

Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış

MUSTAFA ÖZTÜRK

YRD.DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Bu yazı, son iki yüzyılı kapsayan modern dönemdeki Kur'an yorumlarının genel bir tahlil ve tenkidini içermektedir. Yazının başlangıç kısmında çağdaşlık kavramının ne anlama geldiği, İslam dünyasında nasıl algılandığı gibi konular üzerinde durulmuş ve bu dolayımında çağdaşlığın nasıl algılanması gerektiğine dair bir öneride bulunulmuştur. Daha sonraki kısımlarda ise Hint alt kıtası, Mısır ve Türkiye baz alınarak bu üç ayrı coğrafyadaki Kur'an ve tefsir çalışmalarının en belirgin özellikleri tahlil edilmiştir. Bir makalede iki yüzyıllık bir dönemin tüm birikimini tahlil etmek mümkün olmadığı için, daha ziyade ekolleşmiş veya özgün düşünceleriyle kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde iz bırakmış şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Sözcüleri, Hint alt kıtası bağlamında yalnızca Seyyid Ahmed Han, Ehl-i Kur'an (Kur'âniyyûn) ve Fazlur Rahman'dan söz edilmiştir. Bu arada Hint alt kıtasında yetişemedikleri hâlde Garaudy ve İsmail R. Fârûkî'ye de atıfta bulunularak belli bir düşünce çizgisinin farklı muhitlerdeki ifade biçimlerine işaret edilmek istenmiştir. Buna mukabil, Türkiye'de muayyen bir ekolden söz etmek yerine kayda değer görülen çalışmalar ana hatlarıyla değerlendirilmiştir.

anahtar kelimeler

Çağdaş, Çağdaşlık, Gelenekselcilik, Yenilikçilik.

Çağdaş ya da İngilizcedeki muadiliyle 'modern' sözcüğü, değerden yalıtık kullanımında eşzamanlılığa delalet eder. Ancak, modernlik ve modernite, telif hakkı Batı'ya ait bir kavram ve fenomen olduğu için, ideolojik bir zaman tasavvurunu içerir. Buna göre ötekiler ya da periferidekiler, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini tutturamayan ve/veya aynı zaman koordinatında buluşamayan, yani çağdaş olmayan[lar] diye tanımlanır. Diğer bir deyişle, Batı 'öteki'yle farkını zamansal mesafe olarak kurgular ve Batılı olmayanlara çağdaş ya da kendisiyle eşzamanlı olma hakkı tanımaz.¹ Bu yüzden çağdaşlık ve çağdaşlaşmaya ilişkin

¹ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul 2002, s. 166-167.

yerli tarifler de ideolojik bir mesaj yüklü olup, özellikle Türk modernleşmesi bağlamındaki kullanımı, Batılı ve medeni olmak gibi bir anlam taşır. Yani modernleşmeyi merkezden üretemeyen toplumların kavram dünyasında çağdaşlık hâlden ziyade istikbale işaret eder, Çünkü Batı ile kıyaslandığında bu toplumların yeni zamanlara intibak sürecinde en az bir asırlık gecikmişlikleri vardır.

Bu gecikmişlik, bilhassa Müslüman toplumlardaki genel hâleti ruhiyeyi tiksinti, hayranlık, haset ve hasret gibi karmaşık duygularla muallel kılmıştır. Nitekim son devirde yetişen Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi Müslüman düşünürlerin telkinleriyle vird-i zebanımız hâline gelen, "Batı ahlaken tefessüh etti; işte gitti gidiyor..." gibi söylemler,² haddizatında tiksintiyle memzuc bir hasedi, Kemalist retorikteki "muasır medeniyet seviyesine erişmek" ideali ise Batı modernleşmesine duyulan hayranlık ve hasreti ifade etmektedir.

Daryush Shayegan, tarihte tatile çıktıkları için değişim karnavalına iştirak edememiş uygarlıklardaki zihin çarpıklığına dair şöyle der: "Batı etkisi ve Batı'nın temeli olan modernlik, kâh İslami toplumlarda acısı çekilen tüm toplumsal eşitsizlikleri ve ahlaksal çöküntüleri mucizevi şekilde çözmesi beklenen köken mitolojisine doğru bir gerilemeye, kâh gitgide daha tehlikelileşen maceralara doğru kaçışa, bazen de yeni zamanların meydan okumasına cevap vermenin koşulsuz reddedilişine neden olarak günümüz İslam dünyasında birçok direniş çevresi yaratmaktadır."³

Shayegan'a göre Müslüman toplumlardaki bu rahatsızlığın kaynağı modernliğin sindirilememiş olmasıdır. Çünkü biz Müslümanların dünyasında modernlik, olduğu hâliyle, yani kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; aksine geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı ilişkilerin başından beri modernliğe karşı her yargı ahlaki bir değerlendirmeye bürünmüştür. İslam dünyası Batı'nın maddi gücüyle ilk karşılaştığında, tarihteki gecikmesini ve kendisini Avrupa'dan ayıran uçuşunu büyük bir şaşkınlıkla fark ettiği zaman, bu gücü önce övgüyle karşılamış; Batı etkisine kapanıp en uçuk fantazmları diriltmeye başladığıdaysa uğursuz olarak değerlendirmiştir. İlk tepki alabildiğince coşkulu olmuş, ikincisi ise saplantılı bir reddedişin hissterili dilini benimsemiştir.⁴

Genellikle Batı toplumlarındaki maddi gelişme seviyesiyle anlamdaş kılınan modernlik/modernite kavramının entelektüel Müslümanlarca kullanımı oldukça yeni sayılır. Ali Bulaç'a göre Müslümanların bu kavramla tanışmalarına bir ölçüde merhum Fazlur Rahman (ö. 1988) vesile olmuştur. Zira Fazlur Rahman *Islam and Modernity* (İslam ve Çağdaşlık) adlı eserinde modernliği İslam eği-

² Bu söyleme delil itihaz edilen bilgi malzemesi için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991, II. 428-436.

³ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 1993, s. 10.

⁴ Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 10-11.

tim tarihinde fikrî bir geleneğin değişimi olarak ele almıştır. Bu eserde sözü edilen modernlik, Bulaç'ın yorumuna göre verili bir dünyanın gelişme düzeyine karşılık gelir. Dolayısıyla burada efrâdını câmî bir tanımlama değil, indirgeme söz konusudur. Bu indirgemeci yaklaşım modern sosyoloji tarafından da teyit edilmiştir. Sözgelimi, Hilmi Ziya Ülken 'modern' ile 'çağdaş' kavramlarını özdeş kabul etmiştir.⁵

Bu özdeşliğe göre çağdaşlaşmanın en kestirme tarifi, Batı gibi olmak ve/veya Batı'nın standartlarını yakalamaktır. Ancak, Fazlur Rahman'ın terminolojisinde çağdaşlığın Batı muhipliği anlamına geldiği söylenemez. Çünkü o, moderniteyi (çağdaşlık) tarihin son iki yüzyılında hiçbir inisiyatif gösterememiş Müslümanlar için hem bir fırsat, hem de etkin bir mukabelede bulunulması gereken bir realite olarak görmüştür.⁶ Daha açıkçası, Fazlur Rahman'ın modernite tasavvuru koşulsuz şekilde Batı'ya endeksli bir çağdaşlaşmanın cevazına değil, toplumsal değişimin yadsınamaz bir gerçek olduğuna ve bu gerçeği tam olarak algılayamayan İslam dünyasında bir yenilenme ya da değişimin lüzumuna işaret eder.⁷

Filvaki, İslam dünyasındaki geleneksel paradigmanın değişmesi elzem gözüküyor. Çünkü her mağlubiyetin ardından dilimize pelesenk ettiğimiz altın devir edebiyatı artık hiç kimseyi teselli etmiyor. Medeniyetin bina ile zinadan ibaret olduğu söylemi de pek inandırıcı gözüküyor. Batı'nın ahlaken tefessüh edip can çekiştiği yolundaki iddialar ise, çok kere temenniden öte bir mânâ ifade etmiyor.⁸ Kaldı ki Batı karşısında milletçe övünebileceğimiz ahlaki bir faikiyatımız da yok. Bugün Türk toplumunu ortalama bir Batı toplumuyla karşılaştırdığımızda, Türkiye'de gözle görülür bir ahlaki boşluğun, özellikle de siyaset, ticaret ve iş ahlakı gibi alanlarda endişe verici bir yozlaşmanın mevcudiyetini fark etmek için ilim-irfan sahibi olmak gerekmiyor. Dinî-ahlaki normlar aile, ailevi ilişkiler ve eğitim gibi alanlarda hâlen belli ölçüde etkili olmakla birlikte siyaset, ekonomi ve ticaret söz konusu olduğunda iyimser düşünebilmek epeyce zor gözüküyor.

Ahlak meselesini rafa kaldırıp salt ilerleme, gelişme ve kalkınma gibi maddi parametreler baz alındığında da, Batı karşısında söyleyecek hiçbir sözümüz yok. Çünkü bugün sırtından hiç inmediğimiz otomobilden hoşaf soğuttuğumuz buzdolabına, sokaktaki simitçi çocuğun eline kadar düşen cep telefonundan bu satırların yazıldığı bilgisayara değin gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçası hâline gelen teknolojik aygıtların hemen tamamı Batı'nın mahsulüdür. Dahası da var: Batı 'kendi insanı'na insanca yaşama imkânı sunmuştur; yine kendi insanı için te-

⁵ Ali Bulaç, "Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1994), sayı: 8, s. 4.

⁶ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 35-38.

⁷ Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s. 35-60, 61-89.

⁸ Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999, s. 173.

mel hak ve hürriyetleri maksimize etmiştir; hatta medeniyeti tek dışı kalmış bir canavar olarak gören birçok Müslüman gencin öz yurdundan cüda olmasına yol açan hak mağduriyetlerini gidermek ümidiyle başvurulmuş bir adalet mercii hâline gelmiştir. Batı'nın 'öteki'ne adaleti nasıl dağıttığı kuşkusuz tartışılabilir; ama temsil ettiği medeniyetin zina ile binadan ibaret olmadığı da gayet açıktır.

Batı'nın kolonyalizm, militarizm, sekülerizm, kültürel tahakküm ve hegemonyacılık gibi çok çirkin görünüşleri de var kuşkusuz. Bilhassa bize dönük çehresinde daha bir belirginleşen bu görünüşlere hâlen de tanık olduğumuz Batı'nın modernizmi Aydınlanma felsefesinin ürünüdür. 19. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sını derinden etkileyen Aydınlanma yolunun taşları ise Francis Bacon (ö. 1626), Rene Descartes (ö. 1650), Isaac Newton (ö. 1727) ve Immanuel Kant (ö. 1804) gibi şahsiyetlerce döşenmiştir. Evet, tarihteki vakıa budur. Ancak bugün Müslümanlara düşen görev, vakıayı tasvir veya takbih etmek değil, varlığını şimdinin dünyasında etkin kılmak olmalıdır. Bu süreçte mukabelede bulunacağımız çağdaşlığı üreten Batı'yı bir de öteki tarafından incelemekte fayda vardır. Çünkü Batı, pozitivist düşünceyi muştulayan Bacon'un karınca-örümcek benzetmesinden, modern düşüncenin gerçek mimarı kabul edilen Descartes'in *cogitosundan*, Newton biliminden veyahut Kant'ın skolastik metafiziğe eleştirisinden ibaret bir medeniyet değildir.

Bu sözler Batı muhipliğine değil, durum tespitine hamledilmelidir. Çünkü "içinde yaşadığımız dünyanın sahip olduğu biçim, adına medeniyet de desek, kültür de desek yahut hiçbir ad vermesek de Batı'nın damgasını taşıyor. Bütün iklim kuşaklarında gerek iktisadi ilişkiler yoluyla gerekse son derece gelişkin ve yaygın haberleşme araçlarının etkisiyle insanlık Batı medeniyetini merkez kabul eden bir anafor içindedir."⁹ Diğer taraftan Batı teknolojik gelişme, özgürlük ve bilhassa demokrasiyi hazmetme gibi müteaddit veçheleriyle maalesef bizden çağdaştır; dolayısıyla biz Müslümanların en azından bu kalemlerde çağdaşlaşma gibi bir sorunumuzun bulunduğu aşikârdır.

Batı dünyası standart koymadığı zamanlarda elbette kimsenin çağdaşlaşma gibi bir sorunu yoktu. Hatta bütün dünyayı *dâru'l-harb* ve *dâru'l-islâm* diye ikiye taksim ettiğimiz zamanlarda seyyahımız Frenk konserleri hakkında, "hepsi bir ağızdan çıktılar, bir türlü ahenk eyleyemediler" diyerek dalgasını geçerd. Batı menşeli mallar iç pazarlarımızı tehdit etmediği günlerde Batı bizim için ehl-i küfürden bir fırka idi. Hatta Batı bile değil, belki sadece Nemçeli, Flemenk, Maltalı, Cenevizli ve Lehli idi. O günlerde dünya standartlarıyla entegrasyon endişemiz de yoktu; zira çağdaşlaşma 'challenge'ını burnumuza dayayacak ve dilediği zaman müeyyide uygulamaya kalkışacak bir egemen güç merkezi mevcut değildi.¹⁰

Né var ki o devirler artık mazide kaldı. Çünkü düvel-i muazzama tarihteki zayıf bir ânımızda, yani Çar I. Nikola'nın gözünde 'hasta adam' durumuna düş-

⁹ İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul 1988, s. 110.

¹⁰ Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155, 169.

tüğümüz bir zamanda bizi yakalayarak mağlup etti. Kuşkusuz bu salt siyasi bir mağlubiyet değildi. Çünkü insan ve toplum hayatında salt siyasi bir alan olmadığından salt siyasi bir zafer ve hezimetten de söz edilemez. Bu yüzden bizim mağlubiyetimiz hem siyasi, hem de kültürel, ekonomik ve psikolojik bir mağlubiyetti.¹¹

II

İslam âleminin çağdaşlık hikâyesi, dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı 19. yüzyılda başlar. Ancak, bu hikâye âniden değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben ortaya çıkmıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesidir; ki böylece ilk kez nüfusunu Müslümanların oluşturduğu eski bir İslam toprağı terk edilmiş ve bu olay Müslümanların onurunu çok incitmiştir. Üçüncü ve en büyük darbe ise 1798'de Napolyon Bonaparte'in Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal, bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız Devrimi'ne ait seküler fikirlerin İslam'ın harîm-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle, Batı'da Kilise'nin dışleri çekildikten sonra üretilen efkâr-ı cedîde, kendi dünyası ile İslam dünyası arasındaki engeli aşarak Müslümanların düşünce ve eylemleri üzerindeki ilk derin etkisini icra etmiştir.¹² Bu üç büyük darbeye ilaveten 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen 'Sipahi Ayaklanması'nın –maalesef– ayakların kırılmasıyla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hakimiyet kurması da Batı'nın şiddetli sadmelerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

Bu tarihlerde Müslümanların karşısına çıkan Batı, A. Turan Alkan'ın çok güzel benzetmesiyle, semiz bir eşeğin sırtına kurulmuş sıska keşiş Pierre Lermite ile ardında sürüklediği yarı sivil hacı adayları değil, bir elinde bilim ve teknolojinin son ürünlerini, öteki elinde de 'hukuk-ı düvel'i şunarken, kimi zaman gündelik hayatı bir sihirbaz marifetiyle kolaylaştırıveren bir dâhi, kimi zaman akıllı, becerikli, yakışıklı ve istikbalini kucaklamış bir genç görünümündeydi. Çehresi tamamen değişmiş Batı'nın bâtila hizmet ettiği hâlde İslam milletlerine galebe çalması, buna karşılık Hakk'a secde eden Ümmet-i Muhammed'in zillet, meskenet ve fakr u zarurete duçar olması, dönemin Müslümanlarını derin hayret ve şaşkınlığa düşürdü. Bu şaşkınlık bir süre sonra, "İşleri dinimiz gibi sağlam, dinleri işimiz gibi çürük" şeklinde bir darbı mesele dönüştü.¹³

¹¹ Ömer Çelik, "İslam ve Modern Aklın Kullanımı", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 140.

¹² Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 55-56.

¹³ Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 155-156.

İslam âleminin tarihteki en düşkün dönemine tekabül eden 19. yüzyıldaki inhitat ve inkıraz çerçevesinde Batı'nın girdiği yerden bir daha çıkmaması, bâ-tula hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması, Müslüman aydın ve ilim adamlarını geçmişten tevarüs edilen ilmî mirasın aktüel değeri üzerinde düşünmeye sevk etti. İslami ilimlerin 'ümme't'e dinamizm kazandıracak bir hüviyet kazanmaları için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde söz konusu ilimlerin gerek muhteva gerekse metod itibarıyla ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla bu alanda çok esaslı bir tecdit ve ıslah gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu. Bu kanaatin kuvveden fiile intikali ise tefsir, fıkıh ve bilhassa kelam sahasında vuku buldu.¹⁴

Kur'an ve tefsir araştırmalarına müteallik bir literatür taraması, rüzgârın ıslahattan yana estiği son iki yüzyıla damgasını vuran ilmî eserlerin hemen tamamıyla Hint alt kıtası ile Mısır'da ortaya çıktığını, buna mukabil dönemin Osmanlı Türkiye'sinde muhallet bir eser üretilmediğini gösterir. Bu durumu, hem Osmanlı'daki meraksızlık hasletiyle, hem de Batı'dan gelen sadmelerin en şiddetli biçimde bu iki coğrafyada hissedilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Hint alt kıtasındaki Kur'an ve tefsir çalışmalarından söz açıldığında ise ilk olarak Seyyid Ahmed Han'ı (ö. 1898) zikretmek gerekir. Yaşadığı çevredeki Müslümanların bekâ ve salahını İngilizlere sadakatte gören ve bu siyasi tercihine koşut çabalarından ötürü İngiliz hükümetince 'Sir' unvanıyla taltif edilen Seyyid Ahmed Han, ilmî ve entelektüel faaliyetleri arasında Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsirle bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *Tahrîr fi uşûli't-tefsîr* adlı iki esere de imza atmıştır.

Bu son eserinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762) *el-Fevzu'l-kebir* adlı kitabına da atıflarda bulunan Ahmed Han, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel görüşlerini on beş madde hâlinde sıralamıştır. Bunların bir kısmı, mesela Kur'an'ın tamamıyla Allah kelâmı olduğu, her türlü ziyade ve noksandan masun kılındığı, muhtevasında gerçeğe aykırı hiçbir beyan bulunmadığı gibi görüşler malumu ilam kabilinden olmakla birlikte, vahiy ve Kur'an'ın nüzûl keyfiyetiyle ilgili düşünceler geleneksel Sünni telakkiden epeyce farklıdır. Zira ona göre vahiy, reel ve müstakil bir varlık olduğuna inanılan melek (Cebrail) vasıtasıyla değil, doğuştan sahip olunan meleke-i nübüvvet sayesinde Hz. Peygamber'in kalbine inzal ya da ilham edilmiştir.¹⁵

Belli ölçüde Fazlur Rahman'ın vahiy telakkisini de anıştıran bu görüşünden başka Ahmed Han'ın Kur'an yorumlarındaki en temel vurgu tabiat kanununa (kânûn-ı fitrât) mütealliktir. Ahmed Han'a göre Allah evrene ezelden beri değişmeyen bir fitrat kanunu koymuştur. Tabiat, âdet dışı hiçbir müdahaleye imkân tanımayan ve tamamen sebep-sonuç dairesinde işleyen kapalı bir sistemdir. Öte yandan Allah'ın biri kavî, diğeri fiilî olmak üzere iki sözü vardır. Tabiat kanunları Al-

¹⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 45-46.

¹⁵ Bkz. İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 65-66.

lah'ın fiilî sözüdür. O'nun hiçbir söz ve yasında tebdil vuku bulmadığına göre, Kur'an'da da ezelden beri değişmeyen tabiat kanununa muhalif hiçbir beyan yoktur. Dolayısıyla, İslam ulemasının 'mucize' diye kavramlaştırdığı hâdiselerden söz eden Kur'an pasajları aslında bilindik doğa olaylarına işaret etmektedir.

Bizce Ahmed Han'ın on beş maddelik tefsir kaideleri arasında yeni sayılabilecek tek görüşü budur. Gerçi o, "Allah'ın kelamını şairin not defterine dönüştürmek" şeklinde nitelendirdiği klasik nesh anlayışına da itiraz etmiştir. Ancak bu itiraz, asırlar öncesinde Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından da etraflı bir şekilde vazedilmiştir. Tabiat kanununun değişmezliği prensibine merbut görüşlere gelince, Ahmed Han'ın bu konuyla ilgili görüşleri özgün bir hüviyete sahip olmaktan öte, dönemin Batı dünyasında hüküm süren rasyonalist ve natüralist felsefeden mülhemdir. Dolayısıyla Ahmed Han burada 'yeni' ya da 'özgün' bir usûl vazetmekten ziyade, bir ölçüde İbn Sînâ (ö. 428/1067) ve İbn Ruşd (ö. 595/1198) gibi ortaçağ İslam filozoflarının mucize konusundaki radikal görüşlerini de ihya edici bir yaklaşımla Kur'an'ı rasyonalist ve natüralist bakış açısıyla yorumlamayı teklif etmektedir.

Ahmed Han bu teklifini sunarken Kur'an'ın tabiat kanununa ve dolayısıyla bilimsel bilgiye ters düşen hiçbir beyan içermediği noktasında ısrar eder. Yine bu bağlamda, Allah'ın kendi koyduğu kanunu ihlal etmesi anlamına gelen mucizenin hem imkânını reddeder hem de faydasız ve anlamsız oluşunun altını çizer. Kur'an'da geçmiş peygamberlere atfedilen olağanüstü işlerle ilgili pasajları, geleneksel mucize telakkisine uygun şekilde anlayıp yorumlamak yerine Arap dilinin mecaz, temsil, teşbih gibi zengin imkânları dahilinde alternatif bir izah tarzı üretmenin pekâlâ mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede, söz konusu pasajlardaki irrasyonel anlatıları kimi zaman Arap dilinin imkân ve sınırlarını zorlama pahasına rasyonelleştirmeyi dener. Mesela Hz. Yûnus'un büyük bir balık tarafından yutulmasından söz eden ayetle (37. Sâffât, 142) ilgili olarak, Kur'an'da bu mânâyı doğrulayacak sarîh bir ifadenin mevcut olmadığını, ayrıca ilgili ayette 'yutma' anlamına gelen *ibtele'a* fiilinin değil, 'ağzıyla yakalamak' mânâsındaki *ilte'ame* fiilinin kullanıldığını söyler. Böylece ayette anlatılan hâdiseyi makul bir çerçeveye oturttuğunu düşünür. Keza, Hz. Musa'nın asâ darbesiyle denizin ikiye yarılmasından söz eden ayeti (26. Şu'arâ', 63) med-cezir olayıyla açıklamayı makul görür.

"Kur'an'ın bilimle sorunu yoktur," fikrini açılmak üzere oldukça apolojetik (savunmacı) bir üslûp kullanan Ahmed Han, Âdem-İblis gibi diğer bazı kıssaların tefsirinde ise bir tür mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) tekniğine başvurur. Yine anılan kıssa bağlamında melek ve şeytan gibi varlıkların aslında reel varlıklar değil, bir kuvve ve meleke olduklarını söyler. Cennet, cehennem gibi gaybi âlemlerle ilgili beyanları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi yeğler. Buna karşılık, ahkâm ayetlerindeki talimatların tüm zamanlarda lafzen ve aynen tatbik edilebilecek bir keyfiyete sahip olduğu inancından olsa gerek, ilgili ayetlerin yorumunda, sözgelisi talak, çokeşlilik ve faiz gibi konularda yine

savunmacı bir üslûpla Kur'an ahkâmının çağdaş hukuk ve değerler sistemiyle örtüştüğünü ispatlamaya çalışır.¹⁶

Netice itibarıyla, Ahmed Han'ın özellikle Allah'ın sözü ile fiili arasındaki çelişmezlik prensibiyle bağlantılı fikirleri, hem gelenekten muazzam bir kopuşu ifade etmekte, hem de kendisine yöneltilen eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla meşruiyeti geçmişte arayan geleneksel paradigmayı ve dolayısıyla Sünni yorum monopolculuğunu epeyce sarsmış gözükmetedir. Bu noktada Ahmed Han'ın İslam tefsir geleneğine hiçbir katkıda bulunmadığını söylemek haksızlık olur. Katkısının sunumunda ne kadar ilkeli davrandığı tartışmaya açık olmakla birlikte, gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki nesiller üzerinde belirgin bir iz bıraktığı kuşkusuzdur. Mesela, onun Âdem kıssasına ilişkin izah tarzının esas itibarıyla Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed İkbal (ö. 1938) tarafından da benimsendiğine tanık olunabilir. Keza Hz. Musa'nın denizi ikiye yarması, balığın Hz. Yûnus'u yutması, cin, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi konularla ilgili izahatına Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Muhammed Esed (ö. 1992) ve Süleyman Ateş'in meal-tefsirlerinde de rastlanabilir.

Hint alt kıtası bağlamında Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902'de *Ehlu'z-zıkr ve'l-ğur'an* ismiyle kurumsallaştırılan Ehl-i Kur'an ekolünden de söz etmek gerekir. Esasen Seyyid Ahmed Han, Çırak Alî (ö. 1895) ve Seyyid Emîr Alî (ö. 1928) gibi modernistlerce temsil edilen düşüncenin biraz daha tekemmül etmiş biçiminden ibaret olan bu ekol, klasik '*ulûmu'l-ğur'an* edebiyatındaki bahisleri, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil ettiği düşüncesinden yola çıkarak bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Çağdaş 'Kur'an İslamcılığı' söyleminin en güçlü teorisyenlerinden oluşan ekolün hareket noktası, isminden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın her bakımdan şâfi ve kâfi bir kitap olduğu iddiasıdır. Bu iddia Müslümanlar için gerekli olan her bilginin nassen veya işareten Kur'an'da içerildiği, dolayısıyla sair bilgi kaynaklarının zaid olduğu fikrini içerir. Nebevi Sünneti de ihtiva eden rivayet malzemesinin en başından reddedilmesinin doğal sonucu olarak namaz vakitleri ve rekâtları da dahil olmak üzere her şey Kur'an'dan istinbat edilmiştir. Ancak, bunu başarabilmek için kimi zaman Kur'an metnine tasallut edilerek tahrifle eşdeğer yorumlar üretilmiştir. Mesela, "Her türlü övgü, gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur," mealindeki ayet (35. Fâtır, 1), "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasını kazanmak için beş vakit namazınızda Fâtiha'yı okuyun. O Allah ki sizi, altı rûknü [kıyam, kıraat, rûkû vs.] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir,"¹⁷ şeklinde yorumlanabilmiştir.

¹⁶ Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an ve tefsir anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birşık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43-81; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997; a. mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 305-324.

¹⁷ Hâdim Huseyn İlahîbahş, *el-ğur'âniyyûn*, Tâif 1989, s. 367-368.

Hadis ve rivayet malzemesine rezerv koyma ve mucizenin imkânını reddetme hususunda Sir Ahmed Han'ın izinden giden Ehl-i Kur'an ekolünde, dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve koyu determinist tabiat felsefesinin verileriyle test eden, böylelikle İslam dünyasındaki çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan apolojetik, eklektik ve konformist bir anlayış egemen kılınmıştır. Bu arada, İslam dünyasındaki inhitat ve inkırazın faturası geleneğe kesilmiştir. Daha açıkçası, yaşadıkları dönemdeki olumsuzlukların tüm günahı İslam ilim ve kültür mirasına yüklendiği için, ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni bir kalıba sokulmaya çalışılmıştır.

Sünnet, en başından devre dışı bırakıldığı için, had-hudut tanımayan yorumdan en fazla nasibini alan dinî metin Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak, Kur'an'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım beyanlar içermesi birtakım sıkıntılara yol açmıştır. Bu sıkıntıları bertaraf etmek için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi 'üç' kelimesinin zikredildiği bir ayet akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Özetle, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan taahhur badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, sağlam temellere dayanan bir usûl ve/veya çözüm önerisi sunmak yerine, dinin tababbudî yönünü reforme etme ve bazı fıkhi tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.¹⁸

III

Hint alt kıtasındaki çağdaş Kur'an yorumlarına Muhammed İkbal, Ebû'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ferâhî (ö. 1930) ve Islâhî (ö. 1997) gibi şahsiyetler de önemli katkılarda bulunmakla birlikte, özellikle Fazlur Rahman *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinde önerdiği tefsir usûlüyle haklı bir şöret kazanmıştır. 1919'da şimdiki Pakistan'da dünyaya gelen Fazlur Rahman'ın ana projesi, modern zamanlarda Müslüman kalarak çağdaşlaşmanın imkânını öngören bir yenilik ve yenileşme talebi olarak özetlenebilir. Bu konuda fikrî dürüstlük ve ödünsüzlüğü kendisine düstur edinen Fazlur Rahman, kendi döneminde yaşayan birçok İslam modernistini suskunluk, iki yüzlülük, geleneği istismar ve seküler Batıcılık gibi vasıflarla muttasıf bir ilkesiz yenilikçilikle suçlar.¹⁹

İlkesiz yenilikçilerin Müslümanlar karşısında ıslahatçı, Batı karşısında savunmacı bir tavır takınmalarının 'eklektisizm' neticesi verdiğine de dikkat çeken Fazlur Rahman, özellikle Kur'an'ın ahlaki bir rehberlik belgesi olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlakı hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'ın bizzat kendi ifadesiyle, "Kur'an her şeyden

¹⁸ Ehl-i Kur'an ekolü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, 3 (2003), sayı: 1, s. 167-200; İlahîbahş, *el-Şur'âniyyün*, s. 25 vd.; Birişik, *Hind Alt Kıtası*, s. 318-395.

¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 44-81.

önce ne bir kanun kitabıdır ve ne de böyle bir amaç güder. O kendisini *hüden li'n-nâs* (insanların yol göstericisi) diye adlandırır ve insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşamalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibarıyla ve esas olarak hukuki olmayıp ahlakidir.”²⁰ Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki muayyen emir ve yasakları son derece dikkate alıp kutsal kitabın ahlaki ilkelerine oldukça az önem vermeleri ve bu ahlaki ilkeleri emirden ziyade öğüt ya da tavsiye olarak telakki etmeleri, esef verici bir hatadır.²¹

Burada sözü edilen hata, formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki şer'î ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği düşüncesinden hareketle, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç veremeyeceğine inanan Fazlur Rahman, lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için de iki etaplı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem, hem Kur'an'daki mesajın keyfi anlam belirlemelerinin tasallutundan korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki asli mesajın kavranabilmesini hedefler.²²

Şöyle ki, ilk etapta bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliği içinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki tikel hüküm ve buyruktan vahyin tümel ilke, değer ve hedefleri de çıkarılır (anlama süreci). İkinci etapta ise nüzûl döneminden modern zamana avdet edilerek Kur'an'ın temel gaye ve idealleri doğrultusunda 'şimdi'nin soru ve sorunlarına cevap üretilir (yorumlama ve tatbik süreci). Fazlur Rahman, bu ikinci etabın, yani Kur'an'daki temel hedef ve maksatların bugünkü tikel problemlere nasıl tatbik edileceğine ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte, anlama etabında nesnellüğün imkânına inanır.²³

Fazlur Rahman'ın önerdiği bu yöntem, aslında ictihadın işlerlik alanını maksimize etmeyi hedeflemektedir. Zira ictihad, İslam hukuk tarihinde genellikle nassın suskun kaldığı alanlarda işletilmiştir. Fazlur Rahman ise “kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi hâlde tadil ederek değiştirme çabası”²⁴ olarak tanımladığı ictihadi, nassın konuştuğu yerlerde de işletmeyi önerir. Çünkü ona göre nasslarda bahsi geçmeyen yeni durum ve sorunların zuhur etmesi bir tarafa, Kur'an ve Sünnet ilgilendikleri her konuda son adımı atmış değildir. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'in adımlarını Müslümanların atacakları yeni adımların izlemesi, yani 'Yaşayan Sünnet'in etkin kılınması gerekir.²⁵

²⁰ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110.

²¹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman*, s. 225-249.

²² Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 122.

²³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 1990, s. 72-82.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 77.

²⁵ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 121-124.

Netice itibarıyla, son dönem Kur'an yorumlarında en ciddi yöntem teklifi Fazlur Rahman'a aittir. Nitekim Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusuyla ilgili güncel tartışmaların merkezinde de hâlen onun iki etaplı anlama modeli yer almaktadır. Kuşkusuz, bu modelin yorumlama ve tatbik sürecini içeren ikinci etabında ulaşılabilecek sonuçların nesnellik oranı tartışılabilir; ancak, Fazlur Rahman'ın, "durum her ne olursa olsun, benim içtenlikle inandığım şey, biz Müslümanların, Kur'an'ın görüş ve gayelerini tarihin enkazı altından yeniden canlandırmayı kendimize ve tüm dünyaya borçlu olduğumuzdur,"²⁶ diyen samimi ve sancılı bir Müslüman olduğu aslâ unutulmamalıdır.

Fazlur Rahman'ın ahlak ve maksadı, hukuk ve lafza önceleyen Kur'an telakkisi, 1982'de Müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlak rehberi olduğunu birçok kez tekrar eden Garaudy,²⁷ ilahi mesaja hayatiyet kazandırmanın ancak aşk –ki buna takva ahlakı da denilebilir– ve ictihad yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasi bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslam dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.²⁸

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy, Müslümanlara şunu sorar: "Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzi uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33. Ahzâb, 52; 4. Nisâ, 25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa Peygamber'in en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendil] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslam öncesi âdetlerini yaşatmak mı?"²⁹

Sonuçta "Allah'a hoş gelen hayat", der Garaudy, ne şekilcilikte ne de' merasimciliktedir. Kısaca, Kur'an her şeyden önce dinî-ahlaki bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlak insanını inşâ etmektir. Dolayısıyla Kur'an'a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermektense, hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.³⁰

²⁶ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, s. 12.

²⁷ Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 93-94; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul 1995, s. 72; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 72.

²⁸ Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

²⁹ Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

³⁰ Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 230-231.

Burada münasebet düşmüşken Filistin asıllı İsmail Râcî Fârûkî'nin (ö. 1986) Kur'an aksiyolojisine ilişkin görüşlerinden de söz etmek gerekir. Türkiye'de daha çok "bilginin İslamlaştırılması" teziyle tanınan Fârûkî'ye göre de Kur'an esas itibarıyla ahlaki bir mesajdır. Kur'an metninde ahlaki değer içermeyen konulardan söz edilmesi, aslında dinî-ahlaki bir ilkenin beyanına ilişkin tarihsel bir örnektir. Bugün Müslümanlara düşen görev, Kur'an'ın değer öğretisini (aksiyoloji) sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Yani Kur'an'daki hangi değerlerin araçsal hangilerinin amaçsal (ideal) olduğunu belirlemek ve bu değerlerin hiyerarşik yapısını düzenlemektir. Aksi hâlde, araçsal değeri amaçsal olarak görmek, diğer bir deyişle, ilahi buyrukların tümünü sırf Kur'an metninde yer aldığı için deontolojik olarak eşit addetmek, bizi çok yanlış sonuçlara götürecektir.

Hâlbuki Kur'an'daki aksiyolojik sistem belirlendiğinde Allah'ın bizden ne istediği doğru biçimde anlaşılacaktır. Keza, bu sayede vahyin ruhunu kavramamız ve irademizi onun rehberliğine teslim etmemiz mümkün olacaktır. Yine bu sayede Kur'an ve Sünnet'teki talimatların zahirine koşullanmaksızın daha üstün ve ideal değerleri kavrama imkânımız olacaktır. Dolayısıyla, -tıpkı Hz. Ömer gibi- Kur'an ve Sünnet'in zahirine ters düşme durumunda, ulaştığımız sonucun yine de Allah ve Resulü'nün istediği sonuç olduğu hususunda kendimizden emin olacağız. Sözgelisi, Allah suçu sübut bulmuş hırsızın elinin kesilmesini emretmiştir (5. Mâ'ide, 38). Bu ayetin zahirinde gözetilen değerler, suçluluk hissettirmek suretiyle vicdanı temizleme, örnek vererek eğitime ve nihayet suçun cezasını vermektir. Ancak, bu üç değer aynı düzeyde değildir. Daha açıkçası, suçun cezasını verme amacı güden ve fakat diğer iki değeri göz ardı eden bir el kesme cezası zorunlu bir emir olarak görülemez. Bunun da ötesinde bu üç değer, daha üstteki sosyal adalet ve ümmetin selameti gibi değerlere göre birer araç mesabesinde dir.³¹

IV

19. yüzyılın son çeyreğinde Kur'an'ın hidayet ve kudretini tecdit yoluyla hayata aktarmayı amaçlayan İslami akımlar arasına Mısır'dan başka bir hareket daha katıldı. Cemâleddin el-Afgânî'nin (ö. 1897) çabalalarıyla varlık kazanıp Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) katkılarıyla gelişen bu hareket, çağdaş dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kattı. Tefsir tarihi kitaplarında 'ictimai tefsir ekolü' olarak anılan bu hareketin en meşhur ismi Muhammed Abduh'tur. İslam'ın temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle yorumlamaya çalışan ve bu çerçevede fikrî tecditte iyi yetişmiş insan unsuruna dayanan bir rönesans idealinin peşinde koşan Abduh'a göre İslam âlemindeki çok boyutlu inhitat-inkıraz bâdiyesini aşmak için dinî tefekkürde yenilik şarttır. Bu projenin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise, İslam'ı

³¹ Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Râcî el-Fârûkî, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", *İslâmî Araştırmalar*, 7 (1994), sayı: 3-4, s. 305-313.

mezhebî ihtilaflardan önceki saf hâline avdet ettirmektir. Bunun yanında taklidi reddetmek, nassı anlamada akli işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslami rönesansa giden yoldaki ilk durak/uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki temel prensip, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhi hitabın varlık sebebinin, insanları hak ve hakikate ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını aslâ unutmamaktır.³² Dolayısıyla, Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere metin çözümlene faaliyetine indirgemek gerekir. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an, öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır. Kur'an'ı tefsir etmekteki gaye, iman ve güzel ahlakla donanmış insanların teşekkülüne katkı sağlamaktır. Bu itibarla tefsir, akademik bir faaliyet değil, Allah'ın Kur'an'da dile gelen iradesini gerçekleştirmenin aracıdır. Dolayısıyla müfessirin asli görevi de, Kur'an'ın gerçek nüzül sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmaktır.³³

Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre klasik tefsirler detaylı gramer izahları, belagat ve edebî sanatlarla ilgili nükteler, kelami problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvalarıyla meşbudur. Bu bilgiler, Kur'an'ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına katkı sağlamak şöyle dursun, Allah'ın hedef gösterdiği dinî-ahlaki faziletlerle donanmak isteyen insanlar için birer maniadır (*şavârif-şevâğil*). Kuşkusuz, Kur'an'ı doğru anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de istifade etmek gereklidir. Ancak, bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaca dönüştürmemek ve bilhassa Arap dilindeki gramer kurallarını Kur'an nazmını denetleyen bir merci hâline getirmemek gerekir.³⁴

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın klasik tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri de İsrailiyatla ilgilidir. İsrailî nitelikli rivayet malzemesi Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasına engel teşkil ettiği için, kesinlikle itimada şayan olamaz ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Nitekim Reşîd Rızâ, İsrailiyatı reddetmekle kalmamış, bu konuda kaynak gösterilen Yahudi asıllı Ka'b el-Ahbârî (ö. 32/652-653) İslam inancını kasten bozma teşebbüsüyle itham etmiştir. Bu bağlamda, geleneksel olarak sahih addedilen Deccal, kıyamet ve Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetleri İsrailiyat kategorisinde değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur.³⁵

Klasik tefsirleri kimi zaman çok ağır bir dille tenkit eden Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin en güzel yöntem olduğu kanaatindeydi.³⁶ Bu

³² Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, I. 25.

³³ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 25-26.

³⁴ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 46-47; III. 48; IV. 392.

³⁵ Mesela bkz. Hasîb es-Sâmerrâî, *Reşîd Rıdâ el-Mufessir*, Bağdat 1976, s. 327-359.

³⁶ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 34.

konuda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) izinden giden Menâr ekolü, bilhassa Abduh'un akla atfettiği rol itibarıyla Mutezileyi anımsatır. Abduh'un 'furkan' payesi verdiği aklın fonksiyonu, en belirgin şekilde kussalarn yorumunda kendini gösterir. Bu bağlamda Abduh, mucizenin imkânını reddetmemekle birlikte, Kur'an'da aklın verileriyle bağdaşmaz gözüken ifadeleri mecaz, temsil gibi yorum enstrümanlarıyla minimize etmeye çalışır. Âdem'in cennetteki yaşamı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulmasını ise insan hayatındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına işaret sayarak ilgili kıssayı bir nevi demitolojize eder.³⁷

Abduh'un akla atfettiği önem, bir bakıma geleneksel ictihad kurumundan hak talebidir. Nitekim o, Mısır genel müftüsü iken bazı cesur fetvalar vermiş ve bu yüzden "faizi helal saymak" gibi tenkitlere maruz kalmıştır.³⁸ Ancak, *Menâr* tefsirine baktığımızda, ahkâm ayetlerinin savunmacı bir anlayışla yorumlandığı görülür. Daha açıkçası, çokeşlilik, kadının şahitliği ve kocası tarafından dövülmesi gibi konulardan söz eden ayetler, ustalıklı te'villerle çağdaş değerler sistemine uyarlanmaya çalışılır. Bir koltuğa iki karpuz sığdırmak diye de ifade edebileceğimiz bu durum, yani hem Kur'an'a mutlak değer atfetmek hem de insanlığın bugün ulaştığı seviyeyi terakki addetmek, ister istemez savunmacı bir üslûbu doğurmaktadır. Bu üslûp, aynı zamanda Kur'an'ın her yönüyle tarih-üstü bir nitelik taşıdığı inancından kaynaklanmaktadır. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'daki tüm buyrukların tarih-üstü geçerliliğine inanır ve buna bağlı olarak, "Kur'an'da miadı dolmuş hiçbir buyruk yoktur. Bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır," fikrini hararetle savunur. Kur'an'ı özgül vahiy ortamından koparmak suretiyle onu her insanın kendi tarihselliği içinde yorumlanmasını salık veren bu tarih-üstülük düşüncesi, Muhammed Esed'in meal-tefsirine damgasını vuran anakronik zihniyeti de epeyce şekillendirmiş gözükmektedir.³⁹

Sonuç olarak, Abduh ve Reşîd Rızâ, klasik tefsir anlayışına çok sert tenkitler yöneltmiş olsalar da, bu ikilinin ortak ürünü olan *Menâr* tefsiri, içerdiği bilgi malzemesi itibarıyla geleneksel formattan çok farklı değildir. Belki en belirgin farklılık, bilhassa Abduh'un tefsir anlayışında aklın olabildiğince işlevsel kılınmasıdır. Öte yandan *Menâr*'ın mukaddimesinde en güzel tefsir yöntemi olarak kaydedilen Kur'an'ı Kur'an'la açıklama formülü de, aslında adı var kendi yok hükmündedir. Çünkü hangi ayetin hangi ayetle açıklandığı, çok kere müfessirin dirayetine bağlı bir husustur. Kur'an'daki tüm beyanlara tarih-üstü değer atfedilmesine gelince, bu anlayışın, apolojetik ve anakronistik yaklaşımı zorunlu kılması gibi ciddi sorunları vardır. Bütün bunlara rağmen *Menâr* tefsiri, son dönem Kur'an araştırmalarına sağladığı katkıyla çok değerli bir eser hüviyetindedir ve hâlen de birçok Kur'an araştırmacısına rehberlik etmektedir.

³⁷ Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, I. 282-283.

³⁸ Bkz. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul t.y., s. 90-93.

³⁹ Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, s. xxvii-xxviii [Müellifin önsözü].

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın "her mümin Kur'an'ı âdeta kendisine vahyedilmiş gibi okumalıdır," önerisine mukabil Filistinli âlim M. İzzet Derveze (ö. 1984), Kur'an'ı özgül tarihine koşut şekilde yorumlama teklifinde bulunmuş ve bu teklifini nüzül sırasına göre düzenlediği *et-Tefsîru'l-ħadîs* adlı eseriyle somutlaştırmıştır. Tefsirin müsveddelerini, Türkiye'de zorunlu ikamete mahkûm edildiği yıllarda (1941-1945) yazan Derveze'ye göre nüzül sırasına göre tefsir, Kur'an'ı doğru anlamının en güzel yöntemidir. Çünkü bu sayede okuyucu hem Kur'an'ın nüzül merhalelerini daha açık ve net biçimde izleyecek, hem de Hz. Peygamber'in siresine vukufiyet kesbedecek ve böylece vahyin nazil olduğu atmosfere girerek Kur'an mesajıyla duygudaşlık tesis edecektir.⁴⁰

Kabul etmek gerekir ki, Derveze'nin tefsirindeki nüzül sıralaması oldukça kabataslaktır; ancak ortaya konulan ürün, İslam tefsir tarihinde bir ilk olması hasebiyle takdire şayandır. Ayrıca müellifin bazı ayet ve surelerin Mekki ve Medeni oluşuyla ilgili tespit ve değerlendirmeleri de son derece dikkate değer niteliktedir. Yine onun *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* adlı eseri Kur'an'ı kendi tarihi içinde yorumlama çabasının çok değerli bir ürünü olarak telakki edilmelidir.

V

Afgânî ve Abduh'un reform (ıslahat) çağrısı, özellikle bu ikilinin yolları ayrıldıktan sonra siyasal bir harekete dönüşmemiştir. Ancak, Reşîd Rızâ hocası Abduh'un çizgisinden ayrılarak Vehhâbiliğe sıcak bakabilecek kadar Selefî-Hanbelî bir eğilimi benimsemiş ve bu neo-selefî eğilim, Mısır'daki Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Muslimîn) Teşkilatı'nın oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) 1928'de temellerini attığı İhvân-ı Muslimîn Teşkilatı ile Mevdûdî'nin 1941'de İslami nizamı tesis idealiyle Pakistan'da kurduğu Cemâat-i İslâmî son dönem Kur'an yorumlarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu iki hareket birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığı hâlde ayrı iklimlerde hemen hemen aynı görüşleri savunmuştur. Radikal-siyasal İslamcılık namıyla tarihe geçen bu hareketin mümessillerine göre Müslüman olan ile İslami olan arasında çok esaslı bir fark vardır. Buna göre, bir toplumu oluşturan bireylerin Müslüman kimliği taşımaları o toplumun İslami olduğu anlamına gelmez. Toplum ancak temeli ve yapısı itibarıyla İslami olabilir. Şu anki dünyada hiçbir İslami toplum yoktur. Bu yüzden, İslam dünyasında hüküm süren yozlaşmış devlet modellerine karşı isyan bayrağı açılmalı, egemenler aforoz (*tekfir*) edilmelidir.⁴¹

İslam'ın modernleşme ya da çağa ayak uydurmaya ihtiyaç duymayan kâmil bir sistem olduğuna inanan bu siyasal-radikal anlayış, Batı karşısında uzlaşmacı veya savunmacı bir tavır takınmamış, aksine İslam ve Batı arasında sürekli bir tenazur (simetri) oluşturmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batılı siyaset te-

⁴⁰ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-ħadîs*, çev. Şaban Karataş ve dğr., İstanbul 1997, I. 4.

⁴¹ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İllası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 61.

orilerinden ödünç aldığı kavramsal bir ana-kalıbı, modern siyasal bir kontekste cahiliye, tağût, tevhid, şûrâ, hizip, mustaz'af, mele', mütref vb. Kur'ani terimlere uyarlamak ve bu suretle Kur'an metnini siyasal egemenlik, seçim, meclis, yasa, anayasa, siyasal parti, kapitalizm, emperyalizm, sınıfsız toplum, demokrasi, burjuvazi, insan hakları gibi modern kavramların tartışıldığı bir platforma dönüştürmekte de beis görmemiştir.⁴²

Siyasal İslamcılığın Kur'an yorumlarında vahyin gayri İslami toplumdaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediği düşüncesi merkezî bir önemi haizdir. İstikbaldeki müphem bir zamana ertelenmiş İslami nizam idealinin beslediği bu düşünceyi, Mısır'daki mücadelesini Müslüman Kardeşler Teşkilatı'ndan daha radikal bir kulvarda sürdüren ve bu yüzden 1966'da Cemâl Abdunnâsır (ö. 1970) tarafından idam edilen Şehit Seyyid Kutub'un "yirminci yüzyıl cahiliyesi", "cahili ve tağuti rejimler", "sahte rabler" gibi tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifade içeren *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin Seyyid Kutub, Hz. Yusuf'un Mısır'da göreve talip olduğundan söz eden ayet münasebetiyle (12. Yûsuf, 55), "Devlet yönetiminden görev talep etmek sakıncalı bir durum değil mi?" şeklinde bir soru sorar ve bu soruya, "Peygamberlerin şeriatları farklıdır," diye kestirme bir cevap verdikten sonra şunları söyler: "İslam hukuku, hayali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, hayali ya da salt kurgusal bazda doğmuş da değildir! Tam tersine Müslüman bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslami yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslam toplumunu doğuran İslam hukuku değildir! Aksine, İslam hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslam toplumunun, İslami bir yaşamın ihtiyaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır."⁴³

Kutub'a göre İslam hukukuna ait hükümlerin dinamik yapısını kavrayabilmek için bu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir. Ne var ki, bazı kimselelerin nassları ve kayda geçmiş hükümleri değerlendirirken, vahyin indiği ve hükümlerin doğduğu koşulları göz önüne almadıkları, ayetlerin bir karşılık, bir çözüm olarak indiği, hükümlerin biçimlendiği, bir yanıt olarak yaşama geçirildiği ortam ve durumun niteliğini özümseyemedikleri anlaşılıyor. Bu sebeple de Kur'an hükümleri âdeta boşlukta doğmuşçasına ve boşlukta yaşanabilirmişçesine uygulanmaya çalışılıyor.⁴⁴

Bu fikirler gerçekten heyecan vericidir. Çünkü Kutub burada Kur'an'ın 'şimdi'ye dair ne söylediğini doğru anlamak için nüzûl dönemindeki olgusal durumu bilmek gerektiğine işaret etmektedir. Ancak, kadınların dövülmesinden söz

⁴² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 61-62. Söz konusu uyarlamaya örnek metinler olarak bkz. Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986; a. mlf., *İslam-Kapitalizm Çatışması*, çev. Y. Nuri Öztürk, İstanbul 1985; a. mlf., *İslam ve Emperyalizm*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul 1983.

⁴³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 279.

⁴⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 279.

eden ayeti güçlü-kuvvetli erkeklerin hakimiyeti altında yaşamak ve koca da-yağı yemekten zevk alan kadınların ihtiyacını karşıladığını söyleyecek kadar da vahyin nüzül ortamına bigâne kalabilen Kutub'un⁴⁵ bu işareti, Kur'ani hükümlerin vahiy ortamındaki illetlerini kavramak ve bu kavrayışla birlikte günden güne problemlere çözüm bulmak gibi bir hedef göstermemektedir. Çünkü o, söz konusu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslam toplumunda uygulanabileceğine, dolayısıyla bugüne dair hiçbir şey söylemediğine inanmaktadır.

Kutub'a göre çağdaş toplum cahiliye toplumu olduğu için, Müslüman araştırmacıların faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi sorunlarla uğraşmaları ve bu sorunlara ilişkin fetva istemlerine cevap yetiştirmeye çalışmaları hem komik hem de abesle iştigaldir. Bugün yapılması gereken iş, mevcut toplumun problemlerine Kur'an ve Sünnet'ten cevaplar üretmek değil, bu iki kurucu metindeki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği toplumu inşa etmektir.⁴⁶

Kendisini tarihte yaşanmış muayyen bir zamanın aynen tekrarına adanmış gözükten Kutub, bu ideal toplum oluştuğunda her şeyin büsbütün değişeceğinden çok emindir. Bu millet-i mev'ûdenin ne zaman teşekkül edeceği bilinmesede, günü gelince bu özel toplum cahiliye karşısındaki varoluş ve duruşunu tahkim ettikten sonra bankalara, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyulabilir de duyulmayabilir de... Şimdiki toplum gayrimeşru olduğu için, cahiliye oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını kâle almak gerekmez.⁴⁷

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

Netice itibarıyla, Kutub'un ütöpik bir toplum modelini öngören düşüncelerine göre Kur'an, bugünkü Müslümanların pratik sorunlarına cevap teşkil edecek hiçbir beyan içermemektedir. Çünkü Kur'an cahilî sistemin sorunlarını çözmek zorunda değildir. Acaba gerçekten öyle midir? İşte tam bu noktada, "Allah'ın vahiy aracılığıyla bertaraf etmeye çalıştığı şirk, fuhuş, riba vb. sorunlardan hangisini Hz. Peygamber üretmişti?" diye sormak gerekir. Buna bir de "kaktıksız bir cahilî toplum var mıdır?" sorusu eklenmelidir.

⁴⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, II. 464.

⁴⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 285.

⁴⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI. 285.

Kaynaklardaki bilgilere bakıldığında, İslam öncesi cahilî Arap kültürünün dahi zannedildiği gibi büsbütün bir reziletten ibaret olmadığı görülür. Puta tapmak, içkinin küpüne girmek, fuhşu sektör hâline getirmek, lokal düzeyde de olsa kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek elbette cahiliyedir; ama "hür insan zina eder mi?" diyen, mazlumun âhına kulak verip 'hulfu'l-fudûl'ü tesis eden de aynı cahiliyedir. Keza abdest, namaz, gusûl, zekât, hac, oruç, kurban gibi dinî vecibelerin tümünden haberdar olan, zina ve hırsızlık gibi suçlara müeyyide uygulayan da yine aynı cahiliyedir.⁴⁸

Öte yandan, Allah, Kur'an'da 'cahiliye' olarak andığı bu kültürü yok saymak şöyle dursun birçok konuda ibkâ etmiştir. Sözgeşi, hırsızlık suçuna terettüp eden el kesme cezasını cahiliye devrine ait bir uygulama olduğu gerekçesiyle ilgâ etmemiştir. Dahası Kur'an, zannedildiği gibi bir hukuk devrimi değil, ıslahat gerçekleştirmiştir. Zira Kur'an'ın cahiliye dönemine ait uygulamaları ilgâ etmesine örnek olarak ancak nikâh-ı makt, nikâh-ı şigar, fuhuş, içki ve kumar gibi birkaç husus sayılabilirken ibkâ, ıslah ve ikmal ettiği uygulamalara dair yüzlerce örnek zikredilebilir. Hulasa Kur'an, iyiyi 'cahilî iyi' sayıp ilgâ etmek yerine, bunu iman ve ubudiyet köprüsüyle müteâl olana bağlamış ve böylece dinî-ahlaki bir boyut kazandırmıştır.⁴⁹

VI

Hindistan ve bilhassa Mısır merkezli çağdaş Kur'an yorumlarında dikkati çeken bir başka hususiyet de bilimselcilik, yani Kur'an'ın modern bilimleri önelediği varsayımını tanıtlama çabasıdır. Sir Ahmed Han ve takipçilerinin mucizeyi inkâr düşüncesi bağlamında ürettikleri yorumlardan bir kısmı bilimsel tefsir hüviyetinde olmakla birlikte,⁵⁰ Kur'an'ı bilimselci gözle yorumlamanın literatür düzeyindeki ilk mahsulleri Mısır'da ortaya çıkmıştır. Bu alandaki ilk eser, asıl mesleği hekimlik olan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1889) *Keşfu'l-esrârî'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye'sidir*. Taş kömürünün oluşumuna dair bir girişle başlayan bu ilginç tefsiri Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Tabâ'î'u'l-istibdâd ve mesâ'iru'l-isti'bâd* adlı eseri takip eder. Yine bu tarihlerde Muhammed Abduh'un, 105. Fil, 3. ayetteki *şayran ebâbîl* (sürü hâlinde kuşlar) ibaresine 'mikroplar' (*cerâsîm*) gibi bir mânâ takdir ettiği görülür.⁵¹ 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde Tantavî Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı ansiklopedik eseriyle ilmî tefsir literatürüne çok büyük bir katkıda bulunur.⁵²

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I. 457 vd.

⁴⁹ Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fikhî Yorumu", *İslâmiyât VII* (2004), sayı: 1, s. 66-68.

⁵⁰ Bkz. J.M.S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 113-124.

⁵¹ Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru cuz'î 'amme*, Kahire 1994, s. 120.

⁵² Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Düccane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz-1993), sayı: 4, s. 167; J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara 1993, s. 69-103.

Mısır'daki bu faaliyetler dönemin Türkiye'sinde de makes bulur ve Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursî (ö. 1960) gibi simalar bilimsel tefsir ekolünün Türkiye mümessilleri olur. Kur'an'da bahsi geçen mucizelerin terakkiyâta birer mikyas ve numune olduğuna inanan Said Nursî, 6. En'âm, 59. ayette Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmine işaret eden *kitâb-ı mubîn* terakibini –tıpkı sufiler, Şiiler ve pek tabii ki bilimselci tefsirciler gibi– elimizdeki Mushaf metnine hamlederek, bu metinde her şeyin bilgisinin zahiren-bâtunen, nassen-delaleten, remzen-işareten mevcut olduğunu söyler.⁵³

Sözler adlı eserinde “beşerin san'at ve fen cihetindeki terakkiyâtlarının neticesi olan havârik-i san'at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur'ân-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış,”⁵⁴ diyen Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*'ın son kısmında da uçak, santrafuj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların Kur'ani referanslarını gösterir.⁵⁵ Yine aynı zaman diliminde Elmalılı M. Hamdi Yazır bir taraftan Abduh'un mezkur yorumunu 'tahrif' olarak niteler,⁵⁶ diğer taraftan da kendisi Kur'an'daki muhtelif ayetlerin yer çekimi kanunu (13. Ra'd, 2), taş kömürü (87. A'lâ, 4-5), elektrik (36. Yâsîn, 80), vapur (11. Hûd, 40), lokomotif, otomobil, bisiklet ve diğer otomatik âletlere (27. Neml, 82) delalet keyfiyetlerinden söz eder.⁵⁷

Bilimsel tefsir ekolüne İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), M. Hüseyin ez-Zehbî (ö. 1978) ve Emîn el-Hülî (ö. 1966) gibi şahsiyetler tarafından ciddi eleştiriler yöneltilmişse de, Kur'an'dan bilim üretme gayretleri pek hız kesmemiş; bilakis yakın geçmişte Maurice Bucaille, Afif Abdulfettah Tabbara, Haluk Nurbaği ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserleriyle daha da aktüel bir boyut kazanmıştır. Haddizatında Kur'an'dan bilim üretmeye yönelik tüm çabalar, son iki asırdır süregelen savunma psikolojisinin ürünüdür. Bu psikoloji genelde İslam'ın, özelde de Kur'an'ın ne kadar yüce olduğunu cümle âleme göstermek gibi bir iradeyi tazammun etmekle birlikte, maalesef skandal düzeyinde bazı fiyaskolara da yol açtı. Mesela yakın geçmişte bazı dergilerin etrafında öbeğleşen bir grup Batı'nın bugün ulaştığı kabul edilen göz kamaştırıcı seviyeyi İslam'ın çoktan fethettiği merhaleler olarak değerlendirdi. Neredeyse Bâtuniliğe varan zorlamalarla demirin özgül ağırlığında, hidrojenin atom sayısında Kur'ani-İslami verileri doğrulayan bir dizi hikmet keşfedildi. Derken, Kur'an'da zikredilen bir kıssaya istinaden Firavun'un cesedinin bulunduğu, bir bal peteğine arıların “Allah” yazdığı, J. Custeau'nun (Kaptan Kusto) Müslüman olduğu gibi haberlerle çalkalandı ortalık, ama kısa bir süre sonra hepsinin asılsız olduğu anlaşıldı. Yine yakın geçmişte Mısırlı bilim adamı Reşat Halife, 74. Müddessir, 30.

⁵³ Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul t.y., s. 237-238.

⁵⁴ Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246 (xx. söz, ikinci makam).

⁵⁵ Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 238-240.

⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 6134.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini*, IV. 2781, 2945; V. 3701; VI. 4042; VIII. 5751-5758.

ayette geçen *tis'ate aşer* (on dokuz) rakamından yola çıkarak bilgisayar ortamında Kur'an'ın sayısal mucizesini izhar etmeyi denedi ve fakat bu deneme 19 hesabına uymayan 9. Tevbe, 128-129. ayetlerin Kur'an'a sonradan ilave edildiğine ilişkin bir ilhadi hezeyanla sona erdi.⁵⁸

Kimi zaman bu tür hezeyanlar ve skandallarla noktalanan bilimsel tefsir denemelerinin temelindeki zihniyet, belki biraz da aşağılık kompleksiyle maluldür. Çünkü Mehmet S. Aydın'ın deyişiyle, Batı'nın ezici gücünü savaş meydanlarında fark etmiş olmamızdan dolayı, modernleşmenin bizde ilk defa kurşun ihtiyacı olarak ortaya çıkması, "Bu silah bizde niçin yok? Bunu yapan bilgi niçin yok?" gibi soruların zuhuruna ve dolayısıyla Müslüman entelektüellerin hâlet-i ruhiyesinde çatlaklar oluşmasına yol açtı. Bu arada Batı'dan gelen ağır tenkitler, Müslümanlar üzerinde âdeta şok etkisi yarattı.⁵⁹ En büyük şoklardan biri Ernest Renan'ın (ö. 1892), "Müslümanlarda bilim ve felsefe üretecek kafa yok," şeklindeki eleştirisiydi.⁶⁰ Gerçi bu ağır eleştiriye Namık Kemal (ö. 1888) ve Cemâleddin el-Afgânî tarafından cevap verildi; fakat Afgânî'nin cevap mektubu da maalesef özür dileyici bir üslûba sahipti.

VII

Hindistan ve Mısır, 19 ve 20. asırlarda Kur'an ve tefsir alanında yeni ufuklara yelken açmaya çalışan Seyyid Ahmed Han, Emîr Alî, Ebû'l-Kelâm Âzâd, Ferâhî, Islâhî, Muhammed İkbâl, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Fazlur Rahman, M. İzzet Derveze gibi birçok düşünür ve ilim adamı yetiştirmiş olmasına karşın Türkiye, biraz da Osmanlı'daki 'meraksızlık' âdetinden olsa gerek, ilmî ibdâ ve inşâ cihetiyle İslam âlemine riyaset edecek bir rol üstlenememiştir. Gerçi bu zaman zarfında fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelam gibi alanlarda kayda değer yenilik arayışlarından söz etmek mümkündür. Lakin Kur'an ve tefsir sahasında 'yeni' nitelemesine hak kazanacak bir mahsulden bahsetmek biraz zordur. Bununla birlikte, Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) *Tanını Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri* isimli eseri bir ölçüde istisna olarak zikredilebilir. Zira bu eser, müellifinin de belirttiği gibi, okuyucularına birçok yeni fikir sunan ve bu yönüyle onları düşünmeye sevk eden bir meal-tefsir çalışmasıdır.

Eserdeki tevcih ve te'villere göz atıldığında, gerçekten de Türkiye'deki Müslüman halkın o vakte kadar belki de hiç aşına olmadığı türden birçok yeni görüşle karşılaşmaktadır. Ancak, bu görüşlerin önemli bir kısmı Ömer Rıza Doğrul'a değil, Mirzâ Gulam Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kadıyanilik mezhebinin bir kolunu temsil eden Lahor Ahmedileri'nin lideri Mevlânâ Muhammed Alî'ye (ö. 1951) aittir. Kaldı ki müellif Ömer Rıza Doğrul da Mısır'da eğitim görmüş

⁵⁸ Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, s. 159-160.

⁵⁹ Mehmet S. Aydın, "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 327-328.

⁶⁰ Bkz. Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, Ankara 1946, s. 186-201.

ve aynı zamanda Hint alt kıtasındaki Müslüman kitlenin mücadelesini çok yakından takip ve takdir etmiş biridir.

Bu durum, hem son iki asırdaki yeni yaklaşımların Hindistan ve Mısır menseli olduğuna hem de bu tür yaklaşımları benimseyen bir zihniyetin Türkiye dışında neşvünema bulduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan Doğrul'un meal-tefsirine yönelik ilk tepkiler dönemin Türkiye'sinde durumdan dinî bir vazife çıkararak ulemanın geleneksel yaklaşımı muhafaza ve müdafaa etmede çok kararlı olduğunu göstermektedir. Zira Doğrul'un eseri piyasaya çıktığı günden itibaren şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Bu meyanda müellifin masonluğuna da dikkat çekilerek eserde çok ciddi hatalar ve tahrifler bulunduğundan, hatta Kadıyanılığın propagandasını yaptığından söz edilmiştir.⁶¹

Eserin 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan dördüncü ve son baskısında ise müellifin bazı ayetlere, mesela Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi, beşikte iken konuşması ve çamurdan yapılmış kuş suretine üfleyip canlı bir kuşa dönüştürmesi gibi mucizelerinden, Hz. Süleyman'ın asâsını kemiren kurttan, erkek-kadın arasındaki statü ya da derece farkından söz eden ayetlere ilişkin bazı izahları, ya metinden çıkartılmış ya da orijinal metni tahrifle eşdeğer nitelikte müdahaleler yapılmıştır. O kadar ki, müellifin, "okuyucularımız eserimizde birçok yeniliklerle karşılaşacaklardır. Bu yeniliklerin onları ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşündürmeyeceğine kaniiz," şeklindeki ifadesi,⁶² eseri yayına hazırlayan zatlar tarafından, "üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüşler" şeklinde tağyir/tahrif edilmiş ve bu tahrif, "eseri lekeleyen müfrit izahların kaldırılması ve gerektiğinde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerini ilave etme zarureti" olarak gerekçelendirilmiştir.⁶³

Kur'an'a çağdaş yaklaşımlar bağlamında "Türkiye bidayetten beri pek mümbit bir toprak olmamıştır," dersek herhâlde maksadı aşan bir söz söylemiş olmayız. Zira bu alandaki ürünlerimizin kalite düzeyine muttali olmak için mazideki son asırda telif edilen Kur'an tefsirlerini incelemek yeterlidir. Mesela 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö. 1949) telif ettiği *Hulâsâtü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eser, klasik tefsirlerdeki izahattan bir kısmının sorunlu bir dille Türkçeye aktarımından müteşekkil bir derlemedir. Eserin öz-

⁶¹ Mesela H. Basri Çantay (ö. 1964) kendi mealinin önsözünde şöyle demiştir: "Ömer Rıza Doğrul Beyin *Tanı Buyruğu* adlı eseri şekli, tertibi, tanzimi itibarıyla güzeldir. Fakat gerek ayetlerin meâllerinde, gerek bu meâllerin notlarında sayılmayacak derecede hatalar, hatta bazı tahrifler vardır. O eserin 'Lâhur'daki 'Ahmediyye=Kâdiyânî' mezhebi reisi 'Mevlânâ Mehmed Ali'nin İngiliz diliyle yazdığı ve o cemiyetin 'İşâa-i İslâm Encümeni'nin bastırıldığı tefsirli Kur'an tercemesinin bir kopyası olduğuna dair merhum 'Hamdi Akseki' Beyin vaktiyle bize gönderdiği mektub elimizde mahfuzdur." Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984, Birinci Baskının Önsözü, I. 7.

⁶² Ömer Rıza Doğrul, *Tanı Buyruğu: Kur'an-ı Kerimin Tercüme ve Tefsiri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947, İlk Basımın İlk Söz'ü.

⁶³ Eserdeki tahrifatın boyutları hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İlhami Karabulut, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", *islâmiyât III* (2000), sayı: 1, s. 185-204.

günlük açısından ne denli fakir olduğu İsmet Ersöz tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslûp, kelimelerin ince ve özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlere mânâ yönünden doyurucu tahliller getirilmesi, orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür, mevcut bulunanlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlere aittir. Bu kusurlarına rağmen ve ayrıca dili de ağır olduğu hâlde eser halk tarafından çok sevilmiş ve tutulmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi, 'Benim tefsir, hocanın tefsirine göre bâkir mazmunlar, ince ilmî ve felsefi neselerle dolu olduğu hâlde yine o râğbette... Allah'ın ona bir lütfu bu,' derken buna işaret etmek istemiştir."⁶⁴

Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirine ilişkin bu değerlendirmeler büyük ölçüde Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* adlı eseri için de geçerlidir. Zira bu tefsirde de özgün olarak nitelenebilecek hemen hiçbir görüş ve yorum mevcut değildir. Bu noktada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* için ayrı bir bahis açmak gerekir. Bilhassa akademik çevrelerde râğbet gören ve birçok tez çalışmasına konu olan bu tefsir, TBMM'deki uzun tartışmalar neticesinde Diyanet riyasetinin Elmalılı'ya tevdi ettiği vazife üzerine kaleme alınmış ve müellif ile Diyanet riyaseti arasında imzalanan bir protokolle de tefsirin çerçevesi işin başında tayin edilmiştir.

Kanaatimizce, Elmalılı'nın tefsiri bu alanda bir çığır açmaktan öte söz konusu protokolün 5. maddesindeki, "İtikatca Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak âyâtın mutazammın olduğu ahkâm-ı dîniyye, şer'iyye ve hukûkiyye, ictimâiyye ve ahlâkiyye..."⁶⁵ kaydından da anlaşılacağı üzere Eş'arî ağırlıklı klasik Sünnî doktrini hem ustalık yorumlarla Kur'an'a dayandırmak, hem de çok güzel bir dille güncelleyerek Müslüman-Türk halkının idrakine sunmak gibi mühim bir vazife görmüş ve böylece Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan dinî yayın boşluğu, siyasi iradenin izniyle telif edilen bir metinle kısmen doldurulmuştur.

Gerçi müellif, yaşadığı dönemde epeyce gürültü koparan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet tartışmalarında dirayetli bir tavır takınmış ve eserinin mukaddimesinde ısrarla Kur'an'ın Arabiliğine vurgu yaparak, muhalif görüşe yönelik tavrını, "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın?" gibi bir ifadeyle dile getirmiş ve yine muhtemelen tefsirindeki ayet meallerinin Kur'an yerine ikame edileceği endişesinden ve/veya her yönüyle ilahi bir kumaş olan Kur'an-ı Arâbî'yi başka bir dilde aynen üretmenin imkânsızlığına ilişkin muhkem inancından dolayı, eserin meal kısmında -tefsir kısmındaki mükemmel dil ve üslûbun aksine-Türkçenin gramerine ters düşen bir üslûp kullanmıştır.⁶⁶ Bütün bunlara rağmen

⁶⁴ İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 321.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini*, I. 19 [Mukaddime].

⁶⁶ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 163.

bu tefsir, siyasal otoritenin dinî alandaki boşluktan doğması muhtemel fikir anarşisini kuvveden fiile çıkmadan zapt u rabt altına alma projesinin bir parçası olarak vücut bulmuştur.

Merhum Elmalılı'nın Abduh'a –ki bu zatın pan-islamizm (ittihâd-ı İslâm) idealini gerçekleştirmek maksadıyla son dönem Osmanlı yönetimiyle müdâvele-i efkârda bulunan Cemâleddîn el-Afgânî'nin öğrencisi olduğuna dikkat edilmedir– sert eleştiriler yöneltmesi de muhtemelen Abduh ve Reşîd Rızâ'nın öncülük ettiği İslami islah ve tecdit hareketinin Türkiye'deki siyasal konjonktür açısından sakıncalı görülmesi sebebiyledir. Zira Elmalılı'nın 105. Fîl suresinin tefsirinde Abduh'u Kur'an'ı tahrif etmekle suçlamasını ve “güzel bir başlangıçla başlayan kelimayı güya bir incelik göstermek üzere mikroplara bulamıştır,”⁶⁷ şeklinde bir alaycı ifade kullanmasını salt ilmî bir eleştiri olarak okumak bizce safdillik olur. Gerçi Elmalılı buradaki eleştiri sebebini, “Bin dört yüz sene evvel, henüz insanlara mikrobun bildirilmemiş, gösterilmemiş olduğu bir zamanda vak'anın sebebi zâhirîsi olmak üzere bilmedikleri mikroptan bahsedip de onunla fili mukayeseye davet etmeye kalkışmak ma'nasız olurdu,”⁶⁸ şeklinde tasrih etmiştir.

Ne var ki bu makul gerekçe nazarı dikkate alındığında Elmalılı'nın da benzer eleştirileri hak ettiğini belirtmek gerekir. Mesela, insanın bir damla sıvıdan yaratıldığını bildiren 86. Tânk, 5-7. ayetlerin tefsirinde, İskenderânî'nin *Keşfu'l-esrârî'n-nûrâniyye* adlı eserinden yirmi küsur sayfalık embriyoloji bilgisi aktarması,⁶⁹ herhâlde ilk Müslüman neslin anatomi, fizyoloji ve embriyoloji gibi alanlarda yeterli ilmî donanımı haiz olduğu inancının bir eseri olmalıdır. Aksi hâlde bu tür malumatın tefsir kabilinden sunulması, Kur'an metnine tazyik veya en azından bir malumat israfıdır. Aynı hüküm, 27. Neml, 82. ayetteki *dâbbe mine'l-arđ* ibaresinden lokomotif, otomobil vb. araçların keşfine işaret çıkarılması için de geçerlidir.

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

Geride bıraktığımız asrın son çeyreğine gelindiğinde Süleyman Ateş'in 'çağdaş' olarak isimlendirdiği tefsir çalışması, Türkiye'de belli ölçüde bir canlanmaya vesile olmuştur. Ancak geniş halk kitlelerinin bu tefsir sayesinde tanıştığı

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini*, IX. 6126-6143.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini*, IX. 6142.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini*, VIII. 5702-5725.

farklı ya da daha açık bir ifadeyle, geleneksel telakkilere ters düşen yorumlar incelendiğinde, bunların sadece Türkiye insanı için yeni olduğu görülür. Daha açıkçası, Ateş'in özellikle ilk insanın yaratılışı, nesh, recm, kadın ve Ehl-i Kitab'ın uhrevî statüsü gibi konularla ilgili görüşleri ya Ebû Muslim el-İsfahânî gibi klasik dönem müfessirlerden veya Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ'nın *Menâr* tefsiri ile İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-ḥadîs* adlı eserinden alıntılanmıştır.

Klasik usûldeki mesâlih-i mürsele bahsine 'Kopenhag Kriterleri'nin de eklenmesini mucip bir süreci merakla takip ettiğimiz şu günlerde ise Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında piyasaya çıkan *Kur'an Yolu* adlı meal-tefsirde de en azından birçok okuyucu açısından bazı yeni yaklaşımların mevcudiyetine tanık olunabilir. Gerçi bu tefsirde de kadının dövülmesi, şahitliği ve miras payı gibi konularla ilgili ayetlerin yorumunda, hem Kur'an ahkâmına mutlak ve tarih-üstü değer atfeden hem de modern durumu terakki addeden klasik İslam modernizmindeki savunmacı üslûp hâkimdir.⁷⁰ Bununla birlikte, kimi ayetlerin yorumunda klasik dönem fıkıh ulemasının genel kanaat ve itihadına itiraz edilmesi,⁷¹ kimi ayetlerdeki hükümlerin tarihsel süreçte menâtını kaybetmiş olduğuna ilişkin görüşlere yer verilmesi, kimi ayetlerin yerelliğinden ve/veya tarihe intikal etmiş hükümlere mevzu teşkil ettiğinden bahsedilmesi,⁷² bu eserin muhtemel okuyucu kitlesi dikkate alındığında çok cesur bir yaklaşım olarak kaydedilmelidir.⁷³ Keza 2. Bakara, 62. ayetin tefsirinde, S. Ateş'in yakın geçmişte "Cennet müminlerin tekelinde midir değil midir?" şeklindeki ilginç tartışmaya konu olan görüşlerini –ki bu görüşlerin özü *Menâr* tefsirinde de mevcuttur– anımsatan bir izahatta bulunulmuş olması da yine bu kabilden addedilebilir.⁷⁴

Bu yumuşak yorumun kimi zaman ölçüsü kaçan bir ricakârlıkla AB kapısının zorlandığı konjonktürde gözle görülür bir ivme kazanan dinlerarası diyalog projesiyle ne denli irtibatlı olduğu hakkında bir şey söylemek pek mümkün gözükmeseyse de, Diyanet'in kurumsal düzeyde sahip çıktığı bir Kur'an tefsirinde bu tür izahlara muttali olmak heyecan vericidir. Bununla birlikte, Diyanet'in Elmalılı ve *Hak Dini* tecrübesine benzer şekilde salt belli bir mezhebî yorumun arkasında durması bizce kaygı verici bir gelişmedir. Dahası, *Kur'an Yolu* adlı eser, son kertede 'resmî tefsir' geleneğinin diriltilmesidir. Eserin takdim yazısında, "Herhangi bir tefsirin Diyanet İşleri Başkanlığı'nca neşredilmiş olması, o tefsire resmî bir hüviyet kazandırmaz," denilmiş olması –maalesef– bu gerçeği değiştirmemektedir.

⁷⁰ Mesela bkz. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıncı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2003, I. 315-316; II. 17-18, 44-46.

⁷¹ Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, IV. 50, V. 6.

⁷² Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, II. 32, 47; IV. 50, 116-117.

⁷³ Bu vesileyle bazı ayetlerin tefsirinde zühul eseri olduğu anlaşılan ifade yanlışlıklarına dikkat çekmekte de fayda görüyoruz. Mesela, 24. Nûr, 26. ayetin tefsirinde, "Ağırlıklı yoruma göre 'pis (habîs) olanlar'dan maksat, kadın olsun, erkek olsun temiz ve iffetli müminlerdir," şeklindeki bir ifade yer almaktadır (IV. 90). Bu ve benzeri hatalar eserin ikinci baskıdan önce gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

⁷⁴ Mesela bkz. *Kur'an Yolu*, I. 69-70.