

# Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları

Mustafa Öztürk\*

## Öz

Bu makale, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki modernleşme ve Tanzimat tecrübesinden Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'ten günümüze kadar geçen zaman zarfında Türkiye'deki Kur'ân ve tefsir araştırmalarının fikrî ve ilmî düzeyde tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Bu tahlil bağlamında, modernleşme tecrübesinin hız kazandığı ve Osmanlı'nın Batı etkisine resmen açıldığı Tanzimat döneminden bugüne kadar Kur'ân ve tefsir çalışmaları yöntem ve paradigma açısından ele alınacak ve modern dönem tefsir anlayışındaki gelenekten kopuşun ne tür sebeplere dayandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Osmanlı, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, Tefsir, Kur'ân Araştırmaları*

## Abstract

### **An Overview of the Qur'anic and Exegetical Studies in Turkey from the Late Ottoman Years to the Present**

This paper attempts at an intellectual and scholarly analysis of the Qur'anic and exegetical studies produced in Turkey during the period spanning from the modernization and Tanzimat experience in the late Ottoman Turkey to the Republic and all the way down to the present time. In this connection, an attempt shall be made to address the Qur'anic and exegetical studies produced from the Tanzimat period up to the present, the former being a historical date marking the acceleration of the movement of modernization and the opening of the Ottomans to the Western influence. And this will be done in methodological and paradigmatic terms. In addition, an effort shall be made to discover the reasons that gave rise to the break of modern exegetical conception from tradition.

**Key Words:** *The Ottoman, Tanzimat, Constitutionalism, The Republic, Qur'anic exegesis, Qur'anic studies.*

**Atıf:** Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 7-63

---

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ozturkm@cu.edu.tr

## I

Bu makalenin amacı, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki modernleşme ve Tanzimat tecrübesinden Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'ten günümüze kadar geçen zaman zarfında tefsirle ilgili çalışmaların fikrî ve ilmî düzeydeki serencamını ortaya koymaktır. Konuya girerken öncelikle Osmanlı modernleşmesinin dinî bağlamına atf-ı nazar etmek ve bu bağlamda son dönem Osmanlıdaki modernleşme tecrübesinin seküler unsurların yanında dinî veçhesinin de bulunduğu, hatta zaman içerisinde büyük ölçüde dinî düşünce ve yorum projesi şekline büründüğüne dikkat çekmek gerekir. Modernleşmenin dinî düşünce ve yorum projesi haline gelmesini kavrama noktasında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, devletin çöküşü ile dinî çöküşü arasında doğrudan ilişki kurulması ve bunun doğal sonucu olarak devleti çöküşten kurtarıp kurtuluşu sağlayacağı düşünülen ıslahat hareketlerinin aynı zamanda dinî de ayağa kaldıracağına inanılmasıdır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki dinî alanda ıslah ve teccidin acil ihtiyaç olduğunu düşünen müslüman aydın ve mütefekirlere göre tereddî, tedennî, inkıraz problemi bizatihi dinden (saf İslâm) değil, dinî yanlış yorumlanması ve uygulanmasından (tarihî İslâm) mütevellittir. "Asâr-ı maziyede teâlîden tekâmüle koşan müslümanların dinî ile bugün inkırazdan izmihlale sürüklenen İslâmların dinî arasında ismen ittihad varsa da hakikatte büyük bir fark mevcuttur" diyen M. Şemsettin Günaltay'a (ö. 1961) göre, "terakkimize mani olan İslâmiyet-i hakikiye olmayıp bugünkü müslümanların din-i fitrîden pek uzak olan hurafe-âlûd akideleri, esâtirî ananeleri olduğu hakikati tecelli eder."<sup>1</sup>

Bu konuda şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi (ö. 1920) de aynı şekilde düşünür. İslâm *Mecmuası*'nda yayımladığı "İslâm ve Terakki III" başlıklı makalesinin hâtime kısmında şöyle der: "Şimdi 'dîn-i İslâm mâni-i terakkidir' diyen zevata sorarım: Bu makalemizde beyan ettiğimiz esâsât-ı mühimme dîn-i İslâm'dan başka hangi dinde vardır. Ve millet-i İslâmiyye'nin kendi atalet ve cehaletleri yüzünden uğradıkları felaketlerin esbabını o kadar ulvi olan dîn-i İslâm'da aramak muvafık-ı insaf mıdır?"<sup>2</sup>

1 Bkz. İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* içinde), cilt: 1, cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: 2006), s. 238, 244.

2 Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki III", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 3 (14

Genel olarak İslâm dünyasından bakıldığında XVIII. yüzyıldan itibaren Batı karşısındaki mağlubiyet sorunu ve bu büyük soruna paralel olarak ortaya çıkan sömürgeleşme sürecinin karakterize ettiği modern dönem, yenilik ve yeniden yapılanma temayülünün her geçen gün yaygınlaşarak güç kazandığı bir zaman dilimine tekabül eder. İslah, tecdit, tecedüt, tanzimat gibi kavramlara atıfla kendinî ifade eden bu temayül önce askerî alandaki modernleşme talepleri şeklinde zuhur etmiş, zamanla ferdî ve içtimaî hayatın hemen bütün veçhelerini kuşatacak bir genişleme göstermiştir. Başlangıçta pratik zorunlulukların sevkiyle hayatın sadece maddî unsurlarında görülen bu değişim bilahare fikir ve zihniyet dünyasında da etkisini göstermiş, maddî hayatın değişimiyle birlikte müslüman toplumların dünya görüşlerinde ve ilim anlayışlarında da değişimlerin zuhuruna sebep olmuştur. Genel İslâmî anlayış ve kavrayış da bu değişimden etkilenmiş ve XIX. yüzyılın ortalarından itibaren birçok müslüman âlim ve mütefekkir gerek İslâm'ı anlatma biçiminin, gerekse dinî ilimlerin modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir ifade tarzına sahip olması gerektiği inancıyla bu yolda arayışlara koyulmuştur. Ancak söz konusu arayışlarda ortak payda zamanın ilcâatı/dayatması olmuş, dolayısıyla sosyo-politik gelişmelerin yanı sıra zihniyet dünyasına da taalluk eden şartlardaki değişiklik tayin edici bir hüviyet kazanmıştır.<sup>3</sup>

Düşünce dünyasındaki değişim hissedilir biçimde Kur'an ve tefsir çalışmalarına da yansımıştır. Daha açıkçası, XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşmesine paralel olarak tefsirde de modernleşme temayülü ön plana çıkmıştır. Gerçi XVIII. yüzyıldan itibaren Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*'sı gibi bazı eserlerde mucize, keramet ve diğer bazı meselelerin izahı noktasında yerli fikirlerle Batılı fikirlerin az çok telif edildiği, dolayısıyla modern tefsir temayülünün daha bu asırda müjdelendiği söylenmekteyse de<sup>4</sup> söz konusu temayül XIX. yüzyılda tebarüz etmiştir. Bu yüzyılda Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve takipçileri ile Mısır'da özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi isimler tefsirde modernleşmenin

---

Rebîülâhîr 1332-27 Şubat 1229), s. 77.

3 Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), (İstanbul: 2001), s. 1-2.

4 J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), s. 14-15.

öncüsü olarak tarihe geçmişlerdir. Mısır merkezli modern tefsir akımı son dönem Osmanlı'daki İslâmcılar üzerinde de etkili olmuştur.

Osmanlı açısından modern dönemde temel hedef devletin ve ümetin bekasını temin olduğu için, bir taraftan dâhili çöküntü ve geri kalmışlık, diğer taraftan Batılı devletlerin hamleleri karşısında zaafa düşmüş bir toplum ve devlet yapısı, acil çözüm bekleyen sorunlar olarak gündemi belirlemiş, böyle bir vasatta ilmî ve fikrî çabaların önemli bir cüz'ünü oluşturan Kur'ân tefsiri de bu gelişmeler istikametinde şekillenmiştir. Bilhassa II. Meşrutiyet dönemindeki Osmanlı tefsir geleneğinin büyük ölçüde aktüel gelişmeler ile bunların dayattığı acil çözüm arayışları ekseninde şekillendiğine dair en önemli göstergelerden biri, bizzat Kur'ân'a yaklaşımda ve nasların istimalinde seçici davranılmış olmasıdır. Kaynağı itibariyle ilâhî olması, her harfinin bu itibarla aynı değerde kabul edilmesinden ziyade, güncel/aktüel değerleri bağlamında sahip oldukları fonksiyonellik yönünden ayetler arasında bir bakıma en önemli, önemli, önemsiz şeklinde bir tasnife gidilmiş; bu çerçevede modern çağın getirdiği sorunlara çözüm arayışında ittihad, ittihad-ı İslâm, din kardeşliği, i'dâd-ı kuvvet, cihad, şûra, meşveret, adalet, hürriyet, müsavat gibi konularla ilgili belli başlı ayetler sık sık tefsire konu edilirken,<sup>5</sup> Kur'ân'ın büyük bölümü ilgi alanı dışında tutulmuş ve bu tutum ister istemez konjonktürel ya da gündem bağımlı bir tefsir sonucunu doğurmuştur.<sup>6</sup>

## II

İslâm dünyasının Batı karşısında çok boyutlu bir mağlubiyet yaşadığı XIX. yüzyılda Osmanlı tefsir geleneği bu yüzyılın sonlarına kadar klasik dönemdeki ilmî teamüllere uygun bir istikamette varlığını sürdürmüştür. Diğer bir deyişle, Tanzimat'tan XX. asrın başlarına kadar geçen zaman zarfında ortaya konulan tefsir ürünleri klasik Osmanlı ilim geleneğine muvafıktır. Bu durum Tanzimat döneminde uygulamaya konulan modernleşme projelerinin Osmanlı Türkiyesindeki dinî ilimler geleneğine henüz nüfuz etmediği şeklinde okunabilir.

Osmanlı'nın klasik dönemindeki geleneksel yapıda dinî-ilmî tah-

5 Bkz. Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki I", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 1 (16 Rebülevvel 1332-30 Kânûnisânî 1229), s. 1-6; "İslâm ve Terakki II", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 2 (30 Rebülevvel 1332-13 Şubat 1229), s. 34-36; "İslâm ve Terakki III", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebülâhir 1332-27 Şubat 1229), s. 75-77.

6 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 7-8.

silin bidayeti Kur'an kıraati ve tecvid bilgisi, nihayeti ise ilm-i tefsirdir. Şöyle ki klasik Osmanlı geleneğinde çocuklara mahalle mekteplerindeki temel dinî eğitim safhasında öncelikle Kur'an'ı düzgün şekilde okuma becerisi kazandırılmış, medrese tahsilinin son safhasında ise tefsir dersi okutulmuştur. Osmanlılar'da gündelik dinî hayatın merkezinde yer alan cami ve mescitler mabet işlevinin yanında birer eğitim-öğretim kurumu olarak da hizmet vermiş ve muhtemelen XVII. yüzyılda ihdas edilen der-siâmlık vasıtasıyla halk camilerdeki tefsir derslerine iştirak etmiştir. İlk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) itibaren Osmanlı uleması genellikle medrese ile tekke kültürünü mezcutmuş, bunun yan-sıması olarak tekkeler ve zaviyelerdeki sohbet meclisleri aynı zamanda tasavvufî-işârî tefsir dersine dönüşmüştür. Osmanlı medreselerinde tef-sir dersi müfredat programının son kertesine/zirvesine yerleştirilmiştir. Tefsirin başta Arap dili ağırlıklı âlet ilimleri ile akâid, kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve hadis usûlü gibi diğer bütün dinî ilimlerden sonra oku-tulması, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın bütün bu ilimlere vukufiyeti gerekli kılması, dolayısıyla tefsirin bildik anlamda bir ilim olmaktan çok ilimlerin mecmûu hüviyetinde olması ile ilgilidir.

Osmanlı medreselerinde ve cami derslerinde çoğunlukla Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı okutulmuştur. Bunun yanında belli dönemlerde Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Ğâyetü'l-Emânî* ve Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Ak-li's-Selîm* adlı tefsirleri ile *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazılan bazı haşiyeler de yardımcı ders kitabı olarak takip edilmiştir. Osmanlı ilim ve kültür tarihinde önemli bir yer işgal eden, 1759'dan hilafetin ilga edildi-ği 1924 yılına kadar süren huzur derslerinde de yine Beyzâvî'nin tefsiri takip edilmiştir.<sup>7</sup> Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ine yönelik rağbet bu eserin medrese eğitiminde tahsil edilen ilimlere ve bilhassa Arap dili-belâğatıyla ilgili ilimlere işlerlik kazandıracak nitelikte olmasıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle, medresede tahsil edilen sarf, nahiv, belağat, fıkıh usûlü, hadis usûlü, kıraat, mantık, felsefe gibi çeşitli ilimleri bir metin üzerinde işlek ve işlevsel kılmak için, gerek dil yönünden ağır olması, gerekse çok yön-lü bir muhtevaya sahip bulunması sebebiyle *Envâru't-Tenzîl* tefsiri tercih edilmiştir.

7 Huzur dersleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Os-manlı Tefsir Mirası*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 48-59.

Osmanlı tefsir kültürü iki ana damardan beslenmiştir. Bunlardan biri beyânî bilgi sisteminin ürünü olan rivayet-dirayet tefsirleri, diğeri de irfânî bilgi sisteminin ürünü olan işârî-tasavvufî tefsirlerdir. Klasik rivayet ve dirayet tefsirleri arasında Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), Kevâşî (ö. 680/1281), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlere ait eserler de kayda değer olmakla birlikte Osmanlı müfessirleri daha çok Beyzâvî, Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirlerinden istifade etmişlerdir. Râzî'nin tefsiri hem çok mufassal hem de kolay anlaşılabilir bir dile sahip olduğu için, Osmanlılar döneminde ağırlıklı olarak Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirlerine rağbet edilmiş; şerh ve haşiyelerin kahir ekseriyeti de yine bu iki eser üzerine yazılmıştır. Osmanlı müfessirleri işârî-tasavvufî tefsirler arasında çoğunlukla Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) *Letâifu'l-İşârât*'ı ile Necmüddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik* adlı eserlerinden faydalanmışlardır. Bunun yanında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıfların eserlerinden de faydalanmışlardır.<sup>8</sup>

Osmanlı tasavvuf geleneğinde vahdet-i vücud nazariyesi çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim ilk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî vahdet-i vücud konusunda hocası Kâşânî vasıtasıyla İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisini takip etmiştir. Bu düşünce çizgisi, tefsir sahasında eser veren Kutbuddîn İznîkî (ö. 885/1480), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Sofyalı Bâlî Efendi ö. 960/1553) İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi birçok meşhur Osmanlı âlimi tarafından da benimsenmiştir. Osmanlı tefsir kültüründeki tasavvufî-işârî boyut, nazarî-felsefî ağırlıklıdır. Bunun yanında gerek İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği nazarî irfan (felsefî irfan ve tasavvuf metafiziği) geleneğinin, gerekse Fazlullah Hurûfî (ö. 796/1394) çizgisindeki Hurûfliğin yansıması olarak Osmanlı tefsir kültüründe Bâtınî karakterli aşırı yorumlar da hatırı sayılır bir yer tutar. Bu tür yorumlara Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), İsmail Hakkı Bursevî gibi mutasavvıfların eserlerinde sıkça rastlamak mümkündür. Öte yandan başta Molla Fenârî olmak üzere birçok Osmanlı uleması medrese-tekke bütünlüğünün bir tezahürü olarak beyânî ve irfânî bilgi sistemlerinden birini diğerine tercih etmek yerine her ikisini harmanlayarak tefsirde senkretik denebilecek bir tarz geliştirmiştir.<sup>9</sup>

8 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 17-23.

9 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 24-31.

Klasik dönem Osmanlı müfessirleri tam ve müstakil tefsir yazmaktan çok şerh ve haşiye türü çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Bu olgu ilmî kifayetsizlik ve liyakatsizlikten öte, büyük ölçüde dönemin hâkim ilim anlayışıyla ilgilidir. Orijinal teliften ziyade şerh ve haşiye türü eserlere rağbet edilmiş olmasından dolayı Osmanlılar dönemi tefsir açısından genellikle verimsiz ve bereketsiz bir dönem olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu değerlendirme sebepten ziyade sonuca ilişkindir; dolayısıyla yanlış olmamakla birlikte eksiktir. Osmanlılar döneminde şerh ve haşiye türü çalışmalara ağırlık verildiği müsellemidir. Az sayıdaki telif tefsirlerin de özgün nitelikte olmadığı söylenebilir. Fakat şu da bir gerçek ki şerh ve haşiye türü çalışmalar dönemin hâkim ilim anlayışına ayna tutmasının yanında mevcut bilgi ve kültürün gelecek nesillere zenginleştirilerek aktarılması gibi çok önemli bir işleve de sahiptir. Ortaçağın durağan olması, buna bağlı olarak ilmî alanda istikrarın hüküm sürmesi ve aynı zamanda önceki asırlarda telif edilen muhalled eserlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda dönemin ihtiyacını büyük ölçüde karşılaması tam ve müstakil tefsir yazmayı bir bakıma gereksiz kılmıştır. Bu yüzden Osmanlı uleması tefsir alanında icat ve inşa yerine mevcudu ibka anlayışını benimsemiş ve bunun bir tezahürü olarak da şerh/haşiye türü eserler vermeyi tercih etmiştir.

Osmanlı toplumunun gerek tasavvuf ve tarikatlerle iç içe olmasından dolayı kitabî bilgidен çok sohbeti tercih etmesi, gerekse ulemanın pek çoğunun sūfîmeşrep olması hasebiyle vaaz ve irşad gibi faaliyetlere öncelik vermesi de tefsir sahasında müstakil ve mufassal teliflerin sayıca az olmasının bir diğer önemli sebebi olarak zikredilebilir. Ayrıca Osmanlı tefsir geleneğinde tasavvufî-işârî eğilimin rağbet görmesi, mutasavvıf âlimlerin padişahlar nezdinde genellikle itibar görmesinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.<sup>10</sup>

Osmanlı'nın klasik döneminde olduğu gibi Tanzimat döneminde de Kur'an'ın tüm ayetlerini içeren özgün telif türünde tefsir sayısı azdır. Üstelik bu nitelikteki birkaç önemli eser Şihâbeddîn el-Alûsî (ö. 1270/1854), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) gibi, merkezden/İstanbul'dan uzak bölgelerde yetişmiş müfessirlere aittir. Diğer taraftan, Tanzimat ile Meşrutiyet arasındaki döneme (1839-1878) ait tefsirlerin büyük bir kısmı başta Fatiha olmak üzere Vâkıa, Kâf, Mülk ve diğer bazı kısa surelere münhasır-

10 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 59-67.

dır. Birçoğu küçük hacimli olan bu eserlerin genellikle mutasavvıf veya en azından tasavvufa ilgi duyan şahsiyetlere ait olması klasik dönem Osmanlı ilim geleneğindeki medrese-tekke bütünleşmesinin Tanzimat sonrasında da sürdüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Eserlerin hacimsiz oluşu ise tasavvufî anlayış ve kavrayış gereği tefsirin ilmî ve entelektüel bir çabadan ziyade, Kur'ân mesajını derûnî-irfânî boyutlarıyla kısa ve özlü biçimde aktarmaya matuf bir irşad faaliyeti olarak görülmesine yorulabilir. Bunun yanında birçok tefsirin Türkçe olarak kaleme alınması, bir yönüyle XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun günden güne kan kaybetmesine paralel olarak ulusçuluk ve ulus devlet fikrinin güç kazanmasına, dolayısıyla ana dil vurgusunun ön plana çıkmasına, diğer bir yönüyle de geniş halk kitlelerinin Arapça tefsir metinlerini anlayabilecek ilmî birikime sahip olmamasına bağlanabilir.

Tanzimat dönemi Osmanlı Türkiyesi'nde ön plana çıkan Gözübüyükzâde İbrahim Efendi (ö. 1838), Molla Halil Siirdî (ö. 1843), Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895), Edirne müftüsü Fevzi Efendi (ö. 1900) gibi isimlerin tefsirle ilgili çalışmalarının ana kaynaklarına bakıldığında, klasik dönemdeki teamüllerin bu noktada da devam ettiği tespitinde bulunulabilir. Daha açıkçası, son dönem Osmanlı müfessirleri de klasik dönemdeki geleneğe uygun olarak, dirayet tarzındaki tefsirlerinde umumiyetle Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı gibi birkaç kaynaktan istifade etmişlerdir. Hatta Giritli Sırrı Paşa ve Muallim Naci (ö. 1893) gibi isimler tefsirle ilgili bazı eserlerini Fahreddîn er-Râzî'nin anılan eserinden tercüme yoluyla meydana getirmişlerdir. Mesela Sırrı Paşa'nın *Sırr-ı Kur'ân* (İstanbul 1302-1303) adlı eseri Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ının mukaddime, istiâze ve besmele ile Fatiha suresinin tefsirini muhtevi bölümünün tercümesi mahiyetindedir. Muallim Naci'nin *Hülâsatü'l-İhlâs* (İstanbul 1304) adlı eseri de yine Râzî'nin tefsirinden İhlâs suresiyle ilgili kısmın özet hâlinde tercümesi niteliğindedir.

Son dönem Osmanlı tefsir geleneğinde klasik dönemle örtüşen bir diğer önemli hususiyet tasavvufî-işârî tefsire rağbet diye ifade edilebilir. Bu alanda başvuru alan temel kaynaklar da yine eskiden olduğu gibi Muh-yiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıfların işârî yorumlar içeren muhtelif eserleri ile Kuşeyrî (ö. 465/1072), Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) gibi mutasavvıf müfessirlerin tasavvufî tefsirleridir. Bu alanda başvuru alan bir diğer önemli kaynak ise İsmail



Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiridir.

Klasik dönemle kıyaslanabilir olmamakla birlikte son dönemde tefsirle ilgili şerh, haşiye, ihtisar ve ta'lik türünden çalışmalar da yapılmış ve bu tür çalışmalar yine klasik dönemdeki teâmüle uygun olarak daha ziyade Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i üzerinde yoğunlaşmıştır. Tanzimat döneminde huzur derslerini Beyzâvî tefsirinden takip etme geleneği de sürdürülmüştür. Öte yandan son dönem Osmanlı'da Ulûmu'l-Kur'an ve tefsir usûlüyle ilgili eserler de telif edilmiştir. Sayıca az ve küçük çaplı olan bu eserlerin önemli bir kısmı kıraat ve tecvidle, diğer bir kısmı ise İ'câzu'l-Kur'an'la ilgilidir. Bunun yanında Kur'an tarihiyle ilgili birkaç müstakil eser de mevcuttur. Bu eserlerin telif sebebi bir yönüyle Türk dilinde Kur'an tarihine dair sistematik ve derli toplu eserlerin bulunmaması, diğer bir yönüyle de oryantalistik eleştirilere cevap verme ihtiyacıdır.<sup>11</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde, ikinci dönem Tanzimat edebiyatındaki "sanat sanat içindir" anlayışını hatırlatır şekilde, "tefsir insan ve toplum için değil sanat içindir" denebilecek bir yaklaşımla kaleme alınan eserler de mevcuttur. Bunlardan biri Mardinli Abdüsselâm Efendi'nin (ö. 1259/1844) hurûf-i mühmele (noktasız harfler) ile yazıp dönemin Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'ya ithaf ettiği *Şerhu'l-Fâtihati's-Şerife*'sidir. Edirne müftüsü Fevzi Efendi'nin (ö. 1900) manzum olarak kaleme aldığı 343 beyitlik *Kudsü'l-Mesnevî* adlı eser de bu kapsamda zikredilebilir.

Daha önce bahsi geçtiği üzere, Tanzimat döneminde tefsirin klasik Osmanlı'daki geleneğe uygun bir şekilde varlığını sürdürmesi bu dönemdeki reformların henüz dinî düşünce ve ilim geleneğine gözle görülür biçimde sirayet etmemiş olmasıyla açıklanabilir. Bize göre bu durum Tanzimat dönemindeki modernleşmede iki hususun ön plana çıkmasıyla yakından ilgilidir. İlk olarak, modernleşme bir proje olarak temelde siyaset ağırlıklıdır. Bu projede siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi tanzim etmeye muktedir olduğu hususunda yaygın bir kabul vardır. İkinci olarak, Tanzimat dönemindeki düşünce tarzı mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik süreçlerin takipçisidir. Çünkü pratik hayat bu dönemde fikir ve düşüncenin önündedir.<sup>12</sup> Genel olarak değerlendirildiğinde Tanzimat re-

11 Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 127-184.

12 Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde), cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), I, 71.

formlarının planlı ve programlı olmaktan ziyade, pratik ihtiyaçlara cevap verebilecek bir karakter arz ettiği söylenebilir. Bu durum, Tanzimatçıların reformları anlayıp hayata geçirebilecek memurlara, sağlam bir mali yapıya ve reformları inceden inceye planlayıp uygulayacak zamana sahip olmamalarına bağlanabilir. Bunun yanında Tanzimatçıların eğitim işine geç el atmaları, Şeyhülİslâmlık ve Evkâf-ı Hümâyün Nezareti gibi dinî kurumların denetiminde bulunan eğitime kökten müdahale etmeyi göze alamamaları da söz konusu edilebilir.

### III

Son dönem Osmanlı siyasî tarihinde 1876-1922 yılları arası Meşrutiyet dönemi olarak anılır. Meşrutiyet kelimesi XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasî literatüründe anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi karşılığında kullanılır. Türkçe literatürde ise Kânûn-i Esâsî'nin ilan edildiği 23 Aralık 1876'dan Meclis-i Meb'ûsân'ın muvakkaten tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadarki dönem I. Meşrutiyet, meclisin yeniden toplanmaya çağrıldığı 23-24 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'ne veya 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun neşri yahut da saltanatın ilga edildiği 1-2 Kasım 1922 tarihine kadarki dönem ise II. Meşrutiyet diye adlandırılır.<sup>13</sup>

Sultan II. Abdülhamid döneminde meşrutî idareye geçiş çalışmaları başladığında bazı âlimler meşrutî rejimin şeriata aykırı bir bidat olduğunu savundular. Buna mukabil Mecelle cemiyeti azası Seyfeddin İsmail Efendi'nin (ö. 1882) başını çektiği diğer bazı âlimler, meşrutî idarenin "ve-şâvirhüm fi'l-emr" (Âl-i İmrân 3/159) ayeti gereğince şeriata da uygun olduğu fikrinde karar kıldılar. Bu görüşteki ulema II. Meşrutiyet'in ilk döneminde yeni rejimin İslâm şeriatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme aldı. Mesela Musa Kazım Efendi İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet (İstanbul 1324) adlı bir risale yazdı.<sup>14</sup>

Bu dönemdeki Kur'ân yorumlarında devlet, meclis, meclisin yetkileri gibi konuların yanında şer'î ahkâmın aktüel değeri meselesi de hararetli biçimde tartışıldı ve bu tartışmalar teşri yetkisinin kime ait olduğu veya meclise teşri yetkisi verilmesinin doğru olup olmadığı gibi konular üzerinde yoğunlaştı. Mesela 1908 ihtilali sonrasında meclislerin teşri yet-

13 M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX, 388.

14 Hanioglu, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX, 390-391.

kisini haiz olmasına Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) şiddetle itiraz ederken, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi diğer bazı âlimler buna destek verdi.<sup>15</sup>

Yine bu dönemde Kur'an'daki bazı hükümlerin tarihsel olduğuna ilişkin görüşler de ortaya atıldı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan İslâm *Mecmuası*'ndaki bazı makalelerde aile hukukuyla ilgili ayetlerdeki ahkâmın aktüel değeri ve işlevselliği ciddi biçimde tartışmaya açıldı. Mesela Mansûrîzâde Said (ö. 1923) "Teaddüd-i Zevcât İslâm'da Men Olunabilir" başlıklı bir makale yazdı ve bu makalede çok eşlilik konusunda hiçbir şer'î emir ve nehyin varit olmadığını, Nisâ 4/3. ayetteki ifadelerin cevaz hükmünden ibaret olduğunu vurguladı. Mansurîzâde'ye göre hâkında emir ve nehy varit olmayan tüm meselelerde kamu otoritesi (ülü'l-emr) tasarrufta bulunabilir, dolayısıyla çok eşlilikte de nikâh ve talak gibi konularda da ülü'l-emr emir ve yasak hükmü koyabilir.<sup>16</sup>

Riba konusunda da geleneksel anlayıştan ayrılan Mansûrîzâde, "Memnu olan yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de icar/kira suretiyle olursa memnu olmaz" demiştir. Buna göre paranın sınırlı süreli olarak fazla para mukabilinde alınıp verilmesi paranın kiralanmasıdır. Fakihler paranın kiralanmasına riba/faiz olduğu için değil, harcanarak tüketilen malların kiralanmasını sahih görmedikleri için karşı çıkmışlardır. Ancak nassa dayanmayan bu görüşün bağlayıcılığı yoktur.<sup>17</sup>

Şeriatdaki formel hükümlere itibar etmenin modern zamanların gerekleri açısından hiçbir anlamlı ve faydalı sonuç vermeyeceğini düşünen Mansûrîzâde şeriatın esas itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra tevfiik ve irca olunması gerektiğini savunmuş, bu arada şeriatın

---

15 Bkz. Mustafa Sabri, "Edeb-i Tahrîr", *Beyânülhak*, nr. 15 (29 Kânûnuevvel 1324), s. 326-328; Manastırlı İsmail Hakkı, "Kuvve-i Teşriiyye", *Beyânülhak*, nr. 17 (Kânûnuevvel 1324), s. 381-382.

16 Mansûrîzâde Said, "Teaddüd-i Zevcât İslâm'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 8 (1330-1332), s. 236-238. Temelde "cevaz dinî hükümler kapsamında yer almaz" gerekçesine dayanan Mansûrîzâde'nin görüşleriyle aynı paralelde düşünen M. Şerefettin Yalıtıkaya (ö. 1947) da caiz olan şeyleri şer'î hükümler kapsamına dâhil etmenin bir sû-i telakki olduğunu, böyle bir telakki neticesinde tarih ve coğrafya öğretmenin caiz olup olmadığı meselesi hakkında Buhara'dan makam-ı hilafete başvuru olarak fetva istenmesi gibi garipliklerin yaşandığına dikkat çekti. Kâşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999), s. 269.

17 Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", s. 273-274.

mesâil-i müdevvenenin eşkali olmadığını, bilakis nusûs-ı Kur'âniyye'nin dahi istinat ettiği esasları muhafaza etmek anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>18</sup> Buna benzer görüşler aynı dönemde Seyyid Bey (ö. 1924) tarafından da savunulmuştur. Naslardaki hükümlerin aktüel değeri konusunda Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) maslahat ve makasıdla ilgili görüşlerini ön plana çıkararak Seyyid Bey bu konuda şu dikkat çekici ifadeleri serdetmiştir:

Nassın mevzuu bulunan maksat ve maslahat neyi icap ediyorsa onunla amel olunur. Şu halde böyle bir tearuz (müellefe-i kulûba zekât verilmesi konusunda olduğu gibi) vuku bulunduğu zaman o nassın mübteni bulunduğu maksud-i şârî'e bakılır. Eğer o maksat bilahare ahvalin tebeddülü hasebiyle hükm-i mansûsun lağvini icap ediyorsa ilga, tebeddülünü iktiza ediyorsa tebeddül olunur. Bu surette yine o nass ile amel edilmiş demek olur. Bu keyfiyet nassı nesh ve ta'tîl (ilga ve iptal etmek) değildir. Belki zahiren onun ifade ettiği umûmunu ve bütün zamanlara şumulünü tahsis ve hükmünü beyandır. Nass yine o nasstır. Tesir ve iktizası bakidir; o değişmemiştir. Değişen onun hükmüdür. Bu suretle değişen muktezi değil muktezadır. Yani nass ve iktizası değişmiyor; o hali üzere bakidir. Yalnız onun muktezası olan hüküm değişiyor. Evvelki hüküm yerine hasbe'z-zaman başka bir hüküm kaim oluyor. Her iki hüküm de yine o nassın muktezasıdır. Çünkü maksat aynı maksattır. Nassın mübteni olduğu maslahattır. Hükümler maksat ve maslahata mûsil olan aletler ve vesilelerden ibarettir. Maksut bizzat değildir.<sup>19</sup>

Kur'ân ve tefsir çalışmaları açısından bakıldığında Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde geleneksel çizgiden sapma veya en azından geçmişle şimdi arasında devamlılığı sağlayan gelenekten binçli kopma durumundan söz edilebilir ve bu durum genel zihniyet değişiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Osmanlı'daki zihniyet değişimiyle ilgili tartışmalar Garpcılık adı altında 1876'da Meşrutiyet'in ilanının hemen sonrasında *Mehtâb* dergisinde başlatılmıştır. Bu dergide Batılılaşma ve dinî düşüncede yeniden yapılanma fikrinin bir tezahürü olarak İslâm'da tesettür (örtünme), teaddüd-i zevcât (çok karıllık) gibi

18 Kâşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", İslâmî İlimler Dergisi, yıl: 3, sayı: 1 (2008), s. 165.

19 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), s. 311.

konular tartışmaya açılmıştır.<sup>20</sup> II. Meşrutiyet döneminde ise Garpcılıkla ilgili fikirler sistematik bir hüviyet kazanarak daha kapsamlı ve etkili hâle gelmiştir.

Bu dönemde siyasî olarak iktidarı denetleyip bilahare ele geçiren ve örgüt kültü ekseninde ülkeyi tek parti rejimiyle yöneten İttihat ve Terakki cemiyeti Batılılaşma hareketine temelde sıcak bakmış, özellikle hukuk düzeninde Batılılaşma yolundaki cereyana hız kazandırmıştır. Diğer taraftan Abdullah Cevdet'in (ö. 1932) idaresindeki İctihad dergisi Garpcılık zihniyetinin merkezi hâline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) olmak üzere Batı'daki Materyalizm, Pozitivizm, Darvinizm gibi uç akımlara kendilerini kaptıran birçok isim bu dergide yayımladıkları yazılarda Osmanlı'daki sosyal, siyasal ve kültürel problemlerin çözümü için topyekün Batılılaşma dışında bir çarenin bulunmadığını dile getirmiştir. Garpcı zihniyete göre temel mesele, "Asyaî kafalar"ın Batılılaştırılmasından ibarettir. Bu değişim gerçekleşmedikçe hiçbir ıslahat sonuç vermeyecektir.<sup>21</sup>

Modern dönem Osmanlı'daki Garpcılık zihniyetine mukabil XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ittihâd-ı İslâm fikri etrafında şekillenen ve ilk defa Namık Kemal (ö. 1888), Ali Suavi (ö. 1878), Ziya Paşa (ö. 1880) gibi isimlerin oluşturduğu Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen, II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde önemli fonksiyon icra edebilecek faydacı bir politika unsuru olarak görülen, II. Meşrutiyet'ten sonra ihya ve ıslah çizgisinde varlığını sürdüren İslâmcılık düşüncesi de klasik tefsir geleneğinden kopuşta önemli rol oynamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru modernite olgusunun gücünü teslim etmek ve bu olgunun dayatmasını kabullenmek zorunda kalan İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yetişen ilim ve fikir adamlarının, sözgelimi Mı-

20 F. Remziye, Doktor Abdullah Cevdet'in *Mehtâb* dergisindeki "Tesettür Meselesi" adlı yazısında savunduğu görüşleri şöyle aktarmıştır: "Mestûriyet suret-i meşrûasıyla Avrupa nisvanı, nisvan-ı İslâm'dan daha ziyade mestûrdur. Mestûriyetten murad valide-mizi, hemşiremizi, kızımızı, zevcemizi bir çuvala koyup ağzını bağlamak ve onları hayvanlaştırmak hiç değildir. Hakiki müslümanlığın murad ettiği mestûriyet başka (...) Ham ervahların zu'm ettiği mestûriyet yine başkadır". F. Remziye, "Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesine", *Sırât-ı Müstakîm*, sayı: 158, (21 Ramazan 1329), s. 31-32. Meşrutiyet dönemindeki kadın ve aile konulu tartışmalara dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Tekin, "Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları", (*Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet* içinde), (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2008), s. 103-128.

21 M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, (İstanbul 1992), V,150-151.

sır'da Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935) ve M. Ferid Vecdî (ö. 1954), Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Seyyid Emir Ali (ö. 1928) gibi isimler ile Osmanlı'da "Yeni Osmanlılar" diye bilinen şahsiyetlerin entelektüel katkılarını muhtevî bir geleneğe de sahip İslâmcılık düşüncesi II. Meşruiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde daha yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmış ve bu tartışmalar *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi temsil kabiliyeti yüksek gazete ve dergilerin sütunlarına taşınmıştır.

Her ne kadar modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış ve doktriner bütünlük arz eden bir tanımı yapılmamış olsa da İslâmcılığı inanç, ibadet, ahlak, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm dinîni bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenileştirme, İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, müstebit idarecilerin keyfî yönetimlerinden kurtarma, dinî düşüncüyü taklit, hurafe ve bidatlardan arındırma gibi XIX. yüzyılda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde ıslah, tecdit, ihya gibi kavramlarla ifade edilen dinî, siyasî, ilmî çözüm arayışlarını muhtevî bir fikir hareketi olarak özetlemek mümkündür.<sup>22</sup>

İslâmcılar geleneksel kalıplar içinde kendiliğinden işleyen ve herhangi bir iradeye atfedilemeyen bir dindarlık tecrübesi şeklindeki İslâm'ın yerine Kur'ân'ı temel referans alan bir irade, akıl ve siyaseti ikame yönünde özel bir çaba sarfettiler. Bu arada müslüman toplumları topyekûn kuşatan Garpçılığa direnmek için kendi iç dinamiklerine döndüler ve Kur'ân'dan bu kültürel kuşatmayı aşacak sosyal ve siyasal prensipler ürettiler. Ancak bu prensipleri oldukça modern ve modernleştirici bir söylemle formüle ettiler. Mesela, demokrasi ile İslâm arasında bağlantı kurdular ve İslâm'ın demokrasiye uygun olduğu tezini savundular.<sup>23</sup> Benzer şekilde, Sultan II. Abdülhamid'in bir müstebid olduğu yolundaki yaygın kanaat uyarınca sık sık özgürlükten, fikir ve inanç hürriyetinden bahsettiler. O kadar ki bazı İslâmcı yazarlar II. Abdülhamid yönetimini

22 İslâmcılık hakkında farklı adlandırmalar ve tanımlamalar için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), I. xxxıı-xl.; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, cilt: 1, sayı: 1 (Isparta: Arayışlar, 1999/1), s. 104.

23 Sait Şimşek, "İslâmcılık ve Kur'ân", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde), cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 699.

istibdat olarak nitelerken, İttihat ve Terakki'yi mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme gibi medih sıfatlarıyla tavsif ettiler. Hatta İttihatçıların İslâm dünyasını kurtaracak erbâb-ı fetih ve ashâb-ı celâdet olduğunu söylediler. Manastırlı İsmail Hakkı gibi bazı isimler ise bu tür tavsifleri çeşitli ayetlerin tefsiri meyanında dile getirdiler.<sup>24</sup>

Modern Batı medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili biçimde mukabelede bulunmanın ancak modernitenin icaplarına uygun bir zihin dünyası kurmak ve aynı zamanda sahih din anlayışına dayalı bir ıslah-tecdit projesini tatbik mevkiine koymakla mümkün olacağını savunan İslâmcı harekette Kur'an'ın modern bilimsel yorumuna da büyük önem atfedildi. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi bazı mütefekkirler Kur'an'ın teorik bir bilim kitabı değil hidayet rehberi olduğunu, bilimsel yoruma konu olan ayetlere bu nazarla bakmak gerektiğini söylediye de modernleşme sürecinde bilim ve teknolojiye büyük değer atfedilmesi, geleneksel kozmolojik öğretilerle modern bilimsel izahlar arasındaki uyumsuzluğun giderek daha fazla fark edilmesi, Kur'an'ın bilimsel ve teknolojik kavramlar ışığında yorumlanmasını bir ihtiyaç olarak hissettirdi<sup>25</sup> ve bunun üzerine son dönem Osmanlı'da Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938) gibi isimler birçok ayeti bilimselci yaklaşımla izah yoluna gitti.

Bilhassa II. Meşrutiyet'ten itibaren çok yönlü ıslah ve tecdit projesine uygun bir istikamette değişen klasik tefsir geleneği sonunda moderniteye yenik düştü. Mehmet Âkif'in (ö. 1936) *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayımladığı "Tefsîr-i Şerîf" başlıklı makalenin takdim kısmındaki şu ifadeler klasik tefsir geleneğinin artık miadını doldurduğunu ilan mesabesindedir:

Mecmuamız bir İslâm mecellesidir. Onun için ulûm-i İslâmiyenin rûkn-i esasîsini teşkil eden tefsîr-i şerîfe kısm-ı ilmînin birinci bâbını tahsis ediyoruz.

Kütüphanelerimizde Arabî, Türkî, hatta sair lisanlarda yazılmış âsâr-ı nefîse-i tefsîriye matbu, gayr-i matbu olarak kesretle bulunduğundan artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte bir fâide-i ciddiye göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde oku-

24 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 121.

25 İlhan Kutluer, "İslâmcılık [Düşüncede]", *DİA*, XXIII, 66-67.

yup müstefid olabilir. Binaenaleyh, mecmuamıza geçirilecek âsâr-ı tefsîriyede alâ kaderi'l-îmkân nikât-ı âtiyeden birine riayet etmeyi, gerek yeni birtakım faideler temini, gerek mecmuanın meslek-i mahsûs-ı nokta-i nazarından ehemmiyetli buluyoruz:

(1) Ulûm ve funûna, tarihe, hayât-ı ictimaiye ve maîşetimize temas eden bazı âyât-ı celîle mevzu-i bahis edilerek dirayeten ve rivayeten mütalaa edilecek ve sâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsîriyenin mühim görülen ve nikât-ı ma'rûzaya tevafuk eden yerleri tercüme olunacaktır.

İ'rab ve binadan, tahlîlât-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsait bulunmadığından, yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûm-i arabiyenin nazariyâtından sarf-ı nazar ile netâyic-i ameliye üzerinde i'mâl-i fikr edilecektir. Hangi vesâit-i ilmiyye ile olursa olsun, ibtida nazm-ı celîlden anlaşılan meânî-i münîfe yazılarak ibare ve işaretinin delâlet ve iktizasının irşâdât-ı belîğânesine zaman ve zeminin îcâbâtına göre ahvâl-i umumiye-i İslâmiye hakkında fikir ve mütalaalar yürütülecektir.

(2) Mesâlik-i tefsîriye ve bu babda yazılan âsâr ve müellefât, ilm-i tefsîrin aksâmı ve tarihi, müfessirîn-i kirâmın tercümeleri ve tarz-ı tefsir ve meslekleri hakkında tedkîkât ve tettebbuât icra edilecektir.

(3) Zamanımızda tefsîr-i şerîf tahsilinin hayli tedennî etmiş olduğu malumdur. Adeta Kur'ân-ı Kerîm'i bilmek, anlamak ehemmiyetsiz, faidesiz bir iş gibi telakki olunmağa başlamıştır. Ortada Kur'ân-ı Kerîm artık anlaşılmış, hâşâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bir zehâb-ı bâtlî üremiştir. Bir mantık kitabı ile senelerce uğraşıldığı halde talebe-i ulûmun Celâleyn malumatı kadar olsun tefsirden bî-behre oluşu şüphesiz pek büyük bir kusurdur.

İşte bütün bu mülahazalardan dolayı mecmuamız mümkün mertebe tefsîr-i şerif ilminin ihyasına çalışacak, mekteb ve medreselerimizde tedris edilmesine terğîb etmekten hâlî kalmayacak, bu babta ayrıca makaleler neşredecektir. Bilhassa bütün mekteplerimizde, medreselerimizde tefsîr-i şerif dersleri ve usûl-i tedrisleri hakkında tenkitler yazılacak, talebenin bu babta her türlü haklı şikâyetleri enzâr-ı âmmeye arz edilecektir. Vallâhu hüve'l-müsteân.<sup>26</sup>

26 Mehmed Âkif, "Tefsîr-i Şerîf", *Sırât-ı Müstakîm*, VIII/183, (19 R. Evvel 1330/24 Şubat 1327), s. 5.



Mehmet Âkif'in bu ifadeleri bir bakıma modern tefsirin tarifidir. Zira söz konusu ifadeler tefsirde modern zamanın ilcaat ve ihtiyacatının belirleyici rol oynadığına işaret etmektedir. Gerçi *Sırât-ı Müstakîm/Sebî-lürreşâd* dergisinde yayımlanan bazı makalelerde, sözgelimi Bereketzâde İsmail Hakkı ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın tefsirle ilgili makalelerinde Kâdî Beyzâvî, Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî, Ebüssuûd ve Hâzin gibi müfessirlere ait tefsirlerden nakillerde bulunulmuş, fakat nakilde ya seçici davranılmış ya da eleştirel bir tavır takınılmıştır. Rivayet ve İsrailiyât konusunda ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'dan nakiller yapılarak klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesinin adem-i mevsukiyeti vurgulanmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde müteşabihât ve te'vil meselesinde de Abduh ve Reşid Rıza'nın yeni selefi çizgisine uygun bir tavır takınılmıştır.

Esasen Mehmet Âkif'in "Tefsîr-i Şerîf" başlıklı makalesi de İslâmcı akım içinde Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Abdülazîz Çâvîş gibi isimlerin modernleşmeci çizgisini yansıtmaktadır. Gerçi Âkif'te güçlü bir muhafazakârlık damarı da vardır. Ancak bu damar daha ziyade tarih, mazi, mefahir ve ecdat duygusuyla kabarır ve büyük ölçüde milleti maziden şimdiki zamana getiren irade olarak kendinî dışa vurur. Âkif dil ve edebiyat konusunda da oldukça muhafazakâr davranır. Buna mukabil genelde İslâm tasavvuru, özelde Kur'an ve tefsir anlayışı söz konusu olduğunda muhafazakârlıktan çok Mısır merkezli ıslah-tecdit hareketindeki inkılâpçı ve hidayetçi söyleme yakın durduğu bir vakiadır. Gerçi bugünün Türkiyesinde kendisinden çokça söz edilip yüceltilen Mehmet Âkif "Asım'ın nesli" kavramlaştırması üzerinden muhafazakâr kimliğiyle ön plana çıkarılır ve fakat onun Abduhçuluk diyebileceğimiz ıslah-tecditçi söylemine hemen hiçbir şekilde atıfta bulunulmaz, hatta bu tür atıflardan hiç haz duyulmaz. Hâlbuki Âkif'in muhafazakârlığı dinî düşüncede değil, dinî batıl itikatlar manzumesi olarak gören ve modernleşme sürecinde dinî ayak bağı olarak gören Garpçı zihniyete karşı İslâm'ı savunma refleksinde aranmalıdır ki bu anlamda muhafazakârlık Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan din, terakki ve temeddün eksenli tartışmalarda Şeyhülİslâm Musa Kazım'dan Seyyid Bey'e kadar birçok âlim ve mütefekkirde de dışa vuran bir tavidir. Dinî düşünce söz konusu olduğunda Âkif muhafazakâr gelenekçi değil, ıslahçı-tecditçi bir kimlik ve zihniyete sahiptir. Bunun en güçlü delili, "İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin; ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için! Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" dize-

leridir. Bu dizelerdeki “Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhamı” ifadesi son derece önemlidir. Çünkü bu ifade bir yönüyle İslâm ilim ve kültür geleneğine mesafe konulması gerektiğine işaret etmekte, diğer bir yönüyle de dinin tek sahih kaynak olarak Kur’ân’dan öğrenilmesi gerektiğini salık vermektedir. Bu da aslında Kur’ân’a ve Kur’ân İslâm’ına davet anlamına gelmektedir.<sup>27</sup>

Meşrutiyet döneminde bilhassa *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* dergisindeki makalelere yansıyan tefsir anlayışında, Afgânî-Abduh-Reşid Rıza üçlüsünün, ama daha çok da M. Abduh-Reşid Rıza ikilisinin bilahare içtimaî/sosyolojik tefsir diye kategorize edilecek olan modernist yaklaşımları benimsenmiştir. Nitekim M. Abduh ve Reşid Rıza’nın ortak ürünü olan Menar tefsirinin başında da klasik tefsir geleneği birçok yönden eleştirilmiş, hatta lüzumsuz ve faydasız olarak değerlendirilmiştir.<sup>28</sup> Benzer bir anlayış, *Sırât-ı Müstakîm*’de yayımlanan bazı makalelerde, “Eski âlimlere ait kitaplardan ve/veya bu kitaplara yazılan şerh ve haşiyelerden tefsir okumak ve söz konusu âlimlerin görüşlerine bağlanmak en büyük musibettir” gibi ifadelerle dile getirilmiştir.<sup>29</sup>

*Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* dergisindeki tefsir makalelerinde göze çarpan bir diğer özellik, nüzul tarihindeki metin-dışı bağlamlarıyla ilişkisini hafzetmek suretiyle ayetlerin doğrudan doğruya modern zamanlar ve sorunlar hakkında konuşturulmasıdır. Ne var ki Kur’ân’ı bu şekilde konuşturmak için onun adeta bugün nazil olmuş gibi okunması gerektiği vurgulanmış, fakat böyle bir okumanın mukadder sonucu anakronizm olmuştur. O kadar ki *Sırât-ı Müstakîm*’deki bazı makalelerde İttihat ve Terakki cemiyeti bir dizi ayete tebcil ettirilmiştir. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı İttihat ve Terakki’yi desteklemeyi Âl-i İmrân 3/103 ve Enfal 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi ise Âl-i İmrân 3/105 ve Mü’minûn 23/53 gibi tefrikadan

---

27 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı”: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslâmı’na”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XV, sayı: 28 (2010), s. 69-113; Mustafa Öztürk, “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”, (*Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde), ed. Cengiz Kallek, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), s. 13-67.

28 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife, 1999), I. 13-14.

29 Mertoğlu, *Osmanlı’da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 16.

sakınmayı emreden ayetlere dayandırmıştır.<sup>30</sup> Yine Manastırlı, 31 Mart hadisesinden sonra II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini değerlendirdiği bir makalesinde, "Bakın, Allah size şöyle bir misal veriyor: Vakti zamanında bir beldede/karyede güven içinde yaşayan bir halk vardı. Bu halk alabildiğine bolluk ve refah içindeydi. Ama onlar Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verdiler. Allah da yaptıklarından dolayı onlara şiddetli bir kıtlık-kıran ve açlık belasını tattırdı." mealindeki Nahl 16/112. ayeti istibdat idaresinin merkezi olan Yıldız Sarayı'na tatbik etmiş, erkân-ı istibdadın iktidarlarını kaybetmesiyle bu ayet arasındaki ilişkiyi(!) tefsir usûlü açısından şöyle temellendirmiştir:

Karye-i mebhûs-i anhâyı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi-aynihâ bilinmesine lüzum yoktur. Cây-i itibar-ı ikaz olabilmesi için ahvâl-i avârızını bilmek kâfidir. Kur'ân-ı Kerîm'den maksat da budur. Müfessirîn-i izâmın beyan ettikleri vechile vaktiyle Mekke-i Mükerrerme ahâlisi, sanâdîd-i Kureyş bu mesel-i madrûba mevrîd olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi [Yıldız Sarayı], rüesâ-i istibdad tamamen bu ayet-i celîleye makes, hâvi olduğu ahvâl-i habîse ve elîmeye meclâ-i ibretnümâ olduğu vâreste-i inbâdır.<sup>31</sup>

Meşrutiyet idaresinin ve İttihatçı zihniyetin yanında yer alan, dolayısıyla istibdat diye nitelendirilen II. Abdülhamid yönetimine muhalif tavır takınan *Sırât-ı Müstakîm* çevresine ait makalelerde ayetlerin güncel olaylara tatbikinde başka yöntemler de kullanılmıştır. Bu cümleden olarak, kimi zaman ayetlerin mealinde tasarrufta bulunma yoluna gidilmiş, böylece bazı ayetlere Osmanlı'nın son döneminde yaşanan siyasî olaylarla birebir örtüşür tarzda mana ve mesajlar yüklenmiştir. Sonuçta İslâmcı ve ıslahçı ulemanın siyasetteki genel tavrı muhalefet cephesinde yer almak, hilafet ve saltanata karşı meşrutiyeti savunmak ve padişaha karşı önce Yeni Osmanlılar, ardından İttihad ve Terakki mensuplarıyla yoldaş olmak şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemde Mustafa Sabri Efendi ulemanın siyasetle iştilal ve ihtilatını şöyle değerlendirmiştir: "İlmiyenin idbârına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da mesleğin bir vakitten beri siyaset ile ihtilâttır. Fakat bu ihtilal sarıklılara fikr-i irticâ isnat eden gec-binânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen ma'küstür."<sup>32</sup>

30 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 70.

31 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, (19 R. Âhır 1327/20 Nisan 1325), s. 114.

32 İsmail Kara, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma*

Sonuç olarak, Osmanlı'nın son dönemleri tefsir açısından verimli, bereketli geçmemiştir. Bunun muhtemel sebepleri arasında Osmanlı'nın askerî ve siyasî alanlarda olduğu gibi ilmî alanda da gerilemesi, buna bağlı olarak medreselerin işlevini kaybetmesi ve hatta muhalif çevreler tarafından atalet ve ufunet yuvaları diye eleştirilmesi, bu arada merkezdeki birçok ulemanın ilimden ziyade siyasetle iştigal etmesi ve aynı zamanda tefsirdeki ana hedef ve istikametin genelde ümmeti düzlüğe çıkarma, özelde ise Osmanlı Devleti'ni inkırazdan kurtarma hedefi doğrultusunda ittihad-ı İslâm, şûra, meşveret, meclis, hürriyet gibi siyasî konular ekseninde belirlenmesi gibi faktörler sayılabilir. Bir diğer önemli faktör olarak, ulemaya ait önemli mevkilerin Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş seküler devlet bürokratlarınca doldurulmasından ve buna paralel olarak ulemanın gözden düşmüş olmasından da söz edilebilir. Nitekim Batılılaşma sürecinde Osmanlı'nın gerilemesinden dinî sorumlu tutan söylemin cüreti arttıkça ulema büyük baskılar altında tutulmuş ve Batılılaşmaya paralel olarak ilmiye sınıfının sürekli kan kaybetmesi söz konusu olmuştur. Öye ki ulema bir noktadan sonra tamamen tasfiye edilmeye varacak saldırılara maruz kalmıştır.

Gerek bu saldırılar, gerek sanayi toplumu, şehirleşme, okuma yazma oranının artması gibi süreçlerin dinî bilgi ve otoritenin tabiatında yol açtığı değişimler karşısında ulema etkin bir mukabelede bulunamamıştır. Diğer taraftan son dönem Osmanlı'da kitap ve bilgiye daha kolay erişebilen müslüman kitlelerin dinî bilgi konusunda kendinî geliştirip yeniden üretemeyen ve modern çağın gelişmelerine intibak edemeyen ulemaya bağlılık ve bağımlılığı hayli gevşemiş, bu arada kitleler ulemanın siyasal mercilerle ilişkilerini dinî bilgiye referansla daha kolay sorgular hâle gelmiştir.<sup>33</sup>

Osmanlı'nın son dönemlerinde genelde ulemanın, özelde tefsir sahasında ön plana çıkmış âlimlerin muhalled eserler verememiş olmasında itibar kaybı, dışlanma ve hatta yozlaşma ithamlarına maruz kalma gibi faktörlerin yanında maddî imkânsızlıklarla boğuşma problemi de önemli rol oynamıştır. Bu noktada ulema ve dinî eğitim kurumlarının finansmanını açısından çok önemli olan vâkif müessesinin Tanzimat'la birlikte hız

---

*Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 133.

33 Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3), s. 146.

kazanan vÂkif köy ve mezra âşârı ile mukâtaa bedellerinin tahsili görevinin maliyeye verilmesi, tahsilât karşılığı kesilen miktarların sürekli mîrî hazine lehine yükseltilmesi, vÂkif gelirlerinin maliye hazinesi içerisinde tutulması gibi gelişmeler vÂkif eserlerinin harap ve bakımsız hale gelmesine yol açmıştır. Batılıların teşvik ve baskısı ile önce vÂkifların yönetiminin merkezileştirilmesi, ardından vÂkifların imkân ve gelirlerinin devletin diğer sektörlerine aktarılması, daha sonra da hukuki bir düzenlemeyle mîrî hazine ile vÂkiflar arasında mevcut alacak ve borçların karşılıklı ibra edilmesi vÂkifları borçlu, mütevellileri yoksul hale getirmiştir.<sup>34</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, "Bu gelişmeler erbâb-ı maarifi memur durumuna düşürmüş ve devlet tarafından verilen maaşla yetinmek mecburiyetinde bırakmıştır. Bu durum, toplumumuzda ilmî çalışmaların yapılmasına menfî yönde tesir etmiş, hey'et-i ictimâide ve ulûm u maârifte çalışma fikri, yerini cehalete bırakmıştır."<sup>35</sup>

Batıcıların yanı sıra İslâmcı kanattan Mehmet Âkif gibi önemli isimlerin de eleştirdiği muhafazakâr ulemanın bir kısmının bu olumsuz şartlar karşısında kendinî ve yaptığı işi bizzat kendi nazarında değersiz görür hale geldiğini ve öğrenilmiş çaresizlik denen bir hâl içinde kendi kabuğuna çekildiğini, diğer bir kısmının ise siyasete yöneldiğini söylemek mümkündür. Buna mukabil modernitenin baskısına sufi meşrepli ulemanın daha dinç ve dirençli bir duruş sergilediği söylenebilir. Zira XIX. asırda telif edilen tefsirlerin yüzde elliden fazlasının tasavvuf ehline ait olması<sup>36</sup> dirilik ve dirençliliğin göstergesi olsa gerektir. Mutasavvıf müfessirlerdeki görece dirilik, irfânî-tasavvufî terbiyeye ve bunun semeresi olan maneî şevk ve heyecana bağlanabilir.

Mutasavvıf müfessirlere ait tefsirlerin büyük çoğunluğu kısa ve dar hacimli sure tefsiri niteliğindedir. Bu özellik, daha önce de belirtildiği üzere tasavvuf geleneğinde tefsirin ilmî ve entelektüel bir çabadan çok, manevi irşad ve hidayet faaliyeti olarak görülmesiyle ilgilidir. Nitekim tasavvufî gelenekte ilmî ve irfânî birikimin sayfalar ve satırlardan ziyade sadırlara aktarılmasına ehemmiyet verilmiş ve bu gelenek son dönem Osmanlı'da da devam ettirilmiştir. Bu yüzdendir ki Osmanlı'nın son dönemi

34 Geniş bilgi için bkz. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde VÂkif Müessesesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), (Ankara: 1991), s. 698 vd.

35 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Ahkâm-ı Evkâf*, (İstanbul: 1326), s. 14.

36 H. Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 795.

minde telif edilen sure tefsirlerinin önemli bir kısmı İbnü'l-Arabî, Gazâlî, Kuşeyrî, Necmeddîn Dâye gibi mutasavvıflar ve mutasavvıf-müfessirlerden menkul işarî yorumlarla tezyin edilmiş ve aynı zamanda mev'ıza işlevi gören bu tefsirlerden halkın rahatça faydalanabilmesi için telif dili ağırlıklı olarak Türkçe seçilmiştir.

Son dönem Osmanlı'da tasavvufla ilgili olmayan ulemaya ait tefsirler de küçük hacimlidir. Bunun önemli bir sebebi, ulema sınıfının siyasete ilgi duymasına ve ilimden ziyade siyasetle meşgul olmasına bağlanabilir. Siyasetle iştil, gerek zaman tahsisi gerek zihnî mesai bakımından şeriksiz kılınması gereken ilmî çalışmalar için büyük bir âfet ve musibettir. Bunun yanında modernleşme tecrübesinin Osmanlı toplumuna ait geleneksel dünya görüşü üzerinde dönüştürücü etkiler yaratması ve buna bağlı olarak halkın gündelik hayatı tanzim şeklinde ve dolayısıyla okuma alışkanlığında ciddi değişiklik meydana gelmesi de tefsirin ve tefsir edebiyatının tedenni sebepleri arasında sayılabilir. Nitekim Şeyh Muhsin-i Fânî müstearıyla tanınan Hüseyin Kazım Kadri'nin (ö. 1934) Cumhuriyet ilan edildikten birkaç ay kadar sonra yayımladığı *Nûru'l-Beyân* adlı Kur'ân tercümesine yazdığı kısa sunuş yazısındaki şu ifadeler de aynı noktaya işaret etmektedir:

Lakin ihtiyâcât-ı beşeriye tekessür ve temin-i maîşet taassür ettiği zamandan beri ulûm-i dîniyyeye râğbet bi'z-zarûre düçar-ı killet olmakla re'sen tefsir yazmak kudreti gittikçe azalmış ve bundan sonra meydana gelen âsâr ya evvelkilerden istinbat yahut terceme suretiyle yazılmıştır. Hele son zamanlarda tezâyüt ve teşeddüt eden ğavâil-i hayat o gibi âsârın mütalaa için uzun müddet sarfına müsaade etmemeye başlamıştır. Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh.

İmdi, az zaman içinde çok malumat istihsaline ihtiyaç hâsıl olmuş ve Türkler için terceme tarikiyle muhtasar ve müffid ve şive-i ifadesi selîka-i asra muvafık ve sehli'l-mütalaa bir tefsir yazmak lüzumu her tarafta hiss olunmaya başlamıştır.<sup>37</sup>

Osmanlı Türkiyesi'nde Meşrutiyet ile Cumhuriyet arasındaki dönemde tefsirle ilgili eser veren âlim ve mütefekkirler arasında Manastırlı İsmail Hakkı (1912), Bereketzade İsmail Hakkı (ö. 1918), Şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi (ö. 1920), Ahmed Hüsameddin (ö. 1925) gibi isimler

37 Şeyh Muhsin-i Fânî, *Nûru'l-Beyân: Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercemesi*, (İstanbul: Kütüphane-i İslâm, 1340/1924), I. [Şeyh Muhsin-i Fânî'nin sunuşu].

sayılabilir. Manastırlı ve Bereketzâde'nin tefsirle ilgili kitap ve makalelerinde gerek siyasî, gerek bilimsel açıdan modern anlayış ve eğilimler ön plana çıkarken Musa Kazım Efendi'nin *Safvetü'l-Beyân* (İstanbul 1334, 1335) adlı tefsiri bilgi, görüş ve değerlendirme açısından hem köklü bir geleneğe aidiyeti, hem de İslâm geleneğindeki ilmî birikime vukûfiyeti yansıtmaktadır.

#### IV

Modern Türkiye'nin siyasî tarihinde Cumhuriyet, XVIII-XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı çok boyutlu inhitat ve inkıraz probleminin üstesinden gelmek maksadıyla ilkin askerî, ardından sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda girişilen modernleşme çabalarının bütün bu alanlarda radikal reformlar şeklinde uygulamaya konulduğu bir dönem olarak tebarüz eder. Modernleşme çabaları son dönem Osmanlı'da devleti ve aynı zamanda topyekûn bir ümmeti kurtarmaya matuf iken Cumhuriyet devrinde tepeden inmece bir tavırla bütün topluma yukarıdan aşağıya nizam vermeyi hedefleyen radikal bir hüviyete bürünmüştür.

Batı karşısında geri kalmışlık ve birbiri ardınca yenilgilerle tanışmışlık gibi ciddi problemlerin hâl çaresi olarak modernleşmeyi ve yeni olandan yana değişmeyi hedefleyen son dönem Osmanlı siyasî kültür mirası üzerine şekillenen Cumhuriyet dönemi, devletçi elit kadronun din ve dinî alana çok soğuk, mesafeli ve reddedici bir tavır takınmayı resmî ideoloji olarak benimsediği ve Türkiye'yi İslâm dünyasının merkezinden ihraç etmeyi hedeflediği ve bu hedefini büyük ölçüde gerçekleştirdiği bir dönem olarak da tebarüz eder. Yine bu dönem İslâmî ilim ve kültür geleneğinden kopuşu da ifade eder.

Cumhuriyet, Osmanlı bürokratik elitinin bir başarısı olarak tarihe geçen Tanzimat fermanından itibaren halka tepeden bakan ve kendi iradesini taşımaya müsait olmadığı noktasında halktan şüphe duyan, ama halkın da kendisinden şüphe duyup nefret ettiği aydın tipinin söz sahibi olduğu bir dönem olarak da bahis konusu edilebilir.<sup>38</sup> Diğer taraftan Türkiye'de Cumhuriyet Batıdaki modernleşme tecrübesinin aksine kendi iç dinamiklerinden, kendi tarihi ve geleneğiyle hesaplaşma süreçlerinden geçerek yaşanan bir tecrübe olmaktan öte, başka bir tarihi kendi tarihi

---

38 Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasî Modernleşmesi", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye içinde*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 285.

gibi sanma ve kendi tarihsel geçmişine dönüp bakmama gibi tuhaf, kendi özüne büsbütün yabancı ve dolayısıyla başkasına öykünmeci bir zihniyetin ürünü olarak vücut bulmuştur. Bu yüzden, sürekli ideolojik ve dayatmacı olmuştur. Bunun bir uzantısı ve yansıması olarak Cumhuriyet Türkiye'sinin kendinî modern olarak tanımlayan kesiminin talihsizliği, Batı'daki gibi kültürel bir derinliği bulunmadığı, entelektüel bir özeleştirme sürecini yaşamadığı halde, modernizmin dışsal tezahürlerini benimsemişle, sözgelimi Batılılar gibi giyinmek, Batı müziği dinlemek, Batılılara özgü bir tatil ve tüketim kültürü geliştirmekle Batılılaştığını sanması olmuştur.

Bu anlamda Batılılaşmayı bir an önce başarmak amacıyla Cumhuriyet'in devletçi elit kadrosu geleneksel düzeni tüm öğeleriyle yadsıyıp kendince yepyeni bir toplumsal düzen kurmaya yönelmiştir. Bu yönelişte devletin din ve dindarlarla ilişkisi çok sancılı olmuştur. Zira devletçi elit kadro en başından itibaren dinî karşıt bir ideoloji olarak algılamıştır. Bu algının temelinde dinin en azından mevcut şekliyle geriliğin ve geri kalmışlığın başta gelen öğelerinden biri olduğu düşüncesi vardır. Türkiye'de laikliğin din karşıtlığı zeminine oturan bir laikçilik ideolojisine dönüşmesi de dinin gerilik ve gericilikle özdeş bir karşıt ideoloji olduğu algısıyla ilgilidir. Bu algı esas itibarıyla 18. yüzyıl Fransız materyalizmi ile 19. yüzyıl Alman popüler materyalizminin pek de anlamlı olmayan telifinden müteşekkil aydınlanmacı bilimcilik ideolojisinin Cumhuriyet'i kuran irade nezdinde hüsn-i kabul görmesinden naşidir. Aydınlanmacı ideolojide dinin modern toplumda yeri olmadığına inanılmış ve bu inanç Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından da benimsenmiştir. Sonuçta Kemalist elitler zümresi müslüman Türk insanının dünyasında İslâm'ın işgal ettiği yerin önemini takdir edememiştir.<sup>39</sup>

İşbu zihniyetin marifetiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, hatta din eğitiminin irtica ve taahhur sebebi sayılması gibi gelişmelere paralel olarak bir taraftan ülkede ciddi bir dinî boşluk oluştu, diğer taraftan da bu boşlukta Albay Cemil Said (ö. 1964) gibi ehliyetsiz kişilerin sayısız hatayla dolu Kur'ân çevirileri ortaya çıktı. Böyle bir vasatta Kur'ân

---

39 Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006), s. 15-70; M. Emin Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 147-148.



ve Sünnet merkezli temel İslâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekiyordu. Bu ihtiyaç üzerine 1925 yılının Şubat ayında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde temel İslâmî kaynakların Türkçeye kazandırılması meselesi gündeme getirildi. Eskişehir mebusu Abdullah Azmî Efendi'nin (ö. 1937) öncülüğünde elli mebusun imzasıyla verilen bir önerenin kabulü üzerine Kur'an-ı Kerîm ve Ehâdîs-i Şerîfe Türkçe tercüme ve tefsir heyet-i mütehasşısı için Diyanet İşleri Riyaseti'ne ödenek tahsis edildi. Dönemin Diyanet İşleri reisi Rifat Börekçi (ö. 1941) ve Diyanet İşleri reisliği hey'et-i müşavere azası Ahmed Hamdi Akseki'nin (ö. 1951) girişimleriyle tercümenin Mehmet Âkif'e (ö. 1936), tefsirin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye (ö. 1942) -ki bilahare tefsirin tahririnin Furkan suresine geldiği sırada tercüme/meal işini de Elmalılı deruhte etmiştir-, *et-Tecrîdü's-Sarîh*'in tercüme ve şerhinin Babanzade Ahmed Naim'e (ö. 1934) yaptırılması kararlaştırıldı. Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dinî Kur'an Dili* adlı tefsiri, Mehmet Âkif'in -maalesef yakılmasını vasiyet ettiği- Kur'an çevirisi ve Babanzade Ahmed Naim ile Kamil Miras'ın *Tecrid-i Sarîh Tercüme ve Şerhi* adlı eseri bu kararın neticesi ve semeresi olarak vücuda geldi.

Meal kelimesinin ilk defa "Kur'an çevirisi" anlamında bir ıstılah olarak kullanılması da bu süreçte gerçekleşti. Şöyle ki 1925'te meclise sunulan söz konusu önerenin kabulünü müteakiben Diyanet İşleri Riyaseti namına bu işi yürütme görevini üstlenen Ahmed Hamdi Akseki fikir almak için Kamil Miras ile görüşür ve ardından tercüme konusunda Mehmet Âkif'e teklif götürür. Âkif Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin imkânsız olduğu düşüncesiyle bu teklife sıcak bakmaz. Bu arada onu ikna etmek için Elmalılı Hamdi ve Babanzâde Ahmed Naim gibi âlimlerin yardımına başvurur. Âkif'le görüşmelerin birinde Elmalılı, "Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmadığı tabiidir; ancak bu bir meal olacaktır" şeklinde bir söz söyler. Bu söz Âkif'i biraz yumuşatır ve daha sonraki görüşmeler neticesinde kerhen de olsa tercüme işini üstlenir.<sup>40</sup>

Kur'an çevirisini ifadede tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi, son dönem Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan, II. Meşrutiyet döneminde hararetli tartışmalara konu olan, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından radikal modernleşme projesinin önemli bir parçası olarak uygulamaya konulmaya çalışılan millî müslü-

40 Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), s. 158-160.

manlık ve ana dilde ibadet gibi reformist fikirlere İslâmcı kanadın muhalif bir dille mukabelesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Elmalılı'nın, "Cehaleti ileri gidenlerden bazılarını da duyuyoruz ki Kur'ân tercemesi demekle dahi iktifa etmiyor da Türkçe Kur'ân demeğe kadar gidiyor. Hatta bundan dolayı meb'uslardan birisi [Bursa meb'usu Mustafa Fehmi Gerçeker] yazdığı manzumede "Türkçe Kur'ân mı var be hey şaşkın/Oynamaktır bu din ü imanla' demiştir. Filvaki öyledir" şeklindeki ifadeleri bunun en güçlü delilidir.

*Hak Dinî Kur'ân Dili* tefsirinin yazma nüshasındaki mukaddimede yer alan bu ifadeler hem Cemil Said'in 1924'te yayımlanan *Türkçe Kur'ân* adlı çevirisine bir gönderme, hem de aynı yıl birçok tartışma ve kalem münakaşasına konu olan, 1926 yılının Ramazan ayında ise Türkçe Kur'ân okuma ve Türkçe namaz kıldırma şeklinde uygulanan dinî reform projesine yönelik bir reddiyedir. Yine Elmalılı'nın tefsirde kullandığı muhteşem Türkçenin aksine mealde pek akıcı olmayan bir dil ve üslup kullanması da söz konusu projeye alet olmama gayretinin bir eseridir. Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) ifadesine göre Elmalılı mealde bilinçli olarak akıcı bir dil kullanmadığını, çünkü meallerin tercüme şeklini almasından korktuğunu söylemiştir.<sup>41</sup>

1926-1932 yılları arasında hazırladığı Kur'ân çevirisini Diyanet İşleri Riyaseti'ne teslim etmekten vazgeçme noktasında Mehmet Âkif de benzer endişeler duymuştur. Daha açıkçası Âkif'in bu kararı almasında, ilk çevirilerini Elmalılı Hamdi Yazır'ın pek beğenmemesinden müteessir olması, son haliyle dahi çevirinin kendi içine sinmemesi gibi faktörlerin yanında siyasî iradenin dinî millîleştirmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek yönündeki niyet ve gayretlerini sezmesi ve çevirinin ana dilde ibadet projesine alet edilmesinden endişelenmesi de etkili olmuştur. Öte yandan Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra yayımlanan Kur'ân çevirileri ciddi tartışmalara yol açmış ve bu tartışmalara Mısır'dan Reşid Rıza da katılmıştır. Reşid Rıza, Cemil Said'in Kur'ân çevirisini İslâm'a yönelik bir saldırı ve Kur'ân'ı düpedüz bir tahrif çabası olarak değerlendirmiştir.<sup>42</sup> Kuvvetle muhtemel ki Âkif de büyük hayranlık duyduğu Abduh'un en gözde talebesinin bu görüşlerinden etkilenmiştir.

41 Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957), I. 7.

42 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 295-297.

Cumhuriyet dönemine ait ilk tefsir Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö. 1949) *Hülâsatü'l-Beyân* adlı eseridir. Ancak bu tefsirin Cumhuriyet devrine aidiyeti kısmendir. Çünkü 1960'lı yıllarda Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapan Veli Ertan'ın (ö. 1991) verdiği bilgiye göre Mehmed Vehbi Efendi *Hülâsatü'l-Beyân* tefsirini, üyesi bulunduğu Meclis-i Mebûsan'ın 1911'de feshedilmesini müteakiben memleketi Konya'ya döndükten sonra yazmaya başlamış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı M. Şemsettin Günaltay'ın (ö. 1961) teşvikiyle yazımına karar verdiği eseri 1915 yılında tamamlamıştır. Ancak o dönemde ülkenin içinde bulunduğu mali sıkıntılar yüzünden eserin basımı gecikmiş ve nihayet neşri iki ayrı zamanda (1339-1341 ve 1341-1343), 1923-1927 yılları arasında on beş cilt hâlinde gerçekleştirilmiştir.

Müellif eserin telif gerekçesi hakkında sarıh bir beyanda bulunmamış olsa da, isminden ve muhtevasından açıkça anlaşılacağı üzere *Hülâsatü'l-Beyân* klasik Sünnî tefsir literatürünün bir nevi seçme ve özetleme yoluyla modern döneme aktarılmasından ibarettir, denebilir. Eserde hemen tamamıyla geç dönem Sünnî kaynakların kullanılması, klasik ve modern dönemlerde müfessirlerin kendisine kayıtsız kalamadığı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına neredeyse hiç atıfta bulunulmamış olması müellifin esas amacının geleneksel tefsir mirasını bugüne taşıma ve yaşatmaya matuf olduğunu göstermesinin yanında Ehl-i Sünnet'e sadakat hususunda ciddi bir duyarlılığa da işaret etmektedir.

Mehmed Vehbi'nin tefsiri özgün ve orijinal olmadığı yolunda tenkitlere uğramıştır. Bu tenkitlere göre müellif Kur'an'ı tefsir edecek seviyeye ulaşmış bir âlimden beklenen yorumlar yapmaktan imtina etmiş, genelde nakillerle yetinmiştir.<sup>43</sup> Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslup, kelimelerin özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlerdeki manaya ilişkin doyurucu tahliller yapılması ve orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür. Mevcutlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlerden menkuldür. Bu kusurlarına rağmen, üstelik dili de ağır olduğu hâlde eser halk tarafından çok beğenilmiştir.<sup>44</sup>

43 Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 8 (1988), s. 26.

44 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), s. 370; İsmet Ersöz, "Hülâsatü'l-Beyân", *DİA*, XVIII, 320.

Gerek telif gerek neşir tarihi itibarıyla Cumhuriyet devrine ait ilk tefsir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dinî Kur'ân Dili*'dir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bu eser 1925'te Türkiye Büyük Millet Meclis'inde alınan karar uyarınca Diyanet İşleri Riyaseti bütçesinden tahsisat ayrılmasını müteakiben Elmalılı ile Diyanet İşleri Riyaseti arasında yapılan mukaveledeki maddeler uyarınca kaleme alınmıştır. On iki yıllık (1926-1938) çalışma neticesinde ortaya çıkan eser 1935-1939 yılları arasında dokuz cilt olarak yayımlanmıştır.

Elmalılı'nın eseri, uluslaşmakta olan Türk toplumunu kendi dilinde bir Kur'ân tefsirine sahip kılmak gayesiyle yazılmıştır. Bu vasfına rağmen *Hak Dinî* tefsiri kendisine vücut veren politik konjonktürdeki radikal modernist eğilime karşı büyük ölçüde ödünsüz bir tavırla kaleme alınmıştır. Nitekim müellif Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Türkçe Kur'ân projesine derin kuşkuyla bakmış ve tefsirinin mukaddimesinde bu konuyla ilgili tavrını açıkça ortaya koymuştur. Bunun yanında Elmalılı, Mehmet Âkif gibi diğer İslâmcılara nispetle tefsir konusunda daha muhafazakâr ve millî bir tavır takınmıştır. Onun böyle bir tavır takınmasında, dönemin Türkiye'sindeki devletlû kesimlerin İslâm dünyasındaki modernist ve yeni selefi akımlara pek sıcak bakmaması, dolayısıyla devlet eliyle hayata geçirilen tefsir projesinde böyle bir düşünce çizgisine müsaade edilmeyecek olduğunun en başından bilinmesi etkili olmuştur; ancak Elmalılı'nın klasik Ehl-i Sünnet çizgisini esas alan ve aynı zamanda Anadolu-Türk İslâmını da hesaba katan bir anlayışa sahip olduğu da kuşkusuzdur. Bunun içindir ki Muhammed Abduh'un Fîl suresindeki *tayran ebâbil* ifadesiyle ilgili yorumunu ağır bir dille uzun uzadıya eleştirmiştir.<sup>45</sup> Gerçi Elmalılı'nın tefsirinde de modernist paradigmaya göz kırpan yorumlar vardır; ancak bu yorumlar muhafazakâr düşünceyi rahatsız etmeyecek bir üslupla serdedilmiş ve bir bakıma modernliğin aşırılıklarından arındırılmış şekilde takdim edilmiştir.<sup>46</sup>

45 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), VIII, 6125-6146.

46 Hz. İsa'nın vücut bulması meselesinde Hz. Meryem'in hem erkek hem kadın tabiatlı bir biyolojik özelliğe sahip olduğu anlamına gelen ifadeler kullanması hasebiyle geleneksel mucize telakkisinin sınırlarını zorlayan Elmalılı Âl-i İmrân 3/59. ayetin tefsirinde bu konuyla ilgili olarak şunları zikretmiştir: "Evvelâ, tevellüd-i hayvanîde kanun-i verasete müterettib olmak üzere 'atavizm=ceddaniyet', yani ta yukarılardaki ataya ve dedeye çekmek tabir olunur bir hadise vardır ki vâkıa-i İsa da bu kabildendir. Sâniyen, tasvirî olan ilm-i hayatta zihayât olanlar 'monomer yahut diyamer yani zülvalide veya

Bu tür yorumlar hariç tutulmak kaydıyla *Hak Dinî* tefsiri de büyük ölçüde geleneksel çizgiyi yansıtır tarzdadır. Lakin geleneksel medrese ulûmunun yanında mektep fûnûnuna da çok sık atıflar içermesi hasebiyle *Hülâsatü'l-Beyân*'dan ayrılır. Ayrıca *Hak Dinî* felsefî burhandan tasavvufî irfana, bilimsel yorumlardan sosyolojik ve psikolojik tahlillere kadar çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte eserin muhtevasında Sünnî geleneği muhafaza gayreti de fark edilir. Hatta Sünnî geleneği muhafazanın müellif açısından ifası zorunlu bir görev olduğu bile söylenebilir. Çünkü eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere, dönemin Diyanet İşleri Riyaseti ile müellif Elmalılı arasında yapılan sözleşmedeki kayda göre ayetlerdeki dinî, şer'î, hukukî, içtimaî ve ahlâkî hükümler itikatta Ehl-i Sünnet, amelde Hanefî mezhebine göre açıklanacaktır.<sup>47</sup> Bu yüzden eserde, kelâmî konularla ilgili ayetler genel Ehl-i Sünnet itikadına uygun şekilde izah edilmiş, ekoller arasındaki tartışmalara girilmemiştir. Ayrıca, Sünnî izahlarda ekol anlayışına bağlı kalmak yerine bazen Selefiyye, bazen Mâtüridiyye, çoğu zaman da Eş'âriyye paralelinde görüşler serdedilmiştir. Bu tespitten hareketle *Hak Dinî* tefsirinin Ehl-i Sünnet içerisinde de gelenekçi eğilimi yansıttığını söylemek ve bunu da Osmanlı medreselerinde Eş'ârî kelâmının (daha doğrusu, Eş'ârî itikadının) okutulmasına, dolayısıyla Osmanlı coğrafyasında İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) ve Mâveraünnehr Türk ulemasının gereken ilgiyi görmemiş olmasına bağlamak mümkündür.

Elmalılı akaid sahasında Mâtüridîliği ön plana çıkarmamış olmasına mukabil tefsirinin en güçlü yönlerinden birini oluşturan fıkhîta, sözleşmedeki ilgili madde uyarınca Hanefî geleneğe ait görüşleri tercih etmiş, diğer fikhî mezheplerin görüşlerine ise ancak mukayeseli izah çerçevesinde yer vermiştir. Öte yandan, fikhî meselelerde salt nakille yetinmeyen müellif kimi zaman kendi tercihlerini de belirtmiştir. Nitekim üç günlük (on sekiz saatlik) sefer müddetinin hesaplanmasında yaya veya deve yü-

---

zülválideyn', daha Türkçesi 'bir analı veya analı babalı' olmak üzere iki kısma taksim olunur. Demek olur ki Hazreti İsa'da beynelbeşer bir valideli bir hayat vakıası olmuştur. Sâlisen, insanlarda erkek dışı bulunduğu gibi zülcinseyn olarak hünsâ-i müşkil de bulunabilir. Ve zaman zaman bunun bir ciheti galebe edebiliyor. Biz bundan Hz. Meryem'e hünsâ denmek istemiyoruz, zira nass-ı Kur'an ile o ünsâdır, lakin bundan bihakkın şunu istinbat edebiliriz ki bir bedenin iki nevi tohuma mebde-i tekevvün olması pek a'lâ mütesavverdir. Şu halde nisâ-i âlemîn miyanında ıstfâ-i Meryem'i bu suretle tasavvur etmemize mani nedir?". Elmalılı, *Hak Dinî*, II. 1126-1127.

47 Elmalılı, *Hak Dinî*, I, 19-20.

rüyüşünün her devirde ve her yol için geçerli bir mesafe birimi teşkil etmeyeceğini, bu mesafenin her dönemde ve her yolda yaygınlaşarak mutad hâle gelmiş ulaşım vasıtalarının süresine göre belirlenmesi gerektiğini, buna göre sözgelimi Eskişehir-İstanbul arası yolculukta en yaygın vasıtanın tren olduğu bir dönemde yolculuk on sekiz saat sürmediğinden bu yolu trenle kat eden kimsenin seferî sayılmayacağını söylemesi, ciddi tartışmalara yol açmıştır.<sup>48</sup>

Sonuç olarak Elmalılı'nın tefsiri Ehl-i Sünnet itikadı bağlamında geleneksel çizgiyi yansıtsa da bilgi, görüş ve değerlendirmelerdeki çeşitlilik açısından eklektik (seçmeci) denebilecek bir karakter arz eder. Bu karakteristik Cumhuriyet dönemine ait birçok tefsirde de ön plana çıkar. Farklı düşünce ve yorum sistemlerinden seçilen unsurların ayrı bir sistem içinde bir araya getirilmesini ifade eden ve söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümleme amacı da gütmeyen eklektisizmin Cumhuriyet dönemine ait tefsirlerdeki tezahür keyfiyeti, farklı epistemolojilere ve doktrinlere dayanan farklı te'vil anlayışlarına bir eser bünyesinde yer verilmesi ve fakat söz konusu anlayışları telif cihetine gidilmemesi şeklinde tespit edilebilir. Tefsirde eklektik anlayış, tutarlı ve insicamlı olduğunda makbul addedilebilir. Sözgelimi, ahiret ahvaliyle ilgili bütün ayetlerin tefsirinde, daha isabetli olduğu düşüncesiyle Selefi anlayış esas alınabilir. Keza ahkâmla ilgili tüm ayetler literalist yaklaşım yahut maslahat ve makâsıdı önceleyen anlayış doğrultusunda yorumlanabilir. Fakat aynı konuda ya da aynı grupta yer alan ayetleri birbirine zıt yorum anlayışlarına göre açıklama yoluna gitmek, sözgelimi haberî sıfatlarla ilgili ayetleri bir yerde Selefi tarzda, diğer bir yerde Mu'tezilî tarzda izah etmek tefsirde eklektisizmi usulsüzlük hâline getirir.

Bizim tespitlerimize göre *Hak Dinî* büyük ölçüde tutarlı ve insicamlı bir eklektik tefsirdir. Zira bu tefsirin dayandığı temel kaynaklar Ulûm-i dîniyye sahasına aittir. Bununla birlikte eserin muhtevasında modern Batı

---

48 Bu tartışmaların ortaya çıktığı sırada Diyanet İşleri başkan yardımcısı olan Ahmed Hamdi Akseki konuyla ilgili itirazları bir mektupla hocası Elmalılı'ya aktararak açıklama ricasında bulunmuş, Elmalılı da kendisine şahsen ya da Diyanet vasıtasıyla yapılan itirazları incelemiş ve Akseki'ye gönderdiği uzun bir mektupta bu itirazları yer yer hicivli ve satirik ifadelerle cevaplandırarak kendi görüşünü savunmuştur. Daha sonra bu mektubun sefer bahsiyle ilgili bölümü *Hak Dinî*'nin 8 ve 9. ciltlerinin baş tarafında yayımlanmıştır.

kültürüne atıflar da yer alır ve fakat bu atıflar İslâm kültürüyle bağdaşmak şartıyla ayetlerin tefsirinde destek unsuru olarak kullanılır. Çelişme ve çatışma noktalarında ise tartışma ve hatta hesaplaşmaya girildiğine tanık olunur. Sözelimi, eserde göze çarpan modern bilimle ilgili bilgiler klasik tefsirlere dayanan izahatı pekiştirici unsurlar şeklinde istimal edilirken, hiçbir yerde pozitivist ve materyalist düşünceyi olumlayacak bir ifadeye rastlanmaz. Bilakis eserin *Hak Dinî Kur'an Dili* şeklinde tesmiye edilmesiyle bir taraftan Fransız filozofu Auguste Comte'un (ö. 1857) Türkiye'deki sadık takipçileri olan, pozitivist ve materyalist görüşleri savunarak İslâm aleyhtarı yayınlar yapan ve dine batıl inançlar gözüyle bakan Abdullah Cevdet (ö. 1932), Celal Nuri İleri (ö. 1938) ve Kılıçzade Hakkı (ö. 1960) gibi zevata karşı İslâm'ın hak din olduğu, ibadet dilini Türkçeleştirme girişimlerine karşı da Arapçanın Kur'an dili olduğu vurgulanmıştır.<sup>49</sup>

*Hak Dinî*'ndeki eklettik yapının bariz göstergelerinden biri eserin bazı bölümlerinin, Mücâdile 58/11. ayet münasebetiyle ilmin fazileti ile âlimin üstünlüğü konusuna tahsis edilen beş sayfalık bölümde görüleceği gibi<sup>50</sup> tipik bir rivayet tefsiri gibi naklî yoğunluk taşımaya rağmen bazı bölümlerinin geniş felsefî tahliller içermesi, diğer bazı bölümlerinde ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-Hikem* ve *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi eserlere atıfla nazarî irfana yer verilmesidir. Ancak müellif bütün bu farklı yorum ekollerine yer verirken sırf nakilde bulunmakla yetinmemiş, yeri geldikçe kendi tercih ve tenkitlerini de zikretmiştir. Mesela, İhlâs suresinin tefsirinde İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) eserlerinden aynen iktibas ve ihtisar yoluyla yapılan on sayfa civarındaki alıntıyla tevhid konusuna felsefî açıdan yaklaşılmış, bu arada Râğib el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *el-Müfredât*'ı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhü'l-Mevâkıf*'i gibi eserlerin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî ve Âlûsî'nin tefsirlerinden istifadeyle bu konudaki kelâmî yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müellif İhlâs suresinin tefsirinde İbn Sinâ'nın görüşlerini aynen benimsemesine rağmen onun mucize ile ilgili görüşlerini felsefî ve ilmî açıdan tenkit etmiştir.<sup>51</sup> Benzer şekilde bazı ayetlerin tefsirinde İbnü'l-Arabî'yi konuşurma yoluna gitmiş ve fakat ardından onun

49 Mustafa Bilgin, "Hak Dinî Kur'an Dili", *DİA*, XV, 163.

50 Elmalılı, *Hak Dinî*, VI, 4792-4796.

51 Elmalılı, *Hak Dinî*, VI, 4631.

izah hatalarına işaret etmiştir.<sup>52</sup>

Gelinen bu noktada denilebilir ki Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı klasik Sünnî tefsir mirasını basit bir dille avam-ı nâsa (alt kültür) aktarmayı,<sup>53</sup> Elmalılı'nın *Hak Dinî* ise aynı mirası üst bir dille havasın (üst kültür) idrakine sunmayı amaçlamış gözükmektedir. Bunun içindir ki Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı okuyucuyla bulduğu dönemde geniş ölçekli rağbet görmesine mukabil Elmalılı'nın *Hak Dinî* tefsiri böyle bir ilgiye mazhar olamamış ve bu durum Elmalılı tarafından, "Benim tefsir, hocanın tefsirine göre bakir mazmunlar, ince ilmî ve felsefî neşelerle dolu olduğu halde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lütfu bu!" diye ifade edilmiştir.<sup>54</sup>

Cumhuriyet'in ilanından çok partili hayata geçiş (1946-1950) sürecine kadar Mehmed Vehbi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirleri ile Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) ilk olarak 1934'te İstanbul'da yayımlanan *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerîfi* adlı eseri<sup>55</sup> dışında Kur'ân'ın tüm ayetlerini içeren ciddi bir tefsir çalışmasından söz etmek pek mümkün değildir. Tek Parti iktidarı ve millî şeflik diktatoryasının damga vurduğu bu dönemi genelde dinî düşüncede, özelde Kur'ân ve tef-

---

52 Elmalılı, *Hak Dinî*, V, 3680-3681.

53 Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul 1963-1966) adlı tefsiri de Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı ile aynı kategoride değerlendirilebilir. Eserinin mukaddimesinde, "acizleri kendi namıma tefsir ve tercüme yazacak bir iktidara malik olamadığımı itiraf ederim. Ancak bir hayli din kardeşlerimizin arzularına binaen Kur'ân-ı Kerîm'in meâl-i âlîsine ve muhtasarca izahına dair bu eseri birçok muktedir âlimlerimizin tefsirlerinden istifade etmek üzere yazmaya cüret ettim" diyen Bilmen (Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1971), I. 5) bu ifadelerine yansıyan mütevazılığını tefsirine de yansıtmış ve ayetlerin tefsirinde kendisini ön plana çıkarmak yerine, "müfessirlerin beyanına göre", "tefsirlerde beyan olunduğu üzere", "rivayete nazaran", "müfessirlerin rivayetlerine göre" gibi klişe ifadelerle nakilde bulunmayı yeğlemiştir. Fahrreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Ebüssuûd, Hatîb eş-Şîrbînî, Ebü'l-Hasen el-Mehâimî, İsmail Hakkı Bursevî gibi birçok müfessirden faydalanan müellif her konuda Ehl-i Sünnet'e sadakat anlayışını izhar etmeye çalışmıştır.

54 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1962), s. 57-58.

55 Ömer Rıza Doğrul *Tanrı Buyruğu* adlı eserinde Kâdiyânîliğin Lahor kolunun lideri olan Mevlana Muhammed Ali'nin (ö. 1951) görüşlerine sıkça atıfta bulunduğu için, Kâdiyânîlikle suçlanmış ve bunun üzerine kendisinin Kâdiyânîlikle ilişkisinin olmadığına dair makaleler yazmak durumunda kalmıştır. Bkz. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 26-29.



sir sahasında bir kayıp halka olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerekir. Zira Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan evresi, o zamanki basın da yardımıyla, İslâmi düşünce ve yaşantının devletin sıkı takibine, zaman zaman da müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir.

Bu dönemde İslâm hemen tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıplar içinde yaşanan bir halk müslümanlığı şeklinde somutlaşmış ve temelde son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması ile Cumhuriyet rejiminin yasağına rağmen faaliyetlerini gizlice sürdürmeyi başaran tarikat çevrelerine mensup taşra şeyhleri aracılığıyla yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet rejiminin bir nevi kök sökme şeklinde hayata geçirilen radikal modernleşme projesi karşısında uğradığı hayal kırıklığı ile buna refakat eden öfke ve kızgınlık sebebiyle ister istemez tepkisel bir nitelik kazanan, bu sebeple geleceğe yönelik hamlecisi, üretici ve yaratıcı olmaktan çok, geleneksel yapıyı korumak ve yaşatmakta titizlenen muhafazakâr karakterli bu halk İslâmı'nı 1940-1950'lerin nesillerine taşıyan bu iki zümreye bugünkü Türkiye'nin müslüman halk ve aydın kesimi çok şey borçludur.<sup>56</sup>

Bahsi geçen dönemde Said Nursî (ö. 1960) önemli bir figür olarak ön plana çıkar. Medrese kökenli bir aktivist olan Said Nursî'nin müme-yiz vasfı, entelektüel kitleye yazı yoluyla seslenmeyi yeğlemiş ve *Risâle-i Nûr* diye isimlendirdiği bu seslenişlerinde Kur'an merkezli bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmış olmasıdır. Risalelerin başlıca amacı, pozitifist-sekülerist eğilimli elitlerin yönetimine teslim olduğu ve komünist yayılcılığın tehdidi altında kaldığı yolunda bir teşhiste bulunduğu yeni Türk toplumunu başta ateizm olmak üzere İslâm'ın iman hakikatlerini tehdit eden çağdaş düşünce ve inanç akımlarına karşı güçlendirmek şeklinde özetlenebilir. Said Nursî bu amacını gerçekleştirmek için, dönemin kartezyen ve ilerlemeci paradigmasına uygun bir argümantasyon geliştirmiştir.

Said Nursî'nin *Şualar, Lem'alar, Sözlere ve Mesnevî-i Nûriyye (el-Mesneviyyü'l-Arabîyyü'n-Nûrî)* gibi eserleri Cumhuriyet devrinin ilk konulu tefsir örnekleri arasında da sayılabilir. Çünkü bu eserlerde ağırlıklı olarak Kur'an ayetleri ışığında iman, ibadet ve ahlak esasları işlenir. Mesela Şualar Kur'an'ın i'cazı, ayetlerin hikmetleri ve Allah'ın varlığı gibi konulara

56 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 99-100.

dairdir. *Sözler'*de başta iman olmak üzere ibadet ve ahlak esasları işlenir. *Mesnevî-i Nûriyye* ise ağırlıklı olarak ayetler ışığında isbât-ı vâcib delilleri ve tevhidle ilgili konuların izahını muhtevidir. Bütün bu eserlerde materyalizm ve pozitivizm gibi akımlara karşı halkın dinî inançlarının korunması ve Kur'ân'ın modern bilimsel teorilerin etkisindeki modern çağ insanının anlayacağı biçimde yorumlanması hedeflenir.<sup>57</sup>

Bununla birlikte Said Nursî'nin bazı eserlerindeki Kur'ân yorumlarının batınî-hurûfî karakterli olduğunu da belirtmek gerekir. Zira Şîî teklakkiye benzer şekilde gaybı bilen ve gaybtan haber veren emsalsiz bir şahsiyet olarak gördüğü Hz. Ali'nin<sup>58</sup> manevî takdir ve tebşirine mazhar olduğunu iddia ettiği *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* adlı eserinde Said Nursî cefr-i tevâfuk diye adlandırdığı yöntemle göre yorumladığı birçok ayetin muhtelif yönlerden bizzat kendisine ve yazdığı risalelere işaret ettiğini savunmuştur. Mesela, Nur 24/35. ayetteki “yekâdü zeytuhâ yudîü velev lem temseshu nâr” ifadesinden şu sonuçları çıkarmıştır:

İşte, bu cümle ile nasıl ki elektriğin hilâf-ı âdet keyfiyetini ve geleceğini remzen beyan eder. Aynen öyle de mânevî bir elektrik olan *Resâil-i Nûr* dahi gayet yüksek ve derin bir ilim olduğu halde, külfet-i tahsile ve derse çalışmağa ve başka üstaplardan taallüm edilmeğe ve müderrisinin ağzından iktibas olmaya muhtaç olmadan herkes derecesine göre o ulûm-u âliyeyi, meşakkat ateşine lüzum kalmadan anlayabilir, kendi kendine istifade eder muhakkik bir âlim olabilir. Hem işaret eder ki, *Resâil-i Nûr* müellifi dahi ateşsiz yanar, tahsil için külfet ve ders meşakkatine muhtaç olmadan kendi kendine nurlanır, âlim olur. Evet, bu cümlelerin bu mu'cizane üç işârâtı elektrik ve *Resâil-i Nur* hakkında hak olduğu gibi, müellif hakkında dahi ayn-ı hakikattir. Tarihçe-i hayatını okuyanlar ve hemşehrileri bilirler ki, izhar kitabından sonraki medrese usûlünce onbeş sene ders almakla okunan kitapları *Resâil-i Nur* müellifi yalnız üç ayda tahsil etmiş. Hem nasıl ki bu cümlelerin mânevî münasebet cihetinde kuvvetli ve letâfetli bir işareti var; öyle de cifrî ve ebcedî tevâfukiyle hem elektriğin zamn-ı zuhurunun kurbiyetini, hem *Resâil-i Nur*'un meydana çıkması, hem de müellifinin velâdetini remzen haber veriyor. Bir lem'a-i i'caz daha gösterir. Şöyle ki: “Yekâdü zeytuhâ yudîü”nun makamı, bin ikiyüz yetmiş dokuz olup, “velev lem temseshü nârün nûrun” kısmı ise, iki tenvin, iki “nun” sa-

57 Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi”, *DİA*, (İstanbul 2008), XXXV, 568-569.

58 Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1980), s. 102.

yılmak cihetiyle bin ikiyüz seksen dört ederek hem elektriğin taam-mümünün kurbiyetini, hem *Resâil-i Nûr*'un yakınlığını, hem on dört sene sonra müellifinin velâdetini "yekâdü" kelime-i kudsiyesiyle mânen işaret ettiği gibi, cifir ile de tam tamına aynı tarihe tevâfukla işaret eder.<sup>59</sup>

Said Nursî'nin eserlerinde bâtinî karakterli bu tarz aşırı yorumların yanında bilimselci yorum örneklerine de rastlanabilir. Mesela, küçük çaplı tefsir denemesi mahiyetindeki *İşârâtü'l-İ'câz* adlı eserinde, "Ey Arkadaş! Her şeyin Kitâb-ı Mübîn'de mevcut olduğunu tasrih eden *velâ ratbin velâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* (En'am 6/69) âyet-i Kerîmesinin hükmüne göre, Kur'an-ı Kerîm zâhiren ve bâtinen, nassen ve delâleten, remzen ve işâreten her zamanda meydana gelmiş ve gelecek her şeyi ifade ediyor" dedikten sonra Sebe' 34/12. ayetin tayyareye, Bakara 2/60. ayetin santirifuj âletine, Neml 27/16. ayetin telefon, radyo gibi teknolojik aygıtlara işaret ettiğini ileri sürmüştür.<sup>60</sup> Nursî'nin bu tür yorumları Kur'an'ın hidayet rehberi olduğu kadar da bilimsel bir mucize olduğunu, dolayısıyla tarih-üstü nitelikteki hidayet işlevini modern dünyada en yüksek değerlerden biri kabul edilen bilimsel bilgi ve buluşlara atıflar içermesiyle de mucizevî bir şekilde sürdürdüğünü göstermeye yöneliktir. Söz konusu yorumlar aynı zamanda modern dönemdeki materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı akımlara karşı müslüman halkın dinî inançlarını koruma gibi bir amaç da içerir.<sup>61</sup> Bütün bunlara rağmen bilimsel(ci) tefsir eğiliminin son dönem İslâm dünyasında hayli rağbet görmesi, temelde oryantalistik söylemin Kur'an ve İslâm'ın değerlerini ilkelikle itham etmesi ve bu ithamın İslâm dünyasında da az çok taraftar bulması karşısında müslümanlarda zuhur eden alınganlık ve bu alınganlığın bir tezahürü olan savunmacılık (apoloji) refleksine dayanır. Pozitivist eğitimi benimseyen laik Türkiye'de din-bilim ilişkisi sorunu anakronik bir surette de olsa hâlen canlılığını koruduğu için, Saîd Nursî'nin geliştirdiği apolojetik, Nurcu geleneğe bağlı çevrelerle sınırlı kalmayan geniş bir kitlenin din söylemine doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık yapmaya devam etmektedir.

Cumhuriyet döneminde bilimsel(ci) tefsir eğilimine sıcak bakan bir diğer isim Elmalılı Hamdi Yazır'dır. Modern bilimsel buluşların Kur'an

59 Said Nursî, *Sikke-i Tasdîki Gaybî*, s. 63-64.

60 Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, (İstanbul: Tenvir Neşriyat, tsz.), s. 309-312.

61 Açıkgeç, "Said Nursî", *DİA*, XXXV, 568-569.

muhtevasına aykırı sonuçlar ortaya çıkarmadığına inanan Elmalılı söz konusu buluşların birçok ayetin daha iyi anlaşılması ve doğru tefsirlerin yanlış te'villerden ayrıştırılması gibi müspet bir neticeye müncer olduğunu düşünür. Bu yüzdendir ki *Hak Din*'nde fizik, kimya, matematik, astronomi, biyoloji, embriyoloji, jeoloji gibi bilimsel deney ve ispata dayanan pozitif bilimlerin hemen hepsiyle ilgili bilgi ve değerlendirmelere rastlanır. Ancak bilimsel yorum tarzındaki bilgilerde dikkat çekici husus, daha önce de kısaca işaret edildiği gibi, söz konusu bilgilerin ilgili ayetin tefsirinde tercih edilen anlam ve yorumu takviye edici unsurlar olarak istimal edilmesidir. Bu durum, yani bilimsel bilgiye dayalı yorumların ilk sırada yer almayıp esas manayı teyit meyanında kullanılması, pozitivistlerin din üzerindeki tahribatını engelleme gayretine işaret eder. Elmalılı'nın "Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki Kur'ân şerefli bir elçinin sözüdür" (Hâkka 69/38-40) mealindeki ayetlerin tefsirinde, ilmî görülen ve bilinen şeylere tahsis ederek imanı reddeden ve inanç önermelerinin anlamsız olduğunu söyleyen pozitivistler ve rasyonalistleri eleştirmesi bu hususu destekler.<sup>62</sup>

## V

Cumhuriyet tarihinde çok partili hayata geçiş süreci oldukça sancılıdır. Bu durum sadece siyasette değil, dinî düşüncede de geçerlidir. Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarında hararetle tartışılan Türkçe Kur'ân ve ana dilde ibadet meselesi çok partili hayata geçişle birlikte yeniden başlamıştır. Cumhuriyet dönemindeki milliyetçi-muhafazakâr eğilimin önemli isimlerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1978) 1950'li yıllarda dinî milliyetçiliğin bir parçası olarak yorumlamanın doğal bir sonucu olarak ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın halk arasında konuşulan öz Türkçeye çevrilmesi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, dinin millîleşmesi değil, uluslaşmanın olmazsa olmaz bir şartıdır. Bu yüzden Kur'ân'ı Türkçeye çevirme sebebi, dinin kitabını anlama hakkından ibaret değil, bilakis uluslaşma iradesidir. Nitekim Batı dünyasında da uluslaşma tecrübesi böyle hayata geçirilmiştir.<sup>63</sup>

1949 yılının ilk aylarında yeniden gündeme gelen ve sonraki yıllarda şiddetlenen Türkçe Kur'ân ve ana dilde ibadet meselesiyle ilgili tar-

62 Elmalılı, *Hak Din*, VII, 5339-5340.

63 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II-III (1952), s. 33-45.

tışmalara bağlı olarak meal kavramı da dinî muhafazakârlığa atıfta bulunan ideolojik bir anlam kazanmıştır. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, bu kavram ilk defa Mehmet Âkif'i Kur'an çevirisi yapmaya ikna maksadıyla Elmalılı Hamdi tarafından "Kur'an'ı mana ve mefhum cihetiyle çevirmek" anlamında kullanılmış, bilahare *Hak Dinî* tefsirinin mukaddimesinde tanımlanmıştır.<sup>64</sup> 1950'li yıllardaki Türkçe Kur'an tartışmaları muhafazakâr âlimlerde meal kavramına sahip çıkılması yönünde bir duyarlılık oluşturmuştur. Bu dönemde özellikle Hasan Basri Çantay tarafından ön plana çıkarılıp savunulan meal kavramı, 1960'ların başından itibaren yayımlanan Kur'an çevirilerinin çoğunda ortak ad olarak kullanılmış<sup>65</sup> ve böylece Kur'an'ın Türkçe çevirilerine münhasır bir adlandırma olarak ıstılahlaşmıştır.

1960'lı yıllara gelindiğinde, İslâm dünyasının Mısır, Kuzey Afrika, Pakistan gibi farklı bölgelerine ait müslüman fikir adamlarına -ki bunların çoğu kendi ülkelerindeki siyasî yönetimlerle çatışma halinde olan İslâmî hareket liderleridir- ait kitaplar birbiri ardınca Türkçe'ye çevrilmeye başladı ve bu çeviri edebiyatı Türkiye'deki müslüman aydın çevrelerin büyük ilgi ve teveccühüne mazhar oldu. Bu eserler, birtakım olumsuz etkilerinin yanında Türkiye'deki müslüman aydınların fikir muhtevalarının zenginleşmesine, ufuklarının genişlemesine önemli katkılarda bulundu. Mesela, Türkiye müslümanlarının İslâm dünyasının farklı bölgelerinde neler olup bittiğini öğrenmeleri, diğer müslüman toplumların fikir dünyalarından az çok haberdar olmaları bu çeviriler sayesinde mümkün oldu. Belki daha önemlisi, Türkiye'deki müslüman aydınlar bu kitaplar sayesinde sosyo-ekonomik meseleleri kavrama, anlama ve her ne kadar ace-

---

64 Elmalılı'nın ifadesine göre, "Meâl kelimesi de esasen te'vilin me'hazı olan 'evl' manasına masdarı mîm'dir. Bir şeyin varacağı gaye manasına ismi mekân olur ki te'vilin hâsılı demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek manasına da gelir, onun için urfte bir kelâmın manasını her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini ihtiyar edişimiz de bu eksiklik haysiyetiyedir". Elmalılı, *Hak Dinî*, I, 30.

65 Çantay meal kavramına sahip çıkarken tercümenin imkânsızlığı fikrinden hareket etmiş ve bu fikri Kur'an'ın mu'cizliğine atıfla şöyle dile getirmiştir: "Kur'an-ı mübîn hem lafzı hem manası ile mu'ciz, onu hakıyla tercemedenden beşer acizdir. Şimdiye kadar birçok yabancı diller buna yeltendi. Fakat onun ilahî belağat ve i'câzı hepsini yere serip yendi... Allah kelamı ile beşer kelamı beynindeki fark tıpkı Yaratana yaratılan arasındaki farktır. Bu gerçektir, muhakkaktır. Bu farkı gidermeye ins-ü cin şöyle dursun, melekler ve peygamberler bile muktedir değildir. Çünkü O ezeli, bu fânî bir dildir." Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 5-6.

mice ve derinliksiz olsa da söz konusu meselelerin çözümü yolunda fikir üretme çabasına koyuldular. İslâmcı aydınların söz konusu eserlere rağbet etmesinde, Tanzimat'ın yönetici elitleri ile Garpcı entelektüellerinden beri süregelen radikal modernist eğilimlerini devam ettiren ve kendilerini Cumhuriyet'in kurucu neslinin tabii varisi olarak gören, çoğu yabancı okullarda okumuş veya en azından iyi bir üniversite eğitimi almış, bir veya birkaç Batı diline vakıf, modern Batı düşünce ve kültürünü az çok tanıyan görece güçlü ve nüfuzlu bir entelektüel kesimin din ve dindarlara yönelik olumsuz tavrı ile 1960'lı yıllardan itibaren bu kesime iştirak eden Marksist aydınların "Din afyondur" dogmasına iman etmeleri ve tıpkı Batıcı bazı Osmanlı aydınları gibi "İslâm manî-i terakkidir" fikrine yürekten inandıkları için, İslâm'a cephe almaları çok önemli bir rol oynamıştır.<sup>66</sup>

Bütün bunların yanında 1960-1970'li yılların Türkiye'sinde toplumu ikna gücünü önemli ölçüde muhafaza eden Diyanet perspektifinin çağdaş sorunlara yabancı kalma konusundaki dirençli tavrı, Yüksek İslâm Enstitüleri'nin bir tür akademik skolastisizm kısılcığında kalması, Ankara İlahiyat Fakültesi'nin dindar halkla arasındaki güven sorunu ve burada üretilen dinî bilginin güncelle arasındaki bağıntısızlık ve nihayet dinî cemaatlerin maruz kaldıkları dışlama ve baskı gibi faktörler de Türkiye'deki müslüman entelektüellerin büyük ölçüde İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinden, ama daha çok da Mısır, Pakistan ve İranlı yazarlardan yapılan tercümelere yönelmesinde etkili olmuştur.<sup>67</sup>

Cumhuriyet'in başından beri süregelen resmî uluslaşma projesinin izlediği din politikası, akademik İlahiyatçılığın gelenek karşısındaki eleştirel tutumu ve Arap dünyasının ve İran'ın reformcu İslâmcı yazarlarından yapılan çeviriler, çağın ruhuna uygun olarak, Türkiye dindarlığına selefi karakterli ve öze dönüşçü bir söylem kazandırmıştır. Bu yeni fikrî atmosfer, Türk dinî düşüncesinde özü yani Kur'ân'ı keşfetme, hayatı ve eşyayı Kur'ân perspektifinden yeniden anlamlandırıp tanımlama ve Kur'ân'ın kavram dünyasını yeniden ele alma ihtiyacını körüklemiştir. Bütün bu etkenler, geleneğin müslümanlara ayak bağı olduğu söyleminin yanında temeddün ve terakkinin Kur'ân'a dönüşle gerçekleşeceği yönündeki modernist beklentiyle de birleşmiştir. Siyasî planda birbiriyle ilişkisi bulun-

66 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 100-101.

67 Ömer Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları-Bir Soykütüğü Denemesi", (yayımlanmamış tebliğ metni), s. 4-5.

mayan, ama gelenek karşısındaki eleştirel yaklaşımları nedeniyle kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaya da elverişli olmayan İslâmcı radikalizm, siyasal İslâmcılık, mealcilik ve İslâm modernizmi gibi akımların Kur'an'a dönüş sürecinin ürün verdiği gelişmeler arasında kaydedilmesi gerekir. Daha sonraları modernist İlahiyat birikimini popüler 'Kur'an'a dönüş' çağrısı ile Cumhuriyet ideolojisinin en önemli projelerinden olan "Türk ulusunun Kur'an'la kendi dilinde tanıştırılması" konsepti arasındaki paralellik zeminine hapsedici mahiyetteki "Kur'an İslâmı" söylemiyle gündeme giren Yaşar Nuri Öztürk'ün 'Kemalist Kur'an fundamentalizmi'ni de bu dönemin ürünleri arasında anmak gerekir. Öztürk *Kur'an'daki İslâm* adlı kitabının önsözünde şöyle demektedir:

Din'in içeriğini, çerçevesini Kur'an çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmekse şirktir. Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylemez ve söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zamanüstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktır. O halde, Hz. Peygamber'e maledilen bir söz veya fiil, Kur'an'daki buyruklarla çelişir yahut Kur'an'da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber'e nispeti kabul edilemez. Bunun aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur'an'dan onay alması mümkün değildir.<sup>68</sup>

Y. N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayelerinden biri olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda bir meal sahibi olması hasebiyle ilk planda Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükmese de İslâmcıların siyasal pozisyonlarını tahrir gibi bir hedefe yönelmiş olmasından dolayı çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca Mealcilik ile Y. N. Öztürk'ün Kur'an İslâm'ı söyleminin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti sessiz çoğunluk sınıfına mensup insanlara

68 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997), s. 8. Gerçi Y. N. Öztürk önsözdeki bu ifadelerinin ardından "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', Hz. Peygamber'e isnat edilen yalanlara 'hayır' demek suretiyle Sünnet-Hadis konusunda topyekûn bir retçi anlayışa sahip olmadığını belirtmek istemiştir. Ancak Furkan 25/30. ayetle ilgili bir soruya cevap olarak yazdıkları okunduğunda Sünnet ve Hadis'e ne kadar mesafeli durduğu anlaşılır. Bkz. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, s. 125-147.

hitap ederken Y. N. Öztürk Kur'ân'la ilişki kurmak istedikleri halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir dinî hitap arayan kesimlere uygun bir jargonla konuşmuştur.<sup>69</sup>

Gelenek karşıtlığında buluşan Kur'âncılık, mealcilik, siyasal-radikal İslâmcılık ve İslâm modernizmi gibi akımların ürettiği pozitivistik din dili, bir yandan İslâm düşüncesini ve İslâmî pratikleri modernleştirici bir rol oynarken, bir yandan da muhafazakâr karşıt söylemi dinî temel kaynağını "sapkın yorumlar"dan koruma gayesiyle de olsa Kur'ân'a yönelmeye kıskırtmıştır. Nitekim 90'lı yıllara gelindiğinde, en radikal İslâmcı çevrelerden en muhafazakar dindar kesimlere varıncaya kadar bütün dinî camia mealler üzerinden Kur'ân'la az çok tanışmış ve Kur'ân merkezli olmamakla birlikte Kur'ân'a da yer veren bir söyleme ulaşmıştır. O denli ki başından beri sıradan müslümanların anlamak maksadıyla Kur'ân okumalarının Sünnî-Hanefî karakterli sahih İslâm'ı bozacağını savunan Işıkcılık hareketine yakınlığıyla bilinen bir televizyon kanalı bile söz konusu yıllarda Kur'ân tefsiri programı yayımlamıştır.<sup>70</sup>

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki entelektüel müslümanların ilk defa tercüme yoluyla tanıştığı dinî düşünce tarzı tefsir sahasında içtimaî/sosyolojik eğilim şeklinde dışa vurmuştur. Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* -Elmalılı'nın *Hak Din'i*nde de göze çarpan içtimaî yorumlar hariç tutulmak kaydıyla- sosyolojik tefsir eğiliminin Türkiye'deki ilk örneği olarak kabul edilebilir. Zira müellifin eseri yazış maksadını, "Bu eserimizle, İslâmı, zaman içinde dinî kitaplara sokulan ve Kur'ân'ın nurunu gölgeleyen basit, gecekondu düşüncelerden soyutlayarak günümüz insanına Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in ve sahabîlerin anlayışıyla sunmak, uyanmakta olan İslâm gençliğine aydın bir mesaj vermek istedik."<sup>71</sup> şeklinde formüle ettiği Çağdaş Tefsir'de her surenin sonunda o surenin içerdiği temel prensiplerin maddeler hâlinde verilmesi, ayrıca onbirinci cildin sonunda "Konularına Göre Kur'ân Prensipleri" şeklinde bir başlık açılması ve bu başlık altında Kur'ân'ın tevhid, nübüvvet, ahiret, din, ilâhî dinler, din ve vicdan özgürlüğü, ilim ve araştırma, aile ve toplum hukuku, ekonomi, cihad ve savaş gibi konularla ilgili Kur'ân prensiplerinin tadat

69 Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", s. 390-391.

70 Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları", s. 5-6.

71 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), I. 59.



edilmesi ve nihayet Kur'an'ın genel nitelikli 804 prensibinin zikredilmesi sosyolojik tefsir eğiliminin bariz göstergeleridir. Çağdaş Tefsir'in dikkat çeken bir diğer özelliği de hadis ve rivayet malzemesine oldukça mesafeli bir tavır sergilenmesi ve geleneksel olarak sahih/muteber kabul edilen hadis mecmualarındaki birçok hadisin uydurma olduğuna hükmedilmesidir. Hadise yönelik bu mesafeli tavrın Muhammed Abduh-Reşid Rıza tarafından temsil edilen Menar ekolüyle bağdaştığı ve dolayısıyla ılımlı denebilecek bir Kur'an İslâmcılığı söylemini yansıttığı söylenebilir.

İçtimaî tefsir eğilimi 80'li yıllardan günümüze kadar geçen zaman zarfında hızlı bir ivme kazanmıştır. Bunun arka planında 90'lı yıllarda Yaşar Nuri Öztürk'ün savunduğu Kur'an İslâmı söyleminin ulusal medya imkânları sayesinde çok geniş kitlelere ulaşması, diğer taraftan Muhammed Esed'in (ö. 1992) *The Message of The Qur'an* (Gibraltar 1980) adlı meal-tefsirinin *Kur'an Mesajı* adıyla Türkçeye çevrilmesi ve tahminlerin ötesinde beğenilmesi, keza Mahmut Toptaş ve diğer bazı kişilerin halka açık Kur'an ve tefsir dersleri yapması ve bu derslerin uzun zamana yayılması gibi faktörlerin bulunduğu söylenebilir. Bilhassa sohbet tarzında halka açık Kur'an ve tefsir derslerinin yazıya geçirilmiş şekli olan eserlerin hemen tamamı sosyolojik tefsir eğilimini yansıtır niteliktedir. Ancak bu eğilim Kur'an'ın bir hayat kitabı olduğu noktasında birleşmekle birlikte metod ve meşrep itibarıyla çeşitlilik arz etmektedir. Mesela Şifâ Tefsiri, Mahmut Toptaş'ın Cezerî Kasım Paşa Camii konferans salonunda 7 Eylül 1989 tarihinden itibaren, yediden yetmiş her kesimden insanın katıldığı sohbetlerinden meydana gelmiş bir eserdir.

İçtimaî tefsir eğiliminin bir diğer temsilcisi olan M. Said Şimşek ise *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* adlı eserinde Reşid Rıza'nın neo-selefi çizgisi ile Seyyid Kutub'un radikalliğini bir bakıma harmanlamıştır. Bu eserde modern döneme ait kaynaklardan Elmalılı Hamdi Yazır, Mevdudî, Süleyman Ateş, Muhammed Esed gibi isimlerin eserlerine de yer yer atıflar bulunmakla beraber Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ı ile Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'an*'ından alıntılar eserde çok önemli bir yer tutar. Gerek kaynak tercihlerinden gerekse hemen her ayetin tefsirinde "Modern çağdaki bir Müslüman bu ayetten ne anlamalı?" sorusuna cevap vermeyi hedefleyen izahatından müellifin tefsirde sosyolojik/içtimaî yaklaşımı esas aldığı sonucuna varılabilir. Nitekim müellif birçok ayetin tefsirinde tarihî arka plan bilgisine atıfta bulunmuş ve fakat tefsiri rivayete boğmamış, benzer şekilde kelâmî ve fikhî görüş ihtilaflarına yer

vermekten de kaçınmıştır. Bununla birlikte münasebet düştükçe itikadî konularla ilgili ayetlerin tefsirinde kimi zaman mezhepler arası görüş farklarına kısaca değinmiş ve fakat meseleyi kısa ve öz olarak Selefi anlayış doğrultusunda izah yoluna gitmiştir. Fıkhî konularda da özlü anlatımı tercih eden müellif kimi zaman mezhepler arasındaki içtihad farklarına da değinmiştir.

1980 sonrası Türkiye'deki dinî düşünce atmosferinde Kur'ân'a yönelen ilgi ve bu ilginin vesile olduğu yöntem tartışmaları, İslâm dünyası ile entelektüel temas noktaları üzerinde de bir dönüşüme yol açmıştır. 1990'lı yılların sonları ile 2000'li yılların başlarında artık İslâmî hareketlerin önderlerinden değil, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, M. Âbid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi akademisyen kimlikli müslüman yazarlardan ağırlıklı olarak Kur'ân hermeneutiğine katkı sunması umulan eserler çevirilmeye başlamıştır. Bu süreçte Ignaz Goldziher, W. Montgomery Watt, Rudi Paret gibi isimlere ait belli başlı oryantalistik Kur'ân çalışmaları da Türkçe'ye çevrilmek suretiyle tartışma gündemine yeni boyutlar kazandırılmıştır. Ne var ki tarihsel ve eleştirel perspektiften yoksun, salt masum bir bilgi transferi olarak görülen bu çeviri faaliyetleri İslâmbilim ve Kur'ân çalışmalarında yöntem tartışmalarına birbiriyle çelişen, çelişikliği oranında da zenginlik görüntüsü veren yeni perspektifler taşımakla kalmayıp, hermeneutik ve beşerî bilim birikimine müracaat etmenin meşruiyetini sorgulama gereğini de gündeme getirmiştir.

Modernist olarak nitelenen İlahiyatçıların Kur'ân metnini kültürel ve dilsel bir yapı olarak antropoloji, semantik, hermeneutik, semiyotik ve sosyalbilimlerin yöntemleriyle inceleme konusu yapma heveslerine, bu önerinin oryantalistik çalışmalara ve kimliğini kaybetmiş modernist müslüman yazarların düşüncelerine dayandığı gerekçesiyle anakronik biçimde Popper'in paradigma çözümlemesine dayanılarak itiraz edilmiştir. Bu itiraza, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama süreçlerinin herhangi bir metni anlama ve yorumlama etkinliğinden farklı olduğu, hermeneutiğin aslında Hıristiyan teolojisine özgü bir "İncil yorumlama yöntemi" olarak karşılık bulduğu ve "yazarın niyetini kendinden daha iyi anlamak" iddiasında bulunduğu, dolayısıyla Kur'ân yorumunda hermeneutik yöntemle başvurmanın Allah'a psikanaliz uygulamak anlamına geleceği gibi bilgisel temelden yoksun pek çok argüman eşlik etmiştir.<sup>72</sup>

---

72 Mesela bkz. Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", İslâmî

Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında tarihselci bakış açısını savunan İlahiyatçı akademisyenlerin referans çerçevesinde Pakistanlı Müslüman düşünür Fazlur Rahman'ın iki hareketli tefsir usûlü çok önemli bir yer tutar. "Kur'an'ı kendi nüzul tarihinde okumak ama aynı zamanda onun mesajını bugüne taşımak nasıl mümkün olur?" sorusunun cevabını arayan Fazlur Rahman bu konuda iki aşamalı bir tefsir usûlü teklifinde bulunur. İlk aşamada içinde bulunduğumuz tarihsellikten Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata gitmek, ikinci aşamada ise nüzul ortamından bugüne dönmek. İlk aşama iki maksat içerir: (1) Ayetlerin nazil olduğu ortamı ve hükme bağladığı sorunu iyice araştırmak, ilgili ayetlerdeki asıl mana ve maksadı kavramak. Diğer bir deyişle, bu aşamada özelden genele, yani Kur'an'ın tek tek meselelerle ilgili özel hükümlerinden hareketle bu hükümlerdeki genel ilkeleri ve temel hedefleri belirlemeye yöneliktir. İkinci aşama ise Kur'an'ın genel ilkelerini bugünkü tarihsellikte ortaya çıkan tikel olaylar ve sorunlara tatbik etmektir. Bu iki aşamalı tefsir usûlü Kur'an'ı doğru anlama ve bugünün dünyasında doğru yorumlamanın mümkün olan en güzel yöntemi olarak gören Fazlur Rahman, anlam ve yorumda nesnelliğin imkânına inanmakla birlikte, "Ulaştığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir"<sup>73</sup> şeklindeki ifadeleriyle yorum ve uygulama sürecindeki zeminin kayganlığına da dikkat çekmiştir.

Fazlur Rahman'ın iki aşamalı tefsir usûlü teklifine büyük önem atfedilen tarihselci yaklaşımın Kur'an ve tarihsellik meselesini gündeme getirmesinin fikrî zemini Kur'an'ın özellikle toplumsal düzen ve hukukla ilgili ahkâmı ile modern durum arasında günden güne belirginleşen uyumsuzluk ve bu olgunun müslümanlar açısından değişim ve yenilenmeyi bir sorun olarak dayatmasıdır. Zira çağdaş dönemde müslümanlar Kur'an'ın konuşmadığı alanlarda seyyaliyetlerini sürdürebilirken, ayetlerde çok sarih ve kesin ifadelerle belirtilen ahkâm alanında Kur'an'ın bıraktığı noktada kalma durumuyla karşı karşıya geldiler. Modernitenin kendi değerleri ve kurumlarıyla egemen olmasıyla birlikte müslümanlar ister istemez şu gerçekle yüzleştiler: Kur'an'ın hitabı modern çağla hemen hiçbir konuda

---

Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 115-118; Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı", İslâmî Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 78-102.

73 Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), s. 73-76.

örtüşmemekteydi. Kur'ân ne çağdaş kavramlarla konuşmakta, ne de çağdaş sorunları ele almaktaydı. Bu vakıa müslümanları şu iki seçenekle karşı karşıya bıraktı. Birinci seçenek Kur'ân'a rağmen çağdaşlaşmak; ikincisi ise çağdaş duruma rağmen Kur'ân'a sadakatten ayrılmamak.

Tarihselci olmakla itham edilen çevreler Kur'ân'ın Türk dinî düşüncesinde beklenmedik bir hız ve biçimde güncelleşmesinin ürün verdiği aşırı yorumlar karşısında, Kur'ân hitabının nüzûl dönemindeki muhataplar ve onların koşullarıyla sınırlı olduğuna yönelik vurguları ve aynı zamanda tarihsel bağlamın yorum sürecindeki önemi üzerinde durmalarıyla tarihsellik perspektifini Kur'ân'ın anlaşılmasında yöntem sorununun bir parçası olarak gündeme taşıdılar. Ancak Kur'ân'ın tarihselliği tezi, bütün muhafazakâr çevrelerce Türk dinî düşünce tarihinde her zaman belirleyici bir konum taşımış olan ulusal resmî talepler karşısında verilmiş bir ödün veya küresel egemen güçlerle girilmiş çirkin bir ittifak olarak algılandığı ve aktarıldığı için, üretilen karşı-tezlerin tepkisel İslâmcı refleksleri pekiştirme dışında tartışmanın derinlik kazanmasına herhangi bir hermeneutik katkıda bulunması mümkün olmamıştır. Buna bağlı olarak, Kur'ân ve tarihsellik tartışmasına herhangi bir entelektüel perde arkasına sığınma ihtiyacı duymaksızın, doğrudan doğruya dinî ve politik duyarlılıkla müdahil olan çevreler de olagelmıştır. İlke olarak Kur'ân ahkâmının değişebilirliği sorununu da içeren bu tartışma, temelde Kur'âni söylemin doğasına ilişkin bir mahiyet sorgulaması olduğu ve Kur'ân'ın nüzul çağındaki özgün anlamını yeniden inşa etme ümidi taşıdığı için, Kur'ân'ın anlaşılmasında nesnellüğün imkânı sorununun da tartışma gündemine taşınmasına yol açmıştır. Nesnellik-öznellik tartışmaları, felsefî tarihselcilikle Kur'ân'ın tarihselliğini savunanlar arasında derin bir farklılık bulunduğu gerçeğinin kısmen de olsa farkedilmesini sağlamıştır.<sup>74</sup>

Bu süreçte, Kur'ân'ın çağın gerisinde kaldığı, dolayısıyla çağdaş sorunlara çözüm üretemeyeceği teşhisinde bulunan 'laikçi modernizm' ile Kur'ân'ın lafzî talimatlarının aynıyla bugün de geçerli olması gerektiğini, dolayısıyla tek sorunun Kur'ân ahkâmının tatbikinin önündeki engellerin kaldırılması olduğunu savunan metin fundamentalizmi dışarıda tutulacak olursa, kayda değer üç temel entelektüel yaklaşımdan söz edilebilir: (1) Batılı modernite eleştirilerini İslâmî duyarlılıklarla harmanlayarak, İslâm ve çağdaşlığı sabit ve birbiriyle uzlaşamaz iki zıt paradigma olarak

74 Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları", s. 7-8.

gören ve İslâm modernizmi söyleminin İslâm'ın özgün dokusunu tahrip etme riski taşıdığını öne süren postmodern gelenekçi *İslâmcı* söylem. (2) Daha çok Fazlur Rahman'ın argümanlarına dayanan ve Kur'an'ın insanlıktan talepleri ile çağdaşlığın gerekleri arasında özsel bir çatışma olmadığı tespitinden hareketle, müslüman kalarak modernleşmenin imkânını savunan *İslâm* modernizmi söylemi. (3) Eklektik reformist söylem.

Bu üç söylemden en yaygın olanı sonuncusudur. Temelde bütün İslâm reformistleri müslüman kalarak çağdaşlaşmanın mümkün olduğuna inanır; ancak bu inancın Kur'an ve olgu üzerine yoğunlaşan bir hesaplaşmadan kaynaklandığı söylenemez. Özü itibarıyla eklektik reformist eğilim baştan tasnif dışı tuttuğumuz metin fundamentalizmi ile laikçi modernizmin bir tür sentezinden ibarettir. Bu eğilim gelenekçilerden Kur'an hitabının tarih üstülüğü dogmasını, laikçi modernistlerden ise verili durumun (modernite) terakki olduğu dogmasını ödünç alarak hem Kur'an'ı hem de çağdaşlığı birer değer kabul etmektedir. Böyle bir yaklaşımla Kur'an'a her şeyi söyletmek mümkündür: Kur'an'dan laik, demokratik, çoğulcu hatta liberal bir devlet-toplum tasarısı da çıkarabilirsiniz, teokratik ve totaliter bir sistem de... Nitekim bu reformist eğilim işi Kur'an metninin özgün anlamına tasallut etme noktasına kadar vardırırmıştır. Reformistler esas itibarıyla tarihsel yöntemi kullanmakla birlikte, bunu Kur'an ve Kur'an dışı ayırımına dayanmak suretiyle Kur'an dışı alana hasretmişlerdir. Onlara göre Kur'an mutlak ve tarih üstü, Kur'an dışında kalan bütün gelenek ise tarihsel ve görecelidir. Bu yüzden, reformistlerin söylemlerinde gelenek dışlanmış, böylece bütün hayatı kuşatabilecek bütüncül bir Kur'an yorumuna ulaşabilmek için, geleneğin boşalttığı belirleyici konuma çağdaş durum ve çağdaş 'ben'in öznelliği yerleştirilmiştir.<sup>75</sup>

Bilindiği üzere 28 Şubat 1997'de yaşanan postmodern darbe kendisine hedef olarak İslâmî kesimi seçti ve neredeyse bütün dinsel tezahürleri toplumdan silmeye dönük radikal bir politikayı ülkenin bütün siyasal ve entelektüel elitlerine kabul ettirdi. Bu güçlü hareket, İslâmî çevrelerden ve özellikle İlahiyat camiasından destekçiler bulmakta fazla güçlük çekmedi. 28 Şubat'ın Kur'an çalışmalarına yansıma biçimi ise son derecede trajik oldu. Bu trajediyi kadınlarla ilgili ayetlerin yorumundaki değişim üzerinden izlemek mümkündür. Mesela, kimi İlahiyatçılar 1997

75 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, (Ankara: Kitabiyat, 2004), s. 91-92; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), s. 177-178.

öncesi yazılarında Kur'ân'da başörtüsü emri bulunduğunu dile getirirken, bu tarihten sonraki yazılarında bunun tam tersini söyleyebildiler. Benzer şekilde, Nisa 4/34. ayetteki *vadribûhunne* ifadesini önceleri 'dövmek' şeklinde yorumlayan kimi yazarlar 28 Şubat sonrasında bu ifadeye olmadık anlamlar yakıştırabildiler.<sup>76</sup>

## VI

Tanzimat dönemi ile Cumhuriyet'in ilanı arasındaki zaman dilimine ait son dönem Osmanlı tefsir mirası hem nicelik hem nitelik açısından kıymetli denebilecek bir vasıfta değildir. Bu durum, Tanzimat'tan itibaren Batılı tarzda modernleşmenin giderek yaygınlaşmasına paralel olarak ulema sınıfının hem gözden düşüp, geçmiş dönemlerdeki nüfuz ve itibarını kaybetmesine, hem de "Marifet iltifata tabiidir, müşterisiz meta zayıdır" fahvasınca şevk ve heyecanını yitirmesine bağlanabilir. Ulema sınıfı Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde siyasetle de içli dışlı olmuş ve bu dönemde birçok meşhur âlim İttihat ve Terakki cemiyetinin ilmiye şubesi bünyesinde faaliyette bulunmuştur. Ulemanın ilmî ve entelektüel alandaki derinlik ve verimliliğinin azalmasında siyasetle iştigal de önemli rol oynamıştır.

Son dönem Osmanlı tefsir mirasının önemli bir kısmı mutasavvıf veya sūfîmeşrep müfessirlere aittir. Daha açıkçası, XIX. asırdaki tefsirlerin yarısından fazlası mutasavvıf müfessirler tarafından telif edilmiştir. Bu durum, bir yönüyle tasavvuf ehlinin siyasetten uzak durmasına, diğer bir yönüyle de irfan damarından gelen manevî mukavemetle modernizmin güçlü rüzgârı karşısında savrulmamasına bağlanabilir.

Tanzimat dönemine ait tefsirlerde geleneksel ilmî paradigmaya büyük ölçüde bağlı kalınmıştır. Diğer bir deyişle, Osmanlı'da Kur'ân ve tefsir kültürüyle ilgili geleneksel paradigma XIX. asrın sonlarına kadar muhafaza edilmiştir. Bu paradigmada Kur'ân diğer dinî kaynaklardan bağımsız bir metin olarak algılanmamış, dolayısıyla "Din ve dinî ahkâm salt Kur'ân'dan öğrenilmelidir" gibi bir anlayışa pek sıcak bakılmamıştır. Bilakis geleneksel yapıda Kur'ân ve dinî ahkâm öteden beri Sünnet, icma, kıyas gibi diğer şer'î delillerle birlikte ele alınmış, Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama söz konusu olduğunda da evvel emirde klasik tefsir kitaplarına başvurulmuştur.

---

76 Bkz. Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ, 34 Örneği-", İslâmiyât, cilt: 5, sayı: 1 (2002), s. 111-124.

İlim erbabı daha ziyade Beyzâvî, Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirlerin tefsirlerine rağbet ederken, avâm-ı nas başta Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) *Tefsîr-i Tibyân (Tercüme-i-Tibyân)* adlı Türkçe tefsiri olmak üzere Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin (ö. 910/1505) *Mevâhib-i Âliyye*'si gibi Arapça ve Farsça tefsirlerin Türkçe tercümelerine ilgi göstermiştir. Halk arasında yaygın olarak okunan bu tefsirlerdeki ortak özelliklerden biri, dilin basit ve kolay anlaşılır olması, bir diğer özellik ise teknik ve ilmî düzeyde tefsirden çok, halk müslümanlığını besleyen mev'iza kitaplarına benzer bir işlev görmesidir.

Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde geleneksel tefsir paradigması büyük ölçüde terk edilmiştir. İlmî gelenekten bu kopuşta hem siyasî alandaki köklü değişim, hem zihniyet yapısındaki genel dönüşüm, hem de modernizmin baskısı ve zamanın dayatması büyük rol oynamış ve sonuçta geleneksel tefsirin yerini modern tefsir almıştır. Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülüğünde gelişen ıslah-tecdit hareketinin Osmanlı Türkiyesi'ndeki İslâmcılar üzerinde etkili olması da söz konusu kopuşta hatırı sayılır bir rol oynamıştır. Abduh ve Reşid Rıza'nın dinî düşüncede ıslah-tecdit projesine göre geleneksel ilmî mirasın sıkı bir tenkide tabi tutulması, klasik kaynaklardan bilgi aktarımında seçici davranılması gerekir. Bunun yanında tefsirin geçmiş dönemlerde olduğu gibi Kur'ân metnini dil, belâğat, rivayet, kelim, fıkıh gibi çeşitli açılardan tahlil ve teşrih faaliyeti olmaktan çıkartılıp doğrudan hayata dokunan bir yapı ve yönetime kavuşturulması elzemdir.

Bu görüşler Mehmet Âkif gibi İslâmcılar tarafından da benimsenip savunulmuş, II. Meşrûtiyet döneminde İslâmcı hareketin güçlü bir yayın organı olan *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki tefsir makalelerinde de ağırlıklı olarak ittihad, şûra, meşveret, hürriyet gibi güncel meselelerle irtibatlandırılan belli başlı ayetler üzerinde durulmuştur. Tefsirin temel hedef ve istikameti gündemdeki meselelere göre belirlenince, Kur'ân'daki ayetler de mana ve mesaj açısından en önemli, önemli, önemsiz gibi bir tasnife tabi tutulmuştur.

Son dönem Osmanlı'da zamanın ruhuna uygun olarak bilimselci tefsir eğilimi de önemli ölçüde rağbet görmüştür. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi bazı mütefekkirler Kur'ân'ın teorik bir bilim kitabı değil hidayet rehberi olduğunu, bilimsel yoruma konu olan ayetlere bu nazarla

bakmak gerektiğini söylemişse de modernleşme sürecinde bilim ve teknolojiye büyük değer atfedilmesi, geleneksel kozmolojik bilgilerle modern bilimsel izahlar arasındaki uyumsuzluğun giderek daha fazla fark edilmesi Kur'ân'ın modern bilim ışığında yorumlanması ihtiyacını doğurmuştur. Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938) gibi isimler son dönem Osmanlı'da bilimselci tefsir eğiliminin önde gelen temsilcileri olmuştur.

Cumhuriyet dönemi telif Kur'ân tefsirleri açısından zengin sayılabilir. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne kadar geçen zaman zarfında otuza yakın tefsir kaleme alınmıştır. Fakat bunların çok büyük bir kısmı nitelik yönünden oldukça zayıftır. Hatta bir kısmına tefsir demek en azından ilmî ciddiyet ve hassasiyet açısından sakıncalıdır. Cumhuriyet dönemi tefsir edebiyatı gerek telif gerekçeleri gerek içerikleri itibariyle çeşitlilik arz eder. Telif gerekçeleri açısından bakıldığında bazı tefsirlerin klasik literatürdeki ilmî ve dinî mirası Türkçeye aktarma ve böylece gelenek üzerinden sürekliliği sağlama maksadıyla, bazı tefsirlerin vaaz ve irşad maksadıyla, bazı tefsirlerin toplumsal modernite ve modernleşme kaynaklı sorunlara Kur'ân'dan cevaplar bulma ve aynı zamanda Kur'ân'ı doğrudan doğruya bugünün dünyasına konuşturma çabasıyla, bazı tefsirlerin de siyasal İslâmcılık denilen düşünce çizgisinde ağırlıklı olarak ideolojik saiklerle telif edildiği görülür. Bunlardan başka maksatlar ve saiklerle telif edilmiş tefsirler de mevcuttur. Özetle, Cumhuriyet dönemindeki telif tefsirlerin ortaya çıkış hikâyeleri çok çeşitlidir ve bu çeşitlilik eserlerin dil ve muhtevasında da kendini gösterir. Muhteva tahlili yapıldığında Cumhuriyet dönemi tefsir edebiyatının esas itibariyle birkaç eğilimi yansıttığı fark edilir ve bu eğilimler geleneksel, bilimsel/ilmî, tasavvufî/işârî, içtimaî/sosyolojik ve eklektik şeklinde başlıklandırılabilir.

İçtimaî eğilim özellikle 1980'li yıllardan itibaren diğer eğilimlere nispetle daha baskın bir karakter arz eder. Bu durum 1960'lı yıllarda başlayan çeviri faaliyetlerine paralel olarak Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mustafa es-Sibâî, Mevdudî, Ali Şeriatî gibi isimlere ait İslâmî görüş ve düşüncelerin Türk müslüman entelektüeller nezdinde ilgi görüp taraftar bulmasıyla ilgili bir durumdur. Özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı eseri Cumhuriyet Türkiye'sindeki içtimaî tefsir eğilimine büyük ivme kazandırmıştır. Bununla eş zamanlı olarak temelde geleneksel dinî düşüncüyü tenkitle mümeyyiz olan siyasal-radikal İslâmcı hareketler de güç



kazanmıştır. İçtimaî tefsir eğilimi, ilerleyen zamanlarda farklı çevrelerden farklı amaçlara matuf olarak dinin en saf ve sahih şekliyle Kur'ân'dan öğrenilmesi gerektiği söylemiyle harmanlanmış ve hatta zaman zaman metin fundamentalizmi denebilecek bir form kazanmıştır.

Cumhuriyet dönemi tefsir geleneğinde ön plana çıkan bir diğer eğilim bilimselciliktir. Bu eğilim Said Nursî ve Elmalılı Hamdi Yazır'dan sonra Celal Yıldırım, Süleyman Ateş, Bayraktar Bayraklı, Hakkı Yılmaz gibi daha birçok isim tarafında da az çok benimsenmiş, hatta bazı akademisyenler bu alanda müstakil eserler telif etmiştir. Ayrıca Reşad Halife'nin (ö. 1990) 19 rakamı üzerine kurgulanan matematiksel i'câz teorisi Türkiye'de de yankı bulmuş ve "19 Mucizesi" diye kavramlaştırılan ve fakat sonuçta ilhad noktasına varan bu teori Edip Yüksel ve daha başka isimler aracılığıyla geniş halk kitlelerine ulaştırılmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde bilimsel(ci) tefsir eğiliminin özellikle yakın geçmişte hatırı sayılır bir rağbet görmesinde Maurice Bucaille'nin (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science: Les Ecritures Saintes Examinees a la Lumiere des Connaissances Modernes* (Paris 1980) adlı eserinin Türkçeye çevrilmesi önemli rol oynamış ve bu eserin iki farklı Türkçe çevirisinin okuyucuyla buluşmasını müteakip zamanlarda bilimsel tefsir çok daha farklı bir boyut kazanmış ve hatta "Tefsirde Bucailizm" denebilecek bir fenomen ortaya çıkmıştır.

Bilimsel tefsir konusunda eleştirel bir değerlendirme olarak şu hususu özellikle belirtmekte fayda vardır. Müslümanlar pozitivist düşünceye felsefî söylem düzeyinde metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel bileşeni olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedirler. Bu ironik durum, bir kişinin kendisini esir ya da rehin alan kimseye bir zaman sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da intikam duygusuyla hemen her fırsatta tahkir ve tezyif ettikleri Batı kültür ve medeniyetinde üretilen bilimsel bilgiye kimi zaman abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebcil aracı olarak Kur'ân ve tefsir sahasında istihdam etmektedirler. Böylece Kur'ân'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatlamış olduklarını düşünmektedirler. Hâlbuki burada asıl paye bilime verilmekte, dolayısıyla Kur'ân bilim karşısında bir bakıma

mahcup edilmektedir.<sup>77</sup>

Sonuç olarak, Cumhuriyet döneminde otuza yakın tefsir yazılmış ve fakat *Hak Dinî Kur'ân Dili* hâlen aşılamamıştır. Ayrıca bu döneme ait tefsirlerden hiçbiri diğer İslâm ülkelerinde telif edilen bazı tefsirlerin, sözgeli mi İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin ilmî seviyesine ulaşamamıştır. Tefsir edebiyatı açısından değerlendirildiğinde Cumhuriyet döneminin ilk yılları, Osmanlı bakiyesi birkaç müfessirin himmet ve gayretleriyle az çok bereketli yıllar olmuştur. Buna mukabil sonraki yıllar onca yeni tefsirin isbat-ı vücuduna rağmen verimsiz ve bereketsizdir. Bilhassa 2000'li yıllardan sonrasına ait eserler nazar-ı itibara alındığında Cumhuriyet'in tefsir açısından hazin bir dönem olduğu bile söylenebilir.

Bugüne gelindiğinde, Türkiye'deki umumî manzaranın siyaset alanında yenilikçi, dinî düşünce alanında ise muhafazakâr gelenekçi karaktere sahip bir egemen kültür eşliğinde ve aynı zamanda dinî alanla ilgili sorunları aile içi mesele olarak tanımlamak suretiyle bütün kamusal iddialarından vazgeçmiş bir entelektüel rehavet içinde yol alan bir görünüm arz ettiği tespitinde bulunulabilir. Günümüz Türkiye'si'ne ait dinî düşünce ikliminde yankılanan tek ses, siyasî konjonktürün imkân sunması dışında herhangi bir tarihsel veya düşünsel bağlama sahip olmayan Ehl-i Sünnet fundamentalizmidir. 28 Şubat sürecinde ortaya koyduğu kötü performans nedeniyle itibar kaybeden ve o dönemde izlenen din eğitimi politikalarının kurgusu gereği Kur'ân ve hadis eksenini zayıflatılan İlahiyat fakültelerinin Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'na personel yetiştiren eğitim kurumlarına indirildiği ve bu rolü kabullenmiş görüldüğü, şimdilerde ise aynı fakültelere Tek Parti döneminde siyasî bir proje olarak uygulamaya konulan Köy Enstitüleri bünyesinde yetiştirilmek istenen öğretmen tipinin bir nevi mukabiline karşılık gelen ve mümeyyiz vasfının gelenekçi muhafazakâr bir Sünnî olması beklenen bir din adamı ve öğretmen prototipi üretme misyonu yüklendiği bir toplumsal vasatta, Kur'ân okuma ve yorumlamanın Sağcı ve Sünnî duyarlılığın meşru gördüğü sınırlar dışında bir özgürlük alanına sahip olduğundan söz etmek pek mümkün değildir.

Diğer taraftan, bugünün Türkiye'sinde siyasî iradenin açık ve zımnî desteğiyle güçlenen bir muhafazakârlığın hüküm sürdüğü ve hatta gide-

---

77 Bu paralelde daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 29-63.

rek ürkütücü bir karaktere büründüğü de inkâr edilemez bir gerçektir. Bu muhafazakârlık, İslâmcılığı yerli olmak kaydıyla benimseyen, hatta yerli malı İslâmcılığın benimsenmesine bir güzellik atfeden ve Necip Fazıl'ın *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eserindeki insafsız ve acımasız dille de büyük ölçüde örtüşen bir karaktere sahiptir. Zira yakın geçmişte Necip Fazıl, Hüseyin Hilmi Işık, Ahmet Davudoğlu gibi isimler tarafından Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mevdudi, Muhammed Hamidullah gibi müslüman âlim ve mütefekirlere yöneltilen sapkınlık ve yoldan çıkmışlık ithamları, şimdinin muhafazakâr gelenekçileri tarafından Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Fazlur Rahman gibi isimler ile bu isimlerin Kur'ân ve tefsirle ilgili görüşlerini gündeme getiren İlahiyatçı akademisyenlere izafe edilmektedir. Dikkat çekici olan, bütün bu ithamların Ehl-i Sünnet'i muhafaza ve müdafaa söylemiyle temellendirme yoluna gidilmesidir. Ancak burada söz konusu olan Ehl-i Sünnet, muhafazakâr gelenekçi zihniyetin muhayyilesinde icat edilmiş Ehl-i Sünnet'ten başka bir şey değildir. Tarihsel tecrübenin de tanıklık ettiği üzere, müesses düzene karşı yeni bir fikir ve tefekkür dalgası baş gösterdiğinde, mevcut durumda hâkim sınıfı temsil eden çevreler derhal örgütlenerek bir gelenek icat eder ve ardından icat edilen bu gelenek adına savunmalar devreye girer. Günümüz Türkiye'sinde tartışmasız hükümferma olan muhafazakâr anlayışın genelde dinî düşünce, özelde Kur'ân ve tefsir alanında yeni yaklaşımlara karşı aşırı tepki ve muhalefeti, bu yeni yaklaşımların köken itibarıyla dışarıya ait olduğu ve yerlilik vasfı taşımadığı algısıyla da ilgilidir. Nitekim yakın geçmişteki Türkiye muhafazakârlığı İslâmcı söylemin ümmetçilik vurgusu ile dinin asıl kaynaklarına dönüş çağrısını yerel ve kültürel değerlere saldırganlık olarak algılamış, benzer şekilde günümüz muhafazakârlığı da Kur'ân ve tefsirle ilgili yeni görüş ve düşüncelere oryantalistik tehdit algısıyla yaklaşmıştır.

## KAYNAKÇA

Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).

Alparslan Açıkgenç, "Said Nursi", *DİA*, (İstanbul 2008), XXXV.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979).

-----, *Ahkâm-ı Evkâf*, (İstanbul: 1326).

Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011).

F. Remziye, "Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesine", *Sırât-ı Müstakîm*, sayı: 158, (21 Ramazan 1329).

Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990).

Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde*), cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

H. Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957).

İlhan Kutluer, "İslâmcılık [Düşüncede]", *DİA*, XXIII.

İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde*), cilt: 1, cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: 2006), s. 238, 244.

-----, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

-----, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986).

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", *Ankara*

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II-III (1952).

İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, XVIII.

J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994).

Kâşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999).

-----, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 3, sayı: 1 (2008).

M. Emin Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki **İslâm**cılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, cilt: 1, sayı: 1 (Isparta: Arayışlar, 1999/1).

M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an **İslâmı'na**", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XV, sayı: 28 (2010).

-----, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), (İstanbul: 2001).

M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, V.

-----, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX.

-----, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006).

Manastırlı İsmail Hakkı, "Kuvve-i Teşriyye", *Beyânülhak*, nr. 17 [Kânûnu- evvel 1324].

-----, "Mevâiz", *Sırat-ı Müstakîm*, II/34, (19 R. Âhir 1327/20 Nisan 1325).

Mansûrîzâde Said, "Teaddüdü Zevcât İslâm'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 8 (1330-1332).

Mehmed Âkif, "Tefsîr-i Şerîf", *Sırat-ı Müstakîm*, VIII/183, (19 R. Evvel 1330/24 Şubat 1327).

Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayın-

ları, 1962).

-----, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999).

Mustafa Bilgin, "Hak Dinî Kur'ân Dili", *DİA*, XV.

Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde], ed. Cengiz Kallek, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010).

-----, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

-----, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

-----, *Osmanlı Tefsir Mirası*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

Mustafa Sabri, "Edeb-i Tahrîr", *Beyânülhak*, nr. 15 [29 Kânûnuevvel 1324].

Mustafa Tekin, "Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları", [*Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet* içinde], (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2008).

Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde VÂkif Müessesesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), (Ankara: 1991).

Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasî Modernleşmesi", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001).

Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1971).

Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine –'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 1 (2002).

-----, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları-Bir Soykütüğü Denemesi", (yayımlanmamış tebliğ metni).

-----, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, (Ankara: Kitabiyat, 2004).

Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Tenvir Neşriyat, tsz.).

-----, *Sikke-i Tasdîki Gaybî*, (İstanbul: Sözleryayınevi, 1980).

Sait Şimşek, "İslâmcılık ve Kur'ân", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde], cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları,

2004).

Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Ter-cüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 8 (1988).

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333).

Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neş-riyat, 1989).

Şeyh Muhsin-i Fânî, *Nûru'l-Beyân: Kur'an-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Terce-mesi*, (İstanbul: Kütüphane-i İslâm, 1340/1924).

Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki I", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 1 (16 Rebûlevvel 1332-30 Kânûnisânî 1229). "İslâm ve Terakki II", *İslâm Mec-muası*, yıl: 1, sayı: 2 (30 Rebûlevvel 1332-13 Şubat 1229). "İslâm ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebûlâhir 1332-27 Şubat 1229).

-----, "İslâm ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebûlâhir 1332-27 Şubat 1229).

Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı", *İslâmî Araştır-malar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).

-----, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3).

Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997)