

Tefsirde Kùltürel Antropolojik Yaklaşım

Sıddık BAYSAL*

Öz

Tefsirde kùltürel antropolojik yaklaşım, müfessirin zihnindeki Kur'an tasavvurunun, duyuları ve duygularının tezahürü konumundaki tefsir metninin –ki buna sahabe ve tâbiûn kavilleri de dâhildir-, içinde bulunduğu süreçle birlikte oluştuğu ve şekillendiği, o süreçten beslendiği ve yine o süreç içinde belirli bir yer kapladığı, muayyen bir zeminden dinamizmini ve motivasyonunu aldığı, belirli bir adrese hitap ettiği şeklindeki tarihsel ve kùltürel gerçeği temel almaktadır. Bu nedenle anlamın kendisi ve anlama işleminin keyfiyeti noktasında öznel arası farklılıkların oluşmasını tabii ve kaçınılmaz bir durum olarak görmektedir. Bu itibarla da bir metnin, sadece iki kapak arasına yerleştirilmiş yazılardan ibaret olmadığını düşünmektedir. Bütün bu gerekçelerden hareketle tefsirde kùltürel antropolojik yaklaşım, araştırma konusu olan metni, oluşumuna zemin teşkil eden gerekçeler, ilgili olduğu gündem, içerdiği gönderiler, dayandığı referanslar ve hitap ettiği sosyal kesimle birlikte düşünmeyi önermektedir. Bunlar genellikle metinlerde doğrudan seslendirilmeyen harici bağıntılardır. Bu bağıntıları tespit edebilmek için incelediğimiz metni, senkronik ve diakronik yöntemlerle süreç içindeki tüm hallerini görerek okumamız gerekmektedir. Bu durum, disiplinlerarası ilişkileri zorunlu hale getirmektedir. Yukarıda ana hatlarıyla çerçevesini çizdiğimiz yaklaşım noktasında ilk akla gelen bilim kuşkusuz kùltürel antropolojidir. Her iki yöntemi araştırmalarında kullanan bir konsept olması nedeniyle kùltürel antropoloji, tefsir metinlerini tarih içindeki varlıkları ve uzanımları ile süregelen bir oluş olarak okuma imkanı verecektir. İşte bu nedenle kùltürel antropolojik yaklaşım tefsir ilmi açısından büyük bir öneme sahiptir. Öncelikle tefsirde kùltürel antropolojik yaklaşım ismiyle gündeme getirdiğimiz bu yaklaşımın mahiyeti, referansları, amacı, önemi, temel prensipleri ve tefsir ilmiyle hangi külli kaideye bağlı olarak iletişime geçebileceği ortaya konmalıdır. Bu çalışma kùltürel antropoloji-tefsir ilişkisini bu bağlamda muhtemel sakıncaları ile birlikte ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Te'vil, Antropoloji, Kùltürel Antropoloji.

Cultural Anthropological Approach in Tafsir

Abstract

Cultural anthropological approach in exegesis grounds on the fact that, the interpretation of the Qur'an in the mind of the commentator which is assumed as the manifestation of the senses and emotions in the position of the text of the commentary that includes words of companions and tâbiûn is comprised and formed within the process, and fueled from this process, and takes its dynamism and motivation from an absolute ground the is based on the historical and cultural reality. For this reason, it sees the emergence of inter-subject differences as a natural and inevitable situation in terms of meaning itself and its arbitrariness

* Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakùltesi, Tefsir Anabilim Dalı. sbaysal72@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3212-5559>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 16 Eylül 2016. Kabul Tarihi: 22 Ekim 2019. Yayın Tarihi: 31 Ekim 2019. Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.620705.

ATIF: Baysal, Sıddık. "Tefsirde Kùltürel Antropolojik Yaklaşım". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019): 317-356.

of understanding. In this respect, it thinks that a text is not only composed of inscribed between two covers. Based on all these reasons, the anthropological approach in tafsîr suggests that the texts which is the subject of research should be taken into consideration allied with the reasons paving the way for its formation, the agenda that it is related to, the messages it contains, the references it relies on and the social segment it addresses. These are usually external links that are not directly spoken in the text. To be able to detect these connections, we need to read the text we have seen by seeing all the situations in the process with synchronic and diacronic methods. This necessitates interdisciplinary relations. The first thing that comes to mind at the point of approach that we outlined above is undoubtedly anthropology. Because it uses both methods in its research, cultural anthropology provides the opportunity to read tafsîr texts as a continuous entity with their existence and extensions in history. This is why the anthropological approach is of great importance for the science of exegesis. However, first of all, the nature, references, purpose, importance, basic principles of this approach, which we have brought up with the name of anthropological tafsîr, and the basis of the asphalt commentary should be demonstrated. However, first of all, it should be put forth how the nature, references, purpose, importance, basic principles of this approach, which we have brought up with the name of anthropological tafsîr, and through which principles it could be communicated with the science of tafsîr. This study examines the relationship between anthropology and exegesis with its possible drawbacks.

Key words: Tafsîr, İnterpretation, Anthropology, Cultural Anthropolog.

Giriş

Özellikle biyografik tefsir çalışmalarında çağdaş veya daha erken zamanlarda yaşayan müfessirin ilmi şahsiyetinin hangi şartlar altında oluştuğunu belirleyebilmek, daha açık bir ifadeyle müfessirin tarihi üzerinden tefsir metnine ulaşmak ve o metnin oluştuğu arka planı görebilmek için araştırmacılar, sıklıkla antropolojinin yöntemlerine başvurumaktadırlar. Zira müfessirin zihin haritasını çıkarabilmek için onu biçimleyen sosyal ve fiziksel çevrenin nesnel bir imajını oluşturmak ve müfessiri bu çevre içinde değerlendirmek gerekir. Ancak bu şekilde günümüzden klasik bir metne bakan kimse, o dönemin ve mekânın kodlarını doğru okuyabilir ve buradan edindiği kazanımlarla o metni, yazarının maksatlarına en yakın haliyle anlayabilir. Böylece metinde açıkça ifade edilmeyen ama muhtevasının şekillenmesinde etkili olan harici karineleri, mesela onun alt yapısını oluşturan paradigmayı, satır aralarına yerleşen anlamları, müfessirin içinde yaşadığı toplumun metin içinde ifadesini bulan taleplerini görebilir. Yine böylece okur ile metnin tarihleri arasındaki uzaklığa, coğrafî ve fiziki koşullarının farklılığına rağmen bu hususlar, görünür hale gelir.

Tefsir için bilgi değeri taşıyan her veri, tarihsel, toplumsal, epistemolojik vb. bağları ile bütünlük bir yapıda içerdiği anlamları yazarın maksadına en yakın haliyle yansıtabilir. Bir eserin olguyla temasını sağlayan doğal bağlarından koparılması ise sadece eserin içerdiği anlamın buharlaşmasına ve icra ettiği işlevlerin anlamsızlaşmasına neden olmakla kalmaz, vicdanımızda ve entelektüel dünyamızda da karmaşaya¹ yol açabilir. Örneğin birbirlerine yakın zamanlarda yaşamalarına rağmen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsiri ile Razî'nin (ö. 606/1210) tefsiri arasındaki farkları izah

¹ Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l-mubît*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 2: 23.

etmek için onları etkileyen ve eserlerini gerek mahiyet gerekse dil açısından şekillendiren tüm öğelerin nesnel bir profiline ulaşmak gerekmektedir. Aynı koşullar, mukayeseli okuma gerektiren tüm eserler için sağlanmalıdır. Mesela Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i ve Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-tenzîl*'i, teşekkül ettikleri fiziki ve sosyal çevre koşulları bakımından müştereklikleri ihtiva eden eserlerdir. Bu müştereklik, bahse konu üç eserin birbirlerine benzeşmeleri ve birbirlerinden ayrışmaları noktasında etkili olmuştur. *el-Keşşâf*, dil ve belagat açısından, diğer iki eserin kaynağı konumundadır. Daha ötesinde Beydâvî ve Neseffî, kimi zaman bu eserden aynı ile ıktibaslarda bulunmuştur. Ancak, bu üç eserin ayırt edici yönleri, ideolojik vurgularıdır. Her biri kendi mezhebi tasavvurunu telif ettikleri eserlerde temsil etmeye çalışmışlardır. Aralarında hem istinsah denebilecek düzeyde benzerlikler hem de reddiye niteliğini hak edecek muhtevada farklılıklar vardır. *el-Keşşâf*, Mu'tezilî paradigmanın tefsire taşındığı bir eserken, Beydâvî ve Ebu'l-Berekât'ın tefsirleri, aynı coğrafyada bu eserin güçlü bir şekilde seslendirdiği i'tizâlî düşünceye karşı, Eş'arî ve Mâtürîdî düşünceyi savunmak gayesiyle telif edilmiştir. Bütün bunlar, okurun dikkatinden kaçmaması gereken hususlardır. Çünkü bu arka planla okunduğunda o eserlerde müfessirlerin resimleri/formları aynı olan terimlerle farklı şeyleri kastettikleri ortaya çıkar.² Diğer taraftan mezhebî söylemler, toplumsal taleplerin eserde kedisini ifade ettiği noktalar arasında yer almaktadır. Şöyle ki mezhebi farklılıklar, toplum kesimlerinin kimliklerini yansıtan, dolayısıyla varlıklarını temsil eden, bu yönüyle de sosyal ve psikolojik içeriği bulunan konulardır. Bu nedenle mezhep taraftarları, paradigmatik bir ayrışmayı ifade etmeyen dil konularını, mezhebi meseleler kadar önemli sosyal ve ruhi-manevi (psişik) sorunlar şeklinde algılamamaktadırlar. Aynı problem, Mâtürîdî'nin

² Örneğin "kelam" sözcüğü, lügat anlamıyla tüm bu eserlerde aynı manya gelecek şekilde kullanılırken terim anlamı bakımından farklı boyutları ihtiva etmektedir. Allah'a ait bir sıfat olarak kelam sıfatına bu müfessirlerin yaklaşımı, Kur'an konusundaki düşüncelerini şekillendirir. Nihayetinde Mu'tezile kelamın fiili bir sıfat olduğuna inandığı için Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürer. Buna mukabil Ehl-i Sünnet, kelamı kendi içinde nefsi ve lafzi şeklinde ayırmayı tercih eder. Böylece bir yandan Kur'an'ın yazıldığı ve seslendirildiği harf ve kelimelerin, ses ve şekillerin mahlûk olduğunu kabul ederken manaların kadim olduğunu savunur. Zira Ona göre kelam, Allah'ın fiili sıfatı değil, subûti sıfatıdır. Buradan Kur'an'ın anlaşılması ve tefsirine ilişkin teolojik yaklaşımlar neşet eder. Zira Kur'an'ın mahluk olması ya da olmaması, dilin kaynağıyla ilgili yaklaşımlardır ve dil, ilahi metnin anlaşılması ve açıklanmasında anahtar görevi gören çok önemli bir öğedir. Dolayısıyla son derece soyut ve teorik bir mesele gibi görünen halku'l-Kur'an meselesinin toplumsal boyutları açığa çıkar.

Ebu'l-Berekât en-Neseffî, *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl*, tah. Yusuf Ali Bidîvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1: 229, 257, 601, 665; 2: 393; 3: 190, 409; Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid (İslam İnanıcının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2010), 35; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 81-85; Albert Nasrî Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, ts.), 103-112; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Aklı Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 83-84.

Bu konuda detaylı bilgi için *halku'l-Kur'an* meselesi ile ilgili tartışmalara bakılabilir. Örneğin Mu'tezilenin kelam anlayışı için bk. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-terhîdi ve'l-adl (halku'l-Kur'an)*, tah. İbrahim el-Ebyârî (Ebu Sellûm el-Mu'tezilî, 1960), 7: 1-223.

(ö. 333/944) tefsiri ile Ebu'l-Berekât'ın tefsiri arasındaki benzerlik ve farklılıkların ifadesi için de geçerlidir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, tefsir metninin ve yazarının tarihini okurun önüne açarak bu eserlerdeki aynı konulara ilişkin farklılıkların ve benzerliklerin anlamlı hale gelmesini sağlayacaktır. Okur, bu bakış açısıyla metni okuduğunda örneğin Mâturîdî ve Zemahşerî'nin aynı formla ifade ettikleri *irade* teriminin, *Te'vilâ't*taki ve *Keşşâf*'taki anlamlarının farklı olabileceğini ve bu farklılıkların sebeplerini kavrayacak; böylece bu iki müfessirin temsil ettikleri itikâdî mezhebin ıstılahlarının, eserlerindeki yansımalarını görebilecektir.³ Delalet bağlamında Eş'arî bir müfessirin *vaz'* terimi ile kastettiği şeyin ilahi belirleme olduğunun farkına varacak; buna karşılık Mu'tezilî bir müfessirin aynı terimle insanlar arası muvazaayı kastettiğini anlayacaktır.⁴ Şafiî müfessirle Hanefî müfessirin âmm lafzın delaleti konusunda aynı şeyi düşünmediklerini göreceklerdir.⁵ Benzer şekilde muhtasar tefsir eserlerini okuyanlar da müfessirin benimsediği dünya görüşü, yaslandığı paradigma, ilmî şahsiyetinin oluştuğu kültürel ortam gibi pek çok konunun bu eserlerde remzî gönderilerle zikredildiğini idrak edecektir.⁶ Aksi halde bu metinlerin tetkikinden elde edilebilecek usul ve üslup ile ilgili kazanımlar muallakta kalacak; eser yavanlaşacak ve işlevsiz hale gelecektir.

Üniversitelerimizde herhangi bir müfessir ve eseri ekseninde yürütülen veya belirli bir dönemi ya da tefsir akımını konu alan inceleme ve araştırmalarda o müfessirin, ilmî şahsiyeti ve bu şahsiyete etki eden unsurların işlenmesi, antropolojinin önemine ilişkin bir farkındalığın varlığını göstermektedir. Bununla birlikte bu çalışmalarda, vakia⁷-eser etkileşimi bağlamında bir sorunun varlığını belirli düzeylerde hala sürdürdüğü görülmektedir. Şöyle ki inceledikleri eser kapsamında müellifin tarihini büyük bir emek sarf ederek ortaya koyan araştırmacılar, buradan elde ettikleri verilerle eserin içeriği arasındaki ilişkileri ihmal etmekte, neticede bu iki bölüm, sanki birbiriyle alakasız iki ayrı konumuş

³ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâ'tu Ehlî's-sünne*, tah. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 10: 441; *Kitâbu't-tenbîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2001), 375-414; Ebu Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve 'ıyûni'l-ekâvîl-i fı vucûhi't-te'vîl*, tah. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu Abikan, 1998), 6: 327-328; Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 91-98.

⁴ Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 103-112; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 53-96; Avvâd b. Abdullah el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve usûlubu'l-hamse* (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1995), 101-107; M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesabat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 115-146; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 17-42; Ahmed Muhtar Umer, *İlmü'd-dilâle* (Kahire: Âlemu'l-kutub, 1998), 17-30.

⁵ Sıddık Baysal, "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Aralık 2/50 (2018): 105-134.

⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006), 139; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adh Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 10-51.

⁷ Bu çalışma bağlamında müfessirin ilmî şahsiyetinin oluşumuna teşekkül eden, içinde bulunduğu ve oluştuğu, onu kuşatan çevrenin koşulları, sosyal realite başta olmak üzere vakia terimi ile ifade edilecektir.

gibi durmaktadır.⁸ Oysa müfessirin tarihi, aynı zamanda eserin tarihidir. Çünkü eser, müfessirin oluş içindeki dünyasının ürünüdür; bu nedenle de ondan bağımsız telakki edilemez. O halde bu çalışmaların sistematik hale getirilmesi, müfessirin dünyasının, mensubu olduğu toplumun gündeminin ve özelliklerinin esere nasıl ve ne kadar etki ettiği belirtilmesi gerekir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım isimli bu çalışma, esasen tefsir araştırmalarındaki bu soruna dikkatleri çekmekte ve kültürel antropolojinin tefsir için önemine değinmektedir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, henüz teorik düzeydeki bir bakış açısını ifade etmektedir. Tefsir sahasında defalarca sınanmış, saha uzmanlarınca tecrübe edilip uygulanabilirliği kesinlik kazanmış bir yöntem olduğu iddiasını taşımamaktadır. Bilakis tefsir eserlerinin kültürle ilişkisini, yani tarihselliği esasına dayanan bir bakış açısını önermektedir. Yine bu nedenle tefsir alanında çalışan araştırmacıların katkılarına ihtiyacı bulunmaktadır. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fâtıha ve Bakara Sureleri Örneğinde)* ismiyle bir doktora çalışmasını başarıyla sonuçlandırmış, ayrıca “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak” ismiyle bu konuda bir de makale yayımlamıştır. Avcı’nın çalışmaları, kültürel antropolojik tefsir yaklaşımına katkılarının ötesinde bu alanda yapılmış ilk araştırma olma özelliğiyle ayrıca öneme sahiptir.⁹

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, iki ana bölümde ele alınacaktır. İlk bölümde bu yaklaşımın kavramsal çerçevesi çizilecek, ikinci bölümde ise mahiyeti ve işlevi üzerinde durulacaktır. Kavramsal çerçeve bağlamında kültürel antropoloji ve dilbilimsel antropolojiye daha fazla ağırlık verilecektir. Çünkü kültür ve dil, tefsir ile antropolojinin kesiştiği alanı işaretlemektedir.

A. Kavramsal Alan

1. Antropoloji

Yunanca insan anlamındaki “antropos” ve bilim anlamındaki “logia” sözcüklerinden oluşan ve genellikle insanbilim şeklinde dilimize tercüme edilen antropoloji, benzerlikleri ve farklılıklarından yola çıkarak mukayeseli bir şekilde insanı inceleyen bilimdir. Ancak bu tanım, antropolojiyi psikoloji, biyoloji, fizyoloji ve sosyoloji gibi insanı konu edinen diğer bilimlerden ayırmaya yeterli

⁸ Bunun aksini de iddia etmek mümkündür. Zira bilhassa mukayeseli tefsir çalışmalarında sosyal ve kültürel çevrenin, müfessirlerin niteliklerinin vb. kriterlerin eseri ne şekilde etkilediği üzerinde durulmaktadır. Ancak genel itibarıyla tarihsel bir örnek üzerinden yürütülen çalışmalarda araştırma konusu eserin tarihsel koşullarla ve olguyla temasının yeteri kadar işlenmediği görülmektedir. Müfessirin biyografisi salt, müfessirle ilgili bir tanıtım görünümünde çalışmada kendine yer bulmaktadır. Oysa tefsir eseri incelemelerinde biyografi, tabakât ve terâcim gayeleriyle ele alınmaz. Tabakât ve terâcimde biyografi, yine kendisi içindir. Tefsirde ise biyografi, aynı zamanda ilgili eserin tarihidir. İlgili eserin oluşumuna etki eden saikleri tespit etmek için müracaat edilen bir alandır. Bir başka ifadeyle eser-yazar-çevre etkileşimini görebilmek maksadıyla başvuru alanıdır.

⁹ Hatice Avcı, “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/34 (2109): 511-523.

değildir. Kavram kargaşasına yol açmamak için antropolojiyi aynı konuyu işleyen diğer bilimlerden ayıran özellikleriyle tanımlamak gerekir. Bu bakımdan antropoloji, fiziksel ve sosyal bir varlık olarak insanın tarih içindeki gelişimini, onun teşekkül ettirdiği kültürü, yaşam tarzını, konuştuğu dili ve ona ilişkin her şeyi bütüncü, karşılaştırmalı, saha çalışması temelli, katılımcı ve gelişimsel bir bakış açısıyla inceleyen bilimdir.¹⁰

2. Antropolojinin Kısımları

Antropoloji iki kısma ayrılır: Fiziksel Antropoloji ve Kültürel Antropoloji.¹¹

Tabiatta alet üretebilen ve çevresini değiştiren bir tür olarak anatomik yapısı açısından insanın son haline gelinceye kadar tarih içinde geçirdiği evreleri mukayeseli biçimde tetkik eden fiziksel antropoloji,¹² yaratılışı ve kutsalın dünyevi hayata temasını kabul etmeyen evrim teorisine dayalı olması nedeniyle konumuz dışındadır. Bu çalışmaya kültürel antropoloji ve onun bir alt dalı olan dilbilimsel antropoloji esas teşkil etmektedir. Bu yüzden antropolojinin bu alt dallarıyla ilgili bilgi verilecek, diğer dallarına temas edilmeyecektir.

2.1. Kültürel Antropoloji

Kültürel antropoloji terimindeki kültür terimi, antropoloji biliminin alanını sınırlaması nedeniyle bir tür tahsis hükmündedir. Nitekim “Nasıl/hangi antropoloji?” sorusunun cevabı, kültürel terimi ile verilmektedir. O halde bu tamlamada, kültür sözcüğü anahtar terim fonksiyonu görmektedir. Bu durumda öncelikle kültür kavramının açıklanması gerekmektedir.

Latince “cultura” fiil kökünden gelen kültür, sözlükte toprağın işlenmesi, tarıma elverişli hale getirilmesi, ekilip biçilmesi ve ürün yetiştirilmesi demektir. İstilahta ise insan gruplarının tarih içinde üretip/edinip kuşaktan kuşağa aktarmak suretiyle kalıcılığını sağladıkları davranış kalıplarını, değerlerini, sembollerini, tecrübelerini, kısaca bütün birikimlerini ifade eder. Bu tanım, kültürün en genel tanımıdır. Bununla birlikte kültürü insanlığın ortaya koyduğu manevi öğelerle sınırlayan, maddi öğelere ise uygarlık isminin verilmesini uygun gören bir yaklaşım da bulunmaktadır. Maddi öğelerden maksat, giyecek, barınak, üretim araçları, imar, makine vb. somut ürünlerdir. Manevi öğelerle ise

¹⁰ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 1; William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 52; Robert H. Levenda-Emilyya A. Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017), 24; S. Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 182.

¹¹ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24.

¹² Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 182.

örf, adet, gelenek, görenek, dil, inanç, ahlak, hukuk, sanat, toplumsal örgütlenme, üretim sistemleri, idealler ve değerler kastedilmektedir.¹³

Yukarıdaki tanımlardan kültürün toplumsal uyumu sağlayan, öğrenilen, değişen, yazılı olmayan değerler manzumesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kültür, bütünleşik bir yapıdır. Bir toplumun tevarüs edip geleceğe taşıdığı bu bütünleşik yapının, yani kültürün bir takım özellikleri vardır. Bu özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Kültür, toplumsal miras olarak telakki edilip tecrübe edilerek sonraki nesillere simgelerle aktarılmaktadır.
- b. Üyeleri arasında makul ve otomatik bir iletişim işlevi görmektedir.
- c. Toplumsal kişilik ve toplumsal cinsiyetin oluşumunda etkin rol oynamaktadır.
- d. Nispet edildiği topluluğun temel özelliklerini yansıtmakta, böylece o toplumu diğer toplumlardan farklılaştırmaktadır.
- e. Bireysel/psikolojik ve kolektif/sosyolojik olmak üzere iki yönlü görünümü olan anlamlı, soyutlayıcı ve bütünleştirici bir mekanizmadır.¹⁴

Kültür kavramını açıkladığımızı göre artık antropolojinin belirli bir alandaki özel araştırma ve incelemelerini esas alan kültürel antropolojinin ne anlama geldiği sorusu üzerinde durabiliriz. Kültürel antropoloji kültürün, insan topluluklarının davranışları ve inanışlarındaki etkisini konu edinen sosyal bir bilimdir.¹⁵ Bu alanda çalışan antropologlar, bireysel veya toplumsal düzeydeki insani faaliyetleri, oluşumları ve fikir-nesne irtibatını bu bağlamda ele alırlar. Bu süreçte fikir ve nesnenin birbirini harekete geçirdiği ve dönüştürdüğü gerçeğini hareket noktası kabul ederler. Zira bireyler, mahiyetini ve biçimini kültürün belirlediği kavramlarla düşünürler. Ortak değerlerini, bu kavramlar doğrultusunda düzenlerler. Sosyal kimlik ve cinsiyetler de bu çerçevede belirlenir.¹⁶

¹³ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 4; Malik b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 13-40; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 41-62; John Monaghan-Peter Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 51-63; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (Erzurum: Maveria Yayınları, 1993), 111; Hasan Hanefi, *et-Turâsu ve't-tecdîd mevkefünâ mine't-turâsi'l-kadîm* (Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'iyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî' 1992), 13-23; Coşkun Can Aktan-Hasan Tutar, "Bir Sosyal Sabir Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*, 6/20 (2007): 2; Ömür Karlı, "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı" *JOMELIPS*, 1/2 (2016): 38-45.

¹⁴ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 6; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 41-62; Cristoph Wulf, *Tarihsel Kültürel Antropoloji*, çev. Özgür Dünya Sarısoy (Ankara: Dipnot Yayınları, 2004), 111-115; Monaghan-Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, 51-63; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2016), 129-135.

¹⁵ Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 1; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 52; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 24; Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 182.

¹⁶ Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 68-69; Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 27-29; Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, 13-40.

Esasen bu süreç, Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl kavramları ile anlattığı süreçtir. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 18-20.

Bu süreçte dil, geçmişte ve günümüzde gerçekleşen olayların anlaşılması ve açıklanmasında anahtar görevi görmektedir. Kültürel antropolojinin en dikkat çeken dalı olmasının nedeni budur. Ayrıca dil, sadece kültürün açıklanmasında değil, zaman ve mekânda taşınmasında da çok önemli bir görev ifa etmektedir. Kültürel antropolojinin dille ilgilenen dalı ise dilbilimsel antropolojidir. Bu nedenle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, dilbilimsel antropoloji üzerinde de durmalıdır.

2.1.1. Dilbilimsel Antropoloji

Antropoloji, dil kavramını dili oluşturan kültürel ve tarihi koşullar çerçevesinde inceler. Bu bilimin bakış açısına göre dil, insanlar arası zihinsel uyuşmanın tezahürüdür. Bu yönüyle de dil, nesnelere, duygulara ve anlamlara tekabül eden sembollerden ibarettir. Bir başka ifadeyle dilin kaynağı, bizzat insandır. Bu düşüncenin altında antropolojinin insanı ve insani olanı tanımlayan merkezli (teosantrik) yaklaşımla açıklamayı kabul etmemesi yatmaktadır. Antropoloji açısından dil, sembolere insanların yüklediği anlamlarla ortaya çıkan öğrenilmiş ve değişken bir iletişim sistemidir. Öğrenilmiş olması, ayrıca onun biyolojik bir orijine dayanmadığını da kanıtlar. Nitekim farklı ırklardan insanlar göçtükları ülkelerin dilini kolaylıkla öğrenebilmektedir. Bunun da ötesinde göçmen ailelerin yabancı bir ülkede doğup yetişen çocukları akıcı ve aksansız bir üslupla kendi ırksal orijinleriyle ilişkisi bulunmayan bir dili konuşabilmektedirler. Şu halde dil, tamamıyla kültürel bir vakıadır ve kültür içinde varlığını sürdürüp gelişmektedir. İşlevini kaybeden kelimeler ve ifade biçimleri herkes tarafından değil ama toplumun büyük bir kesimi tarafından unutulmakta ve kullanılmamaktadır. Onların yerini her alandaki gelişmelere paralel olarak üretilen yeni kelimeler ve ifade biçimleri almaktadır.¹⁷ Bütün bunlar, dilin kaynağı hakkındaki teolojik tezleri çürütmekte, dilin verili değil, üretilmiş ve kazanılmış bir öge olduğunu ortaya koymaktadır. Dilbilimsel antropoloji işte bu itibarla dille ilgilenmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle dilbilimsel antropolojiyi, genel olarak dünyada konuşulan ya da unutulmuş tüm dilleri inceleyen bilim dalıdır, şeklinde tanımlayabiliriz. Ancak bu tanıma açıkladığı bilim dalının özgün boyutunu ifade edecek bir kayıt koymak gerekmektedir. Aksi halde konusu dil olan diğer bilimlerden dilbilimsel antropolojiyi ayırmak mümkün olmayacaktır. Aynı tema üzerinde çalışan diğer bilimlerden farklı olarak dilbilimsel antropoloji dilleri, ait oldukları dil gruplarının tarihine, insan olgusunun gelişimine ve diğer varlıklarla etkileşimine paralel olarak incelemektedir.

¹⁷ Levenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 30; Dilin kökeni ile ilgili bilgi için ayrıca bk. Ernest Renan, *Dillerin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 25-52; Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

Bu açıdan bakıldığında dilbilimsel antropoloji, daha ziyade dilin kültürel yönlerini aydınlığa çıkar- mayı amaçlayan bir sosyal bilim olarak tebarüz eder. Şu halde yukarıdaki tanıma *sosyal ve kültürel ilişkisi açısından* şeklinde bir kayıt ekleyebiliriz.¹⁸

Enginer dilbilimsel antropolojiyi, dille ilgilenen diğer disiplinlerle arasındaki farkları da içine alacak şekilde şöyle açıklamaktadır:

Dilbilimci, esas olarak dilin kendisiyle, onun kökeni, gelişmesi ve yapısıyla ilgilenir. Burada dilci, uygulamalı dilciden/practical linguist/ ya da birkaç dil konuşan ve anlayan dilciden/polyglot/; dil olgusunu edebi çalışmaları arasında ikinci derecede ele alan edebiyatçıdan; belirli bir halkın yazınsal geleneğini daha iyi anlama çalışmalarına öncelik veren dil uzmanından/phlogologist farklıdır. Dilbilimci çok kesin ve son derece gelişmiş yöntemleri uygulayarak, dilin ve dil gruplarının tarihini yeniden kurar. O, dünyada konuşulan dillerin ortak özelliklerini belirlemek için, dilleri birbirileri ile karşılaştırır. Dilbilimci, bu iki araçla dillerin meydana geli ve farklılaşma süreçlerini anlamaya çalışır. *Fakat aynı zamanda bir antropolog olan bir dilci*, yalnız dile ilişkin bu sorunlarla ilgilenmez. O, *aynı zamanda bir halkın dili ile kültürünün diğer yönleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin çoğuyla ilgilenir*. Örneğin böylece o, halkın bir grubu tarafından konuşulan dilin, o grubun statüsü ya da sosyal sınıfıyla ilişki durumlarını; dinsel ritler ve seremonilerde kullanılan dilbilimsel sembollerin, sıradan günlük konuşmadan farklı oluşunu; bir dilin değişen sözcük ve deyim varlığının/vocabulary onu kullanan halkın değişen kültürüne yansıma biçimlerini; dilin bir kuşaktan diğerine aktarılma süreçleri ve bu süreçlerin art arda gelen kuşaklara inançların, ideal ve geleneklerin aktarılmasına nasıl yardım ettiği konularını inceleyebilir.¹⁹

Enginer'den aktardığımız yukarıdaki ifadeler, dilbilimsel antropolojinin ilgili tüm sahalarda dil-kültür ilişkisini incelediğini ortaya koymaktadır. Ancak insan topluluklarının davranışları ve inançları o kadar geniş bir sahaya yayılmış ve o denli çeşitlidir ki bu alanların tamamını tek bir dal altında ifade etmek güçtür. Bu güçlükten ötürü kültürel antropoloji, saha araştırmalarını dilbilimsel antropolojinin yanı sıra prehistorik arkeoloji, etnoloji ve sosyal antropoloji alt dallar aracılığıyla sürdürmektedir.²⁰

Antropoloji ve kültürel antropolojiyi bu şekilde ifade ettikten sonra tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesiyle ne kastettiğimize geçebiliriz.

¹⁸ Gürbüz Erginer, "Antropolojinin Konusu ve Alanı", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, s. 10, 24.

¹⁹ Erginer, "Antropolojinin Konusu ve Alanı", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, 24; Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

²⁰ Bu tasnif, Mahmut Tezcan'a aittir. Lavenda ve Schultz gibi bu alanları kültürel antropolojinin alt dalları olarak değil de antropolojinin kültürel antropolojiye eşdeğer müstakil dalları olarak görenler de bulunmaktadır. Bk. Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, 2-3; Lavenda-Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, 25-33.

B. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Mahiyeti ve İşlevi

1. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Tanımı

Bu çalışma bağlamında tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesiyle, Kur'an lafızları ve ibarelerinin ilahi murada delalet cihetiyle açıklanması ve yorumlanması anlamında usul ve fîrû'u ile tefsir ilminin tarih ve mekân içinde insan eliyle oluşturulduğu kastedilmektedir.

İnsanın tarih ve mekân içindeki teşekkülü kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Esasen insani olanın izafî olmasının nedenlerinden biri de budur. İzafî olan ise bazı açılımlara, genişleme veya daralmalara, iyileşme veya kötüleşmelere maruz kalabilir; yani belirli bir yönde, hızda ve büyüklükte değişime uğrar. Dolayısıyla kültürün temel öğelerinden biri olan dil de hem lafızların anlamları hem de anlatım teknikleri düzeyinde bu değişimden etkilenir. Söz konusu realite, Kur'an lafızları ve ibareleri için de geçerlidir. Yani bu lafızların indiği ortamdaki anlamı ile şimdiki anlamı arasında farklılıklar olabilir.²¹ Daha açık ifade etmek gerekirse, herhangi bir Kur'an lafzı bugünün Arapçasında nüzul zamanındakinden farklı bir anlamı karşılıyor olabilir. Öte yandan bahse konu lafızlar –şekil ve muhteva bakımından aynı kalsalar bile- içeriklerini, insan unsuruna, zamana ve mekâna, olguya ve çevresel şartlara bağlı olarak müfessirlere farklı derecelerde, farklı şekillerde ve farklı boyutlarda tezahür ettirirler.²² Bu nedenle -sahabe ve tâbiûn dâhil- her müfessirin, eserinin ve her tefsir verisinin öncelikle kendi özel bağlamı, ardından da insan-toplum-çevre-tarih ilişkisini gözetten bütüncül bağlamı içinde ele alınması ve okunması gerekir. Bunun için de senkronik/eş-sürümlü okumalarla birlikte diakronik/art-sürümlü okumalara müracaat edilmesi zorunludur.²³

2. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Amacı

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımdan maksat, ilahi metindeki anlamları ve hükümleri, ilahi murada en yakın şekilde belirlemek veya çıkarsamaktır. Antropolojinin, tarih, dil, gelenekler, yaşam biçimleri, toplumsal yapılar, ritüeller, örf ve daha pek çok insani durumla ilgili senkronik ve diakronik araştırmalarla elde ettiği tespitleri, murad-ı ilahiye veya ona en yakın anlamlara vakıf olabileceğimiz atmosferi ve dilsel göstergelerin gelişim safhalarını -temsili dahi olsa- oluşturmak üzere tefsir için harekete geçirmektir.

²¹ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 617; Muhammed Abduh, *Tefsiru menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1: 21; Ahmed Muhtar, *İlmu'd-dilâle*, 17-30; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adli Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi* (Ankara: Bilge Yayınları, 2016), 154-155.

²² Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf el-Kevâşî, *et-Telbîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-a'zîm*, tah. Muhibbi Hilal es-Serhan (Bağdat: Merkezi'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 1: 7; Abduh, *Tefsiru menâr*, 1: 19-31; Abdulmecid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-asri'r-râbin* (Amman: Mektebetu'n-nahdati'l-İslâmiyye, 1982), 247.

²³ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: KURAMER, 2017), 145-159.

3. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Önemi

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım ifadesi, farklı zamanlar ve mekânlarda oluşturduğumuz tefsir birikiminin içinden çıktığı kültürün renklerini taşıdığı hakikatini çarpıcı bir şekilde dile getirmek suretiyle Müslüman bireyi ve toplumu kitleyen ve gelişimini kesintiye uğratan yaklaşımlar karşısında tefsiri hakiki zemininde ele almak fırsatı vermektedir. Bu hakikat, tüm zamanlar için mutlak bir tefsir uygulamasının olamayacağını, tefsir düşüncesinin, dayandığı epistemolojinin ve anlam sorunu ile ilgili tefsir felsefemizin, bu düşünceye ve ona bağlı olarak oluşan pratiğe etki eden kolektif zihniyetle ilişkilerini açığa çıkaracaktır. Bütün bunlar da tefsir faaliyetinin, teşekkülü süreklilik arz eden, zamanla ve mekânla uyumlu insani bir faaliyet olduğunu gösterir. Üstelik bu süreçte tefsir, Müslüman bireylerin iç dünyaları, kişilikleri, sosyal kimlikleri ve değer algıları üzerindeki etkilerinden dolayı dinamik ve dönüştürücü bir faaliyet olarak tezahür eder. Yani bir yandan hedef kitlesinin hakikatlerinden ve taleplerinden etkilenirken öte yandan da onlar üzerinde dönüştürücü ve oluşturu bir rol icra eder.

Yukarıda ifade ettiğimiz gereksinimler ve bunlar dışında insanın toplumsal bir varlık oluşundan kaynaklanan daha pek çok etken, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı, gerek Kur'an metnini gerekse geçmişten intikal eden tefsir birikimini, yazarlarının kastettikleri orijinal anlamları ve telif gerekçeleri doğrultusunda okuyabilmek için bir ihtiyaca dönüşmektedir. Ayrıca ilahi metnin anlamlarının, yeniden ve yeniden tarihe akışını sürdürebilmesi, insanlık mefhumunun içerdiği dinamik tabiata itina gösterilmesini ve bu tabiatın hareket noktası kabul edilmesini gerektirmektedir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde bu hakikati göz önünde bulundurmaya önerdiği için önemlidir.

4. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Referansları

a. İlk Muhatapların Sosyo-Kültürel Dünyası ve Kur'an'ın Nüzul Keyfiyeti

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın tefsirde uygulanması gerektiği düşüncesinin en temel dayanağı, Kur'an ayetlerinin nüzülüyle ilgili ilahi sünnettir. Şöyle ki Allah, her topluma kendi dilinde vahiy indirmiş ve peygamberleri de kendi aralarından seçmiştir (el-A'raf 7/59, 65, 73, 85).²⁴ Kur'an ve Hz. Muhammed için de aynı durum geçerlidir (Yusuf 12/20).²⁵ Kur'an'ın Arabiliği, dilinin mantığı, verdiği örnekler, kullandığı deyimler ve atasözleri, değerlerini vaz ederken atıfta bulunduğu

²⁴ Ayrıca bk. Hûd 11/61; en-Neml 27/45; Fâtır 35/24; es-Saffât 37/72; İbrahim 14/4.

²⁵ Ayrıca bk. er-Ra'd 13/7; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/2-3; el-Ahkâf 46/12.

anlatılar, ilahi metnin içeriği ve daha pek çok husus, Allah'ın vahyini muhatabının standartlarını, yeteneklerini, birikimini, sosyal örgütlenmesini, tarihini, kültürünü, ekonomik faaliyetlerini, yaşam tarzını, estetik ve etik anlayışını, örflerini, adetlerini, zihin araçlarını, ritüellerini, hâsılı sahip oldukları birikimleri ve özellikleri dikkate alarak indirdiğini göstermektedir.²⁶ Bu tespit, Kur'an'ın, kendinden önceki dönemi olduğu gibi onayladığı anlamında genel bir yargıyı içermemektedir; bilakis kendine özgü mesajını, hitap ettiği insanların zihnine yakınlaştırmak için onların dünyasından seçtiği araçlarla açıkladığı anlamına gelmektedir. Bunun dışında daha pek çok karine, Kur'an'ın nüzul keyfiyetinin tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma referans teşkil ettiği tezini desteklemektedir. Kur'an'ın nüzulünün belirli bir seyir takip etmesi bu karinelere biridir. Bir diğeri ise nâsîh-mensûh veya tedricî teşrîf gibi ilahi hitabın ve ahkâmın zaman içindeki hareketini yansıtan olgular ve bu olgulara referans oluşturan ayetlerdir. Bunlara Mekkî surelerde itikâdî, Medenî surelerde ise sosyal, hukuki, siyasi ve amelî konuların işlenmesi²⁷ gibi tarihi hakikatleri de eklemek gerekir. Bütün bunlar, Kur'an metni ile muhatapları arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını, insan ve içinde yaşadığı ortamla ilgili değişimin Şârih tarafından önemsendiğini belgelemektedir.

Yukarıda aktardığımız bilgiler, Kur'an'ın nasıl bir ortama ne şekilde indiğine dair olgulardır. Daha çok tarihsellik başlığı altında ele alınan bu olguların tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma ne bakımdan referans teşkil ettiği sorulabilir. Antropoloji, insanı ve insan ürünü olan her şeyi incelemektedir. Onun amacı, düşünen ve alet yapıp çevresini değiştiren bir tür olarak insanın tarih içindeki var oluş biçimlerini ve geçirdiği evreleri ortaya koymaktır. Nâsîh-mensuh, Mekkî-Medenî, ahkâmın değişimi gibi olgular, Kur'an'la alakalıdır. Kur'an ise insan ürünü değildir. O zaman bu olguların, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşıma direkt referans teşkil ettiği savunulamaz. Esasen bu yaklaşımla bizim kastettiğimiz şey de tarihsellik teması altında ele alınan bu olguların doğrudan kültürel antropolojik yaklaşım örnekleri olduğu değildir. Ancak Enginer'in dilbilimsel antropoloji

Ayrıca bk. Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2: 93, 157, 178, 385; 3: 178, 225, 239, 264, 246, 311; Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*, 144-145, 176-177.

²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 8-62; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 474; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 52-55, 110-112; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 220-221; *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 14-16, 85-108; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 315-325; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016), 251-274.

Ayrıca bk. Ali el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 75-117; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1998, 4: 67; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 6-7; İbn Cüzey, *et-Tesbîl*, 1: 84, 266, 374, 2: 290; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubîd*, 3: 8, 4: 214, 5: 278; 8: 182; Ebussuud Efendi, *İrşâdu 'akli's-selîm ilâ mezâyâ âye'l-kütâbi'l-kerîm*, Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-hadis,ts.), 3: 614-615; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 629; Tahir İbn Âşûr, *et-Tabîru ve't-temvîr*, 1: 9.

²⁷ Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an*, 181; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 41-57, 77-81, 151-164; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 43-67, 207-259 ve *Kur'an, Vahiy, Nüzul* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 45-54, 149-228; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunması* (Ankara: Araştırma Yayınları,2009), 159-253.

hakkında tespit ettiği noktadan bu olgulara baktığımızda, onların tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım için bir perspektif sunduğunu görebiliriz. Nitekim o, *aynı zamanda antropolog olan bir dilbilimcinin, dilin diğer kültür öğeleriyle karşılıklı etkileşimine yoğunlaşacağına* dikkat çekmişti. Aynı etkileşim Kur'an ve tefsir faaliyetleri için de geçerlidir.²⁸ Bu nedenle Tefsir araştırmaları, diğer kültürel unsurlar üzerine yoğunlaşır. Yani Kur'an'ın tefsir ve te'vili için nüzul ortamını referans telakki eden tefsir faaliyeti, kültürün diğer öğeleriyle karşılıklı ilişki içindedir. Tefsir faaliyetinin yürütüldüğü toplumun ekonomik faaliyetleri, geçim kaynakları, yaşam tarzları, mitleri, inançları, idealleri ve daha pek çok özellikleri ve faaliyetleri, dilinde nasıl özgün bir şekilde ifadesini buluyorsa tefsirlerde de ilahi hitabın içeriği, amaçları, dili vb. özellikleri nedeniyle belirli oranlarda ifadesini bulmaktadır. O halde tefsir metinleri üzerinde yapılan incelemeler, bize aynı zamanda o dönemin insanının belirli bir perspektiften profilini verir. O zaman tefsir eserleri muhataplarının öyküsünü ve kültürünü, Kur'an manaları çerçevesinde yansıtmaya çalışan, onunla çağdaş, tarihi ve antropolojik belgelerdir. Bu diyalektiği tersinden okuduğunuzda ise ilgili metinleri anlayabilmek için hitap ettiği insanları ve teşekkül ettiği ortamı bilmenin gerekliliği ortaya çıkar. Özellikle muhtasar tefsir metinleri gibi ancak arka planının bilinmesi halinde içeriğini okurlarına açan eserler, hitap ettikleri toplum kesimi ve müellifinin öyküsü ile ele alınmalıdır. Zira ilgili tefsir eserinin bağlamı oradadır. Dolayısıyla araştırma konusu tefsir metinleri, hem müellifinin hem de hedef kitlesinin biyografisi çıkarılarak okunmalıdır.

Somut örnek üzerinden Kur'an'ın muhatabın yaşam kodlarını gündemine nasıl aldığını ifade etmek daha sağlıklı olacaktır. Haviland'ın aşağıdaki tespiti, konunun örneklendirilmesine son derece elverişli bir zemin temin etmektedir:

Dilbilimciler, dilin betimlemesiyle (cümlelerin nasıl kurulduğu ve eylemin nasıl şekildiği) ya da dillerin tarihçesiyle (dillerin zaman içinde nasıl gelişip değiştiği) ya da dil ve kültür arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Bu üç yaklaşım da insanların nasıl iletişim kurduğu ve dış dünyayı nasıl algıladıkları hakkında bize değerli bilgiler sunar. Örneğin Papua Yeni Gine dilinde "para" sözcüğü ile karşılanan kavrama karşılık, İngilizce konuşan Kuzey Amerikalıların dillerinde argosu dâhil, en az yedi sözcük vardır. Bu olgu, bir kültür için özel önem taşıyan şeylerin belirlenmesini sağlar. Antropologlar bir dili, içinde bulunduğu toplumsal ortamda inceleyerek insanların kendilerini ve dış dünyayı nasıl algıladıklarını daha iyi anlayabilir.²⁹

Haviland'ın yukarıdaki tespitleri, Kur'an'ın dil yapısının nasıl çözümlenebileceğine dair önemli bilgiler içermektedir. Örneğin bu bilgiler ışığında "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmış?"

²⁸ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*'te önce Kur'an'ın indiği çevreyi, ardından da oluş ve oluşturma (teşekkül ve teşkil) süreçleri olmak üzere Kur'an tarihini birbirini tamamlayan iki ana bölümde incelemiştir. Bk. Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2001).

²⁹ Haviland, *Kültürel Antropoloji*, 68.

(Gâşiye 88/17) ayeti, okura daha anlamlı gelecektir. Kur'an ifadelerini indiği toplumun özgün dilsel sistemi içinde ve o toplumun atfettiği değer çerçevesinde okumak bize anlamı, arkasındaki düşünce, olgu ve hissiyatla birlikte sunacaktır. Herhangi bir hayvanın dilde birden fazla kelime ile karşılanması, o toplumun değer algısı, yaşam tarzı, ekonomik faaliyetleri ve geçim kaynakları hakkında fikir verir. Asgari düzeyde o hayvanın, o toplum nezdindeki yerini gösterir. Şu halde Arapçada deve anlamına gelen birçok kelimenin bulunması İslam'ın indiği dönemde ve öncesinde devenin Arabın hayatındaki yerini göstermektedir. Onlar için deve, çöl şartlarında hayatta kalabilmenin ve ekonomik hayata katılabilmenin aracıdır. Bu nedenle deve hakkındaki tasavvurları tabiatıyla sıradan bir hayvan hakkındaki tasavvurlarının ötesindedir. Cahiliye Arabının zihnindeki deve imajı, diline de yansımıştır.³⁰ Deve mefhumunun Arapların dilinde *camel, nâkâ, ibil, baîr, tabz, dâil, ğabb, zâhira, raffê, ğâdir, beyâc, bâyl, müseyyer* ve burada sayma imkânı bulamadığımız pek çok karşılığı bulunmaktadır.³¹ Üstelik bunlar, cahiliye Arab'ı için seküler içerikli isimlerdir. Bir de onun zihin dünyasında ve dilinde devenin dini motif içeren isimleri vardır: *bahîra, sâibe* ve *hâm* (Mâide 5/103). Bu isimler, deve mefhumunun bedevi/göçebe veya yarı bedevi Arabın hayatındaki merkezi yerini belgelemektedir. Onların nazarında bu isimleri taşımaya hak kazanan develer, tabudur, haramdır, kutsaldır.³² Kur'an da esasen bu kültürel realite dolayısıyla deveye bakmalarını istemiştir. Okurun ilgili ayeti bu arka planla birlikte görmesi, ayetin yazılı olmayan bağıntılarının metindeki yerinin farkına varmasını sağlar. Kur'an'ı bu şekilde okumak gerekir. Aksi takdirde kutuplarda yaşayan biri, "Deveye bakmıyorlar mı?" hitabının Kur'an içindeki anlamını tam olarak algılayamayacak, hatta saçma bulacaktır.³³

d. Kur'an'ın Dil Yapısı

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından referans değeri taşıyan bir diğer husus, Kur'an metninin dil yapısıdır. Olanca fesahatine rağmen Kur'an'ın, âmm, mücmel, mübhem, hafî gibi tek bir zamana, tek bir veya sınırlı sayıdaki muhataba tahsis edilmesine izin vermeyecek ifade teknikleri kullanması, bilhassa dilbilimsel antropoloji açısından dikkate değer bir durumdur. Zira bu ifade teknikleri, bir model konumundaki özel sebeplere veya belirli muhataplara rağmen ilahi hitabı

³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 88-89.

Câbirî, burada aynı olguyu "kar" örneği üzerinden Araplarla Eskimoları kıyaslayarak detaylandırmaktadır. Eskimo dilinde karla ilgili pek çok kelimenin bulunmasını, realist bir yaklaşımla yaşadıkları coğrafyanın iklim koşulları çerçevesinde açıklar. Buna mukabil, çöl şartlarında yaşayan Arapların da sıcaklık hakkında geniş bir sözcük dağarcığına sahip olduğunu tespit etmektedir.

³¹ <https://www.almrsl.com/post/716379> 22.05.2019.

³² Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 3: 633-634.

³³ Kirmânî'nin şu ifadesi buradaki tespitimizi desteklemektedir: "Kişi için kelimenin arkasındaki kavram, özellikle Allah dışındaki varlıklarla ilgili telakki açık değilse "ilahe" kavramını tam olarak anlayamaz." Bk. M. Riaz Kirmânî, "İslam'ın Epistemolojik Temelleri", *İslam Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr yayınları, 1991), 119.

nüzul zamanının ötesindeki insanlarla da ilişkili kılabilmektedir. Ancak nüzul döneminin net bir imajının olması da ilahi metnin o andaki hususi bağınıtlarını ve anlamlarını görme imkânı sağlamaktadır. Yani anlamın tarihe nasıl tutunduğunun belgeleri o olaylarda aranmalıdır. Ayrıca ilahi hitabın ilk muhataplar üzerindeki etkisini de açığa çıkaracaktır. Müteşâbih lafızlarla anlatılan konular da kültürel antropolojinin verileriyle okunduğunda daha anlamlı hale gelecektir. Nitekim bu ifadeler, terminolojide antropomorfizm kategorisinde ele alınmaktadır. Yani Kur'an, Arapların anlayabilecekleri bir dille Allah'ı insana benzeterек anlatmakta, ancak O'nun bütün bu teşbihlere rağmen hiçbir şeye benzemediğinin altını çizmektedir. Böylece onların tahayyül edebilecekleri bir tanrı fikrini onların dil sistemlerini kullanarak ifade etmektedir. Üstelik bu tanrı, pek çok açıdan onların kültürleri içinde değer ifade eden nitelikleri taşımaktadır.³⁴ Allah'ın ilahi hitabı, apaçık bir beyan olarak tanzim etmeyi amaçlaması da Kur'an'ın muhataplarının kültürel motiflerini tenzilin ifadesi için kullanmasıyla sonuçlanmıştır. Kinaye, istiare, teşbih, temsil, ta'riz, takdim-tehir gibi Arap dilinin sahip olduğu söz sanatlarını tatbik etmesi ve nesir-manzum arası bir anlatım yöntemini tercih etmesi, ilahi hitabın, kıvrak, akıcı, berrak ve etkili bir metin olmasını sağlamıştır. Örneğin Hz. Nuh (as), kavmi arasında *dokuz yüz elli yıl* kaldı demek yerine *bin yıldan elli yıl eksik* şeklinde bir literal anlama sahip *فلت فيهم الف سنة إلا خمسين عاما* (Ankebût 29/14) ifadesini tercih etmiştir. Bu ifadenin diğer ifadeden daha dikkat çekici ve vurgulu olduğu muhakkaktır. Ayrıca Taberî'ye göre bu ifade Nuh'un (as) kavmi içinde geçirdiği peygamberlik süresini anlatmaktadır. Dolayısıyla buradaki *aralarında kaldı* ifadesi, onun daha uzun süre yaşadığına delalet etmektedir. Bu doğrultudaki rivayetler, onun bin yıldan daha fazla yaşadığını bildirmektedir.³⁵ Âlûsî, bu ayetteki *sene/سنة* ve *âm/عام* kelimelerinin sıralamasının sadece fonetik kaygıdan kaynaklanmadığını, bilakis bu lafızların anlamları ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Zira *sene* sözcüğü, *âm* kelimesinin aksine sıkıntı, meşakkat ve kuraklık, kıtlık anlamlarına gelmektedir ki bu anlamlar, Nuh'un (as) peygamberliği sırasında karşılaştıkları zorluklarla mütenasiptir. Bu nedenle onun peygamberlik yaptığı dönem *sene* sözcüğü ile anlatılırken tufandan sonraki -bin yıldan eksiltelen elli yıl- sükûnet ve huzur hali, genişlik ve bolluk anlamına gelen

³⁴ Örneğin cömerttir, sözünde durur, vaadini yerine getirir. Buna mukabil gerektiğinde öfkesini de göstermekten kaçınmaz. Adil ve vefalıdır; hem kendisine yakın olan muttaki kullarına hak ettikleri mükâfâtı verir hem de cezayı hak eden günahkâr kullarını cezalandırır. Ayrıca O'nun çizdiği sınırlar içinde kalıp kendisine itaat edenlerin güvenlerini boşa çıkarmaz. Bununla birlikte olanca yakınlığına rağmen O her şeyin üstündedir ve her türlü eksiklikten münezzehtir.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 370; Ebu'l-adl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Tefsîru rûbi'l-me'ânî* (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabi, ts.), 20: 142-143.

âm sözcüğü ile kaydedilmiştir.³⁶ Buradan Arabin her ikisi de yıl anlamına gelen sene ve âm kelimelerini, yaşam koşullarıyla ilişkilendirdikleri sonucu çıkar. Onun dilindeki bu detayları bilmek, Arapça cümlelerin içerdiği incelikleri kavramamıza yardım eder.

Bütün bunlar, dilbilimin konusudur. Ancak edebi sanatlarla örülen dilsel motifler, aynı zamanda o dili konuşan toplumun zihin yapısını, mantığını, hayat tecrübesini ve iletişimdeki teamüllerini ortaya koyar. Yani buradan ilahi metnin ifade tekniği ile ilk muhatapların dünyası arasındaki etkileşim ve korelasyona ulaşılabilir. Kur'an'ın, kendinden sonraki Arap dilini ve tümüyle kültürü etkileyen bir referans metin olmasının gerekçeleri tespit edilebilir. Ancak bunun için müfessirin hem tarih temalı ilimlere hem de dilbilimlerine ihtiyacı bulunmaktadır.³⁷ Bu yüzden Şâtübî, İslami ilimlerin herhangi birinde ihtisas sahibi olan ilim insanının, Arap dili hariç, alet ilimlerinde müçtehit olmasını gerekli görmemiştir.³⁸

Kur'an'ın yukarıda kısmen değindiğimiz dilsel yapısı, ona tüm zamanlara ve mekânlara hitap edebilme yeteneği kazandırmıştır. Allah'ın hitabını seslendirirken tercih ettiği temsîlî, sanatlı ve umumi ifadeler, ayrıca delaleti ancak metin dışı bağlamlarını bilmekle anlaşılabilir gönderiler anlamlarını, müfessirin yeterlilik, donanım ve yeteneklerine bağlı olarak tezahür ettirmektedir. Müfessir ise mensubu olduğu kültürün kâinat, insan, tarih ve kutsal tasavvurunun etkisindedir. Dolayısıyla ilahi metni, bu kültürden edindiği kavramlar ve kazanımlarla okuyacaktır. Buradan şu sonuç çıkar: Mademki Kur'an metnini anlayabilmek için nüzulle eşzamanlı dili ve kültürü bilmek gerekiyor, o halde bir müfessirin tefsir anlayışını çözümleyebilmek için de açıklama ve yorumlarının temelindeki akli yapıyı ve bileşenlerini, özellikle de onun zihninin ifadesi ya da açılımı olan dilini iyi bilmek gerekir.³⁹ Zira dil, o dili konuşanın evren tasarımını bünyesinde ihtiva etmektedir.⁴⁰ Ayrıca zaman içinde toplumsal değişime paralel olarak değişmekte, insanla birlikte yeniden ve yeniden oluşmaktadır. Bu

³⁶ Âlûsî, *Tefsîru rûbi'l-me'âmî*, 20: 143.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 8-13; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 95-96; 2: 1192, 1197-1224; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 54-58; 63-113; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 287-293.

Atık Aydın, Taberî'nin tefsir yöntemini araştırdığı çalışmasında, onun Kur'an anlayışının muhatap-dil merkezli bir anlayış olduğunu tespit etmiştir. Onun tespitlerinden çıkardığımız sonuca binaen diyebiliriz ki anlaşılabilir ve yaşanmak için inen bir hitabın muhatabın bilmediği ve anlamadığı bir dille inmesi o hitabın beyan niteliği ile ve amacı ile çelişir. Esasen Taberî, eserinin birinci cildinde bu konuyu geniş bir şekilde işlemiştir. Ona göre Kur'an'ın Arapça olması, sadece diğer dillerde inmediği hakikatini anlatmakla kalmamakta, aynı zamanda kullandığı Arapçanın hitap ettiği insanların alışık ve aşına oldukları, kolaylıkla anlayabilecekleri düzeyde bir Arapça olduğunu da vurgulamaktadır. Bk. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, 33-38.

³⁸ İbrahim b. Musa Ebu İshak eş-Şâtübî, *el-Muwafakat fi 'usûli's-şerî'a*, tah. Abdullah Draz (Mısır: el-Mektebetu't-ticarriyyetu'l-kubra, ts.), 4: 113-118.

³⁹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 61-66, 79-94, 141, 216-223; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 13-40.

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 85-108.

oluşum sürecine kültürün tüm bileşenleri katılmaktadır. Şu halde o metnin dilini, diğer kültürel öğelerle karşılaştırmalı olarak değerlendirmek gerekir. Allah'ın Kur'an'da Arap dilini kullanırken gösterdiği hassasiyet, bu noktada tefsir araştırmacılarına referans ve örnek olmalıdır.

e. Sünnet

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın üçüncü referansı, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetidir.⁴¹ Çünkü Hz. Peygamber (sav) de Kur'an'ın yöntemini esas almış, muhataplarına kendi kültürel ortamları içinde hitap etmiş, onların anlayış ve kapasitelerini, değer ve yargılarını dikkate almış, tevhide ve İslam inancına aykırı olmayan gelenek, adet ve örflerini, dini tatbikatlarını devam ettirmiş, dillerini korumuş; hatta onların sahip olduğu bir takım geleneklerle önceki peygamberler ve tebliğ ettikleri dinler arasındaki bağları hatırlatmıştır (el-Bakara 2/151; en-Nahl 16/44; el-Kıyâme 75/18-19).⁴² Örneğin acımasız çöl şartları ve yarı göçebe kültürünün kuvvetlendirdiği kabile mensubiyeti ve akrabalık bağlarını, tevhit ilkesi ekseninde daha büyük bir oluşum ve ideal için harekete geçirmiş, böylece onları büyük çapta toplumsal dönüşümlere hazırlamıştır.⁴³

Hz. Peygamber'in yirmi üç yıla yayarak gerçekleştirdiği bu zihniyet değişimi, Müslümanların zihin haritasındaki köklü kültürel değişikliklerin de erken dönemdeki nüveleridir. Dolayısıyla hitap ettiği kimselerin yaşam koşullarını ve kültürünü dikkate alarak inen Kur'an ayetlerinin pratiği olarak tarif edebileceğimiz sünnet, aynı zamanda o kültürü etkilemiş, değiştirmiş ve ona yadsınamayacak bir hareket kazandırmıştır. Bu hareket, ileriki süreçte tekrar düşünce üzerine kıvrılıp tefsir ilmini de kapsayacak şekilde her alanda özgün bir İslami bakış açısının oluşumuna etki etmiştir.⁴⁴ Nitekim şu andaki mevcut tefsir anlayışlarının neredeyse tamamına sünnetten referans bulunabilmektedir.⁴⁵

⁴¹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 163, 172-196.

⁴² Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 187; İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât fi 'usûli's-şerî'a*, tah. Abdullah Draz (Mısır: Mektebetü't-ticarati'l-kubrâ, ts.), 7-86; Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 11-15; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 1991, 231-236; Demirci, *Tefsir Usulü*, 262-264.

⁴³ Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 123-125.

⁴⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 4-5.

⁴⁵ Bu noktada tefsir tarihini okumak ve belli başlı tefsir akımlarının oluşum süreçlerini incelemek yeterlidir. Görülecektir ki başlangıcından bu güne tefsir ilmi içinde oluşturulan tefsir anlayışlarının tamamı kendisine sünnetten delil bulmakta güçlük çekmemiştir. Hatta bu konuda, sünnetin teşvikinin belirleyici olduğu yönünde bir sonuçla karşılaşılacaktır. Örneğin bk. Abdulmecîd Abdusselam el-Muhtesib, *İtticâbâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râbin* (Amman: Mektebetü'n-nahdati'l-İslâmiyye, 1986).

f. Sahabe Uygulamaları

Hız. Peygamber'in (sav) takipçileri, O'nun ortaya koyduğu yorum modelinden Kur'an metnini anlamak ve açıklamak için yöntemler çıkarmışlardır. Bu takipçilerin ilk halkasını sahabiler oluşturmaktadır. Sahabe uygulamaları, ilahi metni indiği ortam ve hitap ettiği kimselerle ilişkisi üzerinden hareket ederek makâsı çerçevesinde anladıklarını, yani ilahi metnin, metin içi ve metin dışı bağlamını farklı zamanlar ve kişiler arasında analogik ilişki kurabilmek için referans kabul ettiklerini göstermektedir. Örneğin "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (el-Maide 5/44) ayeti, ellerinin altındaki Tevrat'ta yazılı olan hükümlerle hükmetmeyen Yahudi ve Hıristiyan din adamları hakkındadır. Buna rağmen sahabe, bu ayetin aynı nitelikleri taşıyan Müslümanları ve diğer inançların müntesiplerini ilgilendirdiğini bildirmiştir.⁴⁶ Sahabeden sonra bu anlayışı, tâbiûn ve selef âlimleri sürdürmüştür. Buradan anlaşılmalıdır ki sahabe, bunu, ilahi metni, kendi hususi durumları ve gerçekliklerinde okuyabilmek için yapmışlardır. Bu faaliyet, ilahi metnin müfessirin zamanına yaklaştırılması faaliyetidir. Sahabenin bazı Kur'an hükümlerini farklı uygulamaları, ahkâmın da vakiya paralel olarak tarihsel bir çizgide hareket etmesinin gereğidir.⁴⁷ Onların zaman ve mekânı göz önünde bulunduran açıklamaları, tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın üçüncü referansını oluşturmaktadır.⁴⁸

Murad-ı ilahiyi bizatihi kelâmın içinden belirlemeye çalışan tefsir anlayışından farklı olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, insanı çıkış yolu kabul etmekte; bu itibarla da ilahi hitabın muhataplarının zihnindeki anlamları referans almaktadır. Bu, bir bakıma doğrudan muhatap olması ve Rasulullah'ın öğretiminden bizzat yararlanmaları sebebiyle sahabenin anladığı anlamların ve uyguladığı yöntemlerin Kur'an ve sünnetin ardından tefsir ilmine esas teşkil ettiğine dair klasik yaklaşımın teyididir. Ancak klasik yaklaşımdan farklı olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımda sahabe mücerret bir muhatap olarak tasavvur edilmez. Bilakis onları kuşatıp biçimleyen psikik, sosyal, bilişsel, ekonomik, politik vb. tüm harici ve dâhili, maddi ve manevi faktörlerle birlikte bir *zihin ortamı* olarak telakki edilir. Bu faktörler, sahabenin ifadelerinde ve davranışlarında çeşitli şekillerde

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 456-468.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, 5: 401-408; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessetu'r-risale, 2006), 265-266; Hüseyin b. Al i el-Harbî, *Kavâidu't-terâb inde'l-mufessirîn* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996), 275-295.

⁴⁸ Kâsmî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 11-14, 17-18, 19-22, 97-99.

ve düzeylerde açığa çıkar.⁴⁹ Onların anlayış ve uygulamalarındaki benzerlikler ve farklılıklar kendilerinden sonraki nesillerin yöntem inşası ve pratikleri için çıkış noktaları oluşturur.⁵⁰ Bu itibarla tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından sahabe sözcüğü, münferit olarak kişilere tekabül eden bir terim değildir; bilakis hayatlarındaki her ayrıntı ile İslam'ın temel kaynağının nasıl okunacağına dair başlangıç modellerini temsil eden bir kavramdır.

Sahabenin modelliği ile taklidi konusunun birbirinden ayrılması gerekir. Çünkü anlamı ve anlama çabasını sahabe uygulamaları ile sınırlamak insani olgunun ve Kur'an'ın içerdiği anlamların o anda dondurulması anlamına gelecektir. Tüm akışkanlığı ile seyrini devam ettiren tarih ve tarihi olgu süregelen bir şekilde değişmekte, değişimi başlatan ve hareket ettiren temel faktör olarak insan da başlattığı, ilerlettiği ve bir dereceye kadar kontrol ettiği bu değişimden etkilenmektedir. Çünkü insani varoluş devam eden bir süreçtir -ki buna kültür de denebilir- ve bu sürecin donması artık o kültürün canlılığını kaybetmesi, ölmesi demektir. Aynı hususlar Müslüman dünyanın özel bir ilim-kültür alanı olarak teşekkül ettirdiği tefsir (kültürü) için de geçerlidir. Yani tefsirin bir zamanda dondurulması, tefsir noktasında tarihin yapay bir şekilde sonlandırılması, tüm zamanlardaki Müslümanların bütün olarak geçmişteki bir zamanı tekrar tekrar yaşamaya zorlanması anlamına gelecektir. Kur'an'a ve insanın tabiatına aykırı olan bu anlayış, inanırlarını psikolojik ve sosyolojik bir çatışmanın içine sürükleyecektir. Yaşadıkları çağ ile uyumsuzluk yaşayan Müslümanlar, problemlerini geçmişe giderek ama oradan dönmeden, orada kalarak çözmeye kalkacaklar; bu da onları marjinalliğe, sıkışmışlığa, kapalılığa, değerlerinin çatalanmasına, zihinlerinin fitrata aykırı bir şekilde bölünmesine, aslında bütün olan bireysel ve toplumsal hayatın birbirinden yalıtılmış alanlara ayrılmasına, neticesinde de bir bireyde birden fazla bireysel ve sosyal kişilik veya kimliğin oluşmasına ve daha pek çok kaotik sorunlara ve derin buhranlara yol açacaktır.

⁴⁹ Bu konuda Kur'an'ın nüzul ve kitaplaşma sürecini, öncesi ile birlikte işleyen eserlerin yanı sıra dönemin Hicaz bölgesi ve civarındaki Arap yaşantısını çeşitli yönleriyle konu edinen çalışmalara bakılabilir. Örneğin Ebu Ca'fer Muhammed b. Habib'in *el-Mubabber'i* (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 2009), Ahmed b. Muhammed İbn Abd-i Rabbih'in *el-İkdu'l-ferâd'i* (tah. Abdulmecid et'Terhîni, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), Hasan Hanefî'nin *et-Turâsu ve't-tecdîd merkefjunâ mine't-turâsi'l-kadîm'i* (Beyrut: Muessesetu'l-câmi'iyyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1992), Şaban Karataş'ın çevirdiği Muhammed Ahmed Halefullah'ın *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), İbrahim Akbaba'nın Türkçeye kazandırdığı Muhammed Âbid el-Câbiri'nin *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), *Arap-İslam Kültürünün Akal Yapısı* (çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000) ve *Arap-İslam Siyasal Aklı* (çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), Şemseddin Günaltay'ın *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997) ve Yaşar Çelikkol'un *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003) gibi eserler, bu konuda önemli bilgileri ihtiva etmektedir.

⁵⁰ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 229.

g. Tefsir Müktesebatı ve Pratiği

Klasik tefsir pratiği ve müktesebatı irdelendiğinde antropoloji terimi ile ifade etmese de tefsir problemlerini antropolojinin bakış açısıyla veya bu bakış açısına yakın bir yaklaşımla ele alan pek çok müfessirle karşılaşılacaktır. Yakın zamana kadar antropoloji, müstakil bir bilim olmadığından, günümüzde ise bu terime daha çok kutsalı, insan hayatından çıkarma görevi yüklendiğinden, yani ilgili terime bazı bilim ve fikir insanları tarafından arkasında profan bir ideolojiyi barındıracak şekilde özel bir mana atfedilmesinden dolayı Müslüman âlimlerin bu alandaki açıklamalarını antropolojiye nispet etmemeleri gayet doğaldır. Ancak yukarıda da temas ettiğimiz üzere tefsir külliyyatında örf veya dilsel örf gibi terimlerle lafızların veya ibarelerin belirli bir tarih kesitindeki ve bölgedeki kullanımına işaret edilmektedir. Örf teriminden bunun o dönem ve bölgeye özgü bir durum olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ En başından İbn Abbas'ın *Arabın divanı* diye tarif ettiği klasik şiirin –ki klasik şiirden maksat, cahiliye dönemi şiiri ve nüzul asrındaki şiirdir- tefsir ilminin en önemli kaynağı kabul edilmesi,⁵² tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın erken zamanlardan itibaren tatbik edildiğinin kanıtı kabul edilebilir. Şöyle ki ilk müfessirlerin anlamını bilmedikleri Kur'an lafızlarını, sözlü kültürün en canlı unsuru ve taşıyıcısı konumundaki klasik şiirle tespit etmeye çalışmaları, eşzamanlı anlamın geriye doğru izini sürmeye yönelik bir gayrettir. Kabul etmek gerekir ki anlamın klasik şiirde aranması, folklorik unsurların ve olgu esaslı bir yaklaşımın tefsir için harekete geçirilmesi demektir. Elbette ki salt lafızların delaleti bağlamında şiir olgusundan yararlanmak dilbilimsel tefsirin yöntemidir. Ancak burada farklı olarak Arapça kelimeler, sadece anlambilim, göstergebilim, fonetik vb. açılardan incelenmemekte; araştırmacıya anlamın kültürle etkileşimine, yani Kur'an'ın ilk muhataplarının gündelik yaşantısındaki köklerine yönelmesi teklif edilmektedir. Bu, dil düzeyinde ilk muhataplarla araştırmacının zihinlerinin belirli oranlarda yakınlaşmasını sağlayacaktır. Yani araştırmacı, ilk muhatapı veya üzerinde çalıştığı eserin müellifini ve hedef kitlesini zihninde kurgulayıp, onların anladığı ve aktarmaya çalıştıkları manalara ulaşma imkânını yakalayabilecektir. Ayrıca pek çok

⁵¹ Râzî, *Mefâitibu'l-gayb*, 22: 6-7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 5: 3650; Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 59-60; 2: 617; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 17-19, 198, 474; 2: 288, 294; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubîl*, 4: 143; 8: 172; Bedreddin Zerkeşi, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-kurân* (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 2: 382-516; 3:3-477, 4:3-174; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 417-444; 629; 2:753; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 1:93-130, 193; Zerkânî, *Menâbilu'l-irfân*, 2:243-255; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru'l-muslim, 1996); Mustafa Yıldırım, "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine", *İstem* 8/16 (2010): 161-179; Soysaldı, Mehmet, "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28/1 (2017): 1-11; Muhammed, Mahcûb el-Hasen, "Kur'an-ı Kerim'de İltifat Sanatı: Faydaları ve Amaçları", çev. Mustafa Şentürk, *Şırnak ÜİFD*, 1/7 (2013): 169-180; İbrahim, M. Zakyi, "Kur'an'da Yeminler: Bintu's-Şati'nin Edebi Katkısı", çev. Burhan Sümertaş, *International Journal of Social Science*, 6/3 (2013): 947-970. Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*, 144, 154-155.

⁵² Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 382.

Kur'an ifadesinin doğrudan indiği dönemdeki olaylara cevap mahiyetinde olduğuna veya o ana kadar devam eden uygulama ve anlayışların bu ayetlerin inişine gerekçe oluşturduğu yönünde tefsir usulü ve tefsir eserlerinde oldukça yoğun açıklamalara rastlanmaktadır.⁵³ Bilhassa Kur'an'ın üslup ve beyan niteliğini açıklama noktasında başvurdukları yöntemler ve kaynaklar mevcut tefsir birikiminin bazı gelişim evrelerinden geçtiğini ve ait oldukları dönemle eserler arasında eserden topluma ve toplumdaki esere uzanan sıkı bağların bulunduğunu göstermektedir. Müfessirlerin, özellikle eşzamanlı dilbilimsel verileri kaynak telakki etmelerinden bu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Çünkü dil değişkendir. Bu itibarla da nefsi mütetekellimin muradına, ancak konuştuğu andaki dil kesinlik düzeyinde delil olabilir. Şeriatın ümmiliğine dair vurguları⁵⁵ da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Sebeplerin hususiliğinin altını çizmekle birlikte asıl itibar edilmesi gerekenin lafızların umûmiliği olduğuna dair tespitleri⁵⁶ ise ilahi çağırının ihtiva ettiği anlamları ve hükümleri, çağdaşı olmayan veya o lafızlar ve ibarelerin doğrudan ilgili olmadığı insanlar üzerine yaymak içindir. Bununla birlikte müfessir, zihin ortamını oluşturan kavramlarla ve belirli bir birikimle düşünmektedirler. Yöntemlerini yasadıkları bilgi sistemleri, zihinlerini (kavramlarını) şekillendiren paradigmaları ve kavramlarını biçimleyen ideolojileri⁵⁷ bulunmaktadır. Aslında bir aidiyet, bir tür sosyal kimlik benimsenmesi anlamına gelecek bu nitelikler, onları belirli bir perspektiften Kur'an lafızlarına anlamlar yüklemeye sevk etmektedir. Ayrıca edindikleri bilişsel kazanımları, topluma aktarma mesuliyetini taşımaktadırlar. Bu nedenle, müktesebatlarını topluma, yakınlaştırabilmek için onların çevresinden seçtiği örneklerle sunmuşlardır. Aşağıdaki örnekler, her ne kadar sistematik olmasa da bu irtibatlara müfessirlerin ilgi gösterdiklerini kanıtlamaktadır.

⁵³ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahıdî, en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-nüçûl ve bi hâmişihî en-nâsib ve'l-mensûb*, tah. Hibetullah b. Selame Ebu'n-Nâsır (Beirut: Alemlü'l-kutub, ts.), 2-11; Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 92-112; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 65-69; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 48-96, 110-113, 223, 233; Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 53-172.

⁵⁴ Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-tenzîl* 2: 61, 64, 93, 157-158, 234, 385, 582; 3: 239-240, 264; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 6, 16-17, 123-294; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1984), 3-11, 34-54; Kâfiyecî, *Kitâbu't-taysir*, 66-79; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 95-98, 1013-1014; Kâsımî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, 61-66, 79-94; İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 1: 93-100; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâbilu'l-irfân*, tah. Fevz Ahmed Zümerli (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1995), 2: 239-258; Ali Bulut, "Kur'an-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (2010): 183-205; Şahin Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2012): 7-20; Baysal, *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 139-178.

⁵⁵ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-83, 91-94.

⁵⁶ Suyûtî, *el-Itkân*, 1: 95.

⁵⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 1: 258-366, 2: 5-318; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları 1996), 332-369; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 73-334.

Mâturîdî, el-Hucurât suresi 49/13. ayetteki شعوب/şu'ûb ve قبائل/kabâil terimlerini, o günkü Arapların sosyo-politik örgütlenmeleri bağlamında açıklamıştır. Müfessir, ilgili kelime çiftini, kök anlamları, bu anlamların uğradığı değişim ve kök anlam-terim anlam ilişkisi kapsamında ele almıştır. Onun tespitlerine göre şa'abe fil kökü, *icmâ'* anlamına gelmektedir. Nitekim (seramik) kap kırıldığı zaman, شعبت الإناء denir ki bu cümle, و أصلحته و جمعته /bir araya getirdim ve onardım, demektir. Yine aynı kökten تفرق/ayırmak ve dağıtmak anlamı da çıkar. Bu lafızlardan hangisinin Araplar hangisinin diğer toplumlar için kullanıldığı hakkında ise ihtilaf vardır. Ancak şurası kesindir ki şu'ûb lafzı daha kapsamlıdır. Zira şu'ûb, usûl (kökler, asıllar) demektir; kabile ise fahz denen, bireyleri akrabalık bağları ile birbirine bağlı daha küçük sosyal yapılardan oluşur.⁵⁸ Küçükten büyüğe doğru sıralarsak bu yapılar, fasîle, fahz, batın, 'imâre, kabîle ve son olarak şa'bdır. Bu sosyal üniteler bir araya gelerek bir üstteki yapıyı oluşturur. Fasîleler, fahz; fahzlar, batını; batınlar, 'imâreyi; 'imâreler, kabîleleri; kabîleler, şa'bi.⁵⁹ Şu halde şa'b, tüm bu grupları bir araya getiren sosyo-politik bir yapıdır. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımın bu noktada bize sağladığı kazanım ise sözcüğün ilk anlamının, halk anlamına geçiş için referans kabul edildiğini göstermesidir. Bir diğer ifadeyle sözcüğün terim haline gelinceye kadarki hikâyesini okumaya fırsat vermesidir. Ayrıca dönem insanın kabile, ümmet vb. sosyo-politik oluşumlar hakkındaki tasavvurunu ortaya koymasıştır. Unutmamak gerekir ki Müslüman toplum, etnik köken temeli üzerinde yükselen kabile tasavvurundan inananların kardeşliği ilkesine dayanan ümmet bilincine taşınmışlardır. Zihin ve pratiğin değişimini gerektiren bu nakil, farklı dönemlerde müfessirlerin aynı temaları nasıl tefsir ettiklerini anlamada referans olabilecektir.

Sözcüğün serüveni hakkında bir tasavvurun oluşumuna hizmet etmesinin ötesinde bu lafzı yorumlayan müfessirler ve eserler bağlamında da tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım bazı detaylara vakıf olmanın imkânını barındırmaktadır. Mâturîdî'nin aşağıdaki açıklamalarında bu detayları örneklendirecek veri bulunmaktadır.

Mâturîdî, yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız izahatından sonra şu'ûb lafzı ile ilgili, iki görüş aktarmaktadır:

1. Bu ifade, tüm insanlığın aynı kökten geldiğini, bu nedenle soya dayalı üstünlük iddiasının makul ve ontolojik dayanaktan yoksun olduğunu, insanlığın şu'ûb ve kabâil şeklinde tasnif edilmesinin hikmetinin tanışmak olduğunu anlatmaktadır.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 9: 337.

⁵⁹ Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 5: 137.

2. Bu taksimle insanların *idareci-tâbî*; *hür-köle*, *erkek-dişi* gibi farklı statülerde yaratılması-
nın üstünlük ve övünç vesilesi olamayacağı vurgulanmaktadır.⁶⁰

Kabaca okunduğunda aynıymış gibi görünen bu iki görüş arasında esasen önemli bir fark vardır. Şöyle ki, nesep birlikte idarecilik-tebaalık ve hür-lük-kölelik gibi statülerin tayini de *yaratma* fiiliyle Allah'a atfedilmiştir. Yani hür-köle veya melik-tebaa olmak nesep gibi doğuştan getirilen bir vasıf şeklinde tasvir edilmiştir. Bu izah, dönemin kültür ve yönetim algısından kaynaklanmış olmalıdır. Müfessirin buradaki yaratma fiiline istinaden toplumsal organizasyonu insanüstü bir güce izafe etmesini, toplumsal statülerin yaratılmışlığına ve yazgısallığına dair hâlihazırdaki algının doğru telakki edilmesi dışında bir gerekçe ile açıklamak zor görünmektedir. Ebu Hayyân ise bu terimleri, nüzul dönemindeki nesnel karşılıkları ile örneklendirmiştir. Buna göre, *şu'ûb*, Arap olmayanlara, *kabâil* ise Araplara ve İsrailoğullarının boylarına delalet etmektedir. Ayrıca *şu'ûb* ile Yemen ve Kahtân Arapları, *kabâil* ile ise Rebî'a ve Mudar gibi Adnânîler kastedilmiş olabilir. Katâde, Mücahid ve Dahhâk, *şu'ûb* teriminin uzak akrabalığa, *kabâil* teriminin ise yakın akrabalığa tekabül ettiğini şüirden delil getirerek tespit etmişlerdir. Ebu Hayyân'ın konumuza daha net örnek oluşturabilecek izahı ise temriz kipi⁶¹ ile *şu'ûb* lafzına *mevâlî* anlamının dâhil edildiğini tespit etmesidir ki bu yorum, Emevî asabiyet tezini desteklemek için üretilmiş politik ve ideolojik bir yaklaşımdır.⁶² Tam da bu noktada Enginer'in yukarıdaki tespitlerine geri dönmek yerinde olacaktır. O, hatırlanacağı üzere bir grubun konuştuğu dil ile sosyal statüler arasında belirgin bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmekteydi. Bu açıdan bakıldığında şu'ûb teriminin mevâlîye tekabül ettiğinin iddia edilmesi, toplum mühendisliği girişimi olarak yorumlanabilir. Böylece Emevîler dönemindeki baskın asabiyet söylemi, Arap ve Arap olmayan Müslüman ayrıştırmasına, dolayısıyla Arap olmayan Müslümanın ötekileştirilmesine Kur'an tabanlı bir meşruiyet bulabilecektir. O halde bu, asabiyet esaslı Emevî ideolojisinin Arapça üzerinden seslendirilmesi; Arapça konuşmayan unsurların mevâlî, sosyolojik karşılığı ile öteki ilan edilmesidir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu gibi toplumsal dönüşümlerin düşünce, değer ve algıya, nihayetinde Kur'an anlayışına nasıl etki ettiğini araştırmak durumundadır.

Anlamın tarih içinde geriye doğru izinin sürülmesi yöntemine (diakronik okumaya) bir diğer örnek ise "Fıravun, "Ey mele (aristokratlar, toplumun seçkin önderleri), ben sizin için benden başka bir ilah tanımıyorum. Ey Hâmân, benim için bir ateş yak, (o ateşle) toprağı pişir (tuğla yap) ve (o

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtı Eblî's-Sünne*, 9: 337.

⁶¹ Meçhul formdaki bu kip, müfessirlerin katılmadıkları görüşleri aktarmak için kullandıkları bir kalıptır. Tefsir kitaplarında *حكي* ، *روي* ، *قيل* gibi fiiller, bu ifade tekniğinin formülleridir.

⁶² Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 8: 115.

tuğlarla) bir kule inşa et de belki (oradan) Musa'nın Rabbine ulaşırım. Zira ben onun yalan söylediğini düşünüyorum.” (el-Kasas 28/38) ayetidir.

Mâturîdî, Firavunun özellikle meleye seslenmiş olmasından, ilahlara tapınma ile ilgili özel bir anlam çıkarmıştır. Ona göre Firavunun gayesi kendisinin ulûhiyetini bu şekilde bir tahsisle keskinleştirmektir. Çünkü Firavun alelade bir ilah olmadığını; daha özel ve daha üstün olduğunu; dolayısıyla kendisine tapmanın, sıradan halka bırakılmayacağı fikrini yerleştirmek istemektedir. O, -kendi düşünce dünyasında- bilinç düzeyi daha yüksek insanların tapınmasını hak eden ulûhiyeti haiz bir kişiliktir. Bu nedenle halk içinden düşüncelerine ve tercihlerine itibar edilebilecek seçkin bir grup, Firavuna tapmaya layıktır. Firavun, kendisine tapmayı bu nedenle meleye tahsis etmiş; halkın ise kendisinin yaptırdığı daha alt dereceden tanrılara, putlara tapmasını uygun görmüştür. Mâturîdî'nin tapınma ekseninde mele ve Firavun arasındaki ilişkiye dair bu ifadeleri, antropolojik yaklaşım açısından gayet önemlidir; ancak daha önemlisi, Arapların putperestliğin bilişsel altyapısını buradan aldıkları yönünde bir tespitte bulunmasıdır. Firavunun yukarıda izah ettiğimiz zihniyetinin bir yansıması olarak Araplar kendilerini doğrudan Allah'a tapmaya ehil (layık) görmemişler, bu yüzden putları ilah edinmişlerdir.⁶³ Dolayısıyla Arapların putperestliği, Firavunun ilahlık iddiasıyla temellendirdiği sınıfsal bölünmenin ve varlıklar arasında kurduğu hiyerarşinin uzantısıdır. İlk bakışta tanrının yüceltilmesi ana fikrine sahip arı bir teamül gibi görünen bu uygulama, tam aksine kullarını Allah'tan uzaklaştırmış ve özlerine (fitratlarına) yabancılaştırmıştır. Kaldı ki Firavun da kendisinin hakiki manada ilah olmadığını bilmektedir.⁶⁴

el-Kasas 28/38. ayet bağlamında Ebu Hayyân'ın da tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından oldukça anlamlı bir takım ifadeleri bulunmaktadır. Ebu Hayyân, “*Bana bir kule yap, belki oradan Musa'nın rabbine ulaşırım.*” derken Firavunun aslında bunun imkânsız olduğunu bildiğini, ancak halkın, bu isteğin hakikatle uyuşmazlığını kavrayamadığını, gerçekten tanrıya bu şekilde ulaşmanın mümkün olduğuna inandığını kaydetmiştir. Esasen bu inanç, onların zekâlarının kılığından beslenmektedir. Ebu Hayyân, kolektif düzeydeki bu zihinsel zafiyeti Mısır'ın iklimine, içinde bulunduğu siyasi atmosfere bağlamaktadır. Zira Mısır'daki iklim, halkı imkânsıza inanmaya zorlamaktadır. Esasen halk arasında Firavunun ilah olmadığını kavrayan pek çok kimse bulunmaktadır. Fakat bunlar da uğrayacakları baskıdan korkarak onun makul olmayan safı tanrılık iddiasını onaylamışlardır.⁶⁵

⁶³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 8: 170.

⁶⁴ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 114-115.

⁶⁵ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 115.

Anlamdaki kültürel dokular, ilahi metindeki deyimler ve mecâzî anlatımlarda daha da belirginleşmektedir. Kur'an'ın dil yapısı içinde incelenmesi gereken deyimler ve diğer mecâzî Kur'an ifadeleri, teşbihler, istiareler, kinayeler, meseller, yeminler nüzul esnasında sahabenin kolaylıkla anladığı ifadelerdir. Onların, bu ifadeler hakkında soru sormaması, vahyin temsili dilinin gayet açık ve anlaşılır olduğunu, Kur'an'ın beyan vasfı açısından bu ifadelerin sorun teşkil etmek bir yana büyük bir avantaj sağladığını göstermektedir. Nitekim bu tür ifadelerin daha belîğ olduğu yönünde dilbilim alanında genel bir kanaat vardır.⁶⁶ Türkçe konuşan bizler için *saçlarına kar yağmak* ifadesi nasıl açıksa, Kur'an'ın ilk muhatapları için de *saçı sakalı ağardı* şeklinde çevirebileceğimiz, lügat anlamı ile tercüme ettiğimizde ise anlamsızlaşan –ki bu bakımdan ibarenin anlamı, *saçı beyazlıktan tutuştu* şeklinde oluşmaktadır- "إشتعل الرأس شيباً" (Meryem 19/4) ifadesi öyle açıktır. Aynı şekilde ayın hilal halini, kurumuş ve yay gibi kıvrılmış hurma dalına benzeten "كالعرجون القديم" (Yâsîn 36/39) ifadesi, ilk muhatapları açısından düz ifadelerden daha fasihtir. Rivayet tefsirlerinde bu ifadeleri izah eden herhangi bir rivayetin bulunmaması da erken dönemlerde anlaşıldıklarının kanıtıdır. Örneğin Taberî (ö. 310/923), bu ifade için "إنتشر الشيب في الرأس" demekle yetinmiştir.⁶⁷ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de bu ifade ile ilgili herhangi bir rivayet aktarmamıştır.⁶⁸ Ancak ilgili ifadenin muhatapları eğer Arapça konuşmuyorlarsa veya ana dilleri Arapça değilse, işte o zaman durum değişmektedir. Nitekim Mâtürîdî bu ifadeleri açıklama gereği duymuştur. İlgili kalıp ifadeyi oluşturan lafızları parçalamadan öncesiyle birlikte ihtiyarlamak ve güçten düşmek şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁹ Zemahşerî de bu ifadenin mecâz oluşunu, teşbih yönünü ve ne şekillerde kullanılabileceğini açıklama gereği duymuştur;⁷⁰ İbn Âşûr (ö. 1879-1973) ise şüirin istişhâdı ile ifadeyi izah etmiştir.⁷¹ Görüldüğü üzere tefsirlerde bu gibi ifadeleri açıklamak için harcanan çaba, ana dili Arapça olmayan kimselere veya Arapça konuşan ama o günkü Arapça ile konuştukları Arapça arasında zaman ve mekân açısından uzak sayılabilecek bir mesafenin bulunduğu kimselere ilahi metnin dilini yakınlaştırmak için sarf edilmiştir.

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu vb. ifadelerin, ilahi hitabın muhatabı için bu derece açık olduğunu tespit etmenin ötesinde bazı avantajları içerir. Örneğin neden *urûn* lafzının ayın

⁶⁶ Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *el-Mutavvel şerbu Telhîsi mişîbi'l-'ulûm*, tah. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971), 638-639.

⁶⁷ Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru hicr, 2001), 15: 445-450; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 7: 115.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-aẓîm*, tah. Es'ad Muhammed Tayyib (Mekke: Merkezu'd-dirâsât ve'l-buhûs bimektebeti Nezzârî'l-Bâz, 1997), 8: 2396-2397.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*, 7: 219.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 6.

⁷¹ Tahir İbn Âşûr, *et-Tabrîru ve't-temvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 16: 64-65.

hilal halini temsil için seçildiği hakkında bilgiler verir. Urcûn lafzı seçilmiştir; çünkü bu lafız, muhatapların aşına oldukları, çevrelerinden, yaşamlarına ait bir nesnedir ve bu nesne ile ayın hilal hali arasında benzerlik vardır. Kurumuş ve yay gibi kıvrılmış hurma dalına isim olan urcûn, konuyu muhataba daha açık hale getirmektedir. Urcûn örneğinin seçilmesi ile “Deveye bakmıyorlar mı?” ayetinde, devenin seçilmesinin hikmeti ayındır. Hurma dalının bu evresini hiç görmeyen veya devenin çölde göçebe ve yarı göçebe yaşayan Arap için önemini bilmeyen kimseler için ise bu lafızlar, açıklayıcı olmaktan uzaktır; hatta anlamsızdır. Dolayısıyla gerek urcûn gerekse deve sözcükleri, ismi oldukları varlıkların ilk muhatapların hayatındaki yerine dair de bir gösterge mahiyetindedir.

Hz. Lût’un (as), meleklere taciz maksadıyla gelen kavminin ileri gelenlerine “İşte bunlar benim kızlarım, (niyet ettiğiniz şeyi illa yapacaksınız) onlara yapın!” (el-Hicr 15/71) diye kızlarını teklif etmesini de müfessirler, o toplumun kültürel kodlarıyla açıklamışlardır. Esasen bir peygamberin kendi kızlarını, cinsel doyum için başkalarına teklif etmesini yakışıksız bulanlar, Hz. Lût’un (as) nikâhlanmak kaydıyla bu teklifi yaptığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bizim için önemli olan, bu teklifi müfessirlerin, peygamberlerin kavimleri içindeki yeri üzerinden izah etmeleridir. Onlar, her peygamberin kendi toplumunun babası konumunda olduğunu, bu itibarla da Hz. Lût’un (as) ilgili ifadesiyle kavminin kadınlarını kastettiğini savunmuşlar; delil olarak da Hz. Peygamber’in eşlerinin *mü’minlerin annesi* statüsünde olmasını göstermişlerdir.⁷²

Bir başka örnek “طلعها كرويس السباطين/Tomurcukları şeytanların başları gibidir.” (es-Saffât 37/65) ayetidir. Müfessirler, buradaki teşbihi şu şekilde açıklamışlardır: Zemahşerî, *şeytanların başları gibidir* benzetmesinin, dönemin Arapları tarafından çirkinliğin vardıgı son safhayı ifade etmek için kullanılan bir deyim olduğunu kaydetmiştir. Daha da ötesinde cehennem ehline sunulan rızkın, şeytanların başları gibi teşbihiyle tasvir edilmesini vahyin muhataplarının şeytan tasavvuruna atıfta bulunarak izah etmiştir. Ona göre burada, Arabın gündelik hayatında kullandığı bu tabirin tercih edilmesi, cehennem ehlinin karşılaşacağı vahameti anlatmaya yönelik bir tercihtir. Zira bu deyim ile dönem insanının şeytan algısı arasında ilişki vardır. Onların zihninde şeytan katışıksız kötülük ve çirkinliktir. Arabın dil dünyasında *esten* denen zakkum ağacının meyvesi, kötü kokusu, acı tadı, dikenli yapısı, çirkin görünümü ile olumsuz değerlerin timsalidir.⁷³ Bu nedenle Araplar çirkinliği, faydasızlığı, acıyı, ıstırabı, yani şeytani olanı bu deyimle ifade ederlerdi.⁷⁴ Zemahşerî’nin yöntemi, deyimleri, kendi hikâyeleriyle ve kendi ikliminde okumaktır. Bunun için de anlam araştırması, ilgili

⁷² Mâturîdî, *Te’vîlâtü Eblî’s-Sünne*, 6: 160-162, 454; Beydâvî, *Emâru’t-tenzîl*, 3: 215.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 213.

⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 214.

deyimin o dili konuşanların zihinlerindeki ayetle eşzamanlı veya daha öncesindeki anlamına tevcih edilmeli; söz konusu deyim, senkronik ve diakronik yöntemlerle incelenmelidir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu iki yöntemi birlikte uygulayabildiği için araştırmacıların ihtiyaç duyduğu bilgileri parça parça değil, bütünlüklü bir şekilde verecektir.

Şu halde yapılması gereken ilk neslin bu ifadeleri nasıl anladıklarının tespit edilmesidir ki bunun için de o deyimlerin ait oldukları kültür içindeki serüvenini bilmek gerekir. Bir diğer ifadeyle ilgili deyim o anki anlamını tespit etmek için o günün kültürel kodlarına hâkim olma zorunluluğu vardır. Çünkü deyimler, bir günde ve tamamen muhayyel bir şekilde teşekkül etmiş dilsel birimler değildir. Onların temsil ettikleri manalar, genellikle teşbihle (kıyasla) oluşmuş ve toplumsal muvazaa ile kabul edilmiştir. Yani o deyim tarihi, ait olduğu toplumun tarihidir. Ortak bir geçmişe ve yaşam tarzına sahip olan insanların değerleri ile şekillenmiş müşterek ifadelerdir, bunlar. Salt benzetmenin hurma dalından veya deveden ya da zakkum ağacından seçilmiş olması bile tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından önem ifade eder. Çünkü bu seçimler, bahse konu varlıkların Araplar için bilindik nesnelere olduğunu gösterir. Onların kuru hurma dalı ile ayın hilal hali arasında kurdukları analogi, düşünme biçimlerine ilişkin de ipuçları içerir. Şöyle ki onlar hilali, o çevrede yaşayan herkesin bildiği somut nesnelere anlatarak ihata edemeyecekleri çaptaki ve uzaklıktaki bir nesneyi zihinlerine olabildiğince yakınlaştırmışlardır. Bilhassa gaybî konularda bu yöntemi Kur'an'ın da kullanması, muhatapların bu mantığı benimsemiş olmalarındandır. Kur'an onların akli yapılarını dikkate almıştır. Kur'an'ı sadece açıklayan değil onu aynı zamanda bir hidayet rehberi telakki eden müfessir de bu realiteyi görmezden gelemez. Ancak buradan müfessirin, Kur'an'daki ifade tekniklerini, olduğu gibi alması gerektiği sonucu çıkmaz; daha ziyade telif edeceği tefsir metninin dilini, muhatabın dilsel referanslarının belirleyeceği sonucu çıkar.

Özetleyecek olursak Kur'an'ın itibar emri –ki kıyasın delilidir-,⁷⁵ Hz. Peygamber'in sünneti ve ilk neslin anlam konusundaki beyanları ve uygulamaları, daha sonraki nesillerin İslam pratikleri ve yürütecekleri bilimsel faaliyetlerde nass ile içtihadın en uygun kıstaslarda buluşturulması ile sonuçlanmıştır. Bu referanslar, olgu ile düşünce arasındaki irtibatın doğal gelişim seyrini resmeden çok önemli ilmi kanıtlardır. Tefsir, bu temel referanslara dayanan teamüllerin, yine olgu-düşünce (eser-müfessir-tarih-toplum) ekseninde devam ettirildiği ilmi bir yapıdır. Nitekim dirayet tefsirleri, İslam dünyasındaki toplumsal gelişim ve kültürel dönüşümün ortaya çıkardığı bir ihtiyacın ürünüdür ve referansı, Kur'an, sünnet, sahabe uygulamaları ve kıyastır. Ahkâm tefsiri, mezhebi tefsir, felsefi tef-

⁷⁵ Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-tenzîl*, 3: 456.

sir, bilimsel tefsir, konulu tefsir, dilbilimsel tefsir, beyânî tefsir, makâsîdî tefsir, ilmi tefsir gibi yöntemlerin tefsire eklenmesi de Kur'an'ın ve sünnetin başlattığı, sahabe uygulamaları ve içtihatlarının modelini oluşturduğu bilimsel ve düşünsel gelişmelerin devam ettirildiğinin kanıtıdır. Bu tefsir yaklaşımlarından her biri, sosyal hayatın farklı alanlarındaki fikri, itikâdî, siyasi vb. gereksinimlere cevap vermek üzere tarih içinde ve toplumsal bir zeminde ortaya çıkmıştır.⁷⁶

Tefsir metotlarının çeşitlenmesinde İslam toplumunun etkileşimde bulunduğu sürekli değişen fiziki ve sosyo-kültürel coğrafyanın da büyük bir etkisi vardır. Çok kısa zamanda Arap yarımadasının dışına taşan İslam toplumu, farklı milletleri, farklı kültürleri, bilimsel birikimleri ve tecrübeleri bünyesine katarak ve bunları büyük ölçüde uyarlayarak bilim, sanat ve düşünce anlamında kendisini geliştirmiş, tüm bu alanlarda kendine özgü bir doku inşa etmiştir. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların eserleri incelendiğinde nakli ilimlerle akli ilimlerin ne şekilde bütünleştirildiği ve yabancı menşeli ilimlerin Müslüman ilim-kültür dünyasına nasıl kazandırıldığı görülecektir.⁷⁷ Bu konuda daha pek çok ilim insanı örnek verilebilir. İslam filozoflarının oluşturduğu akıl-nakil uyumu esasına dayalı hikmet düşüncesinin tefsirde de yansımaları olmuştur. İbn Sînâ'nın *İhlas Suresi Tefsiri* bu meyanda önemli bir örnektir.⁷⁸ Mu'tezilî tefsir anlayışı da nakil ile akıl arasında akıl lehine bir ayrışmanın görüldüğü, ancak naklin kesinlikle ihmal edilmediği bir anlayıştır.⁷⁹ Mâturîdî'nin tefsir anlayışında da akılla nakil arasında bir denge, bir mu'tabakat ve bir insicam görülür. Eş'arîlerin nakil yönündeki temayüllerinin ağır basmasına rağmen Fahreddin er-Râzî'yi de bu bağlamda zikretmek mümkündür. Hatta işârî tefsir de böyle bir etkileşimin ürünüdür. Nitekim işârî bilgi anlayışı ve işârî tefsirin, Hermetik düşünce ile Arapçanın beyan kaideleri, Kur'an ve sünnete dayalı beyânî bilgi sisteminin etkileşiminin ürünü olduğu bilinmektedir.⁸⁰

⁷⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 201-213; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 7-14, 117-120; Abdülmecid en-Neccâr, Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsîd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı", *Makâsîdî Tefsir*, Ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 285-307.

⁷⁷ Bu konuda aşağıdaki eserlere bakılabilir: Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türki el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, tah. Mâcid Fahri (Beirut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982); İbn Sînâ, *eş-Sijâ I-X*, tah. Komisyon (Kahire: Vezarati'l-ma'arif-umumiye, 1952); Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Tebâfütü't-tebâfüüt*, tah. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-maarif, 1964); İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1968); İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017).

⁷⁸ Bk. İbn Sînâ, *İhlas Suresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

⁷⁹ Bu konuda aşağıdaki eserlere bakılabilir: İmaduddin Ebu'l-Hasen Kadı Abdulcabbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-metain* (Beirut: Dâru'n-nahdati'l-hadîse, ts.); Zemahşerî, *el-Keşşâf*.

⁸⁰ Nihal Gürsoy, "Hermetizm ve Temel İlkeleri", *Sengi Dünyası*, 48/586 (2016): 21-26; Mustafa Said Kurşunoğlu, "Doğu Düşüncesinde Hermetik Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlâtı", *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58 (2014): 605-628; Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ" Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce

İşte bütün bu gelişmeler, kronolojik bir şekilde arkalarındaki gerekçeler ve toplumsal kökleri ile birlikte analiz edilmeli ki tefsir ilminin zaman içindeki hareketi anlamlı şekilde açıklanabilsin. İletişim ve bilişim araçlarının iyice küçülttüğü günümüz dünyasında tefsir ilmine bu değişim ve dönüşüme uygun, çağdaş insanın hayatına temas eden açılımlar kazandırmak gerekmektedir. Bütün bunlar, kültürel antropolojik bakış açısının tefsirde uygulanmasını zorunlu kılan tarihi ve aktüel etkenlerdir. Özetle söyleyecek olursak ancak insan olgusu doğru araçlarla, yerinde teşhis edildiğinde Kur'an metnini çağa hitap eden anlamlarıyla açıklamak mümkün olacaktır.

5. Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşımın Esasları

a. İslam âlimleri tefsiri, “*insani yeterliliklerle orantılı olarak ilahî murada delalet kaydıyla Kur'an'ın müfret ve mürekekep lafızlarının ahvalinden bahseden ilimdir.*”⁸¹ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma uygun olarak tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, tefsirin tanımındaki *lafızların ahvali* şeklindeki haysiyet⁸² kaydı içinde değerlendirilmelidir.

Lafızların ahvali dışındaki anlam araştırmaları ise tefsir konusunda eğitim almış, yeterli donanıma sahip, tefsir sahasında ehliyetli kişilerin gerçekleştirecekleri zann-ı galip kategorisi içinde yer alan yorumlardır. Gerek yorum faaliyetine gerekse müfessirin içtihadı neticesinde ulaştığı yorumlara te'vil denir.⁸³ Yorumun doğruluğunu tespit etmek için müracaat edebileceğimiz ölçüt ise tutarlılık,

Tarihinden Görünümü”, *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1998): 1-32; Ömer Faruk Altıparmak, “İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yerini Üzerine Bir Derkenar”, *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/33 (2015): 24-35; Güngör Özyiğit, “Filozof, Psikolog, Sûfî, Muhâsibî”, *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 13-20.

⁸¹ Hâlid bin Osman es-Sebt, *Kavâidu'l-Kur'an* (Dâru İbn Affân, 1421), 1: 29.

Literatürdeki tek tefsir tanımı bu tanım değildir. Bununla birlikte genel olarak tüm tanımlar, tefsirin, Kur'an metninin manalarını açıklamaya ve yorumlamaya çalışan ilim olduğunda birleşmektedirler. Ancak bu tanım, tefsir ve te'vil lafızlarının farklılığına da delalet ettiği için –ki tefsiri lafızların ahvalini araştıran bir ilim şeklinde tarif etmesinden bu anlaşılmaktadır. Zira ibare, yorum gerektirdiği için tefsir ibarede yetkili sayılmamış, ibarede te'vile görev verilmiştir- en yaygın ve muteber tanım olarak kabul edilmiştir. Diğer tanımlar için bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 181-186; Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarîm et-Tûfî, *el-İksâr fî ilmi't-tefsîr*, tah. Abdulkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977), 28-29; Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru'nnefâis, 2012), 126-127; Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 147-148; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 1189-1196; Zerkânî, *Menâhil*, 2: 6-7; Hüseyin el-Harbî, *Kavâidu't-terâh*, 29-32.

⁸² Tanıma «حيث من» ifadesiyle giren ve konunun o ilim tarafından hangi yönleri ile işlendiğini gösteren, bu yönüyle o ilmin aynı konuyu işleyen diğer ilimlerden hangi gerekçelerle ayrıldığı ifade eden açıklama cümleciklerine haysiyet kaydı ismi verilmektedir. Bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkah Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM, 2008), 46.

⁸³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, 1: 185; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beirut: Dâru İhyâi't-turâs, 1418), 1: 245; Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerâti mine'l-ittisâl*, tah. Muhammed Ammara (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 33; Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulumi't-tenzîl*, tah. Muhammed Salim Haşim (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 1: 11; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Babru'l-mubîh*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1: 10-12; Zerkeşi, *Burban*, 2: 148; Ali b. Muhammed Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beirut: Dâru'n-nefâis, 2012), 126-127; Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 5-6, 13; Suyûtî, *el-Itkân*, 2: 1191; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâbâtü'l-funûni ve'l-ülûm*, tah. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1: 493.

yani mutabakattır. Mutabakattan maksat, te'vil yoluyla ürettiğimiz bilginin, İslam'ın temel kaynaklarına, vakıa ve aklın temel ilkelerine uygun olmasıdır.⁸⁴ Bu ölçütlerden realiteye ve aklın temel ilkelere uygunluk bilginin, kültürel bir ortamda gayet dinamik insani ölçütlerle test edildiğini göstermektedir. Çünkü burada doğruyu belirleyen ölçütler, istisnaları olmakla birlikte o dönemin ulaştığı bilgi seviyesi, ortak akıl ve toplumsal değerlerdir. O halde herhangi bir dönemdeki bilgi/yorum, betimleme safhasında mutlaka o andaki ahval içinde ele alınmalıdır. Bu, bir bakıma *lafızların ahvali* şeklindeki haysiyet kaydının, yorumu ve yorumu yapan kimseyi (te'vil ve müevvil) de kapsayacak şekilde genişletilmesidir.

Yukarıdaki açıklamalar, Kur'an'ın müfret ve mürekkep lafızlarıyla ilgili *ahvalın*, lafızların lügat manalarıyla sınırlı olmadığını; bilakis indiği anda o lafza bitişik olan vakıayı bütünüyle kapsadığını göstermektedir. Bir diğer ifadeyle anlamın tarihselliği, onu, oluştuğu konsept içinde tahlil ve tetkik etmeyi gerektirmektedir. Esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî, mâsih-mensûh, mübhemâtu'l-Kur'an, yedi harf, sure ve ayetlerin tertibi gibi tarih temalı Kur'an ilimlerinin öneminin usul âlimlerince vurgulanması, hatta bazı tefsir tanımlarına bu ilimlerin dâhil edilmesi,⁸⁵ *ahval* terimi ile kastedilenin sadece lügat bilgisi veya sadece rivayetlerin bilgisi olmadığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Telif ettikleri ulûmu'l-Kur'an kitaplarında *Müfessirin Şartlarının ve Adabının Bilgisi* ve *Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler* anlamında başlıklar açmaları⁸⁶ da bu tespiti teyit etmektedir. Emin el-Hûlî'nin tefsirde araştırma alanlarını *metin içi ve metin dışı* şeklinde ikiye ayırması, söz konusu ahvalin metnin dışını da kapsamaması nedeniyledir.⁸⁷ Aynı şekilde Ebu Zeyd'in metin-kültür ilişkisini, *Kur'an metninin kültür içi oluşum ve kültürü oluşturma süreçleri* şeklinde tasnif etmesinin temelinde yatan etken de budur.⁸⁸ Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914) de *şeri'at ümmîdir*, derken bu hususa dikkat çekmektedir.⁸⁹ Elbette bu konuda verebileceğimiz örnekler, bunlardan ibaret değildir. Ancak anlamın tarihselliğini ortaya koyan bu örnekler, anlam araştırmalarının öncelikle senkronik yöntemle yürütülmesi gerektiğini vurgulamak için yeterlidir.

⁸⁴ Ebu Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1:160-176; Fahreddin er-Râzî, *Mejâtibü'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1981), 22: 6-7; Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 4: 419; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 98-103; Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1220; Abduh, *Tefsiru menâr*, 1: 19-31; Alpaslan Açıkgeç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 121-130; Ş. Teoman Duralı, *Türkçenin Felsefe Sözlüğü*, "Bilgi" md. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 213-214; Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013), 75.

⁸⁵ Ebu Hayyân, *Babru'l-mubît*, 1: 10; Zerkeşî, *el-Burbân*, 2: 147-148; Suyûfî, *el-Itkân*, 2: 1191-1194.

⁸⁶ Suyûfî, *el-Itkân*, 2: 1197-1212 ve *Muḥhemâtu'l-ekrân fi muḥhemâti'l-Kur'ân* (Şam-Beyrut: Muessesetu 'ulûmi'l-Kur'ân, 1982), 7-10.

⁸⁷ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 150-155.

⁸⁸ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 52-172.

⁸⁹ Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, 79-83, 91-94.

b. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı, tefsir kategorisinde tutacak kaide, Kur'an'ın lafız ve ibarelerindeki incelemelerini *ilahi murada delalet kaydıyla* yürütmesidir. Bu itibarla sosyal bilimlerin kullandığı deskriptif yöntemin temel ilkelerine riayet etmesi, her bir veriyi hem o verinin kendi zamanındaki hem de olduğu zamanın öncesi ve sonrasındaki uzantılarıyla bütüncül bir şekilde ve objektif bir bakış açısıyla tasvir etmesi gerekmektedir. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım müfessiri, gözlemci olarak anlamın olduğu ortama götürür. Sağladığı verilerle o ortamı zihninde yeniden kurmasına yardımcı olur. Araştırma konusunun ayrıntılı bir profiline ulaşma imkânını temin eder. Bu özellikleri nedeniyle de metnin dil yapısından ve metin ile özne arasındaki mesafeden kaynaklanan sübjektivite unsurlarının etkisini olabildiğince azaltacaktır.

c. Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşımı tanımlarken kullandığımız anahtar ifade, kültürel antropolojinin *tefsir için harekete geçirilmesidir*. Bu amaç, Kur'an ve tefsir birikimi hakkında yapacağımız çalışmaları, başta antropolojinin, ardında da diğer sosyal bilimlerin çalışmalarından ayıracaktır. Aksi halde bu yaklaşım, tefsir olmaktan başka bir içerik, mana ve işlevle karşımıza çıkacaktır. Bu yönüyle de *Mefâtihu'l-gayb* müellifi Razi'nin maruz kaldığı eleştirilere maruz kalacaktır.⁹⁰

d. Diğer sosyal bilimler gibi tefsir de ilişik olduğu zaman ve mekânın problemlerinin Kur'an bağlamında işlendiği, dolayısıyla o zamanın ve mekânın kavramlarının ve dilinin kullanıldığı, arka planında iç ve dış etkenlerle şekillenen bir akli yapının bulunduğu bilişsel, ahlaki, içtimai ve vicdani bir saha olarak şekillenmiştir. Şu halde tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım açısından anlam –ilahi hitabın ilk muhatabının anladığı anlam dahi olsa- boşlukta oluşmaz, bireyin algı, idrak ve zihnini biçimlemekle kalmayıp büyük ölçüde o zihnin ele aldığı konuların içeriğine de hükmeden, toplumsal bir yapının, belirli bir zamanın, kabul edilmiş bir zihniyetin ve sınırları çevrili bir ortamın ürünüdür. Tefsir tarihi buna kanıt teşkil etmektedir.⁹¹

Tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, müfessiri toplum ve çevreden mücerret bir varlık/oluş olarak algılamaz. Bilakis müfessir, ilmî, sosyal, politik, ahlaki, dini ve insani duruşuyla üyesi olduğu toplumun kuşatıcılığı içinde, o toplumla etkileşim halinde süregelen bir oluşu yaşamaktadır. Bu nedenle onun toplumla diyalektik bir ilişkisi vardır; etkilenir, etkiler. Yaratılışı gereği tarihin içinde kalmak zorunda olan müfessir, kendisini iç ve dış etkenlerden soyutlamak, salt mekanik bir gözlemci olmak istediği zaman bile tamamen yalıtılmış bir zihin ortamını inşa edemez. Onun algı-

⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 325-379.

Razi'nin *Mefâtihu'l-gayb* isimli eseri, içer konuların çeşitliliği nedeniyle tefsirden başka her şeyi ihtiva etmekle tenkit edilmiştir. Buna mukabil, onun tefsirle birlikte her şeyi içerdiğine dair tespitler de bulunmaktadır. Bk. Zehebî, *et-Tefsiru ve'l-mufessirûn*, 1: 210.

⁹¹ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 65-66; Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetu'n-nazm* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1983), 163.

ları, zihniyeti, dili, değer ölçütleri, argümanları ve daha pek çok özelliği, çevre koşullarından etkilenir. Ancak bu etkileşim iki yanlıdır. Bir ilim insanı ve bir aydın olarak o da toplumun birikimine katkıda bulunur. İşte bu itibarla tefsirde antropolojik yaklaşım, müfessirin etkin bir özne olarak değerlendirilmesini önermekte, eserinin onunla ve onun içinde yetiştiği çevre ile birlikte okunmasını teklif etmektedir.

e. Tefsirde antropolojik yaklaşımda müfessir, geleneksel tefsir kaynaklarının yanı sıra Kur'an'ın ilk muhataplarının nüzul anındaki tavırlarını, yaşam koşullarını, psikolojilerini, öncesini ve sonrası ile birlikte yaşadıkları olayları, geçirdikleri değişimleri olduğu gibi betimlememizi sağlayacak tarih, sosyoloji, arkeoloji, etnoloji, biyografi vb. bilimlerini kaynak edinmelidir.

f. Tefsirde antropolojik yaklaşımda müfessir, lafızları senkronik ve diakronik olarak incelemek için etimoloji, morfoloji, semiyoloji, linguistik, semantik, fonetik, sentaks, retorik ve dil felsefesi gibi bilimlere mutlaka müracaat etmelidir.

g. Tefsirde antropolojik yaklaşım, Kur'an lafız ve ibarelerinin anlam ve biçimlerinde meydana gelen değişimleri belirleyebilmek için lafızların anlamlarını kronolojik olarak tahlil edecektir. Bu maksatla, klasik sözlükler de dâhil Arapça sözlüklerin eleştirel bakış açısıyla okunmasını zorunlu görmektedir. Tefsirde antropolojik yaklaşım açısından anlamın tasviri, onun kronolojik profilinin çıkarılması ile mümkündür. Böylelikle lafzın modern anlamının klasik anlamına takdiminin önüne geçilmiş olacaktır. Modern anlamın klasik anlama takdimi, hem tefsirin temel prensipleriyle uyulamakta hem de kültürel zamanların⁹² çakışmasına neden olabilmektedir.

h. Son olarak Antropolojinin insanı tarihin, kültürün veya tabiatın ürünü olarak görmesi, esasen teoloji ve kozmolojiye bakışını ifade etmektedir. Bilhassa insan ırklarının fiziki karakterlerini incelemeyi esas alan fizik antropolojinin kutsalı dışarda bırakmak, insanı maddi bir temele dayamak yönünde bir eğiliminin olduğu malumdur. Bu nedenle antropolojinin evrim esaslı yaklaşımına dikkat edilmeli, insanın kültür, tarih veya tabiatın içindeki oluşumundan kutsalla ilişkisinin kesilmesinin değil, bilakis verili bir tarih ve çevredeki halinin kastedildiği belirtilmelidir. Ayrıca bu yolla elde edilen çıktıların, araştırmacının çıkarımları, yani te'vil olduğu, mutlak kat'îlik niteliğini haiz olmadığı kesinlikle ifade edilmelidir.

Sonuç

Dini metinler, bir yandan temas ettikleri toplumu belirli bir oluşum sürecine çekerken diğer yandan da o toplum tarafından oluşturulurlar. Diğer bir ifadeyle bir tefsir metninin oluşumu iki

⁹² Kültürel zaman ifadesi ile bir kültürün varlığını etkin bir şekilde sürdürdüğü zaman kastedilmektedir; yoksa kronolojik anlamda bir zaman, bir tarihlendirme girişimi kastedilmemektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci*, 41-51.

yönlü bir etkileşimin ürünüdür. Bu etkileşim müfessirin psişik ve sosyal bir varlık olmasının yanı sıra Kur'an'ın tefsirinin ruhi-manevi, sosyal ve insani bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca inanan bir birey olarak müfessir, zaman ve mekândan yalıtılmış bir Kur'an anlatımıyla müfessirlik vasfını sürdüremez. Müfessirin varoluşu buna izin vermez. Onun ortam koşullarından faraza tamamen izole olması mümkün olsa bile tefsir ilminin Kur'an'ı insanlığın istifadesine sunma gayesi çevreden tamamen yalıtılmış bir eser telifi etmesine etmez. Dolayısıyla müfessir, Kur'an metnini kendi zamanından ve gelecek zamanlarla ilgili tasavvurlarından soyutlayarak açıklayamaz. Onun tefsirde Kur'an metniyle ilişkilendirdiği meselelerin önemli bir kısmı, içinde yaşadığı toplumun fiili meseleleri, nesnel vakıası ve idealleridir. Öte yandan müfessir, tefsir metnini, hitap ettiği toplumun iletişim araçları ve teknikleriyle inşa etmek, metnin muhtevasını ve anlatım düzeyini onların zihinsel ve kültürel birikimlerine göre ayarlamak durumundadır. Dil, tarih, gelenek, örf, adet, ritüeller, etik ve estetik değerler, semboller, örgütlenme biçimleri, ekonomik faaliyetler ve bireyin bir gruba, kabileye veya topluma aidiyetini belirleyen pek çok müşterek bağ bireylerin toplumsal aidiyetlerini belirleyen temel unsurlardır. Müfessir, toplum ve eser arasındaki akış bu öğeler vasıtasıyla gerçekleşir ve bu akış süregelen bir şekilde devam eder. Bahsi geçen akışın herhangi bir şekilde kesintiye uğraması kültürel gecikmelere, gerilemelere, hatta sosyal yapıda parçalanmalara, dağılmalara neden olabilir. İşte tefsir metinleri de –diğer metinler gibi- büyük ölçüde belirli bir kolektif yapının ürünüdür. Bir diğer ifadeyle bu metinleri, müfessir ve toplum birlikte teşekkül ettirir. Öyleyse tefsir metinlerini incelemek, onlardan sağlıklı sonuçlar çıkarabilmek için bu metinleri, oluştukları kültürel vasatta, kendi ifade araçları ve oluşumlarına etki eden akli yapılarla birlikte okumak gerekmektedir. Anlamı tarih içinde bulmayı önermesi ve anlam arayışına dair bütüncül ve nesnel bir perspektif geliştirme yeteneğine sahip olması nedeniyle tefsirde kültürel antropolojik yaklaşım, bu ihtiyacı karşılayabilecek temel referansları sunabilecek düzeyde bir bakış açısidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Açıkgenç, Alpaslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. Kuramer, İstanbul, 2017.
- Aktan, Coşkun Can - Tutar, Hasan. "Bir Sosyal Bir Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*. 6/20 (2007): 1-11.
- Altıparmak, Ömer Faruk. "İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yerin Üzerine Bir Derkenar". *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/33 (2015): 24-35.
- Âlûsî, Ebu'l-adl Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud. *Tefsîru rûhi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabi, ts.
- Avcı, Hatice. *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fâtîha ve Bakara Sureleri Örneğinde)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Avcı, Hatice. "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/34 (2109): 511-523.
- Malik. b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Baysal, Sıddık. "Âmm Lafızların Delaletleri Bağlamında Tefsir-Fıkıh Usulü İlişkisi" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. Aralık 2/50 (2018): 105-134.
- Baysal, Sıddık. *Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Tefsir İlişkisi*. Ankara: Bilge Yayınları, 2016.
- Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Emâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesabat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (2010): 183-205.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşum Süreci*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akl*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2001.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1984.
- Cürcânî, Muhammed eş-Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2012.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mektepe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2016.
- Duralı, Ş. Teoman. *Türkçenin Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Ebu Hayyân el-Endelûsî. *Babru'l-muhît*. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1993.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2006.
- Ebussuud Efendi. *İrşâdu 'akli's-selîm ilâmezâyyâ âya'l-kitâbi'l-kerîm*. Tah. Abdulkadir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadis, ts.
- Erginer, Gürbüz “Antropolojinin Konusu ve Alanı”. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14381.pdf> 24.05.2019, 1-26.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. Erzurum: Maveria Yayınları, 1993.

- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türkî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fethullâhî, İbrahim. *Kur'an İlimleri Metodolojisi*. Çev. Kenan Çamurcu, İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1418.
- Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gürsoy, Nihal. "Hermetizm ve Temel İlkeleri". *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 21-26.
- Güven, Şahin. "Kur'an Dilinin Özellikleri" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/14 (2012): 7-20.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2016.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâsu ve't-tecdîd mevki'funâ mine't-turâsi'l-kadîm*. Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'yyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî' 1992.
- Harbî, Hüseyin b. Alî b. Hüseyin. *Kavâidu't-tercîh inde'l-mufessirîn*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- Haviland, William A.- Prins, Harald E. L. –Walrath, Dana – Mcbride, Bunny. *Kültürel Antropoloji*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- İbn Abd-i Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. Tah. Abdulmecid et'Terhînî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Âşûr, Tahir. *et-Tabrîru ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulumi't-tenzîl*. Tah. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Habib, Ebu Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'lâfâki'l-cedîde, 2009.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Tebâfütü't-tebâfüt*. Tah. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-maarif, 1964.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makâl*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1968.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Felsefe-Din İlişkileri*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid. *Faslu'l-makâl fîmâ beyne'l-bikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl*. Tah. Muhammed Ammara. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *İhlas Suresi Tefsiri*. Çev. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Kitâbu'n-necât*. Tah. Mâcid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *eş-Şifâ I-X*. Tah. Komisyon. Kahire: Vezarati'l-maarifi'l-umumiye, 1952.
- İbrahim, M. Zakyi. "Kur'an'da Yeminler: Bintu's-Şati'nin Edebi Katkısı". Çev. Burhan Sümertaş. *International Journal of Social Science*, 6/3 (2013): 947-970.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-matâin*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-hadîse, ts.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (balku'l-Kur'an)*. Tah. İbrahim el-Ebyârî, (Baskı yeri yok): Ebû Sellûm el-Mu'tezilî, 1960.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1989.
- Karlı, Ömür. "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı". *JOMELIPS*, 1/2, (2016): 38-45.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Kevâşî, Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. Tah. Muhibbi Hilal es-Serhan. Bağdat: Merkezu'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Ebu'l-Hukemâ" Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihi-nden Görünümü". *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1998): 1-32.
- Kirmânî, M. Riaz. "İslam'ın Epistemolojik Temelleri". *İslam Bilimde Metodoloji Sorun*. Çev. Mehmet Paçacı, Ankara: Fecr yayınları, 1991.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlüünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM, 2008.

- Kurşunoğlu, Mustafa Said. “Doğu Düşüncesinde Hermetik Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlâtı”. *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58 (2014): 605-628.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessetu'r-risale, 2006.
- Levenda, Robert H. – Schultz, Emilyya A. *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*. Çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. Tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*. Tah. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Monaghan, John - Just, Peter. *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınları, 2000.
- Muhammed, Mahcub el-Hasen. “Kur'an-ı Kerim'de İltifat Sanatı: Faydaları ve Amaçları”. Çev. Mustafa Şentürk. *Şırnak ÜİFD*, 1/7 (2013): 169-180.
- Muhtar Umer, Ahmed. *İlmu'd-dilâle*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 1998.
- Muhtesib Abdulmecid Abdüsselam. *İtticâhâtü't-tefsir fi'l-asri'r-râhin*. Amman: Mektebetu'n-nahdati'l-İslamiyye, 1982.
- Murad, Velid Muhammed. *Nazariyyetu'n-nazm*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1983.
- Mu'tık, Avvâd b. Abdullah. *el-Mu'tezile ve usûlubu'l-hamse*. Riyad, Mektebetu'r-rüşd, 1995.
- Müslim, Mustafa. *Mebâbis fi i'câzi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Muslim, 1996.
- Nadir, Albert Nasrî. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, ts.
- Neccâr, Abdülmecid. “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makâsîd Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, *Makâsîdî Tefsir*. Ed. Mustafa Çağrıncı, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 285-307.
- Nesefî, Ebu Mu'în. *Tabsıratu'l-Edille*. Tah. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Tah. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-tayyib, 1998.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

- Özcan, Hanefî. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2006, 17-42.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özyiğit, Güngör. "Filozof, Psikolog, Sûfî, Muhasibi". *Sevgi Dünyası*, 48/568 (2016): 13-20.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ali. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aẓîm*. Tah. Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke: Merkezu'd-dirâsât ve'l-buhûs bimektebeti Nezzârî'l-Bâz, 1997.
- Renan, Ernest. *Dillerin Kökeni Üzerine*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâidu'l-Kur'an*. Dâru İbn Affân, 1421.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2008.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslami Araştırmalar Dergisi*. 28/1 (2017): 1-11.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Celaleddin. *Muḥhemâtu'l-ekrân fî muḥhemâti'l-Kur'ân*. Şam-Beyrut: Muessesetu 'ulûmi'l-Kur'ân, 1982.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât fî 'usûli's-şerî'a*. Tah. Abdullah Draz. Mısır: Mektebetu't-ticarati'l-kubrâ, ts.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. Tah. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1971.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istalâhâtı'l-Funûni ve'l-Ulûm*. Tah. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdülkerîm. *el-İksâr fî ilmi't-tefsîr*. Tah. Abdulkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetu'lâdâb, 1977.
- Vahidî en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl ve bi bâmişihî en-nâsib ve'l-mensûb*. Tah. Hibetullah b. Selame Ebu'n-Nâsır. Beyrut: Alemu'l-kutub, ts.
- Wulf, Cristoph. *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. Çev. Özgür Dünya Sarısoy. Ankara: Dipnot Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Mustafa. "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine". *İstem* 8/16 (2010): 161-179.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîru ve'l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu Kasım. *Keşşâf an hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl-i fî vucûbi't-te'vîl*. Tah. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvîd. Riyad: Mektebetu Abikan, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*. Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-turâs, ts.