

Hint Alt Kıtası: Modernistler, Kur'an'cılar ve Fazlur Rahman

Kuran ve tefsir araştırmalarına ilişkin bir literatür taraması, rüzgarın ıslahattan yana estiği son iki yüzyıla damgasını vuran ilmî eserlerin hemen tamamıyla Hint alt kıtası ile Mısır'da ortaya çıktığı-nı, buna mukabil dönemin Osmanlı Türkiye'sinde muhalled bir eser üretilmediğini gösterir. Bu durumu hem Osmanlıdaki meraksızlık hasletiyle, hem de Batı'dan gelen sadmelerin en şiddetli biçimde bu iki coğrafyada hissedilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür.

Hint alt kıtasındaki Kuran ve tefsir çalışmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri Seyyid Ahmed Han'dır. Yaşadığı çevredeki Müslümanların beka ve salâhını İngilizlere sadakatte gö-ren ve bu siyasi tercihinin koşut çabalarından ötürü İngiliz hükümetince "Sir" unvanıyla taltif edilen Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ilmî ve entelektüel faaliyetleri arasında Kuranın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan Tahrîr fi usûli't-Tefsîr adlı iki esere de imza atmıştır. Bu son eserinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762) el Fezû'l-kebîr adlı kitabına da atıflarda bulunan Ahmed Han Kuranın nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel görüşlerini on beş madde hâlinde sıralamıştır. Bunların bir kısmı, mesela Kur'an'ın bütünüyle Allah kelâmı olduğu, her türlü ziyade ve noksandan masun kılındığı, muhtevasında gerçeğe aykırı hiçbir beyan bulunmadığı gibi görüş-ler malumu ilam kabilinden olmakla birlikte vahiy ve Kuranın nü-zul keyfiyetiyle ilgili düşünceler geleneksel Sünnî telakkiden epeyce farklıdır. Zira ona göre vahiy, reel ve müstakil bir varlık olduğuna inanılan melek (Cebrail) vasıtasıyla değil, doğuştan sahip olunan meleke-i nübüvvet sayesinde Hz. Peygamberin kalbine inzal ya da ilham edilmiştir.¹

Belli ölçüde Fazlur Rahmanın vahiy telakkisini de anımsatan bu görüşünden başka Ahmed Han'ın Kur'an okumalarındaki en temel vurgu tabiat kanununa (kânun-ı fitrat) mütealliktir. Ahmet Han'a göre Allah evrene ezelden beri değişmeyen bir fitrat kanunu koymuş-tur. Tabiat, âdet dışı hiçbir müdahaleye imkân tanımayan ve tama-men sebep-

sonuç dairesinde işleyen kapalı bir sistemdir. Öte yandan Allah'ın biri kavli, diğeri fiilî olmak üzere iki sözü vardır. Tabiat ka-nunları Allah'ın fiilî sözüdür. O'nun hiçbir sözünde/yasasında tebdil vuku bulmadığına göre Kur'an'da da ezelden beri değişmeyen tabiat kanununa muhalif hiçbir beyan yoktur. Dolayısıyla İslâm uleması-nın mucize diye kavramlaştırdığı hâdiselerden söz eden Kur'an pa-sajları aslında bilindik doğa olaylarına işaret etmektedir.

Bizce Ahmed Han'ın on beş maddelik tefsir normunu oluşturmuş görüşleri arasında yeni sayılabilecek tek görüşü budur. Gerçi o, "Allah'ın kelâmını şairin not defterine dönüştürmek" şeklinde ni-telendirdiği klasik nesh anlayışına da itiraz etmiştir. Ancak bu itiraz asırlar öncesinde Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından da etraflı bir şekilde vaz edilmiştir. Tabiat ka-nununun değişmezliği prensibine ilişkin görüşlere gelince, Ahmet Han'ın bu konuyla ilgili görüşleri özgün bir hüviyete sahip olmaktan öte dönemin Batı dünyasında hüküm süren rasyonalist ve naturalist felsefeden mülhemdir. Dolayısıyla Ahmet Han burada yeni ya da öz-gün bir usul vazetmekten ziyade, bir ölçüde İbni Sina (ö. 428/1067) ve İbni Rüşd (ö. 595/1198) gibi ortaçağ İslâm filozoflarının mucize konusundaki radikal görüşlerini de ihya edici bir yaklaşımla Kur'anı rasyonalist ve naturalist bakış açısıyla okumayı teklif etmektedir.

Ahmet Han bu teklifi sunarken Kur'anın tabiat kanununa, dola-yısıyla bilimsel bilgiye ters düşen hiçbir beyan içermediği noktasında ısrar eder. Yine bu bağlamda Allah'ın kendi koyduğu kanunu ihlal etmesi anlamına gelen mucizenin hem imkânını reddeder, hem de faydasız ve anlamsız oluşunun altını çizer. Kur'an'da peygamberlere atfedilen olağanüstü işlerle ilgili pasajları geleneksel mucize telakki-sine uygun şekilde anlayıp yorumlamak yerine Arap dilinin mecaz, temsil, teşbih gibi zengin imkânları dâhilinde alternatif yorumlar üretmenin pekâlâ mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede, söz konusu pasajlardaki irrasyonel anlatıları kimi zaman Arap dilinin imkân ve sınırlarını zorlama pahasına rasyonelleştirmeyi dener. Me-sela Hz. Yunus'un büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden ayetle (37/Sâffât 142) ilgili olarak, Kur'an'da bu manayı

doğ-rulayacak sarih bir ifadenin mevcut olmadığını, ayrıca ilgili ayette “yutma” anlamına gelen ibtele’a fiilinin değil, “ağzıyla yakalamak” manasındaki iltekame fiilinin kullanıldığını söyler. Böylece ayette an-latılan hâdiseyi makul bir çerçeveye oturttuğunu düşünür. Keza Hz. Musa’nın asa darbesiyle denizin ikiye yarılmasından söz eden ayeti (26/Şuarâ, 63) met-cezir olayıyla açıklamayı makul görür.

Kuranın bilimle sorunu yoktur fikrini açıklarken oldukça apolojetik bir üslup kullanan Ahmet Han. Âdem-İblis gibi diğer bazı kıs-saların tefsirinde ise bir tür mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) tekniğine başvurur. Yine anılan kıs-a bağlamında melek ve şeytan gibi varlıkların aslında bir kuvve ve meleke olduklarını söyler. Cen-net, cehennem gibi gaybî âlemlerle ilgili beyanları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi yeğler. Buna karşılık ahkâm ayetlerindeki içeri-ğin tüm zamanlarda lafzen ve aynen tatbik edilebilecek bir keyfiye-te sahip olduğu inancından olsa gerek, ilgili ayetlerin yorumunda, sözgelişi talak, çok eşlilik ve faiz gibi konularda yine savunmacı bir üslupla Kur’an ahkâmının çağdaş hukuk ve değerler sistemiyle örtüştüğünü ispatlamaya çalışır.² Netice itibariyle Ahmet Han’ın özellikle Allah’ın sözü ile fiili ara-sındaki çelişmezlik prensibiyle bağlantılı fikirleri, hem gelenekten muazzam bir kopuşu ifade eder, hem de kendisine yöneltilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla meşruiyeti geçmişte arayan gelenek-sel paradigmayı, dolayısıyla Sünnî yorum monopollülüğünü epeyce sarsmış gözüktür. Bu noktada Ahmet Han’ın İslâm tefsir geleneğine katkıda bulunmadığını söylemek haksızlık olur. Katkısının sunu-munda ne kadar ilkeli davrandığı tartışmaya açık olmakla birlikte, gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki nesiller üzerinde be-lirgin bir iz bıraktığı kuşkusuzdur. Mesela, onun Âdem kıssasına ilişkin izah tarzının esas itibariyle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed İkbâl (ö. 1938) tarafından da benimsendiğine tanık olu-nabilir. Keza Hz. Musa’nın denizi ikiye yarması, balığın Hz. Yûnus-u yutması, cin, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi konularla ilgili izahatına Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952). Muhammed Esed (ö. 1992) ve Süleyman Ateş’in meal-tefsirlerinde de rastlanabilir.

Hint alt kıtası bağlamında Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafın-dan 1902'de Ehl-ü'z-zikr ve'l-kur'an ismiyle kurumsallaştırılan Ehl-i Kur'an ekolünden de söz etmek gerekir.

Esasen Seyyid Ahmet Han, Çırak Ali (ö. 1895) ve Seyyid Emir Ali (ö. 1928) gibi modernistlerce temsil edilen düşüncenin biraz daha tekemmül etmiş biçiminden ibaret olan bu ekol, klasik 'Ulûmü'l-kur'ân edebiyatındaki bahisleri Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil ettiği düşüncesinden yola çıkarak bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Çağdaş Kur'an İslam-cılığı söyleminin en güçlü teorisyenlerinden oluşan ekolün hareket noktası, isminden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın her bakımdan şâfi ve kâfi bir kitap olduğu iddiasıdır.

Bu iddia Müslümanlar için gerekli olan her bilginin nassen veya işâreten Kur'an'da içerildiği, dolayısıyla sair bilgi kaynaklarının zait olduğu fikrini içerir. Nebevi sünneti de ihtiva eden rivayet malze-mesinin en başından reddedilmesinin doğal sonucu olarak namaz vakitleri ve rekâtları da dâhil olmak üzere her şey Kur'an'dan istihraç edilmiştir. Ancak bunu başarabilmek için kimi zaman Kur'an met-nine tasallut edilerek tahrifle eşdeğer yorumlar üretilmiştir. Mesela, "Her türlü övgü, gökleri ve yeri yoktan var eden: melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur" mealindeki ayet (35/ Fâtır, 1), "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasını kazanmak için beş vakit namazınızda Fatihayı okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kı-raat, rükû vs.] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gön-derir₃ şeklinde yorumlanabilmiştir.

Hadis ve rivayet malzemesine rezerv koyma ve mucizenin imkânı-nı reddetme hususunda Sir Ahmet Han'ın izinden giden Ehl-i Kur'an ekolünde, dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve koyu determinist tabiat felsefesinin verileriyle test eden, böylelikle İslâm dünyasındaki çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışılan apolojetik, eklektik ve konformist bir anlayış egemen kılınmıştır. Bu arada İslâm dünyasındaki inhitat ve inkırazın faturası geleneğe kesilmiştir. Daha açıkçası, yaşadıkları dönemdeki olumsuzlukların tüm günahı İslâm ilim ve kültür mirasına yüklendiği için,

ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni bir kalıba sokulma-ya çalışılmıştır.

Sünnet en başından devre dışı bırakıldığı için, sınır tanımayan yorumdan en fazla nasibini alan nass Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak Kur'an'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım beyanlar içermesi birtakım ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu badireyi aşmak için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi "üç" kelimesinin zikredildiği bir ayet akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Özetle, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan taahhur badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, sağlam temellere dayanan bir usûl ve/veya çözüm önerisi sunmak yerine dinin taabbudî yönünü reforme etme ve bazı fikhî tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.⁴

Hint alt kıtasındaki çağdaş Kur'an okumalarına Muhammed İk-bal, Ebü'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ferâhî (ö. 1930) ve Islâhi (ö. 1997) gibi şahsiyetler de önemli katkılarda bulunmakla birlikte özellik-le Fazlur Rahman İslâm ve Çağdaşlık adlı eserinde önerdiği tefsir usulüyle haklı bir şöret kazanmıştır. 1919'da şimdiki Pakistan'da dünyaya gelen Fazlur Rahman'ın ana projesi, modern zamanlarda Müslüman kalarak çağdaşlaşmanın imkânını öngören bir yenilik ve yenileşme talebi olarak özetlenebilir. Bu konuda fikri dürüstlük ve ödünsüzlüğü kendisine ilke edinen Fazlur Rahman kendi döneminde yaşayan birçok İslâm modernistini suskunluk, iki yüzlülük, geleneği istismar ve Seküler Batıcılık gibi vasıflarla muttasıf bir ilkesiz yeni-likçilikle suçlar.⁵

İlkesiz yenilikçilerin Müslümanlar karşısında ıslahatçı, Batı karşısında savunmacı bir tavır takınmalarının "eklektisizm" neticesi verdiğine de dikkat çeken Fazlur Rahman, özellikle Kur'an'ın ahlâkî bir rehberlik belgesi olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlâkî hu-kuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'ın bizzat kendi

ifadesiyle, “Kur’an her şeyden önce ne bir kanun kitabıdır ve ne de böyle bir amaç güder. O kendisini hüden li’n-nas (insan-ların yol göstericisi) diye adlandırır ve insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşamalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibariyle ve esas olarak hukukî olmayıp ahlâkîdirler.”⁶ Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur’an’daki muayyen emir ve yasakları son derece dikkate alıp kutsal kitabın ahlâkî ilkelerine oldukça az önem vermeleri ve bu ahlâkî ilkeleri emirden ziyade öğüt ya da tavsiye olarak telakki etme-leri esef verici bir hatadır.⁷

Burada sözü edilen hata, formalizm ve literalizmdir. Kur’an’daki şer’î ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği düşüncesinden hareketle, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman lafzın ar-dındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için de iki etaplı bir yöntem önerir. Kur’an’ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem, hem Kur’an’daki mesa-jın keyfî anlam belirlemelerinin tasallutundan korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki aslî mesajın kavranabilmesini hedefler.⁸

Şöyle ki, ilk etapta bugünden Kur’an’ın vahyedildiği döneme gidile-rek her ayet kendi tarihselliği içinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki tikel hüküm ve buyruktan vahyin tümel ilke, değer ve hedefleri de çıkarılır. Bu anlama sürecidir. İkinci etapta ise nüzul döneminden modern zamana avdet edilerek Kur’an’ın temel gaye ve idealleri doğrultusunda “şimdi’nin soru ve sorunlarına cevap üretilir. Bu da yorumlama ve tatbik sürecidir. Fazlur Rahman, bu ikinci etabın, yani Kur’an’daki temel hedef ve maksatların bugünkü tikel problemlere nasıl tatbik edileceğine ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte anlama sürecinde nesnelliğin imkânına inanır⁹

Fazlur Rahman’ın önerdiği bu yöntem aslında içtihadın işlerlik alanını maksimize etmeyi hedeflemektedir. Zira içtihad İslâm hukuk tarihinde genellikle nassın suskun kaldığı alanlarda işletilmiştir. Fazlur Rahman ise “kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal

bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabası”¹⁰ olarak tanımladığı içtihadı nassın konuştuğu yerlerde de işletmeyi önerir. Çünkü ona göre naslarda bahsi geçmeyen yeni durum ve sorunların zuhur et-mesi bir tarafa, Kur’an ve Sünnet ilgilendikleri her konuda son adımı atmış değildir. Bu yüzden, Kur’an ve Sünnet’in adımlarını Müslü-manların atacakları yeni adımların izlemesi, yani “yaşayan sünnet”in etkin kılınması gerekir.¹¹

Netice itibariyle, son dönem Kur’an okumalarında en ciddi yöntem teklifi Fazlur Rahman’a aittir. Nitekim Kur’an’ı anlama ve yorumlama konusuyla ilgili güncel tartışmaların merkezinde de hâlen onun iki etaplı anlama modeli yer almaktadır. Kuşkusuz bu modelin yorum-lama ve tatbik sürecini içeren ikinci etabında ulaşılabilecek sonuçların nesnellik oranı tartışılabilir; ancak Fazlur Rahmanın, “durum her ne olursa olsun, benim içtenlikle inandığım şey, biz Müslümanların, Kur’an’ın görüş ve gayelerini tarihin enkazı altından yeniden canlan-dırmayı kendimize ve tüm dünyaya borçlu olduğumuzdur”¹² diyen samimi ve sancılı bir Müslüman olduğu asla unutulmamalıdır. Fazlur Rahman’ın ahlâk ve maksadı hukuk ve lafza önceleyen Kur’an telakkisi 1982’de Müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur’an’ın bir ahlâk rehberi olduğunu birçok defa tekrar eden Gara-udy¹³ ilâhî mesaja hayatiyet kazandırmanın ancak aşk -ki buna tak-va ahlâki da denilebilir- ve ictihad yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasî bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayat-mak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslâm dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.¹⁴

Kur’an’daki hükümlerin ne maksatla vaz edildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy Müs-lümanlara şunu sorar: “Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getir-meliyiz?

Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görün-mek için yol' bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşatmak mı?"¹⁵

Sonuçta "Allah'a hoş gelen hayat", der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur'an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlâk insanını inşa etmektir. Dolayısıyla Kurana sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.¹⁶ Burada sırası gelmişken Filistin asıllı İsmail Râcî Fârûkî'nin (ö. 1986) Kur'an aksiyolojisine ilişkin görüşlerinden de kısaca söz etmek gerekir. Türkiye'de daha çok bilginin İslâmîleştirilmesi teziyle tanınan Fârûkî'ye göre de Kur'an esas itibariyle ahlâkî bir mesajdır. Kur'an metninde ahlâkî değer içermeyen konulardan söz edilmesi, aslında dinî-ahlâkî bir ilkenin beyanına ilişkin tarihsel bir örnektir. Bugün Müslümanlara düşen görev. Kur'an'ın değer öğretisini (aksiyoloji) sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Yani Kur'an'daki han-gi değerlerin araçsal hangilerinin amaçsal olduğunu belirlemek ve bu değerlerin hiyerarşik yapısını düzenlemektir. Aksi halde araçsal değeri amaçsal olarak görmek, diğer bir deyişle, ilâhî buyrukların tümünü sırf Kur'an metninde yer aldığı için deontolojik olarak eşit addetmek bizi çok yanlış sonuçlara götürecektir. Hâlbuki Kur'an'daki aksiyolojik sistem belirlendiğinde Allah'ın bizden ne istediği doğru biçimde anlaşılacaktır. Keza, bu sayede vahyin ruhunu kavramamız ve irademizi onun rehberliğine teslim etmemiz mümkün olacaktır. Yine bu sayede Kur'an ve Sünnettaki talimatların zahirine koşullanmaksızın daha üstün ve ideal değer-leri kavrama imkânımız olacaktır. Dolayısıyla -tıpkı Hz. Ömer gibi-Kur'an ve Sünnetin zahirine ters düşme durumunda ulaştığımız sonucun yine de Allah ve elçisinin istediği sonuç olduğu hususunda kendimizden emin olacağız. Sözgelisi, Allah suçu sübut bulmuş hır-sızın elinin kesilmesini emretmiştir (5/Mâide 38). Bu ayetin zahirinde gözetilen değerler, suçluluk hissettirmek suretiyle vicdanı temizleme, örnek vererek eğitime ve nihayet suçun

cezasını vermektir. Ancak bu üç değer aynı düzeyde değildir. Daha açıkçası, suçun cezasını ver-me amacı güden ve fakat diğer iki değeri göz ardı eden bir el kesme cezası zorunlu bir emir olarak görülemez. Bunun da ötesinde bu üç değer, daha üstteki sosyal adalet ve ümmetin selameti gibi değerlere göre birer araç mesabesinde dir.¹⁷

Mısır: Menar Ekolü ve Islah-Tecdit Çağrısı

19. yüzyılın son çeyreğinde Kur'an'ın hidayet ve kudretini tec-dit yoluyla hayata aktarmayı amaçlayan İslâmî akımlar arasına Mısır'dan başka bir hareket daha katıldı. Cemâleddîn Afgânî'nin (ö. 1897) çabalarıyla varlık kazanıp Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşide Rızanın (ö. 1935) çok ciddi katkılarıyla gelişen bu hareket çağdaş dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kattı. Tefsir tarihi kitapla-rında "içtimâî tefsir ekolü" olarak anılan bu hareketin en meşhur ismi Muhammed Abduh'tur. İslâm'ın temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede fikrî tecdit ile iyi yetiş-miş insan unsuruna dayanan bir Rönesans idealinin peşinde koşan Abduh'a göre İslâm alemindeki çok boyutlu inhitat-inkıraz badiresini aşmak için dinî tefekkürde yenilik şarttır. Bu projenin başarıya ula-şabilmesinin en temel koşulu ise İslâm'ı mezhebi ihtilaflardan önceki saf hâline avdet ettirmektir. Bunun yanı sıra taklidi reddetmek, nassı anlamada akli işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslâmî Rönesans giden yoldaki ilk uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki temel prensip Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî hitabın varlık sebebinin, insanları doğru yola erdirmeye hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır.¹⁸ Dolayısıyla Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmak ve bu süreçte akıl da ola-bildiğince etkin kılınmalıdır. Kur'an'ı tefsir etmekteki gaye, iman ve güzel ahlâkla

donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlamaktır. Bu itibarla tefsir akademik bir faaliyet değil Allah'ın insandan bek-lentilerine cevap vermenin aracıdır. Dolayısıyla müfessirin aslî göre-vi de Kur'an'ın gerçek nüzul sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmaktır.¹⁹

Abduh ve Reşide Rızaya göre klasik tefsirler detaylı gramer izahları, belagat ve edebî sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fet-valarıyla meşbudur. Bu malumat yığını Kur'an'ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına katkı sağlamak şöyle dursun, Allah'ın hedef gösterdiği dinî-ahlâkî faziletlerle donanmak isteyen insanlar için birer maniadır (savârif-şevâgıl). Kuşkusuz Kur'an'ı doğru anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de isti-fade etmek gereklidir. Ancak bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaca dö-nüştürmemek ve bilhassa Arap dilindeki gramer kurallarını Kur'an nazmını denetleyen bir merci hâline getirmemek gerekir.²⁰

Abduh ve Reşit Rızâ'nın klasik tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri de İsrâiliyyât'la ilgilidir. İsrâilî nitelikli rivayet malzemesi Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasına engel teşkil ettiği için kesinlikle itimada şayan olamaz ve hiçbir şekilde delil gösterile-mez. Nitekim Reşit Rıza İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, bu ko-nuda kaynak gösterilen Yahudi asıllı Ka'b el-Ahbâr'ı (ö. 32/652-653) İslâm inancını tahrif teşebbüsüyle itham etmiştir. Bu bağlamda ge-leneksel olarak sahih addedilen Deccal, kıyamet ve Hz. İsa'nın nüzülüyle ilgili rivayetleri İsrâiliyyât kategorisinde değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur.²¹

Klasik tefsirleri kimi zaman çok ağır bir dille tenkit eden Abduh ve Reşit Rıza, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin en güzel yöntem ol-duğu kanaatindedir.²² Bu konuda İbni Teymiyye'nin (ö. 728/1328) izinden giden Menâr ekolü, bilhassa Abduh'un akla atfettiği rol iti-bariyle Mu'tezile'yi anımsatır. Abduh'un "furkan" payesi verdiği aklın fonksiyonu

en belirgin şekilde kıssaların yorumunda kendini gösterir. Bu bağlamda Abduh mucizenin imkânını reddetmemekle birlikte Kur'an'da aklın verileriyle bağdaşmaz gözüken ifadeleri mecaz, temsil gibi yorum enstrümanlarıyla minimize etmeye çalışır. Âdem'in cennetteki yaşamı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulmasını ise insan hayatındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına işaret sayarak ilgili kıssayı bir tür demitolojize eder.²³

Abduh'un akla atfettiği önem, bir bakıma geleneksel ictihad kurumundan hak talebidir. Nitekim o Mısır genel müftüsü iken bazı cesur fetvalar vermiş ve bu yüzden faizi helal saymak gibi tenkitlere maruz kalmıştır.²⁴ Ancak Menâr tefsirine baktığımızda, ahkâm ayetlerinin savunmacı bir anlayışla yorumlandığı görülür. Daha açıkçası, çok eşlilik, kadının şahitliği ve kocası tarafından dövülmesi gibi konulardan söz eden ayetler, ustalıklı tevillerle çağdaş değerler sistemine uyarlanmaya çalışılır. Bir koltuğa iki karpuz sığdırmak diye de ifade edebileceğimiz bu durum, yani hem Kur'an'a mutlak değer atfetmek hem de insanlığın bugün ulaştığı seviyeyi terakki addetmek ister istemez savunmacı bir üslubu doğurmaktadır. Bu üslup aynı zamanda Kur'an'ın her yönüyle tarih üstü bir nitelik taşıdığı inancından kaynaklanmaktadır. Zira Abduh ve Reşit Rıza Kur'an'daki tüm buyrukların tarih-üstü geçerliliğine inanır ve buna bağlı olarak, "Kur'an'da miadı dolmuş hiçbir buyruk yoktur. Bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır." fikrini hararetle savunur. Kur'an'ı vücut bulduğu tarihsel vasattan koparmak suretiyle onu her insanın kendi tarihselliği içinde okumasını salık veren bu tarih-üstülük düşüncesi, Muhammed Esed'in meal-tefsirine damgasını vuran anakronik zihniyeti de epeyce şekillendirmiş gözükmektedir.²⁵

Sonuç olarak, Abduh ve Reşit Rıza, klasik tefsir anlayışına çok sert tenkitler yöneltmiş olsalar da bu ikilinin ortak ürünü olan Menâr tefsiri, içerdiği bilgi malzemesi itibarıyla geleneksel formattan çok farklı değildir. Belki en belirgin farklılık, bilhassa Abduh'un tefsir anlayışında aklın olabildiğince işlevsel kılınmasıdır. Öte yandan Menâr'ın mukaddimesinde en güzel tefsir yöntemi olarak kaydedilen Kur'an'ı Kur'an'la açıklama

formülü de aslında adı var kendi yok hükmündedir. Çünkü hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı, çok kere müfessirin dirayetine bağlı bir husustur. Kur'an'daki tüm beyanla-ra tarih-üstü değer atfedilmesine gelince, bu anlayışın apolojetik ve anakronik yaklaşımı zorunlu kılması gibi ciddi sorunları vardır. Bü-tün bunlara rağmen Menâr tefsiri, son dönem Kur'an araştırmaları-na sağladığı katkı ile çok değerli bir eser hüviyetindedir ve hâlen de birçok Kur'an araştırmacısına rehberlik etmektedir.

Abduh ve Reşit Rıza'nın "her mümin Kur'an'ı kendisine vahyedilmiş gibi okumalıdır" önerisine mukabil Filistinli alim M. İzzet Derveze (ö. 1984) Kur'an'ı kendi tarihiyle ilintili biçimde okuma teklifinde bulunmuş ve bu teklifini nüzul sırasına göre düzenlediği et-Tefsir-ul hadîs adlı eseriyle somutlaştırmıştır. Tefsirin müsvedde-lerini Türkiye'de zorunlu ikamete mahkum edildiği yıllarda (1941-1945) yazan Derveze'ye göre nüzul sırasına göre tefsir Kur'an'ı doğ-ru anlamının en güzel yöntemidir. Çünkü bu sayede okuyucu hem Kur'an'ın nüzul merhalelerini daha açık ve net biçimde izleyecek, hem de Hz. Peygamberin siretine vukufiyet kesbedecek ve böylece vahyin nazil olduğu atmosfere girip Kur'an mesajıyla duygudaşlık tesis edecektir.²⁶

Kabul etmek gerekir ki Derveze'nin tefsirindeki nüzul sıralaması oldukça kabataslaktır. Fakat ortaya konan ürün İslâm tefsir tarihin-de bir ilk olması hasebiyle takdire şayandır. Ayrıca müellifin bazı ayet ve surelerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili tespit ve değerlendirme-leri de son derece dikkate değer niteliktedir. Yine onun Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı adlı eseri Kur'an'ı kendi tarihinde okuma çabasının çok değerli bir ürünü olarak telakki edilmelidir.

Seyyid Kutub ve Radikalizme Davet

Afgânî ve Abduh'un reform (ıslahat) çağrısı özellikle bu ikilinin yollan ayrıldıktan sonra siyasal bir harekete dönüşmemiştir. An-cak Reşit Rıza hocası Abduh'un çizgisinden ayrılarak Vehhâbiliğe sıcak bakabilecek kadar Selefî-Hanbelî bir eğilimi benimsemiş ve bu

neo-selefi eğilim Mısır'daki Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimin) Teşkilatı'nın oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) 1928'de temellerini attığı İhvan-ı Müslimîn Teşkilatı ile Mevdûdî'nin 1941'de İslâmî nizâmı tesis idealiyle Pakistan'da kurduğu Cemaat-i İslâmî son dönem Kur'an okumalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu iki hareket birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığı halde ayrı iklimlerde hemen he-men aynı görüşleri savunmuştur. Radikal-Siyasal İslamcılık namıyla tarihe geçen bu hareketin mümessillerine göre Müslüman olan ile İslâmî olan arasında çok esaslı bir fark vardır. Buna göre bir toplumu oluşturan bireylerin Müslüman kimliği taşımaları o toplumun İslâmî olduğu anlamına gelmez. Toplum ancak temeli ve yapısı itibarıyla İslâmî olabilir. Şu anki dünyada hiçbir İslâmî toplum yoktur. Bu yüz-den, İslâm dünyasında hüküm süren yozlaşmış devlet modellerine karşı isyan bayrağı açılmalı, egemenler aforoz (tekfir) edilmelidir.²⁷

İslâm'ın modernleşme ya da çağa ayak uydurmaya ihtiyaç duyma-yan kâmil bir sistem olduğuna inanan bu siyasal-radikal anlayış, Batı karşısında uzlaşmacı veya savunmacı bir tavır takınmamış, aksine İslâm ve Batı arasında sürekli bir tenazur oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batılı siyaset teorilerinden ödünç aldığı kavramsal bir ana-kalıbı, modern siyasal bir kontekste cahiliye, tağut, tevhid, şura, hizip, mustaz'af, mele', mütref vb. Kur'ânî terimlere uyarlamak ve bu suretle Kur'an metnini siyasal egemenlik, seçim, meclis, yasa, anayasa, siyasal parti, kapitalizm, emperyalizm, sınıfsız toplum, de-mokrasi, burjuvazi, insan hakları gibi modern kavramların tartışıldığı bir platforma dönüştürmekte de beis görmemiştir.²⁸

Siyasal İslamcılığın Kur'an okumalarında vahyin gayr-i İslâmî toplumlardaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediği düşüncesi mer-kezî bir önemi haizdir. İstikbaldeki müphem bir zamana ertelenmiş İslâmî nizâm idealinin beslediği bu düşünceyi, Mısır'daki mücadelesi-ni Müslüman Kardeşler Teşkilatından daha radikal bir kulvarda sür-düren ve bu yüzden 1966'da Cemal Abdünnâsır (ö. 1970) tarafından idam edilen Şehit Seyyid Kutub'un "yirminci yüzyıl câhiliyesi", "câhili ve tâğûtî rejimler", "sahte rabler" gibi

tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifade içeren Fi Zilâli'l-Kur'ân adlı tefsirinde görmek müm-kündür. Örneğin Seyyid Kutub. Hz. Yusuf'un Mısır'da göreve talip olduğundan söz eden ayet münasebetiyle (12/Yusuf 55). "Devlet yö-netiminden görev talep etmek sakıncalı bir durum değil mi?" şeklinde bir soru sorar ve bu soruya, "Peygamberlerin şeriatları farklıdır" diye kestirme bir cevap verdikten sonra şunları söyler: "İslâm hukuku, ha-yali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, haya-li ya da salt kurgusal bazda doğmuş da değildir! Tam tersine Müslü-man bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslâmî yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslâm toplumunu doğuran İslâm hukuku değildir! Aksine, İslâm hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslâm toplumunun, İslâmî bir yaşamın ihti-yaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır."²⁹

Kutub'a göre İslâm hukukuna ait hükümlerin dinamik yapısını kavrayabilmek için bu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir. Ne var ki bazı kimselerin nassları ve kayda geçmiş hükümleri değerlen-dirirken, vahyin indiği ve hükümlerin doğduğu koşulları göz önüne almadıkları, ayetlerin bir karşılık, bir çözüm olarak indiği, hüküm-lerin biçimlendiği, bir yanıt olarak yaşama geçirildiği ortam ve duru-mun niteliğini özümseyemedikleri anlaşılıyor. Bu sebeple de Kur'an hükümleri adeta boşlukta doğmuşçasma ve boşlukta yaşanabilirmişçesine uygulanmaya çalışılıyor.³⁰

Doğrusu bu fikirler heyecan vericidir. Çünkü Kutub burada Kur'an'ın "şimdi'ye dair ne söylediğini doğru anlamak için nüzul dö-nemindeki olgusal durumu bilmek gerektiğine işaret etmektedir. An-cak kadınların dövülmesinden söz eden ayeti güçlü-kuvvetli erkek-lerin hâkimiyeti altında yaşamak ve koca dayağı yemekten zevk alan kadınların ihtiyacını karşıladığını söyleyecek kadar da vahyin nüzul ortamına bigâne kalabilen Kutub'un ³¹ bu işareti, Kur'ânî hükümle-rin vahiy ortamındaki illetlerini kavramak ve bu kavrayışla birlikte güncel problemlere çözüm bulmak gibi bir hedef göstermemektedir. Çünkü o, söz konusu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslâm toplumunda uygulanabileceğine, dolayısıyla bugüne dair hiçbir şey söylemediğine inanmaktadır. Kutub'a göre çağdaş toplum cahiliye toplumu olduğu için Müs-lüman araştırmacıların

faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi sorunlarla uğraşmaları ve bu sorunlara ilişkin fetva istemlerine cevap ye-tiştirmeye çalışmaları hem komik hem de abesle iştigaldır. Bugün yapılması gereken iş, mevcut toplumun problemlerine Kur'an ve Sünnetten cevaplar üretmek değil, bu iki kurucu metindeki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği toplumu inşa etmektir.³²

Kendisini tarihte yaşanmış muayyen bir zamanın aynen tekrarına adanmış gözükten Kutub bu ideal toplum oluştuğunda her şeyin büsbütün değişeceğinden çok emindir. Bu millet-i mev'ûde'nin ne zaman teşekkül edeceği bilinmese de günü gelince bu özel toplum cahiliye karşısındaki varoluş ve duruşunu tahkim ettikten sonra bankalara, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyulabilir de duyulmayabilir de. Şimdiki toplum gayr-i meşru olduğu için cahiliye oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını dikkate almak gerekmez.³³

Kuşkusuz her müfessir yaşadığı çağın ve çevrenin çocuğudur. Dolayısıyla Kutub'un bu düşünceleri İslâmî taleplerde bulunan Müslümanlara "had bildiren" bir siyasi iradenin hüküm sürdüğü zamanlarda vücut bulmuş olması hasebiyle kendi bağlamında anlamlıdır. Ancak bu durum Kutub'un büyük toplumsal ütopyaların çizgisiyle kesişen bir düşünceyi seslendirdiği gerçeğini değiştirmez. Çünkü Kutub İslâm'ın en mükemmel hayat nizamı olduğuna inanmakta ve bu ideal nizamın tahakkukunu bilinmeyen bir zamana, daha doğru-su hayale bırakmaktadır. Kaldı ki onun sözünü ettiği nizamı temsil eden bir toplumun gerçeklik imkânı da tartışma konusudur. Zira Kur'an'ın bir hayat nizamı olarak tatbik edilmesinin sosyal vetiresi olarak İslâm tarihi ne yazık ki bu hayale gölge düşürmekte ve hatta asr-ı saadet diye nitelendirilen dönem bile Kutub'un hayalini kurduğu toplumsal yapının gerçeklik imkânına cevaz vermemektedir.

Netice itibarıyla Kutub'un ütöpik bir toplum modelini öngören düşüncelerine göre Kur'an bugünkü Müslümanların pratik sorunlarına cevap teşkil edecek hiçbir beyan içermemektedir. Çünkü Kur'an cahili sistemin sorunlarını çözmek zorunda değildir. Acaba gerçek-ten öyle midir? İşte tam bu noktada, "Allah'ın vahiy aracılığıyla ber-taraf

etmeye çalıştığı şirk, fuhuş, riba vb. sorunlardan hangisini Hz. Peygamber üretmişti?!” diye sormak gerekir. Buna bir de “katıksız bir cahili toplum var mıdır?” sorusu eklenmelidir.

Kaynaklardaki bilgilere bakıldığında, İslâm öncesi cahili Arap kültürünün dahi zannedildiği gibi büsbütün bir rezîletten ibaret ol-madığı görülür. Puta tapmak, içkinin küpüne girmek, fuhşu sektör hâline getirmek, lokal düzeyde de olsa kız çocuklarını diri diri topra-ğa gömmek elbette câhiliyedir; ama “Hür insan zina eder mi?” diyen, mazlumun âhına kulak verip Hılfu’l-fudûl’ü tesis eden de aynı câhi-liyedir. Keza abdest, namaz, gusûl, zekât, hac, oruç, kurban gibi dinî vecibelerin tümünden haberdar olan, zina ve hırsızlık gibi suçlara müeyyide uygulayan da yine aynı câhiliyedir.³⁴ Diğer taraftan Allah Kur’an’da “cahiliye” olarak andığı bu kültürü yok saymak şöyle dursun, birçok konuda ibkâ etmiştir. Sözgelisi, hırsızlık suçuna terettüp eden el kesme cezasını cahiliye devrine ait bir uygulama olduğu gerekçesiyle ilga etmemiştir. Dahası Kur’an, zannedildiği gibi bir hukuk devrimi değil, ıslahat gerçekleştirmiştir. Zira Kur’an’ın cahiliye dönemine ait uygulamaları ilga etmesine ör-nek olarak ancak nikâh-ı makt, nikâhı şığar, fuhuş, içki ve kumar gibi birkaç husus sayılabilirken ibkâ, ıslah ve ikmal ettiği uygulama-lara dair yüzlerce örnek zikredilebilir. Hülâsa Kur’an, iyiyi “cahili iyi” sayıp ilga etmek yerine, bunu iman ve ubudiyet köprüsüyle müteâil olana bağlamış ve böylece dinî-ahlâkî bir boyut kazandırmıştır.³⁵

Bilimselci Tefsir Apolojizmi

Hindistan ve bilhassa Mısır merkezli çağdaş Kur’an okumaların-da dikkati çeken bir başka hususiyet de bilimselcilik, yani Kur’an’ın modern bilimleri öncelediği varsayımını tanıtlama çabasıdır. Sir Ahmet Han ve takipçilerinin mucizeyi inkar düşüncesi bağlamında ürettikleri yorumlardan bir kısmı bilimsel tefsir hüviyetinde olmakla birlikte³⁶ Kur’an’ı bilimselci nazarla okumanın literatür düzeyindeki ilk mahsulleri Mısır’da ortaya çıkmıştır. Bu alandaki ilk eser, asıl mesleği hekimlik olan Muhammed b.

Ahmet el-İskenderânî'nin (ö. 1889) Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye'sidir. Taş kömürünün oluşumuna dair bir girişle başlayan bu ilginç tefsiri Abdurrahman el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) Tabâiu'l-istibdâd ve mesâiru'l-isti'bâd adlı eseri takip eder. Yine bu tarihlerde Muhammed Abduh'un, 105/Fil 3. ayetteki tayran eabil (sürü sürü kuşlar) ibaresine "mikroplar" (cerasım) gibi bir manâ takdir ettiği görülür.³⁷ 20. yüzyılın ilk çeyreği-ne gelindiğinde Tantavî Cevheri (ö. 1940) el-Cevahir adlı ansiklopedik eseriyle ilmî tefsir literatürüne çok büyük bir katkıda bulunur.³⁸

Mısır'daki bu faaliyetler dönemin Türkiyesinde de makes bulur ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursî (ö. 1960) gibi şahsiyetler bilimsel tefsir ekolünün Türkiye mümessilleri olur. Kur'an'da bahsi geçen mucizelerin terakkiyâta birer mikyas ve numune olduğuna inanan Said Nursî, 6/En'am 59. ayette Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmine işaret eden kitâb-ı mübîn ter kibini -tıpkı Sûfiler, Şiîler ve pek tabii ki bilimselci tefsirciler gibi-elimizdeki Mushaf metnine hamlederek bu metinde her şeyin bil-gisinin zâhiren-bâtinen, nassen-delâleten, remzen-işâreten mevcut olduğunu söyler."³⁹

Sözler adlı eserinde "beşerin sanat ve fen cihetindeki terakkiyatlarının neticesi olan havârik-i san'at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur'an-ı Hakim şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış."⁴⁰ diyen Said Nursî, İşârâtü'l-i'caz'ın son kısmında da uçak, santrifüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların Kur'ânî referansları-nı gösterir."⁴¹ Yine aynı zaman diliminde Elmalılı M. Hamdi Yazır bir taraftan Abduh'un mezkur yorumunu tahrif olarak niteler.⁴² Diğer taraftan da kendisi Kur'an'daki muhtelif ayetlerin yer çekimi kanu-nu (13/Ra'd, 2), taş kömürü (87/A'lâ, 4-5), elektrik (36/Yâsîn, 80), vapor (11/Hûd, 40), lokomotif, otomobil, bisiklet ve diğer otomatik âletlere (27/Nemi, 82) delâlet keyfiyetlerinden söz eder.⁴³ Bilimsel tefsir ekolüne İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946). M. Hüseyin ez-Zehabî (ö. 1978) ve Emîn el-Hûlî (ö. 1966) gibi şahsiyetler tarafın-dan ciddi eleştiriler yöneltmişse de

Kur'an'dan bilim üretme gayret-leri pek hız kesmemiş; tam tersine yakın geçmişte Maurice Bucaille, Afif Abdülfettah Tabbara, Haluk Nurbaki ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserleriyle daha da aktüel bir boyut kazanmıştır. Haddi zatında Kur'an'dan bilim üretmeye yönelik tüm çabalar son iki asır-dır süregelen savunma psikolojisinin ürünüdür.

Bu psikoloji genelde İslâm'ın, özelde de Kur'an'ın ne kadar yüce olduğunu cümle âleme göstermek gibi bir iradeyi tazammun etmek-le birlikte, maalesef skandal düzeyinde bazı fiyaskolara da yol açtı. Mesela yakın geçmişte bazı dergilerin etrafında öbekleşen bir grup Batı'nın bugün ulaştığı kabul edilen göz kamaştırıcı seviyeyi İslâm'ın çoktan fethettiği merhaleler olarak değerlendirdi. Neredeyse Batınilığe varan zorlamalarla demirin özgül ağırlığında, hidrojenin atom sayısında Kur'ânî-İslâmî verileri doğrulayan bir dizi hikmet keşfe-dildi. Derken, Kur'an'da zikredilen bir kıssaya istinaden Firavunun cesedinin bulunduğu, bir bal peteğine arıların "Allah" yazdığı, J. Couston'un (Kaptan Kusto) Müslüman olduğu gibi haberlerle çalkalandı ortalık, ama kısa bir süre sonra hepsinin asılsız oldu-ğu anlaşıldı. Yine yakın geçmişte Mısırlı bilim adamı Reşat Halife, 74/Müddessir 30. ayette geçen tis'ate aşer (on dokuz) rakamından yola çıkarak bilgisayar ortamında Kur'an'ın sayısal mucizesini izhar etmeyi denedi ve fakat bu deneme 19 hesabına uymayan 9/Tevbe 128-129. ayetlerin Kur'an'a sonradan ilave edildiği yolunda bir ilhâdî hezeyanla sona erdi.⁴⁴

Kimi zaman bu tür hezeyanlar ve skandallarla noktalanmış bi-limsel tefsir denemelerinin temelindeki zihniyet belki biraz da aşâ-ğılık kompleksiyle maluldür. Çünkü Mehmet S. Aydın'ın deyişiyle, Batı'nın ezici gücünü savaş meydanlarında fark etmiş olmamızdan dolayı modernleşmenin bizde ilk defa kurşun ihtiyacı olarak ortaya çıkması, "Bu silah bizde niçin yok? Bunu yapan bilgi niçin yok?" gibi soruların zuhuruna ve dolayısıyla Müslüman entelektüellerin halet-i rûhiyesinde çatlaklar oluşmasına yol açtı. Bu arada Batı'dan gelen ağır tenkitler Müslümanlar üzerinde adeta şok etkisi yarattı.⁴⁵ En büyük şoklardan biri Ernest Kenan'ın (ö. 1892), "Müslümanlarda bi-lim ve felsefe üretecek kafa

yok.” şeklindeki eleştirisiydi.⁴⁶ Gerçi bu ağır eleştiriye Namık Kemal (ö. 1888) ve Cemaleddin Afgânî tarafın-dan cevap verildi; fakat Afgânî'nin cevap mektubu da maalesef özür dileyici bir üsluba sahipti.

Türkiye: “Uydum Kalabalığa” Diyerekten Eskinin Tekrarı

Hindistan ve Mısır, 19 ve 20. asırlarda Kur'an ve tefsir alanın-da yeni ufuklara yelken açmaya çalışan Seyyid Ahmet Han, Emir Ali, Ebü'l-Kelâm Azâd, Ferahî, Islâhî, Muhammed İkbâl, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Fazlur Rahman, M. İzzet Derveze gibi birçok dü-şünür ve ilim adamı yetiştirmiş olmasına karşın Türkiye, biraz da Osmanlı'daki “meraksızlık” âdetinden olsa gerek ilmî ibda ve inşâ cihetiyle İslâm âlemine riyaset edecek bir rol üstlenememiştir. Gerçi bu zaman zarfında fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm gibi alanlarda kayda değer yenilik arayışlarından söz etmek mümkündür. Lakin Kuran ve tefsir sahasında “yeni” nitelemesine hak kazanacak bir mahsulden bahsetmek oldukça zordur. Bununla birlikte Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) Tanrı Buyruğu: Kur'ân'ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri isimli eseri bir ölçüde istisna olarak zikredilebilir. Zira bu eser müellifinin de belirttiği gibi okuyucularına birçok yeni fikir sunan ve bu yönüyle onları düşünmeye sevk eden bir meal-tefsir çalışmasıdır.

Eserdeki tevcih ve tevillere göz atıldığında, gerçekten de Türkiye'deki Müslüman halkın o vakte kadar belki de hiç aşına ol-madığı türden birçok yeni görüşle karşılaşmaktadır. Ancak bu gö-rüşlerin önemli bir kısmı Ömer Rıza'ya değil, Mirza Gulam Ahmed'in (Ö.1908) kurduğu Kâdiyânîlik mezhebinin bir kolunu temsil eden Lahor Ahmedîleri'nin lideri Mevlana Muhammed Ali'ye (ö. 1951) ait-tir. Kaldı ki müellif Ömer Rıza da Mısır'da eğitim görmüş ve aynı zamanda Hint alt kıtasındaki Müslüman kitlenin mücadelesini çok yakından takip ve takdir etmiş biridir.

Bu durum hem son iki asırdaki yeni yaklaşımların Hindistan ve Mısır menşeli olduğuna ve hem de bu tür yaklaşımları benimseyen bir zihniyetin Türkiye dışında neşv-ü nema

bulduğuna işaret etmek-tedir. Diğer taraftan Ömer Rızanın meal-tefsirine yönelik ilk tepkiler dönemin Türkiye’inde durumdan dinî bir vazife çıkararak ulemanın geleneksel yaklaşımı muhafaza ve müdafaa etmede çok kararlı oldu-ğunu göstermektedir. Zira Doğrul’un eseri piyasaya çıktığı günden itibaren şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Bu meyanda müellifin masonluğuna da dikkat çekilerek eserde ciddi hatalar ve tahrifler bulunduğundan, hatta Kâdiyânîliğin propagandasını yaptığından söz edilmiştir.⁴⁷ Eserin 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan dördüncü ve son baskısında ise müellifin bazı ayetlere, mesela Hz. İsa’nın ölümleri diriltmesi, beşikte iken konuşması ve çamurdan kuş maketine üfleyip canlı bir kuşa dönüştürmesi gibi mucizelerinden, Hz. Süleyman’ın asasını kemiren kurttan, erkek-kadın arasındaki statü ya da derece farkından söz eden ayetlere ilişkin bazı izahları ya metinden çıkartılmış veya orijinal metni tah-rifle eşdeğer nitelikte müdahaleler yapılmıştır. O kadar ki müellifin, “okuyucularımız eserimizde birçok yeniliklerle karşılaşacaklardır. Bu yeniliklerin onları ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşündüre-ğine kaniiz.” şeklindeki ifadesi,⁴⁸ eseri yayma hazırlayan zatlar tarafından, “üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüş-ler” şeklinde tağyir-tahrif edilmiş ve bu tahrif, “eseri lekeleyen müfrit izahların kaldırılması ve gerektiğinde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerini ilave etme zarureti” olarak gerekçelendirilmiştir.⁴⁹ Kur’an’a çağdaş yaklaşımlar bağlamında Türkiye bidayetden beri pek mümbit bir toprak olmamıştır dersek herhalde maksadı aşan bir söz söylemiş olmayız. Zira bu alandaki ürünlerimizin kalite düzeyine muttali olmak için geçen son asırda telif edilen Kur’an tefsirlerini incelemek yeterlidir. Mesela 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mehmed Veh-bi Efendi’nin (ö. 1949) telif ettiği Hulâsatü’l-beyûn fî tefsîri’l-kur’ân adlı eser klasik tefsirlerdeki izahattan bir kısmının sorunlu bir dille Türkçe’ye aktarımından müteşekkil bir derlemedir. Eserin özgünlük açısından ne denli fakir olduğu İsmet Ersöz tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslup, kelimelerin ince ve özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlere mana yönünden doyurucu tahliller

getirilmesi, orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür, mevcut bulunanlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlere aittir. Bu kusurları-na rağmen ve ayrıca dili de ağır olduğu halde eser halk tarafından çok sevilmiş ve tutulmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi, 'Benim tefsir hocanın tefsirine göre bakir mazmunlar, ince ilmî ve felsefî neşelerle dolu olduğu halde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lütfu bu' derken buna işaret etmek istemiştir.⁵⁰

Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirine ilişkin bu değerlendirmeler bü-yük ölçüde Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri adlı eseri için de geçerlidir. Çünkü bu tefsirde de özgün olarak nitelenebilecek hemen hiçbir görüş ve yorum mevcut değildir. Bu noktada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili için ayrı bir bahis açmak gerekir. Bilhassa akademik çevrelerde rağbet gören ve çok sayıda tez çalışmasına konu olan bu tefsir, T.B.M.M'deki uzun tartışmalar neticesinde Diyanet riyasetinin Elmalılı'ya tevdi ettiği vazife üzerine kaleme alınmış ve müellif ile Diyanet riyaseti arasında imzalanan bir protokolle de tefsirin çerçevesi için başında tayin edilmiştir.

Elmalılı'nın tefsiri bu alanda bir çığır açmaktan öte söz konu-su protokolün 5. maddesindeki, "İtikatça Ehli Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkâm-1 diniyye, şer'iyye ve hukukiye, ictimâiyye ve ahlâkiyye..."⁵¹ kaydından da anlaşılacağı gibi Eş'ari ağırlıklı klasik Sünnî doktrini hem ustalıkla yorumlarla Kur'an'a dayandırmak, hem de çok güzel bir dille güncelleyerek Müslüman Türk halkının idrakine sunmak gibi mühim bir vazife görmüş ve böylece Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya çıkan dini yayın boşluğu, siyasi iradenin izniyle telif edilen bir otoriter metinle kısmen doldurulmuştur.

Gerçi müellif yaşadığı dönemde epeyce gürültü koparan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet tartışmalarında dirayetli bir tavır takınmış ve eserinin mukaddimesinde ısrarla Kur'an'ın Arabiliğine vurgu yaparak muhalif görüşe yönelik tavrını, "Türkçe Kur'an mı var

behey şaşkın!” gibi bir ifadeyle dile getirmiş ve yine muhtemelen tefsirindeki ayet meallerinin Kur’an yerine ikame edileceği endişesinden ve/veya her yönüyle ilâhî bir kumaş olan Kur’an-ı Arabî’yi başka bir dilde ay-nen üretmenin imkansızlığına ilişkin muhkem inancından dolayı ese-rin meal kısmında -tefsir kısmındaki mükemmel dil ve üslubun aksi-ne- Türkçe’nin gramerine ters düşen bir üslup kullanmıştır.⁵² Bütün bunlara rağmen bu tefsir siyasal otoritenin dinî alandaki boşluktan doğması muhtemel fikir anarşisini kuvveden fiile çıkmadan zaptu rabt altına alma projesinin bir parçası olarak vücut bulmuştur.

Merhum Elmalılı’nın Abduh’a -ki bu zatın pan-islamizm (ittihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmek maksadıyla son dönem Osmanlı yöne-timiyle müdâvele-i efkârda bulunan Ccmâleddîn Afgânî’nin öğrencisi olduğuna dikkat edilmelidir- sert eleştiriler yöneltmesi de muhtemelen Abduh ve Reşit Rızanın öncülük ettiği İslâmî ıslah ve tecdit hare-ketinin Türkiye’deki siyasal konjonktür açısından sakıncalı görülme-si sebebiyledir. Zira Elmalılı’nın 105/Fil suresinin tefsirinde Abduh’u Kur’an’ı tahrif etmekle suçlamasını ve “güzel bir başlangıçla başlayan kelâmını güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır”⁵³ şeklinde bir alaycı ifade kullanmasını salt ilmî bir eleştiri olarak oku-mak bizce safdillik olur. Gerçi Elmalılı buradaki eleştiri sebebini, “Bin dört yüz sene evvel, henüz insanlara mikrobun bildirilmemiş, göste-rilmemiş olduğu bir zamanda vak’anın sebebi zahîrîsi olmak üzere bilmedikleri mikroptan bahsedip de onunla fili mukayeseye davet et-meye kalkışmak manasız olurdu.”⁵⁴ şeklinde tasrih etmiştir.

Ne var ki bu makul gerekçe nazarı itibara alındığında Elmalılı’nın da benzer eleştirileri hak ettiğini belirtmek gerekir. Mesela insanın bir damlacık sıvıdan yaratıldığını bildiren 86/Tânk 5-7. ayetlerin tefsirinde, İskenderânî’nin Keşfu’l-esrâri’n-nûrâniyye adlı eserin-den yirmi küsur sayfalık embriyoloji bilgisi aktarması,⁵⁵ herhalde ilk Müslüman neslin anatomi, fizyoloji ve embriyoloji gibi alanlarda yeterli ilmî donanımı haiz olduğu inancının bir eseri olmalıdır. Aksi halde bu tür malumatın tefsir kabilinden sunulması, Kur’an metnine taziyik veya en azından bir malumat israfıdır. Aynı hüküm, 27/Neml 82.

ayetteki dâbbe mine'l-arz ibaresinden lokomotif, otomobil vb. araçların keşfine işaret çıkarması için de geçerlidir.

Sonuç itibariyle merhum Elmalılı, Türk dilini kullanımındaki maharet, kavram tahlillerindeki vuküfiyet, klasik yorumların terci-he şayan olanını belirlemedeki muvaffakiyet gibi yönleriyle tebarüz eden çok değerli bir esere imza atmış olmakla birlikte eserdeki genel fikrî kompozisyon entelektüel düzeyde ufuk açıcı bir niteliğe sahip değildir. Daha açıkçası Hak Dini Sünnî tefsir geleneğindeki muha-fazakâr tutumu pekiştiren bir eser hüviyetindedir. Bazı ayetlerin modern çağdaki bilimsel keşiflere uygun biçimde yorumlanması -ki bu yorumların büyük bir kısmı da İskenderânî'nin anılan eserinden iktibas edilmiştir- ise bilimsel tefsir anlayışının o dönemde moda olmasıyla açıklanabilir.

Geride bıraktığımız asrın son çeyreğine gelindiğinde Süleyman Ateş'in "çağdaş" diye isimlendirdiği tefsir çalışması Türkiye'de belli ölçüde bir canlanmaya vesile olmuştur. Ancak geniş halk kitleleri-nin bu tefsir sayesinde tanıştığı farklı ya da daha vazih bir ifadeyle, geleneksel telakkilere ters düşen yorumlar incelendiğinde bunların sadece Türkiye'deki avam-ı nas için yeni olduğu görülür. Daha açık-çası, Ateş'in özellikle ilk insanın yaratılışı, nesli, recm, kadın ve Ehl-i Kitab'ın uhrevî statüsü gibi konularla ilgili görüşleri ya Ebû Müslim el-İsfahânî gibi klasik dönem müfessirlerden veya Muhammed Abduh-Reşit Rıza'nın Menâr tefsiri ile İzzet Derveze'nin et-Tej'sîru'l-hadis adlı eserinden alıntılanmıştır.

Çok yakın bir geçmişte Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasın-da piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı meal-tefsirde de en azından bir-çok okuyucu açısından bazı yeni yaklaşımların mevcudiyetine tanık olunabilir. Gerçi bu tefsirde de kadının dövülmesi, şahitliği ve miras payı gibi konularla ilgili ayetlerin yorumunda hem Kuran ahkâmına mutlak ve tarih-üstü değer atfeden hem de modern durumu terakki addeden klasik İslâm modernizmindeki savunmacı üslup hakim-dir.⁵⁶ Bununla birlikte kimi ayetlerin yorumunda klasik dönem

fıkıh ulemasının genel kanaat ve içtihadına itiraz edilmesi,⁵⁷ kimi ayetlerdeki hükümlerin tarihsel süreçte menâtını kaybetmiş olduğuna ilişkin görüşlere yer verilmesi, kimi ayetlerin yerelliğinden ve/veya tarihe intikal etmiş hükümlere mevzu teşkil ettiğinden bahsedilme-si⁵⁸ bu eserin muhtemel okuyucu kitlesi dikkate alındığında cesur bir yaklaşım olarak kaydedilmelidir. Keza 2/Bakara 62. ayetin tefsiri-rinde, S. Ateş'in yakın geçmişte "Cennet müminlerin tekelinde midir değil midir?" şeklindeki ilginç tartışmaya konu olan görüşlerini -ki bu görüşlerin özü Menâr tefsirinde de mevcuttur- anımsatan bir iza-hatta bulunulmuş olması da yine bu kabilden addedilebilir.⁵⁹

Ne var ki anılan ayete ilişkin bu esnek yorumla ilgili ifadeler ese-rin ikinci baskısında buharlaşmıştır. Bu ilginç durum tefsirde ortodoksi ya da resmî tefsircilik şeklinde kavramlaştırılabilir. Esasen, Diyanet'in Elmalılı ve Hak Dini tecrübesine benzer şekilde salt belli bir mezhebi yorumun arkasında durması bizce kaygı verici bir geliş-medir. Dahası Kur'an Yolu adlı eser, son kertede resmi tefsirciliğin bir ürünüdür. Eserin takdim yazısında. "Herhangi bir tefsirin Diya-net İşleri Başkanlığınca neşredilmiş olması, o tefsire resmî bir hü-viyet kazandırmaz" denilmiş olması bu gerçeği değiştirmemektedir. Bilakis eserin ilk baskısındaki kimi cesur yorumların hâkim Sünnî anlayışa ters düşmesi nedeniyle ikinci baskıdan çıkarılmış olması⁶⁰ söz konusu gerçeği teyit ve tescil etmektedir.

Bu yazı müellifin, "Kur'an ve tefsir kültürümüz" (Ankara okulu 2008) isimli kitabının 139-163 sayfalarından alıntlanmıştır.

Kaynak: [fazlurrahman...Blogu](#)