

MODERN TEFSİR HAREKETİNİN NİTELİĞİ

Hikmet KOÇYİĞİT*

Özet

Modernizm, fiilen sanayi devrimi ile başlayan ve günümüzde de devam eden bir süreçtir. Modernizm, büyük çapta toplumsal değişmelere sebebiyet vermiş, bu durum tefsire de bariz biçimde yansımıştır. Hatta modernizmin, sıklıkla üzerine vurgu yaptığı eşitlik, kadın hakları, kölelik gibi meselelerin yorumlanması, Kur'an tefsirinde bir kırılma noktası olmuştur. Modernizmin kendisine özgü bir çizgisi olmakla beraber, muhtelif coğrafyalarda farklı biçimlerde yankı bulmuştur. Bu yüzden modern tefsir hareketinde çok renklilik kendini göstermiştir. Bu renklilik içerisinde birbirine muhalif temayüller de bellirmiştir. Modern tefsir hareketinin yol almasında sadece müfessirlerin değil, düşünürlerin, edebiyatçıların; oryantalistlerin, akademisyenlerin vb. katkıları olmuştur. İşte bu makalede modern tefsir hareketinin karakteristik özellikleri irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Modern, Modernizm, Modern Tefsir Hareketi.

The Qualification of Modern Commentary Activity

Abstract

Modernism is a process actually starting with Industry Revolution and continuing to present. Modernism mostly became the reason of social changes, this position effected the commentary forms dearly. And also modernism, became an important breaking point in Qur'an commentary by emphasising on equality, women rights, slavery and focusing on them. Modernism were understood differently in different geographies despite it had a special character. For that reason the multi chrominance began to show itself in the modern commentary activities. In this multi chrominance some different leverages began to be seen. Not only the Qur'an interpreters but also the thinkers, men of letters, orientalist academics, etc. had important roles and effects in the developing of modern Qur'an commentary activities. In this article it was tried to study on the characteristic features of modern commentary activity.

Key Words: Qur'an, Commentary, Modern, Modernism, Modern Commentary Activity.

Giriş

Bütün eylemler bir zaman diliminde gerçekleşir. Bu yönüyle hayat değişken ve dinamik bir bünyeye sahiptir. Fakat insanlık tarihinde devrim niteliğinde en köklü değişim endüstri hamlesiyle yaşanmıştır. Bu nedenle endüstri çağı, "en çok değişen ve en çok değiştiren çağ" olarak adlandırılmıştır.¹ Modern sürecin fiilen baş-

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi, Bursa 2012, s.139.

langıcı olarak kabul edebileceğimiz endüstri devrimini, küresel ölçekte toplumsal yapıyı değiştirmiş, bu durum dinî değerlere de sirayet etmiştir.

Bir yorum faaliyeti olan tefsiri sosyal hayatın dışında görmek imkânsızdır. Bu yüzden sosyal hayattaki her türlü dalgalanma muhakkak surette tefsir faaliyetlerine aksetmiştir. Fakat sosyal yaşamdaki tahavvülün, tefsire en etkin biçimde yansımalarının modern tefsir hareketiyle vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Bu durum modern hayatın insan yaşamını derinden etkilemiş olmasıyla alakalıdır. Büyük toplumsal dönüşümlerin gerçekleştiği modernleşme sürecinde, insan ve insan toplumu yüz yüze kaldığı problemlerle merkezî konuma oturmuş, bu resim Kur'ân tefsirinde de kendisini hemen göstermiştir. Bu bağlamda içtimaî tefsirin sivrilmeye başlaması dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu açıdan modern tefsir hareketinin, en çok içtimaî tefsirden etkilenen bir karaktere sahip olduğu iddia edilebilir. Nitekim içtimaî tefsirin hidayeti önceleyen vurgusu, Kur'ânniyûn ve ardından da ülkemizde meâlci söylemi oldukça tesiri altına aldığı görülmektedir.

Modern tefsir hareketini ancak modernitenin getirdiği hayat anlayışı ile paralel ve hatta iç içe düşündüğümüz zaman sağlıklı bir temele oturtmuş olabiliriz. Çünkü modern tefsir hareketi, modernitenin Kur'ân üzerinden, Kur'ân'ın da modernite üzerinden yorumlanışını ifade etmektedir. Deyim yerindeyse modern Kur'ân okumalarının temel paradigmaları ile çağdaşlaşma serüveniyle yüzleşen Müslümanların sosyal, siyasal, bilimsel ve ekonomik bakış açıları arasında sıkı bir ilişki vardır. Şayet bu ilişkiler gözden kaçırılırsa Müslüman münevverlerin, gelecekte tefsirden farklılık arz eden modern yorumlarının belirleyici gücünü de yakalama şansını kaybedebiliriz.²

Modern dönemde hem geleneğin bize miras bıraktığı hem de modernleşmenin getirdiği pek çok mesele olmuştur. Bununla beraber eğitimin kitlelere yayılması, kentleşmeyle birlikte İslâm ülkelerindeki nüfusun köyden kenté taşınması ile nitelikli insan sayısında artma olmuş, böylece İslâmî ilimlerin her sahasında olduğu gibi tefsir sahasında da çok sayıda bilimsel çalışmanın yapılması imkân bulmuştur. Muhtemelen bunun neticesinde materyalizm, ateizm ve pozitivizm gibi inkârcı felsefe ve düşüncenin en çok yaygın olduğu yirminci asırda Kur'ân'a yönelik çalışmaların azalması beklenirken aksine, bu asırda diğer çağlara nispetle daha fazla artmıştır. Umulmadık bir şekilde Kur'ân ilimleri sahasında büyük gelişmeler olmuştur.³ Kanaatimizce bu gelişmelerin yaşanmasına meslekte uzmanlaşma da önemli katkı sunmuştur.

Öte yandan akademik çevreler de tefsir faaliyetlerine ciddi katkılarda bulunmuştur. En azından asırların birikimi olan ilmî çalışmaların, tartışmalardan kaynaklanan dağınıklığın ve kafa karışıklığının bazı akademik çalışmalarda daha derli toplu hale getirildiği ve çeşitli tenkitlerle ufuk açtığı müşahede edilmektedir. Ne var ki pek çok akademik çalışmanın gereksiz bilgilerle şişirildiği, tekrarların yapıldığı ve söylenmesi gereken esas düşüncenin söz kalabalığı içinde buharlaştığı da göz-

² İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s.29.

³ Halil Çiçek, *20. Yüzyılda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s.8.

lemlemektedir. Hasan Hanefi'nin tesbitiyle, biz bir başka tehlike ile yüz yüzeyiz ki o da anlamaksızın tekrarlamadır, kavramaksızın yinelemedir ve kadim geleneğe ilişkin çağdaş bir açıklamanın olmamasıdır.⁴

Modern süreçte bütün müfessirler dünyevileşme gibi bir imtihanla da yüz yüze kalmışlardır. Hatta müfessirlerin dünyevileşme problemine karşı takındıkları tavır, aynı zamanda onların Kur'ân yorumlarını tayin edici öğelerin başında yer almıştır. Çünkü bazı araştırmacıların belirttiği üzere, insanoğlu modern dönemle birlikte tarihinin seküler devresine girmiştir. Bu dönemden önce din, insana, psikik bütünselliğe karşı kendi ilhamlarını ifade edebileceği bir imaj ve semboller sistemi sağladığı için, insanın yaşamını kuşatan bir yapı idi. Bu kuşatıcı çerçeveyi kaybederek insan, hem yurdundan kovulmuş hem de parçalanmış bir varlığa dönüşmüştür.⁵ Dolayısıyla sekülerizmin sonuçları modern tefsirde de kendisini göstermiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Asıl konumuza girmeden önce modern ve modernizm kavramlarının tahlilini yapmak gerekecektir. Modern, kökeni itibarıyla Latince bir sözlük olan *modo* (son zamanlar, tam şimdi)'dan türetilen *modernus, hodiernus (hodie=bugün)* terimlerinden gelen ve "düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi" anlamına gelen sıfattır. Modern kavramı ilk kez M.S. 5. yüzyılda, antiqius'un karşıtını oluşturacak şekilde, Hıristiyanlığı putperest pagan kültürden ayırmak için kullanılmıştır... 17. yüzyıldan itibaren ise modern kavramı, antik olandan üstün ve "yeni" bir döneme atıfta bulunmak için kullanılmıştır.⁶ Anlaşıldığı kadarıyla modern kavramının çağrıştırdığı esas özellik, "yenilik"tir. Bu kavram, kendisinden önceki zamanları eski, kendisini ise yeni olarak algılamanın bir ifadesidir.

Modernizm, Aydınlanmayla birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeçi ve insan merkezci ideolojiyi ifade eder.⁷ Modernizm genelde, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile ikinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terim sayılmaktadır.⁸ Modernizmin ikinci dünya savaşından sonra bittiği ve onun yerine postmodernizmin kaim olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddianın gerçekleştiğini söylemek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü modernizm nihayet bulmaktan ziyade, kendi içerisinde evrilerek varlığını hâlâ devam ettirmektedir.

⁴ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto, Ankara 2011, s.127.

⁵ Willam Barrett, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003, s.41.

⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.715.

⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.721.

⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, s.508.

Modernizmin keskin bir “kopuş” olduğu sıkça vurgulanan bir husustur. Dolayısıyla modernlik “gelenekten kopuş” olarak tanımlanır.⁹ Bu kopuş modern sürecin hemen tamamına hâkim bir düşüncedir. Nitekim 1960’ların başında bile İngiliz ve Amerikan edebiyatında modernizm, bir isyan, yeni şeyler yaratmak, direnç ve kopuş idi. Modernizm geleneğin yükümlülüğüne ve zehirine karşı bir panzehirdi.¹⁰

Modern sözcüğü eski-yeni arasındaki bir ayrıma gönderme yapar. Fakat hiçbir zaman kesiti önceki zaman kesitlerinden tamamen bağımsız düşünülemez. Bu nedenle modernizmin, kendinden önceki çağların içinde tohumları vardır. Bu tohumlar felsefi, siyasal, sosyal ve dinî özelliklere sahiptir. Bazı yazarlar modernitenin temellerini ortaçağa kadar götürmektedirler. Mesela Louis Dupre’ye göre ortaçağ düşünürlerinin modernite sürecine etkisi olmuştur. İnsan ve tabiat arasındaki uyumu sorgulamak suretiyle özellikle William Ockham, Plato ve Aristo’dan miras kalan temel epistemik ilkelerin sarsılmasına yardım ederken; ortaçağın sonlarında İtalyan hümanizminin tahmin edilemez biçimde insanın yaratıcılığı üzerine vurgu yapması modernitenin diğer bir kaynağı olmuştur.¹¹

Bazı sosyologlara göre ise modernlik düşüncesinin genellikle on yedinci yüzyılda doğduğu düşünülür. Bunun kilometre taşları ise Montaigne’in *Denemeler*’i (1580), Francis Bacon’ın *Advancement of Learning* (1605) ve *Nooum Organum*’u (1620) ve Descartes’ın *Metot Üzerine Söylev*’i gibi eserlerde bulunmaktadır.¹² Bunlara ilaveten Kant, Turgot, Condorcet ve öbürlerinin on sekizinci yüzyıl boyunca geliştirdikleri ilerleme düşüncesi, yeni modernlik düşüncesinin temel harçını oluşturmuştur.¹³ Bu bakımdan modernite, aydınlanma döneminden gelen bilimci, rasyonalist, ilerlemeci anlayıştan ibarettir.¹⁴ Aslında bu ilerlemeci tarih anlayışı bazı çağdaş Müslüman düşünürleri de etkilemiş benziyor. Mesela Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ehl-i Sünneti bir anlamda “pesimist tarih anlayışı”na sahip olmakla suçlamaktadır. Ona göre geçmişte ve günümüzdeki Ehl-i Sünnet’in tavrındaki esas hata, tarihsel harekete ve zamanın ilerlemesine her açıdan ‘daha kötüye gidiş’ olarak bakmasıdır.¹⁵

Bir başka iddiaya göre modernite, on sekizinci asırda Batılı emperyalizmin yayılmasından neşet etmiştir. On yedinci asrın başlarında kuzey Avrupa’da, özellikle de İngiltere, Hollanda ve Flamenya’da kapitalizmin egemenliği; Francis Bacon, Newton ve Harvey’in çalışmalarının yayınlanmasının bilimsel yöntemlerin kabul

⁹ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s.122.

¹⁰ Susan Stanford Friedman, “Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism”, *Modernism/modernity*, Volume 8, Number 3, September 2001, (pp. 493-513), s.493.

¹¹ Roger Lundin, “Modernity’s Grandparents”, *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. Winter, 1995, (pp. 171-173), s.171.

¹² Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.96-97.

¹³ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.101.

¹⁴ Stileyman Hayri Bolay, “Postmodernizm”, *Moderniteden Postmoderniteye Değişimi*, Ed. Coşkun Can Aktan, Çizgi Kitabevi, Konya 2003, s.66.

¹⁵ Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, s.270.

görmesini sağlaması ve en başta kuzey Avrupa'nın egemen sınıflarındaki Calvinist pratiklerin ve inançların kurumsallaşması moderniteye yol açmıştır.¹⁶

Modernizmin kalbi Tanrıyla değil, bilimle çarpılmaktadır. Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır... Modernlik fikri, sıkı sıkıya akılcılaştırma fikriyle bağlantılıdır.¹⁷ Fakat her şeye rağmen modernizm bir metottur, bir amentü değildir.¹⁸ Aslında bilim her zaman değişimin manivelalarından birisi olmuştur. Zira teknolojik gelişmelerin tarihsel değişimlerle çok sıkı ilişkisi vardır. Mesela üç direkli kalyonun ve topların kullanılması, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın dünyayı zapt etmesini kolaylaştırmıştır. Bilgisayarlar da egemen bir güç olarak Amerikan toplumunun sosyal değişimine büyük katkıda bulunmuştur.¹⁹

Modern toplumları farklı kılan çeşitli hususiyetler vardır. Modern toplumların geleneksel toplumsal oluşumlardan ayrıldığı nokta olarak genellikle kentleşme, endüstrileşme, demokratikleşme ve bilgi konusunda empirik-analitik bir yaklaşımın olması²⁰ gösterilmektedir. Özellikle de sanayileşme modern toplumların ayırıcı vasıflarındandır. Bu yüzdendir ki bir bütün olarak dünya, modern bir toplum olmanın sanayileşmiş bir toplum olmak anlamına geldiğini gittikçe aşikâr bir şekilde görmüştür.²¹

Dünyayı alabildiğine değiştiren modernizm, aynı zamanda ciddi tenkitlere de maruz kalmıştır. Bu tenkitler ilk olarak edebiyat çevrelerinden gelmiştir. Yani modern medeniyete yönelik keskin düşmanlık çizgisinin merkezinde sanat ve edebiyat yer almıştır.²² Modernizmin tenkitlere duçar olmasının başlıca sebeplerinden birisi içinde taşıdığı paradokslardır. Mesela bir yandan kapitalizme müşteri bulmak için birey yüceltilirken bir yandan da insanın evrendeki mevkisi alaşağı edilmeye çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle bir yandan modernlik, bireyciliğin ve bireyselliğin artışı anlatırken;²³ Felsefenin ilgisinin ontolojiden, epistemolojiye kaydığı modern düşünce döneminde, insanı varlıkları taçlandıran bir tür olarak tanımlamak artık eskilere ait bir mit olarak geride bırakıldı. Bu anlayışı bir mite dönüştürme modern felsefeden önce *N.Kopernik* ile başlamıştı. Kopernik, insanın evrenin merkezinde olmadığını söyleyerek insanla ilgili *kozmojik* miti yıkmıştı. İlerleyen dönemlerde C. Darwin insanın diğer bütün türlerden farklı ve üstün olduğunu reddederek insanın *biyolojik* mitini yıkmıştı, *psikanalistler* de (S. Freud) insanın yapısında, özellikle irade ve zihninin çalışmasında aklın (ego) çok da etkin olmadığını, aksine güdülerin ta-

¹⁶ Bryan S. Turner, "Periodization And Politics In The Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Ed. Bryan S. Turner, Sage Publications, London 1995, s.6.

¹⁷ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY İstanbul 2004, s.23-24.

¹⁸ Edwin Ewart Aubery, "What is Modernism?," *The Journal of Religion*, Vol, 15, No.4 Oct.1935, (pp.426-447), s.427.

¹⁹ Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, McGraw-Hill, United States 1992, s.619-620.

²⁰ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003, s.23.

²¹ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.105.

²² Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.107.

²³ Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, 30.

hakkümünde olduğunu söyleyerek insana bitirici darbeyi indirmişlerdir.²⁴ Kısacası maddî ilerlemenin yarı başında manevî yoksulluk, bilimsel ilerlemenin yarı başında kitlelerin cehâleti, insanların köleleştirilmesinin doğanın fethine eşlik etmesi²⁵ modernizmin birer paradoksudur. O halde uzlaşmaz iki modernlik portresi vardır. Biri özgürleştirme söylemi öbürü disiplin altına alma söylemi.²⁶ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki modernizme yapılan eleştiriler yeni fikrî cereyanlara da kapı aralamıştır. Örneğin modernizme yöneltilen eleştiriler, postmodernizm için felsefî bir kavramlaştırma zemini hazırlamıştır.²⁷

2.Modern Tefsir Hareketinin Belli Başlı Özellikleri

Modern tefsir hareketini iki aşamalı olarak tasnif etmek mümkündür. Birinci aşama "Klasik İslâm Modernizmi", ikinci aşama ise "Neo-İslâm Modernizmi"dir. Klasik İslâm Modernizminin izlerine ilk olarak Hindistan ve Mısır'da rastlanmaktadır. Hindistan'daki temsilcileri Seyyid Ahmed Han (ö.1316/1898) ve Seyyid Emir Ali (ö.1347/1928)'dir. Bunlara "*Hind İslâm modernistleri*" denilmektedir. Mısır'daki temsilcileri ise Cemâleddin Efgânî (ö.1315/1897), Muhammed Abduh (ö.1323/1905) ve Muhammed Ebû Zeyd'dir. Bu üçlüyü de "*Mısır İslâm modernistleri*" adı altında ele almak mümkündür.²⁸ Neo-İslâm Modernizmi'ne "Tarihselci yaklaşım" da denmektedir. Bazı araştırmacılara göre Neo-İslâm Modernizminin temsilcisi bizzat Fazlur Rahman'dır (1919-1988). Fazlur Rahman'ın bütün gayreti, modernizmi eksik yanlarından, kusurlarından arındırıp yeni bir modern proje üretme yönünde olmuştur.²⁹ Neo-İslâm Modernizminin diğer temsilcileri arasında Roger Garaudy (1913-2012), Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefî'nin isimleri sayılabilir. Bunların ortak özelliği Kur'ân'a tarihselci bir anlayışla yaklaşmaktır.³⁰

Modern tefsir hareketinin, yaşanan çağı Kur'ân yorumlarına fazlaca aksettiren bir hüviyete sahip olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bunun sebebi modernizmin insanlık tarihinde en fazla etki bırakan bir yapı olmasındandır. Zira çağdaş sanayi toplumlarında bilimsel ve teknolojik gelişmeler, içinde din kurumunun da bulunduğu, hayatın her alanını artan biçimde etkilemiştir. İşte "sekülerizm" terimi dinin diğer sosyal kurumlar üzerindeki etkisinin azalmasına ilişkin süreci ifade eder.³¹ Dinin sosyal kurumlar üzerindeki nüfuzunun azalması, beraberinde laik ve bireysel bir din anlayışına yol açmıştır. Bu durum modern tefsir hareketine de aksettirmiştir. Nitekim Hind ve Mısır modernistleri İslâm'ın mevcut beşerî sistemlerle uyuşmayan bazı yasak ve emirlerini ya ilâhî tavsiyeler olarak algılamışlar; ya da tarihsellik ile izah etmeye kalkışmışlardır. Öyle görünüyor ki, onların sergiledikleri

²⁴ Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt5, Sayı: 1, (ss.1-12),s.7.

²⁵ Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, s.115.

²⁶ Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, 27.

²⁷ Bolay, "Postmodernizm", s.64.

²⁸ Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s.263.

²⁹ Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s.196.

³⁰ Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.289.

³¹ Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, s.414.

bu tavırların arka planında -İslâm'ın belli bir yönetim şeklini öngörmediği tezinden hareketle- dini toplum hayatından uzaklaştırıp bireysel hayata indirgeme isteği yatmaktadır.³²

Aslında modern tefsir hareketinde kadim İslâm âlimlerinin ve müfessirlerinin de derin etkisi vardır. Çünkü modern dönemde Kur'ân yorumunda öncü olan şahsiyetlerin klasik dönem ulemânın fikirlerinden beslendiği görülmektedir. Söz gelimi Seyyid Ahmed Han tabiat kanunlarının varlığını vurgularken el-Câhiz'i; mucizeleri reddederken Mutezilî Hişam bin Amr el-Fuvatî'yi takip ediyordu. Kur'ân'ın mükemmelliğinin sadece belagatından ileri gelmediği görüşü ise Ebû Musa İsa İbn Sabih'el-Muzdar'ınkine dayanıyordu; 'melek ve cinlerin insanın iyi nitelikleri ve kötü içgüdüleriyle birlikteliği' İhvânü's-Safa tarafından daha önce ileri sürülmüştü... Dolayısıyla Seyyid Ahmed'in Müslüman yazarların eserlerinde tek tek ortaya konulan ve şimdiye kadar yalnızca ulemânın en bilgileri tarafından bilinen görüşleri âlim ya da normal vatandaş ayrımı yapmadan bir defada ve açıkça ilan etmekten başka bir şey yapmadığı görülür.³³ Kanaatimizce Seyyid Ahmed Han'ı dikkat çekici bir hale getiren şey, İslâm düşünce tarihinde yer alan şaz görüşleri hararetle takdim etmesi olmuştur.

Modern dönemde çok renkliliğe rağmen genellikle "ayetlerin hep belli şekillerde yorumlandığı"³⁴ oldukça dikkat çeken bir husustur. Bu manzara modern tefsirin, modernizmin ne denli tesiri altında kaldığının bir göstergesidir. Diğer yandan modern tefsir hareketinde "ıslahat" düşüncesi hâkim bir unsur olarak görünmektedir. Modern tefsir hareketinin en ciddi eserlerinden olan Menâr tefsiri ıslahat düşüncesinin ete kemiğe bürünmüş halidir. Zira modern ıslah düşüncesinin temaları bu tefsirin muhtevasını büyük ölçüde etkilemiştir.³⁵ Şimdi modern tefsir hareketinin belli başlı diğer özelliklerine temas edelim.

2.1.Kur'ân'ı Merkeze Almak

Kur'ân, İslâm'ın ana kaynağıdır. Müslümanların nazarında Kur'ân'ın "korunmuş bir kitap" olarak telakki edilmesi Kur'ân'a her açıdan itimad edilmesini sağlamıştır. Özellikle tarihî süreçte İslâm'ın içine sızmış bulunan bazı bidatlara karşı Kur'ân'ın korunmuşluğu inancı modern tefsir hareketinde Kur'ân'ın merkeze alınmasında mühver bir rol oynarken, bir yandan da tefsire daha fazla misyonun yüklenmesine sebep olmuştur. Söz gelimi fıkıhın işlevleri bile tefsire yüklenmiştir. Bu durumun tefsirin yapısına zarar verebilecek bir tarafı da bulunmaktadır.

Modern tefsir hareketinde Kur'ân'ı doğru anlamının, Müslümanların müşkilâtını halledeceğine dair büyük bir inanç vardır. Bu bağlamda öncü isimlerden Cemâleddîn Afgânî (1838-1897), davetinin temellerini Kur'ân'ı anlamaya, onun mana ve maksatlarını incelemeye yoğunlaştırmıştır. Ona göre Kur'ân'ı doğru bir şekil-

³² Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.270.

³³ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.84-85.

³⁴ Bkz. Mehmet Paçacı, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaş Kur'ân Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1 (2007), (ss.17-46), s.17.

³⁵ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsiru'l-Menâr", *DİA*, XL,298, İstanbul 2011.

de anlayan, sahih hadisi bilen, Kur'ân'ın, İslâm ümmetini bölünmekten, sapmadan, güçsüzlükten koruyabileceğini anlar. Bu yüzden Afgânî, insanları, ilk dönem selefi salihinin benimsediği sağlam akideyi arayıp bulmaya çağırmıştır.³⁶

Kur'ân'ın merkeze alınması onun hidayet yönüne yapılan vurguyu artırırken, taklid ve hurafelere karşı tavır alınmasını da zorunlu kılmıştır. Ayrıca Kur'ân araştırmalarına olan ilgiyi artırmış, bir kısım modern söylemin Kur'ân açısından problem teşkil etmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Abduh'un tefsir derslerinde Celâleyn tefsirinin ibaresine dayanması ve bu tefsirin kimi yerlerini tenkid edip kimi ibaresini de onaylaması³⁷ Kur'ân'ın merkezî önemini muhafaza etmeye yönelik bir çaba olarak algılanabilir. Yine Kur'ân'ın merkeze alınması Kur'ân'ın yapısı, kelâmî niteliği ve tarihselliği gibi meseleleri de tartışmaya açmıştır. Bilhassa Neo-İslam modernistleri Kur'ân'ı nas-olgu çerçevesinde ele alarak onun tarihsel bir metin olup olmadığını sorgulamışlardır. Örneğin Nasr Hâmid Ebû Zeyd Kur'ân'ın eldeki mevcuduna saygı göstermekte ve bunun tahrif edilmediğini ifade etmektedir; ancak eldeki Mushaf'a kültürel bir değer olarak bakmakla onu, fonksiyonu sadece kültürel boyutta kalan bir metin durumuna indirgemektedir.³⁸ Bu açıdan tarihsellik tartışmalarını, modernizmin tefsire bariz etki alanlarından birisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan Kur'ân'ın merkeze alınması kimi çevrelerde sünneti devre dışı bırakmaya da yol açmıştır. Bunun sonucunda bazı ibadetlerin icrası farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmıştır. Özellikle Hint alt kıtası modernistlerinde çoğu zaman açık bir şekilde ibadet kurallarına karşıt bir eğilim göze çarpmaktadır. Mesela el-Meşrikî (1888-1963), *salâtı* nizam, düzen, toplum armonişi, lidere itaat, toplum yararını ön planda tutma ve kendini kontrol etme, sarsılmaz bir şekilde düşmana karşı savaş, tedbir ve adalet olarak kabul etmektedir. Ona göre namaz sürüngenlerin sahip olduğu gibi kara ve deniz kontrolü, kuşların sahip olduğu gibi hava hâkimiyetidir. Bütün Batılılar yeryüzünü bütünüyle kullanarak *salâtı* en iyi şekilde yerine getirmektedirler.³⁹ Kanaatimizce modern dönemde başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerin farklı biçimde yorumlanmalarının sebeplerinden birisi de, Müslümanların ibadetin yüzeyselliğine takılarak tarihsel süreçte İslâm'ı bir yaşama biçiminden çıkarıp formal kalıba dökmelerine duyulan tepkidir. Fakat namaz gibi ibadetleri sürekli bu şekilde yorumlayıp onu özgün kalıbından soyutlamak, zamanla İslam toplumunda Hıristiyanların din telakkisine benzer bir din telakkisinin oluşmasına sebebiyet verebilir.

³⁶ Hamd b. Sadık el-Cemâl, *İtticahâtu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muâsır f'l-Mısır*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyâd 1994,1,59.

³⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983,1,144.

³⁸ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s.231.

³⁹ J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000, s.100.

2. İnsan Merkezli Söylemlerin Yoğunluğu

Modern yaşamın karakteristik bir özelliği de demokrasiye olan inançtır. Bu inançta kişisel vatandaşlık hakları varsayılmıştır ki bunun altında yatan sebep on sekizinci yüzyılın “doğal haklar” dogmasıdır.⁴⁰ Bu anlayış “hümanist” söylemlerden beslenmiş ve modern tefsir hareketlerine de aksetmiştir.

Tefsir ilminde “müfessirde aranan şartlar” başlığıyla sunulan ilkeler, Kur’ân yorumunun aynı zamanda uzmanlık gerektiren bir saha olduğunu belgelemektedir. Fakat modern dönemde bir yandan klasik kaynaklarda yer alan müfessirin taşıması gereken şartlara ilişkin söylemlerin eleştirilmeye başlandığı⁴¹ bir yandan da her Müslüman’ın Kur’ân’ı anlayabilecek⁴² bir statüde bulunduğu ve Kur’ân tefsirinin imamların ve müçtehidlerin tekelinde olmadığına⁴³ dair söylemlerin yer alması, insanın özgür bir varlık olduğuna dair duyulan kuvvetli inancın yansımalarıdır. Esasen bu anlayışın modern dönemde Protestanlığın etkisiyle belirginlik kazandığı söylenebilir. Çünkü Protestanlığın temel sayıtlarından birisi “her Hıristiyan kutsal kitabı yorumlayabilir”⁴⁴ şeklindedir. Zaten Protestanlık her zaman dinde kişisel tecrübenin önemine vurgu yapmıştır.⁴⁵

Yine insan merkezli söylemlerin etkisiyle Allah tasavvurunun ağırlıklı olarak rahmet çerçevesinde ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda modern tefsirde Allah’ın merhamet sıfatının daha baskın şekilde işlendiği Allah’ın kahredici (kahrâr) sıfatlarından ziyade rahmet tarafının vurgulandığı gözlenmektedir. Mesela Ebû’l-Kelâm Azâd (1888-1958) Fatiha suresi birinci ayette “rahmet”in neden iki ayrı kelimeden (*rahmân ve rahîm*) anlatıldığı sorusunu şöyle yanıtlamaktadır: “Kur’ân rahmeti, Allah düşüncesindeki en mühim ve en bariz sıfat olarak insan hafızasına kazımak ister; bu kadar da değil, Allah’ın tamamıyla rahmet olduğunu ortaya koyar.”⁴⁶ Aslında bu vurgu modern dünyanın hümanist değerlerinin bir yansıması olarak ele alınabilir. İnsan merkezli vurguların artması, aynı zamanda bir yandan daha özgür bir yandan da ciddiyetten uzak bir tefsir anlayışına zemin hazırlamıştır. Bu hümanist anlayış, “cihad” algısına da sirayet etmiştir. Nitekim Gulam Ahmed Perviz (1903-1985) Müslümanların savaşmalarına izin verilmesinin yegâne gerekçesini dinî hürriyetin garanti altına alınmasına bağlamaktadır. Ona göre *cihâd* çok müspet bir manayı içerir. O da: Müminin tüm hayatı, insanlığını ve mana dünyasını sürekli olarak daha yüksek bir mertebeye çıkarmak için verdiği mücadeledir.⁴⁷

İnsan merkezli söylemlerin etkisi insanın Allah’ın halifesi olup olmadığı yönündeki yorumlarda da görülmektedir. Sufiler daha çok insan-ı kâmilin Allah’ın

⁴⁰ Edwin Ewart Aubery, “What is Modernism?,” *The Journal of Religion*, Vol, 15, No.4 Oct.1935, (pp.426-447), s.436.

⁴¹ Bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts. s.27.

⁴² Tuncer Namlı, “Türkiye’de Kur’ân Çalışmaları”, *II. Kur’ân Haftası Kur’ân Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s.205.

⁴³ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.31.

⁴⁴ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s.273.

⁴⁵ Aubery, “What is Modernism?,” s.434.

⁴⁶ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.80.

⁴⁷ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.135.

halifesi olduğunu söylerken günümüzde bu sıfat bütün insanlara teşmil etmek istenmekte ve bu yönde yorumlar yapılmaktadır. Dolayısıyla bilhassa asrımızda, bütün insanların Allah'ın halifesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.⁴⁸

3. Canlı ve Aktüel Bir Tefsir

Günümüzde tefsirin daha bir dinamizm kazandığı ve onun bu yönüne vurguların arttığı görülmektedir. Bazı âlimlere göre tefsir, Kur'ân-ı Kerim'den çağın problemlerine çözüm üretmek ve toplumu daha iyiye doğru yönlendirmek için yazılmıştır.⁴⁹ Bu bağlamda özellikle yaşayan canlı bir Kur'ân anlayışına ve Kur'ân'ın bu yönde tefsir edilmesine dair söylemler çoğalmıştır. Hatta bazı müfessirlerin halk nezdinde okuyucu bulmasının sebebini onların dinamik tefsir anlayışında arayanlar vardır. Mesela bazı araştırmacılara göre Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsiri çok yayılmış ve hala yayılmaya devam etmektedir. İnsanlar bu eserden istifade etmektedirler. Bunun başlıca sebebi, bu tefsirin, sahabenin dinamik Kur'ân anlayışını göstermeye birinci planda yer vermesidir. Bundan dolayı insanlar bu tefsirden fazla istifade etmeye ve ona fazla önem vermeye çalışıyorlar.⁵⁰

Modern tefsirin canlı ve aktüel bir kimliğe erişebilmesinde "içtihad" fikrinin mühim bir tesiri olmuştur. Bu bağlamda Muhammed Abduh, taklit bağundan uzak, fikir özgürlüğüne, içtihadın başlamasına, dini selefin benimsediği şekilde anlamaya ve ilk kaynaklara dönmeye çağırmıştır. İkinci olarak da Arap dilinin ıslah edilmesine davet etmiştir.⁵¹

Modern dönemde başta Kur'ân anlayışı olmak üzere büyük bir yenilenme düşüncesi Müslüman zihinleri sarmaya başlamış bu durum modern tefsir hareketinin canlı ve aktüel olmasını sağlamıştır. Bir kısım araştırmacılara göre bu açıdan modernizmi genelde pratik hayatın her alanında yeniliğe açık olma, özelde ise dinsel muhtevalarda bir tecdid ve ıslah faaliyeti olarak algılayabiliriz. İslah kelime anlamı itibarıyla bir şeyden fesadı gidermek, bir şeyi düzeltmek ve iyileştirmek demek olduğuna göre, bu anlamdaki modernizmi aslı kaynakların anlam yönünden tahrifi sonucunda ortaya çıkan yozlaşma, toplumsal kötülükleri düzeltme ve ahlâkî değerleri yüceltme ihtiyacına yönelik bilinçlenmeyi hedefleyen bir aktivite olarak değerlendirilmelidir, bu bağlamda modernisti de söz konusu aktiviteyi gerçekleştirmeyi amaçlayan kişi diye nitelendirmek isabetli bir yaklaşım olur.⁵² Fakat modern tefsir anlayışına "ıslah"tan çok "reform" tarzı yaklaşımlar etki etmiş benzenmektedir. Ayrıca mevki, etkinlik, servet, öğrenim yönünden muhtelif katmanlardan oluşan ulemânın, reformlara karşı tutumunun aynı olmadığını belirtmek gerekir. Söz gelimi yüksek dereceli ulemânın yeniliklere muhalefeti, alt kademedeki ulemanın

⁴⁸ Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *AÜİFD*, Sayı:15, Erzurum 2001, (ss.169-214), s.175.

⁴⁹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.47.

⁵⁰ Suat Yıldırım, *Kur'ân'a Bakışlar 1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011, s.326 vd.

⁵¹ Muhammed b. Lütfi Sebbâğ, *Lemahat fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990, s.315.

⁵² Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.261 vd.

tavrına göre hoşgörülü idi.⁵³ Dolayısıyla müfessirin moderniteyi algılama biçimi, tefsirine de aynı yönde aksetmiştir.

Aslında öteden beri İslâm'ın tecdite açık olduğu söylenmektedir. Bazı araştırmacılara göre İslâmî düşüncede yeniliğin olması bir ihtiyaçtır. Allah bu yüce şeriate bazı özellikleri has kılmıştır ki bu hakikati anlamak ancak tecditle mümkündür. Tecdidin zorunlu olmasının başında İslâm'ın bâkî oluşu gelmektedir. Çünkü önceki peygamberlerin şeriatı, Hz. Peygambere nispetle neshedilmiştir. Hz. Peygamber, önceki silinip yok olan dinî öğretileri yenilemiş, insanlığın tasarrufâtını doğruya yöneltmiş ve hayatlarındaki eğrilikleri düzeltmiştir. Ne var ki şerî naslar sınırlı, meydana gelen hadiseler ise sınırsızdır. Bu durum elbette ki içtihad kapısının açılmasını ve yenilenmeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca zaman ilerlemekte, insanlar vahyin kaynağından uzaklaşmakta ve pek çok dinî bilgilerin silindiği bir döneme doğru gidilmekte, fesad artmakta, sapmanın boyutu genişlemektedir. İkinci sebep İslâm'ın şümülünden kaynaklanmaktadır. Yani şeriat, bütün zamanı, mekânı ve insanları kuşatmaktadır.⁵⁴

Modern dönemde tefsire canlılık katmanın yollarından birisi de bilimsel verilerin Kur'ân yorumunda kullanılması olmuştur. Kanaatimizce bilimsel tefsirin savunmacı bir psikolojiyle yapıldığını ileri sürmek eksik bir değerlendirme olur. Çünkü Anthony Standen'in ironik biçimde dediği gibi bilim, adeta modernizmin "*kutsal bir ineği*" olmuştur.⁵⁵ Dolayısıyla modern insan bilime son derece güvendiği için, bir kısım müfessirler de bilimsel tefsire yer vermek zorunda kalmışlardır. Yani bilimsel tefsir, bir anlamda çağdaş insanın ihtiyaçlarından dolayı tebarüz etmiştir. Bu bakımdan insanı önceleyen modern tefsirin bilimsel tefsire ağırlık vermesi hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat buradaki tehlike bilim adıyla tefsire doldurulan bilgilerin, fikri dondurmaya yönelik bir tarafının bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle kesin diye ilan edilen bilimsel veriler tefsire dâhil edildiğinde artık o konuyla ilgili yorum yapmanın önünün de kapatılmış olacağıdır. Fakat bütün bunlara rağmen Kur'ân tefsiri, ayetlerin lügavî delaletlerine yakın, yeni görüşler ortaya koymaya ve seleften nakledilene aykırı fikirlere götürse bile her açıdan modern bilimin ışığında genişlemiştir.⁵⁶

Modern tefsir hareketi aktüel bir tefsir için çağın teknolojisinden de faydalanma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda Tantavî (1870-1940), okuyucuya açıklama yapmak niyetiyle tefsirine çok sayıda bitki, hayvan ve tabiat manzaralarını içeren resimler koyarken⁵⁷; Mevdûdî de (1903-1979) Kur'ân'da bahsedilen yerlere inceleme araştırma gezisi yapmış -ki bu tefsir tarihinde bir ilktir- tarihî olayları ve savaşları incelerken yer yer harita ve fotoğraflar kullanmış, arkeolojik bulgulara yer vermiş-

⁵³ Daniel Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991, s.142.

⁵⁴ Adnan Muhammed Ename, *et-Tecdid fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru İbni'l-Cevzi, 1426, s.21-23.

⁵⁵ Bkz. Anthony Standen, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağistanlı, Şule Yayınları, İstanbul 1997.

⁵⁶ Ename, *et-Tecdid fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s.366.

⁵⁷ Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, 1976, II,509.

tir.⁵⁸ Netice itibariyle seyahat sonucunda elde ettiği bilgileri tefsirine yansıtmiş ve ayrıca 14 sûrede 29 harita ve kroki kullanarak tefsir kitabında görsel malzemeye yer vermiştir.⁵⁹

Modern tefsir hareketi daha canlı bir yorum için, kavramların güncelleştirilmesini hatta çağdaş bazı kavramların kullanılmasını önermiştir. Mesela Hasan Hanefî'ye göre hilafet veya imamet kelimesinin anlamı şûrâ, biat ve seçim kelimelerinden hareketle ortaya konabilse de bu lafızlar, tarihsel yüklemeler ve bu lafızlara bağlı olarak gerçekleşen mezhebî ayrılıklar sebebiyle artık kullanılamaz durumdadır. Şu halde, bu asrın kabulüne mazhar olan lafızlar, kullanımı mümkün olan lafızlardır. Hatta bu asırda öyle sözcükler vardır ki samarı bir anda alev alev tutuşturur bir kıvılcım gibidir onlar. Sözelimi ideoloji, ilerleme, hareket, değişim, özgürleşme, kitleler, adalet lafızları böyledir. Bu lafızların kitleler nezdinde manevî karşılığı vardır ve bunlar oluşturulması mümkün olan millî kültürü ifade etme imkânına sahip lafızlardır.⁶⁰ Eliaçık ise Kur'ân'ın her çağın algılamalarına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanması gerektiğini söyler. Ona göre "Gebe develer salıverildiği zaman" ifadesini "dilden dile" değil "çağdan çağa" tercüme etmek gerekir. Hayatında deve görmemiş bir adama "Gebe develerin salıverildiği bir günden" bahsetmek diriye değil ölüye hitaptır. Keza çöl fırtınasını "Katerina veya Tsunami", Rum (Roma) adını "Amerika" şeklinde yorumlamak, izah etmek, güncellemek, aktüel okumaya tabi tutmak gerekir.⁶¹ Fakat Kur'ân kelimelerini tefsir vasıtasıyla bu şekilde güncellemeye çalışmak, zaman içerisinde bazı tehlikeler yaratabileceği gibi Kur'ân metnini göreceli bir hale de getirebilir.

4.Rasyonalist Tavır

Modern tefsirin rasyonalizmden her şekilde etkilendiği söylenebilir. En azından tenkitçi bir tavır takınması bile rasyonalist etkinin izlerini taşımaktadır. Modern tefsir hareketinde gözlemlenen akılcı tavır onları "çağdaş Mutezile" olarak adlandırmaya da sebep olmuş ve Mutezile'nin etkisine dikkat çekilmiştir. Mesela Zehebî'ye (ö.1399/1978) göre çağdaş tefsir öğretilerinde Mutezile'nin büyük etkisini görmekteyiz. Bu tesir İmâmiyye, İbâdiyye ve bazı çağdaş müfessirlerin makalelerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.⁶²

Modern tefsirde hurafelerin ortadan kaldırılması ve daha duru bir Kur'ân anlayışına ulaşmak için yoğun söylemler ve çabalar göze çarpmaktadır. Ancak tefsirde mitolojik unsurlar ayıklanırken Kur'ân'la olan duygusal bağların da silikleştirilmesine izin verilmemesi gerekir. Çünkü rasyonalizmin katı ve soğuk yüzünün de insanların Kur'ân'dan uzaklaşmalarına sebebiyet vereceği hatırdta tutulmalıdır. Yani aşırı rasyonalist bir tavır Kur'ân'ın kutsallığını zayıflatıp ona halel getirebilir. Ki bu durum bir yıkıntıyla neticelenir. Fakat bir takım akımların Kur'ân'ı anlamaya menfi

⁵⁸ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz. Mustafa Özel, Kayınhan Yayınları, İstanbul 2002, s.205.

⁵⁹ Abdülhamit Binşik, "Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *ÜİFD*, Cilt: 20, Sayı: 2, Bursa 2011, (ss. 1-20), s.18.

⁶⁰ Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s.154-155.

⁶¹ R.İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'ân*, İnşa Yayınları, İstanbul 2011, s.12, 270 vd.

⁶² Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, II,521.

biçimde tesir etmesine yönelik tenkitler, tefsir adına ehemmiyet arz etmektedir. Mesela Afgânî'ye göre Müslümanların güçsüzleşmesi gerçekte Haçlılarla savaşmaktan değil, Bâtınyeye, Tabiatçılık ve Dehriyyenin bozuk itikadının zuhurundan kaynaklanmıştır.⁶³

Rasyonalist zihniyetle yapılan bazı tefsirlerin rasyonellikten çok fanteziyi çağrıştırmaları ilginç bir vakiyedir. Bu meyanda özellikle Hint-alt kıtası müfessirlerinin yaptıkları yorumlarda bu tarz tefsir örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

Modern tefsirde rasyonalist karakterin bir uzantısı olarak tasavvufi yorumlara mesafeli durulmaya çalışılmıştır. Dahası tasavvufi yaklaşımlar ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.⁶⁴ Nitekim Abduh, bâtınyeye ve suffiyenin itimad ettiği işârî tefsirden hoşlanmazdı.⁶⁵ Ne var ki işârî yorumu dışlayan ve eleştiren modern zihniyetin akılcılık çatısı altında birçok sembolik yoruma gittiği görülmektedir. Üstelik bu yorumlarda gayet emin bir tavır sergilenmektedir. Buna mukabil sûflerin temsîli yorumlarını zikrederken kullandıkları üslup ile diğerlerinin kullandığı üslup arasında çok önemli bir fark göze çarpmaktadır. Şöyle ki sûfler, zâhirî mananın dışındaki yorumlarına "işâret" adını verip onu "tefsir"den kesin bir şekilde ayırmak suretiyle mütevâzî bir dil kullanmalarına rağmen, zâhirî mananın dışına çıkıp temsîli yorum yapan diğer müfessirlerin böyle bir hassas ayırım gözetmeyip kendi yorumlarını kesin ve objektif anlamlar şeklinde verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla sûflerin bu hassas tavırlarının, takdire şâyân olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁶

Tefsirde rastladığımız aşırı rasyonalist tutum bir takım araştırmacılar tarafından "ilhâdî tefsir" kategorisinde değerlendirilmiştir. Mesela Muhammed Ebû Zeyd tarafından yazılan⁶⁷ *el-Hidâye ve'l-İrfân fi Tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı eserde geçen yorumlar "ilhâdî" olarak algılanmıştır. Bu yorumlardan birisine göre peygamberlerin mucizeleri peygamber olsun olmasın her insanın yapmaya muktedir olacağı şeylerdir. Yine aynı müellife göre İsrâ suresi birinci ayette zikredilen "İsrâ" aslında Hz. Peygamberin hicreti için kullanılmış bir kelimedir.⁶⁸ Görüldüğü üzere bu tür yorumlarda dinin kutsal boyutunu sıradanlaştırmaya yönelik bir çaba vardır.

Benzer biçimde akli olabildiğince kullanan felsefenin de modern tefsir hareketinde çeşitli sapmaların zuhur etmesinde rolü olduğu iddia edilmektedir. Nitekim ilhâdî tefsirde felsefenin etkisine değinen Zehebî'ye göre ilhâdî tefsirde bazı felsefî görüşlerin etkisiyle, sabit bir kısım dinî gerçeklerin inkâr edilmeye başlandığını görmekteyiz. Böylece Kur'ân'daki bazı sabit dinî hakikatler felsefe ekollerine göre yorumlanmaktadır. Söz gelimi şeytanın hakikati inkâr edilmekte ve *Nisâ 117.* ayeteki şeytan kelimesi "kendisine ittiba edilen gizli güç" olarak ıtlak edilmektedir.⁶⁹

⁶³ el-Cemâl, *İtticahâtü'l-Fikri'l-İslâmi'l-Muâsırî fi'l-Mısır*, I,60.

⁶⁴ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 39.

⁶⁵ Muhammed b. Lütfi Sebbağ, *Lenahat*, s.319.

⁶⁶ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İÜİFD*, İstanbul 2011, Sayı:24, (ss.103-148),s.107.

⁶⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *İtticahâtü'l-tefsir fi'l-karni'r-Râbi Aşere'l-Hicrî*, el-Mektebetü'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, 1404, s.1216.

⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 534,540.

⁶⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,531.

Fakat bazı araştırmacılar ise felsefi konuların modern tefsirdeki payının az olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁰

Modern tefsirde rasyonalist çabaların artması, beraberinde yeni meseleleri de intaç etmiştir. Bunlardan birisi de lügatlere duyulan ihtiyaçtır. Çünkü Kur'ân'ın gerek kimi konularda mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen bir takım beyanlar içermesi bir takım ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu badireyi aşmak için evvela lügatler kurcalanarak bahse konu olan kelimenin Kur'ân terminolojisinde karşılığı bulunmayan ve fakat meşrulaştırılmak istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmıştır.⁷¹ Lügatlere fazlaca ihtiyaç duyan modern tefsir hareketi, bu konuda önemli bir hizmette bulunmuş olan İbn Manzûr'u (ö.711/1310) bile "zaman itibariyle birbirine uygunluk arz etmeyen bilgileri bir araya getirerek lügatini yazmakla"⁷² itham edebilmiştir.

Rasyonalist tutum beraberinde İsrâiliyâta karşı bir tavır alınmasına yol açmıştır. Bu bağlamda çağdaş akılcı okulun şahsiyetleri, kapsamlı bir şekilde İsrâiliyâta saldırmışlar ve Kur'ân tefsirinde İsrâiliyâta ve onun içerdiklerine dalmaktan sakınmışlardır. Tefsirlerinde İsrâiliyâta yer veren önceki müfessirleri ayıplamışlar ve bunu bağışlanmaz bir hata olarak addetmişlerdir. Bu okulun mensupları İsrâiliyât konusunda o kadar radikal bir tutum sergilemişlerdir ki dinimize muvafık olan rivayetleri de tezip etmeye yeltenmişler hatta sahih olup, Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bazı hadisleri bile reddetmişlerdir.⁷³ İsrâiliyâta karşı Türkiye'de de bir reaksiyon gösterilmiştir. Mesela Abduh'un fikirlerinden oldukça etkilenmiş olan Mehmet Akif (1873-1936), daha önceki pek çok müfessirin yaptığı gibi asla israilî haberlere itibar etmemiş ve tefsirinde bunlara yer vermemiştir. Onun tefsirinde bir tek bile israilî haber görmek mümkün değildir.⁷⁴

5.Oryantalist Etkiler

Genel olarak modern İslâm düşüncesinde oryantalist etkilerin varlığı öteden beri ifade edilmektedir. Bazılarına göre oryantalizm, Batının sanat ve edebiyatında ortaya çıkan doğuya ait betimlemelerin, kimi zaman da iğrenç sahnelerin tasvirinin on dokuzuncu yüzyılda bilimsel bir hüviyette yeniden teşekkülüdür. Oryantalizm bir nevi siyâsî teşekküldür ve emperyalizm ile birlikte mütalaa edilmelidir.⁷⁵ Bir başka tanımlamaya göre, oryantalizm, Batılı bilgi dünyasının İslam toplumunu ve kültürünü kendi diline çevirerek anlama çabasıdır.⁷⁶ Oryantalizmin sömürgecilikle de alakası vardır.

⁷⁰ İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev: Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001,s.85.

⁷¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s.143.

⁷² Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s.85.

⁷³ er-Rûmî, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akhiyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir*, I,316.

⁷⁴ Hidayet Aydar, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Akif", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:32, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, (ss.25-50), s.39.

⁷⁵ Cüneyt Eren, *Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Birakan Hareketler*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2000, s.28.

⁷⁶ Murtaza Bedir, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul 2006, s.222.

Oryantalist etkilerin Hint alt kıtasında daha yoğun olduğu söylenebilir. Zaten bazı Kur'ân araştırmacılarının doğrudan misyoner okullarından yetiştiği bilinmektedir. Örneğin Çekrâlevî'nin takipçisi olan Ahmedüddin Amritsarî (1861-1936) bir misyoner okulunda Batı tarzı bir eğitim aldıktan sonra özel gayretleriyle kendisini İslâmî ilimlerde de yetiştirmiştir.⁷⁷

Modern tefsir hareketinde bazı müfessirler, oryantalistlerin etkisiyle Hıristiyan kaynaklardan faydalanmıştır. Bu yüzden modernist düşüncede Hıristiyan öğretilere paralel söylemlere rastlanabilmektedir. Mesela Ahmed Han'ın Kur'ân'ı ön plana çıkaran ve geleneğe ait tüm verileri reddeden ve eleştiren bakış açısının Luther'in Katolik kilisesine yönelttiği eleştirilerle ve salt Kitab-ı Mukaddes'i ön plana çıkaran yaklaşımıyla önemli ölçüde benzerlikler bulunmaktadır.⁷⁸ Aynı şekilde on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İslâm ihya ve reform hareketleri için bir slogan halinde dile getirilen taklidin reddedilmesi ve içtihadı dönüş çağrısı oryantalistlerin "bilimsel" araştırmalarıyla desteklenerek İslam dünyasının özellikle ikinci döneminin taklit çağı olarak adlandırılmasında⁷⁹ büyük rol oynadığı söylenmiştir.

Diğer yandan müsteşriklerin İslâmî kaynaklara yönelttikleri bir kısım tenkitler sünnetin devre dışı bırakılmasına zemin hazırlamıştır. Sözgelimi Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy (1820-1883), İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani (1869-1935) gibi bir kısım oryantalistler hadislerin sıhhatleri hakkında ortaya attıkları şüphelerle İslâm'ın ikinci kaynağı sünneti teşri yönden devre dışı bırakmayı hedeflemişler⁸⁰ ve bunda nispeten başarılı da olabilmişlerdir.

Oryantalistlerin İslâm ve Kur'ân üzerine yaptıkları çalışmalar bir taraftan da bazı müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes'e yönelik mukayeseli incelemeler yapmasına imkân vermiştir. Mesela Mevdudî, tefsirinde Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'la karşılaştırmalı olarak değerlendirmeler yapmıştır.⁸¹ Tantavî ise özellikle sahih olduğuna itimad ederek Barnaba İncilinden nakillerde bulunmuştur.⁸²

Her şeye rağmen oryantalistlerin, Müslümanların modern bilimlerden istifade ederek Kur'ân'ı yorumlamalarına katkıları olduğu söylenebilir. Mesela Hint alt kıtasında Kur'ân'a ve sünnete esaslı bir şekilde dönüş talepleri on sekizinci yüzyılın başına kadar gitmektedir. Bunda en büyük pay şüphesiz Şah Veliyyullâh Dihlevî'ye, çocuklarına ve öğrencilerine aittir. "Veliyyullâhî Okul" Hint alt kıtasında iyiden iyiye kuvvetlenen misyonerlik faaliyetleri ve Hıristiyanlaştırma çabaları üzerine başta Kur'ân'a ve sünnete dönüşü buna ek olarak da bize İslâm âlimlerinden intikal eden bilgilerin yeniden tartışılması, değerlendirilmesi ve bunların toplumun ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesi çabalarını kendisine temel gaye edinmiştir.⁸³

⁷⁷ Abdulhamit Birşık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Sayı:17, 2004/2, (s.1-62), s.25.

⁷⁸ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.76 vd.

⁷⁹ Bedir, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", s.228.

⁸⁰ Eren, *Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, s.30.

⁸¹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.205.

⁸² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,509.

⁸³ Birşık, "Ebû'l-A'lâ Mevdudî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", s.9.

6. Tenkitçi/Özgürlükçü Tutum

Modern tefsir hareketinin tenkitçi bir bünyeye sahip olduğu aşikârdır. Tenkitçi tutum modern dönemde özellikle müfessirlerin cesaretinin göstergesi kabul edilebilir. Gerçekten de modern dönemde özellikle siyâsî eğilimleri baskın olan müfessirlerin hayatında hapis, idamla yargılanma ve hatta ölümle neticelenme gibi dramatik vakalara tanık olmaktadır. Ancak bu dramatik hadiseler, müfessirler adına onore edici özelliklerden de sayılabilir.

Modern tefsir hareketindeki tenkitçi tutum özellikle bazı konularda odaklanmıştır. Bunlardan birisi yukarıda değindiğimiz İsrâiliyât konusudur. İsrâiliyâtın ve hatta ona zemin hazırladığı düşünülen kıssaların sorgulanması açıkça toplumsal dönüşümün bir yansımasıdır. Aslına bakılırsa İsrâiliyât özellikli anlatımlar 19. yy'da reformist hareket başlayınca kadar önemli bir endişe kaynağı olmamıştır. İsrâiliyât'a karşı geliştirilen bu yeni tutum, Batı ile entelektüel ilişkiler sonucunda modern akılcılık, bilimcilik, yeni sefîlik ve tarihsel eleştirel akımın etkisiyle gelişmiştir.⁸⁴ Oysaki İslâm toplumunda İsrâiliyâtın sakıncalı görülme kısmını kabul etme eğilimi tefsirin genişlemesini sağlayan önemli unsurlardan biri olmuştur.⁸⁵

Modern tefsir hareketinde en çok yapılan tenkitlerden birisi olumsuz gelenekler ve bidatlere yönelik olmuştur. Bu yüzden özellikle Mısır modernist okulu Goldzîher (1850-1921) tarafından "*Kültürel Vahhabilik*" olarak adlandırılmıştır.⁸⁶

Bir diğer tenkit konusu önceki müfessirler olmuştur. Mesela Abdüh'a göre gafîl olan müfessirler nahiv, irab ve belagat meseleleriyle tefsiri genişletmişlerdir.⁸⁷ Reşid Rıza ise, Kur'ân muhtevasının genel ve evrensel olduğu ilkesini benimsediğinden, bazı beyanların anlaşılmasına yardımcı olan sebeb-i nüzûl rivayetlerinden hareketle ayetleri özelleştiren müfessirlere eleştiriler yöneltmiştir.⁸⁸ Fakat klasik tefsirlere yapılan tenkitler bir yandan da onların incelenmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim bazı araştırmacılara göre son yıllarda tefsir araştırmalarındaki en büyük gayret ve çalışmaların, ilk dönem tefsirleri ile tefsirî geleneğin gelişimi alanında olduğu görülmektedir.⁸⁹

Öte yandan klasik dönem müfessirlerini savunan ve bu manada modern müfessirleri ağır bir dille tenkit eden âlimler de çıkmıştır. Bunlardan birisi Zehebî'dir. Ona göre, Kur'ân konusunda sahte anlayışlarla tevil yolunu tutanlar, çeşitli etkenlerden dolayı bir kısmı Allah'ın kitabının tahrif edilmesi pahasına da olsa yenilik zannederek ve bu sayede kendilerini gösterip şöhret olmak için, önceki müfessirleri deşelemeye ve onların hepsini aptallık ve gâflele suçlamaya başlamışlardır.⁹⁰ Aynı şekilde *Esrâru'l-Kur'ân* adlı tefsirin müellifi olan ve bir bakıma modern dünyada

⁸⁴ Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:2, Sayı:1, 2007, (ss.7-20) s.18.

⁸⁵ Abdülhamit Binşık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL,284.

⁸⁶ İgnaz Goldzîher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997, s.349.

⁸⁷ Muhammed b. Lütfî Sebbağ, *Lemahat*, s.318.

⁸⁸ Mertoğlu, Tefsiru'l-Menâr, *DİA*, XL,298.

⁸⁹ Andreww Ruppın, "Tefsir Çalışmalarının Mevcut Durumu", Çev. Erdoğan Baş, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:3, 2003, (ss.454-461),s.455.

⁹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,522.

Müslümanların yaşadıkları problemlerin faturasını önceki müfessirlere kesmeye çalışan Abdülaziz Çavuş (ö.1345/1929) de Bilmen (1881-1971) tarafından eleştirilmiştir. Bilmen'e göre "bugünkü efkâra karşı lazım gelen müdafaaları yapmak, hazırlamak bugünkü âlimlerin zimmetine terettüp eden bir vazifedir. Bugünkü yazılan tefsirlerde bu bakımdan bir hususiyet bulunması içtimâî ve fikrî tahavvüllerin bir neticesidir. Eğer o tezyif edilmek istenilen muhterem müfessirin-i salife, bugünkü asırda yaşamış olsa idiler, ihtimal ki, muhterem Abdü'l-Azîz Çavuş'ten daha rengin bir kalem kullanır, içtimâî derterimize daha müessir devalar bulur, tavsiye ederlerdi"⁹¹ Ayrıca genel anlamda modern tefsir hareketine, "klasik tavır, Müslümanlara mevcut karşısında özgür olmayı; modernist tavır ise klasik geleneğe karşı "özgürleşmeyi" içermektedir⁹² şeklinde bir eleştiri de yöneltilmiştir.

Klasik tefsirlerin teorik bilgilerle doldurulduğu öne sürülerek tenkit edilmiştir. İddiaya göre klasik tefsirlerde nazarı bilgiler ve toplumu ilgilendirmeyen birçok meseleler yer alırken günümüz tefsirlerinde bu hususlar arka plana itilmiştir.⁹³ Oysaki modern tefsirlerde de zaman zaman lüzumundan fazla teorik bilgilere ve tartışmalara yer verildiği görülmektedir. Modern tefsirlerin ekseriyetle büyük hacimli tefsirler olması da bunun bir göstergesidir. Söz gelimi Menâr, Tantâvî Merâğî ve Fî Zilâl tefsirleri hacimli tefsirlerdir. Hatta tamamı 25 cilt olan Tantâvî tefsirine, müellifi, daha sonra, kapalı kalan hususları açıklamak için bir cilt daha ilave etmiştir. Bu cildin sonundaki "Mülhaku'l-Cevâhir'in birinci cildi" ifadesinden bunu başka ciltlerin izleyeceği anlaşılırsa da, yazarın ömrü buna yetmemiştir.⁹⁴ Hacimli bir tefsir oluşundan dolayı, Zehebî, Tantâvî'nin tefsiri hakkında, "Râzî'nin tefsiri için söylenen "onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" sözü Tantâvî'nin tefsirini daha iyi anlatan ve ona daha uygun olan bir sözdür"⁹⁵ demekten kendini alamamıştır.

Modern tefsirlerin hacimli olmalarının bir sebebi de içeriklerindeki tekrardan ileri gelmektedir. Mesela bazı âlimlere göre *Fî Zilâl*'in vurguları ve üslûbu mümkün merteye muhafaza edilmek suretiyle ihtisar edilerek bir baskısının yapılmasında yarar vardır.⁹⁶ Fakat son dönemlerde bir kısım müfessirler, bireylerin meşguliyetini ve "zaman bulamama" problemini göz önünde tutarak, halka daha kolay ulaşmak için meâl-tefsir şeklinde eserler yazmaya yönelmişlerdir.⁹⁷

Modern tefsir çalışmalarında öncü olan şahsiyetlerin, tenkitçi tavrı kimi zaman birbirlerine de yönelttikleri dikkat çekmektedir. Mesela Cemâleddin Afgânî, rakibi Seyyid Ahmed Han'ı, Kur'ân tefsiri yazmaya iten sebebin 'Müslümanların inancını zayıflatmak, yabancıların çıkarlarına hizmet etmek ve Müslümanları da

⁹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, II,778.

⁹² Tahsin Görgün, *İlahî Sözü'nün Gücü*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013, s.234.

⁹³ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.245.

⁹⁴ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.175 vd.

⁹⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II,517.

⁹⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.170.

⁹⁷ Hikmet Koçyiğit, "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amüller", *KAÜSBD*, Sayı:10 Sonbahar 2012 Kars, (ss.107-129), s.116.

onların inanç ve adetlerine yönlendirmek' olduğunu haykırmıştır.⁹⁸ Benzer şekilde Reşid Rıza (1865-1935), Ebû Zeyd'i Tanrıya inanmamakla ve aynı zamanda Abdüh'tan düşünceler aşırı olmakla suçlamıştır.⁹⁹

7.Siyâsî Yansımalar

Aslında ilk asırlardan itibaren tefsirde siyasal etkiler görülmeye başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Ancak modern dönemde nassın yorumu ile siyâsî düşünce arasında açık bir irtibat görülmektedir. Bunun sebebi, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında rastlanan ümmetin yaşadığı siyâsî vakıaya duyarlı bir bilincin, ilk dönemlerden itibaren tefsirdeki içtimâî yönelişin karakterini temsil eden temel nitelikler arasında yer almasıdır. Dolayısıyla tefsirdeki içtimâî yönelişin ilk nitelikleri siyâsî karakterli olmuştur. Bu yönüyle, modern tefsir hareketinin, İslâm düşüncesi açısından siyasal bilincin diriltilmesinde önemli bir rol oynadığını ve mukaddes metinden alınan ilhamın insanlarda hak ve adalet uğrunda mücadele azmini harekete geçirdiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Hatta Seyyid Kutub (1906-1966) gibi fiilî olarak bunu gerçekleştirmeye çalışan ve bu uğurda çeşitli ızdıraplara maruz kalan müfessirler sayesinde, tefsirin halk aydınlanmasında önemli bir tesiri olmuştur.

Modern tefsir hareketinde bazı müfessirler toplumsal ıslahı tepeden inme, siyâsî kanalla tahakkuk ettireceğine inanırken, bir kısmı ise tabandan bu işin gerçekleşebileceğine inanmaktaydı. Örneğin bu meselede Afgânî ile öğrencisi Abdüh arasında bir fikir ayrılığı yaşanmıştır. Afgânî, siyâsî devrimde faydayı görürken, Abdüh ise siyasetten elde edeceği şeyi elde ettiğini düşünüyor ve eğitim-öğretime dönmek gerektiğini uygun buluyordu.¹⁰¹

Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi bazı müfessirler Siyasal İslâm hareketinde adı geçen müfessirlerdir. Onların siyasal aktivitenin içerisinde yer almaları da tefsirlerinin geniş halk kilelerine ulaşmasında etkili olmuştur. Siyasal İslâm programının özü, nihai hedef olan totalistik siyâsî eylemlerle toplumu, ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanılmasıdır. Bu yüzden siyasetin her şeye muktedir bir doğası olduğu kabul edilir. Öyle ki bu anlayışta insan, tam bir "homopolitikus"tur.¹⁰²

Siyâsî birliğin sağlanmasında Tevhid'in süregelen bir önemi vardır. Çünkü her zaman Yararıcı'yı birlemek (Tevhid), Arap toplumunda siyâsî bütünlüğün başlangıcı olmuştur.¹⁰³ Bu yüzden modern tefsir hareketinin öncülerinden olan Abdüh'un Tevhid konusuna özel bir ilgi gösterdiği ve hatta bu konuda "*Risâletü't-Teohîd*" adlı müstakil bir eser dahi yazdığı malumdur.

Siyâsî yapı her dönemde olduğu gibi modern dönemde de tefsire aksetmiştir. Mesela Gülhane Hatt-ı Hümayun (1839) ile İslahat fermanın ağırlıklı noktası Müs-

⁹⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.87.

⁹⁹ J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999, s.160 vd.

¹⁰⁰ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.157-159.

¹⁰¹ er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akhiyyeti'l-Hadise fi't-Tefsir*, I,133 vd.

¹⁰² Mehmet Zeki İçsan, *Siyasal İslâm*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2002, s.2.

¹⁰³ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.81.

lim ve gayr-ı Müslim teba arasındaki eşitlik vurgusudur. Bunun sonucunda bazıları ehli kitap kavramını daha optimistik bir zaviyeden işlerken bir grup da onların kitaplarının tahrif edilmediğine vb. konuları detaylı bir şekilde işlemişlerdir.¹⁰⁴

Siyâsî yönetimlerin tefsir yazımında rol oynadığı görülmektedir. Çünkü siyâsî yönetim her zaman halkın dinî ihtiyaçlarını gözetmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu yüzden de kimi defa sahasının uzmanı âlimlere görev vermiştir. Bunun somut bir örneği ülkemizde yaşanmıştır. Cumhuriyet döneminde modern zihniyetin gereği olarak medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, dinî ihtiyaçları karşılayacak okulların da henüz açılmamış olması ülkede bir dinî boşluk yaratmıştır. Bu ortamda en azından, Kur'ân merkezli temel İslâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekmiştir.¹⁰⁵ Böyle bir boşluk fark edilince Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyanet İşleri Başkanlığına bir vazife yüklenmiş ve Elmalılı Hamdi Yazır'dan bir tefsir ve terceme yazması istenmiştir.¹⁰⁶ Elmalılı tarafından yazılan *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı bu tefsir daha sonra 1935-1939 yıllarında İstanbul'da dokuz cilt ve 10.000 takım olarak basılmış, 2000 takımı müellife verilirken geri kalanları ücretsiz dağıtılmıştır.¹⁰⁷ Bu şekilde halkın dinî yayın ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır.

8. Halka İnme Çabaları

Modern tefsirde demokrasi söylemlerinin ve birçok Müslüman ülkenin demokrasiye geçmesinin, tefsirin diline etki ettiği ve daha güncel bir dilin hâkim olmaya başladığı söylenebilir. Çünkü bireylerin toplumda aktif rol almaya başlamaları ve eğitim imkânlarının genişlemesi Kur'ân'ı herkesin rahatlıkla anlayabileceği anlayışına taşımıştır. Buna bağlı olarak klasik tefsirin halktan uzak ağdalı bir dil kullandığı yönünde eleştiriler yapılmıştır. Çağdaş araştırmacıların kanaati "klasik dönemde tefsirler ilmî üslûp ve muhtevaya sahipken modern dönemde popüler seviyeye hitap eden çalışmalar artmıştır"¹⁰⁸ şeklinde özetlenebilir. Ancak klasik müfessirlerin halka hitap etme gibi bir dertlerinin olmadığı söylenemez. Kanaatimizce klasik müfessirlerin halka hitap etme gibi bir dertlerinin olmadığını söylemek haksız bir iddiadır. Çünkü en azından Fatiha, Yâsîn, Mülk, Hâmîmler, Nebe, Fetih, İhlâs, Muavvizeteyn gibi müstakil sure tefsirlerinin yazılması bile, klasik dönem müfessirlerinin halka inmek gibi bir amaçlarının olduğunu açıkça göstermektedir. Fakat modern dönemde artan ihtiyaca binaen sosyal hedefler daha fazla ön plana çıkmıştır. Öyle ki Hanefi, modern dönemde vicdanı esas alan tefsirler ile sosyal tecrübelerin analizine dayanan sosyal tefsirlere daha fazla muhtaç olduğumuzu¹⁰⁹ belirtmiştir.

¹⁰⁴ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s.29.

¹⁰⁵ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, İstanbul 1997, XV,153.

¹⁰⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul, ts. I,2.

¹⁰⁷ Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, XV,153.

¹⁰⁸ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL,292.

¹⁰⁹ Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, s.214.

Halka inme çabaları meâl hareketlerine de bir ivme kazandırmıştır. Modernist düşünceye fikirleriyle büyük katkılar sunan Şah Velîyullah ed-Dehlevî'nin (1702-1764) tercüme üzerinde durması ve meâl çalışmalarına ağırlık vermesi az çok bu hedefle alakalıdır. Velîyullah'ın Sünnî ulemânın sert tenkitlerine rağmen Kur'ân'ı Farsça'ya tercüme etmesine yol açan, kendi asrında Hindistan'daki İslâm toplumunun manevî çöküş tehlikesi arkasındaki kuramsal zihnî tavidir. Amacı temelde Allah'ın kelâmını, tercüme vasıtasıyla orta düzeyde eğitim görmüş Müslümanlara ulaştırmak; ikinci olarak da dar kafalı hale gelmiş ve ibadetlerin dış görünüşleriyle aşırı meşgul olan ve kendini Hindu Brahman'ının Müslüman benzeri haline getiren ilahiyatçının tekeli kırma idi.¹¹⁰

Modern tefsir hareketinin pragmatik anlayıştan etkilendiği söylenebilir. Çünkü çağdaş müfessir, pratik tatbikata ve kendilerine yol göstermek amacıyla ümmetin çoğunluğuna yönelme eğiliminde olup, sürekli olarak ümmetinin gerçeklerini dile getirmektedir.¹¹¹ Bu sebepten Seyyid Kutub gibi bir kısım müfessirler pratik değeri olmadığı gerekçesiyle klasik tefsirlerde yer alan pek çok meseleyi kısaca geçmiştir. Fakat bunun bir sonucu olarak bazı insanlar *Fî Zilâl*'i tefsir olarak görmemişlerdir. Çünkü *Fî Zilâl* genel itibarıyla müfessirlerin üzerinde durduğu iştikak, tasrif ve irab cinsinden meselelere değinmemiş, fıkıh ve usulle ilgili münakaşalar gibi meseleler üzerinde durmamıştır.¹¹²

Modern tefsir hareketi halkı bilinçlendirmeyi ve fertleri ahlakî vasıflarla mücehhez kılmayı amaçları arasına dercetmiştir. Nitekim İçtimâî tefsir ekolüne göre Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmeye kalkışanlar, muhakkak surette insanlara Müslümanların bezenmesi gereken yüce ahlakî ve övünç duyulacak sıfatları açıklamalıdır. Ve yine insanlara bidat ve münkerât cinsinden karşı olunması gereken şeyleri ortaya koymalı ve ümmetin her ferdine Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de vaz ettiği hakları izah etmelidirler.¹¹³

Modern dönemde tefsire bir çok misyon yüklendiği için tefsirin dili de bundan payını almıştır. Mesela Seyyid Kutub ve Mustafa el-Merâğî'nin tefsirlerinde konuşma dilinin, dahası bir vaaz dilinin baskın olduğu söylenebilir. Nitekim bazı araştırmacılara göre Seyyid Kutub'un her cildi yaklaşık 200 sayfa tutan Kur'ân tefsiri, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ı kelimenin tam anlamıyla bir Kur'ân tefsiri saymak oldukça güçtür, muazzam bir vaaz/uyarı ve tavsiyeler koleksiyonudur.¹¹⁴ Hatta Kutub'un tefsirinde yer yer "yirminci yüzyıl câhiliyesi", "câhilî ve tağûfî rejimler", "sahte rabler" gibi tabirlerden mürekkep birçok sloganik ifadeleri görmek de mümkündür.¹¹⁵

Modern Türkiye'de ise bir Kur'ân meâli yazarın M. Akif Ersoy, kendi şiirini halka tebliğ için bir araç olarak kullanmakta beis görmemiş ve vaaz dilini çok defa

¹¹⁰ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.287.

¹¹¹ Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s.83.

¹¹² Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmü'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk 1981, s.416.

¹¹³ er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akîyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, L384.

¹¹⁴ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s.148, dipnot 319.

¹¹⁵ Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.152.

şiiirine taşımıştır. Hatta *Safahat* adlı şiir kitabının bölümlerine bakıldığında bunlardan ikinci bölümün adının "Süleymaniye Kürsüsünde", dördüncü bölümün adının "Fatih Kürsüsünde" olduğu görülmektedir.¹¹⁶ Akif'in birçok şiiri manzum bir tefsir niteliğindedir. Fakat o, tefsirle bilgilendirmekten ziyade, halkı uyandırmayı, silkelemeyi ve milleti cesaretlendirmeyi istihdaf etmiştir. Genelde duyguları muhatap almış, Müslümanların hislerini harekete geçirmeye gayret etmiştir.¹¹⁷ İşte modern tefsir hareketinde görülen tefsirdeki dilin konuşma diline indirgenmesi, halkı bilinçlendirme isteğinin doğal bir tezahürü sayılabilir.

Modern dönemde halka inme çabalarının göstergeleri olarak göze çarpanlardan birisi dergilerdir. Bu meyanda Hint alt kıtasında *Tehzib el-Ahlâk* ve Mısır'da *el-Menâr* dergisi modern Kur'an tefsirinde önemli bir görev yüklenmiştir. Menâr dergisinin amaçları toplumsal, dinî ve ekonomik reformları (ıslahat) yaygınlaştırma, İslâm'ın dinî bir sistem olarak mevcut şartlarla çatışmadığını ispatlama şeklinde ortaya konmuştu. el-Menâr'ın diğer bir kuruluş amacı da Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh'un çıkardığı *el-'Urvetü'l-vüskâ* adlı derginin metodunu sürdürmek, özellikle bu yayım organının gayretlerini devam ettirmektir. Bunlar İslâm'a girmiş bâtil inançları ve hurafeleri ortadan kaldırmak, mezhep taassubunu, evliya hakkındaki yanlış inançları, tarikatlar yoluyla gelen bid'atları yok etmek, değişik gruplar arasında hoşgörüyü geliştirmek, halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesini, eğitim reformuyla Müslüman milletlerin ilerleme ve gelişmeye yönelmelerini ve bu konuda diğer milletlerle rekabet etmelerini teşvik şeklinde özetlenebilir.¹¹⁸ Esasen pek çok Mısır basın-yayın organı düzenli olarak Kur'an ve Kur'an'ın yorumuna ilişkin makaleler yayınlamıştır. Örneğin *el-Ehrâm* gazetesinin bu tür makale sorumlusu Binti's-Şati'dir.¹¹⁹

Bu tür dergilerde yayınlanan tefsir yazıları, ilgili müelliflerin tefsir kitaplarının da çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu durum Mağrib'te de görülmektedir. Örneğin İbn Âşûr'un (ö.1392/1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin temellerini onun 1899'da el-Câmiu'l-A'zam'da verdiği tefsir dersleriyle *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* ve *el-Mecelletü'z-Zeytuniyye* gibi dergilerdeki yayınları oluşturmuştur.¹²⁰ O dönemde dergiler en etkili iletişim aracı olduğu için müfessirler de bunun gücünden faydalanma cihetine gitmişlerdir. Dergiler hem ilgili müfessirlerin meşhur olmasına hem de fikirlerinin yayılmasına vesile olmuştur. Mesela Reşit Rıza, Menâr dergisinin yayılması için çok çaba sarf etmiştir. Derginin bizzat sahibiymiş gibi toplantılarında, dergiyi övmüş ve ondan bahsetmiştir. Buna mukabil dergi, Reşit Rıza'nın meşhur olmasına, görüş ve fikirlerinin ve tefsirinin yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Reşit Rıza, Tunus ve Cezayir ziyaretlerinde bunun bizzat farkına varmıştır.¹²¹ Mo-

¹¹⁶ Bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1966, s.153, 237.

¹¹⁷ Aydar, "Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmet Akif", s.27.

¹¹⁸ Muhammed Harb, "el-Menâr", *DİA*, Ankara 2004, XXIX,116 vd.

¹¹⁹ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s.150, dipnot 328.

¹²⁰ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.198.

¹²¹ er-Rümî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akhiyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, I,177.

dern müfessirlerin tefsir çalışmalarını dergi tabanlı olarak kamuoyu ile paylaşmaları da onların tefsir dilini konuşma diline çevirmede etkili olmuştur.

Türkiye’de de modern sürecin başlarında tefsir ağırlıklı mecmuaların varlığı gözden kaçmamaktadır. Bunların içerisinde *Sırat-ı Müstakim* mecmuası, Ebû'l-Ulâ Zeyne'l-Abidin ve Eşref Edip tarafından 14 Ağustos 1324 (1908) tarihinde yayın hayatına başlamıştır. Mecmuanın başyazarlığını ise Mehmet Akif üstlenmiştir. 1912 yılına kadar *Sırat-ı Müstakim* ismiyle yayınlanan mecmua, 182 sayı olarak yayınlanmış, bilahare bu sayılar 7 cilt haline getirilmiştir. Mecmua, 183. sayıdan itibaren “*Sebilü'r-Reşad*” ismiyle hayatini sürdürmüştür. ‘Sebilü'r-Reşad’ın ilk sayısı, yani 183. sayının tarihi Mart 1912’dir... Mecmua, 5 Mart 1925 tarihine kadar aralıksız çıkmış, 641. sayısında iken yayınına ara vermek zorunda kalmıştır. Sebilü'r-Reşad’ın yayınlanan bu sayıları 25 cilt olarak ciltlenmiştir. Sebilü'r-Reşad, 22 yıl aradan sonra, umumi istek üzerine yeniden çıkarılmaya başlanmış, bu sefer mecmua, yeni harflerle ve ilk sayısı Mayıs 1948’de çıkmıştır. Bu tarihten itibaren kesintisiz Mart 1965 tarihine kadar yayınına devam ettirmiştir. Böylece 359 sayı da 15 ciltte toplanmıştır. Mehmet Akif bu mecmuanın gagesinin mümkün merteye tefsir-i şerif ilminin ihyasına çalışmak olduğunu ifade etmiştir.¹²²

Hint alt kıtasında da süreli yayınlar etkin olmuştur. Mesela Pakistan’da Emin Ahsen Islâhî’nin önderliğinde oluşan ve birçok dinî ve ilmî organizasyona sahip olan aktif bir Islâhî grubu vardır. Bunların muhtelif ilmî ve içtimâî kuruluşları olup *Misak*, *Tedebbür*, *İşrâk*, *el-Mevrid* ve *Renaissance* gibi dergiler neşretmekte ve bazı yayınevleri işletmektedirler.¹²³

Hint alt kıtasında Çekrâlevî’nin (ö.1914) başını çektiği “Ehlü’z-Zikr ve'l-Kur’ân” ekolü ile bu ekolü şiddetle tenkid eden Ehl-i Hadis ekolü arasındaki tartışmalarda da dergiler önemli bir yer edinmiştir. Tartışmalarda Çekrâlevî’nin *İşâ’atü'l-Kur’ân*, Ehl-i hadis’in ise *İşâ’atü’s-Sünne* adlı dergileri çokça kullanılmıştır.¹²⁴ Netice itibariyle modern dönemde hemen birçok müfessirin dergilerde yazı yazması ve üstelik Mevdudî gibi bazı müfessirlerin hem de bir gazeteci olması, tefsirlerinin diline aksetmiş ve konuşma dilini böylece tefsire taşımışlardır.

Modern dönemde halka inme gayretlerinin bir parçası da eğitim kurumları olmuştur. Bu kurumlar genellikle muhtelif cemaatler tarafından organize edilmiştir. Bu minvalde özellikle Hint alt kıtasında medrese, eğitim ve araştırma merkezlerinin fikir hayatına ve Kur’ân’ın anlaşılmasına dair yaptıkları hizmetler dikkat çekmektedir.

Modernizm ile gün yüzüne çıkan kölelik, insan hakları, kadın sorunları vb. meseleler modern tefsir hareketinde doğrudan makes bulmuştur. Fakat şunu belirtmek gerekir ki çağdaş dünyanın diline pelesenk ettiği eşitlik, kadın hakları, köleliğin kaldırılması gibi söylemlerin modern Kur’ân yorumlarında hararetle işlenmesi,

¹²² Davut Aydüz, “Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar”, *SÜİFD*, Sayı:1, Sakarya 1996, (ss.27-56), s.27-28.

¹²³ Birışık, “Hint Alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü”, s.19 vd.

¹²⁴ Birışık, “Hint Alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü”, s.25.

bilimsel tefsirin apolejik tutumundan daha şiddetli bir savunma psikolojisini yansıtmaktadır. Oysaki bunlar Batı'nın kendi iç sorunlarının evrensellik adıyla dünyaya ilan ettiği değerlerdir. Makineleşmeyle beraber ezici insan gücüne fazla gereksinimi kalmayan Batı dünyası bu defa kapitalist sistemine müşteri bulmak gayesiyle kölelik karşıtı söylemlerle bireyin konumunu güçlendirmeye başlamıştır. Belki de müşteri ihtiyacı olmasaydı kölelik sistemine devam edilecekti.

Diğer yandan kadının kamusal alana girmesiyle doğal olarak tefsirde de kadın sorunlarına ilişkin meseleler ilgili ayetlerin tefsirinde gündeme gelmiştir. Modern tefsir hareketinin geleneksel tefsir hareketinden farklılaştığı en bariz noktalardan birisi "kadın" konusudur. Bu konu tefsir tarihinde adeta bir kırılma noktasıdır. Çünkü "klasik dönem yorumlarında ortaya konulan kadın imajının, modern dönem yorumlarında tersine çevrildiği ve yeni bir imajın üretildiği görülmektedir."¹²⁵ Buna bir örnek verecek olursak bir erkeğe mukabil iki kadının şahitliğini talep eden ayetin (2/Bakara,282), kadın-erkek eşitliğini vurgulayan modern değerlerle uyuşmaması, ilgili düzenlemenin geçerliliğinin tartışılmasına sebep olmuştur. Bu ise, hükmün dayandığı "illet" in kadınla ilgili "kalıcı" yahut da "değişken" bir özelliğe mi karşılık geldiğinin araştırılması neticesini doğurmuştur. Buna göre hükme gerekçe teşkil eden niteliğin, "fıtrî" olmaktan ziyade, "sosyolojik" olduğuna dair kanaat ağır basmıştır. Yine bu yorumlarda, klasik dönemlerde yapıldığının aksine, kadının aklı yönü ve hafızası itibarıyla erkeğe göre zayıf olduğu istikametindeki görüşlere pek iltifat edilmemiştir. Hatta bu tür izahların ileri sürülmesinde gerekçe teşkil eden hadisin, mevzu olduğu yönünde bir yaklaşım da belirlenmiştir. Yine, modern dönem yorumlarında, kadının şahitliğinin erkeğe eşit olduğu ve bütün davalarda şahitlik yapabileceği hususları da vurgulanmıştır.¹²⁶ Yine benzer biçimde "Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır" (4/Nisâ,3) ayetinde çok eşliliğin uygulanabilirliğini tartışabilme düşüncesi 19. y.y.dan önceki Kur'ân tefsirlerinde gözükmezken¹²⁷ modern tefsirde tek eşliliğe özel bir vurgu yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bütün bu yorumlar modern yaşamda kadının rollerinin değişmesinden kaynaklanmış böylece kadın-erkek eşitliği düşüncesi tefsire de sirayet etmiştir. Fakat bütün bu problemleri aşmanın kestirme yolu olarak "tecdit" fikri ön plana çıkarılmış ve mesele tarihsellik yoluyla çözülmeye çalışılmıştır.

9. Çok Renklilik

Modern dönemdeki tefsir çalışmalarına bakıldığında belli başlı niteliklere rağmen, çok renkliliğin olduğu müşahede edilmektedir. Konulu tefsir, içtimâî tefsir, bilimsel tefsir, nüzûl sırasına göre tefsir, edebî tefsir vb. çizgiler de bu renkliliğin birer göstergesidir. Aslında bu renklilik tefsire özgü bir şey değildir. Çünkü İslam

¹²⁵ İbrahim H. Karslı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s.172.

¹²⁶ Karslı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, s.234.

¹²⁷ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s.166.

dünyasında modernleşmeye karşı takınılan tavırda ulemânın tutumu din-siyaset-toplum bağlamında farklılık arz etmektedir. Özellikle modern dönemlerde İslâmî ulemânın politik tutumlarının büyük ölçüde farklılık sergilemiş olduğu hatırd tutulmalıdır. Güçlü hükümetler altında ulemâ itaatkâr olma eğilimindeyken; uzak veya zayıf olanlarda, İslâmî geleneğin muhafızları olarak tahtın arkasındaki güçler olmuşlardır.¹²⁸

Çok renkliliğin oluşmasında, modern değişimin her çevrede farklı tempoda ilerlemesi, Batı'yla karşılaşmanın değişik düzeylerde yaşanması vb faktörler söz konusudur. Bazı araştırmacılara göre ise İslâm, on sekizinci yüzyılda içinde bulunduğu güçsüzlük ve karşı karşıya kaldığı tehdit ortamından dolayı liberal, esnek, hoşgörülü ve karma olmak zorundaydı.¹²⁹ Aslında modernizmin getirdiği bir arada yaşama zorunluluğu farklı inanç ve düşünceleri tolere etmeyi gerekli kalmış bu durum bazı çevreleri, dinlerin aynı özü taşıdığı fikrine götürmüştür.

Modern tefsir hareketindeki çok renkliliğin gereği olarak uç yaklaşımların yanında mutedil ve muhafazakâr yaklaşımlar da kendisine yer edinmiştir. Bu yüzden modern tefsir hareketini homojen bir hareket olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hatta modern tefsir hareketinin ilk örneklerinin görüldüğü Hindistan ve Mısır'daki modernist hareketlerin arasında da ciddi farklılıklar vardır. Mesela Goldzäher'e göre Hint modernistleri kolonyalist Avrupalılarla yüz yüze geldiği için, onlarda kültür transferinden doğan kültürel bir hareket damgası vardır. Fakat Mısır Okulu, bunun aksine, inancı esas almıştır. Bu hareketin reform talepleri, Batı etkisinden tamamen bağımsız, dinî kaygılardan doğmuştur.¹³⁰ Hatta aynı coğrafya içerisinde de farklılıklar dikkat çekmektedir. Mesela aynı coğrafyayı paylaşmalarına ve modernist olmalarına rağmen Muhammed Ebû Zeyd, Abduh gibi mutedil bir modernist değil, determinist bir tevilcidir.¹³¹

Modern tefsir hareketinin çok renkliliğinde müfessirlerin yaşadıkları coğrafyanın, şahsî temayüllerinin, mesleklerinin ve Batı'yla münasebet derecelerinin büyük tesiri olmuştur. Nitekim modern dönemde Mısır'da birçok fikir akımının oluştuğu görülmektedir. Bazı araştırmacılara göre bunun temel sebeplerinden birisi Mısır'ın, diğer İslâm ülkelerinden daha çok Kapitalizm ve Komünizm gibi Batılı fikirlerle buluşmasından kaynaklanmaktadır.¹³²

Modern tefsir hareketinde ütopyik ve romantik düşüncelere bile rastlanmaktadır. Bunun tipik bir örneği olarak Seyyid Kutub gösterilebilir. Çünkü Kutub büyük toplumsal ütopyaların çizgisiyle kesişen bir düşünceyi seslendirmiştir.¹³³ Ayrıca

¹²⁸ Arnold H. Green, "Liberal Çağda Ulemâ'nun Politik Tutumları ve Faaliyetleri: İstisnâî Bir Vak'a Olarak Tunus", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991, s. 241.

¹²⁹ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s.284.

¹³⁰ Goldzäher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s.348.

¹³¹ Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, s.269.

¹³² el-Cemâl, *İtticahatu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muasırı fi'l-Mısır*, I,11.

¹³³ Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.154.

onun “ya İslâm ya cahiliye!” anlayışı ile başlattığı siyasal eğilim, bazı araştırmacılar tarafından “romantik devrimcilik” olarak nitelendirilmiştir.¹³⁴

Modern tefsir hareketi, esasen İslâm’ın bidayetinden yaşadığımız çağa kadar geçen süredeki bütün fikrî ve mezhebî akımların yeniden canlı bir şekilde sahneye çıkışını temsil eder. Örneğin Menâr Ekolü’nü Mutezile’nin uzantısı olarak, Ehl-i Hadis’i ise bir bakıma Ehl-i sünnet çizgisinde değerlendirmek mümkündür. Esasen bu ekollerin Kur’ân’ı anlama çabaları eskiden beri çeşitli yöntemlere ağırlık vermişlerdir. Örneğin Mutezile yeni düşünsel, sosyal ve siyasal gelişmeler karşısında tefsir alanını genişletme problemini *kelâm-ı ilâhînin* yaratılmış olduğu öncülünden hareketle aklî yorum ve icaz açıklamaları ile aşmaya çalışırken, Sünnî grup *kelâm-ı ilâhînin* ezeli olduğu öncülüne dayanarak rivayete bağlı tevili ön plana çıkarmıştır.¹³⁵

Modern tefsir hareketinde görülen çok renkliliğin arkasında yeni arayışların yanı sıra yeni bir usûle duyulan ihtiyacın da etkisi olmuştur. Çünkü aynı çağ ve kültürün içerisinde yaşamasına rağmen Kur’ân’ı okuyanlar arasında bu kadar farklı yaklaşımların bulunması, temel bir metoda duyulan ihtiyacı dile getirmektedir.¹³⁶

Sonuç

Modernizm kendi içerisinde evrilerek devam eden ve içinde bizim de yer aldığımız bir süreçtir. Modernizmin evrilmesine bağlı olarak İslâm dünyasında da *Klasik İslâm Modernizmi* ve *Neo-İslâm Modernizmi* şeklinde bir sınıflama yapılmıştır. Modern tefsir hareketinin öne çıkan belirgin özellikleri olmasına rağmen homojen bir tefsirden bahsetmek mümkün değildir. Coğrafyaların yanı sıra şahsiyetlere göre de farklılıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle Hint alt kıtası modernistlerinin daha radikal yorumlara yöneldikleri görülmektedir.

Modern sürecin her döneminde Batı’daki fikrî cereyanlar modern tefsir hareketine aksetmiştir. Mesela ilk dönemlerde pozitivism ve naturalizm son dönemlerde ise tarihsellik ve postmodern yaklaşımlar tefsirde kendisini hissettirmiştir. Modern tefsir hareketine sadece müfessirlerin değil toplumun pek çok kesiminin hatta müsteşriklerin dahi katkıları olmuştur. Modern tefsir hareketinde ağırlıklı olarak rasyonalizm, sekülerizm, tecdit, ıslahat ve içtihat konularına vurgu yapılmıştır. Halka inme çabalarının yoğunluğundan dolayı tefsirin dili konuşma diline yaklaşmıştır. Bununla beraber klasik çizgiyi takip eden Konyalı M. Vehbi Efendi (1861-1949) gibi müfessirler de olmuştur. Esasen *Hulâsâtu’l-Beyân* gibi tefsirler kendi dönemlerinde

¹³⁴ Bkz. İşcan, *Siyasal İslâm*, s.39.

¹³⁵ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.141.

¹³⁶ Namı, “Türkiye’de Kur’ân Çalışmaları”, s.205.

muhtelif muhitlerin ihtiyaçlarını karşılamada üzerlerine düşen vazifeyi ifa etmişlerdir.

Modern tefsir hareketinde Kur'ân'ı merkeze alma gayretleri genelde İslâmî ilimlerde özeldir ise tefsirde usûl tartışmalarını alevlendirmiştir. Bu tartışmalar klasik kaynakların incelenmesine de vesile olmuştur. Ayrıca yeni bir Kur'ân sözlüğüne ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş, çeşitli semantik çalışmalar yapılmıştır. Semantik çalışmalarda İzutsu'nun (1914-1993) özel bir yeri vardır. Diğer yandan İslam kaynaklarının kıyasıya tenkit edilmesi sağlam kaynak olarak Kur'ân'a daha fazla yönelmeye sebep olmuş böylece tefsire, onun sınırlarını zorlayacak bir misyon yüklenmiştir.

Modern tefsir hareketinde "Kur'ân'ı anlama" bir sorun gibi algılanmıştır. Kahir ekseriyet Kur'ân'ın kolay anlaşılır bir kitap olduğunu söylerken; bazı gruplar Kur'ân'ın zor bir kitap olduğunu ve bunu ancak belirli vasıflara haiz olan seçkin insanların anlayabileceğini düşünmüştür.

Modern tefsir hareketinde dikkat çeken özelliklerden birisi de Tantavî ve Mevdudî gibi müfessirlerin çağın teknolojisinden faydalanarak harita, kroki, resim, ansiklopedik bilgileri tefsirde kullanmaları olmuştur. Günümüzde ise enformasyon teknolojilerinin (bilhassa internetin), tefsir çalışmalarına olan etkilerini araştırmak bakir ve cazip bir konu olarak araştırmacıları beklemektedir.

Kaynaklar

- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Aubery, Edwin Ewart, "What is Modernism?," *The Journal of Religion*, Vol, 15, No.4 Oct.1935, (pp.426-447).
- Ay, Mahmut, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İÜİFD*, İstanbul 2011, Sayı:24, (ss.103-148).
- Aydar, Hidayet, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Akif", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:32, Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, (ss.25-50).
- Aydüz, Davut, "Sırat-ı Müstakim ve Sebülü'r-Reşad Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar", *SÜİFD*, Sayı:1, Sakarya 1996, (ss.27-56).
- Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara 2000.
- Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Bedir, Murtaza, "Oryantalizm ve Türkiye'de Din (İslam) Araştırmaları", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'ân Dili", *DİA*, Cilt: XV, İstanbul 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Birişik, Abdulhamit, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Düünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân İlmî Araştırmalar*, Sayı:17, 2004/2, (s.1-62).
- Birişik, Abdülhamit "Tefsir", *DİA*, Cilt: XL, İstanbul 2011.
- Birişik, Abdülhamit, "Ebû'l-A'lâ Mevdudî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *UİFD*, Cilt: 20, Sayı: 2, Bursa 2011, (ss. 1-20).
- Bolay, Süleyman Hayri, "Postmodernizm", *Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, (Ed. Coşkun Can Aktan), Çizgi Kitabevi, Konya 2003.
- Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınevi, Bursa 2012.

- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Haz. Mustafa Özel, Kayhan Yayınları, İstanbul 2002.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Crecelius, Daniel, "Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", Ed.Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çiçek, Halil, *20. Yüzyılda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002. vd.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt:5, Sayı: 1, (ss.1-12).
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001.
- el-Cemâl, Hamd b. Sadık, *İtticahâtu'l-Fikri'l-İslâmî'l-Muâsırı fi'l-Mısır*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyâd 1994.
- el-Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Eliaçık, R. İhsan Yaşayan Kur'an, İnşa Yayınları, İstanbul 2011.
- Emame, Adnan Muhammed, *et-Tecdîd fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru İbni'l-Cevzi, 1426.
- Eren, Cüneyt, *Kur'an Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2000.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *İtticahâtu't-tefsîr fi'l-karni'r-Râbi Aşere'l-Hicrî*, el-Mektebetu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, 1404.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akhiyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1966.
- Friedman, Susan Stanford, "Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism", *Modernism/modernity*, Volume 8, Number 3, September 2001, (pp. 493-513).
- Goldzher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, Çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2013.
- Green, Arnold H., "Liberal Çağda Ulemâ'run Politik Tutumları ve Faaliyetleri: İstisnâî Bir Vak'a Olarak Tunus", Ed. Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık İstanbul 1991.
- Güllüce, Veysel, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *AÜİFD*, Sayı:15, Erzurum 2001, (ss.169-214).
- Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto, Ankara 2011.
- Harb, Muhammed, "el-Menâr", *DİA*, Cilt: XXIX, Ankara 2004.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslâm*, Ekev Yayınevi, Erzurum 2002.
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Yaklaşımlar*, Çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1999.
- Karslı, İbrahim H., *Kur'an Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- Koçyiğit, Hikmet, "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller", *KAÜSBD*, Sayı:10 Sonbahar 2012 Kars, (ss.107-129).
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara 2004.
- Lundin, Roger, "Modernity's Grandparents", *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. Winter, 1995, (pp. 171-173).

- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003.
- Mertoğlu, Mehmet Suat "Tefsiri'l-Menâr", *DİA*, XL, İstanbul 2011.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Tefsir", *DİA*, Cilt: XL, İstanbul 2011.
- Namlı, Tuncer, "Türkiye'de Kur'an Çalışmaları", II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- Öztürk, Mustafa *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Paçacı, Mehmet "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaş Kur'an Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1 (2007), (ss.17-46).
- Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl:2, Sayı:1, 2007, (ss.7-20).
- Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Richard T.Schaefer-Robert P.Lamm, *Sociology*, McGraw-Hill, United States 1992.
- Rippin, Andreww, "Tefsir Çalışmalarının Mevcut Durumu", Çev. Erdoğan Baş, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:3, 2003, (ss.454-461).
- Sebbağ, Muhammed b. Lütfi, *Lemahat fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990.
- Standen, Anthony, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağistanlı, Şule Yayınları, İstanbul 1997.
- Şarkavî, İffet, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, Çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY İstanbul 2004.
- Turner, Bryan S., "Periodization And Politics In The Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Ed. Bryan S. Turner, Sage Publications, London 1995.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar 1*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2011.
- Zarzur, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dimeşk 1981.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, 1976.