

Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu*

Hasan HANEFİ
Prof. Dr., Kahire

Çev.: Sönmez KUTLU

I- Kur'ân'ı Baştan Sona Yorumlayan Tefsirlerin Sınırlılığı ve Yetersizliği:

Kur'ân tefsiri, şu ana kadar, başından sonuna, Fâtiha Suresi'nden Nâs Suresi'ne kadar, sure sure, ayet ayet, sağdan sola, bizzat Peygamber tarafından sıraya konulduğuna inanılan surelerin yazılış sırasına göre yapılmaktadır. Oldukça büyük hacimli klasik Kur'ân tefsirleri (Taberî, İbn Kesîr, ez-Zemahşerî gibi); Reşid Rızâ'nın *el-Menâr*'ı ve Seyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kurân*'ı gibi çağdaş tefsirler, bu şekilde yazılmıştır.

Kur'ân'ı baştan sona yorumlamanın avantajları:

1- Metnin indirildiği dönemin tarihî, edebî ve sosyal şartları konusunda azami bilgi verilmesi. Bu metod, bilgiyi sunar ve metnin nesnel yapısını anlaşılır kılmaya çalışır. Reformistlerin yeni tefsirleri, modern sosyo-poli-tik konumu göstermeye çalışırken, tarihçilerin klasik tefsirleri, bu metnin en eski konumunu aydınlatmaya çalışır. Modern reformcuların amacı, sadece, anlamı kavramak değil, aynı zamanda, realiteyi de değiştirmektir.

2- Kur'ân'ın geleneksel ve kitabî (yazılış) sıralamasını esas alan bu tefsirlerin, kıssa, emir, va'îd, va'd ve diğer farklı edebî üslupları aynı anda bir arada toplama şeklinde kendine has bir mantığı vardır. Çünkü Kur'ân, sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda, ikna ve isbat kitabıdır. O, sadece, akla değil, aynı zamanda duyuya da hitap eder. Diğer yandan, o, sadece teorik çözümler üretmez, aynı zamanda, bunları uygulamaya koymak için de gayret gösterir.

3- Bu metod, klasik müfessirlerin mentalitesini, bilgi kaynaklarını, eski tarihî şartları ve

her yorumun tarihî olması dolayısıyla, bu yorum sahiplerinin anlama düzeylerini öğrenmemize yardımcı olur. O, aynı zamanda, bu dönemin ruhunu, edebî durumunu ve bu tarihî süreci bilmemize yardımcı olur. Böylece vahyi anlamada, tarihe ne kadar bağlı kalındığını ortaya koyar.

Bununla birlikte, Kur'ân'ı baştan sona yorumlayan tefsirlerin oldukça önemli dezavantajları da vardır:

1- Aynı konunun, pek çok surede, birinci konunun bütünlüğünü bozacak diğer konularla birlikte ele alınması. Mesela servet, hakimiyet, halk, akıl, duyular, bireysellik, sosyal dayanışma... ve diğer konular birarada ele alınmıştır. Her bir konu, zikredildiği duruma uygun olarak kısmen açıklandığından, konunun genel bütünlüğü, değişik yerlerde yapılan parça parça yorumlar arasında kaybolmaktadır.

2- Aynı konunun, bir global kavramı oluşturacak anlamları toplanmadan bir çok yerde tekrarlanması. Mesela, kadınla ilgili hükümler bütün kitaba serpiştirilmiştir. Her defasında, konunun bir yönü ortaya konulmaktadır. Realite, tedricî olarak ikna edilmiş görünüyor. Fakat bir kısmı geriye bırakıldığından, tek bir merkezde toplanmasına ihtiyaç vardır.

3- Konunun mantıkî, gerçek ya da her ikisi bakımından bir yapıya kavuşturul-maması. konunun tek başına ikamesine imkan verebilir geçerliliğini ve doğruluğunu, dışarıdan değil içtenden, kutsal metinden değil akıl ve tabiatı alan ve tek başına konunun ikame edilmesine müsaade

* "Method of Thematic Interpretation of the Quran", *Islam in the Modern World, I. Religion, Ideology and Development*, Cairo 1995, s. 407-428.

eden bir yapı, mantıkî, gerçek ya da her iki özelliğe sahip bir yapıdır.

4- Konunun parçalar halindeki görünümünü, parçadan bütüne gitmekle biraraya getirerek ahenkli global bir dünya görüşünün ortaya konulması. Mesela; görmek, işitmek, hissetmek ve saire, kavramın parçalarıdır. Yapma, konuşma, etkileme ve saire ise, şuurun diğer görünümüdür. Kavrama ve şuur, insanlardaki kişiliğin farklı boyutlarıdır.

5- Ciltli tefsirler, okumak, elde etmek, onlara yer bulmak veya elle tutmak bakımından büyük ve ayrıntılıdır. Bu durum, onların alınıp okunmasını özendirilmemektedir. Bu ayrıntılı ve gereksiz bilgi karşısında okuyucunun kafası, karmaşık olmaktadır. Bazan Kur'an, onlara göre daha kolay anlaşılabilir gibidir ve daha basit görünmektedir.

6- Bu metodda, haber bilgiyle karışmaktadır. Bilgi, mevcut haber ve bilgiye ilave edilen yeni bir şeydir, fakat haber şu anda bir yerde varlığı bilinen veya bir kaynaktan diğerine aktarılan bir şeydir. Bazan Kur'an bilgi vermesine karşın, tefsirler haber vermektedirler.

7- Kur'an, baştan sona tefsir edilirken, zikredilen haberlerin günümüz toplumu ve ruhunun ihtiyaçlarıyla alakası yoktur. Okuyucu, bu okuma, kuru, faydasız ve modası geçmiş bir okumadır. Halbuki okuyucunun, canlı, faydalı ve güncel bilgiye gereksinimi vardır.

Konulu tefsir, baştan sona yapılan tefsirlerin eksikliğini tamamlar. Bu metodun avantajları şunlardır:

1- Kur'an'ın yorumlanması, sadece, metinden anlamını çıkarmak değil, realiteden hareketle tümevarım yoluyla metne anlam vermektir. Bu, sadece açıklama (*Auslegen*) değil, aynı zamanda kavramadır (*Verstehen*). Ayrıca hem bilmek (*Wissen*), hem de farkında olmadır (*Besinnen*).

2- Yorumcu, anlamın hem alıcısı, hem de vericisidir. O, manayı algılar ve onu makul ve gerçek bir yapı içerisine yerleştirir. Çünkü akıl ve realite aynı şeydir. Konulu tefsir, vahiy, akıl ve tabiat

arasındaki aslı özdeşliği keşfetmektedir.

3- Yorum, metnin hem analizini, hem de sentezini yapar. Bu metodda bütün, hem parçalara ayrılarak sunulmakta, hem de parçalar kendi bütünlüğü içerisinde sunulmaktadır. Bu yorum, ele aldığı şeyin özünü ve nesnenin aslını görmeye çalışır.

4- Böyle bir yorum, satırlar arasında bulunan yeni şeyleri keşfetmeye çalışır. Bunu, bilinen bilgiye bilinmeyen ve söylenmemiş bilgiye ilave etmek, şuurun en üst seviyesine tekabül edecek olan metnin en derin seviyesine inerek yapar. Bu yorum, kutsal metinlerin kişisel şuur aynasına yansıyan şekilden yararlanarak yeni bir metin yazar.¹

II- Farklı Disiplinlerin Kur'an Yorumları

Geleneksel Kur'an tefsirleri, islami temel disiplinlerin sınıflandırılması akabinde doğan çeşitli bilim dallarınca yapılan yorumlardan ibarettir. Bu temel islami disiplinler, Kur'an, hadis, tefsir, sirat ve fıkıh dallarından oluşan nakli disiplinler; kelam/hikmet, fıkıh usulü ve tasavvuftan ibaret akli disiplinler; matematik (aritmetik, geometri, müzik ve Astronomi), tıp eczacılık, botanik ve biyolojiyi içine alan sırf akli disiplinler ve filoloji, belagat, coğrafya ve tarihin oluşturduğu insani disiplinler olmak üzere dörde ayrılır. Disiplin sözcüğü, tabii bilime eşanlamli kullanılmakta olan bilim sözcüğünden daha iyi bir kullanımdır. Bu disiplinler, Kur'an'ı anlamaktan ziyade kendi disiplinlerini desteklemek için onu yorumlarının konusu yapmaktadırlar. Kur'an, böyle disiplinlerin kurulmasında bir araç olarak kullanılır, bir süre sonra da, bu disiplin, Kur'an'ın yorumlanması için kullanılmaya başlanır. Bu metod, konulu tefsirin başlangıcı oldu.

Konulu tefsir, büyük bir araştırma sahası, bir düşünce ekolü veya bir mezhep eğilimi şeklinde kendisini gösterdi. Disiplinleri temel alan bu tip tefsirlere gelince:

¹ Hasan Hanefi, "Hel ledeyna Nazariyye fit-Tefsir? Eyyuhâ Esbak: Nazariyye fit-Tefsir em Tahliu'l-Hayat", *Kadâyâ Muâsıra* 1, Dâru'l-Fikr'l-Arabî, Kahire 1976, s. 175-178.

1- Filolojik Tefsir, Kur'an'ı sanki bir dil kitabı gibi kabul ettiğinden dili araç olarak kullandı. Filoloji, fonetik, sentak, simoloji, stilistik (uslup) ve belâğat ve diğerlerini konu edinen linguistik bilimler, bütünüyle, anlamı kavramak için kullanılan yardımcı araçlardır. Ayrıca anlam, düşüncenin içeriği iken, dil onun formudur. Harici realite, onun referans noktasıdır. Dil varlığın evidir ve boş bir yapı değildir, ifadelerdeki farklar, konuşmadaki nezaket, kelimelerin itina ile seçimi (*l'esprit de finesse*) manayı anlamakta ve realiteyi keşfetmekte kullanılan birer araçtır.²

2- Hukukî tefsir, insan davranışlarının hukukî özelliklerini metinden çıkarmak için çalışır. Çünkü vahyin özü şeriatıdır. Hukukçular, şeriatın bekçileridir. Hukukî yorum, bazan bir mezhebin özel hukukî yorumu olmayı aşip hukuk birliğine ulaşabilir. Bununla birlikte, hukuk, akaiten, hukuk felsefesinden ve fıkıhtan bağımsız bir bilim olarak değerlendirilir. Hukuk, bizzat mutad hukukun bir açıklamasıdır. Bundan dolayı, hukukî yorumun modası geçmeye başladı ve modern hukukî ihtiyaçları karşılamakta başarısız kaldı. Bu eski tarihî hukuk, sanki bütün zamanlarda geçerli bir hukuk haline geldi.³ Bu çalışmalarda hukukî yorumlar, yoktu. Zaten aksiyomatik (kendiliğinden belirlenmiş) bir disiplin olan hukuk, insan davranışlarının normlarıyla genel refah ve kamu yararının tahlillerinden ibarettir. Bütün metnin, sistematik bir şekilde yorumlanmasına gerek yoktur. Çünkü kamu çıkarları, zamanla değişmektedir. Bununla birlikte, bazı kurallar, bu hukukî yorumların içinde vardır. Bu kurallar, fıkıh ilminin kaideleri (*İlmü'l-Kavâ'idü'l-Fıkhiyye*) olarak bilinen yardımcı bir disiplinin ana konusunu oluşturmaktadır.

3- Tarihî tefsir, tarihçiler tarafından, bilgilerini biri tarih yazarken, diğeri tarihî yorumları yazarken olmak üzere iki kere kullanarak gerçekleştirildi. Realite Kur'an'ın indirdiği ilk tarihî şartlardan ibarettir, fakat bu ilk realite, diğer bütün tarihî örneklerde tekrür edecek yegane modeldir. Eski olayları düzenlemek, tarihi tıkmak ve bütün tarihi, onun tek bir safhasına indirgemek demektir. Yahudi rivayetleri peygamberlik tarihiyle ilgili eksik bilgiyi tamamlamak için kullanıldı.

Bütün yorum, zımnî olarak tekabuliyet teorisi, *adequatio ratio in rei* üzerine kuruldu. Bu durumda, Kur'an, bir hikmet kitabı değil, sanki bir tarih kitabı olarak algılandı. Tarihî tefsir, islâmî gelenekte, rivayetlerle yorumlama (*et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*) olarak adlandırılan tarihselci bir yanlışlığa düştü.⁴

4- Kelamî tefsir, kelamî mezheplerin temel fikirlerini doğrulama aracı idi ve siyasî muhaliflere, özellikle de, cebirci fikre karşı siyasî bir silahtı. Bu, harfî harfine tercümeceliğe (literalizme) ve kelamî görüşleri, iç dünyadaki eylemlerin birer motivasyonları değil de, sanki dış dünyadaki maddelemiş gibi gören maddeci objektivizme kaydı. Akıl, kutsal kitabın yardımcısı oldu ve verilenin temeli olmak yerine, sadece onu doğrulamaya çalıştı. Bazı görüşler, mevcudu haklı gösterme, yani varolan siyasî rejimi savunma ve muhalefeti eleştirmekten ibarettir. Diğer bazıları ise, pratik göndemelerde bulunmaktan tamamen uzak yalın hipotezlerdi.⁵

5- Felsefî tefsir, kelamî yorumun gelişmiş en

² ez-Zeccâc, *İrâbu'l-Kur'ân*, I-III, (thk. İbrahim el-İbyârî) Mek-tebetü'l-Amme el-Mısıriyye, Kahire 1963-65.

³ el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Meketebetü'l-Mısıriyye, Kahire 1347 H. (Hanefî); Ebû Bekr İbnü'l-A'râbi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, el-Saâde, Kahire 1351 H. (Malikî); el-Kurtûbî, *el-Câmi'ü'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutub, Kahire 1352-45, (Malikî); Mikdâd es-Suyûrî (?), *Kenzu'l-İrfân fî Fihri'l-Kur'ân*, Tebriz 1314 H., (İsnâaşerî); Alkay (?), el-Harrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, yazma, el-Ezher Nu: 398/7866, (Şâfiî); Celâlüddîn es-Suyûrî, *el-İkhlâf fî İstinbâtü'l-Tenzil*, yazma el-Ezher Nu: 1782, (Şâfiî); Yusuf et-Tilânî, *es-Semerâtu'l-Yâniya*, yazma, Dâru'l-Kutub Nu: 41, (Zeydî).

⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, el-Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire 1323 H.; el-Bagdâdî (el-Huseyn b. Mes'ûd), *Medîmu'l-Tenzil*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1345 H.; İbn Kesîr (el-Hafız İmâdü'd-Din), *Tefsiru'l-Kur'ânü'l-Azim*, el-Matbaatu'l-Ticâriyye, Kahire 1356 H.; es-Selâib (Abdurrah-man), *el-Cevâbirü'l-Hisân*, Ce-zayir 1323 H.; es-Suyûrî (Celâlüddîn), *ed-Durru'l-Mansûr*, el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, Kahire 1314 H.; el-Feyrûzabâdî (İbn Tahir), *Tenziru'l-Mikyas min Tefsiri İbn Abbas*, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Kahire 1344 H.; es-Semerikândî (Ebu'l-Leys), *Babru'l-Ulûm*, yazma, Dâru'l-Kutub Nu: 3; es-Selâib (?), *İbn İshak* (?), *el-Kesf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, yazma, el-Ezher Nu: 136/5561; el-Endülîsî (İbn Ayyûb), *el-Muharriru'l-Vociz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, yazma, Dâru'l-Kutub Nu: 10/356.

⁵ Mütezillî Tefsirler: el-Kâdî Abdül-Cebbâr, *Tenziru'l-Kur'ân anî'l-Medâin*, el-Cemâliyye, Kahire 1339 H.; eş-Şerîf el-Murtaza, *el-Emâlî*, es-Saâde, Kahire 1325 H.; ez-Zamâşerî, *el-Keşşâf*, M. Mustafa, Kahire 1330 H.; İmâmî Tefsirler: Abdullatif el-Kerzânî, *Mukaddimetu Mirâti'l-Enûr ve Mikdâtü'l-Esrâr*, Accem 1303 H.; el-Hasan el-Askerî, *Tefsir*, Tebriz 1314 H.; Ebû Ali et-Taberî, *Mecmû'u'l-Beyân*, Tahrân 1314 H.; Molla Muhsin, *el-Keşşâf es-Sâfî*, İran 1244 H.; es-Seyyid Abdullah el-Alevî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, Tahrân 1314 H.; Zeydî Tefsirler: eş-Şevkânî, *Fetbu'l-Kadîr*, Kahire 1349 H.; Haricî Tefsirler: Muhammed Atîş, *Himyânu'l-Zâd ilâ Dâri'l-Medâd*, Zengebar 1314 H.

son şeklidir. Çünkü felsefe, zaten, kelimadan sonrakı bir gelişmedir. O, Tanrı, insan, kader, paygamberlik, ahiret ve imametle ilgili felsefi görüşlerle ilgilenmiştir. Felsefi yorum, Mutezili yorumla bağlantılıdır. Çünkü her ikisi de, aklın hakimiyetine dayanır. Aynı şekilde, o, tasavvufi yorumla da bağlantılıdır. Çünkü her ikisi de, te'vile baş vurur. O, komşu kültürlerle müracaat eder, onları özümser ve de onların savunmasını yapar, fakat felsefi tefsir, spekülative analizlerde çok aşırıya kaçtı. O, sırf akla dayandı ve özellikle, Yunan kültürü gibi komşu klasik kültürlerden bazı unsurları kullandı. Aklın kemali, bir çeşit aydınlanma ile son buldu. Evrenle insan özdeşleşmeye başladı. Sosyo-politik realiteler, ütopya uğruna feda edildi.⁶

6- Tasavvufi tefsir, toplum içindeki mistik eğilimi, tasavvufun aleyhinde olanlara ve fakihlere karşı güçlendirmek için bir araç durumundaydı. Bu muğlak yorum, hukuka ve hukukçuların zahiri yorumuna karşı bir reaksiyondur. Batını dünya, dış dünyanın karşısı olarak algılandı. Bu disiplinin yorumu, aktif politik muhalefetin, sufilere uymayı reddettiler statukoyu değiştirmede başarısızlığa uğradığı özel şartlarda kendisini gösterdi. Bu dünyayı kurtarmaya güçleri yetmeyince, bu defa, onlar kendilerini bu dünyadan kurtarmaya çalıştılar. Bu riyazatla başladı ve vahiy, insan tıcrübelerinde temellendirildi. Vahdet herşeyi kuşattı. Uygulama, teori karşısında mutlak üstünlük elde etti. Nihailik nedenselliği teslim aldı. Harici zıtlık, diyalektiklere dönüştü. Bununla mistik yorum, metin de dahil, bütün dünyayı mecaz yüklü şekillerde dönüştürdü. Bazı teorik incelikler ağır bastı; merhamet ve sempati, aklı teslim aldı. İçsellik, zahire galip geldi. Tecrid, manevi topluma götüren bir yol kabul edildi. Kadercilik, özgür iradeyi yok etti.⁷

7- Modern dönemlerde doğan ve yeni metodlarla kendini yeniden düzenleyen tefsir, yeni şartlarla beşeri bilgi ve bilimin modern durumunu aydınlatmak için ortaya çıktı. Bilimsel tefsir, Kur'an'ın bizzat bazı buluşlara, mesela, evrim teorisinde olduğu gibi doğrudan olmasa da imada bulunduğunu, en azından izafiyet teorisinde olduğu gibi dolaylı olarak daha önceden işaret ettiğini gösterecek modern bilimsel keşiflerle ya-

kından ilgilenmeye başladı. Bu yorum başkalarının bilimsel keşifleriyle, yani akıl ve deneyle bilinen harici bir bilimsel bilginin devreye sokulmasıyla, ilahî vahiy beşeri bilgiyi izledi ve onunla kayıtlılandı. Çünkü beşeri bilgi kısmî değişken bir bilgi olduğundan, ilahî vahiy de kısmileşti ve değişken bir duruma geldi. Bu tefsir, Müslümanlar'a Kur'an'ın bütün bilimsel keşifleri içerdiği şeklinde sahte bir güven vermektedir. Bu yüzden, onların batıl bilime ihtiyaçları yoktur. Müslümanlar, bilim ve imana sahip iken, batı inançsız bir bilime sahiptir. Bilimsel bilginin transferi, bilimsel bakış açısının da benimsemesini gerektirmez.⁸

8- Sosyo-politik tefsir, konulu tefsire en yakın olan modern tefsirdir. O, günümüz sosyo-politik şartlarıyla başlar ve metni gerçekle ideal arasındaki farkı anlamak için bir eleştiri aracı olarak kullanır. Kur'an tefsiri, müslüman toplumların sosyal bir eleştirisidir. Metin bir formdur, olgusal realite ise, içeriktir. Bu yorum, islam dünyasındaki genel problemleri dikkate alan, teoriyle pratiği birleştiren, klasik yorumları geride bırakan ve metni çağımızla irtibatlandıran sosyal değişme konusuna yönlendirildi.⁹ Bununla birlikte, sosyo-politik sorununun, kesin bir önceliği yoktur. Metin analizleri, hala realitenin analizinde belirleyicidir. O, Kur'an'ı baştan sona yorumlama geleneğini sürdürdü. Sosyal değişme, sınıf, iktidar, servet vs. gibi

⁶ er-Râzî, el-Fahrüddin, *Meftûhu'l-Ğayb*, Amiriyye, Kahire 1289 H.; el-Beydâvî, *Enuânü'l-Tenzil ve Esrârü'l-Te'vîl*, Dârü'l-Kutubü'l-Arabiyye, Kahire 1330 H.; en-Neseî, *Medâriku'l-Tenzil ve Hakâiku'l-Te'vîl*, es-Saâde, Kahire 1321 H.; el-Hâzin, *Elbâbu'l-Te'vîl fî Meânî'l-Tenzil*, et-Tekaddüm, Kahire 1321 H.; Ebû Hayyân, *el-Babur'ü'l-Mubâr*, es-Saâde, Kahire 1328 H.; el-Celâl el-Mahallî, el-Celâl es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dârü l-Hyâit-Kutub, Kahire 1345 H.; en-Nisâbü'lî, *Garbu'l-Kurân ve Regâibü'l-Furkân*, el-Amiriyye, Kahire 1332 H.; el-Hatîb es-Şirbânî, *es-Sıracu'l-Munîr*, el-Amiriyye, Kahire 1299 H.; el-Alûsî, *Rûbu'l-Medîni*, İdrâru'l-Tibaatü'l-Muniriyye, Kahire trz.

⁷ Sehl et-Tusterî, *Tefsîru'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, es-Saâde, Kahire 1308 H.; Ebû Muhammed Ruzihân, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Hindistan, 1315 H.; Abdürzâk el-Kaşânî, *Tefsîru lbn A'râbi*, Amiriyye, Kahire 1283 H.; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku'l-Tefsîr*, yazma, el-Ezher Nu: 1093; Necmüddin Diyâ, *Alâüddeve el-Beyânîkî*, el-Te'vîlâtü'l-Nâciyye, yazma, Dârü'l-Kutub Nu: 36.

⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâbir fî Tefsîri'l-Kur'ânü'l-Hakîm*, el-Halebî, Kahire 1304 H.; Ebû Zeyd ed-Demenhârî, *el-Hidâye ve'l-Hâfâ*, el-Halebî, Kahire 1349 H.

⁹ Muhammed Abdur, *Tefsîru Cüz'ü Amme*, Matbaatu Mısır, Kahire 1314 H.; Muhammed Abdurrahman es-Sülemî, *Tefsîr Sureti'l-Fâtıha*, el-Menâr, Kahire 1353 H.; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1346 H.; M. M. el-Merâğî, *ed-Durûsu'd-Diniyye*, Matbaatu'l-Ezher, Kahire 1356 H.

köklü siyasi sorunların üstesinden gelemediğinden, sınırlı kaldı. Din ve Ahlak, hala siyaset ve toplumda önceliğe sahiptir. Beşeri ve sosyal bilimler, Kur'an'ın yorumunu etkili bir söyleme dönüştürmek için kullanılmadı.

9- Bediî tefsir, metni mecazi eksenli yorumlayan modern yorumlardan biridir. Realite, okuyucuyu ikna etmek için, bu metinde bir imaj olarak ifade edildi. Metin, yaşayan bir tecrübe, şurun bir modu ve şahısla realite arasında bediî bir boyuttur. Metnin anlamı, mecazi bir şekilde açıklanır. Bu anlam, metinde değil, anlamı veren kişidir, nesnede değil öznededir.¹⁰ Böylece harici realiteden yoksun kişisel şuur, son derece subjektiftir. Realitenin analizleri ve onun statik tanımlaması, okuyucuyu gerçek dünyayla karşı karşıya getirir. Güzellik, ikna edicilik, estetik, imgeler, mecazlar, usulplar, belâgat ve hislerin grameri vs. bunların hepsi kolay ikna edebilmenin, etkin motivasyonun ve azmettirmenin araçlarıdır. Ancak çok az rasyoneldir ve genelde de gerçek dışıdır. Bediî tefsir, halk yığınlarını harekete geçirmede başarılı ise de, toplumları değiştirmede ve devletler kurmada başarısızdır.

III- Bu Metodun Öncülleri

Bu metodun kurallarından önce gelen bazı öncülleri vardır. Bir öncül yalın bir faraziye değil, sadece olgusal bir veri, realitenin terkihi, te-vazunun ilan edilmesi, sınırlamaların kabulü, pluarizmin benimsenmesi ve açık sorgulamaya teşvik demektir. Bu öncüller, bu metodun felsefi temelini oluşturur.

1- Vahyin, kabule ve inkara gidilmeden, parantez içine alınması gerekir. Müfessir, 19. Yüzyılda Oryantalizm'in Kur'an'ın ilâhi kaynağı ile ilgili onun Tanrı'dan mı, yoksa Muhammed'den rivayet edilen şeyler mi olduğu konusunda uzun uzadıya tartıştığı sorunsalı tartışmaz. Konulu tefsir, veri haline geldikten sonraki şekliyle, onu ele alır, veri olmadan önceki kaynağıyla ilgilenmez. O, kitap olduktan sonraki durumuyla ilgilenir. "Nasıl?" sorusuna değil, "ne?" sorusuna cevap arar. Kur'an'ın tarihî kaynağı, tarihî incelemelerle ispatlanabilirse, bu ilâhi kaynak tarihî analizlerin sı-

nırlılığı dolayısıyla, sadece menfi bir şekilde isbatlanabilir. Bunun sebebi tartışmanın, bütünüyle paranteze alınması ve bunun yorumcuyu ilgilendirmemesidir. Metin metindir, ilâhî veya beşerî, kutsal veya kutsal olmaması, dini veya seküler vs. olması hiçbir şeyi değiştirmez. Dahası metnin kaynağı problemi, aslında menşeyi problemidir, halbuki konulu tefsir, metnin mahiyetini sorgular.

2- Kur'an, yoruma tabi tutulan bir kânunname, edebî bir eser, felsefî bir metin, tarihî metin vb. diğer metinler gibi kabul edilir. O, kutsal, dinî vb. herhangi bir özel sınıflandırmaya gitmez, bütün metinler aynı tefsir kurallarına tabidir. Kutsal ve kutsal olmayan arasındaki farklılık, genel hermönetikle ilgili bir konu değildir, sadece dinî uygulamaları ilgilendirir. Ayrıca bizzat Kur'an ve özellikle Hadis, beşerî bir dil olan Arapça'nın inanların ve inanmayanların konuştuğu yabancı kelime ve ifadelerle dönüştürülmesidir.¹¹ Kur'an, eski edebî türler, şiir, nesir, münacât /dua gibi yeni edebî türler katmıştır.

3- <Doğru veya yanlış tefsir, gerçek veya hatalı anlama diye bir şey yoktur. Çeşitli motivasyonlar sebebiyle, farklı menfaatlerden kaynaklanarak metne yaklaşmak için farklı gayretler söz konusudur.>Yorum çatışması, menfaatlerin çatışmasıdır. Metnin linguistik yorumunda da dil değişmektedir. Metnin linguistik kurallara göre, düzgün bir yorumu, katı bir totolojîdir (luzumsuz tekrardır). Açıklanmış metinle, metnin açıklanması arasındaki aynıyet, özdeşlik kanunu üzerine kurulmuş formel bir varsayımdır. Metnin söyleniş ve yorumlanış arasındaki zaman farkı, 14 asırdan fazladır, ki bu durum, metinle tefsiri arasındaki özdeşlik teorisini oldukça imkansız kılmaktadır.

4- <Bir metnin sadece bir tefsiri yoktur, aksine birden fazla yorumcu arasındaki anlayış farklılığını veren pekçok yorum bulunmamaktadır.> Bir metnin yorumu, temelde birden fazladır. Bu metin, insan menfaatleri ve tutkuları için, sadece bir araçtır. Metin ise, sadece onun bir formudur; yorumcu

10 Seyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, Kahire.

11 Hasan Hanefî, "el-Vahyu ve'l-Vâkı: Dirâse fi Esbâb'ih-Nuzûl", *el-İslâm ve'l-Hadâse*, Dâru-s-Sa'qı, London 19 s. 133-175

onun içeriğini kendi zamanına ve mekanına uygun olarak doldurur.

5- Yorum çatışması, teorik temelde, sosyo-politik bir çatışmadır. Aslında, teori sadece epistemolojik bir kılıftır. Her tefsir, yorumcunun sosyo-politik taahhüdünü açıklar. Yorum, farklı sosyo-politik güçler tarafından statükoyu (var olanı) sürdürmek veya değiştirmek, muhafazakarlar tarafından sürdürmek ve devrimciler tarafından değiştirmek için kullanılan ideolojik bir silahtır.¹²

IV- Konulu Tefsirin Kuralları

İster tümevarımcı veya tümdengelimci, isterse akılcı ve deneysel olsun, her metodun, takip edeceği belli kuralları olduğu gibi, konulu tefsir de, pek çok kuralı içeren bir methodur. Bunları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1- Sosyo-politik akid: Yorumcu tarafsız bir kişi değildir. O, kendi ülkesinin ve döneminin acı gerçeklerini yaşayan bir vatandaşdır. O, realite karşısında acı çekmekte ve zihni devamlı sosyal değişme ile meşguldür. O, kendisini fakirler ve mazlumlarla aynileştirir. 'Hayatın içinde bulunuş' (*Sitz im Leben*), sadece metin için değil, yorumcu için de sözkonusudur. Herhangi birşeye karşı sorumluluğu olmayan bir yorumcu, yoktur. Sorumluluğun olmaması, negatif bir sorumluluktur, yani yok olan şeye karşı sorumluluktur veya sorumsuzluktur. Bir yorumcu, bir amaç için sorumluluk taşıyan bir kişidir. O bir reformist, bir sosyal aktör ve bir devrimcidir.

2- Bir şeyi aramak: Yorumcu, ne aradığını bilmeden, eli boş döneceğini bildiği bir alana girmez. O, tarafsız bir şura sahip değildir, aksine taraflı bir şura sahiptir. Onun şuru, bir şeye doğru yönlendirilmiştir. O, bir problemin çözümünü arar. Akıl, menfaatir. Bu esbâb-ı nuzûl'un en eski bir konusudur. Realitenin metne, sorunun cevaba önceliğidir. Saik cevaptan öncedir.

3- Bir konu ile ilgili ayetlerin toplanması: Bir ilgi alanı konusundaki bütün ayetler biraraya getirilir. Bütün bu ayetlerin genel özellikleri ortaya çıkancaya kadar, aynı zamanda birlikte defalarca

okunur ve topluca anlaşılır. Yorumlanmış Kur'an, sadece yüce Kur'an değil, aynı zamanda kelimelerin, fiiller, isimler ve edatlar şeklinde alfabetik bir sırayla konularına göre yazılan Kur'an, yani Kur'an sözlüğü *el-Mu'cemu'l-Mufehrestir*.

4- Linguistik formların sınıflandırılması: Anlamın ilk tezahürü, içerik analizlerinin sınıflandırmaya çalıştığı Linguistik kalıptır. Düşüncenin bir kalıbı olarak dil, anlamaya götüren bir bağdır. Linguistik kalıplar, aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilir:

a) Master: Fiil bir eylem bildirir, isim ise bir nesneye delalet eder. Mesela, İslam inancının ilk prensibi olan *tevbîd* kelimesi, vahhada gibi ne fiildir, ne de *vâbide* gibi bir isimdir. O bir süreç, bir eylem, eylemden oluşa geçiş anlamındaki tevhide karşılık kullanılan bir mastardır.

b) Zamanlar: Şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanlar, hikaye veya rivayet, olgusal tanımlama ve gelecekle ilgili olan arasındaki farkı gösterir. Gerçeği karşılayan realite, zamanın ebediliği içerisinde gerçeğin ebediliğini açıklamak için fiilin her üç kalıbında da ifade edilir.

c) Sayı: İsimler tekil veya çoğul olabilir, tekil kullanımlar şuur gibi bireyselliği açıklar, ama çoğul kullanımlar, insanlar ve halk manasına gelen *Nâs* kelimesinde olduğu gibi kolektivizm ve sosyal gruplara delalet eder.

d) İyelik sıfatlar: İyelik sıfatları, zamirler veya ilgi bağlaçları olabilirler. İyelik sıfatsız bir isim aidiyet ifade etmez ve kişiye ait gösterilemez. Gökler ve yer gibi. Zamirler, birinci tekil şahıs (*nefs-i mütekellem*), ikinci tekil şahıs (*muhâtab*), üçüncü tekil şahıs (*gâ'ib*) olabilir.

e) Seslendirme: İsimler, etkin sebebi, yani öznenin eylemini açıklayan yalın halde kullanılabilirler veya nesneyi açıklamak için i halinde ya da nesne ile obje arasındaki konumsal ilişkileri gösteren e halinde geçişli kullanılabilirler.

f) Belirlilik: İsimler belirtili veya belirtisiz

¹² Hasan Hanefi, "el-lhtilâf fî Tefsîr em lhtilâf fî Mesâlih", *ed-Dîn ve's-Savve fî Mîr 1952-1981*, cilt. 7. *el-Yemîn ve'l-Yasâr fî'l-Fikr'd-Dîn*, s. 117-120, Medbûlî, Kahire 1989.

olabilirler. Belirtisiz olanlar, kolektivizme işaret ederlerken, belirtili olanlar, tekil olarak bilinirler. Birincisi, genele; ikincisi, özele hitaptır.

5- Yapıyı Oluşturma: Linguistik kalıplar, anlam oryantasyonlarını verdikten sonra yorumcu, anlamdan (*noests*) nesneye (*noema*) gitmek suretiyle bir şeyin yapısını kurmaya çalışır. Anlam ve nesne, aynı maksada yönelik iki yüzü tek şeydir. Anlam, öznel bir nesne; nesne ise, nesnel bir öznedir. Her ikisi de, aynı şuurun iki değişkenidir.

6- Gerçek Durumu Analiz Etme: Konuyu ideal bir yapı şeklinde kurduktan sonra yorumcu, beşeri ve sosyal bilimlerdeki şekilleri ve diyagramları kullanarak maksimum kesinlik derecesinde yapının gerçek parçalarını, fenomenin sebeplerini ve değişimin faktörlerini, nicelik ve istatistiki bakımdan öğrenmek için yoksulluk, işkence, insan hakları, iktidar ve sağlık gibi gerçek realiteye yönelir. Realiteyle ilgili sosyal bulgular, metnin dış dünyadaki dinamiklere ait anlamını kavramanın bir başka yoludur.

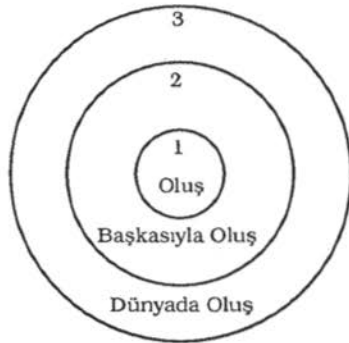
7- İdealle Gerçeğin Karşılaştırılması: Konunun nicelik ayrıntılarını veren yapıyı kurduktan sonra ve sosyo-tarihî bir fenomen olarak konunun nitelik durumunu verecek olgusal durumu analiz ettikten sonra, içerik analizleri sonucu metinden çıkarılan ideal yapı ile istatistikler ve sosyal bilimlerle varılan gerçek durum arasında mukayeseler yapar. Yorumcu, metinle realite, ideal ile gerçek, zorunlu varlıkla oluş arasında (*the Sein-Sollen and the Sein*) yaşar. Hegelci terimlerle ifade edilecek olursa, varlıkla yokluk arasında oluş ortaya çıkar.

8- Eylem Kalıplarının Tanımı: İdeal ile gerçek dünya, göklerin krallığı ile yerin krallığı arasındaki fark görülünce, yorum sürecinde yeni bir aşama olarak eylem ortaya çıkar. Yorumcu, bizzat metinden eyleme, teoriden pratiğe, anlamadan değişimle geçişir. Söz ve uygulama, iki dünya arasındaki iletişim araçlarını bulmakla, ideali gerçeğe, daha yakın olacak şekilde adapte etmekle ve gerçeğe ideali birbirine daha fazla yakınlaştırmak suretiyle ideal ile gerçek arasındaki aralığı birleştirmede buluşurlar. Bu tedrici aşamalara, zamana ve birleştirilen gayretlere, bunlardan birini atlamama ve şiddet kullanmama koşuluyla ihtiyaç

vardır. İdealin tam olarak gerçekleştirilmesi veya gerçeğin idealleştirilmesi, akıl ve tabiatın doğal sürecidir.¹³

V- Konulu Tefsir'in Sistemi

Konulu tefsir, sadece konuların yorumu değildir. Çünkü bu konular bir düzen, bir sistem veya bir plan dahilinde ele alınırlar. Mesela, disiplinlerin yorumlarındaki eski sistemler, Eş'ârî kelamında zat, sıfat ve e'fâl; Mu'tezile kelamında beş esas; Felsefe'de mantık, fizik, metafizik üçlemesi; Tasavvufta haller ve makamlar; Hukuk'ta mekâsîd ve Ahkâm, öznel hükümler (*Abkâmu't-Teklîf*); Fıkıh'ta ibadetler ve sosyal ilişkiler (*mu'âmelât*) ve saire şeklindedir. Konulu tefsir, içiçe geçen ve aynı merkezi paylaşan üç daire üzerine kuruludur. Oluş (*Sein*), Başkasıyla Oluş (*Mitsein*), Dünya'da Oluş (*Aussein/In-der-welt-sein*).



1- Ferdi şuur, dünyanın merkezidir. Oluş (*Besinnung*) olarak Varlık, düşünüyorum, o halde varım anlamındadır. Ficht'enin kavramlarıyla, dış dünyaya karşı olacak şekilde kendisini yerleştirir. Kendi (*zâd*), bizatihi şuur, bir ilk veri, şuurun bir eylemi, hissetme, farkında olma, aydınlanma, misyon olarak kendisiyle özdeşir. Oluş, şuura ait oluştur, maddî bir oluş değildir. Vücudun keşfi, ikinci bir kavramdır. Birincisi zamanla, ikincisi mekanla ilgilidir. Ferdi şuur, duyuları, iç ve dış du-

¹³ Hasan Hanefî, *Les Methodes d'Exegese*, Imprimerie Nationale, Kahire 1965, s.309-321.

yuların algılaması, kavrama, hissetme, tutku, güdü (*sâik*), istek, eylem v.b. şeyleri içine alan büyük bir dünyadır. İç dünyaya ait olanın keşfi, anlama ve yapma konusunda dış dünyaya ait olanın keşfi için şarttır.

2- "Başkalarıyla birlikte oluş", sosyal, şahsî ilişkiler ve beşerî dünyaya, kişilerin diğer kişilerle olan evlilik, babalık, annelik evlatlık, erkek kardeşlik, kızkardeşlik, arkadaşlık şeklindeki ilişkilerine işaret eder. Politik ilişkiler, vatandaşla devlet arasındaki ilişkiyi kapsar. Ekonomik ilişkiler, ticaret, ücretler, fiyatlar, kâr, sömürü, tekelleşme, mülkeyat, sözleşmelerden ibaret verimlilik ilişkileri şeklinde tezahür eder. Sosyal ilişkiler ise, eşitlik, sosyal adalet, dürüstlük ve saireyi içerir.

3- "Dünya'da oluş", ferdi şuurun tabiatla ve eşyalar dünyasıyla olan ilişkilerine işaret eder. Tabiat, insanın emrine verilmiştir. O, kendi kaynağını ve önemini gösteren delillerle doludur ve insana tabidir. O, uzay, güneş, ay, yıldızlar, rüzgarlar, bulutlar ve kuşlardan oluşan göklere işaret eder. Aynı zamanda, nehirler, ırmaklar, kaynaklar ve denizleri oluşturan sulara işaret eder. Ayrıca, bitkiler alemi oluşturur, bitkiler, vadiler, otlaklar, tarlalar, bahçeler, ağaçlar, ekinler, sebzeler ve çiçekleri de kapsar. Hayvanlar da, tabiatın birer parçalarıdır. İnsanoğlu da, bu tabiata aittir; yani vücut, maddî ihtiyaçlar, dünyadaki bütün eylemleri tabiata aittir.¹⁴

VI- Konulu Tefsire Örnekler

Konulu tefsirin önem ve değerini tam olarak gösterebilmek için, İnsan (*insân*), Mal (*Mâl*) ve Yeryüzü (*el-Arz*), olmak üzere üç örnek üzerinde durulacaktır:

1. İnsan kavramı, kur'ân'da 65 yerde ferdiyete karşılık tekil halde, cemaat anlamında 6 yerde *unâs* olarak, insanoğlu anlamında tekil halde *ins* olarak bir defa, aşinalık, ülfet, yakınlık anlamında bir defa ismi meful (*Müste'nes*) olarak ve saire şeklinde geçmektedir. İçeriği konusuna gelince, anlamında beş oryantasyon bulunmaktadır. Birincisi; insan çağdaş exizanstalist filozofların hiçlik tecrübesi şeklinde ifade ettikleri yokluktan (*ex-nihilo*), yaratılmıştır (Bu anlamda 12

yerde geçmektedir.) . O, balçıktan ve spermden yaratıldı. Bilgi, oluşun gerçek temelidir. Bilgi, dille ifade edilir. İkincisi; insan psikolojik bir yapıya sahiptir (Kur'ân'da 33 yerde zikredilir) ve bu yönü maddî kaynağından daha önemlidir. O, zayıf, nazik, aceleci, zamanın farkında olmayan, korkak, tutkularla yönlendirilen ve hareket eden bir varlıktır. O, darda kalınca yardım ister, dardan kurtulduğunda ise, artık herşeyi unuttur. Ayrıca o, mutlu ve mutsuz, ümitli ve ümitsiz, gelip giden, cömert ve cimri, güçlü ve zayıf, zayıf ve dayanıklı, zikreden ve unutan bir varlıktır. Yine o, zalim bir diktatör, mağrur, ahlaksız, cahil, şüpheci, endişelenen, kuruntulu, suizancı ve sairedir. Üçüncüsü, insan kendi kıymetini bilmeyen, kabiliyetlerini ve itibarını tanımayan bir düşmanla mücadeleyi kabul ettiği andan itibaren, insanın büyüklüğü ortaya çıkar. Meydan okuyan, ister istemez, bir kişi değil aksine insanın içinde yaşadığı bütün sosyo-politik şartlardır. Dördüncüsü, insan sorumludur, onun dünyada yapılması gereken bir görevi vardır. Bu sorumluluğu üstlenmekle insan, göklerden, yerden ve dağlardan daha büyük olmaya başlar. Onun hayatı, aldanma ile yüzyüzedir; varlığı ise bir imtihandır, geçme-kalma sınavıdır. Beşincisi, insanın büyüklüğü, güçsüzlüğünü güçlülüğe, dayanıksızlığını dayanıklılığa eksikliği mü-kemmelliğe dönüştürmesinde yatar. İnsan tek başına, kişisel olarak sorumludur. Nitekim, insanın sadece Allah'la ilişkisi yoktur, aksine ailesiyle de ilişkileri vardır.¹⁵

2. Mal. Kur'ân'da, mal ile, sözcük anlamındaki para kasdedilmez, bilakis genel olarak servet ve mülk kasdedilir. Linguistik kalıplar içerisinde kullanılışına gelince, mal kelimesi, Kur'ân'da farklı kalıplarda 86 defa kullanılmış ve ona 80 kez zikredilen Peygamberlik ve 78 kez zikredilen vahiyden daha az olmayan bir önem atfedilmiştir. Bu kelime, bazan 32 defa isim olarak, servetin özel mülkiyetin dışında olabileceğini be-

¹⁴ Hasan Hanefi, *Human subservience of Nature, an Islamic Model*; Swedish council for planning and coordination of research; The Committee for future oriented research; Nature resources in a cultural perspective, Stockholm 1980

¹⁵ Hasan Hanefi, "İi mazâ Çâbe Mebhasu'l-İnsân fi Turâsinâ'l-Kadîm", *Dirâsâtü'l-İslâmiyye* Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1981, s. 399-415.

lirten mülkiyet zahirine muzâf olarak 54 defa geçmektedir. Mülkiyet, insanla servet arasında, eylem, güvence, ilişki ve yatırım şeklindeki bağıdır. Servet, tekelleştirilemez veya stok edilemez. Etimolojik olarak, mal bir isim değildir, aksine bana ait anlamına gelen "li" harfi cerrine bitişmiş bir ilgi zamiri (*mâ*)'dır. Bu kelime, 17 defa marife, 15 defa da nekre olarak bilinebilen ve bilinmeyen servete karşılık kullanılmaktadır. Belirlilik, belirlilik takısıyla veya mülkiyet zahirine izafetle yapılmaktadır. Bu kelime, *mâl* şeklinde 18 defa tekil, *emvâl* şeklinde 14 defa çoğul geçmektedir ki, servetin yığılmasında ferdi mülkiyetin önceliğine dikkat çeker. Ayrıca bu kelime 2 kere yalın halde, 13 kere i halinde (nesne olarak) zikredilmektedir. Bu durum, servetin nadiren etkili bir sebep olduğu anlamına gelir. O, daha çok insan eyleminin alıcısı ve sonucudur. Servet, mübtada ve haber değildir, fakat bir özneye yüklem nesnesidir. Servetin yalın halde iki kere kullanılması, negatif bir kullanımdır. Mülkiyet zahirine bitişik olarak mal, 7 defa birinci tekil şahısla, 47 defa üçüncü çoğul şahısla kullanılmış olup servetin yolda kalmışlara, yoksullara, fakirlere ve yetimlere ait ortak bir mülkiyet olduğu anlamına gelmektedir. Üçüncü şahıs, düşkün fakir sınıfa işaret ederken, birinci şahıs seçkin zengin sınıfa, ikinci şahıs ise orta sınıfa işaret eder. İçeriğine gelince, anlamının üç oryantasyonu vardır. Birincisi; servet, mülkiyet ve miras -insana değil Allah'a aittir- insana bir emanet olarak verilmiştir. O, bu malı kötüye kullanmama şartıyla yararlanma, tefecilik yapmaksızın yatırım yapma, israf etmeden harcama, tekelleşiklik yapmadan artırma hakkına sahiptir. İkincisi; servet pek çok kimseyle ortaktır. O, barışta ve savaşta, gelişme ve savunmada, dinamik ve verimli bir şekilde toplumda dolaşır. Üçüncüsü; insan şuurunun servet karşısındaki ahlakî bağımsızlığı, mülkiyeti insanın olgunlaşması için basit bir araç yapar. Servet, insan içindir, insan servet için değildir.¹⁶

3. *Arz*, Toprak veya Yeryüzü, Kur'an'da 462 defa geçmektedir. 454 yerde isim olarak, 8 yerde mülkiyet zahirlerine muzâf olarak kullanılır. Böyle kullanımlarda, toprak, malik olunan bir nesne değildir. O, sahip olma değil, oluş kategorisindedir. Bu kelimenin birinci şahsa izafet şeklinde kullanıldığı yalnız bir yerde, yeryüzünün sahibinin

Allah olduğu anlamında Allah'a muzâf olarak kullanılmıştır. Anlamının ayrıntılarına gelince, beş ayrı anlamı vardır. Birincisi; yeryüzünün yegane maliki Allah'tır. Allah, aynı zamanda yeryüzünün gerçek varisidir. Yeryüzü yaratılmıştır. Bu kullanımda, toprak bütün yeryüzünü içeren 'Dünya' anlamına gelir. Sonlu olduğu için yeryüzü, kıyamet kopuncaya kadar, Allah'a boyun eğecek ve O'nu tesbih edecektir. İkincisi; tabii yeryüzü, yeşillikler olarak güzellik ve verimliliği temsil eder. Topraktaki verimlilik, aslında insan hayatındaki yaratıcılığı temsil eder. İnsanlar ondan yerler, orada hayat sürerler ve ondan zevk alırlar. Yeryüzü aynı zamanda, bütün canlı yaratıkların gezip dolaştığı bir yerdir, çoğulculuğu ve insan kitlelerini temsil eder. Ayrıca o, kavga ve savaş alanıdır, göç ve sürgün yeri, yeryüzünde insanın tarihini oluşturan tecrübe ve aldanma sahasıdır. Tarih, beşerî kulluğun gerçekleştirildiği büyük bir meydan ve yeryüzünde Allah'ın sözünün yüceltilmesidir. Üçüncüsü; insanın misyonu, yeryüzünde gerçekleşmektedir. Çünkü Allah, yerin ve göklerin Rabbidir. Kur'an'da 462 kullanımdan 217'sinde bu bağlantı vardır. Allah, dünyaya doğrudan müdahale etmediği için, insan yeryüzünde Allah'ın halifesi olmuştur. İnsanların halifeligi, onun halifelige ve varisliğe uygunluğu anlamına gelmektedir. Sadece eylemleri, insanı böyle bir şeye hak sahibi kılabilir. Yeryüzü, insan fiiline aynı orantıda geniştir. Yeryüzünde insanın görevi, bir fert olarak, zayıflığını güçlülüğe çevirmektir. Bu görev, yalnızca yapılacak bir arzu değildir, yeryüzünün esas olan nesnel bir gerçekliğe tekabül eder. Yeryüzü insan tarafından serbest bir şekilde ifa edilen gerçeğe duyarlıdır. Dördüncüsü; insanın yeryüzündeki görevini ifası, salih amellerle ortaya çıkan tevhide inanmakla başlar. Tabiat, Allah gibi insanın da emrindedir ve ona hizmet eder. Yeryüzünün varisleri olma hakkı, hiçbir zaman, dünyanın varoluşundan Kıyamet'in kopacağı ana kadar, belli bir millete verilmiş sonsuz bir hak değil, sadece kendisini takva ve doğruluğa adanmış kişi veya topluma öncelik tanınan bir haktır. Yeryüzü tahrip edilmeden ve kirlenmeden ko-

¹⁶ Hasan Haneî, "el-Mâl fî'l-Kur'ân", *ed-Dîn ve'l-Sevve fî Mısır* 1952-1981, cilt. 7. *el-Yemîn ve'l-Yesâr fî'l-Fikr'd-Dînî* kitabı içerisinde, Madbouly, Cairo 1989, s. 121-145.

runmalıdır. Beşincisi; evrensel misak her ferde tek-lif edilmiş olup, bir gruba ait değildir, maddî değil ahlakî, tek taraflı değil mukavele gereği çok taraflı bir sözleşmedir.¹⁷

VII- İtirazlar ve Cevaplar

Konulu tefsir metoduna aşağıdaki bazı itirazlar yapılabilir:

1. Konulu tefsir, peygamberliğin reddine, vahyin inkârına götürebilecek kutsalla kutsal olmayan, ilahî olanla beşerî olan, dinî ile seküler olan arasında bir fark gözetmeksizin Kur'ân metni ile ilgilenir. Bu itiraz, müslüman muhafazakar çevrelerce yapılabilir. Konulu tefsir, Kur'ân'ın menşei ile ilgili bütün tartışmaları parantez içine alır. O, olumlu ya da olumsuz, hiç bir şekilde konulu tefsirin araştırma alanı ve konusu içine girmez. Nitekim Kur'ân metni Arapça yazılmış, belli bir zaman ve mekanda ifade edilmiş ve toplumu daha iyiye dönüştürmek gibi pratik bir gayeyle muayyen sosyo-politik şartlara sahip özel bir toplum tarafından anlaşılmıştır. Vahyin bütün beşerî ve sosyal tezahürü söz konusudur. Ondan önce, konulu tefsir değil Kelam gelir.¹⁸

2. Konulu tefsir, Kur'ân metnine izafî bir yaklaşım olup, bütün herkes için, her zaman ve her yerde, dünyanın yaratılışından Kıyametin kopmasına kadar geçerliliği söz konusu olan gerçek tefsiri inkâr etmek demektir. Her yorumcu veya her nesil, Kur'ân'ı kendi çıkarına göre yorumlayınca Kur'ân'ın ebedî anlamı kaybolacaktır. İnsanı tutkuları ve arzuları, anlamın tarafsızlığını bozar. Çelişkili tefsirlerin yapılması durumunda, gerçekliğin ölçüsü ne olabilir? Okuyucu, izleyici ve mü'min, birbirleri ile uyummayan bu farklı tefsirler arasında nasıl seçim yapabilir? Cevap: Kur'ân'ın ebedî anlamının varlığı, pratik olarak bilinmeyen bir nazariye, tahmin ve kurgudan ibarettir. Yorumcu beşerî ortamda yaşayan, birtakım arzu ve çıkarları olan bir insandır. İnsan ölümlüdür. Böyle bir varlığın, Kur'ân'a ebedî bir anlam vereceğini iddia etmesi, onun aşırı bir iddiası olabilir. Yorumun geçerliliği, kendi gücü içerisinde. Teorik olarak geçerlilik yoktur, sadece bir iktidar mücadelesi vardır.

3. Konulu tefsir, yeryüzündeki fakirler, mazlumlara, ve sefiller için aşırı ve bol vaatlerde bulunan Marksizimle suçlanabilir. Sosyal adalet, değer kaynağı olarak emek, en üstün değerini reddi (*super-value*), üretim araçlarında ortak mülkiyet ve benzeri şeylerin hepsi Marksist unsurlardır. Aslında, bu unsurlar, Marksizm'den kaynaklanmaz, 19. Yüzyılda Almanya'daki işçilerin durumu gözönüne alındığında, bu tür unsurlar sadece Marksizm'de ortaya çıkıyor. Arap ve İslam dünyasında, sömürgecilik, baskı, servet dağılımı ile ilgili sosyal adaletsizlikler, yoksulluk, cehalet, diktatörlük, zulüm, otokrasi ve sairinin hepsi, sosyo-politik verilerdir. Konulu tefsir, realiteden işe başlar. Onun, sözde Marksist söylemde çıktığı açıktır. Aslında Marksizm'in ortaya çıktığı ortamla, konulu tefsirin ilk ortaya çıktığı ortam aşağı yukarı birbirine benzerdir. Batı kültürü, yaşamı ve davranış olarak, tek referans kaynağı olmaya başladığı için, konulu tefsir Marksizm olarak görülebilmektedir. Başlangıçta İslam da fakirler, mazlumlara ve Mekke toplumundaki marjinal kim-selerce benimsenmişti.

4. Konulu tefsir, felsefî bir dil ve fenomenoloji ile ilgili bazı teknik kelimeler kullanılıyor olduğu için, hemence batılılaşmanın kurbanı olarak suçlanabilir. Humanizm, Rasyonalizm, Kritisizm, Aktivizm ve benzeri kavramların hepsi Batı'ya aittir. Bu, gerçekte bir insafsızlıktır. Çünkü böyle bir yargı, sanki Humanizm, Rasyonalizm, Aktivizm ve Sosyalizmi keşfeden tek kültür Batı kültürü imiş gibi, bütün keşif ve buluşları Batı'nın tekeline bırakmaktadır. Bu değer gereksinimleri her kültürde vardır. Yunan terminolojisinin klasik felsefede kullanıldığı gibi, Batı felsefesinin kelimeleri de çağdaş Arap ve Müslüman söyleminde yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Fenomenoloji de dahil, modern felsefî kelimeler sadece ifade vasıtaları olarak kullanılmaktadır. Muhteva, içten beslenir. Kant, Hegel ve Husserl; Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun eskiler için oynadığı rolün aynısını modern insanlar için oynayabilir.

¹⁷ Hasan Hanefî, *Theology of land, Religious Dialogue and Revolution*, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977. s. 125 vd.

¹⁸ Hasan Hanefî, "Levels of Quranic Text", *Edeb ve Nakid*, Aylık Dergi, Kahire Mayıs 1993, s. 21-22.