

Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası

İsmail ÇALIŞKAN*

Öz Bu çalışmada son iki yüzyılda oluşmuş çağdaş tefsirin seyri ele alınmaktadır. Tefsirin genel karakterine dair kısa açıklamalardan sonra söz konusu dönemdeki tefsirin önceki tefsire göre farklılaşmasına etki eden faktörler ele alınacak, bu süreçte üretilen tefsirin mahiyetini göstermesi bakımından adından çokça bahsedilen müfessirler ve anlayışları tanıtılacaktır. Son olarak çağdaş tefsirin genel özellikleri üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Makalede son yıllardaki gelişmelerle birlikte 19-20. yüzyıl çağdaş tefsirinin bittiği, tefsirin yeni anlayışlar ışığında şekillenmeye başladığı da savunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çağdaş tefsir, çağdaş yorumlar, bilim, bilimsel tefsir, İslam dünyası, İslam düşüncesi, Ahmed Han, Abduh, Elmalılı Hamdi Yazır

The Panorama of Contemporary *Tafsir* Between Past and Future

Abstract In this study, the adventure of contemporary *tafsir* (*Koranic exegesis*) which have formed during last two century is evaluated. After short explanations about general character of *tafsir*, factors which affected the differentiation of the *tafsir* from the previous one during that period will be discussed, the interpreters whose name were mentioned frequentand their intellection are introduced in the perspective of indication on the nature of the *tafsir* produced. Finally general characteristics of the contemporary *tafsir* is evaluated. In this article, this is also maintained that together with the developments during last years the contemporary *tafsir* of the 19-20th century is ended and *tafsir* started to take shape according to the new approaches.

Key words: Contemporary tafsir, contemporary interpretations, science, scientific exegesis, Islamic world, Islamic thought, Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Elmalili Khamdi Yazır

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi; icaliskan25@gmail.com

Giriş

Kur'an, insana söylenen sözdür; tefsir ise insanın ondan anladığıdır. Söz, bir kere söylenmiştir; anlama ise insan var olduğu sürece devam edecektir. Burada ben Kur'an'ı, Allah bilgisinin ve insan hallerinin ilahi dille anlatımından ibaret bir metin olarak değerlendiriyorum. Böyle olduğu içindir ki metin, hem kutsaldır hem de insanın her daim ilgi alanındadır. Bu hakikate göre, tefsirin şu ya da bu asırda yeni bir şekil almasında veya müfessirlerin yeni usul(ler) kullanmasında, hangi dâhili ve hârici şartların etkili olduğunun çok da önemi kalmaz. Ne var ki, sosyal bilimler mutlaka vakıaların oluş biçimlerini tespit etmek ve ona göre de sonuçlarını tartmak ister. Ancak böylesi bir tespit, tefsirin hali hazırdaki durumunu kavramamıza ve geleceğine yönelik öngörüler geliştirmemize yardım eder. Bu zaviyeden bakınca diyebiliriz ki, tefsir ilmi, bir çalışma alanı olarak, uzun geçmişinde çeşitli aşamalardan geçerken muhteva, mahiyet ve usûl bakımından bir takım değişikliklere uğrayarak sistemleşmiş, nihayet kendine özgü bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreçte tefsir faaliyetleri bünyesinde çeşitli kırılmalar, yanı sıra radikal değişim ve çeşitlenmeler olmuştur. Elbette tefsir, insanî bir edim olarak ilmî, fikrî, sosyal değişim ve gelişmelerden etkilenmiş, onları da etkilemiştir. İşin aslına bakılırsa, İslam ilim, fikir ve kültür tarihinin bir parçası olan tefsir, zaten bir değişim sürecidir. Tefsirin doğasına ilişkin bu duruma ilaveten şunu da belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz: İslam ilim ve kültürü, amaç yönüyle geleceğe yönelmişken, yapısal yönüyle de geçmişe bağlı kalmıştır. Bu olgu bağlamında tefsire baktığımızda, onun bir geçmişe bir de çağdaş döneme bakan yüzünün olduğunu, her halükarda geleceğe yönelmeyi de ihmal etmediğini açıkça görürüz. İşte günümüz tefsirinin mahiyet, muhteva ve usûlünü etraflı bir şekilde kavrayabilmek için, onun bu geçmişini her zaman göz önünde bulundurmamak kaçınılmazdır. Biz bu yazıda, önce, tefsir tarihinin uzun geçmişinin sadece yakın kesitine, yani günümüz tefsirinin şekillenmesine de zemin hazırlayan, tefsirde kırılma ve radikal değişimlerin meydana geldiği son iki asrı kısaca tahlil etmek, sonra da mümkün olursa hali hazırdaki durumu değerlendirmek istiyoruz.¹

I. Kökler

Tarihin son 1400 yıllık kesitinde her alanda ama her alanda dünyanın gidişatına ve insan hayatına, iki büyük muharrik güç yön vermiştir. İlki miladî 6. yüzyılda başlayıp 10. yüzyılda doruğa çıkan Müslüman medeniyeti ve İslam gücü; ikincisi de 17. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda zirveye ulaşan Batı merkezli güçtür. Güç yönet(e)mezse de yönlendirir, etkiler, değiştirir ya da değişime zorlar. İşte Müslüman dünyasındaki son iki asırda değişim olgusu, bir

yönüyle bu muharrik güç karşısındaki tutumların ürünüdür. Büyük resim böyledir; ayrıntılar, aykırılıklar elbette vardır, tefsir de bu tabloda yerini almıştır.

Yukarıda çizilen temelden hareketle, Müslümanların çağdaş düşünce yapısının, din anlayışının ve tefsirdeki değişimin kökenini araştırdığımızda çeşitli faktörlerle karşılaşırız. Burada bunlardan ikisi üzerinde duracağız. Birincisi İslam'ın ve İslam düşüncesinin yenilikçi (*tecdîd, ihyâ, ıslâh*) ve yenileyici ruhu ile bunun doğurduğu sonuçlardır. İkincisi ise 17. yüzyıldan itibaren Batı merkezli yeni bir medeniyet inşasının yükselmesidir. Bunlara manevi faktör ile coğrafya faktörünü de ekleyebiliriz. Ancak onlara, aşağıda ele alacağımız müfessirler vesilesiyle zımnen değineceğiz.² Milliyetçilik hareketlerinin yükselmesi ve ulus devletlerin ortaya çıkışı da Kur'an ve tefsir çalışmalarında etkili bir faktör olarak ayrı bir araştırma konusudur. Örneğin bu olgu, Kur'an'ın çeşitli dillere çevirisini ve yeni tefsirlerin yazılmasını hızlandırmıştır. Türkiye'de devletin bir meal ve tefsir yazdırması, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türkçe Kur'an meallerinin çoğalması bunun örneklerindedir.

Çağdaş tefsir ya da tefsirde yenilik, genellikle Seyid Ahmed Han, Muhammed Abduh³ veya Cemaleddin Afganî⁴ ile başlatılır. Şayet tefsir, çevresel şartlardan ve diğer ilmi gelişmelerden bağımsız bir çalışma alanı olarak görülürse bu tespit doğrudur. Ancak onun topyekun bir düşüncenin ve ilmi faaliyetin parçası olduğu göz önüne alınırsa o zaman çağdaş tefsirin köklerinin daha geriye gittiği görülür.

A. Tefsir Geleneğinin Devamı Olarak Çağdaş Tefsir ve Islah Hareketleri

O halde birinci faktöre kısa bir göz atalım: Bilindiği gibi İslam düşüncesinde tecdit fikri ile Kur'an'ı merkeze alan ve onun yaşanan çağda daha iyi anlaşılmasını isteyen hareketler daima var olmuştur. Birçok isim içinden ilk akla gelenler Gazalî (ö. 1111) ve İbn Teymiyye (ö. 1328)'dir. Yine geleneksel anlayışları eleştiren ve yeni açılımlar getiren fikir akımlarından 12. ve 13. yüzyıllarda Mağrip ve Endülüs'te İbn Tumert ve Muvahhidler hareketinin Kur'an eksenli ihya çabalarıdır. 16.-17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal hayattaki ıslah çabasında her fırsatta Kur'an'a vurgu yapan Kadızadeler de önemli bir ıslah hareketidir. Onlar, Kur'an'ın makamla okunmasına karşı çıkmış, herkesin onu manasıyla öğrenmesi, dinin hurafe ve bidatlardan arındırılması için mücadele etmiştir. Benzer tecdit akımları ve hareketler, sosyal tefessüh, fikrî kargaşa ve dinî bozulmalar karşısında İslam'ın aslı kaynaklara dayalı daha sahih bir şeklinin yaşanması (*Kur'an'a dönüş*)

ve içtihadada yeniden dinamizm kazandırılması gerektiğini her fırsatta savunmuştur. Günümüzde etkisi daha derinden hissedilen yeni fikir akımları ve *ihyâ*, *tecdid*, *ıslahat* hareketleri ise 17.-18 yüzyıllarda kendini göstermeye başlamıştır. Müslüman düşünürler ve önderler, kendi dünyalarında yanlış giden şeylere çare ararken ilk olarak Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in sunduğu İslam'ın ümmeti 'dirilteceği' fikrine vurgu yapmışlardır. Bu cümleden olmak üzere, Arabistan'da Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1791) hareketi; Hindistan'da İmam Rabbanî (ö. 1624) ve Şah Veliyyullah Dehlevî'nin (ö. 1762) başlattığı, Seyid Ahmed Han ile devam eden Diyobend merkezli (Darululüm-i Diyobend) hareketi ile Birelvi ekolü ve daha yakın zamanlarda ortaya çıkan kimi akımlar; sömürgeciliğe karşı ulusal bilincin olgunlaşmasına kaynaklık eden ve 19. yüzyılda Orta ve Kuzey Afrika'da yaygınlaşan Senusiye, Orta Afrika'dan Kızıldeniz'e kadar büyük bir İslam devletinin kurulmasını sağlayan Mehdilik, Nijerya'nın kuzeyinde Fulani devletinin kurucusu Osman dan Fodyo (ö. 1817)'nun başlattığı hareket; Kafkaslar'da Nakşibendi merkezli direniş; Orta Asya'da *Usul-i Cedid* hareketi; Mısır'da Abdüh'un öncülüğündeki *Menar okulu* çevresi; Endonezya'da *Muhammediye*, Malay'daki *Kaum Muda* (Genç Gurup) hareketleri ilk akla gelenleridir. Bunlar düşünce yapılarını ve hareket tarzlarını Kur'an'a dayandırmaya çalıştıkları gibi İslam'ı da topluma egemen kılmayı amaçlamışlardır. Doğal olarak geçmişten miras aldıkları tefsir ve Kur'an'ın konuları üzerinde yeni tartışmaları devam ettirdiler.⁵ Böylece Afrika'dan Hindistan'a, Endonezya'dan Asya steplerine, Kahire'den İstanbul'a yeni fikirler taşınmaya başladı. Tüm bu hareketlere *modernist*, *İslamcılık* ya da *ıslah ve tecdit hareketleri* gibi adlar verilmiştir. Bu akımların ana karakteri ihyacı olmaları, ortak özellikleri ise İslam'ı sonradan eklenen yozlaştırıcı şeylerden arındırarak başlangıçtaki uygulamasıyla topluma egemen kılmayı ve içtihat kapısının açılmasını önermeleriydi. Elbette bu tür öneriler, yeni fikirlerin ortaya çıkmasına çok büyük katkılar sağladı veya zemin hazırladı. Siyasî, sosyal ve düşünsel planda büyük yeniliklere kapı aralayan bu ihya ve tecdid hareketleri, dış ve iç şartlara karşı⁶ zuhur etmiştir. İslam dünyasının dört bir yanında ortaya çıkan yenilik hareketleri, bir yandan dış baskıya (dışa yönelik), diğer yandan donuklaşmış, hurafelere karışmış din anlayışı ve dini düşünceye, toplumsal yapının bozulmasına (içe yönelik) tepkiliydiler.

B. Çağdaş Tefsirde Batı Etkisi

İkinci faktör yani Batı'nın hikayesi daha farklıdır. Aydınlanma, siyasî ve ekonomik yapılanmada dini dışarıda bırakmayı, onun yerine akıl, bilim ve hümanist esasları koymayı öngörüyordu, öyle de neticelenmişti. Sonuçta din, dar bir alana hapsedilmiş, sınırları belli toplumsal faaliyetlere indirgenmiş,

insanın bütün ilişki boyutları alt üst olmuştu. Yeni kültür ve medeniyetini bu temele oturtmayı başaran Batı, dış dünyaya karşı maddi başarılar da sağlayınca, *üstünlük* ve *kendine güven psikolojisi* ile sahip olduklarını öteki(ler)ne empoze etmeye, hatta dayatmaya başlamıştı. Kendine özgü niteliklere göre imal edilen modern dünya ve onun ideolojisi modernizm, başkaları tarafından da kabul görmeli ya da benimsetilmeli; din, inanç ve kültür dahil modernitenin önünde engel olarak görülen her şey terk edilmeliydi. Sömürgecilik ve işgaller, bunu sağlayacak en güzel araçlardı. Yardımcı elemanlar olarak da oryantizm, okullar, ilmi araştırmalar, basın, misyonerlik faaliyetleri vs. sayılabilir.⁷

Meselenin bizi ilgilendiren tarafı biraz dramatiktir. Şöyle ki, Batı medeniyeti ile birkaç yüzyıldır askeri karşılaşmalardan adeta yorgun düşmüş olan İslam dünyası, rakibinin yeni hamlesinin aslını ve mahiyetini anladığında çok geç kalmış, bu hamlenin masumane ticarî ve kültürel bir şey olmadığını acı da olsa görmüştü. Buna bilerek ya da bilmeyerek işbirliği yapanlar da dahildir.

Öte yandan Müslüman dünyanın ruh, düşünce ve görece siyasî birliği 19. yüzyılın sonlarına doğru iyice dağılmaya yüz tutmuştu. Nispeten temsil yeteneğini ve maddi gücünü Müslüman dünya lehine kullanmaya devam eden Osmanlı, direnmeyi sürdürdü, sonrasında başına gelenlerse hafızalarda tazeliğini hala korumaktadır. Artık bir nostalji haline gelmiş olan ve Hristiyan Batı gücü adına 9 Ocak 1853'te St. Petersburg'ta Rus Çarı I. Nikola (ö. 1855) tarafından 'hasta adam'⁸ diye tanımlanan büyük devlet 'ölmüştü'. Osmanlı Devleti'nin yıkılışının dönemin en önemli gelişmelerinden birisi olduğunda şüphe yoktur. Bu olayın ardından İslam dünyasının istilası, işgali veya sömürgeleştirilmesi daha da hız kazandı. Müslümanların topraklarındaki İslam hâkimiyeti, Batı hegemonyasına dönüştü. Türkistan, Maverannehir ve Kafkasya ise Rusya ve Çin tarafından Müslümanlığı tamamen yok edilmek niyetiyle tasallut altına alındı ki bu iki gücü ortaya çıkaran Marksist-Komünist ideolojinin Batı dışı bir ürün olarak telakki edilemeyeceği ortadadır. Sonuçta dünyanın dört bir yanındaki Müslüman bazı halklar bir süre sonra bağımsızlığına kavuştu ise de bir kısmı 1990'lı yıllara kadar işgal altında kaldı.

Doğrusunu söylemek lazımsa İslam dünyası, 'güçlü' iken 'zayıf olan' konuma düşmüştü. Böylesi bir darboğazda Müslüman toplumlar, özellikle önde gelen düşünce ve siyaset adamları, seküler bir dünya ile karşılaşmış ve onları kendi kültürel ve toplumsal hayatıyla kıyas etme durumunda kalmıştı. Bu da doğal olarak bir medeniyetin yeniden yorumlanması ve yapılanması gerektiği fikrinin benimsenmesi sonucunu doğurmuştur. Bahse konu dönemi İslam medeniyetinin önemli bir aşaması saymak hatalı olmaz. Zira bütün Müslümanlar kurtuluş ve hal çareleri ararken Batılı yöntem, yönetim ve düşünce yapılarını benimseyenlerin oranı oldukça yüksek olmuştur. 20. yüzyıldaki laikleşme-İslamlaşma ikilemi bağlamında laik-milliyetçi Müslüman devletlerin ku-

rulması bu oranın en somut işaretidir. Elbette bu durum, çok önemli kırılmalara neden oldu. Tam bu sıralarda İslam dünyasında uzun süreden beri devam eden gelen geri kalmışlık ve buna tuz biber olan Batı karşısındaki yenilgi üzerine yeni bir muhasebe başladı. Hemen belirtelim ki, yaklaşık iki yüz yıldır geri kalmışlığın sebeplerinden birisinin ‘Kur’an’dan uzaklaşma’ olduğu tezi ileri sürülmüştür. Daha eski bir belge var mıdır bilmiyorum, ama 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı bu durumu resmi ağızdan açık bir şekilde dile getirmiş ve bu düşünce savunulmaya devam etmiştir.⁹ Tartışmaların odağında siyasal konular kadar dinî konular da vardır. Bunlar içinde Kur’an ile ilgili olanları, Kur’an anlayışı, Kur’an’ın Arapça dışındaki dillere tercümesi, Kur’an’ın yeniden tefsir edilmesi ve yeni bilimsel gelişmeler karşısında Kur’an’ın konumu gibi alt başlıklarda ele almak mümkündür.¹⁰ Bu bağlamda Kur’an’ın ilmî bir araştırma konusu ve bilgi kaynağı olarak daha fazla ele alındığını söylemeliyiz. Şüphesiz bunda ön yargılı da olsa oryantalist araştırma ve tetkiklerin olumlu bir yansıması olmuştur. Velez ki, onlara cevap niteliğinde de olsa en azından onları tahrik etmesi bakımından olumlu bir katkıdan bahsedebiliriz. İşin ciddiyetinin farkına varan ulemanın ister geçmiş literatürü tahlil ve tenkite tabi tutsun isterse çağdaş metot ve imkanlarla derinlikli çalışmalara imza atsın, çalışmaları ister savunmacı ister reddiyeci olsun, elbette minnetle yâd edilmeyi gerektirir. Müfessirler de yeni zamanların çağrısını ve fikirlerini belki geç algıladı ama ona bigâne kalmadı. Böylece tefsir disiplini ilmi tetkik alanı olarak büyük ivmeler kazandı, yavaş yavaş Kur’an’a yeni yaklaşımlar ortaya çıkmaya başladı. Bütün bu faaliyetlerin, aynı zamanda, Batı gücünün etkilerine karşı İslam toplumunu dinî ve fikrî bakımdan korumak amacına matuf olduğunu söylemekte bir beis görmüyorum.

Hıristiyan tabiatlı bir medeniyet mensuplarının, dinsel renklerini oldukça silikleştirerek, onun yerine farklı anlayış, ruh, biçim, kurum ve kuruluşları ile *modernizm* adı altında yeni bir medeniyet yaratmayı başarması, büyük bir olaydır. O sadece kendi periferisinde kalmayıp hala dünyayı sarmaya ve sarsmaya devam etmektedir. Burada modernizmin Rönesans ve aydınlanmanın bir ürünü, aydınlanmanın kurucu öğelerinin de sekülerlik, akılcılık, özgürlük, hümanizm, ilerlemecilik olduğunu malumu ilam babından bir kez daha tekrarlıyorum. Aslında şunu belirtmek istiyorum: Batı, modernizmi insanlığın ulaştığı nihai nokta olarak alırken Müslümanlar ondan geri kalmamanın mücadelesine girişmiş olsa da temel dinamikleri, saikleri ve hedefleri bakımından o tip bir modernizme ulaşmalarının çok kolay olmadığı açıktır. Belki ‘Müslüman modernitesi’ denilebilecek bir olgu ortaya çıktı ki, bunun gerçek modernizm ile örtüşmesi mümkün değildir. Her şeyden önce İslam dininin yapısı ve insan üzerinde oluşturduğu etki buna imkan tanımaz.

Eğer bir değişim olacaksa kendi içinden ve öz dinamiklerinden hareket etmeli ki anlamı olsun ya da olumlu bir sonuç alınabilsin.

Batı faktörü tamamen işgal ya da olumsuz ilişkiler düzleminde bina edilemez. Osmanlı'nın durumu buna örnek olabilir. 'Zihniyet değişiminde, Batılı ülkelerle artan ilişkilerin ve açılan elçiliklerin özel bir yeri vardır. Elçiliklerde seküler bir anlayışla yetişen Osmanlı aydınları, modernleşme eğilimini seçmiştir. Mesela, 1720'den itibaren Paris'te elçilik görevi yapan Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi sefaretnamesinde, o güne kadar görülmemiş bir şekilde Batı kültür ve medeniyetine hayranlığını dile getirmiştir. Batılılaşma eğilimi, saray ve ordu gibi resmî kurumlardan başlayarak, mimarî, musikî, giyim-kuşam ve hayat tarzını da etkilemiştir.⁷¹¹

Batı dolayımında yaptığımız açıklamalardan şu çıkarıma varıyoruz: Devleti çözülenin zihniyeti de çözülür: Bu cümlenin öğeleri yer değiştirebilir, hangisinin öncelik taşıdığı da tartışılabilir. Her iki durum da 19.-20. yüzyıl, Müslüman dünyanın varlık alemindeki mevcudiyetinin dramatik bir göstergesi gibidir. Bu durumun doğurduğu ruh hali ise çok daha dağınıktır.

II. 19-20. Yüzyıl Tefsirinde Öne Çıkan İsimler

Bu yazının konusu olan dönemde Kur'an tefsiri, tercümesi ve diğer çalışmalarla öne çıkan bazı isimler şunlardır: Cemaleddin Afganî (ö. 1897), Muhammed Ali Şevkânî (ö. 1898), Alûsî (ö. 1898), Seyid Ahmed Han Bahadır (ö. 1898), Muhammed Sıddık b. Hasan Bahadır Han Kannucî (ö. 1898), Muhammed b. Ahmed İskenderânî (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Cemaleddin Kasımî (ö. 1914), Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918), M. Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Marmaduke Pickthall (ö. 1936), M. Kerîm Bâkûvî (ö. 1937), Muhammed İkbal (ö. 1938), Tantavî Cevherî (ö. 1940), İbn Bâdîs (ö. 1940), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), Ubeydullah Sindi (ö. 1944), Mustafa Merâğî (ö. 1945), Konyalı Mehmed Vehbi (ö. 1949), Musa Carullah (ö. 1949), Mevlana Muhammad Ali (ö. 1951), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), Yusuf Ali (ö. 1953), Ferid Vecdi (ö. 1954), Abdurrahman Nasr S'adî (ö. 1956), M. b. Abdullah Draz (ö. 1958), Muhammed Zarif Kaşgari (ö. 1958), Ebu'l-Kelam Azad (ö. 1958), Mahmud Şeltût (ö. 1963), Hasan Basri Çantay (ö. 1966), Seyyid Kutub (ö. 1966), Emin el-Hûlî (ö. 1966); M. Tahir İbn Aşûr (ö. 1973), M. Emin Şinkitî (ö. 1973), Muhammed Ebu Zehre (ö. 1974), Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî (ö. 1979), M. Hüseyin Tabatabai (ö. 1981), Gulam Ahmed Perviz (ö. 1984), M. İzzet Derveze (ö. 1984), Said Havva (ö. 1989), Fazlurrahman (ö. 1990), Muhammed Esed (ö. 1992), Mehdi Bâzergân (ö. 1995), Muhammed Gazali (ö. 1996), M. Ahmed Halefullah (ö. 1997), Emin Ahsen Islahi (ö. 1997), M. Mütevellî Şaravi (ö. 1999), Aişe Abdurrahman (ö.

1999), Muhammed Hamidullah (ö. 2002), Zeyneb el-Gazali (ö. 2005), M. Abid el-Cabiri (ö. 2010), M. Hüseyin Fadlallah (ö. 2010), Muhammed Arkun (ö. 2010), Roger Garaudy (ö. 2012), M. Ali Sâbunî (d. 1930), Celal Yıldırım (d. 1932), Süleyman Ateş (d. 1933).

Burada saydıklarımız dışında elbette birçok isim vardır. Bir makalenin hacmini zorlamamak için bahse konu dönem tefsirinin genel karakterini yansıtan birkaç müfessire kısaca değineceğiz. Yukarıda da vurguladığımız üzere bu süreçte önemli bir yeri temsil ettiğinden Şah Veliyyullah Dehlevî ile başlamak uygun olacaktır. Zira o, çağdaş dönem müfessir nitelemesi ile isminden en çok bahsedilen Seyyid Ahmed Han'ın 'rasyonel süpernaturalizm'inden gelenekçi girişimlere kadar hemen her hareketin temel fikirlerini oluşturan isimdir.¹²

17.-18. yüzyıllarda Batı merkezli siyasal ve toplumsal büyük dönüşümlerin meydana geldiğine değinmiştik. İngiltere'nin 1767'de Hindistan'ı idaresi altına alması karşısında bile, 'Müslüman dünya Batı'nın benzeri görülmemiş meydan okuyuşunun tam olarak farkında değildi henüz. Delhili Şah Veliyyullah, yeni ruhu anlayan ilk kişiydi. Kültürel evrensellikten kuşku duyan ama Müslümanların miraslarını korumak için birleşeceklerine inanan etkili bir düşünürdü. Sünnîlerin ve Şii'lerin ortak bir zemin bulmaları gerektiğine inanıyordu. Hindistan'ın yeni koşullarına daha uygun hale getirmek için şeriatı yenileştirmeye çalıştı. Onun sömürgeciliğin sonuçlarına ilişkin bir önsezisi var gibiydi. Oğlu İngiltere'ye karşı bir cihada önderlik edecekti.¹³

Dehlevî'ye göre Hicr suresi 9. ayette bahsedilen, 'Kur'an'ın korunması, onun 'tefsiri'dir; 'Onun açıklanması bize aittir' (75 Kıyamet 19) ifadesi ise, 'her bir toplum ortamında Kur'an'ın tefsir edilme imkanının sağlanacağı'na işaret eder.¹⁴ O, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için yeni ve sistematik bir usul geliştirme çabasına girmiş, sonunda *el-Fevzül-Kebîr* isimli eserini telif etmiştir. Dakik ve tahkikî bir çabanın ürünü olan bu eser, gerçekten de 'Tefsir Usûlü'nde ciddî bir adım olmuştur. Birbirine zıt görüşleri ve konuları uzlaştırmada mahir olan Şah Veliyyullah, mensuh edilmiş ayetler için yirmi sayısını bile çok bulmuş, klasik nesh teorisini eleştirmiştir. Kur'an bünyesinde nesh vakiasının olmadığına dair daha radikal bir çözüme varamasa da nesh edilen ayetler sayısının beş olduğunda karar kılmıştır.¹⁵

Dehlevî'nin fikri mirasından çok sayıda insan nasiplenmiştir, fakat bunlar içinde farklı bir çizgiyi tutturan ve adından en çok bahsettiren Seyyid Ahmed Han'dır. Tabii ki o, manevî üstadının çizgisinde ama zaman zaman ondan çok uzakta 'İslam'ı ve Kur'an'ı geleneksel bozulmalardan arındırma' gayretiyle Kur'an'ın akılcı bir yorumuna girişmiştir. Çağının çevresel şartlarını gözlemlemiş bir entelektüel olarak, eğer Müslümanlar taklitten kurtulmayıp iki

ana kaynağı (Kur'an ve hadis) modern bilimin verileriyle telif etmezlerse İslam'ın Hindistan'da yok olacağı endişesini taşımıştır.¹⁶ Onun, İngiliz işgali altındaki Müslüman toplumun hangi yöne gitmesi, nasıl bir toplum düzeni kurması gerektiği arayışlarında bir İngiliz taraftarı olarak aktif rol aldığını unutmamak lazımdır.

Ahmed Han'a göre tefsir literatürü, fıkıh, kelam, Kur'an'ın i'câzı ve îcâzı gibi ikincil problemlerle doludur. Bu nedenle o, tefsir yazmadan önce *et-Tabrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde on beş maddelik kendi tefsir ilkelerini geliştirdi.¹⁷ Bu usulü Kur'an ayetlerine dayanarak çıkardığı için tefsir külliyatına bakma gereği duymadığını söylemiştir. Özetle Kur'an, Peygamber zamanındaki dil yapısının iyice anlaşılmasıyla ve *kânûn-i fıtrat* (tabiat kanunu) çerçevesinde tefsir edilebilir. Kur'an, Allah'ın kelimidir, sağlam ve gerçek vahiy ürünüdür, hiçbir eklemeye çıkarılmaksızın bugüne gelmiştir. Nesh, tefsir için geçmişte yararlı bir araç olsa da reddedilmesi gereken bir doktrindir. Kur'an vahyi, tedrici aşamalarla gelmiştir. Ondaki ahiret, melek, cin, şeytan, kozmolojiye dair anlatımlar bilimsel bilgi ile yorumlanmalıdır. Zira İslam ve modern bilim arasında hiçbir çelişki yoktur. Bu yorumlar, tabiatla belirli fizik ve mekanik kuralların geçerliliği fikrine dayanır. Onun bu naturalizmi, yaşadığı dönemin bilim insanlarının anladığı tabiat ile uyumludur. Akıl da burada büyük fonksiyon icra eder, zira ilahî hukuk insan aklıyla zorunlu olarak uyum içindedir, dolayısıyla vahiy-akıl özdeştir. On beş maddelik usûlü, vahiy ve tabiat kanunlarını vurgular. Kelamî mevzularda geleneğe zıt aşırı yorumlarına karşın hukukî konularda fıkıhın günün bağlamına uyarlanması için önerdiği değişikliklerde yapıcı ve dinamik düşünceyi korur. Hadisleri inceledikten sonra birçoğunun Peygamber'e aidiyetini kabul etmez, ulemaya hasredilen icma ilkesini reddeder. O, gerek Kur'an anlayışı, gerek metodoloji ve gerekse yorumları sebebiyle çokça eleştirilmiştir. Çok uzakta değil, kendi destekçisi olan ve geleneğe karşı bütünüyle modern anlayışla İslam'ı yorumlama çabasına giren Muhsin Mülk (ö. 1907), onu aşırı tabiatçılıkla (*naturalist*) suçlamış, bu görüşe günümüzden de katılan olmuştur.¹⁸

Görünüşte muhkem ve uygulanabilir bir yöntem olarak duran Ahmed Han'ın yöntemi, insan aklının Kur'an'ı anlamadaki sınırlarını oldukça zorlamıştır. Te'vili en rahat hareket alanı olarak kullanan müfessirlerdendir. Muhkem olarak kabul ettiği ayetlerde çok fazla yoruma gitmese de müteşabih ayetlerin farklı şartlar ve çağlara uygun yorumlara açık olduğunu savunarak, bütün sembolik, aklî ve ilmî açıklama ve yorumlarını bu çeşit ayetler üzerinde sergilemiştir: Hz. Adem'in bir şahsı değil insan oğlunun tabiatını temsil ettiği; ruhun ölümsüzlüğü; mucizelerin tabiat kanunları ile çatışamayacağı; Hz. Muhammed'in tek mucizesinin onun büyük peygamberlik rolü, miracın ise bir deneyim olduğu; meleklerin yaratılmış nesnelere bir niteliği ya da

insanı kötülüklerle mücadelesinde cesaretlendiren ilahî moral destek sayılabileceği; şeytanın insanın kötü tabiatına işaret ettiği, *cimin* ise şer, hastalık ve diğer uygunsuzlukların yansıması veya ‘çöllerde, tepelerde ve ormanlarda yaşayan yabani insanlar’ olduğu; Ashab-ı kehfın mumyalandığı için uzun yıllar bozulmadan kaldığı; Zülkarneyn’in MÖ. 247’deki Çin imparatoru Çi Vang Ti’yi anlattığı; cihad’ın ve Peygamber’in savaşa katılmasının normal bir durum sayılması gerektiği; geçmişten devralındığı için Kur’an’da himaye edilen köleliğin hürriyete ters düştüğü ve ideal İslam’da yeri olmadığı, Muhammed suresi 4. ayetin (hürriyet ayeti) köleliği yasakladığı; Nisa suresi 4. ayetin kadın-erkek ilişkilerini sevgi temeline bağlayarak çok eşliliği yasakladığı vs.¹⁹

Hindistan Altkıtası’ndaki fikrî hareketler, bölgedeki sosyal uyumsuzlukların manevî bir yansıması gibidir. Ahmed Han’dan sonra, onun aksine İngiliz işgal yönetimine muhalefet eden, biri din ile bilim arasındaki hakiki ilişkinin çelişki değil karşılıklı uyum hali olduğu, diğeri de ibadet ve inançlardaki farklılıklara rağmen evrensel bir dinin gerçek varlığını keşfetme şeklinde formüle ettiği ikili açımdan hareketle *Tercümânü’l-Kur’an*’ı yazan Ebu’l-Kelam Azad’dan, çağdaşçı yenilikçiliğe en dinamik ve iyi organize edilmiş meydan okumanın başını çeken, hem köklere bağlı hem de Kur’an’ın rehberliğinde şeriati yenilemeyi, sadece Pakistan’ı değil bütün dünyayı değiştirmeyi²⁰ göze alan Mevdudi’ye²¹ kadar birçok müellifin tefsirde kalem oynattığını görüyoruz. Burası Ehl-i Kur’an ve Ehl-i Hadis, Tebliğ Cemaati gibi birçok akımı, Sünnî-Şîî gerilimi, dini aşırılıkları vs. bünyesinde bulunduran bir bölgedir. Günümüzdeki çatışmalar da bir yönüyle dini nasların yorumu ile ilgilidir. Bölgenin tefsir faaliyetini genel olarak değerlendirdiğimizde, Kur’an’ın mahiyeti ve günlük hayata yansıması ile ilgilendiğini, tefsirin geleneksel meseleleri ile çok uğraşmadığını, Ulûmü’l-Kur’an’ın bir tarafa bırakılarak tek başına Kur’an’ı esas alan yeni ama daha kişisel bir usûle dayanıldığını görüyoruz.

İslam coğrafyasının bir başka köşesinde yaşayan Muhammed Abduh, gidişattan memnun değildir. Müslümanların geri kalmışlığını peşinen kabullenen²² müfessir, bir yandan ülkesinin işgal edilmiş olması, bir yandan dinî düşünce ve yaşamdaki bozulmalar, bir yanda yoksulluk girdabı ve nihayet bütün dünyada kuşatılmış bir Müslüman ümmete yol göstermenin derindedir. İlk adım, sahih bir akideyi yerleştirmektir ve bunun tek yolu vardır: Kur’an’a yönelmek. Onun teorik ve pratik hareket stratejisinin dinamiklerinin başında akıl gelir. Al-i İmrân suresi 3. ayetteki *furkân* kelimesine, “insanın hakla batıl arasını ayırabildiği akıl”²³ anlamını vermesi, akli temel ölçütlerden birisi²⁴ olarak kabul ettiğini gösterir. *Hikmet* kelimesine de ‘sahih ilim’²⁵ anlamını vererek sistemindeki akıl-ilim birlikteliğini Kur’an’la destekler. Ona göre ‘insanın dört hidayet kaynağından üçüncüsü olan akıl’²⁶ Allah’ın bir lütfu

olarak İslam'la uzlaşır, dahası akli kullanmayı ve akıl ile tabiatı araştırmayı emreden yegâne din İslam'dır.²⁷ Abduh'un eserlerinden anlaşıldığına göre kaynak sadece Kur'an ve sahih sünnettir, akıl ise değerlendirmede temel ölçü olmalıdır.²⁸ Onun akılcılığı, tamamiyle İslam'ın ana kaynakları ile geleneğinden devşirilmiş ve yaşadığı çağın anlayışına uygun bir dille ifadelendirilmiş olup çağdaş rasyonalite ile tam bir mütakabiliyeti ve ilgisi yoktur.²⁹ O, İslam'da akli aşan şeylerin olduğunu, bunlara inanarak gerçekliklerini kabul ettiğimizi söyler, aklın sınırlılığını vurgular,³⁰ pozitivist düşünceyi eleştirir ve reddeder. İşte Müslüman akılcılığı ile rasyonalizm arasındaki en kalın çizgi burasıdır.³¹ Bu yüzden sadece Abduh değil, İslam'ın ana kaynaklarına inanan hiç kimsenin salt 'rasyonalist' nitelemesini hak etmediğini söyleyebiliriz.

Abduh, Allah'ın kudret ve yüceliğinin nişanesi (ayet) olan tabiatı ve tabiat olaylarını araştırmada sebep-sonuç (*illiyet/nedensellik*) ilkesini kullanmada Ahmed Han'dan daha ihtiyatlıdır. Bazı ayetlerin ilmî yorumlarında bu temelden hareket eder, mucizelerin bir kanuna tabi olarak cereyan ettiğini savunur. Bu metodik yaklaşımda Batı bilim ve fikir paradigmasından etkilenmenin olduğu söylenebilir. Abduh'a göre İslam, beşerin aklını harekete geçirir, kainat hakkında düşünmeye, sebepleri araştırmaya teşvik eder. Kur'an, toplumun tabi olduğu yasalar gibi tabiatın da kanunları (*sünnetullah*) olduğunu anlatır. Allah'ın koyduğu tabii sebepleri (doğal olayların yasalarını) reddetmek bir nevi sapıklıktır. Bu illiyet prensibini kabul ettiği için o, determinist kabul edilemez.³² Bu yaklaşımları nedeniyle o, *ilim asrı tefsirinin*³³ öncüsü sayılmıştır. Hasılı, *Tefsîru'l-Menâr*'ın son iki yüzyılda İslâm düşüncesindeki gelişmelerin tefsire yansımaları en güzel belgeleyen eserlerden birisi olduğunda şüphe yoktur.³⁴ Ona göre Kur'an mutlaka tefsir edilmelidir.

"Bu çağın bazı insanları şöyle diyebilir: Tefsire ve Kur'an üzerinde düşünmeye gerek yoktur. Çünkü önceki imamlar kitap ve sünnet üzerinde düşündüler, onlardan hüküm çıkardılar. Bize düşen onların kitaplarına bakmak ve bunlarla yetinmektir. İşte bazı kimseler böyle iddia ediyorlar. Eğer bu iddia doğru kabul edilecek olunursa, o zaman tefsirle iştiğal etmek abes bir iştir, onunla uğraşmak vakti boşuna harcamaktan başka bir şey değildir. Bu iddia Hz. Peygamber'den müminlerin son ferdine kadar ümmetin icmasına terstir. Bir Müslümanın aklına böyle bir fikir nasıl gelir, bilemiyorum?"³⁵

Abduh, tefsiri ikiye ayırır. Birincisi; kuru, Allah ve kitabından uzaklaştıran tefsirdir. Bu tür tefsir, Kur'an lafızlarının tahlili, cümlelerin i'râbı ve edebi sanatsal inceliklerini açıklamaktan başka bir şey değildir, bu yüzden bunlara tefsir bile denilemez. İkincisi; Kur'an'la yol gösteren, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasına yardım eden tefsirdir. Bütün çabalar bu maksada ulaşmak içindir, müfessir, Kur'an'ı böyle anlamalıdır. Tefsir faaliyetinde yapılacak olanların tamamı bu en yüce hedefe tabi veya onu elde etmeye araç

olmalıdır.³⁶ Dolayısıyla “onun tefsiri, ahlakî bir toplumun inşasını sağlayacak akidesi sağlam, nefsinin kötülükten koruyan, akıllı ve şuurlu bireylerin yetişmesi için bir araçtır.”³⁷ Bu amacı gerçekleştirmek için, kendisi, “Kur’an’ı kitlelere pratik bir usulle açıklamaya çalışmıştır.”³⁸ Tefsir tarzı geleneksel tefsir tarzından pek farklı olmamakla birlikte en ayırt edici özelliği, metnin elverdiği her yerde ahlak dersleri vermeye çalışmasıdır.³⁹ Bu tefsir, ilk defa ciddi olarak Kur’an’ın bir kurtuluş ve yaşam sistemi sunduğunu gösterme, onun modern dünyaya, akla ve bilime aykırı olmadığını ispatlama gayretinin bir ürünüdür.

Abduh’un usûlü beş maddeden ibarettir: Kur’an’ın dil üsluplarını bilmek; insanlığın geçmişi ve şimdiki halinden haberdar olmak; Kur’an’ın bütün insanlığa yol göstermesi stratejisini bilmek; Hz. Peygamber’in siresini bilmek; Kur’an’ın kullandığı kavramların hakiki manalarını anlamak. Müfessir bunu, şu ya da bu şahsın söylemesi veya anlamasına itibar etmeksizin dilcilerin kullandıkları şekil ve anlamları ile ortaya koyar. Çünkü tenzil sırasında kullanılan kelimelerin anlamları, bir müddet sonra değişmiştir. “Lafızları hakiki manalarından başka manalara çevirmek ancak sahih bir delil ile caiz olur.”⁴⁰ diyen Abduh, başka bir yerde Kur’an kavramlarına dilin kaldıramayacağı anlamların yüklenmesini kınar.⁴¹ Ayrıca Kur’an merkezli tefsiri benimsediği için rivayetler konusunda oldukça ihtiyatlı davranmıştır.⁴² O ve öğrencisi Reşid Rıza, ahkam ayetlerinde büyük oranda geleneksel yaklaşımı takip etmişler, bu çerçevede mülahaza edilen nesih teorisini de reddetmemişlerdir.⁴³

Abduh’un başlattığı yeni tefsir anlayışı, şüphesiz kendisinden sonraki bütün tefsir çalışmalarında bir şekilde yankısını bulmuş, bu etki en çok Mısır’da görülmüştür.⁴⁴ Fikir ve metotta onun takipçisi olan öğrencisi Reşid Rıza, Mustafa Merâgî ve Mahmud Şeltût, Kur’an’ı çağın bilimsel bilgileri ışığında yorumlayan Tantavî Cevherî, onun arzuladığı toplumsal mesajları belki de en güzel şekilde yansıtan Seyyid Kutub gibi birçok isim bu yolda yürümüştür. Örneğin Kutub’un tefsir yazmadaki amacı, insanların ilgilerini Kur’an’a döndürmek, böylece onu, sadece Allah’ın rızasını kazanmak için değil, aynı zamanda mesajını, çağdaş asrın zorlukları ile yüzleşirken müracaat edilecek bir rehber olarak sunmaktır. Tali amaçlardan bazıları ise, Müslümanlara Kur’an ilkelerini öğretmek, Kur’an’a dayalı adaletli ve ahlaklı bir toplum vücuda getirmek, materyalist düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktır.⁴⁵

Hindistan ve Mısır’da/Afrika’da tefsir alanında yeni gelişmeler yaşanırken İstanbul merkezli ilim-kültür çevresinde, Kur’an’ın Türkçe’ye tercümesinde bir takım kıpırdanmaları saymazsak, ciddi bir yenilik göze çarpmaz. 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde o bölge ulemasının başka meşguliyetleri sebebiyle gözle görülür bir tefsir etkinliği yoktur, neredeyse bir asır daha tefsir adına kaybedilmiş devredir. Ciddî atılım Türkiye Cumhuriyeti’nin ku-

rulmasından sonrası Elmalılı Hamdi Yazır eliyle gelecektir. Yazır'ın tefsiri, adeta akamete uğramış bir faaliyetin yeniden dirilmesini sağladığından dönemin en gözde ve rakipsiz ürünü olmuştur. Yazır, halkının dinin kitabını kendi dilinde okuması ve anlamasını önemseyen Osmanlı sultanı IV. Mehmet (Avcı Mehmet) (ö. 1693)'in teklifi ile Türkçe'de ilk tercüme-telif karışımı bir eser olan *Tefsîr-i Tibyân*'ı yazan Tefsirî Mehmed Efendi (ö. 1699)'nin⁴⁶ ardılı sayılmalıdır. Şayet *Tefsîr-i Tibyân*'dan sonra bu tarz çalışmalar devam etseydi Türkçe tefsir faaliyetinde büyük bir gelişme gerçekleşebilirdi, ancak bırakın gelişmeyi bu eser dahi matbaanın İstanbul'a girişinden yaklaşık iki asır sonra basılabildiği. İdeal bir tefsir olmasa da alanındaki ilklerden olan *Tefsîr-i Tibyân*'dan sonra uzun bir durağanlığın ardından ancak *Hak Dini Kur'an Dili* yazılabildiği. Durağanlığın ve ciddi bir atılım meydana gelmesinin önemli nedenlerinden birisi dil olmalıdır. Şayet Türkçe'de telif edilmiş ilk en güzel ve muhkem tefsir olan *Hak Dini Kur'an Dili* yüz yıl önce yazılmış olsaydı, muhtemel bir atılım kaçınılmazdı. Yazımından yarım asır sonra Türkiye'de tefsir sahasında en dikkat çekici atılımın gerçekleşmesi buna bir delildir.

Yazır, tefsirinde geleneğin yolunda yürüyen, ona tam bağlı ve sonuna kadar savunan, ama çağını görerek geleceğe de yönelen bir tabiatı yansıtmıştır. Klasik tefsir tarzını benimsediği için eski kaynaklara daima müracaat eder, onlara bağlı kalır. Bu açıdan geleneği aşan yorumlara pek rastlanmaz, farklı bir tarafı ilmi tefsire yer vermesidir. O, bazı ayetler⁴⁷ ile “Kur'an'da her şeyin bilgisi indirilmiş ve her şey açıklanmıştır.” ve “Devemin ipi kaybolursa onu Allah'ın kitabında bulurum” türünden rivayetlerden yola çıkarak, Kur'an'ın dünya ve ahiret hakkındaki bütün ilimleri içerdiğini, onunla insan zihninin hissetme seviyesinden aklen kavrama düzeyine çıkarıldığını, ayetlerin insanı düşünmeye yönlendirdiğini, tefsirlerde ilmî konulara yer verenlere kızmanın doğru olmadığını, ilmî keşiflere açık olmak gerektiğini söyleyerek bilimsel tefsire sıcak bakar.⁴⁸ Müfessirin, ayetleri zamanının fen bilgilerine göre açıklayıp yorumlamayarak dondurmasının kabul edilemeyeceğini de belirtir. Yine zamanın bilimi, ayetlerin zahirî anlamına uymadığında Kur'an'ı bilime değil, bilimi Kur'an'a uydurmak gerektiğini savunur. Çünkü ayetler bilimin verilerine göre yorumlanırsa, bilim değiştiğinde hatalı bir yorum ortaya çıkar. Müfessir bu tür yanlışlara düşmemek için nazariyelere değil, ispat edilmiş sonuçlara dayanmalıdır. Nihayetinde ilmî ilerlemeler ve keşifler, Kur'an'ın muhtevasına aykırı gitmemiş, aksine onun anlaşılmasına yardımcı olmuştur.⁴⁹

Yazır'ın açıklamalarından hareketle diğer müfessirlerde olduğu gibi, Kur'an-bilim uyumunu gösterme ve savunma amaçlı olduğunu, bilimsel tefsirin meşruiyetini ve gerekliliğini Kur'an'da her bilginin olduğu fikrine dayandırdığını söyleyebiliriz. Bu durumun sebebi, İslam aleyhtarlarının nisbî geri

kalmışlığı koz olarak kullandıkları meselelerde Müslümanları uyarmak ve bilgilendirmek; Kur'an'ın ve dinin gerilemeye neden olduğu iddialarını geçersiz kılmak; İslam'ın ilme verdiği değeri ve Kur'an'ın ilmî gelişmelere aykırı tarafının olmadığını göstermek; İslam'ın aksiyonel yönünü, öğrenmeye ve araştırmaya teşvik edici ruhunu ortaya koymak; İslam dünyasındaki sosyo-kültürel yapıyı ıslaha ve bilimsel atılımı sağlamaya teşvik etmektir. Bu yaklaşım tarzında çağdaş müfessirlerle benzer bir zihniyete sahip olduğu söylenebilir.⁵⁰ Doğa olaylarında nedensellik (*illiyet*) düşüncesi, onda da vardır. Nitekim mucizelerin zamanın bilim anlayışı, illiyet prensibi ve tabiat kanunlarıyla izah edilebileceğini düşünür.⁵¹ Bu anlayışını inceleyen bir araştırmacı, ele aldığı konular ve onları değerlendirme biçimine bakarak onun modernist olduğunu savunmuştur.⁵²

20. yüzyılda Batı'ya, Oryantalist Kur'an çalışmaları dışında, içerden yani büyük kısmı sonradan Müslüman olmuş Müslüman müelliflerin çalışmaları damga vurmuştur. Pickthall'dan Murad Wilfried Hofmann (d. 1931)'a kadar birçok isim buldukları ortamlara Kur'an'ın mana ve mesajını taşımanın gayretinde olmuşlardır. Bunlar içinde Batı'da kendisinden en çok söz ettiren ve meal-tefsiri itibar gören Muhammed Esed, bir yanıyla içinde doğup büyüdüğü Batı'ya, bir yanıyla İslam dünyasında tartışmaların odağındaki Hind kıtasına, bir yanıyla da Mısır-Arap Yarımadası'na ve her halükarda da İslam tefsir geleneğine bağlı bir müfessirdir. Bu kadar toplamdan nasıl bir tefsir çıktığı gerek meal-tefsiri ve gerekse onun üzerine yapılan çalışmalarda yakından görülebilir. Onun *The Message of The Qur'an*'ı yazmadaki amacı, inanç-bilinç kaynaşmasını gerçekleştirmek, Müslüman bilinci inşasına yardımcı olmak, Kur'an ahlakını bireysel ve sosyal yaşamın ölçüsü olarak yerleştirmek, azamî ölçüde mesajı bugüne taşımak, özel olarak da rasyonalist ve pozitivist paradigmanın egemen olduğu Batı dünyasına Kur'anî mesajı götürmek şeklinde özetlenebilir. Kısaca buna vahyî bilgiyi ve bağlamı güncelleştirmek de diyebiliriz. Bu nedenle, 'tevhit', 'Allah bilinci (*takeva*)', 'sorumluluk' gibi özgün Kur'an öğretilerini her fırsatta vurgulamıştır. Çünkü onlar, Müslüman bilincinin temel inanç, düşünce ve davranış ilkeleridir. Bu eserde müellifin geliştirdiği özgün usûl, *metnin indiği andaki anlam ile sonraki nesillere olan mesajın tespiti* şeklinde özetlenebilir. Her fırsatta vurguladığı iki nokta ise Kur'an'ın evrenselliği ve anlaşılır oluşudur. Evrenselliği şu üç özelliğinden kaynaklanır: O, soy-sop, ırk, kültür gözetmeden bütün insanlığa hitap etmektedir; insanın akıl ve sağduyusuna konuşur, dolayısıyla körü körüne inanılacak dogmalar önermez; vahyedildiği günden beri tek bir harfi değişmeden gelmiş, bundan sonra da öyle kalacaktır. Kur'an her türlü iç çelişkiden uzak olup akla ve idrake hitap eder, dolayısıyla iyi bir çaba ile tamamı anlaşılabilir.⁵³

Esed, meal ve yorumlarında öznel olmayı seçmiştir. Onun öznelliğinin ve kendine güveninin açıkça görüldüğü yerler, cennet-cehennem, şeytan, Hz. İsa'nın mucizeleri gibi özellikle alegorik ve sembolik diye adlandırdığı ifadelerde cüretkâr davranarak çok fazla akli anlamlar yüklediği ve yorumlar yaptığı yerlerdir.⁵⁴ Bu konu hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı yönünü hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen yönünü temsil eder. Her ne kadar o ve onun gibiler, bu tür girişimleri ile çağdaş okuyucuyu ikna etme amacını gütseler de yanlış yapmış olma nitelikleri değişmez.

III. Çağdaş Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Tefsir tarihinin iki kesiti, yani ilk asırlardaki tefsirin doğuş ve gelişimi ile bu yazının konusu olan çağdaş dönem üzerinde çok durulmuştur.⁵⁵ Çıkarımlarımıza göre 19.-20. yüzyıl müfessirleri, Kur'an metnini kendi tarihsel koşullarında okumaya ve manayı ya da Allah'ın maksudını güncelleştirmeye çaba harcamışlardır. Malumdur ki, Kur'an belli bir zaman diliminde inerek belli bir topluma hidayet etmiş, Allah ve yaratılmış varlık ile nasıl temas sağlanacağını açıklamıştır. Fakat o, kendisini doğrudan hitap ettiği toplumsal yapı ve onun üyeleri ile sınırlamamış, ona inananlar da böyle bir düşünceye kapılmamıştır. Ancak sonraki nesiller, kendi tarihselliklerini yaşarken Kur'an'ın kendi zamanlarına hitap etme imkanlarını genişletme zarureti hissetmiştir. Tefsirin doğuşunda bile bu husus önemli bir etken olmuştur. 19. yüzyıldan beri Müslüman dünya, çok farklı bir sosyal ve ruhî yapıya bürünmeye başlamıştır. Çevresel şartlar değişmiş, hayat öncekilerden oldukça farklılaşmış, kısaca zaman ve mekan kendi tarihselliğine bürünmüştür. Öte yandan geçmişten bugüne Müslümanlar, Kur'an'ın lafız ve mana açısından çok zengin, verimli, sürekli yenilenen ve yenileyici bir metin olduğuna inanmış ve yüzyıllardır süregelen tefsir literatürü ile bunu ispat etmişlerdir.

Sürekli yenilikten bahsediyoruz. Fakat bu dönem tefsirinde gerçekten yeni bir şey var mıdır, ya da yeni olan nedir? Bunu tespit, onların usûlü, tefsir tarzı ve eserlerini tetkikten geçer. Sözü fazla uzatmadan genel bazı tespitlerimizi sıralayalım: Klasik Ulûmu'l-Kur'an'ın kullanımı minimum düzeye inmiştir; gramer bilgisi ve edebi izahlar azdır; İsrailiyat ve hurafelerden uzaklaşmış, ancak bu defa da 'çağdaş israiliyat' tefsire girmiştir; eleştirel zihniyet gelişmiş, selefleri tenkit çoğalmıştır; genellikle mezhebî kaygılardan uzaklaşmış, bazen de mezhebî bakışın yerini ideolojik yaklaşımlar almıştır; akla, mantığa ve çağdaş anlayışlara hitap öncelenmiştir; nihayet Kur'an'ın ahlakî yönüne vurgu fazlalaşmıştır. En önemlisi de Alusî, Kasımî ve Hamdi Yazır gibileri hariç, zaten zayıflamış olan tefsirin rivayet karakteri kimi tefsirlerde iyice kaybolmuş, kimilerinde kısmen yer almıştır.

Tefsir tarzına gelince müfessirlerin farklı bilgi ve ilgi düzeylerine bağlı olarak selefî, bilimsel/ilmî, akli, içtimaî/sosyal, tasavvufî, edebî, pratik/aksiyon, konulu, kavramsal gibi tefsir çeşitleri gün yüzüne çıkmıştır.⁵⁶ Neredeyse bütün ‘müfessirler, ayetlerden evrensel mesajlar çıkarmaya ve onun çağdaş dünyayla uygunluğunu göstermeye çalışmış ve nihayet sıradan halkın da meal/tefsir okuyabilmesi için Kur’an metni, çok geniş bir bağlamda yorumlanmıştır. Böylece çağdaş tefsirin şu üç temel karakteri öne çıkmıştır: Tek tek kelimeler üzerinde dil ve filolojik araştırmadan uzaklaşarak bir bütün olarak sureye ya da belli pasajlara daha geniş bir çerçeveden bakmaya evrilmesi; Kur’an’ın Kur’an’la tefsirine büyük önem verilmesi,⁵⁷ son olarak da tefsirin alanının genişlemesidir.

Çağdaş müfessirlerin ortak yönlerinden birisi de yorumlarda oldukça serbest, rahat ve özgüvenle hareket etmeleridir. Böylesi özneliğin söz konusu olduğu yerde -ki tefsir/yorum baştan beri belirttiğimiz üzere, bizatihâ öznel bir olgudur-, aşırı güven vardır. Nitekim birçok müfessir, ‘Ben Allah’ın kitabını anlarım, bilirim’ tutumunu sergilemekten kaçınmaz. Bu, gerçek bir tefsir için olmazsa olmazlar arasındadır, fakat lafızlara anlam yüklerken veya işareten yorumlara giderken lafzın çok ötesine geçmek, hele hele anlamda ya da yorumda tek belirleyici olmaya çalışmak, tedirgin edicidir. Çünkü kimi yorumcular, tek bir doğru anlam/yorum zehabına kapılabilmektedir.

Özneliğin bir tezahürü de bu dönemde yazılmış hemen her tefsirde gerek önceki tefsirlere ve gerekse İslam düşüncesindeki bazı fikirlere eleştirilerdir. Şu kadarını söyleyelim ki, tefsirde eleştiriyi haddi aşmamak, öteki(ler) yaratmamak, dinsel yargılara varmamak şartıyla hem yöntemsel bir araç hem de yapıcı ve yönlendirici bir dinamik olarak kabul etmekteyiz.

19.-20. yüzyıllardaki tefsirin muhtevasını şekillendiren birbirine bağlı birkaç amaç ve niyet vardır. Birincisi, modern düşünce ve yaşamla birlikte ivme kazanan soru ve sorunlara cevap vermeye ve özgün bir tepki geliştirilmeye çalışılması gayretidir. İslam’ın/Kur’an’ın bilimin karşısında değil, yanında olduğu; kadınlar konusunda ne kadar hassas davrandığı, kadınlara önemli haklar getirdiği; İslam’ın savaşı değil, barışı öncelediği, başka dinlerden insanlarla diyalogu kesmediği, birlikte yaşama ilkeleri getirdiği vs. konularına ağırlık verilmesi bu gayretin neticesidir. İkincisi, Müslüman toplumun İslamî öğretiler çizgisinde yeşermesi niyetidir ki onlar, Kur’an’ın kendi zamanlarındaki sosyal ikilemi ortadan kaldıracak tek çözüm olduğuna inanmışlardı. Yine onlar, Kur’an’ın anlatım şekli ve muhtevası iyi bir biçimde çözümlenirse, sağlam bir Müslüman bilinci oluşturulacağı inancındaydılar. Bu nedenle filolojik açıklamalar, tarihî anlatımlar ve fikhî istidlaller ilgilerini fazla çekmemiş, bunların yerine çağdaş sosyal ve doğa bilimlerinin verilerini ayetlerin açıklamasına yansıtmayı tercih etmişlerdir. Çağdaş olgular göz önüne alındı-

ğında meal ve tefsirin bir ilmî faaliyet olmanın yanında kamuoyu yaratma araçlarından birisi haline gelmesinde de bu niyetlerin rolü olduğu aşikârdır. Son yıllarda bunu açıkça görmek mümkündür. Son olarak İslam dünyasının, öteki dünya karşısında duyduğu eziklikten kurtulma ve geri kalmışlık psikozunu atma istek ve iradesini sayabiliriz. İşte bu dönem tefsirine ruh veren manevî faktör(ler)den bazıları bunlardır. Soysal faktörlere ise makalemizin başında değinmiştik. Bu paragrafı şöyle özetleyebiliriz: Tefsir, yaşanan zaman diliminden bağımsız olamaz. 20. Yüzyıl tefsirinde ve Kur'an çalışmaları, 19. yy.'dan devralınan dünya düzeni, sosyal yapı, akıl-bilim ilerleyişi, Müslümanların din algısı ve özellikle de oryantalist çalışmalar oldukça etkili olmuştur. Oryantalistler Kur'an üzerine çok ciddi çalışmışlar, Müslümanların alışık olmadığı bir yaklaşımla vahyi, Kur'an'ı, Kur'an tarihini, tefsiri, Peyamber'i ve klasik külliyatı kritik ettiler. Müslümanlar da onlara cevap, reddiye ve savunma sadedinde canla başla mücadele etmiştir.

Tefsirin, müfessirin Kur'an ile kendi yaşadığı çağ arasında irtibat kurmasının önemli bir araç oluşu yukarıdaki paragrafta dile getirdiğimiz hususlarla daha net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özellikle son asır, bu amaç ve niyetle yola çıkan müellifler tarafından yazılmış olan çeşitli tefsir kitaplarının ortaya çıkışına şahitlik etmiştir. Şu halde tefsir, sırf Allah kelamının ne dediğini açıklamak, ya da bir metin çözümlemesi değildir. O, metin aracılığı ile zamanın insanına bir şeyler söylemek, bir bilinç, ruh ve düşünce kazandırmaktır. Zira değişen dünya şartları, Müslümanların yaşam biçimleri ve karşılaştıkları olaylar, onları yeni bir din anlayışı, zihniyet ve ideoloji geliştirmeye yönlendirmiştir. Bu da çağdaş müfessirlerin kullandıkları dilde, bir yenilenmeye yol açmıştır. İşte değişen taraf budur.

Amaç-muhteva etkileşimine dair son bir gözlemimiz de şudur: Çağdaş müfessirler, bir açıdan evrensel olmayı denemiş, inandıkları kitabın başka ilmî ortamlara da mesaj veren yönünü sergilemiş, çağın fikrî ve bilimsel paradigmasının Kur'an'dan bir şeyler anlayabileceğini göstermek istemişlerdir. Daha önceki bir çalışmamızda, bunu, *Kur'an'ı yorumla evrenselleştirme çabası* diye formüle etmiştik.⁵⁸ Bilindiği gibi, 19.-20. yüzyıl siyasî ve felsefî düşüncesinde, evrensellik ve mutlakçılık iki başat iddia olarak ön plana çıkar. Bu modern duruma, yani Müslümanların dinleri sebebiyle geri kaldığı ve İslam'ın (dolayısıyla Kur'an'ın) evrensel olmadığı iddiasına mütefekkirler cevap verme gereği duymuş, müfessirler de Kur'an'ın bütün ifadelerini yorumla evrenselleştirmeye çalışarak onlara katılmıştır. Neredeyse hiçbir müfessirin bu 'görev'den kaçamadığını söyleyebiliriz. Yine bilimsel yorumlar vesilesiyle Müslümanların kitapları ile hayatları arasındaki bağların kapsayıcılığı artmıştır. Hatta bazı bilimsel veriler İslam dışı bir kaynak olarak görülse de Müslümanlar, kitaplarını o kaynağa açmada cimri davranmamışlardır. Nitekim geçmişte

de tefsir için İsrailiyat adı altında toplanan haricî kaynakları kullanmakta tereddüt etmemişlerdir.

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra, ağdaş dönemde Kur'an'a ve tefsire biraz fazla fonksiyon yüklendiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Mevzunun yaşanan boyutuna gelince, tartışmalar bir yana, İslam dünyasındaki yeni fikri oluşumların etkisiyle Kur'an'ın sosyal hayata müdahalesinin azaldığını buna karşın ulemanın ve halkın onun anlamını kavramaya daha fazla eğildiğini, bunun da bireysel bilgi-bilinç düzeyinin artmasını daha fazla etkilediğini söyleyebiliriz. Kur'an'ın Müslüman bireyler arasındaki bu konumunun 20. yüzyıl boyunca gittikçe daha da kökleştiğini, günümüze doğru geldikçe tefsirin yeni bir muhteva kazanmasında bu olgunun güçlü etkisinin olduğunu ayrıca belirtmeliyim. Her şeye rağmen, ortak gayretlerin sonunda ayetler için çok güzel anlamlara ve çok nefis yorumlara ulaşıldığını da itiraf edelim. Bir bütün olarak bu alışmalar, Kur'an'ın anlaşılmasına büyük bir katkı olarak tarihteki yerini almıştır. Bu yazıda, biz, bu tarihsel hakikatin, yani ağdaş dönem tefsirinin tabiri caizse sosyolojisini, yani tabiatını, önceki tefsirden farkını, bireysel-toplumsal fonksiyonelliğini, genelde İslam düşüncesine özelde de tefsir bilimine katkısını ele almaya çalıştık. Burada bahsettiğimiz tefsir hareketi özünde modernidir ama modernist değildir. Yine bu tefsir, metodu, tarzı, çıkarımı ve muhtevası ile tenkide tabi tutulması gereken yön-lere sahiptir, şimdiye kadar bu yapılmıştır, ama yeterli değildir.

Son Söz: Tefsirde Yeni Bir Dönem mi?

Kur'an ve tefsir etrafındaki son iki yüzyıllık fikirler, eleştiriler ve reddiyeler Müslümanların dinî mevzuları çözmede işlerinin ne kadar zor olduğunu bir kanıttır. Esasında bu zorluk sadece dinin aslı metinlerinden kaynaklanmamakta, inanların kurdukları din anlayışı ve sosyal yapıyı her zaman ve zeminde muhafaza edememeleri ve yine kendilerinin imal etmedikleri bir yaşam biçimi karşısında kendi iç meselelerine cevap ve çözüm bulma gayretinin bir tezahürüdür. Beęenilsin, beğenilmesin bu amaçla elini taşın altına koyanlar kendilerine göre bir çıkış yolu bulmuşlardır. Ne var ki, herkesten aynı anlayışı ve sahiplenmeyi beklemek yanıltıcıdır. Her müfessirin bir derdi, kaygısı ve amacı olduğunda şüphe yoktur, bunu hakkaniyetle teslim etmek gerekir. Bunları, geleceğe yönelmiş tefsirin ümmete ilham edeceği çok şeyin olduğunun bir işareti olarak alıyorum.

Yaşadığımız zaman dilimi öncesine dair bu anlattıklarımızdan sonra günümüz tefsirinin tefsir tarihindeki yeri hakkındaki hükmümüzü belirtmek istiyorum. 'ağdaş', 'modern', 'yeni', 'klasik modernizm' vs. tanımlamaları ilave edilerek Ahmed Han veya Abduh ile başlatılan son devir (19.-20. yüzyıl)

tefsirinin üzerinden çok suların aktığı malumdur. O günün şartlarında üretilen tefsir anlayışının bugün bittiğini, onun kimi ürünlerinin güncelliğini yitirdiğini düşünüyorum. Zira 2000'li yıllardan hemen önce ve sonra, tefsirde önemli açılımlar ortaya çıkmış, usûl arayışları hızlanmış, bir kısım tefsirlerin tarz ve muhtevası değişmiş, genel tefsirler yerine daha dar çerçeveli eserler ilgi görmeye başlamış, mealcilik adeta ayrı bir tefsir tarzına doğru yönelmiş, akademi ve sivil kesimde çok daha ciddi bilimsel çalışmalar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır vs. Öte yandan belki de şimdiye değin hiç olmadığı kadar Kur'an üzerine tartışmalar yapılmaktadır. Yine günümüz ilim çevreleri ile halk kesimlerinin Kur'an algısında yer yer farklılıklar gözlenmekte, onun hayatla bağlantısına dair ilginç fikirler ileri sürülmektedir. Bütün bunlar Kur'an ve tefsir çalışmalarının aynı zamanda bir karmaşaya doğru gittiği vehmini de vermektedir. Eğer ilmî çalışmalarda artık salahiyet ve ehliyet, en son aranan nitelik haline gelmişse, burada büyük bir sorun var demektir. Günümüzde Kur'an'ın her konuda konuşturulmaya çalışıldığı yeni bir döneme gelinmiştir. Hatta bazen hiç ilgisi olmayan, çok uzak ihtimallere dayanarak yeni meselelerle ilgi kurulmaktadır. Bu olgu, Kur'an'ın yeniden sağlıklı bir şekilde düşünülmesine büyük katkılar sağlıyor gözükse de onu amacından ve aslî hüviyetinden uzaklaştırabilir. Bu kısa değinide, sadece öne çıkan problemlere işaret ettik, şüphesiz genel durum bu kadar karamsar değildir, geçmişten tevarüs edilen tefsir kendi yoluna devam etmektedir. Şu hususu da belirtmekten geri duramıyorum: Eğer Kur'an'ın güncelle ilişkisi kurulmak isteniyorsa, her nerede ve ne zamanda olursa olsun geçerli olması gereken tutum ve amaç, Allah'ın muradı ve Kelamullahın ana mefhumu doğrultusunda bir Müslüman zihniyeti inşası olmalıdır.

Sonuç olarak burada işaret ettiklerimize ilaveten birçok sebepten dolayı, çağdaş tefsir yeni bir aşamaya gelmiş gözüküyor. Bunun için yeni bir tanımlamaya ihtiyaç olup olmadığı bile tartışılmayı hak etmektedir. Böylece, oldukça netameli görünen bu tabloya ilişkin ilk gözlemlerimizi sadece yukarıdaki kısa notlarla belirtiyor, detayları sonraki çalışmalara bırakıyorum.

Kaynakça

- Abdulhamit Birışık, *Hind Altıkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
- Ahmet Özdemir, *Menar Tefsirinin Had Cezalarına Yaklaşımı* (Yayınlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Ü. SBE, Konya 2012.
- Alan Palmer, *1853-1856 Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu*, çev.: Meral Gaspıralı, Sabah Kitapları, İstanbul 1999.
- Annamarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, Yöneliş yay., İstanbul 1990.
- Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1978.
- Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zılâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", çev.: İsmail Çalışkan, *Eskiye Dergisi*, sayı 22, Yaz 2011, ss. 80-90.
- Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâbâtuhu*, 1. baskı, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: A. Açıkgenç, M. H. Kırbasoğlu, Ankara 1999.
- Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev.: F.Terkan, Ankara 2006.
- Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2007.
- Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şule Yay., İstanbul 1998.
- Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-İlmi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tunus 1406/1985.
- Hüseyin Atay, "İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları", *II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı* (Bildirileri), İstanbul 1997.
- Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.: M. İslamoğlu, İstanbul 1997.
- Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ.Safa Üstün, İstanbul 1996.
- İbrahim Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*, (Yüksek lisans tezi), Sakarya Ü. SBE, Sakarya 2003.
- İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce -Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir Deneme*, çev.: O. Atalay, V. Güllüce, Erzurum 2001, s. 60-61.
- İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.
- İsmail Çalışkan, "Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abdüh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-" (Yayınlanmamış tebliğ), *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Antalya-Elmalı, 2-4 Kasım 2012.
- İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?", *Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul 2012, II,1015-1034.
- İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsir-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, İlim Yayma Vakfı yayını, İstanbul 2011, ss. 215-40.
- İsmail Çalışkan, *Mubammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablil ve Tenkidî*, Ankara 2009.
- J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev.: H. Rahman Açar, Ankara 1993.
- J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994.
- J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı -Şab Velîyyullah Dehlevî*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002.
- Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exegese coranique en Egypte*, Paris 1954.
- Karen Armstrong, *Tanrı'nın Taribi*, çev.: O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara 1998.
- M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul 1997.
- Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslamiyat*, VI, 4, ss. 85-104.
- Mehmet Zeki İşcan, *Mubammed Abdüh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1998.
- Muhammed Abdüh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut ty.
- Muhammed Çelik, *Abdüh ve Tefsirdeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1997.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak - A. Ertürk, İstanbul 1996.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, yy., 1396/1976.

Mustafa Güven, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh’a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Sûresi Örneği-”, (Yayınlanmamış tebliğ), *İlim Yayma Cemiyeti Kur’an-Tefsir Akademisi*, İstanbul 2012.

Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimai Tefsir Ekolü*, Beyan Yay. İstanbul 2004.

Osman Horata, “Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lâle Devri’nden Tanzimat’a Türk Edebiyatı”, *Türkler*, XI,1086.

Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsirciliği*, (Yüksek Lisans tezi), Cumhuriyet Ü. SBE, Sivas 2002.

Şah Veliyullah Dehlevî, *Fevzu’l-Kebîr fî Usûli’t-tefsîr*, Beyrut 1407/1987.

Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansıması*, İstanbul 2002.

W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997.

W. Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara 2000.

Notlar

- 1 Bu yazıda Müslüman alimleri ve özellikle müfessirleri tavsif için, ‘modernist’ ve ‘modernizm’ tanımlamalarını kullanmaktan ısrarla kaçınacağım, bu manadaki Türkçe karşılığı ‘çağdaşçı, çağdaşlık’ kelimelerini de. Onun yerine ‘yeni olan, şimdiki’ anlamında ‘çağdaş’ tabirini (ve belki başkalarını) tercih edeceğim. Bununla modernizm esaslarına göre imal edilmiş bir tefsir olmadığı düşüncemi vurgulamak istiyorum. Çeşitli vesilelerle ifade ettiğim gibi, ürettiği ortam için uygun bir tanımlama olan ‘modernist’ tabirinin hiçbir Müslüman mütefekkir ve müellif için uygun düşmediği kanaatini taşıyorum. Buna dair gerekçelerimi burada sergilemekten sarf-ı nazar ederek, bu tür yakıştırmaların yine Batılı bir tasnifçiliğin ürünü ve İslam’ın klasik çağındaki dışlayıcı ve ötekileştirici tavrın ‘çağdaş’ tezahürü olarak gördüğümü belirtmekle yetiniyorum.
- 2 Kısa bir değini için bkz.: İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce -Modern Dönem Tefsir Çalışmaları Üzerine Analitik Bir Deneme*, çev.: O. Atalay, V. Güllüce, Erzurum 2001, s. 60-61.
- 3 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Ankara 1999, s. 107; Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtcâbâtuhu*, 1. baskı, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005, s. 252-53; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm’de Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43 vd., 85.
- 4 Şarkavî, ilk çağdaş müfessir olarak Afganî’yi görür: *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 70.
- 5 Fazlurrahman, *İslam’da İhya ve Reform*, çev.: F.Terkan, Ankara 2006, s. 137 vd.; Ira Marvin Lapidus, *Modernizm Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ.Safa Üstün, İstanbul 1996, s. 23-27; Karen Armstrong, *Tanrı’nın Taribi*, çev.: O.Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, Ankara 1998, s. 424-25, 450-56; Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 76, 82-86. Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimai Tefsir Ekolü*, Beyan Yay., İstanbul 20004, s. 69-81.
- 6 Lapidus (*Age*, s. 30) bu hareketlerin ‘sadece dahili şartlara tepki olarak’ çıktığını iddia eder.
- 7 Sürecin özeti için bkz.: Lapidus, *Modernizm Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 11-32 (Eserin devamı, bu özeti açıklıdır); Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 63 vd.
- 8 Alan Palmer, *1853-1856 Kırım Savaşı ve Modern Avrupa’nın Doğuşu*, çev.: Meral Gaspıralı, Sabah Kitapları, İstanbul 1999, s. 21-22.
- 9 Hüseyin Atay, Müslümanların geri kalma sebeplerinden birinin de Kur’an’dan uzaklaşma olduğunu bir sempozyum konuşmasında açıklamıştır. Bkz.: “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı* (Bildirileri), İstanbul 1997, s. 197.
- 10 Armstrong, *Tanrı’nın Taribi*, s. 454-56.

- 11 Osman Horata, "Zihniyet Çözülüşünden Edebi Çözülüşe: Lâle Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı", *Türkler*, XI,1086.
- 12 Annamari Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, s. 206.
- 13 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 424-25.
- 14 J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenmesi -Şah Veliyyullah Dehlevî*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002, s. 179.
- 15 Nesh edilen ayetler şunlardır: Nisa 12. ayetle neshedilen Bakara 180. ayet; Bakara 234. ayetle neshedilen Bakara 240. ayet; Enfal 66. ayetle neshedilen aynı surenin 65. ayeti; Ahzab 50. ayetle neshedilen aynı surenin 52. ayeti ve Mücadele 13. ayetle neshedilen aynı surenin 12. ayeti (Ayrıntılar için bkz.: Şah Veliyyullah Dehlevî, *Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-tefsîr*, Beyrut 1407/1987, 112-13; Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenmesi*, s. 184-89).
- 16 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 217; Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 81.
- 17 On beş maddeli usûl için bkz.: Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 64-76.
- 18 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev.: A. Küskün, Yöneliş yay., İstanbul 1990, s. 53-66; Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 63-81.
- 19 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 56-65.
- 20 Mevdu'dî'nin eserlerinden birinin ismi şöyledir: *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. Nurettin Temiz İstanbul 1986.
- 21 J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev.: Ş. Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 20-24; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 215-26, 257-79.
- 22 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 103.
- 23 Muhammed Abdub - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut ty., III,160.
- 24 Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü*, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 111; Muhammed Çelik, *Abdub ve Tefsirdeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1997, s. 55.
- 25 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III,75.
- 26 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,62-63.
- 27 İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 154.
- 28 Abdub'un akılcılığı hakkında bkz.: İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 96-103, 149-67; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması -Batıyla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İstanbul 2002, s. 46-64; Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*, s. 104-117.
- 29 W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997, s. 85.
- 30 İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 164-65.
- 31 Abdub'un tefsirinde yeni yönleri, akılcılığı, özellikle Fil suresi tefsirindeki açıklamalar sebebiyle Yazır'ın onu kıyasıya tenkidine dair bir tahlil için şu çalışmamıza bakılabilir: İsmail Çalışkan, "Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abdub'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Antalya-Elmalı, 2-4 Kasım 2012.
- 32 İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 155, 178-79, 183; Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tunus 1406/1985, s. 156-59.
- 33 Bu adlandırma Corci Zeydan'a aittir (Zeydan'ın *Terâcimu Meşâhiri's-sârik* adlı eserinden naklen: İşcan, *Muhammed Abdub'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 258-59).
- 34 W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara 2000, s. 192.
- 35 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,19.
- 36 Abdub - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,17, 19, 25.
- 37 Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 101.

- ³⁸ J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev.: H. Rahman Açar, Ankara 1993; s. 62.
- ³⁹ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 18.
- ⁴⁰ Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I,174.
- ⁴¹ *Tefsîru'l-Menâr*, VI,472. Usûl maddelerinin izahı için bkz.: *Tefsîru'l-Menâr*, I,21-23.
- ⁴² Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 132-38.
- ⁴³ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 105-108; Ahmet Özdemir, *Menar Tefsiri-nin Had Çeşalarına Yaklaşımı* (Yayınlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Ü. SBE, Konya 2012.
- ⁴⁴ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 36.
- ⁴⁵ Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", çev.: İsmail Çalışkan, *Eskişeyni Dergisi*, sayı 22, Yaz 2011, s. 82.
- ⁴⁶ İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, İlim Yayma Vakfı yayını, İstanbul 2011, ss. 215-240.
- ⁴⁷ Şu ayetlerin tefsirine bkz.: 2 Bakara 28-29, 151; 3 Al-i İmran 191; 18 Kehf 109; 21 Enbiya 33; 55 Rahman 2.
- ⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1978, I,284, I,284, II,1260; III,1805, 1920; IV, 2782; V,3554, 3768; VI, 4032; VII,4662, 5194, 5242; VIII,561; IX,6132.
- ⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3355, 3554, VII, 5193-94.
Ayrıntılı bilgi için bkz.: Recep Orhan Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*, (Yüksek Lisans tezi), Cumhuriyet Ü. SBE, Sivas 2002; İbrahim Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*, (Yüksek lisans tezi), Sakarya Ü. SBE, Sakarya 2003; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 195-99.
- ⁵⁰ Mucize, nübüvvet kevnî olaylara ilişkin yorumlarına örnekler için bkz.: 12 Yusuf 94; 45 Câsiye 12 ayetleri ile Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III,1868-71, IV,2229-30, V,3058, VI,3815, 4028, 4042, VII,4631.
- ⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,366, II,1123-25, IV,2249-52.
- ⁵² Mustafa Güven, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Süresi Örneği-", (Yayınlanmamış tebliğ), *İlim Yayma Cemiyeti Kur'an-Tefsir Akademisi*, İstanbul 2012, s. 30. Elmalılı'nın bilimsel tefsirciliği hakkında ayrıntılı bir araştırma için bkz.: Özel, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*, Tuncer, *Kur'an'ın Modern Tevili Açısından Elmalılı M. H. Yazır'ın Tefsiri*.
- ⁵³ Detaylı açıklamalar için bkz.: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir*, çev.: C. Koçtak - A. Ertürk, İstanbul 1996, xxii-xxv, 354, 664-65, 860, 966, 1292-93; İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablil ve Tenkidi*, Ankara 2009, 44-61, 160-66, 196-98, 214 vd., 240.
- ⁵⁴ Örnekler için şu ayetlerin izahına bakılabilir: 3 Al-i İmran 49; 5 Maide 112; 19 Meryem 19-33; 21 Enbiya 67-71, 29 Ankebut 24.
- ⁵⁵ Çeşitli isimler altında ele alınan bu son iki yüzyıllık tefsirin ortaya çıkışı, temsilcileri, eserler, önceki dönemlere göre farklılıkları, usul ve muhteva gibi çeşitli yönleriyle ele alan eserler için bkz.: Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev.: M. İslamoğlu, İstanbul 1997; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirin*; Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exegese coranique en Egypte*, Paris 1954; Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*; J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*; Abdulhamit Bırışık, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001; Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 35 vd.; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşım-*

lar; Atalay, 20. Yüzyıl Tefsir Akımı, s. 98-256; Çalışkan, Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tablil ve Tenkidî; Fethi Ahmet Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, İstanbul 2007; Mehmet Paçacı; "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", İslamiyat, VI, 4, s. 85-104; Eşref Hacı Abdurrahman ve diğ., "Fî Zılâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", ss. 80-90; İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım?", Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, İstanbul 2012, II,1015-1034.

⁵⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, yy., 1396/1976, II,495 vd; Şarkavî, Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce, s. 73 vd.; Celal Kırcı, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993; M. Said Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., İstanbul 1997, s. 55 vd.

⁵⁷ Eşref Hacı Abdurrahman ve diğ., "Fî Zılâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", s. 81.

⁵⁸ Çalışkan, "Elmalılı Hamdi Yazır Muhammed Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi-".