

“Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı”: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslamı’na*

M. Suat MERTOĞLU

Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi

Özet

Kur’an’a dönüş hareketi ve onun bazı taleplerinin uç noktalara götürülmesiyle oluşan Kur’an İslamı söylemi, kimi Müslüman entelektüellerin modern şartların dayatmaları karşısında gelenek engelini bertaraf ederek bir çıkış yolu bulma ve çağdaş bir İslam anlayışı oluşturma gayretleri ile alakalıdır. Bu hareket, Müslümanların geri kalmalarının ve parçalanmışlıklarının nedenini Kur’an’dan uzaklaşmalarına bağlı gördüğünden ona dönülmesi, onun dışındaki kaynakların ve Müslümanların sahip olduğu ilmî geleneğin kısmen ya da tamamen reddedilmesini savunmaktadır.

Özellikle Kur’an İslamı söyleminin, anlamın metinde mündemice olduğu düşüncesiyle Kur’an metnini esas alırken Kur’an’ın anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında vazgeçilmez değeri ve fonksiyonu olan Sünneti göz ardı etmesinin yanında bir usul düşüncesi ve arayışından yoksun olması, yüzeyselliği ve ilkesizliği beraberinde getirmiş ve yaklaşımın temel hedeflerinden birini oluşturan Müslümanlar arasındaki tefrika ve görüş ayrılıklarını azaltmak bir yana daha da artırmıştır.

69

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*

ÇALIŞMALAR DERGİSİ

cilt 15 sayı 28 (2010/1), 69-113

* Bu yazı İSAM’ın “Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı”na sunulan “İslam’ın Anlaşılmasını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler” başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir. Yazıyı okuyup görüş ve eleştirilerini paylaşan tüm meslektaşlarıma şükranlarımı ifade ediyorum.

Kur'an'a Dönüş Hareketi ve özellikle onun uç noktasını temsil eden Kur'an İslamı söyleminin ürünü olan, bir usulden bağımsız serbest Kur'an okumaları kimi ayetlerin sloganlaştırılmasını, bireysel ve sübjektif/göreceleştirilmiş bir din anlayışını ve karmaşayı beraberinde getirmiş, Müslümanların bir ümmet olma vasfını zedeleyerek İslam'ı pratikten uzak bazı prensipler düzeyine indirgemekle sonuçlanmıştır. Bu özellikleri dikkate alındığında, özellikle Kur'an İslamı söyleminin doğrudan amacı olmasa bile ima ettiği dinî anlayışla sekülerleşmeye hizmet edip etmediği üzerinde dikkatle durulması gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'a Dönüş Hareketi, Kur'an İslamı, İslam Modernizmi, Gelenek, Protestanlık, Sekülerleşme.

BU YAZIDA MODERN DÖNEMDE yaşanan gelişmelerin Müslümanların zihin dünyalarında oluşturduğu etkiler içinde özel bir yere sahip olan, İslam'ın hangi kaynaklardan ve nasıl anlaşılacağı, tarih boyunca bu uğurda ortaya konan tecrübe ve birikime/geleneğe karşı nasıl bir yaklaşım sergileneceği sorusu çerçevesinde gündeme gelen "Kur'an'a Dönüş Hareketi" ve onun uzantısı olarak görülebilecek olan "Kur'an İslamı" söylemi ele alınacaktır. Bu hareketin ve söylemin tarihî arka planına işaret edildikten sonra karakteristik bazı özellikleri ve altında yatan muhtemel bazı sâikler tasvir edilecek ve ulaştıkları neticeler ana hatlarıyla değerlendirilecektir.

I. Kur'an'a Dönüş Hareketi

İslam dünyasının modern dönemde yaşadığı mağlubiyetler ve yenilgi psikolojisi, zihniyet ve düşünce dünyasında ve bu çerçevede dinî düşüncede, dinî bilgi/otorite/kaynak tasavvurunda önemli bazı kırılmalara ve dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümün önemli sonuçlarından biri, kimi Müslüman entelektüellerde kendi tarihî birikim ve geleneklerine karşı ciddi bir güven aşınmasına yol açan birtakım yeni fikir ve temayüllerin ortaya çıkmasıdır. Bu yeni fikir ve temayüllerin başında, İslam dünyasının içinde bulunduğu askerî, siyasî, iktisadî ve bilimsel geriliği, Müslümanların, mensubu oldukları dinin aslından, ilk dönemlerde mevcut olan sahih din anlayışından uzaklaşmalarına, tarih boyunca Müslümanların

inanç ve pratiklerine birçok yabancı unsurun girmesine bağlama eğilimi yer almaktadır. Bu kabulün neticesi olarak İslam dünyasının farklı bölgelerinde İslam’ın ilk dönemlerdeki saf haline, dinin ana kaynaklarına dönülmesini savunan birtakım hareket ve temayüller belirlemiştir. Bunlar, İslam dünyasının yaklaşık olarak 19. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu ve “modernleşme” ana başlığı altında incelenen askerî, siyasî, iktisadî ve kültürel dönüşümlerin etkisiyle ortaya çıkmış ideolojik ve siyasî nitelikli hareket ve temayüller olduğundan, modern öncesi dönemin öze dönüş hareketlerinden farklı olarak modernleşme bağlamında ele alınmalıdır. Bu durum İslam’ı modern değerlerle uzlaştırma çabası içindeki “İslam modernizmi”nin temel hususiyetlerinden “kaynaklara dönüş” fikri ve bu bağlamdaki Kur’an vurgusuyla yakından alakalıdır. “Kaynaklara”, “dinin aslına”, “sadr-ı İslam’a” dönüş gibi sloganlarla ifade edilen çağrı, modernist akımın selefi karakteri ağır basan sınırlı temsilcileri¹ dışında, Sünnet ve ilk dönem Müslümanlarının tecrübelerinden ziyade pratikte çoğunlukla ve büyük ölçüde Kur’an’a yapılan bir çağrı özelliğini taşımaktadır. Bu nedenle sözkonusu temayül “Kur’an’a Dönüş” başlığı altında ele alınmayı hak edecek bir Kur’an vurgusuna sahiptir.

19. asrın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasının entelektüel muhitlerinde yaygın taraftarları olan kaynaklara/Kur’an’a dönüş hareketinin savunucuları arasında Cemaleddin Afganî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) ve Mısır’daki takipçileri, özellikle Türkiye’ye önemli etkileri olan Müslüman Kardeşler (*İhvân-ı Müslimîn*) hareketine mensup kimi düşünce ve eylem adamları ve bilhassa Seyyid Kutub (ö. 1966);

1 Selefi karakteri ağır basan isimlerden biri olarak M. Reşid Rıza’dan söz edilebilir. Onun Kur’an’la birlikte amel edilen Sünnete ve selefin bu iki kaynağın anlaşılmasına yönelik görüşlerine özel önem atfettiği bilinmektedir. Bununla birlikte Reşid Rıza’nın bu iki kaynağa ve selefin yorumlarına atfettiği bağlayıcı değer, onun ahkâmı dinî ve dünyevî şeklinde tasnif etmesinde ve salt dinî olan hükümler olarak belirlediği (akâid, ibadetler ve bir kısım helal ve haramlar) dışındaki tüm hükümleri (medenî, siyasî ve harbe dair olanlar vb.), özel bir anlam yüklediği “maslahat” deliline göre şekil alması gereken dünyevî ahkâm sahasına dâhil ettiği hususu dikkate alınmadan sağlıklı biçimde incelenemez. Sözkonusu ayrımlar ve Reşid Rıza’nın kaynak tasavvuru konusunda daha fazla bilgi için bkz. Özgür Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009, s. 128 vd. Selefilik konusu için ayrıca bu yazının entelektüel sâikler kısmındaki “Dinin zamanla bozulduğu ve donuklaştığı kabulü” alt başlığına bkz.

Osmanlı'nın son döneminde başta Mehmed Âkif Ersoy (ö. 1936) olmak üzere İslam modernizmine mensup birçok aydının yanı sıra Cumhuriyet döneminde bu sayılan kaynaklardan beslenen geleneksel cemaat yapıları dışındaki birçok aktivist muhit, kimi İmam-Hatip ve İlahiyat eğitimi almış yazarlar ve bazı küçük mahallî gruplarla "Meâlci" ya da "radikal" olarak nitelenen bazı çevreler sayılabilir.²

Kur'an'a dönüş hareketinin tarihî ve entelektüel arka planını anlamak için İslam dünyasının modernleşme sürecini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya, İngiltere ve Fransa gibi Batılı devletler karşısında alınan askerî yenilgiler önemli nüfûz ve toprak kaybına ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerinin Batılı devletlerin hâkimiyeti altına girmesine neden oldu: 1757'de Bengal, 1852'de Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz hâkimiyetine girdi; Mısır 1798'de Fransızlar, 1882'de İngilizler tarafından işgal edildi. Bu gelişmeler Müslüman siyasî-entelektüel elitlerin kendi değerlerine olan güvenini sarstı ve Batılı güçler karşısında mevcudiyetini devam ettirmek için onları model alan birtakım ıslahatların kaçınılmaz olduğu düşüncesine götürdü. Modernleşme ana başlığı altında incelenen ve askerî alanda başlayan ıslahatlar ve yenileşme çabaları zamanla hayatın idarî, hukukî ve sosyal bütün alanlarını kapladı ve zihniyet dünyasında da bazı dönüşümlere yol açtı.

Yenileşme çabalarının en önemli ve kalıcı sonuçlarından biri, eğitim alanında yaşanan gelişmelerdir. Batı'dan esinlenerek uygulamaya konulan reformların başarıya ulaşması modern zamanların icaplarına ve ruhuna âşinâ, aynı zamanda reformların başarıya ulaşmasını mümkün kılacak teknik ve entelektüel donanımına sahip kadroların ve yeni bir insan tipinin yetişmesine bağlı görülmüştür. Bu amaçla gerçekleştirilen eğitim reformlarının sonucunda modern tarzda düşünen insanlar yetişmeye başlamıştır. Modern akıl yürütme biçimine sahip ve geleneksel açıklama tarzıyla tatmin ol-

2 Bu mahallî gruplar arasında "Malatya Ekolü" olarak anılan çevreye mensup kimseler sayılabilir. Kendisi de bu çevreden ve Kur'an'a dönüşün savunucularından olan Metin Önal Mengüşoğlu, Malatya ekolünden 70'lerin ortalarından sonra Türkiye'de Kur'an'a "ilk toplu yöneliş örneği" olarak söz eder; bkz. "Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 278. Malatya ekolü ve merkez şahsiyeti M. Said Çekmegil hakkında daha fazla bilgi için Mengüşoğlu'nun *Bilge Terzi M. Said Çekmegil* (İstanbul 2009) adlı eserine bakılabilir. Bunun dışında *İktibas* ve *Hak Söz* gibi bazı dergiler etrafında da Kur'an'a dönüşü savunan azımsanmayacak sayıda isim bulunmaktadır.

mayan bu insanlara beşerî ve toplumsal meseleleri ve bu bağlamda din olgusunu kendi anlayacakları dilde ve tarzda anlatma ihtiyacı, kaçınılmaz olarak birtakım yeni söylemleri de gündeme getirmiştir.

Bu süreçte kimi İslam alimleri ve modern eğitim sürecinden geçen aydınlar, entelektüel açıdan Müslümanların yaşadığı mağlubiyetlerin, askerî, siyâsî, bilimsel yönlerden Batılılardan geri kalışının nedenleri üzerinde kafa yormaya, kendi değerleri ve geçmişleriyle hesaplaşmaya girmişler ve neticede Batılı oryantalist ve misyonerlerin propagandalarının da etkisiyle Müslümanları geri bırakan, atâlete ve cehalete sevk eden ana unsurun dinî inanışları olduğu fikri bu kimselerce kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak; dinî aidiyetlerini sürdüren bu kimseler, İslam’ı temize çıkarma gayretiyle yaşanan bütün bu olumsuzlukların faturasını dinin kendisine değil, onun tarih boyunca yanlış anlaşılması ve uygulanmasına, yani geleneğe ve Müslümanlara kesme yoluna gitmeyi tercih eden, çıkış yolu olarak da dinin aslına (yani Kur’an’a) dönüşü savunan bir söylem geliştirmişlerdir.

İslam dünyasının maddî alanlarda olduğu kadar ahlakî alanda da bir gerilemeye ve çürümeye maruz olduğunu kabul eden bu söylem sahipleri, yaşanan bütün olumsuzlukların temelinde Müslümanların Kur’an’dan uzak düşmelerini ve onu yanlış anlamalarını görmekteydiler. Bu nedenle sahip oldukları toplumsal sorumluluklarının gereği olarak Müslümanların bu hale nasıl düştüğünü ve bu durumdan kurtuluş yolları konusunda Kur’an’ın neler söylediğini ortaya koymayı da bir misyon olarak benimsediler.

Aynı şekilde İslam’ın ve bu dinin temel kaynağı olan Kur’an’ın aslında kendisine yöneltilen eleştirilerin aksine, ilerlemeye engel olmadığı, insanları ilme, tefekküre, çalışmaya yönlendirdiği, hürriyet fikrini, insan ve kadın haklarını ileri seviyelere götürdüğü, velhasıl İslam’ın akıl, bilim, özgürlük, teşebbüs ruhu ve demokrasi gibi modern değerleri teşvik ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Buna paralel olarak Müslümanları atâlete sevk eden dünya görüşlerinin, kader, tevekkül, kanaat vb. konulardaki yanlış anlayışlarının, dine tarih boyunca sonradan karışan unsurların, uydurma hadislerin, bid’at ve hurafelerle “fikri donuk alimlerin” eseri olduğu, dolayısıyla “tarihî İslam”daki bu bozuklukların Müslümanlardan kaynaklandığı, Kur’an’la ve “gerçek İslam”la bir alakasının olmadığı ortaya konulmalıydı. 19. yüzyıl Batı dünyasına hâkim olan pozitivist düşünce ve ilerlemeci tarih anlayışı bu kimseleri, ağırlığı altında ezildikleri tarih ve gelenek engelini aşarak bir çıkış yolu bulmak için yeni

bir tarih kurgusuna ve yeni bir din tasavvuru inşasına yönlendirdi ki, Kur'an'a dönüş çağrıları da böyle bir ortamda gelişti. Kur'an'a dönüş hareketinin bir mensubu olarak Mehmed Âkif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ifadesi bu arayışı dile getirmektedir.³

Bu yönelişin temelinde Müslümanların aktüel durumu ile ilgili endişe ve beklentiler olduğundan, Kur'an'a referansla ortaya konulacak düşünceler mevcut problemlerin tahlili ve çözüm yollarını tespit etmenin zeminini ve çerçevesini oluşturacaktı. Bu durum İslam'a modern anlamda bir ideoloji işlevi yüklemek anlamına da gelmekteydi. Kur'an'a dönüş hareketi mensuplarında görülen bu yaklaşım, dinin temel meşruiyet kaynağı ve referans noktası olarak kabul edildiği bir bakış açısının sonucuydu. Gerek Müslümanların bilhassa bu dünyada karşılaştıkları sorunlara çözüm getirme hususunda Kur'an'ın sahip olduğu yeterliliğe duyulan samimi inanç, gerekse İslam adına ileri sürülecek fikirleri Kur'an'a dayandırma ve tasdik ettirme zarureti (meşruiyet arayışı), bu harekete mensup düşünürleri Kur'an eksenli bir bakış açısına sevk etmiş, böylece modern anlamda sosyo-politik Kur'an tefsiri de ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kur'an'a dönüş hareketine mensup kimseler Kur'an ayetlerinin manalarının belli dönem ve şahıslarla sınırlı olmayıp umumî ve evrensel manada kabul edilmesi, modern dönemde yaşayan Müslümanların durumu ile ayetler arasında ilişki kurulması gerektiği görüşündedir. Bu anlamda modern dönemde Kur'an'a yönelişe duyulan ihtiyaç, Müslümanların siyasî-içtimaî hastalıkları ve çözüm yolları konusunda Kur'an'ın rehberliğine duydukları ihtiyaçla doğrudan alakalı bir özellik taşımaktadır.

İslam dünyasının aktüel problemlerinin bu şekilde Kur'an perspektifinden tahlili ve çözüm yollarının tespiti için Kur'an'a dönüş hareketi mensuplarınca "güncelleştirme" (aktüalizasyon) adını verdiğimiz bir yola başvurulmakta, mevcut hadiselerle kimi ayetler arasında paralellikler, birebir ilişkiler inşa edilmekte ve sonuçta bunlar sözkonusu hadiselerle tatbik edilmektedir.

Bu çerçevede ortaya konan çabalara 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlanmaktadır. 1862 yılında kurulan modernist görüşlere sahip Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensuplarının (bilhassa Namık Kemal ve Ali Suavi) ve diğer bazı Osmanlı aydınlarının faaliyetleri

3 Mehmed Âkif, *Safahât*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1991, s. 403.

bu bağlamda dikkat çekmektedir.⁴ Bu yönelişin erken örneklerinden biri de Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh’un 1884 yılında Paris’te 18 sayı çıkardıkları *el-Urvetü’l-vüskâ* gazetesidir. Çoğunlukla bir ayetin nadiren de bir hadis-i şerifin başlık olarak seçildiği makaleler ve haberlerden oluşan bu kısa ömürlü ama oldukça etkili siyasi gazetede yazılarda⁵ Müslümanların siyasi-içtimai durumlarıyla (ahlak, siyaset, iktisat, askerlik vb. açılardan) Kur’an’ın ilgili görülen ayetleri arasında bağ kurulmakta ve sözkonusu ayetler Müslümanların durumları üzerine tatbik edilmekte; diğer bir ifadeyle ayetler güncelleştirilmektedir. Bu tecrübe sonraki dönemde sık sık görülecek olan modern anlamda sosyo-politik Kur’an tefsirinin ilk örneklerini vermesi açısından önemlidir. Daha sonra bir kısmı Abduh’un Ezher’deki tefsir derslerinin Muhammed Reşid Rıza tarafından derlenmesiyle ortaya çıkan *Menâr* tefsirinde⁶ ve Abduh

4 İslam dünyasında klasik dönemde çeşitli örneklerine rastlandığı gibi modern dönemde de siyasal mücadelede (iktidarın pekiştirilmesi kadar merkezî otoriteye karşı yürütülen muhalefet hareketlerinde) dini ve başta Kur’an olmak üzere dinin temel naslarını bir muhalefet aracı olarak kullanma girişimleri yaygındır. Bu bağlamda Kaya Bilgegil, Ali Suavi’den itibaren, ulema arasında, derslerinde hükümeti dolaylı yollardan tenkit eden şahsiyetlerin çıktığından söz etmektedir; bkz. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*, Ankara 1976, s. 484. Yeni Osmanlıların İslam’ı bir muhalefet aracı olarak kullanmaları konusu için bkz. Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s. 77 vd. Kendisi Biyolojik Materyalizme inandığı halde İslam’ı, toplumsal kalkınma ve siyasi muhalefet aracı olarak kullanmaya çalışan Abdullah Cevdet’in yaklaşımı için bkz. M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981, s. 129 vd. Hüseyin Kazım Kadri’nin 1909’da basılıp, II. Abdülhamid devrinin fenalıklarından söz eden ve başından sonuna kadar mevzu ile alakalı ayet ve hadisler ve bunların tercümeleri ile dolu olan kitabı *Hak ve Hakikat*’in bu tarzda yazılmasının sebebi olarak, Tevfik Fikret’in, müellifi, halkın daha ziyade ilgi göstereceği için bu yolda bir eser yazmaya teşvik etmesi gösterilir; bkz. Hüseyin Kazım Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesi’nin İslam Hukukuna Göre İzahı*, s. 34 (kitabı yayınlayan Osman Ergin’in girişinden). İsmail Kara da nasların meşrulaştırma aracı haline getirilmesini tartışmakta ve bu istikamette ortaya konulan görüşlere çeşitli örnekler vermektedir; bkz. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 37-45.

5 Bu gazete Türkçeye de çevrilmiştir: *el-Urvetü’l-Vüskâ: Büyük Kurtuluş Mücadelesi*, trc. İbrahim Aydın, İstanbul 1987.

6 Bakara Suresi’ndeki münafıklarla ilgili ayetlerin tefsirinin sonuna hocası Abduh’un bu mesele ile ilgili yaklaşımını bir istitrat olarak veren Reşid Rıza’nın bu kısım için seçtiği başlık şöyledir: “Kur’an’ın vakıaya tatbiki ve münafıklar hakkında irad edilen darb-ı mesellerin manalarının Müslümanların avamının ve alimlerinin birçoğunda ortaya çıkması konusunda açıklayıcı bir uyarı”; bkz. *Tefsîru’l-Menâr*, Beyrut 1420/1999, c. I, s.151.

ekolüne bağlı çeşitli düşünürlerin çalışmalarında, Osmanlı'nın son döneminde çıkan başta Kur'an'a dönüş hareketinin savunucularından Mehmed Âkif'in sermuharri olduğu *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* dergisi olmak üzere çeşitli mecmualarda, 20. yüzyılın ikinci yarısında Seyyid Kutub ve Mevdudî'nin (ö. 1979) tefsirlerinde⁷ ve İslam dünyasının çeşitli yerlerinde sözkonusu isimlerin takipçilerinde bu yönelişin örnekleri ortaya konulmuştur ve benzerlerine hâlen rastlanmaktadır.

Bu noktada işaret edilmesi gerekir ki, -tarihte çeşitli örneklerinde görüldüğü üzere- Kur'an ayetlerinin vakıya tatbikinin, diğer bir ifadeyle müşahhas bazı siyasî ve sosyal hadiselerle ilişkilendirilmesinin istismara açık bir yönü bulunmaktadır. Bu sebeple ayetlerin yorumlanması (tevil) ve bir tür yorum olan, ayetlerin müşahhas bazı olaylarla ilişkilendirilmesinin suiistimal edilmesi ve indiriliş gayelerinin dışında uygulanması tehlikesi karşısında klasik dönemde İslam alimleri, birtakım kriterler tespit etmişlerdir. Örneğin Şâtübî (ö. 1388), yapılacak yorumun Arap dil kaidelerine ve kelâmın zâhirine uygun olması ve başka bir yerde bu yorumun sıhhatine delalet eden bir şahit bulunmasını şart koşarken⁸ diğer bazı alimler tarafından bunlara, yapılacak yorumun bir Kur'an nassına, ya da üzerinde icmaya varılmış şer'î bir kaideye aykırı olmaması, nassın sebeb-i nüzûl açısından sevk edildiği gayenin göz önünde tutulması vb. gibi diğer bazı şartlar ilave edilmiştir.⁹ Ayrıca Kur'an'ın mübhem ve mücmel ayetlerine ait işaretlerin mutlak olarak anlaşılması, bir tayin ve tahsise gidilmemesi, bu ifadelerin haklarında sadık ve caiz olan bütün fertlerin, o ayetlerin şümûlüne dâhil sayılması ve nihayet ayetlerin kapsamına dâhil edilen fertlerin, ayetlerin murad ve maksutları değil, mâsadakları olarak kabul edilmeleri gerektiği de ifade edilmektedir.¹⁰

7 Bu iki düşünürün politik Kur'an yaklaşımına yönelik bir eleştiri için bkz. Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *et-Tefsîru's-siyâsî fî mir'âti kitâbâtî'l-Üstâz Ebi'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-Şehîd Seyyid Kutub*, 2. bsk., Kahire 1400/1980.

8 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a*, Beyrut 1994, c. III, s. 357.

9 Bu şartlar için bkz. İbrahim b. Hasan b. Sâlim, *Kadiyyetü't-te'vil fî'l-Kur'ani'l-Kerîm beyne'l-gulâti ve'l-mu'tedilîn*, Beyrut 1993, c. I, s. 135 vd.

10 Suat Yıldırım, "Kur'an'ın Nüzûlünden Sonraki Tarihi Hadiselere Tatbik Edilmesi Hakkında", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslâmî İlimler Dergisi*, sy. 1 (Aralık 1975), s. 101.

II. Kur’an İslamı Söylemi

Kur’an’a Dönüş Hareketi’nin mensuplarında kısmen selefi karakteri hâiz kaynaklara dönüş çağrısı ve Kur’an vurgusu bazı mensupları tarafından Kur’an dışı kaynakların ve geleneğin tamamen ya da büyük ölçüde reddedildiği ve aşağılandığı daha uç noktalara taşındı ve taraftarlarını “Ehl-i Kur’an” örneğinde olduğu gibi açıkça Kur’an’a nispet eden ve bilâhare “Kur’an İslamı” şeklinde adlandırılacak olan müstakil bir söylem haline getirildi. Kur’an İslamı söyleminin temsilcileri arasında Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898),¹¹ öğrencisi Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) ve onun tarafından 1902’de kurulan Ehlü’z-zıkr ve’l-Kur’an’a (Ehl-i Kur’an-Kuraniyyûn)¹² mensup Ahmedüddin Amritsârî (ö. 1936), Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955) ve Gulâm Ahmed Perviz (ö. 1985), Mısır’da geçmişte Muhammed Tefvîk Sıdkî (ö. 1920),¹³ günümüzde Ahmed Subhi Mansûr, Cemal el-Bennâ ve Türkiye’de Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel,¹⁴ Muhammed Nur Doğan ve Ferec Hüdûr¹⁵ gibi isimler sayılabilir.

“Kur’an İslamı” tabirinin kendisi yeni olsa da bu söylemin hususiyetini başarılı bir şekilde yansıttığı söylenebilir. Bu tabir, tespit-

11 Seyyid Ahmed Han’ın Kur’an’ın kaynaklık değeri konusunda görüşlerini Reşid Rıza’da olduğu gibi ahkâm tasnifi bağlamında inceleyen bir örnek için bkz. Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divân: İlmi Araştırmalar*, VIII/14 (2003), s. 137-164.

12 Hindistan Ehl-i Kur’an/Kurâniyyûn ekolü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hâdim Hüseyin İlâhibahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübühâtühüm havle’s-sünne*, Tâif 1409/1989; Abdülhamit Birişik, *Hind Altıktası Düşünce Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 317-395; a.mlf., “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 428-429.

13 Muhammed Tefvîk Sıdkî’nin *Menâr* dergisinde yayınladığı “el-İslâmu hüve’l-Kur’ânü vahdeh” (1906) başlıklı yazıda dile getirdiği İslam’ın yegâne kaynağının Kur’an olduğu yolundaki görüşünü bilâhare tadil ettiğini hatırlatmalıyız. Buna göre o İslam’ın “Kur’an ve Müslümanların halefi ve selefiyle amel ve itikad bakımından üzerinde icma ettiği” hususlar olduğunu itiraf etmiştir; bkz. “Usûlü’l-İslâm: Kelimetü insâf ve i’tirâf”, *Mecelletü’l-Menâr*, X/2 (13 April 1907), s. 140.

14 Görüşleri için kişisel sitesine bakılabilir: <http://www.yuksel.org>.

15 Görüşleri için kişisel sitesine bakılabilir: <http://www.kuran-tekkaynak.com/>

lerimize göre ilk olarak yakın dönemlerde Mısır'da ve Türkiye'de kullanılmıştır. Mısır'da Ahmed Subhi Mansûr¹⁶ ve Cemâl el-Bennâ gibi kimseler "İslâmu'l-Kur'ân" (Kur'an İslamı) tabirini "İslâmu'l-fukahâ" (Fakihlerin İslamı) mukabili olarak kullanmaktadırlar.¹⁷ Türkiye'de ise Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Muhammet Nur Doğan gibi isimlerde buna ya da yakın terkiplere rastlamak mümkündür.¹⁸

16 Ahmed Subhi Mansûr (d. 1949) Ezher hocalarından iken 80'li yıllarda aykırı görüşleri nedeniyle Ezher'den atılan Mısırlı bir ilim adamıdır. Sonrasında Amerika'ya giderek Reşad Halife ile birlikte bulundu. Tekrar Mısır'a dönünce Merkezi İbn Haldun'da çalıştı. Günümüzde Mısır merkezli el-Kur'aniyyûn/Ehl-i Kur'an akımının lideri olarak bilinmektedir. *Haddü'r-ridde* (Kahire 1993) ve *el-Kur'ânü ve kefâ masdaran li't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut 2005) gibi eserleri vardır. Görüşleri için kişisel sitesine bakılabilir: <http://www.ahl-alquran.com/AhmedSubhiMansur/un/Islamu'l-Kur-an-Islamu'l-fukahâ> ayrımına dair Şakir Nablus'un bir değerlendirmesi için bkz. <http://www.ssrcaw.org/ar/show.art.asp?aid=62551>.

17 Cemâl el-Bennâ ile el-Cezîre kanalında bu konuya dair yapılmış bir söyleşi için bkz. http://www.islameyat.com/post_details.php?id=1913&cat=28&scat=20&.

18 Süleyman Ateş, "İslam ile Kur'an'ın İslamı'nı Anlıyorum", *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy. 17-18 (Mayıs-Haziran 89), s. 22-23 (D. Cündioğlu ve M. Y. Soyalan'ın S. Ateş'le söyleşisi). Y. N. Öztürk "Kur'an'a Dönüşün Anlamı" başlıklı yazısında "Kur'an İslamı"nı "hurafe ve tevil dini"nin mukabili olarak kullanır; bkz. *Yeniden Yapılanmak*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1996, s. 28. *Kur'an'daki İslam* aynı zamanda Öztürk'ün en popüler kitaplarından birinin de başlığıdır (11. bsk., Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1995). Benzer bir söylemi savunan Kur'an Araştırmaları Grubu'nun yayınladığı kitabın adı *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din* şeklindedir (Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000). Muhammet Nur Doğan'ın *İslamı Kur'an'dan Okumak* başlıklı kitabının (Alternatif, İstanbul 2005) alt başlığı da "Atalar Dininden Kur'an İslamı'na" şeklindedir. Bununla birlikte Türkiye'de Kur'an'a dönüşü savunan Meâlcilerden ya da radikal olarak nitelendirilen gruplardan bazı kimselerin bu tabirin kendisinden ya da onun belli çevreler tarafından istismar edilmesinden hoşlanmadıkları da kaydedilmelidir. Örneğin M. Önal Mengüşoğlu bu tabire sıcak bakmayanlardandır; bkz. "Güneş Yükseldiçe Gölge Kısılır", *Hak Söz*, sy. 73 (Nisan 1997), s. 19-20. Hayrettin Oğuz ise Kur'an İslamı'ndan söz eden iki grubun varlığından bahseder: "a) Tarihsel İslam'ın Kur'an'la özdeşleştirilmesine karşı çıkan ve yaşanan tarihi Kur'an ölçüleriyle süzgeçten geçirmek isteyen ve gerçek ölçünün Kur'an ve onu en güzel yorumlayanın Hz. Peygamber olduğunu kabul edenler; b) Özellikle Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yorumlamasını ve bunu kendi hayatında tatbik etmesini tamamen dışlamaya çalışan ve günümüzdeki çeşitli ideoloji, izm, ekol ve akımlara Kur'an'ı indirgemeye çalışan kendini ve çevresindekileri Kur'an'a uydurmaktansa, Kur'an'ı kendine ve çevresine uydurmaya çalışan insanlar zümresi". Oğuz, Kur'an metnini tarihsel kabul ederek mo- ➤

Burada şu hususa işaret edilmelidir ki, bu yazıda ele alınan grup ve şahıslarla ilgili tasnifler anlatım kolaylığına hizmet edecek tarzda analitik olup gerçekliği aynen yansıtmaya iddiasında değildir. Aynı grup içine yerleştirilen şahsiyetlerin muhtelif konularda diğer grup üyeleriyle, hatta bizzat kendi içlerinde çelişkili görüş ve tutumları bulunduğu dikkati çekmektedir. Bir karışıklığa yol açmamak için yazıda İslam modernizmindeki Kur’an vurgusuyla oluşan ana söylemden “Kur’an’a dönüş hareketi” ve bunun uç noktalara götürülmesiyle oluşturulan alt söylemden ise “Kur’an İslamı” şeklinde söz edilecektir. Kur’an İslamı’nı savunanlar, Kur’an’a Dönüş Hareketi’nin temel tezlerini ve iddialarını büyük ölçüde paylaşmakla birlikte tersini iddia etmek zordur. Özellikle Hz. Peygamber’in/ Sünnetin dindeki konumu ve siyasî/ideolojik duruş açısından Kur’an’a Dönüş Hareketi’ne mensup sayılacak birçok kimsenin Kur’an İslamı savunucularına yönelik eleştirileri bulunmaktadır.¹⁹

Bu bağlamda Kur’an İslamı’nı savunanların da her konuda aynı görüşleri paylaşmadığı, aralarında bazı farklılıkların bulunduğu, Sünnet başta olmak üzere geleneğe karşı tavırlarının homojen bir yapıda olmadığı unutulmaması gereken bir husustur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda iki ana eğilimden söz edilebilir:

a) Kur’an dışında bir kaynağı prensip olarak kabul etmeyen ve sadece Kur’an’ı esas aldığı açıkça ifade edenler (Hindistan’daki ve Mısır’daki Ehl-i Kur’an/Kur’âniyyûn akımının mensupları, Türkiye’de Edip Yüksel gibi isimler).

b) Kur’an dışı kaynakları prensipte reddetmeyenler ya da bunu açıkça ifade etmeyenler ve “Kur’an süzgecinden geçirmek” ve “Kur’an’a uygunluğunu tespit etmek” suretiyle diğer delilleri ve

dernleşmeyi ve çağdaşlaşmayı olumlamak isteyen ve Kur’an İslamı’ndan söz edenlerin çoğunluğunu oluşturan ikinci gruba mensup kimseleri eleştirmektedir; bkz. “‘Kur’an İslamı’ Üzerine”, *İktibas*, Aralık 1996, s. 21-22. Mehmed Durmuş da Kur’an İslamı’nın aslında “nezih” bir kavram olmakla birlikte “son zamanlarda bazı din baronlarının hitap ettiği sosyete, üst düzey bürokrat, asker, laikçi, ulusçu, demokrat, hümanist çevrelerde farklı anlaşıldığını ve şeytanî amaçları için kullanıldığını” söylemekte ve bu amacı uzlaşmacı/seküler/ulusçu anlayışların meşrulaştırılması olarak açıklamaktadır; bkz. “Kur’an İslamı’nı Hiç Kimse Amacından Saptıramaz”, *Hak Söz*, sy. 73 (Nisan 1997), s. 15-16. Benzer görüşler için ayrıca sözkonusu derginin aynı sayısında bkz. Osman Kayaer, “Kur’ansız İslam Olur mu ki?”, s. 16-17; İhsan Eliaçık, “Kur’an’daki İslam Ne Diyor?”, s. 17-18.

19 Bkz. *İktibas* ve *Hak Söz* dergilerinde yayınlanan ve bir önceki dipnotta künyeleri verilen yazılar.

tarihî tecrübeyi seçmeci tarzda dikkate aldıkları iddiasında olanlar (bu söylemi savunanların çoğunluğu). Ancak bu ikinci gruptakilerin de pratikte çoğu zaman Kur'an dışı kaynaklardan örneğin hadisleri uydurma ya da zayıf, diğer delilleri ise Kur'an'a/Kur'an'ın ruhuna vb. aykırı olduğu gerekçesiyle kolayca saf dışı bıraktıkları, kendi görüşlerini desteklemek üzere zaman zaman bu delillere müracaat etmek suretiyle tutarsız davrandıkları görülmektedir.

Kur'an İslamı söylemi ilgili literatürde genellikle kaynak tartışmaları ve bilhassa Sünnetin inkârı bağlamında ele alınmaktadır. Bu çerçevede bu söylemin tarihî kökenleri olarak hicrî ilk üç asırda Sünnetin delil olma özelliğini inkâr etmekle suçlanan Hâricîler ve Mu'tezile ile cereyan eden Sünnet ve şer'î delil tartışmalarına atıf yapılmaktadır.²⁰ Oysa Sünnete yaklaşım konusunda kimi benzerlikler bulunsa da Kur'an İslamı söylemi sadece Sünnetin inkârına ve kaynak tartışmasına indirgenemeyecek modern bir söylemdir. Arka planında modernite probleminin, İslam'ı modern değerlerle uzlaştırma çabasının yer aldığı bu söylemin savunucularının Sünnet ve icma başta olmak üzere diğer şer'î delilleri tamamen ya da kısmen reddeden yaklaşımlarıyla hicrî ilk asırlardaki kaynak tartışmaları arasında ancak kısmî bir benzerlikten söz edilebilir. Kur'an İslamı'nı savunanlar yeni ve farklı bir tarih tasavvurundan ve modern siyasî-içtimai-entelektüel güdülerden hareketle sadece kaynak tartışması yapmamakta, İslam'ın/Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda İslamî ilimler geleneğini ve onun oluşturduğu çerçeveyi de sorgulamaktadır. Bu bağlamda başta fıkıh usulü olmak üzere geçmiş ilmî mirasa ve bu birikimin kurumlaşmış hali olan kelâm ve fıkıh mezheplerine, İslam'ın nasıl anlaşılacağına dair ümmetin benimsediği usule ve temel kabullere de eleştiriler yöneltilmektedir. Bu kimselerin Hâricîlerin ya da Mu'tezile'nin ileri sürdükleri gerekçelerden²¹ farklı olarak, hadis başta olmak üzere tüm geleneğe şüphe ile yaklaşmalarının altında modern güdüler

20 Benzer yaklaşımlar için bkz. İlâhîbahş, *a.g.e.*; Mustafa Ertürk, "Kur'an İslamı Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), s. 214. Kur'an İslamı söyleminin genel olarak geleneğe ve geleneksel İslam anlayışına karşı tavrına işaret eden bazı örnekler de vardır; bkz. Mehmet Görmez, "Kur'an İslamı ve Kitâbü's-sünne", Musa Carullah Bigiyef'in *Kitâbu's-Sünne* (Ankara 1998) adlı eserinin takdimi, s. ii-iii.

21 Hâricîlerle Mu'tezile'nin Sünnet bağlamında ileri sürdükleri gerekçeler için bkz. Kamil Çakın, *İlk Hicrî Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 1990, s. 124 vd. Mu'tezile'nin gerekçeleri için ayrıca bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 231-266.

yatmakta, bu unsurlar modern dünyanın/zihniyetin şartlarına ve kabullerine elverişli olmadığından tasfiye edilmek istenmektedir. Bu nedenle bu söylemin sahiplerini klasik dönemdeki hadis inkârcılarının modern versiyonları şeklinde görmek, meseleyi bütün veçheleriyle değerlendirmemek anlamına gelecektir. Bu noktada Kur'an İslamı söyleminin modern öncesi tecdîd hareketlerinden farklılığı da açıktır. Tecdîd hareketlerinde dine aslında olmayıp sonradan karışan unsurların (bid'at) temizlenmesi ve bu şekilde dinin aslî durumuna ve ilk Müslümanların anladığı ve yaşadığı şekle geri döndürülmesi, dolayısıyla dâhilî bir tasfiyeyi gerçekleştirmek esastır. Buna mukabil Kur'an İslamı'nda modern çözümlemlere ulaşmak belirleyici olduğundan hâricî bir girişim sözkonusudur.

Kur'an İslamı söyleminin ilmî geleneğe eleştiriler yönelttiği, bu geleneği ve tarihsel birikimin neticesi olarak ortaya çıkan dinî metinleri anlama ve yorumlama usulünü Kur'an'ın anlaşılması önünde bir engel olarak takdim ettiği bilinen bir husustur. Bu söylem sahiplerinin ortak özelliği, klasik usulü reddetmeleri, buna mukabil sadece akli esas almak suretiyle Kur'an'ın serbest ve modern tarzda okunmasını ve yorumlanmasını önermeleridir.

Yerleşik usulü eleştiren bu söylem sahiplerinin bir usul endişesi taşıyıp taşımadıkları ya da bir usul geliştirme arayışlarının olup olmadığı da önemlidir. Anlaşıldığı kadarıyla klasik usulü reddetmek isteyen bu görüş sahipleri, bu usulü ikâme edecek yeni bir metodoloji geliştirmemiş ya da buna gerek görmemiş ve sadece genel bazı prensiplere işaret etmekle yetinmişlerdir.²² Bu konuda en fazla çabası olan, bir usul endişesi olduğu söylenebilecek isim, klasik fıkıh usulü kavramlarını da kullanan ve bu usulü benimsiyormuş izlenimi veren Hüseyin Atay'dır. Ancak onun vardığı sonuçlar ve bu sonuçları elde etmede uyguladığı yöntem klasik usulle bağdaşır mahiyette değildir. Zira Atay, hadislerle ilgili çekinceleriyle onu pratikte başlı başına bir kaynak konumundan uzaklaştırmakta ve Kur'an ile akli temel iki kaynak olarak benimsemek suretiyle kla-

22 Ahmed Subhî Mansûr, Kitab'ın hiçbir hususu eksik bırakmadığını, ayetlerinin açık olduğunu ve birbirlerini beyan ettiğini söyledikten sonra ayetlerin açıklanması için sadece okuma ve tefekküre ihtiyaç olduğunu söyler; bkz. *el-Kur'ânü ve kefâ*, s. 23-24. Modern dönemde Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Muhammed Arkun, Ahmed Muhammed Halefullah, Nasr Hamid Ebû Zeyd gibi düşünürlerin geleneğin imkânlarını reddedip Kur'an merkezli "çağdaş bir gelenek" oluşturma çabalarını değerlendiren bir örnek için bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 57-67.

sik usulden uzaklaşmaktadır. Atay'ın ulaştığı birçok sonuç klasik usulün temel delillerinden olan icmaya aykırı olduğundan, anlaşıldığı kadarıyla icma da onun nazarında bağlayıcı bir niteliğe sahip değildir.²³ Dolayısıyla onun klasik usulden seçmeci tarzda yararlanarak yeni bir usul, daha doğrusu yaklaşım geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Yöntemden kastı ise genel bazı kurallardan ibarettir, sistematik ve ayrıntılı bir metodolojiden söz edilmesi mümkün değildir.²⁴

Kur'an İslamı söyleminin Kur'an'ın yegâne ya da belirleyici kaynak olarak kabul edilmesini savunması, Kur'an'ı zâhirî/literal olarak okuduğu ve Kur'an'da yer alan ifadeleri aynen kabul ettiği anlamına da gelmemektedir. Bu söylemin savunucuları tarafından çoğunlukla tarihselci, gaye ve maslahat eksenli yorumlara gidilerek günümüz şartlarında kabul edilebilir Kur'an okumaları yönünde çaba sarf edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu noktada Kur'an İslamı söyleminin iki aşamalı bir strateji takip ettiğinden söz edilebilir. Öncelikle Kur'an dışı kaynaklar devre dışı bırakılmakta, ikinci aşamada Kur'an'ın ne kadar, ne şekilde anlaşılacak tartışması gündeme gelmektedir. Tarihselci tezlerle desteklenerek ayetler arasında aslî-tâlî, evrensel-tarihî, hukukî/sosyal – itikadî/ahlakî gibi bazı ayrımlara gidilmekte, somut kurallar ve hükümler

23 Bu konu için bkz. 48. dipnot.

24 Atay Kur'an'a gidip fikhın, tasavvufun, kelâmın hüküm ve kaynaklarını gözden geçirip değiştirme konusundaki genel yaklaşımını "günümüzün şartlarına göre ayetleri insanın, toplumun yararına göre yorumlamak" şeklinde ifade eder. Aynı yerde "dinde reform yapmanın kaynağı Kur'an'dır" düşüncesini de dile getiren Atay, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik önerdiği yöntemin ana hatlarını şöyle sıralar: a) Kur'an'ın cümlelerinin içinde bulunan kelimelerin etimolojik kök anlamlarını tespit etmek. b) Kelimenin kipini (isim, sıfat, fiil) anlamak. c) Cümledeki edatların görev ve anlamlarını bilmek. d) Cümleyi cümle olarak bir bütünlük içinde anlamak. e) Cümlelerin benzerlerini Kur'an'ın diğer ayetlerinde aramak ve bağlamına göre aralarında mana farkı olup olmadığını karşılaştırmak. f) Cümlelerin Kur'an'ın bütünlüğü içinde anlamını araştırmak. Atay daha sonra Kur'an'ın iki tür anlaşılmasından söz eder; Kur'an ne dedi sorusunun cevabı olan sözlük anlamın bilinmesi ve akli kullanmak suretiyle sözlük anlamın aşılaraq Kur'an ne demek istedi sorusunun cevabını aramak. İkincisi Kur'an'ın felsefesini, insana olan mesajını bilmek ve bir fikir, yeni bir anlam üretmek ve ortaya koymakla olur. Buna içtihat denir; bkz. *Dinde Reform*, [Ankara] 2003, s. 58-65. Hüseyin Atay'ın Kur'an'ın nasıl okunması gerektiği konusundaki tavsiyeleri için ayrıca bkz. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*, Ankara 1993, s. 6-7; *Kur'an'a Göre Araştırmalar II*, Ankara 1993, s. 40-42; *Kur'an'a Göre Araştırmalar III*, Ankara 1993, s. 9-20; *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995, s. 94; *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 137-168.

yerine bazı prensiplerin/ilkelerin esas ve bağlayıcı oluşundan söz edilerek serbest ve modern ihtiyaçlara cevap verebilecek yorumlara alan açılmaktadır. Örneğin Kur'an'da birtakım günah ve suçlara yönelik verilen cezalarla ilgili tartışmalarda olduğu gibi, bu cezaların Kur'an'ın indiği dönemde bu şekilde uygulanarak adaletin sağlanmış olmasının bugün de onları aynen Kur'an'da geçtiği gibi uygulamayı icab ettirmediği ve günümüz şartlarında "Kur'an'ın felsefesine" uygun, ama aynı zamanda çağdaş çözümler bulunması gerektiği ima edilmektedir. Zina yapanların yüz değnekle cezalandırılması bağlamında yapılan bir değerlendirme buna örnek olarak verilebilir:

"Zina yapanlara "yüz sopa" vurulması ilkel bir cezalandırma olarak algılanabilir. Ancak, bu cezayı Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dönem göz önüne getirildiğinde anlamak zor olmaz. O dönemde nüfus çok az idi ve insanlar birbirlerini neredeyse yedi göbek atasının ismiyle tanıyabiliyordu. Öyle bir ortamda yüz değnek vurarak cezalandırınca maksat hasıl olurdu. Dolayısıyla bu cezanın her zaman ve her yerde aynen uygulanması gereğini savunmak, Kur'an'ın felsefesine ve Hz. Peygamber'in uygulamasına ters düşer."²⁵

Kur'an İslamı'nı savunanlar Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir çerçeve/paradigma resmeden ve Kur'an'ın anlam sınırlarını objektif olarak tespit eden başta Sünnet, icma ve klasik usul olmak üzere cari ilmi geleneği büyük ölçüde devreden çıkarak Kur'an'a modern şartların gerektirdiği anlamları yüklemek

25 Hüseyin Atay v.dğr., *İslam Gerçeği*, Ankara 1995, s. 88. Aynı eserde (s. 83) hırsızın elinin kesilmesini emreden ayetin sonunda "tevbe eden, yani yaptığından pişman olan ve yaptığı yanlışlığı düzelten" kimselere bu cezanın uygulanmamasının istendiği, bu şartlarda tevbe etmeyen ve durumunu düzeltmeyen deli olduğunun anlaşılacağı ve delinin de cezalandırılmayacağı savunularak el kesme cezasının uygulanma imkânı pratikte ortadan kaldırılır. Kur'an'ın ne dediği kadar ne demek istediğinin de araştırılmasını isteyen Hüseyin Atay, ikinci türden anlamaya hırsıza el kesme cezası getiren ayetlerin yorumu ile örnek verir. "Ceza caydırıcı olacak diye işi zulme götürme hakkı" olmadığını belirttiikten ve uzun izahlardan sonra el kesme dışında da caydırıcı ceza verilebileceği sonucuna ulaşan Atay, geçmişte fu kahânın el kesme hükmünde zorlandıklarında tazire gittiklerini hatırlatıp şöyle der: "Biz böyle bir sıkıntı olmadan doğrudan tazir cezasına gidilmesini, ayetin ne demek istediğine ve Kur'an'ın felsefesine ve amacına daha uygun buluyoruz"; bkz. *Dinde Reform*, s. 82. Modern dönemde fikhin yükselen kavramlarından maslahat hakkındaki tartışmalar çerçevesinde bu düşüncenin en önemli savunucularından Reşid Rıza'nın yaklaşımı hakkında bkz. Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 196-211.

ve modern bir din anlayışı inşa etmek istemektedirler. Bu sebeple mezkur yaklaşımın bütün çözüm önerilerinde modernliğin gerekleriyle örtüşen bir tutum izlemesi tesadüf değildir.

Kuran İslamı söylemini savunanların Kur'an'a odaklanmasının sebebi şudur: Kur'an, Müslümanlar için din adına meşruiyetin temel dayanağı olarak vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu gibi, Kur'an İslamı'nı savunanlar tarafından problemli kabul edilen kültürel ve tarihî unsurları da çokça ihtiva etmediği düşünülmektedir. Ayrıca çoğunlukla genel ifadeler içeren her metin gibi, onun da gelenek içinde anlaşıldığı çerçeveden bağımsız hareket edilmesi halinde yeni paradigmalara temel dayanağı kılınmaya elverişli bir kaynak olduğu varsayılmaktadır. Diğer yandan bu yaklaşımın Batı'da din bağlamındaki gelişmelere uygunluk arz etmesi de modern dünyada savunulmasını kolaylaştırmıştır. Zira Protestanlık *ad fontes* (kaynaklara doğru) ve *sola scriptura* (sadece Kutsal Kitap) gibi sloganlarıyla geleneği temsil eden Katolik Kilisesi'ne baş kaldırmış ve Kutsal Kitab'ı merkeze alan ve herkesin bu kitabı anlama hakkını teslim eden, *sola fide* (sadece iman) sloganıyla Hristiyanlığı dinî pratiklerden ziyade bir inanç ve ahlak dini olarak tasvir eden anlayışıyla onun modern seküler dünyayla bütünleştirilmesinde önemli rol oynamıştır.²⁶

III. Temel vurgular

Bu başlık altında Kur'an'a dönüş hareketinin ve özellikle onun uç noktasını temsil eden Kur'an İslamı söyleminin temel iddia ve vurgularına kısaca işaret etmek istiyoruz.

1. Kur'an'ın anlaşılabilirliği

En temel vurgulardan biri, dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında Kur'an'ın son derece açık ve anlaşılabilir durumda olduğudur. Kur'an, kendi kendisini açıklama özelliğine sahip olduğu gibi, içerdiği ayetlerin apaçık (*mübîn*, *beyyinât*) olduğunu da bizzat söylemektedir. Kur'an'ın bu özelliği onu, uzmanlığına müracaat

²⁶ Kur'an merkezli modern yönelişlerin Reformasyon tecrübesiyle münasebeti konusu için bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 58-59. Paçacı aynı yerde Protestanların *sola scriptura* sloganından esinlenerek çağdaş dönemdeki Kur'an vurgusu etrafında gelişen söylemin *sola corano* ilkesini benimsediğini söylemektedir.

edilecek bir ulema sınıfından müstağni kalmaktadır. “Yaş kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta -*kitâbun mübîn*- bulunmasın” (el-En’âm 6/59), “Biz kitapta hiçbir hususu eksik bırakmadık” (el-En’âm 6/38) ve “Biz sana bu kitabı her şey için bir açıklama olarak indirdik” (en-Nahl 16/89) ayetleri bu bağlamda kendilerine en fazla atıf yapılan ayetlerdir. Buna göre Kur’an ayetleri kapalı değildir ki onları açıklamaya (*tebyîn*, *tafsîl*) ihtiyaç duyulsun!²⁷ Yapılması gereken sadece ayetleri okumak ve üzerinde düşünmektir.

Bu yaklaşım hiç şüphesiz Kur’an’ın tefsire muhtaç olduğunu ve bunun için de kendi dışında bazı delillere ihtiyaç gösterdiğini kabul eden geleneksel anlayışa bir itirazı ifade etmektedir. Nitekim “Onlar ne zaman kuşku doğurucu bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı -*ahsene tefsîran*- bildiririz” (el-Furkân 25/33) ayetine atıfla Kur’an’ın en güzel tefsirinin yine Kur’an’da bulunduğu ileri sürülerek onun anlaşılması ve açıklanması için kendi dışında bir delile ihtiyaç duymadığı görüşü temellendirilmek istenir.²⁸

Geleneksel anlayışta Kur’an’ın gerek kendi yapısından (müteşâbihât, mücmel ve müşkil ayetlerle hazifler ihtiva etmesi vb.), gerekse tarihsel bağlam bilgisi, muhataplarının farklı anlayış ve bilgi seviyelerinde olmalarından kaynaklanan hâricî sebeplerle tefsire muhtaç olduğu kabul edilir. Öncelikle ayetlerin ayetlerle tefsir edilmesi gerekmektedir; ancak Kur’an’ı insanlara tebliğ ve açıklamakla görevlendirilen (örneğin el-Mâide 5/67, en-Nahl 16/44), ayrıca Müslümanlara en güzel örnek olarak takdim edilen (el-Ahzâb 33/21) Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları ikinci müfessir olarak

27 Benzer bir temellendirme için bkz. Mehmet A. Ersin, “Kur’an’ın ‘Beyan’a İhtiyacı Var mı?”, *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy. 3 (Mart 88), s. 6-7.

28 Bu yaklaşımın derli toplu bir tasviri için bkz. Ahmed Subhi Mansûr, *el-Kur’ânü ve kefâ*, s. 23-29. Yazar aynı yerde (s. 25) İbn Kesîr’in de Kur’an’ın en güzel tefsirinin bizzat Kur’an olduğunu “itiraf” ettiğini söylemektedir. Oysa Kur’an’ın ilk ve en iyi müfessirinin yine Kur’an olduğu, ayetlerin bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiği hususu (*el-Kur’ânü yüfessiru ba’duhu ba’dan*) rivayet tefsirlerinin ortak kabulü olup klasik tefsir usulünün de en temel kaideleri arasında sayılır. Kur’an’ın anlaşılabilirliği konusu için ayrıca bkz. Mehmed Y. Soyalan, “Diyanet Meâlini Değiştirmelidir”, *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy 17-18 (Mayıs-Haziran 89), s. 17-22; H. Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar II*, s. 17-18. Atay Kur’an’ı herkesin anlamayacağı düşüncesini “saçma” bulur ve bunun Kur’an’a düşmanlıktan başka bir şey olmadığını, herkesin kendi kültür ve tahsil seviyesine, hayat tecrübesine göre onu anlayacağını söyler; bkz. *Kur’an’a Göre Araştırmalar III*, s. 36.

kabul edilmektedir.²⁹ İslam alimlerinin Sünnetin hücciyeti bağlamında başvurdukları en önemli delillerden biri “İnsanlara indirdiklerimizi onlara açıklamak için ve (üzerinde) düşünsünler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik” (en-Nahl 16/44) ayetidir. Kur’an İslamı söylemini savunanların ve özellikle Sünnetin dinde delil olmasını reddedenlerin bu ayete verdikleri anlam tabiatıyla farklıdır. Örneğin Ahmed Subhî Mansûr bundan bir önceki ayette kendilerine kitap verilen eski ümmetlerden söz edildiğini, dolayısıyla bu ayetteki insanların (*en-nâs*) Ehl-i Kitap olduğunu ve Kur’an’ın Hz. Peygamber’e, önceki ümmetlere indirilen kitaplar hakkında bilgi vermek üzere gönderildiği, yoksa Kur’an’ı Müslümanlara açıklama vazifesi vermediği, buradaki insanlardan kastedilenin Müslümanlar olmadığı gibi bir izah getirmektedir.³⁰

2. Kur’an’ın yeterli oluşu/kifayeti

Bir önceki maddenin gereği ve mantıkî sonucu olarak, Kur’an’ın *kâfi* ve *şâfi* olduğu, dinde başka bir kaynağa ihtiyaç duyulmadığı hususu özellikle Kur’an İslamı söylemi savunucularının temel kabullerinden biridir. Bu anlamda sözkonusu söylemi savunanlar, Kur’an’ı tebliğ etmesinden öte Hz. Peygamber’e dinde özel bir konum atfetmemekte ve tebliğ vazifesini yerini getirmekle onun misyonunu tamamladığını kabul etmektedir. Bu yaklaşım peygamberlik makamının örneklik vazifesini reddettiği ve peygamberi “postacı” mertebesine indirgediği gerekçesiyle eleştirilmiştir.³¹

29 Tefsire duyulan ihtiyaç ve özellikle Sünnetin bu bağlamda konumu için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire 1987, c. I, s. 31-39. Tefsire duyulan ihtiyaç için ayrıca bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1973, c. II, s. 174.

30 Ahmed Subhî Mansûr, *a.g.e.*, s. 29. Bu ayetteki *tebyîn*in “ortaya koymak, açığa vurmak, duyurmak, haberdar etmek” anlamlarına geldiği, yoksa genellikle kabul edildiği gibi Hz. Peygamber’in vahyi yorumlaması, anlaşılmayan yönlerini aydınlatması ile alakası olmadığı yolundaki görüşler için bkz. Ersin, “Kur’an’ın ‘Beyan’a İhtiyacı Var mı?”, s. 6; Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur’an Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, İstanbul 2005, s. 303-311.

31 Meâlcilerin Hz. Peygamber’i “postacı” olarak kabul eden görüşlerini eleştiren ve Peygamber’i güncel bir deyimle “Yap-İşlet-Devretçi” olarak tasvir eden bir örnek için bkz. Ercümen Özkan, “Kur’an’ı Anlamanın Önündeki En Yeni Engel: Meâlcilik”, *İktibas* (Aralık 1996), s. 7-9; Benzer bir görüş için bkz. Ömer Şevki Hotar, “Peygamber İlah Değil, Ama Posta Müvezzi-i de Değil”, *İktibas* (Nisan 1991), s. 20-24. Kur’an’a dönüşü savunanlar arasında değerlendirilebilecek M. Said Çekmegil de Meâlcilerin bu tutumunu eleştirenler arasındadır. O, İslam davasının Hz. Peygamber’in kişiliğine bağımlı olmadığı fikri karşısında şöyle demektedir: “Ne demek isteniyor?... ➔

Bu bağlamda en fazla tartışılan iki temel problem, Kur’an dışı vahiy ve Hz. Peygamber’in teşrî yetkisi meselesidir. Hz. Peygamber’e Kur’an dışında vahiy verilmediği,³² Sünnetin Kur’an gibi Allah’ın koruması altına alınmaması ve vahye dayanmaması nedeniyle dinde bağlayıcı bir delil olmadığı ileri sürülmektedir.³³ Bununla bağlantılı olarak Hz. Peygamber’in teşrî yetkisinin olamayacağı, bunun bir tür şirk olduğu iddia edilmektedir.

“Dinin koruyucusu, sahibi, hüküm kaynağı ve koruyucusu yalnız Allah’tır. Peygamber’in görevi Allah’ın tekelindeki dini, aldığı vahiyleri insana ulaştırmaktır. Hz. Peygamber’i ikinci bir ilah gibi Allah’ın yanına koyup onu da bir din koyucusu biçiminde göstermek, Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu diye tanıtan kilisenin yaptığından geri değildir.

Hadis, daha genel bir ifadeyle Sünnet, değil Kur’an’daki bir hükmü neshetmek, Kur’an’da esası bakımından olmayan bir hükmü koymak yetkisine bile sahip değildir. Sünnet sadece Kur’an’da olanı açıklar. Bunun aksini düşünmek Hz. Muhammed’i Kur’an’ın tebliğcisi olmaktan çıkarıp bağımsız bir dinin kurucusu haline getirmektedir. Böyle bir yola gitmekten Allah’a sığınır ve muazzez Peygamberimizi tenzih ederiz.”³⁴

Bu konuda genel yaklaşım dinin vâzının ve yegâne şârî’in yüce Allah olduğu ve Hz. Peygamber’in mübelliğ olduğu şeklindedir.

Bizlere kadar mütevâtiren erişen, muhkem Resul uygulamaları olmasaydı, temel ibadetlerdeki beraberliği nasıl sağlardık? Resul’de İslam’ı yaşamak isteyenlere güzel örnekler vardır. O büyük bir karakter sahibidir. Bu güzel örneği göz ardı ederek, Kur’an’da mücmel bulunan bir hayat nizamını nasıl yaşayabilirdik? (...) Evet Resul de beşerdi, ancak İslam’ın tek olan kaynağı vahiyler bize o Resul ile gelmiştir. (...) Kur’an’ı açıklamakla vazifelidir”; bkz. “Biraz Daha Dikkat”, *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy 19-24 (Ağustos-Aralık 89), s. 2.

32 “Kur’an vahiydir, Sünnet vahiy değildir” ifadesi için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, c. I, s. 213-216.

33 Kur’an dışı vahyi eleştiri amacıyla kaleme alınan müstakil bir inceleme için bkz. Soyalan, *Vahiy Savunması*. Oysa klasik dönemde Sünnetin -en azından bir kısmının- kaynağının da vahiy/Allah’tan ilham olduğu kabul edilmekte ve delil oluşu da bu bağlamda temellendirilmektedir. Sünnetin bu bağlamda bağlayıcılığı ve Kur’an’daki hikmet kavramıyla temellendirilmesi için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, 3. bsk., Kahire 1979, s. 73-105; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî’l-tefsîr*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut ts., s. 39-40. Klasik ve modern dönemde Sünnetin hücciyetinin inkârı meselesi için ayrıca bkz. Mustafa es-Sibâ’î, *es-Sünne ve mekânâtühâ fî’l-teşrî’i’l-İslâmî*, 2. bsk., Dimaşk 1987, s. 143-166. Sünnetin hücciyeti için ayrıca bkz. Abdulganî Abdulhâlik, *Hücciyetü’s-Sünne: Sünnetin Delil Oluşu*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul 1996.

34 Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 377.

Yukarıda işaret edildiği gibi Ahmed Subhî Mansûr gibi bazıları, Hz. Peygamber'in görevini tebliğle sınırlandırırken, diğer bazıları tebliğin yanı sıra Kur'an'ı yorumlamak vazifesini de kabul etmekte, dolayısıyla Hz. Peygamber'in vazifesinin tebliğ ettiği Kur'an'ı açıklamakla sınırlı olduğunu savunmaktadır.³⁵ Kur'an İslamı savunucularının bu yaklaşımının tabiî sonuçlarından biri, ukûbât konusunda Kur'an'da yer almayan cezaları kabul etmemeleridir. Recm örneğinde olduğu gibi kaynağı İslam alimleri tarafından çoğunlukla Sünnetteki uygulamalara dayandırılan recm cezası Kur'an'da yer almadığı için bu görüşün mensupları tarafından reddedilmektedir.³⁶

Bu söylem sahiplerinin Kur'an'ın yegâne delil oluşunu temellendirmek için tevhid dininin birlik ilkesine atıfta bulundukları görülmektedir:

“‘Tevhid dininde hiçbir boyutta iki ve ikilik yoktur’ ilkesinin dinin kaynağı konusundaki ifadesi şu olmaktadır: Dinin kaynağı da tektir. Bu tek olan kaynağa çeşitli boyutlarda açıklamalar, yorumlar getiren kişi ve kuvvetlerin birden çok olması anılan temel ilkeyi değiştirmez. Bunun içindir ki, temel kaynağı açıklayan ‘Sünnet’ ve diğer bilimsel ve fıkrisel faaliyetler kaynaktan teklik ilkesini zedeleyecek ve Allah'ın yanına bir tür yedek din koyucuları ilave edildiği izlenimini verecek biçimde algılanamaz. Yani İslam dininin temel kaynak kitabı sadece Kur'an-ı Kerim'dir.”³⁷

35 Bkz. Öztürk, *Yeniden Yapılanmak*, s. 19-21. Çeşitli ayetlerde dile getirilen ve Hz. Peygamber'in teşrî yetkisine sahip olduğunu temellendirmek için kullanılan “Allah'ın ve Resûlü'nün haram kılması” ifadesinin Allah'ın Resûlü aracılığı ile haram kılması, Resûl'ün Allah'ın koyduğu helal ve haramları duyurup uygulaması anlamına geldiği ve buradaki “vay” harfinin takibiyye değil, açıklama amaçlı olduğundan bu ifadenin “Allah'ın, yani Resûlü'nün haram kıldığı” şeklinde anlaşılması gerektiği yolunda bir görüş için bkz. Soyalan, *Vahiy Savunması*, s. 318.

36 Bkz. Atay v.dğr., *İslam Gerçeği*, s. 87; Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 518-520, 608-609; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, s. 274-278. Klasik dönemde recm uygulamasının lafzî mensûh hükmü bâkî bir ayete dayandırıldığı da görülmekle birlikte, Kur'an İslamı söylemi sahipleri tarafından nesh zaten kabul edilmediği için çok fazla tartışılmaya gerek görülmez. Hüseyin Atay'ın orucun tutulmaması için Kur'an'ın sadece hastalık mazeretinden söz etmesi nedeniyle aybaşı halindeki kadınların dilerlerse oruç tutabilecekleri yolundaki görüşü de bu konudaki yaklaşımının sonucu olarak görülebilir; bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I* den nakleden Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay”, *Demokrasi Platformu*, II/8 (Güz 2008), s. 65.

37 Atay v.dğr., *İslâm Gerçeği*, s. 13-14.

Bu konuda ileri sürülen delillerden biri de “Sen rabbinin Kur’an’daki ismini tek başına andığında canları sıkılmış olarak arkalarını dönüp giderler” (el-İsrâ 17/46) ayetidir. Ahmed Subhî Mansûr, ayette “*vahdehu*”daki zamirin hem Allah’a hem de Kur’an’a dönebileceğini, dolayısıyla Müslümanın “rab” olarak Allah’la yetindiği gibi, kitap olarak da Kur’an’la yetineceğini ve ancak müşriklerin nezdinde birden fazla kaynağın ve ilahların olacağını iddia etmektedir.³⁸ Mansûr bu konuda geometrik (hendesî) bir delil de getirir: Kur’an dosdoğru yoldur (*sırât-ı müstakîm*). Geometrik olarak iki nokta arasındaki en kestirme yol bir tane olacağından dosdoğru yol da sadece Kur’an’dır.³⁹

3. Kur’an’ın muhkemliği/geçerliliği ve evrenselliği

Kur’an’a dönüş hareketi ve bilhassa Kur’an İslamı söylemi taraftarları arasındaki ortak vurgulardan bir diğeri Kur’an’ın bütün ayetlerinin kıyamete kadar aynı şekilde geçerli olduğudur ki burada klasik nesh anlayışına bir karşı çıkış söz konusudur. Kur’an’ın kendinden önceki ilâhî kitap ve hükümleri genel ve temel hükümler açısından olmasa da muâmelât açısından neshettiği kabul edilmektedir. Ancak bizzat Kur’an ayetlerinin birbirini neshetmesi Kur’an’da çelişkinin bulunacağı anlamına geleceği ve böyle bir iddianın sağlam bir dayanaktan yoksun olması nedeniyle reddedilmektedir. Buna göre Kur’an’da ya da Hz. Peygamber’in sözlerinde bir ayetin diğer ayeti neshettiğine dair açık bir ifade bulunmadığı gibi, neshi kabul etmek konuyla ilgili rivayetlerle de -bu rivayetler kat’î olmadığından- mümkün değildir. Bu yaklaşım sahipleri ayetlerin bile birbirini neshetmeyeceğini kabul ettiğinden, onlara göre Kur’an ayetlerini Sünnetin neshedemeyeceği hususu açıktır.⁴⁰ Kur’an’da hükümden düşürülmüş ayetin bulunmadığı, bugün uy-

38 Ahmed Subhî Mansûr, *a.g.e.*, s. 32.

39 Ahmed Subhî Mansûr, *a.g.e.*, s. 35. Kur’an’ın yeterli oluşu konusunda ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, İstanbul 2003, c. I, s. 43-45.

40 Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, c. I, s. 213-218. Aynı yazarla bu konuda yapılmış bir söyleşi için ayrıca bkz. “Kur’an’ın Bütün Ayetleri Muhkemdir”, *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy 17-18 (Mayıs-Haziran 89), s. 22-23. Yaşar Nuri Öztürk Kur’an’ın kendi içinde neshin vâki olduğu iddiasından “eski müfessir ve fakihlerin Kur’an’a yamattıkları bir tür entelektüel oyun” olarak söz eder; bkz. *Kur’an’daki İslam*, s. 372. Kur’an’da nesh iddiasını reddeden diğer bir görüş için ayrıca bkz. M. Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991, s. 83 vd.

gulanma imkânı bulamayan ayetlerin yarın bulacağı ve aksini iddia etmenin Kur'an'ın evrenselliğini zedeleyeceği ifade edilmektedir:

“Kur'an bütün zamanların ve mekânların kitabıdır. Bir yer ve zamanda uygulama alanı doğmayan ayetleri neshedilmiş göstermek Kur'an'ın evrenselliğini ve zaman üstünlüğünü zedeleyen şeytanî bir aldanıştır.”⁴¹

Modern dönemde yaşayan kimselere İslam'ı anlatıp benimsetme konusunda bu söylem sahiplerini en fazla rahatsız eden/zorda bırakan hususlardan biri, özellikle hadis menşeli rivayetlerin/gele-
neksel anlayışın yeni yasaklar ihdâs ederek Kur'an'ın geniş serbestiyet alanını daraltması ve İslam'ı “bir Arap dini” olarak sınırlandırmasıdır. Tarihî ve kültürel unsurlarla meşbu olan bu rivayetler ve onların oluşturduğu din imajı, onlara göre modern insanın kabulde zorlandığı bir husustur. Bunun aşılmasının yolu kültürel unsurlardan nispeten daha uzak olan Kur'an'ın ön plana çıkarılması ve dinin evrenselliğinin bu şekilde temellendirilmesidir.⁴²

4. Herkesin Kur'an'ı anlama hakkının olması

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında seçkinciliğe gidilerek bu hakkın ulema sınıfına tahsis edilmesine karşı çıkılması da karakteristik özelliklerden birisidir. Birinci maddede vurgulandığı gibi, Kur'an son derece açıktır, bu nedenle kendisini açıklayacak uzmanlar sınıfına muhtaç olmaksızın her Müslüman tarafından okunabilir ve anlaşılabilir. Bunun tabiî neticesi artık mezheplere ve mezhep imamlarını taklide gerek kalmamasıdır. Mezhepçiliğin tarihte kaldığını söyleyen Hüseyin Atay, “mezhepsiz Müslümanlık”ın İslam'ın yenilenme dönemini teşkil edeceğini iddia ederek tarihî ve geleneksel mezheplerin içinde sıkışıp kalan Müslümanların zihinlerini, gerçekliği kalmayan yorumlardan kurtarmanın yolu olarak Kur'an'a dönmeyi önerir.⁴³

Kur'an'a dönüş hareketi ve Kur'an İslamı savunucuları tarih boyunca insanların Kur'an'dan uzaklaşmasının sorumlusu olarak

41 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 157.

42 Örneğin Kur'an Araştırmaları Grubu tarafından yayınlanan bir eserde Kur'an'ın farklı devir, şart, ortam ve kültürlerle uyum sağlanmasının nedeni olarak Kur'an'ın serbestiyet dairesinin genişliği gösterilir ve Kur'an'ın bu geniş helal dairesinin geleneksel İslam anlayışı ile sınırlandırılıp bir “Arap İslamı” yaratılmaya çalışıldığı ileri sürülür; bkz. *Uydurulan Din ve Kuran'daki Din*, s. 220.

43 Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, s. 92.

ulemayı ve ilmî geleneği gördüklerinden, bu çerçevede onlara yönelik yoğun eleştiriler serdetmekten çekinmezler. Müslümanların tarihî tecrübesine şüphe ile yaklaşan bu kimseler, İslamî ilimler birikimini, bu birikimin kurumsal halini temsil eden mezhepleri, insanları Kur’an’dan uzaklaştırıcı, Kur’an’ı anlamalarının önünde bir engel olarak takdim ederler. Mesela Abduh, fukahânın Yahudilerin Tevrat’ı tahriflerinden daha fazla olarak Kur’an ve Sünnetin bütün naslarını tahrif ettiğini, zihinleri Kur’an ve Sünnetten uzaklaştırdığını, dini zâyî ettiren şeyin fukahânın durumu olduğunu söylemektedir.⁴⁴

İlmî geleneğe yönelik eleştiri bazen kelime oyunları ile yapılır. Örneğin Ahmed Subhî Mansûr “Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır” (el-En’âm 6/153) ayeti bağlamında Allah’ın dosdoğru yolunun el-En’âm 6/126’da belirtildiği gibi Kur’an olduğunu hatırlattıktan sonra Müslümanların başka yollara (*sebil*, ç. *sübüil*) sapmaktan nehyedildikleri halde hadis ilminin ayetteki “*sebil*” ile aynı anlama gelen “*tarik*”lerden oluşan hadisleri ve rivayetleri ayıklamakla meşgul olduğunu ve böylece ayetin yasakladığı başka yollara girdiğini, bu rivayetlerin sonu gelmez ihtilaflara neden olduğunu iddia eder.⁴⁵

IV. Kur’an’a Dönüşün ve Kur’an İslamı’nın Sâikleri

Bu kısımda, ana söylem olan Kur’an’a Dönüş Hareketi ile onun uç noktalara taşınmasından ibaret olan Kur’an İslamı söyleminin ortaya çıkmasında etkili olduğunu düşündüğümüz muhtemel bazı sâikleri çeşitli başlıklar altında incelemek istiyoruz. Bu sâiklerden her iki söylem arasında müşterek olan hususlara genel olarak değinilecek, Kur’an İslamı söylemine mahsus olanlara ise yeri geldikçe işaret edilecektir.

A. Entelektüel Sâikler

1. Toplumdaki yanlış Kur’an algısı

En temel sâiklerden biri, İslam dünyasında yanlış bir Kur’an algısının hâkim olduğu kabulüdür. İslam toplumlarında cari

44 Bkz. “el-Fıkhu ve’l-fukahâ”, *el-A’mâlü’l-kâmile*, nşr. Muhammed Amâra, 2. bsk., Kahire 2006, c. III, s. 211-212.

45 Ahmed Subhî Mansûr, *a.g.e.*, s. 34-35.

olan avam-havas ayırımının sonucu olarak geniş halk kitlelerinin Kur'an'ın anlamına vâkıf olamayacağı, gerekli altyapıya da sahip olmadığından dini öğrenmek adına sadece alimlerin/hocaların kendilerine anlattıklarıyla yetinmeleri, onun dışında bu insanların sadece sevap kazanmak için teberrüken kendileri ya da ölmüşleri için Kur'an okumalarının kâfi olacağı kabulü bir tepki doğurmuş ve sözkonusu söylemin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda sık sık Kur'an'ın bir hidayet rehberi olduğu ve hayatın, özellikle dünya hayatının tanzimindeki yeterliliği hatırlatılır.

Mehmed Âkif'in Süleymaniye Kürsüsü şiirindeki mısraları bu algıya yönelik eleştiriyi ve Kur'an'ın ölümler değil diriler için, Müslümanlara hayat rehberi olmak üzere indirildiği, dolayısıyla Kur'an'ın yaşanan hayatla iç içe olması gerektiği fikrini vurgular:

Lafzı muhkem yalnız, anlaşılan, Kur'an'ın:
Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın:
Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yapırağına;
Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için⁴⁶

İslam toplumlarında geniş kitlelerin Kur'an'ın doğrudan muhatapları olarak kabul edilmemesini öngören ve Kur'an'ı âdeti seçkinlere hitap eden bir kitap olarak kabul eden bu yaygın anlayışın, Müslümanların Kur'an'la irtibatını zayıflatan bir anlayış olarak eleştirilmesi tamamen haksız ve yersiz değildir. Gerekli donanımdan yoksun olmaları sebebiyle Kur'an'la yüz yüze gelen sıradan insanların yanlışlıklara düşebileceği, Kur'an'ı kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda tahrif edebileceği ihtimali sözkonusu olsa bile, yapılması gereken, bu kitleleri Kur'an'dan uzaklaştırmak değil, sağlıklı bir Kur'an eğitimi ve bilinci vermek olmalıdır. Kur'an'la ilişki konusunda tefrit olarak nitelendirilebilecek bu durum Kur'an'a dönüş hareketinin ve Kur'an İslamı söyleminin kimi savunucularında ifrat derecesinde bir karşıtlık bulmuş, kültürel ve sosyolojik gerçeklerin ihmali pahasına bu konuda hiçbir altyapıya sahip

46 Mehmed Âkif, *Safahât*, s. 156. Kur'an'a dönüş fikrinin taraftarlarından Metin Önal Mengüşoğlu da kendi kişisel tecrübesinden hareketle Türkiye'deki yerleşik Kur'an algısına ait çeşitli örnekler vererek bu algıyı eleştirir; bkz. "Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar", s. 271-284. Avamın Kur'an'ı anlamayacağı şeklindeki yanlış algı, Meâlcî grupların temel eleştirilerinden birini oluşturmaktadır; bkz. Mustafa Öztürk, "İslamî Kökenciliğin Bir Tezahürü: Meâlcilik", *İslâmiyât*, X/1 (Mart 2007), s. 127.

olmayan kimseler sadece ve doğrudan Kur'an metni ile muhatap kılınmak istenmiştir. Türkiye'de olduğu gibi ana dili Arapça olmayan ülkelerde bu durum kendi bünyesinde çeşitli problemler ihtiva eden Kur'an meâlleri aracılığı ile yürütülmek istendiğinden, ayrıca pek çok sorun baş göstermiştir.⁴⁷

2. Dinin zamanla bozulduğu ve donuklaştığı kabulü

Kur'an'a dönüş hareketi ve Kur'an İslamı savunucuları İslam'ın tarih boyunca dine sokulan çeşitli bid'at ve hurafelerle bozularak saf halini kaybettiği, Müslümanların toplumsal hayatlarındaki olumsuz halin ve İslam'a dışarıdan bakan yabancıların edindiği menfi kanaatin kaynağının bu unsurlar olduğu görüşündedir. Dolayısıyla yapılması gereken, Kur'an'dan hareketle dinin yenilenmesi (*tecđîd*), aklı esas almak ve taklidi terk etmek suretiyle Kur'an'a dönülmesidir.

Bu bağlamda özellikle fukahâ tarafından ortaya konulmuş ve tarih boyunca Müslümanlar arasında yerleşmiş bazı hüküm ve anlayışların Kur'an'a göre "düzeltilmesi" talebi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu konu üzerinde hassasiyetle duran isimlerin başında gelen Hüseyin Atay, Kur'an'a göre düzeltilmesini istediği meselelerden kırk altı tanesini saymaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Kur'an'da zimmîlik yoktur, cizye savaş tazminatıdır; Kur'an'da miraç yoktur; Kur'an'da şefaât yoktur; Müslüman bir kadın Müslüman olmayan bir erkekle evlenebilir; kadınlar hayızlı iken namaz kılar, oruç tutabilirler; farz namazların kazası yoktur, tevbesi

47 Örneğin Mengüşoğlu'nun Meâlcî bazı arkadaşlarından söz ederken sarf ettiği şu cümle bazı Meâlcîlerin hangi noktalara vardığını göstermesi açısından ilginçtir: "Arkadaşlarımın meâl hafızlığı arasına kıldıkları ve rekatlarını kafalarına göre ayarladıkları namazlarda Allah'ın ayetlerini Türkçe okuyarak eda düzeyine düştü, orada kaldı. Daha ileriye gidemediler. Şimdi kimileri geriye ta başa dönmekteler, buna seviniyorum"; bkz. "Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar", s. 280. Meâlcîleri eleştiren Ercümen Özkan da yolda giderken ayakta dua etmenin namaz anlamına geleceği, başörtüsü Kur'an'da geçmediğinden açık olunabileceği, Kur'an'da sadece şarap haram kılındığından diğer içkilerin içilebileceği gibi onlara ait bazı görüşlere işaret eder; bkz. "Kur'an'ı Anlamanın Önündeki En Yeni Engel: Meâlcîlik", s. 8. Ali Bulaç ise hurafeleri silme adına Kur'an meâli dışında bir kişi veya eser tanımama noktasına kadar varan kimselerden söz etmektedir; bkz. "Niçin Meâl Okumalıyız?", *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 5. bsk., İstanbul [t.y.], s. xxviii. Türkiye'de Meâlcîlik hareketinin problemleri ve meâl okuma çabalarının sebep olduğu kimi sorunlar için bkz. Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Meali Okuma Klavuzu*, Ankara 1999, s. 145-152.

vardır; naylon çorap üzerine meshedilir (abdestli giymek şartıyla); kadınların baş açık Kur'an okumaları, namaz kılmaları caizdir, baş örtmek namazla ilgili değildir; Hz. İsa ölmüştür, tekrar gelmeyecektir; İslam'da mehdi inancı yoktur; İslam inancında deccal yoktur; gusülde ağza, buruna su vermek gerekmez; teheccüd namazı yoktur, Kur'an okumak vardır; namazlarda sehiv secdesi yoktur; İslam'ın din bilgisi kaynağı akıl ve Kur'an'dır.⁴⁸

Kur'an'a dönülmesi, tarihî süreçte ortaya çıkan yanlışlıkların ve bu bağlamda kimi fikhî ahkâmın Kur'an'a göre "düzeltilmesi" talebi ilk planda selefi yaklaşımın öze dönüş çağrılarıyla benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle bu talebin selefi yaklaşımla münasebeti üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır. Selefilikğin temel hususiyetleri dikkate alınarak yapılan tariflerinden biri "dini, naslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanılmasını asgarî seviyede tutmak isteyen bir akım" şeklindedir.⁴⁹ Selefilik dinin anlaşılmasında aklın devreye sokulmasına karşı bu mesafeli tutumun yanı sıra Sünnete ve selefte, yani ilk dönem Müslümanlarının tecrübesine olan vurgusu ile de temayüz etmektedir.⁵⁰ Ayrıca Selefler bid'atı akide ve amel olarak Kur'an ve Sünnette bulunmayıp dine sonra-

48 Atay, *Dinde Reform*, s. 58-60. Bu sayılanların önemli bir kısmının Sünnet ve icma ile sabit olan hükümlere aykırı olduğu açıktır.

49 Bkz. Hayri Kırbaçoğlu, "Maziden Atıye Selefi Düşüncenin Anatomisi", *İslâmîyât*, X/1 (2007), s. 140. Selefilik konusunda daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Fethî Osman, *es-Selefiyye fi'l-mücteme'âtî'l-mu'âsıra*, 3. bsk., Kuveyt 1981; Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye beyne'l-akâidetî'l-İslâmiyye ve'l-felsefetî'l-garbiyye*, 2. bsk., İskenderiye 1991; Müfrih b. Süleyman el-Kavsi, *el-Menhecû's-Selefi*, Riyad 2002.

50 "İslam Sünnettir, Sünnet de İslam'dır" inancında olan Selefler Kur'an'ın Sünnete olan ihtiyacının Sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazla olduğunu kabul eder. Sünnetin bir kısmını reddetmenin tamamını reddetme anlamına geleceğini kabul ettikleri için de bu tür kimselerin müslümanlığından şüphe duyulması gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda Suud Seleflerinin Kur'an'a dönüşü savunanlardan ve hadis inkârcısı olmasa da tefsirinde bazı hadisleri red ya da ihmal eden ve müteşâbihâtı tevil eden Seyyid Kutub'a yönelik eleştirileri örnek gösterilebilir: "Suudî selefleri Kutub'u hulûl ve vahdet-i vücûdu kabul etmekle Sûfiye'ye, Allah'ın sıfatlarında ta'tîle giderek ve kader meselesinde cebri benimseyerek Cehmiye'ye, rü'yetullahı inkâr ederek Mu'tezile'ye, müteşâbih nasları tevil ederek Eş'ariye'ye, Hz. Osman ve Muaviye hakkında olumsuz kanaatler serdederek Râfiziye'ye intisap ettiğini iddia eder"; bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Seleflerin Seleflerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmîyât*, X/1 (Mart 2007), s. 69. Seleflerin Sünnete ve icmaa yaklaşımı için ayrıca bkz. Müfrih b. Süleyman el-Kavsi, *a.g.e.*, s. 284-303.

dan karıştırılan unsurlar ve bu bidatlerle mücadeleyi de Sünnetin ihyâsı olarak anlar.

Seleflerin dinin anlaşılması konusunda akli asgarî seviyede tutmak isteyen yaklaşımlarının aksine Kur’an’a dönüş çağrısı yapanlar nasların anlaşılmasında akli temel kriter haline getirir ve ona öncelik verirler.⁵¹ Sünnetin ve özellikle selefin icmanın dinde bağlayıcı olduğu noktasında da Seleflilerle derin farklılıklar da sözkonusudur. Ayrıca Kur’an’a dönüşü savunanları rahatsız eden konuların çoğu klasik anlamıyla bid’atten (dine sonradan karışan unsurlar) ziyade modern zihnin kavramakta zorlandığı bazı unsurlarla günlük hayatta uygulamada zorluk çektiği kimi yükümlülüklerdir. Dolayısıyla burada dine sonradan giren unsurlara karşı tepki gösteren selefi bir tavrıdan ziyade modern akıl ve hayat şartlarıyla bağdaşmayan unsurlara karşı modernist bir tavrın daha belirleyici olduğu söylenebilir. Tüm bu nedenlerden ötürü Kur’an’a dönüş talebinin, özünde Seleflikle uzlaştırılması güç unsurlar ihtiva ettiği açıktır. Kanaatimizce İslam modernizmindeki kaynaklara/ Kur’an’a ve sadr-ı İslam’a dönüş çağrısı, gelenek engelini bertaraf etmek ve modern yorumların önünü açmak için bu unsurların araçsallaştırılması anlamına gelmektedir.

3. Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıkları/tefrikalar

Tarih boyunca Müslümanların farklı itikadî, fikhî, tasavvufî vb. gruplara ayrılması ve mevcut enerjinin önemli bir kısmının bu gruplar arasındaki mücadelelere sarf edilmesinin Müslümanların zayıflamasına ve gerilemesine neden olduğu kabulü, modern dönemde bu farklılıkları ortadan kaldıracak bir birlik arayışını tetikle-

51 Modern dönemde akli yaklaşımın en önemli örneklerini veren isimlerden biri olarak Muhammed Abduh’un din-akıl münasebeti ve dinin anlaşılmasında akla verdiği yer için bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 2. bsk., İstanbul 1998, s. 149-167, 280-295. İçsan dinî ıslah düşüncesinde Abduh’un Selef akidesine dönüşü savunmakla birlikte bu çağrının “onun asıl gayesi olan toplumsal ıslahı gerçekleştirirmedi bir ‘vasıta’dan başka bir şey olmadığı ve Selefle dönmekten Kur’an’a dönmeyi anladığı kanaatinde” (s. 224-225). Biz de Kur’an’a dönüşü savunan birçok isimde olduğu gibi akılcı yapısı ve dinin temel kaynaklarına yaklaşımı dikkate alındığında Abduh’ta da modernist eğilimin belirleyici olduğu, Seleflik’in ise geleneğe karşı bir araç olarak işlev gördüğü kanaatinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Abduh’un Seleflikle münasebeti hakkında hazırlanmış bir tez çalışması için bkz. Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh’ta Selefi Eğilimler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2006.

miştir.⁵² Böyle bir arayışa yönelen Kur'an İslamı savunucularından bazıları bu farklılıkların menşei başta Sünnet ve mezhep birikimi olmak üzere Kur'an dışı kaynaklarda/anlayışlarda görmüş, bunların kendi içinde birçok çelişkiyi barındırmasından dolayı Müslümanlar arasında sonu gelmez ihtilaflara yol açtığını iddia etmiş ve çözüm olarak da dinin temelini teşkil eden Kur'an üzerinde birleşmeyi önermişlerdir. Buna göre Kur'an, farklılıkları ve tefrikayı ortadan kaldıracak, Müslümanlar arasında her anlamda birliği sağlayacak yegâne unsurdur. Onun hakemliğine başvurmak, beşerî özelliklerden kaynaklanan farklılıkları ortadan kaldırarak beklenen birliği sağlayacaktır.⁵³

Şu kadarı söylenmelidir ki, tarihte Müslümanların inanç, düşünce ve uygulama alanlarında farklı mezhep ve meşreplere ayrılmaları başta Kur'an olmak üzere nasların olduğu kadar insan aklının ve toplumun temel özelliklerinin de sonucudur. Meşru sınırlar içinde oldukça da bu farklılıklar bir zenginlik olarak kabul edilmelidir. Sadece Kur'an'a dönmek, onu "doğru" okumak ve onunla yetinmekle ihtilafların ortadan kaybolacağını düşünmek naif ve kolaycı bir yaklaşımdır. Zira Kur'an'ın bir değil birden fazla okunuşu ve tevili vardır. Sözkonusu ihtilafların bir kısmı da zaten Kur'an'ın bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Tefsir tarihi bize Kur'an'ın nâzil olmaya başlamasıyla birlikte sahabelerin kimi ayetleri anlamakta güçlük çektiklerini ya da farklı anladıklarını gösteren ve bazı ayetlerin anlaşılması ve uygulanması için Hz. Peygamber'in çeşitli açıklamalar yaptığını gösteren örneklerle doludur.⁵⁴ Dolayısıyla

52 M. Reşid Rıza'nın eş-Şûrâ 42/13 ayeti bağlamında dinde birliğin önemi, farklı mezheplere ayrılarak tevhidin tefrikaya dönüşmesini nasıl yorumladığı konusu için bkz. "Emâlii diniye", *Mecelletü'l-Menâr*, II/30 (7 Oktober 1899), s. 475-479. Kaynaklara/Kur'an'a dönüşü savunan bir isim olarak M. Reşid Rıza bu dönüşün gerekçesini mezhep ihtilaflarının müslümanları birbirine düşürerek birliklerini bozması ve taklidin zararlarından kaçınma ile temellendirmektedir; bkz. Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 104-105.

53 Örneğin Muhammed Tefvîk Sıdkî yaşanan çelişkileri birinci asırdan sonra toplanan rivayet malzemesine ve bu malzemenin arasındaki çelişkileri gidermek üzere teşekkül eden fıkıh mezheplerine bağlamaktadır. Ona göre bu gelişme Kur'an'ın ruhuna aykırı olan taklidin Müslümanlar arasında yerleşmesine ve dinde aklın kullanımını engelleyen icthad kapısının kapandığı iddiasına yol açmıştır; bkz. "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânü vahdeh", *Mecelletü'l-Menâr*, IX/7 (23 Ağustos 1906), s. 515-516. Hüseyin Atay da mezheplerin tarihte Müslümanları parçaladığından ve birliğin ancak Kur'an'a dönmekle sağlanabileceğinden söz eder; bkz. *Kur'an'a Göre Araştırmalar V*, s. 92-93.

54 Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirindeki yeri ve ortaya koyduğu tefsir örnekleri hakkında bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, İstanbul 1983.

sadece Kur'an okuma ve onunla yetinme iddiasının tarihi gerçeklerle de bağdaşmadığı açıktır.

Ayrıca Kur'an nasıl okunacak ve bu okumanın isabetli olduğu nasıl tespit edilecektir? Bu husus belli bir usulü/metodu kaçınılmaz kılmaktadır. Oysa daha önce Kur'an'a dönüş ve bilhassa Kur'an İslamı savunucularının bir usul düşüncesinden ne kadar uzak olduklarına işaret edilmişti. Bir usulden bağımsız keyfî ve serbest okuma girişimlerinin Müslümanların birliğini sağlamak bir yana, karmaşayı daha da arttırması kaçınılmazdır.

4. Dinin karmaşılaştırıldığı ve zorlaştırıldığı kabulü

Müslümanların tarih boyunca Sünnî ilmi gelenek ve bilhassa fukahâ tarafından din adına Kur'an temeline dayanmayan karmaşık, yerine getirilmesi zor ve gereksiz birçok yükümlülükle yüz yüze bırakıldığı ve bu durumun da insanları dinden uzaklaştırdığı kabulü Kur'an'a referansın önemli gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Bu iddiayı dile getirenler, dinin esas itibarıyla kolaylık olduğunu ve kendisinde çelişki bulunması söz konusu olmayan Kur'an'ın (bu noktada genellikle en-Nisâ 4/82 ayetine atıf yapılır), dine ait meseleleri sade bir tarzda ortaya koyduğunu, buna mukabil, başta Sünnet ve fıkıh mezhepleri birikiminin Kur'an'da bulunmayan pek çok ayrıntıyı dine ilave etmek suretiyle yaşanması güç bir din ikâme ettiğini iddia ederler.

Örneğin Abduh, ibadet bahislerinin fıkıh kitaplarında uzun uzun anlatılmasını eleştirerek Hz. Peygamberin namaz ve abdestinin birkaç sayfada açıklanmasının mümkün olacağını, iş güç sahibi sıradan bir insanın ilgili ahkâmı tafsilatlı şekilde kitaplardan okuyacak zamanının olmadığını söyler. Ona göre zamanın değişmesiyle yeni ortaya çıkan meseleler eski fıkıh kitaplarında olmadığından avamın ve yöneticilerin dinî hükümleri terk ederek başka hükümlere sarılmalarından, kezâ zamanın zaruretleri karşısında Mısırlı zenginlerin faiz vermesine şiddetle muhalefet ettikleri için yabancılardan faiz alınmasına ve bu şekilde insanların şeriata muhalefet etmesine sebep olanlar da fukahâdır. Oysa fukahâ zamanın gereklerini bilip hükümleri, insanların uyabilecekleri tarzda tatbik etmeliydi.⁵⁵ Hüseyin Atay da benzer düşünceleri dile getirmektedir:

55 Muhammed Abduh, “el-Fıkhü ve'l-fukahâ”, *el-A'mâlû'l-kâmile*, nşr. Muhammed Amâra, 2. bsk., Kahire 2006, c. III, s. 212-213. Reşid Rıza'nın aynı çerçevedeki görüşleri için bkz. *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, 3. bsk., Kahire 1367, s. 44-46.

“Din kolaylıktır, dinde zorlama olmadığı Kur’an’da değişik ayetlerde anlatıldığı gibi Hz. Peygamber de dinin kolaylığı üzerinde çok durmuştur. Buna karşılık ulema dinde zorlamayı, her konuda zorluk göstermeyi ve uygulatmayı, iyi Müslüman olmak için temel düşünce olarak anlatmaktadır; ne kadar şaşırtıcı ve saptıracıdır, din dışıdır.”⁵⁶

Atay, nafilâ namazların, hiçbir işi gücü olmayan, yaşlı insanları meşgul etmek üzere meşru olduklarının insanlara açık açık anlatılması ister ve “vazifeye, derse, otobüse dükkana, işe zamanında gitmenin farz namazdan daha çok farz” olduğunu iddia eder.⁵⁷

Bu yaklaşımın altında İslam’ı insanlara sevdirmeye çabasının yanında modern şartlara daha uyumlu bir din beklentisinin de yattığı inkâr edilemez. Din adına birtakım inanç ve ahlak prensiplerini benimsemeye daha yatkın olan modern zihniyet, Batı’daki örneklerle benzer tarzda hukukî ve sosyal düzenlemelerden arındırılmış ve kolaylaştırılmış ibadet kurallarıyla İslam’ın da bir inanç ve ahlak prensipleri manzumesi şeklinde takdim edilmesini teşvik etmektedir.

Özellikle Kur’an İslam’ını savunanların Sünneti kısmen ya da tamamen devre dışı bıraktıklarına ve dinde bağlayıcı bir kaynak olarak görmediklerine yukarıda temas edilmişti. Hz. Peygamber’in Kur’an’la münasebetini ilâhî mesajı insanlara aktarmakla sınırlandırmanın pratik bazı sonuçlarının olması kaçınılmazdır. Tarih boyunca farklı mezheplerdeki İslam alimleri Hz. Peygamber’in nübüvvet vazifesi gereği olarak Kur’an’da mücmel olarak bildirilen hükümleri beyan ettiğini ve bu hükümlerin hayata nasıl aktarılacağını fiilî örneğiyle gösterdiğini kabul ederler. “Namazı kılın”, “Zekâtı verin” türünden Kur’an’ın mücmel ifadeleri, çerçevesi ve ayrıntıları Sünnet tarafından belirlenerek uygulama imkânına kavuşmuştur.

56 “Kur’an’ı Anlama ve Açıklama/Tefsir Yöntemleri”, s. 13’ten aktaran Düzgün, “Kur’an’a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay”, s. 63. Aynı yerde (s. 64-65) Atay’ın bu bağlamda akşamla yatsı namazı arasındaki sürenin normalde 35-40 dakika arasında iken fukahâ tarafından yaz aylarında 1 saat 45 dakikaya kadar çıkarıldığı ve böylece yatsı namazını kılmak için uzun süre bekletilen insanlara fukahânın zulmettiği şeklindeki ve hayızlı kadınların isterlerse oruç tutmak için temizlik zamanlarını beklemelerine gerek olmadığı gibi bazı görüşlerine de işaret edilir. Kezâ Atay’ın Kur’an okumak için abdest, gusül ve başı örtmek gibi şartların bulunmadığı yolundaki görüşü de bu çerçevede değerlendirilebilir; bkz. Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar V*, s. 39; a.mlf., *Dinde Reform*, s. 78-80.

57 Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar V*, s. 37.

Dolayısıyla Sünnetin bağlayıcılığını reddedenler, bazı ayetleri hayata geçirmenin zeminini ortadan kaldırmak suretiyle dinin pratik yönüne zarar vermiş ve kalp temizliğine, niyete ve vicdana önem veren bir din anlayışını ön plana çıkarmışlardır.

5. Modern bilimsel gelişmeler ve oryantalist söylem

19. yüzyıldan itibaren Müslümanlar arasında modern tarzda eğitim alan insanların yetişmesi sürecine yukarıda işaret edilmişti. Bu süreçte İslam dünyasında bir yandan pozitivist ve materyalist akımların gelişmesi ve etkili çevrelerde yayılması, diğer yandan da kimi oryantalist ve Batılı siyasetçilerin gayretleriyle din ile bilimin birbiriyle bağdaşmayacağı, akıl ve bilim çağı olan yeni dönemde artık dine ihtiyaç olmadığı, dinin ilerlemeye (*terakkî*) mani olduğu görüşü yaygınlaşmaya ve dine hücum edilmeye başlanmıştır. Bu hücumların en meşhur ve etkili olanlarından biri olarak Fransız filozof ve oryantalisti Ernest Renan’ın (ö. 1892) 1883’te Paris Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği “İslâmiyet ve Bilim” başlıklı konferansa işaret edilebilir.⁵⁸

Dinin bilim ve ilerleme sloganlarıyla hücumu maruz kaldığı böyle bir ortamda din karşıtlarının ellerindeki bu en önemli silahın kendi aleyhlerine kullanılması, yani din ile bilim arasında çatışma olmadığının, İslam’ın bilim ve ilerleme dini olduğunun gösterilmesi çabaları, diğer bir ifadeyle bilimsel tefsir⁵⁹ uğraşısı gündeme gelmiştir.

58 Renan’ın müslümanların geriliğini onların dinlerine bağlayan ve İslâm’ın bilim ve felsefeye düşman olduğu tezini savunan bu konferansı İslâm dünyasında büyük tepki doğurmuş ve Cemaleddin Afganî, Namık Kemal, Seyyid Emir Ali, M. Reşid Rıza gibi birçok isim bu konferansa yönelik reddiyeler kaleme almıştır. Renan’ın konferansı ve yol açtığı tepkiler için bkz. Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, sy. 2 (1996), s. 1-94.

59 “İlmî ve felsefî ıstılahların Kur’an ibarelerine hükmetmesi ve çeşitli ilimlerin Kur’an’dan istihrâç edilmesi teşebbüsü” olarak tarif edilen bilimsel tefsirin kendisi hiç şüphesiz modern bir yöneliş değildir. Klasik dönemde bunun Abbasîler dönemine kadar giden, Gazzâlî ve Râzî de örneklerini bulan çeşitli temsilcileri olduğu bilinmektedir. Ne var ki biz burada modern sâikler ışığında meselenin aldığı şekle işaret etme amacıyla bu konuya temas etme gereği duyduk. Bilimsel tefsirin geçirdiği aşamalar için bkz. Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 3. bsk., Kahire 1985, c. II, s. 463-464. Bilimsel tefsir konusu için ayrıca bkz. Celal Kırca, *Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1981; a.mlf., *Kur’an ve Fen Bilimleri*, İstanbul 1997.

Bilimsel tefsir uğraşısı ve Kur'an'ın akla, tefekküre ve bilime verdiği önemin ısrarla vurgulanması, Kur'an aracılığı ile modern bilime karşı bir duruş/cevap anlamı taşımaktadır. Modern bilime ve bu çerçevede İslam'a yöneltilen eleştirilere karşı bir şeyler söyleyebilme ihtiyacı Kur'an'a referansı gündeme getirmiş ve bu ihtiyaç Kur'an'a olan vurgunun önemli entelektüel temellerinden birini oluşturmuştur. Kur'an İslamı söyleminin günümüzdeki temsilcilerinden Edip Yüksel'in Kur'an'ın matematiksel mucizesi olarak sunulan "19 mucizesi"nin de savunucusu olması bu bağlamda anlamlıdır.⁶⁰ Ancak burada şu hususa işaret edilmelidir ki, Kur'an'a dönüşü ve Kur'an İslamı'nı savunanlar arasında Kur'an'ın esas gayesinin bu olmadığını söyleyerek bilimsel tefsir çabasına sıcak bakmayan, hatta eleştiren kimseler de bulunmaktadır. Bu eleştirilerde, modern bilimin doğasından kaynaklanan kimi sorunlara olduğu kadar ayetleri bilimsel sonuçlara doğrulatma çabasının mahzurlarına da dikkat çekilir.

"Bize göre ilmi tefsir hareketinin diğer bir temel yanlıgısı da; Kur'an ayetleri ile ilmî verilerin karşılaştırılmasında neyin esas alındığının çoğunlukla karıştırılmasıdır. Kur'an esas alınarak ilmî verilerin doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılacağı yerde, bilimsel sonuçlar esas alınarak Kur'an'ın da bu sonuçları doğruladığı gibi ters bir mantık yürütülmektedir."⁶¹

Kur'an'ın dinin yegâne kaynağı olduğu fikrinde ve başta Sünnet olmak üzere diğer kaynakların ve İslam'ın tarihî tecrübesinin olumsuz bir bağlamda ele alınarak reddedilmesinde oryantalist söylemin etkisinin olup olmadığı da tartışılmalıdır. İslam tarihine yönelik düşünceler bağlamında kimi oryantalistlerde görülen gerçek İslam-tarihî İslam ayrımının Kur'an'a dönüş hareketinin neredeyse tüm temsilcilerinde mevcut olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an İslamı söylemini savunan kimselerin özellikle hadis/Sünnetin otantikliği, dolayısıyla bağlayıcılığı konusundaki düşünceleri ile W. Muir, I. Goldziher vb. müsteşriklerin iddiaları arasında dikkat çekici benzerlikler göze çarpmakta, oryantalist söylemin bil-

60 Edip Yüksel, *Üzerinde Ondokuz Var*, İstanbul 1997.

61 Mehmet A. Ersin, "Kur'an'ın 'Anlaşılmaması' Sempozyumu", *Kalem düşünce ve kültür dergisi*, sy. 11 (Nisan 88), s. 12. Aynı müellifin bilimsel tefsir çabasına yönelik eleştirileri için ayrıca bkz. "Kur'an'ın 'Beyan'a İhtiyacı Var mı?", s. 7. 19 Mucizesi üzerine bir eleştiri için bkz. Hikmet Zeyveli, "19 Mucizesi (mi)", *Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler*, 2. bsk., İstanbul 2003, s. 217-222.

haşsa Kur’an İslamı söyleminin temellendirilmesinde etkili olduğunu düşündürmektedir.⁶²

B. Toplumsal (Sosyo-ekonomik) Sâikler

Yukarıda da işaret edildiği gibi modern dönemde yeni bir söylem inşasına, yeni bir din tasavvuru arayışına, dolayısıyla Kur’an’a dönüş hareketine neden olan önemli etkenlerin başında şüphesiz İslam dünyasının toplumsal açıdan içinde bulunduğu durum gelir. Bağımsızlığını yitirmiş ve Batılı ülkelerin sömürgesi durumuna düşmüş, askerî ve iktisadî olarak zayıflamış, bilimsel gelişmelerin gerisinde kalmış bir toplum yapısı Kur’an’ın öngördüğü bir toplum olamazdı. Bu nedenle öncelikle bu duruma düşme nedenleri, daha sonra da kurtuluş reçeteleri Kur’an’dan hareketle tespit edilmeli ve Müslümanların önüne konulmalıydı. Bu temel düşünceden hareketle Kur’an ayetleri ile Müslümanların aktüel durumları arasında bire bir ilişkiler kuruldu ve güncelleştirme örnekleri ile kurtuluş reçeteleri hazırlandı. İktisadî gerilikten kurtulma ve bunun motor gücünü oluşturacak aktif insan tipinin inşası için Kur’an’ın çalışmayı teşvik eden, tembelliği yeren ayetleri sık sık tekrarlandı, âdetla sloganlaştırıldı ve yanlış anlaşıldıkları için Müslümanları pasifize ettiği düşünülen kader, sabır, tevekkül ve kanaat gibi kavramların Kur’an’dan hareketle “doğru anlamları” ortaya konulmaya çalışıldı.

Bu bağlamda modern dönemde İslam toplumlarının geriliğinde önemli rolü olduğu düşünülen kadının statüsü konusu Kur’an ışığında tekrar ele alındı ve “yanlış uygulamaların”, “fena âdetlerin” Kur’an’la ilgisinin olmadığı savunuldu. İslam toplumlarında kadın tasavvuru ve kadının statüsü konularında modern anlayış açısından mahzurlu bulunan hususların faturası başta Sünnet olmak üzere geleneğe kesilerek Kur’an temelli bir anlayışın bu tür mahzurları bertaraf etme noktasında elverişli olacağı düşünüldü ve bu çerçevede Kur’an’ın kadına verdiği öneme dikkat çekildi. Modern

62 Oryantalist söylem ve Protestanlık tecrübesinin Kur’an merkezli çağdaş İslamcı söylem üzerindeki etkisi konusunu tartışan bir yazı için bkz. Mehmet Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 19-43. Oryantalist söylemin modernist bazı Müslüman düşünürler üzerindeki etkisi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm’da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1996, s. 43-48, 178, 187. Protestan misyonerlerin özellikle Hindistan’daki etkileri konusu için ayrıca bkz. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, s. 21, 34.

anlayış açısından “sıkıntıya” neden olabilecek Kur’an ifadelerinin ise ya zorlamalarla⁶³ ya da tarihselci bir temellendirme ile hafifletilmek istendiği görüldü.

Diğer taraftan modern ekonominin gereklerine uygun çözümler üretme noktasında da aynı şekilde Kur’an merkezli izahlar tercih edilmekte ya da bazı hususların Kur’an’da ele alınmaması onların yasak olmamasına dayanak gösterilmektedir. Bu çerçevede faiz vb. konularda İslam fıkhnın karmaşık izahlarına girilmeden, kısa ve sade açıklamalar eşliğinde Kur’an’dan hareketle modern çözümler ortaya konulmaya çalışılmaktadır.⁶⁴

63 Örneğin Y. N. Öztürk en-Nisâ 4/34 bağlamında “*fadribû*”nun kadınları dövmekten ziyade “onları evden çıkarın” şeklinde anlamının daha uygun olacağını söyler; bkz. *Kur’an’daki İslam*, s. 554-555. Bu vesile ile Kur’an İslamı savunucularında benzer zorlamalara başka vesilelerle de tesadüf edildiği unutulmamalıdır. Örneğin Atay hırsızın elinin kesilmesi münasebetiyle el-Mâide 5/38 ayeti bağlamında ayetteki kesmek anlamına gelen “*kata’a*”nın Arap dilinde men etme, engelleme anlamının da bulunduğu, dolayısıyla günümüz şartlarında el kesme dışında bir cezalandırmayı mümkün kılacak şekilde ayeti “hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadına engel olun; hırsızlık eden erkeğin ve hırsız kadının hırsızlıklarını önleyin” şeklinde anlamının mümkün olacağını iddia eder; bkz. *Dinde Reform*, s. 80-82. Şu hususu hatırlatmak isteriz ki, tefsir tarihinde Kur’an’ın anlaşılması konusunda Bâtınîlerin yaptığı gibi kelimelerin Arap dilindeki lügat anlamlarını dikkate almayarak keyfî yorumlara varanlar kadar kelimelerin sadece dildeki anlamlarına bakan ve şer’î anlamı tespit amacıyla kelimenin muhtemel olduğu anlamlardan tercih yapma konusunda gerekli diğer kriterleri ihmal edenler de eleştirilmektedir. Örneğin İbn Teymiyye bu konuda sadece dildeki anlamları esas alan ve muhtelif anlamlardan doğru olanı tercih konusunda kelâmın sahibini, kelâmın kendisine indirildiği zatı ve ona muhatap olanları dikkate almayanları tenkit eder; bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 33. Tefsirde sadece Arapçanın zâhirine göre hareket edilmesinin mahzurları için ayrıca bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, s. 34. Tefsir tarihinde bu yönelişin erken temsilcilerinden biri olan Ebû Ubeyde Ma’mur b. el-Müsenna et-Teymî (ö. 209/824?) *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde ayetleri sadece Arap dilini dikkate alarak tefsir ettiği için Kur’an’ı kendi re’yi ile tefsir ettiği yolunda yoğun eleştirilere uğramıştır; bkz. Ebû Ubeyde Ma’mur b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, nşr. Fuad Sezgin, Kahire 1954, c. I, s. 16-17 (nâşirin mukaddimesinden).

64 Kur’an’da yasaklanan *ribe’n-nesie*’nin katlı veresiye faizi olduğu ve sınırlarının fukaha tarafından daha sonra genişletildiği ve modern kurumların verdiği kimi faizlerin bu kapsama girmediği görüşü çeşitli kimseler tarafından savunulmaktadır. Faiz konusuna dair günümüzdeki tartışmalar ve genel bir değerlendirme için bkz. İsmail Özsoy, “Faiz”, *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 122-124. *Ribe’l-fadl*’ın kapsamının fukahâ tarafından genişletildiğini savunan Reşid Rıza’nın malî muameleler ve ribâ konusundaki benzer görüşleri için ayrıca bkz. Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 326-336.

C. Siyasî-İdeolojik Sâikler ve Protestanlık Hareketi

Kur’an’a dönüş hareketinin tarihî arka planından söz edilirken İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasî şartların bu hareketin doğuşuna etkisi konusuna temas edilmişti. Mevcut siyasî durumun tahlili ve çıkış yollarının tespiti noktasında Kur’an’a başvurmak ve ondan kestirme çözümler bulmak, kurtuluş ideolojisini bu şekilde Kur’an’a dayandırmak Kur’an’ın siyasî-ideolojik bir gözle okunmasına, yer yer ayetlerin sloganlaştırılmasına ve Kur’an’ın, Kur’an tefsirinin araçsallaşmasına yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda modern bir ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu ve İslam’ın siyasal bir söylem haline dönüştürülmesiyle de yakından alakalıdır. Nitekim İslamcılık kendiliğinden işleyen, geleneksel, herhangi bir iradeye atfedilemeyen bir dindarlık olarak İslam’ın yerine, “Kur’an’ı referans alan bir iradeyi, aklı, siyaseti ikâme etme çabası” şeklinde değerlendirilmektedir.⁶⁵ Buna göre Kur’an’ın bir hidayet rehberi olmasına, dünya hayatının her alanında Müslümanları yönlendirme yeterliliğine olan vurgu kaçınılmaz olarak siyaset alanını da kapsamaktadır.⁶⁶ Bu çerçevede en popüler ve yaygın sloganlardan biri “anayasa Kur’an’dır” ifadesidir.⁶⁷

Kur’an ayetlerinin modern tarzda siyasal yoruma tabi tutulmasının ve Müslümanların siyasî durumları ile bazı Kur’an ayetleri arasında irtibatlar kurarak güncelleştirme yoluna gidilmesinin örneklerine 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlandığına yukarıda işaret edilmişti. Ne var ki bu yönelişin ortaya çıkmasının ve Kur’an’ın siyasî bağlamda tedavüle sokulmasının sonucu, benzer bir tutumun sadece ulema ya da İslamcılar tarafından değil farklı düşünceler, hatta Batıcı ve seküler yaklaşım sahibi kimselerce de takınılmasıdır. Dolayısıyla bu yaklaşımın dinî/entelektüel gerekçelerle savunulmasının yanında belli siyasî/ideolojik amaçlar doğrultusunda sahiplenilmesi gibi bir boyutu da bulunmaktadır.

65 Said Şimşek “İslamcılık ve Kur’an”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 698-699.

66 Burada bir örnek olmak üzere el-Enfâl 8/46 ayetini tefsir eden Osmanlı son dönemi İslamcılarının Manastırlı İsmail Hakkı’nın, sözkonusu ayette dile getirilen “birbiriyle münazaa etmenin zafiyet sebebi olduğu” konusunu işlerken Kur’an’ın siyasî boyutuna yaptığı göndermeye işaret edilebilir; bkz. “Nasıl siyasî kitaptır Kur’an: Allah bize siyasî ders veriyor”, “Mevâiz”, *Sırat-ı Müstakim*, II/36 (23 R. Ahir 327/20 Nisan 325), s. 159-160.

67 Osmanlı son dönem İslamcılarının Kur’an’ı bir kanun-ı esâsî olarak takdim etmesi ve Kanun-ı Esâsî’yi Kur’an’la temellendirme girişimleri için bkz. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 182-192.

Osmanlı son döneminde Batıcı ve Türkçü kimi aydınlarda (mesele Ziya Gökalp, Celal Nuri İleri, Hüseyin Cahit Yalçın) görülen ve Cumhuriyetle birlikte resmî ideolojinin bir parçası haline gelen bir Kur'an vurgusu, ulus-devlet projesinin tahkim edilmesi ve İslamcılık fikriyatının bertaraf edilmesinde gündeme gelen Laiklik/ Sekülerleşme, Türk İslamı, Türkçe Kur'an/İbadet projelerine dayanak olarak kullanılmıştır.⁶⁸ Bazı siyasetçilerin ve aydınların ulema sınıfının nüfûzunu bertaraf etmeye yönelik aşağılayıcı üsluba sahip yayınlarında Kur'an İslamı'nı andıran bir söyleme yer vermeleri tesadüfî değildir.⁶⁹ Daha sonraki yıllarda ve bilhassa 12 Eylül sonrasında resmî çevrelerde dillendirilen başörtüsünün Kur'an'da olmadığı yolundaki iddia da benzer bir yaklaşımın uzantısı olarak görülebilir.

Öte yandan Kur'an'a dönüş hareketi ve bilhassa bu hareketin uç noktasını temsil eden Kur'an İslamı söylemi ile Batı'daki Protestanlık hareketi arasında bir ilişki ya da benzerlik olup olmadığı hususu da üzerinde durulmaya değer bir meseledir. İlgili literatürde de kendisine dikkat çekilen bu ilişkiye/benzerliğe kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Konuyla ilgili literatürde bilhassa dinin aslına/özüne dönmek, dinin/Kutsal Kitab'ın anlaşılması ve yorumlanmasında gelenek karşısında eleştirel bir tavır takınmak ve Kutsal Kitab'ın millî dillere çevrilmesi konuları etrafında İslam modernizmi ile Protestanlık arasında paralellikler kuran çeşitli örneklerle rastlanır. Bu iki hareket arasında alaka kurulmasında bazı önemli İslam modernistlerinin kullandığı terminolojinin de etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Muhammed Abduh, Farah Antun'a (ö. 1922) reddiyesinde (*el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*) Batı'daki Reformasyon'dan "ıslah" hareketi, Luther'den de "muslih" şeklinde söz etmektedir.⁷⁰

68 Osmanlı son döneminden itibaren yürütülen Türkçe ibadet tartışmalarının siyasi/ideolojik arka planı için bkz. Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul 1999, s. 13 vd.

69 Bu çerçevede Hüseyin Cahit (Yalçın)'ın *Fikir Hareketleri* dergisinde 1933-1934 yıllarında yayınladığı bazı yazıların başlıklarına işaret edilebilir: Hocalar Saltanatı, Hocaların Mevkii ve Rolü, Hocalar ve Kur'an Tefsirleri, Hocaların Hurafeleri, Kur'an ve Peygamberler, Muhammed'in Peygamberliği, Muhammed ve Mucize, Hocalarda Mucize, Hocalarda Taassup.

70 *el-A'mâl el-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, nşr. M. Amâra, 2. bsk., Kahire 2006, c. III, s. 293-294. Celal Nuri İleri'nin Luther için kullandığı sıfat ise "koca) müceddid" dir; bkz. *Türk İnkılâbı*, haz. Recep Duymaz, Ankara 2000, s. 278.

Bu bağlamda bazı İslam modernistlerinin Martin Luther (ö. 1546) ve Ulrich Zwingli (ö. 1531) gibi Batılı reformatörlere benzetildiği de görülmektedir⁷¹ ki bu isimlerin başında Kur’an’a dönüş hareketinin önemli isimlerinden Mehmed Âkif Ersoy gelmektedir. Mehmed Âkif’in Dârülfünûn’da görev yaptığı yıllarda Edebiyat Şubesi’nden mezun olduktan sonra Almanya’ya giden ve 1921’de Leipzig Üniversitesi’ne modernleşme dönemi Türk düşünce hayatı hakkında bir doktora tezi sunan Ahmed Muhiddin (ö. 1923) tezinde Âkif’i Reformasyon hareketinin en önemli üç simasından Zwingli’ye (diğer ikisi Luther ve Calvin) benzettir⁷² ve Âkif’in mensup olduğu hareketin, amelin takdis edildiği din tasavvurundan, itikadın/niyetin/vicdanın ön planda olduğu bir din tasavvuruna yöneldiğini belirtir. Ahmed Muhiddin Batı’da Luther’in eylemleri, Fransız Devrimi’nin din politikası, Fransız Aydınlanması’nın fikirleri ve 19. asrın materyalist felsefesi gibi etkenlerle ortaya çıkan dinin şahsî düşüncenin bir meselesi olduğu, siyaset ve ahlakla bir alakasının bulunmadığı yolundaki görüşün Türkiye’de Batıcı ve Türkçüler tarafından benimsenmesine temas ettikten sonra Âkif’in mensup olduğu dinî çevrelerin tutumundan şu şekilde söz etmektedir:

“Dinî çevreler, İslam hukukunu savunanlar gelişmelere ayak uyduramamışlardı ve bu nedenle kendilerini başlangıçta yeni ortaya çıkan durum karşısında hazırlıksız gördüler. Ne var ki onlar kendilerine dayatılan bu mücadelede kendilerini yetiştirdiler ve nihayet İslam’ın reformasyonu yolunu teklif ettiler. Bu şekilde genel olarak yeni din anlayışı, İslâm’ın bilhassa bu dünyaya ait bir din, bir vicdan dini ve amelin tali planda kaldığı bir ahlak dini olarak telakki edildiği bir dönüşüme uğradı.”⁷³

71 Luther’e benzetilen isimlerin başında Kur’an’ı Kazan Türkçesine çeviren Musa Carullah Bigiyev gelir; bkz. Haşim Nahid Bey, *Türkiye İçin Necât ve İtila Yolları*, İstanbul 1331, s. 213-214. Ayrıca bkz. Görmez, “İslam Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyev”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002, s. 124. Ancak Bigiyef bu yakıştırmayı reddetmektedir; bkz. M. Carullah, *Edebiyat-ı Arabiyye ile Ulûm-ı İslâmiyye*’den (Kazan ts., s. 17) nakleden Görmez, a.g.m., s. 124. Reform iddiasını reddeden Bigiyef aslında Kur’an İslamı söylemine de mesafeli tutumuyla bilinmekte olup Hindistan’daki Ehl-i Kur’an’ın Sünnete yaklaşımına reddiye olarak bir eser kaleme almıştır: *Kitâbu’s-sünne*, Bhopal 1945.

72 Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, trc. Suat Mertoğlu, İstanbul 2004, s. 59.

73 Ahmed Muhiddin, a.g.e., s. 82. Ahmed Muhiddin çalışmasında Âkif’i Zwingli’ye benzetmesinin yanı sıra onun mensubu olduğu İslamcılık akımını da “Reformasyon” olarak isimlendirmektedir.

Oysa Âkif de tıpkı Bigiyef gibi İslam'da reform düşüncesine karşı tavrını açıkça ortaya koyduğu⁷⁴ halde bazı kimseler tarafından vefatından sonra bile reform bağlamında gündeme getirilmeye devam etmiştir. Mesela Ahmed Ağaoğlu, Âkif'in vefatından sonra kaleme aldığı bir yazıda, Afganî ve Abduh'un tıpkı Batı'daki reform devri gibi bir devir hazırlamak istediklerini, Âkif'in de "taşındığı zihniyetle ve beslediği fikirlerle aynı gidişe mensup" olduğunu söyleyecek, onun "dinde ve dinî müfekkirede derin değişiklikler yapılmasını isteyen bir mütefekkir" olduğunu iddia edecektir.⁷⁵ Daha sonraki dönemde sosyalist düşünceye mensup bir yazar da başlığında Akif'i "reformatör" olarak tavsif edeceği müstakil bir kitap kaleme almıştır.⁷⁶

Ancak Bigiyef ve Âkif örneklerinde görüldüğü üzere Reformasyonla kurulan ilişkilerin kaynağı, Batıcı ya da Türkçü akıma mensup kimseler olup bu örnekler, bizzat İslam modernistlerinin kendilerini nasıl tanımladıklarını ve algıladıklarını yansıtmaktan büyük ölçüde uzaktır. Bununla birlikte kendi çabasını reform olarak nitelendirmekten çekinmeyen bazı isimlere de rastlanmaktadır ki, Hüseyin Atay bunların başında gelir. O, Müslüman kesimlerin reform kelimesine soğuk bakmalarını onlardaki "kelime düşmanlığı" tutumu ile izah eder ve bu kelimenin bizdeki tecdit ve ıslah karşılığı olduğunu çeşitli sözlüklerden getirdiği örneklerle ortaya koymaya çalışır.⁷⁷ Dinde yenilenmenin önünde üç engel bulunduğunu söyleyen Atay'ın (bunlar hadis uydurma, mevzu ve zayıf hadis kültürü, tasavvuf ve tarikat kültürü ile fıkıh taklitçileridir) önerisi şu şekildedir:

"Şimdi, Müslümanları bu üç yolculuktan kurtarmak için ne yapmak gerekir; çünkü bu üç yol patika yoldur; kasislidir, insanı sürçtürür. İnsan-

74 Mehmed Akif, "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad*, IX/223 (6 K. Evvel 1328/19 Aralık 1912), s. 261.

75 Ahmed Ağaoğlu, "Akif'in İslam Uyanışına ve Türklüğe Büyük Hizmetleri", *İkdam*, 10 Şubat 1939'dan nakleden Eşref Edip, *Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları Eserine Zeyl*, İstanbul 1357-1939, c. II, s. 182. Âkif'i en iyi tanıyanlardan biri olarak Eşref Edib'in, Ağaoğlu'nun Âkif'in "dinde ve dinî müfekkirede derin değişiklikler" yapılmasını istediğinden söz eden metnine düştüğü dipnot şu şekildedir: "Âkif'in 'dinde derin değişiklikler yapılmasını' istediğine dair biz kendisinden ne bir söz işittik, ne de böyle bir yazısını gördük. Onun bu yoldaki fikirleri, şiirleri İslâm intibahı içindi. Cemaleddin Afganî ile Şeyh Muhammed Abduh'un da böyle bir istekleri yoktur", Eşref Edip, *a.g.e.*, s. 182.

76 A[hmet] Cerrahoğlu [Kerim Sâdi], *Bir İslam Reformatörü: Mehmed Âkif*, İstanbul 1964.

77 Atay, *Dinde Reform*, s. 17-20, 37.

ları gerçeklere ulaştıran, hem de kısa yoldan ulaştıran Allah’ın yolu düzdür, çukuru, engeli olmayan, müstakim bir yoldur. İşte bu, Kur’an’ın yoludur. Dinde yenilik (reform) yapmak insanları bu üç yoldan Kur’an yoluna çevirmekle olur. Onun için elli yıldır Kur’an’ı yeniden anlamaya çağırıyorum.”⁷⁸

Türkiye’deki Kur’an İslamı söyleminin en önemli ismi olarak Atay’ın bu yaklaşımı, nedense eserlerini mühimmat deposu olarak kullanan kimi takipçileri tarafından bile paylaşılmamıştır.⁷⁹ Bu münferit örneğin yanı sıra Türkiye’de seküler ideolojilere sahip bazı isimlerin doğrudan İslam’da reform arzusunu dile getiren ifadeleri hatırlandığında İslam dünyasında en azından bazı çevrelerin Protestanlık tecrübesinden istifade etmek istedikleri açıkça görülür. Örneğin Abdullah Cevdet (ö. 1932) doğrudan Protestanlığı tervîc edip İslam dünyasının modernleşebilmesini Luther’inkine benzer reformların gerçekleştirilmesine bağlı görmektedir.⁸⁰ Celal Nuri İleri de (ö. 1938) Luther’in Hristiyanlık’ta gerçekleştirdiği “ıslâhât”tan sitâyîşle bahsettikten sonra şöyle devam etmektedir:

“İslam’da ise, bunca asırdan beri hiçbir ıstıfâya şâhid olmuyoruz. Ne dinin esâsâtı muhafaza edilebilmiş, ne de, cahil ulemaya karşı bir kıyam vuku bulmuştur. Bu itibar ile Nasrâniyyet âlemi kârlıdır. İslâm kendi çerçevesi dâhilinde bile münkeşif olamadı.”⁸¹

78 Atay, *Dinde Reform*, s. 26-27.

79 Örneğin Yaşar Nuri Öztürk Kur’an’a dönüşün reform olarak nitelendirilmesine karşı çıkmaktadır; bkz. 1. *Kur’an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 410-413 (Hüseyin Atay’ın “Kur’an’a Göre İnanç İlkeleri” başlıklı tebliğinin sunulduğu oturumun başkanı olarak tebliğ sonrası değerlendirmesinden). Bununla birlikte Öztürk’ün çabasını “Kur’an aracılığı ile reform” şeklinde tavsif eden örnekler de vardır; bkz. Felix Körner, “Reform durch Koran – Ein Nachspann”, *Alter Text – neuer Kontext Koranhermeneutik in der Türkei heute* içinde, Freiburg im Breisgau 2006, s. 237-243. Öztürk’ün çabasını “Kemalist Meâlcilik” olarak niteleyen bir örnek için de bkz. Ömer Özsoy, “Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei”, <http://www.akademie-rs.de/>. Öztürk gibi reform tabirini kabul etmeyen başka bir örnek için ayrıca bkz. Kur’an Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur’an’daki Din*, s. 42 vd.

80 Bkz. Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 335.

81 Bkz. Celal Nuri İleri, *a.g.e.*, s. 100. Yakın zamanlarda Cemal Kutay da kutsal kitapların, onlara inananların öz dilleriyle okunması hakkının elde edilmesinde Protestanlık’ın hizmetlerinden söz ettikten sonra, “bizim ardında olduğumuz hasret budur” sözleriyle bu tecrübeden istifade arzusunu açıkça dile getirmektedir; bkz. *Türkçe İbadet*, İstanbul 1998, s. 222.

Kur'an'a dönüş hareketi ve özellikle Kur'an İslamı söylemi ile Protestanlık arasında benzerlik olduğunu düşündüren dört temel husustan söz edilebilir: a) Kitap merkezli bir din tasavvuru ve b) Kutsal kitabın yorumlanmasında akli esas almak suretiyle önceki otoritelerden bağımsızlaşma talebi. c) İkinci hususa bağlı olarak her bir ferdin kutsal kitabı anlama ve bu şekilde bireysel bir okuma hakkını savunma. d) Dinde ibadet/amel ve şekilciliğin yerine niyetin ve vicdanın, hukukî ve sosyal düzenlemelerin yerine ise itikadî ve ahlakî ilkelerin önemine vurgu.

Protestanlık tecrübesi getirdiği yaklaşımla Hristiyanlığın modern dünyayla bütünleştirilmesi ve genel olarak sekülerleşmeye katkısı açısından da önemlidir. Katolikliğin şekilciliğini, ibadet kuralları ve seremonilerini, kurtuluş için kilise kurumunun önemini protesto edenler imanî/niyeti, şekilden ziyade dinin özünü ön plana çıkarmışlar, bu anlamda dinin bir inanç ve ahlak manzumesi olması gerektiğini savunmuşlar, çeşitli teolojik yorumları ile de din-dünya ayrımının, sekülerleşmenin önünü açacak yaklaşımlar getirmişlerdir.⁸² Protestanlar ameli kutsayan (*Werkheiligkeit, Werkreligion*) anlayışa karşı itikadî/niyeti önceleyen bir yaklaşımı (*Gesinnungsreligion*) benimsemişlerdir.⁸³

Modern ve modernist bir söylem olarak Kur'an'a dönüş hareketinin bu açılardan Protestanlığa benzeyip benzemediği tartışmaya açıktır. Bu söylemi savunanlar arasında temelde öze dönüşçü, saf dini arayan ve İslâm toplumlarında Kur'an'ın ihmal edilmesine tepki gösteren ve samimi bir şekilde dindarlaşma arayışında olanlar şüphesiz vardır. Ancak farklı coğrafyalarda özellikle Kur'an İslamı söylemini savunanların neticede modern dünyada daha kabul

82 Protestanlığın sekülerleşmeye katkısı için bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006.

83 İtikat-amel kavramsal ayrıştırması bilindiği gibi Protestan teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Kurtuluş için ameli ön planda tutan Katolikliğe mukabil, Protestanlar inanıcı ön planda tutmakta, sağlam bir inanca sahip olanların, amelleri olmasa da kurtuluşa erebileceklerini savunmaktadırlar. "Kurtuluş" (*Erlösung*) problemi çerçevesinde şekillenen bu yaklaşımın Protestanlarda ortaya çıkmasında, kilise kurumunun yozlaşmasının, günahların belli bir bedel mukâbili olarak kilise tarafından affedilmesinin neden olduğu istismarla yakın alakası olduğu aşîkârdır. Kiliseyi, inananlarla Tanrı arasında bir aracı olmaktan çıkarmak isteyen Protestanlık bu şekilde dinin zâhirine, şekline değil özüne, inanca vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir. Protestanlığın genel hususiyetleri için bkz. "Protestantismus", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. Kurt Galling, 3. Auflage, Tübingen 1986, c. V, s. 648-666.

edilebilir bir din anlayışı geliştirmeye çalıştıkları da gözlemlenmektedir. Kur'an İslamı söyleminin savunucuları arasında din özgürlüğü şeklinde yorumladıkları Laisizmi açıkça savunanlar bulunduğu gibi,⁸⁴ bunu açıkça telaffuz etmese de yorumlarının kaçınılmaz sonuçlarıyla bu duruma dolaylı olarak işaret edenler de vardır.⁸⁵ Her ne kadar bu söylemi savunan bazı kimseler (mesela Yaşar Nuri Öztürk) dinde reform iddialarına ve Luther'le/Protestanlık'la arasına bir mesafe koymak isteseler de yukarıda işaret edildiği üzere İslamcılık eleştirisi ile ulus-devlet, Türk İslamı vb. projeler bağlamında siyasî/ideolojik gerekçelerle⁸⁶ bu söyleme sahip çıkanlar açısından Protestanlık tecrübesinden istifade arzusu açıktır.

Sonuç

Kur'an'a dönüş hareketi ve onun bazı taleplerinin uç noktalarına götürülmesiyle oluşan Kur'an İslamı söylemi, kimi Müslüman entelektüellerin modern şartların dayatmaları karşısında gelenek engelini bertaraf ederek bir çıkış yolu bulma ve çağdaş bir İslam anlayışı oluşturma gayretleri ile alakalıdır. Kur'an'ın Müslümanlar

84 Bkz. Atay v.dğr., *İslam Gerçeği*, s. 98-103.

85 İslâm'ın protestanlaştırılması meselesi Türkiye'de son zamanlarda yoğun olarak tartışılmıştır. *Bilgi ve Hikmet* (sy. 2, 1993) ve *Umran* (sy. 96, Ağustos 2002) gibi bazı dergiler bu tartışmayı kapak konusu yaparak çeşitli yazılarla tartışmışlardır. Bu konuda daha geniş bilgi için Yasin Aktay'ın *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul 1999) adlı eserinin üçüncü bölümüne bakılabilir. Dinde reform bağlamında Protestanlaşma konusu için ayrıca bkz. Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul 2005, s. 11-38.

86 Yeri gelmişken bir hususa işaret etmekte yarar vardır. Türkiye'de Kur'an İslamı söyleminin en önemli metinlerinden biri olan ve altı İlahiyat hocası tarafından kaleme alınan *İslam Gerçeği* (Ankara 1995) adlı kitap anlaşıldığı kadarıyla dinde reform bağlamında resmî bir siparişle yazılmıştır. Kitabı hazırlayanlardan biri olan Hüseyin Atay şöyle demektedir: "Dinde reformu Özal yapacaktı... 1994 yılında MGK Genel Sekreteri Doğan Beyazıt Paşa bizi davet etti. Bir proje teklif etti. Bu, yeni din anlayışına ilişkin bir projeydi. Sonunda "İslam Gerçeği" kitabını çıkardık"; bkz. *Yeni Yüzyıl*, 13 Ocak 1995; bkz. <http://www.nurtalebesiyiz.biz/toplumun-dinini-degistirmecabaları-t2987.html?s=2e76db34b86a41ece5005ce1cbcf3710&ten> naklen. Bu kitabı eleştirmek üzere hazırlanan bir kitapta da onda "devlet eliyle hazırlanıp yazdırıldığı anlaşılan" şeklinde söz edilir; bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Gerçeği Kitabı Üzerine*, Ankara 1995, s. 5. Metin Önal Mengüşoğlu da Kur'an merkeze alınıp çalışılacaksa, onun da artık "sistem" tarafından yapıldığından söz ederken *İslâm Gerçeği* adlı yarı resmî kitabın bunun son örneği olup olmadığını sormaktadır; bkz. "Çocuk Doğumlarına Tarih Düşülen Mushaflar", s. 278.

nezdindeki tartışılmaz otoritesi ve ileri sürülen fikirleri Kur'an'a tasdik ettirme anlamında bir meşruiyet arayışı Kur'an merkezli bir din tasavvurunu ve İslam dünyasının aktüel durumuna Kur'an perspektifinden bir açıklama ihtiyacını gündeme getirmiştir.

Kur'an'a dönüş hareketi ve Kur'an İslamı söylemi, İslam dünyasındaki yerleşik din anlayışından, gelenekten kaçışı ve kısmen daha saf ve ideal, ama daha ziyade modern dünyada yaşanabilir bir din arayışını, Kur'an'ın modern şartların dayatmaları ışığında okunmasını ifade eder. Müslümanların maddî ve manevî alanda geri kalmalarının, içinde bulundukları olumsuz durumun nede-ninin dinin ana kaynağı olan Kur'an'dan uzak kalmaları ve onu yanlış anlayarak ihtilafa düşmeleri, bu durumun sorumlusunun da ilmî gelenek olduğu iddiasındadır. Kur'an'a dönülmesi halinde beklenen kalkınmanın sağlanacağı, müslümanları zaafa düşüren anlayışların ve görüş ayrılıklarının sona ereceği varsayılmaktadır.

İslam modernistlerinin müşterek hususiyetlerinden olan bu Kur'an'a dönüş ve onu esas alma çağrısı Seleflerin öze, kaynaklara, sadr-ı İslam'a dönüş çağrısını andırmakla birlikte arada üç önemli fark bulunmaktadır: a) Her şeyden önce Seleflik dinin anlaşılmasında aklın devreye sokulmasına karşı mesafeli bir tutuma sahiptir, en azından aklın kullanımını asgarî seviyede tutmak ister, b) Kur'an'ın yanı sıra Sünnetin önemini ve belirleyiciliğini kabul eder, c) Adından anlaşılacağı üzere selefe, yani ilk nesil Müslümanlarına vurgu yapar ve onlara tâbi olmak ister. Özellikle Kur'an İslamı söylemi her üç açıdan da Seleflik'le bağdaştırılamaz özellikler içerir; dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aklın asgarî düzeyde tedavüle sokulması, Sünnetin belirleyiciliği, hele Kur'an'ın anlamlarının Sünnet tarafından belirlenmesi ve kısıtlanması, keza önceki nesillerin yorumlarının bağlayıcılığının benimsemesi bu söylemin kabule yanaşmayacağı hususlardır.

Modern dönemdeki Kur'an'a dönüş çağrılarının olumlu birtakım etkileri de vardır: Müslümanların geneli ile Kur'an arasındaki mesafenin açıldığına, yerleşik din anlayışına karışmış bazı olumsuz unsurlara ve din bağlamında öz-şekil, asıl-teferruat türünden ayrımlara dikkat çekmeleri bunun örnekleridir. Aynı şekilde Türkiye'deki çeşitli Meâlcî çevrelerde olduğu gibi bu söylemi savunanlar arasında İslâm'ı kaynağından ve bozulmamış haliyle öğrenmek ve arınmak amacıyla samimi şekilde gayret gösterenlerin mevcut olduğu da inkar edilemez. Bununla birlikte bu yaklaşımın, anlamın metinde mevcut/mündemiç olduğu düşüncesiyle Kur'an metnini

esas alırken Kur’an’ın anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında vazgeçilmez değeri ve fonksiyonu olan Sünneti büyük ölçüde göz ardı etmesinin yanında bir usul düşüncesi ve arayışından yoksun olması, yüzeyselliği ve ilkesizliği beraberinde getirmiş ve yaklaşımın temel hedeflerinden birini oluşturan Müslümanlar arasındaki tefrika ve görüş ayrılıklarını azaltmak bir yana daha da artırmıştır. Arapçayı ana dil olarak konuşmayan toplumlarda Kur’an’a dönüş tercümeler ve meâller yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmış, bu durum da kaçınılmaz olarak Kur’an’a dönüşten ziyade mütercimlerin yorum ve tercihlerinin yayılmasına hizmet etmiştir.

Sadece Kur’an’a dönmek ve onu okumakla Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulacaklarını düşünmek kanaatimizce naif ve kolaycı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bir metin olarak Kur’an’ın farklı şekillerde okunmaya müsait bir yapısı olduğu kadar onu okuyan kimsenin de meşrebine, anlayışına ve birikimine göre farklı şekillerde okumaya yatkın olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Tefsir tarihi bu temel gerçeği yansıtan binlerce örnekle doludur. Önemli olan Kur’an’ın nasıl okunacağı ve bu okumanın isabetli olduğunun nasıl tespit edileceğidir. Bu sorunun cevabı muayyen bir usulü/metodu kaçınılmaz kılmaktadır. Hâlbuki klasik usulü reddeden Kur’an’a dönüş ve bilhassa Kur’an İslamı savunucularının alternatif bir usul geliştiremedikleri ortadadır. Kaldı ki İslâm dünyasının yaşadığı sorunların Müslümanların kendilerinden ya da başkalarından kaynaklanan karmaşık birçok sebebi bulunmaktadır. Bütün bunların yanı sıra Kur’an okumaya indirgenmesi en hafif tabirle kolaycı bir çözümdür.

Kur’an’a Dönüş Hareketi ve özellikle onun uç noktasını temsil eden Kur’an İslamı söyleminin ürünü olan bir usulden bağımsız serbest Kur’an okumaları kimi ayetlerin sloganlaştırılmasını, bireysel ve sübjektif/göreceleştirilmiş bir din anlayışını ve karmaşayı beraberinde getirmiş, Müslümanların bir ümmet olma vasfını zedeleyerek İslam’ı pratikten uzak bazı prensipler düzeyine indirgemekle sonuçlanmıştır. Bu özellikleri dikkate alındığında, özellikle Kur’an İslamı söyleminin doğrudan amacı olmasa bile imâ ettiği dinî anlayışla sekülerleşmeye hizmet edip etmediği üzerinde dikkatle durulması gereklidir.

Kur’an, İslam’ın temeli ve ana kaynağı olduğundan her Müslümanın elinden geldiğince onu anlama ve yaşama gayreti içinde olması anlaşılabilir bir husustur. Bununla birlikte gerek Kur’an’ın kendi yapısından kaynaklanan bazı hususiyetler (müteşâbih ayet-

ler, müşkil ve mücmel ifadeler, hazifler vb.), gerekse de nüzûl ortamı bilgisi ve insanların anlayış seviyelerindeki farklılıklar gibi haricî sebepler Kur'an tefsirini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu tefsir faaliyeti de öncelikle Kur'an'ı ümmetine açıklamak ve hayata nasıl geçireceğini göstermekle mükellef olan Hz. Peygamber'in rehberliğine ve temellerini Sünnetten alan sahih bir ilmî geleneğe ihtiyaç göstermektedir. Dolayısıyla bugün yerine getirilmesi elzem olan görev, bu geleneğin reddi değil, aksadığı ya da yetersiz kaldığı yönlerin tespit edilerek günün şartlarına göre ihyası ve tecdidi olmalıdır.

Abstract

"Receiving Inspiration Directly from the Qur'an": From 'Returning to the Qur'an' to the 'Qur'anic Islam'

The discourse of "Qur'anic Islam" is an extreme form of some of the demands posed by the (intellectual) movement of "returning to the Qur'an." It has been born out of the efforts by some Muslim intellectuals to overcome the obstacle created by "the tradition" in the face of the constraints imposed by modern social conditions, of which these intellectuals sought a way out by constructing a "modern" conception of Islam. They assume that the reason for the 'backwardness' and disintegration of the Muslim World was due to Muslims' ignorance of the Qur'an, and thus propose to "return" to the Qur'an by rejecting (partially or entirely) other sources of Islamic worldview and particularly the intellectual tradition that Muslims have produced throughout the history of Islam.

Assuming that meaning is intrinsic in the text, the discourse of Qur'anic Islam focuses only on the Qur'anic text, thereby completely ignoring the prophetic *Sunna*, which has in fact a crucial function in term of understanding the Qur'an and applying it to real-life cases. Other weaknesses of this discourse include the fact that it lacks a sound methodology and any scientific principles, and that it remains superficial in its judgments. Finally, unlike its main objective of decreasing conflicts and disagreements among Muslims, it has increased them instead.

A consequence of the above-mentioned lack of methodology, which is produced by the discourse of Qur'anic Islam that represents the extreme form of the movement of "re-

turning to the Qur’an,” is the reading of the Qur’an freely (without regard to any principles), which in turn results in the fact that certain Qur’anic verses have been turned into slogans and that a rather individualistic and subjective/relativized conception of religion has emerged. This implies, moreover, a chaotic situation where Islam is reduced to a set of theoretical principles devoid of any practical application, which furthers divisions among Muslims hurting the idea of a unified *ummah*. Finally, with all these features, the discourse of Qur’anic Islam implies, though not directly aims at, a particular understanding of religion that begs the question of whether or not it in fact serves the secularization of religion.

Key Words: Returning to the Qur’an, Qur’anic Islam, Islamic modernism, tradition, Protestantism, secularization.