketleri, çileleri ve sömürgeciliğin üzerlerindeki hakimiyeti, ''Kur'ân'' denilen can veren unsurun terk edilmesinden kaynaklandığı sonucuna vardılar ve Müslümanların sefaleti ve aşağılanması ile Kur'ân'ın terk edilmesi arasında kaçınılmaz bir bağlantı olduğunu düşündüler; çünkü aşağılanmayı, Müslüman olmakla uyumlu görmediler. Kur'ân'a olan bu ilgi ve dönüş, elbette, Kur'ân'ın sosyal ve siyasi boyutunu vurgulamayı gerektiriyordu.

3. İnsan bilgisinin artışı: Beşerî bilimler ve deneysel bilimler dahil olmak üzere, insan

---

163 Hürremşahi, 1364, S. 18.
164 Sadr ve Farid, 1375, Ss. 7-8.

bilgisinin çeşitli boyutlarda artması, düşünce ve toplum alanında farklı okullar ve izmler yarattı ve bu da din bilgisi hakkında çok ciddi soruları gündeme getirdi. Ayrıca, bu bilimlerin gelişmesi, sorunlarımızı yeni bilimlerin eliyle çözerken zihinlerde, dine ve Kur'ân'a ve dinsel düşünceye ne gerek var sorusunu oluşturdu. Yeni bilimler ve yeni düşüncenin din yerine konması, din ve yeni bilimler arasındaki çatışmanın ötesinde bir şeydi, çünkü çatışma sahnesinde tarafların varlığı gereklidir. Ancak ikame söz konusu olduğunda biri gelir, diğeri sahneyi terk eder.

Bu, bugünkü düşüncemizin tanımıdır, yani yeni bilimlerin, okulların ve yeni fikirlerin durumu, dini ve dini düşünceyi değerli, hatta yeni bilimlere karşı duracak kadar güçlü halde görmediği bir noktaya ulaşmıştır ve her biri yeni bir dinmiş gibi kendilerini gösterirler.[165] Bu düşünce atmosferi, bazı İslam âlimlerini ve düşünürlerini bu sorulara, çatışmalara ve iddialara cevap vermeye yöneltmiştir ve dini metinler (Kur'ân ve sünnet) üzerine düşünerek bilimsel ve kültürel çalışmalar alanına girmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle İslam toplumlarının pek çok sorununu çözmek için Kur'ân'da çözüm aradılar. Bu, Kur'ân'ın mezarlıklarda ölülerin tek dostu olduğu bir zamandı ve kütüphanelerin raflarında Kur'ân'ın üzerinde unutkanlığın tozu duruyordu ve Kur'ân adına geçimini sağlayanlar arasında bile Kur'ân pek popüler değildi. Kur'ân'a dönmek, kişinin sosyal karakterini ve prestijini kaybetmesi anlamına geliyordu.[166] Kur'ân'a geri dönmek, yeni bilimlerin ciddi bir şekilde incelenmesiyle birlikte, dini bilginin üzerindeki tozu kökten kaldırabilecek mutluluk verici bir dönüştü ve bu, çağın gereklerinin ve çeşitli bilimlerin mütedeyyin entelektüeller ve dini âlimler tarafından anlaşılmasıyla mümkün olabiliyordu.

4. Kur'ân ve gerçekleri: Kur'ân'ın ve içinde sunulan hakikatlerin belirli bir zaman, yer, durum ve tarihle sınırlı olmadığına, aksine, bu gerçeklerin ebedi olduğuna ve zamanın geçişinin onu hiçbir zaman geçersiz kılmadığına ve Kur'ân'ın gücünü ve parlaklığını azaltmayacağına olan inanç, onları Kur'ân'a dönmeye ve sorunlarına çözüm bulmak için Kur'ân'ı aramaya teşvik etti.[167]

Yukarıda belirtilen nedenler, can veren iksir olarak tanımladıkları Kur'ân'a yönelmenin

---

165 Süruş, 1393, S. 390.
166 Mutahharî, 1399, S. 190.
167 Rafsancani, 1379, S. 28.

vurgu yapılmasına neden oldu. Kur'ân'a bu dönüşün mahiyeti ve nedeni, yeni tefsirlerin iki yönden Selef müfessirlerinin eserlerinden farklı olmasını gerektirmiştir: Biri "bakış açısı" ve diğeri "yöntem". Bu değişiklik, tefsirlerin bireysel ve ahirete dönük bir perspektiften sosyal ve dünyevi bir bakış açısına değişmesiyle ilgilidir.[168] Bu değişikliğe ek olarak, "yöntem"de de bir değişiklik olmuştur. "Tematik tefsir" günümüz algı ve beklentilerinden doğan bir yöntemdir. Belki de bu yöntemin Kur'ân'a dönmenin şartlarından biri olduğu söylenebilir.[169]

Bu yüzyılın (Hicri on dördüncü yüzyıl) tefsirlerine kısa bir bakış, bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. İslam dünyasında reformist hareketlerin ideolojik temeli, ana kaynaklara dönerek, Müslüman mezhepleri birbirine yaklaştırmak ve herkesin Allah'ın ipine sarılmasını sağlamak olmuştur. Seyyid Cemâleddin ve Şeyh Muhammed Abduh, sosyal açıdan önemli âyetlerin yorumuna dair yazılar yazdılar. Abduh, Kur'ân'ın yorumlanmasında iki özelliği olan yeni bir okulun kurucusudur: Allah'ın niyetini anlamada akla güven ve dayanma ile diğeri İslam ve Batı medeniyetini yeni değerler ve yaşam standartları ile uzlaştırma çabası. Muhammed Reşîd Rızâ, öğretmeni Abduh'un tefsirinin ve reformist yönteminin takipçisiydi. Büyük reformculardan ve müfessirlerden, Şeyh Muhammed Abduh'un yakın arkadaşlarından biri olan Muhammed Mustafa Merâgî'nin de Kur'ân ilimleri ve tefsir alanında birçok eseri bulunmaktadır.

Pakistanlı büyük bir bilge ve reformcu olan Muhammed İkbal, İslam'daki dini düşünceyi canlandırmak için çok çalıştı. O, düşünce kaynağı Kur'ân olan büyük İslam filozoflarından biridir. Kur'ân'ın ve İslami öğretilerin etkisi İkbal'in eserlerinde bolca bulunabilir. İkbal, çoğunlukla sosyal reformcular tarafından yaratılan İslami uyanış fikrini Müslümanların zihinde canlandırmayı başardı.

Ebü'l-Kelâm Âzâd (1888 -1908) Hintli bir Müslüman reformcu ve mücadeleci müfessirdir. Tercümânü'l-Kur'ân, Ümmü'l-Kitâb, Fatiha Sûresinin Tefsiri, İslam Birliği, Halifelik sorunu gibi birçok kitap yazmıştır. O İslam'ın yeniden aktif bir unsur olmasını isteyenlerdendi. Bu âlim Pan-İslamizm (İslami birlik) fikrini, halifeliğin korunmasını, İslam'ın yeniden canlanmasını ve dini moderniteyi savundu ve Osmanlı devletinin

168 Hürremşahi, 1375, Ss. 157-158.
169 Hürremşahi, 1364, S. 9.

parçalanmasına şiddetle karşı çıktı. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî de, modern çağda Hindistan alt kıtasının önde gelen düşünürlerinden biridir. Düşünceleri, bölgedeki ve diğer İslam ülkelerindeki Müslümanların görüş ve inançlarında ciddi bir etki yarattı. Birçok bilim adamı, Mevdûdî'nin İslam dünyasında siyasi ve sosyal eylemde bulunan birçok Müslüman grubu motive edici olduğuna inanıyor. Onun ortaya koyduğu siyasal İslam; Güney, Güneybatı Asya ve Orta Doğu'da önem kazandı.[170]

Mevdûdî'ye göre İslam, insan hayatının tüm yönlerini gözeten ve ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli cevaplara sahip olan kapsamlı, eksiksiz bir sistemdir. Bu her şeyi kapsayan sistem, insanın gerçek mutluluğunu ve iyiliğini garanti etmenin yanı sıra, onu tüm sıkıntılardan, hastalıklardan, ızdıraplardan, kötülüklerden ve baskılardan kurtarabilir. Aynı zamanda, bu hedeflere ulaşmak için din, haksız yönetim sistemlerini ortadan kaldırmaya ve değiştirmeye çalışır.[171] Mevdûdî'nin Tefhîmü'l Kur'ân, el-Ahzab Sûresinin tefsiri, Nur Sûresinin tefsiri, Kur'ân'da dört terim, İslam anayasasının derlenmesi, İslam ve cehalet, Hilafet ve krallık, doğru bir cemaatin gerekliliği, İslam'ın ahlaki teorisi, İslam'ın İlkeleri gibi çeşitli eseri vardır.

1928'de Hasan el-Bennâ İslami bir hükümetin kurulması ve İslam hukukunun uygulanması için köklü bir değişiklik çağrısında bulunan 'Müslüman Kardeşler Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyet İslami eğitime ve Kur'ân bilgisine büyük önem vermiştir. Kur'ân'ın günlük okunması ve haftalık Kur'ân tefsir toplantılarına katılım, Müslüman Kardeşlerin ilk planları ve görevleri arasındaydı. İslami uyanışın öncülerinden olan ve reformist düşüncelerinin etkisi ülkesinin coğrafi sınırlarının ötesine yayılan öncü isimlerden biri de Seyyid Kutub'dur. İran, Afganistan, Pakistan, Mısır, Türkiye vb. birçok İslam ülkesinde Seyyid Kutub'un düşünce ve fikirlerinin etkisi açıkça görülmektedir. Seyyid Kutub'un Kur'ân ve dini konular üzerine birçok eseri vardır. Onun Fî zılâli'l-Kur'ân adlı tefsiri, saf ve katıksız İslami hareketi canlandırmak amacıyla yazılmış en iyi edebi-sosyal tefsirlerden biridir. Bu tefsir, Kur'ân-ı Kerim tefsirleri arasında siyasi, sosyal, hareket ve eğitici bir yaklaşıma sahiptir. Yazarı, yeni bir yorumlama stiline sahip bir müfessir ve çağdaş İslam hareketinin

---

170 Zahid ve Sıdkı, 1395.
171 Mevdûdî, Hicri Kameri 1389, S. 31.

etkili liderlerinden ve düşünürlerinden biri olarak bilinir.

Abdülhamid bin Badis, İslam dünyasındaki reformculardan biri ve Cezayir'deki İslami Rönesans'ın lideri ve Cezayirli Müslüman Âlimler Derneği'nin kurucusudur. O Müslümanları İslami rönesansa çağıran ve onların yeniden doğuşunu isteyen bir müceddid ve reformcuydu. İbn Badis, fıkıh, hadis, teoloji, tefsir gibi din ilimlerinde, eski ve yeni Arap edebiyatında ve gazetecilikte uzmandı. O Kuzey Afrika'nın büyük âlimlerinden sayılar. Çeşitli dini, sosyal ve politik konularda çok sayıda makale ve eser yazmıştır. Onun Tefsir İbn Badis fi mecalisi't-tezkir min kelâmi'l Hakîmi'l Habîr adli Kur'ân tefsiri en önemli eseridir. Çağdaş dönemde dini düşüncenin canlanması ve Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumlarla nasıl başa çıkılacağı konusundaki fikirleri, Kur'ân tefsirinde de yansımıştır. Dolayısıyla, bu yurtdışı akımların İran'ın içindeki yeni tefsir akımlarının doğuşu ve oluşumu veya gelişimi üzerindeki etkisini inkâr etmek mümkün değildir.

İran'da Kur'ân'a Dönüş: Diğer ülkelerle karşılaştırıldığında İran'da Kur'ân'a dönüş yaklaşık yarım asır arayla gerçekleşti. İran'da, otuz ila kırk yıl gecikmeyle, Kur'ân'a ve Kur'ân'ın tefsirine gösterilen yeni ilgi, başta Mısır olmak üzere diğer İslam ülkelerinin Kur'ân'a dönüşünü ve Kur'ân'a olan ilgisini yansıtmaktadır. Reformist eğilimleri olan veya Kur'ân hakkında eserler yazan en etkili müfessirlerden bahsederken, Âyetullah Mahmud Tâlegâni, Muhammed Taki Şeriati Mazinâni, Murtaza Mutahharî, Bazergan, Ali Şeriati ve en önemlisi Allame Tabâtâbî anılmalıdır.

Kırk yıl boyunca (H.Ş. 1318'den 1358'e kadar), Âyetullah Seyyid Mahmûd Tâlegâni'nin çabalarının merkezi, bilimsel ve sosyal mücadelesinin en yüksek hedefi Kur'ân'a dönüş yapmaktı. Onun için minber, öğüt ve Cuma vaazı, Kur'ân'ı tefsir etmenin bir aracıydı.[172]

Muhammed Taki Şeriati, H.Ş. 1323 yılında "İslami Gerçekleri Yayınlama Merkezi"ni kurmasıyla ilk hedefini Kur'ân'a dönmek olarak belirledi. O dönemde Kur'ân tefsirinin yapıldığı kurslar, günümüzde yaygın olduğu gibi değildi, o zamanlar yeni bir fenomendi. Bazergan, Kur'ân yorumunun yeniliğinden şu şekilde söz etmektedir:

---

172 Bonyade Farhangiye Âyetullah Talegani, 1362, S. 196.

“Monarşinin Ahmed Şah’tan Rızâ Şah’a geçtiği yıllarda, ilkokul ve lisedeyken Kur’ân’ın tercümesinin bulunmadığını hatırlıyorum (sadece bir örnek, Nâsıreddin Şah’ın basın bakanı - bir Fransız oryantalist örneğini takip ederek - tercüme etti). Okullarda ve camilerde Kur’ân öğrettikleri takdirde papağan benzeri okuma, azami tecvid ve ses dışında hiçbir şey öğretmezlerdi. Tabâtâbî’nin el-Mizan tefsirindeki girişimi bile gelenek ve çıkarlara aykırı devrimci bir eylem olarak görülüyordu. Lise dördüncü sınıfta ilk olarak Kur’ân’ın tefsiriyle tanıştım ve bu iş, Merkez Öğretmenler Birliği müdürü ve Zekâ el-Mülk’ün kardeşi merhum Mirza ebü’l Hasan Han Foruği’nin girişimiydi. Yeni ve dikkati çeken şey, merhum Foruği’nin Kur’ân’ın basit tercümesi ve yorumunun yanı sıra, âyetleri anlatması ve bilimsel, tarihi ve sosyal teorilere dayanarak hakikat ve meşruiyetlerini sunarak ispatlamasıydı. Şunu demek istiyorum ki İran’da âyetleri tercüme etmek ve anlamaya dikkat etmek ve Kur’ân’ın tefsirlerinin artması, Kur’ân’a dönüş anlamına geliyordu ve bunun nedenleri ise dini düşünce, Batı saldırganlığı ve Batı medeniyeti ve kültürüyle temas gibi faktörler görülmelidir. “[173]

Kur’ân bilimi ve Kur’ân tefsiri, ne yazık ki, İran’daki yeni dini okulların derslerinin ve tartışmalarının bir parçası olmamıştı. İran’da geçen yüzyılın büyük müfessirlerinden bir grup - Keyvan tefsirinin yazarı Keyvan Kazvini ve Âlâ el-Rahman fi tefsir el-Kur’ân adlı yarım kalmış tefsirin yazarı Muhammed Cevad Belâğî ve Hüccet el-tefasir ve Belâg el-iksir tefsirinin yazari Abdü’l Hüccet Belâğî ve Beyan el-Furkan tefsirinin yazari Şeyh Müctabâ Kazvini gibi - Kur’ân’ı yorumlama yeteneğine sahip olmalarına rağmen, tefsirlerinin sosyal-reformist etkisi küçüktü veya başka bir deyişle, ıslahat hareketinin perspektifinden yazmadılar.[174]Ali Şeriati bunları şöyle tanımlıyor:

“Elimizdeki tek belge ve hala gökten sarkan tek sağlam ip ve aynı zamanda tüm dağınık bölümlerimizin, Kültlerimizin ve mezheplerimizin geri dönüp eski kardeşliği yenilemek için yanında durabileceği tek temel Kur’ân’dır, tek belge ki ona en ufak zarar veremediler ya da, ne çok ne de az, en ufak bir tahrif edemediler. Tüm çabamız Kur’ân’ı topluma tanıtmak olmalıdır ve tüm yanlış anlaşılmalar ve karamsarlıklar - Kur’ân’ın diliyle ve Kur’ân’ın aracılık etmesiyle - anlayış ve birliğe dönüşecektir ve böylece, tüm dağılımlar Kur’ân

173 Bazergan, 1372, Ss. 2-12.
174 Akbericedi, Şemsi 1392, S. 148.

etrafında birleşecektir. “[175]

Âyetullah Mutahharî şöyle diyor: “Genç neslin liderliğinde öncelikle iki şey yapılmalıdır: Bu neslin acılarını ve çilelerini bilmek ve sonra bir çare ve bir çözüm düşünmektir. Bu neslin acısını bilmeden hiçbir eylem işe yaramaz. Bir diğeri, eski neslin önce kendini yeniden biçimlendirmesi gerektiğidir. Eski nesil, en büyük günahinden tövbe etmelidir ve o Kur’ân’ı terk etmesidir. Hepimiz Kur’ân’a dönüp Kur’ân’ın gölgesinde mutluluğa ve mükemmelliğe doğru ilerlemeliyiz. “[176]

1.3.2. Tefsir Akımları

Akım, hareket eden ve değişim yaratan kolektif, gönüllü veya güdümlü bir eylemi ifade eder. Aslında toplumsal bir boyut kazanan bir fikir akıma dönüşür. Dolayısıyla toplum, akımların doğum, gelişme, büyüme ve ölüm yeridir.[177] Öbür taraftan; akım sosyal bir kavramdır ve birçok kişiye sahip olmalıdır. Bir kişi bir akım oluşturamaz. Akım bir kişi tarafından kurulabilse de takipçisi çok olmalıdır. Akımın belirli fikri destek ve temellere sahip olması ve bir veya daha fazla kişinin toplumda fikri temsilcisi olarak kabul edilmesi gerekir.[178] Dolayısıyla bir yorumcunun eğilimi ve kullandığı yöntem diğerlerinden tamamen farklı olsa da takipçileri ve onun fikirlerinden etkilenilerek üretilen eserler bulunmadıkça bir tefsir akımı sayılmaz.

İran’da geçen yüzyılın akımların, entelektüel ve sosyal grupların çoğu çeşitli motiflerle Kur’ân’ı incelemiş veya yorumlamıştır. Bunlar arasında, İslami akılcılık akımı, geleneksel akım, Tefkik mektebi akımı, dini bilimsel-deneysel eklektizm akımı, devrimci-Marksist eklektizm akımı, Felsefi-liberal eklektizm akımı bu konuya özel bir önem vermiş ve çeşitli eserler yazmıştır.

1.3.2.1. Geleneksel Akım

Geleneksel akım, diğer tüm akımlardan daha fazla, dini metinlerle, yani Kur’ân ve din bilginlerinin gelenek ve geleneksel mirasıyla yakından bağlantılıdır. Din adamları, dini gerçek

---

175 Şeriati, 1394, Giriş.
176 Mutahharî, 1399, Ss. 190-191.
177 Hürremşad, M. B. & Sarparast Sâdât, S. İ., 1392, Ss. 61-99.
178 Hüsrev panah, H.Ş. 1393, S. 20.

dini kaynaklar aracılığıyla tanımayı ve anlamayı, İslami bilgiyi korumayı ve savunmayı, rehberliği ve İslami bilgiyi yaymayı düşünür ve misyonu olarak görür. Bu nedenle, Kur'ân yorumuna dikkatin geleneksel din adamları arasında özel bir yeri vardır. Abbas Keyvan Kazvini'nin Keyvan Kazvini tefsiri, Âyetullah Seyyid Abdülhüseyin Tayyib'in Atyab el-Beyan fi Tefsir el-Kur'ân tefsiri, Hüseyin bin Ahmed Hüseyini Şah Abd el-Azimi'nin Tefsire Esna aşari adlı tefsiri ve Abd el-Hüccet Belâğî'nın Hüccet el-tefasir ve Belâg el-İksir adlı tefsiri geçen yüzyılda Geleneksel Akıma mensup en önemli tefsirlerindendir.

1.3.2.2. İslami Akılcılık Akımı

Bu akımın ürettiği eserler hem içerik hem format hem de hacim açısından başka hiçbir akımla karşılaştırılamaz. Âyetullah Tabâtâbî'nin ve onun Murtazâ Mutahharî, Cevadi Âmoli, Mesbâh Yazdi ve Câfer Sobhâni gibi öğrencilerinin, Kur'ân-ı Kerim ve tefsir ile ilgili pek çok çeşitli ve değerli eserleri bu İslami akılcılık akımının örneklerini oluşturur. Bu akım birkaç alt gruba ayrılabilir:

Kur'âncılık yaklaşımı: Bu yaklaşımda Kur'ân, tefsirin ana kaynağı olarak kabul edilir ve diğer kaynakların ya küçük bir rolü vardır ya da bir rolü yoktur. İran'da geçen yüzyılda Kur'âncılık yaklaşımı iki şekilde ortaya çıktı: Ilımlı (Kur'ân odaklı olmak) ve aşırı (Kur'ân'ı yeterli görmek).[179]

Geçen yüzyılın en önemli tefsiri olan Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabâtâbî'nin el-Mizan Fi Tefsir el-Kur'ân adlı tefsiri ve Muhammed Sâdeki Tahrani'nin el-Furkan fi tefsir el-Kur'ân tefsiri ve Abdullah Cevadi'nin Tesnim adlı tefsiri ılımlı bir yaklaşımla bu akıma aittir.

Tefsir ve Kur'ânî eserler, örneğin Esadullah Harkani'nin Risale dar müteşâbihat-i Kur'ân ve hadis-i man fassara-l Kur'ân ve Resale dar mafhum ve mesdâke ülü'l emr eserleri, Şeri'at Sanglaci'nin Kelide fahme Kur'ân ve Berahinu'l Kur'ân kitapları, Seyyid Ebu'l-Fazl Bürka'i'nin Tâbeşi az Kur'ân ve Ahkâmu'l-Kur'ân eserleri, Seyyid Sâdık Takavi'nin Tercüme ve tefsire Kur'ân be tartib-i nüzül-i Sûreha ve Keştiye necat kitapları, Muhammed Cevâd Karavi Esfahani'nin Âdam az nazare Kur'ân adlı eseri, Mustafa Hüseini Tabâtâbî'nin Kur'ân bedune hadis ham kâbele fahm ast adlı kitabi ve Yusuf Şe'ar'ın Tefsire âyât-i müşkile,

---

179 As'adi, Şâkir, Gasempur, Nafisi, Naccar zadegan ve Sa'eidi Rowşan, 1394, C. 1, Ss. 370-372.

Risâle mühkamât ve müteşâbihât dar Kur'ân, Mukaddimât-i tefsir ve Tefsir-i sureye Cum'a ve Münâfikun adlı eserlerin aşırılıkçı yaklaşıma ait olduğu düşünülebilir.[180]

Sosyal yaklaşım: "*Nemune*" tefsiri bu yaklaşımla yazılmıştır. Kendi sözlerine göre, Âyetullah Mekârım Şirâzî bu tefsiri sunarak, Kur'ân'ın öğretilerini büyük bir hevesle anlamaya çalışan bir nesle yazmıştır. Bu müfessir, tefsirin dördüncü cildinde kısa girişinde şöyle yazar: "Bu tefsirin yazılmasındaki amaç, Kur'ân-ı Kerim için hem uzmanların yararlanabileceği hem de sıradan insanlar için faydalı olacak Farsça bir tefsir hazırlamaktı. Bir tefsir olmakla birlikte, çağdaş soru ve meselelere cevap veren ve İslami meselelerin ilke ve alt ilkelerine (böyle bir yorumun statüsünün izin verdiği ölçüde) yönelik çeşitli itirazların çözümü olan bir tefsirdir."[181]

Epistemolojik ve doktrinsel yaklaşım: Ca'fer Sobhani'nin Mefahimu'l Kur'ân, on ciltlik Bohus Kur'âniye, Et-tevhid ve el-Şirk fi'l-Kur'ân gibi eserlerinin çoğu, ayrıca Murtaza Mutahharî ve Mesbah Yazdi'nin önemli Kur'ân ve tefsir eserleri bu yaklaşımla yazılmıştır.

1.3.2.3. Tefkik Mektebi Akımı

Bu akım, orijinal ve saf vahiy düşüncesi olarak Kur'ân'a özel önem verdiğinden, tefsirine de dikkat etmişlerdir. Bu akımın en önemli eseri Şeyh Mücteba Kazvini'nin Beyan el-Furkan kitabıdır. Şeyh Muhammed Bakir Meleki Mianci'nin Menahicu'l beyan fi tefsiri'l Kur'ân eseri, bu akıma atfedilen diğer tefsir çalışmalardan biri olarak düşünülebilir.

1.3.2.4. Eklektik Akımlar

Geçen yüzyılda İran'da tefsir ve Kur'ân çalışmalarındaki eklektik akımlar üç ana akım altında gruplandırılabilir:

Dini bilimsel-deneysel eklektizm akımı: Bu akım, dini entelektüeller arasındaki aşırı bilimciliğin bir sonucu olarak oluşmuştur. Bu akımın dini düşünce sistemi üç ana özellikle tanımlanabilir:

1- Dini açıklamada bilimciliğe güvenmek;

2- Dinin işlevsel açıklaması

---

180 Cafarian, 1387, S. 881-893; As'adi ve diğerleri, 1394, Ss. 370-372; Hürremşahi, 1364, S. 36.
181 Mekârım Şirâzî, 1397, Celt 4, Giriş.

3- Din okullarında olan geleneksel içtihadî teolojisinden uzaklaşma

Bu üç ana özelliğe Batıcılık, milliyetçilik ve Yunan felsefesi düşüncesine karşı mücadele etme gibi üç alt özellik de eşlik eder.

Bu akıma hâkim olan düşünce, İslam'ın tüm iyi şeylere sahip olduğu ve Batı bilgisinin ideolojiden yoksun olduğu varsayımıyla Batı kavramlarını İslami kavramlarla uzlaştırmaktır. Çağdaş İran teolojisinde ve özellikle Kur'ân'ın yorumlanmasında ve incelenmesinde bilimsel-deneysel eklektizm akımının ana karakteri ve en önde gelen figürü Mehdi Bazergan'dır. Bazergan, Hicri Şemsi 1315-1320 yılları arasında gençler İçin Namaz adlı ilk dini eserini yazdı ve yayımladı. Mazhab dar Avrupa, Mutahhirat dar İslam, Kâr dar İslam, Râhe tey şode, Ehtiyar, pragmatizm dar İslam, Hicri Şemsi 1320'lerde Az Hoda parasti ta hod parasti ve üç cilt olan Âmuzeşe Kur'ân 1330'lerde yazdığı diğer dini eserlerden bazılarıdır. Bazergan'dan kalan 100'den fazla dini eser ve 16 Kur'ân eseri bulunmaktadır. O, İslam dinini siyasi olarak göstermek için de önemli çalışmalar yaptı. Bazergan din adamı olmayan biri olarak devrimden önceki yirmi yıl boyunca, İslam'ı topluma politik ve aktif bir din olarak tanıtmada öncü bir rol oynadı. Hatta bu konuda birçok din adamının düşüncelerini bile etkiledi. Onun Aşk ve Parasteş, Angize ve angizande, Müslüman-i ectemâ'ei ve cahâni, Marze miyâne mazhab ve omure ectemâ'ei, Be'sat ve ideoloji başlıkları altında çeşitli yazıları ve diğer birçok eseri dini konularda yazılmıştır. Bazergan'ın sosyal ve politik çalışmaları başlangıçta öğrenciler arasında veya dini ve siyasi çevrelerde çeşitli vesilelerle dersler olarak sunuldu, daha sonra tamamlanıp geliştirildi ve bir makale ve kitap olarak yayınlandı. Bu çabanın sonucunda 70'den fazla sosyal çalışma ve 160 siyasi eser ortaya çıktı.

Devrimci Marksist eklektizm akımı: Bu akım, ideolojik entelektüel akım arasında materyalist fikirlerin etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu akımın entelektüel sistemi ve dini düşüncesi üç ana özellik ile ayır edilir:

1- İslam'ı devrim ve dönüşüm ve devrimci din yaratmak için bir ideoloji olarak tanıtmak

2- Sosyalizm ve İslam'ın uyumluluğu

3- Bir mücadele bilimi olarak Marksizme olan inanç,

Bu üç ana özellik yanında bu akım, geleneksel düşüncenin şiddetle reddedilmesi,

İslam'ın din adamlarından daha farklı tanıtımı ve Kur'ân'ın zevkli ve kişisel yorumları şeklinde üç alt özelliğe de sahiptir.

Bu akıma hâkim olan düşünce, Marksist düşünceye duyulan hayranlığın, yeni edebiyatın kullanılmasının ve yeni bir İslam anlayışının sonucudur. Bu akım, devrimci bir bakışla materyalizmden ve Marksist militan deneyimlerden etkilenerek, dini konuları analiz ediyor ve İslami öğretilere dayanan radikal bir ideoloji sunmaya çalışıyordu.

Mücahidine Halk Örgütü ve Furkân Grubu bu hareketin ana organizasyonlarıdır. Ârmân-i Mostazafin grubu, Ensecam grubu, Faryade Halk grubu, Mocahedine Rastin grubu, Nehzate Hodâparastâne Sosyâlist, Cemiyeti Âzâdiye Mardome İran, Hezbe İhvanü'l Müslimin bu akımın diğer organizasyonlarıdır. İslami sol akımı olan Hodaparastane Sosyalist'in devamında kurulan Habibullah Peyman liderliğindeki Conbeşe Müslümanane Mübârez, bu akımın bir diğer temsilcisi ve Habibullah Âşuri de bu hareketin etkili isimlerinden biridir.[182] Enfâl, Tevbe ve Muhammed (asv) Sûrelerinin tefsiri, Râhe enbiya râhe beşer, Simâye yek müslüman, Kitâbe iktisâd be zabâne sâde, Kitâbe şenâht, Kitâbe tekamul, Mukaddeme'ei bar mutâleâte Mârksisti ve Mübâreze çist kitapçığı Mücahidine Halk Örgütünün Kur'âni eserleridir.

Tefsirha-ye inkilabi-ye Furkân, Usule tefekküre Kur'âni, Tercümeye kâmel-i Kur'ân, Farâzi az Nehcü-l Belâga, Foruğe Nehcü-l Belâga, Şarhe duâ-ye Ârefe, Sâlnâme-ye Furkân ve Tevhid ve ab'âd-i gunâgune ân, Furkân Grubunun Kur'âni eserleridir.[183]

Felsefi-liberal eklektizm akımı: Bu akım, Batı felsefi-liberal fikirlerinin seküler entelektüel akım arasındaki etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu akım, Kur'ân araştırmalarında ve âyetlerin yorumlanmasında Batı felsefi okullarını, özellikle hermeneutiği kullanır ve felsefi ve epistemolojik yaklaşım ve liberal demokrasi fikirleriyle teorik ve sosyal konular alanına girmiştir.

Bu akımın ana karakteri Abdülkerim Süruş'tur. O "Kabz ve baste teorik Şeri'at" adlı kitabında, Kur'ân'ı ve dini bilgileri anlamada göreceliliği ortaya koydu ve kesinlik düşüncesini eleştirdi ve "Zati ve arazi-ye din" adlı makalesinde, Kur'ân öğretilerini kabuk ve

182 Cafarian, 1387.
183 Cafarian, 1387.

öz şeklinde ikiye ayırdı ve "Baste tecrübeye nebevi" adlı makalesinde din ve vahyin özünü dini deneyim olarak değerlendirdi. Süruş "Muhammed râviye rüyahâye resulâne" başlıklı makalesinde Kur'ân'a "Muhammed'in rüya kitabı" diyor ve Muhammed'in (sav) seslerin muhatabı olmadığını iddia ediyor. Daha doğrusu, ona göre Muhammed (sav) rüyalarında gördüğü sahnelerin deneyimlerini anlatan ve gözlemleyen kişidir. O, bu konuda şöyle diyor:

"Bir meleğin âyetleri Muhammed'in (sav) kalbine döktüğü ve o bu âyetleri okuduğu" düşüncesi, yerini, "Muhammed (sav) portreci ve sahnede mevcut olanı canlandıran bir muhabir gibi olayları bildiren kişidir" fikri ile değiştirilmelidir. Kur'ân'da Allah konuşmacı, Muhammed (sav) dinleyici ifadesi yerine, şimdi şu ifade oturuyor ki Kur'ân'da Muhammed (sav) gözlemci ve anlatıcıdır. Hitab, muhatap, haber, muhbir, konuşmacı veya konuşma yoktur, ancak uyku ve rüyaların izlenmesi ve anlatımı vardır."[184]

184 Süruş, 1392, S. 1.

İKİNCİ BÖLÜM:
DEVRİM SONRASI İRAN'DA MÜFESSİRLER VE TEFSİR İLE İLGİLİ FARSÇA LİTERATÜR

Kur'ân tefsirinde farklı yaklaşımların tezahür ettiği dönemlerden biri de çağdaş dönemdir. Bu dönemdeki Kur'ân tefsirlerinin incelenmesi, onların önceki dönemlerden farklı kılan özelliklere sahip olup olmadığını gösterecektir. Çağdaş dönemin Kur'ân tefsirinin özelliklerinden biri de anadilde yazılan tefsirlerin artmasıdır. Rippin'e [185] göre çağdaş dönemde dikkat çeken bir nokta Arapça olmayan dillerde tefsir yazmanın önemli olmasıdır. Farsçadan Malaycaya kadar bu tür tefsirlerin eski örnekleri olmasına rağmen, bu eserlerin büyük çoğunluğu Arapçadan çevrilmiştir. Ancak çağdaş dönemde, Kur'ân'ın yorumunu yerli ve yerel dillerde sunmaya ve her bölge halkının ilgisini çeken yorumsal konuları tartışmaya ihtiyaç vardı. Miladi XIX yüzyıldan itibaren, tefsir metinlerini sadeleştirilmek amacıyla birçok tefsir yazılmıştır. Tefsir metinlerini basitleştirmenin nedeni, ancak resmi bir din eğitimi olmayan, ancak okumuş kişiler için Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmaktı. Kur'ân ve tefsirinin kamusal alanlara ulaşması konusunda özel bir ısrar vardı. Bu dönemde Kur'ân'ı herkes için anlaşılır kılma çabalarına şahit oluyoruz.

Han Muhammedi (1389) diyor ki tarih boyunca önemli sayıda Farsça tefsir yazılmasına rağmen, Rızâ Şah dönemine kadar din adamlarındaki hakim eğilim, tefsirleri Arapça yazmaktı. Ancak çağdaş dönemde, İran üniversitelerinde ve Eğitim Bakanlığı'nda görülen bir başka eğilim, tefsiri yerelleştirme ve Farsça diline vurgu yapma eğilimidir. Örneğin, Mirza Ebû'l Hasan Şa'rânî ve diğerleri gibi kişiler tarafından düzeltilen Ebu'l-Futuh Râzî'nin tefsirini Farsça yayınlama projesi bu yönde atılmış bir adımdır. Bu da onlar için tefsirin Farsça dilinde olmasının önemli olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak böyle bir durum Farsça yazılmış tefsirlerin sayısını artırdı. Bu bölüm, devrim sonrası dönemde Farsça yazılmış tefsirleri tanıtmaktadır. Bu yönde, müfessirin biyografisi (eğitim ve öğrendikleri ilimler, öğretmen ve üstatları, öğrenim gördüğü okullar, öğretmen ve üstat olarak öğrettikleri ilimler, uzman olduğu alanlar, yazdığı eserler, kurduğu kurumlar ve atandığı görevlerden kaynaklanan

185 Rippin, Andrew, H.Ş. 1382, S. 19.

kazandığı tecrübeler gibi müfessirin yazdığı tefsirinin üzerinde etkili olan yönler) ve yazdığı tefsirinin tanıtımı (tefsirin yazı dili, genel yapısı, usûlü, metodu, eğilimleri, yorumlanmasında yararlanılan kaynakları, yazmakta işbirliği yapan kişiler gibi yönler) incelenecektir.

Yazarların eserleri üzerinde yapılan araştırmalar, yazılarının büyük ölçüde onların görüş ve fikirlerinden kaynaklandığını göstermektedir ve çoğu durumda bu etki, yaşadıkları mekân ve çağdan, okuduğu ilimlerden ve öğrendiği hocalardan gelmektedir. Müfessir ve tefsirleri de yaşadıkları koşullardan etkilenmektedir. Öte yandan, bir tefsirin metodunu tanımakta ilk adım, müfessirin yaklaşım ve fikirlerini ve içinde yaşadığı toplumun koşullarını, entelektüel ve kültürel atmosferini incelemektedir. Bu nedenle, bu bölümde müfessirlerin biyografisi, eğitimi, bilimsel ve kültürel faaliyetleri hakkında kısa bir açıklama yer almaktadır.

2.1. Âyetullah Nâsır Mekârım Şirâzî

Âyetullah Nâsır Mekârım Şirâzî, Hicri Kameri 22 Şaban 1345'te (25 Şubat 1927) Şiraz şehrinde, dindar bir ailede doğdu. İlk ve orta öğrenimini Şirâz'da tamamladı. 14 yaşında resmen Şirâz'daki Ağa Babahan Okulu'nda dini eğitime başladı ve yaklaşık dört yıllık bir sürede tüm ilk, orta ve ileri dini kursları tamamladı. 19 yaşında Kum dini okuluna girdi ve yaklaşık beş yıl boyunca Âyetullah Burucerdi ve diğer büyük âlimler gibi o zamanın büyük hocalarının ilmi toplantılarından ve derslerinden yararlandı. Hicri Kameri 1369 / Miladi 1950 yılında Irak'ın Necef şehrinin dini okuluna kayıt oldu ve orada Hâkim Abdul Hadi Şirâzî ve Seyyid Ebü'l-Kâsım Hu'ei gibi büyük âlimlerin derslerine katıldı. 24 yaşında Necef şehrinin büyük âlimlerinin huzurunda mutlak içtihat derecesine ulaştı. Hicri Kameri Şaban 1370'de (Şubat 1951) İran'a döndü ve Kum şehrine yerleşti ve ileri seviyelerde "usul" ve "fıkıh" derslerini öğretmeye başladı. Uzun yıllar boyunca, onun ileri seviye dersleri öğrenciler tarafından memnuniyetle karşılandı. O, hem İslami ilimler alanında hem siyasi meselelerde avam ve havası ilgilendiren meselelere değinirdi. Şu anda onun dini kursları Şii dini okullarında en kalabalık kurslardan biridir. Onun Merci-i taklîd otoritesi, kendisini İran içinde ve dışında taklitçi ve takipçi olarak gören dünya çapında birçok Şii tarafından kabul edilmektedir. Âyetullah Mekârım Şirâzî İran İslam Devriminden sonra, Uzmanlar Meclisi'nde İran İslam Cumhuriyeti anayasasının hazırlanmasında etkin rol oynadı. Şii Çalışmaları Merkezi gibi araştırma kurumları onun ofisi tarafından yönetilmektedir. O, çeşitli konu ve alanlarda kitap yazmıştır ve bugüne kadar yüzden fazla kitap yayınlamıştır.

Tefsir (Tefsir-i Nemûne), ahlak (Ahlak dar Kur'ân, Zendegi der partove ahlak), felsefe (Filusuf namâhâ), İktisat (Porseşhâ ve pasohhây-i mazhabi: Hutut-i asli-ye iktisad-i Islam), siyaset (Râhbarân-i bozorg ve mas'uliyathây-i bozorgtar), Kelam (Panjâh dars usul-e akaid barây-e javânan) gibi alanlarda yazmış olduğu bu eserler de onun farklı alanlarda bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

2.1.1. *Tefsir-i Nemune* Tanıtımı

Tefsir-i Nemune İran'da 27 cilt olarak yayımlanmıştır. Bu tefsirin hazırlanmasında Âyetullah Mekârım ile iş birliği yapan diğer kişiler şunlardır:

Hüccetülislam Muhammed Rızâ Aştiâni, Hüccetülislam Davud İlhami, Hüccetülislam Muhammed Cafar İmami Şirâzî, Hüccetülislam Asadullah İmani, Hüccetülislam Abdurrasul Hasanî Ardakâni, Hüccetülislam Hasan Şoca'ei Kiâsari, Hüccetülislam Seyyid Nurullah Tabâtâbî, Hüccetülislam Mahmud Abdullahi, Hüccetül-İslam Mühsin Kıraati ve Hüccetülislam Muhammed Muhammadi İştihârdi.

Bu tefsir, Kur'ân'ın başından itibaren sırayla düzenlenmiştir ve Kur'ân-ı Kerim'in tüm âyetlerini içerir. Bu tefsirde her Sûrenin genel hususları belirtildikten sonra Sûreye hâkim olan atmosfer, üslûp, muhteva ve Sûrede gündeme getirilen önemli konulara değinilmiştir. Daha sonra âyetin teması ele alınmış ve bazı âyetlerin Arapça metinleri ve tercümeleri getirilerek genel açıklamalar yapılmıştır ve analitik bir yöntemle insan hayatı ve hidâyet konuları Kur'ân âyetlerinden yararlanılarak açıklanmıştır. Bu tefsir İngilizce, Azerice, Arapça ve Urduca dillerine de çevrilmiştir.

"Tefsir-i Nemûne"nin Üslubu: Dilinin sade ve akıcı olması bu tefsirin dikkat çekici özelliklerinden ve avantajlarından biri olarak kabul edilebilir. Belki de geniş bir kitleyi çekmesinin nedenlerinden biri, yorumlayıcı içeriğin ifadesinde kullanılan basit ve kolay anlaşılır üsluba sahip olmasıdır. Âyetullah Mekârım, "sadeleştirmenin gereğini" vurgular. Böyle bir prosedür, onun tüm bilimsel eserlerinde görülebilir. "Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, içeriği basit bir dille sunmuşlardır. Bu sayede kelimelerin kendi anlamları vardır ve bilimsel terimler kelimeler üzerinden kolayca anlaşılır. Bu nedenle, içerikler gizli, kodlar ve ipuçları şeklinde söylenmez ve okuyucu, herhangi bir zihinsel endişe duymadan tefsiri okur ve çok geçmeden tartışma alanına girer ve konuları tartışırken sonuca kolayca ulaşır. Argümanlar basit ve okuyucu için somuttur ve meselelerin ağır geldiği durumlarda bile basit örneklerle

hemen daha net bir şekilde anlatılır; çünkü amaç, Kur'ân'ın mesajını okuyucunun almasıdır. Elbette bazı durumlarda bu ilkeye uyulmamış ve günlük konuşma dili kullanılmış ve bilimsel içeriğin saygınlığına uymayan sözler ile ifade edilmiştir.[186] Ayrıca bazı durumlarda yorumlanmayı hak etmeyen ve net bir şekilde açıklanmış gereksiz içerikler de bulunmaktadır.[187]

Tefsir-i Nemûne kaynakları: Bir tefsirin yazarlarının yazılarında kullandıkları kaynakları ve referansları bilmek, bilimsel desteklerini göstermenin yanı sıra, onların anlayış ve eğilimlerini mümkün olduğunca ortaya koyması açısından önemlidir ve başkalarının içeriğini kullanma güçlerini ve bu görüşlerin ne ölçüde kullanıldığını ve nasıl yararlanıldığını anlamanın yolunu gösterir. Bu şekilde, bu kaynakların "Tefsir-i Nemûne" içeriğini ne ölçüde etkilediğini, taklit veya analizin varlığını ve başkalarının görüşlerini eleştirme veya reddetme veya kabul etme gücünü anlıyoruz.

Bu konuda dikkat çekici olan, "Tefsir-i Nemûne"nin nicelik ve nitelik açısından yorumlanmasında yararlanılan kaynakların çeşitliliğidir. "Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, kitabın amaçlarına ve okuma kolaylığına yardımcı olmak, konuyu daha iyi anlamak ve mesajı okuyucuya iletmek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Bu tefsirde farklı alanlardaki birçok ilim ele alınmıştır ve Hadis, biyografi, sözlük bilimi, astronomi, psikoloji, sosyoloji, eğitim bilimleri, dinler vb. dahil olmak üzere tefsirler ve tefsir dışı kitaplardan alıntı yapılmıştır.

Kullanılan kitapların dili çoğunlukla Farsça ve Arapçadır. Ancak başka dillerde olan ve iyi tercüme edilmiş kaynaklardan da yararlanmaya çalışılmıştır. Doğrudan referans verilen kitapların sayısı yaklaşık iki yüz adettir. Yaklaşık yüz otuz adet esere de dolaylı olarak referans verilmiştir. Bu kitaplardan bazıları bu tefsirin yazımında yaygın olarak kullanılmıştır. Mesela, Tefsir-i Nemûne'nin her cildinin başında verilen ve kullanılan veya eleştirilen tefsirlerin isimleri verilmiştir. Bazıları çok az kullanılmıştır veya bu tefsir başka kitaplardan alıntılanmıştır. Bu tefsirde geçmiş âlimlerin tefsir kitapları yüksek bir konuma sahiptir. Görünüşe göre eserin ana kaynağı Tabersî'nin Mecmau'l-Beyan isimli tefsiridir. Çoğu

---

186 Mekârım Şirâzî, 11. C., S. 17.
187 Nemûne tefsiri, 6. C., S. 135.

durumda, bir Sûrenin tefsirinin başında, kenar boşluğunda Mecmau'l-Beyan tefsirinin adı geçmektedir. "Tefsir-i Nemûne"in yazarları, Mecmau'l-Beyan'ın yazarının sözlerini defalarca diğer sözlere tercih etmişlerdir. Hatta kelimelerin gerçek anlamını ifade etmek için Mecmau'l-Beyan kullanmışlardır.[188] Rivâyet tefsirlerinden "Nûru's-sekaleyn" ve "ed-Dürrü'l-Mansûr" tefsirlerini kullanmışlardır. Elbette el-Mizan tefsirinin etkisi göz ardı edilemez. Zira onlar, tartışmalarını pek çok defa tasdik ederken veya tamamlarken, "el-Mizan" sahibinin görüşünü getirmişlerdir.[189] Genel olarak, diğer tefsirlere yaklaşımları aynı değildir. Bilakis, bazen kendilerinin ve başkalarının görüşlerinin yanında diğer müfessirlerin görüşlerini de getirirler. Bazen de eleştirir, reddeder veya kabul ederler.[190]

Sözlükler arasında Râgıb İsfâhanî'nin "Müfredat" kitabını, "Tefsir-i Nemûne"in büyük bir sözlük desteği olarak kabul edilmiş ve açıklama ve delillerde çokça kullanılmıştır. Lisânu'l Arab, et-Tahkîk fi kelimati'l Kur'ân, Lugatnameh Dehhuda ve Akrab-ul Mevarid gibi diğer sözlükler ise daha az kullanılmıştır.

"Kur'ân ilimleri" tartışmalarında kullanılan kitaplardan biri de Âyetullah Hu'ei'nin "el-Beyan fi tefsiri'l-Kur'ân" kitabıdır. "Tefsir-i Nemûne"nin öne çıkan özelliklerinden biri de rivâyetlerin kullanılmasıdır. İmam Ali'nin "Nahcül Belâga" kitabı bu tefsirde aktif ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Şia'nin Kütübü Arba'a kitapları ve Sünnilerin Sıhah-ı sitte kitapları gibi diğer rivâyet kitaplarına da başvurulmuştur.

Dinler ve mezhepler tartışmasında, Ehl-i Kitabın ve gayrimüslim dinlerin kitapları da kullanılmış olup bu tür eserlere karşı bir önyargı olmadığı görülmektedir. Çünkü onların kriteri en iyi açıklayıcı yorumu bulmaktı. Bu nedenle, içeriğin anlaşılmasına yardımcı olan her kitap kullanılmıştır. Hatta Dale Carnegie'nin "Dost kazanma sanatı" kitabı gibi Batılı psikologların kitapları bile görülebilir. Ancak retorik, Sarf ve Nahiv gibi bilimler daha az yer bulmuştur.

"Tefsir-i Nemûne" deki nasih ve mensuh âyetler: Bu tefsirde, mensuh âyetlerin sayısını çoğaltmaya çalışan birçok kişinin görüşü reddedilirken, sadece diğer âyetler tarafından nesh

188 Nemûne tefsiri, 1. C., Ss. 3 – 4.
189 Nemûne tefsiri, 11. C., Ss. 34 – 35.
190 Nemûne tefsiri, 20. C., S. 318.

edilen ve hükmünü belirtilen âyetleri kabul edilir ve onların sayısının yaklaşık üç âyet olduğunu düşünülür. İslam'ın yayılmasıyla birlikte devam etmesine artık gerek olmayan "Ahzâb Sûresi'nin altıncı âyeti" ile "Muhacirle Ensar arasındaki Kardeşlik sisteminden" dolayı miras alma meselesinin iptal edilmesi bunun bir örneğidir. Elbette, âyetlerin rivâyetlerle neshedilmesini kabul etmediklerini de belirtmek gerekir. Çünkü onlar için Kur'ân, haberin doğruluğunu ve yanlışlığını ölçmek için güvenilir bir ölçüttür.[191] Onların bu tür rivâyetleri ele almadaki konumları, onu haber-i vâhid olarak kabul etmeleri ve ilmini masumlara bırakmalarıdır.[192]

Tefsir-i Nemûne'de Sûreler ve âyetler arasındaki tenasüb meselesi: Kur'ân'ın Sûreler ve âyetler arasındaki tenasüb "Tefsir-i Nemûne" yazarları açısından tevkifi ve bizzat Peygamber tarafından emredilmiştir. Çünkü Kur'ân'ın bizzat Peygamber zamanında toplandığını kabul ederler ve Kur'ân'ın Peygamberimiz (sav) zamanında şimdiki haliyle aynı şekilde ve kendi emriyle derlendiğini söylerler.[193] "Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, âyetlerin uygunluğunu değerlendirmişlerdir. Onlar bu meseleyi şu şekilde açıkça belirtiyorlar: "Her Sûrenin âyetlerinin sıralaması ancak Peygamber'in emriyledir ve Kur'ân'ın indirilme tarihine dayanmaz."[194] Bu nedenle, önceki ve sonraki âyetler arasında belirli bir bağlantı olmadığında, bazı müfessirler gibi aralarında bağlantı kurmakta ısrar etmememizi tavsiye ediyorlar.

Şiilerin görüşüne göre Kur'ân'da tahrif olmaması: "Tefsir-i Nemûne"de ele alınan argümanlardan biri de Şii mezhebini Kur'ân'da tahrif bulunduğu suçlamasından temize çıkmadır. Bu tefsirin yazarları, Şiîlere karşı böyle bir suçlamada bulunan "Fahr Razi" gibi kişilerden alıntı yaparak, onlara cevap vermektedir ve deliller sunarak Şiîlere göre Kur'ân'ın tahrif edilmediği inancını ispat etmeye çalışmışlardır.[195]

Kur'ân'ın cem'i kakkında rivâyetler: Bazılarının "tahrif rivâyetleri" olarak zikrettikleri ve ısrar ettikleri sebepler arasında, Peygamberin vefatından sonra İmam Ali'nin Kur'ân'ı cem'i hakkında rivâyetlerin bulunmasıdır. "Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, Özetle şu sonuca varırlar: "Ali'nin derlediği Kur'ân, bu Kur'ân'dan başka bir şey değildi ve fazlası, tefsirler,

191 Nemûne tefsiri, 11. C., S. 27.
192 Nemûne tefsiri, 17. C., S. 393.
193 Nemûne tefsiri, 1. C., Ss. 8 – 11.
194 Nemûne tefsiri, 27. C., S. 346.
195 Nemûne tefsiri, 11. C., S. 20.

teviller, sebebi nüzüller, nasih ve mensuh ve benzerleri idi. Diğer bir deyişle o, Kur'ân ve Kur'ân'ın aslının tefsiriydi."[196]

2.1.2. "Tefsir-i Nemûne"nin Tefsir Usûlü

"Tefsir Usûlü", müfessirin Kur'ân'ı yorumlaması ve anlaması üzerinde büyük etkisi olan ve konuların tasarlanmasında ve içeriğin kapsamının belirlenmesinde kilit rol oynayan inançlarıdır ve kesinlikle onun düşüncesinde etkili olacaklar. Dolayısıyla bu inançları tanımak ve müfessirlerin onlar hakkındaki düşüncelerinin türünü bilmek, tefsirin tanımında ve değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Kur'ân'ın kapsamlılığı: "Tefsir-i Nemûne"nin yazarlarına göre, Kur'ân evrensel bir mesaj olarak tüm insanlara hitap etmiştir ve tarih ve çağlar boyunca insan ihtiyaçlarını karşılamıştır ve karşılayacaktır.[197] Bu tefsirin yazarlarına göre Kur'ân'ın içeriği "ahkam", "akide" ve "tarih"i içerir.[198] Elbette, bu müfessirler, Kur'ân'ın "mebde, mead ve ikisi arasındakiler" üç kısma ayrıldığına dair başka müfessirlerin soylediklerini de kabul etmişlerdir.

"Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, Nahl Sûresi 80. âyet (تبیاناً لکل شی) ve En'âm Sûresi 38. âyet (ما فرطنا فی الکتاب من شی) hakkında şunları söylüyorlar: "Kitap" kelimesi Kur'ân'ı kastetmiş olabilir ve her şeyin anlamı yani insan eğitimi, hidâyeti ve gelişimi ile ilgili her şey Kitapta vardır. Bir diğer ihtimal de kitabın anlamının "evren" olmasıdır. Çünkü evren, içinde her şeyin yazılı olduğu büyük bir kitap gibidir. Sonunda, yaratılış aleminde bir eksiklik olmadığı gibi, Kur'ân'da da "eğitim" konularının hiçbirinin atlanmadığı sonucuna varmaktadırlar.[199]

Din ve dindarlığın genel hatları: "Tefsir-i Nemûne"de genel olarak dinin tüm boyutlarıyla fıtri bir şey olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla "yaratılış" ile "yasa" arasında bir koordinasyon olmalıdır ve aslında, şeriatın içerdiği şeylerin kökleri fıtratta olmalıdır ve insanın yaratılışında ve kurumunda ne varsa şeriat, kanunlarının tamamlayıcısı olacaktır. Yukarıdakilere göre, "Tefsir-i Nemûne"deki yorumun ritmi ve içeriği, insan ihtiyaç ve arzularıyla uyumludur ve bu onların Kur'ân âyetlerinden ilham aldıkları bir konudur; çünkü

---

196 Nemûne tefsiri, 11. C., S. 20 ve 1. C., S. 10.
197 Nemûne tefsiri, C.8., S. 317.
198 Nemûne tefsiri, C.5, S. 180.
199 Nemûne tefsiri, 5. C., S. 222.

onlara göre şeriatın esasları ile insan fıtratı arasında hiçbir zaman çelişki yoktur.[200]

Hidâyet ve sapıklığı seçmede insan özgürlüğü: "Tefsir-i Nemûne"nin yazarlarının görüşlerinden biri, yaşam biçimini seçmede insan özgürlüğü ve otoritesi meselesinin kabul edilmesidir. Onlar hidâyette cebiri kabul etmezler; çünkü hürriyet ve otorite olmadan beşerî ve manevî gelişme yolunda tek bir adım bile atılamayacağı söylenmektedir ve Allah ancak hak yolunu gösterir ve ona çağırır. Bunu yapmak için, sapmalardan kaçınmaya karşı uyarıda bulunmaya ve yol boyunca doğru yolu göstermeye peygamberler gönderdi.[201]

Kur'ân'ı anlama düzeyleri ve sınırları: Bu tefsirin yazarlarına göre, Kur'ân'ın, anlaşılması hiyerarşik olan bâtın anlamları vardır. Bazıları sadece düşünürlerin aklına gelir, bazıları ise genel bir yönü vardır ve halk tarafından kullanılır. Kur'ânî hitaplarda böyle mertebeler vardır. Kur'ân'ın hitabları bazen Peygamber'e özeldir, bazen de özel bir hitap sonra tüm Müslümanlara hitap eden genel bir hitap vardır. Dolayısıyla, Peygamber'e hitap etmek, ona özel bir hüküm vermek için bir sebep değildir; çünkü Peygamberimiz (sav)'e hitaben verilen diğer hükümler ona özel değildir ve anlamı oldukça geneldir.[202] Aynı zamanda tefsir yazarları, Kur'ân âyetlerinin ve kelimelerinin geniş anlamlara sahip olduğuna dikkat çekerler ve bunları anlamak "bilimde rasihun" olanların sorumluluğundadır. Onlar, ilimde sabreden ve bilgi sahibi kimselerdir ve onların bariz örnekleri Peygamber (sav) ve İmamlardır.[203]

Kur'ân kelimelerinin vahyi olması: Vahiy olgusu, seviyeleri ve türleri hakkında nispeten kapsamlı bir tartışma "Tefsir-i Nemûne"de verilmektedir ve farklı âyetler vesilesiyle bazı ciltlerinde vahyin çeşitli yönleri incelenmiştir. Ancak bu konuda önemli olan, tefsir yazarlarının Kur'ân âyetlerinin ve sözlerinin vahiy olduğuna inanmalarıdır. Bu anlamda vahiy, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği özel mesajlardır. Onlara göre Kur'ân, Allah tarafından Peygamberimize (sav) indirilen kelimelerin aynısıdır ve kendisine nazil olan kelimelerde herhangi bir değişiklik yapmamış, hatta Allah'ın kendisine hitap ettiği "قل" kelimesini bile zikretmiştir.[204] Bu nedenle, "Tefsir-i Nemûne"de Cebrail Peygamberin hocası

200 Nemûne tefsiri, 16. C., S. 418.
201 Nemûne tefsiri, 9. C., S. 280.
202 Nemûne tefsiri, 1. C., S. 494, ve 12. C., S. 87, ve 27. C., S. 370.
203 Nemûne tefsiri, 2. C., S. 326.
204 Nemûne tefsiri, C.6, S. 59.

değil, vahyin aracısıdır. Hocasının ise sadece Allah olduğu özellikle vurgulanmaktadır.[205]

2.1.3. "Tefsir-i Nemûne"nin Yorumlama Yöntemi

Kur'ân müfessiri, ilahi kelamı anlamak ve âyetlerin anlamını ortaya çıkarmak ve Kur'ân'ın öğretilerinden yararlanmak için, "tefsir yöntemi" olarak kabul edilen bir yöntemi seçer. "Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, âyetleri farklı yöntemlerle tefsir etmişlerdir.

2.1.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri

Bu yöntem "Tefsir-i Nemûne"de yüksek bir konuma sahiptir ve yazarlar bu yöntemi içeriği yorumlamak ve açıklamak için farklı şekillerde kullanmışlardır. İşte bu yöntemin bazı kullanımları:

Kelimelerin örneklerini belirlemek: "بقيّة" kimdir sorusuna "بقيّة" kelimesinin kullanıldığı diğer âyetlerin (Bakara Sûresi 248. âyet ve Hûd Sûresi 86. âyet.) yardımıyla cevap verir ve böyle bir sonuca varır: "Bunlar, dünyadaki zulmü ortadan kaldırmak ve adalet bayrağını yükseltmek için Allah'ın kendilerini koruduğu iyi insanlardır. Bunun örneklerinden biri de Vadedilen Mehdi'dir.[206]

Kelimelerin anlamını diğer âyetlerin yardımıyla anlamak: Bazı tartışmalarda, bazı âyetlerin anlamlarına uygun bir cevap bulmak için diğer âyetleri kullanmışlardır. Örneğin, Fâtiha Sûresi'ndeki "عالمين = Âlemler" kelimesinin anlamı hakkında, (bazılarının "insan" anlamını aldığına dair diğer müfessirlerin görüşünü ifade ederken) diğer âyetlerin yardımı ve bu kelimenin âyetlerdeki kullanımlarıyla şöyle bir sonuca varılır: Bazı yerlerde kelimenin, dünyadaki bütün insanları ve canlıları içine alacak şekilde geniş bir anlamı vardır.[207]

Kelimelerin Kur'ânî anlamlarını tespit etmek: "Tefsir-i Nemûne"de dikkatle üzerinde durulan hususlardan biri, bazı kelimelerin Kur'ân'da özel bir anlamı olduğu ve başka bir yerde bu anlamı taşımayabileceğine vurgu yapılmasıdır. Tefsir-i Nemûne'nin yazarları bazı durumlarda kelimelerin Kur'ân'daki anlamlarını başka âyetlerin yardımıyla açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin, Mutaffifin Sûresi, 21. âyet"inde zikredilen "مقربون yani yakın kılınanlar"ı, bazı müfessirler kirâmen kâtibin melekleri olarak nitelendirmeden bahsederken,

---

205 Nemûne tefsiri, C.22, S. 488.
206 Nemûne tefsiri, 9. C., Ss. 276 – 277, ve 19. C., Ss. 143- 146.
207 Nemûne tefsiri, C. 1, S. 21.

Tefsir-i Nemûne'nin yazarları diğer âyetlerin yardımıyla onları çok yüksek makama sahip olan özel ve seçilmiş mümin bir grup olarak tanıtmaktadır.[208]

2.1.3.2. Kur'ân-ı Kerim'in Sünnet ile Tefsiri

Kur'ân-ı Kerim'in rivâyetlerle tefsiri, İslam'ın başlangıcından günümüze kadar Kur'ân'ın tefsirinde ve âyetlerin açıklanmasında temel yöntemlerden biri olmuş ve müfessirler tarafından her zaman müracaat edilen bir yöntem olmuştur. "Tefsir-i Nemûne"de tefsir rivâyetleri titizlikle ele alınmıştır ve birçok kez yorumlayıcı materyallerin teyidi veya detaylandırılması olarak kullanılmıştır.

Peygamber ve İmamların rivâyetlerinin hüccet sayılması: "Tefsir-i Nemûne"de Allah'a ve Peygambere itaati birbirine bağlı olarak değerlendirir ve pek çok sayfada, Peygamber'in konumunu överken ve ona itaat edilmesini emrederken, Peygamber'in güvenilir rivâyetlerini delil sayar.[209] Başka bir yerde İmamların sözlerini Peygamber'in hadisleri olarak sayar ve şöyle yazar: "İmamlar kendi kendilerine bir şey söylemediler ve onlardan nakledilen tüm sahih hadisler, Peygamberimizin hadislerine racidir."[210] Dolayısıyla, bu tefsirde Peygamber ve On İki İmam'ın rivâyetleri aktif bir varlık göstermektedir ve birçok defa meseleyi tasdik veya izah ederken Nehcü'l-Belâğa ve Usul-i Kafi'den alıntılar yapmaktadır.

Sahabenin kavillerinin hüccet sayılmaması: Tefsir-i Nemûne'nin yazarları, sahabenin kavillerini dikkatle nakletmektedir. Ancak, İbn Abbas'ın kavilleri veya Sıhâh-ı Sitte'ye yapılan bazı atıflar gibi ender durumlar dışında, Sahabenin kavilleri çoğunlukla eleştirilir ve reddedilir.

"Tefsir-i Nemûne"de rivâyetlerin işlevi: "Tefsir-i Nemûne" nin göze çarpan özelliklerinden biri, çeşitli vesilelerle ve pek çok yerlerde kullanılmış olan tefsir muhtevasının ifadesinde imamların rivâyetlerinin yaygın olarak kullanılması ve aktif olarak bulunmasıdır. Bu bölümde rivâyetlerin bazı kullanımlarından bahsedilmektedir:

Âyetin tefsirinin hadislerle teyidi: Birçok durumda âyetin tefsirini getirdikten sonra rivâyetler yardımıyla tefsiri tasdik etmiştir. Örneğin, Kur'ân'ın birden ve tedrici olarak

---

208 Nemûne tefsiri, 26. C., S. 273.
209 Nemûne tefsiri, C. 7, S. 516, ve C. 6, S. 395.
210 Nemûne tefsiri, 91. C., S. 519.

indirilmesinin tartışılmasında ve Kur'ân'ın Kadir Gecesi'nde nazil olduğunun belirlenmesinde -müfessir ve düşünürlerin farklı görüşlerini getirerek- sonunda İmam Bakır, İmam Sadık ve İmam Kazım'dan bir rivâyet nakleder ve şöyle yazar: "ليلة القدر"ın anlamı, Kadir gecesidir ve Allah, o gece Kur'ân'ın tamamını Beytülma'mûr'a bütün hâlinde inderdikten sonra, yavaş yavaş Beytülma'mûr'dan Rasûlullah'a yirmi yıl boyunca tedrici olarak vahyetmiştir." Tartışmanın devamında, Beytülma'mûr'u açıklarken, İmam Ali'den bir rivâyeti aktarır ve onu dördüncü semada bir ev olarak açıklar.[211]

Kur'ân ve âyetlerin faziletlerini ifade etmek: Tefsir-i Nemûne'de genellikle tüm Sûrelerin başında rivâyetler yardımıyla Sûrenin fazileti ele alınmıştır.[212] Ayrıca, zaman zaman âyetlerin faziletleri üzerinde de durulmuş ve buna dair hadislere yer verilmiştir.[213]

Açık bir örneğin anlatımı: "Tefsir-i Nemûne"de Kur'ân'da umumi mana taşıyan ifadeler hususi anlamda değerlendirilir ve hususi anlamı belirlemede rivâyetler kullanılır. Örneğin, Hâkka Sûresi'nin 19. âyetindeki (فامّا من اوتی کتابه بیمینه ...) ifadesiyle kastedilenlerin, kitabı sağdan verilen herkes değil, Hz. Ali ve onun taraftarları olduğu belirtilir.[214]

2.1.3.3. Kur'ân'ın Akılla Tefsiri

"Tefsir-i Nemûne"nin özelliklerinden biri de rasyonalizme yapılan vurgudur. Tefsirin müellifleri, âyetleri, içindeki aklî delillere göre defalarca tefsir etmişlerdir. Örneğin A'râf Sûresi'nin 54. âyetindeki (ثم استوی علی العرش), "Arş = عرش" tartışmasında, onun anlamı ve Kur'ân'ın diğer âyetlerindeki uygulamaları göz önünde bulundurularak ve Allah'ın maddi özelliklerden arındırılması meselesini kabul ederek şöyle bir sonuca varmıştır: "Allah'ın Arşı", aslında Allah'ın egemenliğini, O'nun gücününün tüm evreni kuşatmış olmasını ifade eder.[215]

2.1.3.4. Kur'ân'ın Dil ve Edebiyat Kurallarıyla Tefsiri

"Tefsir-i Nemûne"nin yazarları, âyetlerin anlamlarına dil ve edebiyat kurallarını da uygular:

---

211 Nemûne tefsiri, 21. C., S. 151.
212 Nemûne tefsiri, 7. C., S. 54.
213 Nemûne tefsiri, 22. C., S. 157.
214 Nemûne tefsiri, 24. C., S. 459.
215 Nemûne tefsiri, 6. C., S. 205.

Tefsir-i Nemûne"de, Kur'ân'ın kelimelerini anlama yöntemi: Bir âyetin manasını anlamak, kelimelerin manalarını ve hangi amaçla kurulduğunu anlamadan mümkün değildir. Müfessirler kelimelerin anlamlarına dikkat etmiş ve farklı yöntemler benimsemişlerdir. "Tefsir-i Nemûne"de de âyetleri anlamak için farklı yöntemler kullanmıştır:

Kelimelerin köküne dikkat etmek: Kelimenin anlamını anlamada yapılması gereken şeylerden biri de söz konusu kelimenin kökünü bulmaktır; çünkü kelimenin asli harflerindeki farklılıklar, yorumda farklılıklara neden olabilir. Bu nedenle, "Tefsir-i Nemûne"de bazı durumlarda böyle bir şey denenmiştir. Örneğin, "اسم = isim" kelimesinin kökü hakkında şöyle derler: Bazıları 'اسم'i 'سمه'den, işaretlemek anlamına gelen 'وسم' kelimesinden almıştır; çünkü 'اسم' aslında bir anlamın göstergesidir; ancak araştırmacılar bu görüşü reddettiler, zira 'اسم' çoğul ve tasgır yapıldığı zaman, kelimenin kökü görünür. 'اسم'in çoğul ve küçültmesi "سمی" ve " سمیّه " dir. Bundan, 'اسم'in aslında bir 'مثال واوی' örneği değil, bir 'ناقص واوی' olduğu anlaşılır.[216]

Şiirleri kullanmak: "Tefsir-i Nemûne"de bazen kullanılan yöntemlerden biri de kelimelerin anlamlarını anlamak için Arapça şiirlerin kullanılmasıdır. Elbette çoğu durumda şiirler yorumlayıcı içeriği daha da açıklamak ve genişletmek için kullanılmıştır ve bu şekilde Farsça şiirler de bu amaçla görülebilir.[217]

Kur'ân'ın tefsirinde fesahat ve belâgatinden faydalanmak: "Tefsir-i Nemûne" yazarlarının Kur'ân kelime ve âyetlerinin içeriğini ve detaylandırmasını ifade etmede iyi kullandıkları yöntemlerden biri de Kur'ân âyetlerinin retoriğinin kullanılmasıdır. Arap edebiyatı ve Sarf ve Nahiv, fesahat ve belâgat teknikleri yardımıyla Kur'ân'ın kelime ve âyetlerini açıklamışlardır. Örneğin, Sâffât Sûresi'nin 5. âyetinde (رب السموات والأرض وما بينهما و رب المشارق) neden "مغارب"dan bahsedilmiyor sorusuna cevaben, Tefsir-i Nemûne şunları belirtir: Yanıt, bazen kelimenin bir bölümünün diğer bölüme paralel olarak atlanmasıdır ve bazen ikisini bir araya getiriyorlar ve burada "مشارق" zikri "مغارب" ile simetriktir ve anlatımdaki bu çeşitlilik fesâhat ve belâgat tekniklerinden biridir[218]

2.1.4. "Tefsir-i Nemûne"de Tefsir Eğilimleri

---

216 Nemûne tefsiri, 1. C., S. 20.
217 Nemûne tefsiri, 27. C., S. 126, ve 6. C., S. 26.
218 Nemûne tefsiri, 19. C., S. 14.

2.1.4.1. Rehberlik ve Eğitim Eğilimi

Söz konusu tefsirin göze çarpan özelliklerinden biri, Kur'ân âyetlerinin "yol gösterici ve eğitici" yönüne yönelmesidir. Bu tefsirin müelliflerine göre Kur'ân, insanlara öğütler vererek, günah ve çirkin sıfatların kalplerindeki lekeyi söküp atmakta, kalplere "hidâyet" nurunu saçmakta, ilahi nimetleri fert ve toplum üzerinde ortaya koymaktadır.[219]Bu nedenle Lokmân Sûresinin ilk âyetlerinin tefsirinde Kur'ân'ın indirilme amacı "hidâyet" olduğunu söylüyor. Buna göre "Tefsir-i Nemûne" yazarları, tarihi deliller ile sözlü ve rivâyet edilmiş deliller ile Şia'ya göre sahih hadisleri kullanarak, Kur'ân'ın "yol gösterici ve eğitici" yönlerini ele almışlardır. Sadece kelimeleri anlamlandırmaya ve zor kelimeleri açıklamaya çalışmamışlar. Aynı zamanda, bu malzemeleri getirirken âyetlerden hangi sonuçların çıkarılması gerektiğini ve Kur'ân'ın mesajının ne olduğunu göstermek istemişler. Hatta inanç, tarihi hikâyeler ve pratik hükümler konularında Kur'ân'ın mesajını ve ilahi vahyi aramaktadırlar.

Bu nedenle içerikle okuyucu arasında uyum yaratmak için psikoloji, felsefe, etik, hikâyeler ve hatta deneysel bilimler dâhil olmak üzere çeşitli bilimleri kullanırlar; çünkü onlara göre Kur'ân, "insanlar için bir rehberdir". (En'âm Sûresi, 91. âyet). Dolayısıyla, ilmî ve edebî meselelerin ötesinde, "Tefsir-i Nemûne"de birinci ilke, "insanları dünya ve âhiret saadetine hidâyet etmek" üzerine oturtulmuştur ve böyle bir ilkenin kabulü, bazı hususların açıklanmasında bu yönün esas alınmasına yol açmıştır. Meselâ, kıssaların maksadını bildirirken ve peygamberlerin kıssalarını, geçmiş kavim ve milletlerin tarihini zikrederken şöyle demişlerdir: "Kur'ân kıssalarının maksadı, insanın büyümesi ve gelişmesidir. Amaç, ruhlarda nur ve aydınlanma ve asi arzuların kontrolü ve nihâyet hedef, baskı ve sapıklıkla mücadele etmektir".[220] İnanç esasları ve peygamberler tarihi gibi Kur'ân'ın bazı içeriklerinin tekrar edilme amacını da şöyle açıklarlar: "Bu tekrar ve benzerleri, Kur'ân'ın bir tarih kitabı değil, bir 'eğitim ve insanlaştırma' kitabı olmasındandır ve eğitimle ilgili konularda, koşullar bazen bir olayın birçok kez hatırlanmasını ve farklı açılardan bakılmasını gerektirir".[221]

2.1.4.2. "Tefsir-i Nemûne"de Çağdaş Meseleleri Vurgulamak Eğilimi

Tefsir yazarlarının temel amaçlarından biri de kendi zamanlarının insanlarının çağdaş

---

219 Nemûne tefsiri, 11. C., S. 319.
220 Nemûne tefsiri, 15. C., S. 342.
221 Nemûne tefsiri, 15. C., S. 502.

meselelerini ve ihtiyaçlarını vurgulamaktır. Onların bu eserdeki özel amacı, İslam'ın genel ilkelerinden bu dönemin özel ihtiyaç ve taleplerini çıkarmak ve İslam'ın bilimsel ve kültürel mirasını günün diline çevirmek olmuştur. Bu nedenle, onların çabası, yazdıkları tefsirlerin mümkün olduğu kadar herkese Kur'ân'ı tanımasını sağlamaktır ve herkesin, Kur'ân'ın öğretilerinden ilham alarak Müslümanları mevcut sefil durumdan kurtarmak için bir adım atabilmesidir.[222]

2.1.4.3. Sosyal Eğilimi

Çağdaş meseleleri vurgulamak kaçınılmaz olarak müfessirin toplumsal yönelimine yol açacağını belirtmek gerekir. Dolayısıyla müfessir, insana toplumsal meseleler açısından bakar ve bireysel mutluluğu toplumun alışkanlığından ayırmaz. Buna göre "Tefsir-i Nemûne"de insanın toplumsal yaşamının ve çeşitli boyutlarının tartışılması geniş bir yere sahiptir.[223] Bu tartışmalarda bireysel ve toplumsal etik konuların tartışılmasının yanı sıra İslam toplumlarını harekete geçirmek ve daha fazla farkındalık kazandırmak için çaba sarf edilmiştir ve içinde bulunduğumuz çağda İslam'a karşı hissettikleri taahhütler ve sorumluluklar nedeniyle etkin bir adım atmaktadırlar. Bu nedenle, "Tefsir-i Nemûne"de, eski yorumlarda gündeme getirilmeyen insan hakları, hükümet ve siyasi ve sosyal sistemler ve güncel konular vb. gibi konuları ele alınmaktadır.

2.2. Âyetullah Seyyid Ebû'l Fazl Mir Muhammedi Zarandi

Âyetullah Seyyid Ebû'l Fazl Mir Muhammedi Zarandi Hicri Şemsi 1302 yılında (Miladi 1923) Zâvieh Zarand Saveh köyünde doğdu. İlköğrenimini memleketinde tamamladı. Daha sonra dini ilimlere olan ilgisi nedeniyle Şemsi 1320'de Kum'a gitti. Sarf, nahiv, meani, beyan ve mantık gibi giriş niteliğindeki dersleri öğrendikten sonra Şerhi Lum'a ve Resail ve Mekasibi öğrendi ve dört yıl boyunca bu dersleri almayı başardı. Ayrıca Âyetullah Şehabeddin Mar'aşi Nejefi, Seyyid Hasan Gazi ve Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtâbî'nin Seviye dönemi derslerine (دروس سطح denilen) katıldı.[224] Ardından uzmanlık dersini (درس خارج denilen) okumaya başladı.[225] Önce Âyetullah Burucerdi'nin huzurunda bir yıl uzmanlık

---

222 Nemûne tefsiri, 1. C., Giriş.
223 Nemûne tefsiri, Tematik içerikler, S. 316.
224 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 1.
225 İslam İnkılabı Dokümantasyon Merkezi, H.Ş. 1389, C. 1, S. 446.

dersini okuduve sonra Âyetullah Hüccet'ten ders aldı. Daha sonra uzmanlık dersinin öğretmeni olarak Âyetullah Muhakık Damad'ı seçti ve 15 yıl boyunca sürekli olarak onun uzmanlık derslerine katıldı ve ondan kamil bir usul-i fıkıh dersi ve birkaç fıkıh kitabı öğrendi.[226] Şemsi 1342'de Âyetullah Humeyni'den de ders aldı. Sonra Kum şerinin dini okulunda dini bilimleri öğretti. İran'ın çeşitli kurumlarında görev yaptı. İlk olarak, Kum şehrinin İslam Devrim Mahkemesi'nin dini yargıcı olarak seçildi. Şemsi 1380'de İmam Humeyni'nin af kararnamesinin yayınlanmasının ardından, bazı illerde bu kararnameyi denetlemekle sorumlu oldu. Daha sonra Kum şehrinin Temyiz Mahkemesi başkanlığına atandı.

Bundan sonra şeriat hakimlerini seçip şehirlere göndermekle sorumluydu. Diyat ve kısas kanunlarının hazırlanmasında istişare edilen ve diyat ve kısas kanunların hazırlanmasında büyük rol oynayan hukukçulardan biriydi. Şemsi 1360 yılında Yargıtay 2. Şube başkanlığına atandı. Şemsi 1368 yılında Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına atandı. Aynı zamanda yukarıdaki fakültede Kur'ân ilimleri ve İslam fıkhı dersleri verdi. Uzmanlar Meclisinin üçüncü seçiminde, Markazi ili halkının oyu ile Uzmanlar Meclisi temsilcisi olarak seçildi.[227] Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi, idari sorumluluklarının yanı sıra dini kitapların öğretmesini, yazmasını ve düzeltmesini de ihmal etmemiştir ve geriye bilimsel eserler bırakmışlardır.Eserlerinden bazıları şunlardır: Buhusun fi tarihil-Kur'ân, Buhusun fi tarih el-Kur'ân ve ulumihi, Salas dirasat fil-fıkıh vel-müştabah, Hal yacuzu el-tazir bilhabs aw bilmal?, Kur'ân'ın otuzuncu bölümünün tefsiri, İslam'da Hapis ve Tutsak, ve Tefsir-i Belâg.

2.2.1. Tefsir-i Belâg'ın Tanıtımı

"Tefsir-i Belâg", Kur'ân-ı Kerim'in başından sonuna kadar tüm ilahi âyetleri Kur'ân-ı Kerim Sûrelerinin sırasına göre inceleyip yorumlayan kısa ve akıcı bir tefsirdir. Bu tefsir Farsça dört cilt halinde yazılmıştır. Bu tefsirin yazarı, karmaşık bilimsel terimlerden, müfessirlerin arasındaki anlaşmazlığı açıklamadan ve dağınık alıntılardan kaçınmıştır. Kur'ân'ın akla en yakın kavramlarına dayanılarak, tarihi deliller, esbab-ı nüzûl ve Şia'ya göre

---

226 İslam İnkılabı Dokümantasyon Merkezi, 1. C., S. 446.
227 İslam İnkılabı Dokümantasyon Merkezi, H.Ş. 1389, C. 1, S. 446.

sahih hadisleri kullanılarak Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmıştır. Giriş bölümünde, bu kitabın ana hedef kitlesini, ayrıntılı şerh kitaplarına başvurma fırsatı, sabrı ve yeteneği olmayan öğrenciler olarak tanıtmıştır.[228]

2.2.2. Tefsirin Yapısı

Tefsir-i Belâg'da muhtevanın düzenlenmesi ve derlenmesi yöntemi şu şekildedir:

1. Başlangıçta Sûre Mekki veya Medenî olup, nüzul sırası ve her Sûrenin âyet sayısı belirtilir.

2. Sonra bir veya iki âyet veya birbiriyle ilgili âyetler grubunu getirirler.

3. Daha sonra "Tefsir Özeti" başlığı altında âyetler hakkında kısa bir açıklama yaparve okuyucuya bu âyetlerin tefsirinin bir özetini verir.

4. Daha sonra "kelimelerin anlamları" başlığı altında âyetlerin kelimelerinin gramer ve anlamlarını inceler.

5. Bazı durumlarda "kelimelerin anlamları" başlığı görülmez, örneğin, Nur Sûresi'nin 3. âyeti, Nebe Suresi 12, 17, 19, 20, 28. âyetler, Nâziât Sûresi 27. âyet.

6- Ardından "hatırlatma" başlığı altında bazı hususlar belirtilir. Müfessir tarafından bu bölümde ifade edilen ana içerikler şunlardır:

A. Âyetlerin tefsiri ile ilgili rivâyetler ileri sürülmüştür.

B. Bazen otantik kitaplardan tarihi ler anlatılmıştır.

C. Veya fıkhî hükümlerden bir hüküm ifade edilmiştir.

D. Bazen "Hatırlatma" bölümünde âyetin daha iyi anlaşılması için tefsir konuları tamamlanır ve daha fazla tefsir noktası belirtilir.

E- Bazen "Hatırlatma" atlanır ve bunun yerine bir hadis, birkaç hadis veya âyetin nazil olmasının sebebinden bahsedilir. Dördüncü ciltte "Hatırlatma" başlığı çok nadirdir.

7- Anlatım sırası şöyledir: Önce yorum özeti verilmiştir. Sonra sözlerin anlamları ve hatırlatmalar getirilmiştir. Ancak bazı âyet ve Sûrelerde bu düzenden sapmaktadır. Örneğin

---

228 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 6.

20. bölümün tefsirinde önce âyetlerin tercümesi, sonra kelimelerin anlamları ve daha sonra tefsirin özeti verilir ve tefsir edilen âyetlerin %90'ında "Hatırlatma" başlığı geçmez. Muhammed (sav) Sûresi ve Fetih Sûresi'nin tefsirinde de ana düzen görülmez.

8- Müfessir bazı durumlarda soru cevap yöntemini kullanmıştır. Örneğin, Leyl Sûresi'nin 12-21. âyetlerinin hakkında şöyle yazıyor: Leyl Sûresi'nin 16. âyetine " ألذی کذب و تولی" göre cehennem ateşine girişin neden kafirlerle, dini ve peygamberliği inkâr edenlerle sınırlı olduğu konusunda bir problem vardır, halbuki Müslüman isyancılar ve günahkârlar da cehenneme girecek ve ateşle cezalandırılacaktır. Cevap şudur: "لایصلیها"nın anlamı cehenneme girmek değildir. Bilakis, "صلو" kökünden gelen "یصلی"nin anlamı girmek ve yerleşmek, yani neredeyse hulud demektir.[229] Bu manada girmenin kâfirler için olduğu açıktır.

9. Bu tefsirde Muhammed (sav) Sûresi, Fetih Sûresi ve 20. cüz tercüme edilmiş olup, sûre ve âyetlerin geri kalanı tercüme edilmemiştir. Âyetlerin tercümesi akıcı, sade, anlaşılır ve uzun tefsir ilavelerinden uzaktır.

2.2.3. Tefsir-i Belâg'ın Tefsir Usûlü

Bu tefsirin en önemli Tefsir Usûlü şunlardır:

Kur'ân âyetlerinin ilâhlığı ve vahyi olması: Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi, Bakara Sûresi'nin 23. âyetinde (و ان کنتم فی ریب مما نزلناعلی عَبّدنا فأتوا بسورة من مثله) şöyle yazıyor: Tefsirin Özeti: …. Allah'ın indirdiği Kur'ân'daTereddüt etmeyin ve eğer onun Allah katından olduğundan şüphe ediyorsanız, onun gibi sadece bir sûre getirin ve şahitlerinizi veya iman kardeşlerinizi şehadet veya yardıma çağırın, eğer gerçekten haklıysanız. Eğer bir sûre gibi getiremezseniz ve getiremeyecekseniz, yakıtı cehennem ehli olan ateşten ve kâfirler için hazırlanmış yakıcı taşlardan sakının. Yani, Allah'ın Kitabından şüphe etmeyin ve onun Allah katından olduğuna inanın.[230]Ayrıca Tâhâ Sûresi'nin 114. âyetinin altında de yazıyor: Tefsir Özeti: …. Sonra Peygamberine seslenir. Biz Kur'ân'ı senin kalbine yerleştireceğiz. Unutursun diye merak etme ve okumakta acele etme, vahyin bitmesine izin ver ve başka âyetler göndererek Rabbim benim ilmimi artır de.[231] Ayrıca birinci ciltte - tefsir başlamadan önce - üçüncü bölümde

229 M ir Muhammedi Zarandi, 4. C., S. 55
230 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 167.
231 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 522.

(Kur'ân-ı Kerim'in sözleri de Allah'tandır konusunda) şöyle yazar: Kur'ân'ın yüce manalarının Allah'tan geldiği gibi, sözlerinin de Allah'tan geldiğini ispatlayan bir delil sunuyoruz. Anlamları gibi özel bir fesahat ve belâgat sahibi olan Kur'ân-ı Kerim'in sözleri de Yüce Allah'tandır ve bu kelimeleri Kur'ânî anlamlar için seçmiş ve düzenlemiştir. Bu misallar müfessirin Kur'ân'ın kelimelernin ilâhilığına inandığını işaret eder. Müfessir ayrıca başka kanıtlardan da bahseder, örneğin:

A. Bir takım âyetler, Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Allah tarafından indirildiğini göstermektedir ve açıktır ki, Kur'ân sadece anlamların değil, özel anlam ve kelimelerin adıdır ve bu nedenle biri Kur'ân'ın Farsça çevirisini okuduğunda, Kur'ân'ı okuduğunu söylemez... .

B. Kur'ân'ın bazı âyetleri, Kur'ân'ın Allah katından olduğu gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır ve aslında kitap ona aittır, ondan başkaya değil ve bir kitabı birine isnad ettiğinde, mânâlarının yanında sözlerinin de ondan olduğu açıktır.[232]

C. Bir grup Kur'ân âyeti, Kur'ân-ı Kerim'in, Peygamber'in (sav) eline ulaşmadan önce, okunan anlamın doğru olması için sözlerini telaffuz etme yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü Kıraat geleneksel anlamda ve bazı sözlüklere göre sözlük anlamı şudur: Huruf ve kelimelri telaffuz etmek. Tilavet kelimesi de şu anlamdadır.[233] Bu örnekler, müfessirin Kur'ân'ın kelimelernin ilâhilığına ve vahiy olduguna inandığını göstermektedir.

Kur'ân'ın tahrif edilmediği: Tefsir-i Belâg'ı incelediğimizde, müfessirin Kur'ân-ı Kerim'in dokunulmazlığına inandığını görüyoruz. Örneğin Hicr Sûresi'nin 9. âyetinde (إنا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) şöyle yazar: Şu anda milyonlarca Müslüman'ın elinde bulunan ve her yıl Sünni ve Şii ülkelerinde milyonlarca nüsha olarak yayınlanan Kur'ân, tahriften emindir ve tahrife inananlar bile onun hüccet olduguna inanırlar ve Cenab-ı Hak vaad ettiği gibi onu Korumuştur.[234]

Bir Kıraat'a güvenme: Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde bu müfessirin tefsirde meşhur ve yaygın Kıraatı dikkate aldığı görülmektedir ve âyetleri de ona göre tefsir etmiştir ve bazen diğer Kıraatlara atıfta bulunmuştur. Örneğin Bakara Sûresi'nin 97-100. âyetlerinde (من كأن عَدوا

232 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 22)..
233 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 24.
234 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 325.

للكافرين عدو الله فان ميكال و جبريل و رسله و ملائكته لله..) şöyle yazıyor: "جبريل" ve "ميكال" iki melekin adıdır ve Kur'ân'da bu şekilde yazılmıştır, ama bazı kariler onları "جبريل" ve "ميكال" okudular ve detaylı tefsirlerde bahsedilen başka kıraatlar da vardır.[235] Ayrıca on ikinci bölümün birinci cildinde (tefsire başlamadan önce) yedi kiraat hakkında farklı görüşler ifade etme ile ilgili konuları ele almış ve bu konudaki görüşünü dile getirmiş ve şunları yazmıştır: Söylenenler izin ilkesiyle ilgiliydi ama tercih kıraatlardan biridir. Herkesin erişebildiği Kur'ân-ı Kerim'in mevcut kıraati, diğer kıraatlere tercih edilir. Çünkü bu kıraat, Asım'ın Ebû Abdurrahman Sülemi'den aldığı kıraatine tekabül etmektedir. Hafs el-Esadi'den, Asım'ın ona şöyle dediği rivâyet edilir: "Sana verdiğim kıraati Ebû Abdurrahman Sülemi'den öğrendim, o da Hz. Ali'den öğrendi."[236]

Kur'ân'ın zâhirlerinin hüccet olması: Müfessirin bazı âyetlerin altındaki Tefsir-i Belâg'da yaptığı açıklamalar, onun Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olduğuna inandığını göstermektedir. Mesela Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinin (هُو الذى نزل عليک الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ...) altında şöyle yazıyor: Sana kitabı indiren O'dur. Bazı âyetleri muhkem ve anlaşılır ve insanların kullanması için bir referanstır, bazı âyetleri sıradan insanlar tarafından kullanılmaz ve görünüşüne güvenilmez ve sapıklar fitne çıkarmak maksadıyla onları takip eder.[237] Müfessirin sözlerinden, muhkem âyetleri anlaşılır ve herkesin istifadesi için bir referans olarak gördükleri ve zâhirine bağlı kaldıkları açıktır.

Ayrıca onun tefsir metodu saf bir rivâyet tefsiri olmadığı için, onun Kur'ân'ın zâhirlerinin hüccet olduğunu kabul ettiğini gösterir. Müfessirin âyeti âyetin zâhirine göre yorumladığını gösteren durumlar vardır. Örneğin Âl-i İmrân'ın 81-83. âyetlerin (و اذ أَخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب و حكمة ...) altında şöyle yazıyor: Âyetlerin görünümü İslam dininden ve Ahir Zaman Peygamberinden daha geneldir. Cenâb-ı Hak, bütün peygamberlere ve ümmetine ahdlerine sadık kalmalarını ve bir sonraki peygamberi tanımalarını tavsiye eder. Örneğin Bakara Sûresi'nin 60. âyetinin altında şöyle yazıyor: Sözcüklerin anlamları: "الحجر" Bu kelimenin zâhiri Musa (as)'nın yanında bulunan özel bir taştır ve bazı rivâyetlere göre bu taş

235 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 230.
236 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 99.
237 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 298.

dörtgendir.[238]

Kur'ân'ın kapsamlılığı ve evrenselliği: Kur'ân'ın kapsamlılığı ve evrenselliği, insanlara yol göstermek amacıyla âyetlerinin ve öğretilerinin tüm zaman ve çağlarda insan yaşamının tüm yönlerine dahil edilmesi ve kapsaması anlamına gelir. Bu nedenle Kur'ân, tüm insanlar ve tüm yerler ve tüm zamanlar ve bireysel ve toplumsal konular da dahil olmak üzere insan yaşamının tüm konuları için indirilmiştir.[239] Kur'ân'ın kapsamlılığı konusunda âlimlerin çeşitli görüşleri şu şekildedir:

A. Aşırı ve maksimalist görüş (Kur'ân'ın bütün ilim ve metotlardaki kapsamı). Bazı müfessirlerin Kur'ân'ın kapsamlılığı konusundaki görüşü, onun bütün ilimleri kapsadığı yönündedir. Bunların anlayışlarına göre Kur'ân, küçük ve genel konuları, beşerî, deneysel, tarihi ve felsefi konuları ve hatta daha birçok konuyu içerir.

B) Tefrit ve minimalist görüş (Kur'ân'ın genellemeleri ve değerleri ifade etmedeki bütünlüğü): Bu teorinin savunucuları, Kur'ân'ın dünya görüşlerini, inançları ve değerleri tanımlaması açısından kapsamlı olduğunu düşünürler.

C) ılımlı bakış açısı: Kur'ân'ın genel yöntemi, genellemeleri, ilkeleri, değer ve tutum kurallarını ifade etmektir. Ancak rehberlikte önemli ve etkili bazı yöntemleri ifade etmekten de ihmalkâr değildir. Yani Kur'ân'ın kapsamlılığı her şey hakkında değildir. Bilakis Kur'ân bir hidâyet kitabı olduğu için hidâyet için gerekli her şeyi içinde barındırır. Müfessirin Kur'ân'ın kapsamlılığına ve evrenselliğine inandıkları, Tefsir-i Belâg'ın metninden açıkça anlaşılmaktadır ve kapsamlılık konusundaki çeşitli görüşler arasında tek bir bakış açısını kabul etmemişlerdir. Örneğin, Nahl Sûresi'nin 80. âyetinin (تبیانا لکل شی) tefsirinde şöyle yazar: Allah'tan korkmalı, O'na karşı gelmemeli, her şeyi ve ilimleri içinde barındıran Kur'ân'a inanmalıdırlar.

"تبیانا لکل شیء" Kelimelerin anlamı: "تبیین" kelimesi "تبیان" kelimesinden ismi masdardır ve "کل شیء" yani her şey için veya din ve Peygamberin (sav) vazifesi ile ilgili her şey. Ama ilk anlam daha açıktır. Çünkü sözün tamamına uyuyor ve rivâyetler de bunu doğruluyor.[240] Bir

238 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 184.
239 Mu'addab, S. 293.
240 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 373.

başka örnek de İsrâ Sûresi'nin 80. âyetinde şöyle yazar: "صرفنا" masdarı "تصريف"tir ve çok şey getirmek demektir ve gâyetin ibtidası anlamda olan "من" kelimesi, Kur'ân'da her şeyden "مثل" getirdik anlamdan kinayedir.[241] Bu âyetin tefsirinde müfessirin sözlerinden, Kur'ân'ın her şeyi ve tüm ilimleri kapsadığı görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ama Yusuf Sûresi'nin 111. âyetinde "كلّ شیء"i şu şekilde yorumlamıştır: "كلّ شیء" yani dinde ihtiyaç duyulan her şey. İsrâ Sûresi'nin 89. âyetindeki "كلّ"ün anlamı aynı manadır, yani dinle ilgili konularda gerekli olan tüm meseller Kur'ân'da belirtilmiştir.[242] Bu âyetin altındaki müfessirinin sözlerinden, onun Ilımlılık görüşü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın kapsamlılığını ve evrenselliğini kanıtlayan âyetler incelendiğinde müfessirin ılımlı bir görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını: Peygamber (sav) ve Ehl-i Beyt'in birçok hadisinde "bâtın" kelimesi kullanılmıştır. Ancak her yerde aynı anlamda kullanıldığı görülmemektedir. En az birkaç anlamda kullanılır:

1. Kur'ân'ın bâtını, onun tevilidir.

2. Kur'ân'ın bâtını yeni örnekleridir.

3. Kur'ân'ın bâtını tefekkür ve ona amel etmektır.

4. Kur'ân'ın bâtını, derin anlamıdır.

5. Kur'ân'ın bâtını, Kur'ân'ın çeşitli anlayış ve yorumlarını ifade eder.

Görünen o ki müfessir tefsirinde âyetlerin bâtını aydınlatan rivâyetleri kullanmıştır. Örneğin, Ra'd Sûresi'nin 3. âyetinde (قل کفی باللہ شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب ....) şöyle yazmıştır: Sahih hadiste İmam Bakır'ın şöyle buyurduğu bildirilmektedir:"من عنده علم الکتاب" den kastedilen, biz İmamlarız ve Peygamber (sav)'den sonra Hz. Ali ilk ve en hayırlısı ve bizden daha hayırlısıdır.[243] Başka bir örnek, Bakara Sûresi'nin 251. âyetinde şöyle yazıyor: Hatırlatma: "ولولا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض" âyetinin tefsirinde İmam Sadık'ın şöyle buyurduğu belirtilmektedir: Allah namaz kılmayan Şiilerin azabını namaz kılan Şiiler vasıtasıyla giderir ve aynı şekilde zekât vermeyen kişinin azabını zekât veren Şiiler vasıtasıyla"[244 ve 245]

---

241 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 423.
242 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 280.
243 Kâfî, 1. C., S. 229.
244 Mecma el-beyân, 1. C., S. 357.

2.2.4. Bu Tefsirde Kullanılan Tefsir Kuralları

"Kural" teriminin anlamını ifade ederken, bazı sözlük bilimciler onu şu şekilde tanımlamışlardır: Tefsir kuralları, Kur'ân'ın manalarını çıkarmaya ve bu kuralların nasıl kullanılacağını bilmeye yarayan genel kurallardır.[246] Bu tefsirde kullanılan kurallar şunlardır:

Arap edebiyatının kurallarını göz önünde bulundurmak: "Edebiyat" veya "Arap edebiyatı" bilimi, Arap kelamının anlaşılmasıyla doğrudan ilgili olan bilimleri ifade eder. Bunlar lügat, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân ve Bedî' bilimleridir.[247] Müfessir, Tefsir-i Belâg boyunca "kelimelerin mânâları" başlığı altında söz dizimsel meseleleri, morfolojiyi ve kelimelerin anlam ve kavramlarını ifade etmenin çeşitli yöntemlerini incelemiştir. Dolayısıyla müfessirin tefsirinde lügat, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân ve Bedî' bilimlerden yararlandığı söylenebilir. Örneğin, Nahl Sûresi 41-42. âyetler (و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولأجر الآخرة اكبر...) altında yazar: "kelimelerin anlamları: "هاجَروا" Ayrılmak anlamında, vatanı terk etmeye ima anlamına gelir. "لنبوئنهم" kelimesi Tef'il babından yerleştirmek anlamındadır.[248]

Vahiy zamanındaki kelimelerin anlamlarına dikkat etme kuralı: Vahiy zamanında kelimelerin anlamlarını ve kavramlarını öğrenmek için kaynaklar vardır, örneğin:

A. Sözlük kitapları: Sözlü kaynaklar arasında vahiy çağına daha yakın olan kaynaklar daha inandırıcıdır. Bu nedenle Kur'ân'ın sözlükbilimi için "el-Müncid" gibi çağdaş sözlüklere atıfta bulunulamaz; bunun yerine İbn Faris'in "Mu'cemu mekayisi'l-Luga Sözlüğü, (395 H. K.)", Râgıb İsfâhanî'nin "el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân, (395 H. K.)" ve Seyyid Razi'nin "Hakayıkı'l-Tevil ve Mecazu'l-Kur'ân, (404 H. K.)" gibi eski lügat kaynaklarına, başvurmak gerekir. Hasan Mustafavi'nin "el-Tarik fi Kelimatu'l-Kur'ân el-Kerim" gibi bazı çağdaş sözlük kaynaklarının özel bir geçerliliği vardır. Çünkü eski sözlük kaynaklarını toplamış, özetlemiş ve onlardan çıkarımlar yapmıştır.[249]

B) Kur'ân-ı Kerim: Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân'ın muhtevasının vahiy zamanındaki anlamlarını tespit etmek için de yetkili kaynaklardan biridir.

---

245 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 275.
246 Bâbâyı, H.Ş. 1394, S. 15.
247 Safavi, H.Ş. 1392, S. 193.
248 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 3.
249 Rızâyı İsfâhanî, 1. C., S. 339.

C) Rivâyetler: Kur'ân-ı Kerîm'in baş müfessirleri olan ve onun iç tabakalarını bilen Masumlar, âyetleri kültürel ve sosyal durum ve şartlara göre tefsir etmişlerdir. Bu rivâyetlerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli şekillerde (vech-i tesmiye ifadesi, kelimelerin farkını zikretme, eşanlamlıların zikri, terimlerin, yönlerin ve benzerlerinin izahı) Yapılmıştır.[250]

D) Fesih Arapça şiirler ve metinler: Kur'ân'ın muhtevasının kavramlarını ve pratik anlamlarını tespit etmek için başka bir kaynak, fesih Arapça şiirler ve metinler ve belâgatli Arapların geleneksel konuşmalarıdır.[251]

Tefsir-i Belâg'ın müfessirinin kelimenin manasını izah etme metodu şu şekildedir:

1. Sözcüğün anlamını kaynak belirtmeden ifade etmek: Örneğin Yusuf Sûresi'nin 20-18. âyetlerinde (فارسلوا واردهم فأدلى دلوه قال يا بشرى هذا غلامٌ و أسروه بضَاعَةٌ) şöyle yazıyor: Kelimelerin anlamları: "واردهم" su getiren demektir. "غلام", ergenlik çağına gelmemiş erkek çocuk anlamına gelir. "بضاعت" sermaye demektir. Kervan halkı anlamına gelen "اسروا" onu sakladı. "بخس" eksi demektir. " كانوا"; "كانوا فيه من الزاهدين", kervan ehli, "فيه" ise Yusuf'ta, zühdün özünden " من الزاهدين", isteksizlik demektir.[252]

2. Anlam belgelerini bahsetmek: Kelimelerin anlamını açıklamada önemli konulardan biri de anlam belgelerine değinmektir. Kelimelerin anlamında müfessir elindeki belgelerden ve kaynaklardan bahsetmelidir. Âyetullah Mir Muhammedi bu konuda birkaç belge kullanmıştır, bunlardan en önemlileri aşağıda belirtilmiştir:

A. Sözlük kitapları ve sözlükçü ve müfessirlerin görüşleri: Örneğin Lokmân Sûresi'nin 1-8. âyetlerin (ان الذين آمنوا و عملواالصالحات لهم جنات النعيم) altında şöyle diyor: "Sözcüklerin anlamları: "جنات النعيم" Mevsuf sıfata muzaf olmuş ve "نعيم" pek çok nimet demektir. (Râgıb 'in Müfredat kaynağından alıntılanmıştır, "نعم" maddesinden).[253]

B. Kur'ân'ın diğer âyetleri: Örneğin, Secde Sûresi'nin 4-6. âyetlerin (الله الذى خلّقَ السَماوّات و الأرض و ما بينهما) altında yazar: Kelime Anlamları: "ارض" ismi cins'dir ve birçok yeri içerir ve

250 Mahdavi rad, S. 26.
251 Bababyi, H.Ş. 1396, S. 93.
252 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 246.
253 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 246.

Talâk Sûresinin 12. âyeti (الله الذى خلقَ سبع سماوات و من الأرض مثلَهُن) bunu tasdik eder. Çünkü göğa benzerlik yerin çokluğunda ve yedi olmasında benzerlik birdir.[254]

C. Hadis: Örneğin Lokmân Sûresi'nin 10-11. âyetlerin (خلق السَماوَات بغير عَمَدٍ ترونها...) hakkında şöyle diyor: Kelimelerin Anlamları: "عمد" yani sütun anlamına gelir ve "ها" ona atıfta bulunur. Yani göklerin direkleri vardır. Ama sen görmüyorsun, İmam Rızâ'dan sahih bir senedden nakledildiğine göre şöyle buyurmuştur: Orada sizin görmediginiz sütun vardır.[255]

D. Gelenek: Örneğin Sâffât Sûresi'nin 171-182. âyetlerin (ولَقدسبَقَت كلَمتنا لعبادنا المرسَلين...) altında şöyle yazıyor: "و لَقد سبَقَت كلمتنا لعبادنا المرسَلين"de geçen "كلمتنا" kelimenin anlamı, Allah'ın peygamberlere zafer vaat ettiği sözleri ifade eder ve Arap geleneğinde, birbiriyle bağlantılı ve aynı konu ile ilgili sözlere, kelime denir.[256]

Nesih Kuralı: Tefsir-i Belâg'da nesih için üç yaklaşım vardır:

A. Bazı durumlarda âyetteki nesihi kabul eder. Örneğin Nisâ Sûresi'nin 15-16. âyetlerinin (فان شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتييتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا) hakkında şöyle yazar: İlk âyet, "من نسائكم" ibaresi nedeniyle evli kadınlar hakkındadır ve cezaları ev hapsiydi. Daha sonra bu ceza kaldırılmış ve çevrenin gereklerine göre ceza için başka bir yol çizilmiştir.[257]

B. Bazı durumlarda âyetteki nesihi kabul etmez. Örneğin, Bakara Sûresi 180-182. âyetleri (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترک خيرا الوصية) hakkında diyorki:

Bu âyet, Kur'ân ilim kitaplarında nasih ve mensuh tartışmasında da zikredilmektedir ve müfessirlerin çoğu, Nisâ Sûresinin 11. âyetinden (اوصيكم الله فى أَولادكم للذكر مثل حظ الانثيْيْن) dolayı onu mensuh bulmuşlardır. Biz de onu kitabımızda bahsettik ve onu İstihbab'a yorumladık ve nesihi kabul etmedik ve "لا وصيه لوارث" kuralının hukukçularımızın gözünde sabit olmadığını söyledik.[258]

C. Bazı durumlarda nesih'in âyette yer alıp almadığını bilmediğini soylemektedir veya âyetteki nesih'i tanımakta zorlandığını belirtmektedir. Örneğin Ahzâb Sûresi 51-52. âyetlerin

254 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 262.
255 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 247.
256 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 306.
257 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., Ss. 384 ve 385.
258 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 237.

tefsirinde şöyle yazar: Âyette bir farklılık daha vardır, yani Ahzâb Sûresi 50. âyet, Nisâ Sûresi 23. âyeti ile mensuh olmuştur. Kur'ân'da Nisâ Suresi Ahzâb Sûresi'nden önce olmasına rağmen, yani, nasih mensuh'tan önce zikredilmiştir. Burada "Buhusun fi tarih el-Kur'ân ve ulumihi" kitabında söylediğimizi tekrarlıyoruz: Masum İmamların ne dediğini anlayamadık.[259]

Müteşâbihat âyetleri Muhkemat âyetlerle açıklama kuralı: Tefsir-i Belâg'ın müfessiri, on beşinci bölümde (Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih) - tefsire başlamadan önce - şu başlığı inceler: Mahkemler, tek bir manaya işaret eden ve içinde başka bir ihtimal bulunmayan âyetlerdir. Müteşâbihler, Mahkemeler gibi tek bir manaya işaret etmeyen âyetlerdir. " الرحمن على العرش استوى" âyeti gibi. Rahman, Arş'a istiva etmiştir. Bu anlamın iradesi, aklen imkânsız olan Allah'ın Karnasyonunu kanıtlamaktır.[260]

Nüzûl kuralları:

Sebebi nüzul: Tefsir-i Belâg'ın yazarı, âyetlerin sebebi nüzuluna dikkat etmiştir ve bazı âyetlerin tefsirini "sebebi nüzul" başlığı altında müteakiben, o âyetlerin nüzulüne ilişkin rivâyet ve kıssaları sunmuştur. Örneğin Ahzâb Sûresi'nin 28-40. âyetlerin altında şöyle yazıyor: Tefsir Özeti: Görünen o ki, bu âyetler Zeyd ve İslam Peygamberi (sav)'in nikahı hakkında nazil olmuştur.[261]

Nüzul zamanı ve yeri: Nüzul sırası ile ilgili rivâyetlerden elde edilen istatistiklere göre Mekki Sûresi 86, Medenî Sûresi 28'dir. Sûreleri Mekki ve Medeni olarak gruplamada üç kriter vardır:

1- Zaman ölçütü: Çoğu müfessir, Mekke'nin ya da Medeninin ölçütünün, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti olduğuna inanır. Hicretten önce nazil olan her sûre mekki, hicretten sonra nazil olan her sûre medenî kabul edilir.

2- Mekân kıstası: Mekke şehrinde ve çevresinde nazil olan her şey Mekki, Medine ve çevresinde nazil olan her şey ister hicretten önce ister hicretten sonra indirilmiş olsun, medenidir.

---

259 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 302.
260 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 128.
261 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 2.

3. Hitap ölçütü: Müşriklere hitabı olan sûreler Mekki, müminlere hitabı olan sûreler mekkîdir.

Müffessirin *Belâg* tefsirinde kullandığı sözlerden, sûrelerin Mekkî ve medeni mahiyetini belirlemede zaman ölçütünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. İlk ciltte olduğu gibi (yorumun başlangıcından önce), On yedinci bölüm - Kur'ân'ın Mekki ve Medeni sûreleri - sûrenin Mekki ve medeni mahiyetini belirlemede yukarıdaki üç sözü belirttikten sonra şunları yazar:

Fakat ilk terim (Mekki, hicretten önce nazil olandır ve Medenî, hicretten sonra nazil olandır) bize açıktır.[262] Yine aynı bölümde, "Mekki ve Medeni belirlemede bir kural" başlıklı bölümde, bu konuda farklı ifadeler verdikten sonra şunları yazıyor: Geçen içeriğe göre diyebiliriz ki: Bu denilen ifade hak ve doğrudur, yani Mekki ile Medeni arasındaki fark, haber ve eserlerle açıklanır ve Mekki ve Medeni'yi haber dışındaki alametlerden ayırt etmek mümkün değildir.[263] Tefsir-i Belâg'da, Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi her sûrenin başlangıcı Mekki mi yoksa Medeni mi olduğunu gösterir ve tüm alıntılar İbn Abbas'tandır.

Bağlam kuralı: Bağlam aşağıdaki dört tür şekildedir:

A) Sözcüklerin bağlamı: "و ما یعمر من معمر و لا یُنقص من عمره الا فی کتاب" âyetinde geçen "kitap" kelimesinin Tefsir-i Belâgdaki kelimelerin bağlamına bir örnektir. Bu kelime (کتاب), kelimelerin bağlamından dolayı Levh-i mahfuz anlama gelmektedir. Müfessir bu noktaya dikkat etmiştir ve şöyle diyor: "الا فی کتاب" Kitabın anlamı, görünüşe göre, tüm meselelerin kaydedildiği ve takdir edildiği Levh-i mahfuz'dur.[264]

B) Cümlelerin bağlamı: Bazen bir Kur'ân âyetinden bir cümle, aynı âyetin başka bir cümlesi için anlamsal bir benzetme olur ve anlamını etkiler veya cümlenin olası anlamlarından birini belirler.[265] Tefsir-i Belâg'da, cümlelerin bağlamı, âyetlerin tefsiri için bir gösterge olarak kullanılmıştır. Örneğin Tevbe Sûresi'nin 60. âyetinin (إنما الصَدقّات للفقراء والمساکین فریضة من الله و الله علیم حکیم) altında şöyle yazar: "Kelimelerin Anlamları: "صدقة", "الصدقات"nın çoğulu,

---

262 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 147.
263 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 152.
264 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 346.
265 Rızâyı İsfâhanî, H.Ş. 1382, 422.

yakınlık niyeti gerektiren bir hediye anlamına gelir ve "فريضَةً من الله" indikatör âyetin nedeniyle, malın zekatı olan farz sadaka anlamına geler ve Kur'ân-ı Kerim'de namazdan sonra sıklıkla zikredilmektedir.[266]

C) Âyetlerin bağlamı: Bazen bir âyetten önceki ve sonraki âyetler özel bir anlam alanı oluşturmuş ve âyetlerin grubunun bağlamı bu âyetin anlamının ortaya çıkmasını etkilemiştir. Tefsir-i Belâg'da âyetleri daha iyi anlamak ve tefsir edebilmek için 'âyet bağlamı' çokça kullanılmıştır. Örneğin, İbrâhîm Sûresi'nin 44. âyetinin (و أنذر الناس يومياتيهم العذاب فيقول الذين ظلَمُوا) altında şöyle yazar: "Kelimelerin anlamları: ... Bağlama ve bir önceki âyete göre "يوم"ün anlamı Kıyamet Günüdür.[267]

D) Sûrelerin bağlamı: Bir grup müfessir ve Kur'ân ilimleri âlimleri, Kur'ân sûrelerini sürekli ve bağlantılı saymışlardır ve bir arada olabilmek ve bazı durumlarda her sûrenin ilk âyeti ile bir önceki sûrenin son âyeti arasındaki ilişkiyi ifade etmek için uygun bir yönden bahsetmişlerdir. Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi sûreler tefsirinde her sûrenin ilk âyeti ile ondan önceki Sûrenin son âyeti arasındaki ilişki hakkında hiçbir şey söylememiştir. Ancak birinci ciltte 8. Bölümde (tefsir başlamadan önce) - sûrelerin âyetlere bölünmesi ve Peygamber'in (sav) emrine göre sıralanması hakkında - şöyle yazmaktadır: Sûrelerin sırası hakkına üç söz vardır:

Birincisi: Bütün sûreler Peygamber (sav) zamanında tanzim edilmiştir.

İkincisi: Hepsinin daha sonraki zamanlarda ictihad ile tanzim edilmiş olmasıdır.

Üçüncüsü: Birçok sûrelerin (yedi uzun sûre, Havâ Mîm Sûreleri ve Mufassal Sûreler gibi) Peygamber tarafından tanzim edilmiştir.

Diğerlerine gelince, onu düzenlemek için ümmete havale edilmişlerdir ve bu söz İbn Atiyye'den rivâyet edilmiştir. Ama bizim görüşümüz Süyûî'nin "el-İtkan"da Cima'yi (جماعى)ye atfettiği birinci ifadedir. Zira akıla göre İslam Peygamber (sav)'in ebedi mucizesi olan Kur'ân'da sûrelerin düzeni ümmete terk edilmemelidir; çünkü farklı zevkleri ve anlayışları vardır ve elbette Kur'ân'ın sûrelernin sırası ümmete bırakmak, ihtilafa neden olur.[268] Daha

---

266 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 129.
267 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 320.
268 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 55.

sonra, birinci vaadin kabulüne delil olarak birkaç hadis rivâyet ettikten sonra şöyle yazar: "Yani eğer Kur'ân Peygamber (sav)'in emriyle yazılmışsa, sûrelerin sırasınıda emir vermiştir. Üstelik, bütün sahabelerin Kur'ân'ın mevcut düzenini kabul etmiş olmaları, sûrelerin sırasını da Peygamberimiz (sav)'in emretmiş olmasının sebebidir.[269] Müfessirin sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, sûrelerin sırası ona göre tevkifi ve Peygamberimiz (sav) tarafından emredilmiştir. Ancak tefsirinde âyetleri daha iyi anlamak için sûrelerin bağlamını kullanmamışlardır.

" جری و تطبیق " kuralı: "جری و تطبیق" terimi şu şekilde tanımlanmıştır: Genel, külli veya mutlak bir kavram olan Kur'ân'ın (kelime veya cümlelerin) zâhirini çağlar, nesiller ve yerler boyunca ortaya çıkan yeni örneklere uyarlamak ve yorum yapmaktır ve bu durumda, âyetin (kelime veya cümle) belirli bir kişi veya olay hakkında daha önce nazil olup olmamasının bir önemi yoktur.[270] "جری و تطبیق" kuralı, Tefsir-i Belâg'da yaygın olarak kullanılmaktadır ve çoğu durumda, müfessir bu tür rivâyetleri açıklar. Örneğin, Bakara Sûresi'nin 135-138. âyetlerin (فإن آمنوا بمثل ما ءامنتم به فقد اهتدوا) altında yazar: Hadis-i şerifte İmam Bakır'ın "مثل ما ءامنتم"in tefsirinde şöyle buyurduğu bildirilmektedir: Yani Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve masum imamlar gibi. Eğer öyleyse, yönlendirildiler. Aksi takdirde Müslümanlara karşı cephe almış olurlar.[271] Diğer bir örnek ise İbrâhîm Sûresi'nin 23-27. âyetlerin (ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء) altında yazar: İmam Sadık'tan "مثلا كلمة طَيبة" âyeti hakkında şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: Resulullah (sav) ağacın aslıdır ve Hz. Ali onun fer'idir ve İmamlar ve onların soyundan gelenler onun dallarıdır ve ilimleri ağacın meyvesidir ve mümin Şiiler onun yapraklarıdır ve onlardan biri doğduğunda ağacın yapraklarına eklenir ve ölürse onlardan azalır. Bu hadis, Tayyibe ailesinin açık örneklerinden birini vermiştir ve rivâyetlerde belirtilen hurma ve buğday da dahil olmak üzere, şecerede diğer insanlar da vardır.[272]

Tefsirde bilimi kullanma kuralı: Yorumlamanın tüm aşamalarında en yaygın olarak kullanılan ve etkili olan yorum kurallarından biri, yorumlayıcı belgelerin "bilimsel gerekliliği" kuralıdır.[273] Buradaki "bilim" kelimesinin anlamı, Kur'ân metinleri ve mütevatir

---

269 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 56.
270 Rızâyı İsfâhanî, S. 440.
271 Mir Muhammedi Zarandi, 1. C., S. 218.
272 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 313.
273 Bâbâyı, H.Ş. 1394, S. 262.

haberler ve Aklî argümanlar gibi belirli Aklî, anlatısal ve ampirik nedenlerle elde edilen kesin bilgidir. Bazen geçerliliğinin kesin bir nedeni olduğuna dair şüphe anlamına gelen ve bilim olarak kabul edilen "bilimsel" kelimesi kullanılır (Kur'ân'ın zâhiri ve tekil haber gibi).[274] Tefsir belgelerinin bilimsel gerekliliğinin anlamı, Kur'ân âyetlerinin tefsirinde, âyetlerin doğru okunması ve kelimelerin anlamlarının ifade edilmesi için verilen sebepler ve âyetlerin kelime ve cümlelerinin edebi yapısı, kesin veya ikna edici sebepler veya deliller veya en azından şüpheli olsa da geçerli olmalıdır. Ayrıca âyetlerin zuhuruna veya Cenâb-ı Hakk'ın niyetinin keşfedilmesine esas teşkil eden bağlantılı veya kopuk delillerin kesin, inandırıcı veya şüpheli ama geçerli deliller olması gerekir. Âyetler için ifade edilen tutarsız mânâlar veya bâtınî mânâlar, Kelamın geleneksel anlamlarına ya metinleri anlamada bilgelerin yolunaya da geçerli rivâyetlere dayandırılmalıdır.[275] "Bilim" örnekleri şunlardır: âyetlerin nasleri ve zâhirleri, rivâyetlerin nasleri ve zâhirleri, tarihi haberler, sahabe ve tabilerin rivâyetleri, müfessirlerin görüşleri, sözlükçülerin sözleri.[276] Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi tefsirinde konuya uygun bilim örneklerini kullanmıştır. Bilmin örnekleri sayılan âyetlerin naslerini ve zâhirlerini Tefsir-i Belâg'da kullanmıştır. Örneğin Şûrâ Sûresi 8. âyetinin (و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن يدخل من يشاء فی رحمته) tefsiri için şöyle yazar: "لجعلكم امة واحدة" sözünün manaları: "امة واحدة"nin anlamı, tek yol ve tek din olan İslam'dır, "و لو شاء ربک لامن من فی الأرض كلهم جميعا" âyette belirtildiği gibi.[277]

Kur'ân'ın doğru ve sağlam akıl ile çelişmemezlik kuralı: Akıl kelimesinin birçok farklı anlamı ve kullanımı vardır. Bu kelime çoğunlukla algısal güce atıfta bulunur ve bununla kastedilen, apaçık ilimleri keşfederek, teorik ilimleri ise ön hazırlıkları düzenleyerek inceleyen insanın idrak güçlerinden biridir. Aklın başka bir kullanımı, insanın iyiyi bozulmadan, doğruyu yanlıştan ve gerçeği batıldan ayırma gücüdür.[278] Açık aklîbilgiler bağlantılı bir kanıttır, çünkü düşünmeyi ve akıl yürütmeyi gerektirmez ve dinleyiciler için kelam ile karşılaşmanın başından itibaren aşikardır. Ancak teorik bilgiler, düşünce ve akıl yürütme yoluyla elde edildiğinden ve izleyici için en baştan açık olmadığı için kanıttan

274 Rızâyi, H.Ş. 1382, S. 484.
275 Bâbâyı, H.Ş. 1394,S. 262.
276 Recebi, H.Ş. 1396,S. 168.
277 Mir Muhammedi Zarandi, 3. C., S. 524.
278 Naccar zadegan, H.Ş. 1384,S. 136.

kopmuştur. Bu bilgilere dikkat etmenin bazı âyetlerin tefsirinde büyük etkisi vardır.[279] Mir Muhammedi Zarandi de tefsir ederken Kur'ân'ın tefsiri kesin Aklî malzeme ile karşı çıkmama kuralına riâyet etmiştir. Örneğin, Fetih Sûresi'nin 10. âyetinin "يد الله فوق ايديهم" tefsirini şu şekilde anlatmaktadır: Kelimelerin anlamları: "يد الله" Bu tabir - mahlûktaki uzuvlarının ve güçlerinin Allah'a atfedildiği diğer benzer ifadeler gibi- yaratılanın işleri yapmakta kullandığı ve Allah'ın sahip olduğu kuvveten bir kinayedir. "فوق ايديهم" yani Tanrı'nın gücü onların gücünün üstünde ve ötesindedir.[280]

İsrailiyatın tefsirde kullanılmasını yasaklayan kural: Mir Muhammedi Zarandi, Tefsir-i Belâg'da âyetleri yorumlamak için İsrailiyat kullanmamaktadır.

Re'ye göre Kur'ani yorumlamanın yasak olduğu kuralı: Tefsir-i Belâg'da müfessir, re'ye göre yorumlamaktan kaçınmıştır. Bunun kanıtı Ra'd Sûresi'nin 17. âyetinin tefsiri altında, re'ye göre tefsirin kınanması hakkında, Hz. Ali'den bir hadis aktarıyor ve şöyle yazıyor: Kur'ân'ı kendi kanaatleriyle ve lehlerine tefsir edenler köpük gibidir ve hak tefsiri de berrak su ve saf metal gibidir.[281]

2.2.5. Müfessirin Yorumlama Yöntemi

"Yöntem"in anlamı, Kur'ân'ın tefsirinde âyetin anlam ve amacını açıklayan ve belirli sonuçlar veren özel bir araç veya kaynak kullanmaktır. Başka bir deyişle, Kur'ân âyetlerinin anlam ve amaçlarının nasıl keşfedileceği ve açıklanacağı, Kur'ân'ın tefsir yöntemi olarak adlandırılır.[282] Seyyid Rızâ Mu'addab tefsir yöntemi şu şekilde açıklamaktadır: Tefsir metodunun anlamı, müfessirlerin Kur'ân âyetlerini anlama ve yorumlamada kullandıkları belge veya belgelerdir ve "tefsir menheci" olarak da denilebilir. O belge ya nakıldır ya da akıl. Âyetlerin mânâsını anlamak için yapılan alıntılara dayanan tefsirlere "Me'sûr tefsir" denir ve onların yorumlama yöntemine "eseri tefsir" denir. Ancak düşünce ve tefekkür alanında akıl ve delile dayalı olarak yapılan yorumlara "İçtihadî tefsir" denir ve onların yorumlama yöntemine "aklîtefsir" denir.[283] Mir Muhammedi Zarandi'nin Tefsir-i Belâg'ın yöntemi kapsamlı bir

279 Bâbâyı, H.Ş. 1394, 213.
280 Mir Muhammedi Zarandi, 4. C., S. 327.
281 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 291.
282 RızâyiİsfâhanÎ, H.Ş. 1382, S. 23.
283 Mu'addab, H.Ş. 1380, S. 165.

yöntemdir. Zira müfessir, âyetlerin tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini, rivâyet tefsirini, aklî ve İçtihadî tefsirini ve ilmi tefsiri kullanmıştır.

2.2.5.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile yorumlama yöntemi

Müfessir, Tefsir-i Belâg'da Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme metodunu çok kullanmıştır. Örneğin Tâhâ Sûresinin 80-82. âyetlerinin (یا بنی اسرائیل قد انجیناکم من عدوکم و واعدنا کم جَانب الطُور الایمن) hakkında yazar: Kelimelerin anlamları: "واعدناکم" kelimesi bu durumlarda "مواعده" belirli bir zamanda yapılan bir randevu anlamına gelir ve kırk günde tamamlanan otuz günlük daveti ifade eder ve bunda Musa'ya (as) Tevrat'ı verildi. Bunu A'râf Suresi 142. âyetinde "و واعدنا موسی ثلاثین لیلة" ve A'râf Sûresi 144. âyetinde "فخذ ما اتیتک و کن من الشاکرین" zikredilmiştir.[284]

2.2.5.2. Rivâyet ile Yorumlama Yöntemi

Rivâyet ile tefsir etme yönteminin amacı, Kur'ân'ı sünnete ile yorumlamaktır. Dolayısıyla rivâyetin anlamı, Peygamber (sav) ve İmamlar dahil olmak üzere masumların söz, fiil ve takrirleri dir. Ehl-i Beyt'in tefsir rivâyetleri, Peygamber'in (sav) tefsir rivâyetleri gibi hüccettir ve kendine ait koşulları altında tefsirde geçerlidir, yani onların beyanı, Peygamberimiz (sav)'in Nahl Sûresi 44. âyette bahsedilen beyanına katılmaktadır.[285]

Belâg tefsirdeki rivâyetler incelendiğinde, rivâyetlerin çoğunun önce İmam Sadık sonra İmam Bakır ve daha sonra diğer masumlardan (Hz. Peygamber (sav), İmam Ali, İmam Seccad İmam Kazım ve İmam Rızâ'dan) rivâyetler nakledilmiştir. Ayrıca İmam Hüseyin'den bir veya iki rivâyet vardır. İmam Hadi, İmam Asgari ve İmam Mehdi'den da rivâyetler vardır.

Masumlardan nakledilen bütün rivâyetler sahih Şii kitaplarındandır. Ayrıca, bir Mürsel ve bir Merfü rivâyet vardir. Hadisin rivâyet edildiği sahih Şii kitapları şunlardır: Usûl-u Kafi, el-Burhan, Mecmau'l-Beyan, Tefsir Ayyaşi, Uyun-u Ahbar'ir-Rızâ, Macmau'l-Bahrayn, Nahü-l Belağa, Meani'ul-Ahbar Şeyh Saduk, Kenz'ul-Dakayık, Tefsir Kumi, Tevil ayat'il-Bare, tefsir Safi, Füru' Kafi, el-tibyan, Tehzib'ul-Ahkam, Mefatih'ul-C,nan, İlal'ül-Şerayi', Muntah'al-A'mal, Tevhid, İslam ve Hey'at tecüme el-hey'at vel-İslam. Peygamber (s.a.v)'den rivâyet edilen bir örnek hadis: Hucurât Sûresi 13. âyetin altında müfessir şöyle yazıyor:

---

284 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 513.
285 Rızâyi İsfâhanî, S. 105.

Tefsirin özeti: Selman, soyundan dolayı suçlanınca Peygamber (sav) şöyle buyurdu: İnsanların soyu onların dinidir.[286] İmamlar'dan rivâyet edilen bir örnek hadis: Tevbe Sûresi 12. âyetin altında müfessir şöyle yazıyor: "İmam Ali'den cemeldeki Nakisinle savaşımın şu "و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم..." âyetten esinlendiği rivâyet edilmiştir."[287]

Tefsir-i Belâg'da sahabe ve tâbiînlerin sözleri: Şiîleregöre, sahabelerin Kur'ân ve tefsiri hakkındaki sözleri şu şartlarla hüccettir:

1. İsnadi doğru olmalı;

2. sahabe kendisi adil ve güvenilir olmalı;

3. Konunun içtihatla ulaşılabilen Konulardan biri olmamalı;

4. Ehl-i Kitap'tan alma ihtimali ortadan kalkmalı;

5. Kur'ân'ın nususına ve zâhirine aykırı olmamalı;

6. Diğer doğru haberlerle çelişmemeli[288]

Âyetullah Tabâtâbî, Nahl Sûresi'nin 44. âyetinin altında şöyle yazar: "Sekaleyn hadisine göre imamların sözü aynı Resûlullah'ın (sav) sözüdür. Ama diğer insanların sözü, sahabe ya tabiî veya ümmetin âlimleri de olsalar onların sözleri hüccet değildir. Çünkü âyette bunlara yer verilmemiştir. Güvenilebilecek bir nas ve onların sözlerinin mutlak hüccett olabileceğini gösteren kanıt ta yoktur.[289] Sahabelerin en ünlü müfessirleri dört kişidir: Ali, İbn Mes'ud, Übey bin Ka'b ve Abdullah bin Abbas. Hz. Ali'nin daha bilinçli olduğu ve her konuda -özellikle Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri hakkında- hepsinden üstün olduğu konusunda bütün sahabiler hemfikirdirler.[290] Mir Muhammedi Zarandi, Tefsir-i Belâg'da "İbn Abbas"ın rivâyetlerinden en fazla yararlanmıştır. Öyle ki, sûrelerin ve âyetlerin Mekkiî ve medenî mahiyetini, nüzul sırasını ve her sûrenin âyet sayısını gösteren ve her sûrenin tefsirinden önce ele alınan rivâyetlerin %90'inden fazlası İbn Abbas'tan rivâyet edilmiştir. Ayrıca âyetlerin nazil olmasının sebebi ile ilgili rivâyetler, kelimelerin manaları ve tarihi ve tefsir rivâyetleri

286 Mir Muhammedi Zarandi, 4. C., S. 68.
287 Ali bin İbrâhîm Kumi, H.Ş. 1313, 1. Cilt, S. 282.
288 Şakir, 2000M/1421H, S. 257.
289 Tabâtâbî, 12. C., S. 260.
290 Alevi mehr, S. 125.

de İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Tefsir-i Belâg'da İbn Abbas'ın yanı sıra Ebu Zer, Cabir ibn Abdullah Ensari, Sadi, Akabe ibn Cehmi ve Enes ibn Malik'ten de rivâyetler görülmektedir.

2.2.5.3. Aklî ve İçtihadî Tefsir Yöntemi

Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde, müfessirin pek çok âyetin tefsirinde aklî ve ictihad yöntemini kullandığı görülmektedir. Örneğin, Enbiya Sûresi'nin 104-106. (و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأُرض ير ثها عبادى الصَلحُون) âyetlerinin altında müfessir şöyle yaza: Kelimelerin anlamları: " أن الأرض" ile ilgili iki ihtimal vardır. Biri dünya, diğeri ise ahiret, yani cennettir. Ancak bizce, gelecekte salihlerin yönetimi ele geçireceği dünya yurdu anlamına gelmektedir ve bunun tam olarak gerçekleşmesi Mehdi'ın zuhuru dönemindedir.[291] Burada bilim, deneysel bilim demektir, yani doğayı yöneten teorilerin ve yasaların doğruluğunu veya yanlışlığını deneme ve deneyim (deneme-yanılma) yoluyla inceleyen bilimlerdir. Dolayısıyla, bilimsel yorumun anlamı, Kur'ân âyetlerini deneysel bilimlerle açıklamaktır. Son yüzyılda ilmî tefsir, Müslümanların ve müfessirlerin ilgisini çekmiş ve bu konuda pek çok kitap yazılmıştır.[292] Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde, müfessirin âyetlerin manasını açıklamak için ilmî tefsir yöntemini kullandığı görülmektedir. Örneğin, Hicr Sûresi'nin 25-22. âyetlerin (و ارسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء) altında müfessir şöyle der: Modern bilim adamlarından alıntı yapan bazı yorumcular şunları yazıyor: aşılama üç aşamada yapılır:

1. Rüzgâr bulutları toplar ve onlardan yağmur yağar, bu da ölü gibi görünen susuz ağaçları sular ve meyve vermeleri için verimli hale getirir.

2. Rüzgâr, erkek ağaçların polenlerini veya yapraklarını dişi ağaçlara getirir ve onları verimli kılar.

4. Rüzgâr ağaçların yapraklarını, kir ve tozdan arındırır ki, meyve vermeye elverişli hale gelsinler.

2.2.5.4. İşârî Yorumlama Yöntemi

Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmenin en eski yöntemlerinden biri de İşârî tefsir metodudur. Bu yorumlama yöntemi İrfani, bâtıni, Sufi, Şuhudi ve Remzi yöntemler gibi çeşitli isimlerle

---

291 Mir Muhammedi Zarandi, 564. C., S. 3.
292 Rızâyi İsfâhanî, S. 278.

anılır. Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde, Âyetullah Mir Muhammedi Zarandi'nin âyetleri tefsir etmek için kinayeli ve tasavvufi tefsir yöntemini kullanmamıştır ve anlaşılan o ki âyetleri tefsir ederken bu metodu doğru görmedikleri ortaya çıkmıştır.

2.2.6.Tefsir Eğilimi

Tefsir eğilimi, müfessire atfedilebilir ve "yorumcuların düşünce ve fikirlerinin veya bilimsel uzmanlıklarının veya yorum ekolünün bir sonucu olarak yorumlarında ortaya çıkan belirli eğilimleri" olarak tanımlanır.[293] Farklı tefsir eğilimler, müfessirlerin çağ yönelimleridir. Bu, üç faktörden kaynaklanmaktadır. Bu faktörler şunlardır:

1. Müfessir'in uzmanlaştığı bilgi;

2. Müfssir'in kişilikleri ve zevkleri;

3. Müfessirin çeşitli dış meselelerle ilgili endişeleri - örneğin, bir müfessirin teolojideki yeterliliği ve doktriner meselelerle ilgili endişeleri - her durumda teolojik tartışmalara kapı açmasına neden olur.[294]Tefsir eğiliminde müfessir, Kur'ân'dan ne çıkarmak istediğini ve Kur'ân'ı yorumlamanın amacının ne olduğunu araştırır. Kur'ân'ı tefsir etmenin amacı ahlâkî meseleleri incelemek ise, onun eğilimi ahlâk olacaktır. Amacı doktriner ve Kelam konular ise, eğilimi Kelami olacaktır. Felsefe ise felsefi, politik ise siyasi vb. Tefsir-i Belâg'ın iki eğilimi vardır: edebi eğilim ve tarihsel eğilim. Bu nedenle, bu yorumun eğilimi tek bir eğilim değil, bileşik bir eğilimdir.

2.2.6.1. Tefsir-i Belâg'da Edebî Eğilim

Arap edebiyatı ve onun kelime hazinesi, Kur'ân'ı tefsir etmek için her müfessirin ihtiyaç duyduğu kaynak ve araçlardan biridir. Kur'ân'ı anlamada edebiyatın rolüne dikkat uzun zamandır müfessirler ve yazarlar tarafından değerlendirilmiştir.[295] Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde, tefsircinin bu tefsirdeki eğilimlerinden birinin de edebî eğilim olduğu görülmektedir. Bu eğilim, tefsircinin ilgi veya uzmanlık nedeniyle edebî konulara (sarf, nahiv, Meani, Beyan ve lügat gibi) daha fazla önem verdiği tefsir yaklaşımını ifade eder ve ana yaklaşımı âyetlerin edebî tefsiridir. Örneğin, Müfessir Nâziât Sûresi 37-39. âyetlerin altında

293 Bâbâyı, 1. C., S. 19.
294 Şakir, S. 48.
295 Rızâyi İsfâhanî, S. 146.

yazar: kelimelerin anlamları: "طغی" Kelimesinin Anlamları "طغیان" maddesinin geçmiş zaman kipi, ahlaksızlık ve zulümde haddi aşma anlamına gelmektedir. "آثر", geçmiş zaman kipi, seçmek anlamına gelir. "دنیا" daha yakın anlamına gelen "ادنی" kelimesinin mü'ennesidir ve "مأوی", ev ve ikamet yeri anlamına gelen "آوی" den gelen İsm-i mekan'dir.[296]

2.2.6.2. Tefsir-i Belâg'da Tarihsel Eğilim

Tefsir-i Belâg'ı incelendiğinde, bu tefsirin eğilimlerinden birinin de tarihsel eğilim olduğu görülmektedir. Tarihsel eğilim, müfessirin tarihsel uzmanlığına göre ve birbirini takip eden tarihsel raporları kullanarak Kur'ân metninin anlamını tarih perspektifinden netleştirdiği bir sosyal yönelim dalıdır. Örneğin, Hûd Sûresi tefsirinde defalarca Nuh'un birçok hikâyesine ve tarihi anlatımına atıfta bulunur. Örneğin, Hûd Sûresinin 36-39. âyetleri hakkında şöyle yazar: Nuh'un (as) toprağa hurma ektiği rivâyet edilir. Bunun üzerine halk, yaşlı adamın hurma yetiştirdiğini söyleyerek onunla alay etti ve hurma büyüyüp meyve verdikten sonra hurma ağaçları kesip geminin çerçevesini yaptı. Halk yine, "Nuh marangozdur" dediler. Sonra gemi yapıldığında, "Nuh karada denizci oldu ve gemi yaptı" dediler ve güldüler.[297]

2.3. Âyetullah Muhammed Cevad Necefî Humeyni

Muhammed Cevad Necefî Humeyni, Hicri Şemsi 1302'de / Miladi 1923'te Merkezi vilâyetine bağlı Humeyn şehrinin "Farnak" köyünde doğdu. On sekiz yaşında dini ilimler okumaya başladı ve Kameri 1362 / Miladi 1943 yılında temel ilimleri öğrendikten sonra, yirmi yaşında eğitimine devam etmek için İran'ın Arâk şehrinin dini okuluna gitti.

Âyetullah Seyyid Kazım Gülpayegani'nin (Kooşa) gözetiminde Hac Muhammed İbrâhîm Okulu'nda büyük hocalardan edebiyat ve dini ilimlerin temellerini okudu. Daha sonra Tahran'a giderek fıkıh, usul, tefsir ve aklî ilimlerde uzmanlaştı ve bu ilimlerde yüksek öğrenimini tamamladı. Müfessirin, çoğu Tahran'da yayınlanan yazılı eserleri 20'den fazla başlık içeriyor ve tefsir, İmamların hayatı, bazı İmamzadelerin kıssaları, bazı İmamların yoldaşlarının kıssaları, Şiirler, Şifalı Bitkiler, namaz, ahkamın felsefesi gibi çeşitli alanlarda yazılı eserleri vardır. Letayifu's-salat, Mibahu'Ş-Şia, İslam ahkamının felsefesi, Modern bilim açısından İslami sağlık, İslam ve modern bilimlere göre gıdaların ve bitkilerin özellikleri,

---

296 Mir Muhammedi Zarandi, 4. C., S. 434.
297 Mir Muhammedi Zarandi, 2. C., S. 211.

Müslih-i cahan Mehdi Sahib el-Zaman, İmam Ali bin Ebi Talib'in hayatı, Cüzve'ei darbare-ye usul ve fürû'e din ve *Âsân* tefsiri başlıklı kitaplar onun bazi eserleridir. Bu değerli bilgin ve araştırmacı nihâyet 25 Ağustos 2019'de (H. K. Zilhicce'nin 28, 1440'a denk) 75 yaşında Allah'ın rahmetine kavuştu.

2.3.1. "*Âsân*" Tefsirinin Tanıtımı

Kitabın tam adı "Tefsir-i *Âsân* muntahab az tafasir-e mo'tabar"dır ve "*Âsân*" tefsiri olarak bilinir. Farsça bir tefsirdir, sade ve anlatımı akıcıdır. Kur'ân'ın tamamını içerir ve aynı zamanda özlüdür. Bu eser, tefsir konularını ve Kur'ân ilimlerini, ayrıca ahlaki ve doktrinel tartışmaları içerir ve genel halk tarafından kullanılabilir. Bu yorum, kitabın adından da anlaşılacağı gibi, tefsirlerden oluşan bir seçkidir. *Âsân* tefsiri, sosyal ve eğitimsel bir yaklaşımla yazılmış Kur'ân'ın tümünü içeren ve sıralı bir tefsirdir.[298] Yazar, tefsir konuları ifade ederken hem öğretici hem de eğitici bir eğilimin olduğu ve hem de kelimenin tam anlamıyla okuryazar olsalar halk için herhangi bir şekilde kullanılabilecek bir yorum sunmaya çalışmıştır. Yani, bir yandan tefsir ve Kur'ân ilimlerinin tüm konularını içerirken diğer yandan okuyucuyu yoran ve sıkan gereksiz uzunluk ve ayrıntılara sahip değildir.

Âsân tefsirinin baskı özellikleri: Bu tefsirin yayınlanması Hicri Şemsi 1357'de başlamış ve yirmi bir yıl sonra Hicri Şemsi 1378'da sona ermiştir. Bu tefsirin farklı ciltleri bu yıllarda İslami Yayınlar tarafından yayınlandığını ve 20 cilt'te ilk defa Hicri Şemsi 1379 yılında aynı yayınlar tarafından basıldığını belirtmek gerekir.

2.3.2. Tefir-e *Âsân*'da İçerik İfadesinin Yapısı

Müfessirin yöntemi öyledir ki, her sûrenin başında sûrenin adını verir ve bu isim o sûrede geçtiği için bu adlandırmayı verildiğini düşünür. Örneğin, Bakara Sûresini isimlendirirken şöyle yazar: İsrailoğullarının sığır olayının anlatıldığı için bu Sûreye Bakara Sûresi adı verilmiştir.[299] Daha sonra sûrenin Mekkî ve medenî mahiyetine atıfta bulunur ve istisna olan âyetleri sıralar. Sonra sûrenin âyetlerinin sayısı ve bu sûre hangi sûre ardından nazil olduğunu bahseder. Örneğin, Kehf Sûresi hakkında şöyle yazmaktadır: "Bu Sûrenin tamamı Mekke'de nazil oldu, 27. âyet hariç (و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم) çünkü bu âyet

---

298 Alevi Mehr, S. 384.
299 Necefî, 1. C., S. 30.

Medine'de Uyain bin Hısn Fazari'nin hakkında nazil oldu. Daha sonra "okumanın sevabı" başlığıyla ele alınan sûreyi okumanın sevabına değinir. "Sûrenin İçeriği" başlıklı bölüm sûrenin girişinde sûrenin genel muhtevasını ve eksenlerini ayrı ayrı sıralamıştır ve bu içeriğin anlaşılmasını kolaylaştırmada ve sûrenin genel atmosferini muhatablerin zihninde kategorize etmede ve ona hâkim olmada oldukça etkilidir. Bu yapıya bir örnek Lokmân Sûresi'nin girişinde verilebilir. Örneğin, Lokmân Sûresi'nin girişinde şöyle yazmıştır: "Bu Sûrenin maksadı şunlardır: 1- Kıyameti, dirilişi, İnsan amellerinin hesaplanmasını ispatlamak 2- Allah'ın varlığını ve Allah'ın birliğini ispatlamak 3- Peygamberlerin peygamberliğini tasdik etmek 4- Lokman'ın çocuğuna açıkladığı faydalı tavsiyeler 5- Din ve ritüelin kural ve düzenlemelerine göre hareket etmek.[300] Sûrenin tam bir girişinden sonra, önce söz konusu âyetleri tercüme eder ve bu da bu tefsirinin en önemli faydalarından biridir. Bu bölümün sonunda, "Kelime, anlam ve kompozisyon" başlığıyla, bu bölümde âyetlerin kelimelerini ve cümle içindeki nahiv rolünü ve cümlelerin rolünü açıklar. Daha sonra âyeti açıklar ve âyetler arasındaki bağlantıyı ifade etmeye çalışır. Daha sonra tarihi anekdotları ve ilgili bazı hikâyeleri tartışır ve (gerekirse) âyetin uygun yorumlarını önerir. Son olarak âyette geçen kelimelerin kakikat ya mecaz olduğunu açıklamaya çalışır. Âyeti açıklarken ve tefsir ederken diğer âyet ve hadislerden yardım alır. Ayrıca sebeb-i nüzul, nasih ve mensuh konularıda diğer içeriklerden açık ve ayrı bir şekilde ifade eder. Ardından fesahat ve belâgat alanında açıklamalara sahiptir.[301] Sûrenin uygun fıkhî muhtevasını, uygun fıkhî kaynak ve kitaplardan "Mesele" başlığı altında getirir.

Tefsirin muhatapları: Yazarın tefsirinin başında belirttiği gibi bu tefsir kolay ve akıcı bir tefsirdir. Biraz okuryazar olsalar dahi, genel halk tarafından herhangi bir şekilde kullanılabilir. Müfessir göre genel halk için Farsça bir tefsir yapma motivasyonu, Farsça tefsirlerin yokluğu veya eksikliğinden kaynaklanmaktadır.[302] Bu tefsire "*Âsân* (yani kolay) tefsir" denilmesinin sebebini (و لقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) âyetteki (يسرنا) kelimesi (ve Kur'ân'ın Yasrâ'sının Fehl-i Medker'den bahsetmesi) vesilesiyle açıklar.

Tefsirin kaynakları: Merhum Necefî bu tefsirinde 95'ten fazla kaynak kullanmış ve

300 Necefî, 15. C., S. 383.
301 Ayazi, S. 69.
302 Necefî, 1. C., S. 3.

*Tefsir Âsân*ın başında tefsir kaynaklarından bahsetmiştir. Kaynaklar arasında Şii ve Sünnilere ait birçok kitap yer almakta olup, yazar her biri için bir kod seçmiştir. Bu tefsirin Bütün kaynakları ve kodları şöyledir:

Şii tefsirleri ve kitapları: Âlâ'ur-Rahman. Yazar: Şeyh Muhammed Cavad Belâgî; kitab-i İhticac. Yazar: Ahmed İbn Ali İbn Ebi Talib Tabarsi; Azvâ' ala müteşâbihati'l-Kur'ân. Yazar: Şeyh Halil Pasin; Tefsir Atyab'l-Beyan. Yazar: Hac Seyyid Abdul Huseyin Tayyib; Kitab-e İtikadat, Yazar: Şeyh Saduk; el-Enbiya, Hayatuhum ve Kısasuhum. Yazar: Abd'us-Sahib Ameli; Nemûne-ye Beyyinat.Yazr: Muhammed Bakır Muhkık; el-Tekamul fi'l-İslam. Yazar: Ahmed Emin; Telhis'ul-Beyan. Yazar: Şerif Razı; Tenzih'ul-Enbiya. Yazar: Şerif Murtazâ; Kitab-i Savab'l-A'mal. Yazar: Şeyh Saduk; Tefsir Cala'ul-Azhan. Yazar: Ebu'l-Mehasin Curcani; Cevahir'is-Saniye. Yazar: Şeyh Hor Ameli; Hakk'ul-Yakın. Yazar: Seyyid Abdullah Şibr; Delayıl'ıs-sıdk. Yazar: Şeyh Muhammed Hasan Muzaffar; Setaregan-e darahşan (16 cilt). Yazar: Muhammed Cavad Necefî; Sefinet'ul-Bihar. Yazar: Muhaddis Kumi; Safi tefsiri. Yazar: Feyz Kaşani; İlal'uş-Şera'yi. Yazar: Şeyh Saduk; Ruhu'l-Cinan tefsiri. Yazar: Şeyh Ebu'l-Futuh Razi; Furuk'ul-Lugat. Yazar: Nureddin Cezayeri; Faz'el-Hamsa.Yazar: Seyyid Murteza Firuzabadi; Feza'el'ul-Hamsa. Yazar: Seyyid Murteza Firuzabadi; Kitab-e falsafe-ye İslam. Yazar: Muhammed Cavad Necefî; Kitab-e Kamus-e Kur'ân. Yazar: Ali Ekber Kureşi; Kitab-e Kafi. Yazar: Şeyh Kuleyni; Tefsir'ul-Kaşif. Yazar: Muhammad Cavad Mugniyeh; Kitab'us-Seb'e.Yazar: Seyyid Murteza Firuzabadi; Kenz'ul-İrfan. Yazar: Fazil Mikdad; Levami'un-nuraniyeh. Yazar: Seyyid Haşim Bahrani; Kütüb müteşâbih'il-Kur'ân.Yazar: Muhammed Cavad Necefî; Tefsir Mecma'el-Beyan.Yazar: Fazl bin Hasan Tabarsi; Mecma'ul-Bahreyn Yazar: Fazl bin Hasan Tabarsi; Ma'aref celiya. Yazar: Seyyid Abd'ur-Rızâ Mer'aşi; Da'erat'ul-Ma'aref. Yazar: Şeyh Muhammed Hasir A'alami; Makarim'ul-Ahlak. Yazar: Hasan bin Tabersi; Tefsir menhec'is-Sadikin. Yazar: Molla Fethullah Kaşani; Tefsir-i el-Mizan. Yazar: Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtâbî; Nasih ve mensuh: Nasih ve mensuh. Yazar: Abd'ur-Rahman bin Muhammed Ata'eki; Nasr-e Tuba. Yazar: Hacı Mirza Ebu'l-Hasan Şa'rani; Tefsir-i Nemûne. Yazar; Nâsır Mekârım Şirâzî; Tefsir Nur'us-Sakaleyin. Yazar: Şeyh Abd'ul-Ali Hoveizi; Nehc'ül-Balaga.Yazar: Şerif Razi; Hey'at dar maktab'i İslam: Yazar: Seyyid Bakır Hivi; Kitabu't-Temhid fi ulum'yl-Kur'ân. Yazar: Muhammed Hadi Maaref.

Sünni tefsirleri ve kitapları: As'ele ve Acvebe'ul-Kur'ân. Muhammed bin Ebu Bekir

Razi; Asarar: Asarar'ut-tekrar fi'l-Kur'ân. Yazar: Kermani; Azdad dar elm-e lugat. Yazar: Asma'ei, Sacestani ve İbn Sakit; İmla' mız be'hr-Rahman. Yazar: Ebu'l-baka'; Tefsir Envar'it-Tenzil. Yazar: Beyzavi; Ahdaf-e kolle Sûre: Yazar: Abdullah Muhmmed Şahhata; Tefsir-i Teshil. Yazar: İbn Jazi Kelbi; Telbis-e İblis. Yazar: Abd'ur-Rahman bin Cevzi; Tefsir Cavahir. Yazar: Tantâvî el-Cawhari, Haşieh Savi bat tefsir Celaleyin, Kitab-u hayat'ıl-hayvan. Yazar: Muhammed ibn Musa Damiri; Tefsiri Ruh'il-Beyan. Yazar: Hâkim Haskani; Şevahid'it-tenzil. Yazar: Hâkim Haskani; Tefsir vazih. Yazar: Muhammed Hicazi; Garib'ul-Kur'ân. Yazar: Ebu Bekir Secestani; Tefsir Garayib'il-Kur'ân. Yazar: Nizam Neyşaburi; Mecma' elfaz'il-Kur'ân. Yazar: Heu'at Mısrıya; Tefsir Feth'il-Beyan. Yazar: Sıddık Hasan Han; tefsir futuhat-i İlâhiye. Yazar: Cemal olarak bilinen Süleyman bin Amm tarafından derlenmiştir; Kamus'ul-Kur'ân. Yazar: Fakih Damgani; Kamus'ul-Luga. Yazar: Firoozabadi; Tefsir Cami'ul-ahkam'il-Kur'ân. Yazar: Muhammed bin Ahmed; Tefsir'ul-Asrar. Yazar: Abulfazl Meybüdi; Lisan'ul-Arap. Yazar: Ebulfazl Mısri; Tefsir mahasin'it-Te'vil. Yazar: Kasemi; el-Misbah'uı-Münir. Yazar: Feyyumi; Mo'cam'u metn'il-Luga. Yazar: Ahmed Rızâ; el-Mu'rab Mi'el-Kelam'il-A'cani. Yazar: Cawaliki; Kitab Müfredat elfaz'il-Kur'ân. Yazar: Râgıb İsfâhanî; el-Münecid. Yazar: Louis Ma'luf; el-Mucam'ul-Vasit. Yazar: Mecma'ul-Lugat'il-Arabiya; Kitab Yenabi'ul-Mevedde. Yazar: Şeyh Süleyman Hanefi.

Âsân tefsirinde âyetlerin çevirisi: Kur'ân-ı Kerim'in Farsça'ya anlamlı bir tercümesinin sunumu, uzun zamandır bilgili Kur'ân âlimlerinin odak noktası olmuştur. *Âsân* tesirinin avantajlarından biri de basit ve akıcı bir çeviriye sahip olmasıdır.

2.3.3. *Âsân* Tefsirinin Tefsir Usûlü

"Tefsir mebanisi", "Tefsir Usûlü" ile aynı ve eş anlamlıdır ve müfessirin yorum sırasında her zaman göz önünde bulundurduğu tartışılmaz ilkeleri veya fikri temelleri ifade eder.[303]

Kur'ân ilahi bir vahiydir: Kur'ân ilahi bir vahiydir, yani onun tüm sözleri Tanrı'nın sözüdür. Kur'ân'ın tefsirinin anlaşılmasında Kur'ân'ın vahyi olması etkilidir. Çünkü eğer Kur'ân Allah'ın sözü ise, müfessir Allah'ın ne demek istediğini anlamaya çalışır. Âyetullah

303 Mu'addab, S. 28.

Necefî, Şûrâ Sûresi'nin 92-93. (و إنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح ألامين) âyetlerinin tefsirinde "إنه" kelimesinin zamirinin Kur'ân-ı Kerim'e dayandığını yazmaktadır. Önceki âyetlerde Kur'ân-ı Kerim'in ismi geçmese de söz konusu kelimenin ve âyetin bağlamı kullanılabilir. Bu yüce âyetin anlamından, Kureyş müşriklerinin, kâfirlerinin ve Kur'ân'ı inkâr eden diğer insanların, İslam Peygamberi (asm)'ne iftira ettikleri ve bu Kur'ân'ın Allah katından olmadığını söyledikleri anlaşılmaktadır. Ancak Cenab-ı Hak, bu yüce âyette onların suçlamalarını reddeder ve bu Kur'ân'ın gerçekten alemlerin Rabbi tarafından indirildiğini söyler. Muhammed'in (sav) kendinden yaptığı bir şey değilir. Bu Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın emriyle Ruh'ül-Emin yani Cebrail tarafından yeryüzüne indirilmiştir.[304] Tefsir boyunca, Kur'ân'ın tamamen Cenab-ı Hakk'tan olduğuna ve Peygamber Efendimiz (sav)'e vahiy olarak indirildiğine ve onda hiçbir farklılık veya hataya yer verilmediğine dikkat çekmiştir.

Kur'ân'ın tahrif olmaması: Kur'ân, Peygamber'e indirildiği andan bize ulaşana kadar tamamen sağlam kalmış ve ondan hiçbir şey eklenmemiş veya çıkarılmamıştır. Müfessir, Hicr Sûresi'nin 9. âyetin altında (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) şöyle yazıyor: Bu âyet, Kur'ân'ın tahrif edilmemesi ile ilgilidir ve Kur'ân-ı Kerim'i kimse tahrif edebilmeceğine işaret etmektedir.

Kur'ân mucize olmasi: Necefî, Kur'ân'ın her yönden bir mucize olduğunu belirtiyor. Müfessir Nisâ Sûresi'nin 82. âyetine (و لو كان من عند غير الله لوجَدُوا فيه اختلافاً كثيرا) atıfta bulunuyor. İsrâ Sûresi'nin 88. âyeti hakkında da şunları söylemektedir: Eğer Kur'ân'ın meşruiyeti için bir sebep olmasaydı, bu tek sebep yeterlidir ki Kur'ân düşmanları, nazil olduğundan beri (Yaklaşık on dört yüz yıl geçiyor) onun bir benzerini getirememişlerdir. Bu açıklamalardan, "*Âsân* Tefsir"in müfessirinin Kur'ân'a mucizevi bir bakışla baktığı anlaşılmaktadır. Müfessir insanın Kur'ân'ın tüm boyutlarını henüz anlayamadığını ve âyetlere böyle bir arka planla baktığını ve âyetler hakkında net bir görüş veremediğinde acizliğini itiraf ediyor.

Kur'ân'ın tefsirinin gerekliliği: Kur'ân'ı yorumlama ihtiyacındaki önemli faktörler şunlardır:

1- Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin varlığı

2- Bazı âyetlerin yönlerinin varlığı

---

304 Necefî, 14. C., S. 388.

3- Kur’ân-ı Kerim âyetlerinin bâtınlarının varlığı

4- Zamanın geçişi ve iniş durumlarında belirsizlik

5- Muhatabların edebi zayıflığı[305]

Âyetullah Muhammed Cevad Necefî’nin Kur’ân’ı yorumlamanın gerekliliği konusunda ayrı bir tartışması yoktur. Ancak Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. âyetinin tefsirinde, Kur’ân’daki müteşâbihin varlığının sebebini, bireylerin farklı anlayış seviyeleri olarak ortaya koymuştur. Onun sözlerinden Kur’ân’ı anlamanın yolunun öğretmek olduğu anlaşılır ve öğrenmenin en açık örneği tefsirdir. O, şöyle diyor: “Kur’ân’ın çağrısı, âlimler, cahiller, akıllılar ve aptallar içindir. Ancak bazı anlamlar genel halk tarafından bilinmektedir ve bunun anlaşılması, öğretme ve öğrenmeyi gerektirmez. Ancak bazı anlamlar o kadar derin ve kesindir ki, ders ve bilgi dışında anlaşılmazve hiçbir anlamda insan yeterliliği olmadan anlamak mümkün değildir. Bu, her insanın anladığı bir gerçektir. Yani aslında, bazı âyetlerin manası belli, bazılarının manası ise tam tersi olan bir meseledir.

Kur’ân’ın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermedeki kapsamlılığı: Tefsirde önemli ilkelerden biri de Kur’ân’ın ve öğretilerinin insan hayatındaki kapsamlılığıdır. Kur’ân’ın kapsamlılığının amacı, insanlara yol göstermek amacıyla âyet ve öğretilerinin her devirde ve her zamanda insan yaşamının tüm dallarını kapsaması olmasıdır. Kur’ân’ın kapsamlılığı hakında üç belirgin bakış açısı vardır:

1.Maksimumun kapsamlılığı: Kur’ân, varoluşun tüm gerçeklerini ifade eder.

2 Minimum kapsamlılık: Kur’ân, ahiret rehberliği ile ilgili tüm konuları (değerler ve normlar) ifade eder.

3 Dünya ve uhrevi saadete ulaştırmada kapsamlılık: İnsanı dünya ve âhiret saadetine ulaştırmakla ilgili tüm hususlar Kur’ân’da bildirilmektedir.[306]

Nahl Sûresi 89. âyetin (و نزلنا علیک الکتاب تبیان لکل شی) tefsirinde *Âsân* tefsirin sahibi şoyle diyor: İslam’ın gerektirdiği Kur’ân’da olmayan hiçbir şey yoktur.[307] Müfessir Kur’ân’ın

---

305 Şakir, Ss. 60-67.
306 Misbah Yazdi, 2. C., S. 290.
307 Necefî, 9. C., S. 269.

kapsamlılık teorilerinden üçüncü teoriye, dünya ve uhrevi saadete götüren kapsamlılık teorisine inanır. Bu şekilde Kur'ân-ı Kerim'de bütün meselelerin geneli anlatılır, ancak ayrıntılarının açıklanması Peygamber'in (sav) ve İmamların sorumluluğundadır.

Kur'ân'ın zâhirinin hüccetligi: Kur'ân'ın zâhirinden anlaşılan, genellikle Allah'ın amacıdır. Kur'ân'ın zâhiri uygulanabilir ve güvenilebilir. İlâhî hükümler, ahlâkî vazifeler ve benzerleri çıkarımda bulunurken, Kur'ân âyetlerinin aynı zâhiri anlamları kullanılabilir. Kur'ân'ın zâhirini anlamını esas almaya ise "Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olması" denir. Müfessir, Kur'ân âyetlerinin zâhirinin de hüccet ve geçerli olduğuna inanmaktadır ve insanların Kur'ân'ı anlamaları kolay olduğu için yazdık tefsirine '*Âsân*' (yani kolay) isimi vermiştir.

Kur'ân-ı Kerim öğretilerinin fıtrat ile uyumu: Kur'ân öğretileri insan doğasıyla uyumludur. Bu nokta âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında etkilidir. Çünkü bir yandan Kur'ân'ın tefsiri insanın tabiatının eğilimlerine göre yorumlanmalıdır. Eğer Kur'ân âyetleri insanın sağlam fıtratına aykırı bir şekilde yorumlanırsa bu yorum geçerli olmaz ve müfessirin çıkarımının yanlış olduğunun bir göstergesidir. Öte yandan müfessirin fıtrat'tan çıkmaması gerekir ve fıtrata uygun şeffaf öğretileri vahyin kaynağından elde edebilmek için, Kur'ân'ın tefsirine rahat bir zihinle, nefsî havalardan, dinî ve etnik ön yargılardan uzak bir şekilde gitmek lâzımdır. *Âsân* tefsirin yazarı, İslam dininin evrensel bir din olduğuna ve insan aklına ve fıtratına uygun olduğuna inanmaktadır. Rûm Sûresi'nin 20. âyetin tefsirinde şöyle yazar: Evet, Allah kutsal İslam dinini insanın yaratılışına ve fıtratına uygun olarak yaratmıştır.[308]

2.3.4. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Kuralları

"Yorum kuralları", Kur'ân âyetlerinden çıkarmak (istinbat) için kullanılan genel kuralları ifade eder.[309] "*Âsân*" tefsirinin tefsir kuralları aşağıdakiler:

Doğru Kıraat'a dikkat etmek: "*Tefsir Âsân*"ın yazarı, farklı kıraatları olan âyetleri "Kıraat Niteliği" başlığıyla belirlemiştir. Onun çalışma yöntemi öyledir ki, kıraatlar hakkında Hafs'ın Asım'dan rivâyetini esas almış ve bu kıraatı kabul etmiştir. İhtilaflarda ise genellikle

308 Necefî, 15. C., S. 349.
309 Rızâyı İsfâhanî, 1. C., S. 17.

Kurra-i Seb'a'dan gelen diğer rivâyetler nakleder ve bazen tercih edilen tercihin nedenini belirtir ve bazı durumlarda farklı okumalara atıfta bulunur.

Ancak tercüme ve tefsirde Hafs'ın AsımAsım'dan rivâyetini esas almıştır. Kıraat farklılıklarıyla uğraşırken tefsir yöntemlerinin örneği şudur: Fatiha Sûresi'nin 4. âyetinde (مالک) kelimesini okuma hakkında şöyle yazar: "Bir grup (Malik Yom al-Din) okudu ve dediler ki: İnsan, bir şeyin 'مالک = sahip'i oldugunda, 'مَلِک = kral'i de odur. Ama bir şeye 'مَلِک=kral'sa, ona 'مالک = sahip' olmaz. Bu nedenle, 'مالک' kelimesi 'ملک' kelimesinden daha genel olduğu için, 'مالک' kelimesi Tanrı'nın kutsal zatına daha uygundur. "Bu âyette de görüldüğü gibi müfessir bir sebep göstererek kıraatlardan birini tercih edilen okuma olarak seçer.

Kur'ân'ın kelimelerini anlamak için Sözlüğe bakmak: Tefsirde olmazsa olmazlardan biri, en basiti dahi olsa her kelimenin anlamının güvenilir kaynaklardan elde edilmesi ve yorumun buna dayanmasıdır. "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri de bu hususa çok dikkat etmiş ve âyetlerin her bir bölümünü tefsir etmeden önce "kelime ve mânâ" başlığı altında kelimelerin anlamlarını ele almıştır. Unutulmamalıdır ki o lugat tartışmasında daha çok taklitçidir ve lugat'da ictihad yapmamışdır. Bu bağlamda çoğu durumda kelimelerin anlamı Mecma'ul-Beyan ve el-Kaşif'e iki tefsire atıfta bulunularak ifade edilmiştir. Elbette referansları arasında Şeyh Eb'ul-Futuh Razi'nin Ruh'ul-Cinan tefsiri, Râgıb İsfâhanî'nin Müfredat'i, Fakıh Damgani'nin yazdığı Kamu'ul-Kur'ân sözlüğü, Firuzabadi'nin yazdığı Kamu'ul sözlüğü, el-Mucam'ul-vasit sözlüğü ve çeşitli Arapça ve Kur'ân sözlükleri vardir. Bu da müfessirin "*Tefsir Âsân*"da bu kurala dikkatını göstermektedir. Örneğin, Hûd Sûresi'nin 79. âyetinde (و ما امر فرعون برشید) geçen "رشید" kelimesi, temel olarak iyiliğe ve iyiliğe yol açmak anlamına gelir ve Kur'ân'da "ضلالت"in karşıtıdır. Bu kelime, dünya ve âhiret işlerinde hidâyeti içerir.[310]

Vahiy çağında Kur'ân kelimelerinin anlamlarını anlamak: Kur'ân'ın kelimelerinin doğru anlaşılması, tamamen bu kelimelerin vahiy çağındaki anlamlarının anlaşılmasına ve Kur'ân'ın bunlarla nasıl etkileşime girdiğine bağlıdır ve zamanla kelimelerin anlamlarının değişmesi yadsınamaz bir gerçektir ve bu özellik tüm dillerde mevcuttur. Bu nedenle tüm dillerde zaman içinde kavimlerin birbirine karışması ve kullanımlarındaki değişiklikler

310 Râgıb el-İsfâhanî, S. 354; ve Mustafavi, 4. C., S. 140.

nedeniyle bazı kelime ve deyimler değişmektedir. Bu ilkeyi göz önünde bulundurarak müfessir, muhatabların ana kavramı yanlış anlamasını önlemek için bu kelimelerin ve yorumların orijinal anlamlarını kullanmalıdırve Kur'ân âyetlerini kelimelerin sonraki anlamlarına göre yorumlamaktan kaçınmalıdır.

Bu kural "*Âsân* tefsir"inde ele alınmaktadır. Örnek olarak, Müfessir şöyle diyori: İsrâ Sûresi'nin 38. (كُل ذلک كان سيئه عند ربک مكروها) âyetindeki "مكروه" kelimesinin kullanımına ve anlamına dikkat edersek, "ذلک" isminin yasaklanan şirk, cinâyet, zina, çocuk cinâyeti, yetim malında tassarruf etmek ve anne-babanın taciz edilmesi gibi önceki âyetlerin içeriklerine işaret ettiğini görürüz. Dolayısıyla buradaki "مكروه" kelimesi onların dini yasağı "حرام" anlamına gelmektedir. Yani, ey Muhammed (sav), önceki âyetlerde haram kılınan her şeyin günahı, Rabbinin katında iğrenç ve haramdır ve bu tür davranışlar yasak olduğu için, biri bunları yaparsa, tövbe etmeden ölürse, cezalandırılır.[311] Ancak, fıkhî anlamda terk edilmesi gereken bir fiil olup, işlenmesi cezaya tabi değildir.

Müteşâbih âyetleri anlamak için muhkem âyetleri kullanmak: Kur'ân-ı Kerim'i yorumlamanın doğru yollarından biri, müteşâbih âyetleri anlamak için muhkem âyetleri kullanmaktır. Örnegin, müfessir Nebe Sûresi'nin 12. âyetini (و بنينا فوقكم سبعا شدادا) Kur'ân'ın müteşâbih âyeti olarak değerlendirmiş ve bazı müfessirlerin şöyle dediklerini yazmaktadır: "سبعا شدادا" kelimesi yedi yıldız anlamına gelir. Ancak bu anlam, belgelenmemiş olmasının yanı sıra, olası olmaktan başka bir şey değildir. Çünkü birincisi: Bu âyette yıldızın adı geçmiyor. İkincisi, Yüce Allah'tan başka dünya üzerindeki yıldızların sayısını kimse bilemez. Bazı müfessirler şöyle derler: "سبعا شدادا" kelimesi yedi gök demektir. Bu teori, ilki gibi, bir fikirden başka bir şey değildir. Zira söz konusu âyette gök anlamına gelen "سماء" kelimesi yer almamaktadır. Bu nedenle denilmelidir ki bu âyet müteşâbih âyetlerden olduğu için anlamını anlamak Allah'a ve vahiy ailesine mahsustur.[312] Ayrıca Kur'ân'ın Huruf-ı Mukattaa da müteşâbih âyetler olarak görmüşlerdir ve bilgilerinin Allah'a özgü olduğunu belirtirler ve onların yorumunu ve anlamını Allah'tan (ve vahiy ailesi) başka kimse bilemez.[313]

"*Âsân* tefsir"inde Esbab-ı Nüzul-u dikkata alma: Müfessir, âyetlerin nüzul sebebi ile

311 Necefî, 10. C., S. 50.
312 Necefî, 18. C., S. 35.
313 Necefî, 1. C., S. 31.

ilgili hususları ayrı ayrı ve "sebebi Nüzul" başlığı altında getirmektedir.

İsrailiyat'ın kullanılmaması: Şüphesiz İsrailiyat olgusu, tefsir rivâyetlerinin en önemli zararlı belalarından biridir. Ancak müfessirin İsrailiyat rivâyetleri hakkında net bir görüşü vardır ve onları tefsirlerinde getirmekten kaçınır ve tefsirinde bu rivâyetleri ifade etmekten çekinmektedir. Örneğin, Yusuf Sûresi'nin 24. âyetiyle (و لقد همت به و هم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء و االفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) ilgili olarak şöyle yazar: Müfessirler, peygamber olan Yusuf (as) hakkında bu âyetin tefsiri hakkında uygunsuz sözler söylemişlerdir, özellikle peygamberleri masum kabul etmeyen ve peygamberlerin adi insanlar gibi günah işlediğini söyleyen müfessir grubu. Ancak peygamberler günah işlemediler, ne büyük ne de küçük günah, ne nübüvvet'ten önce ne de sonra.[314]

Âyet ve sûrelerin bağlamına dikkat etmek: Kelimelerin anlamlarını ve cümlelerin anlamlarını belirlemede bağlamın etkisi, diyaloğun Aklî ilkelerinden biridir ve tüm dillerde onu dikkata alınır. İslam âlimleri onu her zaman dini metinlerin zâhirlerini anlamak için kullanmışlardır. Müfessirler, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken buna dikkat etmişler, kelimelerin manalarını belirlemede ve Kur'ân âyetlerinin manalarını anlamada onu kullanmışlardır. "*Tefsir Âsân*" ın yazarı yorumunda bağlama dikkat eder. Örneğin, müfessir Âl-i İmrân Sûresi 42. âyetin (يا مريم اقنتى لربک و اسجدى و ارکعى مع الراکعين) tefsirinde yazıyor: "Meryem'e "اقنتى" diyen meleklerdi. "اقنتى" kelimesinin gerçek anlamı, namazın kunutunu yerine getirmektir. Fakat namazlarının kunut olduğu bilinmediği için, lugavi anlamı olan teslimiyet ve itaat bu âyetin bağlamına daha uygundur.

Tefsirde Arap edebiyatının kurallarına dikkat etmek: Kur'ân'ın kelimelerinin tam anlamlarını anlamak kadar, "sarf, Nahiv, meani, Beyan ve Bedi' "bilmek de çok önemlidir. Bu nedenle, bir müfessirin bu bilimlerde uygun beceri ve zevke sahip olması ve bu kuralları yorumunda uygulaması gerekir. Örneğin, "*Tefsir Âsân*" müfessiri, Âl-i İmrân Sûresi'nin 157. âyetinde "متم" kelimesinin ilk meminin ötre olması ama diğer birçok âyette (Sâffât Sûresi 16 ve 25. âyetler ve Sâffât Sûresi 16 ve 25. âyetler) esre olması nedenini belirtmiştir. Müfessir cevap olarak yazar: "موت" kelimesi bazen "مات يمات" babden, bazen de "مات يموت" babden gelir. Dolayısıyla, (ميم)i esre ile kullanılan kelimeler " مات يمات " babden, ve (ميم)i ötre ile kullanılan

314 Necefî, 8. C., S. 91.

kelimeler "مات یموت" babden'dir.[315] Âyetlerin çoğunda tercümeden sonra kelime, anlam, kompozisyon konusu başlığı altında âyetlerin Sarf ve Nahiv meselelerini ele alır ve bazı durumlarda, edebi bir nokta olarak, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinde özel edebi inceliklerin tartışılmasına atıfta bulunur. Müfessir belâgat ilmiyle ilgili hususları çoğu durumda âyetlerin tefsirleri arasına getirmekte ve bazı hallerde bunları "hakikat ve mecaz" şeklinde ifade etmektedir.

"*Tefsir Âsân*"da Tahsis ve Takyid kuralı: "Tahsis ve Takyid" konusu aslında herhangi bir metni ve kelimeyi anlamak için kullanılır. Bu nedenle Kur'ân'ın tefsirinde etkin bir role sahiptir. Örneğin, "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri "حبط عمل" hakkında yazıyor: Zilzal Sûresi'nin 7-8. âyetleri âmdır, ancak Bakara sursinin 217. âyeti gibi bir kafirin kafir olduğu için fiilinin kabul edilmediğini söyleyen âyetler, yani "و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فأولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک أصحاب النار هم فیها خالدون", bu yüce âyeti tahsis eder.[316]

Re'yle tefsir etmenin yasaklığı: Kur'ân müfessiri, Kur'ân'ı ilmî ve tarafsız bir şekilde anlamaya çalışmalı ve görüşlerini ispat etmeye çalışmak yerine âyetleri, rivâyetleri, aklî ve pratik sebepleri özetleyerek Kur'ân'ın nihai görüşünü elde etmelidir. *Tefsir Âsân*'ın müfessiri elinden geldiğince Re'yle tefsir etmekten kaçınmıştır ve Kur'ân'ın âyetlerinden, rivâyetlerden, esbab-i nüzulden, kendinden önceki müfessirlerin sözlerinden istifade etmiştir.

"جری و تطبیق" kuralı: Kur'ân ilimlerinde "جری و تطبیق"den maksat, Kur'ân'ın belirli bir kişiye, gruba veya zamana indirilmediğidir. Örneğin, İsrail halkı hakkında bir âyet nazil olursa ve onların durumunu ifade ederse, bu âyetin onlara özel olduğu ve artık kimseye uygulanamayacağı anlamına gelmez. Necefî'nin tefsirinde bu kuralın kullanılması da değerli bir yere sahiptir. Örnek olarak Âyetullah Necefî Enbiya Sûresinin 98. âyetin (إنکم و ما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون) tefsirinde şöyle yazar: Bazı müfessirler "alçak" kelimesinin Mekke müşriklerine hitap ettiğini söyleseler de bu kelimenin hem geçmişteki hem de gelecekteki herhangi bir putperesti içerdiği söylenebilir.[317]

---

315 Necefî, 3. C., S. 46.
316 Necefî, 2. C., S. 34.
317 Necefî, 12. C., S. 367.

2.3.5. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Yöntemleri

"Tefsir yöntemi" anlamı, müfessirlerin Kur'ân âyetlerini anlama ve yorumlamada kullandıkları belgelerdir ve "tefsir menheci" olarak da denilebilir. O belgeler ya Nakıl (rivâyet) veya Akıl (dirâyet)dir.[318] Naklîtefsir aşağıdaki türlere ayrılır:

1- Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri

2- Kur'ân'ın Masumlardan gelen rivâyetler ile tefsiri

3- Kur'ân'ın sahabe ve tabi sözleriyle tefsiri (Sünnilere göre).

2.3.5.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Yorumlama Yöntemi

"*Âsân* tefsir"in yorumlama yöntemlerinden biri de Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yöntemidir. Örnek olarak, "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri, Kur'ân'ın indirilme zamanı ile ilgili Bakara Sûresi'nin 185. âyetine (شهر رمضان الذی انزل فیه القران هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان) atıfta bulunur ve şöyle der: Kur'ân'ın Ramazan ayında indirildiği Bakara Sûresi'nin 185. âyetinden açıkça anlaşılmaktadır.[319]

2.3.5.2. Rivâyet ile Yorumlama Yöntemi

Bu yöntem "eseri menhec" olarak bilinir. "Eser", Masum'un söz, fiil ve takririne işaret eden rivâyetleri ifade eder. Sünnîler nazarında sahabe ve tabilerin sözlerine de yer verilir, fakat Şiîlere göre sahabe ve tabilerin sözleri hüccet olmadığı için, "eser" sadece Masumların (peygamber ve İmamlar) sözleri, eylemleri ve takrırlarıdır. "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri, âyetlerin tefsirinde, bir âyetin anlaşılması ve tefsirinin bir rivâyeti gerektirdiği her yerde, o rivâyeti getirmiştir.

Tefsir Âsân'da rivâyet kullanımına bir örnek, şeriat hükümlerini açıklamaktır. Mesela, Bakara Sûresi 238. âyetin tefsirinde, müfessir şöyle diyor: Orta namazın "الصّلاة الوسطی" farzlarından hangisinin olduğu konusunda müfessirlerin görüşleri vardır. Belki orta namazın manası öğle namazıdır denilebilir. Çünkü orta namazın öğle namazı olduğuna dair rivâyetler çoktur. Bunlardan Safi'nin tefsirinde İmam Muhammed Bakır'dan şöyle nakleder: Orta namaz, öğle namazı demektir. Bu, İslam Peygamberi'nin (sav) ilk okuduğu namazdır. Bu

---

318 Mu'addab, S. 165.
319 Necefî, 1. C., S. 400.

namaz gün ortasında okunur ve sabah ve akşam namazının ortasına da konan bir namazdır.[320]

2.3.5.3. Aklî (içtihadî) Yorumlama Yöntemi

Aklî tefsir, müfessirin sağlam bir idrak kullanarak Kur'ân üzerinde tefekkür etmesi ve âyetlerin manasını anlamasıdır. "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri, yorumunda bu yöntemi kullanır. Örneğin, Müfessir, Nisâ Sûresi'nin 141. âyetinde (و لن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا) kafirlerin müminler üzerindeki hakimiyeti hakkında şöyle yazar: "Allah, hiçbir şekilde kâfirleri mü'minlere üstün kılmaz ve eğer kâfirlerin mü'minlere şu veya bu şekilde galip geldiklerini duyar veya görürsek, bu Allah'tan değldir, bilakis bu, zayıflık, gaflet, birlik eksikliği ve bunun gibi Müslümanları etkileyen onlarcası yüzündendir. Çünkü akıl, her şekilde küfrü inkâr eden, her şekilde imanı kabul eden Allah'ın, kâfirleri müminlere hâkim kılacağını kabul etmez.[321] Sonuçta, "*Tefsir Âsân*"ın yöntemi kapsamlı bir yöntemdir, yani müfessir hem Kur'ân âyetlerine hem de Masumlar'ın rivâyetlerine dikkat etmiş ve aklî delilleri de kullanmıştır.

2.3.6. "*Âsân*" Tefsirinin Tefsir Eğilimleri

Tefsir ekollerdeki önemli konulardan biri de tefsir eğilimler veya itticahlardır. Tefsir Eğilimleri, müfessirin tefsirinde kullandığı entelektüel özelliklerdir vebu da tefsirleri birbirinden farklı kılmaktadır.[322] Eğilimin anlamı, tefsircinin fikirlerine, ihtiyaçlarına, zevklerine ve bilimsel uzmanlığına dayalı olarak oluşan Kur'ân tefsirinin dini ve teolojik inançlarının, modern yönelimlerinin ve işleme tarzlarının etkisidir.[323] Müfessirin eğilimlerindeki farklılık aşağıdaki faktörlere bağlıdır:

1) Müfessir'in uzmanlaştığı bilgi

2) Müfssir'in kişilik ve zevkleri

3) Müfessirin çeşitli dış konularla ilgili endişeleri[324]

2.3.6.1. "*Âsân*" Tefsirinde Edebi Eğilim

---

320 Necefî, 2. C., S. 89.
321 Necefî, 4. C., S. 40.
322 Alevi Mehr, S. 215.
323 Rızâyı İsfâhanî, 2. C., S. 328.
324 Şakir, S. 48.

Müfessir, "*Tefsir Âsân*"da Kelime ve anlam, tahlil ve kompozisyon, hakikat ve mecaz, fesahat ve belâgat başlıkları altında âyetlerin edebî yönünü ifade eder. Örneğin, müfessir teşbih konusuna dikkat etmiş ve Kur'ân'ın teşbihlerini tanıtmanın yanı sıra tefsir ve izahını da yapmıştır. Bakara Sûresi'nin 138. âyetinin (صبغة الله و من احسن من الله صبغة و نحن له عابدُون) tefsirinde şöyle diyor: Hazreti İmam Cafer Sadık şöyle buyurmuştur: "صبغة" Kelimenin anlamı İslam dinidir. Diğer söze göre, Tanrı'nın insan doğasını yarattığı fıtrat'tır. Cenab-ı Hak bu âyette İslam dinini renge benzetmiştir. Bu teşbih en güzel ve en ince teşbihtir. Çünki, rengin kumaşın içine işlemesi ve görünüşünü güzelleştirmesi gibi, İslam dini de Müslümanların içine ve kalbine nüfuz eder ve dış amellerini güzelleştirir.[325]

2.3.6.2. "*Âsân*" Tefsirinde Fıkhî Eğilim

Bu tefsir eğiliminde müfessir, Ahkam ifade eden âyetleri tefsir ve izah eder. Fıkıh tefsiri, Kur'ân'ın yorumlanmasındaki diğer eğilimler arasında özel bir öneme ve gerekliliğe sahiptir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, tüm İslam dinleri açısından İslami hüküm ve kanunların en önemli yasama kaynağıdır ve Şeriat hükümlernın çoğunun çıkarıldığı Sünnet'in geçerliliği ve yetkisi de Kur'ân'a dayanmaktadır. Âyetullah Necefî, onun fıkıh ve usul konusunda yüksek tahsil yapıp içtihat mertebesine ulaştığını göz önünde bulundurarak, ahkam âyetlerin tefsirinde fıkhî hususları dile getirmiş, hatta bazı âyetlerde Kur'ân'dan hükümler çıkarmıştır. Fıkıh konularını ağırlıklı olarak "sorun" ve "hükümlerin çıkarımı" başlığı altında belirtmiştir. Bu konuda, en çok Kenz'ul-Erfan, 'urvet'ul Vuska ve tefsir'ul-Kaşif kitaplarından yararlanmıştır. Örnek olarak, "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri, İsrâ Sûresi'nin 36. âyetinde, İmam Sadık'tan müzik dinlemekle ilgili bir rivâyeti aktarır: Bir adam İmam Sadık'a şöyle dedi: "keman çalan şarkı söyleyen cariyeleri olan komşularım var. Bazen Tuvalete girdiğimde (çünkü onların enstrümanlarını dinlemeyi ve şarkı söylemeyi severim) Tuvalet'te kalmam uzun sürer. İmam Sadık şöyle buyurmuştur: Bunu yapmayın! Adam dedi ki: Ben kendim müzik dinlemek için gitmiyorum, sadece enstrümanı ve şarkıyı dinliyorum. İmam Sadık cevap verdi: Allah'ın şöyle dediğini duymadın mı: (إن السمع و البصر والفؤاد كل أولئک كان عنه مسئولا). Adam der ki: Sanki Kur'ân'daki bu âyeti Araplardan ve Arap olmayanlardan hiç duymadım.

---

325 Necefî, 1. C., S. 301.

Sonunda bu amel ve alışkanlıktan vazgeçtim ve şimdi Tanrı'dan af diliyorum.[326] Fıkhi eğilimin en önemli ilkelerinden biri de usul kurallarına dikkat etmektir. Kur'ân âyetlerinde emr, nehy, mutlak, mukayyad, amm ve hass gibi birçok ifadeler kullanılmış olup, âyetlerin doğru yorumlanması bu ifade ve kurallarını bilmeye bağlıdır. Bu kurallara göre, müfessir Bakara Sûresi'nin 43. âyetindeki (و أقيموا الصّلاة) emir "وجوب" ve Nûr Sûresi 32. âyetteki (والذين يبتغون الكتب مما مَلكت أيمنكم فكاتبوهم) emri "استحباب" ve Bakara Sûresi'nin 282. âyetindeki (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمىً فاكتبوه) emri "ارشاد" ve Bakara Sûresi'nin 187. âyetindeki (و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد) emri "اباحه" olarak yorumlamıştır.[327]

2.3.6.3. "*Âsân*" Tefsirinde Kelamî Eğilim

Kur'ân'da en çok tartışılan konulardan biri inanç tartışmalarıdır. Kelami tartışmalar '*Tefsir Âsân*'da özel bir yeri vardır, bu nedenle '*Tefsir Âsân*'daki en önemli eğilimin Kelami eğilim olduğu söylenebilir. Müfessir, tefsirinde kelami meseleleri ayrı ele almıştır. Bu hususları "tartışmalar" veya "inanç esasları" başlığı altında ifade etmiştir.

Örneğin, müfessir, Gâfir Sûresi'nin 28. âyetindeki (يكتم ايمانه) cümlesi hakkında şöyle yazıyor: Burada kısaca takıyye ihtiyacına değiniyoruz. İslam Peygamberi'in (sav) şahsı, birkaç yıl daha kıyamının başlangıcında gizli bir davet etmiş ve bu yöntemi (takıyye) kullanmıştır ve sahabelernin arttığı ve ana çekirdeğin güçlendiği bir süre sonra resmen İslam'ı ilan etti. Diğer peygamberlerden İbrâhîm (a.s.) putları kırmaya karar verdiğinde tüm cesareti ve kahramanlığıyla Takıyye yöntemini kullanmıştır ve planını müşriklerden gizledi, yoksa asla başarılı olamazdı. İmam Sadık şöyle buyurmuştur: Takıyye (bazı durumlarda düşmandan sakınmak) benim dinimin ve atalarımın dinindendir. Takıyyesi olmayanın da dini yoktur. Takıyye, Allah'ın yeryüzündeki kalkanıdır. Çünkü Firavun ailesinden bir mümin, İslam'ını ve imanını ortaya koysaydı öldürülürdü.[328]

2.3.6.4. "*Âsân*" Tefsirinde Bilimsel Eğilim

Tefsir eğilimlerinden biri de bilimsel-deneysel yorumlardır ve bu eğilimin gelişimi yorumsal tartışmalardaki yeni yaklaşımlardan biridir. Tefsirin bilimsel yöneliminde bilimin

---

326 Necefî, 10. C., S. 48.
327 Necefî, 1. C., S. 51.
328 Necefî, 17. C., S. 241.

anlamı, felsefenin karşıtı olan ampirik bilimdir.[329] Âyetullah Muhammed Cevad Necefî, deneysel bilimlerin konularını '*Tefsir Âsân*'da getirmiştir. Örneğin, müfessir Tin Sûresi 1. âyetinin (والتين و الزيتون) anlamlarını belirttikten sonra bu iki gıda maddesinin önemini ve faydalarını şöyle yazar: İncir ağız kokusunu giderir. Ağız duvarını ve kemiğini güçlendirirler. Hastalığı öldürür. İncir ile ilaca gerek kalmayacaktır.[330]

2.3.6.5. "*Âsân*" Tefsirinde Sosyal Eğilim

Sosyal tefsir, çağdaş dönemin tefsirlerinden bir eğilimdir ve çağdaş yorumcular tarafından geniş çapta memnuniyetle karşılanan İçtihadî tefsirinin dallarından biridir. Çağdaş dönemde daha az tefsir bu eğilimden yoksundur. Âyetullah Necefî de bu tefsir eğilimine yönelen müfessirlerden biridir. Örnek olarak, Enbiyâ Sûresi 21. âyetin tefsirinde "*Tefsir Âsân*"ın müfessiri şöyle yazar: Tiranların zalim yönetimine sıklıkla şahit olmuş ve müşahede etmiş olanlar için, tüm bu hükümetlerin yaratılış kanunlarına aykırı olduğunu kabul etmek zordur. Yaratılışın yasaları ile uyumlu olan, salih müminlerin hâkimiyetidir. Ancak felsefi analiz bunun bir gerçek olduğunu gösteriyor. Bu nedenle, (أن الأرْض يرثها عبادى الصالحون) cümlesi, ilahi bir vaatten önce evrimsel bir yasa olarak kabul edilir.

2.4. Hüccet-ül İslam Seyyid Ali Ekber Kureşi

Hüccetülislam Seyyid Ali Ekber Kureşi Bonabi Ormavi, Miladi 1928 / Hicri Şemsi 1307 yılında Doğu Azerbaycan Eyaleti, Marage'nin Bonab şehrinde iyi insanlardan oluşan bir ailede doğdu. Daha sonra Hicri Şemsi 1324'te eğitimine devam etmek için Kum'daki dini okuluna gitti. Hicri Şemsi 1332'de Kum dini okulunun üstadları ile on yıl çalıştıktan sonra Urmiye'ye döndü ve orada kalmayı seçti ve vaaz vermeye, öğretmeye ve yazmaya başladı. Kum medresesinden dönen bazı din adamları ile on yıldan fazla bir süreyi Kur'ân'ın tefsirini ve hadisleri tartışarak geçirmiştir.[331] Müfessirin kendi ifadesine göre bu tartışmalar ve özellikle Muhammed Amin Razavi Salduzi ile olan etkileşimi, onu çok etkilemiş ve onun tüm çalışmalarının ve yazılarının giriş noktası olmuştur.[332] Akiki Bahşayeşi'ye[333] göre, Kureşi,

---

329 Zehebi, 2. C., S. 349.
330 Necefî, 18. C., S. 321.
331 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 12, S. 429.
332 Kureşi, Hicri Şemsi, 1386, C. 7, S. 283.
333 Akiki Bahşayeşi'ye 1387 H.Ş., S. 1017.

Şia müfessirlerin arasında ondördüncü yüzyıl sonu ve onbeşinci yüzyıl başlarının önde gelen müfessirlerinden biridir. Bu yazarın birkaç eseri vardır ve bu eserlerden üçü Kur'ân hakkındadır. Kâmûsü'l Kur'ân, Negahi be Kur'ân ve *Ahsanü'l-Hadis* tefsiri. İran'daki 1979 devriminden sonra anayasayı yazmak için Anayasa Uzmanlar Meclisinin üyeliğine seçilmesi ve 1982'de Liderliği Belirlemek Uzmanlar Meclisi üyeliğini kazanması onun siyasi tecrübelri olarak sayılabilir.[334]

2.4.1. "*Tefsir Ahsanü'l-Hadis*" in Tanıtımı

Çağdaş Kur'ân araştırmacısı Hüccetülislam Seyyid Ali Akbar Kureşi'nin *Ahsanü'l-Hadis* Tefsiri, tüm Kur'ân tefsirini içeren çağdaş Şii tefsirlerinden biridir. Tefsir dili Farsça ve akıcıdır. Bu, gençler için bağımsız, basit ve akıcı bir tefsirdir. Hüccetülislam Kureşi başlangıçta bu tefsirin adını "*Tefsir-i Momtaz*" olarak seçmişti, ancak daha sonra bu ismi değiştirip Kur'ân'ın kendisinden alınan "*Ahsanü'l-Hadis*" ismini seçti. [335] Müfessir yorumlarında çeşitli sözler söylemekten kaçınmış ve sadece muhkem açıklamalarda bulunmuştur. Onun tefsiri akıcı bir nesir ile 12 ciltlik veciz bir şerh olup bütün tefsirde özel bir düzene sahiptir.

Kureşi *Ahsanü'l-Hadis* tafsirini Kâmûsü'l Kur'ân kitabından sonra ve ona göre yazmıştır. Aslında Kâmûsü'l Kur'ân'ın tematik bir tefsir olduğu söylenebilir ve *Ahsanü'l-Hadis* tefsiri ise Kâmûsü'l Kur'ân'ın muhtevasının çokça kullanıldığı sıralı bir tefsirdir.

Kâmûsü'l Kur'ân kitabi, Kur'ân'ın kelimelerinin açıklanması ve yorumlanması hakkındadır. Bu Kura'n sözlüğü 7 ciltten oluşur ve 4 buçuk yılda tamamlanmıştır. Bu kitap sadece Kur'ân'ın kelimeleri hakkında değil, aynı zamanda bir tür tematik tefsir ve özel bir Kur'ân ansiklopedisidir.[336] Bu kitapta Kur'ân kelimelerinin anlamlarını ifade etmede farklı lügat kaynakları ve farklı tefsirler kullanmıştır. Ayrıca âyeti zikrederek Kur'ân'da geçen kelime sayısını da zikretmiştir. Kâmûsü'l Kur'ân yazımı Hicri Şemsi 12/4/1349 tarihinde başlamış ve 2/31/1354 tarihinde sona ermiştir. *Ahsanü'l-Hadis*'in tefsiri Hicri Şemsi 1357'de başlamış ve ilk cildi 1358'de neşredilmiş ve 1365'da 9 yıl ve birkaç ay sonra tüm tefsir

334 Akiki Bahşayeşi, Hicri Şemsi, 1387, S. 1017.
335 Üstadi, Hicri Şemsi, 1377, S. 12.
336 Akiki Bahşayeşi, Hicri Şemsi, 1387, S. 1016.

tamamlanmıştır. Bu tefsir, Hicri Şemsi 1365 yılında Tahran Bünyad-e Be'sat tarafından yayınlandı ve daha sonra üç kez yeniden basıldı ve yakınlarda Darül kütübül İslamiye tarafından yeniden basılmıştır.[337]

Tefsir yazma motivasyonu: Hüccetülislam Kureşi yıllar boyunca *Kâmûsü'l Kur'ân* kitabını derlemiş ve yazmıştır. Aslında bu kitab, Kur'ân'ın bir tür tematik tefsiri olduğu söylenebilir. *Kâmûsü'l Kur'ân* kitabını yazmayı bitirdikten sonra Urmiye'de tefsir oturumları yaptı. Daha sonra, tefsir geçmişinin tecrübesine dayanarak, gençler ve genel halk için sosyal ve eğitimsel çekim alabilen basit ve akıcı bir tefsir olan İslam'ın ve Kur'ân'ın yayınlanmasına doğru bir adım atmak için Farsça ve özlü bir şekilde tertibi bir tefsir yazmaya çalışmıştır.[338]

Yazma stili: Ahsanü'l Hadis tefsiri, Kur'ân âyetlerinin kısa bir tefsiri olan Farsça bir tertibi tefsirdir. Tefsirin birinci cildinde müfessir, tefsir konularına girmeden önce şunları söylüyor: "Tefsire başlamadan önce, Kur'ân'a bakmak ve bu gerçekler denizinden genellemeler yapmak gerekir. Çünkü tefsir için bir giriş ve Allah'ın kelamının özlü bir bilgisi için ihtiyac var."[339]

Önce Kur'ân'ın kelimeleri hakkında, ardından Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin sayısını tartışır. O, Kur'ân'ın içeriği hakkında şöyle diyor: Kur'ân'ın bütün âyetlerinden yaklaşık bin yüz âyeti teoloji ve Yüce Allah'ın tabiat ve akıl yoluyla varlığının delili ve ayrıca ilim, kudret, hikmet, hayat, rahmet, irade, dünya düzeni ve benzeri gibi Allah'ın üstün sıfatlarını ifade etme hakkındadır. Yaklaşık bin üç yüz âyet, diriliş ve ölümden sonraki hayat, büyük ve doğru ilahi hesap ve amellerin korunması ve cennet ve cehennemde yaşam ile ilgilidir. Yaklaşık 1500 âyette peygamberlerin hayatları anlatılmakta ve hak müntesiplerinin batıla tâbi olanlara karşı mücadeleleri, tevhid ehli ile sapıkların birbirleriyle karşı karşıya gelmeleri ve bu iki fırkanın hakkın galip gelmesiyle sonuçlanan sözlü ve pratik mücadelesi anlatılmaktadır. Yaklaşık beş yüz âyet namaz, oruç, cihat, yabancılarla iletişim, helal, haram ve benzeri kurallar hakkında vardır. Diğer âyetler vaazlar, salih amel ve sıfatların teşviki, insanın uyanışı, insanın ruh hali ve benzeri konulardadır. Kur'ân'ın bütün muhtevası dört kelimeyle

337 Akiki Bahşayeşi, Hicri Şemsi, 1387, S. 1017.
338 Üstadi, Hicri Şemsi, 1377, S. 12-13.
339 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 1, S. 3.

özetlenebilir: Allah, diriliş, dünya ve ahiret.[340]

Müfessir giriş bölümünde, Mekkî ve medeni sûreleri ve bunları ayırt etme kriterlerini tartışır. Ayrıca O, rivâyetlere göre ilk ve son sûreyi belirtir. Bir sonraki mesele, Kur'ân sûrelerinin terkibi ve tertibi hakkındadır ve onun görüşüne göre, sûrelerin tertibi, başlangıcı ve sonunun Resûlullah'ın emri ve ilanı ile olduğuna şüphe yoktur ve bu hususta da farklı müfessirlerin sözlerini tartışmakta ve eleştirilmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın hepsi birden veya kademeli olarak vahyedilişini ve Asım okumasının seçimini tartışar. Resûlullah'ın Kur'ân okuma ve öğretme konusundaki önem verişini anlatırken şöyle demiştir: "Allah'ın Peygamberi Kur'ân'a çok önem verirdi ve öğretmek ve uygulamak için özel bir çaba sarf ederdi ve şöyle demişti: Kur'ân'ın kabı olan bir kalp, Allah'ın azabından uzaktır. "[341] Ayrica dediler ki: "Çocuklarınızı üç şeyle yetiştirin: Peygamberinle dostluk, Peygamberinin ehl-i beyti ile dostluk ve Kur'ân okumak."[342] Ayrıca Kur'ân'ın hikâyeler ve fıkralar anlatmak hakkında amacının hikâye anlatmak değil, dünyanın sabit geleneklerini ve hayatı yöneten yasaları kelimeler şeklinde somutlaştırmak olduğunu belirtmektir. Böylece dünya nüfusu için bir bahane kalmasın ve insanlar yaratılış zamanını anlasınlar ve salih ve zalimler sonunun nereye varacağını bilsinler.[343]

Kureşi'nin tüm tefsir ciltlerindeki yöntemi şöyledir:

1. Her sûrenin tefsirinin başında, söz konusu sûrenin kaçıncı inen sûre olduğunu ve hangi sûreden sonra, nerede ve hangi yılda nazil olduğunu ve bu konuda yer alan rivâyetleri ve diğer müfessirlerin görüşlerinden yararlandığını belirtir. Daha sonra o sûrenin mevcut Kur'ân'daki yeri kaçıncı sûre olduğunu belirtir. Örneğin, Mürselât Sûresi hakkında şunları söylemişlerdir: "Mürselât Sûresi, Mekke'de Hümeze Sûresinden sonra nazil olan 33. Sûredir. Görünüşe göre bu sûre, davetin ilanından sonra Besat'ın dördüncü veya beşinci yılında nazil olmuştur ve Kur'ân-ı Kerim'in şu anki sıralamasında yetmiş yedinci sûresidir."[344] Daha sonra sûrenin âyet sayısını, kelime ve harf sayısını, sûrenin isimlendirilme sebebini ve genel içeriğinin kısa bir özetini belirtir.Misal olarak Ra'd Sûresi hakkında şöyle der: Sûre'nin âyet

340 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 1, S. 6.
341 Ameli, Hicri Kameri, 1414, C. 4, S. 825.
342 Süyûî, Hicri Kameri, 1401, C. 1, S. 51.
343 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 1, S. 24.
344 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 12, S. 3.

sayısı Kufi kıraata göre kırk üçtür. Diğerleri kırk beş ve kırk yedi de demişler. Kufi kıraati güvenilirdir ve çünkü İmam Ali'ye atfedilir ve Hazen'in tefsirine göre bu sûre sekiz yüz elli beş kelime ve üç bin beş yüz altı harflidir. Genel içerik hakkında şöyle der: Bu sûre, Kur'ân-ı Kerim'in içeriği ile dünyadaki mevcut sistem arasında bir uyum olduğunu kanıtlamaya çalışıyor gibi görünmektedir. Kur'ân'ın konuşma dilinde ifade ettiğini, dünya varlıkları hal ve durum dilinde ifade eder. Sonuç, içeriği evren sistemi tarafından onaylandığı için Kur'ân hak olduğudur.[345] Kureşi kendi tefsiri hakkında şöyle söylemiştir: Bu tefsirde ihtimalleri dışarıda bırakmış, anlaşılır bir anlam ve tefsir getirmiştir ve bu tefsirin özelliklerinden biri de kısalığıdır.

2. Tefsir aynı Kura'n'ın sırayla devam eder ve müfessirin görüşüne göre birbiriyle ilişkili birtakım âyetler yazılır ve bunların altında âyetlerin tercümesi belirtilir. Çeviride, bir cümledeki kelimelerin anlamı neredeyse akıcı bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır ve çevirinin tefsir gibi olmasından kaçınılmıştır ve çeviri neredeyse metinle uyumludurve aslında çeviri anlamı var ve daha fazlası değil. Bütün ciltlerdeki âyetlerin tercümesi aynı Yöntemdir.

3. Tefsirlerin muhtevası üç başlık altında yazılmıştır:

Kelimeler, Açıklamalar ve noktalar. Sözcükler konusunda bazı kelimeler incelenmiş ve bunları anlatmak ve ifade etmek için lügat kitaplarından ve diğer tefsirlerden yararlanılmıştır.

Elbette müfessir değerli *Kâmûsü'l Kur'ân* kitabı yıllar önce yazdığı için bu kitabı kelimelerin tefsirinde ve tefsirinde kullanmıştır. Ama tefsir kitabında kelimeleri ayrıntılı olarak belirtmemiştir ve kelime daha fazla açıklamaya ve yorumlanmaya ihtiyaç duyarsa, sözlük kitabına atıfta bulunmuştur. Örneğin, "يصفحوا" Kelimesi: "صفح" Suçlamağı terk etmek demektir ve bu anlam affetmekten başkadır. Râgıb diyor: bu anlam af anlamından daha beliğdir. Tabarsi göre bu kelime af ve tecavüz ile ayni anlamdadır. *Kâmûsü'l Kur'ân* kitabında bu kelimeyi yaklaşık bir sayfa ve diğer âyetlere göre açıklanmıştır. *Kâmûsü'l Kur'ân* kitabında kelimelerin anlamları lügat ve tefsir kaynakları kullanılarak ve kaynakları belirtilerek belirtmiştir, ama tefsir kitabında çoğu durumda özet ve ana nokta belirtmiştir ve bazı durumlarda sözlüksel kaynak veya tefsir bahsedilmiştir.

---

345 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 5, S. 191.

4. Tanımlar başlığı altında, ilk olarak, tartışılan birkaç âyetlerin anlamlarının genel bir ifadesi sunulur. Daha sonra âyetler tek tek açıklanır. Yazar, âyetleri tefsir ederken farklı müfessirlerden alıntı yapmaktan kaçınmıştır ve çoğunlukla Âyetullah Tabâtâbî veya Tabersi'den alıntılar yapmıştır (bazı durumlarda diğer müfessirlerin görüşlerinin dile getirildiği söylenmelidir). Müfessir aynı zamanda fikrini de ifade etmiştir. Âyetleri tefsir ederken, muhtevasını tasdik eden ve anlatan rivâyetleri aktarır. Aktarılan rivâyetler Şii ve Sünni kaynaklardandır. Eğer rivâyetler Kur'ân'la veya âyetlerin zâhiri ile çelişiyorsa, onları reddeder ve bu rivâyetlere güvenilemeyeceğini söyler. Örneğin, Yusuf Sûresi'nin 42. âyeti (و قال للذى ظن انه ناج) hakkında, müfessir el-Mizan tefsirinden ve o da Durrul Mensur kitabından alıntı yaparak, İbn Abbas'tan Resûlullah (sav)'dan rivâyet etmiştir: Yusuf (as), adama kralının önünde beni hatırlamasını söylemeseydi, hapiste olmayacaktı ve kurtuluşu Allah'tan başkasından istedi. Ayrıca Ayaşi tefsirinde Yakub İbn Şuayb'den İmam Sadık'tan alıntı yapmıştır: Allah Yusuf'a (as) dedi ki: Biz seni babana sevdirmedik mi? Güzellikte insanlardan üstün kılmadık mı? Peki dikkatini benden başka yöne çevirmene ne sebep oldu? Öyleyse dikkatini benden başka yöne çevirmene ya da benim yerime bir yaratık okumana ne sebep oldu? O halde söylediklerin için yedi yıl hapiste kalın. Bu rivâyetler denildiği gibi Allah'ın Kitabına aykırıdır ve bunların belgeleri dikkatle incelenmelidir ve İmamın böyle bir şey söylemesi mümkün değildir.[346] Veya Tâhâ Sûresi'nin 12. âyetin «فاخلع نعليک» hakkında şöyle demiştir: «فاخلع نعليک»den kastedilen zâhiri manasıdır. Çünkü ayakkabı ile olmak o mekân için uygun değildi; Camide ayakkabı ile olmak uygun olmadığı gibi. Şii ve Sünni rivâyetlerinde şöyle denilmektedir: Yasak olmasının nedeni, Musa'nın ayakkabılarının eşek derisinden olmasıydı. Fakat âyetin zâhiri şudur: Yasağın sebebi mekâna saygı idi. Bazı Sufilerden mutasavvıflardan rivâyet edilmiştir: Nefsin havasını bir kenara bırakmak demektir, ama bu ifade boş ve yanlıştır.[347]

Âyetleri yorumlamak için yazar önceki ve sonraki âyetleri dikkate alar ve âyetleri onlara göre tefsir eder. Örneğin, müfessir "ام نجعل الذين آمنوا" âyeti hakkında diyor: "أم نجعل" den öncesi mahzuftur ve bir önceki âyet ten anlaşılmaktadır; yani " وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً أم

346 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 5, S. 138.
347 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 6, S. 382.

نجعل الذين آمنوا". Bu âyet, Allah'ın adaleti aracılığıyla diriliş için bir argümandır.[348] Bir âyeti daha iyi anlamak için söz konusu âyetle ilgili âyetleri tefsirinde getiri ve âyeti onlara göre tefsir eder.[349] Örneğin, Bakara Sûresi'nin 255. âyetinde «الله لا اله الا هو الحی القیوم», sıfat müşebbihe sürekliliğe delalet ettigi nedeniyle ve Allah'tan ölümü reddeden Furkân Sûresi'nin 58. âyeti «وتوکل علی الحی الذی لا یموت» nedeniyle ve Allah'tan başka her şeyin yok olacağını içeren Kasas Sûresi'nin 88. âyeti «کل شیء هالک الا وجهه» nedeniyle «الحی» kelimesinin anlamı "el-Hayy" gerçek canlı demektir ve o da sadece Allah tır.[350]

Bu müfessir tefsirinde âyetlerin bağlamına da dikkat etmiştir. Örneğin, Yusuf Sûresi'nin 20. âyetinin tefsiri gibi: Bu âyette görünen o ki «شروه - کانوا» Kelimelerin faili "سیاره" kelimesi olmalı; yani kervan halkı onu az bir fiyata sattı ve ona kayıtsız kaldılar. Diğer bir kavle göre, her iki kelimenin referansı «اخوه» kelimesidir. El-Mizan'da yazar diyor ki: Diğer bir görüş ise «شروه» kelimesinin faili «اخوه» kelimesi ve «کانوا» kelimesinin faili de «سیاره» kelimesidir, ancak âyetin görünümü ve bağlamı, her ikisinin de faili «سیاره» kelimesi olduğunu gösteriyor.[351]

5. *Ahsânü'l Hadis* tefsirinde sarf meseleler gereken ölçüde, Kur'ân'ın anlaşılması için getirilmiş ve kelimelerin köklerini ve menşeini, kelimenin türünü, tekil, tesniye ve çoğulunu bulmak ile ilgilenilmiştir. Örneğin, Yusuf Sûresi'nin 15. ayesi «فلما ذهبوا به و اجمعوا» hakkında "فلما" kelimesinin cevabı mahzuftur. Söylemek gerekir ki, "لما" kelimesinin cevabının mahzuf olmasi, suçun büyüklüğünü göstermek içindir.[352] Ya da başka bir örneği, "نجوی" kelimesi sır ve gizem anlamına gelir ve kelimenin türü Mastar ve isim, Her ikisinden de bahsedilir. Bu kelime ayede mastardır ve fail manasına gelir, yani "Fısıldayanlar", tekil ve çoğulu aynıdır. Tekil, Tesniye, çoğul, müzekker ve müennes değişmeden onunla tanımlanır.[353]

Kureşi, içeriğini teyit etmek ve âyetleri daha iyi açıklamak için müfessirlerden, özellikle Âyetullah Tabâtâbî ve Tabarsi'den alıntı yapıyor. Ayrıca tefsirinde "Keşşaf" ve "el-Menar" vb. tefsirleri de kullanır. Mesela Âl-i İmrân Sûresi 41. âyette « قال رب اجعل لی آیه قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثة ایام..» şöyle diyor: Tabersi, Mecmau'l Beyan ve Cevamiu'l Came şunları söylemiştir:

---

348 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 9, S. 121.
349 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 2, S. 222.
350 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 1, S. 477.
351 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 5, S. 104.
352 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 5, S. 95.
353 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 6, S. 74.

Zekeriya Allah'tan karısının hamile olduğuna dair bir işaret istedi. Allah dedi ki: İşaret şudur ki üç gün konuşmayacaksın ve konuşma gücünden yoksun kalacaksın. Bazılarına göre: Zekeriya, bu çağrının Şeytandan mı yoksa meleklerden mi olduğunu bilmek istedi. Bu yüzden bir âyet, Allah'tan onu Şeytanların değil, meleklerin çağırdığını açıkça belirtmesini istedi. Allah ona bu işareti gösterdi. El-Mizan'da bu yönü teyit etmekte ve bunun için iyi bir gerekçe sunmaktadır. Ayaşi'nin tefsirinde de İmam Sadık'tan nakletmektedir, ancak rivâyetin belgesi bilinmemektedir. Yazar diyor ki: Bu pek olası görünmüyor çünkü melekler Meryem'i de çağırdı. Meryem peygamber olmamasına rağmen, meleklerin sesini tanıdı ve bir işaret istemedi. Ama Zekeriya, sesin melekten olduğunu veya Şeytan'dan olduğunu bilmedi o yüzden işaret istedi. Müfessir diyor ki bana göre: Zekeriya'nın bu sorusu "ليطمئن قلبی" ile ilgiliydi ve Hz. İbrâhîm (as) gibi kalbinin olabildiğince sakinleşmesini ısteyordu.[354]

6. Son tefsir konusu olan noktalar bölümünde ruh, Berzah, melekler, imtihan konusunda araştırma, vahiy veya risaleti iletme için akrabaları uyarmak veya ifk hadisesi ve diğer tarihi olaylar gibi tarihi olayların açıklaması ve ayrıca âyetlerden alınabilecek ve günün olaylarına uyarlanabilecek noktalar ele alınmıştır. Örneğin, En'âm Sûresi'nin 7-10. âyetleri altında noktalar bölümünde şöyle diyor: Bu âyetlerdeki meselelerden biri de Kur'ân'ın ehl-i batıl'ın sözlerini eksiksiz olarak aktarıp yanıtlamasıdır. Her ayaklanmada ve harekette, batıl ehlinin sözleri işitilmeli, alıntılanmalı ve cevaplanmalı ve kuyudan yol belirlenmelidir ki, adalet ehli batıl ehlinden yüz çevirsin ve inatçılar için hiçbir bahane kalmasın. Aksi takdirde, komplikasyonlar ortaya çıkacak ve insanlar cehalet içinde kalacaktır.[355]

Müfessirin tefsirde kullandığı kaynaklar: Hüccet-ül İslam Kureşi, Kur'ân âyetlerini yorumlamak ve anlamak için çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır. Müfessir, Kur'ân kelimelerinin anlam ve kullanımlarını anlamak için bizzat müfessir tarafından yazılan Kâmûsü'l Kur'ân sözlüğü, çeşitli tefsirler, Nehcü'l-Belâğa kitabı ve bazı hallerde Tevrat'tan yararlanmıştır. Kur'ân'ın bazı âyetleri geçmiş olaylarla ilgili olduğu için müellif, İbn Hişam, Yakubî ve İbn Esir'in tam tarihi gibi kaynaklardan tarihi rivâyetlere ve olaylara değinerek âyetleri tefsir etmiştir. Örneğin Mubahile âyetinin tefsirinde Necran Hristiyanlarının ve

354 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377., C. 2, S. 71.
355 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 3, S. 186.

onların konumlarını ve Müslümanların kıssasını tarihi bir kaynak olan İbn Esir'in tarihinden anlatır. [356] Âyetleri tefsir ederken, Tabâtâbî'nin el-Mizan tefsiri ve Şeyh Tabersi'nin Mecmau'l-Beyan tefsiri ve diğer Şii tefsir kitaplarını kullanmıştır. Ayrıca Zemahşerinin tefsiri, Tantâvî'nin tefsiri, Beyzavi tefsiri, el-Menar tefsiri, Merâgi tefsiri, Fi Zilal'il Kur'ân ve diğerleri gibi Sünni tefsirlerinden da yararlanmıştır.

2.4.2. *Tafsir Ahsanü'l-Hadis*'in Tefsir Usûlü

Kur'ân Tefsirinin mebanisi, tefsirdeki temel görüş ve varsayımları ifade eder ki bunları kabul etmek veya reddetmek tefsiri inkâr ve ispat etmede etkilidir. [357] Mebani iki kategoridedir. Genel mebaniler: Tüm müfessirler bunlara göre yorum yapar, ve özel mebaniler: Bunlar bir müfessirin yorumlanmasında etkili bir rol oynayabilir.

Genel Usûlü:

Kur'ân Allah kelamıdır: Kureşi, *Ahsanü'l-Hadis* tefsirinde, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu konusunda Hicr Sûresi'nin 9. âyetinin altında şöyle diyor: Bu Kur'ân'ı sen indirmedin ki desinler delinin işidir (ve onu korumaya çalışıyorsun ve başaramayacaksın ve onu korumaya çalışıyorsun ve başaramayacaksın ve onu korumaya çalışıyorsun ve yapamıyorsun.) Melekler de onu indirmedi ki onu kanıtlamak için insinler, bilakis o, ancak bizim tarafımızdan vahyolundu ve biz onu elbette muhafaza edeceğiz.[358]

Kur'ân'ın kalıcılığı: Yazarın görüşü Kur'ân'ın kalıcılığını vurgulamaktadır. Zira tefsirde pek çok durumda âyeti belli bir zamana has olarak görmemekte, onu tüm zamanlara geçerli olarak saymaktadır. Âyetlerden çıkardığı tüm eğitimsel, ahlaki ve siyasi noktalar, Kur'ân'ın her zaman ve mekân için kalıcılığının delilidir. Örneğin, Bakara Sûresi'nin 83'ten 86'ya kadar olan âyetlerini şöyle bildirmektedir: Kur'ân okumak ve vahyin sebebi nüzulunu bilmek önemli değil, ancak bu âyetlerin günümüz hayatında nasıl uygulandığını ve onlardan ne gibi sonuçlar çıkarmamız gerektiğini bilmek önemlidir. Bu dört âyet Yahudiler hakkındadır. Biz Müslümanlar da İslam hökümlerine göre yukarıdaki âyetlerin olumlu ve olumsuz emirleri ile buyrulmaktayız ve muhalefetin cezası bize de vardır. Müslümanlar için

---

356 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 2, S. 99.
357 Şakir, Hicri Şemsi, 1393, S. 54.
358 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 5, S. 332.

"خزی فی‌الحیاه الدنیا" yok mu?! Müslümanlar dünyaya ahireti vermediler mi?!.

Özel Usûlü:

Beyânî vahye bağlılık: Çoğu durumda, Kur'ân âyetleri genel olarak verilmiştir ve Kur'ân'da detaylar geçmez. Ayrıca birçok durumda Kur'ân âyetlerinin farklı yönleri vardır. Allah, Peygamberine gerekli olanı beyânî vahiy yoluyla «ثم علینا بیانه» öğretmiştir ve o sevgili zat da halka açıklamıştır. Peygamber, Allah'ın Kitabının öğretilerinin öğretmeniydi. Nahl Sûresi'nin 44. âyeti «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم» ve diğer âyetlere göre (Haşr, 7, Nisa, 64, Cuma, 2), Peygamber, Kur'ân-ı Kerim'in ilahi öğretmenidir ve Şeriat'ın ayrıntılarını ve Detaylarını açıklar ve mütevatır olan sekaleyn hadisine göre, Resûlullah (sav bahsi geçen pozisyonlarına Ehl-i Beyt'in imamlarını kendi yerine geçen kimse tayin etmiştir.[359]

Yazar, Kur'ân'ın kelimelerini anlamak açısından anlaşılmaz olmadığını ve Arapça kelimeye aşina olan herkesin Kur'ân'ı zâhirdüzeyinde anladığını düşünmekle birlikte, Kur'ân'ı ifade etmek ve detaylandırmak için şu hususa dikkat etmektedir: Kur'ân, Peygamber'in ve İmamların hadislerine başvurulmalıdır. Bütün ciltlerde rivâyetlerden çokça istifade etmiş, muhtevayı ve tefsiri ifade etmek için bunları kullanmıştır. Örneğin, Rûm Sûresi'nin 17. âyetinin yorumuna dikkat edebiliriz: Müfessir, bu « یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی» âyetin tefsiri hakkında şöyle der: Bu âyet, dirilişi kanıtlamak için bitki dünyasına benzetmeyi kullanır. Müfessir, Safi'nin Hz. Ali'den rivâyet ettiği Mecma el-Bayan'dan bir hadisi aktarır: "Biz mümini kâfirden, kâfiri müminden doğururuz.[360]

Âyetlerin uyumu: Kur'ân-ı Kerim müfessirleri, âyetlerin temel olan uyum ilkesini dikkate alarak değerli anlamlar elde etmişlerdir. Müellif, Ahsânü'ı Hadis tefsirini âyetlerin uygunluğuna ve birbirleriyle olan ilişkisine göre yorumlamıştır ve tüm ciltlerde yöntemi aynıdır. Bir sûrede bir âyet bir önceki âyetle alakalı değilse ayrı tefsir etmiştir. Hatta ilgili âyetlerin tefsirinde bile tefsiri daha iyi anlamak için diğer sûrelerin âyetlerini kullanmıştır. Bu da bu âyetlerin uygunluğu hakkındaki görüşünü teyit etmektedir. Örneğin Rûm Sûresi hakkında şöyle diyor: Bu Sûre, Roma'nın İran'a karşı zafer vaadiyle başlar ve Resûlullah'ın (sav) müşriklere karşı zafer vaadiyle sona erer ve bu bağlantı, sûrenin başlangıcını ve sonunu

359 Tabatabai, Hicri Şemsi, 1387, S. 26.
360 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 8, S. 185.

belirtir. Dolayısıyla yorumda bu anlayışa sahip olmak, müfessirin yorumda belirli bir sıra izlemesine yardımcı olur. Ayrıca, Kur'ân'ın tamamını tutarlı bir bütün olarak görür ve Kur'ân'ın muhtevasının alakasız ve dağınık olduğunu söyleyen bazılarının görüşünü de geçersiz kılar.[361]

Kur'ân mucizeliği ve tahriften korunması: Kur'ân'ın mucizeliği, kelimelerin ilahlığından kaynaklanmaktadır; çünkü Kur'ân'ın kelimeleri Allah'tan olmasaydı, Kur'ân'ın yüzyıllardır bildirdiği meydan okumaya birisi olumlu cevap verirdi. Kur'ân'la rekabetin olmaması Kur'ân'ın mucize olduğunun sebeplerinden biridir. Kureşi, Kur'ân'ın Peygamber'e bir kez Kadir Gecesi'nde ve bir kez de 23 yıl boyunca iki kez indirildiğini göz önünde bulundurarakdiyor: Büyük ihtimalle Peygamber Efendimiz (sav) ilk vahiy ile Kur'ân'ın tüm içeriğini biliyordu vemucizeyi gerçekleştirmek için ikinci vahiy gerekliydi. Başka bir deyişle, eğer Peygamber, Kur'ân'ı Cebrail'in gelmeden kendisi okusaydı, mucizevi bir şekilde değil, diğer sözleri gibi olurdu.[362] Müellif, Kur'ân'ın ilahi bir kelâm ve bir mucize olduğu, bütün söz ve cümlelerin Allah'tan olduğu manasını dikkate alarak, Kur'ân'ın tamamını bir bütün olarak ve Kur'ân âyetlerini birbirini tasdik edici olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: Kur'ân'ın tüm içeriği dört kelimeyle özetlenebilir: Allah, diriliş, ahiret ve dünya.[363] O, bütün tefsirinde de aynı mebna ve esasa göre bir âyeti tasdik ve anlamak için diğer âyetleri kullanmıştır. Çünkü o, Kur'ân'ın hiçbir çelişkinin olmadığı tek bir tutarlılığa sahip olduğunu düşünmektedir.

Müteşâbih âyetleri tevil etmek: Kureşi, müteşâbih âyetleri tevil etme hakkında şunları söylüyor: müteşâbih âyetleri tevil açısından ikiye ayrılır: İlk tür, muhkem âyetlere atıfta bulunarak müteşâbih olmadan çıkan müteşâbih âyetlerdir ve ikinci tür, sonsuza kadar müteşâbih kalacak müteşâbih âyetlerdir. Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyeti bu tür bir müteşâbih âyeti ifade eder ve bu tür müteşâbihin yorumunu ancak Allah bilir. Bu mebna göre, müfessir âyetlerin manasının açık ve anlaşılır olduğunu düşünmesine rağmen, bazı âyetlerin yorumlanabilir olduğunu düşünmez.

2.4.3. Müfessirin Meşhur Kıraatın Doğruluğuna İnancı

361 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 8, S. 231.
362 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 10, S. 68.
363 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 1, S. 6.

Sûrelerin kıraatinde ve âyet sayısında müellif sürekli olarak Kufi okunuşuna atıfta bulunur. Çünkü Kufi sayısı Ali'ye (r.a.) Asım İbn Ebi el-Nujud ve Ebu Abdur Rahman Sülemi vasıtasıyla ulaşır, yani Asım, Ebu Abdurrahman'ın huzurunda ve o, Hz. Ali'nin huzurunda okudu ve onun okunuşu, üslubu ve âyetlerin tespiti Hz. Ali'nin tarafından belirlendi. Müfessir kendi görüşünün teyidi için Emin el-İslam Tabersi ve Seyyid Sadr'ın görüşlerini zikreder.[364] Örneğin, Fâtiha Sûresi'nin tefsirinde «مالک» kelimesinin okunuşu hakkında şoyle der: Asım ibn Ebi el-Nujud ve diğerleri onu "مالک" ve bazı "ملک" (Mim üstün ve Lam esre) olarak okudular. Ancak yazar, Asem'in okumasına dikkat eder ve onu yorumlar. Her Sûredeki âyet sayısına gelince, dikkatı Asım'dan gelen Kufi sayısı üzerindedir. Örneğin, Bakara Sûresi gibi, der ki:Kufi sayısına göre bu sûrenin âyetleri 286 âyettir, ancak âyetleri Basra okuma sayısında 287, Hicaz okuma sayısında 285 ve Şam okumasında 284'tür. Dolayısıyla yokarda söylenenlere göre müellifin âyetleri tefsir ederken halk arasında popüler ve yaygın olan kıraatlara dikkat etmiştir ve âyetleri bu sahih kırata göre tefsir ettiği söylenebilir.

2.4.4. *Ahsanü'l Hadis*'in Tefsir Yöntemi

Kur'ân-ı Kerim hakkında "tefsir yöntemi", özel bir öneme sahiptir ve çeşitli yöntemler kullanmaktadır:

2.4.4.1- Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, yani Kur'ân âyetleri, başka bir âyetin tefsiri için kaynak olmalıdır. Kureşi, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yöntemini bütün ciltlerde kullanmıştır. Örneğin, Yâsîn Sûresi'nin 82. âyeti «إنما أمره اذا أراد شيئاأنيقول له كن فيكون» hakkında şöyle diyor: Bu âyet, Allah katında diriltmenin kolaylığının bir ifadesidir. Bu âyette "يقول" kelimesinin anlamı söz ve lafız olmadan sadece bir iradedir; çünkü henüz muhatap edilecek hiçbir varlık yoktur. Bunu tefsir etmek için Nahl Sûresi'nin 40. âyetine «إنما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» ve Bakara Sûresi'nin 117. âyetine «و اذا قضى امرا انما يقول له كن فيكون» atıfta bulunarak şöyle buyurmaktadır: Öyleyse Allah'ın iradesi amelden başka bir şey değildir. Nesneye diyor ki: «كن فيكون» lafızsız, dil ile kunuşmadan, kastsız ve fikir edmeden, Allah için keyfiyet olmadığı gibi, irade için de

364 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 1, S. 21.

keyfiyet yoktur.[365] Hz. Ali Nehcü'l-Belağa'da şöyle buyurmuştur: Allah söyler, ama tekellüm etmez ve irade eder ama ama kalbinde hiçbir şey yoktur.[366]

2.4.4.2. Kur'ân'ın Sünnet ile Tefsiri

Kur'ân'ı Sünnet (rivâyet) ile yorumlama yönteminden kastedilen, Kur'ân müfessiri, âyetlerin anlamlarını ve amaçlarını açıklamak için Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in Sünnetini, yani söz, fiil ve takririni kullanır. Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi'nin 17. âyetinde "من استطاع اليه سبيلا" anlamı hakkında, İmam Cafer Sadık'tan bir hadis nakletmektedir: "من كان صحيحا فی بدنه، له زاد و راحلة فهو مستطيع للحج", yani maddi ve fiziksel yeterlilik, bagaj ve binicilik satın alınabilirlik "استطاعت" ın kavramlarıdır. [367] Kureşi'ye göre sahabe ve tâbiîn sözleri Kur'ân'a, Peygamber'in ve İmamların sözlerine aykırı olmadığı sürece makbuldür.[368]

2.4.4.3. Aklî-içtihadî Tefsir

Kur'ân âyetlerinin kavram ve amaçlarını açıklığa kavuşturmak için tefsirde akılcı argüman ve Aklî delillerin kullanılması herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu akılı kullanımın sonucu, Kur'ân'ın Aklî-İçtihadî tefsiridir. Müfessir bu yöntemi farklı âyetlerde kullanmıştır. Örneğin müfessir, Âl-i İmrân Sûresi'nin 42. âyetini tefsirinde, önceki âyetleri dikkata alarak ve Meryem'in annesinin adağını bilmesinde, ilk etapta "اصطفاک" kelimesini Allah katında adak kabulü şeklinde yorumlamış, hal bu ki âyetin zâhiri bu anlamı tefsir eder. Başka bir örnekte Kureşi, Zümer Sûresi'nin 42. âyetini « الله يتوفی الانفس حين موتها و التی لم‌تمت فی منامها فيمسک التی قضی عليهاالموت و يرسل الاخری الی اجل مسمی» açıklarken şöyle diyor: Bu âyet, Allah'ın hem ölüm anında hem de uyku sırasında ruhları aldığı açıktır. Bu âyetin içerdik anlamları ve imalarını şu şekilde bildirmektedir: Bu âyetten iki şey netleşir. Birincisi, ruhun müstakil bir varlık olması, ölüm anında bedeni terk etmesi ve ahirette bedene dönene kadar bu dünyada kalmasıdır. İkincisi, insanın iki ruhu vardır, birincisi bitki ve hayvan ruhu, ikincisi ise insan ruhudur. Ölüm anında her iki ruh da bedeni terk eder, ancak uykuda sadece insan ruhu alınır.[369]

2.4.5. Ahsanü'l Hadis'in Tefsir Eğilimi

---

365 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 9, S. 114.
366 Şerif Razi, Hicri Şemsi 1387, Hutba 184.
367 Kureşi, Hicri Şemsi, 1374, C. 2, S. 140.
368 Haraman, Hicri Şemsi, 1385.
369 Kureşi, Hicri Şemsi, 1377, C. 9, S. 298.

Kur'ân'ın tefsirinde önemli konulardan biri de tefsir yönelimleridir. Tefsir *Ahsanü'l Hadis* aşağıdaki yönelimlere sahiptir:

2.4.12.1. Sosyal Eğilim

Son yüzyıllarda gelişen yönelimlerden biri de Kur'ân-ı Kerim'in toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda yorumlanmasıdır.[370] Kur'ân-ı Kerim, insanın inanç ve farz olan hökümlerini ele aldığından, insanın sosyal hayatı ile ilgili birçok hususa yer vermiştir. *Ahsânü'l Hadis* tefsirinin açık bir özelliği, sosyal yönelimli tefsirdir. Müfessir bu görüşe göre, Kur'ân'dan toplumsal meseleleri ifade eden âyetlere daha çok önem verir, Müslümanların yaşadığı dönemin sorunlarına dikkat eder ve Kur'ân âyetlerini kendi döneminin yaşamına uygularve toplumsal sorunların çaresini Kur'ân'da arar. *Ahsanü'l Hadis* tefsirinde, İslami birlik, azim, kadın sorunları, karz'ul hasene sandığı ve infak konuları, liderlik ve daha fazlasını içerebilen birçok sosyal konu vardır.

2.4.12.2. Kelamî Eğilim

Kureşi, tefsiri bir tür kelami yönelim gösteren müfessirlerden biridir. Bu bağlamda, örnek olarak şu kelami konulardan bahsedebiliriz: Cebir ve Otorite Tartışması (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 1, Sayfa 79), Şefaat (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 1, Sayfa 132), İmamet (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 3, Sayfa 110), Takıyye (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 2, Sayfa 56), Kur'ân'ın tahrif edilmesi (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 5, sayfa 334 ve 337), dönüş (*Ahsanü'l Hadis*, Cilt 5, sayfa 506 ve 507) ve diğer teolojik konular.

2.4.12.3. Bilimsel Eğilim

Kureşi, *Ahsanü'l Hadis* tefsirinde çeşitli bilimsel konulara değinmiştir. Örnek olarak şunu bahsedilebilir. Rûm sûre'sinin 35 ila 48. âyetleri hakkındaki yorumunda şöyle diyor: Bu âyetlerde dünyanın garip sistemlerinden biri olan yağmur ve bitkilerin büyümesi konusu gündeme gelmektedirve bu hakikat gerçekleşmemiş olsaydı, yaşam ne ortaya çıkar ne de devam ederdi. Denizlerin yüzeyinde güneş ışık saçması, suyun buharlaşması, bulutların oluşması, esinti ve rüzgarların oluşması ve bulutların karaya hareketi, yağmurların oluşması ve ardından ölü toprağın dirilmesi ve insan ve hayvan yaşamını destekleyen bitkilerin

---

370 Alevi mehr, Hicri Şemsi, 1389, S. 342.

büyümesi, Cenab-ı Hakk'ın varlığının ve O'nun irade ve takdirinin dünya sistemi ve yaratılışındaki etkisinin açık sebepleridir.

2.5. Muhammed Ali Rezayi İsfâhanî

Muhammed Ali Rezayi İsfâhanî, Şemsi 1341'de / Miladi 1962 yılında İsfahanın Rehnan şehrinde dindar bir ailede doğdu. Şemsi 1361 / Miladi 1982 yılında İsfahan'da Zülfakar adında bir dini okula kayıt oldu ve bu okulda bir yıllık ileri düzey uzmanlık eğitimi aldı. Daha sonra Şemsi 1369 / Miladi 1990 yılında Kum dini okuluna başladı. On yıl boyunca Âyetullah Fazel Lenkerani, Mekarim-i Şirâzî, Ma'refat, Salehi Mazandarani ve Vahid Hor sâni gibi hocaların uzmanlık kurslarına katıldı ve bu okulunun dördüncü seviye (Fıkıh alanında doktora) tezini savunmayı başardı. Aynı zamanda, Kum dini okulunun tefsir uzmanlık alanının dördüncü seviyesini ve İslami Azad Üniversitesi Tahkikat Biriminin Kur'ân ve Hadis bilimleri doktorasını tamamladı. İsfahanî, Kur'ân'a yönelik çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Onun bu faaliyetlerini şöyle özetleyebiliriz:

1- el-Mustafa Uluslararası Üniversitesi'nde öğretim üyesi oldu ve dini medreselerde ve üniversitelerde Kur'ân billimleri ve tefsir öğretti.

2- Kur'ân ile ilgili elliden fazla kitap ve altmış makale yazdı.

3- Şemsi 1384 / 2005 yılında bir grup dini okul ve üniversite hocalarıyla birlikte grup olarak yazdıkları ilk Kur'ân mealini yayınladı.

4- Şemsi 1382 / 2003 yılında dini medreselerin ve üniversitelerin hocalarnın iş birliğiyle Kum şehrinin dini medresesinin ilk Kur'ân Araştırmaları Bilimsel Derneği'ni kurdu.

5- Eğitim Bakanlığı tarafından gerekli standartlar gözetilerek tescil edilen ülkede ilk Kur'ân Araştırma Merkezini kurdu. (Şemsi 1383/ Miladi 2004). Bu merkez, dini medrese ve üniversite hocalarnın iş birliğiyle "Kur'ân-ı Kerim Araştırma Merkezi" adı altında "Kur'ân ve Bilim" ve "Kur'ân ve Oryantalist" grup olarak ikiye ayrılmıştır. Üstadlar, üniversite ve dini medrese öğrencileri için Kur'ân ile ilgili şüphelerin giderileceği ve soruların cevaplanacağıözel bir birim kurmuşlardır.

6- el-Mustafa Uluslararası Üniversitesi'nde Kur'ân bilimleri ve hadis alanlarında Bilim, Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı tarafından onaylanan yeni bir lisans derecesi programı planladı. Daha sonra, yukarıdaki alanda bir yüksek lisans planlaması yaptı. Bu Yüksek lisans

planlamasını Bilim, Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı'na onaylattıktan sonra "Tefsir ve Kur'ân Bilimleri", "Hadis Bilimleri", "Kıraat İlimleri ve Teknikleri" olmak üzere üç alana ayırdı. Ayrıca adı geçen bakanlıkta onaylandıktan sonra "Karşılaştırmalı Tefsir", "Karşılaştırmalı Hadis Bilimleri", "Kur'ân ve oryantalistler" ve "Kur'ân ve İlimler" gibi yeni doktora programları planlaması yaptı.

7- Kur'ân'ın disiplinler arası konularına önem verdi: Kur'ân'ın disiplinlerarası çalışmalarını bilimsel bir akıma dönüştürmek için on yıldan fazla (Şemsi 1374-1387 / Miladi 1995-2008) çabaladı ve bu konuda ve birkaç kitap ve makaleler yazdı.

8- Bazı Oryantalistlerin Kur'ân'a yönelik saldırılarına karşı Kur'ân'ı savunmak amacıyla Şemsi 1386'den / Miladi 2007'den itibaren özel olarak düzenlenen "Oryantalistlerin Kur'ân araştırmaları" (Kur'ân ve Oryantalistler) dergisini çıkarmaya başladı. (Noor Tefsirler Yazılımı).

9. Kum şehrinde "Kur'ân Öğretmenliği" ve "Kur'ân Tefsiri ve Kur'ân Bilimleri Araştırmacı Yetiştirme" kurslarını açtı (2007).

10. TV programları (114 simaye Sûreha adlı program ve Loghman, Yusuf, Hadid vb. Sûrelerinin tefsirleri) ve radyo programları (Şamim Rahmat başlığı altında dört yıllık tefsir) hazırladı. Ayrıca Radyo Maaref'in Kur'âni sorular ve cevaplar adlı programı (iki yıl), Kur'ân ve bilimin disiplinlerarası konuları alanında gibi radyo programları hazırladı.

2.5.1. *Kur'ân-e Mehr* Tefsirinin Tanıtımı

"*Kur'ân-e Mehr*" tefsiri, Muhammed Ali Rezayi İsfâhanî'nin son yıllarda yazdığı bir eseridir. Hicri Şemsi 1378 yılından itibaren ön tercümesi ve tefsiri başlamış ve tefsirin ilk çekirdeği oluşturulmuş ve nihâyet Şemsi 1386 yılında tamamlanmıştır. Bu tefsirin dili Farsça olup on cilt halinde yayınlanmıştır. Bu eser Kur'ân'ın tüm âyet lerini içerir. Rezayi İsfâhanî tefsirinde, çağımızın genç neslinin Kur'ân'dan daha iyi yararlanabilmesi için Kur'ân'ın içeriğini yeni bir şekilde ve gençlerin düşünce, anlayış ve ihtiyaçlarına göre sunmuştur. Âyet leri tefsir ederken tarihi rivâyet ler ve tartışmaları ve esbab-i nüzulu kullanmıştır. Gerektiği durumlarda ise bilimsel konuları akıcı bir şekilde ele almış ve teknik açıdan lügat, retorik ve

akli meseleleri tartışmaktan kaçınmıştır. Ayrıca Kur'ân âyet lerinin mesajını yol gösterici ve eğitici bir şekilde göstermiştir.[371]

2.5.2. Tefsirin Yapısı

Bir Kur'ân tefsiri, o tefsirin özelliklerini şekillendiren belirli bir yapıya, metoda, kaynaklara ve özel muhataplara sahiptir. Bu konuları anlamak, bu tefsirin kullanılmasında ve değerlendirilmesinde faydalı olabilir:

Her âyet in anahattı: Anahat, âyet in ana konusunu veya konularını belirten her âyet ten önce tek satırlık bir giriş olarak verilmektedir.

Kur'ân'ın doğru ve dakik bir tercümesi: Cümle-cümle yöntemine dayalı tamamen isabetli bir çeviri olup, Kur'ân'ın tek bir kelimesini dahi tercümesiz bırakmamaya, aynı zamanda da akıcılığı ve içeriğin mesajını muhafaza etmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda yaklaşık 20 ünlü çeviri ele alınmış ve onlardan yararlanılmıştır.[372]

Sebeb-i nüzul (âyet in nüzul sebebi varsa): Sebeb-i nüzul, ardından bir âyet veya âyet ler nazil olmuş bir olay veya sorudur.

Önemli noktalar ve imalar: Bu başlığın anlamı kelimeye, bağlama, sebeb-i nüzula, tarihe, hadislere, Kur'ân'ın diğer âyet lerine, Aklî delillere, kesin deneysel bilimlere ve Kur'ân bilimlerine göre âyet in kelimeler ve kombinasyonlarından çıkarılan "noktalar"dır. Bu başlık, İmam Seccad ve İmam Sadık'ın hadislerinden esinlenilmiştir: Allah'ın Kitabı dört şey üzerine kuruludur: ibaret, işaret, letayıf ve hakikatler. İbaret sıradan insallar içindir, işaret havas ve seçkinler için, letayıf evliyalar için ve hakikatler de Peygamberler içindir.[373] Bu konuda en önemli Şii ve Sünnî tefsirlere başvurulmuş, onların noktalar ve görüşlerinden yararlanılmıştır.

Tefsirin muhatabı gençler ve talebeler olduğu için tefsirde tasavvufi noktalar (özellikle Humeyni'nin eserleri) ve âyet lerin konusuna uygun şiirler kullanılarak tefsirdeki incelik ve etkililik artırılmıştır.

---

371 Haraman, Hicri Şemsi, 1385, C.1, Giriş.
372 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.110.
373 Maclesi, Hicri Kameri, 1408, C. 92, S. 20.

Öğretiler ve mesajlar: Bu başlığın amacı, kelimenin iltizami anlamı türünden olan âyet in gelecek nesiller için temel amaçlarını ifade etmektir. Yâni âyeti, zamanından ve mekânından, şahsiyetlerinden ve muhatabından ayırıp soyutlamak ve muhatabın bu mesajları anlayabilmesi ve kendi kişisel ve sosyal yaşamında kullanabilmesi için âyetten yeni zamanlara, mekânlara, şahıslara ve durumlara uygun genel bir kaide çıkarmaktır. Elbette bu, Kur'ân'ın bâtınına göre (Ehl-i Beyt'in yönergelerine dayalı) ve "hasslığı ortadan kaldırma" kuralına göre yapılmış ve üzerinde tefekkür ve düşünce ile olmuştur ve âyet in lafızların üzerinde tefekkür ve tedebbür ederek elde edilmiştir. İmam Bakır'dan rivâyet edildiğine göre: "Kur'ân'ın zahiri vahyedilmişir. Ama Kur'ân'ın bâtını, onların bir kısmının geçtiği ve bir kısmının henüz gelmediği yorumudur. Kur'ân güneş ve ay gibi kendi yörüngesinde döner (her seferinde yeni örnekler bulur)."[374]

"*Kur'ân-e Mehr*" tefsirinin kaynakları: Müfessirin kullandığı en önemli Şii ve Sünni tefsirler şunlardır: Macma el-beyan, Tefsir-i Ebu'l-futuh Razi, Safi, Nurus-sakalein, el-Burhan, el-Mizan, Tefsir-i Nemune, El-durrumensur, Keşşaf, Keşful-esrar, Rahnama, Nur, Min vahyil-Kur'ân. Sözlükbilimde (terminoloji), Râgıb'ın el-müfredat kitabi, Mekayisu'l-Lugat, el-Tahkik fi kelimatu'l-Kur'ân, Macma el-beyan... kullanılmıştır.[375]

Tefsirin muhatapları: Bu yorumun hedef kitlesi, bilimsel düzeyde diploma ve lisans derecesine sahip genç insanlardır. Bu nedenle metin, bilimsel ve teknik terimlerden uzak, akıcı ve anlatımlı bir şekilde yayınlanmıştır. Aynı zamanda edebi retoriğe, bilimsel konulara önem verilmiş ve ağır veya zor konularla ilgilenenler başka kaynaklara başvursun diye bir dipnot da eklenmiştir.[376] Muhatabın psikolojik ve sosyolojik özelliklerine dikkat edilmesi bu tefsire özel bir renk katmıştır. Yani onlara yönelik özel bir literatür (özellikle şiir alanında ve tasavvufi ve ilmî noktalarda) kullanılmıştır.

2.5.3. "*Kur'ân-e Mehr*" Tefsirinin Özellikleri

Doğru ve eşit bir çeviri kullanılmıştır. Her âyet in özeti ve konuları tek satırda verilmiştir. Akıcı ve anlaması kolaydır. Kur'ânı Kur'ân ile, aklî, riveyet, ilmî, işârî ve İçtihadî

374 Ayaşi Samarkandi, Hicri Şemsi, 1395, C. 1, S. 22.
375 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.37.
376 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.103.

yorumlama yöntemileri kullanılmıştırve reyle yorumlamadan kaçınılmıştır. Nüzul sebeplerine dikkat çekilmiş, ancak âyet in anlamı bunlarla sınırlı kalmamıştır. Âyetin anlamına uygun şiirler kullanılmıştır. Tefsir, Ehl-i Beyt mezhebinin öğretilerine dayanmaktadır. Müfessirlerin ünlü görüşüne dikkat çekilmiştir ve müfessirlerin zaruri durumlarda yorum farklılıklarından (çoğu zaman dipnotlarda) bahsedilmiştir.

Kur'ân-e Mehr" tefsirinin yazılması: Hicri Şemsi 1378'de, dini okul ve üniversiteden bir grup üstat ve akademisyen, toplu olarak bir Kur'ân çalışması başlatmak için Kum'da toplanmıştır. İlk önce âyet lerin kısa bir açıklamasıyla kapsamlı ve doğru bir çeviri yapılması önerilmiş sonra Şemsi 1378'den itibaren Kur'ân Radyosunda bu metnin yayını başlamıştır. Bu yayın, Hamad Sûresi'nin başından Nas Sûresi'nin sonuna kadar beş yıl devam etmiştir. Daha sonra bazı sûrelerin tefsiri Kur'ân toplantılarında anlatıldı ve Kur'ân TV tarafından yayınlandı. Kitabın metni, tercüme ve tefsir olmak üzere iki bölümden oluştuğu için müfessir meslektaşlar, Kur'ân'ın tercüme bölümünü bir an önce hazırlayıp Kur'ân severlerin beğenisine sunmaya karar verdiler. Bu kolektif çaba şemsi 1384 yılında gerçekleşti ve ilk defa toplu bir Kur'ân tercümesi Kur'ân araştırmacılarına tanıtıldı. Tefsir'in ilk düzenlemesi tamamlandıktan sonra bazı kısımları öğretilmeye çalışıldı. Hucurat Sûresi'nin tefsiri, Meşhed şehri Firdevsi Üniversitesi'nde öğrencilerin yaz kampında ve ayrıca Tahran'daki şehid Beheşti Üniversitesi öğrencilerinin yanı sıra Kum'daki Dünya İslam Bilimleri Merkezi'nin yabancı öğrencilerine öğretildi. Ayrıca, Şemsi 1384-1386 yılında Kum şehrinin Feyziye adlı dini okulunun yedinci ve sekizinci sınıf öğrencilerine Tevbe ve Yusuf Sûrelerinin tefsiri öğretildi. Bir sonraki aşamada, İran Dini Lideri Üniversiteler Kurumu'nun önerisiyle, Âyetullah Marifat, bu tefsirin bilimsel denetimini kabul etti ve üç yıl boyunca (Şemsi 1383-1385), neredeyse tefsirin tamamını satır satır inceledi. Onun düzeltici ve tamamlayıcı görüşlerinin çoğu, tefsirde uygulanmıştır. Anlaşmazlık olduğu durumlarda ise diyalog yoluyla sorun çözüldü. Daha sonra başka bir aşamada, müfessir, Hüccetülislam Ahmedi gibi tefsir alanında uzmanlaşmış bazı meslektaşlarının yardımıyla, tefsiri hadisler ve tarihi kaynaklar ve esbab-ı nüzul ile zenginleştirdi. Bu eser,Şemsi 1385'te diğer ülkelerdeki bazı tercümanlar ve Kur'ân alimleri tarafından da değerlendirilmiştir.

Yusuf Sûresi Tefsiri" gibi ciltlerinin bir kısmı da başka dillere tercüme edilmiştir.[377]

Müfessirin, döneminin sosyal ve kültürel atmosferinden; yani içinde bulunduğu çağ ve yeni nesille ilgili sorunlardan; tefsirini derlemede büyük ölçüde etkilendiği açıkça anlaşılmaktadır. Aslında Rezayi İsfâhanî'nin çağının ve döneminin ve günümüz genç neslinin ve özellikle yeni anlayışlara ve entelektüel temellere sahip olan ve geçmiş dönemlerden (Tefsir-i el-Mizan'ın müfessirinin çağı ve dönemi gibi) farklı olan toplumun sosyal ihtiyaçları ve *Kur'ân-e Mehr* tefsirinin sosyal bir yönelimle ve genç dinleyicilerinin psikolojik ve sosyolojik özelliklerine göre böyle bir kültürel ortamda derlenmesi, bu tefsire özel bir renk katmıştır. Başka bir deyişle, bu konu giderek onun tefsirinin tümüne nüfuz etmiş ve onun sıralı tefsirini yazmasında ana ve etkili faktör olmuş ve tüm muhtevasını kaplamıştır.

2.5.4. *Kur'ân-e Mehr* Tefsirinin usûlü

Tefsir Mebanisi, "Tefsir usûlü" terimiyle aynı ve eş anlamlıdır. Usulün anlamı; Tefsirde her zaman dikkate alınan müfessirin müsellemati veya fikri esasları ve ilkeleridir. Tefsir mebanisi ve usulünün türünü dikkate almak, tefsircilerin tefsirde ve metotların oluşumunda her zaman özel yaklaşmalarına ve bazı durumlarda tefsir eğilimlerine ve kaidelerine neden olmuştur. İşârî, kelâmî vb. tefsirler arasındaki temel ayrım, yorumcularının mebani ve usulünden kaynaklanmaktadır.[378]

Kur'ân tefsirinin en önemli mebanisi veya usulü şunlardır:

Kur'ân'ın vahyi ve ilahiliği: Kur'ân'ın ilâhîliği ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü.

1. "تنزيل الكتب من الله العزيز الحكيم" Kitap, Aziz ve Hâkim olan Allah tarafından indirilmiştir. (Casiye, 2). Yazar, yukarıdaki âyet hakkında şunları söylemektedir: Bu âyet lerde Kur'ân'ın vahyi, Aziz ve Hâkim olan Allah tarafından zikredilmektedir ve Allah'ın bu iki sıfatı Kur'ân ile ilgilidir. Çünkü Allah'ın izzeti Kur'ân'ı yenilmez kılmıştır. Allah'ın hikmeti Kur'ân'ın muhtevasını hikmetli kılmıştır, başka bir deyişle, Kur'ân Allah'ın izzet ve hikmetinin bir tecellisidir.

---

377 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, Ss.96-99.
378 Mu'addab, Hicri Şemsi, 1396, S. 25.

2. "تنزيل من رب العالمين" (O), alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. (Hâkka, 43)

3. "وانه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبک لتكون من المنذرين * بلسان عربى مبين" Muhakkak ki o (Kur'ân) alemlerin Rabbinin indirmesidir. (Resülüm!) Onu Ruhu'l-emin (Cebrail) uyarıcılardan olsın diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir. (Şuara, 192-195). Tefsir-i Mehr'in müfesiri, yukarıdaki âyet ler hakkında şunları söylemektedir. Bu âyet lerde, Kur'ân'ın indirilme ve tebliğ alanındaki dokunulmazlığı vurgulanmaktadır, yani Kur'ân'ın kaynağı alemlerin Rabbidir ve bu âyet ler insan düşüncesiyle oluşturulmamıştır. Kur'ân'ın indirilişinin kaynağı, alemlerin Rabbi'dir. Bu üç âyet in tefsirine göre müfessir, Cenâb-ı Hakk'ın indirdiği Kur'ân'ın vahiy şeklinde olduğunu doğrudan ifade etmiştir ve bu asl, onun tefsirinin usullerinden biridir.

Kur'ân'ın tutarlılığı: Kur'ân'ın tutarlı bir yapısı vardır. Yani kelimelerin ve âyet lerin sırası ve bağlantısı mantıklıdır. Kur'ân âyetleri farklı koşullarda nazil olmasına rağmen birbirleriyle bağlantılı, tutarlılık ve süreklilik arz etmekte olup bazı âyetler diğer ilgili âyetler incelenmeden yorumlanamaz.

Kur'ân'ın tutarlılığı ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü: *Kur'ân-e Mehr* tefsirini yazan müfessirin Kur'ân'ın tutarlılığı veya tutarsızlığı hakkındaki görüşünü incelemek için Nisa Sûresi 82. âyette onun görüşüne bakılabilir:

"افلا يتدبرون القرءان ولو كان من عند غير الله لَوجَدواً فيه اختلافاً كثيرا" Hala Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulunurdu (Nisa, 82). Yukarıdaki âyet, Kur'ân'ın doğruluğunun nedenlerinden birini ve mucize boyutlarından birini belirtmektedir. Çünkü insanların düşünceleri ve sözleri yaşamları boyunca niceliksel ve niteliksel olarak değişir ve bu nedenle bir yazarın yazıları hayatı boyunca aynı değildir. Ancak 23 yıllık savaş, barış ve göç yıllarında ve farklı şehir ve durumlarda okuma yazma bilmeyen peygambere nazil olan Kur'ân ve çeşitli ideolojik, siyasi, felsefi, hukuki, tarihi ve ahlaki tartışmaları olan Kur'ân'ın hiçbir içeriğinde çelişki yoktur. Bu da gösteriyor ki bu kitap sıradan bir insanın düşüncelerinin ürünü değildir, bilakis o, Aziz ve Hâkim olan Allah'tan gelmiştir. Kur'ân'da hiçbir çelişki yoktur ve âmm, hâss, özel, mutlak, mukayyed vb. gibi bazı farklı yorumlar ve zahiri çelişkiler, dikkat ve düşünmekle toplanabilir

ve çözülebilir.[379]

Yorumlama imkânı ve izni: Kur'ân'ın tefsirinin temel usul ve ön kabullerinden biri, tefsir imkânı ve iznidir. Zira bir kimse bunu kabul etmezse, Kur'ân'ın tefsiri onun için imkânsız veya gayrimeşru olur!.

Tefsir izni konusundaki âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü: *Kur'ân-e Mehr* tefsirinin müfesirinin tefsir imkânı ve izni hakkında görüşünü incelemek için, onun aşağıdaki âyet leri tefsir edişi incelenmiştir:

1. "و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون" Apaçık mucizeler ve kitablarla (gönderildiler) insanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ânı inderdik. (Nahl, 44). *Kur'ân-e Mehr* tefsirinde bu âyet in altında şöyle belirtilmiştir: "Kur'ân'ın ilk yorumcusu Peygamberimizdir, (Allah'ın selamı ve bereketi onun üzerine olsun.). Peygamberimiz Kur'ân'ın müphem veya mücmel olan her âyet ini insanlara açıklamıştır. Müteşabihat, nesih gibi zor konuları açıklığa kavuşturulmuş, namaz ve hac gibi genel görevleri açıklamıştır.[380]

2. "کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب" (Resulüm!) sana bu mübarek kitab'ı, âyet lerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik. (Sâd, 29). Bu âyet in tefsirinde "*Kur'ân-e Mehr*"in tefsiri şöyledir: Kur'ân'ın amacı sadece onu okumak değildir. Kur'ân'da insan ruhunu uyandırmak için düşünmenin gerekli olduğunu anlatanve hayat veren bir program sunulmaktadır. Kur'ân'ın amacı sadece onu okumak değildir. Kur'ân'da, hayat veren bir program vardır ve insan ruhunu uyandırmak için üzerinde düşünmek gerekir.

Kur'ân'ın tahrif edilemezliği: "انا نحن نزلنا القرآن وإنا له لحافظون" Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız. (Hicr, 9). Yukarıdaki âyet in "*Kur'ân-e Mehr*"deki tefsiri şöyledir: Kur'ân'ı korumaktan kasıt, onu âyet lerinin değişmesinden, tahrifinden, fazlalığından ve eksikliğinden korumak veya kıyamete kadar yok olmaktan veya Kur'ân-ı Kerim'e aykırı yanıltıcı mantıklardan korumaktır. Elbette bütün bu anlamlar âyet in amacı olabilir ve Allah Kur'ân'ı her şekilde koruyacaktır.

---

379 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 4, S. 218.
380 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 1, S. 255.

Çok anlamlı yapı: Çok anlamlı yapı ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü. "*Kur'ân-e Mehr*" tefsirinin yorumcusu bu aslı kabul etmiş ve Kur'ân'ın çok semantik bir yapı, zahir ve batın kısım içerdiğini düşünmüştür. Kur'ân'ın birçok âyet inde batın'da Allah'ın amacının başka bir konu olabileceğine inanır. Örneğin, Bakara Sûresi 138. âyetin tefsirinde müfessir İmam Sadık'tan bir rivâyet aktarır ve onu âyet in batınının ifadesi olarak takdim eder: "Birçok hadiste İmam Sadık Allah'ın renginin manasının İslam dini olduğunu bildirmiş ve bu rivâyet aslında âyet in batınını ve onun iç yüzünün manasını ortaya koymaktadır."[381]

Kur'ân'ın kapsamlılığı ve ebediliği: "*Kur'ân-e Mehr*" tefsirinin müfessiri, tefsirinin birinci cildinin girişinde şöyle der: "Kur'ân evrenseldir ve ebedidir; yani her yerde ve zamanda tüm insanlara rehberlik edecek bir kitaptır ve kapsamlıdır. Yani insan hayatının bütün dünyevî ve uhrevî boyutlarıyla ilgilenmiş ve her şeyin genelini beşerî hidâyet istikametinde ifade etmiştir. Her çağda Kur'ân öğretileri insan hayatından yeni örneklere ve vakalara uygulanmaktadır."[382]

Kapsamlılık konusu ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü: *Kur'ân-e Mehr*'in müfessirinin, Kur'ân'ın kapsamlılığına inanıp inanmadığını öğrenmek için, Kur'ân-ı Kerim'in kapsamlılığına ilişkin âyet lerde onun görüşü aşağıda incelenmiştir:

"و نزلنا عَلیک الکتب تبیانا لکل شی وَ هدی وَ رَحمَة و بشری للمسلمین" Ayrıca bu kitabı da sana, her şey için bir açıklama, bir hedâyet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir muştu olarak indirdik. (Nahl, 89). Bu âyetin *Kur'ân-e Mehr*'daki tefsirinde şöyle denilmektedir: Kur'ân her şeyi ifade eder ve bu konu Ehl-i Beyt'in hadisleriyle vurgulanmıştır. İmam Sadık'dan bir hadis rivâyet edilmiştir: Allah Kur'ân'da her şeyi bildirmiştir. Allah'a yemin ederim ki, kimsenin 'Bir şey doğru olsaydı Kur'ân'a girerdi' demesin diye insanların ihtiyaçlarını ihmal etmemiştir. "Bilin ki, insanların tüm ihtiyaçlarını Allah indirmiştir. Kur'ân'da her şeyin bulunması Kur'ân'ın bir bilim ve teknoloji ansiklopedisi olduğu anlamına gelmez; daha doğrusu, Kur'ân'da insan rehberliğinin genel içeriğinden bahsedildiği anlamına gelir; çünkü Kur'ân bir hidâyet ve terbiye kitabıdır. O halde, her şeyden önce, Kur'ân âyet lerinin

---

381 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.417.
382 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.34.

zahirinde, ilimlerin bütün ayrıntılarının, kimya, fizik ve benzeri formüllerin bulunmadığı açıktır. İkincisi, Kur'ân'da dini inançlar ve kurallarla ilgili genel içerikler vardır. Örneğin, âyet lerin zahirinde namazın rekât sayısı belirtilmemiş, ancak insanın din ve terbiye konularında ihtiyaç duyduğu temel ilkeler Kur'ân'da belirtilmiştir.[383]

"ما فرطنا فی الکتب من شیء" Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. (Enam, 38). *Kur'ân-e Mehr* tefsiri bu âyet hakkında şöyle der: Yukarıdaki âyet te geçen "kitap" kelimesi Kur'ân olabilir, yani Kur'ân'da insanın hidâyet i ve gelişimi ile ilgili kısmî kurallar olduğu gibi bütün genellemeler da bahsedilmiştir. Kitaptan kastedilen "Evren" de olabilir, yâni kâinat, içinde her şeyin zikredildiği büyük bir kitap gibidir. Kitaptan kastedilen üçüncü ihtimal ise levh-i mahfuzdur. Âyette her üç anlamın da kastedilmiş olmasında bir sakınca yoktur.

"ما کان حدیثا یفتری ولکن تصدیق الذی بینیدیه و تقصیل کل شی وهدی و رَحمة لقوم یومنون" (Bu Kur'ân) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidâyet tir. (Yusuf, 111). Müfessir aşağıdaki âyetin tefsirinde Kur'ân-ı Kerim'in kapsamlılığı meselesine de atıfta bulunur ve şöyle der: Bu âyette Kur'ân'ın her şeyin açıklaması olduğu bahsedilmektedir. Elbette bu, Kur'ân'da bilim ve teknolojinin tüm formüllerinin geçtiği anlamına gelmez. Daha doğrusu Kur'ân'ın, insan hidâyet iyle ilgili genellemeleri bildirdiği anlamına gelir, yani bunlara inanmak ve amel etmek, dünya ve âhiret saadetine ulaştırır. Müfessir, Kur'ân'ın kapsayıcılığını aşağıdaki üç âyet te açıkça belirtmiş ve şöyle demiştir: Allah Kur'ân'da tüm gerçekleri bildirmiştir ve hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır ve her şeyin açıklaması ve ayrıntıları O'ndadır. Bu âyet lerin tefsiri, müfessirin Kur'ân'ın kapsayıcılığını kabul ettiği anlamına gelir.[384]

Kur'ân'ın Hekimliği: Kur'ân'ın muhtevası hikmetli olduğu için sözleri ve cümleleri hikmete dayalı ve makuldür. Dolayısıyla aralarında hiçbir çelişki yoktur ve iç tutarlılığı vardır. [385] Hikmetli olmak, istikrar, sebat etmek, sarsılmaz olmak demektir. Kur'ân'da gerçekleri ve ilahi öğretileri ifade etmek için gerekli istikrar ve sebat vardır ve dayanıksızlığa,

383 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 11, Ss.308 ve 309.
384 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 11, Ss. 308 ve 309.
385 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S. 32.

boşluğa ve çarpıtmaya yer yoktur. Kur'ân kendini hekim ve güçlü olarak tanımlar.[386]

Kur'ân'ın hekimliği ile ilgili âyetler ve müfessirin bu konudaki görüşü:

"ذلک نتلوه لک من الآیت و الذکر الحکیم" (Resulüm) Bu söylenenleri biz sana âyet lerden ve hikmet dolu Kur'ân dan okuyoruz." (Âl-i İmrân, 58). "القرآن الحکیم و" Hikmet dolu Kur'ân hakkı için." (Yasin, 2). "الر کتاب أحکمت آیاته ثم من لدن حکیم خبیر" Elif. Lam. Ra. (Bu sana indirilen) hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyet leri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır." (Hud, 1). Müfessir, yukarıdaki üç âyet i tefsir ederken, Kur'ân'ın hem zahiri bakımdan bir düzen ve tertibi olduğunu hem de mana bakımından hikmet, hüccet ve delil sahibi olduğunu açıkça söylemektedir. Dolayısıyla yorumcu bu temeli kabul etmiştir.

Kur'ân'ın Mucizeliği: Kur'ân, Mekki ve Medeni de dahil olmak üzere (tümü Kur'ân'ın olağanüstü olduğuna işaret eden) birçok âyet te mucize olduğunu iddia eder.

Kur'ân'ın Mucizeliği ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü:

"ام یقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات وادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین" Yoksa "Onu (Kur'ân'ı) kendisi mi uydurdu" diyorlar? Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin. (Hud, 13).

"ام یقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین" Yoksa, Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin. (Yunus, 38).

"و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهُداءکم من دون الله ان کُنتم صادقین" Eğer kulumuza inderdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. (Bakara, 23).

"ام یقولون تقوله بل لا یومنون* فلیاتوا بحدیث مثله ان کانوا صادقین" Yahut Onu (Kur'ân'ı) kendisi mi uydurdu!" diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz getirsinler. (Tur, 33-34).

"قل لئن اجتمعت الإنس والجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً" De ki: Andolsun, bu

386 As'adi,Hicri Şemsi, 1386, S. 215.

Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler. (İsra, 88). *Kur’ân-e Mehr* tefsirinin yazarı yukarıdaki âyet ler hakkında şöyle der: Kur’ân-ı Kerim, Allah’ın Peygamberi ve ailesinin ebedî mucizesi ve meşruiyet sebebidir ve on dört asırdan fazla bir süredir inançsız insanlara meydan okuyor; yani Araplar ve Arap olmayanlar, filozoflar ve yazarlar, tarihçiler, dahiler ve bilim adamları da dahil olmak üzere bütün alemlere, hepsi bir araya gelip birbirlerine yardım etseler, yine de Kur’ân gibi bir kitap getiremeyeceklerini ilan eder.[387] Yani Kur’ân, muhaliflerini ona karşı harekete geçmeye ve mucizesini bozmaya teşvik eder. Ama benzetmeyi beceremiyorlar ve muhaliflerin bu acizliği ve acizliği, Kur’ân’ın insan beyni tarafından yapılmadığını ispatlamaktadır. Bu aşkın bir kitap ve bir mucizedir. Müfessir’e göre, mucizelerle ilgili aşağıdaki beş âyet, Kur’ân’ın bir mucize olduğunu açıkça belirtmektedir ve eğer bütün insanlar ve cinler bir araya toplansa, onun gibisini ortaya çıkaramazlar; bu nedenle *Kur’ân-e Mehr*’in müfessiri bu tefsir aslına inanır.

Kur’ân’ın zahirlerinin hüccetliği: Kur’ân Mehr Tefsir’in müfessiri, Tefsir’in ilk cildinin girişinde şöyle yazıyor: “Kur’ân’ın zahiri hüccettir; zira Aklî yapıya göre her konuşmacının sözlerinin zahiri hüccettir.”[388] Zahirin hüccetliğinin reddedilmesi, Kur’ân’ın tefsirini sadece rivâyet tefsirine götürür ve bu asla göre, hadisler olmadan Kur’ân’ın zahirlerinin muhtevası kullanılamaz.[389]

Kur’ân’ın zahirinin hüccetliği ile ilgili âyet ve müfessirin bu konudaki görüşü:

“فانّمَایَسّرناه بلسانک لعلهم یتذکرون” Biz onu (Kur’n’ı), öğüt alalar diye senin dilinde indirdik kolayca anlaşılmasını sağladık. (Duhan, 58). Bu âyet in tefsirinde *Kur’ân-e Mehr* tefsiri şöyledir: Bu kitap, itikadi yüksek muhtevayı ve kesin hukuk kurallarını, tüm insanların anlayabileceği, güzel ve basit bir ifadeyle ifade eder ve sözleri tatlı, çekici, etkili ve hoştur. *Kur’ân-e Mehr* tefsirinin müfessiri, âyet hakkında yaptığı tefsirle, Kur’ân’ın zahir manalarının okunmasını ve anlaşılmasını Allah’ın kolaylaştırdığına işaret etmektedir ve bunu anlamak sadece rivâyet le değil, âyetlerin zahiri de muteberdir.

---

387 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 12, Ss. 153 ve 154.
388 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.255.
389 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 1, Ss.133 ve 134.

Kur'ân'ı tefsir etmenin gerekliliği: Kur'ân-ı Kerim kendisini nur, Kitab-i mübin, beyan, tibyan (her şeyi ifade eden) Arabiyün mübin olarak tanıtmıştır; bunun için, doğal olarak, Kur'ân açık ve net olmalı ve yorum gerektirmemelidir; ancak diğer âyetlerde Peygamber Efendimiz'i sallallahu aleyhi ve sellem) Kur'ân'ın anlatıcısı ve yorumcusu olarak tanıtması, Kur'ân'ın tefsirinin gerekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca yüzyıllardır yüzlerce Kur'ân tefsirinin yazıldığını ve yazılacağını görmekteyiz, ancak tefsir ihtiyacımız hala devam etmektedir.[390]

Tefsir ihtiyacı ve gerekliliği ile ilgili âyetler ve müfessirin bu konudaki görüşü:

"أفلا يتدبرون القرآن أَم على قلوب اقفالها" Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?. *Kur'ân-e Mehr* tefsirin müfessiri, Kur'ân âyet lerini düşünmek, anlamak ve yorumlamak gerektiğini, başkalarının da faydalanması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla müfessir bu tefsir aslını kabul etmiştir.

Tek Kıraat: Kur'ân âyet lerinin manalarını anlamak ve açıklamak için müfessirin atması gereken ilk adım, Kur'ân âyet lerinin tek ve doğru okunuşunu incelemek ve araştırmaktır ve o doğru okunuşa göre tefsir yapmaktır.[391]

Okumalardaki fark, ravilerin farklılığı ile ilgilidir ve Kur'ân'ın kıraatleri ile yedi harf arasında hiçbir bağlantı yoktur ve Şia İmamları her zaman Kur'ân'ın tek okunuşunu, yani ortak kıraatini vurgulamışlardır. Ancak bazı Sünni müfessirler Kur'ân'ın çeşitli okumalara sahip olduğunu düşünmüşlerdir; genel olarak, Kur'ân'ın vahyi, "Tek kıraat" üzerine kuruluydu.[392] Rezayi İsfâhanî, Tefsir *Kur'ân-e Mehr*'in ilk cildinin girişinde şöyle yazıyor: Kur'ân kıraatleri, belgenin gerçekliğini varsayarsak geçerli olmayan haberi vahid'dir ve Kur'ân onlar tarafından kanıtlanmamıştır ve tek geçerli kıraat, Kur'ân'ın sözlerini Peygamber'den (sav) nesilden nesile aktaran Müslümanların mütevatir okumasıdır ve genellikle Hafs'ın Asım'dan okunmasına tekabül eder."[393]

Kur'ân'ın amaçlılık ve Rehberliği: Kur'ân, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak

---

390 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, Ss.26-27.
391 Bâbâyı, Azizi kia,ve Rowhani rad, Hicri Şemsi, 1397, S. 64.
392 Mu'addab, Hicri Şemsi, 1396, S. 94.
393 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.33.

için indirilmiştir (İbrahim 1 ve Hadid 4); öyleyse, temel ve nihai amaç, insanı ilahi nura yöneltmektir ve bütün kıssalar âyet leri, tabiata ve kâinata dair ilmî atıflar ve ahlâk âyet leri bu hususta tefsir edilir.[394] Kur'ân'ın anlaşılmasında ve tefsirinde Kur'ân'ın amaçlılığına ve rehberliğine dikkat edilmesi önemli bir etkiye sahiptir; çünkü Kur'ân'ın tefsirine yön verir, yani Kur'ân tefsiri, bütün âyetlere yol gösterici bir bakışla bakar ve onları tefsir eder.[395]

Kur'ân'ın amaçlılık ve Rehberliği ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü:

"هذا بيان للناس و هدى و موعظة للمتقين" Bu (Kur'ân), bütün insanlığa bir açıklamadır; takva sahipleri için de bir hidâyet ve bir öğüttür." (Al-i İmran, 138). "شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس و بينات من الهدى و الفرقان" Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır. (Bakara, 185). Müfessir, bu âyet leri tefsir ederken doğrudan Kur'ân'ın rehberliğini ifade eder.

Kur'ân'ın Dili: Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde etkili olan bir diğer prensip ve asl, Kur'ân'ın diline dikkat etmektir. Çağımızda, Kur'ân'ın dili üzerine araştırma ve çalışmalar özel bir ilerleme kaydetmiştir ve din bilginleri ve müfessirler onu giderek daha fazla araştırdılar ve görüşlerini dile getirdiler.

Kur'ân'ın dilini bilmek, müfessirler için en önemli konulardan biridir. Kur'ân'ın dilinden kastedilen, Kur'ân'ın İfadelerinin mahiyetini ve manalarının nasıl aktarılacağını anlatmaktır. Kur'ân'ın dili anlamlı bir dildir ve haber, inşa, hakiki ve mecaz, sembolik (mukattaa harfler gibi) ve alegorik, örf, edebi, bilimsel ve çok katmanlı (batınî) dillerden oluşan bir birleşimidir, ancak mitsel (sembolik ve gerçek olmadan hayali) dildeğil ama gerçeği gösteren dildir. Kur'ân dili, hidâyet ve evrensel faydadan yararlanma gibi özelliklerinden dolayı, genel örf ve özel örf vb. dillerden müteşekkil tam bir birleşik dildir.

Kur'ân dili ile ilgili âyet ler ve müfessirin bu konudaki görüşü: "و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبى لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاءَ و هو العزيز الحكيم" (Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir." (İbrahim, 4). "وَ انه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين* على قلبک لتكون من المنذرين * بلسان عربى مُبين" Muhakkak ki o (Kur'ân) alemlerin Rabbinin

394 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S.72.
395 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 1, S.130.

indirmesidir. (Resülüm!) Onu Ruhu'l-emin (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir. (Şura, 192-194). Müfessir yukarıdaki âyet lerin tefsirinde şöyle yazar: Kur'ân'ın dilini biraz tanıyalım. Humeyini, bu konuda şöyle demektedir: Umarım kalbimizden bu (inkâr) perdesini kaldırırız ve Cenab-ı Hakk'tan bizi Kur'ân'ın diliyle tanıştırmasını isteyelim ve Kur'ân'ın indirildiği dili tanıyalım.[396]

2.5.5. "Kur'ân Mehr"in Tefsir Kuralları

Her müfessir, tefsir yolunda bir adım atabilmek için, yolunu aydınlatan tefsir kurallarının bilincinde olmalıdır ve bu kuralları bilmekle, Allah'ın kelamını anlamak, manalarını elde etmek, hükümlerini, faydalarını ve derslerini çıkarmak mümkündür ve bazı yorumcuların başına gelen hatalardan kaçınılabilir. Fahd Rumi diyor ki: Kurallar, "pratikte ve Kur'ân'ı anlayıp yorumlarken kullanılan ilkelerdir."[397] Başka bir tanımda, Ali ibn Muhammed Cürcani yazıyor: "Kurallar, tüm ayrıntılar için geçerli olan genel bir önermedir."[398] Bazı insanlar tefsir kurallarını yorumun usulu olarak kabul eder ve ikisi arasında ayrım yapmazlar.

Diğerleri, tefsir usulunu veya kurallarını Kur'ânî ilimler terimiyle eş anlamlı olarak almışlar ve onu bütün bu ilimlere uygulamışlardır.[399] Kuralın sözlük ve deyimsel anlamını açıkladıktan sonra; *Kur'ân-e Mehr*'in en önemli tefsir kuralları aşağıda belirtilmiştir:

1. Kur'ân'ın, Sûrelerin ve âyet lerin amaçlarına dikkat etmek.

2. Cery ve tetbik kuralı:

Cery ve tetbik âmm, külli veya mutlak bir kavram olan Kur'ân'ın zahirinin (kelimeler veya cümlelerin), çağlar, nesiller ve mekânlar içinde ortaya çıkan yeni durumlara intibak ve uyarlanmasına denir ve bu konuda âyet in (kelime veya cümle) belirli bir kişi veya olay hakkında nazil olup olmamasının bir önemi yoktur.[400]

3. Kur'ân'ın bölümlerinin devamlılığına ve bağlantısına dikkat etmek

4. Kur'ân'ın iniş anında kelimelerin anlamlarına dikkat etmek

---

396 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 11, S.34.
397 el-Rumi, Hicri Kameri 1419, S. 12.
398 el-Şarkavi, A. 1327, S. 22.
399 Sabt, Hicri Kameri 1417, S. 33.
400 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 1, S. 58

5. Rey ile tefsir yapmaktan kaçınmak

6. İsraillilerin tefsirde İsrâiliyyâtın kullanılmaması

7. Delalet türlerini göz önünde bulundurmak (iktizâ delaleti, işâret delaleti, tenbih delaleti, imâ delaleti, mefhum delaleti...).

8. Kur'ân'ın zahir ve batınına dikkat etmek

9. Rivâyetleri reddetme veya kabul etmek

10. Lafzı birden fazla anlam ve yönlerde kullanmak

11. Tefsirde Arap edebiyatı kurallarının dikkate alınması

12. Tefsirde bilimin kullanımı

13. Kur'ân'ın sahih kaynaklara, belgelere ve delillere dayalı olarak tefsiri.

14. Sahih kıraatı dikkate almak

15. Kanıtları göz önünde bulundurmak: (1. Müşterek kelimeler, icaz, ızmar, macaz, kinaye, 2. Lafzî bağlantılı kanıt: Siyak-ı kelam, 3. Lafzî olmayan bağlantılı kanıt: Esab-ı nüzül, nüzül zamanı ve yeri kültürü, 4. bağlantısız kanıt: Diğer âyet ler, rivâyet ler).

2.5.6. *Kur'ân-e Mehr*"in Tefsir Yöntemi

Tüm Kur'ân konularının doğru anlaşılmasında özel ve temel bir role sahip olan bir konu, Kur'ân tefsirinin metodolojik bilimidir. Bunun en önemli dallardan yöntem ve yorumlama eğilimi meselesidir. Kur'ân-ı Kerim'i yorumlamanın farklı yöntemlerini ve eğilimlerini incelemek; tefsiri bir kuruluk ve durgunluk durumundan çıkarır ve tartışma, fikir ve analize götürür. Yöntemin etimolojisi: Arap dilinde yönteme menhec denir. Menhec sözlükte açık yol ve doğrudan yol anlamına gelir. Dolayısıyla tefsir metodu Müfessirin ilahi kitabın manalarını doğru düşüncelerine göre açıklamak ve keşfetmek için kullandığı açık ve düzenli bir yoldur.[401] Tefsir yönteminden kastedilen, Kur'ân'ın tefsirinde âyet in anlamlarını ve amacını netleştiren ve belirli sonuçlar veren özel bir araç veya kaynak kullanmaktır. Başka bir deyişle, Kur'ân âyet lerinin anlam ve amaçlarının nasıl keşfedileceği ve çıkarılacağı,

401 Alevi Mehr, Hicri Şemsi 1381, S. 26.

"Kur'ân'ın tefsir yöntemi" olarak adlandırılır.[402]

Kur'ân-e Mehr"in tefsir yöntemi: Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde birçok değişik ve geçerli yöntem kullanılmıştır; yani müfessir, tefsir yöntemini, Kur'ân'ı Kur'ân ile, ilmî, dirâyet, rivâyet ve bâtınî olmak üzere "kapsamlı ve eksiksiz bir metot" haline getirmeye çalışmıştır. Ancak bu arada müfessir, âyet lerin tefsirinde ilmî metoda ve ilmî muhtevanın anlatımına özel bir önem vermiştir. Elbette bu tefsirde "reyle tefsir"den tamamen kaçınılmıştır. Bu şekilde, geçerli tefsir ilkeleri ile fıkhın ilkeleri ve yorum kurallarından hareketle doğru yorumlama yöntemleri uygulanmıştır.

2.5.6.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Yorumlama Yöntemi

Kur'ân'ı Kur'ân ile yorumlamadan kastedilen, her âyet in, o Sûrenin âyet leri veya diğer Sûrelernin âyet lerin yardımıyla yorumlanmasıdır. [403] *Kur'ân-e Mehr* tefsiri â yetlerin tefsirinde, diğer âyet leri nadiren doğrudan kullanmış ve daha çok diğer âyet lerin muhtevasına atıfta bulunmuştur. Örneğin Bakara Sûresi'nin 254. âyet inin tefsirinde aynı Sûrenin 255. âyet ine atıfta bulunulmaktadır, ancak En'am Sûresi'nin 82. âyet inde, Lokman Sûresi'nin 13. âyet inden bahsetmemiştir: ama aynı temayı anlatmıştır.[404]

Kur'ân-e Mehr tefsirinin müfessiri, bu âyet lerin diğer âyet ler aracılığıyla yorumlanmasının yanı sıra Kur'ân'ın kendisinin mübin olduğunu işaret eden âyet lerine de dikkat ederek, müfessir bu (Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme) yöntemi kabul ettiğini bildirmektedir.

2.5.6.2. Rivâyet ile Tefsir Etme Yöntemi (Sünnete dayalı yorumlama)

Rivâyet tefsiri, Masumlar'ın rivâyet ini kullanarak Kur'ân'ın tefsiridir; İster Sünnilerin rivâyet lerinde kullandıkları Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in rivâyet i olsun, ister Şiilerin rivâyet lerinde kullandıkları İmamlarının rivâyet leri olsun.[405] Resûlullah (sallallahu aleyhi vesellem)'den şöyle rivâyet edilmiştir:

"ألا إنى أوتيت القرآن و مثله معه يعنى السنة" Şüphesiz bana Kur'ân ve onun bir benzeri, yani Sünnet

---

402 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393.
403 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi 1382, S. 57.
404 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 6, S.142.
405 Mu'addab, Hicri Şemsi, 1396, S. 177.

verildi."[406] *Kur'ân-e Mehr* müfessiri, tefsirinde bu metodu yoğun bir şekilde kullanmış ve çoğu âyet in tefsirinde rivâyet leri kullanmıştır. Genel olarak bu tefsirde müfessirin rivâyet etmediği daha az âyet bulunabilir. Örneğin müfessir, A'râf Sûresi 43. âyet in tefsirinde iki rivâyet i âyet in manasını açıklamak için vermiş ve şöyle demiştir: İslam Peygamberi'nden bir hadis-i şerifte şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: Herkesin cennette bir yeri ve cehennemde bir yeri vardır. Kâfirler, müminlerin cehennemlik yerini, müminler ise kâfirlerin cennetlik yerini miras alırlar. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: Bu, Allah'ın kelamının anlamıdır: Amellerinizden dolayı cennete varırsınız. Yine İmam Sadık'tan bir hadis rivâyet edilmiştir: Kıyamet Günü Peygamber (sav) Hz. Ali ve İmamlar gelecekler ve Şiiler onları gördüklerinde, "Bizi velâyetlerine hidâyet ettiği için Allah'a hamdolsun" derler. Bu tür hadislerin tam ve açık hidâyet örneklerini ifade ettiği açıktır ve âyet in anlamı daha geniştir."[407]

2.5.6.3. Aklî ve İçtihadî Tefsir Yöntemî

İslam alimleri ve Kur'ân tefsircileri arasında İslam asırlarında her zaman ortak olan en ünlü tefsir yöntemi; Aklî ve İçtihadî bir tefsirdir. Bu tefsir türü, diğer iki tefsir türü, yani rey ile tefsir (ifrati sınıf) ve rivâyet tefsiri (tefriti sınıf) arasındaki orta yol olarak kabul edilebilir.

Dirâyet tefsir, müfessirin Kur'ân'ı ve âyet lerin manasını sağlam bir anlayış ve tefekkürle anlayarak yorumlamasıdır.[408] Dirâyet tefsir ayrıca iki anlamda da kullanılır: İçtihadî tefsir ve Kur'ân'ın Aklî argümanlarla yorumlanması; yani âyet ve rivâyet leri ve tefsir malzemelerini özetlerken aklın gücünü kullanmak ve onlardan akıllıca çıkarım yapmaktır. Bu tür dirâyet tefsiri, rivâyet tefsire karşıdır. Dirâyet (aklî) tefsirde akıl kaynaktır ve ilâhî kitabın dinî kurallarını ve hakikatlerini keşfeder.[409] Başka bir örnek: İmam Rızâ'ya Maide Sûresi'nin 84. âyet i hakkında soruldu, "يد" insan eli gibi bir el anlamına mı geliyor? İmam cevap verdi: "Hayır, eğer durum buysa, o zaman Tanrı bir yaratık olmalı."[410] *Kur'ân-e Mehr*'in müfessiri de âyet i tefsir ederken böyle bir yorum yapmış ve tahlili aklı kullanmıştır. Örneğin, müfessir "يد الله فوق ايديهم" âyet inin tefsirinde Aklî analiz kullanmıştır ve şöyle demiştir: Bu âyet ilk

406 Süyuti, Hicri Kameri 1421, C. 1, S. 175.
407 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 7, S.97-98.
408 Alevi Mehr, Hicri Şemsi 1381, S. 164.
409 Mu'addab, Hicri Şemsi, 1396, Ss. 162 ve 163.
410 Aroos Hüveizi, Hicri Şemsi, 1383, C. 1, S. 65, Hadis, 279.

bakışta Alah'nın cisim olduğunu gösterir. Ama "يد الله فوق ايديهم" âyet i dikkate alındığında, ilâhî kudretin kastedildiği ve âyetin zahiri kastedilmediği anlaşılır. İnsan aklı, Allah'ın bir cisim olmadığına ve insan eli gibi bir eli olmadığına hükmeder, aksi takdirde zatında bir sınırlama ve bozulabilirlik olacaktır. Bu nedenle, elden kastedilen Allah'nın gücüdür.[411]

2.5.6.4. İşârî Tefsir Yöntemi

Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmenin en eski yöntemlerinden biri de İşârî tefsirdir. Bu yöntemde âyetlerin lafızları ve zahirleri, içlerinde gizli olan kavram ve mânâlara işaret eder. İmaların yorumlanması, Kur'ân-ı Kerim âyet lerinde yer alan gizli imalardır. Bu yöntem, Kur'ân'ın zahirlerinden geçerek, onun batınını dikkate almaya dayanır; yani referans anlamından hareketle ve Kur'ân'ın özüne göre âyet in bir kavramı anlaşılmakta ve âyet in kelimelerinin görünümünde belirtilmeyen bir nokta açıklığa kavuşturulmaktadır. Yani işâret delaleti yoluyla anlamından hareketle ve Kur'ân'ın batınına dikkat ederek âyet in lafızlarının zahirinde belirtilmeyen âyet ten bir anlam çıkarmak ve bir nokta açıklığa kavuşturmaktır.

Başka bir deyişle, âyet in işaretleri kelamın çağrıştırdığı diğer anlamlarıdır ve iltizami delalet türü olarak kabul edilir.[412] İşârî yöntemi belirli bir yorum türüne atıfta bulunan batını, irfani, sûfî, şuhudi ve remzi gibi farklı isimlerle adlandırılır.[413] Örneğin, "*Kur'ân-e Mehr*"in müfessiri Bakara Sûresi'nin 74. Âyet i hakkında bir tür İşârî tefsir yöntemi kullanmıştır. Ancak o, âyet in zahiri manasına da dikkat etmiş ve onu reddetmemiş ve bu âyet in tek mana ve muhtevasının, İşârî mana ve tefsiri olduğunu iddia etmemiştir. Müfessir bu âyet in tefsirinde şöyle demiştir: Kur'ân'ın terbiye yöntemlerinden biri, içeriğini açıklamak için uygun ve güzel örnekler kullanmasıdır. Yukarıdaki âyet te Yahudilerin sertliğini göstermek için taş ve kaynar su örneği kullanılmıştır: Bazı insanlar o kadar katı kalplidir ki, çıbanı yoktur; Allah'tan korkmazlar ve kalplerinden sevgi pınarı kaynamaz. İnsan kalbi ilahi âyet lere iki şekilde tepki verir. Bazen ilahi işaret ve sembollerin etkisiyle yumuşar ve sakinleşir, insanlara karşı alçakgönüllü olur ve Allah'a karşı mütevazı olur. Bazen de ilâhî âyet lere karşı sert davranır ki, sevgiden ve şefkatten arınır, Allah'a karşı tevazu göstermez; "Çünkü inattan,

411 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 22, S.54.
412 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 2, Ss.242 ve 243.
413 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 2, S. 241.

günahtan ve kötü işlerden etkilenmiştir."[414]

2.5.6.5. Bilimsel Tefsir Yöntemi

Müfessir, âyet lerin tefsirinde ilmî hususların ifade edilmesine özel bir önem vermiştir.

2.5.6.6. Reye Göre Tefsir Yöntemi

Reyle tefsir yöntemi, kişisel görüşe dayalı olan Kur'ân tefsirinde yasak ve haram yöntemlerden biridir ve aslındaKur'ân'ın tefsiri değildir. Reye göre yorumlama yönteminde müfessirin görüşü ve düşüncesi çıkarımın esasidir ve müfessir, âyet lerin anlamlarını ve amaçlarını anlamakta serbesttir ve belirli bir aralıkta düşünmek ve akıl yürütmekle sınırlı değildir. Bu yöntem, rivâyet ile yorumlama yönteminin tam tersidir.[415] *Kur'ân-e Mehr*"in müfessiri, görüşlerini Kur'ân'a empoze etmeyi ve Kur'ân âyet lerini kendi kişisel görüşüne göre yorumlamayı reddetmiştir.

2.5.7. "*Kur'ân-e Mehr*"in Tefsir Eğilimleri

Yönelim ifadesi, bireysel görüş ve kanaatlere ulaşmak için tezahür eden hazırlıklar, entelektüel özellikler ve nefsin eğilimleri anlamına gelir.[416] Tefsir yönelimin anlamı (tefsir itticahatı) kendi tefsirinde Önkabuller ve entelektüel sızıntılarla uygulayan müfessirin fikri özellikleridir ve bu Kur'ân-ı Kerim tefsirlerini birbirinden farklı kılar ve onu tefsir yönelimi olarak yorumlanabilir.[417] Kur'ân tefsircileri, belli bir ilimdeki ihtisaslarına veya belli bir ilim veya konuya olan ilgi ve zevklerine göre, tefsiri yazarken aynı konu veya bilime eğilim göstermişlerdir ve onları daha çok tefsirlerinde tartışmışlardır; bundan dolayı farklı tefsir yönelimleri ve tarzları ortaya çıkmıştır. Örneğin, bilimsel, edebi, fıkhi; Sosyal, kelami, felsefi, irfani, ahlaki, terbiyeti, tarihi gibi yönelimler soylenebilir.

"*Kur'ân-e Mehr*" tefsirinin müfessiri Kur'ân-ı Kerim âyet lerinin tefsirlerinde toplumun sosyal ve ahlaki sorunlarını ve çözümlerini gündeme getirmeye çalışmıştır ve bu nedenle onun tefsir yönelimi sosyaldir (toplumsaldır). Bu tefsirde çağdaş ve modern toplumsal meselelere ve Kur'ân'ın halkın, özellikle de gençliğin sosyal hayatıyla olan bağlantısına özel

---

414 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1393, C. 2, S.241.
415 Alevi Mehr, Hicri Şemsi, 1381, S. 18.
416 Alevi Mehr, Hicri Şemsi, 1381, S. 27.
417 Alevi Mehr, Hicri Şemsi, 1381, S. 27.

bir önem verilmiştir. Âyetlerin sosyal ve kültürel reformlarla, toplumun ve genç neslin vizyonuyla büyük ölçüde uyumlu mesaj ve öğretilerinin çıkarılması ve ifade edilmesi de aynı doğrultudadır. Müfessirin bazı âyetlerin altında belirttiği noktalara ve yorumlara atıfta bulunularak onun sosyal üslubu ve yönelimi net bir şekilde çıkarılabilir. Örneğin, "*Kur'ân-e Mehr*"in müfessiri Hucurat Sûresi'nin şu âyet inde bildirdiği şey, toplumsal bir yönelim eğilimine sahiptir. Örneğin, "*Kur'ân-e Mehr*"in müfessirinin, Hucurât Sûresi'nin onuncu âyet inin (انما المومنون اخوة فاصلحوا بين أخَوَيْكُمْ و اتقوا الله لعلكم ترحَمُون) altında yazdığı yorum bu tefsirin toplumsal bir yönelim olduğunu göstermektedir. Bu âyette İslam toplumunu bir aile, müminleri de birbirinin "kardeşi" olarak adlandırır; yani kardeşlik kavramı İslam'da genişlendirilmiştir ve kan kardeşi ve inanç kardeşini içerir. Bu asıl, yani her ırktan, ülkeden ve dünyanın her yerindeki tüm Müslümanların kardeş sayıldığı İslam'ın temel bir ilkesidir. "Kardeş" tabiri, toplulukta iki kardeş arasında en az çatışmanın ortaya çıkmasıdır ve aralarında bir anlaşmazlık olduğunda, genellikle geçici ve aşikardır ve küskünlüğe dönüşmez; bu nedenle Müminler de böyle olmalıdır, sosyal anlaşmazlıklarda reformcu olmalıdır.[418]

Müfessir, Cumâ Sûresi'nin 9. âyetinde " يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و ذروا البيع ذلكم خير لكمْ ان كنتم تعلمون" Cuma namazının sosyal meselelerini ve sosyal etkilerini de ifade ettiğinden bahsetmiştir.[419] Ayrıca Rezayi İsfâhanî, Hadid Sûresi'nin yirmi beşinci âyet inin tefsirinde sosyal bir görüs ve yönelimi göstermiştir ve peygamber göndermenin önemli amaçlarından biri de sosyal reformlarda ve sosyal adaletin tesis edilmesinde belirtilmiş ve şunu yazmışdır:[420] . Bu âyet te peygamber göndermenin bazı temel amaçları bildirilmektedir:

A) Toplumda adaleti tesis etmek.

B) İlahi âyet lerin okunması (yani âyet lerin okunması ve icra edilmesi).

C) İnsanları toplumsal tutsak zincirlerinden kurtarmak

D) Ahlaki erdemleri mükemmelleştirmek.

Tabii ki, bu hedeflerin bazılarının diğerlerinin başlangıcı olduğu açıktır ve peygamberlerin asıl amacı insanı Allah'a ulaştırmak, insanı mükemmelleştirmek ve

418 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi. 1391, C. 9, Ss.135 ve 136
419 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 21, S.
420 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi. 1391, C. 20, S. 231

eğitmektir ve sosyal adalet, insan mükemmelliğinin gelişmesinin temelidir."[421]

2.6. Âyetullah Hasan Mustafavi

Âyetullah Hasan Mustafavi, Hicri Kameri 1334 / Miladi 1915 yılında Şaban ayının dördüncü gününde (Hicri Şemsi'ye göre 1297 yılında) Tebriz şehrinde doğdu. Onun ilk, orta okul ve lise yılları Tebriz'de geçti. İlk, orta ve lise eğitimlerinin yanı sıra Arap edebiyatı ve İslami bilimler okumaya başladı ve on beş yaşında, din bilimlerinin önemli bir kısmını tamamladı. Daha sonraki yıllarda Tebriz'deki İlahiyat Fakültesi'ndeilahiyat alanında lisans, yüksek lisans ve ardından doktora yapmayı başardı. O, yedi sene Kum şehrinde ve iki sene Irak'ın Necef şehrinde dini ve İslami ilimler okudu. Tebriz, Kum ve Necef'te fıkıh ve usûl-i fıkıh derslerinde Farklı hocalradan yararlanmıştır. Fıkıh ve usûl-i fıkıh müderrislerinin yanı sıra İrfan, ahlâk ve seyru sülukmüderrisi Âyetullah Ağa Seyyed Ali Gazi'den de yararlanmıştır. Mustafavi, Türkçe, Farsça, Arapça, Fransızca ve İbranice biliyordu.

Onun yaklaşık 50 yazılı ererleri vardır. Onun tefsir (*Tafsir-e Rowşan*), Kur'ân ilimleri (el-Tahkik fi kelimati'l-Kur'ân el-Kerim), hadis (Ahadis-e s'âb ve müşkil), İrfan ve ahlak (Risale-ye mârifatüllah, Risale-ye likâullah), Arabça dil bilimi (Avâmil dar ilim-e nahiv, Towzih ve tekmil-e sarf-e Mir), Ricâl ilmi (İhtiyâr-e mârifatü'r rical) İslam tarihi (el-hakâyık fi tarih el-İslam), Kelam ve felsefe (Şerhi bâbi hâdi aşar) vb. çeşitli alanlarda eserleri ve yazıları bulunmaktadır.

2.6.1. "*Rowşan*" Tefsirinin Tanıtımı

"*Rowşan*" tefsiri 18 cilt'te Farsça olarak yazılmıştır. Her tefsirin kendine özgü bir düzeni vardır ve müfessirin zevkine göre farklı olabilir. *Rowşan* tefsiri, diğer tefsirler gibi, belirli bir düzenlemeye sahiptir. Mustafavi önce âyet in sözcüklerini, tercümesini ve kısa açıklamasını açıklıyor ve ardından âyet in sade bir dille açık ve kesin bir yorumunu yapıyor. Daha sonra geçerli ve ilgili bir hadisi -varsa- aktarır ve açıklar ve terkib, irab ve fıkraları ifade eder. Bu tefsir iki tür düzenlemeye sahiptir: biri tefsirin başlangıcından İsra Sûresi'nin 65. âyet ine kadar, diğeri ise İsra Sûresi'nin 76. âyetinden itibarendir.

---

421 Rezayi İsfâhanî, Hicri Şemsi, 1391, C. 20, S.231.

2.6.1.1. İsra Sûresi'nin Başından 65. Âyete Kadar "*Rowşan*" Tefsirindeki Konuların Yapısı ve Düzeni:

İlk aşamada bir veya birkaç âyet ten bahseder ve daha sonra zor ve zor olmayan tüm kelimeleri tam olarak anlamını ve sonraki adımda âyet leri tercüme ederek kısa bir açıklama yazar ve ardından âyet i tefsir eder. Bu aşamada kelimelerin anlamlarına göre kelimeler yorumlar ve ahlâk ve hidâyet sahasında belli noktalar varsa, onları orada beyan etmişlerdir ve aslında, âyet in tamamını ve bağlamını göz önünde bulundurarak, âyet leri parçalayarak tefsir etmişlerdir. Bir sonraki aşamada, söz konusu âyetlerin hakkında bir rivâyet varsa onu nakletmişler ve rivâyet i açıklamışlardır. Hatta bazı durumlarda rivâyetlerin tefsirinde rivâyetlerin sözleri açıklanmış ve izah edilmiş, son aşamada ise âyetlerin inceliklerine ve terkibine dikkat edilmiştir.

2.6.1.2. İsra Sûresi 76. Âyetten İtibaren Konuların Yapısı ve Düzeni

Her tefsirde İçindeki konuların yapısının baştan sona düzenli bir süreç ve yöntem üzerinde olması gerekse de bu yorumda yapı İsra Sûresi 66. âyet ten itibaren değişmiştir; zira müfessir, kendisine yaratılan hastalıktan dolayı tefsir eksik kalmasın diye âyet leri çok kısa tefsir etmiştir. Hastalanmadan önce tefsirini otuz ciltte tahmin etmişti, ancak meydana gelen bir sorun nedeniyle onu 16 ciltte tamamladı. İsra Sûresi'nin 66'dan 75'e kadar olan âyet lerindeki düzenleme hemen hemen öncekiyle aynıdır, ancak şu fark vardır: bazılarında incelikler ve terkibden ve bazı hallerde rivâyetten bahsetmemiştir. Ancak 76. âyet ten itibaren, düzenleme öyledir ki, önce âyet i belirtir, sonra âyet in altında kelimeyi gerçek anlamına getirir ve bu alanda bir nokta veya rivâyet varsa, âyet i altında bildirir ve aslında tefsir birinci kısımdan daha kısa hale gelmiştir.

2.6.2. Âyetullah Mustafavi'nin "*Rowşan*" Tefsirinde Tefsir usûlları

Tefsir esasları, müfessirin Kur'ân'ı kabul ederek ve dayandırarak tefsir ettiği ön kabuller, konu prensipleri ve doktriner veya bilimsel inançlardır.[422] Âyetullah Mustafavi'nin de tefsir ilkeleri vardır. Aşağıda bu ilkeler açıklanmıştır:

Kur'ân'ın Anlaşılırlığı: Âyetullah Mustafavi, Kur'ân'ın anlaşılırlığına inanır. Çünkü onlar Cenab-ı Hakk'ın kast ettigi manasını (Kur'ân'ın tefsiri) keşfetmeye ve açıklamaya

---

422 Şakir, Hicri Şemsi, 1393, S. 40.

çalışmışlardırve bu da Kur'ân'ın anlaşılabilirliğinin bir delilidir. Müfessir de müteşabih âyet lerin özel kişiler tarafından anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir, ancak bunların müteşabih âyetleri anlamanın şartı, batıni ilim ve nuraniyet, ilimlere ve kelimelere tam hakimiyettir. Ayrıca onların âyetlerin tefsirinde edebî ilimleri (belâgat, lügat ve beyan) ve kelime etimolojisini vb. kullanması, Kur'ân'ın anlaşılır olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın tahrif olmaması: Âyetullah Mustafavi'nin ilkelerinden biri, Kur'ân'ın tahriften uzak olduğudur. Mustafavi, Kur'ân'da herhangi bir eksikliği veya aşırılığı imkânsız görür. Hicr Sûresi'nin 9. âyeti (إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون) ve ayrıca Fussilet Sûresi 42. âyeti (لاياتيه الباطل من بينيديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) tahrif olmadığına delil olarak zikredilmektedir ve tahrif ile ilgili mevcut rivâyet leri tevil veya her iki yönden (anlam ve belge) zayıf görür.[423]

Kur'ân ve İtret Ayrılmaması: Kur'ân ve Itret birbirinden ayrılamaz ve bu, birbirini takip eden Sakaleyn hadislerinde (sünni ve Şia kitaplarda) bulunan ilkedir.[424] Şii inancına göre Kur'ân'ı anlamak hiyerarşiktir ve Kur'ân'ın batını için kaçınılmaz olarak masumlardan yardım istemek gerekir.

Nakipurfar, Kur'ân'ı yorumlarken, Kur'ân'ı anlama tarihinde meydana gelen büyük sapmalar nedeniyle, Allah'ın sözüne ilişkin masum bir rehberin varlığını gerekli görmektedir. Ona göre imamların Kur'ân'ı anlamakla ilgili beş görevi vardır: tebliğ, açıklama ve yorumlama, hidâyet, uygulama ve model, velâyet ve imamet. Yukarıda zikredildiği gibi, Âyetullah Mustafavi, Kur'ân ve Itret'ın ayrılmamasına inanırve bu inancın kuvvetli sebebi, onun Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yöntemi ile birlikte Kur'ân'ın rivâyet lerle tefsirini kabul etmesidir. O, âyetlerle ilgili rivâyet lerin daha çok tevil amaçlı olduğuna veya genelden bir örnek zikretme amaçlı olduğuna inanmaktadır ve âyet lerin tefsirinde sadece Şiilerden gelen sahih rivâyet leri kullanır.[425] Âyetullah Mustafavi'nin tefsirine bakıldığında, kullandığı rivâyetler daha çok tevil ve örnekler hakkında olup, çoğu durumda âyet te ismi geçmeyen Ehl-i Beyt örnekleridir. Dolayısıyla onun Kur'ân'ı tefsir ederken Ehl-i Beyt'in rivâyet lerini kullanması ve onları müfessir olarak kabul etmesi, Kur'ân ile Atrat'ın ayrılmaması ilkesini

---

423 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, Ss. 1 ve 6.

424 Ahmed bin Hanbal, Hicri Kameri, 1416, cilt 3, S. 17; Muhammed Bakır Meclisi, Hicri Kameri, 1403, 2. Cilt, S. 106.

425 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 15.

kabul ettiğini gösteren kuvvetli bir delildir.

Kur'ân'ın lafzı'nın ve düzeni'nin vahiy olması: Kur'ân'ın mânâları Cenab-ı Hak'tan olduğu gibi, sözleri ve kelimelerinin nasıl bir araya getirilip dizildiği de Peygamberden (sav), Cebrail veya bir başkasından değil, Cenab-ı Hakk'tandır. Kur'ân'ın lafzı'nın ve düzeni'nin vahiy olma ilkesi Kur'ân'ın içeriğine hâkim olan ilkedir ve ondan türetilen ilkelerden biri, Kur'ân'da lağv ve fazlalığ'ın bulunmaması (Enbiya Sûresi, 17), diğeri ise âyet lerde eş anlamlı kelimelerin bulunmamasıdır.[426] Gerçek eşanlamlılık, iki kelimenin tüm özelliklerin bir anlamında uyuşması anlamına gelir. Arap dilinde, özellikle Kur'ân-ı Kerim'de böyle bir eş anlamlısı yoktur. Eşanlamlı kelimelerin her biri için, onu benzerlerinden ayıran bir özellik vardır. Dolayısıyla edebiyat kitaplarında geçen tüm eş anlamlı kelimeler, anlam, özellik ve incelik bakımından değil, genel anlamlarında simetriyi ifade eder. Mustafavi, kendi yaptığı tanıma göre, el-Tahkik fi kelimat-el-Kur'ân el-Kerim adlı kitabında, kelimeler arasındaki farkı kapsamlı bir şekilde ele almış ve Tafsir *Rowşan*'da buna kısa bir şekilde dikkat etmiştir. Aslında İbn Faris, Râgıb ve Ebu Hilal el-Asgari'den sonra, anlamıyakın kelimelerin arasındaki farklara dikkat eden, Kur'ân'ın noktalarını ve nüanslarını dikkate alan tek kişi odur. Örnegin, Al-i İmran Sûresi'nin 44. âyet inde şöyle söylemiştir: "لدی و لدن" yakınlık anlamına gelir. "لدن" bağlantılı yakınlık özel bir yakınlıktır, "Lediy" ise ayrı yakınlıktır ve hem maddi hem de manevi konularda kullanılır.[427]

Farklı sözlerden alıntı yapmamak: Çoğu tefsirde birçok alıntı kullanılır ve sonra müfessir görüşünü diğer sözler arasında ifade eder veya bir ifadeyi onaylar ve diğer ifadeleri reddeder, örneğin Mecma-el-Beyan tefsiri. Bazı müfessirler de rivâyetler toplamışlar ve bunlar hakkında yorum yapmamışlardır. Âyetullah Mustafavi'nin tefsirindeki usulünden biri de çeşitli alıntılardan kaçınmaktır. Ona göre, müfessir özel şartlar (gerçek ve mecazi birbirinden ayrılma, aynı ilke ve kök, Kur'ân'da eşanlamlıların olmaması vb.) kullanırsa ve tefsire kararlılık ve batıni aydınlanma ve tam bir maneviyat eşlik ederse, Kur'ân'ın tefsiri gerçeğe zımnen yakın olup, ihtimaller, hatalar ve ihtilaflar ortadan kalkacak ve tek anlam kalacaktır.[428] O, farklı söz ve görüşleri aktarmayı, şüphe uyandırmak, şaşkınlık ve sapıklık

426 Nagipurfar, Hicri Şemsi 1381, S. 28.
427 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 4, S. 200.
428 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 1, S. 16.

yaratmak olarak görür. Bu ilke onun tefsirinde açıkça görülmektedir; öyle ki, tüm "*Rowşan*" tefsirde, nadir durumlar (o de tefsir hakkında bir rivâyet aktarmak) dışında herhangi bir tefsirden söz etmemiştir; bunun yerine tüm âyet lerde kendi görüşlerinden bahsetmektedir ve tefsir usul ve esaslarını riâyet ederek ve içinde bir nevi fıkhü'l-luga (filoloji) ve etimoloji olan "el-tahkik" kitabına dayanarak, âyetleri muhatabların dikkatini dağıtmayacak şekilde tefsir etmişlerdir. Bu hususta şöyle diyor: Farklı sözler söylenip bunlara maruz kalmak, endişelenip gerçeği örtbas etmekten ve gerçeklerden şüphelenmekten başka bir etki yaratmaz ve bu konuda her zaman doğru ve gerçek olandan bahseder, diğer ifadeleri ve ihtimalleri göz ardı ederiz ve müfessirlerin "sanal manalar ve muhtelif ihtimaller ve muhtelif sözleri zikretmekten gurur duymaları hayret vericidir ve bunların hepsi hakikat gizli olduğu içindir.[429]

Kelimedeki irab, konuşanın niyetine tabidir: Mustafavi, kelimenin irabını, konuşanın niyetine tabi olarak görür ve Kur'ân'ın kelimelerinin, konuşmacının niyetine göre irab durumlarının belirlenmesi, yorumlanması ve tercüme edilmesi gerektiğine inanır. Ona göre Kur'ân'ın kelimelerine irab sadece sarf ve nahiv kurallara göre empoze edilmemelidir ve aynı zamanda konuşmacının niyeti de dikkate alınmalıdır. Örneğin, Bakara Sûresi 41. Âyette «و ایّای فاتقونْ» şöyle yazıyor: "اتقاء", istemek ve seçmek, kendini korumak ve güvende olmak demektir; yani, takva hakikatini seçmek demektir. Çünkü "İftial" babı seçmek anlamına gelir ve bu kelime, sonuna nunu'l vikaye ve mütekellim yasi eklenen emir sigasıdır ve kolaylıktan dolayı mütekellim yasi silinmiş ve kesra kalmıştır ve mütekellim yasi mefuldur ve "ایّای" munfasıl zamirlerdir ve tekit veya bedel olarak getirilmiştir ve hasr anlamını ifade etmek için fiilinden önce getirilmiştir ve her ikisinde âmil de aynı fiildir ve bir başka muzmer fiili takdir etmek de niyete aykırıdır. Açıklaması şöyle ki irab kelimede mütekellimin niyetine tabidir. Sözcüğün fail ya da mef'ul ya da bir izafe ya da bir tekit ya da bir sıfat ya da bir bedel ya da bir münada ya da bir mübteda ya da bir haber ya da bir hal ya da bir temiz ya da buna benzer bir şey olduğu konuşmacının niyetinden anlaşılır. Ama mütekellimin amacı ve kastettiği anlamı irab, kelimeleri takdir etme, hazf, kıraat farklılığı ve kelimeler degişikligi ile belirlemek, özellikle Kur'ân-ı Kerim'de, büyük hatalardan ve haktan sapmalardan biridir ve bu cümleden anlıyoruz ki: Öyleyse takvayı isteyin ve beni seçin ve benden sakının anlamına gelir çünkü ben varım,

---

429 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 8, S. 399.

izliyorum, biliyorum ve yapabiliyorum. Ama başka bir fiil takdirde var demek, esasa ve tefsir anlayışına ve konuşanın görüşüne aykırıdır ve konuşmacının asla böyle bir niyeti yoktur ki: Bana takva edin ve bana tekrar takvâ edin; çünkü tekrar ve takdirde var demek ve düzeltmek için zorlaştırma kavramlar yanında hasretme kavramı da ortadan kalkacaktır.[430]

Aynı aileye ait sözcüklerle tek bir anlam sunmaya çalışmak: Aynı aile kelimeler, tek bir kökten kaynaklanan kelimelerdir ve kelimelerin tek kökü, dilbilim dalında bir etimoloji meselesidir ve bir aileden olan kelimelerin anlamlarını belirlemede önemli bir rola sahıptır. Müfessirin *Rowşan* adlı tefsirdeki usûllarından bir diğer asıl ise aynı aile kelimeler için tek bir anlam ortaya koyma girişimidir. Mustafavi Kelimelerde bir kök için tek anlam düşünmüştürve bir kelime ile aynı aileden olan kelimeler de aynı anlamdadır. Mustafavi şöyle yazıyor: Bir köken, türetmenin kökeninden türetilen gerçek anlam ve kavramla aynıdır ve tüm türetme biçimlerinde mevcuttur. Dikkat edilmesi gereken, türevlerin anlamlarının, orijinal sabit kökenin anlamı ile zıt veya aykırı olmamasıdır ve eğer şekiller değişip farklılaştıysa, asıl manasında çelişkilere ve farklılıklara neden olmamalıdır ve bu (gerçek) anlam, tek ilkeyi belirlemede araştırma yapmak ve kelimenin tüm türevlerini ve alt ilkelerini o ilkeye döndürmek isteyenler için kesin bir ilkedir ve bu anlam çoğu sözlük bilimci, yazar ve müfessirden gizlenmiştir ve bu konu üzerinde düşünmeye değerdir.[431] Örneğin Mustafavi "ما لَهُم من الله من واق" (Ra'd, 3) âyetin hakkında şöyle diyor: "واق" kelimesi "وقایت" kökünden olan ismi faildir ve bir şeyi dışarıda ve eylemde itaatsizlik ve isyandan korumak manasındadır ve onun zıt anlamlı "فجور"dur ve "تقوی" kelimesi de bu kökendendir ve onun aslı "وقوی"dır.

Bir kelimenin anlam boyutları için tek bir ilke sunmaya çalışmak: Olasılıklar hakkında kullanılan boyutlar, Mustafavi'nin ifadesinde başka bir şekilde görüntülenmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 60. âyet teki "عین" kelimesiyle ilgili olarak şöyle yazmıştır: "عین" belli bir noktadan çıkan ve akan şeydir ve bu, suyun kemerinin kaynağından çıkıp akması ve güneşten ışık parlaması ve kalpten algı nurun çıkması gibi, onun özünden çıkıyor ve "عین" kelimesinin kullanıldığı tüm durumlarda, bu kısıtlamalar geçerli ve gereklidir; yani bir şeyin belli bir noktadan çıkaması ve akması demektir. Ancak uzmanlar bunu göz, cennet suyunun pınarı,

---

430 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 226.
431 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 226.

cehennem pınarı, güneşin battığı pınar anlamında yorumlamışlardır.[432] Dolayısıyla Mustafavi, bu yöntemle bir kelimenin manalarının farklı boyutlarında bir asıl sunmaya çalışmıştır. Diğer bir örnek ise dua kelimesidir. Mustafavi bu konu da şöyle demektedir: Dua ve davet basit bir çağırmak veya bir şey istemek değil, istemek ve çağırmak demektir; yani Cenâb-ı Hakk'ı Esma-i Hüsna ile istemek ve çağırmaktır.[433]

Kur'ân'daki Mu'arrab (yabanci) kelimeleri kabul etmek: Mu'arrab, Kur'ân'da Arapça olmayan köklere sahip kelimelerdir.[434] *Rowşan* tefsirinde ve el-tahkik kitabında kelimelerinin etimoloji konusunda görülebilen çalışmalardan biri de müfessirin Kur'ân'daki mu'arrab kelimelerine dikkat etmesidir. Müfessir bu kelimelerin birçok örneğine atıfta bulunmuştur ve o kelimelerin hangi dilden ödünç alındığının aslını vermiştir. Bu husus, müfessir açısından Kur'ân'da mu'arrab kelimelerin varlığının kabul edildiğini göstermektedir. *Rowşan* tefsirindeki ve el-tahkik kitabındaki mu'arrab örnekleri: "اسم" kelimesi ad anlamına gelir ve İbranice kelimeden ve kökünden ve kökeninden türetilmiştir.ve asıl ve kökeni "سمو" ya "وسم" değil, "سما"dir.[435] "شیطان" kelimesi "شیطن" kökünden türetilmiştir ve haktan sapmak veya çarpıtmanın gerçekleşmesi anlamına gelir.[436]

"مسیح" kelimesi Süryanice ve râmîce (ماشح مشیحا) kelimesindentüretilmiştir ve yağ sürmek ve kutsallık olarak bedeni zeytinle meshetmek demektir ve bu anlam o zamanlar yaygındı.[437] "مریم" kelimesi Yunanca ve Süryanice kökenlidir ve isyan demektir.[438]

Kur'ân'daki kelimelerin mecaz değil hakiki anlamda olması: kelimelerin anlamları ya hakiki veya mecazidir. *Rowşan* tefsirinde âyet lerinin anlamlarının açıklanması bölümündeki önemli ve farklı asıl ve esaslardan biri de Kur'ân kelimelerinin hakiki anlamlarının vurgulanması ve tek bir anlamda kullanımlarına atıfta bulunulması dır. Müfessir açıkça şunu ifade etmektedir: Biz, Kur'ân'daki tüm kelimelerin gerçek anlamda kullanıldığına ve Cenab-ı Hakk'ın kelamında mecazi bir anlam bulunmadığına inanıyoruz ve bu, müfessirin el-Tahkik

---

432 Mühakkık, M., ve Hübeyş Teflisi, Hicri Şemsi, 1386, Ss. 210-211; Damgani, 1977, S. 338.
433 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 9, S. 229.
434 Cefri, Hicri Şemsi, 1395, S. 71.
435 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 92.
436 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 3, S. 1.
437 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 4, S. 203.
438 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 331.

kitabında kanıtlanmıştır. Bu konu ayrıca tercüme, tefsir ve tefsir usulü ile ilgili risalede ve altıncı girişte ele alınmıştır. Sonuç olarak, muhalif görüşlerin çoğunluğu, çeşitli muhalif görüşler ve zayıf imkânlar cebren ortadan kaldırılacaktır.[439] O, Kur'ân'da olmadığını, insanların düşüncelerinin karıştırılmasına ve hayrete düşmesine ve ilahi kitabın geçersiz olmasına neden olduğunu düşünür ve der ki: Bu, sapıklara Kur'ân âyet lerini kendi batıl ve bozuk fikirlerine göre kullanma fırsatı verecektir. Aynı zamanda tüm ilahi bilgiler ve hakikatler, kelimeler sanal anlamlarda taşınarak ortadan kaldırılacaktır. Aynı zamanda tüm ilahi bilgi ve hakikatler, kelimeleri sanal anlamlarda taşıyarak yok edilecektir ve Cenab-ı Hakk'ın sözlerinin en yüksek ve en önemli kısmı anlaşılmaz ve insanların kullanımına kapalı olacaktır.[440] Bu nedenle müfessirin bu aslı (Kur'ân'da kelimelerin hakiki anlamda olduğu ve mecaz olmadığı) onun tefsirini diğer tefsirlerden ayıran en önemli usullerden biridir. Mustafavi, "جن" kelimesinin gerçek anlamı hakkında şunları söylüyor: İnsanlardan gizlenen, mükellef ve akıl sahibi olan her mahlûk, cinlerden olsun, meleklerden veya şeytanlardan olsun, cin olarak adlandırılır.[441] "ایدی" kelimesi hakkında şunları yazıyor: "یدی"in çoğuludur ve aktif ve yürütücü güç anlamına gelir ve bu farklı varlıklara göre farklılık gösterir. Maddi alemlerinde, dış eylemleri gerçekleştiren ele söylenir ve manevi alemlerinde, yürütücü olan güce denir.[442]

Kıraatların mütevatir veya mütevatir olmaması: Mustafavi, Kıraatların tevatürünü kabul etmemekte, farklı Kıraatları alakasız görmekte ve Kur'ân'ı tahrif etmek olarak değerlendirmektedir. Onun bakış açısına göre, tüm müfessirler ve alimler birlikte, bu mevcut Kur'ân'ın okunması, Asım'ın İmam Ali'den (r.a.) ve Peygamber Efendimizin (sav) büyük sahabelerinden bazılarından rivâyet edilen en iyi ve en güvenilir kıraat ile uyumludur.[443] Mustafavi tefsirinin girişinde şoyle söyledi: "Kur'ân-ı Kerim'in doğru kıraatı, kelimeler, sigalar ve irab bakımından, geçmişte ve günümüzde tüm basılı ve yazılı Kur'ân'larda bulunan tüm özellikleri ile aynı mevcut okumadır. Diğer kıraatlar ise geçersizdir ve Kur'ân'ın beş altı

439 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 6.
440 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 1, S. 11.
441 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 8, S. 114.
442 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 9, S. 347.
443 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 38.

veya yedi harf ile nazil olduğu ile ilgili hadisler her yönden zayıftır.[444]

Şan-ı nüzul ve esbab-ı nüzulun aynı olması: Âyetullah Marefat gibi bazı alimlere göre bu iki terim arasında fark vardır. Çünkü o, şan-i nüzulu esbab-ı nüzul den daha geniş görmektedir.[445] Ama Mustafavi, çoğu müfessirler gibi bu ikisi arasında ayrım yapmamıştır.[446]

Kur'ân'da muhkem ve müteşabih: Muhkem ve müteşabihin tartışılması ve tanınması âyet lerin anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Mustafavi, Mühkem ve müteşabihin anlamını kelimenin sözlük ve geleneksel anlamını değil, konuşmacının niyetinin açık olup olmadığını düşünür ve ona göre lügat anlamları her zaman muhkem, açık ve kesindir ve özellikle kelimelerin gerçek anlamlarında kullanıldığı Kur'ân'da asla müteşabih olmaz. Dolayısıyla, mühkem ve müteşabihin anlamı, kastedilen anlamın açıklığı ve kesinliği ve konuşanın kanaatinin şüphe ve olasılığıdır.[447] Mustafavi, Kur'ân'daki müteşabihatın sadece havas kişiler için anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir. O, müteşabih âyet ler hakkında şöyle diyor: muhkem ve müteşabih olmak, kişilerin doğruluğuna, kavrayışına, nurâniyetve bilgisine göre değişir. Kur'ân-ı Kerim insanlara yol göstermek ve onların istifadesi için indirilmiştir. Dolayısıyla bir cümlenin müteşabih olup tamamen hidâyet ve kullanım alanı dışında olması mümkün değildir.

Ancak kitabın genele yönelik olduğu ve havas ve sıradan insanı içerdiği için, tüm sınıfları yönlendirmesi ve herkese karşı sorumlu olması gerekir ve bu nedenle, bazen bazi cümleler orta sınıflara müteşabih ve muhtemel olacaktır."[448] Mustafavi batını nuraniyeti müteşabih âyet leri daha iyi anlamak için bir koşul olarak görmektedir ve onun bakış açısından, müteşabih hakikatler hiçbir zaman düşünce ve formel zahir bilimlerle çözülemez.[449] Bu nedenle, müteşabihatı anlamak için seyr-u sülukun gerektiğine inanır ve bu konuda şöyle yazar: Müteşabih âyetler, sülük ehlini lâhut âlemine, onun hakikatlerine ve öğretilerine götüren âyetlerdirve bundan sonra, nuraniyet ve maneviyatın gerçekleştirilmesi, süluk ve onun seviyeleri arasındaki fark için kullanılır; yani müteşabih âyetlerin teşabüh

444 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 8.
445 Marefat, Hicri Şemsi 1394, S. 100.
446 şnavar, Hicri Şemsi, 1389.
447 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 1, S. 18.
448 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 4, S. 78.
449 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 4, S. 79-80.

seviyeleri, ilim ve nuraniyet mertebelerine göre müteşabihtir ve ne kadar fazla bilgi ve manevi bağlantı varsa, teşabüh ve şüphe o kadar az olur. (Mustafavi, Hicri Şemsi, 1360, S. 13). Bu nedenle, müfessirine göre muhkem âyet ler, apaçık âyetlerdir ve müteşabih âyet ler, Belirsiz ve net olmayan âyet lerdir ve müteşabih âyet ler havas kişiler için anlaşılabilirdir. Kim ilimde ve irfanda ileri giderse, ilerlemesi ölçüsünde müteşabih âyetlerden faydalanabilir veya müteşabih âyet ler mühlem âyet lere başvurularak anlaşılabilir. Ancak, bir gruba müteşabih olan âyet ler, başka bir gruba anlaşılabilir olabilir.

Nâsih ve mensûh (nesihi kabul etmek): Mustafavi, nesihi kabul etmiştir, ama diyorlar ki: Bir konunun veya bir hükmün nesih edilmesi, ya zaruret ve kudretin zayıflığından dolayı mâkul olup, ya da dışişlerinin menfaatlerinden dolayıdır. Her halükârda, doğal faktörlerden biri olarak nesih gereklidir."[450] Müfessirler neshin, Allah'ın insanların yararına bir lütfu olduğunu düşünürler. Onlara göre nesih, iptali ve ortadan kalkması değil, zaruret veya sürenin sona ermesi anlamına gelir, tıpkı bir önceki peygamberin vefatı gibi, ya da eski kitapların ve dinlerin yok olmadığı, ancak zarureti ve süresi sona erdiği gibi.[451] Âyetullah Mustafavi, bu kıble ve Kâbe'ye dönüşmesi ile ilgili âyet leri nesih örneklerinden biri olarak görmektedir ve kıbledeki bu değişiklik ve dönüşün, Cenâb-ı Hakk'ın gerçek bilgisi ve takdiri ile yapıldığına inanmaktadır. Kudüs'ün kıble olması, Cenâb-ı Hakk'ın ilminde apaçık olan belli bir zamana kadar hayır olduğuna göre yapılmıştır ve bu süre sona erdiğinde, o hükmün zarureti ve kuvveti de geçmişve sona ermiş ve hayır ve hikmete göre olan ikinci hüküm,göre olan ikinci hüküm, Cenab-ı Hakk tarafından tanzim edilmiş ve tayin edilmiştir ve o günden itibaren Kâbe Müslümanların kıblesi olmuştur.[452] Dolayısıyla müfessire göre nesih, bir şeyin veya bir hükmün ortadan kalkması değil, gerekliliğinin ve süresinin sona ermesidir.

2.6.3. Âyetullah Mustafavi'nin Tefsir Yöntemleri

Yöntem (menhec) terimi, müfessirin amacına ulaşmak için doğru düşünceler doğrultusunda ilahi kitabın anlamlarını keşfetmek için izlediği açık ve düzenli bir metod anlamına gelir.[453] Ayrıca yöntemin tanımında şu şekilde belirtilmektedir: "Müfessirin,

---

450 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 2, S. 79.
451 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 1, S. 17 ve C. 2, S. 81.
452 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 2, S. 227.
453 Ebu Tabrah, H.Ş., 1398, S. 23.

mânâları anlatmakta, kelimeleri çıkarmakta, bazılarını diğerleriyle ilişkilendirmekte ve içerdiği eserleri zikretmek konusunda takip ettiği bir metottur".[454]

2.6.3.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Tefsir Yöntemi

Kur'ân'ı yorumlamak için belki de en güvenilir kaynak Kur'ân'ın kendisidir. Çünkü "تبيانا لكل شيء" (Nahl, 89) her şeyi açıklayan Kur'ân, İlk olarak, kendi âyetlerini de açıklayabilir. Kur'ân'ı Kur'ân ile yorumlama yöntemi ortaya çıkan ilk tefsir yöntemidir; çünkü Allah Kur'ân âyet lerini herkesten önce başka âyet lerle açıklamıştır. Bir âyet Kur'ân'da bir yerde kısaca geçiyorsa, Allah onu başka bir yerde tefsir etmiş ve açıklamıştır. Bir âyet mutlak olarak ifade edilirse, başka bir yerde sınırlandırılır ve âmm ve hâss Kur'ân da öyledir.[455] Mustafavi, birçok durumda tefsirinde Kur'ân-ı Kur'ân ile yorumlama yöntemini kullanmıştır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 119. âyetinin tefsirinde, bu âyet in muhaliflerin itirazlarına ve zayıf sözlerine genel bir cevap verdiğini açıklamaktadır ve aynı zamanda Resûlullah'ın onlara karşı genel görevi de belirlenmiştir. Müfessir, Peygamber'in (sav) görevi okuyuculara daha açık hale gelsin diye, bir önceki âyet in anlamını daha da açıklamak için Rum Sûresi'nin 53. âyetini "و ما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون" örnek verir.[456]

2.6.3.2. Kur'ân'ı Sünnete ile Yorumlama Yöntemi

Kur'ân'ı Sünnet ile tefsir etme yönteminin anlamı, müfessirin âyet lerin anlamlarını ve amaçlarını açıklamak için Peygamberimiz (sav)'in ve ve Ehl-i Beyt'in sünnetini (onların sözlerini, yaptıklarını ve takrirlerini içerir) kullanmasıdır. Diğer Şiî müfessirler gibi o da tefsirinde rivâyetlerden yardım almıştır. Örneğin, Kafi kitabında (Taklit Bölümü) altıncı İmam'dan alıntı yapmıştır: Ebu Basir'in: "Tevbe Sûresini 31.âyet inin (اتخَذُوا احبارهم و رهبانم اربابا من دون الله) anlamı nedir? Sorusu üzerine İmam şu cevabı verdmiştir: Allah'a yemin ederim ki, İsrailoğulları'nın alimleri ve tapanları, onları ibadetlerine davet etmediler ve ne zaman davet etseler de icabet etmeyeceklerdi. Fakat onlar Cenab-ı Hakk'ın helâllarından bir kısmını haram kıldı ve haramlarından bir kısmını helâl kıldı, halk onları anlamadı ve onlara taptı.[457] Müfessire göre rivâyet lerin çoğu âyetlerin örneği veya tefsiridir. O, tefsirinin girişinde şöyle

---

454 İsmail, 1991, S. 31.
455 Hazir, Hicri Şemsi 1389, S. 67.
456 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 2, S. 125.
457 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 329.

yazıyor: Bahsedilen ve alıntı yapılan âyetlerle ilgili rivâyetlerin çoğu, umumî manayı tefsir etmek veya bir örnek zikretmek maksadıyla nakledilmiştir ve bu rivâyet lerde âyet in hakiki anlamının kastedilmesi çok nadirdir.[458] Mustafavi, rivâyetleri ancak araştırılıp incelendiği takdirde kabul eder; çünkü dikkatle incelenmezse ve araştırılmazsa, düşüncede sapmalara, gerçeklerin anlaşılmasında kafa karışıklığına ve âyet lerin anlamlarının değişmesine neden olacaktır.

2.6.3.3. Kur'ân'ı Akıl ile Yorumlama Yöntemi

Âyetullah Mustafavi, rivâyet tefsiri metodunun yanı sıra aklî ve ictihadî metodu da kullanmaktadır. O, tefsirde aklî metodu kabul eder ve aklı, doğruyu batıldan ayırmanın bir vasıtası olarak görür ve şöyle yazar: Kur'ân-ı Kerim ve âyet leri, Cenâb-ı Hakk'ın büyüklüğünün, şanının ve güzel sıfatlarının tecellisidir. Dolayısıyla âyet leri zikretmenin sonucu, doğruyu yanlıştan ayırmaktır; yani tam bir dikkatle incelenir ve araştırılırsa, ilâhî öğretilerin hakikatleri, semavi kaideler ve nizamlar ve gaybî fıkralar iyice aydınlığa kavuşacak ve batıldan ayrılacaktır ve takkulun anlamı budur."[459] *Rowşan* tefsirde dikkati çeken bir nokta, Mustafavi'nin tefsirde farklı alıntılar yapmaktan kaçınmasıdır ve alıntılar, görüşler ve kanaatleri aktarmayı, şüphe ve şaşkınlık ve sapıklık yaratmaktan başka bir şey olarak görmez.[460]

Bu görüş, onun âyetlerin manalarını mütemadiyen ve kesintili delilleri kullanarak tefsir ettiğini ve mânâsını keşfettiğini gösterir ve hepsinden önemlisi, akıl aracını bu yolda kullanmıştır. Çünkü Mustafavi, Kur'ân'ın doğru içeriğini anlamanın iki şeye bağlı olduğunu düşünmektedir: Birincisi, edebî bir bakış açısıyla kelimeleri ve cümleleri ve bunların yorumlarının görünüşlerinin tam olarak bilinmesi: müfessir kendisi kanaat, içtihat ve kesinliğe sahip olmalıdır ve içeriği anlama konumunda başkalarının sözlerini taklit etmemelidir. İkincisi, Cenâb-ı Hakk'ın âyetlerini ve kitabını tefsir etmek isteyen kimse, mânevî, temiz ve nurlu bir kalbe sahip olmalı ve çevrenin ilâhî nuru ile Cenâb-ı Hakk'ın kelâmlarının hakikatlerini anlamalı ve lahuti bilgilerin ve gayb âlemlerin farkında

458 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 15.
459 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 3, S. 213.
460 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 14.

olmalıdır.[461] Dolayısıyla Mustafavi'nin, bâtının nuraniyetini hakikatleri elde etmek için ve Kur'ân'a ictihad ve kesinlik ölçüsünde tam hakim olması tefsir etmek için bir şart olarak gördüğü söylenebilir ve yukarıdaki iki koşulu Aklî tefsir koşulları olarak kabul eder. Örneğin Mustafavi, Maide Sûresinin 64. âyet ini «و قالت اليَهُود يد الله مَغلولة غلّت أيْديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مَبسوطتان ينفق كيف يشاء» aklî ve felsefî delillerle tefsir eder ve şöyle yazar: Yüce Allah'ın el ve gücünün bağlı olması mümkün değildir; çünkü o sınırsız olmalı ve hiçbir kısıtlaması olmamalıdır ve bir başkasının kudreti, tesiri ve yetkisi altında sınırlı veya tahdit edilmiş bir varlığın varlığı asla sınırsız, vacib, ezelî ve ebedî olmayacaktır. Yani Allah'ın elinin bağlılığnı dile getirmek, akla ve argümana aykırıdır; çünkü bağlı, sınırlanmış, kısıtlanmış bir varlık asla varlıkların aslı ve alemlerin yaratıcısı olamaz ve bu, Cenâb-ı Hakk'ın büyüklüğü ile ilgili olarak, ilâhlığı inkâr ve O'nun makamını inkardır.[462]

2.6.3.4. Edebi ve Beyânî Yöntem

Edebî yöntemde müfessir, tefsir için ihtiyaç duyulan edebî ilimler yardımıyla âyetleri izah eder. Edebi ilimler, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve tefsirinde etkili olan sarf, nahiv, filoloji, Meâni ve Beyân gibi ilimlerdir.[463] Aslında edebi yöntemde filolojik, belagat ve beyani yorumlama yer almaktadır. Mustafavi'nin *Rowşan* tefsirindeki diğer tefsir yöntemlerinden biri de edebî metottur. Örneğin, Bakara Sûresi 102. âyet te "إتباع", İftial babından seçmek ve itaat anlamına gelir ve "تبع", bir şeyin arkasında olmak ve birinin arkasından gitmek ve ister maddi ister manevi bir yönde olsun, birinin arkasındanhareket etmek demektir ve "تعب" ya "تبع" gibi masdardır. Ayrıca "حسن" gibi, sıfat anlamında da kullanılır,ve takip ve itaat ile karakterize edilen bir şey veya biri anlamına gelir.[464] Belagat ve beyani örnek: İsra Sûresinin 260. âyetinde "," "خفض" و اخفض لهّما جناح الذل من الرحمَة و قل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا indirmek ve aşağı getirmek demektir ve "خفض جناح", kanatları indirmek için bir imadır, çünkü Kavga sırasında tavuklarda kanatlarını kaldırırlar ve tavuklarda kanat, el ve hareket ve gücün ifade aracı olduğu için, saldırırken ve dövüşürken el gibi kaldırırlar ve saldırı planı bittiğinde kanatlar indirilir. Yani hizip, gücün, iradenin ve meyilin bir tezahürüdür ve "جبان" vezninde bir sıfattır ve meyil

461 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C., 1, S. 12.
462 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 1, S. 147.
463 Racabi, Hicri Şemsi 1394, S. 335.
464 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 2, S. 54.

kavramına göre tavuk kanatlarını ifade eder ve "ذل" tevazu, nihai alçak gönüllülüktür.[465] Mustafavi, Araf Sûresi'nin 149. âyet i hakkında şöyle yazar: "سقط فی أیدیهم", gerçekleşmiş ve telafisi veya kaldırılması mümkün olmayan eyleme bir imadır.[466] İroni hakkında da şöyle yazar: Alışılagelmiş olmayan konular: ironik bir şekilde bahsedilmektedir.[467] Dolayısıyla ortaya çıkan meselelerden müfessir, âyet lerin tefsirî gerçeklerini ortaya koyabilmek ve onu herkesin anlayabileceği duruma getirmek için, üç yöntemi de (rivâyet , dirâyet ve edebî) yeri geldikçe kullanmıştır ve tek bir yöntemle yetinmemiştir.

2.6.4. Âyetullah Mustafavi'nin Tefsir Yönelimi

Kur'ân'ın tefsirinde önemli konulardan biri de tefsir yönelimleri ve eğilimleridir. Tefsir yönelimi, tefsirinde kendi varsayımlarını ve fikri sızmalarını uygulayan bir müfessirin düşünsel özellikleridir ve bu da tefsirleri birbirinden farklı kılmaktadır.[468] Mustafavi'nin tefsir yönelimi ahlaki ve seyr-ü süluk boyutta özetlenebilir. O, bir arif idi ve irfan'a ve seyr-ü sülukün aşamalrına aşinaydı. Dolayısıyla bu karakter ve varsayım, onu günümüz izleyicisinin ihtiyaçlarına göre ahlaki (pratik etik) ve seyr-ü süluk yönlerinin daha fazla yansıtıldığı bir yorum yapmaya yöneltmiştir. Örneğin, Mustafavi, Âl-i İmrân Sûresi 13. âyet te " الذین ینفقون فی السراء والضرآء" takva ve takva derecelerini belirtmiş ve şöyle buyurmuştur: "تقوی" kelimesi "وقایه" kökendendir ve sakınma ve korunma anlamına gelir.

Tam takva, kendini maddi ve dünya hayatına ait olmaktan uzak tutmak anlamına gelir ve üç ana koldan oluşur: Birincisi paraya, mala, mobilyaya ve geçim kaynaklarına bağımlılıktan korunma, ikincisi öfkeyi yenme ve üçüncüsü insanlaı bağışlamaktır.[469]

2.7. Âyetullah Abdullah Cevadi Amuli

Abdullah Cevadi Amuli, Şemsi 1312 / Miladi 1933 yılında İran'ın Amul şehrinde dindar bir ailede doğdu. Babası Mirza Ebu'l Hasan Cevadi ve dedesi Molla Fathullah Amuli şehrin âlim ve vaizlerinden idi. Cevadi Amuli, ilk eğitimini ''Farhang-e Amul'' adlı devlet ilkokulunda tamamladı. Ailenin din âlimlarına olan ilgisi nedeniyle babası onun da din âlimi

---

465 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 13, S. 179.
466 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 9, S. 153.
467 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 5, S. 394.
468 Alevi Mehr, Hicri Şemsi 1381, S. 215.
469 Mustafavi, Hicri Şemsi, 1372, C. 5, S. 32-34.

olmasını istedi. Bu nedenle Hicri Şemsi 1325 / Miladi 1946 yılında babasının tavsiyesi üzerine ilk dini derslerini çalışmak için Amul şehrinin dinîmedresesine girdi. Âyetullah Cevadi Amuli, o günün dinî derslerinin hocalarının huzurunda temel ve orta düzey seviyeler derslerini aldı. Âyetullah Ağa Zia Amuli'den edebi ilimler, mantık, kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü öğrenmenin yanı sıra hadis ve tefsirle de tanıştı. Amul şehrinde din okulundaki derslerini tamamladıktan sonra Şemsi 1329'da Tahran'a gitti ve resmi olarak Marvi dini medresenin öğrencisi olarak kabul edildi.5 yıl boyunca fıkıh ve fıkıh usûlü öğrenirken aklîilimleri de öğrendi. Hicri Şemsi 1334'te / Miladi 1955'te Âyetullah Muhammed Tağı Amuli'ye danıştıktan sonra eğitimini tamamlamak için Kum Dini Okulu'na gitti ve Hüccatiyeh okulunun odalarından birine yerleşti. Âyetullah Burucerdi ve Mirza Haşim Amuli'nin ileri düzeyde fıkıh ve fıkıh usûlü kurslara katılırken, yaklaşık 13 yıl Âyetullah Seyyid Muhammed Muhakkık Damad'ın fıkıh kurslarına katıldı. Yaklaşık 7 yıl Âyetullah Humeyni'nin fıkıh usûlü derslerinden de yararlandı. Aklî ve Kur'ân bilimlerine olan ilgisinden dolayı, Kum şehrine gelişinin başından itibaren, filozof ve Kur'ân müfessiri Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabâtâbî ile bilimsel ilişkisine başladıve yirmi beş yıl boyunca Allame Tabâtâbî'nin halka açık toplantılarına ve Asfar, Şifa, mantık ve mistisizm kurslarına veileri düzey İlahiyat ve felsefe özel oturumlarına da katıldı.

Mezun olduktan sonra faaliyetleri dini ilimleri öğretmeye ve yaymaya odaklandı ve farklı seviyelerde ve dönemlerde, Şerhi işarat, Şerhi tecrid, Şerhi menzume, Şevahid-el-Rububiye, el-Tahsil, Şifa, Asfar, Tamhid el-kava'ed, Şerhi fususu'l-hikam, Misbahu'l-üns ders kitapları, ileri düzey fıkıh, Kur'ân'ın tematik ve sıralı tefsiri ve... öğretti. Şimdi bile (bu satırları yazarken), Kur'ân tefsiri, ileri düzey fıkıh ve Asfar dersleri devam etmektedir.

İran Devrimi'nin zaferinden sonra İmam Humeyni'nin kararıyla Devrim Mahkemesi başkanı ve şeriat hükümdarı olarak atandı. Liderlik üzerine Uzmanlar Meclisi'nde Mazandaran vilâyeti halkını temsil etmek ve Yüksek Yargı Konseyi üyeliği ve bu konseyin kısas had, tazir cezaları ve diyetler gibi hukuk ve eğitim işlerini derlemek sonraki sorumlulukları arasındaydı. Şemsi 1358 ve 1359'de Yüksek Yargı Kuruluna üye oldu ve Yüksek Yargı Okulunda Ahkam âyetlerini öğretti. Aynı zamanda Anayasa Uzmanlar Meclisinin aktif bir üyesiydi.

Faaliyetlerinden bir diğeri de televizyonda Kur'ân'ın tematik bir yorumunu sunmaktı. Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya, İsviçre, Avusturya,

Suriye, Lübnan vb. ülkelere bazı toplantılara katılmak ve şahsiyetler, gruplar, dini ve dini olmayan derneklerle görüşmek ve İslam'ın ilkelerini açıklamak onun diğer sosyal, kültürel ve dini faaliyetleri arasındadır.

İslâm ilimlerinin çeşitli alanlarında araştırma yapmak ve mevcut şüphelere cevap vermek amacıyla Şemsi 1372 / Miladi 1993 yılında İsra Araştırma ve Yayın Enstitüsü'nün kurulması, Âyetullah Cevadi Amuli'nin önemli kültürel hizmetlerinden biridir ve bugüne kadar dikkate değer bilimsel, kültürel ve sosyal hizmetler sunmuştur. Bu enstitüsü şimdi, görevlerin ve hedeflerin genişlemesiyle, Bunyde BeynulmileliUlume Vahyaniye İsra adlı daha büyük bir koleksiyon oluşturuldu ve İsra Araştırma Enstitüsü de bunun bir parçasıdır.[470] Âyetullah Cevadi Amuli, tefsir, ma'arif, felsefe, kelam, itret, fıkıh vb. çeşitli İslami bilimlerde uzmandır. Yaşamı boyunca yüzden fazla değerli eseri İslam dünyasına sundu.[471] Bu eserlerin bazi isimlerini tematik olarak aşağıda belirtilmiştir:

Tefsir (Tefsir Tesnim, Tefsir Mevzu'ei Kur'ân Kerim), Fıkıh (Kitabu'l-Hams, Kitabu'l-Hac, Tevzihu'l-Mesail), Nehcü'l-Belâga (Kur'ân dar Nehcü'l-Belâga, Dünya şenasi ve dünya gerayee dar Nehcü'l-Belâga, Vahdate cavâme dar Nehcü'l-Belâga), İtret (Edebe fanaye mukarraban, Usareye hilkat, Himase ve irfan), Felsefe (Rahike mahtum, Felsefeye Sadra, Felsefeye hukuk-e beşer), Sosyal konular (İslam ve Ravabite beynu'milal, Sürüşe hedayat, Sar çeşmeye endişe), Ma'arif (Sahbaye hac, Razhaye namaz, Hikmate ibadat), İrfan (Gancur-e aşk, Tevhid-i Rububi, Tevhid-i ibadi).

2.7.1. Tefsir-i Mevzûî Kur'ân Kerim

2.7.1.1.Tefsir-i Mevzûî Kur'ân Kerim'in tanıtımı

Çağdaş dönemde, Farsça çeşitli tefsirler yazılmıştır. Bu tefsirlerden biri de Âyetullah Cevadi Amuli'nin tematik tefsiridir. Bu tefsir, günümüzün tanınmış ve önde gelen Farsça tefsirlerden biridir ve kendine has özellikleri nedeniyle İslam âlimleri tarafından değerlendirilmiştir. Cevadi Amuli'ye göre "Kur'ân'ın farklı yerlerinden bir konuda farklı âyetleri özetleyerek, bu konuyu başka âyetlere ve bağlamlarına bakarak açıklığa kavuşturmak

470 Naci Sadreh, Şemsi 1396.
471 Tagaddosi, Şemsi 1391

ve doğru anlatılara dayandırmağa, tematik tefsir diyorlar.[472]

Bu tefsirin metni, Âyetullah Cevadi Amuli'nin öğrenciler, akademisyenler ve diğer insanlar arasında kasete kaydedilen konuşmaların yazılmasının sonucudur. (Ayazi, Şemsi 1381). Bu tefsirin derlenmesi ve yayınlanması ilk olarak Rica Kültürel Yayıncılığı tarafından yapılmıştır. Bu çalışma Şemsi 1362'den 1374'e kadar devam etmiştir.[473] Bu baskıda, onun sözlerinin konuşma şekilde yayınlandığını görüyoruz; yani kelimeleri aynı şekilde basıldı ve sözleri düzenlenmemiş ve kategorize edilmemiştir. Bu tefsirin bazı ciltleri Came'e-ye Mudarresin Yayınları tarafından yayınlandı.[474] Ama şimdi Esra Yayıncılık, Mevzu'i tefsiri de dahil olmak üzere Cevadi Amuli'nin eserlerini derlemeye ve yayınlamaya çalışmaktadır. Bu tefsirin yeni baskısında, içeriğin düzenli olarak derlendiğini ve konuya göre gruplandığını görüyoruz. Her kısım ve çapter, diğer kısım ve çapter den ayrı bir başlık ile tanımlanmıştır. Elbette metni konuşma biçimden çıkarmak için bir girişimde bulunulmasına rağmen, bazı durumlarda konuşma şeklin kaçınılmazlığı belirgindir.[475]

Bu tefsirin derleme ve düzenleme işi, Cevadi Amuli'nin bir grup araştırmacı ve öğrencisi tarafından yapılmıştır. Bunlar arasında Ali İslami, Hamid Parsania, Mecid Heydari far, Sa'id Band Ali, Hüseyin Şafi'i, Muhammed Mehrabi, Ali Abbâsian, Gulam Ali Amin din, Ali Zamani Gumşe'i, Haidar Ali Eyyubi ve Mustafa Halili sayılabilir. Bunların her birinin bu tefsirin bir veya daha fazla cildini araştırma ve derleme görevi vardı. Bu kişiler, meseleleri yazarken ve düzenlerken, şüpheleri ve belirsizlikleri ortadan kaldırmak için Cevadi Amuli'ya başvurarak tefsire değerli noktalar eklediler. Bu noktalar genellikle her meselenin sonunda getirildi ve bunu yaparak olası hatalar giderildi.[476]

2.7.1.2. Âyetullah Cevadi Amuli'ye Göre Tematik Tefsirin Aşamaları

Âyetullah Cevadi Amuli, tematik tefsirinin aşamalarını altı aşamaya ayrır ve bir konuyu Kur'ân ve İtret açısından incelemek isterse, o konuyla ilgili İslam'ın görüşünün ne olduğunu belirlemek için en az altı araştırma aşamasından geçmesi gerektiğine inanır.[477]

---

472 Cevadi Amuli, Şemsi 1382, Ss. 59-62.
473 Hürremşahi, Şemsi 1377, Birici cilt, S. 769.
474 Cevadi Amuli, Şemsi 1390, 13. Cilt. S. 17.
475 Cevadi Amuli, Şemsi 1390, 7. Cilt, Ss. 13 ve 14.
476 Marefat, Şemsi 1396.
477 Saki, Ali, Şemsi 1389, Ss. 41-42.

1- Konuyla ilgili âyetlerin toplanması: Bu aşamada tefsirci, Kur'ân hakkında öyle bir zihinsel hafızasına sahip olmalıdır ki, bir konu hakkında olan tüm - olumsuz ve olumlu - âyetleri gücünün yettiği ölçüde toplayabilmelidir. Daha önemlisi, o konunun aynı kelimeyi içeren âyetlerle sınırlı kalmamalıdır; ancak âyetlerin içeriğine de dikkat edilmelidir.

2. Toplanan âyetleri bir araya getirmek: Yani, toplanan âyetlerin sonuçlarını elde etmek için mutlak ile mukayyed, âm ile has, mücmel ile mübeyyin, müteşâbih ile muhkem ve uygun kısımları bir arada gruplamaktır.

3- Konuyla ilgili rivâyetlerin toplanması: Bu alana dahil olan söz, fiil ve takriri rivâyetlerin hepsini – olumlu ve olumsuz - rivâyetlerin dışında hiçbir şey kalmayacak şekilde toplanmalıdır.

4. Toplanan rivâyetleri bir araya getirmek: Yani, yukarıda âyetler hakkında bahsedildiği gibi, rivâyetler hakkında da rivâyet çalışmalarından elde edilen sonuçları sunabilmek için, mutlak olanı mukayyed ile, am olanı has ile, mücmel olanı mübeyyin ile, müteşâbih olanı muhkem ile ve mensuh olanı nasih ile ölçmelidir.

5. Âyetler ve hadislerden kapsamlı bir ilke sunmak: Yani, âyetler ve hadislerden elde edilen çeşitli sonuçları bir önemli ilke olarak sunulmalıdır. Ayrıca rivâyetlerden elde edilen çeşitli sonuçları da kapsamlı bir ilke olarak sunulmalıdır.

6. Nihai özet: Bu aşamada, Kur'ân ve İtrat ile koordineli olarak bir nihai noktayı çıkarmak için, Kur'ân'dan elde edilen sonuçlar ile rivâyetlerden çıkarılan sonuçlar arasında, son bir sonuca varması gerekir.[478]

2.7.1.3. Tematik Tefsir ve Müfessirin Şartları ve Gereksinimleri

Âyetullah Cevadi Amuli'nin bakış açısından, tematik tefsirde müfessir aşağıdaki koşulları sağlamalıdır.[479]:

1- Bir konu hakkında olan tüm âyetler toplanmalıdır ve bu bakımdan o konu için özel bir kelime içeren âyetlerle sınırlı kalmamalıdır; daha ziyade diğer âyetlerin içeriği dikkate alınmalıdır.

---

478 Cevadi Amuli, Şemsi 1382, Pp. 59-62.
479 Saki, Şemsi 1389, Ss. 42-43

2. Tematik müfessirin bağlama (siyaka) özel dikkat göstermelidir. Bir âyet ilgili konuyu içeriyorsa, o âyete bağlam gözetilmeden bakılmamalıdır; aksine, âyetin bağlamını ve belirli özelliklerini dikkate almalıdır.

3. Tematik müfessir, tematik yorumlamadan önce sıralı tefsiri (âyetlerin yazılan sırasına göre tefsir) dikkate almalıdır; çünkü sıralı tefsir yapmadan tematik bir tefsire uğraşmak mümkün değildir. Âyetullah Cevadi Amuli bu önceliğin sırrını şu şekilde açıklamıştır: "Sıralı yorum, tematik yoruma göre önceliklidir, çünkü bir konuyu Kur'ân-ı Kerim açısından incelemek isterse, mu'cem ve keşfu'l-Metalıb kitableri bakarak Kur'ân'dan bir konuyu asla çıkaramaz ve onu Kur'ân'a atfedemez. Çünkü o konuyla ilgili birçok mesele sadece o konuya özel olan kelime ile ifade edilmiyor. Bu nedenle, sıralı yorumlama olmadan tematik yorum yapmak mümkün değildir."[480]

4. Tefsirci, Kur'ân âyetlerini tam olarak bilmeli ve konuyla ilgili hiçbir âyeti ihmal etmemelidir.

5- Müfessir, dini nezaketi ve bilimsel önlemleri dikkate almalıdır ve bir konu hakkında konuşmak istiyorsa, âyetin gereğinin bu olduğunu veya bu rivâyetin gereğinin bu olduğunu söylemesi gerekir. İslam böyle söylüyor dememelidir. Eğer İslam'ın görüşünü anlatmak istiyorsa, kendisine istinad etmemelidir. Bunun yerine, bunu yapan araştırmacıların araştırma sonuçlarına atıfta bulunmalıdır ve araştırmalarımıza göre bu konudaki İslamın görüşü budur demelidir.[481]

2.7.1.4. Bu Tefsirin İçerik Bilgisi

Âyetullah Cevadi Amuli'nin tematik tefsiri onsekiz cilt halinde yayınlandı. Bu ciltlerin her birinde bir konu ayrıntılı olarak incelenmiştir. Konular farklı kısımlara ve bölümlere ayrılmış ve anlatılmıştır. Bu tematik yorumun cilt ve bölümlerinin başlıkları şu şekildedir:

Birinci Cilt: Kur'ân'da Kur'ân. Bu cilt beş bölümden oluşmaktadır: Kur'ân gerçeği, Kur'ân mucizesi, Kur'ân misyonu, Kur'ân'ın ölümsüzlüğü ve Kur'ân'ı anlamak. Aslında, bu cilt bu ilahi kitabı tanıtıyor ve onun anlamanın bazı temellerini açıklayor.

---

480 Cevadi Amuli, Şemsi 1382, S. 59.
481 Cevadi Amuli, Şemsi 1382, 7. Baskı, Ss. 59 ve 62.

İkinci Cilt: Kur'ân'da Tevhid: Bu cilt üç bölümden oluşmaktadır: Kur'ân ve Allah'ı tanımanın yolları, tektanrıcılık seviyeleri ve çoktanrıcılığı inkâr. Bu ciltte, tek tanrıcılığın genel meselelerinin ana hatlarını verdikten sonra, konunun farklı boyutlarını üç bölümde tartışıyor.

Üçüncü Cilt: Kur'ân'da Vahiy ve Nübüvvet. Bu cilt üç bölümleri içeriyor: Vahiy, genel Nübüvvet ve özel Nübüvvet.

Dördüncü Cilt: Kur'ân'da Mead. Bu cilt, çeşitli bölümleri içerir. Meadı hatırlatma, Dünya ve Ahiret, Meadı reddedenler, Mead olasılığı, Meadın gerekliliği, Ölüm, Mezar ve Berzah, Şehit ve şehitlik, Kıyametin işaretleri, Kıyamet gününün isimleri ve olayları, Kıyamet günüde soru, Diriliş tanıkları ve Ameller kitabi.

Beşinci Cilt: Kur'ân'da Mead: Bu cildi oluşturan bölümler şunlardır: Amelin boşa gitmesi, Amellerin somutlaştırılması, şefaat, ceza ve ödül, Mizan, Sirat, Araf ve Arafiler, Cennet ve ona ulaşmanın yolu, cennetteki nimetler, Cehennem ve ona sokan faktörler, Cehennemilerin nitelikleri, Ebedi ceza

Altıncı cilt: Kur'ân'da peygamberlerin biyografisi. Bu ciltte bahsedilen bölümler şunlardır: Peygamberlerin Ortak biyografisi - Hazreti Adem'in biyografisi - Hz. İdris'in biyografisi - Hz. Nuh'un biyografisi - Hz. Salih'in biyografisi - Hz. İbrâhîm'in biyografisi - Hz. Lut'un biyografisi - Hz. İshak'ın biyografisi - Hz. Yakup'un biyografisi.

Yedinci cilt: Kur'ân'da peygamberlerin biyografisi. Bu cilt şu bölümlerden oluşmaktadır: Hazreti Yusuf'un biyografisi - Hz. Eyyub'un biyografisi - Hz. Hazreti Yunus – Hz. Zakaria'nın biyografisi - Hz. Yahya'nın biyografisi.

Sekizinci cilt: Kur'ân'da hazreti Peygamberin biyografisi. Bu cilt Evrenin Sabit ve Yöneten Prensibi başlıklı bir giriş ve dört bölüm içerir: Hz. Peygamber'in peygamberlere üstünlüğünün özellikleri - Peygamber'in tevhid argümanları - Peygamber'in tevhidi hayatı ve durumları - Peygamber'in risalet hayatı.

Dokuzuncu cilt: Kur'ân'da hazreti Peygamberin biyografisi. Bu ciltte ele alınan bölümler şunlardır: Kutsal Peygamber'in Yanılmazlığı, Mucizesi ve Mi'racı – Hz. Peygamber'in evrensel misyonu ve başkalarının ona karşı görevleri - Hz. Peygamber'in argüman biyografisi - Hz. Peygamber'in Meadı hatırlama hakkında biyografisi – Hz.

Peygamber'in Kur'ân ile ilgili biyografisi – Peygamber'in Kur'âni tavsiyeleri ve vaazları.

Onuncu Cilt: Kur'ân'da Ahlak İlkeleri. Bu cilt dört bölümden oluşmaktadır: Dünya görüşü ve etik - insan ve etik - etiğin önemi ve etkileri - bilgeler ve etik.

Onbirinci Cilt: Kur'ân'da ahlakın aşamaları. Bu cilt üç bölümü içerir: Seyr-ü Sülük önündeki teorik ve pratik engeller - Seyr-ü Sülükden engeller kaldırma aşamaları – Ariflerin makamları ve Seyr-ü Sülükün aşamaları.

On ikinci Cilt: Kur'ân'da Fıtrat. Bu cilt şu bölümleri içerir: Kur'ân'da Fıtratın ilkeleri ve külliyatı – Kur'ân'da Allah'a ve dine olan içgörü ve eğilimin fıtriliği - insanda Fıtratın gelişmesinin önündeki faktörler ve engeller.

On üçüncü Cilt: Kur'ân'da epistemoloji. Bu cilt iki bölümden oluşmaktadır: Bilgi sütunları ve temelleri - bilgi kriteri.

On dördüncü Cilt: Kur'ân'da insanın yüzü ve karakteri. Bu cilt iki bölümü içerir: İlahi kitaptaki insanın yüzü - Kur'ân-ı Kerim'de insanın karakteri.

On beşinci Cilt: Kur'ân'da insanın gerçek hayatı. Bu cilt iki bölümden oluşmaktadır: Kur'ân'ın teorik ve pratik bilgeliğine dayanan insanın son açıklaması - bazı antropolojik görüşlere kısa bir genel bakış.

On altıncı Cilt: Kur'ân'da Rehberlik. Bu cildi oluşturan bölümler şunlardır: Rehberlik hakkında külliyat - Allah'ın rehberliğinin kökeni ve tecellileri - Kur'ân'ın görev türleri ve rehberliği - insanın Kur'ân'ın rehberliğine giden yolu - yanlış yola sapmağın kaynağı, tezahürleri ve ondan çıkış yolu.

On yedinci Cilt: Kur'ân'da Rehberlik. Bu ciltte bahsedilen bölümler şunlardır: külliyat, İnsan toplumlarının yapısı - İslam, yaşam dini - Kur'ân'da toplum - İslam ve toplum, engeller ve çözümler - Çağdaş dünyada İslam.

On sekizinci Cilt: Kur'ân'da peygamberlerin tevhid terbiyesi. Bu cilt iki kısma ayrılmıştır: Kur'ân'da Peygamberlerin terbiyesi üzerine karşılaştırmalı inceleme - Kur'ân'da peygamberlerin terbiyesi üzerine karşılaştırmalı külliyat.

2.7.1.5. Âyetullah Cevadi Amuli'nin Mevzûî Tefsirinde Kullanılan Bazı Kaynaklar

Âyetullah Cevadi Amulinin tematik tefsirinde kullandığı kaynakları tanıtmak, onun

bilimsel anlayışını ve tefsirinde kullandığı yöntemi açıklamaktadır. Onun tematik tefsirinde alıntı yaptığı kaynaklara kısaca bakıldığında, birçok kaynağı kullandığını ortaya koymaktadır. Bu, onun diğer müfessirlerin ve bilim adamlarının görüşleri ve teorileri hakkındaki bilgisini ve tematik tefsirinde farklı âyetleri farklı yönlerden incelendiğini gösterir. O, tematik tefsirinde çeşitli sözcüksel, tefsir, rivâyet, edebi, mistik vb. Kaynakları kullanmıştır.[482] Kaynaklardan bazıları aşağıda belirtilmiştir:

1- Sözlüksel kaynaklar: el-Sihah: Tacü'l-Lugah ve Sihah el-Arbiye, İsmail bin Hammad, Cevheri (Ö. Kameri 293), Mu'cam Makayıs el-Luga, Ebü'l-Hasan Ahmed bin Fares bin Zekeriya (Ö. Kameri 395), Mu'cam Müfredat Elfaz el-Kur'ân, Hüseyin bin Muhammed Râgıb İsfâhanî (Kameri 502), Misbah el-Münir, Ahmed bin Muhammed Kayyumi (Kameri 770), Lisanü'l-Arab, Muhammed bin Mükerrem bin Menzur (Kameri 771), Kamus el-Muhit, Muhammed bin Yakub Firuz Abadi (Kameri 817), Mecmau'l-Bahreyn, Fahreddin Tarihi (Kameri 1085), Tacü'l-Arus, Muhammed Murtaza Hüseyini Zabidi (Kameri 1205), el-Tahkik fi kelimatü'ı-Kur'ân el-Kerim, Hasan Müstafavi (Kameri 1297), el-Müncid, Louis Maluf (Miladi 1946), Lugat name-ye Deh-Huda, Ali Akbar Deh-Huda (Şemsi 1334), Mu'cam el-Furuk el-Lugaviye, Ebu Hilal Askari (Kameri 1395).

2. Tefsir Kaynakları: Âyetullah Cevadi Amulinin tefsir Dokümantasyonu, Şii ve Sünni müfessirlerin eski ve yeni tefsir kaynaklarını içerir. Cevadi Amuli onların fikir ve teorilerini incelemiş, analiz etmiş, onaylamış veya eleştirmiştir.

A- Şii tefsir kitapları: Tefsir-i mansub be İmam Hasan Askari (Kameri 260), Tefsir-i el-Kumi, Ebu'l-Hasan Ali bin İbrâhîm Kumi (Kameri 207), Tefsir-i Furat Kufi, Ebu'l-Kasım Furat bin İbrâhîm Kufi (Kameri 207), Tefsir-iAyaşi, Muhammed bin Mesud Ayaşi (Kameri 320), el-Tibyan fi tefsiri'l-Kur'ân, Ebu Cafer Muhammed bin Hasan Tusi, (Kameri 460), Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân, Fazl bin Hasan Tabersi (Kameri 548), Cevameu'l-Cami'i, Fazl bin Hasan Tabersi (Kameri 548), Rawhu'l-Cinan ve Ruhu'l-Cinan, Menhecu's-Sadıkın fi İlazmi'l-Muhalifin, Mevla Fetullah Kaşani, (Kameri 998), el-Bürhan fi tefsiri'l-Kur'ân, Seyyid Haşim Bahrani (Kameri 1107), Tefsir el-Kur'ân el-Kerim (Tefsir Molla Sadra), Sadreddin Muhammed bin İbrâhîm Şirâzî (Kameri 1050), Tefsir-i Safi, Muhammed

482 Saki, Şemsi 1389; Talebi, Şemsi 1390.

Muhsin Feyz Kaşani (Kameri 1091), Nur el-Sekaleyn, Şeyh Cuma el-Arus el-Hüveyzi (Kameri 1113), Beyan el-Sa'ade fi Makamat el-iyada, Hac Sültan Muhammed Günabadi (Kameri 1327), Tefsir el-Kaşif, Muhammed Cevad el-Mugniye (Kameri 1400), el-Mizan fi tefsir el-Kur'ân, Muhammed Hüseyin Tabâtâbî (Kameri 1402), Tefsir-i Nemûne, Nâsır Mekârım Şirâzî ve diğerleri (Çagdaş).

B- Sünni tefsir kitapları: Came el-Beyan fi tefsir el-Kur'ân, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir Taberi (Kameri 310), Keşf el-Esrar ve Uddet el-Ebrar, Reşîd el-Din ebu'l-Fazl Meybüdi (Kameri 520), el-Keşşaf an hakayık el-Tenzil, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer Zemahşeri (Kameri 538), Mefatihu'l-Gayb, Fahreddin Muhammed bin Ömer Razi (Kameri 604), Rahmet min el-Rahman fi tefsir ve işarat el-Kur'ân, Muhyiddin bin Arabi (Kameri 632), el-Came li-Ahkam el-Kur'ân, muhammed bin Ahmed el-Ansari el-Kurtubi (Kameri 672), el-Bahr el-Muhit, Muhammed bin Yusuf ebu Hayyan Endülüsi (Kameri 700), el-Dürrü'l-Mensur fi tefsir bil-Mesur, Abdurrahman Celaleddin Süyûî (Kameri 911), Ruh el-Beyan, Şeyh İsmail Hakki Bersovi (Kameri 1127), Ruh el-Meani fi tefsir el-Kur'ân el-Azim ve el-Seb'u'l-Mesani, Seyyid Şehabeddin Alusi, (Kameri 1270), Tefsir el-Kur'ân el-Hekim (el-Menar), Muhammed Reşîd Rızâ (Kameri 1322).

3. Tefsirin Rivâyet ve hadisler kaynakları: Yukarıda zikredilen tefsir kitaplarındaki hadislere ek olarak, İki Şii ve Sünni mezhebin rivâyetlerinin çeşitli kaynaklarından Cevadi Amuli'nin tematik tefsirinde birçok rivâyeti görülebilir.

A- Şii rivâyet kaynakları: Mahasen Barki, Ahmad bin Muhammed bin Halid Barki (Kameri 274), Kafi, Muhammed bin Yakub Küleini (Kameri 229), Meani el-Ahbar, Şeyh Saduk (Kamer 381), Came el-Ahbar, Şeyh Saduk (Kameri 381), Uyun Ahbar el-Rızâ, Şeyh Saduk, (Kameri 381), Man la yahzuruhu el-Fakih, Şeyh Saduk (Kameri 381), Emali, Şeyh Saduk (Kameri 381), İlal el-Şaraye, Şeyh Saduk, (Kameri 381), Sevab el-A'amal ve İkab el-Ummal, (Kameri 381), Tuhaf el-Ukul an A'al el-Rasul, Ebu Muhammed Hasan bin Ali bin Şuba el-Harrani, (4. Yüz yıl), Tehzib el-Ahkam, Muhammed bin Hasan Tusi, (Kameri 360), el-İstibsar fi ma ihtalafa el-Hiyar, Muhammed bin Hasan Tusi, (Kameri 460), Gurar el-Hikam ve Dürar el-Kelim, abdulvahid A'amedi, (Kameri 510), el-İhticac, Ahmad bin Ali bin ebi Talib Tabersi (6. Yüzyıl), Kenz el-Ummal fi sunan el-Akval ve el-Afa'al, Alaeddin Alü bin Hisameddin Muttakı (Kameri 975), el-Erbain, Muhammed bin Hüseyin Şeyh Bahai (Kameri 1031), Revzat el-Muttakin, Muhammed Taki Meclisi (Kameri 1070), Vafi, Mevla Mühsin

Feiz Kaşani (Kameri 1091), Misbah el-Şeria, Aburrazzak bin Muhammed Haşim Gilani (Kameri 11. Yüzyıl), Vesail el-Şia ila tahsil mesail el-Şeria, Muhammed bin Hasan Hür Ameli (Kameri 1104), Bihar el-Anvar Camia li dürer ahbar-e e'immet el-ethar, Muhammed Bakır Meclisi (Kameri 1111), Şerh-e Gurar el-Hikam, Cemaleddin Muhammed Hansari (Kameri 1125), Mistedrek el-Vesail ve Müstenbat el-Mesail, Mirza Hüseyin Nuri (Kameri 1320), Sefinet el-Bihar, Şeyh Abbas Kumi (Kameri 1395), Nehc el-Fesaha, Ebu'l-Kasım Payende (Çagdaş), Mizan el-Hikme, Muhammed Muhammedi Reyşahri (Çagdaş).

B. Sünni rivâyet kaynakları: Sünen Daremi, Abdullah bin Bahram Daremi (Kameri 171), Müsned Ahmed bin Hanbel, Ahmed bin Hanbel (Kameri 231), Sahih Buhari, Muhammed bin İsmail Buhari (Kameri 256), Sahih Müslim, Müslim bin Haccac Nişaburi (Kameri 261), Came el-Usul, Mübarek bin Muhammed bin Esir (Kameri 604), el-Nihaye fi Garib el-Hadis ve el-Eser, Ali bin Muhammed Esir (Kameri 630), Şerh-e Nehc el-Belâga, Ebn ebi'l-Hadid (Kameri 655).

3. Mistik-felsefi kaynaklar: Cevadi Amulinin tematik tefsirinin bazı ciltleri mistik ve felsefi tartışmalarla ilgiliydi;bu nedenle bu tartışmalarda mistik ve felsefi kitaplara atıfta bulunulmuştur: Şerh-e usul el-Hamsa, Abdulcebbar bin Ahmed Kadi (Kameri 415), el-Şifa, Ebu ali Hüseyin bin Sina (Kameri 428), İlahiyat Şifa, Ebu ali Hüseyin bin Sina (Kameri 428), İşarat ve tenbihat, Ebu ali Hüseyin bin Sina (Kameri 428), İhya ulum el-Din, İmam Muhammed Gazzali, (Kameri 505), el-Mebahis el-Maşrikiye, Fahreddin Razi (Kameri 604), Fususu'l-Hikem, Muhyiddin ibn Arabi (Kameri 628), Futuhat Mekkiye, Muhyiddin ibn Arabi (Kameri 628), el-İnsan el-Kamil, İzzeddin Nasafi (7. Yüzyıl), Şerh-e Hikmet el-İşrak, Muhammed bin Mesud Kutbeddin Şirâzî (Kameri 710), Şerh-e Menazil el-Saerin, Aburrezzak Kaşi (Kameri 736), Şerh-e Fususu'l-Hikem, Davud bin Mahmud Keisari (Kameri 751), el-Kabasat, Muhammed bin Muhammed Damad (Kameri 1041), Esfar arba, Sadreddin Muhammed Şirâzî (Kameri 1050), el-Mehacca el-Beyza fi tehzibil-İhya, Mevla Muhsin Feyz Kaşani (Kameri 1091), Merac el-Seada, Molla Ahmed Neraki (Kameri 1245), Şerh-e Manzume, Molla Hadi Sebzevari (Kameri 1389), Gowsi dar Marifat, Âyetullah Rafi'i (Kameri 1353), Usul-e felsefe ve reve-e Realism, Murtaza Mutahharî (Şemsi 1358), Nihâyet el-Hikma, Muhammed Hüseyin Tabâtâbî (Şemsi 1360), Risale-ye Seyr-u Süluk Bahr el-Ulum, Muhammed Hüseyin Hüseyni Tahrani (Şemsi 1374).

4. Kelam kaynakları: Bu tefsirde kullanılan kelami kitap ve kaynaklar sayıca azdır. Bu

kitaplar: el-zâhire fi İlm el-Kelam, Ali bin Hüseyin (Seyyid Murtaza) (Kameri 436), el-Berahin fi İlm el-Kelam, Fahreddin Razi (Kameri 604), Kelf el-Murad fi şerh-e tecrid el-İtikat, Hüseyin bin Yusuf Hilli (Kameri 726), el-Levami el-İlahiye fi menahis el-Kelamiye, Cemaleddin Mikdad Siyuri (Kameri 836).

5. Fıkıh ve usul-u Fıkıh kaynakları: Bu tematik tefsirde, fıkhi tartışmalar nadiren tartışılmış ve tabii ki fıkhi kitapları daha az kullanılmıştır: Cevahir el-Kelam fi Şeraye el-İslam, Şeyh Muhammed Hasan Necefî (Kameri 1366), Mekasib, Murtaza bin Muhammed Emin (Şeyh Ansari) (Kameri 1281), Kifâyet el-Usul, Muhammed Kazim bin Hüseyin Ahund Hür sâni (Kameri 1329).

6. Tarihsel kaynaklar: Cevadi Amuli, tematik tefsirinin bazı ciltlerinde, özellikle peygamberlerin ve bizim Peygamber efendimizin biyografisine adanmış ciltlerde, tarihi tartışmalarda aşağıdaki tarihi kitapları kullanmıştır: el-Sire el-Nebeviye, Abdulmelik Hişam (Kameri 213), el-Kamil fit-Tarih, Ali bin Muhammed bin Asir (Kameri 630).

7. Farsça edebi kaynaklar: Âyetullah Cevadi Amuli'nin tematik yorumunda Fars edebiyatının kaynakları ve şiirleri de kullanılmıştır. Bu kaynakların en önemlileri:Şahname-ye Ebu'l-Kasım Firdevsi (Kameri 216), Divane Nâsır Hüsrev, Nâsır Hüsrev Kubadiyani (Kameri 481), Divan-e Senayi, Ebu'l-Mecd Mecdud bin Adem Senayi Gaznevi (5. Yüzyıl), Şerh-e kelimat Baba Tahir, Eyn el-Kuzat Abdullah bin Muhammed (Kameri 525), Divan-e Şems Tebrizi, Celaleddin Muhammed Belhi (Kameri 672), Mesnevi Manevi, Celaleddin Muhammed Belhi (Kameri 672), Bostan ve Gülistan, muslihiddin Sadi Şirâzî (Kameri 691), Güllen raz, Mahmud Şebüsteri (Kameri 720), Divan-e Hafız, Şemseddin Muhammed Şirâzî (Kameri 792), Divan-e Edib Şirâzî, Ahmed bin Şihabeddin (Kameri 1309), Külliyat-e Divan-e Hekim İlahi Kumşe'i, Muhammed Mehdi İlahi Kumşe'i (Şemsi 1352).

8. Kutsal Kitab ve Batılı düşünürlerin eserleri: Cevadi Amuli ayrıca İncil'den ve Batılı düşünürlerin görüşlerinden bazı kelami-felsefi ve sosyolojik meselelerde alıntı yapmıştır. Bunlar arasında şunlar yer almaktadır:Kitan-e Mukaddes,Velim Glen ve Velim Vats (Kameri 1257), Kamus-e Kitab-e Mukaddes, James Hawkes (Şemsi 1377), Leviathan, Thomas Hobbes, Tarcume-ye Hüseyin Başiriye (Miladi 1679), Tahkik dar fahm-e beşeri, John Locke, Tarcume-ye Şafak Rızâ zade (Miladi 1704), Buzurgan-e flesefe, Henry Thomas, Tarcume-ye Fereidun Badre'i (Miladi 1886), Tarih çist, Edward Hallett Carr, Tarcume Hasan Kamşad

(Miladi 1892), Came'e şinasi, Samuel King, Tarcume-ye Şafak Hamadani (Miladi 1889), Felsefe-ye Mo'aser Urupayi, İnnocentius Bochenski, Tarcume-ye Şerefeddin Hur sâni (Miladi 1902), Tarih-e felsefe-ye filsufan-e İnglisi az Hobbes ta Hume, Frederick Charles Copleston, Tarcume-ye Amir Celaleddin A'alam (Miladi 1907), Çahardah makale dar bare-ye Azadi, İsaiah Berlin, Tarcume-ye Muhammed Ali Muvahhed (Miladi 1909), Came'e Şenasi-ye siyasi, Maurice Duverger (Miladi 1917), Came'e Şenasi, Thomas Bottomore (Miladi 1920), İmam Ali ba seda-ye İdalet ve İnsaniyet, George Jordac, tarcumye Hadi Hüsrev Şahi (Miladi 1926), Falasefe-ye bozorg, Bryan Magee, Tarcume-ye İzzetullah Fuladvand (Miladi 1930), Tacrube-ye dini, Wayne Proudfoot, Tarcume-ye Abbas Yazdani (Miladi 1939), Kelam-e Masihi, Michael Thomas, Tarcume-ye Hüseyin Towfiki (Miladi 1941), Tarih-e Tamaddon, Will Durant, Tarcume-ye Hamid Enayat (Miladi 1981), Tarih-e tafakkür-e Mesihi, Tony Leen, Tarcume-ye Robert Aserian (Miladi 20. Yüzyıl).

2.7.1.6. Bu Tefsirin Tefsir Usûlü

Kur'ân'ın tematik yorumlama yönteminin kökleri çok eski olmasına rağmen, Kur'ân'ın tefsiri alanında yeni bir yöntem sayılar ve son zamanlarda birçok tematik tefsirler yazılmıştır. Âyetullah Cevadi Amuli'nin tematik tefsiri çağın önde gelen tefsirlerinden biridir ve bilimsel zenginliği nedeniyle İslam düşünürleri tarafından değerlendirilmiştir.

Bu tefsirin mebanileri, genel mebaniler ve özel mebanilere ayrılmıştır. Tefsirin mebanileri, ön varsayımlar, sabit ilkeler ve doktrinsel veya bilimsel inançlardır. Tefsirci, bu esasları kabul ederek ve dayandırarak Kur'ân'ı yorumlar.[483] Kur'ân'ın kapsamlılığı, Kur'ân'ın anlaşılabilirliği, Kur'ân'ın i'câzi ve Kur'ân'ın tahrif olmaması bu tefsirin genel mebanileridir. Âyetlerin bâtıni anlamlarının varlığı, Kur'ân'ın yanında İtret'in (Ehl-i beyt'in) bulunmasının gerekliliği, Kur'ân'ın aydınlatıcı olması ve âyetlerinin tutarlılığı (insicami) bu yorumun özel mebanileridir. Âyetullah Cevadi Amuli'nin tefsirindeki genel mebaniler anlamı, diğer müfessirler gibi onun da kabul ettiği bazı ön kabuller anlamına gelir. Özel mebani'nin anlamı, belirli bir okulun yorumlama temeli olarak kullandığı mebanilere denilir.[484]

2.7.1.7. Bu Tefsirin Kuralları

---

483 el-Seifi el-Mazanderani, Kameri 1428, 1. Cilt, S. 139.
484 Saki, Şemsi 1389, Ss. 49-83.

Âyetullah Cevadi Amuli'nin tematik tefsiri, diğer tüm tefsirler gibi, kendi kurallarına dayanmaktadır. Tefsir kuralları ile kastedilen, belirli durumlarda işe yarayan genel çözümlerdir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, müfessirin tefsir ilkelerine atıfta bulunurken, bir ikilem veya birçok yollu ayrımında kaldığı ve bunlardan hiçbirinden emin olmadığı durumlarda, bu yollardan birinin seçimini belirli veya tercihli kılan kurallar vardır. Başka bir tanımda, tefsir kuralları "Kur'ân'ın anlaşılmasını ve ahkam çıkarımını belirleyen genel kurallardır."[485] Tefsir kurallarının tefsirle ilişkisi, mantık biliminin düşünce ve istidlal ile ilişkisi ve Nahiv biliminin Arap dilini okuma ve yazmayla ve usul-i fıkhın fıkıh bilimi ile olan ilişkisidir.[486 ve 487] Tıpkı mantık kurallarına uymanın istidlal da hataları önlediği ve usul-i fıkıh, fakiha fıkhi istinbatlarda yardımcı olduğu ve hatalarını azalttığı gibi, bu kurallara uymak da müfessirin âyetleri yorumlamasına yardımcı olur ve hataları önler.[488]

Cevadi Amuli'nin tematik yorumundaki bu kurallar, vahiy anında kelimelerin anlamlarına dikkat etmeyi, muttasıl sözlü İpuçları (bağlam gibi) ve muttasıl sözlü olmayan İpuçları (esbabi nüzul, vahiy zamanı ve yeri ve vahiy zamanın kültürü gibi) ve munfasıl sözlü ve sözlü olmayan İpuçları (Diğer âyetler ve rivâyetler gibi) dikkate almayı içerir.

2.7.1.8. Bu Tefsirin Tefsir Yöntemi

Âyetullah Cevadi Amuli'nin bakış açısına göre, ister dini (Kur'ân veya rivâyet) ister dini olmayan herhangi bir sözün tefsiri, sözün konuşmacısına atf edilebilmesi için, metodik olmalıdır. Tefsir metodunun anlamı "Kur'ân âyetlerinin anlamlarının ve amaçlarının nasıl keşfedilip çıkarılacağı tefsir metodu olarak adlandırılır ve bu aynı zamanda tefsir menheci olarak da adlandırılabilir."[489] Cevadi Amuli'ye göre, en iyi ve en etkili tefsir metodu Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlama yöntemidir ve onu Ehl-i Beyt'in tefsir metodu olarak tanıtır.[490] Bu yöntemde, Kur'ân-ı Kerim'in her âyeti, diğer Kur'ân âyetleri üzerinde düşünülerek ve onları kullanarak açıklanır ve yorumlanır. Onun diğer yöntemi, Kur'ân'ı sünnet ve rivâyetlerle yorumlamaktır. Ona göre Ehl-i Beyt, Kur'ân'ın muadilidir ve birine diğeri olmadan temessük

---

485 el-Şarkavi, Kameri 1427, 1. Baskı, S. 22.
486 el-Akk, Kameri 1406, 2. Baskı, S.
487 el-Ali, Miladi 2019, S. 27.
488 Bâbâyı, Azizi kia, Rowhani rad, Racabi, Şemsi 1385, 2. Baskı, S. 62.
489 Rızâyi İsfâhanî, S. 22.
490 Cevadi Amuli, Şemsi 1390, 3. Cilt. S. 144.

etmek, ikisini de terk etmekle eşdeğerdir.[491]

Cevadi Amuli'nin üçüncü tefsir metodu Burhani akıldır. Cevadi Amuli eserlerinde aklın dinin öğretilerini anlamadaki özel yerini defalarca vurgulamış ve onu dinin kaynaklarından biri olarak görmüştür. Dolayısıyla âyet ve hadisleri birleştirerek dini kavramları çıkarmak ve istinbat etmek aklın görevlerinden biridir ve akıl, dini aydınlatan ve ona hizmet eden bir ışıktır.[492] Bu nedenle, tefsir önce naklî ve aklî ve sonra naklî tefsiri de, iki türe ayrılabilir ve bu bölümün ürünü aşağıdaki üç türdür:

- Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

- Kur'ân'ın Sünnet'le Tefsiri

- Kur'ân'ın akıl ile Tefsiri (Saki, Şemsi 1389, S. 128).

2.7.1.9. Bu Tefsirin Eğilimi

Tefsir eğilimi açısından bakıldığında, bazılarına göre Cevadi Amuli'nin tematik tefsirindeki eğilim mistik eğilimdir ancak bu tefsire daha titiz bir şekilde dikkat edilmesi, felsefi eğilim, kelâmî eğilim ve sosyal eğilim de olduğunu göstermektedir.[493] Tefsir eğilimi, müfessirin tefsirinde daha belirgin olan belirli bir inanca, dine, bilimsel uzmanlığa veya okula eğilimidir.[494]

2.7.2. Tesnim Tefsiri

2.7.2.1. Tesnim Tefsirinin Tanıtımı

Âyetullah Cevadi Amuli'nin Tesnim adlı tefsiri, günümüzün önemli tefsirlerinden biridir. Bu tefsirin adı "وَ مِزَاجُهُ مِن تَسْنِيم، عَيْنًايَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُون" (Mutaffifin Sûresi'nin 25.) âyetinden alınmıştır. Tesnim, Allah'ın yakınları için saf şarabın kaynadığı yüce kaynaktır ve tüm bilgilerin geçerliliği Kur'ân-ı Kerim ile uyumun bir sonucu olduğu için, bu Kur'ân bilgisinden esinlenen tefsirci, tefsir eserine "Tesnim" adını vermiştir. Bu tefsir Farsça yazılmıştır ve bu da halkın bu tefsiri kullanmasına zemin hazırlıyor. Elbette bu tefsirde pek çok felsefi, teolojik ve mantıksal terimin varlığı, bu bilimlere aşina olmayan kişilerin yazarın ne demek istediğini

---

491 Cevadi Amuli, Şemsi 1386, 1. Cilt, S. 113.
492 Cevadi Amuli, Şemsi 1390, 3. Cilt, S. 410.
493 Talebi, Şemsi 1390, S. 120
494 Bâbâyı, Şemsi 1396, 1. Cilt, S. 18-20.

anlamamasına neden olur.

Tesnim tefsiri, Kum şehrinin dini okulunda âlimlere ve Kur'ân araştırmacılarına Kur'ân-ı Kerim'in sıralı tefsirinin Âyetullah Cevadi Amuli tarafından öğretilmesinin ürünüdür.[495] Tefsir Tesnimin öğretimi Şemsi 1361 sonbaharında başladı ve Nas Sûresi ile Haziran 1399'da sona erdi. Dini okulların öğrencilerin bilimsel ihtiyaçlarını karşılamaya başlanan bu ders, daha sonra tefsiri Tesnim derlenmesine temel oluşturdu.[496] Şemsi 1372 yılında, Âyetullah Cevadi Amuli'nin eserlerini, özellikle Tesnim tefsirini, araştırmak ve düzenlemek için İsra adlı bir araştırma merkezi kuruldu ve bu merkezde birkaç araştırma grubunun oluşturulması ile birlikte, sıralı tefsir grubu dahil olmak üzere, onun eserlerinin (Tesnim de dahil olmak üzere) araştırılması, organizasyonu ve derlenmesi başladı. Bu tefsirin yayınlanması Şemsi 1375'da başladı ve bu satırların yazıldığı tarihe kadar 70 cilt yayınlandı. Tesnim 80 cilde kadar yayınlanacatır.

2.7.2.2. Tesnim Tefsirinin Yapısı

Önce bir veya kaç âyet getirir. Ardından her âyetin bilimsel ve pratik konumunu ayrı bölümlerde tartışır. Elbette, bazı durumlarda Müfessir, anlamsal bağlantıları nedeniyle birkaç âyeti birlikte zikreder. Sonra dört bölümde yorumunu takip eder: Seçilmiş yorum, yorum, İnce İpuçları ve işaretler ve rivâyet tartışması. Tesnim tefsirinde âyetler tercüme edilmemiştir. Aslında, müfessir, âyeti yorumlamadan önce çeviri yapmak yerine yorumlayıcı konuların bir özetini (sıkıştırılmış şekilde) sağlamak için "seçilmiş yorum" bölümü getirmiştir. Müfessir, bir âyet veya kaç âyet getirdikten sonra, bir yorum seçimini (Özet Yorumlama) sunar. Görünüşe göre bu üslupla yorumunu farklı sınıflara uyacak şekilde çeşitli düzeylerde sunmaya çalışmıştır. Âyetin edebi noktalarını derinlemesine incelemek ya da riv âyet tartışmalarına girmek istemeden ya da beceremeden âyetlerin anlamını öğrenmeye çalışan, seçilmiş yorum bölümünü inceleyerek fayda sağlayacaktır.[497]

Cevadi Amuli, "Seçilmiş Yorum" bölümden sonra Arap edebiyatını ve kaynaklarını bolca kullandığı "Yorum" başlıklı bir bölüm vermiş ve tabii ki inisiyatifini ve içtihadını da

---

495 Cevadi Amuli, 1384.
496 İslami, Şemsi 1388; Cevadi Amuli, Şemsi 1384.
497 Fahimi tabar,1387.

göstermiştir. Âyetin kelimelerini açıklarken, birçok durumda kelimenin anlamını açıklamak için sözcüksel kaynakların yanı sıra Kur'ân ve hadisleri de kullanmıştır. Bazı âyetlerde bu bölümde âyetin uygunluğu konusuna değinilmektedir. Âyetlerin uygunluğu konusu, söz konusu âyetin önceki âyet veya âyetlerle bağlantısını ve bazen sonraki âyet veya âyetlerle bağlantısını ifade etmekten sorumludur. Amaç, Sûredeki âyetler arasında doğru bağlantıyı kurmaktır.

Üçüncü bölüm "İnce İpuçları ve işaretler" olarak adlandırılmıştır ve yorumun en içtihat sarfedilen bölümüdür. Bu bölüm, Cevadi Amuli'nin molla Sadra'nın Hikmet-i Mütealiyesine, teorik mistisizme ve kelam tartışmalarına ilişkin bilgisini gösterir. Sosyal tartışmalar ve fıkhı ve hukuksal konular olarak değerlendirilen bu bölümde yer alan Kur'ân konuları, çeşitli felsefi, teolojik, mistik, ahlaki, sosyal, politik, fıkhı ve hukuksal yönlere sahiptir.[498] Bazen bu Kur'ân konuları, derinlik ve içerik açısından, genel yorumlayıcı konular düzeyinden üstündürler.

"İnce İpuçlar ve işaretler" bölümündeki konular, söz konusu âyetin konusuyla ilgilidir ancak bu tür konu ve anlamlar genellikle âyetin sözlerinden, yorumlarından ve cümlelerinden anlaşılmaz. Dördüncü bölüm "Riv âyet tartışması" başlığını taşımaktadır ve âyeti tefsir eden riv âyetleri nakletmek, içeriğini açıklamak, âyete uyup uymadığını ifade etmek, âyete aykırı riv âyetleri yargılamak ve son olarak da âyeti yorumlamak için rivyetleri kullanmakla sorumludur.

Bu tefsirin ilk cildinde, tefsirin kaynakları ve dayanakları, müfessirlerin tefsir menhecleri ve Cevadi Amuli'nin Tesnim deki menheci ve Kur'ân'dan istinbat etmek için bazı etkili Kur'ânî bilimler "Müfessirin Önsözü" başlıklı, kapsamlı ve uzun bir girişte belirtilmiştir. Kur'ân okumanın sevabi, âyetlerin nüzül yeri ve zamanı, sûrenin genel içeriği, Sûrenin isim ve sıfatlarına ilişkin hususlar, Sûrenin amacı ve önceki sûreye uygunluğu sûrelerin önsözünde bahsedilmektedir. Herkesin bu tefsiri kullanabilmesi için bu tefsirin metnini akıcı Farsça yazmaya çalışılmıştır.

İ'câzü'l-Kur'ân'a olan inanc, Kur'an'ın Re'y ile tefsirinin yasaklığı, Kur'ân dilinin

---

498 .(İslami, Şemsi, 1388.

evrenselliği, Kur'ân'ın zâhirve bâtınına inanc, Kur'ân'ın zâhirinin hücciyeti, Kur'ân kelimelerinin vahyi ve ilahiliği, Kur'ân'ın tahriften güvenliği ve Kur'ân'ı yorumlama imkânı ve gerekliliği Tesnim tefsirinin mebanisidir. Cevadi Amuli i'cazü'l-Kur'ân'a, her bakımdan (belâgat ve retorik, âyetlerin tutarlılığı ve uyumu, gaybi haberler, bilgi ve içerik ve onun okumamış getireni de dahil olmak üzere) inanmaktadır. Ona göre, Re'y ile tefsir Arapça anlayış kriterlerine uygun olmaması, geleneksel akıl ilkelerine ve ilimlerine uygun olmaması ve Kur'ân'ın genel çerçeve ve yapısına da uygun olmamasıdır. Cevadi Amuli, Kur'ân dilini evrensel dil ve insan'ın fıtrat dili olarak görür ve bu onun tefsirinin mebanisinden biridir. Cevadi Amuli, tefsir mebanisinden birisi olarak, Kur'ân'ın zâhir ve bâtını olduğuna inanır ve öyle görünüyor ki, Kur'an'ın zâhirini, Arab edebiyatının sözcükleri ve diyalogları ile biraz aşinalık ve uygulama ile anlaşılabilir ve zâhirin diğer kısmını anlamak edebi noktalara, Sarf ve Nahiv, Meâni, Beyan ve Bedi ilimlere aşına olması gerekir. Kur'ân'ın bir bâtını de vardır ve o içinde olan bir mücevher ve hazinedir ve sadece yetenekli dalgıçlar onu bulmak için gitmelidir. Kur'ân'ın zâhirinin hücciyeti, *Tesnim* tefsirinin mebanisinden bir diğeridir ve bir tefsirci buna inanmazsa, Kur'ân'ın zâhirini hadisler olmadan kullanamaz. Ahbariler, Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olmadığına inanıyor ve Cevadi Amuli onların şüphelerine yanıt vermiştir.

Yorumlama yöntemiyle ilgili Cevadi Amuli, Kur'ân'ın yorumlama türlerini üç kategoriye ayırır: Kur'ân'ın Kur'ân'la yorumlanması, Kur'ân'ın Sünnet ile yorumlanması ve Kur'ân'ın akıl'la yorumlanması ve *Tesnim* tefsirinde üç yöntemi de kullanmıştır, bu nedenle yorumlama yöntemi kapsamlıdır.

Cevadi Amuli, Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlama yönteminde, sadece benzer kelimelerin olmasını âyeti âyetle yorumlamak ölçütü görmez, aynı zamanda, âyetlerin derin içeriğini ve sürekli Kur'ân'ın huzurunda olmağı da dikkate alır. O, Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlarken hem diğer Kur'ân âyetlerini hem de âyetlerin siyakını kullanır.

Cevadi Amuli, Kur'ân'ın sünnet ile tefsirini de gerekli görür ve Sünneti kesin ve kesin olmayan iki kategorilere ayırır ve kesin olmayan Sünneti Kur'ân'a arz etmenin gerekli olduğunu düşünür.

Cevadi Amuli, Kur'ân'ın yorumlanmasında aklîda kullanır. O, Hayalın safsata ve zararından korunan burhani akılı, Kur'ân tefsirinin diğer kaynağı olarak kabul eder. Öne göre

akıl iki türe ayrılır: Fıtri akıl ve iktisabi akıl. Akıl bazen insan düşüncesinin gücü olarak adlandırılır (fıtri akıl) ve bazen bu gücün kazandıklarına denir, yani kesb edilinmiş bilimler (iktisabi akıl). Kur'ân'ın akıl ile yorumlanmasında kullanılan burhani akıl, iktisabi akıldır.

Kur'ân'ın akıl ile tefsirinin farklı eğilimleri vardır. Tefsir eğilimi, müfessirin aklının ve ruhunun, zamanının koşulları ve meseleleriyle etkileşim halinde olma eğiliminde olduğu yönler olarak bilinir.[499] Başka bir tanımda tefsir eğilimi, yorumunda ön varsayımları ve entelektüel sızıntıları ile uyguladığı müfessirin farklılıkları ve entelektüel özellikleridir. Bu eğilimler, Kur'ân yorumlarını birbirinden farklı kılar.[500] Tefsir eğilimi, müfessirin yorumuna yansıyan entelektüel özelliklerinin etkisidir. Bu eğilimler, müfessirin fikirleri ve bilgisi ile veya zamanının sosyal sorunlarıyla yüzleşmekle ilgili olabilir ve bu nedenle edebi, kelami, fıkhı, felsefi, mistik, sosyal vb. eğilimleri yaratır. Tesnim tefsirinde, tüm bu eğilimler vardır, ancak baskın eğilim sosyal eğilimdir.

2.7.2.3. Tesnim Tefsirinin Kaynakları:

Tesnim'in tefsirinde Âyetullah Cevadi Amuli, kendisini Şii tefsir kaynakları ile sınırlamadı ve Sünni tefsirlerden de yararlandı.[501] Tesnim tefsirinde, aşağıda kategoride belirtilen birçok kaynak kullanılmıştır.

Tefsir kaynaklar: Belağı'nin la el-Rahman, Beyzavi'nin Esrarü't-Tenzil, Şeyh Tusi'nin et-Tibyan fi tefsiri'l-Kur'ân, Ebussuud'un tefsiri, Ebu Hayyan endolosi'nin el-Bahru'l-Muhit tefsiri, İbn Aşur'un et-Tahrir ve't-Tenvir tefsiri, el-Maverdi'nin tefsiri, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın el-Menar tefsiri, Sadru'l-Müteellihin'nin Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerim tefsiri, Mevla Abdü'r-Razzak Kaşani'in Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerim (Te'vilat olarak bilinen) tefsiri, Fahreddin el-Razi'nin Tefsir'i Kebiri, Vehbe ez-Zuhayili'nin el-Münir tefsiri, Hanabandi'nin Bayanü's-Sa'âdah tefsiri, Mustafavi'nin *Rowşan* adlı tefsiri, Nisabüri'nin Garaibü'l-Kur'ân tefsiri, Kaşani'nin Menhacü's-Sadikin tefsiri, Kurtubi'nin el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân tefsiri, Muhyiddin ibn Arabi'nin Rahmetün mine'r-Rahman tefsiri, Alusi'nin Ruhu'l-Meani tefsiri, Ebu'l-Futüh ei-Razi'nin Ravzü'l-Cinan tefsiri, Hüseyini İraki'nin el-Kur'ân ve'l-Akl tefsiri,

499 Şâkir, Şemsi 1393.
500 Rızayi İsfâhanî, Şemsi, 1387.
501 Rafi'i, 1387; Tagaddosi, Şemsi 1391.

Zemahşeri'nin ei-Keşşaf tefsiri, Tabarsi'nin Mecmau'l-Beyan tefsiri, Sebzivari'nin Mevahibü'r-Rahman tefsiri, Tabâtâbî'nin el-Mizan tefsiri.

Sözcüksel ve edebi kaynaklar: Muhyeddin el-Derviş'in İrabü'i-Kur'ân el-Kerim ve Beyanuhu kitabi, Şertuni'nin Akrabü'l-Mevarid kitabi,Mutafavi'nin et-Tahkik kitabi, Farahidi'nin el-Ayn kitabi, Cevheri'nin ei-Sihah kitabi, Ebü'l-Baka'nın Mucam fi'l-Mustalahat ve'l-Furuk el-Luğaviye kitabi, İbn Menzur'un Lisanü'l-Arab kitabi, Tarihi'nin Macmau'l Bahreyn kitabi, Fiyumi'nin el-Misbahü'l-Munir kitabi, Ebu Hilal Asgari'nin Mucamu'l-Furuk el-Luğaviye, Âyetullah Vaez zade Hur sâni ve çalışma arkadaşların el-Mucam fi fıkhı luğati'l-Kur'ân ve siri belağatihi kitabii İbn Faris'in Mucam makayiisi'l-Luğa kitabi, İbn Hişam'ın Mugni'l-Lebib, Rağıb İsfâhanî'nin Müfredat kitabi, Allame Şa'rani'nin Nasri Tuba kitabi, İbn Esir'in el-Nehaye kitabi.

Âyetin uyum kaynakları: Sa'id Havvi'nin el-Esas fi't-Tefsir kitabi, Elbustani'nin el-tefsir el-Bina'i tefsiri, İbn aşur'un el-Tahrir ve'Tenvir tefsiri, Fahr Razi'nin el-Tefsir el-kebir tefsiri, Vehbe ez-Zuhayili'nin el-Münir tefsiri, Tabarsi'nin Mecmau'l-Beyan tefsiri, Tabâtâbî'nin el- Mizan tefsiri, Baka'ii'nin Nezmu'd-Durer fi tenasubi'l-Ayat ve's-Suver eseri.

Rivâyet kaynakları: Tabersi'nin el-İhticac eseri, Şeyh Müfid'in el-İhtisas eseri, Vahedi'nin Esbab-i nuzuli'l-Kur'ân kitabi, Saduk'un el,İmali eseri, Şeyh Müfid'in el-İmali eseri, Şeyh Tusi'nin el-İmali eseri, Muhammed Bakır Meclisi'nin Biharu'l-Envar kitabi, Bahrani'nin el-Burhan fi tefsir el-Kur'ân eseri, Saffar'ın Basa'eri'd-Derecat kitabi, Harrani'nin Tuhafi'l-Ukul kitabi, Feyz Kaşani'nin Tefsir el-Safi eseri, Tefsir el-Ayaşi, Tefsir el-Furat el-Kufi, Tefsir el-Kumi, Kumi'nin Tefsir Kenzu'd-Dakayik eserei, el-Tefsir el-Mensub ile'l-İmam el-Asgari, Hüveyzi'nin Nuru's-Sakalein tefsiri, Saduk'un Sevabu'l-Aa'mal eseri, Şeyh Tusi'nin Tezibu'l-Ahkam eseri, Şeyh Saduk'un el-Tevhid eseri, Şa'eiri'nin Camiu'l-Ahbar kitabi, Tabari'ninCanmiu'l-Beyan eseri, Sahih Müslim, Süyûî'nin ed-dürrü'l-Mensur eseri, Sünen İbn Mace, Sünen et-tirmizi, Sinen ed-Daremi, Kumi'ninSefinatü'l-Bihar eseri, Mazandarani'nin Şerh-i usul Kafi eseri, Sehihi'l-Buhari, Sahifeye Seccadiye, Saduk'un İlalu'ş-Şera'ye kitabi, İbn Bıtrık'ın el-Umdeh eseri, İhsani'nin Awaliu'l-Lü'ali eseri, Saduk'un Uyunu ahbari'r-Rızâ kitabi, Küleyni'nin el-Kafi eseri, Saduk'un Kitabu'l-Hisal eseri, Zuhri'nin et-Tabakatu'l-Kebir kitabi, Saduk'un Kemalu'd-Din eseri, Hidi'nin Kenzu'l-Ummal eseri, Verram'ın Tenbihu'-Hevatir ve Nüzhatu'n-Nevazir (Mecmu'eye Verram olarak bilinen) eseri, Barki'nin el-Mehasin eseri, Nuri'nin

Müstedreku'l-Vesayil kitabi, Tabarsi'nin Mekarimu'l-Ahlak kitabi, İbn Şehir Aşub'un Menakıb eseri, Saduk'un Men la yahzuruhu'l-Fakıh eseri, Nehcu'l-Belâga, Şeyh Hur Ameli'nin Vesayili Şi'a eseri.

Fıkıh ve usul-e Fıkıh kaynaklar: Âyetullah Humeyni'nin Tenkihu'l-Usul eseri, Âyetullah Humeyni'nin Tehzibu'l-Usul eseri, Necefi'nin Cevahiru'l-Kelam eseri, Garavi'nin Haşiyeye kitabu'l-Mekasib, Âyetullah Humeyni'nin el-Resayil eseri, Mukaddes Erdebili'nin Zübdetü'l-Beyan fi ahkami'l Kur'an eseri, Murvarid'in Silsiletu'l-Yenabi'i'l-Fıkhıye, Muhakkık Hilli'nin Şera'yeu'l-İslam eseri, Yezdi'nin el-Urvetül-Vuska kitabi, Neraki'nin Eva'edu'l-Ayyam eseri, Şeyh Ensari'nin Fera'edu'l-Usul eseri, Bucnurdi'nin el-Kavaidu'l-Fıkhiyye eseri, Kaşifu'l-Gıta'ın Keşfu'l-Gıta eseri, Hur sâni'nin Kifayatu'l-Usul kitabi, Erdebili'nin Mecmu el-fayde ve'l-Burhan eseri, Şehid Sani'nin Mesaliku'l-Afham eseri.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
DEVRİM SONRASI İRAN'DA SİYASİ-FİKİR DÖNÜŞÜMÜN TEFSİR ÇALIŞMALARINDAKİ YANSIMALARI

Kur'an'ın siyasi tefsiri yeni bir olgudur ve gelenek ve modernitenin meydan okumaları ile şekillenmiştir. Çağdaş dönemde hicri XIII. sonları, sosyo-politik tefsirlerin ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirilir.[502] Kur'an'a dönüş ve kitabi âyetlerden bireysel ve toplumsal programların çıkarılması her zaman İslam dünyasının saygın bilginlerinin ve düşünürlerinin ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu nedenle son yüzyıllarda Kur'an'ın siyasi tefsiri birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. Son yüzyıldan Şeyh Muhammed Abduh, Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ, Seyyid Kutub, Muhammed Tahir Ibn Aşur, Vehbe Zuahayli gibi müfessirlerin her biri Kur'an'ın sosyal öğretilerine ilgi göstermişlerdir ve Kur'an'ın toplum, siyaset, ekonomi ve kültüre bakış açılarından çeşitli konularını ele almışlardır. Ancak İran'da ise bu mevzu, konuları Kur'an'a havale ederek ve ilahi kitabı yorumlayarak bilimsel ve devrimci hareketini ilerleten bir âlimin önderliğinde İran'ın İslam Devrimi'nin zaferi ile birlikte, kısa sürede İran'ın İslam Devrimi'nin en büyük ilgi alanlarından biri haline geldi.İran'ın İslam İnkılabı dönemi, Kur'an'ın siyasi tefsirlernin yoğunlaştığı bir dönem olmuştur. [503] Dolayısyla Kur'an'ın siyasi tefsiri, günümüzde Kur'an'ın yorumlanmasının en önemli konulardan biri haline gelmiş ve son yıllarda bu mesele birçok düşünür arasında tartışma konusu olmuştur. Bazıları, siyasi yorum tartışmasına temelde karşı çıkmakta ve bunu imkânsız olarak nitelendirmektedir. Ancak bazı düşünürler ve âlimler - çoğu çağdaşı olan - Kur'an'ın böyle bir yorumunun.

3.1. Çağdaş Dönemde Kur'an'ın Siyasi Tefsirlerinin Ortaya Çıkış Sebepleri

Çağdaş dönemde Kur'an-ı Kerim'in siyasi olarak yorumlanmasının sebebine gelince, hicri XIII. yüzyılın sonları siyasi-sosyal yorumların ve algıların ortaya çıktığı dönem olarak kabul edilebilir. Bu tür siyasi yorum ve algıların ortaya çıkış sebepleri ile ilgili olarak, modernitenin etkileri ve ardından İslam dinine yönelik, çoğunlukla Batı'dan mezun olarak dönenler kanalıyla gelen şüphe akımları, bazı Müslüman düşünürlerin ve reformcuların ortaya

---

502 Daneşyar, Hicri Şemsi, 1397, S. 14
503 Daneşyar, Hicri Şemsi, 1397, S. 98

atılan soru ve sorunları cevaplamak için mücadele etmeleri ve çözümler bulma çabaları zikredilebilir. Bu amaca ulaşmak için Müslüman düşünürler, İslam toplumlarının yegâne çözüm ve kurtuluş yolunun sahih İslami öğretilerin uygulanması olduğunu görmüşler ve "Kur'an'a dönüş" sloganı ile çalışmalarını adlandırmışlardır. Dolayısıyla bu dönemde Ku'rantefsiri nicelik ve nitelik olarak büyük bir değişime uğramıştır. Aşağıda, Kur'an'ın sosyal-politik yorumunun ortaya çıkış sebeplerine işaret edilmektedir.[504]

3.1.1. Yeni Sosyo-politik Sorunların Ortaya Çıkması

Zikredildiği gibi, dışarıdan "modernite" ve yeni sosyal-politik kavramların etkileri, içeride ise hükümet sisteminin zayıflığı ve otoriterliği, ayrıca toplumsal yoksulluk bu dönemden önce geçmiş müfessirlerinin tefsirlerinde hiç bu kadar yoğunluk ve kapsamla incelenmemişti." [505] "Özgürlük", "sosyal adalet", "tarih felsefesi", "tiranlıkla mücadele", "yoksulluk ve toplumsal yozlaşmayla mücadele" gibi başlıklar ve "Kur'an'ın siyasete, hükümete ve toplum yönetimine bakışı" veya "Kur'an toplumu yaratmak" gibi konular ve yeni siyasi-sosyal meseleler, "Kur'an'ın siyasi tefsiri"nin oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle, Kur'an'ın siyasi yorumlarının ve algılarının oluşmasına yol açan yeni sosyal ve siyasi meseleler şu şekildedir:[506] İlk olarak, Batı kültürünün toplumdaki etkisi kültürel, politik ve sosyal konularda meydan okumalar meydana getirdi. Bu mesele, Kur'an'ın siyasi yorumunun ortaya çıkması için yeni koşullara sebebiyet vermişti."Özgürlük", "demokrasi" ve "insan hakları" gibi konulara dikkat ve Kur'an-ı Kerim'den bu terimlerin siyasi yorumunun aranması bu tartışmaların etkisinin açık bir örneğidir.

İkincisi, sosyalist ve Marksist düşüncelerin bazı varsayımlarının bazı gruplar ve toplumsal akımlar üzerindeki etkisi dini ve itikadi tartışmalara yol açtı. Bazı gruplar, Ku'ran âyetlerinin eklektik tefsirler ve anlayışları ile meşgul oldular ve Ku'ran âyetlerini Marksist ilkelerle eşleştirdiler. Örneğin, sınıf çatışması ve eklektik analiz doğrultusunda bazı Kur'an âyetlerinin materyalist tefsirlerini denendi. Bu bağlamda, bu grupların zaman zaman üzerinde durdukları "sosyal adalet" gibi konulara da dikkat edilmesi önemlidir.

---

504 Daneşyar, 1395 Şemsi, S. 15
505 Habibian, 1390 Şemsi, Ss. 16-17
506 Daneşyar, 1395 Şemsi, S. 15

Diğer yandan, rejimin zulümleri ve bazı din karşıtı eylemleri, Kur'an âyetlerinin siyasi yorumuna yönelik tutum ve eğilimlerin oluşmasında etkili olmuştu. Bu arada zulme ve bozgunculuğa karşı mücadele ve devrimi meşru ve dini göstermek için karşıt Kur'an tefsir ve tefsir akımları de oluştu.

Ayrıca, "sosyal adalet" ve "özgürlük" gibi beşerî bilimlerde yeni kavramların ve akımların oluşması ve siyaset bilimi, sosyoloji ve psikoloji gibi beşerî bilimlerde yeni alanların ortaya çıkması Kur'an'ın tefsirini etkiledi.

Son olarak, bu dönemde önemli görülen iki konu daha var. Biri Kur'an'a ve gerçek İslam'a dönüş çabası, diğeri ise İslam birliği yaratma girişimidir.

Bu dönemin yorumcularının Kur'an'a dönüş konusundaki temel yaklaşımı, "hurafeleri çürütmek" ve tarih boyunca İslam'a atfedilen yanlış olan meseleleri bir kenara atmak ve silmek olmuştur.

Kur'an'a dönüşün amacı, Kur'an âyetlerinin "akılcı" bir tefsirini yapmak ve Kur'an tefsirlerini İsrailiyat ve diğer gereksiz yönlerden arındırmaktı.[507] Diğer bir husus da dinî ayrılıklara karşı yükselen ve İslâmî toplumlara ağır bir darbe indirenanlaşmazlığa karşı İslâmî birliği yaratma çabasıdır. Bu dönemde aralarında Seyyed Jamal Asadi Abadi'nin de bulunduğu sosyal reformistlerin temel çabası "birlik meselesi" idi. Dolayısıyla sosyo-politik yorumların ortaya çıkma nedenlerinden biri ve aynı zamanda bu dönemin ana gayesi Müslümanların birlik olması meselesiydi.

3.1.2. Kur'an Öğretilerini Bilimsel Bulgularla Uyumlu Hale Getirme

Bu dönemde tefsirin önemli hedeflerinden biri, İslami öğretiler ile yeni bilimsel gelişmeler arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmaktı.Bilimsel teorileri Kur'an-ı Kerim âyetleriyle eşleştirmeye çalışmak, siyasi- sosyal yorumlar ortaya çıkarmanın ve bu vakıalara cevap verme motivasyonlarını artırmanın bir başka alanı olarak değerlendirilmektedir; çünkü Rönesans'tan sonra Batı'nın en büyük başarısı, toplumların dikkatini çeken bilimsel gelişmeydi ve Kur'an öğretilerinin insan ilminin kazanımlarıyla uyumu ve uyarlanması hem

---

507 Mothhari,1378 Şemsi, S. 21

şüpheleri giderecek hem de Kur'an'ın emirlerinin değerini ve önemini artıracaktı.[508]

3.1.3 Kur'an'ın Tematik Yorumunun Gelişimi

Siyasi yorumların oluşmasında önemli rol oynayan bir diğer husus da çağdaş dönemde oldukça artan tematik Kur'an tefsirlerine olan ilgidir. Kur'an'ın siyasi âyetleri gibi farklı Kur'an âyetlerini aynı ve benzer konulara yerleştirmek ve bu konularda Kur'an'ı özetlemek ve tahlil etmek bu dönemin özelliklerindendir. Nitekim çağdaş insanın çeşitli siyasi, sosyal, kültürel vb. alandaki ihtiyaçlarına cevap verebilmek için Kur'an'ın sorgulanması ve bu bağlamlarda cevaplar bulunması tematik yorumun ortaya çıkmasını sağlamıştır.[509]

3.1.4. Ahlaki Konularda Sosyal Bir Görüş Oluşturma Çabaları

Toplumu ıslah etme çabası ve toplumsal yozlaşmaya karşı mücadele ve ahlâkî meselelerdeki sosyal yaklaşım da Kur'an'ın sosyal-siyasi bir tefsirinin ortaya çıkmasına sebep ve zemin hazırlayan durumlardan biri olarak kabul edilir. Ahlaki konulardaki toplumsal konsensus, yeni çağdaş yorumların özelliklerinden biri olarak kabul edilir.[510]

3.1.5. Toplumda Hareket Yaratmaya Çalışmak

Hareket, sorumluluk ve kimlik oluşturma ruhunun kendisinden kaynaklandığı eksiksiz, kapsamlı ve yapıcı bir kitap olarak Kur'an'a yönelik tutum ve görüş, siyasi tefsirin önemli noktalarından biri olarak bilinmektedir.[511]

Bu bağlamda müfessir, tutum, vizyon ve davranışta reform ve ardından devrim yaratmanın peşindedir ve sonuç olarak toplumda hareket, yaratıcılık ve dinamizm oluşturmayı amaçlamaktadır. Sömürgecilik ve tiranlık ile mücadele etmek için Kur'an kavramlarının yorumlanması bunun örnekleridir. Birçok İslam toplumunun sömürge durumu göz önüne alındığında bu tür tefsirler gerekliydi ve bu dönemin müfessirleri ve reformcuları, geçmişteki yiğitlik, gayret ve gurur ruhunu aşılayarak ve Müslümanların mevcut durumunu eleştirerek bu davetin peşine düşürmek istediler.[512]

---

508 Habibian, 1390 Şemsi, Ss. 16-17
509 Hürremşahi, 1377 Şemsi, 1. C., S. 640
510 Ayazi, 1376 Şemsi, S. 104
511 Ayazi, 1376 Şemsi, S. 106
512 Habibian, 1390 Şemsi, S. 19

3.1.6. Siyasi Tefsirde Bazı Âyetlerin Odak Noktası Olması

Bazı konulara özel önem verilmesi ve bazı etkileyici Kur'an âyetleri üzerinde durulması, bazı Kur'an âyetlerinin siyasi olarak yorumlanmasına yol açan nedenlerden biridir. Adalet ve onun toplumda uygulanmasını konu alan bazı Kur'an âyetlerini muhakeme etmek, Peygamberlerin, salihlerin veya zalimlerin yönetimini konu alan âyetlere odaklanmak yahut cihat, mücadele, inkılap ve reformdan bahseden âyetlerbu faktörün açık örnekleridir.

ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم» (رعد، ١١)

قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله» . (سبأ، ۴۶)»

نصرمن الله و فتح قريب» . (صف، ١٣)»

اذا جاء نصرالله و الفتح » (نصر،١)»

انا فتحنا لک فتحا مبينا» (. فتح، ١)»

و قاتلوهم حتى لاتكون فتنه» (بقره، ١٩٣)»

Yukarıda belirtilen âyetler gibi Kur'an'ın siyasi tefsirlerine uygun birçok âyet mevcuttur. Bunun amacı da kıyamı ve devrimi meşrulaştırmak, Kur'an ve İslamın ana kavramlara dönmek ve Kur'an öğretilerinin yardımıyla baskıcı güçlerin ve hükümetlerin kibir ve tahakküm ve zulmüne karşı mücadele etmektir. Bu mesele, Kur'an'ın sosyal politik tefsirlerin ortaya çıkmıştır. Han Muhammedi'ye[513] göre, İran'da Kur'an'ın siyasi tefsirlerinin oluşumu, İran'ın moderniteye meydan okumasının bir ürünüdür. Bu tür bir Kur'an tefsiri eğilimi modern İran'da ortaya çıkmıştır ve halen de devam etmektedir. İran'da Kur'an'ın siyasi yorumlarının oluşumu, çoğu farklı yaklaşımlar ile Batı'yı örnek alan reformların başarısızlığına dayanmaktadır.

Elitlerin çoğunluğu İran toplumunun medeniyet sürecinden geri kaldığına ikna olunca, reformlar toplumun ve devlet adamlarının ana endişesi haline geldi. İran'da bu durum, İran'ın Rusya ile savaşa girip ağır bir yenilgiye uğramasıyla oldu. Bu yenilgiden sonra yeni bir İran şekilleniyor ve İran toplumu, İslam dünyası ve İran'a üstün gelen modernite denilen Batı

513 Han Muhammedi, 1389 Şemsi, S.

etkisi olguyla karşılaşıyor. Bu nedenle İran'da reform tartışmaları ciddi bir şekilde tartışıldı ve çeşitli biçimler aldı. İran, modernite ile savaş {askeri yenilgi) yoluyla tanıştığı için, İran'da reformların kıvılcımı askeri reformların önceliği ile başladı. İran hükümetinin modern Avrupa'nın medeniyetine karşı koymak için attığı ilk ciddi adım, İranlı öğrencileri Avrupa'ya göndermek ve başta askeri danışmanlar olmak üzere Avrupalı uzmanları vazifelendirmek oldu.[514]

Askeri reformlar başladığında olumlu bir sonuç alınamadı, dolayısıyla; yavaş yavaş, reformlar diğer siyasi ve sosyal alanlara da yayıldı. Reformları destekleyenlerin birleştiği nokta, İran toplumunda çeşitli alanlarda reformlara duyulan ihtiyaç duyulması idi. Askeri alandan sonra ilgi gören bir diğer alan da eğitim sistemi alanıydı. Yurtdışına gönderilen Batı'nın üstünlüğünün bilimsel ve eğitimsel üstünlüğünden kaynaklandığına inanıyorlardı. Bu nedenle eğitim sisteminde Batı'ya göre reformlar yapılmaya başlandı. Ancak İran'da reform söylemi inişli çıkışlı bir şekilde devam etti.

Ordu ve bir ölçüde eğitim alanındaki reformlar, İran toplumunu içinde bulunduğu perişan durumdan kurtaramayınca, siyaset alanına reformlar yayıldı ve öncelik İran'daki siyasi yapının reformu oldu. Herkes, İran'daki geri kalmışlığın en önemli nedeninin tiranlık olduğuna ve tedavisi gerektiğine inandı ve sonuçta reformlar siyasi alanda yoğunlaştı. Muzaffar el-Din Şah tahta çıktığında ve bu Kaçar Şah'ın hükümdarlığı sırasında meşrutiyet hareketi ortaya çıkardı. İngiltere ve Rusya'nın ülke üzerindeki hâkimiyeti, toplumsal kargaşa, ekonomik durgunluk ve kanunsuzluk, 19. yüzyılın ikinci yarısında birçok İranlı arasında ciddi bir memnuniyetsizliğe neden oldu ve meşrutiyet hareketi bu memnuniyetsizliğin siyasi simgesi haline geldi. Meşrutiyetin hâkimiyeti ile birlikte onun tutarsızlıkları ve iç çatışmaları da İran siyaset arenasına taşınmıştı. Ana çatışma, meşrutiyet egemenliğinin en başında ortaya çıkan dindar ve laik iki grup arasındaydı. Meşrutiyetin Batı modeline göre olduğu için, bir grup İranlı entelektüel, dini alimlerinin siyasi varlığından ve dinin siyasete müdahalesinden memnun değildi. Merci-i Taklidlere fetva ihtiyacından dolayı bu konuda açıkça konuşmasalar da bu iki (dindar ve laik) grup tiranlık ve zulme karşı mücadelede farklılıklarını unutmuş,

514 Vahdat, Şemsi 1382, S. 50

ancak bu ortak düşmanın devrilmesinden sonra ihtilafların gizli ateşi alevlenmişti.[515] Dini âlimlerin Meşrutiyet hareketine katılma amaçları, İslam toplumunu güçlendirmek, halkı yöneticilerin baskılarından kurtarmak ve nihâyet dindarlığı yaymaktı; ancak meşrutiyet sonrası toplum bu hedeflerin hiçbirine ulaşamamakla kalmadı, aynı zamanda zorluklarının derecesini de arttı. Ekonomik ve siyasi açıdan, meşrutiyet sonraki toplum, iç karışıklıklar nedeniyle fiilen çöküyor gibi görünüyordu. Rızâ Şah döneminde de reformlar Batı'yı örnek alma yönünde ilerledi. Zira bu fikir aydınlar ve seçkinler arasında yaygınlık ve kabul görmüştü ki, İran'ı kurtarmanın yolu Avrupa tarzı reformların uygulanmasından geçiyordu. Bu nedenle Rızâ Şah, İran siyasetini dinden ayırmaya çalıştı. Böyle bir amacı gerçekleştirme yolunda din bilginlerinin gücünü büyük ölçüde azalttıve kendisine meydan okumaya cüret edenleri bastırdı ve onları örgün eğitim almaya zorladı. Geleneksel eğitime sahip birçok din âlimler yargıdan ihraç edildi. Avrupa medeni ve ceza kanunları yavaş yavaş İslami kanunların yerini aldı. Yeni hükümet, din ulemasının şehir hizmetleri üzerindeki denetimini kaldırdı. Din âlimleri tarafından idare edilen geleneksel okullarının yerine yüzlerce yeni medrese kuruldu. Ayrıca hükümet bazı dini okulları yönetmeye başladı ve Tahran Üniversitesi İlahiyat fakültesini kurdu. Bu tedbirler, âlimlerin medreselerin tekelini kırmak için alınmıştır. Yeni düzenlemeler, din âlimlerin vakıf arazileri üzerindeki kontrolünün kapsamını da sınırladı. Rızâ Şah döneminde, laik nitelikteki din karşıtı politikalarına ve batı odaklı reformlarına rağmen, Kur'an'a dönüş için ilk temel adımlar atıldı. Çünkü ülkede batılı reformlar çıkmaza girdikçe İslam'a dönüş zemini daha da netleşiyordu. Nasıreddin Şah döneminde Seyyid Cemal tarafından başlatılmış Kur'an'a dönüş çağrısı, bu dönemde ve Seyed Esedullah Harkani ve Şeriat Sangalci adlı iki önemli şahsiyet tarafından yaygınlaştırılmıştı.[516]

Dolayısıyla Rızâ Şah'ın batı reformları, İran'ın Müttefikler tarafından işgaliyle sona erdi ve İran toplumu için yeni bir sayfa açıldı. Rızâ Şah'ın devrilmesi ve Müttefiklerin İran'a girmesinden sonra, hükümetin siyasi, sosyal ve kültürel kısıtlamalar koyması için yarattığı birçok engel kaldırıldı. Sonuç olarak, siyasi ve sosyal faaliyetler için bir açık alan ve özgürlük oluştu. Böyle bir ortamda basın, siyasi ve sosyal kültürel gruplar yavaş yavaş ortaya çıktı ve aktif hale geldi. Basın ve birçok siyasi grup dahil olmak üzere sol siyasi yelpaze içinde, fırsatı

515 Hüsyini zade, Şemsi 1386, S. 96
516 Cafarian, Şemsi 1382. S. 11

iyi kullanabildiler ve faaliyet alanlarını genişlettiler.

Genel olarak Ağustus, Şemsi 1320'den sonra üç önemli akım oluştu: 1. Tudeh partisi merkezli sol akım. 2. İslamcı akım, bu akım daha sonra Kur'ancılar içinde geniş bir kesime etki etmiş ve zamanla devrimin liderliğini üstlenmiştir. 3. İran petrol endüstrisi hareketinde aktif rol oynayan Muhammed Musaddık liderliğindeki sağcı veya liberal hareket.

3.2. Şemsi 1320'lerde İslamcıların Akımı

Rızâ Şah'ın devrilmesinden sonra siyasi faaliyete yönelen gruplardan biri de din adamlarıydı. Şemsi 1320'lerin başındaki az çok özgür atmosferde, İran'da özellikle Şii inancına karşı din karşıtı çalışmalar keskin bir şekilde arttı ve bu da din âlimlerinin köşelerinden topluma gelmeye zemin hazırladıve çağın toplumsal gerçeklerini ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak sosyal ve siyasi meseleler üzerine kafa yordular.[517] Bu nedenle, Şemsi 1320'lerde, İslami hükümetle ilgili, hükümetin bazı genel ilkelerini tartışan yayınlar ortaya çıktı. Ayrıca bu dönemde, eksiksiz ve kapsamlı bir dünya ve ahiret dini olarak görülen bir İslam anlayışı oluştu. Bu anlayış, aynı zamanda İslam'ın Batı kültürü ve değerlerine üstünlüğüne de inanmaktaydı. Bu dönemde sosyal, ekonomik ve siyasal tüm alanları kapsayan kapsayıcı bir ideoloji olarak Marksizm, dini söyleme meydan okudu ve islamcı grupları dini bir ideoloji olarak görmeye itti. Bu, durgunluk dönemlerinden sonra Şemsi 1340'larda güçlenerek geri dönen bir anlayıştı ve İslam'ı siyasi bir ideoloji haline getirdi. Aslında ideolojinin çekiciliği, dini siyasetten ayırma fikrini giderek bir kenara itti.[518]

Öte yandan Şemsi 1320'lerde, İran, düşünce alanında başka bir dönüşüme tanık oldu. Bu yıllarda İranlı düşünürler yavaş yavaş Batı'dan ve Batı medeniyetinden uzaklaşarak İranın yerli ve milli değerlerine yöneldiler. Rızâ Şah döneminin aşırı batıcılığı bu akımın büyümesinde etkili oldu, ancak bundan da öte, Batı medeniyetinin kaosu ve bir yanda her şeyi kapsayan ve yıkıcı dünya savaşlarının ortaya çıkışı, birçok kişiyi Batı'nın sonunun yaklaştığı sonucuna götürdü. Öte yandan 2. Dünya Savaşı gibi felaketlerin yaşanmaması için siyasetin ahlaki hale getirilmesi ve dini değerlerle sınırlandırılması gerektiğine işaret ediyordu. Her halükârda İranlıların gözünde Batı medeniyeti kutsallığını ve ihtişamını kaybetmiş gibiydi ve

---

517 Foran, 1378 Şemsi, S. 402
518 HanMuhammedi, 1390 Şemsi, S. 55

artık İranlılar için vaat edilen cennet olarak görülmüyordu. Bu vakıalar, bir yerli kalkınma modeli hakkında düşünmeyi sağladı. Her halükârda, Şemsi 1340'larda yeniden zirveye ulaşan İran yerliciliği akımı, modern laikliğe ve Avrupa modernleşmesinekarşı en yerli siyasi alternatif olarak siyasal İslam'ın yayılmasına yardımcı oldu. Bu dönemde İran'da Batı modernitesine bir alternatif şekilleniyor ve İran toplumuna düzen getirmenin tek yolu İslam'a ve Kur'an'a dönüş biliniyordu.[519].

3.3. İran İslam Devrimi'nde Kur'an-ı Kerim'in Siyasi Tefsirlerinin Akımları

Kur'an'ın siyasi tefsiri, İranİslam devrimi (1979) üzerinde en etkili akımlardan biri olmuştur. Çünkü Kur'an, devrim öncesi militan akımlara ve İslam Cumhuriyeti dönemindeki yönetim akımına örnek teşkil etmede her zaman bir rol model ve siyasi yaşam biçiminin bir göstergesi olarak kullanılmıştır. İran İslam İnkılâbı dönemindeki siyasi akımların icrasında Kur'ânî kavramların siyasî algıları etkili olmuştur. Öte yandan, Kur'an'ın siyasi tefsiri, dindar olmak, popüler olmak, Batı ve Doğu'nun siyasi ve kültürel tezahürlerini reddetmek gibi İran İslam devriminin göstergelerine göre şekillenmiştir. Kur'an'ın siyasi yorumu, toplumsal siyasi talepleri ve kararları organize etmeye ve Kur'an'a havale etmeye çalışmıştır. Bu nedenle, Kur'an'ın yaklaşımından kaynaklanan bazı yorumları hesaplamak, formüle etmek, analiz etmek ve açıklamak gerekir. Kur'an'ın siyasi tefsiri, İslam devrimi sırasında çeşitli iniş ve çıkışlar yaşamıştır. Daneşyar'a[520] göre İran İslam Devrimi sırasındaki en önemli tefsir akımları dört ana grupta toplanabilir: 1. Rivâyet merkezli tefsir akımı, 2. Kur'ancılık (Kur'aniyyun) tefsir akımı, 3. İctihadî -usûlî tefsir akımı, 4. eklektik tefsir akımı. Bu akımlar, Kur'an-ı Kerim'in siyasi yorumu konusunda farklı görüşlere sahip olmuştur.

3.3.1. Rivâyet Merkezli Tefsir Akımı

Bu akımda Ahbarilik trendleri baskındır. Bu grupta önde gelen ana akım Ahbarilik akımı (Ancümen-e Hüccetiye akımı ve Mekteb-e Tefkik akımı) sayabiliriz. Bu akımın aşırı yaklaşımında (Ancümen-e Hüccetiye akımı), Kur'an'ın siyasi tefsiri reddedilir. Bu akımın ılımlı yaklaşımında (Mekteb-e Tefkik akımı) Kur'an'ın siyasi tefsiri vardır.

3.3.2. Kur'ancılık (Kur'aniyyun) Tefsir Akımı,

519 Hüsyini zade, 1386 Şemsi, S. 174
520 Hicri Şemsi 1395

Bu akımın tefsirlerinin odak noktası sadece Kur'an üzerinden yapılmakta olup, hadis, icma vb. diğer delillere başvurulması yasaklanmıştır. Bu akımın siyasi uzantısı, birçok Şii inancına muhalefet açısından aşırı yaklaşımların benimsenmesine yol açmıştır. Onun ılımlı türü, Muhammad Sadıki Tahrani'nin Kur'an'ı siyasi tefsirinde görülebilir.

3.3.3. İctihadî -usûlî Tefsir Akımı

Akla dayalı yaklaşımlar, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, siyasal-toplumsal sistem ve devlet yapısının rolüne Kur'an perspektifinden olumlu yaklaşma ve din ve İslam'a aşırı yaklaşım ve siyaset ile dinin birbirine bağımlığı ve aynılığı bu akımın siyasi tefsirlerinin özelliğidir. İçtihatî-usûlî akımların siyasi uzantısı, Kur'an'ın siyasi tefsirleri ile statükoya karşı devrim ve Kur'an da dahil olmak üzere İslami metinlere göre İslam dininin her alanda kapsayıcılığına vurgu yapmaktadır. Âyetullah Humeyni, Âyetullah Tabâtâbî, Âyetullah Mutahhar Mutahharî ve Âyetullah Hamaney bu akımın en önde gelen isimleri sayılabilir.

3.3.4. Eklektik Tefsir Akımı

Bu akımda iki grup vardır:

3.3.4.1. Kur'an'a Karşı İşlevselci ve Sosyalist görüşlere sahip olan ve Kur'an'ı, devrimci (Marksist-Sosyalist) bir metin olarak yorumlayan bir grup: Bu grup, sosyal adalet, eşitlik, devrim ve kapitalist sisteme karşı mücadele ve muhalefet gibi kavramları Kur'an kavramlarıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Şeriati, Mücahidin Örgütü ve Furkan Grubu'nun Kur'an'a yönelik siyasi anlayış ve tefsirleri bu akımda sayılabilir.

3.3.4.2. Batı'nın Felsefi ve Epistemolojik Yaklaşımından ve Liberal

Bu kavramlardan etkilenen Kur'an yorumları ve siyasi tefsirleri üç kategoriye ayrılmıştır:

3.3.4.2.1. Bilimsel-deneysel Yaklaşımdan Etkilenen Kur'an'ın Siyasi Yorumları

Bu akımın ana figürü Mehdi Bazergan dır. Mehdi Bazergan'ın Kur'an'ın siyasi yorumları ve görüşleri iki farklı düşünce dönemine ayrılmıştı. İlk dönemde (1979 Devriminden önce), Bazargan'ın eserlerinde Kur'an'ın siyasi yorumu ve anlayışı görülmekteydi. O, ilk yazılarında dinden çok şey beklemişti ve din için geniş amaç arıyordu. İlk dönemde, İslam'ı siyasi bir din olarak görüyordu. Ancak Mehdi Bazerkan'ın sonraki görüşü (devrimden sonraki), başlangıçtaki görüşten açıkça uzaklaştı ve toplum yönetimini

Peygamberlerin ve Kur'an'ın misyonunun amaç ve görevleri kapsamından dışladı. Bu dönemde din ve siyasetin birbirinden ayrıldığını açıkça vurguladı ve bu ayrılığı Kur'ânî delillerle açıklamaya çalıştı. İlginçtir ki, onun önceki ve sonraki tüm argümanları Kur'an âyetlerine dayanmaktadır.

3.3.4.2.2. Kur'an Tefsirinde Hermenötik Yöntemlerini Kullanan Müctehid Şebüsterî'nin Varoluşçu (Existentialist) Yaklaşımından Etkilenen Tefsirler:

Şebüsterî, bilginin "var olma" biçimine ve bir kişinin varlığına bağlı olduğunu düşünür. Müctehid Şebusteri'nin dünya görüşü, din ve Kur'an görüşü varoluşçudur bu görüşün merkezinde, onun Kur'an tefsirlerindeki metodolojisi "hermenötik"tir. O, şöyle der:"Kur'an bir metindir ve bu metin, bir anlatıcı peygamberin peygamberlik tasavvurunda Tanrı'nın ve insanın eylem ve tepkilerinin tarihinin bir rivâyet şeklinde olan "anlayış mektubu"dur. Benim Kur'an anlayışım, çoğu varoluşçu filozoflar tarafından öne sürülen insanlar ve insanlık, özellikle de insan dili hakkında özel varsayımlara dayanmaktadır. Şimdi bu makaleyi yazmaktaki asıl amacım, Kur'an'ın bir "rivâyet" ve "istiare" olduğuna dair bu iki iddiayı açıklamaktır. Anlaşılmak için, Kur'an, hermenötikte diğer tüm metinlerin ve dini metinlerin tefsirinde etkili olan aynı anlayış ve tefsiri ister; yani, başka çözümlere değil, Varoluşçu ilke ve kavramlara dayalı anlama ve yorumlama anlamına gelir.[521]

3.3.4.2.3. Abdülkerim Süruş'un, Epistemolojik Rölativizm Yaklaşımından Etkilenen Kur'an'ın Siyasi Yorumları:

Osmani[522], Süruş'un entelektüel gelişimini ve bilgi temellerini dört aşamada özetliyor: 1. Marksizm eleştirisi aşaması 2. Şeriatın teorik daralması ve genişlemesi teorisini ortaya koyma aşaması 3. Dini ideolojiyi eleştirme aşaması 4. Mu'tezile mezhebini yenileme aşaması. Süruş'un ilk akademik dönemi, Marksizm ile çatışma dönemiydi. Bu aşamada, Popper'ın yöntemine ve bilgisine aşinalığı nedeniyle, Marksizm ile yüzleşmek için çok çaba sarf etti. Ancak İran toplumunda Marksizm ateşinin ve mücadelelerinin sönmesi uzun sürmedi ve güç denklemlerinde yeni bir sayfa açıldı. Bu dönem, din adamlarının siyasi ve sosyal kurumlarda yaygın olarak yer alması ve velâyet-i Fakih teorisi bayrağı altında dinin başa yerleştirilmesi

521 Müctehid Şebüsterî, 1392 Şemsi
522 Osmani, 1382 Şemsi

ve gelişmekte olan İran Cumhuriyeti'nin karşı karşıya olduğu bilimsel sorulara cevap bulma ve bilim ve teori problemlerini çözme çabalarına denk gelir. Bu meseleler, özellikle de hükümetin pratik bir fıkıh felsefesi olduğu iddiası, Süruş'u yöneticilerin fıkhi ve dini temelleri hakkında düşünmeye yöneltti ve özellikle hükümetin pratik bir fıkhi felsefesi olduğu iddiası, Süruş'u yöneticilerin içtihatları ve dini temelleri hakkında düşünmeye sevk etti. Bu çabanın sonucu, Kihan Farhani dergisinde "şeriatın teorik daralması ve genişlemesi teorisi" başlığı altında yayınlanan makalelerden oluşan bir koleksiyon oldu. Süruş'un daralma ve genişleme adlı iki kelime başlığı altında anlattığı şey, İslam'ın her zaman farklı okunma ve yorumlanmalarının olduğu gerçeğidir. Farklı okunma ve yorumlanmadaki bu çokluğu kimse inkâr edemez; dolayısıyla o, din bilgisini beşerî, eksik ve yenilenmeye muhtaç bir bilgi olarak görmektedir. O, dini bilginin beşerî bir bilgi olduğuna ve beşerî bilgilernin birbiriyle genel bir ilişkisi olduğuna inanır. Dolayısıyla, bir beşerî bilgi olarak dini bilgi, din dışı bilgileri ile ilişkilidir ve bu nedenle göreceli, gelişen ve çağdaştır.[523]

Süruş'un beşerin din anlayışını eleştirme kapısını açması ve bu bağlamda hükümete meydan okuma uçurumuna düşmesinden sonra o, devrimden etkilenen ve geriye kalan İran'ın entelektüel söylemine hâkim olan ideolojik dini eleştirmeye başladı. İran'ın entelektüel çevrelerinde ideolojinin mücadele rehberi olarak önemine inanmak gerekli görülüyordu; bu nedenle dindar ve dindar olmayan aydınlar bu konuyu kabul etmede aynı yönde hareket etmişlerdir. Buna göre, Ali Şeriati, Âyetullah Mutahharî, Bazergan, Habibullah Peyman, Rezaei gibi pek çok yazarların yazılarında hepsi ideolojinin gerekliliğini vurgulamıştır.[524]

Süruş bu aşamada dine ideolojik bakış açısını eleştiriyor. Örneğin Süruş, Şeriati'nin en önemli amacının dini ideolojikleştirme olduğunu düşünüyor. Süruş, bu tavrından yola çıkarak Şeriati'yi ciddi bir entelektüel saldırı altına alıyor ve diyor ki dini bir ideolojiye dönüştürmenin, onu metafizik ve ruhani temellerinden arındırmak ve bir tür siyasi ideolojiye dönüştürmek anlamına gelir.[525] Süruş, dinin siyasallaştırılmasına ilişkin eleştirel görüşlerini ortaya koyduktan sonra dini, sevgi dolu bir deneyim ve Tanrı anlayışı gerektiren kutsal, inanca dayalı ve akıl dışı bir mesele olarak ele alır; çünkü şeriat hükümlerinin birçoğu insan

523 Bordbar, 1386 Şemsi
524 Süruş, 1393 Şemsi. Ss. 229-230
525 Süruş, 1379 Şemsi, C. 2, S 150

anlayışının ötesindedir ve ahiret ile ilgilidir. Bu dönemden sonra Süruş, siyasal İslam'ı eleştirmeye ve onu din için yetersiz ve yıkıcı olarak sunmaya çalıştığında, birdenbire "Mu'tezile mezhebini yenileme" başlığı altında yeni bir sayfa açar ve dine ve işlevine yönelik Aklî bir tavır alır. Belki de bu düşünce önceki düşüncelerden bir sapmadır ya da onun doğrultusundadır. Bu üç kategorideki akımlar, Kur'an'ın siyasi kavramlarını modern ve postmodern kavram ve yöntemlerle ilişkilendirmeye ve modern dünyaya ve Batı'ya uygun özel yorumlar getirmeye çalışmışlardır ve onların Kur'an'a yönelik siyasi görüşleri de liberalizmin esaslarına göre şekillenmiştir.[526]

Bahsedilen akımların her biri Kur'an-ı Kerim'in siyasi yorumunu kendine özgü bir yaklaşımla ele almıştır. İran İslam Devrimi dönemindeki siyasi tefsirlerin özelliği, "hurafelerle mücadele", "Müslümanlar arasında birlik", "özgürlük", "sosyal adalet", "tarih felsefesi", "tiranlık", "Sömürgecilik", "tahakküm", "geri kalmışlık", "yoksulluk ve toplumsal yozlaşma", "statükoya karşı devrim", "İslami hükümet meselelerini planlamak" gibi toplumsal ve siyasi konuların ele alınmasında görülebilir. Gerçekçilik unsuru ve var olan ihtiyaç ve ihtiyaçlara dikkat, yani soyut kavramların ötesine geçerek nesnel şartları göz önünde bulundurmak ve Kur'an'ın kavramlarını onlara yöneltmek çağdaş dönemde siyasi tefsirlerin ortak özelliği olmuştur denilebilir. Bu akımların her birinin kendi toplumlarında ortaya çıkan sorunlara bir şekilde Kur'an'da kaynaklanan kavram ve kelimelerin siyasi yorumu ve öğretileri aracılığıyla çözüm bulmaya çalıştıkları söylenebilir. Dolayısıyla bu doğrultuda söz konusu akımların her biri Kur'an-ı Kerim'in siyasi yorumunu kendine özgü bir yaklaşımla ele almıştır.

3.4. Devrim Sonrası İran'da Siyasi-sosyal Meselelerin Tefsir Çalışmalarındaki Yansımaları

İran İslam İnkılabı, ülkede kültürel, siyasi ve sosyal alanlarda çok önemli değişimlerin başlangıcı olmuştur. Bu değişimler, müfessirlerin yaklaşımını da etkilemiştirve birçok siyasi mesele ve konu, devrimden sonra Kur'an tefsirlerine yansımıştır. Bu tefsirler, çağdaş ihtiyaçlarla karşılamıştır ve önemli siyasi ve sosyal meseleler bir şekilde âyetlerin yorumlarına yansıtılmıştır. İslam devriminin İran toplumunda zafer kazanması ve toplumun

526 Daneşyar Şemsi 1395, S. 5.

ihtiyaçlarına cevap verecek müfessirlere ihtiyaç duyulması nedeniyle, Kur'an'ın siyasi ve sosyal yorumları ortaya çıkmıştır. İran İslam Devrimi'nden sonra müfessirler, siyasi âyetleri daha modern bir bakış açısıyla yorumlamışlardır. Bazı durumlarda bu görüş, devrimden önceki müfessirlerin görüşlerinden farklıdır. Örneğin Haşr Sûresi'nin 7-8. âyetleri " وَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلىَ رَسولِهِ مِنهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يسَلِّطُ رسلَه عَلىَ مَن يَشَاء وَ اللَّهُ عَلىَ كُلِ شىَ قَدِيرٌ* مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلىَ رَسولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىَ فَللهِ وَ لِلرَّسولِ وَ لِذِى الْقُرْبىَ وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كىْ لَا يَكُونَ دولَةَ بَينَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَ مَا ءَاتَاكُم الرَّسولُ فَخُذُوه وَ مَا نَهَكُمْ عَنْه فَانتَهواْ وَ اتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيد الْعِقَابِ* لِلْفُقَرَاءِ الْمهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجواْ مِن دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا وَ يَنصرُونَ اللَّهَ وَ رَسولَه أُوْلَئكَ هم الصَّادِقُونَ" için devrim öncesi müfessir Âyetullah Tabâtâbî'nin el-Mizan tefsirinde şöyle denilmektedir: "Cenâb-ı Hak, Fey (savaş olmadan alınan mal) meseleyi Resulüne havale etti. O, İstediği şekilde tüketebilir".[527] Halbuki devrim sonrasınındamüfessir Âyetullah Mekarim Şirâzî'nin '*Nemune*' adlı tefsirinde şu ifade yer almaktadır: Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu hak Peygamber efendimiz (sav) 'den sonra masum imamlara ve onlardan sonra da onların Nevvâblarına, yani Cami-el-Şerait müctehidlerine geçer; çünkü İslam'ın ahkamları iptal olunmaz ve İslami hükümet, Müslümanların uğraştığı en önemli konulardan biridirve bu hükümetin temelinin bir kısmı ekonomik meselelere dayanmaktadır ve bu İslami ekonomik meselelerin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu âyette *Nemune* tefsirinin yazarı, zahmetsizce elde edilen ganimetlerin (Fey'in) yetkilerini Resûlullah'ın ve imamların yetkileri kapsamından çıkarmış ve kapsamını nevvablarına (Velâyet-i fakih) genişletmiştir, ancak el-Mizan tefsiri Fey'i Allah Resulü (sav) ile sınırlandırmıştır. Aşağıdaki bölümde, devrim sonrası tefsirlerde bazı Kur'an âyetlerinin tefsirinde farklı siyasi ve sosyal meselelere yansımış örneklere yer veriyoruz.

3.4.1. Hükümetin Gerekliliği

Âyetullah Cevadi Amuli Tesnim adlı tefsirinde Âl-i İmrân sûresi 26. âyetin " قُلِ اللَّهمَّ مالِکَ الْملْکِ تُؤْتِی الْملْکَ مَنْ تَشاء وَ تَنْزِع الْملْکَ مِمَّنْ تَشاء و تُعِزُّ مَنْ تَشاء وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّکَ عَلى كُلِّ شَىْءٍ قَديرٌ " hakkında şöyle tefsir eder: "Mülkiyet" ilkesi gerekli, içgüdüsel ve doğaldır ve ilahi ve maddi ekoller arasındaki fark, sahiplik miktarıdır. Liderlik ve ülkenin idaresi de tıpkı mülkiyet ilkesi gibi gereklidir; çünkü kimse tek başına hayatını idame ettiremez ve toplum, insanların bir yerde toplanmasıyla oluşur.

---

527 Tabatabi, 1317 Şemsi, 19. Cilt, S. 209

Ahsanu-l-Hadis tefsirinin yazarı Âyetullah Kureşi bu âyet hakkında şöyle açıklar: "Mülk, hükümet, işlerin idaresi ve vesâyet demektir. Diyoruz ki: Hüküm ve velâyetin sahibi Allah'tır, çünkü Allah her şeyin yaratıcısı ve her şeyi besleyendir «قُلِ اللَّهم خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» " (Ra'd, 17). Yani mutlak yönetim ve velâyet Allah'ın elindedir.تُؤْتِي الْمُلْکَ مَنْ تَشاء" " sözü, yönetimin Allah tarafından verildiği konusunda açıktır, hükümdar ister mümin ister kafir ister adil ister zalim olsun. Bu söz, kâfir ve zalim yönetimin de Allah tarafından verildiğine şüphe bırakmaz. Bu dünya esbab ve vesileler dünyasıdır. Allah'ın meşiyyetleri ve istekleri, esbabler ve vesilelerin aynısıdır. Allah'ın meşiyyeti, bir ağaç dikilirse, insan ister kendi toprağına ister başkasının toprağına diksin, büyür ve meyve verir. Meyveyi iki durumda da Allah verir. Ayrıca hükümete ulaşmanın sebepleri var. Kim o sebeplere sarılırsa hükümete ulaşır. Adil ya da zalim, her iki durumda da hükümet Allah tarafından verilir. Çünkü sebepleri sağlayan ve eserleri yaratan O'dur."[528]

3.4.2. Allah'ın ve Ümmetin Gücüne Güvenmek

Ahsanu-l-Hadis tefsirinin yazarı Âyetullah Kureşi, Enfal 64-66. âyetlerini " يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبکَ اللَّه وَ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمؤْمِنِينَ*يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَکُنْ مِنْکُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَکُنْ مِنْکُمْ مِائَةٌ يَغْلِبوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ کَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهونَ*الْآنَ خَفَّفَ اللَّه عَنْکُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيکُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَکُنْ مِنْکُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْيَکُنْ مِنْکُمْ أَلْفٌ يَغْلِبوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّه مَعَ الصَّابِرِينَ" şöyle tefsir eder: Bedir savaşının peşinden gelen bu âyetler, Allah'ın Peygamberi'nin Allah'ın gücüne ve milletin desteğine güvenmesi gerektiğini belirtir. Tevhid liderinin Allah'a yalvarması ve Müslüman ümmete ümit bağlaması çok önemli bir meseledir, İran'ın otantik devriminde görüldüğü gibi, o zaman bu mesele ortaya çıkardı ki, inançlı ve hedefi olan bir savaşçı, inançsız ve amaçsız on kişiye eşittir ve onları yener.[529]

Genellikle inkılâptan sonraki tefsirlerde İran İslam inkılâbının değişikliklerini ve olaylarını âyetlerile açıklamak ve tefsir etmek için âyetler; alegorik, örnek, teşbih ve açıklayıcı olarak görülmüştür. Yazar burada İran devrimin dönüşümlerini bir alegori olarak kullanmıştır. Yazar, Enfal Sûresi'nin tefsirinin girişinde şöyle yazıyor: Müslümanlara da saf bir niyetle ve Allah'ın egemenliği için savaşırlar ise, Allah'ın desteğini sürekli olarak alacaklarına dair umut vermektedir. Çünkü bu mesele, birçok kez deneyimlendiği gibi,

---

528 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 2, S. 46
529 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 4, S. 164

dünyanın sistemlerinden ve tabiat kanunlarından biridir. İran İslam devriminin bu dönemdeki zaferi bunun örneklerinden biridir.[530]

3.4.3. Sosyal Kurallar

Âyetullah Cevadi Amuli, dini demokrasiyi açıklamasının ardından, kanunların, insanların sorunlarını ve karşılaştıkları şüpheleri çözmek için kullanılması gerektiğine inanıyor ve bunu şerhine yansıtıyor.Nisa Sûresinin 19. âyetinde " يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهنَّ لِتَذْهَبوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُموهنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتينَ بِفاحِشَةٍ مبَيِّنَةٍ وَ عاشِرُوهنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُموهنَّ فَعَسى أَنْ تَكْرَهوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّه فيهِ خَيْراً كَثيراً" mealen şöyle diyor: "Günümüzde medya reklamları aracılığıyla Müslüman kadınların ve kızların zihinlerine pek çok şüphe yerleşmiştir ve bunların cevaplarını bilmek gerekmektedir. Bu nedenle bazen evlerinden çıkıp ilmi ve dini merkezlerde cevaplarını dinlemelidirler. Buna dayanarak, öncelikle İslam Şûrası Meclisi ve özel hukuk mahkemesi yetkilileri bu alanda plan ve taslaklar verebilir ve herhangi bir sorun çıkmaması için kanunları onaylayabilir ve formüle edebilir, İran İslam devriminden sonra olduğu gibi akitlerde yapılan değişikliklerle akdin şartı olarak ona bazı şeyler dâhil edilmiştir. İkincisi, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak farz-ı kifaye olduğuna göre, İslam ümmetinde şeriat ihlali olmaması için bazılarının gerekli şartları sağlaması gerekir ve tedavi ve benzeri sorunun zaruretten çözüleceği söylenemez. Madem zaruret ilkesi önlenebiliyor, zaruretten dolayı yanlış çalışmaya neden izin verilsin? Dolayısıyla koca, baba ve erkek kardeşler de dâhil olmak üzere erkeklerin bu tür durumlarda engelleme hakları yoktur ve eğer engellerlerse ve şeriata aykırılık varsa sorumlu ve cezalandırılırlar.[531]

3.4.4. Seçim (toplum liderinin oyunun halkın ouyu ile eşitliği)

Âyetullah Cevadi Amuli, Bakara Sûresi'nin 247. âyetini "أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنى إِسْرائيلَ مِنْ بَعْدِ موسى إِذْ قالُوا لِنَبِيٍّ لَهم ابْعَثْ لَنا مَلِكاً نُقاتِلْ فى سَبيلِ اللَّهِ قالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُم الْقِتالُ أَلَّا تُقاتِلُوا قالُوا وَ ما لَنا أَلَّا نُقاتِلَ فى سَبيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا وَ أَبْنائِنا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِم الْقِتالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَليلاً مِنْهمْ وَ اللَّه عَليم بِالظَّالِمين" şöyle tefsir eder: "Hükümet dine mensuptur, belirli bir kişiye değil, dolayısıyla seçimlerde bir liderin oyu tüzel kişi bakımından değil, gerçek kişiliği bakımından sıradan bir vatandaşın oyu ile eşittir." Âyetullah Cevadi Amuli, devrimden sonrası dönemin bir müfessiri olarak bu metinde seçim kelimesinden

---

530 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 4, S. 84
531 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 18, S. 168

bahsetmiş, ancak seçimin kendisine ilişkin bir açıklama yapmamıştır.

3.4.5. Halkın Ülke İşlerine Katılımı

Âyetullah Mekarim Şirâzî, İslami yönetimde halkın rolünün önemine inanır ve ona göre; hükümetin temeli halkın sorumluluğudur ve halkın katılımı, ülkenin ve hükümetin kaderini belirler. O, Sad Sûrenin 27. âyetini "يَا دَاود إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الهَوَى فَيضِلَّکَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَيَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيد بِمَا نَسوأ يَوْمَ الحْسَاب" şöyle tefsir eder: Bugün, sözde medeni dünyada, bazen en alçakça ve çirkin fiilleri, insanların eğilimlerine göre meşrulaştıran, skandalı öyle bir boyuta taşıyan bu düşünce tarzının kalem tarif etmekten utanacak feci sonuçlarına şahit oluyoruz. Hükümetin temellerinin halkın omuzlarında olması ve halkın katılımıyla gerçekleştirilmesi gerektiği doğrudur, ancak bu, her şeyde ve her yerde doğru ve yanlışın ölçütünün çoğunluğun eğilimleri olduğu anlamına gelmez. Hükümet hak çerçevelere sahip olmalıdır, ancak bu çerçeveleri uygulamak için toplumdan yardım almalıdırve bizim istediğimiz "Cumhuriyet" ve "İslam" kelimelerinin birleşiminden oluşan İslam Cumhuriyeti'nin anlamı da budur ve başka bir deyişle, ilkelerdoktrinden alınır ve halkın katılımıyla uygulanır.[532]

3.4.6. İstişarenin Önemi

Âyetullah Mekarim Şirâzî, tefsiri '*Nemune*'de Şura Sûresi'nin 38. âyetini şöyle tefsir eder: En önemli sosyal mesele, "Şura" ilkesidir, onsuz tüm çalışmalar eksiktir. Bir insan entelektüel olarak ne kadar güçlü olursa olsun, farklı konulara yalnızca bir veya birkaç boyuttan bakar ve bu nedenle diğer boyutlar onun için bilinmez kalır. Ama meseleler istişarede açılınca ve farklı akıllar, tecrübeler ve bakış açıları birbirine yardım etmeye koştuğunda, meseleler tam olgunlaşır, daha az kusurlu olur ve kaymaktan uzak durur. Dikkat çekicidir ki, buradaki tabir, müminlerin sadece gelip geçici bir işte değil, sürekli bir program olarak değerlendirilmesi şeklindedir. Aralarındaki bütün amellerinin Şura ile olduğunu söylüyor ve ilginçtir ki, bizzat Peygamber, her şeyi bilen ve vahiy kaynağına bağlı olmasına rağmen, çeşitli sosyal ve idari konularda, savaş ve barışta ve diğer önemli konularda ashabıyla istişare ederdi. Hatta bazen bu şuradan sorunlar çıksa da halka örnek olsun diye onların fikrini tercih ederdi. Çünkü istişarenin bereketleri, zararından çok daha fazladır. Şura, Sadece vahiy

---

532 Mekarim Şirâzî, 1374 Şemsi, C. 19, S. 262

kaynağından, kitaptan ve sünnetten alınması gereken hükümler hakkında değil, münhasıran uygulama işler ve sorunların tanımlanması ile ilgilidir. "امرهم" (işleri) tabiri de bu anlamdadır, çünkü hükümler insanların işi değil, Allah'ın işidir.[533]. Âyetullah Cevadi Amuli Şura âyeti hakkında şöyle tefsir verir:

"Bu âyette genel bir hüküm varsa, müminlerin kendileriyle ilgili konularda istişare etmeleri kastedilmektedir ve hükümet ve liderlik konusunda bu âyetle ilgili akıl yürütme, hükümetin halkın işlerinden biri olduğu ilk kez ispat edildiğinde doğrudur. Bu durumda denilebilir ki: Mademki, hükümet " halkın işlerinden"dir ve mü'minler kendi işlerinde istişare ederler, o zaman hükümet halkın istişaresiyle kurulur ve devlet başkanı, halkın istişaresi ile atanır. Ancak, hükümetin halkın işi olduğu ispat edilmediğinde, söz konusu âyete dayalı kanıt doğru değildir. Cenâb-ı Hak, Sevgili Resulüne buyuruyor ki: "وشاورهم فی الأمر فإذا عزمت فتوکل علی الله " iş hakkında onlara meşvere et, karar verince de Allah'a güven. Bu âyette şöyle dememiştir: "فإذا عزموا" ümmet karar verince, ya da dememiştir "فإذا عزمتم" sen ve onlar karar verince ve bu da gösteriyor ki nihai karar o Hazret'in kendisine aittirve istişarenin bir mukaddeme ve uzmanlık ve konuyu tanıma yönü ve benzerleri vardır. Şura Sûresi'nde şuranın kapsamını belirtilir: "وأمرهم شوری بینهم" Yani istişarenin kapsamı, insanların emri değil, Allah'ın emridir. Kanun, yargı ve hüküm Allah'ın emridir, danışılmaz. Neyin helal, neyin haram ve neyin farz olduğu bu konular ancak Allah'ın iradesiyle olur ve bir yanda Kur'an ve Sünnet, diğer yanda bürhanî akıl ile açıklığa kavuşturulur. İslam toplumunda üç görev vardır: Biri mevzuat, ikincisi kanun yaptırımı ve üçüncüsü kanun iyi uygulamalarının ve işin kanuna uygunluğunun denetlenmesi; yani, doğru yapılıp yapılmadığını görmek için yasanın uygulanmasını yasanın kendisi ile karşılaştıran güç olmalıdırve uyumsuzluk durumunda, cezalar uygulanmalıdır. İslam sisteminde yasama gücü ve yargı gücü "Allah'ın emri", ilahi kanunun uygulanması ise "insanların emri"dir. İnsanların kendi doğal kaynaklarını en iyi şekilde kullanmaları ve bağımsızlıklarını korumaları vaciptir. Burada istişare belirleyici bir rol oynar ve tarım mı hayvancılık mı yoksa sanayi mi güçlendirilir, ülke nasıl inşa edilir, nasıl yatırım yapılır, enflasyon gibi ekonomik problemler nasıl çözülür, trafik gibi kentsel problemler nasıl çözülür tartışılır ve kültürel, ekonomik, siyasi ve askeri yönden İslam toplumunun inşasına ilişkin

533 Mekarim Şirâzî, 1374 Şemsi, C. 20, S. 462

diğer tüm hususlar da böyledir."[534]

3.4.7. Velâyet-i Fakih

Âyetullah Cevadi Amuli, Maide Sûresi'nin 38. âyetini "وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعوا أَيْدِيَهما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ " şöyle tefsir eder: Resûlullah (sav) ve imamlar dinin mütevelli ve dinarların velileridir bekçileridir (ne dinin velisi ne de halkın avukatıdeğildir). Bu velâyetin ruhu aslında tüzel kişiliği ifade eder; bunun anlamı - örneğin - bir adil fakih bir veli değildir, ancak fakihin adaleti ile karışık fakihlik velidir… Yani İslam'da kişiler değil, din insanlara hükmeder... Masum İmamların velâyeti de Peygamber (sav) tarafından tayin ediler ve oda Allah tarafındandır. Bu kutsal kişilerden (onlara selâm olsun) sonra, iki gruba ayrılan haleflerine sıra gelir: A. Özel bir halef Hz. Ali tarafından Mısır'ı yönetmek üzere atanan Malik Eşter gibi.B. Genel halef, Masum İmam'ın halefi olarak atadığı Cami-el-Şerait fakih gibi: "فَإنّی قد جعلته علیکم حاکما؛ وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا"[535] Bu müfessir, dinin mütevelli ve ilahi hudutların uygulanmasından sorumlu olanların, Allah'ın tayin ettiği kimseler olduğunu açıklamaya çalışır; yani Peygamber döneminde Peygamberin kendisi ve İmamlar döneminde onların kendilerive İmam Mehdi yok olduğu devirde, özel halefleri ve sonra onun genel halefleri Cami-el-Şerait fakihlerdir. İnkılâbın zikredilen âyetlerin tefsirindeki etkisinin, fakihlerin veli ve imamların halefi olarak yetkisinden açıkça bahsetmesi olduğu söylenebilirkenhâlbuki devrimden önceki tefsirlerde bu kadar net bir şekilde bu mesele tartışılmamıştır.

3.4.8. Velayat'ın Gerçek Taraftarlı

Âyetullah Kureşi, En'am Sûresi'nin 52. âyetinde "وَ لا تَطْرُدِ الَّذينَ يَدْعونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِيِّ يريدونَ وَجْهَه ما علیک مِن حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَ ما مِنْ حِسابِکَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمينَ" Âyetullah Humeyni'den bir örnek verir ve şöyle yazar: "Dikkatlerini vererek ve dönerek, Allah'ı isterler, bunlar, gerçek liderlerin tek tanrılı bir devrim yaratabilecekleri gruplardır. Bu grup İmam Humeyni liderliğinde İran'ın onurlu devrimini gerçekleştirdi."[536] Çünkü Humeyni şöyle demişti: Tüm savaşların cephesini bakarsanız, üst sınıftan ve kapitalistten tek bir kişi görmezsiniz ve

---

534 Cevadi Amuli, 1392 Şemsi, S. 432 – 433; ve 1388 Şemsi, C. 19, S. 272
535 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 22, S. 437
536 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 3, S. 228

savaşların cephelerin tüm halkı mahrum ve gecekondu sakinleridir. Bu devrim onların ve gerisi sadece seyircidirler."[537] "Bir tek yoksulluğun ve mahrumiyet acısını tatmış olanlar, sonuna kadar yanımızdadırlar. Fakirler ve zavallı dindarlar, devrimlerin gerçek yöneticileri ve kurucularıdır. Müstaz'afları savunma ilkeyi mümkün olan her şekilde sürdürmek için her türlü çabayı göstermeliyiz."[538]

3.4.9. Velâyet-i Fakih'in Bey'at Yerine Naiplik Makamı

Âyetullah Mekarim Şirâzî, Fetih Sûresi'nin 18-19. âyetlerinde velâyetifakih'indeğer ve itibarını, insanlar tarafından değil, imamlar tarafından belirlenen bir konum olarak kabul eder, gerçi insanların ona itaat etmesi onun yetkilerinin uygulanmasını kolaylaştırır. O, şöyle diyor:"Şu noktaya da dikkat etmek gerekir ki, bizce velâyetifakih'in haleflik makamı, masum imamlar tarafından tayin edilmiş bir makamdır ve hiçbir şekilde biat gerektirmez. Tabii ki, insanların "velâyeti fakih'e" uyması ve itaat etmesi, ona bu konumu ve sözde "بسط يد" kullanma imkânıverir. Ancak bu, statüsünün halkın itaatine bağlı olduğu anlamına gelmez ve insanların tabi olma meselesinin biat meselesiyle hiçbir ilgisi yoktur, bilakis o, velâyet-i fakih ile ilgili Allah'ın hükmünü yerine getirmektir."[539].

Ayrıca Ahsanu-l-Hadis tefsirinin yazarı Sad Sûresi 27. âyetini " يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّکَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ " şöyle tefsir eder:"İster peygamber, ister masum imam, ister masum imamın halifesi olan velâyeti fakih olsun, hilafet, halife yapmak ve yeryüzünde bir veli tayin etmek Allah taraftandır."[540]

3.4.10. Velâyet-i Fakih'ın Gerekliliği

Âyetullah Cevadi Amuli Tesnim adlı tefsirinde Nisa Sûresi'nin 25. âyeti şöyledir: "İslam, iki çiftin hakemlik sizden dolayı çatışmada yaşamasına izin vermiyorsa, İslam ümmetinin din ve hükümetin yok edilmesinde etkisi olan iki veya daha fazla büyük partilerinin çatışmasından memnun kalırmı? Bu gibi durumlarda, velâyeti fakih yoksa veya hakemi belirleyemiyor sa, adaletli müminlerin arabuluculuk ve hakemlik yoluyla

---

537 Humeyni, 1378 Şemsi, C. 17, S. 231
538 Humeyni, 1378 Şemsi, C. 21, S. 87
539 Mekarim Şirâzî, 1374 Şemsi, C. 22, S. 74
540 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 9, S. 217

anlaşmazsızlığa son vermeleri vaciptir.”[541]

İran İslam devriminin devrim sonrası müfessirlerin görüşleri üzerinde yarattığı etki, masum İmam’ın yokluğunda, cami-el-Şerait fakih’in İslami hükümetin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğidir. Müfessirler böylece, gaybet devrinde, velâyetifakih’in imam Mehdi’nin halifesi olduğunu açıkça beyan etmektedirler hâlbuki devrimden önceki tefsirlerde müfessirler böyle bir görüşü aşikâr söylememişler ve onun genellemelerini söylemekle yetinmişlerdi.[542]

3.4.11. Velâyeti Fakih’a İtaatın Vacipliği

Âyetullah Cevadi Amuli, Nisa Sûresinin 59. âyetini “ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعوا اللَّهَ وَ أَطيعوا الرَّسولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فى شىء فَرُدُّوهم إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْويلاً ” şöyle tefsir eder: “Tartışılan âyete göre ülü’l-emre itaat vaciptir. Bu itaat, imamın huzurunda, o masum imamın emir ve yasaklarına uymakla gerçekleşirve yokluğunda, masum imamlar tarafından atanan cami-el-Şerait fakih’e uyarakgerçekleşir. Nasıl ki, imam huzurunda bir kişiyi başkaları üzerine yönetici veya vali olarak atadıysa, itaati halka vacip ve o halk üzerine velâyeti olduğu gibi, onun yokluğunda da aynı şekilde masum imamların genel yetkisine sahip olan cami-el-Şerait fakih velâyete sahiptir, İmam Sadık’ın dediği gibi:

“ من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه“ ve başka bir rivâyette de ihtilafa düşen taraflara şöyle demiştir: “ ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فانّى قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ؛ و الراد علينا الراد على الله و هو على حدّ الشرك بالله”[543]

Yine aynı âyet-i kerimede Âyetullah Kureşi’nin Ahsanu-l-Hadis adlı tefsirinde şöyle geçmektedir: “Âyet ülü’l-emr’in kim olduğunu söylemiyor, ancak ona dikkat edilmesi, her şeyden önce ulü’l-emrin peygamber gibi, masum ve hatadan korunmuş olması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Şia akidesine ve onların rivâyetlerine göre, ülü’l-emr masum imamlardırlar, gaybet döneminde fakihler ulü’l-emr konumundadır ve kanıtlara göre, velâyet-i fakih’in itaatı vacip ve emirleri zorunludur ve eğer bir hükümet kurarlarsa, itaat etmek

541 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 18, S. 594
542 Nassac, 1396, Şemsi, S. 160
543 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 19, S. 277

vaciptir."[544] Bu âyetlerin tefsirinde inkılâbın tesiri buradadır ki, İslâm inkılâbından sonraki sosyo-politik durumda Velâyet'i Fakih'in otoritesinden kolayca ve korkmadan bahsedilmektedir, hâlbuki devrimden önceki tefsirlerde Velâyet'i Fakih'den hiç bahsedilmemiştir ya da varsa çok kısa ve genel açıklamalar yapmışlardır. Ayrıca inkılâptan sonraki tefsirlerde, gaybet döneminde, masum imam gibi ve masum imamın sahip olduğu bazı yetkilere sahip bir kimsenin devlet işlerine bakması gerektiği söylenmektedir ve bu kişi, güvenilen rivâyetleri kullanılarak bu göreve aday gösterilmeli ve herkes için itaati vacip olmalıdır.

3.4.12. Velâyet'ifakih'in Zulme Karşı Savaş ve Cesaret Ruhuna Sahip Olmali

Âyetullah Cavadi Amuli Maide Sûresi'nin 46. âyetini " وَ قَفَّيْنا عَلى آثارِهِمْ بِعيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مصَدِّقاً لِما بَيْنَيَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ آتَيْناهم الْإِنْجيلَ فيهِ هدىً وَ نُورٌ وَ مصَدِّقاً لِما بَيْنَيَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ هدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمتَّقينَ" şöyle tefsir eder: "Evet, bugün Hıristiyanlıkta eksik olan şey, Amerikan Hıristiyanlığını saf Hıristiyan Hıristiyanlıktan ayırmak ve Hıristiyanlığın barış ve savaş adına zulümle uzlaşmayı asla kabul etmeyeceğini açıkça belirtmek için İmam Humeyni gibi eşsiz bir şahsiyettir ve elbette yerinde savaşa ve mazlumların müdafaasına, zamanında gerçek barışa imza atar. "[545]

3.4.13. Velâyet'i Fakih'in Görev ve Yetkileri (Kısas hükmü vermesi)

Âyetullah Cevadi Amuli, devrimden sonra bu hükmün kanun hükmünde kararnameye dönüştüğünü belirtir ve bunu Bakara Sûresi 168. âyetini " يَأَيهَّا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُم الْقِصَاص فِي الْقَتْلىَ الحرُّ بِالحرِّ وَ الْعَبْد بِالْعَبْدِ وَ الْأُنثىَ بِالْأُنثىَ " şöyle tefsir eder: "İslam sistemi ve dini hükümet kurulursa ve İslam hükümdarı "ما أنزل الله" ile hükmedebilirse, fakat bunu uygulamayı kasten reddetse ve hüküm vermezse, küfür, zulüm ve sefahat işlemiş olur; ister asla hükümvermesin veya "غير ما أنزل الله" ile hükümversin ki bu durumda, başka bir cezası da vardır. Bahsedilen noktaya göre Yüksek Yargı Şûrasında sorumlu olduğumuz dönemde İmam Humeyni'ye şöyle demiştik: Yasama organında yargı konularına diğer konulardan daha fazla önem verilmesinin düzenlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, söz konusu istek ve onun emrinin hemen ardından, Allah'ın lütfuyla, kısas kararı onaylandıve bu konudaki bazı kişi ve grupların itirazlarını dikkate alarak, tarihi ve nadir bir ifadeyle, kısas hükmünü kasten inkâr edenlerin irtidadını gündeme

---

544 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 2, S. 390
545 Cavadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 22, S. 560

getirdiler."[546]

Tefsir Tesnim'in yazarı da bu âyeti açıklarken devrimden sonra onaylanan bir yasa örneği veriyor ve diyor ki devrimden önce İslami yasalar uygulanmıyordu. Şimdi bu inkılâp sayesinde, bu âyette geçen ilâhî bir hüküm yani kısas tesis edilmiş ve onaylanmıştır. Dolayısıyla İran İslam devriminin etkisi, devrimden önce bir kenara bırakılan ilahi yasaların devrimden sonra onaylanması ve uygulanması âyetlerin tefsirinde yansımaları açıkça görülmektedir.

3.4.14. Takiyyeye Karar Vermek (Takiyye ile Amel Edip etmemeye karar vermek)

Âyetullah Cevadi, Al-i İmran Sûresi'nin 21-22. âyetlerini " إِنَّ الَّذينَ يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهم بِعَذابٍ أَليم أُولئِکَ الَّذينَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ ما لَهُمْ مِنْ ناصِرينَ " şöyle tefsir eder: "İslam inkılâbının kurulduğu ilk günlerde, bazı kimselerin amelî günahlarının itikadî günahlara yol açtığı dönemde, din âlimlerinin açık örneklerinden biri olan Âyetullah Humeyni, bir beyannamesinde şöyle demiştir: Bugün, ne olursa olsun savaşmak vaciptir. Evet, din esası tehlikede olduğunda Takiyye'ye yer yoktur ve tehlike ileride olduğuna göre beklemek gerekir denilemez. "[547]

3.4.15. Cihatta Yönetim

Âyetullah Cevadi Amuli, Bakara Sûresi 246. âyetini " أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنى إِسْرائيلَ مِنْ بَعْدِ موسى إِذْ قالُوا لِنَبِيٍّ لَهُم ابْعَثْ لَنا مَلِكاً نُقاتِلْ فى سَبيلِ اللَّهِ قالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُم الْقِتالُ أَلاَّ تُقاتِلُوا قالُوا وَ ما لَنا أَلاَّ نُقاتِلَ فى سَبيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا وَ أَبْنائِنا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِم الْقِتالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَليلاً مِنْهمْ وَ اللَّهُ عَليمٌ بِالظَّالِمينَ " şöyle tefsir eder: "Cihadın idaresi ve mukaddes müdafaa Peygamberin veya naibinin elinde olmalıdır, yoksa cihad Allah Rızâsı için olmaz; yani her harekette ve isyanda fiilin hüsnüne ek olarak bir de failin hüsnü olması gerekir. Evet, Peygamber, Peygamberin naibi, İmam ya İmam'ın özel veya genel naibi olmadığında, saldıranla savaşın yönetimi salih müminlerin elindedir."[548] Âyetullah Cevadi Amuli, liderliğin halefi konusunda, veliye fakih yokluğunda, cihat yönetimi de dâhil olmak üzere toplum işlerinin yönetimini sadık imanlı insanlara emanet eder. Dolayısıyla O, veliye fakihin ötesine geçerek bazı konularda müminlere velâyet verir. Aslında devrim sonrası

---

546 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 9, S. 18
547 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 13, S. 527
548 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 11, S. 612

yapılan yorumlarda toplumsal ve siyasal meselelere yansımaları çokça gördüğümüz söylenebilir.

3.4.16. Belirli Durumlarda Cihad Başlama Emri

Başlama cihad (جهاد ابتدایی) ile cezayî cihad (جهاد کیفری) arasındaki fark, cezayî cihadda masumların izninin gerekli olmamasıdır ve gaybet döneminde velâyet'i fakih de emredebilir ama başlama cihad, kesinlikle masumun izni gereklidir. Fakat Âyetullah Cevadi Amuli, Bakara Sûresi'nin 190. âyetiyle bir tahdit yapmış ve şöyle yazmıştır: "Başlama Cihad, hukuki analizle savunmaya döner; ancak fıkıh açısından cezayî savunması (دفاع کیفری) ile aynı şey değildir; çünkü cezayî savunmasında İmam Masum'un iznine gerek yoktur, ancak başlama cihad tartışılmıştır ve bazı fakihler, bunda masumun iznini gerekli görüyorlar. Elbette çağın ihtiyaçlarının farkında, yönetici, tedbirli ve cami-el-Şerait olan velâyet'i fakih'i, uzmanlarıyla görüştükten sonra bu önemli askeri işi yapmaya yetkili olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla, fakih ve cami-el-Şerait ve mebusutü'l-yed önderliğindeki İslam hükümetinin nüfuzu ve gücü varsa ve dünyada bir takım kimseler fitne çıkarıyor ve insanları ilâhî dine karşı kışkırtıyorlarsa, fitnenin ve şirkin kökünü kazımak için müslümanlara veli fakih nezaretinde başlama cihad vacip olması hiç de ihtimal dışı değildir. [549]

3.4.17. İslami Yargının Sorumluluğu

Âyetullah Cevadi Amuli, Maide Sûresi'nin 42. âyetini " سَمَّاعونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يحِبُّ الْمقْسِطينَ " şöyle tefsir eder:

"Bu tercih Allah Resulü'ne mahsus olmayıp, onun özel ve genel tayin ettigi haleflerini da kapsamaktadır. Çünkü âyetin muhatabı sadece Hz. Peygamber (sav) değil, fakat O hitabların doğrudan sorumludur. Buna dayanarak, İslam hukuk sistemi, Kitap ehlini -ister zimmi olsun ister zimmi olmayan, savaşmıyorlarsa- kendi mahkemelerine sevk etmekte de serbesttir (yargı bağımsızlığı durumunda), veya aralarında islâm hükümlerine göre hüküm ver. Ancak uyuşmazlığın taraflarından biri Müslüman ise, bu mesele İslam mahkemesinde ve İslami hükümlere göre karara bağlanmalıdır. İslam devletinin himayesi altında yaşayan Kitap

---

549 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 9, S. 585

Ehli, kabul ettikleri dinlerine göre ibadetlerini yerine getirirler ve İslam'ın hükümleriyle mahkûm olmazlar ve iyiliği yapma ve kötülükten sakındırma emri onlar için geçerli olmaz ve ayrıca evlilik ve boşanma kurallarında ve diğer ailevi konularda -İslam kurallarına göre olmasa da- serbesttirler ve İslami standartlara uymakla yükümlü değillerdir. Ancak rüşvet, hırsızlık vb. hukuki karışıklıklar ve adam öldürme ve yaralama gibi suç teşkil eden rahatsızlıklarda da şâyet İslam mahkemesine başvurulursa İslam adaletine göre hüküm verilir, çünkü prosedür birliği ve toplumsal düzeni sağlamk için bir İslam ülkesinin bir yargı sistemine sahip olmayı gerektirir. "[550]

3.4.18.Velâyet'i fakih'in Enfal ve Ticarete İlişkin Yetkileri

İslam'da emlak ticareti, dini ve yasal meşruiyet açısından üç kategoriye ayrılır: özel sektör, kamu sektörü ve yarı kamu ve yarı özel (kooperatif) sektör. Cevadi Amuli, Nisa Sûresi'nin 5. âyetinde " وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُم الَّتى جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِياماً وَ ارْزُقُوهمْ فيها وَ اكْسوهمْ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً " bu konuda şöyle yazar:

"Şeriat açısından her üç ticaret şekli de caizdir ve ayrıca milletin bütün insanları, meraci-i taklid ve merhum lideri, Âyetullah Humeyni tarafından onaylanan İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nda da resmileştirildi; fakat mezkûr yollardan her birinin İslam toplumunda tanıtılması, halkın ve İslam sisteminin menfaatine ve her dönemin şartlarına göre değişir." [551] . Dolayısıyla tefsirlerde İslam devriminin etkisi, müellifin devlet mallarını anayasada Müslüman velilerin yetkisine vermiş olmasıdır. Bu da İran İslam devriminden sonra yazılan tefsirlerdeki toplumun ihtiyaçlarınagöre siyasi-sosyal meselelerin yansımasıdır.

3.4.19. İslami Ahkamın Uygulanması

Âyetullah Kureşi, Cuma Sûresi'nin 11. âyetinde, Masun İmam'ın yokluğunda ve İran Devrimi döneminde kılınan Cuma namazıyla ilgili olarak şöyle yazar: "Bugün Tahran'ın Cuma namazı tüm dünyada meşhurdur. Medine'ye hicret eden Allah'ın Resulü (sav) ilk cuma günü Cuma namazı kıldı, halifeler ve Emirü'l-Mü'minin [Hz. Ali] zamanlarında da devam etmiştir. Daha sonra da kılınmış ancak içeriğini kaybetmiş ve çoğu zaman saraya mensub mollaları tarafından icra edilmiştir. İran'da İslam devriminin zafer kazanmasından sonra

---

550 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 22, S. 486
551 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 17, S. 338

Cuma namazı, Resulullah (sav) zamanındaki aslına geri döndü. Bu süreç, Allah'ın izniyle Hz. Mehdi (aleyhisselâm)'a kadar devam edecek ve kendisine yeteri kadar ellere emanet edilecek olan İslam'ın öz evladı İmam Humeyni'nin şanlı kıyamının sonucuydu. Bu süreç, Allah'ın izniyle Hz. Mehdi devrine kadar devam edecek ve onun dirâyetli ellerine emanet edilecek olan, İslam'ın öz evladı İmam Humeyni'nin şanlı kıyamının neticesi olmuştur."[552]. Müfessir, cuma namazına önem verilmesinde devrimin etkisini anlatıyor; halbuki devrim öncesi tefsir kitaplarında ise cuma namaz ile ilgili bir tartışma yoktu. Nedeni siyasikorku ve dehşet atmosferi olabilir. Çünkü cuma namazını açıklamak için uygun bir zemin hazır değildi. Ama şimdi açıkça ifade ediliyor.

3.4.20. Müstekbirlere Karşı Savaş

Devrim sonrası tefsirlerde istikbâr karşıtlığı da şu iki kategoriye ayrılır: 1. İslam ülkeleri içindeki istikbâr karşıtlığı 2. İslam ülkeleri dışındaki istikbâr karşıtlığı

3.4.21. İslam Ülkeleri İçindeki İstikbâr Karşıtlığı

3.4.21.1. Sömürgecilikten ve İstikbârdan Nefret

Âyetullah Kureşi, Mâide Sûresi'nin 51. âyetini " يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهودَ وَ النَّصارى أَوْلِياءَ بَعْضُهمْ أَوْلِياء بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُم مِنْهمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمينَ " şöyle tefsir ediyor: "Veli edinmek, onları destekçi olarak görmek, tehlikelere karşı onlara güvenmek ve Müslümanlar ve onlara tabi olmak demektir, örneğin İslam ülkelerinin mevcut liderleri gibi, kâfirleri veli edinmek: Bu tabiî bir meseledir ki herkes kendi görüşünde ve fikrinde olsun istiyor, Müslüman herkesin Müslüman olmasını istiyor ayni şekilde bir Hristiyan da ve bir komünist de. Yahudileri ve Hristiyanları veli edinmek sadece İslam'a zarar verecek, özellikle İslam'ın kölelik karşıtı olduğunu bildikleri için, sürekli olarak İslam'ı yok etmeyi düşünüyorlar. Şu anda İslam ülkelerinin en büyük tehlikelerinden biri süper güçlerle olan talihsiz ilişkileridir. Yağmacı bir doğaya sahip olan bu sömürgeciler, ne zaman bir ülkeyle dostluk anlaşması yapsalar, o ülkeyi yağmalamayı düşünürler. Eyvah! İslam ülkelerinin onlarla dostluk Kur'an zavallı liderleri! Şimdi bu satırları yazarken, Mısır ülkesi kendini İsrail ve Amerika'nın eline atmış, İslam âleminden kopmuş, Müslümanları kendi başlarına bırakmıştır. Müslümanlar bu âyetlerden

552 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 11, S. 167

ilham almalı ve Yahudi ve Hristiyan dünyalarıyla ilişkilerini yeniden gözden geçirmelidir. “ لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دونِكُمْ – لا تَتَّخِذُوا الْيَهودَ وَ النَّصارى أَوْلِياءَ” âyetlerinin nüzulu, yolu, kuyudan ve dostu düşmandan ayırmak için Müslümanların uyanışı içindir”[553]. İstikbâr ve sömürüye yönelik açık eleştiri, devrim sonrası yorumlarda açıkça görülmektedir.

3.4.21.2. Münafıklarla ve İstikbârın Ajanları ile Savaşmak

Âyetullah Kureşi, Tevbe Sûresi’nin 63. âyetin için “ يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمنافِقينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَأْواهمْ جَهَنَّم وَ بِئْسَ الْمَصيرُ “ İran devriminden bir örnek vermekte ve şöyle yazmaktadır: “ âyetin zâhiri, Hz. Peygamber’in her ikisiyle de savaşması ve onlara karşı sert davranmasıdır. Bu, eğer münafıklar, komplo kurar ve savaşçı olurlarsa olur, İran İslam devrimindeki mevcut münafıklar gibi. “و اغْلُظْ” kelimesi onlarla uzlaşmanın İslam toplumunun çöküşüne sebep olduğu içindir.[554]. Ayrıca bu müfessir Bakara Sûresi’nin 8 ile 19. âyetleri hakkında şöyle yazmıştır:”Bugün, İran İslam devrimindeki münafıklar, planları ve yabancı efendileri ile çok tantana yapıyorlar ve fitne çıkarıyorlar ve planlarının başarılı olmasına seviniyorlar, ancak milletin direnişiyle veya devrim liderinin bir cümlesiyle veya bir açıklama ile tüm planlar etkisiz hale getirilir.”[555]

Âyetullah Kureşi başka bir misalde Nisa Sûresi 144. âyeti şöyle tefsir eder: “Şimdi bu satırları yazarken Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat, Arap ve Acem Müslümanlarını bırakıp Amerika ve İsrail’e katılarak onlarla bağ ve görüş alışverişinde bulunmuş, İslam’a ve Müslümanlara ihanet etmiş, Müslümanlar yerine kâfirleri veli edinmiştirve İslam cumhuriyetlerinin krallarının ve başkanlarının birçoğu Amerika, İngiltere ve Rusya’nın hizmetkârlarıdır. İslam’a ve Müslümanlara karşı onlarla iş birliği yapmışlar, dünya yiyenlerin? canlarına ve mallarına hâkim kılmışlardır. Şimdi bu satırları yazarken, 1400 kameri yılından Muharrem ayıdır. İslam devrimi galip geldi ve münafıklar, müminlerin ve kâfirlerin üzerine çılgınca koşuyorlar. Kur’an her zaman diridir ve her zaman yolumuza ışıktır. Bu münafıklar dövülmelidir. “[556]

---

553 Kureşi, 1377 Şemsi, C.3, S. 90
554 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 4, S. 2754
555 Kureşi, 1377 Şemsi, C.1, Ss. 64
556 Kureşi, 1377 Şemsi, C.2, S. 474

3.4.21.3. İslam İnkılabının İstikbâri Alt Etmekte Başarılı Bir Model Olarak Tanıtılması

Âyetullah Mekerem Şirâzî, Hûd Sûresi'nin 50-52. âyetlerini "وَ إِلى عادٍ أَخاهمْ هوداً قالَ يا قَوْمِ اعْبدوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُه إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مفْتَرُونَ* يا قَوْمِ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى الَّذى فَطَرَنى أَ فَلا تَعْقِلُونَ* وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبوا إِلَيْهِ يرْسِلِ السَّماءَعَلَيْكُمْ مِدْراراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى قُوَّتِكُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مجْرِمِين" şöyle tefsir eder: "Ülkemiz İran'ın İslam devriminde, bu çağda ve zamanda, İslami inançların, ahlak ve maneviyatın gücünün, zamanın en güçlü silahlarını, en güçlü ordularını ve sömürgeci güçleri nasıl yendiğini gördük. Bu da dini inançların ve olumlu ahlakın toplumsal ve siyasi konularda ne ölçüde kullanıldığını göstermektedir."[557] Devrim öncesi tefsirlerde konu "ne yapılması gerektiği" iken, devrim sonrası tefsirlerde "neler yapıldığı"dır.[558]

3.4.21.4. Devrimin Zaferi, Zalimlere Karşı Takiyye'nin bir Sonucu Olması

Cevadi, Âl-i İmrân Sûresi'nin 28. âyeti " لا يَتَّخِذِ الْمؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دونِ الْمؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فى شَىْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهمْ تُقاةً وَ يحَذِّرِكم اللَّه نَفْسَه وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصيرُ " için şöyle yazar: "Siyasi-hükümet meselelerinde takiyye: Oniki İmam Şiiler gibi hiçbir grup acı ve ızdırapçekmemiştir. Şii liderler ya şehit edilmiştir ya da gözetim altında tutulmuş ve hapsedilmiştir ve Şia'nın ilkelerinin devam etmesi ve şanlı [İran] İslam devrimi gibi meyve vermesi için bazı dalları görmezden gelmeleri gerekiyordu ki, bu yöntemi getirerek bu ilkelerin kalıcılığını garanti altına alsınlar. Şia her hükümeti kabul etmemiş ve zalimlere karşı durmuştur. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak takiyye'yi kullanmıştır. İşte Şia, takiyye ile, takiyye de Şia ile bu şekilde tanındı. Yoksa makul ve makbul olan "Takiyye" ilkesi her özgürlüğü elinden alınnan için haktır ve Şia'ya has olmayıp İslam'ın hükümlerinden biridir. "[559]

3.4.21.5. Fitneden Kaçınmak

Âyetullah Kureşi, Hac Sûresi'nin 52. âyetin " وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فى أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّه ما يلْقِى الشَّيْطانُ ثُمَّ يحْكِم اللَّه آياتِهِ و اللَّه عَليمٌ حَكيمٌ " tefsirinde şöyle yazıyor: "Mesela Mekke'de, Medine'de müşrikler ve münafıklar defalarca savaşlar, şüpheler çıkararak, Yahudileri kışkırtarak ve bunun gibi sebeplerle İslam'ın yayılmasını engellemeye çalıştılar, ancak Al-i İmran Sûresi 54. âyete göre Allah onların fitnelerini kaldırmıştır. İran devriminde

557 MekarimŞirâzî, 1374 Şemsi, C. 9, S. 132
558 Nassac, 1396, Şemsi, S. 182
559 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 13, S. 661

olduğu gibi, süper güçlerin ve iç grupların fitneleri ne kadar etkisiz hale getirilirse, devrim o kadar sağlamlaşacaktır. “[560]

3.4.21.6. Silahlı Kuvvetleri Donatmak

Âyetullah Cevadi Amuli, Enfal Sûresi’nin 60. âyeti için “وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدوَّ اللَّهِ وَ عَدوَّكُمْ وَ آخَرينَ مِنْ دونِهِمْ لا تَعْلَمونَهُم اللَّه يَعْلَمهمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فی سَبيلِ اللَّهِ يوَفَّ إِلَيْكُمْ و أَنْتُمْ لا تُظْلَمونَ” şöyle yazar: “Müslümanlara orduyu güçlendirmelerini ve İslam sisteminde deneyimli insan kuvvetleri ve gelişmiş araçlar ve mühimmat vermelerini emreder. Hâkim olan Allah, ordusu iki temel direğe sahip olan bir hükümeti yetenekli sayar: İyi düşünen, inançlı yetişmiş insan gücü ve güncel askeri araçlar... .[561] Genel olarak, Tesnim gibi devrimden sonraki tefsirler, önceki tefsirlerden daha güncel tefsirlerdir. Çünkü devrimden sonraki elverişli koşullar ve uygun ortamın varlığı ordu ve kolluk kuvvetleri hakkında bu şekilde yorum ve yazı yazmak için iyi bir atmosfer ve kapasite oluşturmuştur. Devrimden önceki yorumcular, ordunun oluşumundan ve güçlü insan kaynaklarından ve güçlü savaş araçlarından bu kadar açık ve eksiksiz bir şekilde bahsetmediler çünkü baskıcı ortam vardır ve müfessirler kötü sonuçlarla karşılaşıyordu, neticede devrimden önceki tefsirler inkılâptan sonra yazılan tefsirler (meselâ Tesnim) gibi bu konuyu bu kadar tam ve açık bir şekilde yazmamıştır.”[562]

3.4.21.7. İslam Düşmanlarına Karşı Hâkim Olmak İçin Güçlü Bir Hükümet Sistemi Kurmak

Âyetullah Cevadi Amuli, Âl-i İmrân Sûresi’nin 27. âyeti için “ قُلِ اللَّهمَّ مالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشاء وَ تَنْزِع الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشاء وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاء وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ “ şöyle yazar:”ملک”un “ملکوت”a karşı olduğu yerde, “ملک” dış dünyayı, “ملکوت” ise iç dünyayı ifade eder. “خلق” gibi “امر”e karşı olduğu yerde (ألا لَه الخَلقُ والأمر), sadece doğal dünyanın yaratılışına işaret eder ve eger “امر”e karşı değilse (اللهُ خَالِقُ کُلِّ شیء), her şeyin yaratılışını içerir. Ancak söz konusu âyette durum böyle olmayıp, içindeki “ملک” kelimesi “ملک” ve “ملکوت”in birleşimidir; yani “مَالِکَ الملک” tabiat âlemine münhasır değildir ve tabiat âlemindeki ve ötesindeki hükümranlık ve kudret, tekvinî ve teşri’eî (تکوین و تشریع), hatta itibariyatı (اعتباریات) da kapsar. Dolayısıyla “peygamberlik” ve “risalet” ve onun dayanağı olan “velâyet” ve ayrıca aklî ilimler ve İlahi bilimler nefs

---

560 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 7, S. 66
561 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 32, S. 628
562 Nassac, 1396, Şemsi, S. 189

mertebesinin hükümdarı ve sahibi oldukları ve hayale hâkim oldukları için bu unvan içinde yer alır. Tüm dünya ve ahiret hâkimiyetinin sahibi Allah'tır... Düşmanlar üzerinde yasama hâkimiyeti, İslam hükümetinin üstünlüğü demektir; çünkü güçlü bir hükümet sistemi kurulmadan orduyu donatmak, orduyu finanse etmek, komutayı planlamak, savaşmak vb. mümkün olmayacaktır."[563]

3.4.21.8. İslam Ülkelerinde Yolsuzlukla, Zalim ve Zorbalarla Mücadele

Ayrica, Âyetullah Cevadi Amuli bir önceki âyetin (Âl-i İmrân: 27) için şöyle yazar:

"Kur'an kıssalarında, peygamberlerin (sav) toplumsal meseleleri düzenlemede etkin katkıları olduğuna dair açık deliller vardır ve bu iki esasa dayanır: 1. Devlet ve düzen olmazsa yolsuzluk her yere yayılır;ama Allah'ın lütfuyla yolsuzluk önlendi " ولَولا دَفع اللهِ النّاسَ بَعضَهم بِبَعضٍ لَفَسَدَتِ الأرض ولكِنَّ اللهَ ذو فَضلٍ عَلَى الْعَالَمين" yani, eğer Tanrı insanları aldırış etmezse, suçlular dünyayı kirletecek;ama Allah lütuf sahibidir, suçlulara mühlet vermez... 2. Birinci ilkenin kökünün ifadesi olan ikinci ilke, yolsuzluğun kaynağını dini merkezlerin güçlü suçlular tarafından tahrip edilmesi olarak tanımlar. Dolayısıyla dini ve ibadet tezahürler yok olduğunda, fitne evrensel hale gelecek ve Allah güçlü suçlulara engel olmazsa cami gibi dini merkezleri yerle bir edecek (ولَولا دفع اللهِ النّاسَ بَعضَهم بِبَعضٍ لَهمدِّمَت صَوَامِع وبِيَعٌ وصَلَوَاتٌ ومَسَاجِد يذكَرُ فِيهَا اسم اللهِ كَثيراً ولَيَنصرَنَّ اللهُ مَن يَنصرُه إنَّ اللهَ لَقَوِى عَزيز). Öte yandan, insanlara ibadet ve incelik, terbiye ve eğitim merkezleri olan mabedi ve tanrıyı tanıtmak için büyük peygamberler gönderdi; sonuç olarak, devrim ve hareket camiden ve dini tabandan başlamaz ise sürekli olarak bir tuzaktan diğerine düşecektir. Başka bir deyişle, Cundullah ve Hizbullah yozlaşmayı ilahi bir devrimle engellemezse, halk devrimleri yozlaşmayı ortadan kaldıracak ve yerine başka bir yozlaşmayı koyacaktır."[564]

Âyetullah Kureşi, Enbiya Sûresi'nin 18. âyeti için (بَلْ نَقْذِف بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُه فَإِذا هوَ زاهِقٌ وَ لَكُم الْوَيْلُ مِمَّاتَصِفُونَ) bu konuda şöyle yazar: "Oyun yok ama hak ile batılı yener, batıl'ın beynini kırarız.Yanlış bir sebep varsa, onu doğru sebep ile yeneriz ve eğer batıl, zalim kişiler, zalimce işler ve hain sözler ise, âyetlerde zikredilen şehirleri ve kavimleri nasıl ezip geçtiysek, o rezil Pehlevi saltanatını da İran İslam devrimi ile parçalayıp ezdiğimiz gibi, onu da musibetler

563 Cevadi Amuli, 1392 Şemsi, C. 13, S. 546
564 Cevadi Amuli, 1392 Şemsi, C. 13, Ss. 546-592

getirerek ezeriz."[565]

3.4.21.9. Devrimin Yeminli Düşmanlarının Entrikalarına Dikkat Etmek

Ahsanu-l-Hadis tefsirinde Bakara Sûresi 40. âyeti (يا بَنى إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتى أَنْعَمْت عَلَيْكُمْ وَ أَوْفُوا بِعَهْدى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَ إِيَّاىَ فَارْهَبونِ) şöyle verilmektedir: "Tıpkı İran İslam devriminde olduğu gibi eklektik ekollerle Doğu ve Batı'ya bağlı gruplar devrime karşı çıkmış veinkılâp önderinin ve çok sayıda kitapların açıklamaları ile onların kirli tabiatları aydınlığa kavuşturulmuş ve milletin araştırmasına maruz kalmış ve bunun sonucunda da planları boşa çıkmıştır."[566].

Ayrıca Âyetullah Kureşi, Nur Sûresi'nin 11. âyeti için " إِنَّ الَّذينَ جاؤُ بِالْإِفْكِ عصْبَةٌ مِنْكُمْ لا تَحْسَبوه شَرًّا لَكُمْ بَلْ هوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَ الَّذى تَوَلَّى كِبْرَه مِنْهمْ لَهم عَذابٌ عَظيمٌ" şöyle yazar: "Allah yolunun ve tevhid mürşitlerinin düşmanlarının işlerinden biri de ithamlarda bulunarak büyüklerin şahsiyetlerini karalamak ve onların ekollerinin hareket ve idaresini durdurmaktır. İran İslam devrimi sırasında rejimin gazeteleri İmam Humeyni'ye ne tür iftiralar attılar, devrimden sonra saf olmayan insanlar Şehit Beheshti ve onun gibilere karşı ne tür ithamlarda bulundular."[567] Diğer bir örnek ise Âyetullah Kureşi'nin Al-i İmran Sûresi'nin 101. âyetinde " وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتْلى عَلَيْكُمْ آيات اللَّهِ وَ فيكُمْ رَسوله وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هدِيَ إِلى صِراطٍ مسْتَقيمٍ" şöyle yazmasıdır: "Bugün onlar ve münafıkların emrindekiler İslam'ın köklerini baltalıyorlar. Hayret! çünkü İslam ülkelerinin bütün liderleri Avrupa'da ve Amerika'da yetişmiş, kendilerinden başka "vizyon"ları yok. Müslümanlar uyanık olmalı, sömürgeci ülkeler kara kültürlerini, fuhuşlarını ve münker işlerini filmler, televizyonlar, kitaplar ve dansçılar aracılığıyla uygulamışlar ve satın almalarıyla toplumumuzdaki her şeyi mahvediyor ve yok ediyorlar."[568]

3.4.21.10. Düşmanların ve Rakiplerin Dedikodularına Aldırış Etmemek

Âyetullah Kureşi, Nisa Sûresinin 83. âyetinde (وَ إِذا جاءَهمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهم إِلَى الرَّسولِ وَ إِلى أُولِى الْأَمْرِ مِنْهمْ لَعَلِمَه الَّذينَيَسْتَنْبِطُونَهم مِنْهمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُه لاَتَّبَعْتُم الشَّيْطانَ إِلَا قَليلاً) şöyle buyurmaktadır: "Bilinmelidir ki, söylenti yaymak, toplumdaki istikrarsızlığın ve planların bozulmasının nedenlerinden biridir. Yalancılar bu şekilde faydalı işlerin ilerlemesini engeller ve yanlış yola adım atarlar. Şimdi Kamerî 1399 yılı ve şanlı İslam devriminin zaferinin

---

565 Kureşi, 1377 Şemsi, S. 6, S. 495
566 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 1, S. 107
567 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 7, S. 191
568 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 2, S. 147

üzerinden birkaç ay geçmiştir, devrim karşıtları her türlü söylentiyi yayarak halkı rahatsız ediyor. Uyanık Müslümanların bu boş sloganlardan korkmamaları lâzımdır."[569]

3.4.22. İslam Ülkeleri Dışındaki İstikbâr Karşıtlığı

3.4.22.1. Kâfirlerle ve İslam Düşmanlarıyla Dostluk Kurmamak

Âyetullah Mekarim Şirâzî, Mümtehine Sûresi'nin 1. ve 2. âyetlerinde " يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدوّی وَ عَدوَّكُمْ أَوْلياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوا بِما جاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يخْرِجونَ الرَّسولَ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فی سَبيلی وَ ابْتِغاءَ مَرْضاتی تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ أَنَا أَعْلَم بِما أَخْفَيْتُمْ وَ ما أَعْلَنْتُمْ وَ مَنْ يَفْعَلْه مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبيلِ * إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْداءً وَ يَبْسطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهمْ وَ أَلْسِنَتَهمْ بِالسُّوءِ وَ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ" şöyle yazar: "Şe'n-i nüzul'da bildiğimiz gibi, Müslümanlardan biri, casusluk maksadıyla olmasa da, İslam düşmanlarına sevgi ifadesi sayılan bir hareket yaptı.Bu nedenle yukarıdaki âyetler nazil olmuş ve Müslümanları gelecekte bu tür eylemleri tekrarlamamaları konusunda uyarmıştır."[570].

Âyetullah Cevadi, Bakara Sûresi'nin 120. âyetinde " وَ لَنْ تَرْضی عَنْکَ الْيَهود وَ لَا النَّصاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهمْ قُلْ إِنَّ هدَی اللَّهِ هوَ الْهُدی وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهمْ بَعْدَ الَّذی جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصيرٍ" şöyle diyor: "Bu âyet-i kerimede onların kötü özelliklerinden bir başkasına, yani dinlerini müdafaa için irrasyonel önyargılara ve İslam'a karşı temelsiz direnişlerine de işaret etmektedir. Cenâb-ı Hak, ilâhî dîni yaymak için, Resûl-i Ekrem'den (sav) kâfirlere karşı zerre kadar müsamaha göstermemesini istemektedir; çünkü Allah'ın dini, bâtıla karşı yumuşak davranma ile neileri gidecektir ve ne de onlar bir şey yapabilirlerve eğer hak apaçık ortaya çıktıktan sonra onlara biraz meyleder ve biraz yumuşak davranırsa, tehlike gününde kendisini Allah'ın azabından bağımsız olarak kurtaracak bir velisi ve cezadan kurtarmak için yardım edecek bir yardımcısı yoktur."[571]

Yine aynı âyetin altında Âyetullah Kureyş şöyle diyor: "Öncelikle bu âyetler, Yahudi ve Hıristiyanların maksadının sizi kendilerine boyun eğdirmek olduğunu söyleyen Allah'ın Resulü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir uyarıdır, ama bütün bu apaçık delillerle rağmen onların arzularına teslim olursan, Allah'tan uzaklaşırsın aynı zamanda Tevrat ve İncil'e dikkat ederse sizin dininizi kabul etmesi onun için kolay olacaktır. İkincisi, geçmişte Benî İsrail'e

569 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 2, S. 147
570 Mekarim Şirâzî, 1374 Şemsi, C. 24, S. 11
571 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 6, S. 366

verilmiş bir uyarıdır... "وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهمْ " Bu dinde affın olmaması için çok şiddetli bir tehdittir ve Allah'ın emrini bırakıp onlara uyamazsınız. İslam olduklarını iddia eden günümüz Müslümanları gibi, onların akorlarına göre dans edip uzlaşmacı hale geldiler."[572]

3.4.22.2. Kafirlerin Hakimiyetinin Olmaması

Âyetullah Cevadi Amuli, Nisa Sûresi'nin 141. âyetinde (الَّذينَ يَتَرَبَّصونَ بِكُمْ فَإِنْ كانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قالُوا أَ لَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَ إِنْ كانَ لِلْكافِرينَ نَصيبٌ قالُوا أَ لَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَ نَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمؤْمِنينَ فَاللَّه يَحْكُم بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ و لَن يَجْعَلَ اللَّه لِلْكافِرينَ عَلَى الْمؤْمِنينَ سَبيلاً) şöyle yazar:

"Âyet kerime, müminlerin zaferini Allah'a nispet etmiştir (فَتحٌ مِنَ الله), fakat kâfirler için Allah'a nispet etmeden (nasib) kelimesini kullanmıştır; çünkü müminlerin savaştaki üstünlüğü gerçek bir zafer ve Allah'tandır; fakat kâfirlerin savaştaki başarısı, küçük ve kısa süreli bir kazançtır. Elbette dünyada Müslüman aleyhine hüküm verilebilir ve bu dünyada kâfirin mümin üzerinde zahiri bir hakimiyetinin olmadığı da söylenemez. Çünkü tarihi delillere ve dış olaylara ve mevcut duruma göre, kâfirlerin askeri bilim ve teknikler hakkındaki bilgileri, müminlerin cehaletini yenmektedir ve hakkın bâtıla karşı kazandığı genel ve değişmez ilkeye dayanarak ve cehalet ve ihtilaf batıl olduğundan, Müslümanların bazı noktalardaki başarısızlığı, onların ilmî cehaletlerinden, amelî cehaletlerinden ve büyük iç ihtilaflarından kaynaklanmaktadır. Fakat Müslümanların kâfirlere karşı mücadelelerinin odak noktası sadece iman ve küfür ise, Cenab-ı Hak müminler için yenilgiyi asla sevmeyecek ve şüphesiz onlar, galip geleceklerdir ve kâfirlerin geçici hakimiyeti de nihai zafer olmayacaktır. Kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hakimiyet kurmasına sebep olacak siyasi, ekonomik, kültürel ve askeri anlaşmalar yapmak haramdır. Fıkıhçıların, bu âyete dayalı delillerle, kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmasına sebep olacak her türlü siyasî, iktisadî, kültürel ve askeri anlaşmanın akdedilmesini haram saydıklarını belirtmekte fayda var ve aslında âyet-i kerîmedeki haberi, inşa niteliğinde sanıyorlar. "[573]

Âyetullah Mekarim Şirâzî de söz konusu âyetin altına şunu ekliyor: "Çünkü "سبیل" kelimesi sözde "نکره فی سیاق نفی" konumunda kullanıldığı ve genel anlamı taşıdığı için âyet-i kerimede kâfirlerin sadece mantıken değil, askeri, siyasi, kültürel, ekonomik ve kısacası

572 Kureşi, 1364 Şemsi, C. 1, S. 228
573 Cevadi Amuli, 1388 Şemsi, C. 21, S. 172

hiçbir şekilde müminlere hâkim olamazlar, galip gelemezler ve onların farklı sahalarda Müslümanlara karşı galip geldiklerini kendi gözlerimizle görüyorsak, bunun sebebi, pek çok Müslümaların gerçek anlamda iman etmemiş olmaları, iman yolunu, görev, sorumluluk ve misyonlarını tamamen unutmuş olmalarıdır. Aralarında İslami birlik ve kardeşlikten haber olmadığı gibi, kelimenin tam anlamıyla cihat da yapmıyorlar, doğum anından ölüm anına kadar İslam'ın gerektirdiği bilgi ve düşünceye da sahip değiller ve öyle oldukları için, elbette bu halde olmaları doğaldır! Bir grup fakih, kâfirlerin müminler üzerinde hukuk ve ahkâm bakımından hâkimiyetlerinin bulunmadığını bu âyete çeşitli meselelerde istidlal etmişlerdir.[574]

Âyetullah Kureşi de aynı âyetin altında şöyle yazar: "Bu âyette, fırsatçı ve hangi tarafın galip geleceğini bekleyen münafıklar anlatılmaktadır. Galibiyet Müslümanların yanında ise derler ki: Biz ganimette ve zaferin şerefinde sizinle beraberdik ve eğer zafer kâfirlerin yanındaysa, onlara şöyle derler: Size fikir vermekte galip gelmedik mi? Sizi iman etmekten engelleyen biz değil miydik? Öyleyse bize de payımızı verin ya da üzerinizde hakkımız var ve size yakınlardan olmalıyız."[575]. Bu üç tefsir, devrimden önceki tefsirlere göre çok daha güncel açıklamalar sağlamıştır.[576]

3.4.22.3. Gayrimüslim Ülkelerdeki İslam Düşmanlarına Karşı Müslümanlar Arasında İttifak Oluşturmak

Ahsanu-l-Hadis tefsirinin yazarı Âyetullah Kureşi Bakara Sûresi 86. âyetin "أُولئِکَ الَّذينَ اشْتَرَوا الْحَياةَ الدُّنْيا بِالْآخِرَةِ فَلا يُخَفَّف عَنْهم الْعَذاب وَ لا همْ ينْصَرُونَ" altında şöyle yazar:

"Bu âyetlerin günümüz hayatında nasıl uygulandığını ve onlardan hangi sonuçları çıkarmamız geretiğini bilmek önemlidir. Dört âyet, Yahudiler hakkındadır. İslam'ın hükmüne göre yukarıdaki âyetlerin olumlu ve olumsuz emirlerinden biz Müslümanlar da sorumluyuzve bize de itaatsizliğin bir cezası var. Müslümanlara dünya karşısında ahireti vermediler mi! Müslüman ülkeler, Doğu'nun ve Batı'nın sömürgecilerine tabi değil mi? Öyle değil mi... ve öyle değil mi... neden böyle olduk? Bir avuç Yahudi'nin elinde bir milyar Müslüman neden çaresiz? Allah Resulü (sav) iki bin iki yüz kişi ile yirmi bin Hayber Yahudisini yendi de bugün onlar bizi yeniyorlar? Bütün bunlar Kur'an'ın emrine itaatsizliğin sonucudur.İmam

574 Mekarim Şirâzî, 1374 Şemsi, C. 4, S. 175
575 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 2, S. 472
576 Nassac, 1396, Şemsi, S. 197

Humeyni, Arap temsilcilerden birine, herhangi bir Müslüman İsrail hükümetinin üzerine bir kova su dökerse İsrail'i sular altında bırakacağını söyledi. Alimlerden biri şöyle demiştir: Ben Mekke'de "müslüman dünya ligi"ne iştirak etmiştim. Konuşmacılardan biri Arap-İsrail savaşından (İsrail, Mısır, Suriye ve Ürdün'ü mağlup eden savaş) bahsetti ve sık sık şunları söyledi: Kur'an bu savaşa katılmadı, Kur'an bu savaşa katılmadı."[577].

Bir başka örnekte, Araf Sûresinin 129. âyetinde " قالُوا أُوذينا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنا وَ مِنْ بَعْدِ ما جِئْتَنا قالَ عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يهْلِكَ عَدوَّكُم وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِى الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ" şöyle yazar: "Hz. Musa'nın isyanının başlamasından ve elde edilen kısmi zaferden sonra, İsrailoğulları dehşet ve şaşkınlık içinde yaşadılar. Çünkü firavun ve firavunları ayaklanmayı durdurmak için onları çok dövdüler,İran devriminin lideri İmam Humeyni'nin Paris'te olduğu zaman ve acımasız Pehlevi rejiminin Müslümanları dövdüğü gibi.[578].

Yapılan araştırmalara göre devrim sonrası tefsirlerin daha benzer ve karşılaştırmalı hale geldiği görülmektedir ve diğer hükümetlere kıyasla daha çok konuşur ve onları eleştirir. Bu nedenle, devrimin etkisi, yorumculara Avrupa ve Amerika uluslarının yanlış eylemlerini eleştirme ve onları kibirli ve sömürgeci olarak adlandırma cesaretini vermiş olmasında görülebilir.[579]

3.4.22.4. Küresel İstikbarın Farkına Varmak ve Buna Karşı Tavır Almak

Âyetullah Kureşi, Tevbe Sûresi'nin 3. âyetinde "وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِىءٌ مِنَ الْمشْرِكِينَ وَ رَسولُه فَإِنْ تُبْتُمْ فَهوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَموا أَنَّكُمْ غَيْرُ معْجِزِى اللَّهِ وَ بَشِّرِ الَّذينَ كَفَرُوا بِعَذابٍ أَليمٍ" şöyle diyor: "Müşriklerden beraat her zaman Müslümanların örneği olmalıdır. Bugün Hac'da yapılan küresel istibardan ve Amerika'dan, Sovyetler Birliği'nden, Doğu'dan ve Batı'dan beraat, o gün Resûlullah'ın (sav) yaptığının devamıdır."[580]Bir başka örnekte, Âyetullah Kureşi Enfal Sûresi'nin 46. âyetinde "لا تَكُونُوا كَالَّذينَ خَرَجوا مِنْ دِيارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ وَ يَصدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِما يَعْمَلُونَ محيطٌ" de şöyle yazar: "ABD'nin eski başkanı Truman'ın emriyle Japonya'nın Hiroşima ve Nagazaki'si atom bombalarıyla bombalandı. İki yüz binden fazla insan öldü ve binlerce başka katliam yapıldı. Bütün bu savaş çığırtkanlarının zayıf ulusları yenmekten ve kalkınmacılıktan başka

577 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 1, S. 184
578 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 3, S. 492
579 Nassac, 1396, Şemsi, S. 198
580 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 4, S. 187

fikirleri yok. Peki bu konuda İslam neyi emrediyor? Cihadı sadece Allah yolunda ve tevhidi yaymak ve hakkı savunmak olarak görür, insanlığı yok etmek için değil."[581]

Yazarın sözlerinden, devrimin etkisinin öyle olduğu anlaşılmaktadır ki, devrimden önceki yorumlarda olmayan konuların açıklanmasında daha güncel örneklere sahiptir.[582] Bir başka örnekte, Âyetullah Kureşi, Kasas Sûresi'nin 74. âyetinde " وَ قيلَ ادْعوا شُرَكاءَكُمْ فَدَعَوْهمْ فَلَمْ يَسْتَجيبوا لَهُمْ وَ رَأَوا الْعَذابَ لَوْ أَنَّهُمْ كانُوا يَهْتَدونَ" de şöyle yazar: "Artık Amerika ve Sovyetler Birliği süper güçler en büyük şeytanlardan ve en büyük sahte tanrılardandır. Tağutlara tabi olanların hepsi müşriktir. Çünkü Yasin Sûresi 71. âyete göre bir kimsenin emrine itaat etmek ona ibadet etmektir."[583] Müfessir açıkça Amerika'nın ve Sovyetler Birliği'nin şeytan ve bir put olduğunu ve onlara uyan herkesin müşrik olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla İran devriminin, müfessirlerin bakış açısı üzerindeki açık etkisi, tağuta uymanın şeytana uymak olduğu ve şeytanın misalinin Amerika, Sovyetler Birliği ve suç ortakları olduğunu belirtmektedir.

581 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 4, S. 142
582 Nassac, 1396, Şemsi, S. 198
583 Kureşi, 1377 Şemsi, C. 8, S. 76

SONUÇ

Son yüzyılda İran'ın fikir ve siyaset sahnesi, çeşitli dernek, parti ve oluşumlar şeklinde dini, sol-Marksist ve ulusal eğilimler veya bunların birleşimi ile güçler düzenleyerek yaşamını sürdürmüştür. Bu dönemde, çağdaş İran'daki en önemli düşünce akımları, yani geleneksel İslami akım ve ondan ayrılan iki akım, yani İslami Akılcılık akımı ve Tefkik akımı, İran'daki çeşitli şekillerde olan entelektüel akımla, hatta geleneksel, felsefi anti-modernizm ve gelenekçilik akımı ile rekabet etmiş veya çatışmıştır. Bu arada, İran'ın çağdaş döneminde Kur'an'a dönüş ve çeşitli entelektüel akımların Kur'an çalışmalarına yönelmesi, yeni müfessirlerin ortaya çıkmasına ve bu dönemin önemli entelektüel akımlarının Kur'an tefsir eserler yazmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, dini düşünce alanında, özellikle Kur'an çalışmalarında "eklektizm" olgusunun gelişmesine de yol açmıştır. Dolayısıyla bu dönemde çeşitli tefsirler yazılmış ve farklı tefsir akımları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle önce devrim sonrası tefsir çalışmalarını yönlendiren faktörler ve bu faktörlerden dolayı ortaya çıkan tefsir akımlarının neler olduğu sorusuna cevap aranmıştır.

Çağdaş dönem tefsiri, Kur'ân tefsir tarihinde yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. İran'da yazılan çağdaş Kur'ân tefsirlerinin mahiyetini açıklamak ve bunların nasıl oluştuğunu daha iyi anlamak için İran toplumunu ve çağdaş sosyal gerçekleri bilmek gerekir. Çünkü çağdaş tefsirler, İslam dünyasında ve çağdaş İran'da ortaya çıkan ihtiyaçlar nedeniyle oluşmuştur. Sosyal gerçekler, düşünürleri İslam'ın ana metni olan Kur'ân'ı düşünmeye ve onu anlamak için kafa yormaya zorlamıştır. Dolayısıyla, ortaya çıkan metinler, yani çağdaş tefsirler dış gerçeklerle yakından ilgilidir. Dış gerçekler, metnin oluşumu sırasında, öncesinde ve sonrasında var olan tüm entelektüel, sosyal, ekonomik, politik ve kültürel bağlamları ifade eder. Stuart Hughes'un dediği gibi, metinler boşlukta ve zamanlarından ve mekanlarından ayrı oluşturulmaz; ancak her metin, özellikle de dilsel bir metin, yazarının ve izleyicisinin dilini, kültürünü ve sosyal çevresini yansıtır. Kur'ân tefsirleri de metindir ve yukarıdaki ilke açısından bir istisna değildir. Sonuç olarak, Kur'ân'ın çağdaş tefsirleri, çağdaş İran toplumu ve İslam dünyasının gerçekleriyle etkileşim içinde şekillenmiştir. Bu dönemde yapılan tefsir, nicelik ve nitelik açısından muazzam bir değişiklik geçirmiştir. Bu değişim, on dördüncü

yüzyılda başlayan birtakım hareketlere ve değişimlere dayanmaktadır. Bu hareketler sonucunda, farklı tefsir anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki yazılan tefsirleri yönlendiren etkenleri üç ana faktör, yani Batı'daki değişimler, İslam dünyasındaki değişimler ve İran'daki iç değişimler altında özetleyebiliriz. Tefsir çalışmalarını yönlendiren Batı'daki değişimler etkeni Avrupa'da siyasi sistemlerde görülen temel değişimler ve bunların dinî düşünce alanına etkileri, bilimsel keşiflerin Kur'ân tefsirine etkileri, öğrencileri Avrupa ülkelerine gönderme, oryantalistler ve misyonerler tarafından oluşturulan şüphelerele başa çıkma çabaları ve bunun dinî meseleler üzerindeki etkisi, oryantalistler Kur'ân'a çeşitli itirazlarda bulunmaları, Hristiyan dünyasındaki bilimsel keşiflerin ve dinî reform hareketlerinin Kur'ân tefsirine etkileri, sömürge karşıtı mücadeleler gibi alt faktörleri içermektedir.

Diğer İslam ülkelerindeki İslami uyanış İran'daki din bilginlerinin de duyarlılığını artırdı ve siyasi anlayışlarını değiştirdi. Arap ülkeleri de Batı medeniyetinden etkilenerek derin değişiklikler yaşadı. Arap dünyası yeni meseleleri ortaya koymakta ve İranlı İslam düşünürlerinin düşüncelerini değiştirmek için zemin hazırlamada iki açıdan önemli bir rol oynamıştır: Birincisi, İranlı Müslüman âlimlerin çoğu Avrupa dillerine aşina değildi, ancak onların Arapçaya hâkim olmaları, batı hakkında yeni bilgi edinmek için Arapça yazıların dikkate alınmasını sağladı. İkincisi, öte yandan, Arapçaya hâkim olma, İranlı düşünürlerin Sünnilerin Batı kültürü ve onun din alanındaki etkileriyle nasıl karşı karşıya olduklarının farkına varmalarını ve yeni anlayışlardan haberdar olmalarını sağlamıştır.

Tefsir çalışmalarını yönlendiren üçüncü ana etken İran'daki iç değişimler ile ilgilidir. İran'ın son 100 yıllık tarihinde de reform hareketlerini Kur'an ve onun yorumuyla ilişkilendiren birçok nedenler vardır. Aslında İran, batı ve modernite ile savaş yoluyla tanıştığı için, İran'da reformların kıvılcımı askeri reformların önceliği ile başladı. İran hükümetinin modern Avrupa'nın hakimiyetine karşı koymak için attığı ilk ciddi adım, İranlı öğrencileri Avrupa'ya göndermek oldu. Öğrencileri Avrupa ülkelerine göndermek, geride kalma ve cehaleti telafi etmek için ilk adımlardan biriydi.

Bu öğrencilerin ülkeye getirdikleri sadece bilim ve teknoloji değildi, aynı zamanda kendileriyle bir sürü batı siyaseti, teolojisi, sosyal adetleri, kültürü ve ahlakı getirmişlerdi. Ülkenin reform ve modernleşmeye öncülük eden en iyi entelektüellerinin çoğu bu öğrenciler arasından ortaya çıktı. Askeri reformlar başladığında olumlu bir sonuç alınamadı, dolayısıyla,

yavaş yavaş, reformlar diğer siyasi ve sosyal alanlara da yayıldı. O zamanlar, tüm siyasi gruplar ve akımlar, kendisini meşrulaştıracak bir inanç desteğine sahip olmasaydı siyasi mücadelenin başarısız olacağına inanıyordu. Bu yüzden, zaferi garanti eden ve savaşçıların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılayan güvenilir bir ideolojiye ihtiyaç vardı. Böyle bir desteğe ulaşmak için, çeşitli düşünce akımı ortaya çıktı. Bu düşünce akımlar Aklî İslam Akımı, Geleneksel Akım, Tefkik Mektebi Akımı, Hüccetiye Cemiyeti, Geleneksel Anti-Modernist Akım, Felsefi Anti-Modernist Akım, İslami İlimler Akademisi Akımı, Gelenekçilik Akımı, Entelektüalizm Akımı, Bilimsel Teoloji entelektüalizmi, Eklektik ideolojik teoloji entelektüalizmi, Eklektik olmayan ideolojik teoloji entelektüalizmi, Anti-ideolojik teoloji entelektüalizmi, Anti-modern teoloji entelektüalizmi, Liberal entelektüalizm, Neo-Şeriati Liberal entelektüalizmi, Liberal seküler entelektüalizmi, Edebi bir yaklaşımla liberal-seküler entelektüalizmi, Çağdaş Batı'nın liberal-seküler entelektüalizmi gibi akımları içermektedir. Bu düşünce akımların, entelektüel ve sosyal grupların çoğu çeşitli motiflerle Kur'ân'ı incelemiş veya yorumlamıştır. Bunlar arasında, İslami Akılcılık akımı, geleneksel akım, Tefkik mektebi akımı, dini bilimsel-deneysel eklektizm akımı, devrimci-Marksist eklektizm akımı, Felsefi-liberal eklektizm akımı bu konuya özel bir önem vermiş ve çeşitli eserler yazmıştır.

Geleneksel tefsir akımı: İranlı müfessirlerin geleneksel yöntem ve yaklaşımlarla Kur'ân-ı Kerim'i yorumlamaları ve anlamaları birkaç asırlık bir geçmişe sahiptir ve bu durum son 40 yılda da devam etmektedir. Aslında devrimden sonraki yıllarda, Fazl bin Hasan Tabarsi'nin (ö. 548 H.) Mecma el-Beyan fi Tafsir el-Kur'ân'ı, Molla Mohsen Faiz Kaşani'nin (ö. 1090 H.) Tefsir Safi'si ve Seyyid Haşim Bahrani'nin (ö. 1109 H.) el-Burhan fi Tefsir el-Kur'ân gibi bazı Şii tefsirleri örnek alarak ve aynı üslûpla çeşitli tefsirler yazmışlardır. Aga Necefî olarak bilinen Seyyid Muhammed Hüseyini Hamdani'nin yazdığı Anwar-e Derahşan (ö. 1417 H./1375 H.), Muhammed Cavad Necefî Humeyni'nin Tefsir Asan'ı (ö. 1419 H./1377 H.), Seyyid İbrâhîm Boroucerdi'nin (ö. 1384 H.) Tefsir-i Came'i ve Muhammed Bakır Maleki Mianci'nin (ö. 1377) Menahic el-Beyan fi Tefsir el-Kur'ân'ı bu geleneksel tefsirlerdendir. Bu müfessirler, "din ve siyaset birdir" söylemine ve ilkelerine inanmamakta, Kur'ân'ı sadece geleneksel görüşlere göre ve hemen hemen söz konusu tefsirlerle eşdeğer yorumlamaya

çalışmışlardır.[584]

İslami akılcılık akımı: Bu akımda birçok farklı Kur'ân tefsiri eseri yer almaktadır. Bu akım, yöntemlerine, eğilimlerine ve yorumlama yaklaşımlarına göre aşağıdaki gruplara ayrılabilir:

Kur'âncılık akımı: Kur'âncılık, Kur'ân'ın beşerin hidayeti için yeterli olduğuna, Kur'ân'ı ve dini bilgileri anlamak için rivayetlere ihtiyaç olmadığına inanan bir dini okuma ve anlayış türüdür. İran'ın son yüzyılında Kur'âncılık yaklaşımı, ılımlı (Kur'ân merkezli) ve aşırı (Kur'ân-yeterli) olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmıştır.[585] Âyetullah Tabâtâbî'nin el-Mizan Fi Tefsir el-Kur'ân adlı tefsiri, Âyetullah Cevadi Amuli'nin Tesnim adlı tefsiri ve Muhammed Sadıki Tahrani'nin el-Furkan fi tefsir el-Kur'ân tefsiri bu akımın ılımlı yaklaşımına aittir. Sengelçi'nin Kelide fahme Kur'ân ve Berâhinu'l Kur'ân kitapları, Harkani'nin Resale dar müteşâbihate Kur'ân ve hadise man fassara-l Kur'ân ve Resale dar mefhum ve mesdak-i ülü'l emr eserleri, Takavi'nin Tercüme ve tefsire Kur'ân be tartibe nüzüle sûreha ve Keştiye necat kitapları, Bürka'i'nin Tabeşi az Kur'ân ve Ahkamu'l-Kur'ân eserleri, Karavi Esfahani'nin Adam az nazare Kur'ân adlı eseri, Mustafa Hüseini Tabâtâbî'nin Kur'ân bedune hadis ham kabele fahm ast adlı kitabi ve Yusuf Şe'ar'ın Tefsire ayate müşkile, Risale muhakemat ve müteşâbihat dar Kur'ân, Mukaddimate tefsir ve Tefsire Sûreye Cum'a ve Münafikun adlı eserleri bu akımın aşırı yaklaşımına ait olduğunu düşünülebilir.

Sosyal akım: Sosyal tefsir akımı, çağdaş dönemde ortaya çıkan en önemli yorum yaklaşımlarından biridir ve öne çıkan tefsir eserlerinin birçoğu bu yaklaşımla yazılmıştır. Buna rağmen, sosyal tefsir tartışması, başlığında, tanımında ve özelliklerinde ciddi zorluklarla karşı karşıyadır. Bu tefsir akımı, tefsir çalışmalarının her birinde farklı bir başlıkla dile getirilmiştir. Medeni, sosyal, entelektüel, eğitimsel ve hareketi bunun için kullanılmış farklı başlıklardır. Aynı zamanda, bu başlıklar bazı akımları tanıma araştırmalarda paralel akımlar olarak ele alınmıştır. İran devriminden sonra yazılan Âyetullah Mekârım Şirâzî'nin "Nemûne" tefsiri bu yaklaşımla yazılmıştır.

Epistemolojik ve doktrinsel yaklaşım: İslami akılcılık akımının alt gruplarından biri de

584 Ayazi, 1385 Şemsi.
585 As'adi ve diğerleri, 1394 Şemsi, C. 1, Ss. 370-372.

Epistemolojik ve doktrinsel yaklaşımdır. Bu akımın özelliklerinden biri epistemolojik gerçekçiliktir (Dünyanın insan zihninden bağımsız olarak varolduğu bir görüştür ve insan, bu dünyanın parçası olan nitelikleri ve nesneleri algılama yoluyla anlayabilir. Bu görüşün karşıt noktası idealizmdir). Epistemolojik ve doktrinsel âyetler, Kur'ân'ın tevhid âyetleri, nübüvvet tartışmasıyla ilgili âyetler, imameti gösteren âyetler, ilahî adalet dahil Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarını ifade eden âyetler ve dirilmek ile ilgili âyetlerdir; başka bir deyişle, Mebde ve Meâd ile ilgili âyetlerdir. Ca'fer Sobhani'nin Mefahimu'l Kur'ân, on ciltlik Bohus Kur'âniye, Et-tevhid ve el-Şirk fi'l-Kur'ân gibi Kur'ân eserlerinin çoğu, ayrıca Murtaza Mutahharî ve Mesbah Yazdi'nin önemli Kur'ân ve tefsir eserleri bu yaklaşımla yazılmıştır.

Tefkik mektebi akımı: Tefkik mektebi akımı, son yüzyılın önemli dinî araştırma ve fikir akımlarından biri olup bazı gelişmeler yaşamıştır. Bu akım için üç dönem düşünülebilir: İlk dönemi merhum Mirza Mehdi İsfâhanî ve öğrencisi merhum Halabi ile başladı. İkinci dönem, Şeyh Mücteba Kazvini ve Mirza Cevad Tahranî tarafından oluşturuldu ve Muhammed Rızâ Hâkimi tarafından tanıtıldı. Üçüncü dönem Seyyid Cafer Seyyedan'ın açıklamalarıyla gerçekleşti. Tefkik mektebi, insan ilminin ilâhî bilgiden tamamen ayrıldığına inandığı için, iki geleneksel akımdan ve İslami akılcılık akımdan ayrılır. Bu iki akım, vahiy, sezgi ve aklın kazanımlarının birbiriyle uyumlu olduğuna ve üçünün birlikte insana daha kapsamlı bilgi getirebileceğine inanırlar. Mezhep, saf dini düşünceyi ve saf düşünmeyi vurguladığı için, aynı zamanda Süruş'un şeriatın teorik daralmasi ve genişlemesi teorisine de karşıtıdır. Suruş'un teorisi, insan bilgisinin dini bilgi üzerindeki tam etkisini ve saf düşünmenin ve saf dini düşünce üretmenin imkansızlığını vurgular. Bu akımın en önemli eseri Şeyh Mücteba Kazvini'nin Beyan el-Furkan kitabıdır. Şeyh Muhammed Bakir Meleki Mianci'nin Menâhicu'l beyân fi tefsiri'l Kur'ân eseri, bu akıma atfedilen diğer tefsir çalışmalarından biri olarak düşünülebilir.

Eklektik akımlar: Tümevarıma dayalı olarak ve eklektik akımların ortak yönleri incelenerek, İran'ın son yüzyılındaki tefsir ve Kur'ân araştırmalarında eklektikakımlar üç ana akıma ayrılır:

Dini bilimsel-deneysel eklektik akım: Bu akım, dindar entelektüeller arasında aşırı bilimciliğin bir sonucu olarak oluşmuştur. Bu akımın fikir sistemi ve dini düşüncesi üç önemli ve temel özelliği ile (dini açıklarken ve yenilerken bilime dayanma, dini işlevselci açıklama ve dini medreselerde olan ictihadi ya fıkhı dinbiliminden uzaklaşma) ve üç alt özelliği ile

(Batılılaşma, milliyetçilik ve Yunan felsefi düşüncesiyle mücadele) tanımlanır. Bu akımın baskın söylemi, İslam'ın tüm iyi şeylere sahip olduğu ve Batı bilgisinin ideolojiden yoksun olduğu varsayımıyla Batılı kavramların İslami kavramlarla karşılaştırılmasıdır. Deneysel bilim konularını dini öğretilerle karıştırmak, maddi olmayan kavramların bilimsel olarak yorumlanması, Kur'ân'ın yanı sıra sünnete de dikkat edilmemesi,felsefi yöntemi reddetmek, dinin işlevselci açıklanması, İslam'ı diğer ekollere, özellikle de modernizmin kazanımlarına uyarlamak; yani liberalizm, insan hakları ve diğer modern değerler ve varsayımların dayatılması bu akımın sonuçlarından bazılarıdır.

Devrimci Marksist eklektizm akımı: Bu akım, ideoloji odaklı entelektüel akıma sızan materyalist fikirlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu akımın fikir sistemi ve dini düşüncesi üç önemli ve temel özelliği ile (İslam'ın devrim ve dönüşüm yaratma ideolojisi ve devrim dini olarak tanıtılması, Sosyalizm ve İslam'ın Uyumu ve mücadele ve mücadele bilimi olarak Marksizme inanç) ve üç alt özellik ile (Geleneksel düşüncenin şiddetli reddi, din adamları olmadan İslam'ı ortaya koymak, Kur'ân'ın kişisel yorumları) tanımlanır. Bu akımın baskın söylemi, Marksist düşünceye duyulan hayranlığın, yeni edebiyatın kullanılmasının ve dini meseleleri devrimci bir bakış açısıyla analiz eden, bilimcilik, materyalizm ve Marksist mücadele deneyimlerinden etkilenen yeni bir İslam anlayışının sonucudur. Bu akım İslami öğretilere dayalı radikal bir ideoloji sunmaya çalışır. Dini aydınlanma bağlamında büyüyüp gelişen bu akım, aslında "din adamları olmadan İslam" doktrininin savunucusudur. Onlar, gelecekte din adamlarının üniversite eğitimli insanları çekemeyeceğine inanıyorlardı. Sonuç olarak, gençler ve eğitimli insanlar kaçınılmaz olarak din adamlarıyla yüzleşeceklerdir ve bu çatışmanın sonucu, ilerici güçlerin zaferinden başka bir şey olmayacaktır. Mücahedin-e Halk Örgütü ve Furkan grubu bu akımın başlıca oluşumlarıdır. Sosyalisthaye Hüda Parastanın (Allah'a İnanan Sosyalistlerin) İslami sol hareketinin bir devamı olarak oluşan Dr. Habibullah Paiman liderliğindeki Cünbeş-e Müslümanan-e Mübariz (Militan Müslümanlar Hareketi) bu hareketin bir diğer temsilcisidir ve Habibullah Aşuri bu hareketin etkili isimlerinden biridir.

Felsefi-liberal eklektizm akımı: Bu akım, Batı'nın liberal-felsefi fikirlerinin seküler aydınlanma hareketi üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu akım, Kur'ân araştırmalarında ve âyetlerin tefsirinde Batılı felsefi ekollerden, özellikle hermeneutik biliminden yararlanır ve daha çok Kur'ân tefsirinin suduri (صدوری) ve delali (دلالی) esaslarından bahseder ve felsefi ve epistemolojik yaklaşımı ve liberal demokrasi düşünceleriyle de

kuramsal ve toplumsal meseleler alanına girer. Suduri (صدوری) esasının mevcut Kur'ân'ın tamamen ve eksiksiz lafız ve mana olarak Yüce Allah tarafından indirildiğini ispatlayan esaslar grubu olduğu söylenir. Kur'ân-ı Kerim müfessirlerinin çoğu, Kur'ân'ın vahyine ve kutsallığına inanırlar ve Kur'ân'ı bu temel esasa göre tefsir ederler. Kur'ân-ı Kerim müfessirlerinin çoğu, Kur'ân-ı Kerim'in vahiy olduğuna ve kutsallığına inanırlar ve buna dayanarak yorumlarda bulunurlar. Bu esas, aşağıdakileri içeren diğer alt esasların kabulünü gerektirir: 1) Kur'ân'ın lafızları Allah'ın sözleridir; 2) peygambere olan vahiyde hata olmamıştır;3) Peygamber, vahyi almada ve insanlara tebliğinde her türlü hatadan uzaktır 4) Peygamber'in insanlara tebliğ ettiği Kur'ân'da eksik hiçbir şey yoktur ve hiçbir şey eklenmemiştir. Bu esasların ve varsayımların her birini reddetmek, Kur'ân tefsirinin çehresini değiştirebilir. Delali (دلالی) esaslarından, metinden Allah'ın kastettiği anlamını anlama sürecini düzenleyen esaslara atıfta bulunur. Geçmişin müfessirleri bu esasları genellikle mantık ve fıkıh ilkeleri gibi bilgilerden almışlardır. Günümüzde dilbilimin gelişmesi ve Arapça'da yeni hermeneutik ilke ve temellerinin gelişmesi ve derinleşmesi ve bu konuların bazılarının Kur'ân tefsiri alanına da girmesiyle birlikte Kur'ân'ın dilbilimin ve delali (دلالی) esaslarının düzenlenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın anlaşılırlığı, Kur'ân anlayışının özgüllüğü (Kur'ân'ın tefsirini masumlara havale etme bakış açısı) veya genelliği, Kur'ân'ın anlayış dili, Kur'ân'ın delali (دلالی) bağımsızlığı, Kur'ân'daki anlam katmanları ve seviyeleri (Kur'ân'ın bâtını ve çok anlamlılık meselesi) ve Kur'ân anlayışının çağa göre olması Kur'ân'ın bazı delali (دلالی) esaslarıdır. Bu akımın ana karakteri AbdülKerim Süruş'tur. O, Kant'ın eleştirel felsefesini, Schleier Macher'in liberal teolojisini, Gadamer'in felsefi hermeneutiğini ve Popper'ın yanlışlamacılığını kullanarak, Kur'ân'ı ve dini bilgiyi anlamanın rölativizmini ele almış ve kesinlik kavramını eleştirmiştir ve Hegelci yaklaşımla, Kur'ân öğretilerini cevher ve kabuk olarak ikiye ayırdı ve liberal teolojinin yardımıyla Schleiermacher, din ve vahiyin öz ve cevherini dini deneyim olarak değerlendirdi. Gadamer'in felsefi hermeneutik düşünceleri onu yavaş yavaş dinde ve ilahi vahiy de ve peygamberin hakikatinde göreliliğe götürdü ve sonuç olarak, Kur'ân'ı Peygamber'in kelami olarak gördü. Bazargan, Kur'ân âyetlerinin tefsirinde tabiat ilimlerini, özellikle fizik ve mekaniği, Sahabi Darwin'in biyolojisini ve Şeriati sosyolojiyi, özellikle Marksizm ekolünü kullanmışsa, Kabz ve Bast-e Teorik-e Şeriat (Şeriatın Teorik Daralması ve Genişlemesi) kitabın müellifi Süruş da Gadamer'in felsefi hermeneutiğini kullanarak ve dini metinlerin

suskunluğunu ve tüm insan bilgisinin karşılıklı ilişkisini düşünerek eklektik bir Kur'ân yorumu sağlamaya çalıştı. O, Kitap ve Sünnet anlayışımızın tamamen insan bilgisinden yararlandığını ve buna bağlı olduğunu ve dini bilgi ile din dışı bilgi arasında sürekli bir alışveriş veya diyalog olduğunu beyan eder. Dolayısıyla, insanın tabiat ve varlık hakkındaki bilgisi ve anlayışı her durumda dönüşüme, daralmaya ve genişlemeye maruz kalıyorsa, dini bilgiler de daralma ve genişlemeye uğrayacaktır. O, dini metinler suskun olduğu ve her yorum müfessirin varsayımlarının ve önyargılı bilgisinin bir ürünü olduğu için konuşmacı ve şeriat sahibinin niyetine ulaşmanın mümkün olmadığına inanıyor. Bu nedenle mukayese daima konuşmacının niyetini yorumlamanın ve keşfetmenin yerini alır.[586]

O, Kur'ân fenomenolojisi, rüya tabiatı ve Kur'ân ve vahiy konulu "Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed" adlı makalesinde, vahyi reddediyor ve Kur'ân'ı "Muhammed'in (sav) rüya kitabı" olarak adlandırıyor ve Muhammed'in seslerin muhatabı olup ve onları iletmesi ile emredilmiş olmadığını iddia ediyor, bilakis, Muhammed (sav) bir tecrübe anlatıcısı ve rüyada gördüğü hâdiseleri müşahede eden bir kimsedir. Ona gidip insanlara Tanrı'nın bir olduğunu söylemesini söylemediler. Aksine rüyasında Tanrı'yı birlik olarak görmüş ve bize bu rüyanı kendi dilinde anlatmıştır. Bu nedenle şöyle yazar: "Bir meleğin âyetleri Muhammed'in (sav) kalbine döktüğü ve onları okuduğu fikir, yerini Muhammed'in (sav) hayat veren bir muhabir, fotoğrafçı ve olay yerinde hazır bulunan biri olarak olayları bildirdiği fikrine bırakmalıdır. Kur'ân'da Allah'ın konuşan ve Muhammed'in (sav) dinleyen olduğu ifadesi yerine, artık Kur'ân'da Muhammed'in (sav) gözlemci, Muhammed'in (sav) anlatıcı olduğu ifadesi doğrudur. Hitap, muhatap, haber, muhabir, Konuşan ve konuşma yok; aksine, hepsi müşahede ve anlatımdır."[587]

Son olarak, Kur'ân tefsirinde yeni eklektik türünün ortaya çıktığına dair işaretler varlığına vurgu yapiyor ve diyor ki: "Seküler İrfani bir yaklaşımla yeni tevilci tefsir akımları tarafından Kur'ân tefsirinde yeni bir İrfani-tevili eklektizm türünün ortaya çıktığına dair işaretler vardır. Bu olgu henüz bir tefsir akımı haline gelmemiş olsa da Kur'ân araştırmacıları tarafından gözlemlenmesi ve eleştirilmesi gerekmektedir."[588]

---

586 Hüsrev panah, (1388, H.Ş.) Ss. 356 ve 357.
587 Süruş, (1392, H.Ş.), S. 7
588 Akbarcedi, (1392 H.Ş.), S. 307.

Bu araştırmada ele alınan ikinci soru çağdaş dönemde yazılan tefsirlerin özelliklerinin ne olduğudur. Çağdaş dönemdeki Kur'an tefsirlerin incelenmesi, onları önceki dönemlerden farklı kılan özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bu dönemde yapılan tefsir, nicelik ve nitelik açısından muazzam bir değişiklik geçirmiştir. Hicri on dördüncü ve on beşinci yüzyıl, tefsir ilminde temel bir farklılık ortaya çıkarmış, özellikle de Arapça dışındaki dillerde yazılan tefsirlerin sayısında büyük artış yaşanmıştır.

Çağdaş dönemde dikkat çeken bir nokta Arapça olmayan dillerde tefsir yazmanın önemli olmasıdır. Bu dönemde, Kur'an'ın yorumunu yerli ve yerel dillerde sunmaya ve her bölge halkının ilgisini çeken yorumsal konuları tartışmaya ihtiyaç vardı. Miladi on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, tefsir metinleri sadeleştirmek amacıyla birçok tefsirler yazılmıştır. Bu tefsir metinleri basitleştirmenin nedeni, bilgili - ancak resmi bir din eğitimi olmayan - kişiler için anlaşılmasını kolaylaştırmaktı. Kur'an ve tefsirinin kamusal alanlara ulaşması konusunda özel bir ısrar vardı. Bu dönemde, Kur'an'ın herkes için anlaşılır kılma çabalarına şahit oluyoruz. O yüzden bu dönemde Farsça yazılan tefsirlerin dilinin sade ve akıcı olması bu tefsirlerin dikkat çekici özelliklerinden ve avantajlarından biri olarak kabul edilebilir.

Bu dönemin Farsça tefsirlerinin bir diger özelliği de Kur'ân ayetlerini yorumlamak ve anlamak için müfessirlerin çeşitli kaynaklardan yararlanmalarıdır. Kaynaklar arasında Şii ve Sünnilere ait birçok kitap yer almaktadır. Bu müfessirler onların fikir ve teorilerini incelemiş, analiz etmiş, onaylamış veya eleştirmiştir. Aynı zamanda, bu müfessirler Kur'ân ayetlerini yorumlamada farklı temel İslam bilimlerinden ve diğer alanlardan yararlanmışlardır. Kullanılan kaynaklar arasında rivayet kaynakları, diğer tefsir kaynaklar, sözcüksel kaynaklar, Ayetin uyum kaynakları, Mistik-felsefi kaynaklar, Kelam kaynakları, Fıkıh ve usul-u Fıkıh kaynakları, Tarihsel kaynaklar, Farsça edebi kaynaklar, Kutsal Kitab ve Batılı düşünürlerin eserleri yer almaktadır. Yani, içeriğin anlaşılmasına yardımcı olan her kitap kullanılmıştır. Hatta Dale Carnegie'nin "Dost kazanma sanatı" kitabı gibi Batılı psikologların kitapları bile görülebilir. Bir tefsirin yazarlarının yazılarında kullandıkları kaynakları ve referansları bilmek, bilimsel desteklerini göstermenin yanı sıra, onların anlayış ve eğilimlerini mümkün olduğunca ortaya koyması açısından önemlidir ve başkalarının içeriğini kullanma güçlerini ve bu görüşlerin ne ölçüde kullanıldığını ve nasıl yararlanıldığını anlamanın yolunu gösterir. Bu şekilde, bu kaynakların tefsirlerin içeriğini ne ölçüde etkilediğini, taklit veya analizin varlığını ve başkalarının görüşlerini eleştirme veya reddetme veya kabul etme gücünü anlıyoruz. Aynı

zamanda, bu mesele müfessirlerin kullandığı kaynaklar alanında bilgi sahibi olduğu anlamına da gelir.

Tefsir usulü açısından da bu dönemde Fars dilinde yazılan tefsirler kendine has özelliklere sahiptir. "Tefsir usûlü", müfessirin Kur'an'ı yorumlaması ve anlaması üzerinde büyük etkisi olan ve konuların tasarlanmasında ve içeriğin kapsamının belirlenmesinde kilit rol oynayan inançlarıdır. Başka bir deyişle, tefsir usulünün anlamı tefsirde her zaman dikkate alınan müfessirin müsellemati veya fikri esasları ve ilkeleridir. Bu usûlden biri de Kur'ân'ın tahrif edilmediğidir. Bu dönemin tefsirlerinde ele alınan argümanlardan biri Şii mezhebini Kur'ân'da tahrif bulunduğu suçlamasından temize çıkmadır. Bu tefsirlerin yazarları, Şiilere karşı böyle bir suçlamada bulunan "Fahr Razi" gibi kişilerden alıntı yaparak, onlara cevap vermektedir ve deliller sunarak Şiilere göre Kur'ân'ın tahrif edilmediği inancını ispat etmeye çalışmışlardır.

Bir diğer tefsir usulü de bu müfessirlerin Kur'ân ayetlerinin ve kelimelerinin vahiy olduğuna inanmalarıdır. Onlara göre Kur'ân, Allah tarafından Peygamberimize (sav) indirilen kelimelerin aynısıdır ve kendisine nazil olan kelimelerde herhangi bir değişiklik yapmamış, hatta Allah'ın kendisine hitap ettiği "قل" kelimesini bile zikretmiştir. Bu konuda Anti-ideolojik teoloji entelektüalizm akımın önde gelen figürü Süruş gibi düşünürler farklı düşünceye sahiptir.

Kıraatların mütevatir olması ve sadece bir kıraat'a güvenme bu dönemin müfessirlerin bir diğer tefsir usulüdür. Bunlara göre Kur'ân kıraatları, belgenin gerçekliğini varsayarsak geçerli olmayan Haber-i Vâhid dir ve Kur'ân onlar tarafından kanıtlanmamıştır ve tek geçerli kıraat, Kur'ân'ın sözlerini Peygamber'den (sav) nesilden nesile aktaran Müslümanların mütevatir okumasıdır. Bu kıraat, Asım'ın Ebû Abdurrahman Sülemi'den aldığı kıraatine tekabül etmektedir. Bunu kanıtlamak için Asım'ın Hafs'a şöyle dediği rivayet edilir: Sana verdiğim kıraati Ebû Abdurrahman Sülemi den öğrendim, o da Hz. Ali'den öğrendi.

Bu dönemin tefsir usulünden birisi de Kur'ân'ın zâhir ve bâtını olduğuna inançtır. Bu çağın müfessirlerine göre, Ku'an'ın zâhirini, Arab edebiyatının sözcükleri ve diyalogları ile biraz aşinalık ve uygulama ile anlaşılabilir ve zâhirin diğer kısmını anlamak edebi noktalara, Sarf ve Nahiv, Me'ani, Beyan ve Bedi ilimlere aşına olması gerekir. Kur'ân'ın bir bâtını de vardır ve o içinde olan bir mücevher ve hazinedir ve sadece yetenekli dalgıçlar onu bulmak

için gitmelidir.

Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olması bu dönemin müfessirlerin bir diğer tefsir usûlüdür. Kur'ân'ın zâhirini anlamını esas almaya "Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olması" denir. Onlara göre Kur'ân'ın zâhirinden anlaşılan, genellikle Allah'ın amacıdır. Kur'ân'ın zâhiri uygulanabilir ve güvenilebilir. İlâhî hükümler, ahlâkî vazifeler ve benzerleri çıkarımda bulunurken, Kur'ân âyetlerinin aynı zâhiri anlamları kullanılabilir, halbuki Ahbariler, Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olmadığına inanmaktadir.

Bu dönem müfessirlerinin kabul ettiği bir diğer tefsir usûlü da Ku'ran'ın Re'y ile tefsirinin yasaklığıdır. Bu müfessirlere göre re'y ile tefsir Arapça anlayış kriterlerine uygun olmaması, geleneksel akıl ilkelerine ve ilimlerine uygun olmaması ve Kur'ân'ın genel çerçeve ve yapısına da uygun olmamasıdır. Başka bir deyişle, re'yle tefsir, kişisel görüşe dayalı olan Kur'ân tefsirinde yasak yaklaşımdır. O yüzden onlar, müfessirin kendi görüşlerini Kur'ân'a empoze etmeyi ve Kur'ân âyetlerini kendi kişisel görüşüne göre yorumlamayı reddetmişlerdir. Onlara göre Kur'ân müfessiri, Kur'ân'ı ilmî ve tarafsız bir şekilde anlamaya çalışmalıdır ve görüşlerini ispat etmeye çalışmak yerine âyetleri, rivâyetleri, aklî ve pratik sebepleri özetleyerek Kur'ân'ın nihai görüşünü elde etmelidir.

Kur'ân'ın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermedeki kapsamlılığı bu dönemin müfessirleri tarafından kabul edilen bir diğer tefsir usulüdür. Onlara göre, Kur'ân evrensel bir mesaj olarak tüm insanlara hitap etmiştir ve tarih ve çağlar boyunca insan ihtiyaçlarını karşılamıştır ve karşılayacaktır. Nahl Suresi 80. âyetinde (تبیاناً لکل شی) ve En'am Suresi 38. âyetinde (ما فرطنا فی الکتاب من شی) sözü geçen her şeyin anlamı insan eğitimi, hidâyeti ve gelişimi ile ilgili her şey Kitapta vardır demektir. Kur'ân'da her şeyin bulunması Kur'ân'ın bir bilim ve teknoloji ansiklopedisi olduğu anlamına gelmez; daha doğrusu, Kur'ân'da insan rehberliğinin genel içeriğinden bahsedildiği ve hidâyet için gerekli her şeyi içinde olduğu anlamına gelir; çünkü Kur'ân bir hidâyet ve terbiye kitabıdır.

Bu dönemin müfessirlerin Kur'ân tefsirinin temel usul ve ön kabullerinden biri de Kur'ân tefsirinin gerekliliği ve tefsir etme imkânı ve iznidir. Onlara göre "کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب" ve "أفلا یتدبرون القرآن أم علی قلوب أقفالها" gibi âyetler Kur'ân âyetlerini düşünmek, anlamak ve yorumlamak gerektiğini, başkalarının da faydalanması gerektiğini belirtmektedir. Onlar, Kur'ân'ın tefsirinin gerekliliği hakkında Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin

varlığı, bazı âyetlerin yönlerinin varlığı, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin bâtınlarının varlığı, zamanın geçişi ve iniş durumlarında belirsizlikler ve muhatabların edebi zayıflığı gibi faktörleri sunmaktadırlar.

Kur'ân-ı Kerim öğretilerinin fıtrat ile uyumu bu dönemin tefsir usulünün bir diğeri dir. Kur'ân öğretileri insan doğasıyla uyumludur. Bu mesele âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında etkilidir. Çünkü bir yandan Kur'ân'ın tefsiri insanın tabiatının eğilimlerine göre yorumlanmalıdır. Eğer Kur'ân âyetleri insanın sağlam fıtratına aykırı bir şekilde yorumlanırsa bu yorum geçerli olmaz ve müfessirin çıkarımının yanlış olduğunun bir göstergesidir. Öte yandan müfessirin fıtrattan çıkmaması gerekir ve fıtrata uygun şeffaf öğretileri vahyin kaynağından elde edebilmek için, Kur'ân'ın tefsirine rahat bir zihinle, nefsî havalardan, dinî ve etnik ön yargılardan uzak bir şekilde gitmek lâzımdır.

Âyetlerin uyumu bu dönemin müfessirlerin kabul ettiği bir diğer tefsir usulüdür. Onlar, âyetlerin temel olan uyum ilkesini dikkate alarak değerli anlamlar elde etmişlerdir. Dolayısıyla bu anlayışa sahip olmak, müfessirin yorumda belirli bir sıra izlemesine yardımcı olur. Ayrıca Kur'ân'ın tamamını tutarlı bir bütün olarak görür ve Kur'ân'ın muhtevasının alakasız ve dağınık olduğunu söyleyen bazılarının görüşünü de geçersiz kılar.

Kur'ân'ın yanında İtret'in (Ehl-i beyt'in) bulunmasının gerekliliği bu dönemin müfessirlerinin inandığı bir diğer tefsir ilkesidir. Kur'ân ve İtret birbirinden ayrılamaz ve bu, birbirini takip eden Sekaleyn hadisinde bulunan ilkedir. Şii inancına göre Kur'ân'ı anlamak hiyerarşiktir ve Kur'ân'ın bâtını için kaçınılmaz olarak masumlardan yardım istemek gerekir. Onlara göre Kur'ân'ı anlama tarihinde meydana gelen büyük sapmalar nedeniyle, Allah'ın sözüne ilişkin masum bir rehberin olması gereklidir. İmamların Kur'ân'ı anlamakla ilgili tebliğ, açıklama ve yorumlama, hidâyet, uygulama ve model görevleri vardır. Dolayısıyla onların Kur'ân'ı tefsir ederken Ehl-i beyt'in rivâyetlerini kullanması ve onları müfessir olarak kabul etmesi, Kur'ân ile İtret'in ayrılmaması ilkesini kabul ettiğini gösteren kuvvetli bir delildir.

Bu dönemin müfessirlerinin görüşlerine göre Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde etkili olan bir diğer prensip ve asl, Kur'ân'ın diline dikkat etmektir. Çağdaş dönemde, Kur'ân'ın dili üzerine araştırma ve çalışmalar özel bir ilerleme kaydetmiştir ve din bilginler ve müfessirler onu giderek daha fazla araştırmada ve görüşlerini dile getirmektedir. Kur'ân dilini bilmek,

müfessirler için en önemli konulardan biridir. Kur'ân'ın dilinden kastedilen, Kur'ân'ın ifadelerinin mahiyetini ve manalarının nasıl aktarıldığını anlatmaktır. Kur'ân'ın dili anlamlı bir dildir ve haber, inşa, hakiki ve mecaz, sembolik (mukattaa harfler gibi) ve alegorik, örf, edebi, bilimsel ve çok katmanlı (bâtını) dillerden oluşan bir birleşimidir, ancak mitsel (sembolik ve gerçek olmayan hayali) dil değil ama gerçeği gösteren dildir. Kur'ân dili, hidâyet ve evrensel faydadan yararlanma gibi özelliklerinden dolayı, genel örf ve özel örf vb. dillerden müteşekkil tam bir birleşik dildir.

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin vardığı bu dönemin müfessirlerinin kabul ettiği bir diğer tefsir usulüdür. Muhkem âyetler, apaçık âyetlerdir ve müteşâbih âyetler, belirsiz ve net olmayan âyetlerdir. Muhkem ve müteşâbihin tartışılması ve tanınması âyetlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadir. Onlar, Kur'ân'daki müteşâbihati sadece havas kişiler için anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir. Muhkem ve müteşâbih olmak, kişilerin doğruluğuna, kavrayışına, nurâniyet ve bilgisine göre değişir. Müteşâbih âyetlerin teşabüh seviyeleri, ilim ve nuraniyet mertebelerine göre müteşâbihdir ve ne kadar fazla bilgi ve manevi bağlantı varsa, teşabüh ve şüphe o kadar az olur. Bir gruba müteşâbih olan âyetler, başka bir gruba anlaşılabilir olabilir. Bu nedenle, müteşâbihati anlamak için seyr-u sülukun gerektiğine inanırlar. Bu dönemin bazi müfessirlerine göre müteşâbih âyetler tevil açısından ikiye ayrılır: İlk tür, muhkem âyetlere atıfta bulunarak müteşâbih olmadan çıkan müteşâbih âyetlerdir ve ikinci tür, sonsuza kadar müteşâbih kalacak müteşâbih âyetlerdir. Âl-i İmrân Suresi'nin 7. âyeti bu tür bir müteşâbih âyeti ifade eder ve bu tür müteşâbihin yorumunu ancak Allah bilir. Bu görüşe göre, müfessir âyetlerin manasının açık ve anlaşılır olduğunu düşünmesine rağmen, bazı âyetlerin yorumlanabilir olduğunu düşünmez.

Dolayısıyla bu inançları tanımak ve müfessirlerin onlar hakkındaki düşüncelerinin türünü bilmek, tefsirin tanımında ve değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Tefsir usûlünun türünü dikkate almak, tefsircilerin tefsirde ve metotların oluşumunda her zaman özel yaklaşmalarına ve bazı durumlarda tefsir eğilimlerine ve kurallarına neden olmuştur. İşârî, kelamî vb. tefsirler arasındaki temel ayrım, yorumcularının usûlünundan kaynaklanmaktadır.

Tefsir eğilimi açısından bakıldığında, bu dönemde yazılan tefsirler çeşitli eğilimleri göstermektedir. Tefsir eğilimi, müfessirin tefsirinde daha belirgin olan belirli bir inanca, dine, bilimsel uzmanlığa veya okula eğilimidir. Başka bir tanımda tefsir eğilimi, yorumunda ön varsayımları ve entelektüel sızıntıları ile uyguladığı müfessirin farklılıkları ve entelektüel

özellikleridir. Bu eğilimler, Kur'ân yorumlarını birbirinden farklı kılar. Çalışmamızın bulguları devrim sonrası İran'da müfessirler tefsirlerini çeşitli eğilimler ile yazdıklarını göstermektedir. Sonuç olarak, bu tefsirlerde sosyal, bilimsel, Fıkhî, rehberlik ve eğitim, çağdaş meseleleri vurgulamak, edebi, tarihsel, ahlaki ve seyr-ü süluk, mistik, felsefi, kelâmî eğilimler bulunmaktadır. Bu eğilimler, bu dönem müfessirlerin akıllarının ve ruhlarının, zamanlarının koşulları ve meseleleriyle etkileşim halinde olma eğiliminde olduğu yönlernin göstergesidir. Diğer yandan, bu eğilimler bu müfessilerin yorumuna yansıyan entelektüel özelliklerinin etkisidir. Sonuçta, onlar müfessirlerin fikirleri ve bilgisi ile veya zamanının sosyal sorunlarıyla yüzleşmek ile ilgilidir ve bu nedenle bu müfessirler edebî, kelamî, fıkhî, felsefî, mistik, sosyal vb. eğilimleri ortaya koymuşlardır. Bu eğilimler, aslında Müfessirlerin uzmanlaştığı bilgileri, onların kişilikleri ve zevkleri ve çeşitli dış meselelerle ilgili endişelerinden kaynaklanmaktadir.

Tefsir yöntemlerine gelince, bu çalışmanın bulguları devrim sonrası müfessirlerin Kur'ân âyetlerini anlama ve yorumlamada farklı tefsir yöntemlerini kullandığını göstermektedir. Tefsir yöntemi müfessirlerin Kur'ân âyetlerini anlama ve yorumlamada kullandıkları belge veya belgelerdir. Kur'ân'ı Kur'ân ile yorumlama yöntemi, Kur'ân'ı Sünnet ile yorumlama yöntemi, Aklî (içtihadî) yorumlama yöntemi, İşârî yorumlama yöntemi, Bilimsel tefsir yöntemi ve Edebî yöntem, bu dönemin müfessirlerin kullandığı yönemlerdir. Edebi ilimler, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve tefsirinde etkili olan sarf, nahiv, filoloji, Meâni, Beyân ve Bedî' gibi Arap dili ve edebiyatı ile ilgili ilimlerdir. "Sünnet" Masum'un söz, fiil ve takririne işaret eden rivâyetleri ifade eder. Sünnîler nazarında sahabe ve tâbiîlerin sözlerine de yer verilir, fakat Şiîlere göre sahabe ve tâbiîlerin sözleri hüccet olmadığı için, "eser" sadece Masumların (peygamber ve İmamlar) sözleri, eylemleri ve takrırlarıdır. Şiîlere göre, sahabelerin Kur'ân ve tefsiri hakkındaki sözleri şu şartlarla hüccettir: İsnadi doğru olmalı, sahabe kendisi âdil ve güvenilir olmalı, konunun içtihatla ulaşılabilen konulardan biri olmamalı, Ehl-i Kitap'tan alma ihtimali ortadan kalkmalı, Kur'ân'ın nususına ve zâhirine aykırı olmamalı ve diğer doğru haberlerle çelişmemeli. Dolayısıyla, çalışmanın bulguları devrim sonrası müfessirlerin farklı yorumlama yöntemleri ile aşina olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada devrim sonrası tefsirlerin özelliklerinden incelenen bir diğeri de tefsir kuralları dır. Tefsir kuralları Kur'ân'ın anlaşılmasını ve ahkam çıkarımını belirleyen genel kurallardır. Tefsir kurallarının tefsirle ilişkisi Nahiv biliminin Arap dilini okuma ve yazmayla

ve usul-i fıkhın fıkıh bilimi ile olan ilişkisidir. Bazı uzmanlar tefsir kurallarını tefsir usûlü olarak kabul eder ve ikisi arasında ayrım yapmazlar. Diğerleri, tefsir usûlünü veya kurallarını Kur'ânî ilimler terimiyle eş anlamlı olarak almışlar ve onu bütün bu ilimlere uygulamışlardır. Dolayısıyla, tefsir kuralları ile tefsir usûlü arasında örtüşme vardır. Bu tefsirlerde Kur'ân kelimelerin vahiy zamanındaki anlamlarına dikkat etme Kuralı, nesih Kuralı, Esbab-ı Nüzul-u dikkata alma, âyet ve sûrelerin bağlamına dikkat etmek, 'جری و تطبیق' Cery ve tetbik kuralı (âmm, külli veya mutlak bir kavram olan Kur'ân'ın zâhirinin, çağlar, nesiller ve mekânlar içinde ortaya çıkan yeni durumlara intibak ve uyarlanmasına denir ve bu konuda ayetin belirli bir kişi veya olay hakkında nazil olup olmamasının bir önemi yoktur.), tefsirde bilimi kullanma kuralı, Kur'ân'ın doğru ve sağlam akıl ile çelişmemezlik kuralı, Tefsirde İsrâiliyyâtın kullanılmaması, re'ye göre yorumlamanın yasak olduğu, doğru Kıraata dikkat etmek (bü dönemin müfessirleri kıraatlar hakkında genellikte Hafs'ın Asım'dan rivayetini esas almışlar ve bu kıraatı kabul etmişlerdir), Kur'ân'ın kelimelerini anlamak için Sözlüğe bakmak, Müteşabih ayetleri anlamak için muhkem ayetleri kullanmak, tefsirde Arap edebiyatının kurallarına dikkat etmek, delalet türlerini göz önünde bulundurmak (iktizâ delaleti, işâret delaleti, tenbih delaleti, imâ delaleti, mefhum delaleti...)., Kur'ân'ın zâhir ve bâtınına dikkat etmek, Kanıtları göz önünde bulundurmak: (1. Müşterek kelimeler, icaz, ızmar, mecaz, kinaye, 2. Lafzî bağlantılı kanıt: Siyak-ı kelam, 3. Lafzî olmayan bağlantılı kanıt: Esab-ı nüzül, nüzül zamanı ve yeri kültürü, 4. bağlantısız kanıt: diğer ayetler, rivayetler) gibi kurallarin kullandığını incelenmiştir. Bu dönemin müfessirleri bu kuralları mümkün olduğu kadar kullanmaya çalışmışlardır.

Devrim sonrası hangi tefsir akımlarının siyasi yorumlar içerdiği sorusuna gelince, bu husus da şöyle ele alınabilir: Çağdaş İran'da entelektüellerin ülkedeki sorunları çözüme kavuşturmadaki ve ülkenin modernzsoyunundaki başarısızlığı, öte yandan toplumda yayılan hurafe ve batıl inançların yaygınlığı gibi gerek sosyal ve gerekse politik koşullar, İran'da Kur'ân'a dönmek gerektiğini düşünen entelektüellere fikirlerini savunmak için uygun bir zemin sağlamış oldu. Ancak bu kez Kur'ân'a dönüş, kendine has özelliklere sahipti. Çağdaş İran'daki düşünürlerin bir ortak düşünceleri vardı. O ortak düşünce Kur'ân'a dönüş ve Kur'ândan ülkedeki mevcut problemlere çözüm aramaktı. Neticede, Kur'ân tefsirinde yansıyan sosyal ve politik yorumlardı. Aslında bu durum modernitenin etkisi altında ortaya çıkmış bir olğudur. Devrim sonrasında Kur'ân'a dönüş ilkesi etrafında tek bir anlayış ortaya

çıkmadı. Farklı varsayımları ve amaçları olan farklı düşüncelere sahip entelektüeller, Kur'ân'ı farklı yorumladılar, netice olarak da farklı siyasi tefsir akımlar ortaya çıktı.

İran İslam devriminde Kur'ân-ı Kerim'in farklı akımlarının siyasi yorumlarının ve görüşlerinin oluşturulma sebeplerine ilişkin çeşitli gerekçeler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlilerinden biri, yeni meselelerin ve ihtiyaçların ortaya çıkması ve bunlara cevabın dinde aranması ihtiyacı idi. İran İslam devriminde tefsir akımlarının Kur'ân'a yönelik siyasi tefsirlerinin nasıl yapıldığı tartışmasında, tefsirler arasında düşünce açısından çeşitlilik ve farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslam devrimindeki farklı tefsir akımlarının arka planı, fikri ve inanç özellikleri, müfessirlerin siyasi yorumlarını, düşünme türünü ve siyasi anlayışını etkilemiştir. Bu araştırmanın üçüncü sorusu, devrim sonrası Kur'ân-ı Kerim tefsirlerinde siyasi yorumu içeren akımlarını tespit etmektir: 3. Devrim sonrası hangi tefsir akımlar siyasi yorumları içermektedir? Bu soruya cevap bulmak için Kur'ân-ı Kerim'in siyasi yorumları dört akımda kategorize edilmiştir.

Devrim sonrası rivâyet odaklı akımın Kur'ân'a yönelik siyasi tefsiri: Çağdaş tarihin Ahbârilik anlayışından ve özellikle İslam devrimi öncesi ve sonrası olaylar bağlamında var olan akımlardan etkilenen rivâyet odaklı akımlar, Kur'ân'ı siyasi olarak yorumlamış mıdır? İran'ın İslam devriminin çağdaş tarihinde, Ahbârilik akımından az veya çok etkilenen bu rivâyet odaklı akımların içinde iki akım vardır:1. Encüman-e Hüccetiye (Hüccetiye Cemiyeti) akımın Kur'ân'ın siyasi tefsirine yönelik görüşü 2. Maktab-i Tefkik (Tefkik mektebi) akımın Kur'ân'ın siyasi tefsirine yönelik görüşü:

Hüccetiyye Cemiyetinin Kur'ân'ın siyasi yorumuna bakış açısı olumsuzdur ve bu tür Kur'ân yorumunun "durdurulması" gerektiğine inanır. Bu akımın kendi entelektüel-inançsal özellikleri vardır. Bunlar siyasi-dini düzeni reddediyorlar ve Masum İmam'ın yokluğunda hükümet kurmanın yasak olduğunu düşünüyorlar. Bahailiğe karşı mücadeleyi reddediyorlar ve isyana ve devrime, felsefeye ve tasavvufa karşıdırlar. Kur'ân'ı yorumlarken aklı kullanmama inancı da onların Kur'ân'ı anlamalarını etkileyen önemli entelektüel özelliklerden biridir. Bu nedenle Kur'ân'ın hüccet olduğuna sadece masumların rivâyet ve hadislerinin tasdik ettiği durumda inaniyorlar ve istinad edilebilirliğini ve uygulamayı düşünüyorlar. Neticede bu sebepler, Hüccetiye Cemiyeti'nin kültürel, siyasi ve toplumsal sorunlarda kendi "cevabını" Kur'ân'da aramamasına neden olmuş ve bu hususta Kur'ân'ın siyasi tefsirinin yasak olduğuna inanmıştır.

Rivâyet odaklı akımın Kur'ân'a yönelik siyasi görüşlerle ilgili ikinci akımı ise Maktab-i Tefkik (Tefkik mektebi) akımıdır. Bu akım Hüccetiye Cemiyetin'den tamamen farklıdır. Tefkik mektebi, adından da anlaşılacağı gibi, kamusal alanda doktrinel ve teorik bir fikir sunan kelamcı bir "okul"dur. Bu akımın toplumsal yönlerine bakıldığında, bu doğrultuda Tefkik mektebinin toplumsal anlamda kendisini dindar toplumdan ayırmadığı söylenebilir; hâlbuki Hüccetiye Cemiyeti'nin böyle bir özelliği yoktur. Tefkik mektebi akımı, felsefe ve tasavvufa bir şekilde karşı çıksa da Âyetullah Humeyni'nin siyasi hareketi sırasında, bu hareketin ileri gelenleri İran İslam devrimini ciddi bir şekilde destekledi. İslam devrimini ve özellikle onun küresel yönlerini açıklama alanında çok fazla eser yazmış olan bu akımın önde gelen isimlerinden biri de "Muhammed Rızâ Hakimi"dir. Nasıl ki Hüccetiye Cemiyeti'nin akımı katı ve kuru görüş açısından Kur'ân'ın siyasi tefsirinden yoksunsa, aksine Tefkik mektebi bu konuda daha ılımlı bir yol izlemiştir. Ahbarilik görüşünün bazı ön kabulleri "Tefkik mektebi"nin akımında belirgin olmasına rağmen, bu fikrî akımın bazı büyüklerinin eserlerine bakıldığında Kur'ân'ın siyasi yorumunun izleri görülmektedir. Elbette bu konuda, erken ve son Tefkikilerin akıl bakımından görüşleri arasında fark vardır. Erken Tefkikilerin görüşleri, naklin ötesinde hiçbir hükmü kabul etmeyen Ahbarilerin görüşleri ile benzerdir. Ancak daha sonraki Tefkik ekolü âlimleri, aklı fıkhın kaynaklarından biri olarak kabul eden Usûliler'in görüşlerine daha yakındırlar ve bir meselenin hükmünün kitapta ve sünnette bulunamadığı ve fakihlerin de bu konuda görüş birliğine varamadığı durumlarda, o zaman aklın kararına uyulması gerektiğine inanırlar. Muhammed Rızâ Hakimi hariç bu okulun kurucuları ve halefleri, siyaset hakkında detaylı bir şey söylemediler. Muhammed Rızâ Hakimi'nin Kur'ân âyetlerine yönelik siyasi yorumu, bir rivâyetler kombinasyonu ve Hakîmî'nin "Tefkik mektebi"nin kendine has özellikleriyle açıkladığı "rasyonalizm"in özel bir açıklamasıyla birleştirilmiştir. Bu bağlamda Hakimi, semavî din olan İslam'ın doğru ve tam olarak anlaşılabilmesi için birbirinden ayrılamaz iki kaynak olduğuna ve bu iki kaynağın Kur'ân-ı Kerim ve hadis olduğuna inanmaktadır. O, Kur'ân'ı "birleşik bir insan-Kur'ân toplumu" inşa etmeye gelen en eksiksiz insan yaşam programı olarak görüyor.Hakimi'nin Kur'ân'ın sosyo-politik yorumları aşağıdakileri içeren konulardır: 1. Kur'ân-ı Kerim'in devrimci boyutuyla ilgili siyasi yorumlar, Kur'ân âyetlerini kullanarak devrime ve siyasi değişime karşı olumlu tutumunu gösteren Hakîmî'nin siyasi düşüncesinin ana eksenlerinden biridir. 2. Kur'ân'daki "hükümet" konuları, siyaset, birey ve toplum ve ayrıca Kur'ân'daki

karşıt ve destekleyici siyasi roller, onun Kur'ân yorumlarından ve siyasi algılarından bazılarıdır. 3. Adalet kavramının Kur'ân'dan siyasi olarak yorumlanması ve buna dikkat edilmesi, Hakiminin sosyal ve siyasi meselelerdeki yönelimini göstermektedir. Hakimi eserlerinde adalete çok önem verir. Toplumda adaletin gerekliliği ve adaletin farklı yönleri ile ilgili çok sayıda âyet ve rivâyetleri sistemli bir şekilde tasnif etmiştir.

İran İslam Devrimi'nde Kur'âncılık (Kur'âniyyun) akımının Kur'ân'a yönelik siyasi tefsiri: Bundan önce Encüman-e Hüccetiye (Hüccetiye Cemiyeti) gibi akımlar, Kur'ân'ı sosyo-politik meseleler ve özel anlamda Kur'ân'ın siyasi yorumlarını bir kenara bırakmışsa, Kur'âncılık akımları sosyo-politik meselelerinde hadis ve rivâyetlerin sahihliğini ve geçerliliğini kabul etmediler. Çağdaş dönemde İran'da bu tür yorumların ortaya çıkışının sosyal-politik bağlamları ile ilgili olarak, diğer İslam ülkelerinde olan benzer bağlamlar bilinmiştir. Bu akım geniş bir kapsama sahip olmasa da ve resmi otoritenin etkisi ve fakihlerin siyasi hâkimiyetinden dolayı gelişme imkânı bulamamış olsa da özel saikleri ve eserleri olan bir fikir hareketi olarak dikkat çekmektedir. Bu akımın temellerini, otantik İslami kimliği yeniden kazanmak ve Müslüman toplumun Batı karşısında gerilemesine karşı koymak için "Kur'ân'a sarılmayı" öneren yaklaşımlarda görmek gerekir. Bundan dolayı da fikrî ve kültürel durgunluğa neden olan birçok hurafe ve yanlış fikrin, Kur'ân'ı ihmal etmekten ve yanlış hadislere yönelmekten kaynaklandığını düşünmüş, dinde hadis ve rivâyetlerin rolünü de düşük görmüştür. Elbette ılımlı akımların bir kısmı sünnetin ve sahih rivâyetlerin rolünü hafife almadı, ancak ılımlı yaklaşımlar bu alanların marjinalinde değerlendiriliyor. Kur'âncılık akımlarının ortak özellikleri Kur'ân'ın tek başına yeterli olduğuna dair iddialarıdır. Aynı zamanda hadis ve imamet gibi tartışmaları hiçe saymak, fikri ve teolojik boyutta resmi dini otoriteden uzaklaşmaktır. Kur'ân'ın siyasi tefsirlerine gelince, onların siyasi meselelerden (siyasi tefsirden) ziyade dini meselelerle ilgilendikleri söylenebilir. Bu nedenle eserlerinde çok az siyasi konu vardır veya hiç yoktur. Bu grupların sonraki şahsiyetlerinin tartışmalarında Kur'ân'dan siyasi tartışmalar görülmez. Şii toplumunda özellikle dini medreselerde ve âlimler arasında imamet, tevhit, şirk ve şefaat gibi dini alanlardaki hassas tartışmalar, onların düşünce ve inançlarına karşı güçlü geri dönüşlere neden oldu. Örneğin, Masumun İmameti meselesini siyasi meselelerden görmemek ve bunları birbirinden ayrım yapmak siyasi açıdan hassas bir konu olmuştur. Birçok hükümet meselesi, bu akımların tartışma kapsamı dışındadır. Onlar, resmi Şia otoritesi düşüncesinde hiçbir

şekilde kabul edilemeyecek özel bir anlayışa sahiptirler.

Kur'âncılık akımlarından, aşırılık yanlıları karşısında, Muhammed Sadıki Tahrani'nin ılımlı düşüncesine işaret edilebilir. Onun Kur'ân'a yönelik siyasi tefsirleri vardır, ancak görüş ve düşünceleri dini medreselerin bazı görüşleriyle çelişmektedir. Özellikle son yirmi yılda kendi görüşleri ile bilim adamlarının resmi görüşleri arasındaki farkı açıkça vurgulamıştır ve fakihlere aykırı olan birçok fıkıh hükmünün daha doğru, Kur'ân ve Sünnet'e uygun olduğuna inanıyordu. Önceki Kur'âncılar gibi o da Kur'ân'ın bağımsız olduğunu ve dışarıdan korunmaya ihtiyacı olmadığını düşünüyor. Bu anlayışta rivâyetlerin kendine başlarına bir değeri yoktur, sadece âyetin anlamını teyit etmek veya aynı anlamı genişletmek için kullanılırlar.

Sadıki Tahrani'nin yorumlarına ve siyasi görüşlerine gelince, hadisleri bir kenara bırakırsak, Sadıki Tahrani'nin Kur'ân kelimelerini yorumlaması ve anlamlarını genişletmesinde "akıl" için daha fazla özgürlük sağlanmaktadır. Sadıki Tahrani'ye göre "Kur'ân'ın zâhiri ve gerçek anlamı" çok önemlidir. Rivâyetlerin ve hadislerin sıhhati de bu ölçü ile ölçülür.Sadıki Tahrani, şeriat açısından açıklanamayan hiçbir şeyin kalmaması anlamında Kur'ân'ı " تبیان لکل شی" (her şeyin açıklanması) olarak kabul eder ve ona göre Kur'ân'da her şeyin bir "açıklaması" vardır.Bu nedenle, bu arka planlar ve varsayımlar, Kur'ân'ın sosyal politik meseleler de dahil olmak üzere yeni meseleler ve konular hakkındaki görüşünü bulmak için Kur'ân'ın keşfedilmesine ve Kur'ân'daki kelimelerin anlamlarının genişletilmesine ihtiyaç vardır. Kur'ân'dan "siyaset teorisi" ve birçok sosyo-politik konuyu çıkarmaya çalışıyor. Bu konulardan biri de Kur'ân'ın bazı âyetlerinde anlatılan din yönetiminin şekli ve yapısıdır. Sadıki Tahrani'nin teori işlemede ve âyetlerin siyasi yorumundeki dayanağı, Kur'ân'dan başka bir eksene dayalı herhangi bir yaklaşımın yanlış ve kabul edilemez olduğu anlamına gelir. O, hatta bu çerçevede ve fikri temelde vilâyet-i fakihi kabul eder ve bunu Kur'ân'ın öneren yapısı içinde tanımlar. O, "İslam'ın siyaset teorisi"ni ve özellikle "Kur'ân âyetlerinin siyasi tefsirini" yukarıda belirtilen fikrî niteliklere ve önkabullere göre sadece Kur'ân'a dayandırmaya çalışır. Kur'ân'dan vilâyet ve şura kavramının siyasi yorumu bunun örneklerinden biridir.

İran İslam Devriminde İçtihadî-Usûlî akımının Kur'ân'a yönelik siyasi yorumu: İçtihadî-Usûlî akımdan kastedilen anlamı, dini ve Kur'ânî temellere dayanan, İslam dininden ve şeriattan gelen içtihat ve fıkhı kullanarak, İslam dininin insan hayatının her alanını ve tüm

yönlerini gözetlediğine ve tüm bireysel, toplumsal ve siyasi ihtiyaçlara dinde ve özellikle Kur'ân'da cevap bulunduğuna inanan akımlardır. Bu akımlara göre dinin temel kaynaklarından biri sadece Kur'ân değil, rivâyetler, sünnet, Fıkıh metinleri de insan yaşamının tüm yönlerini gösterir. Bu akımın merkezi temsilcilerini dikkate alındığında İçtihadî-Usûlîakım, İran İslam devriminde büyük rol oynamıştır. Âyetullah Humeyni, Âyetullah Muhammed Hüseyin Tabâtâbî, Âyetullah Mutahharî ve Âyetullah Hamenei bu akımın önde gelen ve etkili isimleridir.Bu akımın önde gelen şahsiyetlerinin Kur'ân-ı Kerim'den siyasi yorumları İran İslam devriminde etkili olmuştur.Bu akımların ortaya çıkışının sosyal ve siyasi bağlamları da İran İslam İnkılâbı'ndaki diğer akımlarla ortak noktalara sahiptir.Pehlevi hükümetlerinin bazı din karşıtı eylem ve uygulamalarının, bu İçtihadî-Usuli akımının Kur'ân-ı Kerim ve diğer faaliyetlerinin oluşmasında ve hızlanmasında büyük etkisi olmuştur.Birçok konuda bu akımlar, akılcılık, içtihat unsurunun etkisi, irfani ve felsefi konuların etkisi, Kur'ân tefsirinde yeni konular ekleme ve en önemlisi Kur'ân'dan kaynaklanan siyasi konuların (örneğin hükümet, toplum yönetimi) etkisi gibi inanç, düşünce ve özellikle tefsir alanlarında ortak özelliklere sahiptir. Âyetullah Humeyni ve Âyetullah Tabâtâbî gibi İçtihadî-Usûlî akımının önde gelen isimleri arasında yaklaşım biçimleri ve sosyal-politik meselelere uygulanan yöntem açısından belirli bir yaklaşım farkı olsa da yine de ortak noktalar ve fikir pozisyonlarda birbirine çok yakındır. Âyetullah Humeyni'nin temsil ettiği İçtihadî-Usûlî akımın temel özelliklerinden biri, İran İslam devriminden önce, mevcut duruma ve önceki rejimin (Pahlevî rejimi) zulmüne ve zulmüne karşı mücadele, Kur'ânî kavramlar kullanılarak yapılıyordu ve bu mesele devrimden sonrakı tefsirlerde yansamıştır. Bu bakış açısıyla İslam, geleneksel düşünce sistemine alternatif olduğu iddia edilen ve açıkça batılı olan yeni ve modern fikirlerin yerine uygun bir ikame olarak sunulmaya çalışılmaktadır.

Âyetullah Humeyni, İçtihadî-Usûlî akımın önde gelen ve merkezi figürüdür. Âyetullah Humeyni'nin siyasi yorumunu etkileyen belirli entelektüel özellikler, "Ahbariliğe" karşı olan "fıkhi-İçtihadî" sisteminden etkilenir. Başka bir deyişle, fıkıh ve İslami şeriat, Âyetullah Humeyni'nin Kur'âni kavramlarının siyasi yorumunu etkilemiştir. Bu siyasi yorum, vilâyet-i fakih doktrini ile güçlendirilmiştir.Molla Sadra'nın antropolojisinin etkisi, İslami felsefe ve İrfanının etkisi, Âyetullah Humeyni'nin siyasi yorumları üzerindeki "Fıtrat teorisi"nin etkisi, devrimci görüşun ve statükoyu kabul etmemeğin etkisi, din ve siyasetin ayrılmazlığına olan inanç, şeriat'tan sosyo-politik anlayış, eklektik yorumlara karşı mücadele (Kur'ân'ın Marksist

ve liberal yorumlarıyla mücadele) ve kapsamlı tefsir yöntemini vurgulaması gibi diğer özellikler, Âyetullah Humeyni'nin siyasi yorum yaklaşımını etkileyen faktörlerden bazılarıdır. Âyetullah Humeyni'nin düşündüğü siyasi-sosyal sistem, onun Kur'ân öğretilerine ilişkin anlayışına dayanmaktadır. Âyetullah Humeyni fıkıh, ahlâk, felsefe ve siyasitartışmaları arasında İslam'ın siyasi-toplumsal sistemini sistematik bir şekilde sunmuştur. Âyetullah Humeyni'nin sosyal siyasi sistemi, Kur'ân'ın kavramlarının siyasi yorumundan kaynaklanan inanç, ahlaki ve davranışsal unsurlara dayanmaktadırve inanç, ahlâk ve davranış kelimeleri kullanılarak üç alanda ifade edilmiştir.İman, inançsızlık, tevhit, şirk, adalet, zulüm, cihat, barış ...gibi Kur'ânî kavramları kullanarak, bu Kur'ânî kavramların sosyo-politik bağlamlarını, özelliklerini ve sosyo-politik yapıdaki etkilerini açıklamış ve yorumlamışlardır.İmam Humeyni'nin siyasi-Kur'ân'i teorisi ve devrimi, her şeyden önce Kur'ân âyetlerine dayalı, insanın kendisine karşı bir devrimdir ve bir sonraki aşamada topluluğa girer.İman ve küfür gibi kavramlar itikadî kavramlar olarak kabul edilmektedirve bununla ilgili ahlaki kavramlar da bu bilgi sisteminde bulunur.Dinî ve ahlâkî kavramların insanda fıtri olarak var olduğu gerçeğine göre Âyetullah Humeyni, fıtrattan uzak olan ve olmayan insanı Kur'ân'ın siyasi yorumunda her birinin zıt özelliklerini göz önünde bulundurarak incelemiştir.Kur'ân'ın siyasi tefsirinde "peygamberlerin" devrimci rolünün kullanımi ve ayaklanma, cihat, savunma, kardeşlik, birlik vb. kavramların rolü Âyetullah Humeyni'nin siyasi yorumunun örnekleridir.

Âyetullah Hamaney'in İran İslam devriminden sonra, özellikle liderliğinden sonra yaptığı siyasi yorumlar, siyasi ahlakın boyutlarına, terbiye meseleleri üzerinde durulmasına ve ayrıca iç ve dış politika ortamının patolojisine vurgu yaparak bu meselelerle ilgili siyasi meselelerden etkilenmiştir. Âyetullah Hamaney, diğer İçtihadî-usûlî akımın şahsiyetler gibi, ortak düşünsel ve yorumsal özelliklere sahiptir. Âyetullah Hamaney'nin Kur'ân'ı siyasi yorumlaması, İran İslam Devrimi öncesi sosyal-politik koşullardan etkilenmiş, devrimi öncesi mücadele için siyasi-Kur'ânsal düşüncenin ana hatlarına odaklanmıştır.Bu düşünce döneminde Âyetullah Hamaney, Pehlevi rejimine karşı mücadeleye meşruiyet kazandırmaya çalışır ve Kur'ân âyetlerinin siyasi-toplumsal yorumunu kullanarak Kur'ân âyetlerinin önemli akide, ahlaki ve davranışsal yönlerini ortaya koyar ve İslami inançların sosyal-politik, pratik ve hareket yaratan yüzünü sunmaya çalışır. Âyetullah Hamanei'nin İslam devriminden sonra Kur'ân'a ilişkin yorumları ve siyasi görüşleri, siyasi sistemin istikrarına ve egemenlik ve

istikbarin reddi gibi küresel meselelere odaklandı.

İran İslam Devrimi'nde eklektik akımların Kur'ân'a yönelik siyasi yorumu İran İslam devrimindeki eklektik akımların siyasi yorumları alanında dindar liberallerin, sosyalistlerin ve bilimsel Kur'ân yorumlarından bahsedebiliriz. Bu akımlar, Kur'ân tefsirlerini modern dünyanın ilke ve yaklaşımlarına göre yorumlamaya çalışmaktadırlar. Genel olarak Kur'ân'ın siyasi eklektik yorumlarında iki akım ortaya çıkmıştır: 1. Kur'ân'ı işlevselci politik yorumlama akımı: Sosyalist-Marksist yaklaşımın etkisindeki Kur'ân'ın siyasi tefsiri (Şeriati, Mücahidin-e Halk Örgütü ve Furkan grubu) bu akıma dahildir. 2. Batı'nın felsefi ve epistemolojik yaklaşımından etkilenen siyasi tefsirler: Bu grupta üç akım vardır: a. Bilimsel-deneysel yaklaşımın etkilediği tefsirler: Bu akımın liberal bir uzantısı vardı. Mehdi Bazargan bu akımın öncüsü olarak söylenebilir.b. Varoluşçu (existentialist) yaklaşımın etkilediği tefsirler: Müctehid Şebusteri bu akımın önde gelen kişisidir. c. Rölativist epistemolojik yaklaşımın etkilediği tefsirler: Abdülkerim Süruş bu akımın önde gelen figürüdür.

İşlevselci siyasi: yorumlar, Kur'ân'a yönelik sosyalist ve Marksist yaklaşımlardan etkilenmiş akımlardır. Kur'ân'a işlevselci yaklaşım, Kur'ân'ın bireysel ve toplumsal etki ve işlevlerine bağlı kalarak toplumun sosyo-politik hayatında bir değişiklik yaratmaya çalışır. Bu tür yorumların özellikleri şunlardır: a) Dönüşüm ve devrim için, mücadele ve cihad ile ilgili bazı Kur'ân kavramlarını kullanmak ve Kur'ân'ın devrimci yönüne bakmak. b) Kur'ân'ın nesnel boyutuna vurgu, pragmatizm, teorik boyutların reddi ve İslam'ın sosyo-politik yönlerine vurgu. c) Sosyal bilimlerin bazı konularından etkilenmek ve ayrıca Marksizm ve sosyalizm gibi teorilerin devrim, evrim vb. kavramlarından etkilenmek

İşlevselci akımlar şu figürleri ve grupları içerir:

Ali Şeriati'nin Kur'ân'a ilişkin siyasi görüşleri, sosyalist yaklaşımlardan etkilenmiş olarak sınıflandırılır. Bu yaklaşım, yapısalcılık ve sosyal işlevselciliğin etkisi altında, Kur'ân kavramlarının yorumlanmasında daha çok sosyolojinin görüşlerine dayanan ve Kur'ân'ın sosyolojik yönüne vurgu yapan bir çağdaş entelektüel akımlar çemberini ifade eder. Şeriati'nin dini ve Kur'ân'ı anlamadaki metodolojisi, özellikle de Kur'ân tefsirleri odaklıdır ve sosyalistler gibi Kur'ân âyetlerini üretim araçları, sınıf ve sınıf analizi, sosyal adalet ve mücadele gibi konuları temel alarak sunmuştur. Şeriati'nin eserlerinden de anlaşılacağı gibi, Pehlevi rejimine karşı Kur'ân kavramlarını ve genel olarak Kur'ân'ı bir silah olarak

kullanabilmiştir.[589]

Mücahidin-e Halk Örgütünün ve Furkan grubunun Kur'ân'a yönelik siyasi yorumları da eklektik akımların diğer işlevselci yaklaşımlardır. Şemsi 1350'li yıllarda Nehzad-e Azadi hareketi içinden, toplumsal yaklaşım ve devrimci kaygılara dayalı eğilimlerle, temelde devrimci siyasi eğilimlere sahip ve bu hareketin önderlerini yavaş siyasi hareketinden dolayı eleştiren radikal ve gençlik güçleri ortaya çıktı. Marksistlerin bazı düşüncelerinden esinlenerek dinin devrimci ve toplumsal yönüne vurgu yaparak cihat, şehitlik, direniş, inkılap ve tevhid gibi kavramlara özel bir yorum sunmuşlardır. Onlara göre Marksizm devrim ve mücadele bilimidir ve din, tarihin determinizmi ve sınıf mücadelesi gibi Marksizmin öğretileri ile karışmadan ilerlemenin kaynağı olamaz. Bu yaklaşımda, devrimci ilkeleriyle bağdaşmayan kavramlar reddedilir veya sessiz kalır. Bu yaklaşım teorik ve pratik boyutlarda Mücahidin-e Halk ve Furkan gibi örgütlenmeler şeklinde izlendi. Bu akım, idealist entelektüel akıma sızan Marksist fikirlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu akımların fikrî sistemi ve dinî düşüncesi, üç temel özelliği ile (İslam'ın bir devrim ve dönüşüm yaratma ideolojisi ve devrimci bir din olarak tanıtılması, sosyalizm ile İslam'ın bağdaştırılması ve mücadele bilimi olarak Marksizm'e inanılması) ve üç ikincil özelliği ile (geleneksel düşüncenin ciddi biçimde reddedilmesi, din adamlarını çıkararak İslam'ı öne sürmek ve Kur'ân'ın kişisel yorumları) belirlenir.

Kur'ân'ın siyasi tefsirinde Batı epistemolojisi ve felsefesinden: etkilenen yaklaşımlar da eklektik akımlardandır.Kur'ân'a yönelik siyasi tefsirlerini etkileyen Batılı epistemolojik ve felsefi yaklaşımların ortak özellikleri şunlardır: 1. İdeolojiden kaçış, 2. Sistematizasyondan uzaklaşma (dinden minimum beklentiler) 3. Gelenek ve modernliği uzlaştırmaya çalışmak, 4. Geleneksel ve özellikle dini yöntemlerin eleştirisi ve ortak din anlayışının yetersiz anlaşılması, 5. Teoloji alanında yeni Batılı yöntemlerin kullanılması (a. Metinlerin tefsiri alanında bilimcilik (Scientism), b. Batılı akılcılık ve felsefeye dayanma. c. Dini metinlerin (Kur'ân) anlaşılmasında hermeneutik yöntemlerinin kullanılması).

Batılı epistemolojik ve felsefi yorumlardan etkilenen akımlar şunlardır:

---

589 Daneşyar, Hicri Şemsi, 1397, S. 379.

Bilimsel-deneysel yaklaşımdan etkilenen Kur'ân'ın siyasi yorumlarının akımı (Mehdi Bazergan): Kur'ân'ın bilimsel tefsiri akımı olarak adlandırılan bu yaklaşım, tefsire son yüzyılda daha çok dönemin deneysel bilimlerinin sonuçları açısından bakan bir grup modernist düşünüre aittir. Onlar, Peygamberlerin yolu ile bilim yolunun türdeşliği ve müntesiplerin de bilim ve dinin uyumluluğu varsayımıyla, akademik ve bilimsel çevrelerde Kur'ânî kavramların ilmî ve hissedilir müdafaası ile ilgilenmişlerdir.Mehdi Bazergan'ın varsayımlarının ve fikri temellerinin Kur'ân'ın siyasi yorumlarına etkisi şöyledir: 1. Sosyal-bilimsel varsayımların Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına etkisi, 2. Dini açıklamada bilimcilik (scientism), 3. Din resmi otoritesinden ve dini okullarından bağımsızlık, 4. İslam felsefesi ve mistisizmine muhalefet ve İslam fıkhına patolojik bakış, 5. Dini kavramlara işlevselci bakış açısının etkisinde kalan pragmatist görüş ve yaklaşımın hakimiyeti, 6. Müslüman milletlerin geri kalmışlığının sebeplerine dikkat etmesi. Bunlar, onun Kur'ân'ı siyasi olarak yorumlama tarzında etkili olan varsayımlar ve düşünsel arka planlardır. Mehdi Bazergan'ın Kur'ân'dan siyasi tefsir ve görüşlerini iki farklı düşünce dönemine ayırmak mümkündür. Mehdi Bazargan'ın dinin siyasi-toplumsal alanlara müdahale tarzına bakış açısı, önceki görüşte (devrim öncesi) dine maksimum yaklaşım ve bakış açısından, son görüşte (İslam devrimi sonrası) minimal görüşe indirgenmiştir. Önceki fikrî dönemde dinin gaye ve hedefi Bazargan'ın fikrî hayatı boyunca en önemli fikrî kaygılarından biridir. İlk yazılarında dinden çok şey beklemiş ve dinin geniş bir alana uygulanabileceğini inanmıştır. İlk eserlerinde din için geniş bir amaç arıyordu. Peygamber'in misyonunun hedefi olarak sosyal-politik düzenin, özgürlüğün, demokrasinin, sosyal ahlakın ve insan dünyasının ıslahının yaratılmasını düşünyordu. Onun ilk görüşü, İslam dininin siyasi sunumunda büyük rol oynamıştır. Ancak daha sonraki görüşte (devrimden sonra) Mehdi Bazergan, başlangıçtaki tavrından açıkça sapmış ve hükümet ve toplumun yönetimini Peygamberlerin ve Kur'ân'ın misyonunun amaç ve görevleri kapsamından çıkarmıştır. O, bu dönemde din ve siyasetin birbirinden ayrıldığını açıkça vurgularve bu ayrılığı Kur'ânî delillerle açıklamaya çalışır.Bazergan'ın önceki ve sonraki görüşleri çelişkilidir.Bu çelişki, onun Kur'ân âyetlerine ilişkin iki türlü anlayışından ve siyasi yorumundan kaynaklanmaktadır. Daha önceki görüşünde din ve siyaset arasındaki bağlantı konusunda güçlü bir şekilde ısrar ediyorsa, sonraki görüşünde din ve siyaset arasındaki bağlantının olmadığı konusunda ısrar ediyor. Buradaki nokta, onun önceki ve sonraki tüm argümanlarının Kur'ân âyetlerine dayanmasıdır. Onun önceki ve sonraki

döneminde görüşünün üzerine, yöntemin büyük rolü olduğu görülmektedir.Bazergan'ın yorum yöntemleri, "pragmatizm", "tarihselcilik" ve "deneyimcilik" gibi bazı işlevselci varsayımlardan etkilenir;Bu nedenle maksimalist bir din görüşüne sahiptir ve Kur'ân'ın siyasi yönlerini vurgulamıştır.Ancak düşüncesinin sonraki döneminde giderek epistemolojik ve minimal bir dine yaklaşıma ulaşmış ve dinin siyasi yönlerini reddetmiştir.

Felsefi- epistemolojik yaklaşımlar altında yer alan bir diğer siyasi tefsir akımı ise Müctehid Şebusteri'in varoluşçu yaklaşımdan etkilenen yorum ve görüşlerdir. O, Kur'ân'ın tefsirinde hermenötik yöntemlerini kullanır. Müctehid Şebüsterî'nin Kur'ân'a yönelik siyasi yorumlarını etkileyen entelektüel özellikler, Kur'ân tefsirlerinde varoluşçu yaklaşımın etkisi altındadır. Bu felsefede, kişinin kendisi anlam vermediği sürece yaşam anlamsızdır. Muhammed Müctehid Şebusteri, Kur'ân kavramlarının siyasi yorumunda bu yaklaşımdan etkilenmiştir. Müctehid Şebusteri'nin dünya görüşü, din ve Kur'ân görüşü varoluşçudur ve bu görüşün merkezinde, onun Kur'ân tefsirleri ve tefsirlerindeki metodolojisi "hermenötik"tir.Müctehid Şebusteri, kendi iddiasına göre sadece Kur'ân'ı değil, tüm tarihiyaratan metinleri insanın varoluşsal ihtiyaçların cevap olarak görmektedir.O, Kur'ân metninin kendisini anlaşılır ve yorumlanabilir bir olgu olarak sunduğunu belirtir.Ona göre, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması varoluşçu (existentialism) ilke ve kavramlara dayanmaktadır.O, Kur'ân'ın varoluşçuluk yoluyla anlaşılan konulardan kendini tanıttığını beyan eder ve bu hususta da Kur'ân âyetlerinden deliller sunar. Müctehid Şebusteri'nin hermenötik kafa yormaşarı, dinin mesajını keşfetme ve dinî bilginin içeriğini aktarma mahiyetinde olmayıp, hermenötik t tefekkür üründendir. Çünkü felsefi hermeneutik, özünde "anlamanın" ontolojik ve epistemolojik varsayımları ve temelleri üzerine kuramsal ve felsefi bir düşünceden başka bir şey değildir. Müctehid Şebusteri'nin hermenötik düşüncesinin özellikleri ve Kur'ân'ın siyasi anlayışındaki uygulaması dört eksende sınıflandırılır: ١. Dini metinlerin yorumlanmasında yaygın ve geleneksel teorilerin eleştirisi, 2. Dini okullarda yaygın olan teorilerin yerine, felsefi hermenötikten elde edilen bilgiye dayanan yeni bir yorumlayıcı teori sunmak, 3. Kur'ân-ı Kerim'in yeni ve farklı tefsirleri ve zararları, 4. Kur'ân Peygamberlik deneyimi ve dünyanın yorumu olarak Kur'ân tefsirleri, genel olarak dini meselelere ve özel olarak da Kur'ân meselelerine tamamen insani ve dünyevi bir bakış açısından etkileniyor. Aynı özelliklerden hareketle siyasi, sosyal, kültürel ve diğer alanlardaki Kur'ân tefsirlerinde bu yaklaşım ve özelliklerden etkilenmektedirve özgürlük, insan hakları,

adalet gibi konularda kendini gösterir.

Siyasi yorumların son incelenen akımı, AbdülKerim Süruş'un Kur'ân'ın epistemolojik "rölativizm" yaklaşımıdır. Dinin ve Kur'ân'ın tefsir ve göreceli okumalarının mahiyeti kendine has özellikleri vardır. İdeolojik düşünce, devrim öncesi dönemde daha çok siyasi-toplumsal bir program ve Kur'âni kavramları kullanarak radikal toplumsal dönüşüm için pratik bir plan verirken, yeni yorumlar ve okumalar bir "araştırma programı" olarak sunulmuştur. Devrim öncesi algı ve yorumların çoğu, siyaset ve toplum alanındaki pragmatik ve dirilişçi kaygılara odaklanmıştı. Ancak, Süruş'un şeriatın teorik daralmasi ve genişlemesi teorisinin iddiasına ve yeni dini entelektüellere göre, onlar, dini bilginin yapısına ve diğer beşerî bilgilerle olan ilişkisine dair sistematik bir anlayış arıyorlar. Dini metinlerin yeni okumalarının ve yorumlarının özelliği, temel ve devrimci dönüşümün yerine reformizmi savunan liberal öğretilerden etkilenen reformist bir toplumsal dönüşüm programını takip etmesidir. Dini yeni okumanın ve anlayışının yapısı, "din anlayışını" dinden ayırarak bilgiyi beşerî olarak düşünerek, "din yenilenmesi" olayını "din anlayışının yenilenmesi"ne dönüştürerek bilgiye insani ve dünyevî bir çehre kazandırmaktadır. Dinin ideolojik anlayışı, dinden kendi beklentilerini de katarak ona pek çok yük bindirir ve ondan maksimum beklentiler taşır, ancak rölativist okuma minimal bir din anlayışına sahiptir. Yeni okuma ve anlayış, beşerî bilimlerin bağımsız ve din dışı olduğunu kabul etmektedir.

Bu açıklamalar ışığında konuyla ilgili çıkarımlar ve önerilerimizi şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1. Bu araştırmanın bulguları, çağdaş İran'daki Kur'ân tefsiri akımlarıyla ilgilenen Türk araştırmacılar, akademisyenler ve tefsir alanı öğrencileri için faydalı olabilir; özellikle Türkiye'deki mevcut literatürün gözden geçirilmesi, İran'ın İslami devrim sonrası dönemde yapılan Kur'ân çalışmaları, bilhassa Farsça Kur'ân tefsirleri hakkında yeterli literatürün yokluğunu göstermektedir.

2. İran'da 1979 devriminin meydana gelmesi ve yönetim şekli olarak "İslam Cumhuriyeti"nin seçilmesi, bu Kur'ân tefsir akımlarından bazılarını toplumun sorunlarına Kur'ân-ı Kerim'den çözüm aramaya sevk etti. Neticede bazı siyasi meseleler bu akımların tefsirlerine yansımıştır. Bu yüzden, bu araştırmanın sonuçları Kur'ân'ın siyasi yorumunu tartışmaya ve bugün Müslümanların karşı karşıya olduğu siyasi sorunlarına bu ilahi kitaptan

çözüm çıkarmaya zihinsel kaygıları ve büyük ilgisi olanlar için bir fırsat sunabilir.

3. Devrim sonrasında İran'da çeşitli tefsirler ortaya çıkmıştır ve bu çalışma, devrim sonrasında İran'daki Kur'ân tefsirinin imajını, tefsir akımlarını, özellikle siyasal tefsir ve onun Fars dilinde yazılan tefsirlerdeki yansımalarını resmetmektir. O yüzden, bu araştırma çalışması genel olarak bu alan hakkında bilgi edinmek isteyenler için İran'daki devrimden sonra Kur'ân tefsirlerinin ve eserlerinin genel bir resmini sunmaktadır.

4. Bu tefsir akımlarından bazıları, âyet ve sûrelerin tefsirinde diğer beşerî bilimlerdeki yöntemleri kullanmışlardır. Mehdi Bazergan âyetlerin tefsirinde bilimsel-deneysel yöntem ve bulgulardan yararlanmıştır; Müctehid Şebusteri hermenötiği âyetlerin tefsirinde kullanmıştır; Abdülkerim Süruş göreceli epistemoloji yaklaşımı ve felsefi-liberal fikirleri âyetlerin tefsirinde uygulamıştır. Bunun için, onların bu konudaki Kur'âni yazılarının ve eserlerinin Kur'ân tefsiri alanındaki araştırmacılar tarafından eleştirilmesi ve değerlendirilmesi önerilmektedir.

5. Tefsir ve Kur'ân çalışmaları ve yeni tefsir akımları, tarih boyunca sürekli ortaya çıkmıştır. Bu nedenle dinî araştırma merkezlerinin ve Kur'ân araştırma kurumlarının, Kur'ânî eserleri ve yeni tefsir akımlarını her zaman dikkatle izlemeleri ve Kur'ân alanındaki yeni tefsir eserlerini kesin standartlar belirleyerek titizlikle incelemeleri ve bu alandaki yenilikleri metodik hale getirmeleri önerilmektedir.

6. Yeni Kur'ânî ve tefsir eserlerinin deneyimli uzmanlar ve din düşünürleri tarafından sürekli olarak tenkit edilmesi ve özel makaleler şeklinde yayınlanması, çağdaş Kur'ân araştırmalarının gelişmesi için uygun bir ortam sağlayabilir ve az deneyime sahip genç araştırmacılara, gelişme ve Kur'ân tefsirinde yenilik yapma fırsatı verir ve karşılarına çıkması muhtemel riskler konusunda uyarır. Buna göre, metodolojik yenilikleri doğrulamak ve desteklemek amacıyla özel bir Kur'ân ve Tefsir dergisi çıkarılması önerilmektedir.

7. Ayrıca, müfredat geliştirme ve üniversite derslerinde öğretim için siyasî vurgusu olan âyetlerin tefsiri konusunda bağımsız ve zengin araştırmalar yapılması ve makaleler yazılması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullatif, Abduşşafi Muhammed (2008). *el-Alam-ul İslami fi-l Asr-il Ömevi*. Naşr Darussalam, Kahire, Mısır.

Âcudani, Maşa-Allah. (H.Ş. 1382). *Maşruteye Acudanni*. Enteşarate Ahtaran. Tahran, İran.

Ahtar, Vahid (1370 H.Ş.). *Ser Seyyid Ahmad Han ve andişe dini*, Tercüme Rasul Cafarian. Macalle Tarih ve Farhang Mo'aser. Dowre avval, Şomare avval. Tehran, İran.

Ahmed bin Hanbal, (Hicri Kameri, 1416). *Müsned*, cilt 3. Müassasatü-r Risalah, Beyrut Lübnan.

Akbericedi, S. (H.Ş. 1392). *Caryanşenasi motaleate Kur'âni sadeye ahir dar İran ba takid bar caryane eltekat*. Daneşgahe Ma'arefe İslami, Kum, İran.

Akiki Bahşayeşi, A. (Hicri Şemsi, 1387). *Tabakat-e müfessiran-e Şia*, Daftar-e Naşr-e Navid-e İslam, Moassese-ye İnteşarati-ye Kitab-e Akik, Tahran İran.

Alevi Mehr, Hüseyin. (H.Ş. 1381). *Raveşha ve grayeşhaye tafsiri*. İnteşarate Osveh. Kum, İran.

Alevi tabar, Ali Rreza. (H.Ş. 1371). *Din, ideoloji ve tabire ideolojik az din*. Maccalleye Farhange tose'e. Şomareye 4.

Âle Ahmad, Calal. (H.Ş. 1341). *Garbzadegi*. Enteşarate Ferdows. Tahran, İran.

Algar, Hamid (1371 H.Ş.). *Selseleye Pahlavi ve Niruhaye mazhabi be revayatetarihe Kambric*. Tarcüme Abbas Muhbir. Enteşarate Tarhe Nev. Tehran Algar, Hamid (1356 H.Ş.). İran.

Algar, Hamid (1356 H.Ş.). *Din ve Devlet dar İran: Nagşe olama dar dowreye Gacar*. Tercüme Ebulkasem Serri. Enteşarate Tus. Tehran, İran.

Ali bin İbrâhîm Kumi. (H.Ş. 1313). *Kumi tefsiri*. İntişarat-e A'alami, Tahran, İran.

Alizehi Şahbahş, Ahmad (H.Ş. 1396). *Tarih-e vorud-e İsam be İran*. Faslname-ye Nedaye İslam, 61-62. Zahedan, Iran.

Ameli Ş. H. (Hicri Kameri, 1414). *Vesaelüş-Şia*. İnteşarat-e lül-Beyt, Kum, İran.

Arabi Sutudeh rani & Şocâyi Zand, (H.Ş. 1392). *Tabyine came'e şenahti faraz ve forude dark ideolojik az din*. Rahborde Farhang. Şomareye 21. Tahrran, İran.

Aroos Hüveizi, A. A. (Hicri Şemsi, 1383). *Nuru-s Sakalein*. İnteşarat-e Daru-t tafsir, Kum, İran.

As'adi, M. (Hicri Şemsi, 1386). *Sayeha ve layeha-ye manayi*. Naşr-e Bustan-e Kitab, Kum, İran.

As'adi, M., Şâkir, M. K., Gasempur, M., Nafisi, Ş., Naccar zadegan, F., ve Sa'eidi Rowşan, M. B. (1394). Asib şenasiye caryanhaye tefsiri. Enteşarate pajuheşgahe howze ve daneşgah. Kom, İran.

Âşnâvar, M. (Hicri Şemsi, 1389). *Raveş şenasi-ye Tafsir-e Rowşan*. Payan name-ye kar şenasi-ye arşad, Ulum-e Kur'ân ve Hadis, Daneşgah-e Kum, Kum, İran.

Ayaşi Samarkandi, M. (Hicri Şemsi, 1395). *Tefsir-i Ayaşi*. İnteşarat-e Zü'l-Kurba, Tahran, İran.

Ayazi, S. M. A. (Şemsi 1385). *Seir-e tasavvur-e tefasir-e Şia*. Naşr-e Ketab-e Mubin. Reşt, İran.

Ayazi, S. M. A. (H.Ş. 1378). *Şenahtnameh tefasir*. İnteşarat Mubin, Raşt, Iran.

Ayazi, S. M. A. (1376 Şemsi). *Kur'ân ve Tefsir-i asri*. Birinci Baskı. İnteşarat-e Daftar-e Naşr-e Farhang-e İslami. Tahran, İran.

Bâbâyı, A. A. (Şemsi 1396). *Makateb-e tefsiri*. Enteşarat-e Samt. Tahran, İran.

Bâbâyı, A. A. (H.Ş. 1394). *Kava'ed-e tefsir Kur'ân*. Pajuheşgah-e Howze ve Daneşgah (Samt). Tahran, İran.

Bâbâyı, A. A., Azizi kia, G. A., Rowhani rad, M., Racabi, M. (Şemsi 1385). *Raveş şenasi-ye tefsir Kur'ân*. 2. Baskı. Pajuheşgah-e Howze ve Daneşgah, Samt. Tahran, İran.

Barbour, Ian Graeme (1362 H.Ş.). *İlm ve Din*. Tercüme Baha eddin Hürramşahi. Markz Naşr Daneşgahi, Tehran, Iran

Barzin, Sa'eid. (H.Ş. 1373). *Hokumate kanun ve demokrasi*. Tarcümeye Bahman Cabaruti. Mahnameye Kiyan, Sale çaharom, Şomarreye 22. Tahran, İran.

Başiriye, Hüseyin. (H.Ş. 1385). *Gozar be demokrasi*. Enteşarate Negahe Mo'aser. Tahran, İran.

Bazergan, Mahdi. (1388). *Bazgaşt be Kur'ân*. Şerkate sahamiye enteşar. Tahran, İran.

Bazergan, Mehdi (1372). *Seyre andişeye dini mo'aser*. Kiyan, Şomareye 11, Farvardin ve Ordibeheşt 72 ve Keyhane Farhangi, Şomareye 11, Sale avval. Tahran, İran.

Behnam, Camşid. (H.Ş. 1375). *İranian ve andişeye tacaddod*. Enteşarate Farrzan ruz. Tahran, İran.

Bonyade Farhangiye Âyetullah Talegani (1362). *Yadnameye Abuzar zaman: Macmu'eye zenndegiye Âyetullah Talegani*. Daneşgahe Tahran, İran.

Bordbar, H. (1386 Şemsi). *Nesbiyat-e Marefat-e dini: Az didgah-e Dr. Süruş ve Âyetullah Cevadi Amuli*. Payan nameh-e karşenasi arşad. Daneşgah-e Bakır el-ulum. Kum, İran

Browne, Edward, Granville (1361). *Tarih-e Edebi-ye İran*. Tercüme-ye Fethüllah Müctebayi. Naşr-e Morvarid, Tehran, İran.

Brucerdi, Mehrzad. (H.Ş. 1396). *Rowşanfekre İrani ve Garb*. Tarcümeye Camşid Şirâzî. Naşre Farzan ruz. Tahran, İran.

Cafari, Muhammed Mehdi (1383 H.Ş.). *Sazeman Mucahedin Halk az darun*. Naşr Negah Ruz. Tehran, Iran.

Cafarian, R. (1387 H.Ş.). *Caryanha ve sazemanhaye mazhabi siyasi İran*. Çape nohom. Enteşarate Haneye Ketab. Tehran, İran.

Cafarian, R. (1367 H.Ş.). *Moruri bar Zaminehaye fekriye eltekate cadid dar İran*. Sazemane Tabligate İslami, Markeze Çap ve Naşr. Kom Iran

Cafarian, Rasul (1365 H.Ş.). *Zehniyate Garbi dar tarihe mo'asere ma*. Howzeye Farhang ve ma'arefe İslami Daneşgahe İsfahan. İran.

Cafarian, R. (1382 Şemsi). *Seyyid Asadullah Harkani*. Birinci Baskı. İnteşarat-e Markaz-e Asnad-e İnkılab-e İslami. Tahran, İran.

Cahân beğlu, Ramin. (H.Ş. 1384). *Beyne Gozaşte ve ayande*. Naşre Nei. Tahran, İran.

Cami, Mahmud Tafakkodi. (1398). *Gozaşte çerağe rahe Ayande*. Enteşarate Gognus. Tahran. İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1387). *Mehre Ustad (az)*. İnteşarate İsrâ, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (1384). *Sarçeşme-ye endişe*. Enteşarat-e İsrâ, Çap-e dovvom, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1382). *Zan dar Ayne celal ve cemal*, Çap-e haftum. Naşr-e Ehsan. Kum, İran

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1386). *Sarçeşme-ye andişe*. Enteşarat-e Esra. Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1390). *Tefsir-i Mevzu'i-e Kur'ân*. 1. Cilt. Naşr-e Esra, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1390). *Tefsir-i Mevzu'i-e Kur'ân*. 3. Cilt. Naşr-e Esra, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1390). *Tefsir-i Mevzu'i-e Kur'ân*. 7. Cilt. Naşr-e Esra, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1390). *Tefsir-i Mevzu'i-e Kur'ân*. 13. Cilt. Naşr-e Esra, Kum, İran.

Cevadi Amuli, Abdullah (Şemsi 1392). *Velâyet-i fakih*, Velâyet-i fikahet ve adalet. 8. baskı, İnteşarat-e İsrâ, Kum, İran.

Cevadi Amuli, A. (1388 Şemsi). *Tefsir Tesnim*. 8. baskı. İnteşarat-e İsrâ. Kum, İran.

Cazani, Bijan. (1357). *Tarihe si saleye İran*. Enteşarate Bi na Bi ta. Tahran, İran.

Cefri, A. (Hicri Şemsi, 1395). *Vajeha-ye dahil dar Kur'ân-e Mecid*. İnteşarat-e Tus, Tahran, İran.

Christensen, Arthur, Emanuel (1367). *İran dar zaman-e Sasanian*. Tarcüme-ye Kulam Reza Yasemi. Enteşarat-e Amir Kabir, Tehran, İran.

Damgani, H. (1977). *İslahü'l vucuh ve el-Nezayir*. Daru'l İlm lilmalayin, Beyrut, Lübnan.

Daneşyar, A. R. (Hicri Şemsi, 1395). *Caryan şenasi-ye tafasir ve bardaşthaye siyasi az Kur'ân-e Karim dar inkılab-e İslami*. Payan name-ye Doktora. Daneşgah-e Maref-e İslami, Kum, İran.

Daneşyar, A. R. (Hicri Şemsi, 1397). *Barrasi-ye tafsir-e siyasi-e mafahim-e Kur'âni dar dowran-e inkılab-e İslami az manzar-e Âyetullah Hamenei*. Faslname-ye Elmi-Pejuhaşi-ye Öotaleat-e İnkılab-e İslamfaslnai, 15(52), Ss. 97-116.

Davari, Ardakani, Reza (H.Ş. 1373). *Falsafe dar bohran*. Enteşarate Amir Kabir. Tahran, İran.

Davari, Ardakani, Reza (H.Ş. 1384). *Ma ve rahe doşvare tacaddod*. Enteşarate Sağı. Tahran, Iran.

Ebu Tabrah, H. C. (Hicri Şemsi 1398). *el-menhecü'l Eseri fi tefsir el-Kur'ân*. İnteşarat-e Bustan-e Kitab, Kum, İran.

el-Akk, Halid bin Abdurrahman (Kameri 1406). *Usul el-tefsir ve kava'eduh-u*. İkinci Baskı. Dar el-Nefa'es. Beyrut, Lübnan.

el-Ali, Hamed bin Abdullah. (Miladi 2019) *el-Hulasah el-cami'a fi el-kava'ed el-nafi'a*. el-

Mektebe el-Şamila yazılım.

el-Behi, Muhammed (1991 M.). *el-fikrul-İslami el-hadis ve sılatuhu bil-İstimar el-Garbi*. el-naşr el-sabi. Dar el-fikr. Beyrut, Lübnan.

el-Rumi, F. (Hicri Kameri 1419). *Buhusu'n fi usul el-tefsir ve menahicihi*. Daru't-Tevbe.

el-Rumi, Fahd b. Abdürrahman b. Süleyman (1983 M.). *Manhac el-madrasah el-hadisah fi el-tefsir*. el-neşr el-salis. Müassasah el-risalah. Beyrut, Lübnan.

el-Seifi el-Mazanderani, Ali Akbar (Kameri 1428). *Durus el-temhidiye fi el-kava'ed el-tefsiriye*. Birici cilt, Birinci basım, Mo'assese-ye Naşr el-İslami, Kum, İran.

el-Şarkavi, Ahmed bin Muhammed (Kameri 1427). *Nahv-e menhec-e amsal litefsir el-Kur'ân*, birinci basım, el-Mektebe el-Şamile yazılım.

el-Şerkâvî, İffet Muhammed (1979 M.). *el-fikr el-dini fi muvacehatul-asr: Derasat tahliliye l-itticahat el-tefsir fi el-asr el-hadis*. el-neşr el-sani. Dar el-audah. Beyrut, Lübnan.

Enayat, Hamid (1398 H.Ş.). *Andişeye siyasi dar İslam Mo'aser*. Çâpe haftom. Tarcümeye Baha'eddin Hürramşahi. Enteşarate Harazmi. Tahran' İran.

Enayat, Hamid (1363 H.Ş.). *Seyri dar andişeye siyasi* Arab. Çape sevvom. Çaphaneye Sepehr. Tehran, İran.

Enayat, Hamid (1352 H.Ş.). *Şiş goftar dar bare din ve cam'e*. Enteşarat Mouc. Tehran, İran.

Enayat, Hamid (1350 H.Ş.). *İslam ve sosyializm dar Mısır ve se goftare digar*. Enteşarate Mowc. Tehran, İran.

Eyvazi , Muhammed Rahim. (H.Ş. 1390). *Çahar mowce Rowşanfekri dar İran*. Retrıeved on 16.10. 2020 from https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=16880,

Fahimi tabar, Hamid Rızâ (1387). *Raveş şenasi-ye Tefsir-i Tesnim*. Faslname-ye Pajuheşha-ye Kur'âni, Şemare 53. Maşhad, İran.

Fardid, Seyyid Ahmad. (1387). *Dıdare Farhi ve fotuhate ahirozzaman*. Mo'asseseye Farhangi Pajuheşiye Çap ve Naşre Nazar. Tahran. İran.

Fethüllahi, İbrâhîm (1397). *Ravand-e şekl giri-ye harakathay-e tafsiri-ye Kur'ân-e Kerim dar İran az Karn-e sevvom ta payan-e karn-e çehardahom hicri*. Pajuheşnameh-e Tafsir ve Zaban Kur'ân,12, ss 67-92.

Foran, J. F. (Şemsi 1378). *Mogavemat-e şekanandeh: Tarih-e tahavvolat-e İran*. Ahmet Tedeyyun'un tercumesi. İkinci Baskı. Mü'asseseh-e Hadamati-ye Resa. Tahran, İran.

George, M. W. (2008). *The Elements of library research: What every students need to know*. Princeton University Press, New Jersey, USA.

Guraşi, S. A. E. (Hicri Şemsi, 1386). *Gamus-e Kur'ân*. İnteşarat-e Darul-Kütüb el-İslamiye, Tahran, İran.

Guraşi, S. A. E. (Hicri Şemsi, 1374). *Ahasnü'l Hadis*. İnteşarat-e Bonyad-e Besat, Tahran, İran.

Habibian, A. (1390 Şemsi). *Müfessir-e musih: Negahi be Tefsir-i şehid Mutahharî*. 1. Baskı. İnteşarat-e Daneşgah-e İmam Sadık. Tahran, İran.

Haccariyan, Sa'eid. (1376). *Gune ienasi caryane Rowşanfekriye İran-e mo'aser*. Faslnameye Pajuheş, Sale dovvom, Şomareye haft. Tahran, İran.

Haledi, Müstafave Faruh, Amr (1986 M.). *Et-tebşir vel-İstimar fil-biladil-Arbiye*. el-

Maktabatul-Asriye. Saida, Lübnan.

Hall, S. (1973). *Encoding and decoding in the television discourse*. The University of Birmingham, UK.

Ha'eri, Abdülhadi. (H.Ş. 1378). *Nohostin ruyaruyihaye andişe garane İran ba do raviyeyetamaddone burjvaziye Garb*. Enteşarate Amir Kabir. Tahran, İran.

Ha'eri, Abdülhadi (1368 H.Ş.). *İran ve Cahane İslam. Pajuheşhaye tarihi piramune çehreha andişeha conbeşha*. Enteşarate Astane Kudse Razavi, Maşhad, İran.

Ha'eri, Abdülhadi (1367 H.Ş.). *Nohostin ruyaruyie andişe garane İran ba do raviyeye tamaddone borjvazi Garb*. Çape avval. Enteşarate Amir Kabir, Tehran, İran.

Ha'eri, Abdülhadi (1364 H.Ş.). *Taşayyu ve meşrutiyat dar İran*. Enteşarate Amir Kabir. Tehran, İran.

Han Muhammedi, Y. (Şemsi 1389). *Tefsir-i siyasi Kur'ân dar İran-e mo'aser*. Payan name Doktora, Daneşgah-e Bager el-Ulum, İran.

Haraman, F. (Hicri Şemsi, 1385). *Barresi-ye mabani ve raveş şenasi-ye Ahsaü-l Hadis dar tafsir-e Kur'ân*. Payan name-ye karşenasi-ye arşad. Daneşgah-e usûlüddin, Kum, İran.

Haşemi, Muhammed Mansur. (H.Ş. 1397). *Hoviyat andişan ve mirase fekriye Ahmad Faedid*. Naşre Kavir. Tahran, İran.

Hazari, Ali Muhammed (1372 H.Ş.). *Ravande E'zame daneşcu dar İran*.Naşre SAMT. Tehran, İran.

Hazir, C. (Hicri Şemsi 1389). *Tefsiru'l Kur'ân bil-Kur'ân inda el-allame el-Tabâtâbî*. Macalle-ye Risalatü'l Kur'ân.

Hughes, Henry Stuart. (Şemsi1373). *Rahe fru basteh*. Çevirmen, İzzatullah Fuladvand, ikinci baskı, İlmi ve Ferhengi Yayıncılık Şirketi.

Humeyni, R. (1378 Şemsi). *Sahifeh-e İmam. Muasseseh-e tanzim ve neşr-e asar-e İmam Humeyni*. Tahran, İran.

Hürremşad, M. B. & Sarparast Sâdât, S. İ. (H.Ş. 1392). *Jaryanshenasi be masabe ravesh. Faslname Motaleate Reshtei dar Olum-e Islami*, 2(18). Tehran, Iran.

Hürremşahi, B. (Şemsi 1377). *Daneşname-ye Kur'ân ve Kur'ân pajuhi*. İnteşarat-e Nahid ve Dustan. İlk Baskı. Tahran, İran.

Hürremşahi, B. (1364). *Tefsir ve tefasire cedid*. Enteşarate Keyhan, Çape avval. Tahran, İran.

Hürremşahi, B. (H.Ş. 1375). *Kur'ân şenaht: Mabahesi dar farhang afariniye Kur'ân*. C. 1. İnteşarate Tarhe No. Tahran, Iran.

Hüsyini zade, S. M. A. (Şemsi 1386), *İslam-e Siyasi dar İran*. Birinci Baskı. İnteşarat-e Daneşgah-e Mofid. Kum. İran.

Hüsrev Panah, A. (H.Ş.۱۳۹۳). *Jaryanshenasi-ye zedde farhangha*. Daftere nashre ma'aref, Mo'assesehe Farhangi-ye Hekmate Novine Islami. Kum, Iran.

Hüsrev Panah, Abdulhüseyin. (H.Ş. 1390). *Caryan şenasiye fekriye İran mo'aser*. Enteşarate Talim ve Tarbiyate İslami. Tahran, İran.

Hüsrev panah, A. (1388 Şemsi). *Asib Şenasi-ye din pazuhi-ye mo'aser-e İran: Tahlil-e din şenasi-ye Şariati, Bazargan ve Süruş*. Pazuheşgah-e Farhang ve Andişe-ye Mo'aser Tahran, İran.

İkram, Muhammed Ali (1371 H.Ş.). *Ser seyyıd Ahmad Han Hendi ve daneşgah Aligarh*. Tarcüme Kürrayee ve Cafarian. Macalleh Tarih ve Farhang Mo'aser. Dowre avval, Şomare 2. Iran

İsfâhanî, Mirza Mahdi. (H. K. 1354). *Takrirate Mirza Mahdi İsfâhanî*. Be kalame Mahmud Halabi. Enteşarate Astane Kodse Razavi. Maşhad, İran.

İslam İnkılabı Dokümantasyon Merkezi (H.Ş. 1389). *Farhangnameh-e recal-e rouhaniye asr İmam Humeini*. Tahran, İran.

İslami, Ali (Şemsi, 1388). *Tesnim Senam-e Ma'refat*. Faslname-ye İsrâ, Şumare-ye 1. Kum, İran.

İsmail, M. B. (1991). *Muhammed bin el-Cerir el- Tabari ve menhecuhu fi el-tefsir*. Darü'l Menar. Kahira, Mısır.

Kazemi, Aabbas. (H.Ş. 1383). *Came'e şenasi Rowşanfekriye dini dar İran*. Enteşarate Tarhe No. Tahran, İran.

Kureşi, A. A. (1377 Şemsi). *Tefsir Ahsanu-l-Hadis*. 3. Baskı. İnteşarat-e Bonyad-e Be'sat. Tahran, İran.

Kureyşi, Fardin. (H.Ş. 1384). *Bazsaziye andişeye dini dar İran. Enteşarate Kaside*. Tahran, İrran.

Kutub, Seyyid (1406 H. K.). *Fi zilal el-Kur'ân*. el-neşr el-sani aşar. Dar el-Şuruk. Beyrut, Lübnan.

Küleynî, Muhammed bin Ya'küb (H.Ş. 1385). *Kâfî*. Ter. Sâdık Hasanzade. İnteşarat-e Kâem-e l-e Muhammed, Kum, İran.

Maclesi, M. B. (Hicri Kameri, 1408). *Biharü'l-Anvar*. Tarcüme-ye Muhammed Hüseyin Şarifi. el-maktabatü'l-İslamiye, Tahran, İran.

Mahdavi Rad, Muhammed Ali, ve Hüseyini Kuhi, Fahimeh (H.Ş. 1391). *Raveş şenasi Ma'suman dar tefsir lugavi Kur'ân kerim*. Hadis-e Andişeh, 13. Ss. 26-69.

Mehdipûr, Farşad. (1393). *Gune şenasiye caryan şenasihaye fekri-farhangi dar İran mo'aser*. Faslnameye din ve siasate farhangi, Şomareye dovvom. Tahran, İran.

Mekârım Şirâzî, N. (1374 Şemsi). *Tefsir-i Nemûne*. Daru-l-Kutub el-İslamiyeh. 1. Baskı, Tahran, İran.

Marefat, M. H. (Şemsi 1396). *Tefsir ve Müfessiran*. İnteşarat-e Tamhid, Kum, İran.

Marefat, M. H. (Hicri Şemsi 1394). *Ulum-e Kur'âni*. İnteşarat-e Sazeman-e SAMT, Tahran, İran.

Meclisi, M. B. (Hicri Kameri, 1403). *Bihar-ul-envar*. 2. Cilt, Müssasatü-l Vefa, Beyrut, Lübnan.

Mekârım Şirâzî, Nâsır. (H.Ş. 1397). *Tefsir-i Nemûne*. Dar'ul-Kutub el-İslamiye. Tahran, İran.

Mevdûdî , Ebu'l-A'la (Kameri 1389). *Elcihad fi sebilillah*. el-İttihad el-İslami el-Alami Lilmonazzamat el-Tullabiye.

Mir Muhammedi Zarandi, Seyyid Eb'ul-Fazl (H.Ş. 1389). *Tefsir-i Belâg*. Naşr-e Beyn'ul-Milal, Tahran, İran.

Misbah Yazdi, Muhammed Taki. (H.Ş. 1380). *Kur'ân şenasi*. Mu'asseseh Amuzeşi ve Pajuheşi İmam Humeyni, Kum. İran.

Mu'addab, R. (Hicri Şemsi, 1396). *Mabani-ye tafsir-e Kur'ân*. Naşr-e Daneşgah-e Kum, Kum, İran.

Mo'ein, Muhammed (1326). *Mazdayasna ve edb-i Farsi*. İnteşarat-e Daneşgah-e Tehran. Tehran, İran.

Morvarid, el-Mireza Hasanali. (H. K. 1418). *Tanbihat hawl el-mabda ve el-ma'ad*. el-matba'a el-astane el-razaviye el-mokaddasa. Maşhad. İran.

Mutahharî, Murtaza (1399). *Dah goftar*. Enteşarate Sadra, Çape pancaho dovvom. Tahran, İran

Mutahharî, Murtaza. (H.Ş. 1376). *Macmu'eh Asar*, C. 1. Enteşarate Sadra. Tahran, Iran.

Mutahharî, Murtazâ (1375 H.Ş.). *Hadamat-e motegabel-e İslam ve İran*. 8. baskı. Enteşarat-e Sadra, Tahran, İran.

Mutahharî, Murtazâ (1353 H.Ş.). *Barrasi ecmali nehzathaye İslami dar sad sale ahir*. Enteşarat Sadra, Tehran, İran.

Mothhari, M. (1378 Şemsi). *Nehzathay-e İslami dar sad saleh-e ahir* (macmu'e Asar, C. 24). İnteşarat-e Sadra. Tahran, İran.

Mu'addab, Seyyid Rızâ (H.Ş. 1390). *Mbani-ye Tefsir-i Kur'ân*. İnteşarat-e Daneşgah-e Kum. Kum, Iran.

Mu'addab, Seyyid Rızâ (H.Ş. 1380). *Raveşhaye tefsir Kur'ân*. İnteşarate İsrâk. Kum, İran.

Muhammedi Yadak, Ali. (H.Ş. 1391). *Tabaka bandyie gerayeşha ve sabkhaye tafsiriye Şia*. Macalleh Haft aseman, 14(53). S. 29-52.

Muhammed Rezâyi, M. ve Kerim zade, T. (H.Ş. 1389). *Barrasi ve nakd-e kesret gerayi-ye dini be revâyet-e Seyyid Hüseyin Nasr*. Pajuheşname-ye Felsefe-ye Din (Nâme-ye hikmet). Sâl-e haştom, Şomare-ye Avval, Ss. 127-150. İran.

Musevi Hemedani, Seyyid Muhammed Bakır (1387 H.Ş.). *Tercüme el-Mizan*. Muasseseye Farhangi ve Ettela Resani Tebyan, Kom, İran.

Mustafavi, H. (Hicri Şemsi, 1372). *Tafsir-e Rowşan*. İnteşarat-e Süruş, Tahran, İran.

Mustafavi, H. (Hicri Şemsi, 1360). *el-tahkik fi kelimatü'l-Kur'ân el-Kerim*. İnteşarat-e Bongah-e Tarcüme ve Naşr-e Kitab, Tahran, İran.

Müctehid Şebüsterî, M. (1392 Şemsi). *Kur'ân çist*?. Markaz-e Daeratu'l-Ma'aref-e Bozorg-e İslami, Markaz-e Pajuheşhaye İrani ve İslami. Retrieved on 03.11.2023 from https://www.cgie.org.ir/fa/news/4483

Müctahedi, Karim (1363 H.Ş.). *Seyyid Cemaleddin Asad Abadi ve Tafakkür cedid*, Macmu'e Pajuheşhaye Tarihi, Çape avval. Naşre Tarihe İran, Tehran, İran.

Mühakkık, M., ve Hübeyş Teflisi (Hicri Şemsi, 1386). *Vucuh-e Kur'ân. Müassaseh-e Çap ve Şnteşarat-e Daneşgah-e Tahran*, Tahran, İran.

Necefî, Muhammed Bakır (1366 H.Ş.). *Din namehaye İran: Kitab şenasi mevzuei kitabhaye diniye İran*. Bi Na. Tehran, İran.

Necefi, Muhammed Cavad. (H.Ş. 1379). *Tefsir Âsân*. İnteşarate İslamiyeh. Tahran, İran.

Naccar zadegan, Fathullah. (H.Ş. 1384). *Karkardhaye Akıl dar tefsir vahyı az negah-e farikaın*. Macalle-ye Falsefe-ye Din. Tahran, İran.

Naci Sadreh, Tahere (Şemsi 1396). *Fahm-e ahadis-e tefsiri dar Tefsir-i Tesnim*. Payan name

Doktora, Daneşgah-e Mazandaran, İran.

Nadwi, Ebül-Hasan Ali (1370 H.Ş.). *Nabarde İdeolojik ya arzyabiye tamaddone Garb*. Tarcüme Seyyid Muhammed Sakafi ve Ali Akbar Mehdipûr. Matbuati Dar el-tablig İslami. Kom. İran

Nafisi, Şadi (1379 H.Ş.). *Akılgarayee dar tafasire garne çahardahom*. Daftare Tablıgate İslamiye Howzeye İlmiyeye Kom. Markaze Enteşarat. Kom, İran.

Nafisi, Sa'eid (1390). *Tarih-e Ectemayi-e İran: Az engeraz-e Sasanian ta engeraz-e Ömeviyan*. 2. baskı, Enteşarat-e Ketab-e Parse. Tehran, İran.

Nagavi, M. B. (Hicri Şemsi, 1394). *Tafsir siyasi Kur'ân az didgah-e imam Humeini*. Payan Name-ye Karşenasi-ye Arşad. Daneşgah-e Bekır el-ulum. Kum, İran.

Nagipurfar, V. (Hicri Şemsi 1381). *Pajuheşi peyramun-e tadabbor dar Kur'ân*. Enteşarat-e Osveh, Tahran, İran.

Nâsıri, Mahdi. (1381). *İslam ve tacaddod*. Enteşarate Ketabe Sobhe Tahran. Tahran, İran.

Nasr, Seyyid Hüseyin. (H.Ş. 1384a). *Cavane musalman ve dünyaye motacadded*. Tarcüme Murtaza As'adi. Enteşarate Tarhe Noo. Tahran, İran.

Nasr, Seyyid Hüseyin. (H.Ş. 1384b). *Din ve nezame tabi'at*. Tarcümeye Muhammed Hasan Fağfuri. Enteşarate Hekmat. Tahran, İran.

Nasr, Seyyid Hüseyin. (H.Ş. 1394). *Kalbe İslam*. Tarcüme Seyyid Muhammed Sadek Harrazi. Naşre No. Tahran, İran.

Nassac, M. (1396, Şemsi). *Mogayeseh-e ruykard-e müfessiran be ayat-e siyasi dar tafasir-e gabl ve bad az inkilab-e İslami-e İran*.

Noor Tefsirler Yazılım, *Asar-e maktub-e Dr. Rezayi İsfâhanî*. Markaz-e Tahkikat-e Kamputeri-ye Noor, Kum, İran. Retrieved from https://www.noorsoft.org/fa/contactus/View/6635/%D9%86%D8%B4%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D9%88-%D8%AA%D9%84%D9%81%D9%86-%D9%85%D8%A7

Osmani, M. (1382 Şemsi) *Seyr ve tatavvor-e bonyanhaye marefat şenahti-ye Doktor Süruş*. Macalleh-e Daneş pajuhan, Daneşgah-e Mofid, Kum, İran.

Pedram, Mas'ud. (H.Ş. 1382). *Rowşanfekriye dini ve modernite dar İran pas az engelabe İslami*. Enteşarate Game No. Tahran, İran.

Pejum, Cafar (1370). *Yadnameye ostad Muhammed Taki Şariati Mazinani*. Çape avval. Naşre Hurram, Tehran, İran.

Racabi, M. (Hicri Şemsi 1394). *Raveş şenasi-ye tafsir-e Kur'ân*. İnteşarat-e SAMT, Tahran. İran.

Rafi'i, M. (Hicri Şemsi 1387). *Barrasi-ye raveş-e tefsiri-ye Cevadi Amuli dar Tesnim*. Payan name-ye karşenasi arşad. Daneşgah-e Kaşan, İran.

Rafsancani, Ali Akbar Haşemi (1379). *Tefsire Rahnama*. Daftare Tabligate İslami, Markaze enteşarati, Çape sevvom. Kom, Iran.

Râgıb el-İsfâhanî (H. K. 1412). *el-müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dârü'l-Kalem, Beyrut, Lğbnan.

Razı, M. Ş. (Hicri Şemsi 1353). *Gancineye daneşmandan*. 4. Cilt. İslamiye Yayın evi, Tahran, İran.

Razı, M. Ş. (Hicri Şemsi 1353). *Gancineye daneşmandan*. 6. Cilt. İslamiye Yayın evi, Tahran,

İran.

Recayee, Farhang (1372 H.Ş.). *Dar'amdi nazari dar babe afkare siyasi ve ectema'yee dar İran sadeye çaharome Hecri Şemsi*. Macalleye Tahkikate Tarihi. Şomareye 8. İran.

Recebi, Mahmud. (H.Ş. 1396). *Raveşe tefsir Kur'ân*. Pajuheşgah Howze ve Daneşgah, Tahran, İran.

Reşîd Rızâ, Muhammed (1990 M.). *Tefsir el-Menar: el-tefsir lil-Kur'ân el-Hâkim*. El-neşr el-sani. Dar el-Marifa. Beyrut, Lübnan.

Rezâyi İsfâhanî, M. A. (Hicri Şemsi, 1391). *Tefsir-i Kur'ân-e Mehr*. İnteşarat-e Darü'l-İlm, Tahran, İran.

Rezayi İsfâhanî, M. A. (Hicri Şemsi, 1393). *Mantık-e Tefsir-i Kur'ân*. Markaz-e Beynolmilali-ye Tarcüme ve Naşr-e el-Müstafa, Kum, İran.

Rezayi İsfâhanî, M. A. (Hicri Şemsi 1382). *Dars name-ye Raveşha ve gerayeşha-ye tafsiri Kur'ân*. Markaz-e Cahani-ye Ulum-e İslami, Kum, İran.

Rippin, Andrew (Şemsi 1382). *Mururi bar tarihçeh-ye tefsir ve tefsir negari*. Tercume-ye Mehrdad Abbasi. Pajuheşhaye Kur'âni, vije name-ye Kur'ân ve hukuk, Şumare 35 ve 36. Meşhed, İran.

Rizvanuh, Ömer b. İbrâhîm (1992 M.). *A'ra'ol-Müstaşrikin howl el-Kur'ân el-Kerim ve Tefsirih*. En-neşr el-evvel. Riaz ı el-memleket el-sa'udiye.

Rızâyi İsfâhanî, Muhammed Ali (Şemsi, 1387). *Mantık-e Tefsir-i Kur'ân*, Çap-e Sevvom. Came'atu'l-Mustafa el-Alamiye. Kum, İran.

Rızâyi İsfâhanî, Muhammed Ali (Şemsi 1382). *Raveşha ve grayeşhaye tefsir Kur'ân*. İnteşarat-e Markaz-e Cahani-ye Ulum-e İslami. Kum, İran.

Rızâyi İsfâhanî, Muhammed Ali (H.Ş. 1389). *Gerayeşhaye tefsiri-ye müfessiran-e Şia*. Faslnameh Elmi-Pajuheşi Şia şenasi, 8(30). S. 127-153.

Sabt, H. (Hicri Kameri 1417). *Kavaed el-tefsir cem'an ve dirasatan*. Dar ibn Affan. Kahire, Mısır.

Sadr, Musa ve Farid, Amanullah (1375). *Tahavvolate tefsir negari dar garne çahardahom*. Retrieved 2021.06.05 from Pejuheşhaye Kur'âni, Şumare 7-8. 17.02.2021'de alındı http://jqr.isca.ac.ir/article22486.html

Safavi, Seyyid Muhammed Rızâ (H.Ş. 1392). *Bazhani-ye mebani-ye tefsir Kur'ân*. Pajuheşgah-e Ulum ve Farhang-e İslami, Tehran, İran.

Sahebi, Muhammed Cevad (1367 H.Ş.). *Andişeye eslahi dar nehzathaye İslami*. Enteşarate Kiyan. Tehran, İran.

Süruş, A. (1393 Şemsi). *Farbeh tar az ideoloji*. İnteşarat-e Serat. Tahran, İran.

Süruş, A. (1379 Şemsi). *Siyaset name*. İnteşarat-e Serat, Tahran, İran.

Süruş, Abdulkerim. (H.Ş. 1376). *Modara ve modiriyat. İnteşarat-e Serat*. Tahran, İran.

Süruş, A. (1392 Şemsi). *Muhammed (sav) Ravi-ye rüyaha-ye rasulane*. Retrieved on 08.02.2023 from https://www.dinonline.com/989/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%B5-%D8%B1%D8%A7%D9%88%DB%8C-%D8%B1%D9%88%DB%8C%D8%A7%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86%D9%87/

Spuler, Bertold (1379). *Tarih-e İran dar Korun-e Nohostin-e İslami*. Tarcüme-ye Cavad Falaturi. Enteşarat-e Elmi Farhangi, Tehran, Iran.

Süyûî, C. (Hicri Kameri 1421). *el-İtkan fi ulumi'l Kur'ân*. Daru'l-Kütüb el-Arabi, Beyrut, Lübnan.

Süyûî, C. (Hicri Kameri, 1401). *el-Câmiu's-Sagir*. İnteşarat-e Darü'l-Fikr, Beyrut, Lübnan.

Şademan, Fahreddin. (H.Ş. 1326). *Tashire tamaddone Farangi*. Çaphaneye Macles. Tahran, İran.

Şademan, Fahreddin. (H.Ş. 1346). *Trajedi farang*. Naşre Ketabhaneye Tahuri. Ketabhaneye Omumi ve Amaniye Daftare Tablgate İslamiye Hozeye Elmiyeye Kom. İran. http://www.lib.ir/book/71527640/تراژدی-فرنگ /

Şafi'ifar, Muhaammed. (H.Ş. 1378). *Dar amadi bar mabaniye engelabe İslami. Entteşarate Bi Ca: nahade Makame Mo'azzame rahbari dar daneşgaha*. Tahran, İran.

Şakir, M. K. (2000M/1421H). *Ettarih-ul İslami*. el-Maktab-ul İslami. Beyrut, Lübnan.

Şakir, M. K. (H.Ş. 1393). *Mebani ve raveşhaye tefsiri*. Markaz Beyn'ul-mileli Tercume ve Neşr-e Elmustafa. Kum, Iran.

Şamim, Ali Asgar (1342 H.Ş.). *İran dar dowreye saltanate Gacar*. Çape avval. Enteşarate Ketabhaneye İbne Sina.

Şarabi, Haşem (1368 H.Ş.). *Rouşanfekrane Arab ve Garb*. Dafate Motaleate Siyasi ve Beynulmelali. Tehran, İran

Şayegan, Daryuş. (H.Ş. 1398a). *Asya dar barabare garb*. Enteşarate Farzan ruz. Tahran, İran.

Şayegan, Daryuş (H.Ş. 1398b). *Zire asemanhaye cahan*. Enteşarate farzan ruz. Tahran, İran.

Şayegan, Daryuş. (H.Ş. 1392). *Bothaye zehni ve hatereye azali*. Enteşarate Amir Kabir. Tahran, İran.

Şeriati, Ali (1394 H.Ş.). *İslam Şenasi*. Enteşarate Sepide Bavaran. Tehran İran.

Şeriati, Ali (1391 H.Ş.). *Ümmet ve İmamet*. Naşre Teribun Müstaz'afin. Tehran, İran.

Şeriati, Ali. (H.Ş. 1361). *İslam şenasi*. Celde avval. Macmu'e Asar 16. Entşarate Elham. Tahran, İran.

Şeriati, Ali. (H.Ş. 1386). *Cahan bini ve ideoloji*. Macmu'e A'sar 23.Şerkate Sahamiye Enteşar ve Bonyade Farhangiye Ali Şeriati. Tahran, İran.

Şeriati Mazinani, Muhammed Taki (1351 H.Ş.). *Helafat ve velayat az nazar Kur'ân ve Sünnat*. Naşre Hüseiniye Erşad. Tehran, İran.

Şerif, Muhammed İbrâhîm, (1402 H.K.). *İtticahat el-tecdid fi tefsir el-Kur'ân fi Mısır*. Enneşrul-evvel. Dar el-Turas, Kahira, Mısır.

Şerif Razi, M. (Hicri Şemsi 1387). *Nehcü'l-Belâga*. İnteşarat-e el-Hadi, Kum, İran

Tabtabai, M. H. (Hicri Şemsi, 1387). *Kur'ân dar İslam*. Bustan-e Kitab-e Kum. Kum, İran.

Tabâtâbî, M. H. (1370 H.Ş.). *Tefsir el-Mizan.* Bonyade Elmi ve Fekriye Allame Tabâtâbî. Tahran İran.

Tabatabi, M. H. (1317 Şemsi). *Tefsir el-Mizan*. Seyyid Muhammed Bakır Musavi Hamadani tercumesi. 5. Baskı. Daftar-e İnteşarat-e İslami. Kum, İran.

Tabâtâbî, M. H. (1332 H.Ş.). *Usule falsefeye ve raveşe realism*. Matbuate Dar el-ilm. Kom,

İran.

Tabâtâbî, Seyyid Cavad. (1365). *Se raavayate falsafeye siasiye Hegel*. Naşre Daneş. Tahran, İran.

Tagaddosi, Z. (Şemsi, 1391). *Raveş şenasi Tefsir-i Tesnim. Payan name-ye karşenasi arşad*. Daneşgah-e Harezmi, İran.

Tantâvî, Cevheri (1412 H. K.). *El-cevahir fi el-tefsir el-Kur'ân el-Kerim*. En-neşrur-rabi, Dar İhya el-Turas el-Arabi, Beyrut, Lübnan.

Üstadi, R. (Hicri Şemsi, 1377). *Aşenayi ba tafasir-e Kur'ân-e Macid ve müfessiran*, İnteşarat-e Dar Rah-e Hak.

Vahdat, Farzin (1382 H.Ş.). *Ruyaruyie fekri İran ba modernite. Tercümeye Mahdi Hakikatha*. Çape avval. Enteşarate Gognus. Tehan, İran.

Zahabi, Muhammed Hüseyin. (H. K. 1396). *el-tefsir ve el-müfessirun*. Dar İhya'e el-Turas el-Arabi, Beyrut, Lübnan.

Zahid, F. ve Sıdkı, M. (H.Ş. 1395). *Negah-e mohtasari be andişeha-ye Ebu'l-A'lâ Mevdûdî*. Motaleât-etarih-e İslam, 31, 113-134.

Zakariyayi, Muhammed Ali. (H.Ş. 1387). *Daramadi bar came'e şenasiye Rowşanfekriye dini*. Enteşarate Azeriyun. Tahran, İran.

Zamani Mahcub, Habib (1388). *Vorud-e İslam be İran. Tarih dar Ayne-ye pajuheş*. 22. ss 121-144. http://tarikh.nashriyat.ir/node/572 'den Alınan 2019.11.07.

Zarifinia, Hamid Reza. (H.Ş. 1378). *Kalbod şekafiye cenahhaye siasiye İran*. Naşre Azadiye Andişe.

Zeydan, Corcı (1372). *Tarih-e Tamaddon-e İslam. Tercüme-ye Ali Cavaher Kalam*. Enteşarat-e Amir Kabir. Tehran, İran.