

**MEDRESE GELENEĐİ VE
MODERNLEŞME SÜRECİNDE
MEDRESELER**

ULUSLARARASI SEMPOZYUM

التراث المدرسي الشرعي والمدارس الشرعية في مواجهة مسار الحداثة

**MADRASAH TRADITION AND
MADRASAHS IN THE PROCESS OF
MODERNIZATION**

**KEVNETORA MEDRESEYÊ
Û
DI PÊVAJOYA MODERNBÛNÊ DE
REWŐA MEDRESEYAN**

5-7 Ekim / October 2012
MuŐ Alparslan Üniversitesi
MuŐ / TÜRKİYE

Klasik ve Modern Dönem Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK¹

I

Bu tebliğde, klasik ve modern dönem Osmanlı medrese geleneğinde tefsir dersinin eğitim-öğretim programındaki yeri, bu dersin medrese tahsilinin son aşamasında okutulma sebebi, tefsir dersinde hangi kaynak eserlerin takip edildiği ve bu eserlerle ilgili tercih sebepleri, bilhassa meşhur müfessir Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzil* adlı tefsirine yönelik rağbetin muhtemel sebepleri, Ulûmü'l-Kur'an ve tefsir usûlüyle ilgili tedrisatın mahiyeti, Tanzimat'tan itibaren giderek hız kazanan askerî, siyasi, idari, eğitim gibi farklı alanlardaki çok yönlü modernleşme sürecinde itibar kaybedip gözden düşmeye başlayan medrese kurumuyla ilgili ıslah projeleri ve bu süreçte tefsir dersiyle ilgili neler olup bittiği meselesi gibi çeşitli konular ele alınacak ve bütün bu konular muhtelif açılardan değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Medrese İslam medeniyetindeki en önemli kurumlardan biridir. Bu kurumun tarihî kökenini Hz. Peygamber devrine kadar götürmek ve Mescid-i Nebevî ile çevresinde bulunan Suffe'yi ilk örnek (prototip) kabul etmek mümkündür. Bununla birlikte, mâhut/malum şekliyle ilk medreselerin ne zaman ve nerede inşa edildiği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı araştırmacılara göre medreselerin kuruluş tarihi Abbasi halifesi Mem'ûn'un (ö. 218/833) Horasan valisi olarak bulunduğu döneme rastlar. Bu konuda kesinlik ifade eden bir görüş belirtmek zor olsa da İslam ilim

1 Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ve kültür tarihine atıfla medreseden söz edildiğinde daha çok Nizâmiye Medreseleri akla gelir. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından başta Bağdat olmak üzere Nişâbur, İsfahan, Belh gibi çeşitli şehirlerde açılan bu medreseler gerek ortaçağ İslam dünyasında eğitim-öğretimin sistematik hâle gelip kurumsallaşması, gerek Sünnî (Eş'arî-Şâfiî) İslam yorumunun güçlenip yaygınlık kazanması, gerekse Bâtînî-İsmâîlî propagandaya engel olunması noktasında çok etkili olmuştur.²

II

Osmanlı'da ilk medrese 731/1330 senesinde Orhan Gazi (ö. 763/1362) tarafından İznik'te tesis edilmiş ve bu medresenin başına ilk müderris olarak Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) getirilmiştir. İznik Orhaniyesi diye de anılan bu medreseden sonra Rumeli fatihi Süleyman Paşa (ö. 759/1357) yine İznik'te başka bir medrese inşa ettirmiştir. İlerleyen zamanlarda medrese Osmanlı eğitim-öğretim sisteminin en önemli ve merkezi kurumü hâline gelmiş ve modernleşme sürecinin genişleyip derinleştiği XIX. yüzyılın başlarına kadar ilmi ve fikri hayattaki etkisini muhafaza etmiştir. Fetihten XX. yüzyılın başlarına kadar İstanbul'da yüzlerce medrese kurulmuş olması, XVII. yüzyılın ortalarında sadece sur içi kesiminde 122 medresenin bulunması, Osmanlı devlet ve toplum yapısında gerek şer'î ve hukukî mevzuatın tedvini, gerek idarî ve askerî müesseseler yanında vakıf sistemi gibi toplumsal kurumların teşkili, gerekse devletin zorlandığı yerlerde çözümler üretilmesi gibi hususlarda sistemin temel bir unsuru olarak faaliyet gösteren medrese kurumunun³ yaygınlık oranı hakkında fikir verecek bir göstergedir.

En parlak dönemleri Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) ve Kânûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1576) hükümdarlık yıllarına rastlayan Osmanlı medreseleri alt seviyeden itibaren kademeli olarak yükselen ve gerek kitap isimlerine, gerek müderrislere ödenen günlük ücretlere, gerekse farklı statülere göre kategorize edilen bir hiyerarşik sisteme sahipti. Fatih tarafından kurulan Sahn-ı Semân medreseleriyle birlikte yeni bir düzene kavuşan klasik medrese hiyerarşisine göre alt seviyede kelâm alanıyla ilgili *Hâşiye-i Tecrîd* adlı kitabın -ki bu kitap Şii âlim ve filozof Nasîruddîn et-Tüsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-Kelâm* adlı eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı haşiyedir- okutulduğu Tecrîd medreseleri bulunmakta idi. İkinci sırada, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm*'una Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin

2 Geniş bilgi için bkz. Muhiddin Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife: Bilimsel Birikim*, cilt: 8, sayı: 1 (2008), s. 137-148.

3 Mehmet İpşirli, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 328.

şerhi ile aynı eserin belâgatla ilgili üçüncü bölümü üzerine Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) ihtisar mahiyetinde telif ettiği *Telhisü'l-Miftâh* adlı eserin okutulmasından dolayı bu isimle anılan otuzlu medreseler vardı. Miftâh medreselerini kırklı medreseler takip ederdi. Bunların üzerinde ise hâriç ellili medreseler yer alırdı.

Hâriç medreseleri umumiyetle Osmanlılardan önceki müslüman devlet adamları (hükümdarlar, onların oğulları, kızları ve/veya diğer devlet erkânı) tarafından tesis edilmişti. Osmanlılar döneminde devlet adamları tarafından yaptırılan medreseler de çoğunlukla bu kategoriye dâhil edilmişti. Hâriç ellili medreselerin fevkinde dâhil ellili medreseler bulunurdu. Bunlar Osmanlı padişahlarıyla şehzadeler, valide sultanlar, hanım sultanlar ve padişah kızları tarafından tesis edilmişti. Fatih külliyesi içinde en yüksek statüye sahip olan medreseler ise Sahn-ı Semân medreseleri idi.⁴ Bu medrese düzeni XVI. yüzyılın ikinci yarısında Süleymaniye medreselerinin kurulmasıyla büyük ölçüde değişmiş ve genişletilmiştir. Kanûnî ordunun tabip, cerrah ve mühendis ihtiyacını karşılamak üzere bir tıp medresesi/dârüşşifa, riyaziyyat öğretimine mahsus dört medrese ve bir de hadis alanında üst düzeyde öğretim yapan dârülhadis kurmuştur.⁵

Fatih devrinde çok ileri bir noktaya taşınan, bundan bir asır kadar sonra Kânûnî'nin tesis ettiği Süleymaniye medreseleriyle bir kez daha yenilenip dönemin ihtiyaçları doğrultusunda zenginleştirilen ve fakat daha sonraki asırlarda devletin duraklama-zayıflama sürecine girmesine paralel olarak dinamik yapısını kaybeden Osmanlı medreselerinde dersler ağırlıklı olarak Arapça işlenmiştir. Çünkü Mısır, Suriye, Irak, İran ve Orta Asya'da tahsil gören âlimler ile bu bölgelerden müderrislik yapmak üzere İstanbul, Bursa, Edirne gibi merkezlere davet edilen kimseler genellikle Arapça okumuş, Arapça yazmış ve Arapça konuşmuşlardır. Bu yüzden Osmanlı medreselerinde dersler geleneğe bağlı olarak Arapça metinlerden işlenmiş, eserler de çoğunlukla Arapça olarak telif edilmiştir.⁶ Buna mukabil eğitim dili olarak Türkçe, eğitim-öğretim metodunda ise tahrir tarzı benimsenmiştir.⁷

Osmanlı medreseleri her ne kadar yeni bir coğrafyada kurulmuş olsalar da gerek

4 Medreselerin derecelendirilmesi hakkında bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 11-17; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Ankara 2002, s. 19

5 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sayı: 1 (2008), s. 27-28.

6 Ziya Demir, *XIII-XVI. Yüzyıllar Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul 2006, s. 88.

7 İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII. 328.

eğitim ve öğretimde takip edilen usul ve metotlar, gerekse tedris ve tahsil edilen ilimler açısından İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki medreselerle, bilhassa Selçuklu medreseleriyle benzerlik arz eder. Bu benzerliği tabii addetmek gerekir. Çünkü siyasi yapılanma ve buna bağlı olarak bazı ihtiyaçlar farklı olsa bile ulema tarafından devam ettirilen ortak bir kültür ve ilim hayatı söz konusudur. İslam dünyasının başka muhitlerinde olduğu gibi Osmanlı medreselerinde de ilimler belli bir tertip ve düzen dâhilinde, belli bir müfredat takip edilerek okunuyordu. Bu düzen, medreselerin derecesine göre aşağıdan yukarıya doğru bir sıra takip ediyordu.⁸

III

Osmanlılar öncesi medrese tarihi incelendiğinde Kur'an tefsirine mahsus medreselerin tesis edilmediği görülür. Bu gelenek Osmanlı'da da sürdürülmüş olmakla birlikte, bazı medreselerde münhasıran tefsir ve hadis okutulduğu da malumdur. Mesela, Sufi Mehmed Paşa tarafından İstanbul'da bir medrese kurulmuş, Bedrüd-din Mahmûd el-Aydî'nin (ö. 950/1543) müderris olarak atandığı bu medresede salt tefsir ve hadis okutulmuştur.⁹ Ancak bu tür medreseler Osmanlı'da yaygınlık kazanmamıştır. Bununla birlikte klasik dönem Osmanlı'da yüksek ilimlerin (ulûm-i âliye) okutulduğu her medresenin müfredatında tefsir dersine yer verilmiştir. Tefsir dersi klasik dönem Osmanlı medreselerinde daima en üst seviyelerde okutulmuştur. Alt seviyelerde okutulan diğer ilimler ise Kur'an'ı anlama ve açıklamada gerekli ilmi donanım için birer basamak olarak görülmüştür.¹⁰

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin müfredat programlarına dair müstakil bir kaynak bulunmamakla beraber gerek kânûn-i talebe-i ulûm (kavânîn-i talebe-i ulûm) gibi kanunnamelerden, gerek vakfiyelerden ve gerekse bazı müelliflerin *Nazmu'l-Ulûm*, *Tertîbü'l-Ulûm* adlı eserlerinden bu konuda az çok fikir edinmek mümkündür. Mesela, Taşköprizâde (ö. 968/1561) temyiz çağında iken Kur'an dersleri almış, ardından hıfzını tamamlamıştır. Tefsirde ise *el-Keşşâf*'tan Nebe/Amme suresini okumuştur. Hocalığı sırasında ise Beyzâvî'nin tefsiri ile Seyyid Şerif el-Cür-cânî'nin (ö. 816/1413) *el-Keşşâf* haşiyesini okutmuştur. Öte yandan Şeyhülislam Fey-zullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) aldığı derslerden anlaşıldığı kadarıyla, XVII. yüzyılda da Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleri ile bu tefsirler üzerine yazılan bazı

8 Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 18 (2005/1), s. 196.

9 Mehmed Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, Yayına Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, I. 507.

10 Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 88.

haşiyeler okutulmuştur.¹¹ Diğer bazı otobiyografiler ve kanunnamelere göre Sahn-ı Seman medreselerinde de yine bu iki eser okutulmuştur.¹²

Osmanlı eğitim ve öğretim sistemindeki ihtisas medreselerinden biri olan dârulkurrâların programında da tefsir dersine yer verilmiştir.¹³ Osmanlılarda kârifler ve umumiyetle cami görevlileri dârulkurrâlardan yetişirlerdi. Sıbyan mektebini bitiren veya o seviyede hususi bir eğitim görmüş olan bir öğrenci bu müesseselerde okumak istediğinde önce alt seviyede bir dârulkurrâya girer ve orada hafızlığı tamamladıktan sonra yüksek seviyelerdeki dârulkurrâlara devam ederdi. Kur'an ihtisas medresesi hüviyetindeki bu kurumlarda ağırlıklı olarak kıraat, tecvid ve ilm-i mehâric-i hurûf okutulurdu.¹⁴

Tedris ve tahsil edilen ilimlerin mahiyeti icabı daha çok camilerin içinde veya çevresinde bulunan dârulkurrâların Osmanlılardaki ilk örneklerinden biri ve belki de birincisi Bursa'daki Yıldırım Bâyezid dârulkurrâsıdır. Ünlü kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Bursa'ya gelişini müteakiben Ulucami'de açılan bu dârulkurrânın yanı sıra Osmanlılarda müstakil binaları bulunan dârulkurrâlar da mevcuttu. Osmanlı dârulkurrâlarında tecvid ve kıraatle ilgili ders kitabı olarak genellikle İbnü'l-Cezerî'nin *el-Cezeriyye (el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye)* diye meşhur olan 109 beyitlik manzum eseri ile Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *eş-Şâtıbiyye* diye anılan *Hırzu'l-Emânî'si* okutulurdu. Bu iki eserin tesirinde gelişme kaydeden İstanbul'daki bazı dârulkurrâlarda İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen hocalar da ders vermişlerdir. Mesela, XVI. yüzyılda Kânûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Sokollu Mehmed Paşa (ö. 987/1579), Mısır'da Kur'an öğretimiyle şöhret bulan Şeyh Ahmed el-Mısırî'yi İstanbul'a celbederek Eyüp camiinin imamlığına tayin etmiş ve bu zat 1006/1597 tarihine kadar anılan camide teysir tariki ile kıraat okutulmuştur. Şeyh Ahmed el-Mısırî'nin takip ettiği kıraat metodu 1000/1591 tarihinden sonra "İslambol tariki" diye anılır olmuştur.¹⁵

XVI. yüzyıldan sonra İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) tecvidle ilgili *ed-Dürrü'l-Yetîm* adlı iki varaklık eseri de yaygın biçimde okunmuş ve okutulmuştur. Ulû-

11 Cevat İzgü, *Osmanlı Medreselerinde İlim I*, İstanbul 1997, s. 97-102; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, s. 23, 30, 42-43.

12 Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 40-42.

13 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 611.

14 Daha geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Dârulkurrâ", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 543-545.

15 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 23-24.

mu'l-Kur'an sahasında ise Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ı, ama daha çok da Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ı şöhret bulmuş ve okunmuştur. Nebi Efendizâde diye tanınan Ali b. Abdillâh el-Uşşâkî (ö. 1200/1785) *Kaside fi'l-Kütübi'l-Meşhûre fi'l-Ulûm* adlı manzum eserinde tecvid ve kıraat derslerinde okunan/okutulan eserleri şöyle zikretmiştir:

İlm-i tecvidden okur isen eğer Dürr-i Yetim
Derkenar etmiş olursun misl yok dürr-i yetim
Okusan anı olursun tecvide kâbil-i hitâb
Şâtıbî eyledi kıraatiyle tecvidi tamam
Okurisen üstüne tut İbn Fâsîh ey hümâm.

Aynı eserde Ulûmu'l-Kur'ân'a dair okunması salık verilen eserler de şöyle ifade edilmiştir:

Hem dahi tefsir usûlünde oku sen Burhân
Okur isen dahi ondan müfiddür İtkân.¹⁶

IV

Daha önce kısaca değinildiği gibi Osmanlı medreselerinde tefsir dersi son aşamada okutulmuştur. Talebeler medrese tahsilinde ilkin Arap dili ağırlıklı âlet ilimlerini öğrenir ve bu aşamadan itibaren mantık, âdâb, meânî, nazarî hikmet, kelim, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve hadis usûlü gibi ilimleri tahsil ederdi. Son aşamada ise tefsir ilminin tahsiline başlanırdı. Tefsirde iktisâr (ilk seviye), iktisâd (orta seviye) ve istiksâ (ileri seviye) olmak üzere üç kademe/mertebe vardı. İktisâr kademesi Kur'an'ın iki katı hacimdeki tefsire, iktisâd üç katı hacimdeki tefsire karşılık gelirdi. Daha hacimli tefsirler ise istiksâ kademesini ifade ederdi. Yani Ebü'l-Hasen e-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) üç tefsirinden ilki olan *el-Vecîz* iktisâr, *el-Vasît* iktisâd, *el-Basît* ise istiksâ kademesine tekabül ederdi.¹⁷

Osmanlı ilim geleneğinde tefsirin konumuyla ilgili olarak *Kevâkib-i Seba* adlı risalede de şu ifadeler yer verilmiştir:

İstanbul'da çoklukla üstaddan ders alınan Kadı Beyzâvî'nin tefsiridir. Çünkü tefsir ilminin mebnileri lügat, sarf, nahiv, iştikak, meânî, beyan, bedi, kıraat, din usûlü,

¹⁶ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 94, 96.

¹⁷ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 70-74.

fıkıh, nüzul sebepleri, kıssalar, nasih-mensuh, Kur'an'daki mübhem ve mücmeli açıklayan hadisler olup, öğrenciler bu ilimlerin hepsini birer birer almıştı. Şimdi tefsiri üstadından almaya başlayıp her bir ilmin kaideleriyle amel ederek Kur'an'ın manasına ihtisab yolunu üstadından gördüğünde mevhibe ilmi derler bir husus var ki Allah'ın feyzidir. Üstad onu kendisinde gördüğünde bir büyük meclis tertip edip âlimler toplanıp kendisine (öğrenciye) her ilmi okutmaya izin verirler.¹⁸

Görüldüğü gibi Osmanlı ilim ve kültür geleneğinde tefsir ulûm-i dîniyenin zirvesinde yer almaktadır. Nitekim IV. Mehmed (ö. 1104/1693) devrinde İshak b. Hassen et-Tokâdî de (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-Ulûm* adlı eserinde, farz-ı kifaye olan tefsir ilmini ilimlerin reisi olarak değerlendirmiş ve bu ilmi hakkıyla tahsil edebilmek için on sekiz ilmin tahsil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1194/1780) ise *Tertib-i Ulûm* adlı manzum eserinde tefsiri hem hidayet hem de ilimler hiyerarşisinde nihayet olarak takdim etmiştir:

Tefsir ilmin bil, bul hidayet
 Beyzâvî olsun derse nihayet
 Çün bu ulûmu tahsil idersin
 Hep nüshayı bil tekmil idersin
 Mezun olursan okut ulûmı
 Neşr et fûnûn-ı nef'i umumı.¹⁹

Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan eserlerin kahir ekseriyeti Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû Hafs en-Neseî (ö. 537/1142), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sâdüddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin İslam dünyasında şöhret bulan eserlerinden oluşmaktaydı. Önemli bir kısmı Osmanlılar öncesi dönemlerde telif edilen bu eserlerden tefsir alanında Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i Osmanlı uleması için apayrı bir yere sahiptir. Zira gerek medreselerde, gerek camilerde ve gerekse Huzur derslerinde ağırlıklı olarak bu eser takip edilmiştir. Beyzâvî'nin tefsiri kadar yaygın olmamakla birlikte Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı da Osmanlı uleması için tefsirde vazgeçilmez bir kaynak ve ders kitabı olmuştur. Bu iki temel eserin yanında Molla

18 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 74-75.

19 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 78, 92.

Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Ġâyetü'l-Emânî'si* ile Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İr-şâdü'l-Akli's-Selîm'i* de kimi zaman ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri üzerine yazılan bazı haşiyeler yardımcı ders kitabı olarak takip edilmiştir. Bu noktada Osmanlı medreselerinde niçin ağırlıklı olarak Beyzâvî ve Zemahşerî'ye ait tefsirlerin okutulduğu merak konusu olabilir.

XIII-XVI. yüzyıllardaki Osmanlı müfessirleri üzerine doktora tez çalışması yapan bir araştırmacının değerlendirmesine göre Osmanlılarda *el-Keşşâf* tefsirine gösterilen ilginin bir sebebi, Zemahşerî'nin bilhassa kelâmî ayetlerin tefsirinde naklî delillerin yanında aklî delilleri de esas alması, nazar ve istidlal yöntemlerini sıkça kullanmış olmasıdır. Bu özelliklerin Mâtüridî kelam anlayışıyla paralellik arz etmesi Osmanlı müfessirlerinin *el-Keşşâf* tefsirine yönelmesinde önemli rol oynamıştır. Bunun yanında, Zemahşerî'nin bilhassa Kur'an'ın dil, nazım, fesahat ve belâğatla ilgili icâz vecihlerini çok güzel biçimde ortaya koymuş olması da Osmanlı müfessirlerinin bu tefsire ilgi göstermesinde etkili olmuştur. Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil'i* ise hem mükemmel bir metot ve muhtevaya sahip olması, hem *Keşşâf*'taki itikadî/i'tizâlî yorumların mukabili izahlar taşıması,²⁰ hem de şerhe ihtiyaç gösteren yönlerinin fazla olması sebebiyle bilhassa Osmanlı ilim çevrelerinde çok büyük bir ilgi ve itibar görmüştür.²¹

Bize göre klasik dönem Osmanlıda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerine rağbetin en önemli sebeplerinden biri, yıllarca süren medrese tahsili sırasında hemen bütün ayrıntılarıyla öğrenilen Arap dili ve belâğatının yanı sıra kıraat, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve hadis usûlü, mantık, felsefe, kelam gibi birçok alana ait bilgiyi, ama özellikle de Arap dili ve belâğatıyla ilgili bilgi birikimini efektif/etkili şekilde kullanma ve işlevsel kılma hedefidir. Çok yönlü bilgi birikimine tek bir alanda işlerlik kazandırmak şeklinde ifade edilebilecek bu hedefin pratikte karşılık bulup tatbik mevkiine konulacağı en müsait alan ise medrese müfredatının son safhasında okutulan tefsir dersidir. Fakat tefsir sahasında yazılan eserlerin kahir ekseriyeti böyle bir amaca hizmet edebilecek nitelikte değildir. Çünkü bilindiği gibi klasik tefsirler ya rivayet ağırlıklı ve çok geniş hacimli, ya dirayet ağırlıklı ve dar hacimlidir. Buna mukabil kimi tefsirler ağırlıklı olarak işârî/tasavvufî ve/veya işârî-felsefî içeriklidir.

20 Beyzâvî'nin tefsirinde Mu'tezilî düşünceye itirazların yanında bu düşüncenin tesirini yansıtan izahlar da mevcuttur. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı Sünnî âlimler Beyzâvî'yi i'tizâlî fikirlere etkilediği gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Celil Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hoca-zâde ve Zebîdî'nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sayı: 2 (2010), s. 155-185.

21 Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 91-92.

Diğer taraftan beyânî bilgi sisteminin imkân ve sınırları dâhilinde telif edilen tefsirlerin kahir ekseriyeti ifade ve üslup açısından kolay anlaşılabilir niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı ulemasının kendi dönemlerine kadar tefsir sahasında oluşan çok yönlü birikimi üst bir dille ve aynı zamanda özlü biçimde yansıtan bir kaynak aradığı ve sonuçta bu kaynağın *el-Keşşâf*, ama daha çok da -gerek müellifinin gerek muhtevasının Sünnî hüviyet taşıması hasebiyle- *Envâru't-Tenzil* olduğu noktasında karar kıldığı söylenebilir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'i bir îcâz ve ihtisar harikasıdır. Bu yönüyle dilinin zor anlaşılır nitelikte olması, Osmanlı uleması için Arap dili ve belâğatıyla ilgili bütün bilgi birikiminin bu eser sayesinde işlerlik kazanacağı, hatta daha da geliştirilip derinleştirileceği anlamına gelir ki onca Beyzâvî haşiyesi de en azından bir yönüyle buna işaret etmektedir. Ayrıca Beyzâvî tefsiri, kelimadan felsefe ve mantığa, kıraatten fıkıh, hadis ve tasavvufa kadar çok zengin bir muhtevaya sahiptir. İşte bütün bu vasıflarından dolayı Osmanlı uleması en çok Beyzâvî tefsirine rağbet etmiş ve Huzur dersleri geleneğinde vaki olduğu üzere, bazı âlimler ilmî birikimlerini bu tefsirin dil ve üslubuna vukufiyetle izhar/ispah yoluna gitmiştir.²²

Bu bağlamda tefsirin klasik dönem Osmanlı medreselerindeki yeriyle ilgili bazı mülâhazalarda bulunmak faydalı olacaktır. Bir değerlendirmeye göre tefsir Osmanlı'da en şerefli ilim kabul edilmiş, daha açıkçası, Kur'an'ın müslüman toplumun değer ve anlam dünyasındaki müstesna yerine mütenasip biçimde nihai hedef olarak görülmüş ve en son ilim olarak okutulmuştur. Bilhassa erken dönem İslâmî gelenekte ilimle ilgili tanım ve tasavvurun değer içerikli olduğu göz önüne alındığında, müslümanların dinî-ahlâkî değer dünyasını belirleyen en temel metnin Kur'an olması hasebiyle bu metni anlayıp yorumlamanın nihai hedef olarak seçilmesinin aksiyolojik bir boyut taşıdığı anlaşılır.²³

Tefsirin İslâmî ilimler hiyerarşisinin en üst noktasında yer alması, bu alanda söz sahibi olmanın belli başlı ilimleri, özellikle dil/lisan ilimlerini bilmeye bağlı bulunmasıyla da ilgilidir. Kelamullah hakkında, o kelâmı anlayıp yorumlamayı mümkün kılacak bilgilerle mücehhez olmaksızın söz söylemek, Osmanlılarda ne makul ne de makbul bir şeydi. Çünkü talebeler esasında Kur'an'la değil Kur'an'ın tefsirleriyle muhatap oluyorlar ve bu tefsirleri anlamak da sözü edilen ilimler bilinmedikçe mümkün olamıyordu. Ancak ne zaman siyasi ve sosyal yapıda huzursuzluklar ortaya çıktı,

22 Bkz. Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara 2012, s. 48-59.

23 Güney, "Gazâ Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak", s. 198.

siyasi ve sosyal yapı derinden derine sarsılmaya, bir süre sonra da yerinden oynayıp çatlamaya başladı; işte o zaman fikrî yapı da sarsıldı, uzun asırlar boyunca üzerine yerleşmiş olduğu o muhkem mevkiî kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kaldı.²⁴

Bu mülahazanın aksine Hüseyin Atay, Tanzimat döneminde bir grup ilmiye mensubundan müteşekkil bir heyet tarafından medreselerdeki ders müfredatının ıslahına dair hazırlanan raporda hadis ve tefsirin zorunlu dersler olarak zikredilmeyip talebenin seçimine bırakılmış olması, buna mukabil adı geçen derslerin en yüksek ilimler olduğu halde medreselerde okutulmamasının tenkit edilmesi hususunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Eskiden beri tefsir ilmi en yüksek ilimdir diye bir inanç sürüp gelmektedir. Bunun yanlış ve doğru tarafını açıklamakta fayda vardır. Tefsir ilmi demek her ne kadar meşhur olmuşsa da aslında ilmî disiplin anlamında tefsir ilmi diye müstakil başlı başına kanunları, kaideleri belli, diğer ilimlerden ayrı niteliği olan bir ilim demek değildir. Bunun için “tefsir ilmi” unvanı takma ve yakıştırma, yani mecazi bir addır. Böyle olunca onu yüksek ilim saymak da yanlıştır. Doğrusu, ilim dedikten sonra yüksek sayılmak zorunluluğu vardır. Diğer bir deyimle tefsir, Allah’ın kelamını anlamak olması bakımından bütün İslami ilimlerin amacıdır. İşte bütün İslami ilimlerin gayesi, Kur’an’ı tefsir etmek, anlamak ve ondan hüküm çıkarmak, onu hayata tatbik etmek olmasından ötürü yüksek ilimlerden sonra okunması en yüksek bir amaçtır. Bütün ilimler önce bilinir, sonra Kur’an’a tatbik edilir. Onun için, tefsir ilmi deyince bütün ilimleri anlamak gerekir. Böyle bütün ilimleri cemedden bir ilim olamaz, ilimlerde cihet-i vahdetin bulunması gerekir. Mesela, Kelam bir ilimdir, Usûl-i fıkıh bir ilimdir, Belâğat bir ilimdir. Müfessir olabilmek için, daha önce yazılmış tefsirleri okumakla değil, bu üç ana disiplin ve onların yardımcılarını iyi okuyup hazmetmek şarttır. Tefsir okumak demek, daha önce yapılanları okumak anlamını taşır ki bu nakilcilikten öteye geçmez ve yüksek bir ilim sayılmaz. Tefsir okumak diyecek yerde tefsir yapmak veya Kur’an’ı açıklamak ve anlamak denirse, yapılmış olan tefsirleri okumanın dışında bir şey yapılmış olur. İslami ilimler bunu yapmak için okunur. Hiçbir tefsiri okumamış kimse, yukarıdaki ana ilim disiplinlerini bilirse en iyi müfessir olur ve önceki müfessirlerin yanıldıkları yerleri bile ortaya çıkarabilir. Eski medrese zamanında olduğu gibi şimdi de tefsir ilmi diye anlaşılan bir ilim ve disiplin yoktur (...) Dediğimiz gibi, ilmî disiplini olmadığı için bir ayetin başkası tarafından tefsirini okumak sadece o ayeti anlamakta faydası vardır. Onu bilmekle başka bir

24 Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 157-158.

ayetin manası bilinmez, onu da ayrıca bir tefsirden okumak şarttır. Eğer bir ayetin tefsirini okuduktan sonra başka bir ayetin tefsirini anlamak mümkün ise, bu birinci ayetin tefsirini yaparken bir kaide ve ilmî bir kanun ve ilke kullanmışsa -elbette ki kullanılır- o başka bir ilme aittir; tefsirin kendisinin özel kaidesi yoktur. Tefsir ilmi diye bir ilim olmamasının sebebi budur.”²⁵

Atay’ın bu görüşlerine paralel olarak denebilir ki Osmanlılar devrinde tefsirin “en yüce ilim” olarak telakki edilmesi, tefsirin bildik anlamda bir ilim olmama keyfiyetiyle de ilgilidir. Daha açıkçası, tefsir diğer bütün ulûm-i dîniyyeyi içeren ilimler üstü bir hüviyet taşıdığı için, ders olarak da medrese müfredatının son safahatında tahsil edilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Atay’ın tefsirle ilgili değerlendirmeleri isabetlidir. Kaldı ki tefsirin teknik anlamda bir ilim olmadığı bazı Osmanlı âlimlerince de dile getirilmiştir. Mesela, Molla Fenârî (ö. 834/1431) *Aynu’l-A’yân* adlı Fatiha suresi tefsirinin mukaddimesinde, “tefsirle ilgili hakikatlere tetkikle vakıf olmanın yolu evveleminde tefsirin efradını câmî ağyarını manî tanımını yapmaktan geçer” düşüncesinden hareketle ilk olarak tefsirin tarifi ve mahiyeti üzerinde durmuştur. Günümüzde “Tefsir bir ilim midir; tefsirde müstakil bir usûlden söz etmek mümkün müdür?” meselesi bağlamında da tartışılan bu konu hakkında Molla Fenârî’nin dikkat çektiği hususlar kayda değer niteliktedir.

Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1364) ile Teftazânî’nin (ö. 792/1390) tanımları çerçevesinde tefsirle ilgili bir mahiyet soruşturması yapan Molla Fenârî ilkin Kutbuddîn er-Râzî’nin, “Tefsir, Allah Teâlâ’nın yüce Kur’an’ındaki muradının bahis konusu edildiği bir faaliyettir” şeklindeki tanımını tartışmaya açar. Bu tanım Molla Fenârî’ye göre bir yönüyle noksanlı, bir yönüyle artanlıdır. Çünkü Râzî’nin tanımı Kur’an lafızlarının durum ve konumlarıyla (ahval) ilgili kıraat, mekkî-medenî, nasih-men-suh, nüzul tertibi gibi konuları kapsamadığı için efradını cami değildir. Öte yandan fıkıh, kelam ve akâid gibi ilimler de nasslarla sabit olan konularda Allah’ın muradını tespit etmeyi amaçlar. Bu açıdan bakıldığında tefsiri mezkûr ilimlerden farklı kılan bir özellik ortaya çıkmaz. O halde söz konusu tanım gayet umumi olup tefsiri diğer ilimlerden tefrik ve temyiz etmediği için ağyarını mâni de değildir.²⁶

Teftazânî’nin, “Tefsir murada delalet açısından Allah’ın kelimelerindeki lafızların ahvalini bahis konusu eden bir ilimdir” şeklindeki tanımına gelince, Fenârî’ye göre bu tanım da sorunludur. Gerçi Teftazânî “lafızların ahvali” kaydıyla Kutbuddîn er-

25 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 193-194.

26 Şemsüddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu’l-A’yân*, İstanbul 1325, s. 4.

Râzî'nin tanımında göze çarpan eksikliği gidermiş ve yine "min haysüd-delâle" (delalet açısından) kaydıyla tefsiri diğer şer'î ilimler ile edebî ilimlerden ayırt etmiştir. Ancak bu tanıma göre tefsir, Kur'an elfazını sadece murada delalet açısından bahis konusu eder. Oysa tefsir med, imale, kasr gibi birçok kıraat bahsinde olduğu gibi mana ile ilişkisi olmayan ve/veya manaya katkısı bulunmayan konuları da kapsar. Diğer taraftan Teftazânî'nin tanımında geçen "ilim" kavramı yaygın ve yerleşik lisânî örfte usul, kavaid ve/veya bunlar sayesinde oluşan melekeler için kullanılır. Oysa tefsir, birkaç konu hariç, alt başlıkları itibariyle tikel meseleleri ihtiva eden tümel ilkelere (kavâid) sahip değildir. Tefsirdeki usûl ve kaide boşluğu ancak diğer ilimlerin desteğiyle giderilebilir. Sonuç olarak Teftazânî'nin tefsir tanımı da hem yetersiz hem de birçok yönden şerhe muhtaç niteliktedir.²⁷

Molla Fenârî'ye göre bütün bu hususlar dikkate alındığında tefsirle ilgili en isabetli tanım, "Gerek Kur'an'la ilgili olması bakımından gerekse Kur'an'ın murad-ı ilâhî olarak bilinen ve/veya düşünülen delaleti açısından Allah Teâlâ'nın kelamına ait durumları (ahval) insan takati nisbetinde bilmektir" şeklinde yapılabilir. Bu tanıma göre denebilir ki tefsir yaygın ve yerleşik anlamda ilim değil, bir bilgi alanından ibarettir. Nitekim kimi zaman "Tefsir usûlü" anlamında kullanılan "Ulûmu'l-Kur'an" kavramı da bir yöntembilime değil Kur'an'la doğrudan ve dolaylı ilgisi bulunan bilgilere işaret etmektedir. Gerek Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'i, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'i gibi klasikler, gerekse modern dönemde telif edilen ve "Tefsir Usûlü" diye isimlendirilen eserler de bunun böyle olduğunu belgeler niteliktedir. Zira bütün bu eserlerdeki bilgiler, anlama ve yorumlamayla ilgili sistematik bir usûlden ziyade Kur'an'la irtibatlı konulara dair bir doküman mahiyetindedir. Bu durum hem tefsirin kelam, fıkıh gibi tematik alanı sınırlı bir ilim hüviyetinde olmamasından, hem de özellikle fıkıh, hadis gibi ilimlere ait usullerden bağımsız bir usûlünün bulunmamasından kaynaklanmaktadır.²⁸

V

Osmanlı, bilhassa Tanzimat gibi çok önemli bir kırılmanın yaşandığı XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çok boyutlu modernleşmenin genişleyip derinleştiği bir sürece şahit oldu. XIX. yüzyıldan Türkiye'nin yönetici elitler tarafından İslam dünyasının merkezinden ihraç edildiği Cumhuriyet devrinin başlangıcına kadar geçen süre içerisinde, eğitim-öğretim sistemindeki islah/tecdit çalışmalarına paralel olarak

27 Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân*, s. 5.

28 Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 9-27.

medrese kurumu da masaya yatırılıp birçok yönden kifayetsiz, hatta gereksiz olduğu noktasında adamakıllı tartışıldı. Bu dönemde, geleneksel eğitim kurumlarındaki tedris faaliyetini İslâmî bilgi hazinesi çerçevesinde sürdüren ulemanın yerini modernleşmenin icaplarına göre tesis edilen Tanzimat mekteplerinde yeni bir bilgi hazinesi ve öğrencilerle daha gayri şahsî bir ilişki çerçevesinde ders veren öğretmenler aldı. İlim ve kültürün önderleri olma iddiasındaki ulema, etkisi giderek artan basın da yazıları yayımlanan yeni bir *hommes de lettres* (yazarlar) tipinin gölgesinde kaldı ve böylece statü kaybına uğradı.²⁹

Bu süreçte, asırlar boyu geleneksel dinî ilimler mirasının taşıyıcı unsuru olan medreseler ile modern Batı kültürünün etkisi altında gelişen mektepler karşı karşıya geldi. Bu durum mektepli-medreseli çatışmasını da beraberinde getirdi. İki kurum arasındaki çatışmada devlet, rüzgârın yenilik ve yenilenmeden yana estiği bu dönemde mektepten yana tavır aldı. Böylece medreseler, vazgeçilen devlet politikasının müdafii olarak yeni anlayışla bağdaşmayan, dolayısıyla gözden çıkarılan bir kurum hâline geldi.³⁰

Modernleşme sürecinin ilerlemesine paralel olarak ulema bir yandan itibar kaybına uğrarken, diğer yandan da alenen yaygın bir yozlaşma ithamına uğradı. Öte yandan başta Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960), Doktor Abdullah Cevdet (ö. 1932), Hemenîzâde Ali Naci (ö. 1955) gibi garpçı ve çağdaşçı figürler olmak üzere gerek devlet erkânından gerekse İslamcı kanattan medrese düzeni ile muhafazakâr ulema zihnietine çok ağır eleştiriler geldi. Mesela Batı hayranı Ali Naci *Softalar ve Medreseler* adlı eserinde şunları söyledi:

Ben bunlara [medreselere] dâru't-tedrisden ziyade birer imarethane-i mâişet diyeceğim (...) Senelerce süren tedris bir hiçle neticeleniyor (...) Bugün medreseden çıkanlar ilim ve irfan adına sarıklarından başka bir şey göstermezler. Kendilerini allâme sanırlar ama (...) O sarığı taşıyan kafada insan biraz zekâ, biraz fikir, biraz hayat, biraz beyin göremeyince inkisar-ı hayale uğruyor.³¹

Bu ağır ifadelerin sahibi Ali Naci'ye göre medreseler, asker kaçaklarının birer il-

29 Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, Türkçeye çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İstanbul 2011, s. 44-45.

30 Z. Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Kayseri 1997, s. 202-203.

31 Hemenîzâde Ali Naci, *Softalar ve Medreseler*, İstanbul 1325, s. 3-6. Nakleden: Yaşar Sarıkaya, "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 13, sayı: 25 (2008/2), s. 56.

ticâgâhı, tembel ve miskinlere birer imarethane-i maişettir. Ne medreseler kurum olarak ne de medreseden çıkanlar asrın ihtiyacına cevap veremezler, yalnız ulûm-i fıkhiyye ve ulûm-i uhreviyyeye hasredilen medreselerin memlekete hiçbir faydası olmaz.³²

Bir taraftan modern durumun değer olarak algılanması, diğer taraftan da Ziya Paşa'nın (ö. 1880) "İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki; Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı" dizelerine yansıdığı üzere, İslam'ın terakkiye mani sayılması yönündeki zihniyet değişimine paralel olarak, XX. yüzyılın başlarında tefsir dersinin medrese müfredatındaki yerinde ve işlevinde de çok ciddi değişiklikler meydana geldi. Bu değişiklikler bir yönüyle medreselerin kifayetsizliği noktasında yoğunlaşan eleştirilerin giderek güç kazanması ve buna paralel olarak birbiri ardınca ıslah programlarının hazırlanması cihetinde gelişen bir sürecin semeresiydi. Mesela, medreselerin ıslahı bağlamında 1884 yılında kurulması planlanan Ulûm-i Dîniyye mektebiyle ilgili programda klasik medrese müfredatında Arapça öğretimiyle ilgili derslere fazlaca ağırlık verildiği tespitinden hareketle doğrudan fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, usûl-i tefsir, hadis, usûl-i hadis gibi derslerin okutulması teklif edildi. Buna mukabil, sekiz yılda tamamlanması mümkün olan medrese öğretiminin on sekiz yıl sürdüğü nü, üstelik yirmi yıla yaklaşan bu uzun öğretim sürecinde okutulan İlm-i Hesap, Hendese, Hey'et, Hikmet-i Tabiat ve Kelam gibi birçok dersle ilgili bilgilerin büyük ölçüde eskiyip gereksiz hâle geldiğini belirten Şeyh Alizâde Muhyiddin de hazırladığı ıslah projesinde lise düzeyindeki on yıllık eğitimin son safhasında Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inden takip edilecek tefsir dersini tatil döneminde okunacak dersler arasına yerleştirdi.³³

Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini müteakip yıllarda medresenin ıslahıyla ilgili komisyonlar kurulup çeşitli nizamnameler hazırlandı. Geleneksel yapısından tamamen farklı, mektep tarzında yeni program Dârü'l-Hilâfe medreselerinde uygulanmaya başladı. 1914'te çıkarılan nizamname uyarınca İstanbul'daki medreseler 1915-1916 eğitim-öğretim yılında Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye adıyla tek bir medrese hâline getirildi ve Dârü'l-Fünûn bünyesindeki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesi kapatılarak öğrencileri Dârü'l-Hilâfe'nin Âliye şubesine devredildi. On iki yıllık

32 Ali Naci, *Softalar ve Medreseler*, s. 9. Nakleden: Sarıkaya, "II. Meşrutiyet ve Medreseler", s. 56. Diğer garpçuların benzer eleştirileri için bkz. Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", *İctihad*, sayı: 60 (1329), s. 1303-1306; Kılıçzâde Hakkı, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb", *İctihad*, sayı: 58 (1329), s. 1277-1281; a. mlf., "Dervişlik ve Softalık Mes'elesi", *İctihad*, sayı: 62 (1329).

33 Z. Salih Zengin, *II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul 2009, s. 145-146.

bu yeni medrese programında yedinci yıldan itibaren tefsir derslerine yer verildi, ancak bu derslerde klasik medrese programında okutulan Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinden farklı olarak *Tefsîru'l-Celâleyn*'e geçildi.³⁴ Öte yandan Dârü'l-Funûn-i Osmânî Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesinin 1908, 1909, 1912, 1913 öğretim yıllarına ait eğitim-öğretim programlarında tefsir ilk yıldan itibaren okutulan bir ders hâline geldi.³⁵

Tefsir dersinin yeni programlardaki yeri, hiç şüphesiz gelenekten kopuşa işaret etmektedir. Bize göre bu durum modern dönem İslam dünyasında “öze dönüş” söylemiyle ortaya çıkan ve ıslah, tecdit, tecceddüt gibi kavramlarla gündeme taşınıp son dönem Osmanlı'daki İslamcı hareket nezdinde de büyük ilgiyle karşılanan Neo-Sellefliğin tefsir paradigmasıyla çok yakından ilgilidir. Günümüzde “içtimaî tefsir ekolü” diye anılan bu paradigmanın kuruluşundaki en büyük pay hiç kuşkusuz Muhammed Abdüh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'ya (ö. 1935) aittir. Zira bu iki ismin ortak ürünü olan Menâr tefsirinin mukaddimesinde ilk olarak Kur'an'ın hidayet, öğüt, uyarı ve hakkı batıldan ayırt etme ölçütü olarak inzâl edildiğini bildiren bazı ayetler sıralandıktan sonra modern dönem müslümanlara şunlar söylenir: “İmdi, ey müslümanlar! Allah kitabını/vahyini size bir hidayet ve manevi ışık olarak inzâl buyurdu. Böylelikle ilâhî mesajı ve hikmeti size öğretmeyi, sizi manevi kirlilerden arındırmayı, bizzat kendisinin vaat ettiği dünya ve ahiret saadetine nail olmanızı murad etti. Allah Kur'an'ı, kanun koyucuların ürettikleri bir yasa metni olarak inzâl etmedi. Onu birtakım bedensel hastalıkları tedavi edici bir tıp kitabı olarak da vahyetmedi. Yine onu geçmiş dönemlerde vuku bulan hadiseleri anlatan bir tarih kitabı olarak da indirmede. Keza onu iyi bir meslek sahibi olmanın ve çok para kazanmanın yolunu gösteren bir kılavuz olarak da göndermedi.”³⁶

Tefsir, Reşid Rıza'ya göre akademik bir faaliyet değil, ilim ve ehliyet sahibi müslümanların/müfessirlerin ifaya memur oldukları dinî-ahlâkî bir vecibedir. Müfessirin aslî görevi, Kur'an'ın esas/asıl nüzul sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmak, Allah'ın tarih-üstü buyruklarını insanlara beyan etmek olmalıdır.³⁷ İlim erbabının üstlendiği bu sorumluluk, Allah'a verilmiş söz mesabesindedir. Çünkü Allah,

34 Mehmet Paçacı, “Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması”, *Osmânî Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I- içinde*, ed. Bilal Gökçar ve diğerleri, Ankara 2011, s. 79-80.

35 Bkz. Z. Salih Zengin, *Medreseden Dârülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 2011, s. 73-86.

36 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, I. 10.

37 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 25-26.

Ehl-i kitap ulemasına atfen, “Allah, kendilerine geçmişte vahiy verilenlerden, ‘Bu ilâhî mesajı insanlara açıklayın ve onu gizlemeyin’ diye sağlam bir söz almıştı” (Âl-i İmrân 3/187) buyurmak suretiyle bu önemli sorumluluğa dikkat çekmiştir. Bu ilâhî buyruk, vahiy mesajındaki anlamı bütün nesneliliğiyle açıklamak ve nesnel anlamı te’vil yordamıyla çarpıtmamak gerektiğine işaret etmektedir.³⁸

Özetle, tefsir ilahi kelamdaki hidayeti modern insanın idrakine ulaştırma amacına hizmet eden bir faaliyet olmalıdır. Ne var ki klasik tefsir kitaplarının ekseriyeti böyle bir ulvî amaca hizmet etmekten uzaktır. Bu kitapların okuyucuyu ilahi hidayetten nasipsiz bırakması müslümanlar için büyük bir talihsizliktir. Kimi tefsir kitapları, irab bahisleri, nahiv kaideleri ve meani incelikleri ve beyan terimleriyle meşbu olmasından dolayı okuyucuyu Kur’an’la buluşturmaktan alıkoyar. Kimi tefsir kitapları kelamcılarının cedelleri, usûlcülerin hüküm istihraçları, mukallit fıkıhçıların istinbatları, mutasavvıfların tevilleri, fırkalar ve mezheplerin birbirlerine şiddetli muhalefetleri ile meşbu olmasından dolayı okuyucuyu Kur’an’dan uzak tutar. Bazı tefsir kitapları sayısız rivayet ve hurafe türü İsrailiyatla meşbu olmasından dolayı okuyucu ile Kur’an arasına engeller koyar. Fahreddin er-Râzî ise okuyucunun Kur’an’la buluşmasına mani teşkil eden bir diğer unsur tefsire eklemiş, yani riyâzî ve tabii ilimler ile kendi dönemindeki Yunan kaynaklı astronomi gibi diğer bilimlere tefsirine dercetmiştir. Bazı çağdaş müfessirler de modern döneme ait onca bilimsel bilgiyi tefsire dercetmekle Râzî’yi takip etmiştir. Kur’an’daki sema, arz gibi bir tek kelime bağlamında uzun uzadıya serdedilen, üstelik tefsir diye zikredilen bu malumat okuyucuyu Allah’ın Kur’an’ı inzal gayesinden uzaklaştırmaktadır. Kur’an’ın nüzulündeki gaye, tek kelimeyle hidayettir. Hidayetten maksat ise müslümanların bütün hayat olaylarını doğrudan doğruya Kur’an’la tanzim etmesidir.³⁹

Bütün bu görüşlerden anlaşılacağı üzere tefsir bile bile anakronizme düşme pahasına modern çağla çağdaş olmalı, dolayısıyla modern çağın toplumsal realitesinde karşılık bulmalı, bunun için de klasik tefsir literatüründe yer alan ve geçmiş asırların zihniyet yapısını ve ihtiyaçlarını yansıtan bilgi, görüş ve değerlendirmelerden sarf-nazar edip ayetler modern çağda zuhur eden ve müslüman toplumları da yakından ilgilendiren meseleler ekseninde yorumlanmalıdır. Nitekim Reşid Rıza’nın 1315 Ramazanında (1897) hocası Muhammed Abduh’a yazmasını teklif ettiği tefsirin tarzı

38 Z.eyyâd Muhammed Değâmin, “Menhecû’t-Te’âmül me’a’l-Kur’ân fî Fikri’ş-Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ”, *Mecelletü’ş-Şerî’a ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*, 17/50, (Küveyt 2002), s. 208-213.

39 Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, I. 13.

da aynen bu şekildedir.⁴⁰

Muhammed Abduh'un Ezher'de 1317 Muharrem ayında (1899) başlayıp vefatına kadar (1905) devam ettiği tefsir derslerinde sadece bazı garip kelimelerin manasını tespit maksadıyla *Celâleyn* tefsirine müracaat ettiği bilinmektedir. İlginçtir, bu tefsir Mehmet Akif'in de başucu eseridir. Kastamonulu Hafız Ömer Efendi, Millî mücadele yıllarında Kastamonu'da bulunan Mehmet Akif'in yanında bir kitap görür ve bu kitabın neyle ilgili olduğunu sorar. Akif kitabın Celâleyn tefsiri olduğunu söyler ve ekler: "Bunu daima yanımda taşır ve kelam-ı kadim gibi okurum. Şimdiye kadar on sekiz defa hatmettim. Şimdi on dokuzuncu hatme devam etmekteyim."⁴¹

VI

Klasik dönemlerdeki teamülden farklı olarak modern dönemde *Tefsîru'l-Celâleyn*'in kaynak eser olarak ön plana çıkması ve fakat bu eserin daha ziyade bir Garîbu'l-Kur'an sözlüğü gibi kullanılması, "hidayet" adı altında tefsire biçilen içtimai rolden naşidir. Tefsirin içtimaileşmesi demek, Kur'an'ın her şeyden önce güncel/aktüel meseleler hakkında konuşturulması demektir. Böyle bir işi Zemahşerî, Beyzâvî gibi müfessirlere ait tefsirler üzerinden gerçekleştirmek pek mümkün değildir. Çünkü bu tefsirlerdeki muhtevayı belirleyen paradigmlar Ortaçağ İslam dünyasına aittir. Söz konusu paradigmlar modern dönemde geçerliliğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Keza Ortaçağ İslam dünyasında tartışma konusu olan birçok kelâmî ve fikhî mesele de modern çağda menatını kısmen veya tamamen yitirmiştir. Gerçi klasik tefsir kitaplarındaki lügavi bilgiler hâlen değerlidir; ama bu bilgilerin pek çoğu bugünkü tefsir disiplini açısından gereksizdir. Bu konuda Celâleyn tefsirindeki kısa ve öz lügavi bilgiler kâfidir. Diğer bir deyişle, Kur'an'daki bazı garip kelimeleri müradifleriyle açıklayan bir kaynak esere bakmak yeterlidir. Bundan ötesi çağdaş müfessirin inisiyatifinde olan bir iştir. Binaenaleyh çağdaş müfessir herhangi bir ayeti tıpkı bugün nazil olmuş gibi ele alabilir ve o ayetten birtakım içtimai, siyasi, fikrî mesajlar ve hükümler çıkarabilir.

Kur'an'ın doğrudan doğruya modern dünyanın meseleleri hakkında konuşturulmasını gerektiren bu yeni paradigmda tefsir ayetlerdeki ilk anlamı tespit faaliyeti olmaktan çıkıp büyük ölçüde normatif bir karakter kazanır. Bunun böyle olması, müfessirin tercihinden çok modern durumun dayatmasıdır. Çünkü zaman İslam

40 Suvat Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd Dergisi Örneği: 1908-1914, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001, s. 29.*

41 Eşref Edip, *Mehmet Akif*, İstanbul 1938, s. 674.

ümmetinin Batı karşısında mağlup ve mahcup duruma düştüğü bir zamandır. Bu sebeple, en temel amaç topyekûn İslam ümmetini diriltmek ve böylece tarihin seyrini yeniden müslümanların lehine çevirmektir. Bunu başarmanın yolu, dinî düşüncede köklü bir ıslah ve tecditten geçmektedir. İslam ümmetinin Batı karşısındaki mağlubiyeti bizatihi dinden değil, dinin yanlış anlaşılıp yanlış uygulanmasından mütevellittir. Gelenek dinî düşünce ve pratikteki yanlışlıkların bileşkesidir. Bu yüzden gelenek ciddi bir tenkit ve tasfiye süzgecinden geçirilmeli, dinde en sağlam ve sahih kaynak olarak Kur'an'a dönülmelidir. Mehmet Akif'in ifadesiyle, doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı!

Bu anlayış, en azından bize göre İslam ümmetine topyekûn bir çıkış ve kurtuluş yolu aramak gibi çok sahih bir niyetten sudur etmiştir. Bununla birlikte söz konusu anlayışın Hıristiyan-Protestan gelenekte "Sola Scriptura" (Sadece kutsal kitap) diye ifade edilen kutsal kitap metinseliliğiyle benzeştiği de aşikâr bir gerçektir. Keza yukarıda da işaret edildiği üzere siyasi, içtimai ve fikrî hayatın tanziminde en sahih ve sağlam dinî kaynak olarak Kur'an'a müracaat teklifinin tefsirde çok köklü bir paradigma değişimini kaçınılmaz kıldığı şüphesizdir. Nitekim bâlâda Menâr tefsirinin mukaddimesinden aktardığımız görüşler paradigmatik değişimin belgesi niteliğindedir. Menâr kaynaklı bu değişim rüzgârı Mehmet Akif (ö. 1936) tarafından kaleme alınıp *Sırât-ı Müstakim* dergisinin 183. sayısında yayımlanan "Tefsir-i Şerif" başlıklı şu makalenin muhtevasını da şekillendirmiştir:

Mecmuamız bir İslam mecellesidir. Onun için ulûm-i İslâmiyyenin rûkn-i esasîsini teşkil eden tefsîr-i şerîfe kısm-ı ilmînin birinci bâbını tahsis ediyoruz. Kütüphanelerimizde Arabî, Türkî, hatta sair lisanlarda yazılmış âsâr-ı nefise-i tefsîriye matbu, gayr-i matbu olarak kesretle bulunduğu artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte bir fâide-i ciddiye göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde okuyup müstefid olabilir. Binaenaleyh, mecmuamıza geçirilecek âsâr-ı tefsîriyede alâ kaderi'l-îmkân nikât-ı âtiyeden birine riayet etmeyi, gerek yeni birtakım faydeler temini, gerek mecmuanın meslek-i mahsûs-ı noktai nazarından ehemmiyetli buluyoruz:

(1) Ulûm ve funûna, tarihe, hayât-ı ictimaiye ve maîşetimize temas eden bazı âyât-ı celîle mevzu-i bahis edilerek dirayeten ve rivayeten mütalaa edilecek ve sâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsîriyenin mühim görülen ve nikât-ı ma'rûzaya tevafuk eden yerleri tercüme olunacaktır.

İ'rab ve binadan, tahlîlât-ı nahviyyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsait bulunmadığından, yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûm-i arabiye-

nin nazariyatından sarf-ı nazar ile netâyic-i ameliye üzerinde î'mâl-i fikr edilecektir. Hangi vesâit-i ilmiyye ile olursa olsun ibtida nazm-ı celilden anlaşılın meânî-i münîfe yazılarak ibare ve işaretinin delâlet ve iktizasının irşâdât-ı belîğânesine zaman ve zeminin îcâbâtına göre ahvâl-i umumiye-i İslâmiye hakkında fikir ve mütalaalar yürütülecektir.⁴²

Mehmet Âkif'in bu ifadeleri "çağdaş tefsir nasıl olmalı?" sorusunun cevabı gibidir. Yine bu ifadeler tefsirdeki istikamet ve hedefin büyük ölçüde zamanın ilcâatınca belirlendiğine işaret etmektedir. Gerçi *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* dergisinde yayımlanan bazı makalelerde, sözgelimi Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) tefsirle ilgili makalelerinde Kâdî Beyzâvi, Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî, Ebüssuûd ve Hâzin gibi müfessirlere ait tefsirlerden nakillerde bulunmuş, fakat nakilde ya seçici davranılmış ya da eleştirel bir tavır takınılmıştır. Rivayet ve İsrâiliyât konusunda ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'dan nakiller yapılarak klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesinin adem-i mevsukiyeti vurgulanmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde müteşâbihât ve te'vil meselesinde de Abduh ve Reşid Rıza'nın neo-selefilîğine paralel bir çizgi takip edilmiştir. Özetle, *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd*'taki makalelere yansıyan tefsir anlayışında Abduh-Reşid Rıza ikilisinin modernist yaklaşımları benimsenmiştir. Nitekim *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanan bazı makalelerde, "eski âlimlere ait kitaplardan ve/veya bu kitaplara yazılan şerh ve haşiyelerden tefsir okumak ve söz konusu âlimlerin görüşlerine bağlanmak en büyük musibettir" gibi ifadelerle dile getirilmiştir.⁴³

Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd dergisindeki tefsir makalelerinde göze çarpan bir diğer özellik, nüzul tarihindeki metin-dışı bağlamlarıyla ilişkisini hazfetmek suretiyle ayetlerin doğrudan doğruya modern zamanlar ve sorunlar hakkında konuşulmasıdır. Ne var ki Kur'an'ı bu şekilde konuşurmak için onun adeta bugün nazil olmuş gibi okunması gerektiği vurgulanmış, fakat böyle bir okumanın mukadder sonucu anakronizm olmuştur. O kadar ki *Sırât-ı Müstakîm*'deki bazı makalelerde İttihat ve Terakki cemiyeti bir dizi ayete tebcil ettirilmiştir. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı İttihat ve Terakki'yi desteklemeyi Âl-i İmrân 3/103 ve Enfal 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi ise Âl-i İmrân 3/105 ve Mü'minûn 23/53 gibi tefrikadan sakınmayı emreden ayetlere dayan-

42 Mehmed Âkif, "Tefsir-i Şerîf", *Sırât-ı Müstakîm*, I-VIII/1-183, (19 R. Evvel 1330/24 Şubat 1327), s. 5.

43 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 16-20.

dırmıştır.⁴⁴

VII

Son dönem Osmanlıdaki modernleşme projelerinin eğitim-öğretim sistemine yansıyan uygulamalarından biri olarak tefsir dersinin medrese tahsilinin nihai aşamasından iptidai aşamasına çekilmesinde birbiriyle bağlantılı birkaç faktör önemli rol oynamıştır. Bunlardan biri, Osmanlı'daki garpçı zihniyetin geleneksel din tasavvuruyla ilgili eleştirilerine en saf ve sağlam dinî kaynak olarak Kur'an'dan cevap verme ve böylece gerçek dinin batıl itikatlar manzumesi olarak değerlendirilen geleneksel din tasavvurundan çok farklı mahiyette olduğunu gösterme iradesidir. Bununla bağlantılı ikinci bir faktör, dinî düşüncenin Kur'an'daki evrensel ilkeler ışığında yeniden inşa edilmesi gerektiği düşüncesinin geniş ölçekli rağbet görmesidir. Son dönem İslam dünyasında ıslah-tecdit kavramıyla ifade edilen bu düşüncenin rağbet görmesinde garpçı zihniyetin eleştirileri kadar oryantalist söylemin İslam ve müslümanlık tanımlamaları da kuşkusuz etkili olmuştur. Nitekim bu konuyla ilgili bir değerlendirmeye göre tefsir dersinin medrese programındaki yerinin sondan başa çekilmesinde başat rol oynayan faktör, oryantalizm üzerinden yansıyan Protestan kutsal kitap metinselciliğinin bir sonucu olarak Kur'an'ı modern dönemde evrensel kabul edilen çağdaş ilkeleri barındıran bir kutsal metin olarak görme eğiliminin etki ve nüfuz alanını artırmış olmasıdır.⁴⁵

Kur'an merkezli İslam anlayışını savunan ve günümüzdeki tefsir tarihi çalışmalarında "içtimai/sosyolojik tefsir ekolü" başlığı altında ele alınan bu modern eğilimin günümüz Türkiye'sinde de hatırı sayılır ölçüde rağbet gördüğü şüphesizdir. Altı yüzyıllık Osmanlı tecrübesinde hemen hiçbir Kur'an meali yazılmamışken, Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar geçen seksen küsur yıllık zaman zarfında mütedavil meal sayısının iki yüzü aşmış olması, en azından bir yönüyle söz konusu eğilimin geniş ölçekli teveccühe mazhar olmasıyla ilgili olsa gerektir. Bugün gelinen noktada, içtimai tefsir ekolündeki Kur'an'ı doğrudan hayata katma hedefinin bilhassa ilmi-akademik muhit dışındaki Kur'an ve tefsir çalışmalarında da son derece önemsendiği ve ayetleri bu hedef doğrultusunda izah etmenin neredeyse bir ibadet gibi telakki edildiği şüphesizdir. Ancak bu vadideki niyet ve hedef her ne kadar sahih olsa da, yol ve yöntem kesinlikle gayr-i sahihtir. Çünkü Kur'an'ı doğrudan doğruya bugün hakkında konuşurmak, çok kere onu hiç konuşmadığı konularda konuşur-

44 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 70.

45 Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri", s. 86-87.

maya müncer olabilmekte, bunun neticesinde de tefsir tahrife dönüşebilmektedir.

Diğer taraftan, tefsir eksenli yeni tartışmalar bağlamında kendilerini gelenekten yana konumlandıran ve retorik düzeyinde geleneğe toz kondurmayan birçok entelektüel müslüman dahi Kur'an'ı hayatın içine katmak adına onu bugün nazil olmuş bir kitap gibi okuyup anlamak suretiyle kimi zaman tefsirden çok tahrif yaptığının farkına varamamakta, üstelik bunu çoğunlukla oryantalistlik söylemle ilişkilendirilen modernistlik, tarihselcilik gibi eğilimler karşısında gelenekçi bir refleksle ortaya koyarken haddizatında gelenekle hemen hiçbir sağlam bağının bulunmadığını, hatta böyle bir bağ kurma ve geleneksel tefsir mirasına atıfta bulunma ihtiyacı duymadığını da maalesef anlayamamaktadır.

Kuşkusuz bu çok çarpıcı bir ironidir. Öyle bir ironi ki Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda kendisini tarihselci söylem karşısında tarih-üstücü ve/veya evrenselci, modernist söylem karşısında gelenekçi olarak konumlandıran bir müslüman, ilahi mesajı doğrudan doğruya asrın idrakine sunmak gayesiyle Kur'an'ı tam da Abdüh ve Reşid Rıza'nın teklif ettiği tarzda anlayıp yorumlamakta, hâliyle klasik tefsir geleneğinden istifade yerine çoğu kez kendi özneliğini esas almaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, tefsirde tarih-üstücü ve evrenselci anlayışı savunan ve aynı zamanda sırtını geleneğe yasladığını sanan birçok çağdaş yorumcu, Kur'an'da altmış küsur defa geçen ve bilhassa erken dönem Mekkî surelerde kâfirlik/nankörlük, cahillik/nobranlık, zalimlik gibi olumsuz sıfatlarla beraber zikredilen "el-insan" kelimesini "insanoğlu" (nev-i beşer) diye anlayıp yorumlamakla çok doğru ve hatta ulvî bir iş yaptığını sanmaktadır. Üstelik böyle yaparken sıkı gelenekçi olduğundan da şüphe duymamaktadır. Oysa erken döneme ait tefsirlerin pek çoğu bu tarz bir yorumu olumsuzlamaktadır.

Kur'an ve tefsir konusunda modernist yaklaşımı reddetmenin öncelikli şartı, söz konusu kelimenin başta sahabe ve tâbiûn olmak üzere erken dönemlerdeki müfessirler tarafından ne şekilde izah edildiğine bakmaktır. Klasik tefsir kitaplarına ve/veya İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*'ı gibi Kur'an sözlüklerine bakıldığında, "el-insan" kelimesinin kahir ekseriyetle "kâfir/müşrik insan" şeklinde izah edildiğine tanık olunur.⁴⁶ Şu halde, söz konusu kelimeye "insanoğlu" manası

46 İbnü'l-Cevzî "el-insan" maddesinde, "Bazı müfessirler insan kelimesinin Kur'an'da 25 ayrı manada (vech) kullanıldığını belirtmiştir" dedikten sonra, bunların kahir ekseriyetinin Velid b. Muğîre, Kurt b. Abdillâh, Ebû Cehl b. Hişâm, Nadr b. Hâris, Ahnes b. Şerîk, Esved b. Abdilesed, Ukbe b. Ebî Muayt, Utbe b. Ebî Leheb, Adiy b. Rebîa, Übey b. Halef, Ebû Leheb gibi müşriklere delalet ettiğini maddeler hâlinde zikretmiştir. Bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, Beyrut 1985, s. 176-183.

yüklemek, hangi saikle yüklenmiş olursa olsun, gelenekte pek nadir karşılığı bulunduğu halde XIX. yüzyıldaki ıslah-tecdit söylemiyle sistematik hâle gelip mutlak doğru olduğu sanılan bir tefsir bidatidir. Son dönem Osmanlı medreselerinde tefsir dersini ilk yıldan itibaren okutma teklifinde bulunan zihniyetin bu tür bidatlerin bu topraklarda yaygınlık kazanmasında az çok pay sahibi olduğu söylenebilir. Son dönemle kıyaslandığında, tefsir dersinin klasik dönem Osmanlı medreselerindeki yeri ve işleniş şekli kesinlikle daha isabetlidir. Bu sebeple, sağlıklı Kur'an ve tefsir çalışmaları için, geleneğe dönmek ya da en azından klasik dönem Osmanlı medrese geleneğine rucû etmek gerekir. Ancak bu geri dönüş teklifinin "yetmez ama evet" düzeyinde bir teklif olduğu da belirtilmelidir.