

Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an

Arş. Gör. Hadiye ÜNSAL*

Atf / ©- Ünsal, H. (2010). Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 125-160.

Özet- Bu çalışma, Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin lideri Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî'nin (ö. 1951) *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin tahlil ve tenkidini içermektedir.

Anahtar Kelimeler- Mevlana Muhammed Ali, Kâdiyânîlik (Ahmedîlik), Meal, Tefsir.



Giriş

Mevlana Muhammed Ali Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin kurucu figürü olup Kur'an ve tefsirle ilgili en önemli eseri *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsiridir. Bu eser dikkat çekici birçok görüş ve yorum içermesi sebebiyle çağdaş meal-tefsir literatüründe kayda değer bir yere sahip olması gerekirken, özellikle Ehl-i Sünnet muhitinde muhtemelen mezhebî ve siyasî muhalefet saikiyle pek tanınmamıştır. Gerçi Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)* adlı mealindeki açıklama notlarında Muhammed Ali'ye "Hindistan efdalı ulemasından" gibi övücü ifadelerle

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı.

sıkça atıfta bulunmuş; ancak bu atıflar Doğrul'un Kâdiyânîliğe mensubiyetle itham edilmesine neden olmuştur. Öte yandan, Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirindeki birçok dikkat çekici yorum da Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ındaki açıklama/tefsir notlarından nakledilmiş gözükmektedir. Böyle iken Esed eserinin hiçbir yerinde *The Holy Qur'an*'ı kaynak göstermemiştir. Bu husus bazı akademisyen araştırmacılar tarafından intihal olarak değerlendirilmiştir.¹

Günümüz Türkiye'sinde genellikle Esed'e ait olduğu sanılan birçok özgün Kur'an yorumunun gerçekte kime ait olduğunun ortaya çıkmasına da katkı sağlayacak olan bu çalışmada ilkin Muhammed Ali'nin hayatı, ilmî kişiliği ve belli başlı eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Ardından müellifin genel çerçevede Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodu ortaya konulmaya çalışılacak; ayrıca kıyamet, ahiret, gaybî varlıklar, kıssalar, mucizeler ve ahkâm (toplumsal düzen ve hukuk) gibi belli başlı konularla ilgili ayetleri nasıl yorumladığı derli toplu biçimde aktarılmaya çalışılacaktır.

Muhammed Ali'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Mevlana Muhammed Ali, İslam dünyasının askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel alanlarda geri kalmışlık badiresiyle boğuştuğu 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında İngiliz işgali altında bulunan Hint alt kıtasında yaşamış bir müelliftir. 1874'te Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde doğan Muhammed Ali Batı tarzında eğitim veren okullarda öğrenim gördü. 1894'te Lahor'daki Government College'den mezun oldu ve aynı yıl yine Lahor'daki Islamia College'ye matematik hocası olarak atandı. Bu okulda üç yıl görev yaptı. Diğer yandan, 1895-1896'da İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamladı. 1897'de Islamia College'den ayrılıp Oriental College'da (Lahor) öğretim üyesi oldu ve Mayıs 1899'a kadar burada görev yaptı. Hocalık yıllarında Lahor Ahmedîleri'nin önemli bir ismi olan ve Islamia College'de çalışmalarını sürdüren Hoca Kemâleddîn ile tanıştı. Onun yönlendirmesiyle 1897 Mart'ında Kâdiyânîliğin (Ahmedîlik) kurucusu Mirza Gulam Ahmed'e biat etti.

Gulam Ahmed'in halifesi Hakîm Nüreddin'in 1914'te vefatı üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîrüddîn, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilan edince M. Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân'ı terk edip Lahor'a yerleşti. Lahor'da *Ahmediyye Encü-*

¹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine", *İslâmiyât*, Cilt: 10, Sayı: 3 (2007), s. 117-140; a. mlf., *Meal Kültürümüz*, Ankara 2008, s. 105-138.

men-i İşâât-ı İslâm adındaki cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar bu cemaatin başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için, bu hareketin mensuplarına Lahor Ahmedîleri denildi. M. Ali Lahor'da meal-tefsir dersleri verdi ve bu esnada birçok kişi ona biat etti. M. Ali 13 Ekim 1951 (10 Muharrem 1371) tarihinde Karaçi'de öldü ve Lahor'da defnedildi.

Muhammed Ali Kâdiyânîliğin Kâdiyân kolunun özellikle Gulâm Ahmed'in nübüvvet iddiası gibi birtakım aşırı görüş ve iddialarını onaylamadığı için, bazı arkadaşlarıyla birlikte hareketin ana gövdesinden ayrılıp daha ılımlı bir çizgide Lahor Ahmedîliğini tesis etmiştir. Ona göre Ahmedîliğin asıl amacı İslamiyet'i yaymaktır. Peygamberlik (nübüvvet) Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Dolayısıyla Gulâm Ahmed peygamber değil müceddit ve/veya beklenen Mehdidir. Buna göre Gulâm Ahmed'in kitaplarındaki vahiy ve nübüvvet iddiasıyla ilgili ifadeler tasavvufî-işârî yorum çerçevesinde sembolik ve alegorik manaya hamledilmelidir.

M. Ali çeşitli eserlerinde Hıristiyan misyonerlerinin İslam'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, ayrıca Osmanlı'nın özellikle İngilizlerle mücadelesine kayıtsız kalan Gulâm Ahmed ve takipçilerinin aksine Osmanlı hilafetini desteklemiştir. Benzer şekilde hareketin Kâdiyân kolu Hindistan'daki İngiliz yönetimine mutlak sadakat siyasetini benimserken M. Ali en azından bazı durumlarda Müslümanların yanında yer almayı tercih etmiştir. Bu bağlamda "Cawnpore (Kavnpur) Cami Ayaklanması" diye tarihe geçen olay zikredilmeye değerdir. 1913 Ağustos'unda İngiliz hükümeti Cawnpore'da bir yolu genişletmek ister. Ancak caminin köşesi yolun sınırlarına dâhil olduğundan yıkılması gerekmektedir. Bu olay karşısında Müslüman halk caminin yıkılmasına engel olmak üzere ayaklanır. Gulâm Ahmed'in İngiliz hükümetine mutlak sadakat gösterilmesi yönündeki telkinlerine rağmen M. Ali Hoca Kemâleddin'le birlikte Müslüman halktan yana tavır koyar; ayrıca İngiliz yönetimi aleyhinde bir dizi makale kaleme alır.

M. Ali birçok konuda geleneksel İslam anlayışına sahiptir. Bununla birlikte özellikle Gulâm Ahmed'in hayatına ve eserlerine sıkça atıf yapması, onu beklenen Mehdi ve Mesih olarak anması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve diğer Hint-İslam modernistlerini takip etmesi, modern bilimin verilerine çok güvenmesi gibi hususlar sebebiyle birçok kişi ona tereddütle yaklaşmıştır.²

² M. Ali'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving: The Biography of Maulana Muhammad Ali*, İngilizceye çev. Akhtar Jabeen Aziz, Lahor 2004, s. 1-458; S. Muhammad Tufail, "The Maulana Muhammad 'Ali", [The Maulânâ Muhammad 'Ali, *The*

Muhammed Ali Lahor Ahmedîliğinin önderi olduğu için Ahmedîlik/Kâdiyânîlik hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Kâdiyânîlik 1889'da Mirza Gulâm Ahmed (1839–1908) tarafından Hindistan'ın Pencap bölgesinin Kâdiyân şehrinde kurulan bir harekettir. Dinî ve siyasî karakterli bu hareket Mirza Gulâm Ahmed'in ismine nispetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere atfen de Kâdiyâniyye diye anılır.³ Ancak Gulâm Ahmed, taraftarlarının resmî kayıtlarda belli olmalarını sağlamak için 4 Kasım 1900 tarihinde yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere mezhebin adını Ahmediyye olarak ilan etmiştir. Bu tarihten itibaren gerek bu hareketin mensupları gerekse Batılılar Ahmediyye ismini kullanmayı yeğlemiştir. Sünnî Müslümanlar ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed'in kendisine işaret ettiğini ileri sürerek Kâdiyâniyye ismini kullanmayı tercih etmiş ve modern dönem Mezhepler tarihi literatüründe de genellikle bu isim kullanılmıştır.⁴

Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed, Hindistan'da Pencap eyaletinin Gurdâspûr bölgesindeki Kâdiyân'da -kendi beyanına göre- 1839 veya 1840 yılında doğmuştur. Oğlu Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed ve diğer bazı Kâdiyânîler 1835 tarihinde doğduğunu söylemişlerse de Gulâm Ahmed'in genel kabul gören doğum tarihi 1839 yılıdır.⁵ Gulâm Ahmed'in ailesi 1530'da Semerkant'tan Hindistan'a göç eden Hacı Barlas soyundan gelmektedir.⁶ Babası Mirza Gulâm Murtaza bir hekimdir. Gulâm'ın ailesi Sih idaresinden çok eziyet çektiği için İngiliz yönetiminin himayesine sığınıp bu idareye mutlak sadakat göstermiş ve bunun bir ödülü olarak elde ettikleri topraklarda tarımla uğraşmışlardır.⁷

Ahmadiyyah Movement içinde], çev. S. Muhammad Tufail, Lahor 1973, s. ii-xiii; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir 1986, s. 93-95; Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lâhurî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 500-502; Sajida S. Alvi, "Lahuri, Muhammad Ali", *ER*, New York-London 2005, VIII. 5284-5285.

³ The Maulânâ Muhammad 'Ali, *The Ahmadiyyah Movement*, çev. S. M. Tufail, Lahore 1973, s. 20.

⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 137.

⁵ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45.

⁶ M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 1.

⁷ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45; a. mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 137. Ayrıca bkz. Surendra Nath Kaushik, *Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation*, New Delhi 1996, s. 3.

Gulâm Ahmed 1885'de kendisinin hicrî 14. asrın müceddidi olduğunu ilan etti.⁸ 1886'da babasının ölmesi Gulâm'ın yaşamında köklü denebilecek değişimlere sebep oldu.⁹ Babasının vefatından sonraki dönemde 1891 yılında sözde mazhar olduğu vahye dayanarak Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi tabii bir ölümle öldüğünü, kendisinin Muntazar Mehdi ve Mesih olduğunu iddia etti. Gulâm'a göre Hz. İsa çarmıhta ölmemiş, öldü zannıyla defnedilmiştir. Mezara konulduktan sonra kendine gelmiş; Merhem-i İsa denen bir ilaçla yaralarını iyileştirmiştir. İncil'i yamak ve kayıp "On İsrail Koyunu"nu aramak üzere Keşmir'e gitmiştir. 120 yaşında iken Keşmir'de vefat etmiş ve Srinagar'da toprağa verilmiştir.¹⁰

Kâdiyânîlerin iddiasına göre âhir zamanda gelmesi beklenen kişi Meryem oğlu İsa değil, yaratılış bakımından ona benzeyen ve Muhammed ümmetine mensup bir şahsiyettir. Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi aynı kişidir. O kişi de Mirza Gulâm Ahmed'in kendisidir. Gulâm hem Hz. Muhammed hem de Hz. İsa'nın ruhunu taşımakta olduğu için barışçıdır; bu yüzden cihad misyonunu savaşıla değil tebliğle gerçekleştirecek ve İslam'ı bu şekilde dünyaya yayacaktır.¹¹

Gulâm Ahmed 11 Nisan 1900 tarihinde kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okumuştur. *el-Hutbetü'l-İlhâmiyye* (Kâdiyân 1901) adıyla yayımlanan bu hutbe üzerine taraftarlarından Mevlâ Abdülkerîm onun için "nebi" ve "resul" sıfatlarını kullanmıştır. Buna mukabil bazı Kâdiyânîler bu iki sıfatın Gulâm Ahmed hakkında kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ancak Gulâm anılan sıfatların kendisine atfedilmesine karşı çıkmamış, bunların bildik anlamlarından farklı bir manada kullanıldığını ileri sürmüştür. Buna göre kendisi nebidir, ancak bu "yeni bir kitap getiren kişi" (peygamber) demek değildir. Burada sözü edilen nebilik ve/veya nübüvvet, "Allah'ın has ve seçilmiş bir kulu" anlamına gelir. Bu izahlarına rağmen hareketin Kâdiyân kolu Gulâm Ahmed'in gerçek anlamda nebi olduğunu kabul etmiştir. M. Ali'nin önderliğindeki Lahor kolu ise Hz. Peygamber'in son nebi/rasul olduğunu, ondan sonra gerek hakiki

⁸ M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 2.

⁹ Prabha Chopra, "Ghulam Ahmad, Mirza", *Encyclopedia of India*, Delhi 1988, I. 148; M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 1.

¹⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 53-55; a. mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 137; Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Ahmadiyya Movement*, Lahore 1967, s. 34-35.

¹¹ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 55.

gerek mecazî anlamda hiçbir nebinin gelmeyeceğini ifadeyle Gulâm Ahmed'in gerçekte bir müceddit ve Mehdi olduğunu savunmuştur.¹²

Gulâm Ahmed 26 Mayıs 1908'de Lahor'da vefat etti. Taraftarları Gulâm Ahmed'in vasiyetine uyarak sağlığında oluşturulan Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'nin başına Mesih'in birinci halifesi sıfatıyla Hakîm Nûreddin'i getirdiler. Hakîm Nûreddin'in 1914'te vefatı üzerine Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'i Mesih'in ikinci halifesi olarak seçen Kâdiyân Ahmedîleri Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inanmayanların kâfir olduğunu ileri sürdüler.

Yeri gelmişken Kâdiyânîlik hareketinin Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere iki kola ayrılmasının sebeplerinden de kısaca söz etmek gerekir. Bu ayrılmanın ilk emareleri Hakîm Nûreddin'in yönetimi sırasında Gulâm'ın oğlu Mahmud Ahmed'in küfür ve İslam hakkındaki görüşlerinden kaynaklanan huzursuzlukla kendini göstermiş, ardından 1913'te vuku bulan Kanpûr (Cawnpore) Cami ayaklanması bölünme sürecini hızlandırmıştır. Nihayet, Gulâm Ahmed'in oğlu Mahmûd Ahmed'in Mesih'in ikinci halifesi unvanıyla başa getirilmesi üzerine Kâdiyânîlik iki kola ayrılmıştır. Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in önderliğindeki grup Kâdiyân Ahmedîleri olarak tarihe geçmiş, Lahor Ahmedîleri diye anılan diğer grup ise Nisan 1914'ten sonra Muhammed Ali önderliğinde Lahor'a yerleşerek Ahmediyye Encümen-i İşâât-i İslâm adı altında faaliyetlerini sürdürmüştür. 1947'te Pakistan devletinin kuruluşuyla birlikte yönetim kademelerinde önemli mevkilere gelen Kâdiyânîler özellikle Kâdiyân kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakkisi ve Gulâm Ahmed'e inanmayanları kâfir sayması gibi aşırılıkları yüzünden Pakistan'daki Müslüman halk tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılaşmış ve 1953 yılı başlarında patlak veren ayaklanmalar askerî tedbirlerle bastırılmıştır.¹³

Eserleri

Muhammed Ali tefsir, hadis, siyer, İslam tarihi, kelam, mezhepler tarihi gibi farklı alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. Başta meal-tefsiri olmak üzere birçok eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Müellifin belli başlı eserleri şunlardır:

(1) *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Lahor 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921; 1973, 1985, Ohio-U.S.A 2002). Çalışmamızın ana kaynağını oluşturan bu eser, Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazır-

¹² Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *D'IA*, XXIV. 138.

¹³ Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *D'IA*, XXIV. 139.

lanmış, ayrıca Mevlana Hakîm Nûreddin eserin son şeklini almasına büyük katkıda bulunmuştur.¹⁴ M. Ali meal-tefsirini yedi yılda hazırlamıştır. Nisan 1916'ta tamamlanan bu eser bazı araştırmacılara göre bir Müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an çevirisidir.¹⁵ Ancak bu tespit isabetli olmasa gerekir. Çünkü M. Ali'nin bu eseri ilk defa 1917'de yayımlanmıştır. Oysa Muhammed Abdülhakîm Han'ın *The Holy Qur'an* adlı İngilizce Kur'an çevirisi 1905 yılında Patiala'da (Hindistan) yayımlanmıştır.¹⁶

Kur'an meali hazırlama sebebini, "mevcut çevirilere rağmen bir Müslüman tarafından açıklanmalı bir Kur'an-ı Kerim çevirisinin hazırlanmasına ihtiyaç duyulduğu müsellem bir gerçektir" ifadesiyle dile getiren¹⁷ M. Ali, açıklama/tefsir notlarında birçok klasik kaynağa referansta bulunmuştur. Dipnotlardaki atıflarından anlaşıldığı kadarıyla M. Ali daha ziyade Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1296) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerden istifade etmiştir. Bunun yanında Râğîb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109[?]) *el-Müfredâf*'ı, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u ve Edward William Lane'in (ö. 1876) *Arabic-English Lexicon* adlı sözlüklerine de sıkça atıfta bulunmuştur. Bu sözlüklerin yanı sıra Cevherî'nin (ö. 393/1002) *es-Sıhah*'ı, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye*'si ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ından da faydalanmıştır. Bütün bu eserlerin dışında Ebü'l-Hasen Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928[?]), Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi filolog müfessirlerin görüş ve yorumlarını da zikretmiştir.

Hadis ve rivayet kaynaklarına gelince, müellif ağırlıklı olarak Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmiu's-Sâhîh*'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i, Ali el-Muttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâli* ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Fethü'l-Bârî*'si gibi eserlerdeki rivayetleri referans göstermiştir. Bütün bu eserlerin yanı sıra özellikle kıssalarla ilgili açıklama notlarında başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere *Bible Commentary*, *Bible Dictionary*, *Jewish Encyclopeida* gibi Yahudi ve Hıristiyan kaynakla-

¹⁴ Bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 11, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

¹⁵ Bkz. Alvi, "Lahuri," *ER*, VIII. 5285.

¹⁶ Bkz. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 106; Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996, s. 156.

¹⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 10, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

rından da alıntılar yapmış, ayrıca birçoğu eleştirel içerikli olmak üzere George Sale'in (ö. 1736) *The Koran: Commonly Called The Alcoran of Mohammed* ve John Meadows Rodwell'in (ö. 1900) *The Koran (Translation From The Arabic)* adlı İngilizce Kur'an çevirilerine de atıflarda bulunmuştur.

M. Ali'nin Kur'an çevirisi, bir meal-tefsir hüviyetindedir. Müellif özellikle ilk surelerdeki hemen her ayetin çevirisine bir açıklama/tefsir notu düşmüştür. Diğer taraftan, eserde her surenin mealinden önce o surenin ismi, nüzul zamanı ve içeriği hakkında derli toplu bilgi verilmiş, meal kısmında ise sureler bölümlere ayrılmış ve bu bölümler ilgili pasajın muhtevasına uygun biçimde başlıklandırılmıştır.

Özellikle Avrupa ve Amerika'da en çok tanınan ve okunan İngilizce Kur'an çevirilerinden biri olan *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirine etraflı denebilecek bir mukaddime yazan M. Ali, eserin bu bölümünde Kur'an kelimesinin anlamı, Kur'an'ın çeşitli isim ve sıfatları, Kur'an'ın metinleşme tarihi ve otantisitesi, Mekkî-Medenî sureler, Mushaf'ın mevcut tertibi gibi konulara değinmiş, daha sonra i'caz konusu bağlamında Kur'an'daki mana ve mesajın gücü ve mükemmelliğinden söz etmiştir. Bunun yanında ahiret, amel defteri, mizan, cennet, cehennem, uhrevî azabın ebedi olup olmadığı meselesi, çok eşlilik, tesettür gibi konularla ilgili görüşlerini de mukaddimede kısa ve özlü biçimde dile getirmiştir.

Yeri gelmişken, *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirin Türkçe çevirisinden de kısaca söz etmek gerekir. Eser 2008 yılında Ender Gürol tarafından *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ne var ki çeviri birçok açıdan problemlidir. Burada sözünü ettiğimiz tercüme probleminin ne kadar ciddi olduğunu anlamak için müellifin ikinci baskıya yazdığı önsözün ilk iki sayfasının Türkçe çevirisini orijinal metinle karşılaştırmak yeterli olacaktır.

(2) *Beyânü'l-Kur'ân*. Urduca hazırlanmış bir meal-tefsirdir. 1918-1923 yılları arasında hazırlanan bu eserin alt yapısı M. Ali'nin *Nüketü'l-Kur'an* adıyla peyderpey yayımlanan Kur'an derslerine dayanır. Müellif üç cilt halinde Lahor'da (1920-1923) yayımlanan bu eserini daha sonra ihtisar etmiş ve bu ihtisar çalışması *Hamâ'il-Şerîf* ismiyle neşredilmiştir (Lahor 1929).¹⁸

(3) *en-Nübüvve fi'l-İslâm* (Lahor 1915). Mirza Beşîrüddin'in Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inananmayanları tekfir fetvasına ve *Hakikatü'n-Nübüvve* adlı eserinde savunduğu iddialara

¹⁸ Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 153, 165, 195.

ra cevap niteliğinde olan eser S. Muhammed Tufeyl tarafından *Prophethood in Islam* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Trinidad-West Indies 1992).

(4) *Tahrîk-i Ahmediyye* (Lahor 1931). Ahmedîlik/Kâdiyânîlik hareketinin tarihçesinin anlatıldığı eser müellifinin sağlığında S. Muhammed Tufeyl tarafından *The Ahmadiyyah Movement* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Lahor 1973). *True Conception of The Ahmediyye Movement* adıyla da yayınlanan (Ohio 1996) eserde Mirza Gulâm Ahmed'in hayatı, belli başlı görüşlerine de yer verilmiştir.

(5) *The Religion of Islam* (Lahor 1935, 1936). Müellifin meal-tefsirden sonra en önemli eseridir. 1928-1935 yılları arasında telif edilen eser F. A. Klein'in aynı başlıkla yayımlanan kitabına (London 1906) reddiye mahiyetindedir. Eserde İslam'ın temel kaynakları, inanç ve pratikleri özlü bir şekilde ele alınmıştır. İngilizce olarak kaleme alınan eser birçok farklı dilin yanı sıra Naciye Hamdi Akseki tarafından *İslâm Dini* (İstanbul 1942-1946) adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Ömer Aydın muhtemelen bu çeviriyi esas alarak eserin ikinci bir Türkçe çevirisini yayımlamıştır (İstanbul 2007).

Muhammed Ali bütün bunların yanı sıra tefsir, hadis, Kur'an tarihi, akaid, siyer, İslam tarihi ve İslam'ın mükemmelliği gibi farklı alan ve konularda da birçok esere daha imza atmıştır. *Cem'u'l-Kur'an* (Lahor 1917), *Selections from The Holy Qur'an* (Lahor 1933), *Introduction to the Study of The Holy Qur'an* (Lahor 1936); *Prayers of the Holy Qur'an* (Lahor 1948); *The Purity of the Text of The Holy Qur'an* (Lahor trs); *The Divine Origin of The Qur'an* (Lahor trs); *Fazlû'l-Bârî* (Lahor 1937); *Makâm-ı Hadîs* (Lahor 1926, 1932); *Introduction to the Study of Hadîs* (Lahor 1932); *Sîretü Ahmed-i Müctebâ* (Lahor 1917); *Târîh-i Hilâfet-i Râşide* (Lahor 1924, 1932); *Islam The Religion of Humanity* (Lahor 1928); *Niyâ Nizâm 'Âlem* (Lahor 1942); *The New World Order* (Lahor 1944); *Islam The Natural Religion of Man* (Lahor 1912); *The Teachings of Islam* (Lahor 1910) gibi eserleri bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁹

Kur'an ve Yorum Anlayışı

M. Ali Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e yirmi iki yılı aşkın bir sürede peyderpey vahyedilen ilahi bir kelim olduğuna inanır. Ancak ona göre vahyin farklı mertebeleri vardır. Nitekim 42.Şûrâ 51. ayette de, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur veyahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder" buyrulur. Bu ayette "vahiy yoluyla" diye ifade edilen şey, bildik anlamda vahiyden ziyade ilham veya Rûhu'l-

¹⁹ M. Ali'nin tüm eserleri hakkında bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 525-530.

Kudüs'ün etkisiyle kalbe doğan fikir ve düşüncedir ki buna "vahy-i haff" de denebilir. Ayette "perde arkasından konuşmak" diye belirtilen vahiy şekli ise keşf ve müşahedeye (vizyon) karşılık gelir. Allah'ın elçi göndermesi ve izniyle ona dilediğini vahyetmesi ise vahyin en üst ve en mükemmel mertebesi olup bu tür vahiy ancak peygamberlere mahsustur. Cebrail vasıtasıyla gelen bu vahiy türünde ilâhî mesaj lafzî olarak bildirilir. Nitekim Kur'an'ın tamamı da bu şekilde vahyedilmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'e farklı şekillerde vahiy gelmiştir; ancak her ne şekilde gelmiş olursa olsun, kesin olan şu ki Kur'an bütünüyle lâfzen vahyedilmiştir (vahy-i metluv).²⁰

M. Ali'ye göre 42.Şûrâ 51. ayette işaret edilen üç vahiy şeklinden ilk ikisine peygamberlerin yanı sıra Müslümanlar arasındaki salih kimseler de mazhar olur. Buna mukabil, yukarıda da belirtildiği gibi, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) aracılığıyla gelen vahiy sadece peygamberler tarafından yaşanan bir tecrübedir. Sonuç olarak denebilir ki vahyin peygamberlere mahsus şekli sona ermiştir; fakat alt düzeydeki vahiyler hâlen devam etmektedir. Çünkü Kur'an'da Hz. Musa'nın annesi, Hz. İsa'nın havarileri gibi peygamber olmadıkları bilinen insanlara da vahyedildiği bildirilir. O halde, ilâhî ilham anlamında vahiy hâlen bâkîdir. Bazı hadislerde muhaddes, yani ilâhî ilhama mazhar olan kimselerden söz edilmesi de bu gerçeği teyit etmektedir.²¹

"Peygamberlik ve peygamberlere özgü vahiy sona ermiştir; fakat düşük düzeyde vahiy hâlen bakidir" demekle Gulâm Ahmed'in Mehdi-Mesih ve müceddit olduğunu ima eden M. Ali *The Religion of Islam* adlı eserinde, 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki muhkem-müşâbih kavramlarıyla ilgili olarak tefsirde yöntem konusuna da değinir ve bu alandaki temel kuralın söz konusu ayette bizzat Kur'an tarafından vaz edildiğini belirtir. Çünkü bu ayette Kur'an'ın muhkem ve müşâbih olmak üzere iki grup ayetten oluştuğu belirtilir. Dinin temel prensiplerini içeren muhkem ayetler M. Ali'ye göre yorum farklılığından pek etkilenmez. Buna mukabil müşâbih ayetler, alegorik ve metaforik ifadeler içerdiği için farklı manalara hamledilebilir ve bu yüzden yorumda hata riski içerir. M. Ali, Kur'an tefsirinde akılda tutulması gereken en temel prensibi şöyle ifade eder: "Mana Kur'an'dan üretilmeli ve bir pasaj diğer bir pasajla tefsir

²⁰ Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 17-22; a. mlf., *Prophethood in Islam*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies) trs., s. 82-84.

²¹ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 19.

edilmeli; ayetler özellikle muhkem ayetlerde belirtilen temel prensiplerle çelişir biçimde izah edilmemelidir.”²²

Bu görüş açıldığında şunlar söylenebilir: (1) İslam'ın prensipleri Kur'an'daki muhkem ayetlerde bildirilmiştir. Bu yüzden müteşabih bir ayete veya farklı manalara açık lafızlara istinaden temel ilke vaz etme yoluna gidilmemelidir. (2) Kur'an'ın tefsiri, öncelikle Kur'an'ın kendi içinde aranmalıdır. Çünkü Kur'an'ın bir yerinde kısa ve kapalı bir şekilde belirtilen bir husus, diğer bir yerinde tavih edilir. (3) Kur'an'da sarîh ve muhkem ifadelerin yanında sembolik ve alegorik ifadeler de vardır. Tefsirde hataya düşmemek için, bu tür ifadeler mutlaka sarîh ve muhkem ifadelere/ayetlere uygun şekilde yorumlanmalıdır. (4) Sarîh lafızlarla bir hüküm ya da kural vaz edildiğinde, müphem bir mana taşıyan ve/veya açık hükümle bağdaşmayan bir lafız, söz konusu hüküm ve kural ışığında yorumlanmalıdır. Benzer şekilde, hususi/tikel içerikli lafızlar umumi/genel içerikli lafızlara göre anlamlandırılmalıdır.²³

Bu ifadeler ilk bakışta birer munzabıt tefsir kaidesi gibi gözükse de aslında çok gevşektir. Çünkü her şeyden önce, 3.Âl-i İmrân 7. ayette Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerden oluştuğu belirtilse de özellikle hangi ayetlerin ya da hangi konularla ilgili ayetlerin müteşabih olduğu ne bu ayette ne başka bir ayette ve ne de herhangi bir hadiste açıklanmıştır. Nitekim bu yüzden muhkem ve müteşabihle ilgili birçok farklı tanım yapılmış, ayrıca hemen her itikâdî mezhep kendine göre bir muhkem-müteşabih konsepti oluşturmuştur. O kadar ki sözgelimi Mu'tezile'nin muhkem saydığı bir ayet, Eş'ariyye nezdinde müteşabih addedilmiş ve bu tuhaf gerçek Fahreddin er-Râzî tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihtir.”²⁴

Diğer taraftan M. Ali Kur'an'ın öncelikle Kur'an'dan hareketle tefsir edilmesini önermektedir. Doğrusu bu ilk bakışta çok cazip gözükken bir öneridir. Çünkü bu sayede Kur'an'ı en doğru biçimde anlamının mümkün olduğu düşünülür. Ancak bu önerinin hesabı, sanıldığı kadar kolay verilebilir değildir. Her şeyden önce Kur'an metni salt lafız-mana ekseninde yorumlandığı takdirde çok farklı anlam takdirlerine açık mahiyettedir. Çünkü Kur'an'daki ifadele-

²² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 35.

²³ Bkz. Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Lahore, trs., s. 12.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, VII. 152.

rin çoğu zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi müphem lafızlardan müteşekkildir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta kimi zaman birbirine aykırı mana takdirini mümkün kılmakta ve muhtelif anlamlar kümesi çok kere gramatik açıdan da temellendirilebilir nitelikte olmaktadır. Dolayısıyla hangi ayetin hangi ayeti izah ettiğini belirlemek, Kur'an'ın kendi beyanından öte anlayan öznenin (müfessir) dirayetine bağlı bir husustur.²⁵

M. Ali Kur'an merkezli bir tefsir yöntemi önerisinde bulunmuş olmakla birlikte dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a indirgeme eğilimlerine paralel gibi bir yaklaşım da sergilemektedir. Nitekim o, 16.Nahl 89. ayetteki *ve-nezzelâ 'aleyke tibyânen li külli şey'in* (Biz sana bu vahyi/kitabı her şeyi açıklamak üzere indirdik) ifadesini izah ederken Brinkman'ın, "Mademki Kur'an her şeyi açıklayan bir rehberdir; öyleyse sünnete ne gerek var?!" şeklindeki itirazına karşı nebevi sünneti müdafaa etmiş, ayrıca bu ayetteki "külli şey'in" lafzında insanın manevî-ruhî hayatı için gerekli olan her şeyin kastedildiğini belirtmiştir.²⁶ Bununla birlikte M. Ali Kur'an'a uygunluk şartıyla hadis ve sünnetin tefsirdeki kaynak değerini de kabul etmiştir. Hadislerin Kur'an'a arzı prensibine büyük önem atfeden M. Ali'ye göre Kur'an'daki temel ilkelere ters düşen hiçbir hadis kabul edilmez.²⁷ Çünkü Hz. Peygamber, "Kimi insanlar benden rivayette bulunacaktır. Sizler bu konuda Kur'an'ı ölçüt alın. Eğer bir rivayet Kur'an'a uyuyorsa onu kabul edin; aksi halde reddedin." buyurmuştur.²⁸

Meal-tefsirinde genellikle lafzî tercüme yöntemini esas alan M. Ali, Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu ortaya koymak adına kimi zaman çeviride kelimenin dildeki ilk anlamını değil, ikincil anlamını tercih etmiştir. Mesela, 88.Ğâşiye 17. ayette Allah kâfirlerle/müşriklere yönelik olarak, *efelâ yenzurûne ile'l-ibili keyfe hulikat* (Onlar deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!) buyurmuştur. Müfessirler bu ayette geçen *ibil* kelimesinin "develer" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak M. Ali, Arap dili ve kıraat âlimi Ebû Amr b. el-Alâ'ya (ö. 154/771) atfen bu kelimenin "yağmur yüklü bulutlar" manasına geldiğini söylemiştir. "Sö-

²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Kur'an İle Anlamak -İmkânlar ve Sorunlar-", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 232, Nisan 2010, s. 11-14. Bu paralelde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 103-107. Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamanın aslında yorumcunun dirayetini ve dolayısıyla öznelliğine bağlı olduğu hususunda ayrıca bkz. Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 43, 56.

²⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 552, [89b].

²⁷ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 36-37.

²⁸ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 65-67.

zün gelişine daha uygun düştüğü için, genel kabul gören 'develer' anlamı yerine bu manayı tercih ettim" diyen M Ali ilgili ayeti, "See they not the clouds, how they are created?" (Onlar şu bulutların nasıl/ne ilginç yaratıldığını görmezler mi?!) şeklinde çevirmiştir.²⁹

İlginçtir, Esed de bu ayeti aynı şekilde çevirmiş ve bu çevirinin gerekçesine dair şunları söylemiştir: "İbil ismi, öncelikle, 'develer' anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir cins isimdir. Ama bu isim, aynı zamanda "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanılmaktadır (*Lisânu'l-'Arab, Kâmûs, Tâcu'l-'Arûs*) ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır (...) İbil teriminin burada 'develer' için değil, ama 'yağmur yüklü bulutlar' için kullanıldığını varsaymak için birçok neden vardır. Ayrıca, burada suyun buharlaşması, buharın göğe yükselmesi, yoğunlaşması ve sonunda yere düşmesi şeklindeki olağanüstü dönüşümlü sürece yapılan işaret, ne kadar hayranlık verici ve faydalı olsalar da 'develer'e yapılan atıftan çok, sonraki ayetlerde (18-20. ayetler) gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne yapılan atıf ile daha uyumlu gözükmektedir."³⁰

Esed, *ibil* kelimesine "yağmur yüklü bulutlar" anlamı verirken "Eğer bu terim 'develer' anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf sadece Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu"³¹ şeklindeki ifadesiyle ilâhî hitaba evrensel bir mesaj yüklemek gerektiğini de dile getirmiştir. M. Ali ise konunun bu boyutuna değinmemiş olmakla birlikte söz konusu manayı tercih ediş gerekçelerini sıralarken, tıpkı Esed gibi, pasaj bütünlüğü içerisinde bulutların yanı sıra onlara mekân teşkil eden gökyüzünden, dağlardan ve buharın soğumasından ve nihayet yağmurun yeryüzüne yağmasından söz edildiğine dikkat çekmiş ve bu mananın diğer birçok Kur'an pasajındaki ifadelerle de uyum arz ettiğini belirtmiştir.³²

Her ne kadar genelde Kur'an bütünlüğünden özelde bağlam uyumundan söz etmiş olsa da M. Ali'nin *ibil* kelimesini "develer" yerine "yağmur yüklü bulutlar" diye anlamlandırması, hiç şüphesiz Kur'an'ı modern insanın idrakine konuşan bir hitap olarak sunma hedefine yöneliktir. Nitekim tekil muhatap sigasıyla doğrudan Hz. Peygamber'e hitap eden kimi ayetlerdeki

²⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

³⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Gibraltar 1980, s. 949, [5. not]; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2004, s. 1264-1265, [5. not].

³¹ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1264, [5. not].

³² M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

müvacehe hitaplarını umumileştirmesi de bunu teyit etmektedir. Ne var ki kimi hususi hitapları umumileştirmek, her ne kadar samimi bir niyete dayansa da teknik açıdan problemlidir.³³

Evrenselci bakış açısından dolayı M. Ali ayetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine oldukça mesafeli durur. Çünkü onun nazarında esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki muhteva Kur'an'ın tüm çağlara ve tüm insanlara yönelik mesajını belli bir tarihselliğe hapseder. Klasik fıkıh usûlündeki *el-ibre bi-umûmî'l-lafz lâ bi-husûsî's-sebeb* (nasların yorumunda dikkate alınması gereken husus, sebebin hususiliği değil lafzın umumiliğidir) ilkesinden de kendisine destek bulan bu anlayış son dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülük ettiği ictimâî (sosyolojik) tefsir ekolünce de benimsenmiş ve bu çerçevede Kur'an'ı kendi nüzul tarihinden yalıtarak bugünün tarihselliğine taşımak, doğru anlama ve yorumlamanın temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir.³⁴

Esbâb-ı nüzul konusunda M. Abduh ve Reşid Rıza ile temelde aynı düşünceyi paylaşan M. Ali Kur'an'daki hemen her ayete tarih-üstü bir anlam yüklemeye çalışmış ve bu bağlamda kimii ayetleri izah ederken, 4.Nisâ 88. ayetin tefsirinde de görüleceği gibi, okuyucu açısından bir tür bilmece ve/veya muamma (puzzle) olarak nitelediği sebab-i nüzul rivayetlerini zikre değer bulmadığını belirtmiştir.³⁵ Bununla birlikte birçok ayet ve surenin tefsirinde, özellikle Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye antlaşması gibi önemli hadiselerden söz eden ayetlerin izahında etraflı denebilecek tarihî bilgiler vermiştir.

M. Ali Kur'an'ı belli bir tarihselliğe hapsedeceği düşüncesiyle esbâb-ı nüzul rivayetlerinden mümkün mertebe sarfı nazar etmesine mukabil, kendi fırkasına özgü bir anlayış ve inanişâ destek söz konusu olduğunda hadis ve rivayet malzemesine başvurmada pek istekli davranmıştır.³⁶ Yine o, kimi zaman *Hasâis* ve *Delâil* edebiyatından problemlî rivayetler nakletmekte de sakınca görmemiştir.³⁷

Öte yandan M. Ali Kur'an-tarih ilişkisine pek sıcak bakmamakla birlikte, bazı Kur'an kavramlarına anlam yüklerken Mekkî-Medenî ayırımını dikkate alır ve vahyin nüzul süreci

³³ M. Ali'nin müvacehe hitaplarını umumileştirmesiyle ilgili olarak bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 449, [94a]. Krş., Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 414, [115. not].

³⁴ Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 288.

³⁵ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 221, [88a].

³⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1092, [3a].

³⁷ Mesela bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 671-672, [23a].

bağlamında bir tür art-süremli (diachronic) semantiğe başvurur. Mesela, 16.Nahl 110. ayetteki *câhedû* lafzıyla ilgili olarak "cihad"ın bu ayette savaş anlamına gelmediğini söyler ve bu görüşünü surenin Mekkî oluşuyla destekler.³⁸ Bazı fikhî içerikli ayetlerin tefsirinde de Mekkî-Medenî ayırımına dikkat çeken ve böylece kendi zihnindeki sahih manaya ulaşmada ister istemez tarihî bilginin tanıklığına müracaat eden M. Ali, sözgelimi kölelik-cariyelik konusuyla ilgili apolojik yorumlarını, surenin Mekke döneminde vahyedilmiş olmasıyla temellendirmeye çalışır.³⁹

M. Ali Kur'an'da neshin varlığını reddeder. Bu konuda bir dizi nefy gerekçesi öne süren M. Ali'ye göre, "Biz hükmünü yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz bir ayetin yerine daha iyisini veya onun dengini getiririz" (2.Bakara 106) mealindeki ayet, her ne kadar teknik anlamda neshe delil gösterilse de, siyak-sibak dikkate alındığında ayette çok farklı bir konudan söz edildiği anlaşılır. Her şeyden önce bu ayet Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'e itirazlarından, dolayısıyla İslam'a karşı çıkışlarından söz eden bir bağlamda yer almaktadır. Buna göre denebilir ki söz konusu ayet, tıpkı kıblenin tahvili konusunda olduğu gibi, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla vaz ettiği hükümleri tanımayan Yahudilere cevap vermekte ve bir bakıma onlara şöyle demektedir: "Biz geçmiş şeriatlardaki bir hükmü/uygulamayı pekâlâ ilga ederiz ve onun yerine daha iyisini veya en azından dengini ikame ederiz."

İlk ve doğrudan muhataplar Medine Yahudileri olduğuna göre 2.Bakara 106. ayette neshe konu olan "ayet"ten maksat Musa şeriatı ve/veya bu şeriata ait hükümlerdir. Nitekim İslam şeriatı birçok konuda Musa şeriatından farklıdır; ancak her iki şeriat arasında birçok yönden benzerlik de vardır. Ayetteki *ev mislihâ* lafzı bu hususa işaret etmektedir. Özetle, 2.Bakara 106. ayet İslam şeriatının önceki şeriat[lar]ı hükümsüz kılmasından söz etmesine rağmen İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti bu ayeti Kur'an ayetlerinin metin ve/veya hüküm yönünden ilga ve iptal anlamında nesh edilmesi şeklinde anlamıştır.⁴⁰

Bu anlayış M. Ali'ye göre kesinlikle yanlıştır; hâl böyle iken, "Biz, bir ayetin yerine farklı hüküm bildiren başka bir ayet gönderdiğimiz zaman –ki Allah göndereceği ayetleri çok iyi bilmektedir– o müşrikler Peygamber'i, "Sen uydurukçunun tekisin!" diye itham ederler. Yoo! Doğrusu şu ki onların çoğu için aslını bilmezler." mealindeki 16.Nahl 101. ayet de aynı yanlıştır.

³⁸ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 556, [110a].

³⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 684, [6a].

⁴⁰ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50, [106a].

anlayışa konu olmuştur. Çünkü geleneksel nesh teorisine göre bu ayette de ilga ve iptal anlamında bir neshten söz edilmektedir. Hâlbuki bu ayet Mekkîdir ve neshi savunanlarca da tartışmasız şekilde kabul edildiği gibi, Mekke döneminde herhangi bir ayet teknik anlamda neshe konu olmuş değildir. Ayrıca nesh fikhî-fer'î hükümlerle ilgili bir meseledir; oysa bu tür hükümleri muhtevi ayetler Mekke'de değil Medine'de inzal edilmiştir. Sonuç olarak, 2.Bakara 106 ve 16.Nahl 101. ayetlerde geçen "ayet" kelimelerini "Kur'an ayeti"ne hamletmek kesinlikle yanlıştır. Doğru anlam takdiri ise kelimeye her iki ayette de "ilâhî mesaj" manası yüklemektir. Buna göre 16.Nahl 106. ayette iki kez geçen "ayet" kelimesinin ilki Allah'ın Kur'an'dan önce vahyettiği kitaplardaki mesajına, ikincisi ise Kur'an'daki mesajına işarettir.⁴¹

M. Ali klasik nesh teorisinin varlık sebebi hakkında, "Kur'an'daki bir ayet diğeriyle uzlaştırılmayınca ayetin başka bir ayet tarafından nesh edildiği ileri sürülmüştür" der ve bu bağlamda neshten söz etmenin aslında Kur'an'da çelişkiden söz etmekle aynı anlama geldiğine dikkat çeker. Çünkü neshi olumlayan geleneksel anlayış Kur'an'da birbiriyile uzlaştırılması imkânsız nitelikte ayetler bulunduğunu varsaymakta ve bu tür ayetler arasındaki sözde çelişki sorununu nesh formülüyle aştığını sanmaktadır. Oysa Allah, "Kur'an Allah'tan başkasına ait bir kelim olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı" ayetiyle (4.Nisâ 82) Kur'an'da tenakuz ve tutarsızlık bulunmadığını bildirmekte, böylece klasik nesh teorisinin temel varsayımını da çürütmektedir. Öte yandan, herhangi bir ayetin nesh edildiği hususunda Hz. Peygamber'den gelen bir beyan bulunmamaktadır. Bu demektir ki nesh aslında müfessirler ve fakihlerin kendi görüş ve kanaatlerine dayanmaktadır. Nitekim bir müfessirin mensuh saydığını, diğer bir müfessirin tam tersi yönde değerlendirmesi, bu ihtilafa paralel olarak mensuh ayetlerin sayısı hakkında çok farklı görüşler ortaya çıkması nesh teorisinin Kur'an ve sünnete değil, ictihada dayandığını göstermektedir.⁴²

M. Ali'nin neshle ilgili bu izahları Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde geçerli olduğu yönündeki evrensellik algısıyla ilgilidir. Ayrıca, onun neshe delil gösterilen ayetlerin teknik ya da bildik anlamda nesh meselesiyle ilişkili olmadığını söylemesi isabettir; lakin

⁴¹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 554, [101a].

⁴² M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50-51, [106a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 28-32. İlginçtir, M. Esed'in neshi reddediş gerekçeleri de M. Ali'nin argümanlarıyla neredeyse birebir aynıdır. Zira Esed de tıpkı M. Ali gibi şöyle demektedir: "(...) Kur'an'ın herhangi bir ayetinin "nesh" edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde "nesh doktrin"nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır." Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 30-31, [87. not]

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ilk nesil Müslümanların şartlara göre farklı hükümlere muhatap kılındıkları ve bu anlamda bir neshe tanık oldukları da inkâr edilemez bir gerçektir.

Meal-Tefsirde Eklektisizm (Seçmecilik)

M. Ali'nin meal-tefsirinin en temel karakteristiği eklektisizm ya da diğer adıyla seçmeciliktir, denebilir. Farklı düşünce sistemlerinden seçilen muhtelif unsurların ayrı bir sistem içinde birleştirilmesini ifade eden eklektisizm, söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsemediği gibi aralarında çözümlenme amacı da gütmaz. Tefsir açısından bakıldığında, eklektik yorumlar belli ilkeler ve prensipler çerçevesinde üretildiklerinde makbul sayılabilir; fakat M. Ali'nin meal-tefsirine yansıyan eklektik anlayış prensiplilikten ziyade gelişigüzelliği çağırıştır niteliktedir. Çünkü o, bir ayetin tefsirinde en temel kaynakları referans gösterirken, bir başka ayetin tefsirinde hiçbir kaynağı dikkate almaksızın salt kendi tercihiyle göre anlam takdirinde bulunmakta; yine o bir ayetin tefsirinde manayı Arap dilinden şahitlere atıfla temellendirirken, diğer bir ayetin tefsirinde hiçbir lisânî şahidi bulunmayan alegorik ve sembolik anlamlar üretebilmektedir. İşte bu noktada kendini gösteren prensipsizlik, M. Ali'nin meal-tefsirde kâh beyancı, kâh irfancı bir kimlikle temayüz etmesine sebebiyet vermiş gözükmektedir. Yine aynı sebepledir ki M. Ali, yeri geldiğinde rasyonalist ve natüralist, yeri geldiğinde bilimselci, yeri geldiğinde modernist ve apolojist, yeri geldiğinde de gelenekçi bir tavır ve tutum takınmakta sakınca görmemiş ve fakat bu tutum "tefsirde ilkesiz eklektisizm" denebilecek bir sonuç üretmiştir.

Bu tespiti müdellel kılmak söz konusu olduğunda denebilir ki M. Ali itikâdî-kelâmî konularla ilgili bazı ayetleri tam bir Mu'tezilî gibi yorumlarken, aynı konuyla ilgili diğer bazı ayetleri Ehl-i Sünnet çizgisine paralel şekilde izah eder. Mesela o, dalalet ve hidayet bağlamında birçok ayette Allah'a izafe edilen *edalle-yudillü (idlâl)* fiilini "doğru yoldan saptırmak" şeklinde anlamlandırmanın doğru olmadığını söyler ve bu konuda tam bir Mu'tezilî yaklaşımla söz konusu fiilin Allah'a izafeten kullanımında "kulun yanlış yolda olduğuna hükmetmek yahut bu hususu bildirmek veyahut kulu yanlış içinde bırakmak gibi bir anlam taşıdığını belirtir ve 2.Bakara 26. ayetteki *yudillü* lafzına ilişkin bu tenzihçi te'vilini Arap dilinden bazı şahitlerle de temellendirir.⁴³ Buna mukabil, Mu'tezile'nin ruyetullahı nefy konusunda en güçlü delil olarak gösterdiği 3.A'râf 143. ayetteki -ki bu ayetin beyanına göre Hz. Musa Allah'ı görme isteğinde bulunmuş, ancak Allah bu isteğe, "Beni asla göremezsin" diye karşılık vermiştir- *len terâni*

⁴³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 17, [26b].

(Beni asla göremezsin) ifadesini özetle şöyle izah eder: “Bu ifade ahirette Allah’ın görüleme-yeceğine değil, O’nun fiziki/maddî gözle görülemeyeceğine delalet eder.”⁴⁴ Ayrıca, 75.Kıyâme 23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzirah* ifadesi de Allah’ın ahirette görüleceğini ama maddî gözle (material eye) değil, manevî gözle (spiritual eye) görüleceğine işaret eder.⁴⁵

Kelâmî ayetlerin tefsirindeki bu eklektik tavrı M. Ali’nin çok kere dilin imkân ve sınırlarını zorlayan ve kimi zaman mutedil işâri/tasavvufî yorumlarla örtüşen ama kimi zaman da Bâtınî-İsmâîlî te’villerle hemen hemen aynı nitelikte gözükten izahlarında da teşhis edilebilir. Mesela, özellikle İsrailoğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların tefsirinde Eski Ahit’teki anlatıları temel kaynak olarak kullanan M. Ali 2.Bakara 54. ayetteki *faktulû enfüse-kûm* ifadesini izah ederken, her nedense Eski Ahit’teki anlatıyı sözün gelişine uygun düşmediği gerekçesiyle anlamsız addeder ve sonuçta bu ifadeye tasavvufî bir anlayışla, “İhtiraslarınızı öldürün” (Kill your passions) şeklinde bir anlam yükler.⁴⁶ Benzer şekilde, 20.Tâ-hâ 12. ayetteki *fahla’ na’leyk* (çarıklarını çıkar) ifadesine de yine tasavvufî bir anlayışla, “Aile ve mal mülk gibi dünüvî kaygıları gönlünden tahliye et” gibi bir mana verir.⁴⁷

M. Ali bazı ayetlerin izahında ise ilmî tefsirci kimliğine bürünür. Örneğin, güneş ve ayın kendi yörüngelerinde seyrettiği bildiren 36.Yâsîn 40. ayet M. Ali’ye göre bilimsel bir gerçeğe işaret etmektedir. “Gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde hareket etmesi bundan 14 asır önce Arapların bilmediği bir husustu” diyen M. Ali ilmî tefsire çok sıcak baktığını da şöyle ifade eder: “Kur’an her ne kadar insanlara doğru yolu gösteren bir manevî rehber ise de, nüzul dönemindeki insanlar tarafından bilinmeyen birçok bilimsel gerçeği de ortaya koymaktadır.”⁴⁸

Kur’an’ın ortaya koyduğu bilimsel gerçeklerden biri de yine 36.Yâsîn 42. ayetteki *min mislihî* lafzının uçaklara işaret etmesidir. Çünkü 41. ayette gemilerin insanoğlunun istifadesine sunulduğundan söz edilmekte, 42. ayette ise gemilere benzer vasıtalarla söz edilmektedir ki bu da uçaklardır.⁴⁹

⁴⁴ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 358, [143a].

⁴⁵ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1157, [23a].

⁴⁶ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 28, [54a].

⁴⁷ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 631, [12a].

⁴⁸ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [40a].

⁴⁹ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [42a].

Bu anlayışa göre Kur'an mucizevî ve ilahi bir kitap olarak her asrın ilmî ihtiyaçlarına cevap verebilir özelliğindedir. Bu sebeple, Kur'an çağların ilmî gelişmeleriyle çatışıyor olamaz. Tam tersine bilim ve teknolojinin neredeyse mucizevî bir ilerleme gösterdiği bu çağda Kur'an'ın ilmî icâzı ispatlanmalıdır. Nitekim bazı ayetler, modern bilimin daha yeni keşfettiği hakikatleri bin dört yüzyıl öncesinden haber vermiştir. Bunun böyle olduğu bin dört yüzyıl sonra anlaşılmıştır ve Kur'an'ın böyle bir manaya işaret ettiğini anlamak için bin dört yüz sene beklemek gerekmiştir. Ayrıca modern bilim bir hakikat sistemi olduğu için ilahi hakikat sistemiyle de uzlaşıyor olmalıdır. Zira iki hakikat sistemi birbiriyle çelişemez. Dolayısıyla Kur'an'ın "objektif hakikatin" temsilcisi olan bilimsel teorilerle tefsir edilmesi bu uzlaşmanın evrensel ifadesi olacaktır.⁵⁰

Ne var ki bu anlayış apolojetiktir; zira Kur'an'dan bilim üretme çabası, yaklaşık iki-üç asırdır Batı tarafından sürekli tahkir ve tezyif edilmesi hasebiyle aşağılık kompleksine kapılan, bu yüzden hem kendini teskin edecek bir teselli arayan hem de aşağılık kompleksiyi malul zihin dünyasındaki bilişsel travmanın üstesinden gelmeye çalışan İslam dünyasının hamiyet-i dîniyesini tahkim etmektedir. Ayrıca, "ilmî tefsir" denen şey, 1883 tarihli "İslam ve Bilim" konulu konferansında Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslamiyet'in akıl ve bilimle işi olmaz" diye attığı çamuru o gün bugündür "İslâm mâni-i terakki değildir" diye temizlemeye çalışan Müslümanların ruhlarını okşamakla romantik ve aynı zamanda ideolojik bir misyon da ifa etmektedir.⁵¹

⁵⁰ Bu anlayışın tahlil ve tenkidi için bkz. İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul 1992, s. 23.

⁵¹ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 181.

Kur'an'daki Bazı Konularla İlgili Dikkat Çekici Görüş ve Yorumları

(1) Gaybî Varlık Alanları ve Gaybi Varlıklar

Muhammed Ali cennet-cehennem gibi gaybî varlık alanları ve melek-cin-şeytan gibi gaybî varlıklarla ilgili ayetleri kimi zaman Bâtîniîğe varacak düzeyde metaforik ve alegorik tarzda yorumlamayı yeğlemiştir. Sözelimi M. Ali kıyametle ilgili ayetleri zahirine aykırı şekilde yorumlamıştır. Gerçi o bildik anlamda kıyametin gerçekliğini kabul etmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da kıyamet manasında kullanılan *kâria*, *ğâşiye*, *hâkka*, *vâkîa*, *sâhha* gibi kelimelerin ya bir yok oluşa ya da bir uyanış ve yeniden dirilişe işaret ettiğini söyleyen M. Ali'ye göre bütün bu kelimeler aynı zamanda eski bir düzenin ortadan kaldırılıp yenisinin tesis edileceğini bildirir. Nitekim 75.Kıyâme 6-25, 77.Mürselât 8-11, 78.Nebe' 17-20, 79.Nâzi'ât 6-14, 42-44, 99.Tekvir 1-6; 69.Hâkka 13-18 gibi ayetlerdeki tasvirler de bu bildirim farklı şekillerdeki ifadesidir. Bununla birlikte kıyametle ilgili ayetlerdeki tasvirler sadece kozmik sistemin yıkılıp yerine başka bir düzenin tesis edilmesi anlamına gelmez.

Anlaşıldığı kadarıyla M. Ali'ye göre ilgili ayetlerin bildik anlamda kıyamet ahvaliyle ilişkili biçimde yorumlanması, Kur'an'daki yüzlerce ayetin bugüne ya da şimdiye dair hiçbir şey söylememesi, dolayısıyla aktüel değer taşımaması gibi bir soruna yol açmaktadır. Kur'an'ın her çağ ile çağdaş olduğuna ve bu özelliğiyle bütün insanlığın idrakine sunulması gerektiğine inanan M. Ali'nin nazarında bu sorunu bertaraf etmenin hermenötiksel yolu ilgili ayetlere kıyamet kelimesinin kök anlamıyla da ilintili olarak manevî-ruhî diriliş (kıyam) manası yüklemektir. Buna göre Kur'an'da kıyamet kelimesi bildik anlamda kıyameti ifade etmekle birlikte Arapların Hz. Peygamber vasıtasıyla manevî bakımdan dirilmesine de işaret eder.⁵² Ayrıca, kıyametten söz eden birçok ayet dünyada gerçekleşen ve gerçekleşecek olan hadiselerin sembolik anlatımından ibarettir. Bu bağlamda M. Ali kıyamet gününün dehşetinden dolayı çocukların saçlarının ağaracağından, göklerin parçalanacağından ve böylece Allah'ın vaa-dinin yerini bulacağından söz eden 73.Müzzemmil 17-18. ayetlere şöyle bir izah getirmiştir:

İslam'ın oldukça erken dönemlerinde inen ve inkârcıların [kıyamet gününde] yüzleşmeleri kaçınılmaz olan kötü akıbet hakkında uyarıldıklarından söz eden bu ayetlerde o gün ortaya çıkacak dehşetli manzara *çocukların saçlarının ağarması ve gökyüzünün parçalanması* şeklinde tasvir edilmektedir. Müfessirler bu ifadeleri o günün dehşetini anlatan alegorik bir

⁵² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 206-208; a. mlf., M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1154, [2a].

tasvir olarak kabul ederler. Nitekim Râzî'nin de belirttiği gibi böylesi dehşetli günleri anlatmak için Arapçada "çocukların perçemlerini ağartan gün" tabiri kullanılır. *Gökyüzünün parçalanması* ifadesinin bir önceki mecazi ifadeyle bağlantılı biçimde kullanılması, söz konusu parçalanmanın da mecazi anlam taşıdığına delil teşkil eder. Aslında bu tasvir hem kıyamet gününe hem de inkârcıların bu dünyadaki helakine hamledilebilir. Göğün dürülmesi (21.Enbiya 104), göğün yarılması (73.Müzzemmil 18; 82.İnfitar 1), göğün örtüsünün kaldırılması (81.Tekvir 11) ve buna benzer tasvirler gerçekte dehşetli olayların ve felaketlerin vukuu kaçınılmaz olan bir eski düzenin yok edilip yerine yenisinin getirilmesi hadisesine işaret eder. O halde söz konusu tasvirler kıyametle başlayacak olan yeni bir düzene işaret ettiği gibi, bu dünyada bir toplumun helakine de delalet eder.⁵³

Görüldüğü gibi M. Ali bu âlemdeki kozmik düzenin alt-üst olması anlamında bir kıyamet gerçeğini inkâr etmemektedir. Ancak o, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından özellikle insan ve toplumla ilişkilendirerek evrenselleştirme gayretiyle, kıyamet ahvaliyle ilgili tasvirleri daha ziyade alegorik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmiş gözükmemektedir. Ona göre kıyametle ilgili ayetler, salt dünyanın sonu ya da kozmik düzen değişimiyle ilişkilendirildiğinde, bu ayetlerdeki içerik gelecekteki müphem bir zamanda vuku bulacak bir dizi korkunç olayın tasvirinden ibaret kalacak ve bu durum Kur'an'daki birçok ayetin mana ve mesajını aktüel açıdan önemli ölçüde daraltacaktır. İşte bu yüzden, ilgili ayetler bildik anlamda kıyametten ziyade sembolik anlamda İslam'ın muzafferiyeti, insanların manevî-ruhî dirilişi gibi manalara hamledilmelidir.

Bu yorumlarına paralel olarak cennetle ilgili ayetleri de batınî anlayışla izah eden M. Ali'ye göre iman eden ve salih amel işleyenler için zeminlerinden ırmaklar akan cennetlerin bahşedilmesi, sembolik manada, ruhanî hayatın suyu mesabesinde olan imanın nehirlere dönüşmesini, imandan neşet eden salih amellerin ise ahirette yeşerecek ağaçlar için tohum olmasını ifade eder. M. Ali 13.Ra'd 35 ve 47.Muhammed 15. ayetlerdeki *meselü'l-cennetilleti vu'ide'l-müttekûn* (Muttakilere vaat edilen cennetin misali) ibaresine istinaden cennetin "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde betimlenmesinin bir temsil (örnekleme) ya da teşbih (benzetme) olarak anlaşılması gerektiğini söyler.⁵⁴ Nitekim 47.Muhammed 15. ayette

⁵³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1147-1148, [18a]. "Çocukların saçlarının ağarması" ifadesiyle ilgili mecazi yorum M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1201, [10. not].

⁵⁴ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 218-220.

de su, süt, bal ve şarap ırmaklarının hepsinden bir örnek ve/veya örnekleme (mesel) olarak bahsedilir. Birçok ayette cennet nimetleri arasında tatad edilen tahtlar, yastıklar, halılar, ziyaretler, bilezikler, ipek elbiseler de gerçekte bu dünya hayatına ait şeyler değildir. Dahası bunların cennetteki nimetler kapsamında zikredilmesi insanın mutluluğuna mutluluk katacak bütün her şeyin orada bulunduğunu belirtmek amacına yöneliktir. Cennet nimetlerini gerçek mana ve mahiyetiyle insanoğluna tanıtmak ve tanımlamak mümkün değildir; çünkü insan idraki gaybî alana ait gerçeklikleri kavramaktan acizdir.⁵⁵

M. Ali cennetle ilgili diğer konularda da ilginç görüşler ileri sürer. Mesela, *hûrun îyn* terkiibini, erkek ve kadın cinsi için de kullanılan “saf ve güzel eşler” (*pure, beautiful ones*) şeklinde çeviren M. Ali bu terkipte içermenin kadınlara hasredilmesine itiraz eder.⁵⁶ Buna göre 78.Nebe 33. ayetteki *kevâib-i etrâb* lafzı her iki cinsi de kapsayan “yaşıt eşler” anlamına gelir.⁵⁷ Benzer şekilde, 44.Duhân 54. ayetteki *ve-zevvecnâhum bi-hûrin îyn* ifadesi de, “Biz onları saf ve güzel eşlerle birleştireceğiz” demektir.⁵⁸ Özetle, *hûri'n-îyn* güzel kadınlar demek değildir. Bilakis bu terkiibin 52.Tûr 20. ayette ifade ettiğı anlam, salih kadın ve erkeklerin nail olacakları cennet nimetleridir. Ayrıca *hûr* ve *îyn* kelimeleri hem erkek hem kadınlar için kullanılan çoğul sözcüklerdir. Bu kelimeler aynı zamanda nitelikler ve ameller için de kullanılır.⁵⁹

Bu izahların çelişkili olduğı söylenebilir; çünkü M. Ali ilkin huri kelimesinin “eş” anlamında her iki cinsi de kapsadığını söylemekte, ancak daha sonra aynı kelimeye gerçek medlulü belirsiz bir nimet manası vermektedir. Bu yüzden “huri”nin bir eş mi yoksa mahiyet ve keyfiyeti belirsiz bir nimet mi olduğı müphemleşmektedir. Diğer taraftan, 44.Duhân 54. ayetteki *zевvecnâhum bi-hûrin îyn* ibaresindeki söz diziminden *hûrûn îyn* ile tezevic edilecek kimselelerin erkek (*hüm*) oldukları anlaşılmalıdır. Buna göre *hûrin îyn* cennet dilberlerine delalet etmek durumundadır. Oysa M. Ali'ye göre huri hem erkek hem kadın için kullanılmaktadır.

⁵⁵ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 220.

⁵⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1023, [20a].

⁵⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1172, [33a].

⁵⁸ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 972. Bu noktada M. Esed'in Kur'an'daki hûri tasvirlerine ilişkin yorumlarının M. Ali'ye ait yorumlarla birebir örtüştüğünü belirtmek gerekir. Örneğın, Esed *hûrun îyn* terimini “saf ve temiz eşler” şeklinde çevirmiş ve bu terimin dişil varlıklar olarak anlaşılmasını reddetmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1104-1105, [8. not]. Yine Esed, *ve-zevvecnâhum bihûrin îyn* ifadesini, “Biz onları saf ve temiz eşlerle birleştireceğiz” şeklinde çevirmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1015.

⁵⁹ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1024, [20a].

Ancak bu izah makbul sayıldığında, cennette kimin kimle evlendirileceği meselesi anlaşılmasa bir hâl almaktadır.

M. Ali cehennemle ilgili ayetleri de Batınî anlayışa paralel tarzda yorumlamayı tercih etmiştir. Cehennemde yanmayı İslam düşüncesindeki yaygın anlayıştan çok farklı bir şekilde anlayıp yorumlayan M. Ali'ye göre nasıl ki cennet manevî açıdan yüksek seviyede bir hayatı ifade ediyorsa cehennem de aynı anlamda alçalış ve düşüşü ifade eder. Yine nasıl ki huzur ve mutluluk bir cennet imgesiye ateş ve yanma da cehennem imgesidir. Dolayısıyla bu anlamda yanma, dünyada ihtirasla yanmanın sonucundan başka bir şey değildir. Benzer şekilde, verimli bir hayat cenneti, verimsiz ve bereketsiz bir hayat da cehennemi simgeler. Cehennemle ilgili ayetlere bakıldığında genellikle yanma, yıkılma ve düşme/ alçalma denebilecek üç temel husus ön plana çıkar. Bu üç husus aslında insanın ahlakî açıdan düşüklüğüne ve dolayısıyla alçalışına işaret eder. Çünkü insan, süflî arzularına ve ihtiraslarına tutsak olduğunda manevî açıdan derin çukurlara düşer. Kur'an'da cehennem ateşle özdeş biçimde tasvir edilir. Bu tasvirlerdeki ateş aslında bir metafor olup, aşırı ihtiraslardan doğan kin ve nefret ateşini simgeler. Ayrıca, ateş metaforu, işlenen kötülüklerden pişmanlık duymayı da imgeler. Nitekim "Böylece Allah işledikleri günahları onların karşısına yürek yakan pişmanlık acıları olarak çıkaracaktır. Üstelik onlar ateşten asla çıkamayacaklar!" mealindeki 2.Bakara 167. ayette de pişmanlık acısı "ateş" diye ifade edilmiştir.⁶⁰

Öte yandan cehennem, genellikle sanıldığı gibi, sırf azap ve işkence yeri değildir. Aksine cehennem aynı zamanda bir ıslah ve arındırma yeridir. Daha açıkçası cehennemde insan, yapıp ettiği kötülüklerin kendi benliğinde yarattığı kirlilikten arınıp manevî ve ruhanî açıdan terakki etmeye elverişli bir hale gelir. Nitekim Allah, "Biz hangi diyara bir peygamber göndermişsek o diyarın halkını mutlaka kıtlık ve yoklukla sınamışızdır ki Allah'a boyun büküp yakarsınlar." mealindeki 7.A'râf 94. ayette de bildirdiği gibi, insanoğlunun bu dünyada maruz kaldığı bela ve musibetler de aslında ıslah gayesine yöneliktir. Cehennemdeki azap da yine aynı gayeye matuftur ve dolayısıyla azap bir ıslah türüdür. İnsanoğlu bu dünyada kaçırılmış olduğu manevî arınma fırsatını tekrar yakalamak için cehennemdeki azabı çekmek zorundadır. Kaldı ki rahmet ve merhameti kendisine ilke edinmiş olan Allah böyle bir gayeye matuf olmadıkça kullarına azap etmez. Günaha batmış bir halde yaşayan insan, Allah'ın ilgisinden mahrum olur ve aslında en büyük azap da budur. Ancak cehennemde arınarak tekrar Allah'ın seveceği bir kul olmaya hak kazanır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki cehennem aslında

⁶⁰ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 228.

günahkâr insanlar için tıpkı acı söyleyen, dolayısıyla acı veren bir dost gibidir. Nitekim 57.Hadid 15. ayette de cehennem “günahların mevlası” olarak nitelendirilir.⁶¹ 101.Kâria 9. ayette de “ana” diye nitelendirilen cehennemle ilgili bu iki ilginç niteleme gerçekte ateşin tıpkı altının cürufunu temizlemesi gibi, insanı günah cürufundan temizlemek suretiyle arındıracağı- nı ve böylece onu manevî açıdan terakki edebilir hale getireceğini gösterir.⁶²

Cennet ve cehennemle ilgili yorumlarından hareketle denebilir ki M. Ali çok belirgin bir apolojik üslupla modern Batı insanının beğenisine hitap eden yepyeni bir Kur’an üretmektedir. Çünkü cehennem ve azapla ilgili ayetlerin hiçbiri M. Ali’nin yorumladığı tarzda bir anlam ve yoruma müsait olmadığı gibi, ne Hz. Peygamber’in ve ne de sahabenin bu tarz bir yorum ürettiği vakidir. Bununla birlikte tarihsel tecrübeye bu tür yorum örneklerine rastlamak mümkündür. Cennet ve cehennemle ilgili bu yorumlara Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye gibi erken dönem aşırı Şîî fırkalar ile büyük ölçüde bu fırkaların bir uzantısı ve hâsılası sayılabilecek Bâtıniyye-İsmâiliyye fırkasına mensup müelliflerin eserlerinde rastlanmaktadır. Yine bu tür yorumlara İhvân-ı Safâ gibi filozoflar ile Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Adbürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi mutasavvıfların eserlerinde de rastlanmaktadır. Gerek düşüş-yükseliş motifinden, gerekse manevî arınma ve yücelme gibi temalardan gnostik karakterli olduğu anlaşılan bu yorumlara modern dönemde Seyyid Ahmed Han’ın öncülük ettiği Hint İslam modernistlerinin de rağbet ettikleri bilinmektedir.

M. Ali’nin melek, cin ve şeytan gibi ruhanî varlıklara ilişkin yorumları da genel kabul gören anlayıştan oldukça farklıdır. Meleklerle inanmayı en genel çerçevede insanın ruhî-manevî hayatını zinde tutan bir motivasyon kaynağı olarak gören ve bu bağlamda iyilik, güzellikle ilgili her telkini meleklerle ilişkilendiren M. Ali,⁶³ cin kelimesinin de Kur’an’da iki farklı anlamda kullanıldığını belirtir. İlkine göre cin, duyuyla idrak edilemeyen bir varlık türüdür. Bu varlıkların ateşten yaratıldığı, görevlerinin süffî arzuları tahrik etmek olduğu söylenir.⁶⁴ Cin kelimesi Arap dilinde büyük devlet adamları ve güçlü önderler için de kullanılır. Bu kimseler önemli olduklarından ve halktan uzak durduklarından, teknik ya da terimsel anlamda cinler gibi göze görünmezler. Nitekim İslam öncesi Arap edebiyatında da cin kelimesi insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Mesela, Musa b. Câbir’in *fe mâ neferet cinnî* (lafzen cinlerim kaçma-

⁶¹ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1060, [15a].

⁶² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 229-231.

⁶³ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 76, [177b].

⁶⁴ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-143.

dı) sözü, "Cinim (Cin gibi olan arkadaşlarım) kaçıp gitmedi(ler)" anlamına gelir. Tebrizî'nin, "Araplar işlerinde hızlı ve zeki olan kimseleri bir cinnîye ve şeytana benzetirler" sözü de burada zikredilmelidir.⁶⁵ Mesela 72.Cin 1. ayette geçen ve Kur'an'ı dinledikleri bildirilen cinlerden maksat, bu surenin "Rabbimizin şanı çok yücedir. O ne eş ne de evlat edinmiştir" mealindeki 3. ayetinden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanlardır.⁶⁶

Şeytan ile ilgili görüşlerine gelince, M. Ali'ye göre Allah insanda biri manevî hayatı zinde tutan, diğeri maddî/fizikî âleme bağlayan iki arzu/duygu yaratmıştır. Bu iki temel arzu ve duyguya paralel iki farklı varlık kategorisi bulunur. Bunlar melekler ve şeytanlardır. Süflî arzular insanın fizikî hayatı için zaruridir; fakat bu arzular kontrol dışına çıktıkları zaman insanın ulvî-manevî hayatının gelişmesine mani olurlar. Bu yüzden Kur'an'da insanın dünyevî ve süflî arzularını dizginlenmesi istenir. Bu arzular dizginlendiğinde, insan manevî açıdan yükselir.⁶⁷

M. Ali melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklardan söz eden ayetleri ağırlıklı olarak rasyonalist ve natüralist düşünce tarzıyla örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiş gözükmektedir. Daha açıkçası, M. Ali özellikle kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetlerin yorumunda da görüleceği gibi, bu konudaki ayetlere dair yorumlarında da Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolünün rasyonalist ve natüralist çizgisini takip etmiştir. Zira Ehl-i Kur'an ekolü de melekleri, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi, yaratılmış nesnelere hususiyetleri olarak telakki etmiştir. Bu ekole göre melek kavramı Kur'an'da kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde insanı cesaretlendiren ilâhî kaynaklı bir moral desteği de ifade eder. Şeytan kavramı ise nesnel gerçekliği bulunan bir varlık olmaktan öte şerri simgeleyen bir metafor olup insanın tabiatındaki kötülük boyutuna işaret eder.⁶⁸

(2) Kıssalar ve Mucizeler

M. Ali'nin kıssalar ve kıssalarda geçen mucizevi olaylara ilişkin yorumlarındaki en dikkat çekici husus rasyonalist ve natüralist bakış açısının egemen olmasıdır. Sözelimi ona göre Kur'an'ın Hz. Musa ile ilgili anlatıları bildik anlamda bir mucizeye işaret etmez. İlgili ayetlerin çok büyük bir kısmını Tanah'taki bilgiler ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali çok kere de filolojik açıklamalara başvurur. Bunun yanında Kur'an'ın kıssalarla ilgili olarak hangi

⁶⁵ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 145; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 314-315, [128a].

⁶⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1140, [1a].

⁶⁷ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-144.

⁶⁸ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 161.

konularda konuşup hangi konularda suskun kaldığını da vurgular. Bu bağlamda İsrailoğulları'nın denizi nasıl geçtikleri ve/veya denizin hangi sebeple yarıldığı hususunda Kur'an'ın herhangi bir beyanda bulunmadığını belirtir. Ona göre Tanah'ın, "Rab bütün gece güçlü doğu rüzgârlarıyla denizin geri gitmesine yol açtı (Çıkış: 14:21)." şeklindeki ifadesi rüzgarın denizi geri çekmesi sayesinde İsrailoğulları'nın karşıya geçtiklerini gösterir. Denizden geçişin gel-git olayı esnasında gerçekleşmesi ve bu sırada hışımla İsrailoğulları'nın üzerine gelen Firavun ve ordusunun bu olayı fark edemeyip sulara gömülmüş olması da ihtimal dâhilindedir.⁶⁹ Öte yandan, "Biz Musa'ya şöyle vahyettik: Kullarımla birlikte geceleyin yola çık. Değneğini suya vurarak onlara denizde kuru bir yol aç" mealindeki 20.Tâ-hâ 77. ayet, o zamanlar denizde kuru bir yol olduğunu gösterir.⁷⁰ 44.Duhân 24. ayette geçen *vetruki'l-behra rahvâ* ifadesi ise deniz zemininin sudan arınmış olduğuna işaret eder. Sonuç olarak, Hz. Musa ve İsrailoğulları denizin çekildiği sırada güven içinde karşıya geçmiştir. Firavun ve ordusu ise denizin çekildiği yere gelince suların kabarmasıyla boğulmuştur.⁷¹

Natüralist ve rasyonalist düşüncenin izlerini taşıyan bu yorum bilebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'a aittir. Zira Ahmed Han'a göre de İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'i geçmesi olayında denizin mucizevi biçimde ikiye yarılması söz konusu değildir. Nitekim 44.Duhân 24. ayetteki *rahvâ* kelimesi bu olayın gerçekleştiği sırada deniz zemininin sudan arınmış olduğunu gösterir. Bu olay aslında bildik gel-git olayından başka bir şey değildir. Ne var ki bu yorum, devrinin en kudretli adamı olan Firavun ve askerlerinin öteden beri vuku bulan bu doğa olayından habersiz olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Böyle bir varsayımın isabetsiz olduğu açıktır; dolayısıyla Ahmed Han'ın yorumu kabul edilebilir nitelikte değildir.⁷²

M. Ali'nin özellikle Hz. Süleyman'dan söz eden ayetlere ilişkin yorumları çok ilginçtir. Her şeyden önce ona göre Hz. Süleyman'ın olağanüstü güçlere sahip bir figür olduğu düşüncesine dayanan klasik yorumlar isabetsizdir. İlgili ayetlerin birçoğunu Eski Ahit'teki anlatılar ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali 34.Sebe 12. ayette geçen "Rüzgârı Süleyman'ın emrine amade kıldık" (*ve-li süleymâne'r-rîh*) ifadesini özetle şöyle izah eder: "Bu ayette Hz. Süleyman'ın gemilerinin seyri sefere elverişli rüzgârlar sayesinde bir gün içerisinde bir aylık seyahat yaptığı anlatılmaktadır. [Süleyman'ın gemileri hakkında bkz. Kitâb-ı Mukaddes I.

⁶⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [50a].

⁷⁰ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 638, [77a].

⁷¹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 969, [24a].

⁷² Abdülhamit Birışık, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 337-338.

Krallar: 9/26]. Ayette geçen *rîh* kelimesi rüzgâr anlamına geldiği gibi güç, iktidar, egemenlik ve fetih manalarına da gelir. Buna göre denebilir ki Süleyman'ın krallığı o kadar genişti ki doğuya bir aylık yolculuk, batıya da bir aylık yolculuk yapmak gerekiyordu.”⁷³

M. Ali, “Şiddetli esen rüzgârı Süleyman'ın emrine amade kıldık” mealindeki 21.Enbiya 81. ayetin tefsirinde de yine Eski Ahit ve *Jewish Encyclopedia*'ya (Yahudi Ansiklopedisi) atfen aynı paralelde ama daha detaylı bir izahta bulunur. Bu bağlamda, “Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatıya göre” der M. Ali, “Hz. Süleyman deniz ticareti konusunda Fenikelilerle işbirliği yapmıştı. Bu iş birliği çerçevesinde her üç yılda bir Akabe körfezinin baş tarafında bulunan Ezio-Geber'den muhtemelen Arabistan yarımadasının doğu sahilinde bulunan Ofir'e bir filo gönderirdi. Bu filo gerek bu uzak bölgeden gerekse diğer yerlerden çok büyük miktarlarda altın ve tropikal ürünler getirirlerdi. Bütün bunlar gerek başkentini ve sarayını daha ihtişamlı hale getirme gerekse sivil ve askeri organizasyonunu daha mükemmel bir yapıya kavuşturma konusunda Hz. Süleyman'a sınırsız bir gelir kaynağı sağlardı (Jewish Enc.).”⁷⁴

“Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, cinler onun öldüğünü ancak esasını kemiren bir ağaç kurdu sayesinde fark edebildiler” mealindeki 34.Sebe 14. ayeti de Eski Ahit'e referansla çok ilginç bir şekilde izah eden M. Ali ayette sözü edilen “asa” ve “ağaç kurdu”nun sembolik bir anlam taşıdığı kanaatindedir. Buna göre asayı kemiren kurt, Hz. Süleyman'ın yöneticilik kabiliyeti zayıf olan oğlu Rehoboam'a işaret eder. 38.Sâd 34. ayette sözü edilen ceset de yine Rehoboam'a veya Jeroboam'a işaret eder.⁷⁵ Ağaç kurdu tarafından kemirilen asa ise Rehoboam'ın yöneticilik konusundaki zaafını yüzünden krallığın parçalanmasına işaret eder. Bu ayet aynı zamanda ve mecazi anlamda dünya hayatındaki ihtişamın gelip geçici olduğuna ilişkin bir telmih ve tembihdir.⁷⁶

M. Ali Hz. İsa ile ilgili ayetleri de çok farklı bir zaviyeden yorumlamıştır. Her şeyden önce Kur'an'da Meryem'in kocasından bahsedilmemesi, M. Ali'ye göre İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini göstermez. Aslında bu durum Hz. Musa'nın babasından bahsedilmemesi gibidir. Şöyle ki Kur'an'da Musa'nın babasından söz edilmemesi nasıl ki onun babasız olarak

⁷³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 849, [12a].

⁷⁴ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 659, [81a]. Bu yorum hemen hemen aynıyla Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 659, [75. not].

⁷⁵ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 898-899, [34a].

⁷⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 850, [14a].

dünyaya geldiğini göstermiyorsa Meryem'in kocasından ve/veya İsa'nın babasından söz edilmemesi de onun bir bakireden dünyaya geldiği anlamına gelmez. Gerçekte Hz. İsa her insan gibi bir ana ve bir babadan dünyaya gelmiştir. Hz. İsa'nın babası Dülger (Marangoz) Yusuf'tur. Kur'an'da İsa'nın "Meryem oğlu İsa" şeklinde annesine nispet edilerek anılma sebebi Hz. Meryem'in Yusuf'tan daha tanınmış bir figür olmasıdır.⁷⁷ M. Ali'ye göre, "Meryem, 'Rabbim! Ben nasıl çocuk sahibi olabilirim?! Bana hiçbir erkek eli dokunmadı ki' deyince, [melek], 'Öyle ama Allah dilediğini yaratır; çünkü Allah bir şeyin olmasına karar verdiğinde ona sadece 'Ol!' der ve o şey de hemen oluş sürecine girer.'" mealindeki 3.Â-i İmrân 47. ayette anlatılmak istenen şudur: "Meryem'e bir oğlan çocuğu dünyaya getireceği müjdesi verildiğinde, onun [Yusuf ile] evleneceğine henüz karar verilmişti ve belki de bu karardan kendisine hiç söz edilmemişti. Dolayısıyla Meryem, "Bana hiçbir erkek eli bile değmedi" sözünü bu yüzden söylemiştir. Buna karşılık, kendisine "Öyle ama..." (*even so*) denilmiştir. Bu ifade, "İsa, Allah'ın bir çocuğun doğumuyla neticelenen şartları halketmesiyle varlık kazanıp dünyaya gelecek" manasındadır. Ayetteki ifadeler Meryem'in tabiatıta hüküm süren yasaların dışında [mucizevî olarak] hamile kaldığını göstermez. Kaldı ki Meryem'in İsa'dan başka çocukları da olmuştur ve bunların hepsine doğal yolla hamile kalmıştır. Ayetteki *kâle kezâlik* ibaresinden sonraki ifadeler Hz. Meryem'in, kendisine iletilen gaybî bildirim (prophecy) uyarınca bir erkek evlat dünyaya getireceği gerçeğinin ötesinde bir şeyi göstermez. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yaratmaya konu olan her şey ilâhî "Ol" buyruğunca gerçekleşir; bununla birlikte hiç kimse yaratmanın tabiatıta hüküm süren yasalara göre gerçekleşmediğini ileri sür[e]mez."⁷⁸

Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği inancını nefyeden M. Ali, onun çarmıha gerilmesi meselesi hakkında da ilginç görüşler ileri sürer. M. Ali'ye göre Hz. İsa çarmıha gerilmiş ve fakat kurtulmuştur. Bu konuda Kitâb-ı Mukaddes'ten de deliller getiren M. Ali, "*Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik*" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayetin tefsirinde anılan görüşünü kendince şöyle temellendirmeye çalışmıştır:

"*Rabve yüksek arazi, karâr ise işlenmiş toprak veya suyun otlakta kaldığı yer anlamındadır. Bu yerin neresi olduğuna dair zikredilen Kudüs, Mısır, Filistin veya Şam gibi yerler söz konusu tasvire uymuyor. Aksine ayetteki tasvir tam olarak Keşmir vadisine uyuyor. İsrâ-*

⁷⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 148-149, [45b].

⁷⁸ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 149-150, [47a].

il'in kayıp on kabilesinin bir kısmının Keşmir'de olduğu sanılıyor. Ayrıca Keşmir'de Filistin'in birçok köy ve kasabasının adını taşıyan yerler vardır. Bu düşünceyi destekleyen başka bir delil de İsa'nın ya da Yüz Âsaf'ın kabrinin Keşmir'in başkentinde Han Yâr (Srinagar) belde-sinde bulunmasıdır. Öte yandan, Mü'minûn suresinin peygamberler ile takipçilerinin nihai zaferi ile onların düşmanların elinden kurtarılmasını konu edinmesi, çarmıhtan indirilen İsa'nın ortadan kaybolmasıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Nitekim 4.Nisâ 157. ayetin notunda da belirtildiği gibi İsa çarmıhtan indirildiğinde ölmemiştir. İbn Kesîr'in naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber Hz. İsa'nın 120 yıl yaşadığını söylemiştir. 23.Mü'minûn 50. ayet düşmanların elinden kurtarıldıktan sonra İsa'ya başka bir mekânda sığınacak bir yer verildiğinden söz ediyor. Ayette söz konusu yerin tasviri de yapılıyor. Üstelik Keşmir'deki mezarın İsa'ya ait olduğuna dair yeterli kanıt olması bizi ayetteki yerin Keşmir olduğu sonucuna götürüyor. Bu konudaki deliller şöyle sıralanabilir:

(1) Keşmirlilerin şifahi geleneğine göre mezar nebi olarak bilinen, iki bin yıl kadar önce Batı'dan Keşmir'e gelen Yüz Âsaf adındaki birine aittir.

(2) İki yüz yıl kadar önce yazılmış *Tarih-i A'zamî* adlı bir kitabın 82. sayfasında mezarla ilgili olarak, "Mezarın umumiyetle bir peygambere ait olduğu biliniyor. Bu kişi yabancı bir yerden gelen, adı Yüz Âsaf olan bir prensti" şeklinde bir ifade yer almaktadır.

(3) Bin yıllık *İkmalu'd-Dîn* adlı Arapça bir eserde Yüz Âsaf'ın bazı memleketlere gittiği yazılmıştır.

(4) Yüz Âsaf'a ait hikâyenin çok eski bir versiyonuna dayanan Joseph Jacops, İsa'nın sonunda Keşmir'e ulaştığını ve orada öldüğünü söylemektedir.

İşte bütün deliller gösteriyor ki Hân Yâr'daki (Srinagar) mezar Yüz Âsaf'a aittir. Peki, Yüz Âsaf kimdir? Yüz Âsaf Hz. İsa'dır. Çünkü Yüz ile Yasu/Yeşu kelimeleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Yasu İsa'nın İbranice şeklidir. Ayrıca Yüz Âsaf ile İsa'nın öğretileri arasında da şaşırtıcı bir benzerlik vardır.⁷⁹

M. Ali'nin en iyimser nitelendirmeye aşırı denebilecek bu yorumları aslında Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'e aittir. Dolayısıyla yukarıda nakledilen yorumlar Gulâm Ahmed'in görüşlerini sözde Kur'an'a dayandırma girişiminden ibaret gözükmektedir. Gulâm Ahmed'in iddiasına göre seyyah olduğu için Mesih adıyla anılan Hz. İsa'nın Keşmir'e yerleş-

⁷⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 689-690, [50a].

me ihtimali varittir. Üstelik o Afganistan'da bir süre kalmış ve burada evlenmiş olabilir. Öte yandan Budizm'le ilgili kitaplarda Hz. İsa'nın Pencab yöresine geldiği bildirilir. Ayrıca, "Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayet Keşmir'e işaret eder. Bu da Hz. İsa'nın annesiyle birlikte buraya yerleştiklerini gösterir. İncil'i tebliğ etmek üzere Keşmir'e giden Hz. İsa burada 120 yıl yaşamış ve Srinagar'da defnedilmiştir.⁸⁰

Gulâm Ahmed bütün bu görüşleri kendisinin "Beklenen Mesih" olduğu iddiasını temellendirmek için ortaya atmıştır. Zira Hz. İsa Keşmir'de vefat ettirilince Hıristiyanlığın inanç esaslarından biri olan ve Müslümanlarca da kıyamet alametleri arasında sayılan "Mesih'in dönüşü" konusunda ilk önemli adım atılmış ve gelmesi beklenen Mesih'in en azından İsa b. Meryem olmadığı ortaya konulmuş olur. Bu durumda, "Mesih kimdir ve gelecek midir?" sorusuna Gulâm Ahmed, "Mesih'in nüzülü haktır ve mutlaka vuku bulacaktır" cevabını verdikten sonra bu muntazar Mesih'in İsa b. Meryem değil, Muhammed ümmetinden biri ve pek tabîî ki kendisi olduğunu iddia etmiştir.⁸¹

İğincir, M. Ali birçok ayeti yorumlarken sıklıkla aklın imkânlarına başvurmakta; ancak Gulâm Ahmed'in "Muntazar Mehdi, Mesih" olarak görme konusunda akli adeta rafa kaldırmakta; bundan da kötüsü bu tuhaf inancı Kur'an'la temellendirmeye çalışmaktadır. Mesela, Allah'ın müminlere dünyevi güç ve iktidar imkânı bahşedeceği vaadinden söz eden 24. Nur 55. ayetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: "Bu ayet her ne kadar İslam egemenliğinin açıkça tesis edileceği vaadini içerse ve vaat edilen topraklarla ilgili olarak Müslümanların İsrailoğulları'na halef olmasından söz etse de, ayette İsrailoğulları'nın arasından peygamberlerin ortaya çıktığı gibi Müslümanların arasından da mücedditlerin zuhur edeceğine bir işaret vardır. Nitekim Hz. Muhammed bir hadisinde, 'Şüphesiz ki Allah her yüzyılın başında bu ümmete din işlerini yenileyecek bir müceddit gönderecektir.' buyurmuştur. Dolayısıyla söz konusu ayetteki vaat Hz. Muhammed'in sadece dünyevi haleflerine değil aynı zamanda manevî haleflerine yöneliktir... Ahmediyye hareketinin kurucusu merhum Kâdiyânî Gulâm Ahmed'in iddiası da buna dayanır. Nitekim Gulâm Ahmed, hicrî on dördüncü yüzyılın müceddidi ve Müslümanlar arasında geleceği beklenen Mesih olduğunu söylemiştir."⁸²

⁸⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 130-131.

⁸¹ Bkz. Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 131-132; a. mlf., "Mehdi ve Mesih Üzerine", (*Ehl-i Sünnet Tetkikleri* içinde), İstanbul 1989, s. 285.

⁸² M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 712, [55a].

(3) Toplumsal Düzen ve Hukuk

M. Ali toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetlerin yorumunda klasik İslam modernizmine özgü apolojik (savunmacı) bir dil ve üslup kullanmaktadır. Kölelik, cariyelik ve cihad gibi konulara ilişkin açıklamalarında bu üslup açıkça kendini göstermektedir. Ancak o, bu üslubuyla bir yandan Batılı paradigmaları terakki addettiğini, bir yandan da Kur'an'dan vazgeçmeyi göze alamadığını ortaya koymaktadır. Mesela M. Ali hırsızlık suçu için el kesme konusunda ilk olarak ayetteki *fekta'û* (kesiniz) lafzının “el kesme” manasının yanında mecazi olarak da anlaşılabilirliğini belirtir ve bu ilginç görüşüne İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ına atfen Arap dilindeki *kata'a lisânehû* (Onu susturdu) deyimsel ifadesini delil gösterir. Buna göre “el kesme” (kat-ı yed) tabiri de “hırsız hapsedmek veya buna benzer bir yolla cezalandırmak” şeklinde bir manaya hamledilebilir.⁸³ Ancak hemen belirtelim ki söz konusu tabire böyle bir mana takdirini mümkün kılacak lisanî bir şahit yoktur. Nitekim M. Ali de lisanî şahit konusunda *kata'a* fiilinin “yed” (el) kelimesiyle değil “lisan” (dil) kelimesiyle kullanımına atıfta bulunmakta, ardından “dilini kesmek” yani “susturmak” anlamındaki *ka'ta'a lisânehû* deyimine kıyasla kat-ı yed tabirine de “hırsız susturmak”, yani hapis yoluyla suçtan alıkoymak gibi bir mecazi mana uyarlamaktadır. Ancak herhangi bir kelime veya tabirin mecazi anlamı bu tür kıyaslara değil, toplumsal oйдаşıma dayanır. Daha açıkçası, Arap dilindeki muvadaaya (toplumsal oйдаşım) dayanmayan bir mecazi anlamın geçerliliğinden söz etme imkanı yoktur. Kaldı ki M. Ali lisanî şahit olarak gösterdiği *kata'a lisânehû* ibaresini de eksik nakletmiştir. Çünkü bu ibare bir kimsenin sürekli sızlanma ya da şikâyetinden kurtulmak için kendisine ihsanda bulunmak suretiyle susturmayı ya da vulgarize tabirle o kimsenin dırdırından kurtulmayı ifade eder. Mesela *iktaû 'annî lisânehû* ifadesi, “Ona bir şeyler verip memnun edin de sesini kessin” anlamına gelir.⁸⁴

Bu örneklerden anlaşılacağı gibi *kata'a lisânehû* deyimindeki susturma, cezalandırmaktan öte ihsanda bulunmayla ilgilidir. Mademki bu deyimle kat-ı yed (el kesme) tabiri arasında “susturma” manasına dayanan bir kıyas yapılmakta ve sonuçta hırsız susturma ve/veya alıkoyma gibi bir mecazi manaya ulaşılmakta, o halde hırsızın da hapis veya başka bir yolla cezalandırılarak değil, atıyye ve ihsanla ödüllendirilerek susturulması/alıkoyması icap eder. Sonuç itibarıyla, bu lisanî argümanın 5.Mâide 38. ayetteki *fekta'û eydiyehümâ* ibaresinin el kesme anlamına gelmeyeceğine delil gösterilmesinin iler tutar bir tarafı yoktur. M.

⁸³ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 554; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 259, [38a].

⁸⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2003, VII. 418.

Ali Kur'an'ı her bakımdan evrensel kabul ettiği için, hırsızlık suçuyla ilgili ayetteki hükmün tarihsel olduğunu söyle[ye]memekte, ama Kur'an mesajını özellikle modern Batı insanının idrakine sunmak gibi temel bir hedefi de bulunduğu için, söz konusu hükmü hedef kitle nazarında kabul edilebilir hâle getirmek uğruna çok belirgin bir apolojik üslupla zorlama te'vile sığınmış gözükmektedir.

M. Ali kölelik ve cariyelikle ilgili bir dizi ayete ve tarihsel tecrübeye rağmen "İslam'da kölelik ilga edilmiştir" anlamına gelen gibi bir iddiada bulunmuş ve bu iddiasına, "[Ey Müminler!] Kâfirlerle savaşa tutuştuğunuzda öldürücü darbeyi hemen vurmaya bakın. Onları tamamen etkisiz hâle getirdiğinizde sağ kalanlarını esir alın. Savaş sona erdiğinde ise esirleri ister karşılıksız olarak ister bir bedel karşılığında serbest bırakın..." mealindeki 47.Muhammed 4. ayeti delil göstermiştir. Bununla birlikte *mâ meleket eymânüküm* ibaresinin geçtiği ayetlerin izahında kölelerden söz etmiştir. Mesela, 23.Mü'minûn 6. ayette geçen *mâ meleket eymânüküm* ibaresini "köleler, cariyeler" (slaves) olarak tefsir etmiştir. Yine aynı ibareye 24.Nûr 31. ayetin izahında "erkek ve kadın köleler" (*male and female slaves*) şeklinde bir anlam vermiştir.⁸⁵ Bunların yanında 33.Ahzâb 59. ayetteki "cîlbab" (dış giysi) emrinin hür kadınları cariyelerden tefrik/temyiz etmeye yönelik olduğunu söylemiştir.⁸⁶

Bu durumda ister istemez şöyle bir soru akla gelmektedir: Mademki 47.Muhammed 4. ayet köleliğin ilgasına delalet etmektedir; öyleyse köleler ve cariyelerden söz eden bütün ayetler mensuttur. Ancak M. Ali bu ayetlerin hiçbirinde neshten söz etmemiştir. Kaldı ki o neshi bütünüyle reddetmiştir. Peki, bu durumda, kölelerden söz eden onca ayet nasıl izah edilecektir. M. Ali, bu ayetleri nasıl izah etmek gerekiyorsa öyle izah etmiştir. Yani ayet kölelerden söz etmişse o da bu hususu açıkça belirtmiştir. Hâl böyle iken *The Religion of Islam* adlı eserinde 47.Muhammed 4. ayeti köleliğin ilgası hususunda en güçlü delil olarak göstermiştir. Oysa bu ayetle böyle bir istidalde bulunma imkânı yoktur. Fakat M. Ali bu konuda imkânsız mümkün kılmak zorundadır. Çünkü onun temel kabulüne göre Kur'an'daki her ifade evrensel ve tarih-üstü mesajlar taşımaktadır. Ne var ki böyle bir kabulden hareket edildiğinde kölelikle ilgili ayetlere modern dünyanın tarihselliğinde anlamlı bir karşılık bulmak pek mümkün değildir. Bu yüzden M. Ali de kâh köleliğin ilgasından, kâh bu konuyla ilgili ayetlerin yanlış anlaşıldığından söz etmek durumunda kalmıştır. Bu arada *mâ meleket eymânüküm* ibaresine "evlilik yoluyla meşru şekilde sahip olduğunuz kadınlar" (those whom you have lawfully taken

⁸⁵ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 685, [6a]; 705, [31c].

⁸⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 843, [59a].

in marriage) şeklinde ilginç bir anlam takdir etmiş ve bunu da *eymân* kelimesinin aynı zamanda sözleşme anlamı taşıdığı, dolayısıyla evliliğin de bir tür sözleşme olduğu gerekçesine dayandırmıştır.⁸⁷

Genelde Kâdiyânîliğin özelde M. Ali'nin kayda değer bulunan ama aynı zamanda tartışmaya açık olan yorumlarından biri de Kur'an'da cihad kavramıyla ilgilidir. Şöyle ki M. Ali'ye göre cihadın "gayri müslimlerle savaş" şeklinde tarif edilmesi yanlıştır; keza Batılı yazarların "İslam'ın yayılması için yapılan kutsal savaş" şeklindeki cihad telakkisi de yanlıştır. Zira *cihad* kelimesi Kur'an'da Allah'a yaklaşmak için verilen mücadeleyi ifade eder. Mesela, Mekke dönemine ait Ankebût suresinin 69. ayetinde geçen *cihad* kelimesi, "Allah'a yaklaşmak amacıyla yapılan manevî/ruhî mücadele" anlamındadır. "Allah için cihad edin" emrini içeren 22.Hacc 78. ayetteki *cihad* da yine Allah'a kurbîyet maksadıyla sarfedilen çaba manasındadır. "[Ey Peygamber!] İnkârcılara boyun eğme; onlara karşı Kur'an'ın desteğiyle var gücünle cihad et" mealindeki 25.Furkân 52. ayette geçen *cihad* ise kâfirlere karşı kılıçla değil Kur'an'la yapılan bir mücadeleyi ifade eder. Bununla birlikte, Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde kendilerini düşmandan korumak için ister istemez kılıca sarılmak zorunda kaldılar. Bu yüzden korunma ve savunma uğruna verilen bu silahlı mücadele de doğal olarak cihada dâhil oldu. Ancak yine de cihad kelimesi Medenî surelerde bile genel çerçevede mücadele manasında kullanılmıştır. Mesela, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla cihad et (...)" mealindeki 9.Tevbe 73. ayette geçen *cihad*, kâfirler ve münafıklara karşı savaşmak manasından ziyade, tıpkı Mekkî surelerdeki anlam ve kullanımında olduğu gibi, kâfirler ve münafıkları İslam'a kazandırmak için mücadele etmek anlamındadır. Diğer ayetlerde de cihadın salt savaşmak anlamına geldiğini düşünmek hatadır. Özetle cihad kelimesi -siyak-sibakın savaş anlamını gerektirdiği yerler de dâhil- genel çerçevede mücadele anlamı taşır.⁸⁸

M. Ali'nin cihadla ilgili bu görüşleri bir yönüyle Batılı araştırmacıların eleştirilerine karşı bir apoloji, diğer yönüyle de Kâdiyânîliğin Hindistan'daki İngiliz sömürge yönetimine mutlak itaat ve sadakat politikasının (loyalizm) bir yansıması gibi gözükmektedir. Nitekim Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in cihad konusundaki şu ifadeleri de bunu teyit etmek-

⁸⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 202, [24a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 492-493. Bu zorlama yorum aynıyla M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Zira Esed'e göre de *ev-mâ meleket eymânüküm* ibaresi "meşru şekilde [nikâh yoluyla sahip olduğunuz kadınlar] (those whom you rightfully possess) anlamına gelmektedir. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 101 [4. not]; a. mlf., *Kur'an Mesajı*, 132, [4. not].

⁸⁸ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 405-408; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 416, [73a]; s. 725, [52a].

tedir: "Kur'an'da İslam'ın propagandası için cihad yoktur. Cihada nefsi savunma için izin verilmiştir. Bir Mesih olarak ben kan dökmem, dilimle adaleti yerine getiririm. Öte yandan Kur'an ve Hz. Peygamber İslam'ın propagandası için kuvvet kullanılmasını yasaklamıştır. Hem artık kılıçla cihad zamanı geçmiştir. Kalem, dua ve büyük kerametlerle yapılacak olandan başka cihad kalmamıştır."⁸⁹

Hiç şüphesiz Gulâm Ahmed ve M. Ali'nin cihadla ilgili bu görüşleri Hindistan'ı işgal edip sömüren İngilizlerin işine yaramıştır. Buna mukabil Gulâm Ahmed de hem sömürgeci İngilizlere sırtını dayayarak görüşlerini rahat bir şekilde ifade imkânı bulmuş, hem de İngiliz idaresinin sağladığı maddî ve manevî nimetlerden de bolca yararlanmıştı.⁹⁰ Ancak Gulâm ve takipçilerinin bu politik tercihleri, İslam dünyasında Kâdiyânîliğin mahkûm edilmesi gibi haklı bir karşılık bulmuştur.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kâdiyânîlik hareketinin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlana Muhammed Ali'nin Kur'an ve tefsirle ilgili eserlerinin en önemlisi, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adını taşıyan, 20. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda baskısı yapılan ve birçok Batı diline çevrilen meal-tefsiridir. *The Holy Qur'an* aynı zamanda Muhammed Esed'in özgün kabul edilen yorumlarına -her ne kadar Esed, M. Ali'nin ismini zikretmese de- referans teşkil etmesi hasebiyle bir kaynak eser olma özelliğine sahiptir.

M. Ali'ye göre birçok yönden muciz bir kelim olan Kur'an her türlü tahritten masun, tüm zamanlara hitap eden bir kitaptır. İlahi kelâmın evrensel olma özelliğine halel getirecek görüşleri muteber saymayan M. Ali, Kur'an'ın vahyin en üst mertebesi olduğunu söyler; ancak vahyin ilahî ilham anlamında devam ettiğini de ileri sürer. Bunun yanında M. Ali Kur'an'ın evrensel bir mesaj olduğunu belirtir ve evrenselci bakış açısından hareketle birçok ayetin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine karşı mesafeli durur. Yine aynı sebeple klasik nesh teorisini reddeder. Öte yandan lafzî tercüme tekniğini yansıtan mealindeki açıklama/tefsir notlarında birçok deyimsele ifade ve kavramın manasını tam olarak aktarmaya, ayrıca Kur'an mesajını çağdaş dünyaya sunma konusuna da çok büyük önem atfeder.

⁸⁹ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 182-183.

⁹⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 183-184.

Tefsirde eklektik (seçmeci) denebilecek bir anlayışı benimsemiş gözükten M. Ali birçok ayetin tefsirinde klasik müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Mesela gaybî varlık alanlarıyla ilgili ayetleri İslam düşüncesinde yaygın kabul gören anlayışlardan oldukça farklı biçimde izah eden M. Ali Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından evrenselleştirme gayretiyle, daha ziyade sembolik ve metaforik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmiştir. Melek şeytan, cin gibi gaybî-ruhanî varlıklardan söz eden ayetlerin ve kıssalardaki mucizevî olaylara yönelik ayetlerin tefsirinde de hemen bütün müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur.

Geleneksel olarak mucize kabul edilen Kur'an ifadelerini yorumlama hususunda M. Ali'nin rasyonalist ve natüralist bir eğilime sahip olduğu, dolayısıyla bu konuda Hint-İslam modernistleriyle aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte onun "mucize"nin imkânını reddetmediği de belirtilmelidir. Bu noktada M. Ali'nin geleneksel düşünce ile pozitivist, natüralist ve rasyonalist düşünce arasında sıkıştığı söylenebilir.

M. Ali, Batılı insan nazarında çok ağır ve sert görülme ihtimaline binaen kölelik, cariye ve cihadla ilgili ayetlerin tefsirinde apolojik bir üslup kullanmıştır. Bizce bu üslup onun bir yandan Batılı paradigmaları terakki addettiğini, bir yandan da Kur'an'a sadakatten vazgeçmeyi göze alamadığını ortaya koymaktadır.

Qadianism (Ahmadism) and The Qur'an in the Context of Maulana Muhammad Ali's Qur'an Translation and Commentary

Citation / ©- Ünsal, H. (2010). Qadianism (Ahmadism) and The Qur'an in the Context of Maulana Muhammad Ali's Qur'an Translation and Commentary, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 125-160.

Abstract- *This study is intended to analyze and criticise the translation and commentary on the Qur'an entitled The Holy Qur'an with English Translation and Commentary by Maulana Muhammad Ali Lahori (d. 1951), leader of the Lahori Ahmadism, being a branch of Qadianism or Ahmadism, founded by Mirza Ghulam Ahmad (d. 1908).*

Keywords- *Maulana Muhammad Ali, Qadianism (Ahmadism), Qur'an translation, commentary.*