

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Mustafa ÖZTÜRK

Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddin el-Kevâşi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktrasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahâni Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Seksen kadar makalesi ve otuz civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Mealî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Düşün Yayınları, İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (4) *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011 (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012 (12) *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Ankara Okulu Yayınları: 160

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi

Düzelti: Kasım GEZEN

Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Tic. Ltd. Şti

Birinci basım: Mayıs 2013

ISBN 978-9944-162-66-1

Ankara Okulu Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara

Tel/Faks: (0312) 341 06 90

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2013

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÇAĞDAŞLIK.....	13

Çağdaş İslam Düşüncesine Genel Bir Bakış	13

Selefî Akılcılık ve/veya Neo-Selefîlik	19
İslamcılık ve Türkiye İslamcılığı	23
İnhitat ve İnkırazdan Kurtuluş Projesi: Islah-Tecdit	31
Islah-Tecdit Projesinde Siyasetle İştigal Temayülü	35
İçtiḥad Ruhunu Diriltme ve Dini İlimlerde Renovasyon Talebi.....	41
Kur'an'a Dönüş ve Basit Tefsir Lehine Te'vili Nefy Söylemi	53
Çağdaş İslahçılıkta Apoloji ve Din-Bilim İlişkisi	57
İbadet-Âdet Ayrımı ve Tarihsellik Meselesi	68
İslam'dan Sosyalizm Üretme Denemesi	73

Çağdaş İslam Dünyasında Yenilik/Yenilikçilik (Tecdit)

Karşıtlığının Zihniyet Kodları: Türkiye Örneği	82

Dini Düşüncede Yenilik ve Yenilikçiliğin (Tecdit) Mahiyeti	85
Tecdit Söyleminin/Projesinin Muhalifleri	90
Islah-Tecdit Muhaliflerinin Zihniyet Yapıları ve Ortak Paydaları	97
Son Yıllar ve Yeni Muhafazakârlıklar.....	118

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ BİR DİNİ SÖYLEM OLARAK KUR'ANCILIK	133

Kur'an İslamı ve Kur'ancılık Söyleminin Tarihçesi	133

Söylemin Tarihteki İlk Örnekleri	139
Kur'ancılık ve Hadisleri Kur'an'a Arz İlkesi.....	160
İmam Şâfiî'nin Sünnet Algısı ve Kur'ancılığa Dolaylı Katkısı	171
Şâfilik-Zâhirilik İlişkisi ve Kur'ancılıkla İlgisi.....	175
Modern Dönemde Kur'ancılık ve Çeşitli Varyantları.....	185
Hindistan: Seyyid Ahmed Han ve Takipçileri.....	186
Mısır: Muhammed Abduh-Reşid Rıza ve Takipçileri.....	190
Türkiye: Kur'an İslamı, Kurancılık ve Mealcilik Akımları	201

Kur'ancılık Söyleminin Tutarlılığı/Tutarsızlığı	211
Söylemin Sorunları ve Sakıncalı Boyutları	233
Kavramsal Olarak "Meal" in Tarihçesi, Mahiyeti ve	
Meal Hazırlamanın Sorunları/Zorlukları.....	246
Kavramsal Çerçeve	246
"Meal" in Tarihçesi.....	247
"Meal" in Mahiyeti ve İşlevi	251
Meal Hazırlamanın Sorunları/Zorlukları	260
Asli (Büyük) Sorunlar/Zorluklar	263
Fer'i (Küçük) Sorunlar/Zorluklar	278
KAYNAKÇA	293
DİZİN	307

SUNUŞ

Çağdaşlık kavramı Türk düşünce dünyasında genellikle değer yüklü olarak kullanılır. Bir söz öbeğiyle etrafını cami ağıyarını mâni şekilde tanımlanması pek mümkün görünmeyen çağdaşlık kavramının bu yaygın kullanımındaki değer yüklülük hem olumlu hem de olumsuz manalar taşır. Şimdiki hâl ve istikbali maziden daha kıymetli bulan, insanlığın bugün geldiği noktayı bir terakki konağı sayan ve tarihin hep terakki/temeddün hattında yol alacağına inanan çevrelere göre çağdaşlık kavramındaki içerme bütünüyle olumludur. Türk düşünce dünyasının Garpcı veçhesinde çağdaşlık (modernite) ve çağdaşlaşma (modernleşme) kavramları Batılı yazarlara ait perspektifler doğrultusunda, geleneksel toplumdan modern toplum tipine doğru bir toplumsal değişim süreci olarak tanımlanır. Temelinde ilerleme (terakki) ve Batı'yı idealize etme fikrini barındıran bu tanımda çağdaşlık ve çağdaşlaşma toplumun "birbirini izleyen ve sonrakinin öncekine oranla daha üstün olduğu aşamalı bir evrim" niteliğinde anlaşılır. Yine bu anlayışta çağdaşlık, "Batılı gibi olmak, Batılılaşmak" formülasyonuna atıfla muasır medeniyetler seviyesine çıkma biçiminde kavranır. Bunun karşısında konumlanan anlayışa göre ise çağdaşlık ve çağdaşlaşma bütün insanlık, özellikle de biz müslümanlar için çok büyük bir arıza, bir tür bid'at, menzile giden yoldan tehlikeli ve yıkıcı bir sapma, kadim insani-ahlakî değerlerden kopma, ilahî ve kutsî olanla bağı koparma ve kutsalı dünyadan kovma arzusunun bir neticesidir. Bu yüzden de çağdaşlık kavramındaki muhteva, bütünüyle menfi, meş'um ve menfurdur. Kuşkusuz bu iki zıt anlayış ve kavrayışın dışında çağdaşlıkla ilgili çeşitli sentezler ve eklektik tezler de mevcuttur.

Literatürde çoğu zaman “geleneksel”in karşıtı olarak kullanılan çağdaşlık kavramıyla ilgili tümünden ret ve tümünden kabul yaklaşımları, bize göre sağlıklı ve sağduyulu yaklaşımlar değildir. Aslında her iki yaklaşım tarzı da anlamaya, açıklamaya çalışan bir bilincin değil, dogmatik bir inanç ve ideolojinin ürünü gibi görünmektedir. Bu bağlamda çağdaşlık kavramının Türk aydınları tarafından kendi gerçekliği içinde anlaşılmak ve açıklanmak yerine, birtakım ideolojik çerçeveler açısından yargılandığını, bu yüzden de ideolojik bir kirlenmeye maruz bırakıldığını belirtmek gerekir. İdeolojik ve dogmatik kabullerle herhangi bir kavramı kendi özgülüğü içerisinde anlayıp açıklama imkânından söz etmek pek mümkün değildir. Gerek tebcilci, gerek takbihçi kutuplar açısından çağdaşlık tartışmaya, anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilincin konusu olmaktan öte, tartışma kabul etmeyen bir inancın nesnesi gibidir. İnancın bu türlü, kelimenin tam anlamıyla dogmatizmi imler. Zira kendi fikir ve iddiasının mutlak doğru olduğunu ileri süren her kişi ve/veya sistem dogmatiktir. İnançlar (dogmalar), Attilâ İlhan'ın dediği gibi, tartışılmaz, tartışılmaz; zaten hemen hiçbir inanç hiçbir şeyi tam anlamıyla açıklamaz, sadece tumturaklı kesinlemelerle kendini kurtarmaya çabalar; “entelekt” düşünme kabiliyeti olduğuna göre entelektüelin zaten kör inançlı değil, bilinçli olması gerekir; bilinçli olanlarsa kesinlemelerle yargılamaya veya mahkûm etmeye çalışmaz, bilakis anlayıp kavramaya, mümkünse açıklamaya çalışır.

Gerçekte çağdaşlık ne bütünüyle terakki ve temeddündür, ne de bütünüyle tedennidir. Bu husus, geçmiş ve gelenek için de aynen geçerlidir. İnsanlık bugün geldiği nokta itibarıyla birçok kazanıma sahiptir. Sözgelimi, çağdaşlığı takbih eden çevreler her ne kadar burun kıvrarak baksa da insanlık son bir-iki yüzyıldaki bilimsel çabalarıyla maddi hayatın çehresini inanılmaz ölçüde değiştirmiş, teknoloji üretimiyle dünyayı âdeta küçük bir köy hâline getirmiştir. Bununla birlikte, teknoloji sayesinde kendi frankeştaynını da yaratmış, iradî

ve ihtiyarî olarak vücuda getirdiği teknolojinin tahakkümüne boyun eğmek gibi hazin bir duruma da düşmüştür. Kısaca, insanoğlu çağdaşlık tecrübesi içerisinde hem fayda hem zarar üretmiştir.

Bize göre çağdaşlık kavramına tümünden fayda veya tümünden zarar mülâhazasıyla değer yüklemek, bilhassa din ve medeniyet gibi referansların merkezde yer aldığı, medeniyetler arası rekabetin ezeli-ebedî kavga ve hesaplaşma olarak algılandığı bir ideolojiye iman etmenin kaçınılmaz kıldığı körlüğün eseridir. Bu tür bir körlükle malul zihniyet, tarihin bir uğrağında kendi medeniyeti inkıraz ve intihat gibi büyük sıkıntılarla boğuşurken, diğer bazı medeniyetlerin tabir caizse alıp başını gitmesi karşısında büyük bir hınç ve hiddet duyar. Bu durumda öncelikle kendini sorgulaması gerekirken, bir yandan öteki medeniyetlere ta'n edip durur; bir yandan da geçmişin ihtişamında hâl-i hazırın perişanlığına teselli aramakla meşgul olur. XIX. yüzyıldan bu yana İslam dünyasındaki muhafazakâr gelenekçi zihniyetin yaptığı da tam olarak budur. Dahası, Türkiye'deki ilahiyatçı akademisyenler ve kalem erbabı müslüman entelektüellerin çok önemli bir kısmının modernizm, modernite, modernlik gibi konular/kavramlar üzerine yazıp çizdikleri neredeyse tamamıyla Batı üzerinden çağdaşlığı takbih, bize ait geleneği tebcil edebiyatıdır. Son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki Garpcılık fikrinin ateşli temsilcileri ile günümüzün sıkı laikçi ve sekülerist çevrelere ait edebiyat ise büyük ölçüde din üzerinden gelenek eleştirisiyle farklı tonlarda çağdaşlık güzellemesinden ibarettir.

Birbiriyle telifi gayri kabil olan bu iki zıt eğilimin arasında salınan üçüncü bir eğilimden de söz edilebilir. Bu eğilim dinin yegâne kaynağı olarak gördüğü Kur'an'ı bütün yönleriyle evrensel ve tarih-üstü addeder, ama aynı zamanda çağdaş durumu da terakki ve temeddün olarak telakki eder. Bu yüzden de ister istemez İslam/Kur'an ile çağdaşlık arasında yapay bir sentez oluşturma cihetine gider. İşbu sentezci eğilim,

ne yârdan ne serden vazgeçebildiği için İsa'ya da Musa'ya da yaranma şansına sahip değildir. Son dönem İslam dünyasında ıslah, tecdit, teceddüt, tanzimat gibi kavramları ön plana çıkaran müslüman ilim ve fikir adamlarıyla genelde ana kaynaklara, özelde Kur'an'a dönüş söylemini savunan çevrelerin temel pozisyonları bu minvaldedir.

Bütün bunların dışında çağdaşlık kavramına müspet veya menfi değer yüklemeyen, bilakis çağdaşlığı yadsınamaz bir olgu, verili bir durum olarak görüp bu olgusalılık içerisinde müslüman olarak ve müslüman kalarak vaziyet almanın reel/aktüel imkânını arayan bir eğilim de mevcuttur. Bizim benimsediğimiz eğilim de budur ve bu eğilimde çağdaşlık ne tebcil ne de takbih konusudur. Çağdaş durum içerisinde amacımız temel dinî-ahlakî değerlerimizi hayata taşınabilir, içselleştirerek yaşanabilir şekilde sunmak ve aynı zamanda temsil kabiliyetini haiz toplumsal bir model oluşturmaktır. Çağdaş toplum bu amaca ulaşmış sosyal yapının sıfatıdır. Ancak, söz konusu değerlerin hayata taşınıp doğal bir hâl olarak yaşanabilir kılınması, dinî-ahlakî üst değerlerimizin başlıca referans kaynağı olan Kur'an'ın bütün ahkâmını bağlamsız ve menatsız bir şekilde lafzî delaletleri mucibince çağdaş duruma dayatmakla yahut belli bir tarihsel-toplumsal tecrübeye anlam ve değer ifade eden örfleri, muhtelif ayetlere konu olması hasebiyle tarih-üstü değerler addedip din kisvesiyle bugüne taşımaya çalışmakla mümkün olmaz.

Aynı şey, çağdaşlık eleştirilerinde sıkça atıf yapıp tebcil olunan "gelenek" için de geçerlidir. Bize göre "geleneğe sahip olmak" ile "gelenekçi olmak" arasında çok büyük bir fark vardır. Gelenek bizim geçmişimiz, aidiyetimiz ve geleceğe yönelik projeksiyonlarda bir referans sistemi olarak asla göz ardı edilmemesi gereken tarihsel birikimimizdir. Gelenekçilik ise geleceğe ilişkin projelerinde "şimdi"yi ya da verili durumu hesaba katmaksızın, geçmişini mevcut hâliyle bugüne ve yarına taşımayı hedefleyen, geçmiştekine paha biçilmez bir kıymet atfeden ve dolayısıyla geleneği fetişleştiren bir zihniyettir. Bu

zihniyet, muhafazakârlık kavramında ifadesini bulan tavır ve tutumla da çok kere işbirliği içindedir.

Evet, gelenek önemlidir. Bilhassa Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda tarih ve gelenek vazgeçilmezdir. Çünkü Kur'an'ın nazil olduğu vasattaki ilk ve asli manayı tespit, gelenek sayesinde elde ettiğimiz tarihsel bağlamlarla mümkündür. Ancak geleneğe bu denli değer atfetmek başka şey, gelenekçi olmak başka şeydir. Tıpkı bunun gibi, çağdaşlığı verili bir durum olarak görmekle çağdaşçı olmak da birbirinden çok farklı şeylerdir. Böyle düşündüğümüz içindir ki bu kitapta "Kur'an İslamı" ve "Kur'ancılık" söylemi eleştirilirken ısrarla geleneğe sahip çıkılmış, aynı şekilde son dönem İslam dünyasındaki ıslah-tecdit fikrinin temsilcileri, ümmetin içine düştüğü inhıtat ve inkıraz probleminde köklü bir hâl çaresi bulmak gibi ulvi bir gaye uğrunda didinmekle birlikte, hâl-i hazırdaki perişanlığın tüm sorumluluğunu geleneğe yüklemek gibi yanlış bir tespitle bulundukları gerekçesiyle tenkit edilmiş, ama öte yandan, sırtlarını geleneğe yaslayıp kendilerini "doğru yol"cu gören, kendileri gibi yerli, milliyetçi, mukaddesatçı, muhafazakâr çizgide yer almayan herkesi, özellikle ıslah-tecdit fikrini benimseyen kesimi "sapık kol" olarak nitelendiren anlayış da ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve şimdilerde yeniden hortlayışına tanık olduğumuz bu zihniyetin insafsız eleştirileri karşısında ıslah-tecdit fikrinin yanında yer almak gibi bir tutum benimsenmiştir. Hâsılı, bu kitaptaki yazılarda çağdaşlık bir durum addedilerek, çağdaşlığı terakki veya tedenniden ibaret sayan bakış açıları eleştirilmiş, aynı şekilde geleneğe değer atfedilmekle birlikte muhafazakâr gelenekçi tavır reddedilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÇAĞDAŞLIK

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Çağdaş İslam düşüncesinin genel tasvir ve tahlilini amaçlayan bu çalışmanın başında özellikle belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan ve İslam'a izafetle kullanılan "çağdaş düşünce" kavramı, realitede tek/tekil karşılığı olan veyahut bütün cüzleriyle insicamlı bir fikrî bünyeye atıfta bulunan bir muhtevaya sahip değildir. Daha açıkçası, İslam dünyası bağlamında genellikle XIX. asrın başıyla tarihlendirilen ve şimdiki zamanı da içeren çağdaş/modern dönemde birbirinden farklı, dolayısıyla çok desenli İslamî düşünceler mevcuttur. Kabaca bir tespitle denebilir ki bu düşünceler, İslam'ın ne aynıdır ne gayrıdır. Aslında her biri farklı bir İslam tasavvurundan ibarettir. Bu sebeple, İslam'a muzaf düşüncelerdeki izafet, itibaridir. Bunların çağdaş/modern oluş keyfiyetleri de izafi ve itibaridir. Çünkü çağdaş kelimesi, değerden bağımsız anlam ve kullanımıyla tarihin şimdiki uğrağına işaret eder. Bu zaviyeden bakıldığında, düşüncede çağdaş/modern olan ile geleneksel olan arasındaki farkı zaman tayin eder.

Buna göre yakın geçmişe ve bugüne ait her düşünce çağdaş/modern'dir; zamanın geçmesiyle geleneksel hâle gelir. Aslına bakılırsa bugün geleneksel diye nitelenen düşünceler de ortaya çıktıkları dönemlerde çağdaş idiler; ancak mürur-ı zamanla gelenekselleştiler. Aynı şekilde bugün çağdaş denilen düşünceler de zamanın geçmesiyle geleneksel hüviyete bürünecek ve geleneğin bir parçası hâline gelecektir. Zira gelenek, zaman içinde biteviye oluşan ve aynı zamanda süreklilik oluşturan bir birikimdir. Çağdaş olan şey ise bu birikimin şimdilik son cüz'ünden ibarettir. Çağdaş ve çağdaşlık kavramının

bu manada değer yüklü olmadığı söylenebilir. Bu kavrama değer yüklemek, yani geçmişte kalan ve eski olanı kıymetsiz, nevezuhur olanı kıymetli saymak ve bu kıymetliliği terakki/temeddün ile özdeş kılmak söz konusu olduğunda gelenek kavramı da mukabil bir değer kazanır ve böylece çağdaş/modern ile gelenek birbirinin karşıtı olarak konumlanır. Bu açıdan bakıldığında, çağdaş İslam düşüncesinde ıslah-tecdit vurgusuyla büyük ses getiren eğilimde yeni, yenilik ve yenilikçilik gibi kavramlara müspet, eskiye ve geleneğe menfi bir anlam yüklendiği söylenebilir. Bununla birlikte kadim gelenekle tüm bağlarını koparmış, onu tümünden yok saymış bir çağdaş İslam düşüncesinden söz etmek de pek mümkün değildir.

Modern dönemde kendini İslam'a izafe eden düşüncelerin temel iddia ve önermeleri, büyük ölçüde haricî saiklerin sevkile belirlenmiştir. Söz konusu saiklerden maksat, özellikle son birkaç yüzyıllık dönemde büyük bir maddi güç kazanan ve muhaliflerine galebe çalan Batı'nın siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel sadmeleridir. XVIII. yüzyıldan itibaren genelde bütün İslam âlemi, özelde Osmanlı Devleti, Batı'dan gelen çok yönlü sadmelere maruz kalmış ve bu sadmeleri en az hasarla savuşturmaya çalışmıştır. Hâliyle, modern dönem İslam dünyasına ait düşünceler de aynı sadmelere mukabele gayretiyle ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasının Batı'ya mukabelesi kabaca üç şekilde olmuştur. Birincisi, Batı'ya ait ne varsa tümünden reddetme ve Batı'nın sadmeleri karşısında "Hiç acımadı kii!.." dercesine, bir taraftan kendi işine bakma ve kabuğuna çekilme, diğer taraftan da mazinin üstünlük ve ihtişamında hâl-i hazırın perişanlığına teselli arama şeklinde; ikincisi derin bir hayranlık ve hürmete binaen, "Batı'nın vurduğu yerde gül biter." düşüncesiyle tümünden benimseme ve parlak istikbalin Batı'da olduğunu vehmetme şeklinde tezahür etmiştir. Üçüncü mukabele ise kısmen ret kısmen kabul veya şartlı kabul eğilimi (Batı'nın ilmini almak, ahlakını dışarıda bırakmak meselesi) şeklinde kendini göstermiştir.

Batı kaynaklı düşünce ve değerleri kökten reddedip İslam nokta-i nazarından menfur ve meş'um olarak gören eğilim, İslam'ın bekasının ve ilahilik vasfını muhafazasının yenilik ve dinamiklikle değil, asillik ve sabitlikle kaim olduğunu, dola-yısıyla yeniye ve yenilenmeye ihtiyaç bulunmadığını, bugüne kadar karşılaşılan ve istikbalde karşılaşılmaması muhtemel bütün problemlerin nasslarda ve önceki nesillere ait ilmi mükte-sebatta çözüme kavuşturulduğunu, bize düşen görevin ibda, icat peşinde koşmaktan öte, geçmişten tevarüs edilen zen-gin mirası adam akıllı araştırmaktan ve yerli yerinde kullan-maktan ibaret olduğunu savunmuştur. Bu eğilimin temsilci-leri arasında son dönem Osmanlı ulemasından Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952),¹ Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)² gibi isimler zikredilebilir.³ Mısır'da bazı Ezher mensuplarıyla Hint

- 1 Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Kevserî'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra kaleme aldığı yazısında onu şöyle tanıtmıştır: "Bu büyük imam ne yeni bir mezhep kurmuş ne de daha önce örneği bulunmayan yepyeni bir davanın davetçisi olmuştur. Günümüzde halkın reformcu diye nitelediklerinden biri asla olmadığı gibi, onlardan uzak durmuştur. Hakika-ten o bir müttebidir, mübtedi değildir." Muhammed Ebû Zehre, "İmam Kevserî", çev. Nizameddin İbrahimoglu, *İslâm Hukuku Araştırmaları Der-gisi*, sayı: 5 (2005), s. 335-336.
- 2 Mustafa Sabri Efendi Mısır'da bulunduğu dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905), Kâsım Emîn (ö. 1908), Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Musta-fa el-Merâğî (ö. 1945), Muhammed Ferid Vecdi (ö. 1954), Muhammed Hü-seyin Heykel (ö. 1956), Mahmud Şeltût (ö. 1964) gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamını Batılılaşma cereyanının etkisinde kalıp İslam'ı Batılı değerlere göre yorumladıkları gerekçesiyle ağır biçimde eleştirmiş, yine bu isimlerin akılcı bir yaklaşımla nübüvveti beşeri düzeye indirgediklerini söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, II. 261-293; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislam Mus-tafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992), s. 32-43.
- 3 Bu zihniyetin temsilcileri arasında daha yakın dönemden Ahmed Davu-doğlu (ö. 1983) da zikredilebilir. Zira "din neşvünema bulmakla değil, an-cak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir." (Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları: Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1968, I. s.E.) diyen Davudoğlu bu anlayış uyarınca kaleme aldığı *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri* (İstanbul 1983) adlı eserinde İbn Teymiyye'den Muhammed Abduh'a, Reşid Rıza ve Mehmet Âkif'ten Mu-hammed Hamidullah ve Hayreddin Karaman'a kadar birçok ismi "sarıklı/sariksız reformcular" nitelemesiyle eleştirmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1997, s. 73-338.

alt kıtasında Nedvetü'l-Ulema ve Diyübendilerin bir grubu da kısmen aynı kategoride değerlendirilebilir.⁴

Batı'ya ve Batı kaynaklı değerlere mukabelesi derin hayranlık şeklinde tezahür eden eğilime gelince, bu eğilim İslam'ı irtica kalıpları içinde bir ayak bağı olarak algılamış, dolayısıyla terakki ve temeddünü "batıl itikatlar bütünü" olarak tanımladığı din ve dinî değerlerden arınmış bir dünya görüşüne sahip olmaya bağlamıştır. Son dönem Osmanlı'da, II. Meşrutiyet'in sağladığı görece serbest fikir ortamında, "materalist müctehid"(!) Doktor Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından 1911'de yayımlanan *İctihâd* dergisi, Baha Tevfik (ö. 1914) tarafından 1913'te yayımlanan *Felsefe Mecmuası* ve yine aynı yıllarda Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) tarafından yayım hayatına sokulan *Hürriyet-i Fikriyye*, *Uhuuvet-i Fikriyye* gibi dergiler etrafında toplanan Garpcı zihniyetin temsilcileri⁵ başta Ludwig

- 4 Nedvetü'l-Ulemâ ve Diyübendiler hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 170-177; a. mlf., "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmi Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 17 (2004/2), s. 10-14, 16-18; Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 514-515.
- 5 Son dönem Osmanlı Türkiye'sinde farklı düzeylerde Garpcılık fikrini benimseyenler arasında Beşir Fuad (ö. 1887), Salih Zeki (ö. 1921), Ahmed Rıza (ö. 1930), Prens Sabahaddin (ö. 1948), Rıza Tevfik (ö. 1949) ve Celal Nuri (ö. 1939) gibi isimler de sayılabilir. Mısır coğrafyasında ise Garpcılık düşüncesi daha çok Suriye ve Lübnan kökenli Şibli Şümeyyil (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) gibi Hristiyanlarca temsil edilmiştir. Şümeyyil, *el-Müktetaf* dergisindeki telif ve tercüme makaleleriyle Darwinizmin Arap-İslam dünyasına girmesine zemin hazırlamış, Antun ise Doğu ülkelerinin ıktbal ve ıstıktbalının modern Batı'ya yönelmek ve dinden kurtulup bilime sarılmakla mümkün olduğunu savunmuştur. Fakat Antun'un "Din-bilim çatışması İslam için de geçerlidir." şeklindeki görüşleri Abduh ve Reşid Rıza gibi müslüman âlimlerin tenkitlerine uğramıştır (Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 255-268). Hint alt kıtasına gelince, bu coğrafyadaki müslümanlar arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı kaynaklı modern/modernist düşünceye ilgi artmakla birlikte, radikal Garpcı olarak nitelendirilebilecek isimlerin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir. Daha açıkçası, Hint alt kıtasında başta Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) olmak üzere birçok müslüman aydınının Batı'ya derin hayranlık beslediği kuşkusuzdur; fakat bu aydınlar arasında İslami kimliğe atıfta bulunmayan biri yoktur. Bu konuda bkz. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 37.

Büchner'in (ö. 1899) *Madde ve Kuvvet* ismiyle Türkçeye çevrilen *Kraft und Stoff* adlı eseri –ki bu eser son dönem Osmanlı toplumunda en çok satan materyalist kitap olma özelliğine sahiptir– sayesinde tanıştıkları XIX. yüzyıl Alman vülgermateryalizmi olmak üzere dönemin Batı dünyasına ait pozitivizm, Darwinizm, Freudizm gibi düşünce akımlarına ve ikinci sınıf Batılı fikir adamlarına kendilerini kaptırarak Osmanlı toplumundaki idari, siyasi, fikri muhtevalı tüm problemlerin çözümü için adamakıllı Batılılaşmadan başka bir alternatif bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. “Din avamın ilmi, ilim havasın dinidir” (A. Cevdet) iddiasını savunan ve bu iddiaya mütenasip olarak, “Biz hâlâ istiyoruz ki 1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin ve nizâmât ile Avrupa kıtasının en mühim noktasında icrâ-yı hükümet edelim” gibi eleştirilerde bulunan bu zihniyet, dönemin popüler materyalist cereyanlarına basmakalıp atıflarla din ve dinî değerleri tezyif, Batılı değerleri tebcil etmeyi kendine vazife bilmiştir.⁶

Modern dönem İslam dünyasında Batı'ya mukabelenin en yaygın şekli, kendi içinde farklılıklar bulunmakla birlikte kısmen ret kısmen kabul yahut kısmen redçi kısmen telifçi ve terkipçi bir eğilim olarak kendini göstermiştir. İslam dünyasındaki inhitat, inkıraz ve taahhür probleminin dinden değil, geleneksel din telakkisinden kaynaklandığına inanan bu hâkim ve temsil gücü yüksek eğilim, ağırlıklı olarak dinî tefekkürde ıslah ve tecdit projesi üzerinde durmuştur. Bu noktada denebilir ki ıslah ve ıslahçılık projesi çağdaş İslam düşüncesinin ana damarını oluşturur. Başka bir ifadeyle, çağdaş İslamî düşünce akımlarının pek çoğundaki mümeyyiz vasıf, ıslah kavramında ifadesini bulur. Arapçada “iyi ve yararlı olma” anlamındaki *salâh* kökünden türeyen ıslah kelimesi, genel çerçevede, “düzeltmek, iyi hâle getirmek” ma-

6 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2006, s. 15-70; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 2002, s. 163-299; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 235-280.

nasında kullanılır ve bir ölçüde Batı'daki reform kelimesine karşılık gelir. İslahçılık ise modern İslamî literatürdeki teknik, sistematik ve dar anlamıyla bilhassa Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abdüh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülüğünde gelişen ve "Selefi akılcılık" diye de nitelenen düşünce tarzını, daha genel çerçevede ise son iki asırlık zaman diliminde İslamî kimliğe atıf şartıyla yenilik taraftarı olan ve İslam dünyasının yenilenmeye muhtaç olduğu fikrini savunan çevreleri ifade eder.

Bu açıdan bakıldığında son dönem Osmanlı Türkiye'sinde Tunuslu Hayreddin Paşa'dan (ö. 1890) Said Halim Paşa'ya (ö. 1921), Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çerağ Ali (ö. 1895) ve Seyyid Emîr Ali'den (ö. 1928) Şibli Nu'mânî (ö. 1914), Muhammed İkbal (ö. 1938) ve Fazlur Rahman'a (ö. 1988), İran'daki Meşrutiyet hareketinin öncülerinden Bihbehânî (ö. 1910) ve Seyyid Muhammed Tabatabâi'den (ö. 1921) İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan Murtaza Mutahhari (ö. 1979), Ali Şeriatî (ö. 1977), Mahmud Tâlekânî'ye (ö. 1980), Tataristan ve Orta Asya'da Gaspıralı İsmail Bey'den (ö. 1914) Musa Carullah Bigiyef'e (ö. 1949), Mısır'da Rifâ'a Tahtâvî (ö. 1873), M. Ferid Vecdî (ö. 1954), Kâsım Emîn (ö. 1908), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Hasan Hanefî'den Sudan'da Mahmud Muhammed Taha'ya (ö. 1985), Cezayir'de Mâlik bin Nebî'den (ö. 1973) Fas'ta Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (ö. 2010), ekol ve eğilim düzeyinde ise Tataristan ve Orta Asya'daki Ceditçilikten Hint alt kıtasındaki Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân ekolüne, Endonezya'daki Muhammediyye hareketinden son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık akımına kadar dinî tefekkürün tashihi ve tadil edilmesi gerektiği fikrini dillendiren çevrelerin hemen hepsi ıslahçılık kapsamına girer. Bununla birlikte Mısır merkezli "Selefi akılcılık" (Neo-Selefilik), çağdaş İslam düşüncesindeki ıslah projesini en güçlü ve etkili biçimde neşreden ekol olarak tebarüz eder.

Selefi Akılcılık ve/veya Neo-Selefilik

İslam düşünce tarihindeki ilk mümessilleri Evzâi (ö. 157/774), Süfyân es-Sevri (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Ehl-i Hadis (Ashâb-ı Hadis) ulemasından oluşan ve hicrî III-IV. asırlardan itibaren Hanbelî âlimlerce temsil edilen, daha sonraki dönemlerde aynı hat üzerinde varlığını sürdüren Selefilik, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bildik anlamda bir mezhep olmaktan ziyade, İslam'ın erken dönemlerinde bilhassa akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzına karşılık gelen Selefilik, XIX. yüzyıldaki ıslah-tecdit söylemleriyle yeniden canlanmıştır.⁷

İslam dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkış yolları aranırken birçok müslüman ilim ve fikir adamı, mevcut durumu dinin asli hüviyetini tarihî tecrübe içerisinde kaybetmesinin ve aynı zamanda temel dinî metinlerin (*nass*) yanlış yorumlanmasının mukadder bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve bid'atler sokulmuş, ulema arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, *nass*ların ve diğer asli kaynakların yerine fakihler, kelamcılar ve müfessirlere ait şahsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslam dünyasının gerilemesi ve ehl-i küfür karşısında mağlup/mahcup duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye tahvil etmek ve tarihin akışını yeniden müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslam'a, yani Kur'an ve Sünnet ile Selef-i Sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncüyü ıslah etmek kaçınılmazdır.

7 Selefilikğin tarihi kökenleri, temsilcileri ve görüşleri için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslamî Köktencilikğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 51-241; Zekeriya Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 47-74.

Neo-Selefilğin temel iddiası budur ve böyle bir iddia Vehhâbilik diye anılan harekete de atfolunur. Bu yüzden, Selefilik ile Vehhâbilik arasında ne tür bir ilişki bulunduğu meselesi üzerinde durulmalıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik, günümüzde daha ziyade Selefi olmayan çevrelerce Selefi akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Bu nitelemeye konu olan Vehhâbî hareketi yaklaşık iki yüz elli yıl geriye uzanan maceralı bir geçmişe sahiptir. Tarihi kökeni İslamiyet'in ilk asrına kadar uzanan Ehl-i Hadis (Ashâb-ı Hadis) zihniyeti üzerine Vehhâbî daveti tesis eden Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ile Necd kökenli Suûd ailesinin reisi Muhammed b. Suûd'un (ö. 1179/1765) 1744'teki âlim-emîr işbirliğine dayanan ittifakı hem Arap Yarımadası'nda muhtelif aralıklarla üç Suûdî devletinin kurulmasına meşruiyet zemini oluşturmuş, hem de bunun için zaruri olan militer kuvvetlerin teşekkülüne büyük bir motivasyon desteği sağlamıştır. Bu siyasî hareketlilik içinde Vehhâbîlerin cihad adı altında Osmanlı Devleti'ne ve diğer rakiplerine karşı sıcak bir mücadele yürütmesi, bu arada kendine özgü din tasavvurunun pratik tezahürleri olarak tekfir, dışlamacılık, müdahalecilik, ölçüsüz katl ve cinayet, kabir tahripçiliği, modern icatlara tepki gibi tavır ve tutumlar sergilemesi Vehhâbilik hareketinin şöhret kazanmasında önemli rol oynamıştır.⁸

Selefilik-Vehhâbilik ilişkisinin mahiyetine gelince, bid'atçılık ve hurafecilikten arınma ve ilk müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefilik ile Vehhâbilik arasında muvafakatten ziyade mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefilğin öncü isimlerinden Reşid Rıza'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu malumdur;⁹ ancak onun temsil ettiği düşünce çizgisi re-

8 M. Ali Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 206-207.

9 Reşid Rıza, Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbîliği geliştirip derinleştirilmesi üzerine kaleme aldığı

formist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbilik her ne kadar İslam ahlak ve maneviyatını başlangıçtaki saflığıyla yeniden inşa iddiasında bulunsada gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bid'atlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dini ihya ve ıslah iddiasını şirazesinden çıkarmıştır. Nitekim bir değerlendirmeye göre Vehhâbilik, bugüne aktardığı miras itibarıyla dini ihya ve ıslahtan öte İslamî nihilizme tekabül etmektedir. Öte yandan, vahşi bir kum uygarlığı ve proto-müslüman kültür ikliminde neşvünema bulduğu için, içe kapanmayı temsil etmektedir. Bunun yanında, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı Haricî unsurlar da içermektedir. Öyle ki bid'atlerle mücadeledeki ölçüsüzlük, Vehhâbiliğin cihadını âdetâ müslümanlara karşı ilan edilmesi gereken bir harbe dönüştürmüştür. Ayrıca, bu sığ ve katı anlayış Vehhâbileri birçok konuda cebri ve zecrî tedbirlere sevk etmiştir. Özetle, Vehhâbilik ortaya çıktığı günden bu yana Haricî zihniyetin tipik tezahürleriyle sayısız müslümanı canından bezdirmiştir.¹⁰

XIX. yüzyılda Pan-İslamist akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöhret üzerinden bir sonraki yüzyıla taşınan Selefî adlandırması, Vehhâbî isminden pek hazzetmeyen ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadis/Hanbeli geleneğine mensup çevrelerde içtenlikle benimsen-

ğı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risalesinde bu hareketin İslam'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerif Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan, Suûdî krallığını İslam'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslam ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba sarf eden Reşid Rıza zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve bu söylem tarzı bazı araştırmacılar tarafından Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. Bkz. E. Tauber, "Rashid Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2 (1989), s. 272-286; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 241-242.

10 İşcan, *Selefilik*, s. 35. Vehhâbilik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cûheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbilik*, İstanbul 2010, s. 20-253.

miş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i Hadis zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine ikame edilmiştir.¹¹ Diğer taraftan, I. Dünya Savaşı sonrasında İslam dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilîği âdetâ bir dinî ideoloji hâline getirmiştir. Geleneksel İslam yorumlarına olduğu kadar Batı kaynaklı düşünce ve değerlere de topyekûn karşı çıkan bu radikal hareket dışa kapalı bir tavır geliştirmiştir. Filistin sorununun müzminleşmesi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi bu hareketin Arap dünyası ve Hint alt kıtasında hızla yayılmasına vesile olmuştur. Sonuç olarak, İhvân-ı Müslimîn gibi nispeten ılımlı hareketlerden İslâmî Cihâd gibi şiddet yanlısı gruplara kadar oldukça geniş bir yelpazede kendine taraftar bulan Selefilik,¹² bugün geldiği nokta itibarıyla radikal bir çizgide, dinin ruhundan ve maneviyatından ziyade lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlaki-derûnî boyutu çok kere ihmal eden, tarihî tecrübe ve birikimi, kültürel zenginlik ve çeşitliliği bid'at ve bid'atçılığa indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyasî arenada daha çok göze çarptığı için, modern dünyada İslam toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir müslüman imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.¹³

11 Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 206-208.

12 İşcan, *Selefilik*, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 208-234.

13 M. Ali Büyükkara, "Selefilîğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybi ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 21-46.

Daha ziyade Arap âleminde rağbet gören Selefilik, Türkiye coğrafyasında kendisine geniş bir taban oluşturmamıştır. Gerçi Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülüğündeki Selefî akılcılık (Neo-Selefilik), II. Meşrutiyet İslamcılığı üzerinde müessir olmuştur; ancak bu tesir Mehmet Âkif'in (ö. 1936) *Safahât*'taki birçok dizesinden de anlaşılacağı gibi, Japon modernleşmesine benzer bir tarzda, aşırı kendinden yapma şartına bağlı bir ıslah/ıslahçılık noktasında temerküz etmiş, dolayısıyla tasavvuf ve tarikatları bid'at, kabir tahripçiliğini, dini ihya ve ıslah addetme gibi Selefî-Vehhâbî karakterli ifratlar bu topraklardaki müslüman halkın sevâd-ı a'zâminca pek benimsememiştir. Selefî hareketin özellikle Türkiye coğrafyasında geniş taban bulamamasında, bu hareketin Vehhâbîlikle ilişkilendirilmesi kadar Vehhâbîliğin Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttüğü mücadelenin ihanet olarak görülmesi de önemli rol oynamıştır, denebilir. Ayrıca, Türk toplumunun pratik dinî tecrübesinde folklorik ve kültürel motiflerin vazgeçilmez olması, evliya kültü ve menkıbe edebiyatına derin merak bulunması, keza tasavvuf ve tarikat kültürünün Osmanlı geleneğinde çok önemli bir yer işgal etmesi ve bu gelenekte ilk müderris Dâvûd-i Kayseri'den (ö. 751/1350) itibaren medrese ile tekkenin telif edilmesi gibi hususlar da Selefilik'in bu topraklarda yaygın kabul görmemesinde rol oynayan sebepler arasında sayılabilir.

İslamcılık ve Türkiye İslamcılığı

İslamcılık, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ittihâd-ı İslâm fikri etrafında şekillenen ve ilk olarak Nâmık Kemal (ö. 1888), Ali Suavi (ö. 1878), Ziya Paşa (ö. 1880) gibi isimlerin temsil ettiği Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde önemli fonksiyon icra edebilecek faydacı bir politika unsuru olarak görülen, II. Meşrutiyet'ten sonra ise daha çok ıslah/tecdit çizgisinde sürdürülen bir düşünce hareketidir. Mısır ve Hint alt kıtasındaki ıslah hareketlerinin katkılarını muhtevî bir fikrî geleneğe de sahip olan ve II.

Meşrutiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde *Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi çeşitli gazete ve dergilerin sütunlarında me-ramını ifade imkânı bulan İslamcılık, doğuş evresinde ilkin İslam'ın genel prensiplerini ve evrensel mesajını XIX. yüzyılın yeni modellerine göre yorumlama eğilimi olarak kendini göstermiştir.¹⁴

Bu aşamada İslamcılık, modern Batı'nın sosyal ve siyasal alanın merkezine yerleştirdiği birçok yeni kavram ve kurumu dikkate alarak bunları reddetme, kabul etme veya kendi kavram ve kurumlarıyla bağdaştırma yönünde çaba sarf etmiştir. İlk olarak demokrasi yerine meşveret gündeme alınıp İslamî delillerle yeni bir süreç başlatılmıştır. Bunu parlamento yerine şûrâ, seçmenler yerine ehl-i hâl ve'l-akd gibi geleneksel İslam düşüncesinde arka planda olan kavramların öne çıkarılması takip etmiştir. Nâmık Kemal'in yazılarında teorik temellerine kavuşan bu çaba, onun *Hürriyet* gazetesinin yedi sayısında "Usûl-i Meşverete Dair Mektuplar" başlığıyla yayımladığı yazı dizisinde demokrasiye şer'i dayanaklar bulma ve dinî itirazların cevaplandırılması etrafında gelişmiştir. Aynı şekilde Fransız İhtilali'nin slogan hâline getirip demokrasinin temeline oturttuğu halk hâkimiyeti fikri de Yeni Osmanlılar tarafından dinî dayanaklar inşa edilerek savunulmuştur. Halk hâkimiyetiyle Allah'ın hâkimiyeti arasında görünen çelişki tabii hukuk doktriniyle çözümlenmeye çalışılmıştır. İlahî ve beşerî düzenlemeler arasındaki uçurumu kapatmak ve mantıklı bir köprü oluşturmak için kullanılan tabii hukuk doktrininin basit bir mantığı, fakat önemli sonuçları vardır. Şöyle ki Tanrı dünya için ilahî kanunlar vazetmiştir; insan kendisi için iyi ve faydalı olan bu

14 Geniş bilgi için bkz. Mümtaz'er Türküne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s. 26-28, 34-36, 42-45, 77-92, 99-134; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, s. 2-20; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. XV-LXVII; Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994, s. 603-674; Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5, (1999), s. 63-90.

kanunlara uygun yaşamak durumundadır. Buna göre her toplumda geliştirilen hukuk normları ilahî iradeye uygun olmalıdır. Bu mantık, Yeni Osmanlılar'ın şeriatı yeniden ve bütünüyle hâkim kılma teşebbüslerinin teorik kurgusunu teşkil etmiştir.¹⁵

Her ne kadar modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyeti kazanmamış ve doktriner bütünlük arz eden bir tanımlanmamış olsa da İslamcı fikriyatın genel çerçevesi inanç, ibadet, ahlak, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslam dinini bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenileştirme, İslam âlemini geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, müstebit idarecilerle keyfi yönetimlerden kurtarma, dinî düşünceyi taklit, hurafe ve bid'atlerden arındırma gibi dinî, siyasî, ilmî çözüm arayışları şeklinde değerlendirilebilir.¹⁶ Buna göre İslamcılığın belli başlı görüş ve iddiaları şöyle özetlenebilir: (1) İslam, modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişimleri açıklayacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir muhtevaya sahiptir. İslam, bu geniş siyasî-içtimai muhtevasını kutsal bir kaynaktan sağlamakla birlikte aklen de temellendirilebilir bir dindir. (2) İslam, tüm modern gelişmelere açık bir dindir. Çağın getirdiği yeniliklere kolayca intibak edebilir. Terakkiye mani olmayıp bizzat terakkiyi emreder. (3) Batı birçok yönden üstün konumdadır. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan modern bilim, teknik ve medenî usûlleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. (4) İslam, tüm müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu prensip etrafında birleşerek siyasî bir topluluk oluşturabilir.¹⁷

15 Mûmtaz'er Türköne, "İslâmcılık", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 61.

16 İslamcılıkla ilgili farklı adlandırmalar ve tanımlamalar için bkz. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. XXXII-XL; M. Saffet Sankaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, cilt: 1, sayı: 1 (1999/1), s. 104.

17 Türköne, "İslâmcılık", *DİA*, XXIII. 60-62.

Bu ana görüşler çerçevesinde İslamcılar fikir hayatındaki geriliğin öncelikli hâl çaresini Kur'an ve Sünnet'ten oluşan iki temel kaynak ile Selefî akîdeye yönelmekte görmüşlerdir. Ancak bu yönelişte modern zamanların ilcaat ve icapları uyarınca geliştirilen din, dünya, tabiat ve siyaset görüşlerine temel dinî metinlerden destek bulma hedefi de gözetilmiştir. Bu hedefe giden yolda, din-bilim ve akıl-nakil çatışması olmadığı- nı ispat etmek üzere nasslar modern Batı kaynaklı düşünce akımlarından alınan ilhamla az çok natüralist ve determinist tarzda izah edilmiştir. Bu tür izahlarla bağdaşmayan, diğer bir deyişle, modern tasavvurla uyuşmayan ilmi ve kültürel miras ise ya reddedilmiş ya da cehalet ve yanlış anlamayla itham edilmiştir. Benzer şekilde, tasavvuf ve tarikatlar da genellikle İslam'ı yanlış anlayıp yorumlamanın ürünü olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan, İslamcılar bilhassa II. Meşrutiyet döneminde siyasete de yakın ilgi duymuş ve kimi zaman nassları güncel siyasî meseleler hakkında konuşurmak gibi bir yola başvurmuştur. O kadar ki söz konusu dönemde bazı İslamcı yazarlar İttihat ve Terakki'yi mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme gibi adlarla anmakla kalmamış, İttihatçıları İslam dünyasını kurtaracak "erbâb-ı fetih", "ashâb-ı celâdet"; faaliyetlerini de "cihâd-ı mukaddes" gibi sıfatlarla tavsif etmiştir.¹⁸ Üstelik bu abartılı tavsifler *Sırât-ı Müstakîm*'de yazan Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi bazı isimler tarafından çeşitli ayetlerin tefsiri meyanında zikredilmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde böyle bir çizgiye sahip olan İslamcılık (Türk/Türkiye İslamcılığı), Cumhuriyet'in başlangıcından 1960'lı yıllara kadar büyük ölçüde milliyetçi-muhafazakâr bir söylem olarak temayüz etti. Hatta denilebilir ki Türkiye'de İslamcılık 1970'li yıllara kadar hem kendisini ve taleplerini siyasî bir dille formüle etmekten kaçınan, hem de diğer İslam toplumlarındaki hareketlerle herhangi bir bağ kurmaya mesafeli duran bir çizgide yol aldı. 1970'li yılların Türkiye'sinde ken-

18 - Azmi Özcan, "İslamcılık [II. Meşrutiyet]", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 62-64.

dini devletçi, milliyetçi ve muhafazakâr geçmişinden mümkün merteye arındırıp daha saf ve rafine bir İslam arayışına koyulan çevrelerce temsil edilen İslamcılık bu dönemde Seyyid Kutub (ö. 1966), Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Mevdûdî (ö. 1979), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi isimlerin 1960'lı yıllardan itibaren Türkçeye çevrilip neşredilen kitaplarındaki fikrî muhtevanın da etkisiyle önemli ivmeler ve ufuklar kazandı. Bu dış dinamikler, yer yer Osmanlı kimliğine dayalı milliyetçi duyguları da okşamış olmakla beraber, Türkiye'deki İslamcı hareket kendi bünyesinde milliyetçi, muhafazakâr, yerelci, geleneksel sapmalara karşı daha evrenselci, daha kitabi bir hüviyet kazandı. Öte yandan 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi Türkiye İslamcılığının oldukça radikal bir üslupla siyasallaşmasında büyük rol oynadı. 1990'lı yıllar, İslamcıların reel politiği adanıklılı biçimde keşfetmenin yanında, siyasal davranışın tabiatını görece daha başarılı biçimde yorumladıkları ve siyasal katılımında bulunmanın nasıl bir şey olduğu hakkında daha karmaşık refleksler geliştirebildikleri bir dönem olarak tarihe geçti. Bu dönemde İslam'ı tabii şekilde yaşanan bir hâl olmaktan çok, mevcut siyasî rejimle didişmenin ideolojik payandası olarak algılama eğilimi de yaygınlık kazandı.

1990'lı yılların sonlarına gelindiğinde, rejimle didişme hususunda 28 Şubat tecrübesinden dersini almış görünen siyasal İslamcılık, hayal kırıklıkları eşliğinde ricat görüntüsü vermeye başladı ve bir bakıma "Benden bu kadar!" diyerekten kendi tükenmişliğini onayladı. 2003'te AK Parti'nin (AKP) iktidara gelmesiyle birlikte İslamcılık –daha ziyade sanal ortamda yayımladıkları kuru, yavan, dışlamacı metinlerle cihad yaptığına inanan ve sosyolojik envanterde hatırı sayılır bir yer tutmayan birtakım radikal ve marjinal gruplar hariç–, din üzerinden siyasî ve ideolojik meram anlatma çabasından tövbekâr olduğunu ihsas eden bir üslupla muhafazakâr bir hüviyete bürünmeye başladı. Burada sözü edilen muhafazakârlık, İslamî duyarlılığa sahip insanlar arasında bile giderek daha yaygın bir kabul gördüğüne tanık olunan dinilik-lâdinilik ay-

rımı çerçevesinde ritüel yönü ağır basan geleneksel, folklorik din anlayışına rağbet şeklinde kendini gösterdi. Müslümanlık belirli zamanlarda belirli ritüellerin icrası şeklinde telakki edilince, hayatın diğer alanları bir bakıma lâdinileşti ve bu alanlarda modernleşme, liberalleşme ve dünyevileşme eğilimi hemen hiçbir manevi ve vicdani sıkıntı yaratmayan, aksine doğal biçimde yaşanan bir tecrübe hâline geldi.

Bu bağlamda Ahmet İnsel ve Mücahit Bilici'nin İslamcılık ile muhafazakârlık konusundaki bazı tespit ve tenkitlerini ara söz (istitrat) kabilinden aktarmak gerekir. İnsel'e göre İslamcılık, son yılların Türkiye'sinde muhafazakâr gelişimci/liberal bir kutupla faşizan itkileri belirgin olan reaksiyoner bir kutup arasındaki salınım alanında yer alıyor. Birinci kutbu, AKP ana kadroları ve onların etrafındaki oluşumlar, esas olarak basın yayın organları ve organik aydınlar temsil ediyor. İkinci kutbu ise başta *Vakit* gazetesi olmak üzere küçük tirajlı dergilerde sesini duyuran, içe kapanan İslamî cemaatlerin iç iletişimlerinde daha belirgin biçimde gönlündekini ifade eden, çoğu zaman radikal milliyetçi fikir dünyasıyla titreşime giren kesim temsil ediyor.¹⁹

İslamcılığın mazisi ile şimdiki hâli hakkında Mücahit Bilici de şu tespitlerde bulunuyor: Geçmişteki İslamcılığın ayırt edici vasıflarından biri geleneği, toptan redde varacak ölçüde eleştirmekti. Hatta denebilir ki İslamcılığın en mümeyyiz vasfı geleneği reddedişiydi. Peki, nesine güvenip de geleneği reddediyordu İslamcılık? Vaktiyle, İslamcılığın elinde cömert bir “gelecek” vardı ve “gelenek” bu geleceğe varışta bir ayakbağından başka bir şey değildi. Evet, İslamcılar otantisiye devşirmek için, henüz gelmemiş bir geleceğin kesafetine yaslandılar. Yeşil bir kopyası oldukları diğer başka zamane ideolojilerin takipçileri gibi İslamcılar da geçmişi kendisinden kurtulunması gereken bir yük olarak görüp tüm yatırımlarını her türlü fanteziye açık bir geleceğe yaptılar. Ne hayaller

19 Ahmet İnsel, “Muhafazakârlık, Reaksiyonerlik ve Zina”, <http://www.radi-kal.com.tr>

kurdular: İslamî devlet, İslamî ekonomi, İslamî sanat, İslamî bilim. Lakin “külli âtin karîb” [Her gelecek yakındır veya gelecek olan her şey pek yakında çıkar gelir] sırrınca uzaktaki gelecek geldi ve şimdi oldu. Artık muhayyel ve müphem bir gelecek tasavvuruyla başka kimseye benzemezlik (özgünlük) iddiasında bulunamayan veya kendi kendisini o zehab ile kandıramayan İslamcılık bu sefer “gelenek”i yeniden keşfetti.

Köksüz ve geçmişsiz İslamcılık geçmişte Osmanlı’ya bu-
run kıvrıp sözde Türk İslamı’na çaput bağlayıcılığı muamele-
si yapıyordu. Bugün ise elindeki gelecek madeni tükenip hep
içinde yüzdüğü şimdinin ve sıradanlığın denizine düşünce,
bu sefer köklerine, hem de en yakındaki milli köklere sarılma-
ya başladı. Kimisi -vuruşkan şair İsmet Özel gibi- kerameti
Türklükte ararken, kimisi de her yolu Osmanlı’ya çıkaran bir
yerlilik aşısıyla girdiği ideolojik tünelin mukadder bitişi-
ni biraz daha geciktirme yoluna gitti. İslamcıların Osmanlıcılığı bu
açıdan yenidir ve gittikçe İttihatçı bir karakter kazanacağını
söylemek mümkündür. Tarihsiz ve kuru bir ideoloji olan İs-
lamcılığın son dönemindeki mukaddesatçılık ilgisindeki pat-
lama, böyle bir tükenme ve yakıt ikmaliyle ilişkili görülme-
li. Geleceği tüketen İslamcılık şimdi gelenek satıyor; hem de
Türk malı.²⁰

Bilici, İslamcılığın gidişatının nereye varacağı hususun-
da da şu öngörülerde bulunuyor: “Muhالیf ve mağdurluktan
muktedir ve muzafferliğe geçen İslamcılıktan yarına acaba
elimizde ne kalacak? Tam karşılığı ‘Müslüman-cılık’ olan İs-
lamcılık esas itibarıyla bir tarafgirlikten başka birşey de-
ğildi: İslam ve hatta müslüman tarafgirliği... Evet, İslamcılık,
basit bir müslüman milliyetçiliği, bir İslam partizanlığıydı.
Zahiren aynı yerde dursalar bile aslında İslam tarafgirliği-
nin ayrıştırmadığı, ama birbirine çok uzak iki hareket nok-
tası var: Milliyetçilik ve Adalet. Başka bir deyişle, “Sen İslam
doğru olduğu için mi onun tarafındasın yoksa senin tarafın

20 Mücahit Bilici, “İslamcılığın Hayal Dükkânında”, <http://www.risaleha-ber.com>.

olduğu için mi İslam doğrudur? Müslüman olarak kendini mi savunuyorsun yoksa hak din olarak İslam'ı mı?" Belli ki önümüzdeki dönemde bir ayrışma yaşanacak: 'Doğru'ya doğru olduğu için taraf olanlar ile 'Doğru'ya bizim doğru-muz olduğu için taraf olanlar. Her tarafgir ve her milliyetçi, düşmanıya kaimdir. Düşmanın kaybolması ile birlikte derin bir varoluş krizine girer. Komünizm sonrası Türk milliyetçileri gibi. Bugün iktidar sonrası İslam tarafgirleri bir kimlik krizine girmiş bulunuyorlar. İslamcılık etiketini şu veya bu sebeple benimsemiş iyi niyetli İslamcılar, medeniyet gibi kavramlarla bu krizi atlatmaya çalışıyorlar ve diğer eskinin İslamcılarının ganimetçilik sarhoşluğundan dehşete düşüyorlar. Böyle birkaç isim var ve onlar bu eleştirinin muhatabı değiller. Fakat kriz, üstü kapatılamayacak ölçekte büyümektedir. Zira İslamcılık dünyevi hedefine ulaşmış ve düşmanını kaybetmiştir.

Yakın geçmişin muhalif İslamcılığı bugün itibarıyla devletlenmiş bulunuyor. Karikatür hâlini sokak milliyetçiliğinde gördüğümüz ve kendisini "mabed bekçiliği" ifadesinde bulan bir tarz-ı siyaset vardı. Mabedden içeri girmediği hâlde "bizim mabedimiz" olduğu için onu sözde savunan, kendi oruç tutmadığı hâlde oruç tutmayanları sağda solda döven lümpen eşhasta şemalini gördüğümüz bir yaklaşım... Bu gidişatin varacağı mahal, herkesten önce oraya giden bir şairin yeridir: İstiklâl Marşı Derneği. Zira Kuvayı-Milliyetçilik'ten İstiklâl-Marşçılığı'na geçiyoruz. Daha da önemlisi 'Biz İslam için varız'dan, 'İslam bizimle var'a doğru dümen kırmışa benziyoruz. Türkiye'de dinin hukuk ve izzetini devletin siyaset ve menfaat manevralarına karşı vikaye edecek bir teyakkuza ihtiyaç her geçen gün artıyor. Maalesef, eskinin müslüman milliyetçileri bugün devlet cihazına hükmetmenin verdiği cevaz ile milliyetçi bir müslümanlığa doğru evriliyor. Eskiden devletin dindarları ehlileştirmek için istimal ettiği ve büyük ölçüde başarılı olduğu milliyetçi-mukaddesatçı yahut Türk-İslam sentezci anlayış bugün yeniden hortlayabilir. Bu sefer

dindarlar devleti ehlileştirmek için bir mukaddesatçı milliyetçilik icat etmeye çalışıyorlar.²¹

İnhitat ve İnkırazdan Kurtuluş Projesi: İslah-Tecdit

Çağdaş İslamî düşüncenin baskın karakteri, daha önce de belirtildiği üzere ıslah ve tecdit kavramlarında ifadesini bulur. Bu kavramlar etrafında şekillenen fikriyatın modern dönem İslam dünyasının hemen her bölgesinde temsilcileri bulunmakla birlikte, başroldeki simalar genellikle Mısır ve Suriye asıllı Araplar arasından çıkmıştır. Bilhassa Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın çabalarıyla gelişen ıslahçılıkta hem ma-ziyi gözden geçirip geleneği ayıklama, hem de tecdit yoluyla istikbali mamur kılma fikri vurgulanmakla birlikte, bu yöndeki mesainin daha ziyade eğitim, hukuk ve tasavvuf/tarikat gibi konulara teksif edildiği söylenebilir. Öte yandan bu Selefi ıslahçılık, çıkış noktası itibarıyla ilhamını dinden alan bir hareket gibi görünmesine rağmen, önde gelen temsilcilerine ait müellefatta dinî konuların sosyal ve kültürel meselelerden daha az yer tuttuğu fark edilir. Mesela Afgânî ve Abduh'un *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki makalelerine göz atıldığında, dinî konulardan ziyade sosyal, kültürel ve siyasi meselelere ağırlık verildiği görülür. Keza, Osmanlı karşıtı fikirleriyle tanınan ıslahçı Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Ümmü'l-Kurâ* ve *Tabâiu'l-İstibdâd* adlı eserlerinde, Reşid Rıza'nın da *el-Menâr* dergisinin ilk dönemlerinde ağırlıklı olarak sosyal, siyasal ve kültürel meseleler üzerinde durduklarına şahit olunur.²²

İslahçı harekette eğitim konusunun önemli bir yer işgal etmesinde Abduh'un payı şüphesiz çok büyüktür. Başlangıçta hocası Afgânî'nin yönlendirmesiyle daha ziyade siyasi konularla ilgilenen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonlarında Afgânî'nin daveti

21 Mucahit Bilici, "İslamcılığın Yakın Tarihi: Müslüman Milliyetçiliğinden, Milliyetçi Müslümanlığa", <http://www.risalehaber.com>.

22 Ali Merad, "İslah", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 146.

üzerine Paris'e gitti ve orada hocasıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyuşukluğa karşı mücadeleye, İslam coğrafyasındaki Batı hegemonyasına karşı savaşılmaya davet eden bu gazete çeşitli tazyikler ve mâniaalar yüzünden 1884'ün Eylül ayında kapatıldı.²³

Bu olumsuz gelişmeler Abdüh'un zihninde, "Mısır ve İslam dünyası kısa vadeli çabalarla kurtarılamaz." kanaatinin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Afgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "Siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fıtratlı on-on beş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslam yerine kültürel İslam'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Afgânî bu teklifi mevcut siyasî projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta yöntem konusundaki farklılık, Afgânî ile Abdüh arasındaki yol arkadaşlığının son bulmasına yol açtı.²⁴

1889'da Mısır'a dönmesinin ardından Abdüh başta Ezher olmak üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması hususunda üst makamları ikna etti. Mısır müftülüğüne atandıktan sonra Şer'iyye mahkemeleri ve vakıfların idaresiyle yeni düzenlemeler yapmasının yanında Ezher ıslahat programını da hayata geçirmeye çalıştı. Yaklaşık aynı zaman diliminde Seyyid Ahmed Han da Hint alt kıtasında eğitim kurumlarının ıslahıyla meşgul oldu. 1875'te Aligarh'ta *The Muhammadan Anglo-Oriental College*'i kuran Ahmed Han

23 Bkz. Cemaleddin Afgani-Muhammed Abdüh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

24 Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abdüh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65.

bu kolejin kuruluşunda Cambridge Üniversitesi'ni esas aldı ve öğrencilerin Batı tarzı öğretim programıyla yetiştirilmesini amaçladı.²⁵ Diğer taraftan İran coğrafyasında modernist kimliğiyle tanınan ve İran Meşrutiyet hareketinin öncüleri arasında yer alan Seyyid Muhammed Tabatabâi (ö. 1921) de halkın eğitim seviyesini yükseltme meselesine kafa yordu. Gençlik yıllarından itibaren Melkum Han, Mecdülmülk gibi yazarlar ile Cemâleddin Afgânî ve Abdurrahmân el-Kevâkibî gibi ıslahçılardan etkilenen Tabatabâi halkın eğitim seviyesinin düşüklüğünü, İran'ın en temel problemi olarak gördü ve bu problemin halli için Batılı tarzda modern okulların açılmasını önerdi.²⁶ Buna benzer görüş ve teklifler Suriyeli din âlimi Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) tarafından da dile getirildi. Batı'nın kalkınma hamlesinin temelinde eğitimin yattığına inanan Cisr İslam dünyasında da Batı'dakine benzer sanat ve meslek okulları açılmasının gerekliliğini savundu, bilhassa kadınlar ile çocukların eğitimi meselesi üzerinde durdu.²⁷

Son dönem İslam dünyasında, bazı Selefi görüşlere müspet atıflarda bulunduğu bilinen Musa Carullah (ö. 1949) da eğitimde yeniden yapılanma konusuyla yakından ilgilendi. Rusya müslümanları arasında ıslah hareketinin öncülüğünü yapan Kursavi ve Mercâni gibi âlimlerden etkilenen Musa Carullah'a göre mektep ve medreselerin ıslahı hayati bir meseledir. Çünkü İslam dünyasında yaşanan inhitat ve inkırazın en temel sebeplerinden biri, eğitim alanındaki gerilemedir. Medreselerde okutulan ders müfredatının modern dünyanın gerçekliğinde hemen hiçbir karşılığının bulunmadığına, insanların duygu ve düşünce dünyasında hiçbir etki yaratmadığına kani olan Carullah, müfredatta tabii ilimler ve matematik gibi derslere de yer verilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu bağlamda sosyal hayattan ve modern ilimlerden kopuk eğiti-

25 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 140-152.

26 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008, s. 37-50.

27 İlyas Çelebi, "Hüseyin el-Cisr", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 539.

min yanlışlığına işaret eden Carullah²⁸ medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadimciler ile sadece modern bilimlerin okutulmasına taraftar olan bazı Ceditçilere de karşı çıktı.²⁹

Eğitim sisteminin ıslahı meselesi son yıllara kadar gündemdeki yerini korudu. Fazlur Rahman (ö. 1988) bir tür İslam eğitim tarihi niteliğindeki *Islam and Modernity* (İslam ve Çağdaşlık) ve *Islam* (İslam) adlı eserlerinde geleneksel İslam eğitim sistemini tartıştı ve bu sistemin kişi ve kitap merkezli olmasını tenkit konusu yaptı. Ona göre geçmiş dönemlerdeki öğrenciler fıkıh sahasında klasik bir eseri adamakıllı mütalaa etmiş, ama gerçekte fıkıh ilmini öğrenememiştir. Keza tefsirde sözgelimi Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'ini baştan sona okumuş, fakat tefsir ilmine vâkıf olmamıştır. Kitap merkezli eğitim, metodik yetersizliğe yol açmasının yanı sıra tedriste ezberciliğin, telifte şerhçiliğin yaygınlık kazanması sonucunu doğurmuştur.³⁰ "Ortaçağ İslam dünyasında özgün araştırma ve düşünceyi besleyen bir ilim anlayışı yoktu." diyen ve klasik dönemlerdeki yaygın âlim tipini hemen her alanla ilgili malumat toplamak ve özgün teliften ziyade şerhçilikle meşgul olmak şeklinde tasvir eden Fazlur Rahman medrese sisteminin kısıtlı öğretim

28 Carullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf* isimli otuz sekiz sayfalık eserinde medreselerin ıslahı ve bilhassa dini ilimlerde hangi dersler ve kitapların okutulması gerektiği gibi meselelere geniş yer ayırmıştır. Bkz. Musa Carullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*, Petersburg 1323, s. 2-19.

29 Recai Doğan, "Musa Carullah'ın Maârif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşleri", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002, s. 129-144; Mehmet Görmez, "İslam Tecdit Geleneği ve Musa Carullah", [age. içinde], s. 123-127; Şahin Gürsoy, "Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi", *Dini Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 26 (2006), s. 85-94. Medreselerin modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği, mutlaka yeniden yapılandırılması gerektiği meselesi son dönem Osmanlı Türkiye'sinde de uzun boylu tartışılmış ve bu alanda birtakım yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bkz. Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslahı Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 34, sayı: 2 (1998), s. 43-52; a. mlf., "Medreseden Üniversiteye", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2 (2008), s. 215-224.

30 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2002, s. 85-97; a. mlf., *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 242-267.

programıyla fikrî durgunluğu hızlandırdığını kabul etmekle beraber, bunu inhitat ve inkırazın aslî sebebi değil, tezahürü olarak değerlendirmiştir. Bu tespit ve tenkitlerin yanında dinî ilimlere canlılık kazandırma noktasına özel vurgu yaparak sosyal bilimler ve felsefe nosyonunu söz konusu ilimler için âdeta can suyu olarak görmüş, ayrıca yeni öğretim programının konu merkezli ve problem çözmeye dayalı olması gerektiğini savunmuştur.³¹

İslah-Tecdit Projesinde Siyasetle İştigal Temayülü

Çağdaş İslam düşüncesindeki ıslahçı hareketlerin önemli ilgi alanlarından biri siyasettir. Bu alana yönelik ilginin yaygınlık kazanmasında Cemâleddîn Afgânî'nin (ö. 1897) İslam birliğini tesis yönündeki fikrî ve siyasî mesaisi çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü Afgânî farklı ideolojilere sahip birçok aydını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Mesela Osmanlı Türkiye'sinde bazı Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Yusuf Akçura (ö. 1935), Ahmet Ağaoğlu (ö. 1939), Mehmet Emin Yurdakul (ö. 1944) gibi Türkçüler; Mehmet Âkif (ö. 1936), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Said Nursî (ö. 1960) gibi İslamcılar onun görüşlerinden az çok istifade etmişlerdir. Afgânî, Mısır'da da birçok münevverin zihin dünyasında derin izler bırakmıştır. Gerçi onun en gözde öğrencisi Muhammed Abduh ıslah projesini siyasetten çok eğitim ve kültür yönünde geliştirmiş, Abduh'un en meşhur öğrencisi Reşid Rıza ise giderek kökenci/köktenci bir eğilimi benimsemiş, buna mukabil Kâsım Emîn (ö. 1908), Lütî es-Seyyid (ö. 1963) ve Ali Abdürrâzık (ö. 1967) gibi isimler oldukça laik ve liberal bir çizgiyi takip etmişlerse de Afgânî'nin bütün bu isimler üzerinde etkili olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Suriye ve Lübnan'da Abdurrahmân el-Kevâkibi (ö. 1902), Hüseyin el-Cisr (ö. 1909), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ve Emîr Şekîb Arslan (ö. 1946) gibi isimler de Afgânî'nin etkilediği meşhur âlimler ve aydınlar arasında sayılabilir.

31 Bülent Çelikel, "Fazlur Rahman'ın Geleneksel İslâmî Eğitim Eleştirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 27 (2008), s. 143-145.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

Bir taraftan Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasî alanda her geçen gün daha fazla kan kaybettiği, diğer taraftan İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde emperyalist işgallerin yaşandığı bir dönemde müslüman ilim ve fikir erbabının en azından ümmetin birlik ve dirliği noktasında siyasete ilgi duymaması düşünülemezdi. Ne var ki siyasete ilgi, rüzgârın yenilik ve değişimden yana estiği bu dönemde oryantalistik söylemin etkisiyle ittihâd-ı İslâm idealinden farklı istikamet ve hedeflere yöneldi. Bunlar ya doğrudan hilafet, saltanat, meşrutiyet, cumhuriyet gibi genel ya da şûrâ, meşveret, adalet, hürriyet ve müsavat gibi daha özel meselelerle ilgiliydi.

Bilindiği gibi XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasî alanda birtakım ciddi düzenlemeler yapmaya icbar edildi. Bu cümleden olarak, 1836'da Tanzimat, 1856'da Islahat Fermanı ilan edildi. Keza 1876'da birinci, 1908'de ikinci Meşrutiyet'in ilanı ile anayasal saltanat rejimine geçildi. Bu arada İran'da da meşrutî idare tesis edildi. Batılı devletlerin diplomatik tazyiki ile Devlet-i Aliyye'yi usûl-i cedide-i Avrupa'ya tevfikân tanzim hedefi güden Garpcı bürokrasinin teşvikine ilaveten reform taraftarı âlimler ve aydınlar da bütün bu safahatta rol aldı. Son dönem İslam dünyasında siyasî reform talebinde bulunan ilim ve fikir erbabının önemli bir kısmı, genelde hilafet ve saltanat, özelde Osmanlı hilafetinin mahiyet, meşruiyet ve misyonunu tartışmaya açtı. Bu tartışmaların yaygınlık kazanmasında Batı'nın, bilhassa İngiliz yönetiminin emperyal hedeflere giden yoldaki engelleri bertaraf etme siyasetine dayalı girişimleri çok önemli bir rol oynadı.³²

32 İngilizler Osmanlı hilafetinin dünya müslümanları üzerindeki nüfuzunu kırma, böylece kendi emperyal emellerine daha kolay ulaşma amacıyla XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren halife ve halifelik aleyhine güçlü bir kuşkırtma ve karalama kampanyası başlatmıştır. Bu kampanyanın diplomatik ayağında önemli bir rol alan ve Kahire'de M. Abduh'la yakın arkadaşlık kurup hilafet konusunda görüş alışverişinde bulunan W. Blunt (ö. 1920) Osmanlılar ve Osmanlı hilafeti hakkında şunları söylemiştir: "Osmanlı hanedanı İslâm'ın felaket sebebidir ve sonu yaklaşmıştır... Adı ister Abdülazîz olsun, ister Abdülhamid olsun bir Osmanlı halifesi mevcut olduğu müddetçe İslam dünyasında moral ilerleme mümkün değildir ve içtihad kapısı da tekrar açılmaz. Abdülhamid'in yönetimi ne adildir ne de İslam Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Selefi islahçılığın kült figürü Reşid Rıza müslümanların birlik ve dirliği için hilafet kurumuna büyük önem atfetmekle birlikte, bu konuda yeni bir düzenleme yapılması, Osmanlı'daki halifenin otoritesinin sınırlandırılması, bunun yerine daha kolektif bir hilafet modelinin tatbik mevkiine konulması gerektiğini ileri sürdü ve bu çerçevede Arap, Türk ve Kürt unsurların bir arada yaşadıkları Musul gibi bir bölgede, bütün ülkelerce tanınacak bir hilafet modeli önerdi.³³ Buna mukabil Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö. 1902) adem-i merkeziyetçi yönetim anlayışının hakim kılınması taleplerinin yanında hilafetin Kureyş kabilesine mensup bir Araba verilmesi ve hilafet merkezinin Mekke olması teklifinde bulundu. Ezher ulemasından laik ve liberal çizginin temsilcisi Ali Abdürrâzık (ö. 1967) ise Türkiye'de hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924'ten bir yıl kadar sonra yayımladığı *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* (İslam'da İktidarın Temelleri) adlı eserinde hilafetin dinî bir temelini bulunmadığı iddiasını savundu.³⁴ Buna benzer görüşler Türkiye'deki bazı ilim ve fikir adamlarınca da savunuldu. Mesela, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili olan Seyyid Bey (ö. 1925), Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilafetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda yaptığı uzun konuşmada, hilafetin dinî değil, dünyevî ve siyasi, dolayısıyla fer'î bir mesele olduğunu ileri sürdü.³⁵

Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Şibli Nu'mânî gibi meşhur isimler de hilafet konusunda alternatif görüşler

hukukuna uygundur. Tamamen askeri güce dayanan böyle bir yönetim uzun süre yaşayamaz, dolayısıyla hilafet yakın bir gelecekte Mekke veya Medine'ye nakledilecektir." W. S. Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 84, 92, nakleden: Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2 (1998), s. 61.

33 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe evl'l-İmâmetü'l-Uzmâ*, Kahire 1341, s. 85-86.

34 Talip Türkan, "Hilâfet Karşıtı Bir Ezher'li: Ali Abdürrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 409-426.

35 Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divân: İlmî Araştırmalar*, (1996/2), s. 119-146.

ortaya attı.³⁶ Sonuçta hilafet ve saltanatın 1924'te ilga edilmesi Muhammed İkbal (ö. 1938) dâhil birçok müslüman aydın tarafından cesur bir içtihad olarak alkışlandı.³⁷ Bu alkış İslam dünyasındaki inkıraz ve izmihlalin önemli bir sebebi-nin Osmanlı'daki hilafet ve saltanata atıfla otoriter rejimler olduğu yönündeki yaygın kanaatle çok yakından irtibatlıydı. Bundan dolayıdır ki birçok ilim ve fikir adamı meşveret, hürriyet ve müsavat gibi meselelere özel bir önem atfetti. İlmiye sınıfına mensup bazı zevat ise bu meseleleri nasslarla ilişkilendirme cihetine gitti. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) özgürlük ve eşitlik konusunu usûl-i fıkıh çerçevesinde şöyle değerlendirdi:

Malumdur ki şeriat-ı İslâmiyye'de iki nevi hüküm vardır: Birisi ahkâm-ı mansûsa, diğeri ahkâm-ı müctehedün fihâdır. Ahkâm-ı mansûsa insanların fîmâ ba'd tegayyür nâ-pezir olan ahvâli hakkındadır ki "hüvellezi ce'aleküm halâife fî'l-arz" (Fâtır 35/39), "İnne ekrameküm indellâhi etkâküm" (Hucurât 49/13) nusûs-i celîlesinin tayin ettiği hürriyet ve müsavât bu kabildendir (...) İkinci kısma gelince, nesh-i şerâideki hikmet icabınca zaman, mekân, ahvâl ve eşhâsın tefâvütüyle mütefâvit ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı muallale ve ictihâdiyye örf ve âdet ve hacâtın ehemmiyeti itibariyle "ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" kaide-i külliyyesi-nin medâr-ı tedvini olan sırr-ı şer'i üzere (...) bir felsefe-i cedide-i hakikiyyeye rabt olunmuştur.³⁸

36 Mehmet Özşenel, "Hindistan'da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şibli Nu'mânî ve Hilafet Makalesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2007), s. 153-160.

37 Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 112-113.

38 Küçük Hamdi, "Makâle-i Mühimme", *Beyânülhak*, 1/18 (9 Muharrem 1327), s. 402, nakleden: İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, s. 198-199. Bu konuyla ilgili olarak, "Aslında Elmalılı Hamdi Efendi ve Seyyid Bey gibi ulema ve meşayih tabakasına mensup olanların, tahsilleri, konumları ve görevleri icabı, devleti nereye götürecekleri belli olmayan yenilikçi bürokratlara, aydınlara ve dini alanı tahrîp eden dünyevîleşmeye karşı halifenin yanında yer almaları ve hilafeti tahkim etmeye çalışmaları beklenirdi" diyen İsmail Kara, bu isimlerin halife ve hilafete muhalif tavır takınmalarını bir bakıma kendilerini ve kendi zihniyetlerini itibardan düşürmek olarak değerlendirmiş ve ardından şu manidar ifadeleri

Son dönem Osmanlı'da II. Abdülhamid'in müstebit bir padişah, buna mukabil İttihat ve Terakki'nin mübarek bir cemiyet olduğunu düşünen bazı ilim adamları bu düşüncelerini Kur'an'a söyletme yoluna bile gitti. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayımlanan bir makalesinde İttihat ve Terakki'yi desteklemeyi, Âl-i İmrân 3/103 ve Enfâl 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi de Âl-i İmrân 3/105 ve Mü'minûn 23/53 gibi tefrikadan sakınmayı emreden ayetlere dayandırdı.³⁹ Yine Manastırlı, 31 Mart hâdisesini müteakiben II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle ilgili yazısında, *"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. Fakat onlar Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verdiler. Allah da yaptıklarından dolayı onlara şiddetli bir kutluk-karan ve açlık belasını tattırdı."* mealindeki Nahl 16/112. ayeti istibdat idaresinin(!) merkezi olan Yıldız Sarayı'na hamletti; erkân-ı istibdadın iktidarını kaybetmesiyle bu ayet arasında kurduğu ilişkiyi de şöyle ifade etti:

Karye-i mebhûs-i anhayı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi-aynihâ bilinmesine lüzum yoktur. Cây-i itibar-ı ikaz olabilmesi için ahvâl-i avâzını bilmek kâfidir. Kur'an-ı Kerim'den mak-sat da budur. Müfessirîn-i izâmın beyan ettikleri vechile vak-

eklemiştir: "Kaderin cilvesine bakın ki hilafet ilga edildiği gün medreseler kapatıldı. Şer'îye ve evkâf vekâleti de lağvedildi. Çok kısa bir zaman sonra medeni kanunun İslam hukuku ve Türk gelenekleri hesaba katılarak hazırlanması gerektiğini savunduğu için Seyyid Bey istifaya zorlandı. İstanbul'a döndü ve çok geçmeden vefat etti. Hamdi Efendi ise İstiklâl Mahkemeleri'nce idama mahkûm edildi. Beraatından sonra İstanbul'daki evinde inzivaya çekildi ve *Metâlib ve Mezâhib* tercümesinin başına yazdığı uzun girişte medreselerin kapatılmasıyla içine düştüğü sıkıntıları anlatmaya başladı." İsmail Kara, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 258.

39 Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutîyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakîm/Sebülürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 70. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tiyle Mekke-i Mükerrreme ahalisi, sanâdid-i Kureyş bu mesel-i madrûba mevrid olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi [Yıldız Sarayı], ruesâ-yı istibdad tamamen bu ayet-i celîleye makes, hâvî olduğu ahvâl-i habise ve elimeye meclâ-yi ibretnümâ olduğu vâreste-i inbâdır.⁴⁰

Sultan II. Abdülhamid döneminde meşrutî idareye geçiş çalışmaları başladığında bazı âlimler meşrutî rejimin şeriata aykırı bir bid'at 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. Meşrutîyet'in ilk döneminde yeni rejimin İslam şariatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme aldı. Mesela Musa Kazım Efendi *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet* (İstanbul 1324) adlı bir risale yazdı.⁴¹

Meşrutîyet 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 çeşitli yöntemler kullanıldı. Bu cümleden olarak, kimi zaman ayetlerin mealinde tasarrufta bulunma yoluna gidildi ve böylece bazı ayetlere Osmanlı'nın son döneminde yaşanan siyasi olaylarla birebir örtüşür tarzda mana ve mesajlar yüklendi. Sonuç olarak, ıslahçı ulemanın siyasetteki genel tavrı muhalefet cephesinde yer almak, hilafet ve saltanata karşı meşrutîyeti savunmak ve padişaha karşı önce Yeni Osmanlılar, ardından Jön Türkler ve İttihat ve Terakki mensuplarıyla yoldaş olmak şeklinde tezahür etti. Ancak Şeyhülislam Mustafa Sabri ulemanın siyasetle işgal ve ihtilâtını şöyle değerlendirdi: “İlmiyenin idbârına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da mesleğin bir vakitten beri siyaset ile ihtilâttır.

40 Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâz”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, s. 114 (19 Rebiülâhır 1327), s. 114.

41 M. Şükrü Halûkî, *Meşrutîyet Arşiv-i Atıf*, II/2004, s. 390-391.

Fakat bu ihtilât sarıklılara fikr-i irtica isnat eden gec-binânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen ma'küstür."⁴²

İçtihağ Ruhunu Diriltme ve Dinî İlimlerde Renovasyon Talebi

Çağdaş İslam düşüncesindeki Selefî ıslahçılığın en belirgin vasıflarından biri de taklit karşıtlığı ve yeni içtihağ taraftarlığıdır. İslahçı zihniyete göre geleneksel ilim otoritelerine, daha açık ifadeyle âlimler, şeyhler ve mezheplere körü körüne bağlanmak anlamına gelen taklit ve taklitçilik İslam dünyasının geri kalmasının başta gelen sebeplerinden biridir. Hz. Peygamber ve Selef'in yoluna avdet etmeyi taklitten farklı olarak ittibâ diye nitelendiren ıslahçı zihniyete göre hicrî IV. asırdan itibaren içtihağ kapısının kapandığı yönündeki yaygın söylem tamamen düzmecedir. Dolayısıyla inanç ilkeleri, ibadetler ve şer'i yasaklar dışında kalan her meselede Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yeni içtihağlar yapılmalıdır. Bu noktada icmâ kavramına klasik usûldekinden farklı bir içerik yükleyen Selefî ıslahçılık nazarında gerçek icmâ müçtehidlerin belli bir dönemde belli bir mesele üzerindeki ittifakına hasredilemez. İcmâda aslolan ümmetin ittifakıdır; fakat ümmetin bütün efradının toplanması mümkün olmadığından onları temsil edenlerin, yani otorite ve yetki sahiplerinin (ülu'l-emr) bir araya gelmesiyle maksat hâsıl olur.⁴³

Taklidi reddedip içtihağ ruhunu diriltme fikri, son dönemde İslam dünyasının hemen her köşesinde kendine taraftar buldu ve Mısır'da M. Abduh, Reşid Rıza ve Menâr çevresinden Türkiye'de bazı Dârülfünûn hocaları ile *Sıvât-ı Müstakim/Sebülürreşâd* ve *İslâm Mecmuası* gibi dergilerin yazarlarına, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e, Suriye'de Cemâleddin el-Kâsımî'den Tataristan'da Musa Carullah'a kadar ıslahçı hareketin hemen

42 İsmail Kara, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, İzmir 2000, s. 133.

43 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, V. 163-170.

bütün temsilcileri içtihadın elzem olduğunu anlatmaya çalıştı. Genel olarak savunmacı bir üslup taşıyan ve şer'i ahkâmın tüm zamanlarda geçerliliğini ispat gayesi güden bu yeniden içtihad projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terk edilip Kur'an ve Sünnet nasslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle modern çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslam'ın her çağla çağdaş olduğunu gösterme fikri oluşturmuyordu.

Bu dönemdeki Kur'an yorumlarında devlet, meclis, meclisin yetkileri gibi konuların yanında şer'i 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 İhtilali sonrasında meclislerin teşri yetkisini haiz olmasına Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) şiddetle itiraz ederken, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi diğer bazı âlimler buna destek verdi.⁴⁴ Öte yandan yine aynı dönemde Kur'an'daki bazı hükümlerin tarihselliğine atıf yapan görüşler de seslendirildi. I. Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan *İslâm Mecmuası*'ndaki bazı makalelerde aile hukukuyla ilgili ayetlerdeki ahkâmın aktüel değeri ve işlevselliği ciddi biçimde tartışmaya açıldı. Mesela, Mansûrizâde Said (ö. 1923) "Teaddüdü Zevcât İslam'da Men Olunabilir" başlıklı bir makale yazdı ve bu makalede çok eşlilik konusunda hiçbir şer'i emir ve nehiy bulunmadığını, Nisâ' 4/3. ayetteki ifadelerin cevaz hükümünden ibaret olduğunu savundu. Hakkında emir ve nehiy varit olmayan tüm meselelerde kamu otoritesinin (ülü'l-emr) mutlak tasarruf salahiyetine sahip olduğunu, dolayısıyla gerek çok eşlilikte, gerek nikâh ve talak gibi konularda ülü'l-emrin emir ve yasak hükmü koyma hakkının bulunduğunu belirtti.⁴⁵

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

45 Mansûrizâde Said, "Teaddüdü Zevcât İslam'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, c. II, nr. 1, s. 1-2, 1324, <http://www.uzay.org>

Bu görüşlerini “Cevaz dinî hükümler kapsamında yer almaz” şeklinde bir gerekçeye dayandıran Mansûrizâde'nin görüşlerini destekleyen Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947) da caiz olan şeyleri şer'i hükümler kapsamına dâhil etmenin bir sû-i telakki olduğunu ve böyle bir telakki neticesinde tarih ve coğrafya öğretmenin caiz olup olmadığı hakkında ta Buhara'dan makam-ı hilafete başvurularak fetva istenmesi gibi garipliklerin yaşandığına dikkat çekti. Riba konusunda da geleneksel anlayıştan çok farklı bir bakış açısına sahip olan Mansûrizâde, “Memnu olan yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de icar/kira suretiyle olursa memnu olmaz.” fikrini savundu. Buna göre paranın sınırlı süreli olarak fazla para mukabilinde alınıp verilmesi gerçekte bir kiralama değildir. Fakihler paranın kiralınmasına riba olduğu için değil, harcanarak tüketilen malların kiralınmasını sahih görmedikleri için karşı çıkmışlardır; ancak nassa dayanmayan bu görüşün bağlayıcılığı yoktur.⁴⁶

Hukukî alanda şeriattaki formel hükümlere itibar etmenin modern zamanların gerekleri açısından hiçbir anlamlı ve faydalı sonuç vermeyeceğini düşünen Mansûrizâde şeriatın esas itibarıyla asr-ı saadete, tatbikat itibarıyla asr-ı hâzıra tevfiğ ve irca olunması gerektiğini savundu; bu arada şeriatın mesâil-i müdevvenenin eşkali olmadığını, bilakis nusûs-ı Kur'âniyye'nin dahi istinat ettiği esasları muhafaza etmek anlamına geldiğini vurguladı.⁴⁷ Buna benzer görüşler aynı dönemde Seyyid Bey (ö. 1924) tarafından da savunuldu. Nasslardaki hükümlerin aktüel değeri konusunda Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) maslahat ve makâsıdla ilgili görüşlerini ön plana çıkaran Seyyid Bey bu konuda şu dikkat çekici ifadeleri serdetti:

46 Kâşif Hamdi Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)”, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999), s. 273-274.

47 Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (2008), s. 165. <https://dergisi.org>

Nassın mevzuu bulunan maksat ve maslahat neyi icap ediyorsa onunla amel olunur. Şu hâlde böyle bir tearuz [müellefe-i kulûba zekât verilmesi konusunda olduğu gibi] vuku bulduğu zaman o nassın mübteni bulunduğu maksud-i şâri'e bakılır. Eğer o maksat bilahare ahvalin tebeddülü hasebiyle hüküm-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'til değildir. Belki zahiren onun ifade ettiği umûmunu ve bütün zamanlara şûmulünü tahsis ve hükmünü beyandır. Nass yine o nasstır. Tesir ve iktizası bâkidir; o değişmemiştir. Değişen, onun hükmüdür. Bu suretle değişen muktezi değil muktezadır. Yani nass ve iktizası değişmiyor; o hâli üzere bâkidir. 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 musil olan âletler ve vesilelerden ibarettir. Maksut bizzat değildir.⁴⁸

İçtihad konusu yakın geçmişte Fazlur Rahman tarafından daha iddialı bir söylemle yeniden gündeme taşındı. "İslam hukukunun dinamizmini içtihad oluşturur. İçtihadın bulunmadığı yerde tatbike elverişli bir İslam hukukundan söz etme imkânı yoktur." düşüncesine sahip olan ve müslümanın bütün fikrî çabalarını içtihad olarak tanımlayan Fazlur Rahman'a göre fıkhnın ibadetlerle ilgili hükümleri muhtevi kısmı artık sabitleşmiş ve kesinleşmiştir. Bu alanda içtihad imkânı yok denebilecek kadar azdır. Buna mukabil toplumsal düzen ve hukuk alanında içtihad elzemdir. Şer'i ahkâmın mahiyeti konusunda, "Kur'an'ın her zaman geçerli olan hükümleri cüz'i/fer'i meselelerle değil, genel ilkelerle ilgilidir." fikrini savunan Fazlur Rahman, her konuda ayet ve hadis iktibas etmenin yersiz olduğunu vurguladı. Çünkü gerçek manada müslüman, Kur'an ve Sünnet'i benliğine sindirdiği

48 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkhn Dersleri*, İstanbul 1333, s. 311. Mansûrizâde ve Seyyid Bey'in görüşleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", s. 255-284. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

için, onun ileri sürdüğü bir hükmün bu iki temel kaynakla çalışmayacağı açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk nesil müslümanların mevcut durumla doğrudan ilişkili olmadıkça tek tek ayetler iktibas etmedikleri, bir bütün olarak Kur'an'ı yaşadıkları, tecrübeler ışığında karar verip çözümler ürettikleri bilinmektedir. Bu gerçeğe rağmen gelenekçi fakihler, Kur'an'daki genel hükümler ve ilkelere öncelik vererek çözüme ulaşmak, böylece Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli biçimde ortaya çıkarmak yerine kifayetsiz yöntemlerle uğraşmış ve tek tek nasslara takılıp kalmışlardır.⁴⁹

XIX. yüzyıl tecrübesine dönersek, bu yüzyılın sonlarından itibaren fıkıhta yenilik söylemlerine paralel olarak içtihad ve tercihe yer veren eserler de telif edildi. Son dönem Osmanlı'da ise fikhî alandaki en önemli yeniliklerden biri kanunlaştırma faaliyeti olarak kendini gösterdi. Tanzimat'tan sonra iyice belirginleşen kanunlaştırma faaliyeti çoğu zaman Batı kanunlarından iktibasta bulunma, bazen de İslam dünyasının ilk medeni kanunu olarak kabul edilen ve 1869-1876 yılları arasında peyderpey hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye* ile 157 maddeden oluşan 1917 tarihli *Hukûk-i Aile Kararnamesi* örneğinde olduğu gibi, klasik fıkıhtan istifadeyle dinî-millî bir hukuk oluşturma şeklinde gerçekleşti. Buna benzer çalışmalar İslam dünyasının diğer bölgelerinde de gerçekleştirildi. Sözelimi Mısır'da, XX. yüzyılın ilk yarısında aile, miras, vasiyet, hibe gibi konularla ilgili 647 maddeden oluşan *Kânûnû'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* ve muamelatla ilgili 641 maddeden oluşan *Mürşidü'l-Hayrân* gibi İslami literatüre dayalı kanunlaştırmalar meydana getirildi.⁵⁰

Diğer taraftan fikhî alandaki içtihad ve tercih görüşleri, "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr oluna-

49 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2001, s. 127-145; a. mlf., *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, derleme ve çeviri: Adil Çiftçi, Ankara 2004, s. 91-96; Alparslan Açıkgenç, "Fazlur Rahman", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 284.

50 Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, İİS, s. 187-194.

maz" şeklindeki *Mecelle* kaidesinin ruhuna uygun olarak, şer'i ahkâmın değişmesi konusunda maslahat ve makâsîd gibi kavramların da sıkça telaffuz edilmesine yol açtı. Bu arada Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) usûl-i fıkıhtaki temel konuları makâsîd açısından incelediği *el-Muvâfakât* adlı eseri, M. Abduh'un telkinlerinin de etkisiyle geniş çaplı tanınıp yayılmaya başladı. Seyyid Bey *el-Muvâfakât*'ı "yenilikçi bir metotla yazılmış, zamanımız için çok önemli bahisleri muhtevi bir kitap" diye tavsif ederken,⁵¹ Musa Carullah İslamî literatürde gerçek anlamda usûl-i fıkıh olabilecek yegâne eser olarak değerlendirdi.⁵² Fazlur Rahman da *el-Muvâfakât*'ı bir hukuk felsefesi ve metodolojisi olarak nitelendirmesinin yanında⁵³ Şâtıbî'nin kesin/külli hükümlerin tespitinde istikra (tümevarım) yöntemini, iki yönlü hareketten ibaret olan kendi tefsir usûlünün ilk basamağında çok önemli bir referans kaynağı olarak istimal etti. Bilhassa Fazlur Rahman'ın atıflarından sonra Şâtıbî'nin makâsîdla ilgili görüşleri Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında sıkça gündeme getirildi.

Son dönem İslam dünyasındaki fikhî reform ve içtihad prosesinin bir konusu da telfik, yani fikhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma yöntemi idi. Aslında bu bir taklit yöntemi olmasına rağmen, modern dönemde mukallidin belirli meselelerde başvurduğu bir çözüm niteliğinden çıkarılarak bir içtihad ve kanunlaştırma metodu olarak düşünüldü. Telfik lehine geç dönemde ortaya atılan görüşler, modernleşme sürecinde bir yandan İslam dünyasındaki mezhebî fıkıh anlayışını eleştirmek, diğer yandan Batı menşeli kanunlaştırma çalışmalarına karşı alternatifler üretmek için kullanıldı. Telfik sayesinde müslümanların kendi tarihlerinden yola çıkarak modern

51 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 60.

52 Musa Carullah, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslamî İlimler Metodolojisi* içinde], çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I. xxiii.

53 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992, s. 151.

dünyanın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretilebileceği görüşü, Batı kanunlarını tercüme etme teklifi kadar fikrî ve siyasi maliyeti düşük bir yöntem oluşturdu.⁵⁴

Fıkıh sahasındaki reform projeleri, usûl düzeyinde de kendini gösterdi. Bu bağlamda Reşid Rıza klasik fıkıh usûlünün yetersizliğinden söz etti ve *Muhâveretü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi'l-Mes'eleli'l-İctihâd ve't-Taklîd* adlı eserinde⁵⁵ modern çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir usûlün nasıl olması gerektiğine dair görüşler serdetti.⁵⁶ Osmanlı Türkiye'sinde ise Ziya Gökalp (ö. 1924) "içtimâî usûl-i fıkıh" teklifinde bulundu ve bu teklifini *İslâm Mecmuası*'nda yayımladığı bir dizi makalede savundu. Klasik fıkıh usûlünün ıslahından ziyade yeni bir usûle ihtiyaç olduğunu düşünen Gökalp içtimâî usûl-i fıkıh teklifinde, "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz." kaidesinden hareketle, örfü ve toplumsal değişimi esas alarak o dönemdeki yasama çalışmalarına da meşruiyet zemini oluşturmayı amaçladı. Dönemin *İslâm Mecmuası* müdürü Halim Sabit (ö. 1946) de bu konuda Ziya Gökalp'i destekledi.⁵⁷ Buna mukabil Şeyhülislam Mustafa Sabri, Said Halim Paşa ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler Ziya Gökalp ve arkadaşlarının daha ziyade örfe dayanan ve dinî ahkâmın asli-tâlî kaynaklarının işleviyle ilgili meselelerin yanında hüsün-kubuh, cevaz, taklit ve telfik gibi tartışmalı konuları da

54 Eyüp Said Kaya, "Telfik", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 402.

55 Bu eser Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçeye çevrilip bir kısmı *Sebilürreşâd* dergisinde yayımlanmış, ardından kitap hâlinde basılmıştır (İstanbul 1322). Hayreddin Karaman ise Akseki'nin çevirisini *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara 1974) adıyla sadeleştirmiş, daha sonra Afgâni, Abduh ve Reşid Rıza'nın biyografilerini içeren geniş bir giriş ve bazı bölümler ekleyerek kitabı *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul 2003) adıyla yeniden tercüme etmiştir.

56 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Dünyevî Bir Fıkıh İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37/2 (2009), s. 35-72.

57 Adem Efe, "II. Meşrutiyyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 1 (2005), s. 25-40.

muhtevi olan içtimâî usûl-i fıkıh nazariyesine karşı çıktılar.⁵⁸ İzmirli *Sebilürreşâd*'da yayımladığı bir dizi makalede konuyu şöyle sonuca bağladı: "İçtimâî usûl-i fıkıhın lüzumu hakkında irad olunan edillenin hiçbirisi medlûl ü müstelzim değildir. Hepsî fıkıh, usûl-i fıkıh namına merduttur. Kavâid-i usûl ve zavâbit-ı fıkıh hâdisât-ı içtimâiyye-i vâkıa ve mütevâkıa için kâfidir. Zuhur edecek olan hâdisât-ı içtimâiyyeyi ilm-i celil-i fıkha tatbik etmekle maksat hâsıl olur. Şeriat muhafaza olur."⁵⁹

Türkçülük ideolojisinin sistematüğini oluşturan Ziya Gökalp yaşadığı dönemde ulusçuluk ve ulus devlet fikrinin güç kazanmış olmasının etkisiyle dinî alanda millileşme taleplerinde de bulundu. Daha açıkçası, "Vatan" şiirindeki, "Bir ülke ki camilerinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namazdaki duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük, büyük bilir buyruğunu Hüdâ'nın / Ey Türkoğlu! İşte senin orasıdır vatanın!"⁶⁰ dizeleriyle bir bakıma İslam'ın millileştirilmesi denebilecek bir görüşü savundu. Bu müfrit görüş hem II. Meşrutiyet yıllarında birçok hararetli tartışmaya konu olan Kur'an tercümesi meselesine, hem de Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından 1932 Ramazan'ında uygulamaya konulan ana dilde ibadet projesine bir nevi ilham kaynağı oldu. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilanının hemen ardından matbuatta Türkçe tercüme ve tefsirin lüzumu hakkında şiddetli bir kalem münakaşası zuhur etti ve bu münakaşa sürerken *Tafsîlu'l-Beyân* adlı bir tercüme ve tefsirin neşrine başlandı. Bu arada başta Şeyhülislam Musa Kazım ve Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) gibi isimler ol-

58 Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul 2008, s. 138-154.

59 İzmirli'nin bu konudaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, s. 145-151; Kerime Cesur, "Modernleşme Sürecinde 'Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyası' Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 269-296

60 Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I: Şiirler ve Halk Masalları*, Haz: Fevziye A. Tansel, Ankara, 1952, s. 413

mak üzere pek çok kimse tercüme ve tefsir denemelerinde bulunduğu gibi, dönemin *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* gibi ciddi dergilerinde çeşitli ayetlerin tercümeleri yayımlandı.⁶¹

Gazeteler ve dergilerde kısmi Kur'an çevirilerinin yaygınlık kazanması ve aynı zamanda "Hâlâ bir Türkçe Kur'an'ımız yok" tarzındaki şikâyetlerin günden güne artması neticesinde Bâbüalî'nin ilk Türk yayıncılarından İbrahim Hilmi Çığraçan (ö. 1963) Kur'an'ın Türkçesini yayımlamaya karar verdi ve 1914 yılının ilk aylarında *Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* adlı eserin ilk beş formasını neşretti ve fakat bu eserin kim veya kimler tarafından hazırlandığını belirtmedi. Bunun nedeni, eserin Suriye asıllı bir Hristiyan olan Zeki Megâmiz tarafından hazırlanması ve I. Dünya Savaşı'nda Osmanlılar aleyhine propaganda malzemesi olarak kullanılmasıydı. Cumhuriyet'in ilanından beş-altı ay kadar sonra iki yeni tercüme daha yayımlandı. Bunlardan ilki, Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseyî'ye (ö. 1939), ikincisi ise eserlerinde genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismini kullanan Hüseyin Kazım Kadri'ye (ö. 1934) aitti. Bu iki tercümeden kısa bir süre sonra Albay Cemil Said (ö. 1964) tarafından hazırlanan *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adlı eser de mütedavil mealler arasındaki yerini aldı. Cemil Said'in Mustafa Kemal Atatürk'e hediye ettiği söylenen bu meal, Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet projesinde kullanılmak üzere 23 Ocak 1932 (15 Ramazan 1350) cumartesi günü Dolmabahçe Sarayı'na çağrılan Saadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Hafız Burhan, Enderunlu Hafız Yaşar gibi hafızlara da dağıtıldı.⁶²

61 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Türkçe Kur'an Tercümelerinin Dramatik Hikâyesi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 104 (2011), s. 99-100.

62 1932 yılının Ramazan ayında başlayan dinde reform tatbikatının bir parçası olan Türkçe ezan ilk kez Bursalı Hafız Rufat tarafından Fatih Camii minaresinden okundu. Daha önceki yıllarda Ziya Gökalp'in "Dini Türkçülük", I. Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) "İslam'ın Türkleştirilmesi", Dr. Reşit Galip'in (ö. 1934) "Millî Müslümanlık" tezleriyle fikri alt yapısı hazırlanan ve 1926 yılı Ramazan'ında Göztepe Camii imamı Mehmed Cemalettin (Seven) Efendi (ö. 1964) tarafından kıldırılan Türkçe namazla bir nevi nabız yoklaması yapılan dini reformasyon projesi 1932 Ramazan'ında fiilen tatbik mevkiine konuldu ve bu proje çerçevesinde, ilk Türkçe Kur'an kıraati için *Yerebatan Camii* (22 Ocak 1932), ilk Türkçe ezan için Fatih

Bu istitrattan sonra asıl konuya dönersek, modern dönemde dinî ilimlerle ilgili ıslah faaliyetleri kelim sahasına da yansıdı. Dahası, konu ve amaç yönünden kelam ilminin gözden geçirilip yenilenmesi ve materyalizm gibi dini reddeden modern fikir akımlarına karşı yeterli ret ve tashihi işlevi görecektir. Yeni kitapların neşredilmesi gerektiği düşüncesi son dönem İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde seslendirildi. Kelamda yenilik akımının Türkiye'deki en güçlü temsilcisi İsmail Hakkı İzmirli oldu ve *Yeni İlmi Kelâm* adlı eserinde, "Resmî ilm-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyî etmiştir. Bugünkü ilm-i kelâm, nazariyyât-ı cedide-i felsefiyye ile ta'dil ve ihtiyâcât-ı asriyyeye göre tevsî olunmalıdır."⁶³ teklifinde bulundu.

Türkiye'de Abdülatif Harpûti (ö. 1914) ve Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) gibi isimler de kelamda yenilik fikrini savundu. Bu paralelde fikirler Mısır'da Muhammed Abduh tarafından da savunuldu. Abduh klasik kelam ilminin başlangıçtan itibaren mezheplerarası tartışmalara ve felsefe kültürüne fazlasıyla yer vermesi sebebiyle modern çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı gerekçesiyle *Risâletü't-Tevhîd* adlı bir eser meydana getirdi. Reşid Rıza ise *el-Vahyu'l-Muhammedî* adlı eserinde Kur'an'a dayalı bir inanç metodolojisine değindi. Abduh ders takrirlerinden oluşan *Risâletü't-Tevhîd*'de akla önem atfetmesinin yanında müteahhir Selefîye çizgisine de bağlı kaldı ve kelamda yeniliği, İzmirli'nin nazariyyât-ı cedide-i felsefiyyeyi kelâma dâhil etme teklifinin aksine, basitleştirerek gerçekleştirmeye çalıştı. Abduh'un bu eseri başta Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Ferid Vecdî (ö. 1954), Mahmud Şeltût (ö. 1964) gibi

Camii (30 Ocak 1932) ve ilk Türkçe hutbe için de Süleymaniye Camii (5 Şubat 1932) seçildi. 22 Ocak 1932 tarihinde Hafız Yaşar Okur (ö. 1966) Yerebatan Camii'nde Atatürk'ün fikir fedaisi Reşit Galip ve Kılıç Ali'nin (ö. 1971) nezaretinde kürsüye çıkıp Yâsin suresinin Türkçesini rast makamında okudu. Geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998, s. 135-160.

63 İzmirli İsmail Hakkı, "İslam'da Felsefe: Yeni İlmi Kelâm", *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43.

Mısır uleması olmak üzere *Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşâd* çevresinde yer alan Osmanlı ilim ve fikir adamlarını etkiledi. Mehmet Âkif eserin bir kısmını Türkçeye çevirerek *Sebilürreşâd* dergisinde neşretti.⁶⁴

Kelam ilminin gözden geçirilip yeniden yapılandırılması gerektiği fikri Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Şibli Nu'mânî ve Muhammed İkbal gibi isimlerce de dile getirildi. Temel İslamî ilimlerle ilgili çalışmalarında kelama ağırlık veren Şibli Nu'mânî bu ilmi çağdaş dinî akılcılık açısından hareket noktası ve ilham kaynağı olarak gördü. Ayrıca, eski kelam metodunun yetersiz kaldığı gerekçesiyle yeni bir kelam kitabı yazma ihtiyacını vurguladı ve *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (Yeni İlm-i Kelam) adlı eseriyle bu ihtiyacı karşılamayı amaçladı. Muhammed İkbal ise *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserinde klasik kelamın çeşitli konularını eleştirel bir yaklaşımla ele aldı ve bu bağlamda Kur'an'daki fikrî dinamizme tekrar dönüş yapılmasını özellikle vurguladı.⁶⁵

Son dönem İslam dünyasında, nübüvvet ve İslam akaidinin materyalizm, pozitivizm gibi din dışı fikir akımlarına yeterli cevap teşkil edip etmediği meselesi üzerinde yoğunlaşan kelamda yenilik arayışları, günümüzde teodise, kader-kaza, insanın özgürlüğü gibi konulara odaklandı ve aynı zamanda neo-Mu'tezili bir anlayışa doğru kaydı. Davud Rahbar'ın *God of Justice*, M. Seyyid Cüleynd'in *Kadıyyetü'l-Hayr ve's-Şer fî Fikri'l-İslâmî*, İlhami Güler'in *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* adlı eserleriyle Hasan Hanefî'nin "Teoloji mi Antropoloji mi?" adlı makalesi bu yeni çizginin ürünleri arasında sayılabilir. Klasik kelam ilminin miadını doldurduğuna inanan Hasan Hanefî adı geçen makalesinde, L. Feuerbach'ın (ö. 1872) Hristiyanlığın antropolojik özünü çözümlemesinden aldığı ilhamla şu iddialı görüşleri savundu:

64 Muhammed Aruçi, "Risâletü't-Tevhid", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 132-133.

65 Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 55-58.

Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığına sebep olan temel sorunlardan biri, yaygın Tanrı tasavvurundaki sakatlıktır. Tanrı salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak tasavvur edildiği müddetçe O'nun pratik hayatın ve dış dünyanın sorunlarına yerinde ve zamanında müdahil olup çözüm sunması düşünülemez. Kaldı ki yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeci, bazen de ekonomik ve sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanır. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak pozitif, yani insanların fayda ve maslahatlarını önceleyen bir noktadan hareketle yeniden içeriklendirilmesi gerektiği hâlde, klasik kelimeler her durumda aynı sabit Tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmiştir.

Ne var ki bu Tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hemen hiçbir mesajı olmamış, bilakis salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten binbir türlü sorunla boğuşan insanlara dayatmıştır. Oysa Kur'an açısından bakıldığında, Tanrı'nın insana tanıtılmasında, O'nun insanları ilgilendirmeyen hemen hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Diğer taraftan, Tanrı nesnel bilginin konusu olmadığından teolojinin imkânından söz etmek de pek mümkün değildir. Bu konuda aslolan, tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine yansıyan (fenomonolojik) tezahürüdür. Buna göre hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak bizatihi Tanrı değil, tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden, Tanrı bilimi (teoloji) esas itibarıyla bir insan bilimidir (antropoloji). Özetle, insanlar tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona Tanrı demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize bugün lazım olan tanrının özelliklerini tespit etmek, Tanrı tasavvurumuzu yeniden üretmek gerekir.⁶⁶

66 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23 (1978), s. 505-531.

Kur'an'a Dönüş ve Basit Tefsir Lehine Te'vili Nefy Söylemi

Selefi ıslahçılıkta İslam'a sadakat, Kur'an ve Sünnet'e bağlılık şeklinde tarif edilir. Bu tarif kapsamında Sünnet'ten ziyade Kur'an dinin esası, hatta bütün boyutlarıyla dinin ta kendisi olarak değerlendirilir. Diğer bir deyişle, Kur'an dinin en temel kurucu metnidir ve ümmetin tarih boyunca ihtiyaç duyacağı her şeyi ilke olarak muhtevidir. Öte yandan Allah'ın temel taleplerini içeren ayetler mana ve mesaj yönünden gayet sarıh olup yoruma muhtaç değildir. Bu sebeple, mümin/müslüman kimseye düşen, hayatını bu ayetlerdeki emirler mucibince tanzim etmektir. Buna mukabil özellikle ilahî sıfatlar ve ahiret ahvaliyle ilgili müteşabih ayetlerde zâhiri anlamı kabul etmek, te'vil cihetine gitmemek gerekir. Çünkü te'vil, bir bid'at örneğidir. Haricilik, Cehmiyye, Kaderiyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye ve Bâtıniyye'nin modern uzantıları konumundaki Bâbiyye ve Bahâiyye gibi fırkalara ait te'viller ile aşırı tasavvufi-işâri yorumlar tahrifle eşdeğerdir.⁶⁷

Kur'an'ı açıklama-yorumlama (*tefsîr-te'vîl*) meselesine gelince, tefsirin mahiyeti ve hedefi gayet basittir. Daha açıkçası, tefsirin temel hedefi ilahî hitaptaki hidayet mesajını bütün yalınlık ve açıklığıyla ortaya koymaktan, dolayısıyla müminde dinî-ahlakî duyguyu canlandıracak, müminin dindarlığına sahih bir istikamet verecek hükümleri izahtan ibarettir. Bu sebeple tefsir, gelenekteki şekliyle rivayetlerle örülü masalsı kabuğundan, geniş ölçüde gramatik ve retorik ağırlıklı muhtevasından arındırılmalı, Kur'an yalın hâliyle müminin idrakine sunulmalıdır. Bunu mümkün kılmak için de Kur'an tefsirinde, nüzul tarihine atıflar içeren mervîyyatı bilinçli olarak göz ardı etmek ve Kur'an metnini bugün nazil olmuş gibi okumak gerekir. Çünkü Kur'an belli bir tarihsel ve toplumsal matrise indirgeyebilecek nitelikte değildir; bilakis onun mana ve mesajı evrensel ölçekli ve tarih-üstü mahiyettedir. Ayrıca, Kur'an mutlak

hidayettir ve bu hidayetin hayata taşınması için Kur'an'ı doğrudan doğruya bugün hakkında konuşturmak, diğer bir deyişle güncelleştirmek (aktüalizasyon) gerekir. Bu bakış açısına göre klasik tefsir literatürü, sözgelimi Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Meḥfâtiḥu'l-Ġayb*'ı, tefsirden çok müellifinin yaşadığı döneme ait bir kültür ve bilim ansiklopedisi niteliğindedir. Hâlbuki müfessirin görevi, Kur'an'la ilgili-ilgisiz kültürel birikimi tefsir adına cem etmek değil, ilahî mesajın ferdî-içtimai hayata taşınmasına katkıda bulunmaktır.⁶⁸

Afgânî'nin ön ayak olduğu ittihâd-ı İslâm projesinin geniş çaplı kabul görmesinin etkisiyle Arap âleminde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yanı sıra Ferid Vecdî, Abdülaziz Çâviş, Mustafa el-Merâğî, Cemâleddin el-Kâsımî, Tâhir el-Cezâirî, Mahmud Şeltût, Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub, modern Şii dünyada Muhammed Hüseyin Tabatabâi, Muhammed Sâdıki, Muhammed Takî Müderrisi, Nâsır Mekârim Şirâzî, Muhammed Cevad Mağniyye, Hâşimî Rafsancânî, Mahmud Tâlekânî,⁶⁹ son dönem Osmanlı Türkiye'sinde Mehmet Âkif, Bereketzâde İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı gibi isimlerce benimsenen, Cumhuriyet devrinde ise özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kur'an'ın Gölgesinde) adlı tefsirinin 1970'li yıllarda Türkçeye çevrilip yayımlanmasını müteakiben daha ziyade siyasal İslamcı çevrelerce tercih edilen ve o günden bu yana popüler bir çizgide varlığını sürdüren bu Selefî/içtimai tefsir anlayışı ilk bakışta samimi ve sıcak görünse de pratik sonuçları itibarıyla Kur'an'ın siyasî ve ideolojik bir metin olarak okunması, hatta Kur'an'dan mevcut siyasî rejimlere alternatif bir nizam üretme hedefine vasıta

68 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 2 (2004), s. 77-106.

69 Çağdaş Şii dünyada içtimai tefsir geleneği hakkında geniş bilgi bkz. Muhammed Hâdi Marifet, *et-Temhid fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Kum 2011, X. 509-517; Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirün Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373, s. 151-157, 192-197, 261-267, 352-356, 551-556, 775-773.

kılınması hasebiyle oldukça soğuk, kuru ve yavandır. Ayrıca, Kur'an ve tefsir konusunda Selefi-içtimai eğilimi benimseyen çevrelerin, müslüman olmanın gerekli kıldığı sıcaklık, samimiyet, hoşgörü, nezaket gibi hasletlerden ziyade sertlik, tahammülsüzlük, toleranssızlık, kabalık, kırılcılık, dışlayıcılık ve yargılayıcılık gibi tutum ve davranışlarla temayüz ettikleri de bir vakiadır.

Basit ve sade tefsir lehine te'vili nefytmeyi, Kur'an'ı hidayet mesajı olarak ön plana çıkarıp bu mesajı en yalın şekilde pratik hayatın gündemine getirmeyi öneren Selefi-içtimai tefsir anlayışında problem teşkil eden bir diğer husus, prensipte İslam'a sadakatin "Kur'an ve Sünnet'e bağlılık" şeklinde tarif edilmesine mukabil, bağlılık vurgusunun çok bariz şekilde Kur'an eksenli olması, dolayısıyla Sünnet ve hadise karşı mesafeli ve soğuk bakılmasıdır. Sünnet konusundaki bu menfi ve mesafeli tavır XX. yüzyılın başlarından itibaren daha ileri noktalara taşınmıştır. Mesela, Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920), *el-Menâr* dergisinde yayımlanan ve birkaç yıl sürecek bir tartışmaya da konu olan "el-İslâmü Hüve'l-Kur'ânü Vahdeh" (İslam sadece Kur'an'dan ibarettir) başlıklı makalesinde dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgerken Sünnet'in bütünüyle yerel ve tarihsel bir niteliğe/içeriğe sahip olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁰

Dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a indirgeme eğilimi, yaklaşık aynı zaman diliminde Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın tilmizleri konumundaki *Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân* (el-Kur'âniyyûn/Kur'ancılar) ekolünün temsilcileri tarafından da benimsenmiştir. Yine bu eğilim, daha ılımlı denebilecek bir tarzda, Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcılar arasında da kendisine taraftar bulmuştur. Mesela, Mısır merkezli Selefi-içtimai tefsir anlayışının Türkiye'ye

70 Bkz. Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517, 521-522; a. mlf., "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh: Reddün li Reddin (I)", *el-Menâr*, XII/9 (1906), s. 909-910, 911-913. Dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi bu kitabın ikinci bölümünde etraflı biçimde ele alınıp değerlendirilecektir.

taşınmasında aktif rol üstlenen Mehmet Âkif, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; / Asrın idrakine söyletme-
liyiz İslam'ı"⁷¹ dizelerinde Kur'an'a dönüş diye nitelendirilebilecek bir anlayışı savunmuştur. Kur'an merkezli İslam anlayışı 1980'li yılların Türkiye'sinde başta Mealciler diye anılan grup olmak üzere Malatya ekolü gibi diğer bazı gruplar ile Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk gibi ilahiyatçı akademisyenler tarafından da farklı tonlarda savunulmuştur.⁷² Bu süreçte Sünnet'in teşri değerini sorgulama ve hadisleri Kur'an'a arz etme yönündeki görüşlerin yaygınlık kazanmasına paralel olarak gitgide radikalleşen bir hadis karşıtlığı eğilimi zuhur etmiş, fakat etki-tepki prensibinin muktezasınca bu eğilimin karşısına güçlü bir hadis taraftarlığı da dikilmiştir.

Kur'an'a dönüş veya Kur'an merkezli İslam söylemi, dini düşünceyi geleneksel tortulardan arındırıp saflaştırmayı hedef göstermekle birlikte, bu söylem pratikte salt Kur'an metninden hareketle yeni bir din ihdas etmek ve bunun için de çağdaş Kur'an üretimi denebilecek tarzda te'villere meyletmek gibi bir sonuca müncer olmuştur.⁷³ Diğer taraftan Selefi-içtimai tefsir anlayışında Kur'an'ın hidayet vasfını işlevsel kılmak ve onu doğrudan güncel meseleler hakkında konuşturmak gerektiği düşüncesi, kimi zaman yorumda makbullük ve makullük sınırlarını zorlamış, kimi zaman da Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Ali Şeriatî, Tâlekânî, M. Hüseyin Fadlallah gibi isimlerin yorumlarında görüleceği gibi, Kur'an'ın büyük ölçüde siyasî ve ideolojik bir metin olarak okunmasına yol açmıştır.

71 Mehmet Âkif, *Safahât*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1991, s. 403.

72 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010), s. 69-113.

73 Bu konuyla ilgili yorum örnekleri için bkz. Mustafa Öztürk, "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 13-67.

Çağdaş İslahçılıkta Apoloji ve Din-Bilim İlişkisi

Gelinen bu noktada çağdaş ıslahçılığın dil dizgesi üzerinde de durmak gerekir. Zira ıslahçı hareket geleneksel İslam anlayışını tenkit hususunda kendinden son derece emin ve iddialı bir üslupla konuşurken, Batı'nın İslam'a yönelik tenkitleri karşısında çoğu zaman savunmacı (apolojik), kimi zaman da tarziye verici (özür beyan edici) bir dil ve üslup geliştirmiştir. Mesela, Abdüh'un *el-İslâm ve'r-Red alâ Müntekidih* ve *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* adlı eserlerinde savunmacı üslup hâkimdir. Fransız şarkiyatçısı Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslam ve İlim/Bilim" konulu meşhur konferansındaki, "İslam ve müslümanların akıl ve bilimle münasebetleri yoktur." iddiasına Afgânî'nin yazdığı reddiyede ise baştan sona tarziye verici bir üslup göze çarpmaktadır. O kadar ki Afgânî sözde reddiyesinde Renan'ın iddiasını teyit edercesine şunları yazmıştır:

Şayet İslam dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslam dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hristiyan dini –bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum– yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız, terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmektedir. Hâlbuki İslam toplumu dinin vesayetinden henüz kurtulamamıştır. (...)

Gerçekten, İslam dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o felsefî ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmi gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu (...) Mamafih, şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslam dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açıktır ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.⁷⁴

74 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Muhammed Hamidullah (ö. 2002) gibi bazı araştırmacılar Afgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızcasının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş

Savunmacı üslup, ıslahçılığın bilim ve medeniyet vurgusunda da kendini gösterir. Nitekim gerek Renan'ın "İslam bilimsel zihniyetle çelişen bir dindir." iddiası, gerekse İslam'ın gerici bir din ve öğreti olduğu yolundaki Marksist eleştiri karşısında ıslahçı hareket, fünün-ı hâzıraya muvafık bir lisanla İslam'ın insanlığın maddî ve manevî terakkisine özel ihtimam gösteren bir din olduğunu anlatmaya çalıştı. Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* ve *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserlerinde sineye çekilebilir bir çerçeve içinde formüle edilen bu savunmacı tavır, bilahare İslam'ı ve Kur'an'ı modern bilimle tezkiye noktasına varan katıksız bir apolojiye dönüştü. O kadar ki Tantavî Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhîr* adlı tefsirinde(!) Kur'an'dan bir nevi modern bilimler ansiklopedisi üretti.⁷⁵ Çağdaş tefsir tarihinde "ilmî i'câz" ve "ilmî tefsir" gibi başlıklar altında mevzu bahis edilen bu eğilim, son dönem Osmanlı'da Şeyhülislam Musa Kazım (ö. 1920), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938), Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursî (ö. 1960) gibi birçok önemli ismin de teveccühüne mazhar oldu.⁷⁶

olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak, Hamidullah'ın dile getirdiği bu ihtimal Afgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından zayıf bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Afgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tezkibe rastlanmaması olmasına dikkat çekilmiştir. Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddin Efgânî*, İstanbul 1995, s. 165-168.

- 75 Ayetlerin modern bilimsel yorumunda çeşitli resimler, haritalar, şekiller ve istatistikî bilgileri muhtevi bir ansiklopedi görünümünde olan ve belki de dünyadaki ilk resimli tefsir kitabı olma özelliğini taşıyan *el-Cevâhîr*, tefsirden başka her şeyi ihtiva eden ve belli bir metodu bulunmayan bir eser olarak değerlendirilmiştir. Celal Kurca, "el-Cevâhîr", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 431.
- 76 Mesela Said Nursî *Sözler* adlı eserinde, "beşerin san'at ve fen cihetindeki terakkiyatlarının neticesi olan havârik-i san'at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur'an-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış." (Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246) derken *İşârâtü'l-İ'câz* adlı eserinde de modern bilimsel buluşların hemen tamamına Kur'an'ın sarahaten veya remzen işaret ettiğini ileri sürmüş ve bu eserin son kısmında uçak, santrifüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların kendince Kur'anî referanslarını göstermiştir. Bkz. Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmeccid Nursî, İstanbul, trs., s. 237-240.

Maurice Bucaille'nin (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science* (Paris 1980) adlı eserinin Arapça, İngilizce, Türkçe gibi çeşitli dillere çevrilip yayımlandığı 1980'li yıllardan sonra ise İslam dünyasında "Tefsirde Bucailizm" denebilecek bir vakıa ortaya çıktı. Yakın geçmişte diğer İslam ülkelerindeki birçok temsilcisinin yanı sıra Türkiye'de de Haluk Nurbaki, Süleyman Ateş ve Bayraktar Bayraklı gibi isimlerce savunulup kimi zaman şirazesinden çıkarılan bilimsel i'câz ve tefsir eğilimi Edip Yüksel'in ülke gündemine taşıdığı sözde "19 Mucizesi"yle ilhadi bir boyut da kazandı. Ayrıca, bilimsel(cil) tefsirin yaygın kabul görmesiyle birlikte, sözgeliimi Müddessir 74/26. ayette cehenneme atfen zikredilen *sekar* kelimesini "bilgisayar", şeytan kelimesini "enerji", İblis'i "düşünce yetisi", Musa'nın asâsını "deneysel bilgi birikimi", *hayye* (yılan) kelimesini "varlığın uzun ömürlü oluşu" şeklindeki ibretlik yorumlarla⁷⁷ karşılaşmak artık âdetten sayılır oldu.

Kur'an'dan bilim üretme veya hemen her bilimsel gelişmeyi bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirme çabasında, bugün artık ciddi biçimde sorgulanan pozitivist düşüncenin izlerine rastlamak mümkündür. Ne tuhaftır ki ümmet pozitivist düşünceye metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel bileşeni olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedir. Bu ironik durum, bir kişinin kendi celladına âşık olmasına ve/veya kendisini rehin alan kimseye bir süre sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da nefret duygusuyla hemen her fırsatta eleştirdikleri Batı kültürünün ürünü olan bilimsel bilgiye çok kere abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebcil aracı olarak Kur'an ve tefsir sahasında istimal etmektedirler. Böylece Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatladıklarını düşünmektedirler. Hâlbuki bu yaklaşımda asıl paye bilime veril-

77 Bu yorumlar için bkz. Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînü'l-Kur'an: İşte Kur'an*, İstanbul 2008-2011, I. 112, 163, 171-172; XI. 669-672.

mekte, dolayısıyla Kur'an bilim karşısında bir bakıma mahcup edilmektedir.⁷⁸

Öte yandan, bilimselci tefsir eğiliminin Kur'an'daki temel kavramlardan biri olan "ilm"i modern bilimle eşleştirilmesi kesinlikle vebaldir. Zira Kur'an'da geçen '*ilm, âlim, ulemâ* gibi kavramların, bugünkü yaygın anlam ve kullanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçekte Kur'an'daki *el-'ilm*, vahiyden beslenen kesin, doğru bilgi demektir ve bu manada her şeyden çok iman ve ubudiyetle ilişkilidir.⁷⁹ Nitekim bazı hadislerde ilmin ayet, sünnet, din gibi kavramlarla özdeş kılınması da bunun göstergesidir.⁸⁰

Kur'an'da âlim diye nitelendirilen kimse kuru bilgi (malumat) sahibine değil, marifet ehline delalet eder. Marifet denen şey, bilimsel ve deneysel bilginin ötesindeki ilim, nefsin ve rabbini tanımak suretiyle insanı dünya ve ahiret saadetine sevk eden bilgidir. Nitekim Ankebût 29/43. ayette geçen *el-âlimûn* (âlimler) kelimesi, Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette, "Allah'a bağlanan, O'na itaat edip isyandan kaçınan kimseler" diye açıklanmıştır.⁸¹ Şüphesiz Kur'an'da *ilm* kelimesinin vahiyle ilişkisi bulunmayan bilgi anlamında geçtiği yerler de vardır; fakat özellikle bilgi, bilim ve öğrenmenin İslam'da ne denli önem arz ettiğini göstermek için sık sık hutbelerde, vaazlarda mealleriyle okunan, ilköğretim din kültürü kitaplarında spot cümleler hâlinde yazılan Zümer 39/9, Alak 96/1 gibi ayetlerdeki mana ve mefhumun hiçbir seküler ima ve işareti yoktur.

Bu mesele bir tarafa, İslam dünyasındaki geri kalmışlık problemini aşma yolunda Batı kaynaklı modern bilimden istifadeyi şartsız kabul etme anlayışının, aşağılık kompleksi-

78 Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011, s. 36.

79 Bu konuda bkz. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001, s. 71-76.

80 Bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 8; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 2004, X. 58.

81 İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001, IV. 319.

ne imalarının yanında basiret körlüğü denebilecek bir illetle de malul olduğu söylenebilir. Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904), "Hâlbuki İbn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı bile kesmeye muktedir olamayacağımız gibi Câhiz'in kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifi ile vapuru kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-i İslâm'ın âsâlarıyla uğraşmayı tarih ve âsâr-ı atika ulemasına bırakarak, temeddün etmek ister isek, ulûm ve funûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almamız." ⁸² şeklindeki ifadelerinde hem aşağılık kompleksini, hem de terakki ve temeddünün maddi ilerlemeden ibaret olduğu vehmini, Âkif'in, "Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin yalnız" dizesinde ise teknik bilgi ve bilimin değer yüklü olmadığı kanaatini teşhis etmek mümkündür.

Din-bilim arasında çatışma bulunmadığı, bilakis dinin bilim ve bilimsel araştırmayı teşvik ettiği, dolayısıyla temeddün ve terakkiye giden yolda bilimden azami nispette istifade edilmesi gerektiği Selefi ıslahçılıkta da kabul görmüştür. Mesela, Reşid Rıza, müslüman gençlerin Avrupa'da eğitim gören ve Avrupalıların geliştirdikleri modern bilimler sahasında ciddiyetle çalışan Japon öğrencileri örnek alması gerektiğini söylemiş, dinin modern bilim ve teknolojiyle alıp veremediği herhangi bir şeyin bulunmadığını belirtmiştir. *el-Menâr* dergisinde Herbert Spencer (ö. 1903) ve Gustave le Bon (ö. 1931) gibi Batılı düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşid Rıza, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün İslam toplumlarında da gelişmesi gerektiğinin altını çizmiş, bu arada Batı düşüncesinde özellikle manevi ve ahlakî boyutun eksikliğine dikkat çekmiştir. Sonuç olarak da Batı'nın maddi ilerleme ve gelişmeyle ilgili değerlerinin alınmasını, manevi ve ahlakî zaafınının dışarıda tutulmasını önermiştir. ⁸³ Bir tür Japon mo-

82 Şemseddin Sâmî, "Medeniyet-i Cedide'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş*, nşr. Beşir Fuad, 1/4, s. 180-181.

83 Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1960, s. 18. Reşid Rıza'nın üstadı M. Abduh da din-bilim konusunda benzer görüşleri savunmuştur. Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 194-200.

dernleşmesine işaret eden bu fikriyat Türkiye'de Mehmet Âkif gibi İslamcılar tarafından da benimsenmiştir. Âkif, "Alınız ilmini Garb'ın alınız san'atını / Veriniz hem de mesainize son süratini / Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız / Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin yalnız" demiş, ama ardından şunu da eklemiştir: "İyi hatırdı tutun ettiğim ihtarı demin / Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için / Kendi 'mahiyet-i ruhunuz' olsun kılavuz / Çünkü beyhudedir ümmîd-i selamet onsuz."⁸⁴

Bu anlayışa göre modern bilim değerden arınmış, tarafsız ve neseldir. Hâliyle zararlı değil, yararlıdır. İslam toplumlarının kalkınma sürecinde modern bilimin sunduğu imkânlardan azami ölçüde yararlanılmalıdır... Batı kaynaklı bilimi tebcil eden anlayış tarzı, XX. yüzyılın ikinci yarısında İsmail Râcî Fârûkî (ö. 1986) gibi bazı müslüman düşünürler tarafından isabetsiz bulunmuştur. İslam dünyasının epistemolojik bir bunalım içinde olduğunu düşünen Fârûkî, bu bunalımdan çıkış yolunun bilginin İslamileştirilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Buna göre bir tarafta geleneksel İslamî bilgilerin, diğer tarafta modern bilimlerin ölçüsüz ve dengesiz biçimde yer aldığı eğitim sistemi bu iki başlılıktan kurtarılmalı ve iki farklı bilgi sistemi uzlaştırılmalıdır. Geçmişteki ıslahatçıların "Batı bilim ve teknolojisini aynen almak gerekir." diye düşündüklerini fakat Batı bilgi sisteminin İslamî epistemolojiyle çatıştığı gerçeğini fark etmediklerini belirten Farûkî'ye göre bilginin İslamileştirilmesine giden yolda beş temel aşama vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Modern disiplinleri iyi öğrenmek; (2) İslamî kültür mirasına nüfuz et-

84 Âkif, *Safahât*, s. 160. Bu anlayış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında güçlü bir ses olarak kendini fark ettiren Yeni Osmanlılar arasında da dile getirilmiştir. Bu zümreye göre, "medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyât-ı ilmiyye ve sinâiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlak serbestliği, aklıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lûgat-ı garibe nazarıyla bakmak gibi beliyât-ı şeytâniyyesini istemiyoruz". M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, s. 29.

mek; (3) Modern bilimin her alanıyla İslam arasında kendine özgü bir uyum ve uzlaşma sağlamak; (4) İslam kültür mirasıyla modern bilgi arasında verimli bir terkip için metotlar geliştirmek; (5) İslam düşüncesini ilahî modeli icra edecek ve ona işlerlik kazandıracak bir çerçeveye oturtmak.⁸⁵

1980'li yıllarda metafizik ve tarihî özellikleriyle *Islamic science* (İslam bilimi) kavramını ortaya atan Seyyid Hüseyin Nasr ile tasavvuf doktrinlerini esas alarak bilginin Batılı muhtevasından arındırılması (*de-westernization of knowledge*) gerektiğini vurgulayan Nâkib el-Attâs'ın çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında⁸⁶ Fârûkî'nin tezi, ortaklaşa ele alınan meselelere pratik çerçevede bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte onun tezinde İslamileştirilmesi önerilen bilgi dallarının sosyal bilimlere inhisar edilmesi, fen bilimlerinin ise kesin ve objektif kabul edilmesi modern bilim felsefesindeki yeni eğilimler açısından tenkit konusu yapılabileceği gibi Fazlur Rahman'ın bakış açısından hareketle bilgi denen şeyde İslamileştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını, çünkü bilginin özü itibarıyla iyi olduğunu, kötülüğün onun kötü kullanımından doğduğunu ileri sürmek de mümkündür.⁸⁷

Çağdaş ıslahçılık, din-bilim konusunda Batı'dan gelen eleştiriler karşısında mahcup bir edayla apolojiye sığınırken, temelleri seküler bilgi ve bilime dayanan natüralizm, rasyonalizm gibi Batılı düşünce akımları karşısında büyük ölçüde edilgen ve kırılğan bir tavır sergiledi. Bu tavır en bariz şekliyle-

85 Daha geniş bilgi için bkz. İsmail R. Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1995, s. 21-99; a. mlf., "Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi", çev. Mehmet Paçacı, *[İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde]*, Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991, s. 11-29; İlyas Ba-Yunus, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", çev. Mevlüt Uyanık-Mehmet Paçacı, *[age. içinde]*, s. 149-172.

86 Seyyid Hüseyin Nasr ve Nâkib el-Attâs'ın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, *İslâm ve Bilim Tartışmaları*, İstanbul 2007, s. 43-54, 155-164.

87 Fazlur Rahman, "Bilginin İslâmileştirilmesi: Bir Cevap", çev. Mevlüt Uyanık, *[İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde]*, s. 133-147.

le Hint İslam modernistlerinde tezahür etti. Özellikle Seyyid Ahmed Han, Kur'an kıssalarında geçen ve İslam geleneğinde hissi/kevnî mucize olarak telakki edilen hususları, sözgeliimi Hz. Musa'nın denize asâsını vurup denizin yarılması hâdisesini bildik med-cezirle açıklama yoluna gitti. XIX. yüz-yıl Batı dünyasındaki koyu determinist tabiat felsefesinden ilham alan bu yorum tarzı Hint alt kıtasında Ahmedüddin Amritsârî (ö. 1936), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), Hafız Eslem Ceracpûrî (ö. 1955), Meşrîkî (ö. 1963) gibi birçok müs-lûman ilim ve fikir adamı tarafından da Kur'an kıssalarına tatbik edildi.⁸⁸

Benzer yorumlar XIX. yüzyılın sonlarında Arap-müslûman dünyasında da rağbet gördü. Mesela Kevâkibî Fil suresinde sözü edilen "sürüler hâlindeki kuşlar"ı salgın hastalık mik-robu taşıyan sinekler olarak yorumladı ve bu ilginç yorum Abduh tarafından da benimsenip şöhrete kavuşturuldu.⁸⁹ Kur'an tefsirinde natüralist ve rasyonalist etkiden, bilimsel tefsire çok sıcak bakmayan Reşid Rıza bile nasibini aldı. Öyle ki Reşid Rıza, Şârî' tarafından çok özel bir maslahat mucibince vazedilen istisnâî hükümlere benzettiği hissi/kevnî mucizeleri açıkça inkâr etmemekle birlikte, bu tür mucizelerin modern dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade ret gerekçesi olarak algılandığına dikkat çekti:

Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edil-memiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslam'a yönelip hida-yete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslam akıl, bilim ve beşer fıtratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağla-ma gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir... Kevnî mucizelere gelince,

88 Bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (2003), s. 167-200.

89 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994, s. 120-121. Elmalılı'nın bu yoruma yönelik ağır eleştirisi için bkz. Elmalılı Muham-med Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 6126-6143.

bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de sözü edilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri hissi/kevnî mucizelerdir.⁹⁰

Bu pasajdaki ilk ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Selefi ıslahçılık modern bilimin yanı sıra dinin akla uygunluğu konusuna da büyük önem atfetmekte ve aklın hücciyeti hususunda Mu'tezilî anlayışa benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Selefi ıslahçılığa göre Kur'an'ın akla sınır koyduğu alanlar gaybla ilgilidir ve bu konudaki sınırlama da insanın Zât-ı İlâhiyye'yi yakışıksız sıfatlardan tenzih etmesini, gayba ait konularda kaçınılmaz hatalara düşmesini önlemeye yöneliktir. Ne var ki ıslahçı anlayışın bir yandan akla geniş yetki alanı tanınması, diğer yandan nassları anlayıp yorumlamada re'y ve te'vile hiç sıcak bakmayan Selef metoduna sahip çıkması, bariz bir çelişki gibi görünmektedir. Nitekim Abduh ve Reşid Rıza'nın basit tefsir lehine te'vili reddetmesine ve buna paralel olarak Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim şeklinde formüle ettiği yedi maddelik Selef akîdesinin⁹¹ mutlak doğruluk ve sıhhatini uzun uzadıya anlatmasına rağmen,⁹² çeşitli ayetlerin tefsirinde dil ve metnin sınırlarını zorlayan te'viller üretmesi izah edilebilir gibi değildir.

Bu bağlamda denebilir ki Selefi ıslahçılığın başlangıçtaki saf İslam ve öze dönüş söylemi retorik yönünden güçlü olmakla birlikte, tatbikatta zayıf ve sorunlu görünmektedir. Hatta tatbikat, birçok ayetin tefsirinde Selef metoduna bağlılık söylemini

90 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 145.

91 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, s. 54-86.

92 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 135-172.

nakzeder mahiyettedir bile denebilir. Mesela, Bakara 2/30-39. ayetlerdeki Âdem, cennet ve düşüş kıssası, sahabe ve tâbiün müfessirlerince gerçekten yaşanmış bir hâdise olarak izah edilmiş ve bu izah Âdem'in cennetten apar topar çıkarken yer-yüzünde kullanmak üzere yanına örs, çekiç ve kerpeten aldığı, cennetten kovulmasının ardından Hindistan'a veya Seylan (Serendib) adasına düştüğü, o sırada başının gökyüzüne değdiği tarzında ilginç detaylarla bezenmişken,⁹³ Abduh ve Reşid Rıza Selef'in bu izahlarına hiç itibar etmemiş, üstelik ilgili ayetlerin zâhiri anlamıyla da yetinmeyip Bâtuniliği hatırlatan te'viller üretme cihetine gitmiştir.

Şöyle ki Abduh'a göre Âdem kıssası aslında temsilidir ve bu kıssada geçen cennette iskân, yasak ağacın meyvesinden yeme ve işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar, insan hayatındaki üç evreye karşılık gelir. Daha açıkçası, cennette iskân ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında tekvinî bir emir olup bu emir insanoğlunun hayatta birtakım evrelerden geçtiğine delalet eder. İnsan hayatındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaret gibi algılandığı çocukluk evresidir. İnsan bu evrede âdeta sık ağaçlarla örülü olan, gözelerden sular fışkıran ve bin bir çeşit meyveler bulunan bir cennette yaşar. Bakara 2/35. ayetteki, "*Ey Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleş.*" ifadesi işte bu evreye işaret eder. Aynı ayetteki, "*Cennet nimetlerinden istediğiniz gibi yiyip için, istifade edin.*" emri de tıpkı iskân emri gibi tekvinî olup güzel ve temiz olan şeylerin insanoğluna helal kılındığına ve yine insana iyiyi kötünden ayırt edebilme yetisinin verildiğine delalet eder. Yine aynı ayetteki, "*Şu ağaca yaklaşmayın!*" emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini gösterir. Ne var ki insanın gerçek kimlik ve kişiliği bu aşamada tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, özünde zaten var olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Bakara 2/36. ayetteki, "*Hepiniz oradan inin!*" ifadesine gelince, bu ifade in-

93 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, I. 135-143.

sanın olgunlaşıp sorumluluğunun idrakine vardığı aşamaya işaret eder.⁹⁴

Esasen Selefi ıslahçılığın tefsirde İsrâiliyatla ilgili sert ve tavizsiz tavrı da Selef'e sadakat ve ittiba söylemiyle pek bağdaşmamaktadır. Çünkü ilk nesil müslümanların Kur'an kıssalarına ilişkin menkıbevi yorumları, söz konusu ilke mucibince makbul ve muteber sayılması gerekirken İsrâiliyat kapsamında itibarsızlaştırılmış, bu arada İsrâiliyatın kaynağı olarak genelde Ehl-i Kitap, özelde Yahudi geleneğine atıfta bulunulmuştur. Hâl böyleyken, *Menâr* tefsirinde kimi yorumlar Kitâb-ı Mukaddes pasajlarından iktibasla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu mesele bir tarafa, Abduh ve Reşid Rıza her ne kadar Selef akidesine ittiba hususunda, Selefiyye ve Selefilîği *İlcâmu'l-Avâm*'da "sahabe ve tâbiûn mezhebi" olarak tarif eden Gazâlî'nin⁹⁵ görüşlerinin esas alınmasını salık vermişlerse de kendileri sahabe ve tâbiûn yolundan ziyade İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) sistematik ama aynı zamanda ideolojik Selefilîğini benimsemiştir.

Bu noktada denebilir ki Abduh-Reşid Rıza ikilisinin ana kaynaklara dönüş ve Selef'e ittiba vurgusu, muhalif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, aidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithamlara karşı sağlam bir kökene dayanma ve böylece savunulan fikriyata, bizdeki Kemalist zümrenin "Atam izindegiz!" sloganını hatırlatır şekilde, maliyeti düşük bir meşruiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, dinî düşüncede ıslah ve tecdit projesi ise büyük ölçüde modern akıl, bilinç ve paradigmlar üzerinden yürütülmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş Selefi ıslahçılıktaki öze dönüş söylemi, temel referans noktasında erken dönemlerdeki İslamî tefekkür ve tedeyyüne atıfta bulunmakta ve bu yönüyle geleneğe yaslanmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedeflerinde modern ve modernleştirici bir istikamette yol almaktadır.

94 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 232-234.

95 Bkz. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 53.

İbadet-Âdet Ayrımı ve Tarihsellik Meselesi

Bu istikametteki hareket kabiliyetini kolaylaştıran bir unsur olarak Selefî ıslahçılıktaki ibadet-âdet ayrımından söz etmek gerekir. Bu ayrıma göre din ve ibadet alanıyla ilgili her mesele Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiştir. Diğer bütün meseleler, başka bir ifadeyle, pratik hayatın tanzimiyle ilgili bütün konularda ülu'l-emr kendi kararlarını alma salahiyetine sahiptir. Allah'a kullukla ilgili tüm ameller ile helal-haram sınırlarına riayet, ibadet alanına girer. Bu alanda hiç kimsenin ibda ve icat yetkisi yoktur. Örf, âdet ve gelenekler ise gerek ferdi gerek içtimai seviyede dünyevî işler kapsamına, bunun da ötesinde zamana ve mekâna göre değişkenlik gösteren siyasî ve hukukî alana dâhildir. Bu ayrım Selefî ıslahçılığa bir yandan Kur'an ve Sünnet'le temellendirilmediği hâlde halkın dinî anlayış ve yaşayışında fiilen benimsenmiş birtakım ayin ve merasimleri eleştirme, diğer yandan da klasik fıkıh ve ahlak öğretisinde ayıklama yapılmasını ve ibadet alanındaki bid'atlerin terk edilmesini isteme imkânı vermiştir. Yine bu ayrım, hem modern dünyayla daha uyumlu olacağına inanılan sağduyulu bir din anlayışının geliştirilmesine zemin hazırlamış, hem de yerel ve tarihsel özellik arz eden hukukî ve içtimai hususların/hükümlerin âdetler kapsamına dâhil edilmesiyle bu alanda daha esnek görüşler ileri sürme cesareti vermiştir.

İbadet-âdet ayrımına dair fikirler Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali gibi isimlerce de seslendirilmiştir. Ancak Ahmed Han ibadet-âdet yerine dinî-dünyevî şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Bu ayrıma göre Kur'an, dinin tek sahih ve aslı kaynağı olarak en mükemmel prensipleri ihtiva eder. Fakat onun bütün muhtevası dinî değildir. Bilakis Kur'an birçok dünyevî konuyla ilgili beyanlar içerir. Bu tür beyanların Kur'an'da yer alması dinî oldukları anlamına gelmez. Din esas itibarıyla iman, ibadet ve ahlakî hükümlerden ibarettir. Şariat ve hukuk dinin aslı bir cüz'ü değildir. Bu yüzden sa-

bit değil değişkendir.⁹⁶ Şer'i ahkâm konusuna bu zaviyeden yaklaşan Ahmed Han, riba ile ilgili Bakara 2/275. ayetin tefsiri münasebetiyle, "Siyak-sibaktan anlaşılmaktadır ki fakir insanlardan alınan faiz haramdır. Bunun yanında hayatlarını konforlu kılmak için borçlanan kimselerden faiz almanın Kur'an'da yasaklandığı kanaatinde değilim." şeklinde bir görüş belirtmiş, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili olarak da bu cezanın tatbik zorunluluğu bulunmadığını söylemiştir.⁹⁷

Selefi islahçılığın ibadet-âdet ayrımında, dolayısıyla İslam teşrinde hangi hususların sabit, hangilerinin değişken olduğu noktasında ortaya çıkan kısmi belirsizlik, daha sonraki yıllarda Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Mahmud Muhammed Taha, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından farklı yönleriyle ele alınıp açıklığa kavuşturulmuş ve fakat bilhassa Fazlur Rahman'ın görüşleri Kur'an'ın tarihselliği bağlamında hararetli ve netameli bir tartışmayı başlatmıştır.

Dinde usûl-furû' ayrımına paralel şekilde ahlak-ahkâm ayrımına vurgu yapan Fazlur Rahman özellikle Kur'an'ın ahlakî bir rehberlik metni olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlakî hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'a göre Kur'an ne bir kanun kitabıdır ne de böyle bir iddiası vardır. O kendisini "*hüden li'n-nâs*" (insanlar için rehber) diye nitelendirir ve insanlardan ayetlerdeki emirler mucibince yaşamalarını ister. Fakat Kur'an'ın emirleri umumiyetle ve esas itibarıyla hukukî değil, ahlakîdir.⁹⁸ Müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki birtakım emir ve yasaklara büyük ihtimam gösterip ahlakî ilkelere oldukça az önem atfetmeleri ve bu

96 Bkz. Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DîÂ*, İstanbul 1989, II. 74.

97 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 130-137.

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

ahlakî ilkeleri emirden ziyade, bildik anlamda öğüt ve nasihat olarak değerlendirmeleri müessif bir hatadır.⁹⁹

Bu hatanın temel sebebi formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki fikhî/hukukî ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği kabulüne istinaden, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman, lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için iki aşamalı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem, hem Kur'an'ın keyfî anlam takdirlerinden korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki aslî mesajın kavranmasını mümkün kılar.¹⁰⁰ Şöyle ki ilk aşamada bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliğinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki fer'î/tikel hüküm ve emirlerden vahyin küllî/tümel ilke, değer ve hedefleri istihraç edilir (anlama süreci). İkinci aşamada ise nüzül döneminden modern zamana geri dönülerek Kur'an'ın temel hedef ve gayeleri mucibince bugünün soru ve sorunlarına cevap üretilir (yorumlama ve tatbik süreci). Fazlur Rahman, bu ikinci aşamanın, yani Kur'an'daki genel/tümel hedef ve gayelerin bugünkü özel/tikel meselelere nasıl tatbik edileceğine dair yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte, anlama aşamasında nesnelliğin imkânına inanır.¹⁰¹

Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorum anlayışı, 1982'de müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy (ö. 2012) tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlak rehberi olduğunu sıkça vurgulayan Garaudy,¹⁰² ilahî

99 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 225-249.

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

101 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 72-82.

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

mesajı hayata katmanın ancak aşk –ki buna takva ahlakı da denilebilir– ve içtihad yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasî bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslam dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.¹⁰³

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy, müslümanlara şunu sorar: “Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, ‘savaş esirlerini’ cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah’a hoş görünmek için ‘yol’ bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslam öncesi âdetlerini yaşatmak mı?”¹⁰⁴

Sonuçta “Allah’a hoş gelen hayat”, der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur'an her şeyden önce dinî-ahlakî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlak insanı inşa etmektir. Dolayısıyla Kur'an'a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte, hayatın her anını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.¹⁰⁵

Buna benzer görüşler Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha'nın (ö. 1985) *İslam'ın İkinci Mesajı* adlı eserinde/söyleminde daha radikal bir şekilde formüle edilmiştir. Bu söyleme göre Kur'an'ın biri usûl, diğeri furû' ile

103 Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

104 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

105 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47.

ilgili iki farklı mesajı vardır. Kur'an'ın usûlle, yani dinin sabit, değişmez, evrensel ve tarih-üstü mesajları Mekke döneminde; yerel, tarihsel ve değişken hükümleri ise Medine döneminde vazedilmiştir. Mekke dönemine ait mesajlar inanç ve ahlakla, Medine dönemine ait mesajlar ise toplumsal düzen ve hukukla ilgilidir.

Taha'nın birinci mesajı Medine dönemine, ikinci mesajı Mekke dönemine atfetmesi ilk bakışta yadırganabilir. Zira kronolojik açıdan bakıldığında birinci mesajın Mekke dönemine, ikinci mesajın Medine dönemine ait olması gerekir. Hâlbuki Taha'nın nazariyesinde sıralama bunun tam tersidir. Buna göre denebilir ki Taha'nın "birinci mesaj" kavramlaştırması ibtidailiği/primitifliği, diğer bir deyişle hamlığı ve olgunlaşmamışlığı ima eder. Ayrıca, İslam mesajındaki iki farklı boyut *imân* ve *islâm* ayırımına da işaret eder. Zira Mekke ve Medine dönemindeki nüzul sürecine paralel olarak Kur'an'ın hitap ettiği muhataplar nitelik açısından farklıdır. Mekke dönemindeki hitaplar İslam ve müslüman düzeyiyle, Medine dönemindeki hitaplar ise iman ve mümin düzeyiyle ilgilidir. İslam'ın birinci/ibtidai mesajının muhatapları olan müminler bidayet noktasındaki İslam, yani kelime-i tevhidi ikrar ve şer'i mükellefiyetleri ifa düzeyindeki İslam dikkate alındığında müslüman olarak nitelendirilebilirse de nihai/ideal İslam açısından bakıldığında aynı nitelemede bulunmak mümkün değildir.¹⁰⁶

Yukarıda da işaret edildiği gibi Taha'ya göre İslam'ın birinci mesajı şeriat ve şer'i ahkâma karşılık gelir. İkinci mesaj ise iman ve ahlak ilkelerini muhtevi olan sabit/değişmez dine tekabül eder. İslam ve Kur'an'ın bu iki farklı mesajının aksiyolojik açıdan farklı kategorilerde mütalaa edilmesi gerekir. Ne var ki tarihsel tecrübeye din ile şeriat özdeş kabul edilmiştir. Oysa şeriat, dinin kendisi olmadığı gibi onun aslî bir unsuru da değildir. Ayrıca sabit değil, değişkendir. Tarih-üstü değil,

106 Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969, s. 119-139.

tarihsel ve konjonktürelidir. Tüm zamanlar için insanlara rehberlik vasfını haiz değildir. Çünkü İslam şeriatına temel teşkil eden ve hemen tamamıyla Medine döneminde gelen ahkâm ayetlerindeki normatif içerik, o dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla mukayyet bir geçerliliğe sahip olup bugünün dünyasında aynıyla tatbika elverişli değildir. Buna mukabil Kur'an'ın Mekke döneminde nazıl olan ve tevhid inancıyla temel ahlaki ilkeleri ortaya koyan ayetlerdeki mana ve muhteva sabittir, tarih-üstüdür. İslam'ın asıl mesajı budur. Bu mesaj, değişim ve dönüşüme açık değildir. Değişim ve dönüşüme açık olmadığı için, neshe konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'i olan asli olanı nesh edemez.¹⁰⁷ Ama ne gariptir ki gelenekte Kur'an'ın asli hükümleri fer'i hükümlerine nesh ettirilmiştir. Sözgelimi, infak ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği söylenmiştir. Hâlbuki aslolan zekât değil, mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı, zaman ve mekânı yoktur. İnfak bir erdemdir; zekât ise bir vecibedir. Fazilet, vecibe tarafından hükümsüz kılınamaz. Aynı şey cihad ve kıtâl ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kıtâl arızî/fer'i bir durumdur. Aslolan barış, bağışlama ve hoşgördür.¹⁰⁸

İslam'dan Sosyalizm Üretme Denemesi

Çağdaş İslam düşüncesindeki ıslahçı hareket neredeyse bütün varyantlarıyla eklektik (seçmecî) ve aynı zamanda senkretik (melez) bir karaktere sahiptir. Bu yönüyle özgün ve orijinal olmaktan çok, uyarlamacı, telifçi ve taklitçidir.

107 Mahmud Muhammed Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969, s. 16-19, 47-48, 50-53.

108 Mahmud Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ülâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27. Bu görüşler ilk bakışta orijinal görünmekle birlikte, Şâtıbî'nin Mekke dönemine ait hükümlerin azimet, Medine dönemine ait hükümlerin ruhsat niteliğinde olduğuna ilişkin açıklamaları Taha'nın savunduğu görüşlerin gelenekte çok daha makul, müdellel ve daha sağlam asıllara dayalı biçimde dile getirildiğini gösterir. Bkz. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, Beyrut 1997, IV. 585-594.

Daha açıkçası, modern ıslahçılığın özellikle Selefî versiyonu dinî tefekkürde taklidi kökten reddetmesine mukabil, kendisi bilhassa Batı kaynaklı bilim ve medeniyet unsurlarını ithal yoluyla İslam'a uyarlamada beis görmemiştir. Bu uyarlamacı yaklaşım son dönem İslam dünyasında Muhammed İkbal'den Ali Şeriatî'ye kadar hemen her mütefekkirde az çok mevcuttur. Bunun temel sebebi, modern Batı'ya ait bazı felsefî akımların İslam dünyasında bilim ve teknik kadar olmasa da hatırı sayılır bir ilgiyle karşılanmasıdır. Mesela, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserindeki görüşleriyle dikkat çeken Muhammed İkbal, birçok araştırmacıya göre insan-ı kâmil konusundaki görüşlerinde Nietzsche'nin (ö. 1900) "üstün insan" kavramlaştırması arasında çok ciddi benzerlikler mevcuttur; hatta İkbal'in felsefesi neredeyse Nietzsche'nin bir adaptasyonudur. Bazı araştırmacılara göre ise İkbal'in din felsefesi H. Bergson (ö. 1941), W. James (ö. 1910) ve bilhassa A. N. Whitehead'in (ö. 1947) süreç felsefesine dayanır.¹⁰⁹

Mustafa Sibâî (ö. 1964), Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi müslüman düşünürlerde ise İslam'ın siyasal meramını ifade hususunda Marksist ve Sosyalist terminolojinin belirgin izlerine rastlanır. Sibâî'yi meşhur eden eser *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslam Sosyalizmi) adını taşır. Bu eser sosyalizmin İslam'la özsel uyum arz ettiği iddiasına dayanır. Benzer şekilde Ali Şeriatî de bilhassa Hâbil-Kabil kıssasına ilişkin yorumunda Marksist ve Hegelci diyalektiği kullanır. Özetle denebilir ki İslam'la sol ve sosyalist ideolojinin arasını bulmaya çalışan müslüman fikir adamlarında dikkati çeken özellik, Marksist ve sosyalist terminolojiyle İslamî kavramlar ve figürler arasında kimi zaman gelişigüzel ve gevşek irtibatlar kurmaktır. Mesela Ali Şeriatî sınıf çatışması, sınıfsız toplum, emperyalizm gibi Marksist kavramlar ile Kur'an'a veya

109 Bkz. Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, cilt: 29 (1987), s. 83-10; Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Et-kisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 35-65.

Şii geleneğe ait kavramları bir arada kullanmış, bu arada Ebû Süfyan'ı teritoryalist, statükocu ve sağcı, "ilk hüdâperest sosyalist" diye andığı Ebû Zerr'i ise solcu ve devrimci olarak konumlandırmıştır.¹¹⁰

İslam ve sosyalizmle ilgili bu girişten de anlaşılmış olacağı üzere çağdaş İslam düşüncesindeki ıslahçı damarda sol yaklaşımlar hatırı sayılır bir yere sahiptir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in değerlendirmesine göre özellikle Mısır ve Ortadoğu ülkelerindeki İslamcılık, sola yatkındır. Çünkü bu İslamcılık bir özgürleşme ve statükoya karşı çıkma (muhalet) dili kullanmaktadır. Bu dil de üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlık stratejisi izleyen sol ile aynıdır. Bu bağlamda Afgânî'nin projesi, dışta Batı emperyalizmine, içte istibdada karşı bir bağımsızlık ve özgürlük hareketi olarak sol sayılabilir. Yine istibdadı eleştirip özgürlüğü savunan Abdurrahmân el-Kevâkibî, Hz. Peygamber'i "sosyalistlerin imamı" olarak nitelleyen Ahmed Şevki (ö. 1932) gibi isimler de sol kategorisinde zikredilebilir.¹¹¹ Bütün bu isimlere ilaveten Seyyid Kutub da *el-Adâletü'l-İctimâiyye fî'l-İslâm* (İslam'da Sosyal Adalet), *Ma'reketü'l-İslâm ve'r-Re'sümâliyye* (İslam-Kapitalizm Çatışması) gibi eserlerinde kullandığı dil ve üslup itibarıyla İslamî sol bünyesinde görülebilir.¹¹² Fakat adı konulmuş bir "İslamî sol" söz konusu olduğunda, öncelikle zikredilmesi gereken

110 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İhsan Toker, "İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 7, sayı: 16 (2009/1), s. 91-105; Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest Sosyalist", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 69-91.

111 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İslamî Sol -Genel Bir Bakış-", çev. M. Hayri Kurbaçoğlu-Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 21-36. Ömer Çelik'in değerlendirmesine göre İslamcılık Türkiye'de bir muhalefet dili olarak ortaya çıkmasına rağmen sağ bir pozisyona yakındır. Zira Kemalist modernleşmeye yöneltilen muhalefet, sağ bir dilin hegemonyası altında mümkün olmuştur ve bu yol arkadaşlığı İslamcılığa sağ bir karakter vermiştir. Ömer Çelik, "Siyasal Din'in Stratejik Röntgeni", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 18.

112 Seyyid Kutub ve İslam sosyalizmi hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam -Seyyid Kutub Örneği-", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 43-68.

kişi Suriye İhvân-ı Müslimin teşkilatının kurucusu Mustafa Sibâî'dir.

Sibâî, sol hareketlerin İslam ülkelerinde taban bulmaya başlaması üzerine fakirlik, mülkiyet hakkı, sosyal adalet, sosyal dayanışma ve sosyal güvenlik gibi konularla yakından ilgilenmeye başladı. Ona göre sosyalizm insani bir duygunun ürünü olup bütün peygamberlerin tebliğinde esaslı yere sahip bir ideolojydi. Çünkü sosyalizmin amacı sermayenin toplum aleyhine biriktirilmesini önlemek, devlet eliyle fertlerin iktisadi faaliyetlerini denetlemek, vatandaşlar arasında sosyal adalet ve dayanışmayı tesis etmektir. Sosyalizmi İslam akîdesinin bir parçası olarak gören Sibâî, 1959'da Şam Üniversitesi'nde verdiği konferansların metinlerinden oluşan *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslam Sosyalizmi) adlı eserinde insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durdu. Herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte sermayenin tek elde toplanmaması gerektiğini, mülkiyete kamu yararına olacak şekilde sınır konulabileceğini ve gerektiğinde mülkiyetin devletleştirilebileceğini savundu.¹¹³

İslam ve sosyalizm konusunda Mahmud Muhammed Taha'nın görüşleri de zikre değer niteliktedir. Sudan'da irtidat suçuyla yargılanıp 1985'te Numeyrî rejimi tarafından idam edilen Taha, zihnindeki sosyalist toplum modelini özetle şöyle anlatmıştır: Bize göre bilimsel sosyalizm birbirine bağlı iki temel ilke üzerine kuruludur: İlki madenler, tarım, hayvancılık ve sanayi gibi kaynaklardan bilim, teknoloji ve yönetim yoluyla sürekli artan bir üretim imkânı oluşturmak; ikincisi gelirlerin çocuklar, yaşlılar ve engelliler de dâhil olmak üzere her vatandaşa onurlu bir hayat seviyesi sağlayacak düzeyde eşit dağıtılmasını sağlamaktır. (...) Üretimi arttırmak için üretim araçlarının mülkiyetinin tek bir kişiye ya da bir gruba verilmesi engellenmelidir. Hiçbir vatandaşın bahçeli bir ev, eşya ve bir araba dışında özel mülkiyeti olmamalıdır. Bunun

113 Mehmet Emin Özafşar, "Sibâî ve *İslam Sosyalizmi* Adlı Kitabı Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 147-154.

amacı, mülkiyet sahibi kişinin başka vatandaşların emeğini sömürmesini engellemektir. Ferdi mülkiyet, mülkün bizzat kendisine malik/sahip olmaktan öte, ondan temin edilecek faydaya sahip olmak anlamını taşımalıdır. Zira mülk Allah'ın ve dolayısıyla bir bütün olarak toplumdur.¹¹⁴

Zekâtı İslam sosyalizminin habercisi/müjdecisi olarak değerlendiren Taha'ya göre¹¹⁵ kaynaklardan elde edilen üretim arttıkça bölüşümdeki eşitlik de gitgide kusursuzlaşır. Mutlak ve nihai eşitliğe ulaşma komünizm aşamasıdır. Sosyalizm komünizme ulaşma yolunda atılan bir adımdır. Hz. Peygamber, komünizmin en mükemmel şeklini yaşamış ve "[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyacınızdan fazlasını." (Bakara 2/219) ayetindeki "af" (ihtiyaçtan fazlası) kelimesini, "Hâl-i hazırda ihtiyaç niteliğinde olmayan her şey" şeklinde açıklamıştır. Eş'ariler kabilesiyle ilgili hadis de komünizm seviyesine işaret eder. Hz. Peygamber bu kabile hakkında şöyle demiştir: "Bunlar ailelerinin yiyecekleri azaldığı veya gazve sırasında azıkları tükenmeye yüz tuttuğu zaman ortaya bir yaygı serer ve yanlarındaki tüm yiyecekleri onun üzerine yığarlar. Sonra da aralarında eşit şekilde paylaşırlar. İşte onlar benden, ben de onlardanım."¹¹⁶

İslam ve sol bağlamında söz edilmesi gereken bir diğer müslüman düşünür Hasan Hanefî'dir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Hanefî'nin İslamî sol projesini (*el-yesârü'l-islâmî*) ekonomi tartışmasına ve/veya Sovyet tipi devlet sosyalizmi ve devlet işletmeciliğine dayalı bir iktisat modeline indirgemek yanlıştır. Bu hüküm Mustafa Sibâî'nin İslam sosyalizmi için de geçerlidir. Her ne kadar miladi VII. yüzyılın dilindeki "*abd*" (kul/köle) kavramıyla Allah-insan ilişkisini tanımlamaya devam etmenin anlamlı olmadığı ve buradan çıkacak yeni kelama kulak vermek gerektiği fikrini antroposentrik

114 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 178.

115 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 152.

116 Hadis için bkz. Buhârî, "Şerike" 1.

kelamla tarif edip “İslamî sol” projesini bunun zorunlu sonucu sayanlar çıksa da Hanefî çağdaş İslam düşüncesinde felsefi temelleri güçlü bir sol kavrayış inşa etmeyi başarmış bir düşünürdür. Hanefî'nin söz konusu ettiği sol İslam, dinin limitlerinden başlayarak tüm tanım ve farklılaşmalarda insan hakları, özgürlük, eşitlik, servetin tekelleşmemesi ve benzeri idealler bütünüünün oluşturduğu dünya görüşünün adıdır.¹¹⁷

İslamî sol (*el-yesâru'l-islâmî*) projesindeki kabullere göre genel teolojide sağ ve solun belli başlı özellikleri şunlardır: (1) Muhafazakâr, gelenekçi, dogmatik teolojiler sağ; dogmaları yeniden yorumlayan özgürlükçü ve ileri teolojiler soldur. (2) Tanrı'nın aşkınlığını savunan teolojiler sağ; içkinliğini savunan teolojiler soldur. (3) Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dikey (semavî) olarak tesis eden teolojiler sağ; bu ilişkiyi yatay (arzî) olarak tesis eden teolojiler soldur.¹¹⁸ Bu paralelde sağ ve sol İslam kategorileri arasındaki farkı biraz daha detaylandırmak gerekirse, sağ İslam, etnik ve politik açıdan mazlum-zalim ilişkisini üretecek türden bir iktidar hiyerarşisine dönüşmeye teşnedir. Oysa sol İslam, dinin sağladığı barış ortamında oluşturulan ortak kültürel mirasla bir araya gelmiş topluluklardaki birlik ve dirliğin bozulmasını onaylamaz. Sağ İslam ise toprak ve mülk tutkusuyla “sahip olma” ve “edinme”yi kutsar. Kur'an birçok kez her şeyin gerçek maliki ve sahibinin Allah olduğunu söylemesine rağmen sağ İslam mülkiyetin yüceliğini, sahip olmanın haklılığını anlatmaya çalışır. Sağ İslam için mülk ve mülkiyet vazgeçilmezdir; sol İslam için vazgeçilmez olan ise insandır. Sağ İslam için toprağı korumak ve bu yolda gerekirse insanı yok saymak meşrudur. Sol İslam içinse her şeyden önce insan korunmalıdır. Sağ İslam'da inanç, sol İslam'da iman vardır. İnanç bir dogmadır; zihindeki sabit ve donuk bir içerik olarak yeri geldikçe tekrar-

117 Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3), s. 143.

118 İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve ‘İslami Sol’”, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 156-157.

lanıp durur. Kalpteki iman ise canlı ve dinamiktir; bu yüzden de hem artar hem eksilir ve pratik hayatın her anında kendini gösterir. İnancı oluşturan sadece imanın gerekleri değildir. İnanç, teritoryal tasavvuru gerçeklik dünyasına taşıyan tüm değerlerin bileşkesidir. Toprağın tüm değerleriyle yoğrulan bu inanç, imanın yerine geçirildiğinde, ortaya kurgulanmış seküler siyaseti ve onun kurumsallaşmış biçimlerini korumaya ant içmiş kesin inançlılık çıkar. Peygamberlerin bu kesin inançlılığa ve atalar dinine karşı amansız bir mücadele vermeleri boşuna değildir. Sağ İslam farklılık ve çoğulculuktan hiç hoşlanmaz. Metnin tek tip ve tahakkümcü siyasetlere geçit vermemesinden de bu nedenle huzursuzluk duyar. Kesin inançlılığı (dogma) korumanın yolunun farklılaşmaktan geçtiğini bilir ve metni alabildiğine tekçi anlayışla yorumlamaya özen gösterir. Sol İslam'da ise tüm farklılıklar özgürce var olma hakkına sahiptir.¹¹⁹

İslam ile sosyalizmi telif eğiliminin bu topraklardaki temsilcisi olarak Nurettin Topçu'dan (ö. 1975) da kısaca söz etmek gerekir. Otokrat ve milliyetçi bir anlayış temelinde nasyonal sosyalist ideolojiyi İslam'a uyarlamayı deneyen ve "Bahtiyar Belde" (*Fikir ve Sanatta Hareket*, cilt: 5, sayı: 54, Haziran-1970) başlıklı makalesinin son cümlesinde "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır." diyen Topçu, Anadolu milliyetçiliğine dayalı müslüman Anadolu sosyalizmi tezini savundu. Bu tezde komünizmden çok farklı bir şeyden söz ettiğini tasrih maksadıyla, "Sosyalizme düşmanlık önce onu doğrudan doğruya komünizmle karıştırmaktan ileri geliyor." diyen Topçu'ya göre, "Anadolu'nun içinde bulunduğu ekonomik sorunlardan, şuursuzca bir batılılaşmadan, Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların bizi tahrip edecek Batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden, yanlış milliyetçilik anlayışlarından, dinin yanlış anlaşılması ve anlatılmasından, yabancı hayranlığından ve pragmatizmin benimsenmesinden dolayı

119 Kenan Çamurcu, "Sol İslam, İslam'ın Solu, İslam Düşüncesinde Sol", www.aliseriati.com.

bizde komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizmdir.”¹²⁰

Bazı sosyolojik çalışmalarda popülist muhafazakâr ve/veya devrimci muhafazakar gibi sıfatlarla alınan Topçu'ya¹²¹ göre kapitalizm ve Marksizmin Anadolu halkı için hiçbir anlamı yoktur. Bu halkın kurtuluşu ancak ruhçu Anadolu sosyalizmiyle mümkündür. Ancak bunun başarılması kolay değildir. Çünkü düşman çoktur. Örneğin, para ve servet sahipleri, ağalar, hacı lakaplı tüccarlar, sefaleti tanımayan aydınlar, halkın düşmanı uluslararası elitler, isagocya mantığına bağlı müslüman gruplar, ruhçu Anadolu sosyalizmine düşmandır. Bununla birlikte, söz konusu sosyalizm mistik önderlerin himayesinde yürütülecek bir milli iktisat politikasıyla inşa edilebilir.¹²²

İslam ve sosyalizm konusunda bir kanaat belirtmek gerekirse, İslam'da hak, hakkaniyet, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramları ön plana çıkarmak, bütün bu kavramları hayata dokundurmak, kapitalizmin pratiklerini İslam'la gerekçelendirme anlayışına itirazda bulunmak ve bu konuda bir muhalefet dili oluşturmak takdire şayan olmakla birlikte, kuramsal çerçevede İslam'la sosyalizmin arasını bulmaya çalışmak lüzumsuz ve anlamsız bir çabadır. Hele hele İslam'ı özel mülkiyete büsbütün karşı olan, zenginliği her hâlükârda lanetli sayan bir din gibi takdim etmek, bu arada Ebû Zer'den sosyalist bir devrimci portresi üretmek, İslam adı altında yeni bir din icat etmekten başka bir şey olmasa gerektir. Hâsılı kelam, İslamî sol meselesinden de anlaşılmış olacağı gibi, çağdaş İslam düşüncesi son iki yüzyıldan bu yana ümmeti düzlüğe çıkarmayı sağlayacak bir külli haki-

120 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, İstanbul 1975, s. 158.

121 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul 2012, s. 91.

122 Sadettin Elibol, "Muhallif Bir Düşünce Ekolü: Hareket Dergisi", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde*], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009, V. 271-272.

katin peşindedir. Fakat bu hakikati çok kere yanlış yerde, yanlış yöntemlerle aradığı için maksuduna ermesi şimdilik zor görünmektedir.

Çağdaş İslam düşüncesinin ana hatlarıyla ele alındığı bu çalışmada sevaplarından çok, hata ve kusurlarına dikkat çekilen ıslah-tecdit söylemi, bütün kusurlarına rağmen sonuçta biz müslümanlara ait bir söylemdir. Bu itibarla, söylemin kusurlarından söz etmek, onu büsbütün ret ve inkâr etmek manasına hamledilmemelidir. Kaldı ki bu söylem İslam dünyasının Batı karşısında topyekûn mağlup duruma düştüğü bir dönemde çok yönlü inhitat ve inkırazdan bir an önce kurtulup ümmetin düzlüğe çıkmasını sağlamak gibi ulvî bir gayenin peşinde koşmuştur. Bu koşu esnasında yanlış yola sapmış, yanlış metot uygulamış olabilir; fakat sonuçta o ulvî gayeye ulaşmak için uğraşmıştır. Bize göre modern dönem İslam dünyasındaki ıslah-tecdit söylemi en azından niyet ve gaye açısından takdir edilmeli veya tümünden dışlanıp reddetme cihetine gidilmemeli, hele de bu söylemin İslam ve müslümanlar aleyhine gizli bir ajandası bulunduğu iması taşıyan değerlendirmelerden imtina edilmelidir. Yok eğer “Tecdit söylemi tümünden dışlanıp reddedilmeli” denirse, bu anlayışı benimseyenler, “Geçmişten gelen ve gelenek yoluyla bugüne intikal eden her şey yerli yerindedir.” sözünü vird-i zeban hâline getirmek yerine, hiç değilse belli bir süre zihin konforlarını bozma fedakârlığında bulunup İslam dünyasının Batı karşısında süregelen iki yüzyıllık şamar oğlanlığı pozisyonundan nasıl kurtulacağına ilişkin bir yol tarif etmelidirler. Ama gel gör ki “İlle de gelenek” deyip sırf eskiye rağbeti dillerine pelesenk eden çevreler, ortaçağ nostaljisinden başka bir şey üretmediler. Üstelik bu nostaljiyi dinin kendisi gibi takdim edip her yeni fikri, bir sonraki bölümde çarpıcı örnekleriyle gösterileceği üzere sapkınlık ve ilhadla özdeşleştirmeyi marifet bildiler.

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜNYASINDA YENİLİK/YENİLİKÇİLİK (TECDİT) KARŞITLIĞININ ZİHNİYET KODLARI: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Yenilik ve yenilikçilik, İslam dünyasında genellikle ıslah, tecdit, ihya gibi kelimelerle ifade edilir ve bu kelimeler bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine karşılık gelir. Ancak dinî alanda yenilik ve yenilikçiliğin tam olarak neye tekabül ettiği tartışma götürür niteliktedir. Tanımlarda açıklık söz konusu olduğu için, yenilikçilik kavramına farklı bakış açılarına göre farklı içerikler yüklemek mümkün olmakla birlikte, on beş asırlık İslam tarihine göz atıldığında dinî bilgi ve pratikte taklit fikrini reddedip içtihad ruhunu diriltme, bid'at ve hurafeleri bertaraf etme, müminleri Kur'an ve "sahih Sünnet"e dayanan saf İslam'a yöneltme gibi büyük idealler içeren ıslah ve tecdit hareketlerinin muhtelif dönemlerde zuhur ettiğine tanık olunur. Mesela, ikinci halife Hz. Ömer, İslam tarihinde ilk sayılan pek çok icraatıyla kurucu bir figür olarak anılmayı hak ettiği kadar, bugün özellikle Kur'an ahkâmının aktüel değeri bağlamında birçok hararetli tartışmaya konu olan ve farklı bakış açılarına göre farklı şekillerde yorumlanan bir dizi radikal içtihadıyla yenilikçi bir şahsiyet olarak da görülebilir. Hulefâ-i râşidinin beşincisi sayılan Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) de adalet ve hakkaniyete dayalı icraatlarıyla İslam tarihindeki en büyük mücedditlerden biri olarak kaydedilmiştir. Yine erken dönemlerde fıkıh ve kelam gibi dinî ilimlerin teşekkülüne öncülük eden müctehid âlimler ve mütekellimler de bu bağlamda zikredilmelidir.

Diğer taraftan, erken dönem İslam dünyasında hâkim zümreyi temsil eden Ehl-i Hadîs (Ashâb-ı Hadîs) ekolündeki "Nassların delaleti sarihdir; re'y ve te'vile mahal yok!" anlayışının birçok teolojik problemi ortada bırakması, bu arada içeriden ve dışarıdan kelamî ve felsefî argümanlarla İslam'a ve Kur'an'a yöneltilen tenkitlerin cevapsız kalması ve tam bu noktada Mu'tezilî âlimlerin imdada koşması dikkate alındığında, bilhassa nassların yorumunda aklın ve dilin imkânlarını

kullanma hususundaki ciddi katkısından dolayı Mu'tezile de İslam tefsir ve kelim tarihinde yeni bir ses, yeni bir nefes olarak değerlendirilebilir. Orta dönemlere gelindiğinde, "Selefi-mizi severiz; ama hakikati daha çok severiz." diyen İbn Hazm (ö. 456/1064)¹²³ ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı kült kişilikler de en azından genel kabulleri sorgulayan, doğru bildiğini söylemekten kaçınmayan bir tavır ve üslup sahibi olmaları hasebiyle yenilikçiler listesine dâhil edilebilir. Geç dönemde ise Şah Velîyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi isimler zikredilebilir ve nihayet yenilikçiliğin İslam düşünce tarihinde göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir geçmişe ve geleneğe sahip olduğu söylenebilir.

Allah'ın her asırda dinî-ahlakî yenilenmeyi gerçekleştirecek vasıfta insanlar (mücedditler) çıkaracağını bildiren rivayetle de¹²⁴ kendisine meşruiyet zemini oluşturan tecdit hareketi, XIX. yüzyıla kadar İslam dünyasında zaman zaman canlanmış fakat bu canlanmanın etkisi çok kere dar ölçekli ve kısa süreli olmuştur. Dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelere sahne olan XIX. yüzyıla gelindiğinde, bu yüzyılda İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit hareketleri hem hızlanmış, hem de yaygınlık kazanmıştır. Bu gelişmeyi ortaya çıkaran durum, hiç kuşkusuz İslam dünyasının modern Batı karşısında çok boyutlu bir mağlubiyeti idrak etmesi ve "kervandan geri kalanlar" konumuna düşmesidir.

XIX. yüzyılda İslam medeniyetinin dünya üzerindeki son büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin "hasta adam" diye nitelendirilen bir duruma düşmesi ve buna bağlı olarak farklı coğrafyalarda yaşayan müslüman halkların sahipsiz ve kimsesiz kaldıklarını hissetmesi, ümmetin bir an önce kendini toparlayıp yeniden o eski parlak günlerine dönmesi gerektiği dü-

123 Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantık*, Beyrut 1959, s. 160.

124 Rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, "Melâhim" 1. Bu rivayetin kritiği için bkz. Ella Landau Tasserou, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 4 (1993), s. 261-268.

şüncesini doğurdu. İşte bu vasatta Mısır ve Hint alt kıtasında genel ıslah ve tecdit çağrılarının yankısı duyulmaya başladı. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın savunduğu şekliyle müslüman hayatının her yönünü kuşatıcı bir tecdit hareketine işaret eden bu çağrı ilk planda iyi karşılandı ve XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başına rastlayan dönemde bu çağrıya Arap dünyasındaki hemen hiçbir entelektüel kayıtsız kalamadı.¹²⁵

Diğer taraftan Osmanlı Türkiye'sinde İslamcılık hareketi içinde yer alan Mehmet Âkif gibi bazı ilim ve fikir adamları, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın görüşlerinden de etkilenererek, modern Batı ile İslam dünyası arasında büyük bir mesafe oluşturan geri kalmışlık sorununu aşmak için İslam'ın maddi kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkarmak, İslam tarih ve kültüründe dinin özüne ters düşen gelenekleri gözden geçirerek ıslah etmek, dinin asli kaynaklarına dönmek, içtihad mekanizmasını yeniden işletmek, kitlesel eğitime ağırlık vermek gerektiği gibi düşünceleri seslendirmeye başladılar. Mehmet Âkif, "Medeniyet girebilmiş yalınız fenniyle... / Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; moda şeklinde gelen gümrükte çürür" dizelerinde bir ölçüde Japon tipi modernleşmeye göz kırpsa da temelde aşırı kendimizden yaparak yenilenme fikrini benimsedi¹²⁶ ve bu fikrini *Safahat*'ta, "Kulunuz ma'zurum; inkılâp istiyorum ben de fakat Abduh gibi" diye formüle etti.

Mehmet Âkif'in bu dizelerine yansıyan tecdit fikri, milli mücadeleye karşı çıkışıyla da tanınan Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi bazı İslamcılar tarafından bir bakıma "gemi aızıya almak" şeklinde değerlendirilse de¹²⁷ Şeyhülislam Musa Kazım, İzmirli İsmail Hakkı ve daha birçok isim dinî ve felsefî düşüncede tecdit ihtiyacına dikkat çekme hususunda müspet tavır

125 Geniş bilgi için bkz. Merad, "İslah", *DİA*, XIX. 145-146.

126 Daha geniş bir tahlil için bkz. Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Âkif Ersoy", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 72-89.

127 Bkz. Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İstanbul 1335/1919, s. 158 vd.

takındılar. Buna mukabil Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde dinî alanda tecdit taleplerinin giderek daha geniş ölçekte ihtiyatla karşılanması, hatta günümüzde bu yöndeki her talebin altında çapanoğlu aramak gibi bir paranoya oluşması denebilecek bir durum hâsıl oldu. Böyle bir durumun ortaya çıkmasına ve süreklilik kazanmasına yol açan temel unsurlardan biri ve belki de birincisi, Türkiye'deki Cumhuriyet tecrübesi ve bu tecrübeye kurtuluş reçetesinin Batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme ekseninde düzenlenmiş olmasıdır.

Ulus devlet temeli üzerine inşa edilen Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinin dahi millileştirilmeye çalışılması ve bu arada dinin halkta kalan kısmında Türkçe ezan, ana dilde ibadet gibi birtakım projelerin gündeme alınıp tatbiki çalışılması, diğer yandan özellikle Tek Parti döneminde dinî alan üzerinde müthiş bir tazyik uygulanması gibi tecrübeler, Cumhuriyet'i kuran üniformalı iradenin müslüman halka rağmen yürüttüğü bu "kök sökücü" modernleşme projesinin tatbiki sırasında gerek vukuu muhtemel bir kimlik kaybına, gerekse dindarlık kriterlerinin tahavvülüne karşı İslam'ın en sağlam güvence olarak konumlandırılmasına yol açtı. Bunun neticesinde, İslamî içerikli herhangi bir yeni fikir yahut dinî bilgi ve pratikle ilgili herhangi bir yeni düzenleme talebi, kendilerini İslam veya Türk-İslam kimliği temelinde muhafazakâr/mukaddesatçı olarak tanımlayan hemen bütün çevreler tarafından genellikle deformasyon maksatlı bir reformasyon biçiminde okunur oldu. Günümüzde de hayli yaygın olması hasebiyle bu okuma tarzı üzerinde biraz durmak gerekir; fakat bundan önce dinî alanda yenilik ve yenilikçiliğin gerçekte ne manaya geldiği meselesi hakkında birkaç hususa işaret edilmelidir.

Dinî Düşüncede Yenilik ve Yenilikçiliğin (Tecdit) Mahiyeti

İnsanın bireysel ve toplumsal hayat tecrübesine dâhil olan tüm alanlarda yenilik, değişim gerçeğine uyum refleksiyle varlık kazanan ve insanoğlunun ajandasına yeni sorunlar

taşıyan bir olgudur. İnsanlık tarihine bakıldığında özellikle maddi alanda sürekli bir değişim, dönüşüm ve yenilenme tecrübesi yaşandığına tanık olunur. Nitekim daha dünkü geçmiş sayılan ortaçağdan bugüne insanlığın tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş süreçlerine tanıklık ettiği ve bütün bu farklı süreçlerde değişim olgusuna uyum ve yenilenme tecrübesinin gerçekleştiği görülür. Değişime uyum ve yenilenme, salt maddî-dünyevî alanda değil, dinî-manevî yaşamda da söz konusudur. Şeriatlardaki farklı içerikler, tarihsel şartlardaki değişim ve bu değişimle ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre yeni hükümler vazedilmesi gerçeğini ifade eder. Nitekim ezmânın ve tarihî şeraitin tagayyürü neticesinde dinî-hukukî hükümlerde yeni düzenlemeler yapıldığı bilinen bir gerçektir ve 23 yıllık vahiy tarihindeki Mekki-Medenî dönem kategorileri, bu gerçeğin en müşahhas delilidir.

Tarihî süreçteki değişim birçok faktöre bağlı olarak iyi yönde seyredebileceği gibi kötü yönde de gerçekleşebilir. Birey, toplum veya daha genel çerçevede ümmet açısından değişim gerçeğinin kötü gidişat hâlini alması, mevcut durumun gözden geçirilip değişimin iyi istikamete çevrilmesi iradesini tevhit eder ve bu irade en azından varlığının muhafazasını temin maksadıyla hâl-i hazırdaki durumun aksine yeni bir durum yaratmayı hedefler. İslam ümmetinin son iki-üç yüzyıllık mazisine göz atıldığında, tam da böyle bir tecrübenin yaşandığına tanık olunur. Daha açıkçası, ümmetin tarihteki en düşkün dönemine tekabül eden XIX. yüzyıldan bu yana müslümanlar Hristiyan Batı karşısında çok boyutlu bir mağlubiyetin rahatsızlığıyla maluldür ve o gün bugündür ümmetin makûs talihini tersine çevirecek bir hâl çaresi aranmaktadır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'dan yükselen bir sese göre ümmetin içine düştüğü geri kalmışlık ve yenilmişlik badiresini atlatmanın tek yolu, topyekûn bir ıslah ve tecdittir. Muhammed Abduh'un önerdiği bu projedeki muhteva şöyle özetlenebilir: Müslümanlar geçmişteki parlak günlerine

dönmek için, öncelikle Selef'in yoluna dönmek zorundadır. Selef'in yolu Kur'an ve sahih sünnete sımsıkı sarılmaktır. Kur'an, Selef'in nazarında hayatın içine katılması gereken ilahî bir talimat olarak algılandığı için bugün müslümanların Kur'an'la ilişkisi suje-obje ya da özne-nesne ilişkisini nef-yeden bir tarzda olmak zorundadır. Klasik tefsir geleneğinde Kur'an metinsel bir obje olarak görülmüş ve buna bağlı olarak tefsir ilmindeki temel ilgi, didaktik boyuta teksif edilmiştir. Kur'an'a yönelişte en sağlıklı yöntem, Abduh'un *Tefsîru Cüz'i Amme*'de göstermeye çalıştığı gibi,¹²⁸ Kur'an'ın hidayet mesajını mümkün olduğunca en yalın ve en kestirme biçimde anlamaya çalışmaktır. Bu yöntem, geleneksel tefsir birikimini büyük ölçüde göz ardı etmeyi gerektirmesinin yanında Reşid Rıza'nın tipik bir bid'at örneği olarak nitelendirdiği te'vili reddetmeyi de salık vermektedir.

Abduh'un ıslah ve tecdit projesindeki bir diğer önemli tek-lif, içtihadı yeniden işlerlik kazandırılmasıdır. İslam'ı mükemmel bir din ve ahlak sistemi olarak hayata taşıyabilmek için geleneksel ilim otoritelerine ve mezheplere körü körüne bağlanma geleneğine son verilmeli, kısaca taklit anlayışı tümenden reddedilmelidir. Geleneksel ilim otoritelerine bağlılığı "taklit", Hz. Peygamber'in ve Selef'in izinden gitmeyi "ittiba" olarak değerlendiren bu anlayışa göre dinin hayat damarı olan içtihadı mutlaka işlerlik kazandırılmalı, aklın imkânları

128 Muhammed Abduh, Kur'an tefsirinde akli esas almasından dolayı rivayet malzemesine bigâne kalmış, klasik tefsir otoritelerinden bağımsız hareket etmeye çalışmış, dahası, bir nevi Kur'an sözlüğü gibi istimal ettiği *Tefsîru'l-Celâleyn*'den başka bir esere bakma ihtiyacı duymamıştır. Mehmet Âkif de bu konuda Abduh'un çizgisini takip ederek Celâleyn tefsirini defalarca okuyup hatmetmiştir. Hafız Ömer Efendi'nin aktardığına göre 19 Kasım 1920 tarihinde Mehmet Âkif Kastamonu Nasrullah Camii'nde Sevr Muâhede'si aleyhinde meşhur mev'izesini irad ettiği Cuma günü sabahı Kastamonu Maden Müdürü Hasan Bey'in evinde kahvaltuya davet edilir. Âkif'in yanında bulunan bir kitap Ömer Efendi'nin dikkatini çeker ve ne olduğunu sorar. Âkif kitabın *Tefsîr-i Celâleyn* olduğunu söyler ve ardından, "Bunu daima yanımda taşır, Kelâm-ı Kadim gibi okurum. Şimdiye kadar on sekiz defa hatmettim. Şimdi on dokuzuncu hatme devam etmekteyim." diye ekler. M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Mısır Hayatı ve Kur'an Meâlî*, İstanbul 2011, s. 136.

da en verimli biçimde kullanılmalıdır. Diğer taraftan halkın din anlayışında önemli bir yer tutan bid'at ve hurafelerle daha çok tarikat çevrelerinde kabul gören şefaat, tevessül gibi yanlış inançlar tasfiye edilmelidir.

Ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu proje Abduh'a göre siyasî bir devrimle değil, eğitim ve kültür yoluyla, yani hem iyi bir din eğitimi almış, hem de çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış bir neslin yetişmesiyle gerçekleşebilir. Bu hedefe ulaşma yolunda modern Batı'da üretilen bilgi ve teknoloji de istifade edilmelidir... Peki, Muhammed Abduh tarafından formüle edilip ardından başta Reşid Rıza olmak üzere, Mustafa el-Merâğî, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmud Şeltût gibi Ezher şeyhlerince sürdürülen, ayrıca dönemin Osmanlı Türkiye'sindeki birçok ilim ve fikir adamını da etkileyen bu proje gerçekten dinî alanda kökten reformcu bir projedir? Bize göre bu proje, kökten reformcu denebilecek bir nitelikte olmadığı gibi nevzuhur da değildir. Zira daha önce de değinildiği gibi İslam dünyasında ıslah ve tecdidin uzun bir tarihî geçmişi, ve geleneği vardır. Daha açıkçası, Abduh ve Reşid Rıza'nın ıslah-tecdit projesi bilhassa Kur'an'ı anlama ve yorumlamada basit-sade tefsir lehine te'vili reddetme, taklit geleneğine son verip içtihad ruhunu diriltme, dini hurafe ve bid'atlerden temizleme gibi konularda büyük ölçüde İbn Teymiyye damarından beslenmekte, Reşid Rıza'nın daha Selefi ve radikal çizgideki ıslah anlayışı ise Ahmed b. Hanbel'e, belli ölçüde de Vehhâbîliğe atıflar içermektedir. Abduh'un dinî alanda akla büyük önem atfetmesi ise kısmen Mu'tezili düşünceyi karakterize etmektedir.

Sonuçta neresinden bakılırsa bakılsın, Abduh'un ıslah ve tecdit projesi birçok yönden eleştiriye açık olmakla birlikte, asla yeni bir din inşasını hedefleyen bir reform projesi olarak değerlendirilemez. Evet, bu projede istikbale yönelik hedefleri gerçekleştirmede modern akıl ve paradigmaların esas alındığı, dolayısıyla ıslah ve tecditte yanlış bir yöntem kullanıldığı söylenebilir; ama bilhassa Reşid Rıza'nın İslamî kimliğe çok

güçlü atıflarda bulunması ve söylem düzeyinde de olsa Selef otoritesini tartışılmaz sayması, söz konusu projenin geleneğin içinden seçkiyle üretildiğini gösterir. Diğer taraftan Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak eseri olan Menâr tefsiri incelendiğinde, bu tefsirdeki muhtevanın kimi çevrelerce iddia edildiği gibi, hiç de reformcu bir nitelik taşımadığı, bilakis daha İslam'ın ilk asrında, "Hz. Peygamber nübüvvet öncesinde müşrikti" anlamına gelen son derece aykırı bir görüşün ifade edilebilmesinin¹²⁹ yanında, Yûsuf 12/24. ayetteki *ve-hemme bihâ* ifadesinin tefsirinde görüleceği gibi,¹³⁰ burada aktarmaktan utanıp sıkıldığımız "uçkur çözme" yorumlarının sahabi ve tâbi müfessirler tarafından rahatlıkla ifade edilebildiği nazar-ı itibara alındığında Menâr tefsirinin oldukça muhafazakâr bir zihniyetin ürünü olduğu bile söylenebilir.

Menâr ekolüne ilişkin bu tespit ve değerlendirmeler son iki-üç yüzyıllık dönemdeki diğer ıslah ve tecdit projeleri için de büyük ölçüde geçerlidir. Mesela, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan coğrafyasında saf İslam'a dönüş çağrısında bulunan Mirza Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1781) müslüman halk arasında genel kabul gören urs ve benzeri nitelikteki ritüelleri reddetmesi, Şiiliğe karşı halkı uyarmayı vazife bilmesi gibi tutum ve tavırları bakımından İbn Teymiyye çizgisiyle kesişmektedir. Diğer taraftan Hint alt kıtasındaki modernist düşüncelerin babası sayılan Seyyid Ahmed Han, "Kur'an Allah'ın keliması, tabiat/kâinat O'nun fiili/eseridir. Allah'ın keliması ile fiili/eseri arasında tezat olmaz." fikrinden hareketle geleneksel mucize telakkisini reddetmek, nübüvvet ve vahyi doğal bir meleke kabul etmek, nassların anlaşılmasında akla büyük önem atfetmek, natüralizm ve rasyonalizm gibi dönemin moda akımlarına fazlaca rağbet etmek, modern Batı tipi eğitimin gerekliliğinde ısrar etmek gibi hâkim İslamî anlayışa muhalif birtakım görüş ve düşüncelere sahip olmakla birlik-

129 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XXXI. 195; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 494, [Duhâ 93/7. ayetin tefsiri].

130 Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, VII. 181-182. Ebû İshâk es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, III. 364.

te, gerçek İslamî değerleri ortaya çıkarmak, dini hurafelerden arındırmak, taklitten sakınmak ve içtihadı işlerlik kazandırmak, müslüman halkın eğitim seviyesini yükseltmek gibi hedefler noktasında Şah Veliyyullah Dihlevî'den (ö. 1176/1762) etkilenmiştir.¹³¹

Hint alt kıtasındaki ıslah hareketlerinin hemen hepsi üzerinde az çok etkisi bulunan Şah Veliyyullah Dihlevî ise Nakşîliğin Müceddidiyye kolunun kurucusu Ebü'l-Berekât Ahmed Sirhindî'den (ö. 1034/1624) etkilenmiştir. İmam-ı Rabbânî unvanıyla meşhur olan Sirhindî daha ziyade tasavvufi tecdit meselesi üzerinde durmuş olmakla birlikte, Hint alt kıtasında yetişen Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mevdûdî gibi bazı müslüman mütefekkirlerce kendisine siyasal ve sosyal reformcu bir kimlik atfedilmiş, hatta Mevdûdî onu "müceddid-i elf-i sâni" diye nitelendirmiştir.¹³²

Sonuç olarak, çağdaş dönem İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit projeleri bir şekilde tarihsel geçmişe referansta bulunmakta, dolayısıyla değişim olgusuna uyumla devamlılığı sağlama diyebileceğimiz yeni bir gelenek oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, ıslah-tecdit vurgulu projeler gelenekteki ilmi ve kültürel birikimi eleştiri süzgecinden geçirmeye büyük önem atfetmekle birlikte, bu birikimi tümünden yok sayan bir yenilikçilik teklifinde bulunmamakta, aksine geleneği sorgulama/ayıklama yoluyla yeni bir gelenek üretmeye çalışmaktadır.

Tecdit Söyleminin/Projesinin Muhalifleri

İslam dünyasında dinî muhafazakârlık ve statükoculuk öteden beri hep hâkim gelenek olmuş, hâliyle ıslah ve tecdit çağrıları genellikle yadırganmış ve çok kere ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bu olguyu kıraat ilminin terimleriyle

131 Fazlur Rahman'ın tespitine göre Seyyid Ahmed Han aynı zamanda İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının radikal düşüncelerinden etkilenmiş bir kişiliktir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002, s. 48.

132 Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 198.

ifade edersek, İslam dünyasında muhafazakârlık mütevatir veya meşhur, ıslahatçılık şâzdir. Bunun böyle olması kuşkusuz birçok sebebe bağlanabilir ve bu bağlamda dinin ilahî kaynaklı olması, ilahilik vasfının kadimlik, sabitlik ve tarih-üstülük gibi vasıflarla özdeşleştirilmesi, dinî alanda ıslah ve tecdit çağrılarının geniş çaplı hüsnü kabul görmemesinde etkin rol oynamıştır, denebilir.

Öteden beri ümmetin sevâd-ı a'zamını teşkil eden Ehl-i Sünnet mezhebindeki hâkim tasavvura göre Kur'an, Allah'ın ezeli/nefsi kelam sıfatının bir tecellisidir ve dolayısıyla tarih-üstü niteliktedir. Bu vasfından dolayı Kur'an bütün muhtevasıyla tüm zamanlara meydan okuyan bir keyfiyettir. Çünkü hakim Sünnî inanişâ göre Allah Kur'an'ı insanoğlunun muhtemel soru ve sorunlarının tümünü hesaba katarak inzal etmiştir. Allah söylenmesi gereken ne varsa söylediğine göre dinde aslanan sabitliktir. Bu anlayış, *Din Tahripçileri* isimli eserinde İbn Teymiyye'den Muhammed Abduh'a, Reşid Rıza ve Mehmet Âkif'ten Muhammed Hamidullah ve Hayreddin Karaman'a kadar birçok müslüman ilim ve fikir adamını "reformcu" nitelemesiyle eleştiren merhum Ahmed Davudoğlu'nun¹³³ "din neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilahî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir."¹³⁴ sözünde gayet güzel biçimde özetlenmiştir.

Dindeki ilahilik vasfının ancak donukluk, sabitlik ve dolayısıyla tekrar keyfiyetiyle muhafaza edilebileceğini savunan ve buna bağlı olarak her türlü ıslah, tecdit, ihya teklifini dinde tahrif ve tahrip olarak algılayan zihniyet, belki de dinin insan için değil, Allah için olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce tarzı ıslah ve tecdide muhalefetin bir veçhesidir. Muhalefetin diğer bir veçhesi, dinin muayyen bir mezhebe has yorumunun "hak" nitelemesiyle bizzat dinle özdeşleştirilmesidir. Tam bu noktada, tecdit söylemine şiddetle karşı çıkan

133 Davudoğlu, *Din Tahripçileri*, s. 73-338.

134 Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, I. s.E.

hemen bütün çevrelerin öncelikle ve özellikle “mezhepsizlik” konusunun altını çizdikleri ve bu bağlamda Ehl-i Sünnet'i tek hak mezhep, diğerlerini ehl-i bid'at ve dalâlet kategorisinde değerlendirdikleri belirtilmelidir. Mesela, dinî alanda ıslah ve tecdit söyleminin en sıkı muhaliflerinden biri olan Ahmed Davudoğlu'nun *Din Tahripçileri* adlı kitabında mezhepsizlik, müslümanlığı tehdit eden en güçlü bid'at, en tehlikeli fitne olarak gösterilirken,¹³⁵ akıllarını İbn Teymiyecilik, Vehhâbilik ve mezhepsizlik gibi meselelerle bozan “Seâdet-i Ebediyeciler”in (Işıkçılar)¹³⁶ “ilm hey'eti” tarafından kaleme alınan ve içinde, “Bilgisayar muhtelif ebadda bir kutudur. Bilgisayar aletleri, elektrik ceryanı ile çalışır.”¹³⁷ gibi çok yararlı bilgiler(!) bulunan *Fâideli Bilgiler* isimli kitabında da müslümanlar “mezhepsizlik” konusunda şöyle aydınlatılmaktadır:

Müslimânlar iki kısımdır. Birincisi, Ehl-i sünnet fırkasıdır. Hak olan, doğru olan bu Ehl-i sünnet fırkasındaki müslimânlar dört mezhebe ayrılmışlardır. Bunların i'tikâdları, imânları birdir. Aralarında hiç ayrılık yoktur. İkincisi, Ehl-i sünnet i'tikâdında olmıyanlardır. Bunlara, bid'at ehli, ya'ni mezhebsiz denir. Şî'iler ve Vehhâbiler bunlardandır. Zemânımızda, İbn Teymiyyeciler, Cemâleddin-i Afgânî, Muhammed Abduh, Seyyid Kutb, Mevdûdiciler ve Teblig-ı Cemâ'atcılar ve Vehhâbiler, bid'at ehlidirler.¹³⁸

135 Davudoğlu, *Din Tahripçileri*, s. 14-21.

136 Işıkçılığın en önemli figürü olan Hüseyin Hilmi Işık 1911'de İstanbul Eyüp'te doğdu. İlkokula Mihrişah Sultan Mektebinde başladı. 1929'da Halıcıoğlu Askerî Lisesini bitirip Askerî Tıbbiye Mektebine seçildi. Bu arada Abdülhakim Arvasî (ö. 1943) ile tanıştı ve onun yakın çevresinde yer aldı. Arvasî'den Arapça ve Farsça öğrendi. Hocası Arvasî'nin isteği üzerine eczacılığa geçen Işık, eczacılıktan sonra kimya yüksek mühendisliğini bitirdi. Muhtelif yerlerde öğretmen olarak çalıştı; emeklilik yıllarında eczacılık yaptı. İlk olarak 1956'da yayımladığı *Seâdet-i Ebediyye* kitabı, 1963'te kemale ererek son şeklini aldı. 1966'da İstanbul'da Işık Kitabevi'ni, ardından Hakikat Kitabevi'ni açtı. 1976'da ise İhlâs Vakfı'nı hayata geçirdi. 2001'de vefat eden H. Hilmi Işık'ın devrettiği miras damadı Enver Ören tarafından daha dünyevi bir platformda devam ettirildi. Hüseyin Hilmi Işık ve Işıkçılık hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Tekin, “Işıkçılık”, *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 7 (2006), s. 47-64; a. mlf., “Işıkçılık”, [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık içinde*], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 341-344.

137 Heyet, *Fâideli Bilgiler/Muhtelif Bilgiler*, İstanbul 2003, s. 440.

138 Heyet, *Fâideli Bilgiler*, s. 25.

Osmanlı'nın çöküşünden sonra bilhassa Türkiye'de yaşanan seküler içerikli siyasal değişimin, İslam dünyasındaki taahhur ve inkıraz probleminin faturasını büyük ölçüde İslam'ın kurumsal ve düşünsel geleneğine kesen Kemalist ideolojiye dönüştürülmesinin kaçınılmaz olarak dinî değer ve kavramlarda telafisi mümkün olmayan yıkımlara yol açacağı düşüncesini doğurması ve buna bağlı olarak muhtemel kimlik kaybına karşı İslam'ın en sağlam güvence olarak algılanması, dinî alanda ıslah ve tecdit söylemine karşı çıkışın bir diğer önemli sebebi olarak kaydedilmelidir. Bu arada, Türkiye'de İslamcılık hareketinin özellikle 70'li yıllardan itibaren giderek siyasallaşan bir dil ve üslup oluşturmaya paralel olarak dinî düşüncede radikalleşme eğiliminin güçlendiği de belirtilmelidir.

Bilhassa yakın geçmişteki 28 Şubat provokasyonundan itibaren laikçi çevreler tarafından ideolojik bir sembol olduğu iddiasıyla rejim sorunu hâline getirilen "başörtüsü"nün kamusal alanda(!) yasaklanması, diğer taraftan İmam-Hatip okulları ile İlahiyat fakültelerinin adamakıllı budanması gibi laikçi politikaların dinî düşünce radikalizmini –tabir caizse– günde üç öğün beslediği bir vasatta herhangi bir dinî meselenin eleştirel bir yaklaşımla tartışılmasını önermek ve/veya daha spesifik düzeyde, sözelimi Kur'an'ı anlama ve yorumlamada tarihsellikten söz etmek, ateşle oynamak gibi bir teşebbüstür. Çünkü bu tür teklifler, gerek dinin bekasının sabitlikle mümkün olduğunu düşünen, gerekse dinî, pratik hayatın her alanına nizam vermesi gereken bir ideoloji gibi gören çevrelerce çok kere din düşmanlığı olarak algılanmakta ve en iyimser ifadeyle "müfsitlik" diye tanımlanmaktadır. Rejimle didişmeyi müslümanlığın temel ölçütü olarak gören bazı radikal ve marjinal İslamcı gruplar hariç, dinî geleneğin dahi sorgulanmasına tahammül edememe paydasında birleşen bu çevrelerin elbirliğiyle derin bir yobazlık kültürü ürettikleri ve kimi zaman küfürbazlıkla eşdeğer bir üslubu tercih ettikleri söylenmelidir. 19 Ekim 2003'te Hakk'ın rahmetine kavuşan

Aliya İzzetbegoviç hakkında kaleme alınan şu ibretlik metin, din ve dindarlık adına yobazlık kültürü üretmenin manasını yeterince tavzih eder niteliktedir:

İki haftadır Aliya İzzetbegoviç için yazılanları görünce, “Kör ölünce badem gözlü olur.” atasözünün ne kadar doğru, isabetli olduğuna bir kere daha şahit oldum. Ayrıca Ehl-i Sünnet’in ne kadar garip kaldığını gördüm. Herkes Begoviç’i övme yarışına girdi. Reformistlerin, yenilikçilerin övmelerini anlıyorum. Tabii ki kendi görüşlerinde, düşüncelerinde olan Begoviç’i övecekler. İşin garibi dinde reforma karşı olan kimseler de bu yarışa katıldı. “Bu adam kimdi, neler yaptı, neler yapmak istedi?” sorularının cevabı araştırılmadan yazıldı, çizildi... Önce, “Merd-i kipti...” deyimini hatırlatarak hayranları Aliya İzzetbegoviç için ne demişler ona bir bakalım: “Begoviç, Muhammed İkbal hayranıydı. Pakistan İslam Cumhuriyeti’nin kurulması genç Begoviç’i çok heyecanlandırmıştı; bu önemli hadiseden sonra Mevdüdi’nin kitaplarıyla tanışmış, ondan çok etkilenmişti. Begoviç’i derinden etkileyen bir başka isim Muhammed Hamidullah’tır.”

Begoviç, yukarıda ismi geçen, çok etkilendiği reformcular gibi kendi aklına göre bir İslam’ı savunuyordu. Bunun için İslam’ın zamanımıza göre yeniden yorumlanması, reforma tâbi tutulmasında örnek alınacak kitaplar, şahsiyetler arasında Begoviç’in kitapları da bulunuyor. Yandaşlarının bununla ilgili tespitleri: “Aliya İzzetbegoviç’in *Doğu-Batı Arasında İslam* adlı eseri, Muhammed İkbal’in *İslam Düşüncesinin Yeniden İnşası*, Mevdüdi’nin, Ali Şeriatî’nin bütün eserleri bu bağlamda anılabilir.”; “İzzetbegoviç’in İslam düşüncesine katkısı ile Prof. Fazlurrahman’ın düşünceleri arasında önemli yakınlıklar bulunuyor.”; “Pakistanlı Muhammed İkbal Doğu İslam’ının, İzzetbegoviç Batı İslam’ının simgesidir.”; “Begoviç, Batı ile Doğu dünyalarının kesişme çizgisinde yaşayan ve her ikisine de aidiyet hisseden, müslüman bir entelektüeldi, filozoftu...”

Bozacının şahidi şıracıdır, derler ya. Bütün bu övgülerden sonra, Begoviç’in nasıl biri olduğu anlaşıldı herhâlde. Burada dikkatini bir hususa çekmek istiyorum. Begoviç’in hayranlık duyduğu, rehber edindiği Fazlurrahman, Muhammed İkbal, Mevdüdi, Hamidullah gibi kimseler; Batı’nın yetiştirdiği dolayısıyla, Batılı gibi düşünen, İslam’a müsteşrik gözü ile bakan, Batı’nın yönlendirdiği dolayısıyla onların menfaatleri doğrultusunda çalışan reformcu kimselerdir. Begoviç de bu ekiptendi. Batı, bu tür adamları

önce meşhur eder, kahramanlaştırır. Sonra da sinsi emellerine ulaşmada bunları vasıta yapar. Maksatları, İslam'da yenilik, modernlik adı altında dini bozmak ve siyasi amaçlarına bunları alet etmek. Ayrıca, Bosna-Hersek'te 250 bin müslüman katledildi. Şimdi müslümanlar Bosna'da öncekinden daha iyi bir durumda mıdır? Ne gezer. Hem 250 bin kişi gitti, hem de önceki ağırlığı kalmadı. O zaman bu nasıl kahramanlık, nasıl "Bilge Krallık!"¹³⁹

Bu metni üreten zihniyetin şâz olduğu zannedilebilir; fakat vakıa zannedilenin aksinedir. Zira internetteki sayısız sitenin bu tür pespaye metinlerle dolu olması "yobazlık kültürü"nün bu topraklarda arsız bitki gibi neşvünema bulduğunu göstermektedir. Durum hem ürküntü hem üzüntü vericidir. Çünkü dinî alana taalluk eden her yeni fikir ve yorumu "dinde reform" olarak algılama paranoyası sadece sanal ortamda değil, ülkedeki müslüman halkın dinî düşünce ve tasavvurları üzerinde derin izler bırakan Necip Fazıl gibi bazı şahsiyetlere ait metinlerin yanı sıra bilhassa tasavvuf-tarikat damarıyla bir şekilde ilişkisi olan ve medya imkânlarıyla geniş halk kitlelerine ulaşmayı başaran muhtelif cemaatlerde de hâkimdir.

Bu cemaatlerden biri, daha önce zikri geçen Işıkcılardır. Vaktiyle, Hüseyin Hilmi Işık'ın rehberliğinde hareket eden bu cemaatin yayımladığı bazı kitaplarda başta İbn Teymiyye, İbn Hazm ve Şevkânî gibi âlimler olmak üzere Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdüdi, Mustafa el-Merâğî, Mahmud Şeltût, Ferid Vecdi, Ahmed Emîn, Hasan el-Bennâ, Musa Carullah, Muhammed Hamidullah gibi müslüman âlim ve mütefekkirlerin tümü dinde reformcu ve bid'atçı olarak tanımlanmış, ayrıca bu isimlerin her biri için mülhit, zındık, kâfir, mezhepsiz, kısa akıllı, çürük mantıklı, İngiliz ajanı, moskof, fen yobazı, din yobazı, kara cahil gibi sıfatlar kullanılmıştır.¹⁴⁰ Mesela, *Fâideli Bilgiler* kitabını telif eden "ilm hey'eti", "Ümmetin selameti taklit belasından yakayı kurtarmak, Kitâb'a ve Sünnet'e sımsıkı sarılmak ve Selef'in yoluna uymakla mümkündür."

139 Bu metin için bkz. <http://nedir.antoloji.com/aliya-izzet-begovic>

140 Heyet, *Fâideli Bilgiler*, s. 25-27.

şeklindeki görüşünden dolayı Reşid Rıza'yı maskaralıkla suçladıktan sonra şunları söylemiştir:

Hadis-i şerifde, (En âdi, en alçak kimseler müslimânların başına geçecek) buyurulmuş olduğunu bilmeseydik, Mısır gibi bir islâm memleketinde, bu adamın nasıl fetvâ mercî'i olduğuna şaşardık. Ey alçak zındık! Müslimânlarla alay edeceğine, vâiz efendilerle piyes oynatacağına, niçin erkekçe ortaya çıkıp da yehûdilere, misyonerlere, masonlara, komünistlere meydan okumuyorsun? Evet, onlara yan bakamazsın! Onlar senin üstadın, veli-nimetindir.¹⁴¹

Büyük Doğu Hareketi ile Türkiye'nin yakın geçmişinde ve bilhassa milliyetçi-mukaddesatçı kitleler üzerinde derin izler bırakan Necip Fazıl Kısakürek de benzer bir üslupla şunları söylemiştir:

Maddeye tahakküm dehasının timsali Avrupa karşısında, bozgunun sırlarını çözmek ve İslâm'ı kâinat çapında yeni hayata tatbik etmek fikriyatından mahrum bu tipler, daima olduğu gibi, ne Batı'yı ne de Doğu'yu muhasebe edebilmiş, palyaçolar olarak, güya İslâm'a yenilik getirme sevdasıyla, kalplerinin görünmez bir köşesinde, onu budamak, desteklemek, ufalamak ve düşman dünya anlayışına tâbi kılmak küfrünü beslediler. Sabitliği ezelde ve her an yeniliği ebedde gerçek İslâm çağını açmak değil de, onu, Batı maymunlarının fâni ve her an zevale mahkûm çağına uydurmak (...) Bu çöplük fikircilerin başında Cemaleddin Efgani ile Mısırlı Muhammed Abduh vardır. Efgani, Türkiye'de Tanzimat ilanı sıralarında Efgan illerinde doğdu. Felsefe okuyarak yetişti ve rivayete göre memleketinde Ruslar hesabına casusluk yaparak efendilerinden hayli paralar aldı. 30-31 yaşlarındayken Mısır'a gitti, orada Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh ile tanıştı, onunla sımsıkı kenetlendi. Daha doğrusu, İslâm'a yeni bir şevk vermek temayülündeki bu çürük adamı büyüledi ve peşine taktı. (...)

Böylece, Muhammed Abduh'un "onu görmeden meğer gözüm görmüyor, kulaklarım işitmiyor ve dilim işlemiyormuş!" dediği sözde diyanet yolunda denaet dehası, İbn-i Teymiyye mektebinin 19. asır yenileyicisi, kendisini takip edecek 20. asır reformcu maymunlarına "Buyrun!" diyerek ve dünyamızı hayli bulandırarak, layık olduğu mukabeleyi bu dünyada görmeksizin, bastı gitti.

ÖBÜR REFORMCULAR: Başlarında, “Merdudi” ismini taktığımız Mevdûdi ile “Baidullah” sıfatını yakıştırdığımız Hamidullah var... Ve daha birkaç! Evvela Mevdûdi: “İslamda İhya Hareketleri” isimli eseriyle İslam’da imha hareketinin temsilcilerinden biri... Çağdaşımız... İş gücü, Sünnet Ehli büyüklere çatmak... Gördüğü sert tepki üzerine eserin ikinci baskısında birtakım yumuşama alametleri göstermeye çalıştıysa da, çürük madeni hep aynı... Gerisi cila...¹⁴²

Bu satırların yazarı Necip Fazıl belki sayısız insan nazarında “Büyük üstad” olabilir; ancak bu denli çirkin bir üslubun değil müslümanlığa, üstadlığa bile hiç yakışmadığı şüphesizdir. Aslında bu tam manasıyla faşizan bir üsluptur. Nitekim İslam’ı, Kemalizmin aşırı Batılılaşmacı devrimleri ile komünizm ve sosyalizme karşı panzehir bir ideoloji gibi gören Necip Fazıl, doğruluğundan kuşku duymadığı davasını hâkim kılma yolunda tatbik edilecek yöntemle ilgili olarak gerekirse faşistliği göze alabileceğini söylemiştir.¹⁴³

İslah-Tecdit Muhaliflerinin Zihniyet Yapıları ve Ortak Paydaları

Türkiye özelinde dinî ıslah ve tecdit fikrine şiddetle karşı çıkan çevrelerde en dikkat çekici ortak özelliklerden biri, millicilik ve devletçiliktir. Diğer bir ortak özellik, siyasi platformda sıkı sağcılık, mezhebî platformda sıkı Sünniciliktir (Sünnilik değil!). Bir diğer baskın özellik ise doğrudan ya da dolaylı biçimde Sünnî tasavvuf ve tarikat kültüründen beslenmektir. Bu noktada, söz konusu çevrelerin bilhassa İslam’ın komünizme karşı konumlandırıldığı 70’li yılların Türkiye’sinde millici, devletçi ve aynı zamanda dört dörtlük sağcı ve sıkı Sünnîci müslüman tipolojisine karşılık geldiği söylenebilir.

Bu tipolojinin cemaat-hareket düzeyindeki temsilcileri arasında da Işıkçıları zikretmek gerekir. Zira Işıkçılığa göre

142 Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, İstanbul 2007, s. 153-156.

143 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 7/9*, İstanbul 1993, s. 92.

İslam demek Ehl-i Sünnet demek, Ehl-i Sünnet demek dört mezhep demektir. Dört mezhepten başkasını taklit etmek caiz değildir. Bugün, Hz. Muhammed'in şeriatına uymak yalnız bu dört mezhepten birini taklit etmekle olur.¹⁴⁴ Dört mezhebi yıkmak, Ehl-i Sünnet'i yıkmaktır. Bu dört mezhepten başka Ehl-i Sünnet yoktur. Dört mezhebin fıkıh kitaplarına sadakatten ayrılan kimse Hz. Peygamber'in yolundan ayrılmış olur.¹⁴⁵ Bugün ne içtihadı ne de müctehide ihtiyaç vardır. Kur'an'da ve hadislerde bildirildiği üzere dinde her şey tamamlanmıştır. Kemale ermiş dine ilave edecek bir şey yoktur. Hz. Peygamber kıyamete kadar olacak her şeyin hükmünü bildirmiş, mezhep imamları da bunları açıklamıştır.¹⁴⁶ Şu hâlde, dört mezhepten birinin iman ve fıkıh bilgilerine tâbi olmayan kimse mezhepsiz olur ve imanı bozulur. O kimse, ya bid'at sahibi sapık bir müslümandır ya da mürteddir. Bu konumdaki kişi tövbe etmeden öldüğü takdirde cehennemliktir.¹⁴⁷

H. Hilmi Işık'a göre tasavvuf ile İslam özdeşdir. Bu yüzden tasavvufa inanmayan kimse Kur'an'a ve Sünnet'e inanmamış demektir. Hâliyle keramet, evliya, türbe gibi kavramlara inanmayan kimseler gerçek müslüman değildir.¹⁴⁸ İşbu inanış ve anlayıştan dolayıdır ki keramet ve evliya gibi kavramlar Işıkçılık söyleminin merkezine yerleşmiştir. Bu söylemdeki bir diğer merkezî kavram "ihlâs"tır. Söylem sahipleri bu kavramın dindeki yerini ve önemini İmam Rabbânî ve Abdülhakîm Arvasî gibi şahsiyetlere atıfla ifade etmiş, muhlis olmayı ise İhlâs Finans ve TGRT gibi kurumsal faaliyetlerle göstermiştir(!)

Siyasî olarak sıkı sağcı, itikadî olarak sıkı Sünnî(cî) muhafazakâr söylemin fert düzeyindeki meşhur temsilcileri-

144 Hüseyin Hilmi Işık, *Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı*, İstanbul 1976, s. 9-10.

145 Işık, *Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı*, s. 12, 101-102.

146 Işık, *Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı*, s. 111.

147 Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihal Seâdet-i Ebediyye*, Haz. Sıddık Gümüş, İstanbul 2003, s. 449.

148 Işık, *Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı*, s. 27.

ne gelince, bunların en meşhurlarından biri hiç şüphesiz Necip Fazıl Kısakürek'tir. Bilindiği gibi Necip Fazıl, Türkiye'deki İslamcılar arasında Kemalizm, komünizm ve sosyalizm aleyhtarlığı en üst düzeyde olan şahsiyetlerden birisidir. O kadar ki komünizmi din ve milliyetin can düşmanı olarak gören Necip Fazıl, toplumun tüm kesimlerini teftiş edecek bir hafıye teşkilatı olarak "komünistlerle mücadele polisi" kurulmasını bile önermiştir. Çünkü ona göre devlet istediği şahsı durdurup, "Komünist olmadığını ispat et!" diyebilme salahiyetine sahip olabilmelidir."¹⁴⁹ Bu yönüyle Necip Fazıl sıkı sağcı, sıkı muhafazakârdır. Bu noktada, muhafazakârlığın "komünizm devlet ve millet için en büyük tehlikedir" algısından kaynaklandığı söylenebilir ve komünizmle ilgili tehdit algısının Necip Fazıl üzerindeki muhafazakârlaştırıcı etkisi en çarpıcı şekilde 12 Eylül 1980 darbesine verdiği destekte görülebilir. Kısakürek, "Bu hareket olmasaydı devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı."¹⁵⁰ diyerek darbeyi alkışlamıştır.¹⁵¹

Kısakürek, komünizmi devlet ve millet için en büyük tehlike olarak görmesinin yanında dinî bilgi ve pratikte tecdit taleplerini de -tıpkı H. Hilmi Işık gibi- İslam'ın can düşmanı olarak telakki etmiştir. Geleneksel Sünnî İslam'ın belki de en dar yorumuna sahip çıkan Kısakürek, aynı zamanda içtihad kapısını sımsıkı tutmaktan yana tavır almıştır. Bu muhafazakâr İslamcı tavrını milliyetçilikle de bağdaştıran Kısakürek, bir yandan ulus devlete sadakati dinî unsurlarla pekiştirme, diğer yandan da milli kimliği dinileştirme çabası içinde olmuştur. Türklüğü İslam dünyasının merkezi olarak gören Kısakürek'e göre İslam, aslında bütün dünyayı kurtaracak bir ideolojidir. Bu ideolojinin iki temel unsurundan biri Sünnilik, diğeri Türklüktür.¹⁵² Ancak, burada söz ko-

149 Kısakürek, *Rapor 7/9*, s. 148-149.

150 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 10/13*, İstanbul 1993, s. 119.

151 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık* içinde], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 134.

152 Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", s. 133-141.

nusu olan Sünnilik kitabî olmaktan çok, Anadolu coğrafyasında halk İslam'ı olarak yaşanan ve aynı zamanda sezgisel ve mistik tarafı ağır basan, nev-i şahsına münhasır bir yerli Sünniliktir. Nitekim Kısakürek modernist ve yeni Selefî akımların tasavvufa karşı mesafeli duruş ve eleştirel tavırlarını asla hazmedememiş, bunun için Ehl-i Sünnet savunuculuğuna soyunmuştur. Bununla birlikte onun genelde din, özelde tasavvuf ile ilişkisi özde değil sözde kalmıştır. Daha açıkçası, Kısakürek'in Nakşibendilik ile ilgisi oldukça sınırlıdır; gerçi o, siyasal romantizmi yüceltmeler ve mübalağalar ile dolu poetik dil gereği bu ilişkiyi farklı ve oldukça uhrevî biçimde anlatır; fakat sonuçta temel din yorumu bu merkezde değildir. Özet olarak, Necip Fazıl Kısakürek'in din tasavvuru, kırklı yılların muhafazakârları arasında giderek güçlenen bir damar olarak ya Türklük etnisitesine İslam içinde öncü görevi vermeyi ya da Osmanlı-Türk ahenginin İslam'a verilmiş en güzel renk olduğunu söylemeyi içerir. Burada temel vurgu Türklük ve Anadolu halk İslamını içeren bir Türkçülüktür.

"Bizim milliyetçiliğimiz, İslam'a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliğidir." diyen Necip Fazıl Kısakürek'in düşünce dünyasında İslamcılıkla örtüşen unsurlar da kuşkusuz önemli bir yer tutar. Ancak, onun düşüncesindeki İslamcılık kolaylıkla milliyetçilik ve muhafazakârlığa dönüşebilir niteliktedir. Gerçi o, müslümanlıkla mahdud, ırk ve kavim taassubunu reddeden bir milliyetçilik tanımı yapar. Fakat hamasetle yücelttiği mukaddesatçı Türk'e çok özel bir yer, İslam'ın has temsilcisi ve taşıyıcısı konumu atfeder. Necip Fazıl'ın söylemi, din temelinde tanımlanmış bir milliyetçiliğin şoven, hatta ırkçı bir karakter kazanmasının çarpıcı örneğidir. Dahası, onun Türk-İslamcılığı, Türk asıllı olmayan müslümanlar üzerinde kesin bir velayetçi ve himayeci tavır sergiler. Irkî-etnik taassup güya reddedilirken düşülen "şantajcı" kayıt bu tutumun gayet açık sözlü bir özetidir: "Rak meselesi şuradan doğabilir ki arnavutu, çerkezi, kürdü, hepsi müslüman olarak nazarı-

mızda müsaviyken, bunlar kendilerini İslamiyet dışı bir nispetle bizden koparıp da infirada, ayrılmaya doğru giderlerse o zaman her birinin Arnavutluğu, Çerkezliği, Kürtlüğü ayrıca kabahat olur. İşte o zaman Türklük girer araya..."¹⁵³

Denilebilir ki Necip Fazıl, İslamcılığı yerli olmak kaydıyla benimsemiş, hatta yerli malı İslamcılığın benimsenmesine bir güzellik ve kutsiyet atfetmiştir. Bu tavır, dünyanın herhangi bir yerinden yükselebilecek her türlü İslamî harekete karşı milliyetçi bir mesafede durma refleksini de beraberinde getirmiştir. *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eseriyle/söylemiyle Necip Fazıl, altmışlı ve yetmişli yıllarda Türkiye'de baş gösteren çeviri kitap furiasının estirdiği yenilikçi arzuya karşı çok sıkı bir Ehl-i Sünnet savunusuna girişmiştir. Ancak burada savunulan Ehl-i Sünnet, icat edilen bir geleneğin, bu spesifik konjonktürel bağlamdaki ismine karşılık gelir. Müesses düzene karşı bir yenilik dalgası baş gösterdiğinde, belli sınıflar örgütlenerek bir gelenek icat edilir ve bütün savunmalar bu geleneğin arkasına sığınarak yapılır. Bu açıdan bakıldığında, Necip Fazıl'ın Ehl-i Sünnet savunusunda, ne gerçekte fiilen işlemekte olan ne de bizzat saldırıya uğramış bulunan bir Ehl-i Sünnet söz konusudur. Bilakis burada kendi zihninde icat ettiği bir gelenek ve Ehl-i Sünnet vardır. Kaldı ki Necip Fazıl, Hüseyin Hilmi Işık gibi isimlerce temsil edilen "doğru yolcu" muhafazakârlık açısından "sapık kol" olarak nitelendirilen Muhammed Hamidullah, Mevdüdi, Seyyid Kutub gibi isimler, Ehl-i Sünnet çizgisine çok daha uygun bir söylem ve zihniyete sahiptir. Ne var ki bu isimler, Türkiye'de alt sınıf ve taşralı bir sosyolojik tabana sahip olan yeni Türk İslamcı dalganın ilgisine mazhar olmak bakımından yerli ve gelenekçi değerler üzerinden örgütlenen bir tepkiye maruz kalmıştır. Bu tepkinin yerliliğe ve gelenekçiliğe atfettiği kutsallık ve estetiğin (vatan-millet-Sakarya... gerisi hep angarya) yer yer seçkinci bir otoriterlikle dillendirilişi, başkalarına ait Sünniliğin neden makbul sayılmadığının açıklamasını da

153 Bora, *Türk Sağının Üç Hâli*, s. 130, [Necip Fazıl'dan naklen].

kendinde içermektedir. Fetişleşmiş Ehl-i Sünnet'in içeriği ve tutarlılığı değil, bunun bize ait ve bizim malımız olması, diğer bir deyişle yerli olması önemlidir.¹⁵⁴

Kendilerini doğru yolun yolcusu olarak gören Türk muhafazakârların dinî düşüncede yenilik söylemine karşı aşırı tepki ve muhalefetleri, temelde bu söylemin kökünün dışarıda olması ve yerlilik vasfı taşınamamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda Türk muhafazakârlığı, İslamcı söylemin ümmetçilik vurgusuyla dinin asıl kaynaklarına dönme çağrısını yerel ve kültürel değerlere saldırganlık olarak algılamıştır. Saldırganlık İslamcılığın Kur'an'ı merkeze alan yorumunun pratik sonuçlarında da hissedilmiştir. En önemli sonuç, görüntünün büyük ölçüde Araplaşmaya zorlaması ihtimalidir. Zira bilinçaltında, Kur'an'ın lafzî yorumunun aynı zamanda vahyin nazil olduğu koşulların tekrar edilmesine yönelik bir teklif içeriyor olduğuna dair bir korku vardır. Yani modernleşme Batılılaşma ile özdeşleştiği oranda İslamlaşma da bir tür Araplaşma olarak algılanmıştır. İslamcılığın evrensel vurguları ise bu Araplaşma art niyetini kamufle eden bir ideoloji olarak algılanmıştır. Bu yüzden Türk muhafazakârlığının kültürel değerlere, bid'at ve hurafelere yönelik tepkisel estetiğinin bir nesnesi Batılı saldırısıysa, daha az önemli olmayan bir diğeri de bizzat İslamcılığın evrenselci vurgusu olmuştur.¹⁵⁵

Bu muhalefetin bir nedeni de 60'lı yıllardan sonra devletin komünizmle mücadele görevini muhafazakârlara yüklemesi ve muhafazakârların bu görevi seve seve kabul etmesidir. Yoksa buradaki mesele, söylemin muhtevası ve tutarlı olup olmadığı meselesi değildir. Kaldı ki Necip Fazıl'ın "bedbaht, zavallı" gibi kelimelerle birlikte zikrettiği Seyyid Kutub'un sosyalizan fikirlerine benzer fikirler zaman zaman Necip Fazıl tarafından da dile getirilmiştir. Keza, hoperlörle ezan okumayı

154 Yasin Aktay, "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", [Modern Dünyada Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık içinde], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009, s. 357.

155 Aktay, "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", s. 351.

veya kâğıt para kullanmayı caiz gördükleri gerekçesiyle bazı çağdaş İslam âlimlerini reformcu diye nitelendiren Işıkçı/İhlâsçı söylem de zaman içerisinde TGRT yoluyla İslamcı iletişim devriminde, İhlâs Finans'a uzanan çizgisiyle de finansal, kapital devrim pratiğinde tartışmasız bir şampiyonluğu ihraz edebilmiştir. İşte bu gariplik, muhafazakâr gelenekçiliğin İslamcı bir bakiye olarak ortaya çıktığı yerde bile her zaman rastlanabilecek momentlerinden biridir.¹⁵⁶

Sonuç olarak, Necip Fazıl Kısakürek 1960'lardan itibaren Türkiye'de etkisini göstermeye başlayan modernist, öze dönüşçü ve radikal-siyasal İslamcılık akımlarına karşı milli ve muhafazakâr din söyleminin sözcülüğünü üstlenmiştir. Kendisine Mehmet Şevket Eygi gibi bazı isimlerin de iştirak ettiği bu muhafazakâr söyleme göre İslam, Türk milletinin yaşama zevkidir. İslam'ın savunuculuğu da neredeyse Türk milletinin uhdesindedir. Din konusunda her türlü yeni ve radikal eğilimlerin karşısında muhafazakârlığın yılmaz ve sarsılmaz bekçisi olarak sınıksız duran Necip Fazıl devletlû çevreler tarafından kendi kişiliğinin onaylanması ve saygı gösterilmesi karşısında siyasal pozisyonunu sık sık değiştirebilmiştir; fakat sonuçta onun dinî-milli muhafazakârlık söylemi sayesinde İslamcılık ile milliyetçilik, milliyetçilik ile muhafazakârlık, muhafazakârlık ile İslamcılık birbiriyle konuşup anlaşmayı başarmıştır.¹⁵⁷

Türkiye'deki üstatlık geleneğinin en meşhur simalarında dinî alanda yeni görüş ve yorumlara son derece mesafeli durmak ve bilhassa milliciliğe vurgu yapmak konusunda sanki bir uzlaşma oluşmuştur. Mesela, 1960 ve 1970'li yıllarda Marksist-Sosyalist ideolojinin belki de beynini zonklatıp aklını çok yormasından olsa gerek, İslam'la tanıştıktan sonra dinî tecrübede akli ve sorgu-suali rafa kaldırıp belki de

156 Aktay, "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", s. 358.

157 Murat Güzel, "Necip Fazıl Kısakürek", [*Modern Dünyada Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde*], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009, s. 334-341.

“Okuyalım her daim, doğru bilgiyle kaim; evimizde bir âlim, Mızraklı İlmihâl'im” diyerekten “Mızraklı İlmihâli”ne uygun bir müslümanlık yaşamaya çalışan İsmet Özel de, İran'daki devrimin Türkiye'deki bazı İslamcı çevreler nezdinde hüsnü kabul görmesine bir tepki olarak, “Artık müslümanların da bir Moskova'sı var” şeklindeki sözüyle millici bir İslam anlayışından yana tavır koyarken, bilhassa son zamanlarda vuruşkan bir üslupla tekrar ettiği, “Gâvurla çatışmayı göze alan kişi Türk'tür”, “Müslüman olmayan Türk olamaz”, “Türklük demek gâvura/kâfire mukavemet demektir”, “Türklüğün şartı beştir”, “Türklük eşittir müslümanlıktır”, “Allah, Türkleri diğer milletlerden üstün yarattı” gibi mottolarla Türklüğü İslam ve müslümanlıkla özdeşleştirebilmiştir.

Mamafih, İsmet Özel'deki Türk muhafazakârlığının, kimi zaman güncel siyasi manevralarla araçsallaşıp kolaylıkla MHP'li bir milliyetçiliğe dönüşen Necip Fazıl'ın muhafazakârlığıyla kıyas kabul etmediği belirtilmelidir. Her şeyden önce Özel'in İslam ve müslümanlık ile Türklük arasında tesis etmeye çalıştığı özdeşlik, Türkiye'nin dünya üzerindeki egemen güçler ve sistemlere karşı bir direniş odağı olarak varolma umudunu canlı tutma isteğiyle ilgilidir. Lakin “Türklük eşittir müslümanlık” söylemi ne şekilde gerekçelendirilirse gerekçelendirilsin, elitist ve etnosantrik imaları sebebiyle rahatsız edicidir. Daha açıkçası, Özel'in Türk ve Türklük vurgulu söylemi, en küstah şekliyle Hüseyin Nihal Atsız (ö. 1975) gibi Türkçüler tarafından dillendirilen¹⁵⁸ ve Türk milliyetçiliğinin tüm tayfına

158 Nihal Atsız özellikle hayatının son yıllarında İslami ve dinî meselelerde saygısızlık düzeyinde aşırı, hatta bazı konularda inkâra varan yazılar kaleme almıştır. İslam'ın Türk tarih ve medeniyetindeki yüceltici rolünü tanımayan Atsız, “Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir” (*Ötüken*, nr. 11, Kasım 1970, s. 3-7, 14) başlıklı makalesinde vahyi hafife almış, Hz. Peygamber'in eski Sümer ve Mısır'dan gelip Yahudiler aracılığıyla öteki milletlere geçen çeşitli inançları ilahî hakikatler diye insanlara sunduğu iddiasında bulunmuştur. Atsız'ın İslami kanaat ve saygıya ters düşen fikirlerinde her şeyi mutlaka Türk asıllı olmak, dışarıdan gelmeyip doğrudan doğruya Türklüğün kendi bünyesi ve mazisi içinde çıkarak ölçüsüyle değerlendirmek gibi bir zihniyetin rolü büyüktür. Ömer Faruk Akün, “Atsız, Hüseyin Nihal”, *DİA*, İstanbul 1991, IV. 88.

hâkim olduğu bilinen, “Türkler İslam’ın en seçkin mensuplarıdır; Türkler olmasaydı İslam ayakta kalamazdı.” iddiasını çağrıştırmaları hasebiyle rahatsız edicidir. Belki Özel’in niyet ve maksadı, Atsız’ın iddia ettiği gibi, “Türkler müslümanlık sayesinde değil, müslümanlık Türkler sayesinde yükselmiş ve yaşamıştır.” şeklindeki ifadelerle dile getirdiği “iyi niyetli enayi Türkler” tezini¹⁵⁹ savunmak değildir; fakat sonuçta “Türk eşittir müslüman” demekle, en azından dini milliyetin asli bir unsuru olarak kuvvetli bir tarzda milliyetçilikle mezcetme, milli ethos ve pathosu doğrudan doğruya dine havale etme düşüncesini savunan cumhuriyetçi-milliyetçi elitlere yakın düştüğü kesindir. Tam bu noktada Türk Ocakları’nın efsanevi başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver’in (ö. 1966), “Türkçe konuşan, müslüman olan ve Türklük sevgisi taşıyan Türktür” sözü¹⁶⁰ ile İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun (ö. 1978), “Allah’a, meleklerle, ahrete inanır gibi fazilete, hayra, vazifeye ve bütün bunların da kaynağı olan milletin kutsal hayatına inanacaksın”¹⁶¹ sözlerini hatırlatmak gerekir.

Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, “Hoparlörle ezan okumak, hoparlörle namaz kılmak, çok çirkin bir bid’attir”, “Kadın sesi dinlemek haramdır.” gibi fikirleriyle dinî bilgi ve pratikte çağdaş müslümanlara büyük ufuklar açan(!), ama aynı zamanda yakın geçmişte kendilerine ait bir televizyon kanalında (TGRT) popüler kadın sanatçıların arz-ı endam ettiği programlarla müslüman halkın eğlence ihtiyacını da karşılayan Işıkcılar (Seâdet-i Ebediyeciler) de diğer ıslah ve tecdit düşmanları gibi millici ve Türkçüdürler. Abdülhakîm Arvasî-Hüseyin Hilmi Işık ilişkisinden dolayı temelde Şiilik düşmanı sülûlîkle de mümeyyiz olan Seâdet-i Ebediyeciler’e göre,

159 Nihal Atsız, *Makaleler* 3, İstanbul 1992, s. 471.

160 Hamdullah Suphi Tanrıöver, *Dağyolu*, İstanbul 1929, s. 129.

161 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru* (İkinci Kitap), İstanbul 1943, s. 18.

Bugün müslimân denilen üç büyük İslâm fırkası vardır. Bunlardan Şiîliği Yahudiler, Vehhâbiliği İngilizler kurdurmuştur. Ehl-i Sünnet'i ise Türkler korumaktadır.¹⁶² Osmanlı Türkleri Muhammed Abduh gibi Ehl-i Sünnet düşmanı ve zındık Arapların mülevves kalemlerini İslâm dininin afif harîmine sokmalarını önlemiş, böylece İslâm'ı bu cahillerin tasallutundan kurtarmıştır. (...) Bugün hakiki müslimanlık, Resûlullahın "sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem" bıraktığı gibi, bütün temizliği ve saflığı ile türk milletinde kalmış bulunmaktadır.¹⁶³

Tasavvuf ve tarikat kültürüyle memzuç bir Sünniliğe eklenmiş Türklük ve millicilik, geleneksel İslam anlayışını benimseyen cemaat ve tarikatların hemen hepsinde baskın karakterlerdir. Bu bağlamda tipik bir örnek olarak Menzil Nakşiliğinden söz edilebilir. Bilhassa eğitim düzeyi düşük kesimler üzerinde etkili olan bu dergâhın sesi konumundaki derginin *Semerkand* ismini taşımasının yanında anılan dergideki birçok yazıda savunulan görüşlerden anlaşılacağı üzere Menzil Nakşiliği tasavvuf ve Türklükle kaynaştırılmış bir Sünnî İslam anlayışını benimsemiştir. Sünniliği âdeta fetiş hâline getiren, Türklüğü de bir etnisite olmaktan ziyade dinî kimliğin çok önemli bir parçası gibi telakki eden Semerkand ve Menzil Nakşiliği, diğer tecdit düşmanları gibi, dinî alanda ıslah, tecdit ve öze dönüşle ilgili bütün görüş ve düşünceleri şiddetle reddetmeyi kendine vazife bilmiştir.¹⁶⁴

Yoğun Türklük vurgusu hariç tutulmak kaydıyla, Menzil Nakşiliğindeki Şiîlik düşmanı sûfilik ve Sünnîcilik eğilimi İsmailîliğe cemaatinin de mümeyyiz vasıflarından biridir. Mahmud Ustaosmanoğlu'nun riyasetinde İsmailîliğe cemaatine mensup bir heyet tarafından Kur'an tefsiri olarak telif edilen *Rûhu'l-Furkân* adlı eserde söz konusu eğilimi yansıtan sayısız ifadeye rastlamak mümkündür. Tasavvufî-işârî karakterli bir tefsir kitabında bulunması gereken sıcak ve samimi di-

162 Heyet, *Fâideli Bilgiler*, s. 200.

163 Heyet, *Fâideli Bilgiler*, s. 444.

164 Bu cemaat hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Zeki İşcan, "Siyasal İslâm ve Türkiye'de Bazı İslâmî Yönelişler", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2; sayı: 2 (2006), s. 131-139.

lin aksine kimi zaman çok kaba, kırıcı ve dışlayıcı bir dil ve üslubun tercih edildiği *Rûhu'l-Furkân* hakikat ile hurafenin harmanlandığı bir eser hüviyetindedir. Hz. İsa'nın Hz. Nuh'un oğlu Sâm'ı diriltip onunla konuşmasına yahut sarı nalin giyenin muradına ereceğine ve derdinin az olacağına dair nakledilen rivayetlerde¹⁶⁵ görüleceği gibi çok kere esatir ve hurafenin hakikat diye zikredildiği, kimi zaman da, "Kebap yemeyeceğine yemin eden kişi et kebabı yerse hanis [yeminini bozmuş] olur; patlıcan kebabı yerse hanis olmaz."¹⁶⁶ gibi lüzumsuz fikhî ayrıntılara yer verildiği eserde Ehl-i Sünnet'e bağlılık en temel hedef olarak gösterilmiştir. Bu husus abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesiyle ilgili izahatın ardından şu çarpıcı ifadelerle dile getirilmiştir: "(...) Dünya ve ahret saadetine kavuşmak isteyen kişi, inanç ve amel bakımından cumhura muhalefet ederek Ehl-i Sünnet dışı sapık fırkaların görüşlerine saplanmaktan son derece sakınmalıdır."¹⁶⁷

Bu ifadeden de anlaşılmış olacağı gibi *Rûhu'l-Furkân*'da Ehl-i Sünnet tebcil edilirken, diğer itikadi mezhepler "sapıklar" diye nitelendirilmiş ve bu çerçevede "Sapık Mu'tezile mezhebi", "Sapık mezheplerden biri olan Hariciler", "akılsız, cahil Şiiler", "Sapık Mu'tezile fırkasına mensup olan sahib-i Keşşâf" gibi çok ağır ifadelerle yer verilmiştir.¹⁶⁸ Buna mukabil genelde tefsir, özelde tefsir tarihi sahasına yeterince vâkıf olunmadığı için, "sapık" diye nitelendirilen Mu'tezile mezhebine mensup Ebû Bekr el-Esamm'dan (ö. 200/816) Sünnî olduğu zannıyla "İmam-ı Esamm (rahimehullah)" diye söz edilmiştir.¹⁶⁹

Gayr-i müslimlere ve muhtemelen kendilerince müellefe-i kulûbtan sayılan zümrelere karşı son derece hoşgörülü, açık görüşlü, dialogcu ve dinde farklı görüş ve yorumlara pek tahammüllü bir çehre gösteren, buna mukabil kendi içinde katı kuralcı, farklı meşrepteki müslümanlara karşı da gayet

165 Mahmud Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, İstanbul 1993, III. 523, IV. 153.

166 Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, VII. 529.

167 Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, VI. 315.

168 Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, VI. 380, 457; VII. 112, 138, 212.

169 Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, VII. 158.

mesafeli bir duruş sergileyen Fethullah Gülen cemaatinde de Sünnici, millici, devletçi ve Türkçü refleksler oldukça belirgindir. Aslında buraya kadar bahis konusu edilen hemen bütün gruplar ve cemaatler farklı tonlarda Türk-İslam sentezciliği noktasında birleşir. Bu tuhaf sentezciliğin Türkiye'deki teşekkül ve tekemmülü 27 Mayıs İhtilali ve 1960 sonrası dönemde gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi 60'lı yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sol hareket önemli bir ivme kazanmıştır. II. Dünya Savaşı'nda faşizmi mağlup eden kapitalizmin emperyal politikalarının karşısına devrimci sol ideoloji çıkmıştır. Bu ideolojinin Türkiye'de de kitleselleşmeye başlaması hem devlet nezdinde, hem de devrimci solun iki ezeli düşmanı muhafazakârlık ve milliyetçilik cephesinde büyük bir tehlike olarak algılanmıştır. İşte bu süreçte muhafazakârlık ve Türkçülük devletin desteğini de alarak sol harekete karşı ortak bir cephe kurmuş ve bunun sonucunda da, "Hıra Dağı kadar Müslüman, Tanrı Dağı kadar Türk" sözünde ifadesini bulan Türk-İslam sentezcisi bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Türk-İslam sentezciliği, o güne kadar Türkiye'de seküler bir biçimde ve İslam'la pek uzlaşmaz bir istikamette gelişen Türkçülüğün en azından söylem düzeyinde dine değer atfeden bir Türkçülüğe evrilmesi sonucunu doğurmuş, ayrıca Türkçülük bu sentez sayesinde hem kendine toplumsal bir karşılık bulmuş, hem de siyasi bir kanal açmıştır. Bununla birlikte Türk-İslam sentezinin Türk muhafazakârlığı için birtakım olumsuz sonuçları da olmuştur. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi, muhafazakârlığın entelektüel yönüne büyük darbe inmesidir. Hiç şüphe yok ki milliyetçi ideolojiler entelektüel ve düşünsel açıdan sığ ve zayıf ideolojilerdir. Düşünsel ve entelektüel kısırlık Türkçülükte daha belirgindir. Türkiye'de muhafazakâr düşünce Türkçülükle yaptığı bu işbirliği neticesinde entelektüel bir zayıflığa mahkûm olmuştur. Bu dönemde Türk muhafazakârlığı ilk önemli temsilcileri ayarında düşünürler çıkaramamış, solun evrenselci düşüncelerine karşı yavan bir milli kültürçülükten öteye gidememiştir. 1970'li

yıllarda Türkiye'de sol düşüncenin muhafazakârlığı ideolojik anlamda ezdiğini söylemek çok yanlış olmasa gerektir.

Dini düşüncede tecdit ve ıslah karşıtlığının Türkiye'deki mümessilleri olan Türk-İslam sentezcisi muhafazakârlar İslamcılıktaki ümmetçilik fikrine karşı Anadolu milliyetçiliğinde de ittifak ederler. Bunun yanında mistik ve tasavvufi temalar içeren bir İslam anlayışının benimsenmesi gerektiği noktasında da hemfikirdirler. Bunun sebebi, Osmanlı tecrübesinde dini kültürün tasavvuf ağırlıklı olması, Anadolu ruhunun mistik bir din yarattığına inanılmasıdır. Bu noktada denebilir ki Türk muhafazakârlığı bu yolla bir Anadolu İslamı geliştirerek resmî ideolojinin Arap düşmanlığı politikasına yardımcı bile olmuştur. Anadolu mistisizmi Türk telakkisine, Türk hissiyatına en uygun din olarak görülmüştür. Ahmed Yesevî, Yunus Emre gibi mutasavvıfların İslam'ı Türk ruhuna uyarladıkları, böylece Türkleri Araplaşma ve Acemleşmeden korudukları kabul edilmiştir. Bunun yanında Mevlana ve Şeyh Galip gibi isimler Türk muhafazakârlarınca sembol isimler olarak telakki edilmiştir. Özellikle Mevlevilik Anadolu İslamı'nın ürettiği yüksek bir kültür olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Kemalizmin yaratmaya çalıştığı Batıcı ve seçkinci aydın sınıfına karşı Mevlevilik kültürüyle divan şiiri, tasavvuf musikisi ve aşk estetiği gibi kavramlar ekseninde muhafazakâr bir seçkincilik oluşturulmaya çalışılmıştır.¹⁷⁰ Ancak sonuçta, Türk muhafazakârlığı ekonomi-politik anlamda statüko karşıtı, liberal ve değişimci, kültürel-politik anlamda teoride tutucu, pratikte eyyamcı, teolojik-politik anlamda ise hem teori hem pratikte oportünist ve fırsatçı bir tavır olarak kendini göstermiştir.¹⁷¹

Türk muhafazakârlığıyla ilgili bu istitrattan sonra Gülen cemaatine yönelik tahlillere devam etmek gerekirse, M. Ha-

170 Hasan Ufuk Aktaşlı, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011), s. 154-156.

171 Murat Güzel, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", *Tezkire*, sayı: 17 (2000), s. 87.

kan Yavuz'un tespit ve değerlendirmelerine göre Said Nursi'nin eserlerinin yanı sıra Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr yazarların fikirlerinden bir sentez oluşturan Fethullah Gülen'in düşünce dünyasında iyi bir Türk-İslam geleneği üretme hedefi vardır. İslam'ın etnik bir kimlik, Türklüğün ise dinsel bir kimlik gibi algılandığı, diğer taraftan cami ile kışla arasındaki sürtüşmede her zaman kışlanın tercih edildiği dadaş kültür ikliminde yetişen Fethullah Gülen, gerek bu kültürün etkisi gerekse Osmanlı devlet geleneğinden etkilenmesi sebebiyle, "en kötü devlet yönetimi bile devletsizlikten iyidir" tezini savundu. Diğer bir deyişle, Gülen, devletli olmayı kargaşa ve nizamsızlık tehdidi karşısında en kusurlu hâliyle bile bir devlet saydı. Devlet-i ebed-i müddet fikrini gururla sahiplendi. Kışlanın disiplini çok önemsedii. İtaati müslümanlıkta esas ad-detti. Bütün bunların yanında Türk/Türkiye müslümanlığını bağnazlıktan uzak, arı duru bir müslümanlık olarak apayrı bir yere koydu. Devlet nizamını, istikrarı ve toplumun iç uyumunu sağlamlaştırmacı bir harç olarak İslam'ı bir milli birlik ve beraberlik dini hâline koymanın şahıkası diye nitelendirilen bu düşünce çizgisinde¹⁷² Gülen, 1980 darbesine destek verdi ve askerî erkân hakkında takdîrkâr sözler söyledi.

Hatırlatmak gerekir ki 80'li yılların Türkiye'sinde din, toplumsal istikrarı (asayiş) ve devlete sadakati takviye edici bir unsur olarak resmî ideolojiye eklemlendi. Bu en yüksek eklemlenme mertebesinin esası, milliyetçiliğin de dindarlığın da kendi toplumsal ve öğretisel özerkliklerinden ve asallıklarından tecrit edilerek devlette erimeleriydi. Böylece dincilik değil ama dindarlık, resmî milli kimliğin bir rûknü hâline geldi. Bu güçlü devletçi-milliyetçi-muhafazakârlık yorumu 70'li yılların ikinci yarısında Aydınlar Ocağı tarafından savunuldu. Necip Fazıl'ın isim babalığını yaptığı Aydınlar Ocağı teşkilatı,¹⁷³ baş-

172 Bora, *Türk Sağının Üç Hâli*, s. 139.

173 Aydınlar Ocağı'nın sağcı seçkinlerden oluşan üyeleri MHP'ye yakın düşen bir fikriyata sahipti. Kendilerini partiler-üstü görmelerine ve herhangi bir partiyle özdeşleşmekten ısrarla kaçınıyor olmalarına rağmen ocak çevre-

langıçta Türkçülüğü ağır basan fikriyatını İslam'la barışık bir çizgiye getirdi ve milliyetçi-muhafazakâr Türk-İslam terkiibini "Türk-İslam-Batı sentezi" şiarıyla resmî ideolojinin Batıcılığına ve Kemalizmine bağlamaya çalıştı. 12 Eylül askerî yönetimi bu üçlemeyi daha da pragmatik ve kendiliğinden bir biçimde ve resmî ideolojinin klasik çerçevesinde kalarak gerçekleştirdi. Böylece dinî söylem otoriter milli birlik ve beraberlik ideolojisinin güzide bir parçası hâline geldi.¹⁷⁴

Gülen, 28 Şubat sürecinde de asker ve devlet yanlısı tavrını sürdürdü. Bu döneme damgasını vuran insan hakları ihlallerini, anti-demokratik uygulamaları ve baskıları eleştirmek bir yana, açıkça bunları mazur göstermeye çalıştı. Ancak bu tutum Gülen ve hareketini 28 Şubat'ın arkasındaki askerî ve bürokratik erkânın gazabından kurtaramadı. Bu süreçte dönemin zinde ve etkin güçleriyle yakın ilişkisi bulunan bazı medya organları, Gülen ve cemaatine karşı bir kampanya başlattı. Gülen cemaati laik rejimin ve devletin tehlikede olduğu söylemiyle yürütölen kampanyadan dersini almış göründü ve bu tarihten sonra insan hakları, demokratikleşme ve özgürlükler konusunda daha samimi ve tutarlı bir tavır sergilemeye başladı. Bununla birlikte, Gülen cemaati hemen hiçbir liberal, özgürlükçü ve yenilikçi hareket içerisinde yer almadı. Bilakis siyasi açıdan milliyetçi-devletçi bir çizgide yer alırken, dinî alanda da gelenekçi hatta sıkı muhafazakâr bir anlayışı benimsedi.¹⁷⁵

sinin fikirleri, özellikle MHP'nin 1970'lerle birlikte popülerleşme kaygılarının sonucu olarak İslamî öğeleri kullanmaya başlaması ve aynı zamanda otoriteryanizme duydukları sempati nedeniyle giderek MHP çizgisiyle benzeşmeye başlıyordu. Ancak MHP ve ocak kadrosu arasındaki bu yakınlaşma, sadece MHP'nin önder kadrosuyla sınırlıydı. MHP tabanı ocak üyelerinin elitizmine ve reel politik omurgasızlıklarına tepki duyuyor, bu aydınların yazdığı *Ortadoğu* gazetesinin yakıldığı eylemler düzenliyorlardı. Geniş bilgi için bkz. Emin Alper-Özgür Sevgi Göral, "Aydınlar Ocağı", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde], cilt: 5, editör, Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009, s. 584-585.

174 Bora, *Türk Sağının Üç Hâli*, s. 127.

175 M. Hakan Yavuz, "Neo-Nurcular: Gülen Hareketi", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 295-307.

İlhami Güler'in değerlendirmesine göre de teolojik ve düşünsel açıdan bakıldığında cemaatin sıkı muhafazakâr Sünnî öğretiyi bir tek harekesine dokunmadan sürdürdüğü ortadadır. Cemaat hiçbir yenilikçi İslamî düşünceye itibar etmemektedir. Dünyadaki okullarda dünya sistemine, ülkemizdeki okullarda ise bürokrasiye ve teknokrasiye kalıptan çıkma, itaatkâr –onların deyimiyle kardelenler– elemanlar yetiştirmektedir. Cemaatin entelektüel-kritik/düşünsel kapasitesi yoktur. Piramidel/hiyerarşik örgütlenme tarzı, tabiatı gereği düşünceye yer vermez. Cemaat liberal-kapitalist teknoloji-tüketim toplumunun metafizik/felsefî krizini 'bâtıl' olarak nitelemenin ötesinde analitik ve düşünsel bir kritiğe tâbi tutacak entelektüel bir kapasiteden yoksundur.¹⁷⁶

Entelektüel zayıflık, aslında Nurculuk veya Risâle-i Nûr hareketinin geneli için söz konusudur. M. Hakan Yavuz'a göre bunun çeşitli nedenleri vardır. En önemli nedenlerden biri şudur: Nurcular Risâle-i Nûr külliyatını tüm sorulara cevap veren otoriter bir metin olarak görmeleri ve diğer düşünce akımlarına karşı mesafeli durmaları hasebiyle evrensel tartışmaları yakinen takip edememişlerdir. İkinci bir önemli neden, Nurcu hareketin bünyesinde üretme değil tüketme; yenileme değil muhafaza etme refleksinin hâkim olmasıdır. Diğer bir neden, hareketin Türk sağıyla ilişki bağlamında milliyetçi-mukaddesatçı muhafazakâr bir çizgiye kayması ve soru sorma özelliğini kaybetmesidir. Nurculuk hareketinde, özellikle bilim ve teknoloji vurgusuna dayalı bir modernite algılaması söz konusudur. Bu seçici algıda modernitenin kültürel yönüne, kuşkuculuğuna, kozmopolit yaşam biçimlerine bakış tepkisel olmuştur. Entelektüel zayıflığın en önemli nedeni ise Risâle-i Nûr külliyatının arka planını teşkil eden düşünce katmanlarının ihmal edilmesi ve günümüzdeki fikrî tartışmalar dışında kalınmasıdır. Nurcular bir "açık-metin" olan Risâle-i Nûr külliyatını "kapalı-metin"e dönüştürmekle kalmamışlar,

Said Nursî'ye ve Risâle-i Nûr külliyyatına yarı-kutsal bir statü atfederek eleştirel okuma ve tartışmayı da önlemişlerdir.¹⁷⁷

Günümüzde Nurculuk hareketinden bağımsız bir kimlik kazanmış olan Fethullah Gülen cemaatinin dışa dönük veçhesi her ne kadar modern ve liberal görünse de haddi zatında muhafazakârdır. Bu muhafazakârlığı, devlet ve toplumun bireye öncelenmesi, kadın imgesinin olabildiğince arka plana çekilmesi, cemaat içerisinde her eleştirel düşüncenin başına tokmak indirilmesi, girintili çıkıntılı düşünce tarzına izin verilmemesi, her zaman itaatin tavsiye edilmesi gibi birçok örnekle delillendirmek mümkündür. Bu muhafazakâr anlayışı, cemaatin önemli bir dinî-ilmî yayın organı olan *Yeni Ümit* dergisinin yayın politikasından da teşhis etmek mümkündür. Bu dergide bir yandan Kur'an ve tarihsellik, hermenötik gibi konularla ilgili yeni yaklaşımlara sert eleştiriler içeren makaleler yayımlanırken, diğer yandan "Makbul Tefsirin Şartları", "Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği", "Kur'an-ı Kerim Mucizesi", "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları", "Kur'an-ı Kerim'de Bütünlük", "Tefsir Ekolleri" gibi başlıklar altında klasik literatürdeki bilgi malzemesinin aynı içerikle bugüne tercüme edildiği makalelerle gelenekte her şeyin mükemmel ve yerli yerinde olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Gelenek karşısında son derece itaatkâr bir tavır takınan ve dolayısıyla dinî alanda "yeni", "yenilik" gibi kavramlara çok soğuk bakan bu anlayış, ilginçtir, dinler-arası dialog konusunda oldukça liberal bir çehreye sahiptir. Cemaatin din telakkisi temelde İslam'ın dar Sünnî yorumuyla özdeş olmasına rağmen dinler-arası dialog konusunda ortodoksiyle pek bağdaşmayan bu farklı çehrenin zuhur sebebi, Gülen ve cemaatinin "dinler-arası dialog"u mega-proje olarak algılaması ve bu bağlamda son derece pragmatist bir yaklaşımla global köyün muktedir güçlerini temsil eden "ötekiler"e karşı İslam'ın ılımlı yüzünü yansıtmaya çalışmasıdır.

177 M. Hakan Yavuz, "Matbuat Temelli İslami Söylem: Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 7 (2006), s. 87.

Gülen cemaatinin dışarıya karşı hoşgörü ve çok sesliliği pek seven bir görüntü vermesi, iç bünyede ise tahammülsüzlük, toleranssızlık ve tek sesliliği benimsemesi şeklindeki çift suret ve karakterini söylem ve uygulama düzeyinde de tespit etmek mümkündür. Şöyle ki Fethullah Gülen televizyon ekranlarına yansıyan vaazlarında son derece toleranslı, affedici, bağışlayıcı, hatta “bir yanağına vurana öbür yanağını çevir” sözünü düstur edinen çok sıkı bir ahlakî hassasiyet izhar etmesine mukabil, cemaat bu topraklarda kendisinden korkulup ürkülen bir fenomen hâline gelmiştir. Burada söz konusu olan korku, durduk yere ortaya çıkmış değildir. Zira cemaatin AK Parti (AKP) ile birlikte askerî vesayete karşı verdikleri mücadelede cemaat üyelerinin “tele-kulak” (tecessüs) yoluyla elde ettikleri istihbaratın rolü bilinmektedir. Bu durum toplumsal bünyede ciddi bir huzursuzluk yaratmıştır. Siyaset ve bürokrasideki hemen herkes, dinlendiği veya özel ilişkilerinin kasete alınabileceği endişesine kapılmıştır.

Hiç kuşku yok ki cemaatin bu imajı Fethullah Gülen'in vaazlarındaki sıkı İslam ahlakçılığıyla hiç bağdaşmamakta, tam tersine Gülen'in ahlakî hassasiyet vurgusu cemaatin pratiğinde gayr-i ahlakî davranış tarzlarına dönüşmektedir. Burada çok garip bir durum söz konusudur. Gülen'in ferdi ahlak konusundaki hassasiyetine rağmen, genel anlamda cemaatin hile-i şer yoluyla birçok gayr-i ahlakî yola/yönteme başvurması çok ciddi bir sorun gibi görünmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki cemaat kendini olağanüstü bir iklimde ve savaş hâlinde görmekte, kendilerince bu kutsal savaşta “harp hiledir” fahvasınca amel etmeyi meşru addetmektedir.¹⁷⁸ Bu meşruiyetin bir diğer temel argümanı da kutsal savaş uğrunda yapılan her işin ibadetle eşdeğer bir hizmet olarak telakki edilmesidir.

Cemaatin çift suret ve karakterini, dünya ölçeğinde konjonktürü doğru okumayla ilgili olduğu kadar bizatihi cema-

178 Güler, *Realpolitik-Muhafazakârlık Karşısı Yazılar*, s. 37-38.

tin ortaya çıkış ve gelişim aşamalarında kat ettiği mesafe ve bu mesafe içindeki belli başlı dönüşüm evreleriyle de ilgilidir. Cemaati bugünkü hâliyle “Türk Protestanlaşması” ve “Türk Siyonizmi” şeklinde nitelendiren M. Hakan Yavuz’un şu tespitleri söz konusu dönüşüm evreleri içinde cemaatin istihalesine az çok ışık tutar niteliktedir:

Hareketin gelişmesinde üç aşama var. 1983’e kadarki ilk aşama, ışık evleri ve dershaneler sürecidir ki bu dönem kadroyu şekillendirme dönemi idi. İçeride kapanıktılar. Özal’la birlikte ikinci aşama başladı. O dönemin neo-liberal politikaları ile Gülen, liberalizmin aradığı hoca olarak ortaya çıktı. Aynı dönemde hoca, Atatürk’ün de projesi olan milli İslam’ı üretti ve devletçi bir rota izledi. Üçüncü aşama olan 28 Şubat’la beraber hocanın yurtdışına çıkışı gerçekleşti ve daha küresel bir söylem benimsendi. Ancak artık ABD’deki Fethullah Gülen, Türkiye’deki milliyetçi-devletçi Gülen değil. Küreselleşme söyleminin temel özellikleri dinler arası diyalog, coğrafi sabitlikteki vatan kavramı yerine Kuran’a indirgenen seyyar vatan ve insan haklarıdır. Küreselleşmenin aradığı İslam’ı üretme sürecine girildi. Brüksel’le Washington arasındaki İslami söylem olarak ortaya çıktı. 11 Eylül sonrasında ABD “Hangi İslam?” sorusunu sorarken, Gülen etrafındaki bazı kişiler bu soruya uygun bir İslam arayışı içine girdiler. ABD’nin hassasiyetlerini dikkate alan bir İslam arayışına girildi.¹⁷⁹

Cemaatin çift karakterliliği, Gülen’in Osmanlı’ya dair zengin tahayyüllerle memzuç Türk İslamı fikriyatıyla İlahiyat camiasındaki cemaat mensuplarının savunduğu geleceksel dinî düşünce kalıpları arasındaki farklılıktan da teşhis edilebilir. Daha açık söylemek gerekirse, Osmanlı mirası üzerine inşa edilecek bir Türk-İslam milliyetçiliğine vurgu yapan Gülen, Arap ve İran İslam anlayışına pek sıcak bakmaz ve bu çerçevede Türk müslümanlığı deyimini bir ayrışma ifadesi olarak kullanır. Arapları Osmanlı’ya ihanet etmek ve İslam’ı bir tür ideolojiye indirgemekle suçlayan Gülen, Osmanlı’nın şehir İslamı’nı Arabistan’ın kabile İslamı’ndan üstün görür. Buna mukabil cemaatin İlahiyat akademiasın-

179 Enis Tayman, “Hakan Yavuz’la ‘Fethullah Hoca Türk Siyonizmi’ Başlıklı Röportaj”, <http://www.enistayman.com.tr>

daki mensupları dinî düşüncede geleneksel İslam anlayışına çok sıkı şekilde bağlıdır. Ancak buradaki bağlılık her ne kadar ilk bakışta Matûrîdî-Hanefî çizgide görünse de, kitabî ve resmî ilim geleneğinin büyük ölçüde Eş'arî-Şâfiî karakterli olması hasebiyle Türk Müslümanlığından ziyade Arap İslamı'na yakındır/yatkındır.

Türk muhafazakârlığıyla ilgili bütün bu değerlendirmelerin ardından konuyu toparlamak gerekirse, İslamî düşünce ve pratikte, bilhassa ahlakî düzeyde çok acil bir ıslah ve tecdit ihtiyacı vardır. Buna mukabil, ertelenemez durumdaki bu ihtiyacı görmeyen veya görmezden gelen çok güçlü bir mukavemet cephesi de vardır. Bu cephede yer alanların kahir ekseriyeti Türkiye özelinde genellikle tasavvuf-tarikat kültürüyle memzuç Sünnicilik, millîcilik ve dolayısıyla Osmanlı'ya dair zengin tahayyüller içeren bir Türklük paydasında birleşmiş gözükmemektedir. Bu üç ortak paydadın hareketle dinî düşüncede ıslah ve tecdit taleplerine şiddetle muhalefet eden çevrelerin bilhassa İbn Teymiyye ve Vehhâbilik konusunda tahammülsüz bir tavır sergilemeleri, Osmanlı-Arap-İngiliz üçgeninde yaşananlardan dolayı Araplara karşı derin bir kızgınlığa ve küskünlüğe işaret ediyor gibidir.

Hint alt kıtası bağlamında bilhassa Seyyid Ahmed Han'ın entelektüel modernizmine yönelik muhalefetin de büyük ölçüde siyasî içerikli olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, Ahmed Han'ın modernist görüşlerinin reddedilmesi, savunduğu görüşlerin mahiyetinden çok, İngiliz yönetimine mutlak sadakat göstermesinden dolayıdır. Nitekim Afgânî ve Abduh'un *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki eleştirileri okunduğunda, Ahmed Han'a yönelik şiddetli muhalefetin asıl sebebinin loyalizm olduğu anlaşılır. Kaldı ki Hint alt kıtasında Muhammed İkbal de dinî düşüncenin yeniden yapılandırılması gerektiği hususunda oldukça radikal görüşler seslendirmiş, fakat İkbal, Ahmed Han gibi ağır eleştirilere muhatap olmamıştır. Bu durum, yenilik taleplerini kabul ve ret hususunda siyasî tercih ve tavırların önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Bu noktada Seyyid Ahmed Han'ın bilhassa vahiy ve mucize konusundaki görüşlerinin İslam akîdesiyle hiçbir şekilde bağdaşmadığı ve bu yüzden haklı olarak ağır tenkitlere uğradığı söylenebilir. Bu söylem bir bakıma doğru, bir bakıma yanlıştır. Zira Ahmed Han'ın vahiy konusundaki görüşleri temelde Şah Veliyyullah Dihlevî'den mülhemdir; ancak hiç kimse Dihlevî'yi yahut *el-İbrîz* adlı eserinde vahiy ve Hz. Peygamber'in hâlet-i ruhiyesi bağlamında geleneksel anlayışla pek bağdaşmayan görüşler beyan eden Abdülazîz Debbâğ'ı veyahut *İhyâ*'da vahiy-ilham konusunda serdettiği iddialı görüşlerden dolayı Gazâlî'yi zındıklıkla suçlamamıştır. Keza, Hz. Meryem'in bakire olarak doğum yapmasının nasıllığı konusundaki ilginç te'villerinden dolayı hiç kimse Elmalılı Hamdi Yazır'ı sapkınlıkla itham etmemiştir. Tam tersine, Elmalılı Hamdi Yazır, Abduh'u Fîl suresiyle ilgili yorumundan dolayı Kur'an'ı tahrif etmekle suçlamış, Gazâlî de kendi döneminde Sünnî iktidarın başını çok ağrıtan Bâtınîleri (İsmâîlîler) uhrevî âlemle ilgili nassları te'vil ettikleri gerekçeyle *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de kâfir ilan etmiştir. Buna karşılık kendisi aynı konuyla ilgili ayetleri *Cevâhiru'l-Kur'ân* ve diğer bazı eserlerinde basbayağı bâtinî te'vile tâbi tuttuğu hâlde Sünnî İslam dünyasında kimse onun hüccetülislamlığından şüphe etmemiştir.

Dinî düşünce ve yorumları değerlendirmede çifte standarda yaslanma geleneği maalesef bugün de devam etmektedir. Mesela, bugün bu topraklarda öze dönüş adına geleneksel İslam'ı sorgulayan ve fakat "vahyin değerlerini tanıklaştırmak" gibi sükseli söylemlerle temayüz eden keskin dilleriyle hemen her tarafa sataşan, bu arada bir yandan bütün cihana nizam vermek arzusuyla Filistin'den Sudan'a tüm dünya müslümanlarına akıl dağıtan, diğer yandan da ülkedeki rejimle didişmeyi müslüman olmanın temel ölçüsü sayan ve bu bağlamda müslümanların İslam ve Kur'an algılarını, "T.C. uğrunda ölenlere şehit denir mi?" sorusuna verilecek cevapla test etmeye kalkışan bir zümreye göre bir iyi tecditçiler vardır,

bir de “müfsit” olarak anılmayı hak eden reformistler. Bu kategorik ayırıma göre Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi isimler iyi yenilikçilerdir; Kur'an ve tarihsellik gibi konularla meşgul olanlar ise müfsit reformistler ve/veya yerli oryantalistlerdir. Kanımca, bu zihniyet ile yakın geçmişte Sudan'da Mahmud Muhammed Taha'yı (ö. 1985) “İslam'ın İkinci Mesajı” bağlamında dile getirdiği bazı görüşlerin sözde şeriat anayasasına ters düştüğü gerekçesiyle önce mürtetlikle suçlayıp ardından idam eden Numeyri ve Turabi zihniyeti hemen hemen aynıdır. Sonuçta, nereden bakılırsa bakılsın, İslam dünyasında yeni fikir ve düşünceleri Allah adına susturma geleneği dün olduğu gibi bugün de maalesef hükümfermadır.

Son Yıllar ve Yeni Muhafazakârlıklar

Geride bıraktığımız son beş-on yıllık zaman zarfında Türkiye'nin gözle görülür biçimde muhafazakârlaştığı yönünde yaygın bir kanaat var. Bu kanaate sahip çevrelerde muhafazakârlaşmadan maksat, ülke sathında dinî sembol, ritüel ve eğilimlerin geçmiş yıllara oranla çok daha fazla görünürlük arz etmesi, genel olarak diniliğin halk nezdinde yoğun ilgi görür hâle gelmesidir. Gerçekten de son yılların Türkiye manzarasına bakarak böyle bir gözlem ve tespitle bulunmak mümkündür. Peki, mevcut durum gerçek manada bir dindarlaşmaya ve müslümanlaşmaya mı işaret etmekte yoksa “at sahibine göre kişner” özdeyişinde ifadesini bulan ve siretten çok surete taalluk eden bir dönüşüme mi karşılık gelmektedir?

Bize öyle geliyor ki Türkiye'de giderek yaygınlık kazandığı söylenen muhafazakârlaşma gerçek manada bir dindarlaşma ve müslümanlaşma tecrübesinden öte, temelde AK Parti (AKP) iktidarıyla ilintili yapay ve sanal bir dinileşme olgusuna tekabül etmektedir. Daha açıkçası, bu olgu bir yönüyle ya da en azından belli ölçüde, memurundan amirine, medyasından bürokrasisine kadar devletin/ülkenin hemen her sathında ve katmanında, şu anki siyasal iktidar sahiplerinin dünya görüşlerine paralel bir görüşe sahip olma meramını anlatma,

böylece farklı beklentiler adına iktidar gücüne bir nevi yaranma gayreti şeklinde görünüyor; diğer bir yönüyle de siyasal iktidarın dinî değer ve sembollere çok sıcak baktığı algısıyla görece rahatlamış/normalleşmiş bir toplumsal vasatta kültürel ve folklorik halk dindarlığının daha fazla gün yüzüne çıkmasına işaret ediyor.

Son yıllarda ve bilhassa Ramazan aylarında, neredeyse tüm ulusal televizyon kanallarında biteviye vaaz, irşad, dinî sohbet programlarının yayımlanması, bu topraklarda yaşayan halkın son zamanlarda tövbe-i nasuhla Allah'a yönelip adamakıllı müslüman olmaya karar verdiğinin bir göstergesi olmaktan çok, yayın konusu olan her şeyi rant imkânından ibaret gören medya sektörünün ülkedeki siyasal ve toplumsal konjonktürü akılcıca –belki kurnazca demek daha doğru olur– okumasının, dolayısıyla nabza göre şerbet vermesinin bir tezahürü gibi görünüyor. Nabız bir yönüyle siyasî iktidarın dinî referanslı dünya görüşüne, bir yönüyle de “Cemaat” diye ifade edilen fenomenin ürkütücü ruhaniyetine zorunlu atıflarla belirleniyor, dolayısıyla şerbet de tav'an ya da kerhen bu duruma göre veriliyor.

Evet, son yılların Türkiye'sinde dinden çok söz edildiği inkâr edilemez bir gerçek. Dahası, din her geçen gün ülkede çok daha fazla söze konu oluyor. Tabir caizse her taraftan vaaz, irşad ve nasihat yağıyor. Bu arada hakikat ile hurafe de çok kere birbirine karışıyor. Ulusal televizyon kanallarında dinî programlar yapan bazı zevatın binbir çeşit hurafeyle dolu dinî yayınları matbuatta bestseller olarak âdeta yok satıyor. Bu durum hem dinin popüler bir meta olarak tüketildiğini, hem de insanımızın dinden ne anladığını ve dolayısıyla muhafazakârlaşma denen şeyin, özellikle halk tabakasına yansıyan biçimiyle, Oruç Baba'da sirkeyle iftar açma âdetinin gitgide yaygınlaşmasından ya da Hırka-i Şerif ziyaretinde ağlayanların her geçen yıl artmasından daha derin(!) manalar taşımadığını gösteriyor. Kısaca, her geçen gün din ve dinilik daha fazla söze mevzu teşkil ediyor ve fakat onca söze rağmen

gerçek manada dindarlaştırma ve/veya müslümanlaştırma lehinde temel ve özsel bir değişim gerçekleşmiyor.

1970'li ve 80'li yılların Türkiye'sinde de dinden çok söz edilirdi. Diğer bir deyişle, anılan yıllarda da din tıpkı bugün olduğu gibi birçok söze mevzu teşkil ederdi. Ancak o zamanların din algısıyla bugünkü arasında ciddi bir fark vardı. Şöyle ki 1970-1980'li yılların Türkiye'sinde dinin söze konu oluş keyfiyeti geleneksel, kültürel ve folklorik bir mirası içselleştirmekten ziyade hemen tamamıyla ideolojik bir içermeye sahipti. Siyasal ve radikal İslamcılık diye tarihe geçen bu tecrübeye din, bütün hayatı kuşatan ve doğal bir hâl olarak yaşanan bir fenomen olmaktan çok, "modern cahiliye" diye tanımlanan rejime alternatif bir siyasî nizam olarak görülür, dolayısıyla İslam da mevcut rejimden rövanş alma yolunda bir silah gibi istimal edilirdi. Hatta İslam'ı bu şekilde algılamak ve savunmak gerçek müslümanlık için yeterli şart gibi addedilirdi.

Siyasal İslamcılığın Türkiye versiyonunda temel talep ve nihai hedef iktidar olduğu için, dinle ilişki hemen hiçbir zaman varoluşsal düzeyde tesis edil(e)medi. Üstelik siyasal İslamcılığın ideologları yerli olmadığından, başka tarihselliklerde neşvünema bulan ideolojik din telakkileri, sözgelimi Seyyid Kutub'un Mısır'ında, Mevdûdî'nin Pakistan'ında yaşanan ve bu coğrafyalardaki yaşanmışlıkları yansıtan din söylemleri, olanca radikalliği ve marjinalliğiyle bu topraklara transfer edildi. Tercüme eserler yoluyla gerçekleşen bu transferler neticesinde din adına sayısız dramlar ve trajediler de yaşandı. Dâru'l-harpler, tekfirler, cumasızlıklar hep o yıllarda tartışıldı. Müslümanlığın kıvamını Atatürk, Anıtkabir ve laik rejimle didişerek ifade etme deneyimleri de yine o yıllarda yaşandı.

Hiç kuşku yok ki bu satırların yazarının da az çok içinden geçtiği ve bizzat tecrübe ettiği bir süreç olarak, bu topraklarda yaşayan onca müslüman anılan yıllarda Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Mevdûdî, Ali Şeriatî gibi isimlerin kitapları sayesinde başta tevhid ve şirk olmak üzere birçok temel konu

hakkında çok şey öğrendi. Ancak bu dönemdeki öğrenme kalpten/gönülden çok, zihinde/fikirde makes buldu; dahası, İslam adına çok şey öğrenildi öğrenilmesine fakat bu öğrenme çok kere lafı kalabalıklaştırma, tartışma, kamplaşma, zıtlaşma ve marjinallikler yaratma gibi menfi sonuçlar verdi. Yine o dönemde İslam hakkında çok okunması ve çok konuşulması, müslümanlığı bütün bir hayat boyunca doğal bir hâl olarak yaşama arzusundan çok, rejimi İslamlaştırma ya da eskinin tabiriyle İslam devleti kurma idealine matuf idi. Bu durum İslam'ın temsilden çok tebliğ edilmesi gereken bir din olarak algılanması ve tanımlanması gibi bir sonuca da müncer oldu.

Diğer taraftan İran'daki devrim Türkiye'deki siyasal İslamcılığın devletle ilgili zengin tahayyüllerini tahrik etti. O kadar ki bazı çevreler Şii-İmâmî gelenekteki imam, imamet, velayet-i fakih, mut'a nikâhı gibi birçok kavram ve uygulamaya bu topraklarda birebir karşılık bulma yoluna bile gitti. Hâsılı, söz konusu yıllarda başka diyarlara ait hikâyeler, ümmet ve ümmetçilik kavramlarının ılık ikliminde bizim hikâyelerimiz gibi anlatılmaya çalışıldı. Sonuçta arabesk şarkılardaki karamsarlık ve isyan dolu içeriği kendine hamledip durduk yere kendi hesabına sanal acı ve keder üretmekten zevk alan 80'li yılların varoş kökenli Türkiye gençleri gibi, aynı yıllarda siyasal İslamcılar da kendi sıkıntıları ve sorunları yetmiyormuş gibi başka coğrafyaların sıkıntılı ve sorunlu İslam yorumlarını kendilerine uyarlamayı yeğlediler. Ne var ki anlattıkları radikal İslam hikâyeleri kendi hikâyeleri değildi; bu yüzden zaman içerisinde radikallikten hem yoruldular, hem sıkıldılar.

Radikal İslamcı kanatta "modern cahili rejim"i bertaraf edip yerine İslam nizamını tesis yolundaki tahayyüllerin gerçekleşmesi uğrunda bir arpa boyu mesafe alınamaması, bu arada İslamcılığın içeriden mücadele yöntemini benimseyen "millî" kanadının 28 Şubat'ta hezimete uğraması, İslam adına duyarlılık izhar eden çevrelerin hemen bütününde kelimenin tam anlamıyla dibe vurmuşluk hissi yarattı. Derken, AK Parti (AKP) iktidarıyla birlikte Türkiye'de yeni bir dönem başladı.

Bu dönemde siyasal İslamcılık 28 Şubat tecrübesinden dersini almış göründü ve rejimle didişmek yerine, hem müslüman duyarlılığını kaybetmemek, hem de rejimin zinde ve etkin güçleriyle iyi geçinmek gibi bir yolu tercih etti.

On yıllık AK Parti (AKP) döneminde laikçi çevrelerdeki birçok direnç noktasının belli ölçüde azaldığı kuşkusuz; ama bu süreçte ahde vefalılık, kanaatkârlık, diğerkâmlık gibi insanca ve müslümanca duyarlılıklarda gözle görülür bir azalmanın vuku bulduğu da şüphesiz. Daha açıkçası, son on yıllık dönemde Türkiye maddî düzeyde müslümanlar lehine değişme/dönüşme görüntüsü vermesine karşın manevi ve deruni düzeydeki değişim/dönüşüm İslam ve müslümanların aleyhinde seyretmektedir. Evet, artık devletin önemli kademelerinde İmam-Hatip kökenli bürokratlara sıkça rastlamak âdetten sayılmakta; ancak bu durum daha çok müslümanlaşmaktan ziyade belki daha çok muhafazakârlaşmak anlamı taşımaktadır. Çünkü Türkiye'de iktidarın ve iktidara ortak olmanın gerekli ve kaçınılmaz kıldığı temel hususiyetlerden biri muhafazlık ve muhafazakârlıktır.

AK Parti (AKP) döneminde hüküm süren neo-muhafazakârlığın dinî alan üzerindeki büyük yansıması, İslam'ın birey ve toplum düzeyindeki özsel dönüşüm taleplerinin ertelenmesi ve/veya bu tür taleplerden sarf-ı nazar edilmesi, dolayısıyla dinî alanda geleneksel, kültürel ve folklorik olanla yetinilmesi ve mevcut olanın muhafaza edilmesi şeklinde teşhis edilebilir. Son yılların Türkiye'sinde vuku bulan da büyük ölçüde bundan ibaret, denilebilir. Peki, bunun sebebi nedir? Bizce bunun sebebi, Ak Parti'nin (AKP) daha yolun başında kendini İslamî referanslardan çok demokrasi, insan hakları, serbest piyasa ekonomisi gibi dünyevî değerlerle tanımlamayı tercih etmesi –ki bu tercihte siyasal İslam projesinin yarattığı hayal kırıklığı, iç siyasette seküler kesimlerle uzlaşma zorunluluğu, merkez sağın yokluğu gibi faktörler rol oynamıştır– ve siyasal hareket noktalarını doğrudan İslamî referanslardan ziyade Batılı değerlere atfen belirlemiş olmasıdır. Bu açıdan bakıldı-

ğında AK Parti (AKP) Hayekçi Amerikan muhafazakârlığının Türkiye versiyonunu yorumlamış görünmektedir. Bu yorumda dinin toplumsal harç işlevinden dolayı kamusal alanda görünür olması, ama siyasal alanın din merkezli referanslardan uzak tutulması gerekmektedir.¹⁸⁰

Görünen o ki müslümanlar bir yandan siyasî imkânlar marifetiyle ülkedeki laikçi direnç odaklarını kırmaya çalışırken, farkında olarak ya da olmayarak kendi iç dünyalarında da kırılmalar yaşamakta ve sonuçta değiştirip dönüştüreyim derken kendileri değişip dönüşmekteler. Bu dönüşümde iktidarın sağladığı imkânların cazibesi önemli rol oynamakta, bu imkânları elde etmek ve elde tutmak mevcut yapının temel unsurlarını korumayı icap etmekte, hatta o yapının bir elemanı/enstrümanı olmayı gerektirmektedir. Böyle bir dönüşüm ve evrilme sürecinde İslam'ın topyekûn bir manevî devrim yaratması ve bunun hayata taşınması pek mümkün görünmemektedir.

Son dönemde ve günümüzde din yükselen bir değer olarak görünmesine rağmen diniliğin hemen tamamıyla geleneksel ve kültürel bir içerik kazanması, parlamenter demokrasi üzerinden tesis edilen görece iktidarın statükoyu en azından kısmî ölçekte muhafazayı gerektirmesine, bunun da dinî alanda muhafazakârlığı beslemesine bağlanabilir. Bilhassa televizyon kanallarındaki dinî içerikli programlara bakıldığında, büyük ölçüde ritüel ağırlıklı bir dindarlığın empoze edildiğine ve aynı zamanda folklorik dinin olmazsa olmazları arasında yer alan menkıbe, mucize, kıssa, fiten edebiyatı ve incir çekirdeğini doldurmayan meselelerle ilgili fetva taleplerine müteallik konular üzerinde durulduğuna tanık olunmaktadır. Bu durum AK Parti (AKP) döneminde yükselen muhafazakârlaşmanın büyük ölçüde folklorik-ritüelistik halk dindarlığının teşvik edilmesi ve rağbet görmesi gerçeğinden ibaret olduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Oysa AK Parti'nin (AKP) kurucu figürle-

180 Rasim Özgür Dönmez, "Adalet ve Kalkınma Partisi: İslamcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011), s. 44-45.

rinden birçoğunun az çok İslamcı bir geçmişinin bulunduğu, İslamcılığın da yıllarca kendisini muhafazakârlıktan ısrarla tenzih etmeye çalıştığı bilinmektedir.

Tam bu noktada İslamcılığın reel siyasal düzlemde İslamcılık diye isimlendirilmediğini kaydetmek gerekir. Daha açıkçası, siyasal parti düzeyinde Milli Görüş olarak adlandırılan bu hareket, 80'li yıllardan Aralık 1995 seçimlerine kadar, adil düzen tasavvuru üzerinden kendisini ifade etmiştir. Oysa bu tür ifade biçimlerinin İslamcılığı imleme ihtimalinin bile Türkiye'nin yakın geçmişinde partilerin kapanmasına sebep olduğu bilinmektedir. İşte böyle bir vasatta yasal bir parti olmaya karar veren AK Parti (AKP) İslamcı bir nitelemeden ısrarla kaçınmaya gayret etmiştir. Buna karşılık, hem sistem nezdinde meşru sayılan, hem de kendisiyle halk arasında, içerdiği anlam itibarıyla özel bir mutabakat bulunan bir dil ve ifade biçimi olarak muhafazakârlığı ön plana çıkarmıştır. Doğrusu, İslamcı bir hareketin bu tercihi, zoraki bile olsa kendine meşru bir dil olarak başka söylem yerine muhafazakârlığı seçiyor olması, İslamcılık ile muhafazakârlık arasında diğer bazılarından daha fazla seçmeli yakınlığın bulunduğunu söylememize imkân tanıyabilir. Ne var ki Türkiye'deki reel politığın gereklerine harfiyen uymayı iktiza eden bu söylem, bir hareketin kötü yola düşen bir elemanının kendini aileye layık görmemesi gibi bir tezkiye de içermektedir. AK Parti (AKP) kendisinin İslamcı olmadığını söylemeye çalışmakla bütün politik tercih ve icraatlarından İslam'ın tenzih edilmesi gerektiğini ve aynı zamanda İslamcılığa yük olmama iradesini de belirtmek istemiştir.¹⁸¹ Ancak bu zımnî istek AK Parti (AKP) seçmenin belli bir kısmınca anlaşılmış olsa da, diğer bir deyişle AK Parti'nin (AKP) muhafazakârlık dediği şeyden belli bir kitle İslamcılık manası çıkarmış olsa da, pratikte İslamcılığın basbayağı muhafazakârlığa evrilmesi şeklinde bir değişim/dönüşüm vuku bulmuştur.

181 Aktay, "İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", s. 350.

Bu dönüşümün tahmin edilenden daha kolay ve rahat bir şekilde gerçekleşmesi, Türk muhafazakârlığında din ve dinî değerleri pratik yaşam tarzını tamamlayan bir renk olarak araçsallaştıran bir boyutun her zaman mevcut olması ve bunun çok önemli rol oynaması ile ilgili bir durumdur. Kaldı ki bu muhafazakârlık, modernliğin mutedil temposu içinde dinin usûlüne uygun değişimi ve aşınmasına karşı hiçbir pazarlığa kapalı değildir. Türk muhafazakârlığında din, hayatın birçok rengi arasında bir renk, bir estetik unsurdur. Estetize edilmeye elverişli olmayan tarafları Arap bedevilerinin kabalıklarıyla ilişkilendirilerek dışlanmalıdır. Bunun da ötesinde din kendisine tahsis edilen alanı aşarak hayatın tamamını kuşatan, etkileyen, devlet ve toplumun kararlarında belirleyici bir role soyunmamalıdır. Hayatın rutin akışı içindeki olağan değişimleri zorlayacak mahiyette köklü bir değişim talebinde bulunmamalıdır. Din, kültürün cüz'i bir parçası ve kültürel bütünlüğün içinde bir dekor olarak güzeldir. Azı karar, fazlası zarardır.

İslamcılığın böyle bir muhafazakâr vizeyle siyasal alanda var olma çabasının zamanla kendisini gerçekten de muhafazakârlaştırması kadar, bu söylemsel himaye ilişkisinin muhafazakârlığın zimmetine dâhil ettiği bir sembolik sermaye de söz konusu olmuştur. Ancak muhafazakârlığın bu sermayeye yaklaşımı tabii ki onun toplumsal faydaya tahvil edilebilir değerine bağlıdır. İslamcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakârlık bu sermaye üzerindeki hakkını kullanarak, radikal taleplerini kırıncı bir etkide bulunur. Bunun tipik örneklerinden biri, başörtüsü meselesine yaklaşımda kendini gösterir. Üniversitelerde başörtüsünün artık yasak bariyerini aşacak kadar yaygın olduğunun düşünüldüğü dönemlerde, yasakçılığa karşı cesurca söylemler dillendirilebilir. Ancak devlet ile başörtüsü arasında bir yol ayrımına gelindiğinde, devlet iradesine teslim olmak, muhafazakâr tavrın tipik özelliği olarak belirir.¹⁸²

182 Aktay, "İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", s. 352.

Ülkedeki siyasal iktidarla İslam arasında kurulan pozitif ilişkinin dinî alanda tuhaf bir rehavet ve gevşeme hâli yarattığı da söylenebilir. Bize göre bu gevşeklik, daha ziyade eskinin siyasal İslamcılarına arız olmaktadır. Zira öteden beri siyasal İslamcılığın İslam'la ilişkisi varoluşsal ve özsel olmaktan çok, ideolojik düzlemde iktidarla koşullu ve suri nitelikli olduğu için, bugün kıyısından köşesinden maddî iktidara tutunmuş ve iktidarda bulunmuş olmak ister istemez rehavet ve gevşemeye yol açmakta, en nihayet geçmişteki radikallikler şimdilerde farklı tonlarda liberalliklere evrilmektedir. Ayrıca, bugün çokça tanık olunan manzaralardan biri, siyasal iktidarın yarattığı imkânlardan daha fazla yararlanma çabası şeklinde kendini göstermekte ve bu yöndeki çabalar, kimi zaman Enfâl suresinin ilk ayetlerinin nazil olduğu dönemdeki ganimet (*enfâl*) kavgasını akla getirmektedir.

Kimilerince mücahitliğin müteahhitliğe evrilmesi diye ifade edilen bu süreçte, hâli vakti yerinden olan müslüman zümrelerin erkek kesiminde liberalliğin, kadın kesiminde ise feminist eğilimlerin giderek yaygınlık kazandığı gözlemlenmektedir. Ayrıca, geçmişte fakirlikle boğuşan müslümanların şimdilerde zenginleşmesinin dinî yorum alanında da ilginç değişimlere vesile olduğu görülmektedir. Mesela, bundan 15-20 yıl önce teaddüd-i zevcât (çok eşlilik) konusuyla ilişkilendirilen nasslar, müslümanlar tarafından genellikle savunmacı (apolojik) bir yaklaşımla İslam'ın istisnai hâllerde müslüman erkeklere tanıdığı bir ruhsat olarak yorumlanırken, bugün aynı nasslardaki muhteva erkek açısından fıtratın icabı olarak değerlendirilmektedir. Siyasal konjonktürün kendilerine geniş imkân ve hareket alanları bahsettiği entelektüel ilgilere sahip müslüman kadınlar ise her geçen gün toplumsal cinsiyet meselesi ekseninde daha fazla rol üstlenme talebinde bulunmakta ve bu yöndeki taleplerini daraltıcı nitelikteki nassları modern durumun icapları doğrultusunda yorumlamanın/yorumlatmanın yollarını aramakla meşgul olmaktadırlar.

İlginçtir, bütün bunlar olup biterken dinî alandaki hâkim söylem gelenekselcilik ve muhafazakârlık yönünde kurgulanmakta, geleneksel yapıyı kritik etmeyi amaçlayan hemen bütün söylemler modernist, tarihselci, oryantalist(ik) gibi fikrî nesep tayinleriyle derhal mahkûm edilmektedir. Bu muhafazakâr tazyik belki de en yoğun şekliyle İlahiyat akademi camiasında hissedilmektedir. Şimdilerde sözgelimi Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun gibi isimlerin Kur'an ve yorumla ilgili görüşlerine müspet atıflarda bulunmak, bir bakıma ateşle oynamak anlamına gelmekte ve çok kere heretiklik ithamının muhatabı olma sonucu vermektedir. Buna mukabil, ilgi ve itibar görmek için, sözgelimi Mustafa Sabri Efendi, Zâhid Kevserî gibi isimlerin hatıralarını yâd etmek ya da şu veya bu şekilde bir Osmanlı güzellemesi yapmak kâfi gelmektedir. Kısaca, bugün din adına geleneği ihya etmek ve "gelenekte ne varsa hepsi yerli yerindedir" demek, çok kıymetli ve isabetli görülmektedir. Ancak ne tuhaftır ki sırtlarını geleneğe yaslayan ve hemen bütün sermayeleri modernlik eleştirisinden ibaret olan çevreler pratik hayatlarında modernlik ve modernitenin hemen bütün maddî nimetlerinden faydalanmakta ve fakat bu durum, Batı'nın tekniğini alıp ahlakını dışarıda bırakma ölçüsünde modernliğin cevaz ve imkânına inandıklarından olsa gerek, onların "gelenek muhafızlığı" unvanına hâlel getirmemektedir. Buna mukabil, geleneğe eleştirel gözle bakan, modernliği de verili bir durum olarak algılayan ve değer atfetmediği modern durum içinde kervandan geri kalanlar durumuna düşmeden müslüman olmanın ve müslümanca yaşamının imkânını arayan çevreler, modernistlikle suçlanmalarına rağmen, pratik hayatlarında daha az dünyevî, daha çok uhrevî yahut modernliği az, gelenekselliği çok olan bir hayat sürmekte.

Muhtemeldir ki bu durum, gelenekçi muhafazakâr söylemin kendi modernlik tecrübesini Batı kaynaklı klasik modernizm ve onun en temel tanımlayıcı öğelerinden biri olan Hıristiyanlıktan farklı bir kulvarda görmesinden kaynaklanmakta-

dır. Buna göre gelenekçiler de gündelik hayatlarında modern olduklarının farkındadır; ama onların modernliği Batı ve Hıristiyan modernliğinden farklıdır. Kaldı ki modern olmak için ille de Batılılaşmak gerekmez. Bu sebeple, çeşitli modernlik ve moderniteler üretmek mümkündür. İşte bu Türkiye gelenekçiliğine özgü revizyonist bakış açısıyla müslümanlık ve modernlik arasındaki ilişkilerin kavramsal ve tarihsel olarak sorgulanmış, ardından da sözüm ona Batılı olmayan tarzda modernlik, gündelik hayatta uygulanmaya başlamıştır. Böylece, müslüman işadamlarından İslami mayoya, İslami bankacılıktan İslam ve demokrasi arasındaki bağdaşmalara dayanan siyasi projeler üretmeye kadar uzanan bir çizgide, büyük bir hızla, “müslüman ve modern” bir hayat tarzı son yıllarda Türkiye'nin büyük kentlerinde, tatil beldelerinde kendini göstermeye başlamıştır. “Başörtülü ama çağdaş/modern kadın”, İslam ve modernite kaynaşmasının ya da İslami bir modernite icadının en kuvvetli ve en meşhur simgelerinden biri hâline gelmiştir. Ancak muhafazakârlığın en temel bileşenlerinden biri olan din, inanç düzeyinde bilinçli ve şuurlu bir kalbî fiil olan imandan ziyade, insanda/vicdanda hemen hiçbir manevî tesir uyandırmayan itikada (dogma), ahlak ve ibadet düzeyinde ise itiyatlarla kaim ritüellere evrilmiştir.

Gelenekçi muhafazakâr söylemin temsilcileri, genellikle sanıldığı gibi, toplumsal değişime değil toplumun eşitlikçi sol politikalarla dönüştürülmesine karşıdır. Buna rağmen muhafazakârlığı tarihsel olarak eski çağlara özlem duyan bir tavır ya da bir düşünce biçimi olarak sınıflandıran kültürelci bir şablon hâlâ çok önemli bir başvuru kaynağı olarak devam etmektedir. Nitekim Türkiye'de birçok insan hiçbir sorgulamaya dayanmaksızın muhafazakârlığın kendi kültürel değerleri açısından bir güvenlik işlevi gördüğünü düşünmektedir. Fakat burada söz konusu olan değerlerse, iyi düşünüldüğünde, bu değerleri derinden değiştirecek ekonomik yapılanmaları tetikleyen çoğu zaman muhafazakârlar olmuştur. Bunun böyle olması, muhafazakârların katı olan her şeyi buharlaştı-

ran kapitalizmle esaslı bir sorununun bulunmamasındandır. Nitekim modernleşmeyi M. Berman gibi kapitalist sanayileşmeyle tanımladığımızda, muhafazakârlığın modernleşmeye ciddi sayılabilecek hiçbir itirazının bulunmadığı, hatta onun destekçisi olduğu görülür.¹⁸³

Gelinen bu noktada, geleneksel ve kültürel İslam'ın her geçen gün revaç bulması "Din kitlelerin afyonudur." sözünü akla getirmekte ve mevcut durum bu sözü belli ölçüde haklı çıkarmaktadır. Ayrıca, dinde ritüel ve şekil boyutunun daha çok önemsenir hâle gelmesi, manevi-deruni boyutuyla ilgili ihmaller ve ihlallerin kamufle edilmesi gibi bir işlev de görmektedir. Keza, son yılların Türkiye'sine damgasını vuran ve iç bünyede Sünni İslam'ın en dar yorumuna sahip çıkılmasına mukabil dış veçhede dinler-arası diyalog gibi son derece riskli projeleri hayata geçirme yönündeki çabalar da sonuçta genetik şifresiyle oynanmış bir müslümanlık ihdas etmeye müncer görünmektedir.

İşte bütün bunlar olurken, kimileri için bir defans ideolojisini ifade eden muhafazakârlık, günümüz Türkiye'sinde her geçen gün daha fazla itibar görüyor. Aslına bakılırsa Türkiye muhafazakârlığı, başlı başına bir ideoloji, sabit bir tutum ve davranış biçimi değil, bilakis zaman ilerledikçe değişip dönüşen, ama geçmişten gelen alışkanlıklar yüzünden hep mevcut durumun muhafazasını isteyen zihinsel bir tutumdur. Somut bir örnekle anlatırsak, muhafazakârlık feshe karşı sarığa sarılan, şapka karşısında ise feshe sınıksız yapışan bir tutum ve davranış tarzıdır. Bu itibarla muhafazakârlık, her daim değişime intibak sorunu yaşar, bu yüzden de statüko lehine retorik yapar, ama sonuçta gecikmeli de olsa değişimden az çok nasıpdar olur ve böylece eski muhafazakârlığın yerini değişime uğramış şekli alır. Bu durumu somut biçimde tespit etmek için, Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi Hakan Yılmaz

183 Geniş değerlendirme için bkz. Fırat Mollaer, "Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011), s. 60-64.

tarafından yürütölen “Türkiye’de Muhafazakârılık” konulu araştırma projesindeki sonuçlara bakmak kâfidir.

Bu çalışmada elde edilen ilk sonuçlara dair genel değerklen- dirmeye göre, “Türkiye’de kamuoyu seviyesindeki muhafaza- kârlığın siyaset ve ekonomi söz konusu olduğunda, XIX. yüzyıl Avrupa’sında ortaya çıkan karşı-devrimci ve eski rejim savu- nucusu reaksiyonerk (tepkici, gerici) muhafazakârlıktan çok, II. Dünya Savaşı sonrasında İngiltere ve diğerk Avrupa ölkelerinde beliren reformist (yenilikçi, değışimci) muhafazakârlığa daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Batı Avrupa’daki savaş sonrası reformist muhafazakârlığın ayırt edici karak- teri, ekonomik politika alanında “laissez-faire” uygulamaları yerine sosyal devlet ve refah devleti uygulamalarını benimse- miş olmasıydı. Türkiye’deki yaygın ekonomik değışim ve eşit- lik talebi bu tür bir muhafazakârlığın kamuoyundaki destek noktaları olarak yorumlanabilir. Yalnız, Batı Avrupa’daki re- formist muhafazakârlığın ekonomik reform programının ya- nında bir siyasal tutuculuk tavrı da vardı ki böyle bir tavır şu anda Türkiye’de gözlemlenmemektedir. Türk kamuoyu, siyaset söz konusu olduğunda ne kuvvetli bir muhafaza etme ne de kuvvetli bir değıştirme talebi öne sürmektedir. Öte yan- dan, aile hayatı ve kadın-erkek ilişkileri planında, Batı Avru- pa usûlü reformcu muhafazakârlıktan çok, ABD usûlü yeni muhafazakârlığa daha yatkın bir Türk muhafazakârlığından söz etmek mümkündür.¹⁸⁴

Bütün bunlara rağmen modern Türkiye’nin muhafazakârlık havzasında kökü mazide olan bir âti tavrı gelişmemiştir. Daha çok, bahse konu olan, gözü mazide olmayan bir şimdiden iba- rettir. Maddî ve modern reflekslerle donanmış “şimdi” üzerinde hâkimiyet sürebilme isteğidir. Muhafazakârlar Kemalizm ve resmî ideoloji karşısında tepkilerini ortaya koyarlarken ken- di kapalı dünyalarını, tek yanlılıklarını sorgulama ihtiyacı

184 Hakan Yılmaz, “Türkiye’de Muhafazakârlık Aile, Din, Batı: İlk Sonuçlar Üzerine Genel Değerklendirme”, (yayımlanmamış araştırma raporu), byy., trs., s. 11-12.

hissetmiş değillerdir. Kısa yoldan bütün günahlar Türk modernleşmesinin sakat ve çarpık gelişimine yüklenmiştir. Bu paradoks en çok şu örneğe benzetilebilir: Birbirine benzeyen binlerce Atatürk heykelinin karşısına gene aynı biçimsizlikte camiler inşa etmek... Sonuçta, muhafazakârlık, Kemalizmi eleştirdiği ölçüde en çok ona benzeyen bir yapı olup çıkmıştır. Türk muhafazakârları uzun süre jakoben, toplum mühendislerinden yakınmışlardır; ama bugün gelinen noktada kendileri de toplum mühendisliği rolüne soyunmuşlardır. Gelenekten ve kültürden tevarüs edilenlerle değil, Batı'dan öğrenilenler ölçüsünde siyasî ve ekonomik gelişmelere ayak uydurmuşlardır. Türk muhafazakârları artık mağdur ve muhalif kimliklerinden sıyrılıp siyasetin ve mevki yarışının kurallarını iyice kavramış, kutsalla varoluşsal bağını yitirmiş ve modern dünyanın bilindik sıradan tepkilerini verir hâle gelmiştir.¹⁸⁵

Dinî tecrübeye muhafazakârlığa gelince, bu anlamda muhafazakârlık, İlhami Güler'e göre¹⁸⁶ kasdi ve kalbi (şuurlu) bir fiil olan imanın ölü ve hafızaya kodlanmış inanca (akaid/âmentü), niyete dayanan salih amelin (ahlak ve ibadet) alışkanlık ve itiyada dönüşmesidir. Muhafazakârlık tarihten, atalardan devralınan dinseliliğin sabitlenerek (dogmatizm) mevcut durumla uyumlu olarak pragmatik saiklerle sürdürülmesidir. Muhafazakârlık, tevekkülün Allah'tan devlete, tarihe ve geleneğe kaymasıdır. Müslümanlığın ahlaktan ziyade ritüele kayması da muhafazakârlığın önemli bir göstergesidir. Bu gösterge, yükte hafif pahada ağır olanı çalma arzusuyla Tanrı'yı bir tür kandırma girişimidir.

185 Taşkın Takuş, "Hıra Dağı Kadar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk...", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011), s. 8.

186 İlhami Güler, *Direnış Teolojisi*, Ankara 2010, s. 159.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ BİR DİNİ SÖYLEM OLARAK KUR'ANCILIK

KUR'AN İSLAM'I VE KUR'ANCILIK SÖYLEMİNİN TARİHÇESİ

Bu çalışmadaki temel amaç, genelde İslam'ın, özelde dini ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgeme eğiliminin İslam düşüncesi tarihindeki soy kütüğünü araştırmak ve aynı zamanda bu eğilimin teorik/pratik açıdan ne kadar tutarlı/tutarsız olduğunu tartışmaktır. Bu çerçevede, dini ahkâmın kaynağını Kur'an'dan ibaret sayan eğilimin İslam düşüncesi tarihindeki muhtemel orijinleri, geçmişten günümüze belli başlı temsilcileri ve görüşleri üzerinde durulacaktır. Buna göre konu ağırlıklı olarak hadis, mezhepler tarihi ve çağdaş İslam düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. İkinci ana başlık altında ise söz konusu eğilimin temel argümanları ve tutarlılığı/tutarsızlığı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Dini hükümlerinin kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimini ifade için daha ziyade “Kur'an İslamı” ve “Kur'ancılık söylemi” gibi tabirler kullanılacaktır. Bu tabirlerin yeterli bir tanımlamaya karşılık gelmediği kuşkusuzdur. Çünkü dini hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimi konusunda türdeş bir kendilikten ve tek tiplilikten söz etmek mümkün değildir. Dahası, bu konuda en azından iki farklı eğilimin mevcudiyetinden söz edilebilir: (1) Temel ilke olarak Kur'an dışında hiçbir kaynağı kabul etmeyenler. Hindistan ve Mısır'daki Ehl-i Kur'an (*el-Kur'âniyyûn*) hareketinin kimi mensupları ile Türkiye'de Edip Yüksel gibi bazı isimler bu kapsamda değerlendirilebilir. (2) Kur'an dışı kaynakları açıkça reddetmemekle birlikte, dini alanda Sünnet ve diğer delilleri Kur'an ışığında değerlendirmek gerektiği fikrini benimse-

yenler. Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemini savunan çevrelerin önemli bir bölümü bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bu bağlamda “Kur'ancılık” gibi nitelemelerin basitleştirici, indirgeyici, hatta vulgarize edici içermelere sahip olduğu da söylenebilir. Bütün bu kusurlarına rağmen çalışmaya konu olan eğilimi her defasında bir satırlık söz öbeğiyle ifade zorluğunu gidermek için söz konusu kısa nitelermeleri biraz da sözden tasarruf saikiyle kullanmak bir bakıma kaçınılmazdır. Öte yandan, yakın geçmişte ve günümüzde “Kur'an İslamı” ve “Kur'ancılık” söyleminin temsilcisi konumundaki bazı kimse-lerin kendileri hakkında bu tür nitelermelerde bulundukları da belirtilmelidir. Mesela, son dönemde bu söylemin Mısır'daki meşhur temsilcilerinden Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) “Nahnü'l-Kur'âniyyûn” (Biz Kur'ancılar) ifadesini kullanmıştır. Yine Mısır'da Ahmed Subhi Mansûr mutlak doğru kabul ettiği dinî düşünce tarzını “İslâmu'l-Kur'ân” (Kur'an İslamı) diye nitelendirmeyi yeğlemiştir. Türkiye'de de buna benzer tabirlerin kullanıldığı vakidir. Mesela, Kur'an merkezli İslam anlayışının Türkiye'deki en popüler ve en vülger temsilini yapan Y. Nuri Öztürk “Kur'an'daki İslam Üstüne” başlıklı bir köşe yazısında (*Hürriyet*, 25 Ağustos 2008), “Eğer din meselesinde mutlaka ‘bir şeyci’ olacaksak, neden Kur'ancı olmayalım?” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Buna benzer tabirlere Süleyman Ateş, Muhammed Nur Doğan, İhsan Eliaçık gibi isimlerle *İktibas* ve *Hak Söz* gibi dergilerde de rastlanır.

Kur'ancılık tabiri bizzat bu söylemin temsilcileri tarafından kullanıldığına göre bizim kullanmamızda da beis yoktur. Ayrıca, “Kur'ancılık”ı dinî anlama ve yorumlamada bir ekol olmaktan ziyade, bir “söylem” olarak görmek ve böyle nitelendirmekte kayda değer bir sakınca olmasa gerektir. Çünkü “söylem” denen şey, belli bir dönemin, belli ihtiyaç ve icbarların, belli siyasetlerin ürünü olarak ortaya çıkar. Söylemin sanal ve kurgusal bir tarafı vardır; ancak büsbütün bir fantezi ve lüks de değildir. Söylem öncelikle bir dil ve ifade biçimidir; fakat birçok etkenin eşliğinde ve belli bir mantık örgüsüne

göre şekillenerek tezahür ettiği için herhangi bir ifade biçimi değildir. Kaynağı ve üslubu itibarıyla tarihsel geçmiş ve toplumsal ilişkiler ağıyla irtibatlı görünür; sembollerini oradan alır veya toplumun hafızasında karşılığı olacak şekilde yeni semboller üretir; fakat yönü ve hedefi geçmişe değil geleceğe dönüktür. Bu yüzden, geçmiş ve gelenekle ilişkisi problemlidir. Mevcut zihniyet dünyasını yeniden şekillendirmek ve dönüştürmek ister. Bu sebeple nasıl bir dil olduğunu kestirebilmek, ardından anlayıp şerh edebilmek için içinden akıp geldiği dönemin ihtiyaçları ve hissiyatını, o dönemdeki insanların beklenti ve tahassürlerini iyi yakalamak gerekir.¹

Bu açıdan bakıldığında Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söyleminin özellikle modern dönemdeki tezahür biçimleri –ki aslında bu söylem tam anlamıyla modern ve modernleştirici (modernist) bir mahiyete sahiptir ve dolayısıyla modern zamanlara ait bir fenomendir– incelenirken hangi sosyal, siyasal, kültürel dinamiklerden beslendiği meselesini açıklığa kavuşturmak büyük önem arz eder. Çünkü hiçbir söylem sırf sermaye-i kelim olsun diye isbat-ı vücud etmez. Bu sebeple, Kur'ancılık söyleminin modern dönem İslam dünyasındaki farklı varyantları ele alınırken, en az söylemin kendisi kadar bu söylemin ortaya çıkışına zemin hazırlayan temel dinamikler ve faktörlere de bahis açmak gerekir. Kısaca, bu söylem, salt ihtiva ettiği temel fikir ve iddialar ekseninde değil, bu fikir ve iddiaları besleyen harici unsurlarla birlikte değerlendirilmelidir.

Konuya girerken “dinî hüküm” kavramıyla ilgili kısa bir bilgi vermekte fayda vardır. Bu kavram genel olarak ayet ve hadislerden çıkarılan sonuçları ifade eder ve kelim ilmindeki klasik tasnife göre dinî hükümler kendi içinde itikadi/aslî, fikhî/fer'i ve ahlakî olmak üzere üç kısma ayrılır.² Fıkıh

1 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009, s. 378-379.

2 Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûni, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul 1998, XVI-II. 467-468.

usûlünde ise dinî/şer'i hüküm, Allah'ın iktiza, tahyir ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın eseri/neticesi diye tanımlanır. Bu tanımda iktiza, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme, tahyir yapma veya yapmama konusunda mükellefi serbest bırakma (ibaha), vaz' ise sebep, şart ve mâni gibi kavramlar çerçevesinde bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme amacı taşır.³ Bu noktada din-şeriat, genel dinî hüküm-özel fikhî hüküm, dinde kaynak-fıkıhta kaynak gibi ayırımlardan söz edilebilir ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğiliminde hangi hükümlerin bahis konusu olduğu sorulabilir. Bize göre söz konusu eğilimin dinî ahkâmı Kur'an'la sınırlandırmasında herhangi bir tahsis ve takyit söz konusu değildir. Çünkü bu eğilimdeki ana damar, çalışmanın ilerleyen safhalarında serdedilecek görüşlerinden de anlaşılacağı gibi, genelde dinin, özelde dinî ahkâmın bütünüyle Kur'an'a dayandırılması gerektiği tezini savunmaktadır.

Dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a hasretme eğilimi modern varyantıyla son dönem İslam dünyasında farklı isimler/isimlendirmeler altında belli ölçüde popülerlik kazanan ve başta Sünnet/hadis olmak üzere İslam ilim ve kültür geleneğinin yanında geçmişten bugüne gelen İslamî tedeyyünün topyekûn hesaba çekilmesi gerektiği düşüncesi temelinde daha çok uç ve/veya şaz fikirlere sahip çıkmak, hemen her konuda geleneğe ve cumhura muhalefeti sahih din anlayışının mümeyyiz vasfı saymak gibi marjinal davranış kodlarına sahip bireylerden kendine taraftar bulan modernist ve aynı zamanda fundamentalist (kökenci) bir eğilim olarak teşhis edilebilir. Bu teşhisin genelleme olduğu yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Kuşkusuz bu itirazda haklılık payı mevcuttur; çünkü tüm genellemeler riskli ve tehlikelidir; fakat bu çalışmaya konu olan eğilim, bütün farklı varyantlarına rağmen aslı bünye ve ana gövde itibarıyla ancak böyle bir genelleme yoluyla betimlenebilir.

3 Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Beyrut 2007, s. 57-78.

Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Aligarh Okulunun düşünsel ve entelektüel katkılarıyla XX. asrın başlarında Abdullâh Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902'de *Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân* (*el-Kur'âniyyûn*: Kur'ancılar) adıyla kurumsallaştırılan, Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) ve Ahmed Subhi Mansûr gibi bazı kişilerce "İslam Kur'an'dan ibarettir." söylemiyle daha ileri bir noktada savunulan, Türkiye'de ise 1970'li yılların ortalarından 80'li yılların sonlarına kadar İslamcı entelektüel çevrelerde kendinden söz ettirmeyi başaran Mealcilik akımı ile Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, Ferec Hüdûr gibi isimler tarafından "Kur'an İslamı", "Kur'an'daki İslam", "Kur'an'daki din" gibi kavramlaştırmalarla gündeme taşınan, öte yandan bilhassa İbn Teymiyye selefililiğine atıflarından dolayı daha masum ve mutedil gibi görünen ve ağırlıklı olarak neo-Selefi çizgideki İslamcı çevrelerin dillendirdiği öze ve/veya sadr-ı İslâm'a dönüş söyleminde de kısmen ifadesini bulan bu eğilimin mazisi oldukça eskidir. "Eskidir" dedik, çünkü bu eğilim, en primitifinden en sistematik ve olgun şekline kadar tarihsel süreçteki bütün farklı varyantları ve tonlarıyla Sünnet'e son derece mesafeli duran bir zihniyete işaret etmektedir.

Klasik kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla hadislerle soğuk bakan veya hadis olarak nakledilen kimi rivayetlere reddedici bir tavırla yaklaşan bir eğilim ve anlayışın tarihsel kökeni İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanır. Diğer yandan, "Kur'an İslamı" ve "Kur'ancılık söylemi" modern dönemdeki şekliyle hadis inkârcılığını da çağrıştırır. Bununla birlikte Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerdeki form ve içeriğiyle modern zamanlardaki form ve içermelerinin aynı olup olmadığı yahut daha doğru bir ifadeyle son dönemde savunulan Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerde birebir karşılığının bulunup bulunmadığı meselesi izaha muhtaçtır ve yeri geldiğinde bu meseleyle ilgili izahatta bulunulacaktır.

Bazı tespit ve değerlendirmelere göre Kur'ancılık söylemi; (1) İslam'ın tek kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğunu,

Kur'an dışındaki hiçbir şeyin dinde kaynak ve hüccet vasfı taşımadığını vurgulamak; (2) Bilhassa Sünnet'in dinde aslı bir kaynak olmadığı tezini berkitmeye çalışmak; (3) Geleneksel İslam ve Kur'an anlayışında mevcut olduğu düşünülen yanlışlardan kurtulmak ve İslam'ı saf/som hâliyle kavramak maksadıyla savunulmuştur.⁴ Bu söyleme primitif düzeyde vücut veren faktörler arasında; (1) İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan siyasi çekişme ve çatışmaların yarattığı kaotik vasattan kurtulma saikiyle tüm müslümanları en emin liman olarak görülen Kur'an'a sığdırmaya çalışmak; (2) Buna bağlı olarak Kur'an dışındaki kaynaklara mesafeli yaklaşmak, dolayısıyla hadis ve sahabe kavlini dinde hüccet/otorite saymamak; (3) Siyasi-mezhebi görüşlerin savunusunda ilahî kaynaktan onay almak gibi bir dizi faktör sayılabilir;⁵ ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir:

Kur'ancılık söylemiyle ilgili bütün bu faktörler ve hedefler, bidayetten beri mevcut mudur yoksa bunlar en azından bir kısmıyla modern zamanların müslüman düşünce dünyasında mı پیدا olmuştur? Başka bir deyişle, erken dönemlerde herhangi bir müslüman fırka veya grubun Kur'an merkezli yaklaşımı dinde ve dinî ahkâmın tespitinde Kur'an'dan başka hiçbir kaynağa müracaat edilmemesi, dolayısıyla Sünnet ve hadisin kaynak/hüccet değerinin topyekûn reddedilmesi gerektiği gibi bir anlam taşımakta mıdır? Yahut modern dönemdeki Kur'ancılık söylemi, klasik dönemlerdeki Sünnet eksenli tartışmalarla çerçevelenebilir nitelikte midir? Geçmişten günümüze Kur'ancılık söyleminin soy kütüğünün araştırılacağı bir sonraki başlık altında bu sorulara da cevap bulunmaya çalışılacaktır.

4 Bkz. Mehmet Görmez, "Kur'an İslâmı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş], Ankara 1998, s. 11.

5 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", [Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 131-146; a. mlf., "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı...", s. 91-109.

Söylemin Tarihteki İlk Örnekleri

Ehl-i Sünnet nezdinde muteber sayılan hadis mecmualarındaki bazı rivayetler ilk bakışta Hz. Peygamber'in -zımni olarak- dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'la sınırlandırılması gerektiğinden söz ettiği ve/veya müslümanlara bu yönde bir tenbih ve telmihte bulunduğu şeklinde bir mana taşıyor gibidir. Mesela, Dârimî'nin (ö. 255/868) *es-Sünen*'inde Hz. Ali'ye atfedilen bir habere göre Hz. Peygamber, ilerleyen zamanlarda baş gösterecek fitnelerin yaratacağı dinî-ahlakî tahribattan yara almadan kurtulmanın yolunu Kur'an'a mutlak sadakat olarak göstermiş ve bu çerçevede Kur'an'ın müslümanlar arasında vuku bulması muhtemel sorunları çözecek hükümler içerdiğinden, ondan başka rehber arayışı Allah'ın şaşırtacağından, Kur'an temelli konuşanın ise isabetli konuşmuş ve yine onunla hükmedenin adaletle hükmetmiş olacağından söz etmiştir. Yine Dârimî'nin *es-Sünen*'indeki bir rivayete göre Hz. Ömer ilerleyen zamanlarda baş gösterecek fitne ortamlarında hakkın batıl, batılın hak ile birbirine karışacağını, bu durumda müslümanların Kur'an'a sınımsız sarılıp onu esas almaları, kendilerine rehber/önder kılmaları gerektiğini söylemiştir.⁶

Muhtevasının fitenle ilgili olmasından dolayı bu haber sübut yönünden şüpheyle karşılanabilir; hatta uydurma (mevzû) yahut en azından zayıf olduğu söylenebilir. Bu haberler/rivayetler uydurma kabul edildiği takdirde mana ve muhtevası hakkında konuşmaya gerek yoktur; lakin bunların sübut yönünden sahih olması da mümkün ve muhtemeldir. Peki, bu durumda Hz. Peygamber ve/veya Hz. Ömer, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğinden söz etmiştir, denebilir mi? Söz konusu haberler/rivayetler sahih kabul edildiği ve literal düzeyde okunduğu takdirde bu soruya "evet" diye cevap verilebilir. Fakat bu müspet cevap, hem Kur'an'ın genel manada nübüvvet ve risalete yüklediği tebliğ, tebyin ve

6 Dârimî, "Mukaddime", 56,

teşri⁷ gibi misyonlara hem de özel olarak Rasul'e itaatle ilgili sarıh beyanlarına rağmen, Hz. Peygamber'in kendisini ve dolayısıyla Sünnet-i hüda kavramında ifadesini bulan dinî-ahlakî rehberliğini inkâr etmesi anlamına geleceği için, kesinlikle yanlıştır. Bize göre Dârimî'nin naklettiği haberdeki mana ve mesaj, müslümanların bilhassa zor zamanlarda Kur'an'a sadakatten ayrılmamaları gerektiği yolunda bir ikazdan ibarettir. Bu haberin/rivayetin lafzî-zâhiri delaletinden yola çıkarak, genelde din, özelde dinî ahkâmın kaynakları hususunda Hz. Peygamber'in gelecek kuşaklardaki müslümanlara, "Salt Kur'an'ı esas alın, dolayısıyla benim sünnetime bigâne kalın" mesajı verdiğini söylemek isabetli olmasa gerektir.

Bu değerlendirme, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'ye isnad edilen, "Kur'an bize yeter", "Kur'an size yeter." gibi sözler için de geçerlidir. Yine aynı değerlendirme Hz. Ömer'e isnad edilen, "Kur'an'la meşgul olun; çünkü o Allah kelimidir", "Mescitlerinde Kur'an okurlarken âdeta arı vızıltısı gibi sesler çıkaran kimseler [Iraklı müslümanlar] size hadis sorduklarında, onlara mümkün mertebe az hadis rivayetinde bulunun" veya "Onları hadis rivayetiyle meşgul etmeyin." [Bu sözler dini öğretmek üzere Irak'a giden bir grup sahabe'ye veya Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye söylenmiştir] gibi sözler⁸ için de geçerlidir. Çünkü bütün bu sözler din ve dinî ahkâmın kaynakları konusunda genel bir prensip vazetmek maksadıyla değil, tikel ve özel me-

7 Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin görevi hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamakla birlikte, teşri (hüküm vazetme) yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesi özellikle modern dönemde sıkça tartışılmaktadır. Hâlbuki A'râf 7/157, Tevbe 9/29 ve Ahzâb 33/36 gibi ayetler Hz. Peygamber'in teşri yetkisine sahip olduğu konusunda –en azından bize göre– sarıh ifadeler içermektedir. Bu ayetlere rağmen Hz. Peygamber'in teşri yetkisini tartışmak anlamsızdır. Burada özellikle Tevbe 9/29. ayetin müslümanlarla değil Ehl-i Kitapla ilgili olduğu, dolayısıyla ayette Hz. Peygamber'e atfedilen teşri yetkisinin Kitâbilere matuf bulunduğu söylenebilir. Ne var ki böyle bir yorum bizce isabetli değildir; çünkü burada önemli olan, Hz. Peygamber'in teşri yetkisinin kimlere yönelik olduğu değil, bizatihi böyle bir yetkiye sahip bulunup bulunmadığıdır.

8 Dârimî, "Mukaddime" 28; Ebû Bekr Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 88; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994, VIII. 103.

seleler üzerine sarf edilmiştir.⁹ Daha açıkçası, Hz. Ömer'in, "Kur'an bize yeter." sözü –ki bu söz Kur'an İslamı söyleminin meşruiyetine delil gösterilmektedir– Hz. Peygamber'in ölüm döşeğindeyken bir vasiyet yazdırmasının gerekli olup olmadığı tartışması –ki bu tartışmaya mahal teşkil eden Kırtas hadisesinin tarihi gerçekliği de tartışmalıdır– bağlamında sarf edilmiştir.¹⁰

Hz. Âişe'nin "Kur'an size yeter." sözüyse Hz. Ömer ve/veya Abdullâh İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e atfen naklettiği, "Kabirdeki kişi yakınlarının ağlamasından dolayı azap çeker." hadisinin gerçekte ne manaya geldiği meselesiyle ilgili olarak sarf edilmiştir. Hz. Âişe bu hadisin müminlerle değil, kâfirlerle ilgili olduğunu söylemiş ve bunun böyle olduğunu temellendirmek maksadıyla, "[Bu konuda] size Kur'an yeter; zira Allah, '*Hiçbir günahkâr bir başkasına ait günahların cezasını çekmez*' buyuruyor." demiştir.¹¹

Hz. Ömer'in hadis rivayetiyle meşgul olmak yerine Kur'an'a ilgi ve ihtimam göstermeyi salık veren sözlerine gelince, belli ki bu sözler, bir yönüyle hadis kitabeti meselesi ve Kur'an metninin hadislerle karışması endişesiyle, bir yönüyle de sık ve gelişigüzel hadis rivayetinden kaynaklanması muhtemel fikir karmaşası ve merviyatta sübut-sıhhat problemiyle ilgilidir. Nitekim Hz. Ömer'in hadis rivayeti konusunda çok titiz davrandığı, hatta kimi sahabileri çok fazla rivayette bulundukları için payladığı bilinmektedir. Yine onun bir kişiden gelen rivayeti kabul hususunda ikinci bir kişi (şahit) aradığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekr'in de bu konuda çok titiz davrandığı bilinmektedir. Zehebi'nin

9 Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 178.

10 Buhârî, "İlm" 39; "Meğâzî" 83; "İ'tisâm" 26.

11 Buhârî, "Cenâiz" 33-34; Müslim, "Cenâiz" 25-27. Ayrıca bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayıncı hazırlayan: Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 74-75. Bu paralelde daha geniş değerlendirme için bkz. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 178-180.

(ö. 748/1368) *Tezkiretül'l-Huffâz* adlı eserinde kaydettiği bir rivayete göre Hz. Ebû Bekr bir hutbesinde şunları söylemiştir:

Sizler Allah'ın rasûlünden birbirinize muhalif nitelikte birçok söz/hadis rivayet ediyorsunuz. İnsanlar [müslümanlar] sizden sonra çok daha fazla ihtilafa düşecekler. Rasûlullah'tan hadis rivayet etmeyiniz. Her kim size bir konu hakkında sorarsa, o kişiye, "İşte Allah'ın kitabı; onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram sayın" deyiniz.¹²

Hz. Ebû Bekr'in bu sözleri, modern dönemdeki bazı araştırmacılar tarafından hadis rivayetine yasak konulması ve "Bize sadece Kur'an yeter." prensibinin vazolunması şeklinde anlaşılmıştır. Ancak Zehebî bu tür yanlış anlamalara mahal vereceğini asırlar öncesinden fark etmiş olmalı ki Hz. Ebû Bekr'in mezkûr sözü hakkında şöyle bir izahta bulunmuştur: "Bu sözlerinden Hz. Ebû Bekr'in hadis rivayetine karşı çıktığı anlaşılmamalıdır. Çünkü o, kendisine arz edilen bir meseleyi Allah'ın kitabında bulamayınca Rasûlullah'ın hadisiyle çözüme kavuşturmaktadır. Nitekim kendisine ninenin mirastaki payı hakkında bir soru sorulunca, 'Allah'ın kitabında bu konuyla ilgili bir hüküm bulamıyorum.' demiş, ardından sahabilere bu konuda Hz. Peygamber'den bir şey işitip işitmediklerini sormuştur. Muğîre b. Şu'be, "Ben Rasûlullah'ın nineneye altıda bir miras payı takdir ettiğini biliyorum." deyince, Hz. Ebû Bekr, "Bunu senden başka bilen biri var mı?" diye sormuştur. Muhammed b. Mesleme, "Evet, ben de biliyorum." deyince Hz. Ebû Bekr buna göre hükmetmiştir.¹³

Sonuç olarak, gerek Hz. Ebû Bekr'in, "Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmeyin." şeklindeki sözü, gerekse Hz. Ömer ve Hz. Âişe gibi diğer bazı sahabilere izafe edilen "Kur'an size yeter." sözü, dinde yegâne kaynağın Kur'an'dan ibaret olduğu iddiasına mesnet teşkil etmez. Bilakis bu sözler, bir yönüyle hadis rivayetinde titiz ve ihtiyatlı davranmaya, diğer

12 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *Tezkiretül'l-Huffâz*, Beyrut, trs., I. 2-3.

13 Zehebî, *Tezkiretül'l-Huffâz*, I. 2.

bir yönüyle de vürut sebebi ya da tabii bağlamı bilinmeksizin nakledilen bazı rivayetlerin yanlış anlamalara mahal vermesini önlemek ve bu konuda tashihte bulunmak maksadıyla Kur'an'ın şahitliğine başvurmaya ifade eder.

Te'vilin makul sınırlarını zorladığı, ikna edici olmadığı gerekçesiyle bu izahatımıza itiraz edilebilir ve sonuçta söz konusu sahabilere atfedilen sözlerin aslında dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğu söylemine delil teşkil ettiği ileri sürülebilir. Böyle bir itiraz karşısında özellikle Hz. Ömer'in gerek Kur'an yorumunda, gerek dinî ahkâma taalluk eden diğer konularda nebevî sünnete ittiba hususundaki hassasiyetini gösteren onlarca rivayet bulunduğunu hatırlatmak kâfi olsa gerektir.¹⁴ Yine bu bağlamda Hz. Ömer tarafından Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Kâdî Şureyh'e (ö. 80/699) gönderilen ve muhteva olarak Kur'an ile Sünnet'ten sonra re'ye (ictihâd) başvurulması gerektiğinden söz eden mektupları da¹⁵ unutmamak gerekir. Gerçi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler söz konusu mektuplarla ilgili rivayetleri sahih kabul etmemiştir.¹⁶ Ancak bu rivayetlerdeki temel mesajın, Hz. Ömer'e aidiyetinde kuşku bulunmayan maslahat ekseni meşhur içtihadlar ve gai (teleolojik) yorumlarla örtüştüğü açıktır.¹⁷ Dolayısıyla söz konusu içtihad ve yorum örnekleri dikkate alındığında, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a hasretme eğilimine Hz. Ömer veya Hz. Âişe gibi sahabileri referans göstermenin kesinlikle yanlış olduğu anlaşılır. Bunun aksini savunmak ancak rivayet istismarcılığıyla mümkün olabilir. Çünkü bir yandan dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğini savunmak, diğer yandan bu fikri hadis veya sahabe kavline referanslarla temellendirmeye ça-

14 Bkz. Ramazan el-Bütî, *Dâvâbitu'l-Maslaha fî Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1966, s. 140 vd.

15 Bkz. Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât" 11; Dârimî, "Mukaddime" 20; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1986, IV. 206-207; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, Beyrut, trs., X. 150.

16 Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978, VI. 1005-1006.

17 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007, s. 386.

lışmak, hem tutarsızlıkla maluldür hem de düpedüz rivayet istismarcılığıdır.¹⁸

Eski kaynaklarda dinî ahkâmı sırf Kur'an'a irca eğiliminin neredeyse Hz. Peygamber hayattayken ortaya çıktığını gösteren veya söz konusu eğilimin ortaya çıkma emarelerinden söz eden haberlere de rastlanır. Mesela, Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki yerini ve otoritesini temellendirmek için kullanılan rivayet delillerinin başında gelen ve müsned-merfû olarak ilk defa İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* ve *Cimâ'u'l-İlm* isimli eserlerinde geçen Erike hadisine göre¹⁹ Hz. Peygamber müminlere hitaben şu ikazda bulunmuştur:

Kendisine bir emrim veya yasağım ulaştığında sizden birini kol-tuğuna kurulmuş bir vaziyette, "Ben onu bunu bilmem; biz sadece Allah'ın kitabında bulduğumuz hükümlere uyarız." derken görmeyeyim.²⁰

Bu hadisteki temel mesaj, haram ve helal kılma hususunda Kur'an ile Sünnet arasında kategorik bir ayırım yapılamayacağı, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sâdır olan emir ve yasakların yaptırım gücünün Kur'an ahkâmından farklı algılanamayacağı şeklinde ifade edilebilir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve diğer bazı meşhur hadis imamlarınca nakledilen benzer içerikteki bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Bakın, bana hem Kur'an hem de onun bir benzeri verildi. Yarın bir gün bazı insanlar ortaya çıkacak, karnı tok sırtı pek hâlde

- 18 "Rivayet istismarcılığı" tabirini kendisine borçlu olduğumuz Mehmet Görmez'in bu konuyla ilgili değerlendirmesine göre: "Sünnet İslam'ın yahut geleneksel İslam'ın mefhum-i muhalifi olarak kullanılan Kur'an İslamı söyleminin aslında tarihi hiçbir dayanağı yoktur. Zira İslam tarihi boyunca Hz. Muhammed'in örnekliğini ve önderliğini, vefatından sonra bu örnekliğin yegâne ifadesi olan sünnetini ve sünnetin yazılı ve sözlü malzemeleri olan hadislerini toptan reddeden, İslam Kur'an'dan ibarettir diyen hiçbir fırka, grup olmamıştır. Hz. Âişe'nin, Hz. Ömer'in, hatta Hz. Ebu Bekr'in zaman zaman 'Hasbuna Kitabullah' (Bize Allah'ın kitabı yeter) ifadelerinden bu naiv düşüncenin temellerini başlatanlar sadece rivayet istismarcısı olabilir." Görmez, "Kur'an İslamı ve Kitâbu's-Sünne", s. iv.
- 19 Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 3 (1998), s. 21-22.
- 20 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul 1985, s. 51-52, 105; a. mlf., *Cimâ'u'l-İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993, VII. 481.

koltuklarına kurulup, "Salt Kur'an'ı esas alın; sadece onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram sayın" diyeceklerdir. Haberiniz olsun, ehli merkeplerin ve yırtıcı kuşların [...] etlerini yemek size helal değildir.²¹

Erike hadisinin farklı bir varyantı olduğu anlaşılan bu rivayete göre Hz. Peygamber, Sünnet'in teşrideki otoritesini spesifik bağlamda, yani ehli merkep ve yırtıcı kuşların etlerini yemenin haram oluşu bağlamında dile getirmiştir. Siyer, meğazi ve hadis kaynaklarındaki bilgiler bu hükmün hicri yedinci yılda (miladi 628) vuku bulan Hayber Gazvesi'nde vazedildiğini göstermektedir. Fakat gerek Hayber Gazvesi'ni ayrıntılı şekilde anlatan Vakıdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem siyer ve tarih otoritelerinin Erike hadisinden hiç söz etmemesi, gerek bu gazveyle ilgili uzun uzadıya haberler nakleden Buhârî'nin (ö. 256/869) Erike hadisine yer vermemesi, gerekse bu hadisin yukarıda aktardığımız iki farklı varyantını nakleden Ebû Râfi' ve Mikdâm b. Ma'dikerib'in Hayber Gazvesi'ne katılmadığının bilinmesi,²² bahis konusu hadisin sübutu/sıhhati hakkında kuşku uyandırmaktadır.

Bir değerlendirmeye göre bu kuşku, Erike hadisinin hicri ikinci asırda revaç bulan ve bir kısmında Kur'an-Sünnet kıyaslamasından, bir kısmında Sünnet'in Kur'an üzerinde belirleyici olduğundan (*es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân*), bir kısmında ise hadislerin Kur'an'a arzından bahsedilen polemik türü rivayetler kategorisinde yer aldığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Erken dönem İslam toplumundaki itikadî, siyasî, sosyal ve kültürel gelişmeler dikkate alındığında bu tür rivayetlerin hicri birinci asrın ikinci yarısında oluşturulmaya başlandığı söylenebilir ve söz konusu gelişmelere paralel olarak ikinci, hatta üçüncü asırlarda bu rivayetlere bazı ilavelerde bulunulduğu ileri sürülebilir. Zira biz biliyoruz ki

21 Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6. Ayrıca bkz. Tirmizî, "İlm" 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 131-132.

22 Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", s. 28.

hemen her fırka, her yeni anlayış ya destek ve övgü ya da eleştiri ve yergi içeren ifadelerle hadis-rivayet kültürüne konu olmuştur. Hatta hicrî üçüncü asırda derlenen hadis mecmualarında çeşitli itikadî fırkalara reddiye kabilinden özel bölümler açılmıştır. Bu bölümlerdeki tüm rivayetlerin hicrî ilk üç asırda hadis taraftarlarıyla hadis ve rivayet malzemesine mesafeli duranlar arasındaki gerginlik zemininde üretildiğini söylemek, kuşkusuz bir genellemedir; fakat en azından bir kısmının bu mahiyette olduğu şüphesizdir.²³

Sonuç olarak, polemik türü rivayetler ilk dönemlere tanişlik eden müslümanlar arasındaki ilmi münakaşalarda ortaya konulan farklı tavır ve anlayışların rivayetlere dönüşmüş şeklidir; dolayısıyla Erike hadisi de bu türden bir rivayet gibi gözükmemektedir, denilebilir. Nitekim Buhârî'nin naklettiği bir rivayette İbn Abbâs'ın ehli merkep etinin yenilmesinin Hz. Peygamber tarafından haram kılındığı görüşüne karşı çıktığı ve bu konuda, “[Ey Peygamber!] De ki: “[Siz kimi hayvanların etlerini yemenin haram olduğunu söylüyorsunuz]. Fakat ben Allah tarafından bana vahyedilen hükümler arasında murdar et [leş] veya boğazlanmış yahut kendiliğinden ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış kan yahut pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti veyahut putperestçe kurban edilen, dolayısıyla boğazlandığı sırada Allah'ın ismi anılmayan hayvanın eti dışında yenilmesi yasak olan bir şeye rastlamıyorum. Her kim [açlıktan ölme durumu gibi bir] zorunluluk hâlinde -arzu, iştah duymamak ve zorunlu ihtiyaç sınırını aşmamak kaydıyla- bütün bu haram şeylerden yerse bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz rabbın çok affedici, çok merhametlidir.” ayetiyle (En'âm 6/145) istidlalde bulunduğu belirtilmiştir. Buna benzer bir görüş, Hz. Âişe ve İbn Ömer'e de atfedilmiştir.²⁴

23 Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, s. 29-32.

24 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, Beyrut, trs., IX. 539; Ebü Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 77; Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 184.

Bu sahabîlere atfedilen görüşler, sanki şöyle bir duruma işaret etmektedir: Bir tarafta Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet ve ilgili rivayete dayanan bir hüküm, diğer tarafta bu hükme itiraz ve itiraza mesnet kılınan bir ayet var. Böyle bir ihtilaf zemininde Erike hadisini, rivayet temelli hükümlere Kur'an'dan delil göstermek suretiyle itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin hadis şeklinde takdimi olarak değerlendirilmek mümkündür. Bununla birlikte bazı haberler ilk başta sahabe devrinde Kur'ancılık söylemine benzer fikirlerin seslendirildiğine işaret etmektedir. Mesela Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) günümüze ulaşan hadis kitaplarının en eskisi olma vasfını taşıyan *el-Câmi'* adlı eserindeki bir rivayete göre Ebû Nadre veya başka bir ravi şöyle demiştir:

Biz, İmrân b. Husayn'la [ö. 52/672] birlikte ilim (hadis) müzakeresiyle meşgul olduğumuz sırada adamın biri çıkıp, "Sadece Kur'an'da bulunan konular hakkında konuşun." dedi. Bunun üzerine İmrân da şunları söyledi: "Doğrusu sen ahmak bir adamsın. [Hadi söyle bakalım], sen öğle namazının dört rekât, ikinci namazının dört rekât olduğu ve bu namazlarda kıraatin cehri yapılmayacağı bilgisine Kur'an'da rastladın mı?! Keza akşam namazının üç rekât olduğu ve bu namazın iki rekâtında açıktan bir rekâtında sessiz kıraatin gerekli olduğu bilgisine Kur'an'da rastladın mı?! Yine sen yatsı namazının dört rekât olduğu, iki rekâtında açık, iki rekâtında sessiz kıraat gerektiği bilgisini Kur'an'da gördün mü?! Hâsılı, bütün bunların tafsilatını Kur'an'da bulabilir misin?! Bulamazsın, çünkü Allah'ın kitabı mücmeldir, bütün bu hususların tafsilatını Sünnet ortaya koymuştur."²⁵

Gerek bu rivayet, gerekse Erike hadisi sübut açısından sahih varsayıldığı takdirde Kur'ancılık söyleminin ibtidai şekliyle Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmış olduğu sonucuna ulaşılır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu rivayetler uydurma veya en azından idracı (yorum katkılı) olabilir. Fazlur Rahman'ın kanaati de bu yöndedir.²⁶

25 Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi'*, "İlm" 192, [Abdürrezzâk, *el-Musannefiçinde*], Beyrut 2000, X. 239. Ayrıca bkz. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV. 408.

26 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, s. 59.

Bu ihtimal dâhilinde söz konusu rivayetlerin kaynaklardaki şekliyle en geç hicrî ikinci asrın ilk yarısında oluşturulduğu söylenebilir. Tarihlendirme hususundaki güçlü delil, bu rivayetlerin hicrî ikinci asra tanıklık etmiş olan Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi âlimlerin eserlerinde yer almasıdır. Netice itibarıyla, konuyla ilgili rivayet malzemesi ister zayıf veya uydurma ister sahih olsun, Kur'ancılık söylemi ve/veya Kur'an'la yetinme eğilimi, iptidai veya ham hâliyle ilk iki asırdan itibaren mevcuttur, denilebilir.

Tâbiünden Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihhîr'in (ö. 87/705), "Bize sadece Kur'an'dan söz et!" diyen birine, "Allah'a yeminle söylüyorum ki biz [hadis rivayetiyle] Kur'an'a alternatif oluşturmak arzusunda değiliz. Gerçekte biz Kur'an'ı bizden iyi bilen birinin [Hz. Peygamber] bulunduğu işaret etmek istiyoruz." diye cevap verdiğiğine ilişkin haber²⁷ dikkate alındığında Kur'an'la yetinme eğiliminin tarihsel kökenini hicrî birinci asra götürmek gerekir. Ancak bu haber de diğerleri gibi polemik türü rivayetler grubunda değerlendirilebilir; dolayısıyla içerdiği bilginin sahih/sağlam olmadığına hükmedilebilir. Bununla birlikte, mezhepler tarihiyle ilgili temel kaynakların hemen hepsinde ilk Haricilere atfedilen kimi görüşler ışığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğiliminin hicrî birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta denebilir ki söz konusu eğilimin İslam tarihindeki ilk gerçek temsilcileri Hz. Peygamber'in vefatından çeyrek asır sonra vuku bulan Sıffin Savaşı'nda (67/657) meşhur hakem formülüne, "Hüküm ancak Allah'ındır." gerekçesiyle karşı çıkan ve bu tutumlarından dolayı Muhakkime-i Ülä diye tarihe geçen ilk Haricilerdir.

Kaynaklardaki bilgilere göre önemli bir kısmı bedevî kökenli Temim Kabilesine mensup olan ilk Haricilerin en büyük grubu hüviyetindeki Ezârikâ, Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle re'cm cezasını inkâr etmiş, ayrıca kadınların âdet döneminde

27 Şâtubî, *el-Muvâfakât*, IV. 408.

kılamadıkları namazları kaza etmeleri, çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsızın elinin bilekten değil, omzundan kesilmesi gerektiği gibi görüşleri seslendirmiştir.²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Ezârikâ bu tür görüşleri dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğu düşüncesi temelinde dile getirmiştir. Bu düşünceye göre çalınan malın miktarına bakılmaksızın hırsızın kolunun omuzdan kesilmesi gerektiğini savunmak Kur'an'a sadakatin gereğidir. Çünkü Kur'an bu konuda hiçbir kayıt koymamış, sadece hırsızlıktan ve hırsızın elinin kesilmesinden söz etmiştir. Konuyla ilgili hükmü düzenleyen Mâide 5/38. ayette geçen *eyd* (*yed*) kelimesi Arap dilindeki yaygın anlam ve kullanımında bilekten omuza kadar olan kısmı ifade ettiğine göre Kur'an'ın ne dediği gayet açıktır. O hâlde, el kesme cezasının tatbikinde Kur'an dışı bir kaynağa, yani Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamasına itibar edilmemelidir.²⁹

Fahreddin er-Râzi'ye (ö. 606/1210) göre Hariciler, hadisi inkâr ederken şu tür gerekçeler öne sürmüşlerdir: Hz. Peygamber hadis yazan bazı sahabileri görünce onları Kur'an dışında bir şeyle meşgul olmamaları konusunda uyarmıştır. Bu itibarla, Sünnet'le sabit olan reccm, mest üzerine mesh, imametin

28 Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl (el-Fisal) fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, V. 52; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 137; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, trs., s. 84.

29 Haricilik, genellikle göçebe hayattan yerleşik hayata adaptasyon sürecini yaşayan bedevî Arap zihniyetinin tipik bir tezahürü olarak değerlendirilir. Ezârikâ'nın mensup olduğu Temim kabilesiyle ilgili tarihi bilgiler, bu değerlendirmenin isabetli olduğunu gösterir. Nesepçe Temim b. Mur b. Üd b. İlyas b. Ma'd b. Adnân'a dayanan Temim kabilesinin ana vatanı Necd, Basra ve Yemâme'den Bahreyn'e uzanan bölgedir. Emeviler döneminde dahi büyük bir bölümü bedevî olan bu kabile Hz. Osman döneminden itibaren baş gösteren iç çekişmeler esnasında hep ön planda olmuştur. Kabilenin bu denli siyasî hâdiselerin merkezinde yer alması kimi araştırmacıları Temim ile Kureyş kabilesi arasında ilaf anlaşmasından önceki dönemlere uzanan mücadelenin sürdüğü sonucuna götürmüştür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Araplar irtidat ettiklerinde Temim kabilesi de irtidat etmiş ve yalancı peygamber Secah'ın etrafında toplanmıştır. Meşhur tahkim hâdisesinden sonra patlak veren Harici hareketinin en büyük taraftarı olan kabile bundan sonraki tüm Harici isyanlarında yer almakla kalmamış, bu isyanlardan bir kısmına önderlik de yapmıştır. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 153-157.

Kureyş'e aidiyeti, sütkardeşliğinin haramlığı gibi hükümler Kur'an'a muhaliftir ve reddedilmelidir. Diğer taraftan hadisler Hz. Peygamber konuşurken yazıya geçirilmemiştir. Uzun zaman sonra onun sözlerinin aynıyla yazılması mümkün değildir. Bu sebeple, hadis diye rivayet edilen sözler, gerçekte Hz. Peygamber'e ait değildir. Ayrıca, hadis denilen sözleri nakleden sahabiler birtakım iç çatışmalara ve savaşımlara iştirak etmişler, böylece büyük bir günaha girmişlerdir. Üstelik birbirlerini fasıklıkla itham etmişlerdir. En küçük bir kusur sebebiyle ravileri cerh eden hadisçiler, bu denli büyük yanlışlar yapan sahabeyi cerhten muaf tutmakla çelişkiye düşmüşlerdir.³⁰

Râzi'nin gerçekte Hariciler tarafından dillendirilmiş olmaktan öte, onlar adına düşünülüp tasarlanmış gözükten bu gerekçeleri bir tarafa,³¹ bu anlayış son dönemdeki bazı araştırmacılarca "Haricilerin icmâi"³² olarak değerlendirilmiştir. Kâdi İyâz (ö. 544/1149) ise söz konusu anlayışın Sünnet'i inkâr veya en azından Sünnet'le amelden kaçınmak anlamına geldiğini söylemiştir.³³ Ancak bize göre "Haricilerin icmâi" gibi genellemeler sıhhatli değildir. Daha açıkçası, Kur'an'la iktifa fikrini tüm Haricilere, özellikle de mutedil bir çizgide yer

30 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 2008, IV. 336-350.

31 Hadis inkârcısı olarak bilinen Ezârikâ grubunun Sıffin Savaşı'ndan sonra, "Hüküm ancak Allah'ındır." diyerekten Hz. Ali'ye isyan bayrağı açan ilk Hariciler (Muhakkime-i Ulâ) arasında yer aldığı hatırlandığında, yine o dönemde teknik anlamda hadisçilik ve cerh-ta'dille ilgili ölçütlerin tam manasıyla oluşup olgulaşmadığı dikkate alındığında, Râzi'nin zikrettiği gerekçelerin bir tür geriye doğru tarih ve zihniyet inşası olduğu kendiliğinden anlaşılır.

32 M. Şerafeddin Yaltkaya, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", *Dârülfünûn İltihâyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, s. 12.

33 Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970, s. 7. Bir değerlendirmeye göre, "Haricileri hadis ve Sünnet'i inkâra sevk eden faktörlerden biri Hz. Osman, Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Amr b. el-As gibi bazı sahabileri tekfir etmiş olmalarıdır. Zira hadisler sahabenin rivayetiyle onlara kadar ulaşmıştır. Başka bir deyişle, onlar ile Hz. Peygamber arasında sahabe halkası bulunmaktadır. Bu halkanın herhangi bir şekilde ortadan kalkması, hadisleri askıda bırakmaktadır. Diğer yünden, müslüman sıfatını yakıştıramadıkları bu insanların, hadisleri değiştirmeden veya tahrif etmeden naklettiklerini düşünemezlerdi. Böylece Hariciler, hadisi inkâra varan ilk kapıyı aralamış olmaktadır". Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998, s. 99-100.

aldıkları bilinen İbâzilere atfetmek doğru değildir. Zira bilinmelidir ki on beş şeyhinden nakille, sahih kabul edilen hadisleri derleyerek *el-Câmi'u's-Sahih* adlı bir eser meydana getiren Rebî b. Hâbîb (ö. 180/796[?]) bir İbâzî-Haricîdir. Hicrî üçüncü asırda yaşadığı bilinen ve *Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz* isimli tefsirinde çok sayıda hadise yer veren Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî de bir İbâzî-Haricî âlimidir.

Haricilerle ilgili bu değerlendirme Mu'tezile için de geçerlidir. Evet, bilhassa erken dönem Mu'tezili gelenekte Ebû'l-Hüzeyl Allâf (ö. 227/841[?]) gibi, Ashâb-ı Hadise sert eleştirilerde bulunan ve hadis-rivayet malzemesine oldukça mesafeli duran, hatta bazı sahabileri ağır bir dille tenkit eden Nazzâm (ö. 231/845) gibi âlimlerin bulunduğu iyi bilinen bir husustur.³⁴ Yine Mu'tezilî âlimlerin Kur'an, maruf-meşhur Sünnet ve akıl gibi temel delillerle bilhassa Usûl-i Hamse'ye ters düşen hadisleri tenkide tâbi tuttukları doğrudur; ancak bu yaklaşım Mu'tezile'yi topyekûn hadis inkârcısı, dolayısıyla "Kur'ancı" olarak nitelendirmeyi gerektirmez. Hâl böyleyken, bilhassa son döneme ait birçok araştırmada Mu'tezile ekolü, hadisleri kısmen veya tamamen reddetmekle itham edilmiştir.³⁵

Tespit edilebildiği kadarıyla bu ithamın yer aldığı en eski kaynak, hicrî 558 (1163) yılında Yemen'de vefat eden Şâfiî âlimi Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-Umrânî'nin *el-İntisâr fi'r-Reddi 'ale'l-Mu'tezile'ti'l-Kaderiyyeti'l-Esrâr* adlı eseridir.³⁶ Ancak

34 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut 1995, s. 28-35.

35 Muhammed Hudarî, *İslam Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974, s. 198; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 2003, s. 193-198; Çakkın, *Hadis İnkârcıları*, s. 103-119.

36 Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-Umrânî'nin bu eserinden önce İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*'i ile Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserlerinde de Mu'tezile'nin Sünnet karşıtı, hatta din düşmanı olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmış; fakat bu iki eserde söz konusu mezhebin nebevî sünnetin hücciyetini inkâr ettiğine dair sarıh bir ifade kullanılmamıştır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 308-310.

Umrâni'nin, "Kaderiyye [Mu'tezile] sünnetin tümünü reddetti" ithamı Mu'tezili kaynaklardaki verilerce doğrulanmadığı gibi,³⁷ sonraki dönemlerde aynı doğrultuda ileri sürülen ithamlara da kaynaklık etmemiştir. Literatürde Mu'tezile'nin Sünnet'e muhalif bir tavır takındığına, hadis alanında bilgisiz olduğuna dair ithamlar bulunmakla birlikte, Sünnet'i inkâr ettiği yönünde müdellel bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sünnet'e muhalif tavır takınma ithamının mahiyetine gelince, Ashâb-ı Hadis tarafından bid'at ve bid'atçılıkla eşdeğer bir anlamda kullanılan bu itham, hadis rivayetinde bulunmamak, hadisten başka ilimlerle meşgul olmak, hadisin lafzi anlamına bağlı kalmamak gibi içermelere sahiptir. Bu manada Sünnet karşıtlığı sadece Mu'tezile'ye değil, daha genel çerçevede Ehl-i Re'ye atfedilen bir sıfat olarak değerlendirilebilir. Yezid b. Zurey'in (ö. 182/798), "Re'y ashâbı Sünnet düşmanıdır." sözü de buna işaret etmektedir.³⁸

Diğer taraftan, hadis rivayetinde bulunan, rivayetleri muteber hadis kitaplarında yer alan birçok Mu'tezili ravinin mevcudiyeti yanında Mu'tezile'ye mensup âlimlerin eserlerinde hadislerin anlaşılmasına yönelik izahlar, hadisin kullanılmasına ve araştırılıp nakledilmesine karşı çıkanlarla mücadeleye dair örnekler de mevcuttur. Ne var ki Mu'tezili âlimlerin bu tür çabaları, hadisçilerin rivayet sahasındaki muazzam faaliyetleri karşısında oldukça cılızdır. Bu sebeple, Mu'tezile mezhebinin hadis rivayetinde aktif olarak yer aldığı ve hadis formasyonunun mezhepte itici güç olduğu söylenemez. Ancak bu durum, hadislere karşı bilinçli bir tavır olmaktan çok, Mu'tezile'nin temel ilgi ve uğraş alanı olan kelim ilminin doğasından kaynaklanır. Kendisini bir kelim ekolü olarak tanımlayan Mu'tezile, kelim ilmini din açısından daha elzem

37 Meşhur Mu'tezili âlim Kâdi Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), "Mu'tezile'ye ait kitaplarda hadislerin kullanılmadığı, kelim ilminin bid'at olduğu yolundaki ithamlar, genellikle nakilci ve taklitçi çevreler tarafından dillendirilmiştir" (Ebû'l-Hasen Kâdi Abdülcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1986, s. 184) şeklindeki ifadesi, el-Umrâni'nin itham ve iddiasının ideolojik temelli olduğunu gösterir.

38 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 301.

görmüştür. Bu ilim, doğası gereği öncelikle akli temellere dayandığı için, rivayet kaynaklı delillere fazla ihtiyaç duyulmamıştır.

Bu husus dikkate alınmadığı takdirde Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler pek çok Sünnî kelim ve tefsir âlimine de teşmil edilebilir. Sözgelimi Fahreddin er-Râzî hadis bilmemek veya hadisi pek önemsemekle itham edilebilir. Nitekim Râzî, Selefi düşüncüyü sistemleştiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından, "Tefsirinde her şey var; ama tefsir yok" (*fîhi küllü şey' ille't-tefsir*) diye eleştirilmiş,³⁹ Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) ve Reşid Rıza gibi diğer bazı eski/yeni Selefi âlimler tarafından da hadis sahasında yetersiz olduğu, bunun bir yansıması olarak tefsirde kimi zaman zayıf ve asılsız rivayetlere yer verdiği, kimi zaman da rivayet naklinde gelişigüzel davrandığı ileri sürülmüştür.⁴⁰ Tefsirde hadis ve rivayet malzemesini kullanma şekli dikkate alındığında, Zehebî ve Reşid Rıza'ya ait eleştirilerin yerinde olduğunu söylemek gerekir. Zira Râzî birçok hadisi kaynak belirtmeksizin naklederken, kimi zaman Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'i gibi hadis açısından problemli olan eserlerden nakillerde bulunmuş, kimi zaman da Zümer 39/33. ayetin tefsirinde açıkça ifade ettiği gibi, kıssacılardan işittiği bir rivayeti hadis diye nakletmiştir.⁴¹ *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirini büyük ölçüde *et-Tefsîru'l-Kebîr*'den istifadeyle meydana getiren Âlûsî (ö. 1270/1854) de hadis konusunda Râzî'yi tenkit etmiştir. Mesela, Asr suresinin tefsirinde Râzî'nin hadis diye naklettiği bir rivayetle ilgili olarak, "Ömrüme yemin ederim ki İmam (Fahreddin er-Râzî) büyük hadis âlimleri nezdinde itimada şayan olmayan bu tür rivayetleri nakletmekte önder konumundadır." demiştir.⁴²

39 Ebû's-Safâ Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 2000, IV. 179.

40 Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Beyrut 1995, V. 411; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 321.

41 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 243.

42 Ebû'l-Fazl Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XV. 457.

Ashâb-ı Hadis veya Selefilik zaviyesinden bakıldığında bu eleştiriler gayet isabetlidir. Ancak Râzî'nin paradigması dikkate alındığında durum değişir. Şöyle ki Râzî'ye göre dinî ilimler hiyerarşisinin zirvesinde kelim yer alır. "Bir ilmin değeri, malumun değerine göre belirlenir." diyen Râzî'nin nazarında kelam, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hatta ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir.⁴³ Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre, dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş, Allah'ın kelimindeki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelam ilmini açıklamak için vardır.⁴⁴

Bu istitrattan sonra Mu'tezile ve hadis inkârcılığı meselesine dönersek, Mu'tezile kelam ilminin nakille ilgili bahislerinde sadece mütevatir haberleri kabul etmiş ve bu tutum kelama dair eserlerde sınırlı miktarda hadis kullanılması gibi bir netice vermiştir. Ancak, Mu'tezile'ye göre bir hadisin mütevatir olmaması, onun asılsız olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar mütevatir derecesinde olmasa da güvenilir raviler tarafından nakledilmesi ve Kur'an, meşhur Sünnet, icmâ ve akıl gibi temel delillere uygun olması şartıyla, âhâd hadislerle fikhî ve ameli konularda amel etmek gereklidir. Mu'tezile içerisinde bu genel görüşün aksine, fikhî konularda haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini savunanlar da vardır. Sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin Sünnet ve hadisi inkâr ettiği iddiasının aslı yoktur. Genellikle modern döneme ait çalışmalarda dile getirilen bu iddia, Mu'tezile karşıtlığıyla bilinen bazı eserlerin

43 Muhammed el-Ureybî, *el-Muntalekâtü'l-Fikriyye inde'l-İmâmî'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut 1992, s. 91-92.

44 Fahreddin er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemili, Beyrut 1985, s. 32-33.

önyargılı yorumlarına dayanmakta, Mu'tezilî kaynaklardaki bilgilerle uyuşmamaktadır.⁴⁵

Mu'tezile'nin Sünnet ve hadis inkârcısı olduğu yönündeki iddianın gerçeği yansıtmadığı, Muhammed Hamidullah, Tayyip Okiç ve M. Mustafa el-A'zâmî gibi bazı çağdaş âlim ve araştırmacılar tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Mesela, Hamidullah'ın Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* adlı fıkıh usûlü eserine yazdığı önsözdeki şu görüş Tayyip Okiç tarafından da benimsenerek nakledilmiştir:

Mutezileye nispet edilen mühim bir husus da, onların hadise itimat etmedikleri kanaatidir. Hâlbuki tam aksine Mutezile yalnız mütevatir hadisleri değil, bazı haber-i vâhidi bile akla tercih etmektedir. Basrî buna eserinin yüz sayfasını tahsis etmiş ve bazı nüanslarla Nazzâm gibi eski Mutezililerin fikirlerinin de böyle olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Bizim de isabetli bulduğumuz bu değerlendirme Mu'tezile'nin hadis anlayışı üzerine bir doktora tezi hazırlayan Hüseyin Hansu tarafından daha sarîh biçimde şöyle ifade edilmiştir: "Bu tezde, Mutezilenin, Sünnet veya hadisi inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı; rivayetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte, Sünnet'in delil oluşu konusunda Sünnî mezheplerden farklı bir tarafının olmadığı sonucuna varılmıştır."⁴⁷

Bütün bunların yanında Mu'tezile'nin genelde Kur'an merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğu da bir gerçektir. Ancak bu düşünce tarzı, dinin ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'dan ibaret saymakla özdeş değildir. Kanaatimizce Mu'tezilî âlimlerin temel görüş ve düşüncelerini Sünnet ve hadisten ziyade, Kur'an merkezli biçimde ifade etmeye çalış-

45 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 317-319.

46 Tayyip Okiç, "Dimaşk'taki Fransız Enstitüsü'nün Son İslâmî Neşriyatı" (el-Mu'temed ve Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, XIV (1966), s. 287, nakleden: Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 312.

47 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 315.

miş olmalarının önemli sebeplerinden biri de, dil ve belagat eksenli i'câz teorisinin ortaya çıkış sürecinden anlaşılabacağı gibi, aslen farklı din ve kültürlerle mensup kimselerin Kur'an'a dil uzatmaları karşısında ilahî kelamın mu'ciz oluş keyfiyetini Arap olan ve olmayan herkes tarafından kabul edilebilecek bir şekilde ortaya koyma çabasıdır.

Mu'tezili âlimlerden Câhiz'in (ö. 255/869) *Nazmu'l-Kur'ân*, Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vâsîti'nin (ö. 306/918) *İ'câzü'l-Kur'ân*, İbnü'l-İhşîd'in (ö. 326/938) *Kitâbü Nazmî'l-Kur'ân* gibi eserler söz konusu çabanın ürünleri arasında sayılabilir.⁴⁸ Câhiz, Abbâsî devlet adamı Feth b. Hâkân el-Fârisî'ye (ö. 247/861) takdim ettiği *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserinin yazılış amacı hakkında şunları söylemiştir: "Sana [takdim etmek üzere] bir kitap yazdım. Bu kitapta, Kur'an'a dil uzatan her kesime karşı onu savunmak için tüm çabamı sarf ettim. Bu cümleden olmak üzere Râfızilere, Hadîsçilere, Haşvîlere, inkârcılara ve münafıklara, Nazzâm'ın taraftarlarına ve Kur'an'ın hak olduğunu kabul etmekle birlikte metinsel dokusunda hiçbir hüccet bulunmadığını, yine onun vahiy kaynaklı olduğuna inanmakla birlikte burhanî değerinin bulunmadığını iddia eden takipçilerine [eleştiri konusu yapacakları] hiçbir açık kapı bırakmadım."⁴⁹

Bu ifadelerden de anlaşılabacağı gibi Mu'tezile'nin Kur'an vurgusu aynı zamanda Ehl-i Hadîs zihniyetine muhalefetin bir yansımasıdır. Ehl-i Hadîs mensuplarınca Mu'tezile'nin ehl-i bid'at olarak nitelendirildiği ve kimi zaman Zenâdîka, ama daha çok da "sahih dinin düşmanları" manasında "Cehmiyye" diye isimlendirildiği bilinmektedir. Nitekim başta Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-Zenâdîka ve'l-Cehmiyye*'si olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red 'ale'l-Merîsî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd fîma'fterâ*

48 Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 157-158.

49 Bkz. Âîşe Abdurrahmân Bint Şâti', *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, Kahire 1984, s. 20.

'alellâhi mine't-Tevhîd), İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si gibi eserler, aslında Mu'tezilî düşüncüyü çürütmek maksadıyla telif edilmiştir.

Gelinen bu noktada şunu belirtmek gerekir ki buraya kadar incelediğimiz rivayetler ışığında ilk dönemlerde hadis veya rivayet kaynaklı bir hükme Kur'an temelinde itiraz edilmesi, "Dinî ahkâmın tespitinde Kur'an'dan başka kaynağa gerek yoktur." veya "Sünnet ve hadisin tümünden reddedilmesi gerekir." gibi iddialara dayanan bir fikrî cereyana ve/veya sistematik bir düşünce tarzına tekabül etmez. Belki bu noktada ilk Haricilerin Ezârikâ fırkası paranteze alınabilir ve bu fırkanın dinî ahkâmın kaynakları konusundaki tavrına benzer tavırlara ilk dönemlerden ziyade –çalışmamızın ilerleyen aşamalarında görüleceği gibi– modern dönemlerde rastlanır.

İslam'ın ilk yüzyıllarında birtakım siyasî ve itikadî sebeplerle fitnelerin baş gösterdiği ve buna bağlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin arttığı, uydurma hadislerin çığ gibi büyüdüğü bir vasatta hangi hadislerin sahih, hangilerinin zayıf ve uydurma olduğunu ayırt etme imkânına sahip olmayan insanların da bulunabileceğini ve bu insanların "Kur'an bize yeter." veya "Bize sadece Kur'an'dan söz edin." diyerek bir nevi Kur'an'a sığınmak zorunda kaldıklarını hesaba katmak ve bu durumu doğal karşılamak gerekir. Diğer taraftan, ilk dönemlerde "Kur'an bize yeter." diyen sahabe ve tâbiilerin dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgemek, dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnetini reddetmek gibi bir düşünceye sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki geçmişte hiçbir mezhep Sünnet'in otoritesini reddetmemiş, belki sadece usûl farklılığından dolayı rivayet tenkidine yönelmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte, İmam Şâfiî *Cimâ'u'l-İlm adlı* eserinde, ismini zikretmediği bir mezhebe/fırkaya mensup bir grubun haber-i hâssayı (haber-i vâhid), diğer bir grubun ise bütün hadisleri

50 Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târîhi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâmî Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), s. 12-13.

reddettiğinden söz etmiştir. Bu son grup –Şâfiî'nin ifadesiyle–, “Kur'an'da her şeyin açıklaması vardır.” iddiasıyla hiçbir hadisi kabul etmemiştir. Bu gruba göre Kur'an'da namaz için belli bir adet ve vakit bulunmadığı gibi, zekât için de belirlenmiş bir miktar yoktur. Binaenaleyh, bir kimse günlük olarak veya birkaç günde bir namaz diye nitelendirilebilecek bir ibadet yaparsa yahut adına zekât denebilecek miktarda bir şey verirse, bu ibadetleri ifa etmiş sayılır. Zira Allah'ın kitabında zikredilmeyen bir şey hiç kimseye farz değildir.⁵¹

Muhammed Hudarî (ö. 1927), Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) gibi bazı araştırmacılara göre Şâfiî'nin söz ettiği hadis inkârcıları Mu'tezile'ye mensuptur. Müsteşrik Joseph Schacht tarafından da savunulmaya değer bulunan bu görüş, bize göre pek isabetli değildir. Çünkü daha önce de söz edildiği gibi Mu'tezile'ye ait eserlerde Sünnet ve hadisin inkâr edildiğine dair bir bilgiye rastlanmamakta, bilakis bu konuda hassasiyet gösterildiğine tanık olunmaktadır. Ayrıca, Şâfiî'nin yukarıda aktarılan ifadeleri Sünnet ve hadis inkârcılığı bağlamında değil, haber-i vâhidle ilgili tartışmalar hakkında serdedilmiş görünmektedir. Nitekim Şâfiî söz konusu tartışmalar çerçevesinde sadece Mu'tezile'yi değil, Hanefiler ve Mâlikîleri de eleştirmiştir. Bu sebeple, Şâfiî'nin ifadelerinden yola çıkarak hadis inkârcılarının Mu'tezile'ye mensup olduklarını söylemek, doğru olmasa gerektir.⁵²

Öte yandan Şâfiî'nin hadis inkârcısı olarak nitelendirdiği müphem kişi ya da kişilerin muhayyel olmasından da söz etmek mümkündür. Çünkü İslam ilim ve kültür geleneğinde birçok müellifin kendi mezhebinin görüşlerini teyit maksadıyla yazdıkları eserlere müphem bir muhaliften söz ederek başladıkları bilinmektedir. Bize öyle geliyor ki bu tarz telif geleneği, hem belli bir anlayışı daha güçlü şekilde savunma, hem de savunması yapılan anlayışın taraftarlarına muhayyel muhalifler üzerinden daha dikkatli ve bilinçli olmaları ika-

51 Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, s. 27-28.

52 Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 304-305.

zında bulunmak gibi bir işlev görmektedir. Muhtemelen bu mülahazamıza itiraz edilecektir; ancak Şâfiî'nin sözünü ettiği hadis inkârcılarının Mu'tezile'ye mensup olmadıkları itiraz kabul etmez bir gerçektir. İslam tarihinin başlangıcından Şâfiî'nin yaşadığı dönem arasında hadis inkârcısı olarak nitelendirilebilecek bir fırka varsa, bu fırka Haricilere mensup bazı gruplardan başkası değildir. Bağdat Mu'tezilesinin son imamı Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *el-Makâlât* adlı eserindeki şu bilgiler de bu tespiti destekler niteliktedir.

Hariciler, [dinî-şer'i] hükümleri Resulullah'tan bize nakleden seleften (sahabe) teberri ederler... Sadece kendi seleflerinin nakil ve hükümlerini kabul ederler, onların dışındakilerini ise tekfir ederler... Bazıları naklin tamamını reddedip, "Kur'an dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeyiz." derler... Bunlar rivayetleri [hadis] kabul etmez, onları araştırıp öğrenmek istemezler.

...Hariciler icthad ehli olmadıkları gibi icthadın bir aslı ve kaidesi olan, Resulullah'tan menkul haber ve sünnetleri kabul etmeyecek icmâya muhalefet ederler.⁵³

Burada bir kez daha vurgulayalım ki Hariciler hakkındaki bu bilgilere rağmen, gerek ilk dönemlerde gerekse orta (klasik) dönemlerde sistematik ve örgütlü bir Kur'an İslamı söyleminden söz etmek pek mümkün değildir. Gerçi Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), "Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmış" diye nitelediği kimselerin Kur'an'la yetinme fikrini savunduklarını belirtmiştir.⁵⁴ Bu bilgi ilk bakışta Kur'an İslamı söyleminin klasik dönemlerde de mevcut olduğunu göstermektedir; fakat konuyu işlediği ana başlık altındaki rivayetlerin ilk dönemlerdeki tartışmalarla ilgili olması, Şâtıbî'nin kendi döneminden ziyade geçmişe atıfta bulunduğuna işaret etmektedir. Bunun aksi söz konusu olsa bile klasik/orta dönemlerde Kur'an İslamı söyleminin sesinin gür çıkmadığı kesindir.

53 Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, [el yazması], Dr. Raciî el-Kürdi özel kütüphanesi, Ürdün Üniversitesi Usûlî'd-Din Fakültesi, vr. 115a, 118a, 119a, nakleden: Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 307.

54 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 401.

Kur'ancılık ve Hadisleri Kur'an'a Arz İlkesi

Tarihi kökeni İslam'ın erken dönemlerine kadar uzanan ve o dönemlerden itibaren İslam ilim geleneğinde tartışılan “hadisleri Kur'an'a arz” ilkesi ilk nazarda Kur'ancılık söylemiyle ilişkilendirilebilir mahiyettedir. Ancak eski kaynaklardaki bilgilere bakılırsa, söz konusu ilke İslam âlimleri tarafından icat ve ihdas edilmiş değil, bizzat Hz. Peygamber tarafından vazedilmiştir. Daha açıkçası, hadisin Kur'an'la karşılaştırılıp denetlenmesini ifade eden bu ilkenin isbat-ı vücûdu Hz. Peygamber'in, “Benden nakledilen sözleri Allah'ın kitabına arz ediniz. Şayet o sözler Kur'an'a uygunsa ben söylemişimdir. Yok eğer Kur'an'a aykırıysa benim ağzımdan çıkmamıştır.” şeklindeki sözüne dayanmaktadır. İmam Şâfiî'nin, “Bu rivayet meçhul bir raviden nakledildiği için munkatı'dır. Biz böyle bir rivayeti hiçbir konuda delil/hüccet kabul etmeyiz.”⁵⁵ şeklinde değerlendirdiği bu sözün/rivayetin kaynaklarda çeşitli varyantları mevcuttur. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

Hz. Peygamber şöyle dedi: Benden sonra size birçok söz/hadis nakledilecektir. Size benim dilimden bir söz nakledildiğinde onu Kur'an'a arz edin. Eğer Kur'an'a uygunsa onu kabul edin ve bilin ki o söz bana aittir. Yok eğer Kur'an'a aykırıysa reddedin ve bilin ki o sözle hiçbir ilğim yoktur.

Hz. Peygamber şöyle dedi: Benden size ulaşan sözleri/hadisleri Allah'ın kitabına arz edin. Şayet bir söz/hadis Allah'ın kitabına uygunsa onu ben söylemişimdir. Yok eğer Allah'ın kitabına uygun değilse o sözü ben söylememişimdir. Ben ancak Allah'ın kitabına muvafakat ederim. Çünkü Allah beni kitabıyla doğruya ulaştırmıştır.

Hz. Peygamber şöyle dedi: Benden nakledilen sözler/hadisler üç çeşittir. Benim dilimden size nakledilen herhangi bir sözü/hadisi Allah'ın kitabında [mana itibarıyla] bulursanız derhal kabul ediniz. Şayet benden nakledilen bir hadisin muhtevasına Kur'an'da karşılık bulamazsanız ve o hadisin [sübut yönünden] gerçek mahiyetine de vâkıf olamazsanız kabul etmeyiniz.

Hız. Peygamber şöyle dedi: Size benim dilimden çeşitli sözler/hadisler nakledildiğinde onlardan Kur'an'a ve benim sünnetime uygun olanlar bana aittir. Kur'an'a ve sünnetime uygun olmayanlar ise bana ait değildir.⁵⁶

Bu rivayetler Ehl-i Hadis ya da daha genel çerçevede muhaddislerin kâhır ekseriyetince mevzû (uydurma) sayılmış ve bu yüzden genellikle mevzûât (uydurma hadisler) edebiyatına konu olmuştur. Bununla birlikte, söz konusu rivayetlerden bazıları Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi meşhur muhaddisler ile İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Cassâs (ö. 370/981), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi Hanefî fakihler tarafından nakledilmiştir. Öte yandan, bazı âlimler söz konusu rivayetleri sübut (sened) yönünden sağlam kabul etmemekle birlikte, delalet (mana) yönünden sahih saymışlardır. Hadislerin Kur'an'a arz edilmesiyle ilgili rivayetleri uydurma sayan Ehl-i Hadis ulemasına göre bu rivayetler Hariciler, Râfîziler (Şîiler) ve Zındıklar tarafından ihdas edilmiştir.⁵⁷

İlgili rivayetlerin adı geçen fırkalarca uydurulup uydurulmadığı meselesi tartışmaya açıktır. Çünkü her şeyden önce Hariciler hadis rivayeti konusunda diğer fırkalara nispetle daha güvenilir bir fırkadır. Bu yüzden, Haricilere böyle bir isnatta bulunmak pek isabetli olmasa gerektir. Diğer taraftan hadisleri Kur'an'a arz rivayetlerinin Râfîziler ve Zındıklar (Zenâdika) tarafından uydurulduğu yönünde bir genelleme yapmak da tartışmaya açıktır. Çünkü başta Zındıklar olmak üzere İslam'a zarar vermek isteyen diğer bazı fırkalarca uydurulduğu söylenen bu rivayetler birçok büyük fıkıh âlimi tarafından sahih kabul edilmiş ve hüküm istinbatında hüccet olarak değerlendirilmiştir. Bu husus dikkate alındığında, söz konusu rivayetlerin uydurma olduğunu söylemek, her şeyden önce Hanefî ve Mâlikî mezhebine mensup birçok büyük âlime

56 Bu hadislerin diğer varyantları ve kaynakları için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1988, s. 70-78.

57 Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyânî'l-İlm*, Beyrut, trs., II. 191; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, byy., 1966, I. 258.

“uydurma hadislerle amel etmek” gibi çok ciddi bir ithamda bulunmak anlamına gelir.⁵⁸

Hadisleri Kur'an'a arz rivayetlerinin sened/sübut yönünden sahih olup olmadıkları tartışması bir yana, başta Hz. Âişe olmak üzere diğer birçok sahabinin hadisleri Kur'an'a atıfla değerlendirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin “Veled-i zina üç şerlinin en şerlisidir.” şeklinde naklettiği hadisi duyunca, “Allah Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin! Hadisi yanlış/eksik işitmiş.” der ve ardından, “Bu hadis, Rasûlullah'a eziyetten geri durmayan bir münafıkla ilgilidir. Rasûlullah o münafığın soyunu sopunu sorunca, insanlar onun veled-i zina olduğunu söylediler. İşte o zaman Rasûlullah, ‘O veled-i zina üç şerlinin en şerlisidir.’ buyurdu. Yoksa Kur'an, *‘Hiç kimse bir başkasının günah yükünü yüklenmez’* [En'âm 6/164; İsrâ 17/15; Zümer 39/7; Necm 53/38] buyururken Rasûlullah nasıl böyle bir söz söyleyebilir?!” diye serzenişte bulunur. Yine Hz. Âişe, İbn Abbâs'ın, “Hz. Peygamber Allah'ı gördü.” şeklinde bir nakilde bulunduğunu işitince, “Kim Resûlullah Allah'ı gördü derse, bilin ki büyük bir günah işlemiş olur. Gerçekte Rasûlullah Cibril'i görmüştür.” der, ardından, “*Gözler O'nu idrak edemez; ama O gözleri idrak eder.*” mealindeki En'âm 6/103. ayeti okur.⁵⁹

Bazı kaynaklarda, “Benim rivayet ettiğim hadislerle Allah'ın kitabında bir karşılık bulamazsanız ve/veya o hadislerin insanlar [müslümanlar] tarafından makul ve makbul sayılan değerlere (maruf) aykırılık arz ettiğine tanık olursanız, bilin ki ben yalan söylemişimdir.”⁶⁰ şeklinde bir söz atfedilen İbn Abbâs, muta nikâhını yasaklayan rivayetleri Nisâ 4/24. ayete aykırı görmüş ve dolayısıyla kabul etmemiştir. Buna karşılık Hz. Âişe, “*Onlar iffet ve namuslarını titizlikle korurlar. Onlar cinsel ihtiyaçlarını yalnız eşleriyle ve cariyeleriyle giderirler.*

58 Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 82.

59 Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 68-80.

60 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *Mifâtu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne*, Kahire, trs., s. 18.

Dolayısıyla kınanıp ayıplanacak bir iş yapmış olmazlar. Eşlerinden ve cariyelerinden başka kadınlarla düşüp kalkmak isteyenlere gelince, işte onlar haddi aşmış kimselerdir!" mealindeki Mü'minûn 23/5-7. ayetlere istinaden, muta nikâhının yasaklandığını söyleyerek İbn Abbâs'ın aksi yöndeki görüşünü hem tenkit hem de reddetmiştir.⁶¹

Sahabe devrinde hadislerin Kur'an'a arzıyla ilgili bir diğer örnek de şudur: İbn Abbâs evcil eşeklerin etini yemenin yasak olduğu yönündeki rivayetleri duyunca, "Ben bu konuda bir haram hükmünün bulunduğunu düşünmüyorum." demiş ve bu görüşünü, "[Ey Peygamber!] De ki: "[Siz, kimi hayvanların etini yemenin haram olduğunu söylüyorsunuz]. Fakat ben Allah tarafından bana vahyedilen hükümler arasında murdar et/leş veya boğazlanmış yahut kendiliğinden ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış kan yahut pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti veyahut putperestçe kurban edilen, dolayısıyla boğazlandığı esnada Allah'ın ismi zikredilmeyen hayvanın eti dışında insanın yemesi yasak olan bir şey görmüyorum. Ama her kim [açlıktan ölme durumu gibi bir] zorunluluk hâlinde gerek arzu, iştah duymamak gerekse zorunlu ihtiyaç sınırını aşmamak şartıyla bütün bu haram şeylerden yerse, bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz rabbın çok affedici, çok merhametlidir!" mealindeki ayetle (En'âm 6/145) gerekçelendirmiştir.⁶²

Bütün bu örnekler gösteriyor ki, bazı sahabiler hadisleri Kur'an'a arz prensibini uygulamıştır. Mamafih, tek tek ele alındıklarında konuyla doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan bazı rivayetlerin sübut ve delalet açısından problemlili olduğu sonucuna da ulaşılır. Mesela, birçok kaynakta, "Kur'an'ı en iyi bilen sahâbî" olduğu belirtilen ve bizzat kendisinden "Kur'an'ın yetmiş suresini bizzat Rasûlullah'ın ağzından hıfzedip belledim." şeklinde bir söz nakledilen Abdullâh b.

61 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.

62 Rivayetlerin kaynakları ve bu konuyla ilgili daha başka örnekler için bkz. Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 21-33.

Mes'ûd,⁶³ dövme yaptıran kadınları Allah'ın lanetlediği hususunda Rasûlullah'tan bir hadis nakletmiş; bunun üzerine Esed oğullarından Ümmü Ya'kûb diye tanınan bir kadın İbn Mes'ûd'a gelerek, "Duyduğum kadarıyla sen şöyle şöyle yapan kadınları lanetliyormuşsun." demiştir. Bu söz üzerine İbn Mes'ûd, "Ne münasebet! Ben sadece Allah'ın elçisinin lanetlediğini lanetliyorum ki bunun hükmü de Kur'an'da mevcut" diye karşılık vermiştir. Bu defa kadın, "Ben Kur'an'ı baştan sona okudum ve fakat senin söylediklerini doğrulayan bir hükme rastlamadım." demiştir. İbn Mes'ûd, "Gerçekten okusaydın, görürdün. Peki, sen Kur'an'da, '*Rasûl size ne verir-se alın; sizi nelerden menederse ondan kaçınun*' ayetini okumadın mı?" diye karşılık vermiştir.⁶⁴

Bazı kaynaklarda, "Yeminle söylüyorum ki, ben Allah'ın kitabındaki her bir ayetin kim hakkında ve nerede nazil olduğunu bilirim."⁶⁵ dediği nakledilen ve sahabe neslinin tefsir sahasındaki en kudretli birkaç şahsiyetinden biri olduğu tartışma götürmeyen İbn Mes'ûd'un, Haşr 59/7. ayetle bu tarz gevşek ve gelişigüzel bir istidlalde bulunması hiç makul değildir. Öncelikle şunu belirtelim ki bu ayetin teknik anlamda Sünnet'in dindeki kaynak değeri ve teşrî fonksiyonuyla ilgisi yoktur. Daha açıkçası, "*Allah'ın savaşız olarak ele geçirilen beldelerin halkına ait mallardan elçisine verdiği mallar; Allah'ın, Peygamber'in, onun akrabalarının, yetimlerin, yoksulların ve yolda kalmış kimselerin hakkıdır. Paylaşımın böyle olması, [özellikle fakir-fukaranın gözetilmesi, dolayısıyla] o malların zenginleriniz arasında dolaşıp duran bir servete dönüşmemesi içindir. Şu hâlde, Peygamber size neyi veriyorsa onu alın, vermediği şeyi istemekten kaçınun. Allah'ın emirlerine itaatsizlikten*

63 Şemseddin ez-Zehebi, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995, I. 114-117.

64 Bu rivayetin farklı varyantları için bkz. Buhârî, "Büyü" 25, Libâs" 82, 87; Müslim, "Libâs" 119-120; Ebû Dâvûd, "Tereccülû'n-Nisâ" 5; Tirmizî, "Libâs" 25, "Edeb" 33; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 83, 87, 107; 121; II. 21, 339; IV. 309.

65 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000, XIII. 163.

sakının. Zira Allah'ın azabı çok çetindir." mealindeki bu ayet, metin-içi dar bağlamından rahatlıkla anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber'in fey gelirlerini taksim etmesiyle ilgilidir. Birçok sahâbi ve tâbîi âlimden gelen izahlar da bu yöndedir.⁶⁶

Bize öyle geliyor ki söz konusu ayetle bu şekilde istidlalde bulunulması, İbn Mes'ûd'a değil, Ehl-i Hadîs ulemasına ve bilhassa İmam Şâfiî'ye aittir. Nitekim İmam Şâfiî, Sünnet ve hadisin temelde vahye dayandığı, dolayısıyla Sünnet'in dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an'la eşdeğer olduğu fikrini savunurken bu ayeti delil göstermiştir. Bir rivayete göre Abdullâh b. Muhammed b. Hârûn el-Firyâbî, İmam Şâfiî'nin, "Bana dilediğiniz konuda soru sorun; her sorunuza Allah'ın kitabından ve elçisinin sünnetinden cevap vereyim." dediğini işitmiş ve bunun üzerine, "Allah seni ıslah etsin! Peki, o hâlde ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne buyurusun?" diye sormuş, İmam Şâfiî de bu soruya, "*Peygamber size neyi veriyorsa onu alın, vermediği şeyi istemekten kaçınun*" (*ve-mâ âtâkümü'r-rasûlû fe-huzûhû ve-mâ nehâküm 'anhû fentehû*) ayetini okuyarak cevap vermiştir.

Bazı tefsir kitaplarında bu menkıbevi rivayetin İbn Mes'ûd'a nispet edilen rivayetle birlikte zikredilmesi manidardır.⁶⁷ Burada "manidarlık"tan kastettiğimiz şey, Haşr 59/7. ayetin tabii bağlamından ve tarihî anlamından tecrit suretiyle anakronik bir tarzda yorumlanmasının İbn Mes'ûd'a değil, başta İmam Şâfiî olmak üzere Ehl-i Hadîs ulemasına ait olmasıdır. Diğer taraftan İbn Mes'ûd'a atfedilen rivayet Kur'an'a arz konusunda da problemlidir. Şöyle ki bu rivayete göre Ümmü Ya'kûb diye tanınan kadın İbn Mes'ûd'un naklettiği, "Allah dövme yapan kadınları lanetledi" hadisini Kur'an'ın bütününe arz ederek reddetmiş; buna mukabil İbn Mes'ûd söz ko-

66 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, Beyrut, trs., IV. 278-279; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, VIII. 209-210.

67 Mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 178; Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *Tefsîru'l-Hâtib eş-Şirbîni (es-Sirâcü'l-Münir)*, Beyrut 2004, IV. 259-260; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVIII. 581.

nusu hadisin Haşr 59/7. ayete arz edildiğinde pekâlâ doğru olduğunu belirtmiştir.

Bir kez daha belirtelim ki Ehl-i Hadis uleması Kur'an'a arz ilkesiyle ilgili rivayetleri uydurma saymış olsa da saha-be neslinden itibaren bu ilkenin tatbik edildiği açıktır. Bunun yanında, kimi rivayetlerin ve/veya rivayete dayandırılan kimi hükümlerin bazı sahabiler tarafından Kur'an ışığında değerlendirilip denetlenmesinin dinî hükümleri Kur'an ahkâmından ibaret sayma fikrine mesnet teşkil etmediği de şüphesizdir. Aynı şekilde, İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve Hanefî âlimlerin hadis konusundaki temel yaklaşımları da bu fikre delil teşkil etmez. Bunun aksini savunanların muhtemel itirazlarını bertaraf etmek için, Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini kısaca aktarmak gerekir.

Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserinde şöyle demiştir: "Bir kimse, 'Hz. Peygamber'in her sözüne inanıyorum; fakat o yalan-yanlış söz söylemez ve Kur'an'a da muhalefet etmez.' derse, bu söz o kimsenin hem Hz. Peygamber'i tasdik ettiği hem de onu Kur'an'a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Hz. Peygamber Kur'an'a muhalefet etmiş ve Allah adına asılsız şeyler söylemiş olsaydı, '*Peygamber birtakım sözler uydurup da bize mal etmeye kalkışsaydı, mutlaka onun takatini büsbütün keser, sonra da işini bitirirdik. O zaman hiçbiriniz buna engel de olamazdı.*' (Hâkka 69/44-47) mealindeki ayetler uyarınca, Allah onu derhal bertaraf ederdi. Şu hâlde Hz. Peygamber Allah'ın kitabına muhalefet etmez; Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse ise Allah'ın rasulü olamaz (...) Hz. Peygamber'in dilinden Kur'an'a muhalif rivayette bulunan kimseyi reddetmek Peygamber'i reddetmek anlamına gelmez. Bu reddediş, Hz. Peygamber'den asılsız rivayette bulunan kimseye yöneliktir. Hâliyle yalancılıkla itham da Hz. Peygamber'e değil, yine o kimseye yöneliktir. Biz iştmiş olalım ya da olmayalım, gerçekte Hz. Peygamber'e ait her sözün başımızın üstünde yeri vardır. Biz bu noktada hem iman eder, hem de Allah'ın rasulünün sözüne aynıyla şehadet ederiz. Biz

şuna da şehadet ederiz: Hz. Peygamber Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allah'ın hükme bağladığı bir şeyi hükümsüz kılmaz. Allah'ın tavsif ettiği bir şeyi ona aykırı bir şekilde tavsif etmez. Yine biz şehadet ederiz ki Hz. Peygamber her konuda Allah'la muvafıktır. Nitekim o, bid'at denebilecek türden hiçbir şey yapmamış, Allah'ın sözüne kendinden hiçbir şey katmamıştır. İşte bunun içindir ki Allah, “*Kim rasûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.*” (Nisâ 4/80) buyurmuştur.⁶⁸

Bu ifadelerdeki ana fikir, hadis ve rivayetleri değerlendirmede Kur'an'a uygunluğun temel ölçüt olduğunu vurgulamaktan ibarettir. Bu vurgu, hadislerin Kur'an'la karşılaştırılıp denetlenmesi diye de ifade edilebilir ve dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin gerek hadis uydurma konusunda, gerekse her türlü farklı görüş ve düşüncenin filizlenmesi hususunda son derece mümbit bir toprak işlevi gören Irak-Kûfe'de yaşadığı dikkate alındığında, hadis ve rivayet malzemesine çok titiz ve ihtiyatlı yaklaştığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin hadisleri Kur'an'a uygunluk ölçütüyle değerlendirmesine, “Mümin bir kişi zina ettiğinde, tıpkı başından gömleğinin çıkarılması gibi imanı çıkarılır; daha sonra tövbe edince imanı kendisine iade edilir.” şeklindeki hadis hakkında söyledikleri örnek verilebilir. Bu hadisi Kur'an'a muhalif olduğu gerekçesiyle reddeden Ebû Hanîfe'nin izahına göre Allah, Kur'an'da, “*Zina eden kadın ve erkek...*” (Nûr 24/2) diye hitap etmiş, fakat zinakârları iman vasfından soyutlamamıştır. Yine Allah, Nisâ 4/16. ayette, “*İçinizden iki erkek bu çirkin fiili işlediğinde onları cezalandırın.*” buyurmuş ve bu ayetteki “sizden” (*minküm*) lafzıyla Yahudiler ve Hristiyanları değil, sadece ve sadece müslümanları kastetmiştir.⁶⁹

Hadisleri Kur'an'a uygunluk ölçütüyle değerlendirme anlayışı, İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerince de benimsenmiştir. Mesela, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâi* adlı

68 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, [İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde], çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 26-27.

69 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 27.

eserinde şöyle demiştir: “Rivayetler çoğaldığında, bunlar arasından meçhul olan, fıkıh ehline bilinip tanınmayan, Kur'an ve Sünnet'e uygun olmayan merviyatı ayıkla. Şâz hadislerden uzak dur. Hadis ve fıkıh ulemasınca kabul edilen, aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'e uygun düşen hadisleri esas al ve diğer hadisleri de bu iki kaynak ışığında değerlendir. Çünkü Kur'an'a aykırı olan bir hadis her ne kadar Hz. Peygamber'den rivayet edilse de gerçekte ona ait değildir.”⁷⁰

Bu görüşlerini, “Hz. Peygamber ölüm döşeğindeyken şöyle buyurdu: Bakın, ben sadece Kur'an'ın haram kıldıklarını haram kılarım. Allah'a yeminle söylüyorum ki kimse benim adımla kullanarak bir şeyi kendine tutamak edinmesin.” anlamındaki rivayetle destekleyen Ebû Yûsuf şöyle bir tavsiyede de bulunmuştur: “Kur'an'ı ve iyi bildiğin Sünnet'i kendine önder ve rehber kıl. Bu prensibe uy. Kur'an ve Sünnet'te bulunan ve fakat manası sana kapalı gelen meselelerde de bu prensibi tatbik et.”⁷¹

Hanefî usûlcüler İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un büyük önem atfettikleri Kur'an'a arz ilkesini başka birtakım delillerle de teyit ederek geliştirmişlerdir. Bu delillerden biri, Hz. Peygamber'e isnad edilen, “Benden sonra sözler/hadisler çoğalacak. Benim dilimden bir söz/hadis nakledildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin; eğer uyuyorsa kabul edin ve bilin ki o hadis bana aittir. Yok eğer Allah'ın kitabına uymuyorsa reddedin ve bilin ki o hadisle hiçbir ilgim yoktur.” şeklindeki rivayettir.⁷² Muhtemelen, hadisleri Kur'an'a arz ilkesini benimseyenlerin bu konudaki temel görüş ve düşüncelerinin hadisleşmiş şekli olan bu rivayet, tereddüt hâlinde hadisleri Kur'an'la karşılaştırmayan çevrelere de bir ikaz mahiyetindedir.⁷³

70 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfi, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâi*, Beyrut, trs., s. 31.

71 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 32.

72 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1984, I. 365.

73 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 86-87.

Hanefilerce zikredilen bir diğer delil Hz. Peygamber'den nakledilen, "Allah'ın kitabında bulunmayan her şart bâtildir; oysa Allah'ın kitabı en doğru/en mutemet olandır." (*küllü şartın leyse fi kitâbillâhi teâlâ fe-hüve bâtilün ve kitâbullâhi ehakk*) şeklindeki rivayettir.⁷⁴ Serahsî'nin (ö. 483/1090) izahına göre bu hadiste sözü edilen "şart"tan maksat, Allah'ın kitabına aykırı olan her şarttır, yoksa bir şeyin bizatihi Kur'an'da yer almaması değildir. Çünkü bu hadisin kendisi de Kur'an metninde yer almamaktadır.⁷⁵

"Bahis konusu hadiste kastedilen mana ve maksadın, herhangi bir şartın Kur'an'a ters düşmesiyle ilgili olduğunu anladığımıza göre bu demektir ki Kur'an'a muhalif her hadis kesinkes merduttur." diyen Serahsî,⁷⁶ aynı konu kapsamında şunları da söylemiştir:

Esas itibarıyla bid'atler ve keyfî görüşler, haber-i vâhidlerin Kur'an ve meşhur sünnete arz edilmemesinden ortaya çıkmıştır. Kimi insanlar [Ehl-i Hadis] bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e ittisalinde şüphe bulunmasına, üstelik kesin bilgi gerektirmemesine rağmen esas ittihaz ettiler ve sonra da Kur'an ve meşhur sünneti bunlara uygun biçimde te'vil ettiler. Böylece, tâbi olan bir şeye metbuluk atfettiler; asıl ve esas olanı ise kesin ve belirleyici nitelikte olmayan bir şey konumuna indirgediler. Bunun neticesinde de hevaya uyup bid'at üreten kimseler durumuna düştüler.⁷⁷

Serahsî'nin bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi, Hanefiler daha ziyade haber-i vâhidle nassa (Kur'an) ziyade ve Kur'an, meşhur-maruf sünnet, umûm-i belvâ gibi temel ve genel asıllara muhalif haber-i vâhidler konusunda Kur'an'a arz ilkesini uygulamışlardır. "Nass (Kur'an) üzerine ziyade neshtir."

74 Serahsî'nin özet olarak aktardığı bu rivayetin Hz. Âişe'den nakledilen şekli şöyledir: Allah'ın elçisi şöyle buyurdu: "Bu insanlara ne oluyor da Allah'ın kitabında mevcut olmayan şartları şart olarak öne sürüyorlar?! Her kim Allah'ın kitabında bulunmayan bir şartı şart koşarsa [bilin ki] bu şart asılsızdır. Bu türden yüz şart ileri sürülse bile Allah'ın şartıdır en doğru ve en güvenilir olan." Buhârî, "Buyû" 67.

75 Serahsî, *Usûl*, I. 364.

76 Serahsî, *Usûl*, I. 364-365.

77 Serahsî, *Usûl*, I. 367.

şeklinde bir kaideye atıfta bulunan Hanefî usûlcülere göre Kur'an ancak kendisiyle eşdeğer nitelikte bir nassla nesh edilebilir. Bu sebeple, haber-i vâhidle Kur'an'daki bir hükme ziyade yapılamayacağı gibi söz konusu hüküm de nesh edilemez. Serahsî'nin bu konuyla ilgili örneklendirmesine göre namazda Fâtiha suresinin okunması bir rûkûn değildir; çünkü bu, nassla sabit olan hükme bir ziyadedir. Keza, hadesten taharet (abdest) de tavafin bir rûknü değildir; çünkü bu da nassa bir ziyadedir.⁷⁸

Sonuç olarak, Hanefî gelenekte hadisleri Kur'an'a arz ilkesinin uygulandığı doğrudur; ancak bu uygulama büyük ölçüde haber-i vâhidlerle ilgilidir. Bu sebeple, Ebû Hanîfe ve Hanefî ulemayı Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söyleminin öncüleri olarak göstermek isabetli değildir. Kaldı ki Hanefî usûlcülere göre ilk dönemlerde "Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmayan" manasında kullanılan, zaman içerisinde sahabe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip tâbiûn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan meşhur hadislerle Kur'an'daki bir hükme ziyade/ilave yapılabilir. Hanefî fıkıh geleneğinde, "Hz. Peygamber'in 'Zina eden evlilere yüz sopa ve recm cezası vardır.' hadisiyle Maiz ve diğerlerine ilişkin recm tatbikatı, Muğire hadisine binaen mest üzerine mesh edilmesi, İbn Mes'ûd'un Mâide 5/89. ayeti *mütetâbiât* kelimesini ilaveyle okumasına binaen yemin kefareti orucunun peşpeşe üç gün tutulması gerektiği hükmü meşhur hadislerle Kur'an üzerine yapılan ziyade örneklerindendir.⁷⁹

Hadisleri Kur'an'a arz ilkesinin Mu'tezile ve Hariciler tarafından da kullanıldığı yönünde bilgiler mevcut olmakla birlikte, bu ilkenin tabir caizse yeniden keşfedilmesi modern döneme özgü bir durumdur. Bu dönemde Süleymân en-Nedvî, Yûsuf el-Karadâvî, M. Said Hatiboğlu gibi isimlerin Kur'an'ı arz ilkesine vurgu yaptıkları bilinmektedir. Ancak, bütün bu isimle-

78 Serahsî, *Usûl*, II. 83-84. Bu konuda daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 143-154.

79 Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 132.

rin söz konusu ilkeye vurgu yaparken, "Din sadece Kur'an'dan ibarettir." gibi bir iddiada bulunmadıkları şüphesizdir. Buna karşılık Muhammed Gazâlî, Hüseyin Atay ve Yaşar Nuri Öztürk gibi isimlerin bu konuda uç fikirler beyan ettikleri söylenebilir. Mesela, H. Atay, hayız hâlindeki kadının tavaf yapması ve Kur'an okumasıyla ilgili hadisleri, "Kur'an'a gittiğimiz zaman, hayız bir tek şeye engel sayılmaktadır. Kur'an, hayız sadece cinsi münasebette engel saymaktadır. O da kadına eziyet, acı ve sızı, ağrı vermesini önlemek amacını güder." gerekçeyle reddetmiştir.⁸⁰ "Benim mızrabımı vurduğum, parmağımı tuttuğum yer Kur'an'dır. Çünkü ben, Kur'an'ın dışında kalan şeyin İslam olduğuna inanan bir insan değilim." diyen Y. Nuri Öztürk⁸¹ ise hemen her konuda olduğu gibi, gerek arz hadisinin sahih olup olmadığı hususunda, gerekse Kur'an'dan başka hüküm kaynağının bulunmadığı konusunda tutarsız bir yaklaşım sergilemiştir. Mesela, namazların cem'i meselesinde, "Müslüman birey, kendi içinde gerek gördüğü durumlarda bu cem yoluna rahatlıkla gidebilir. Hz. Peygamber'in bu cem'i en rahat zamanlarda bile uyguladığı kesindir."⁸² derken Sünnet'i referans kabul etmekte beis görmemiştir.

İmam Şâfiî'nin Sünnet Algısı ve Kur'ancılığa Dolaylı Katkısı

Bu başlık altındaki muhteva, çalışmanın ana teması açısından paranteze alınarak okunması gereken niteliktedir. Çünkü dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a hasretme eğilimi, daha önce de belirtildiği gibi, en başta Sünnet ve hadisi dışlama fikrini içerir; oysa bu başlık altında işlenecek konu çok sıkı bir Sünnet müdafaasıyla ilgilidir. İlk bakışta Sünnet müdafaasının Kur'ancılık söylemine katkı sunmasından söz edilmesi garip karşılanabilir. Ancak biz, özellikle İmam Şâfiî'nin Sünnet anlayışının ironik biçimde Kur'ancılık söy-

80 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV*, Ankara 1995, s. 150.

81 Yaşar Nuri Öztürk, "Kur'an Dininin Evrensel Boyutları", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu: Bildiriler-Tartışmalar*, Yayına haz. Mehmet Bekaroğlu, İstanbul 1995, s. 224.

82 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul 1997, s. 577.

lemine dolaylı katkıda bulunduğu kanaatindeyiz. Aslına bakılırsa “Kur'an bize yeter.” söylemi gibi, Sünnet'i vahiyyle türdeşleştirme ve böylece onu Kur'an'ın içinde eritme fikri de –ki bu fikrin temel içermesi bir bakıma dinî ahkâmın kaynaklarını teke indirgemekle eşdeğerdir– İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanır. Dârimî'nin *es-Sünen*'inde yer alan bir rivayete göre Evzâî'nin (ö. 157/774) hocalarından Hassân b. Atiyye (ö. 120/737), “Cebrail, Kur'an'ı Rasûlullah'a indirdiği gibi Sünnet'i de indirirdi.”⁸³ demiştir.

İlk dönemlerde bazı sahabî ve tâbiilere atfedilen, “Kur'an bize yeter.” veya “Bize sadece Kur'an'dan söz edin.” gibi sözlerde ifadesini bulan düşünce tarzına bir mukabele gibi görünen bu anlayışı sistematik yapıya kavuşturan kişi, “nâsıru's-sünne” (Sünnetin Hamisi) unvanıyla anılan İmam Şâfiî'dir. Eserlerindeki birçok ifadesinden ve bilhassa “Hz. Peygamber'in sünneti vahiy midir?” şeklindeki soruya verdiği cevaptan anlaşılacağı üzere İmam Şâfiî, Sünnet'i bir anlamda Kur'an'la özdeşleştirmiş⁸⁴ ve bu anlayışıyla meşhur vahy-i metlûv-vahy-i gayr-i metlûv ayırımının da temelini atmıştır.⁸⁵ Diğer bir deyişle, müslümanların pratik hayatta karşılaşacakları her mesele hakkında Kur'an'ın mutlaka bir şey söylediğine inanan Şâfiî,⁸⁶ Hz. Peygamber'in sünnetini de vahiyyle özdeş kabul etmiş, böylece dinî ahkâmın kaynağını bir bakıma Kur'an'a indirgemıştır. *Cimâ'u'l-İlm* adlı eserinde, “Kim Allah'ın elçisinden bir hüküm kabul etmişse aslında o hükmü Allah'ın emri uyarınca (*fe-bi farzillah*) kabul etmiştir.”⁸⁷ diyen Şâfiî, bu görüşüne paralel olarak Hz. Peygamber'in “recm ayeti”ni(!) Allah'tan rivayet ettiğini söylemiştir.⁸⁸

83 Dârimî, “Mukaddime” 49.

84 Bu bağlamda Muhammed el-Hudârî'nin, “O [Şâfiî] sahîh sünnete Kur'an nazarıyla bakardı.” şeklindeki ifadesi manidardır. Hudârî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 256.

85 Ebû Abdillâh eş-Şâfiî, *Kitâbü İbtâ'î'l-İstihşân*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993, VII. 494. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, VII. 477.

86 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14.

87 Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, VII. 477.

88 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 116.

Bu görüşlerine istinaden denebilir ki Şâfiî'nin nazarında Sünnet edille-i şer'iyye hiyerarşisinde Kur'an'dan sonra değil, Kur'an'la aynı konumda ve aynı sırada yer alır.⁸⁹ Öte yandan Şâfiî, içtihadı kıyasa, kıyası da fer'lere nasslardan asıl (*makisun aleyh*) aramaya indirgemiş, böylece dinî hükümlerin kaynağını sistematik biçimde Kur'an'a irca etmiştir. Şâfiî'ye atfedilen şu söz, dinî hükümleri tek kaynağa irca anlayışına ait bir vecize gibidir: "Ümmetin [kıyas, içtihad, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi; Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir."⁹⁰

Kanaatimizce İmam Şâfiî bütün bu görüşleriyle Kur'ancılık söylemine dolaylı katkıda bulunmuştur. Burada bir ironi söz konusudur. Çünkü İmam Şâfiî bütün gayretiyle Sünnet'i savunmuş; fakat bu savunusunda muhaliflerinin işine yarayacak argümanlara başvurmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Şâfiî dinî kaynak hiyerarşisinde Sünnet'i saf dışı etmek isteyen zihniyete mukabelede bulunmak isterken, Sünnet'i Kur'an'la özdeşleştirme yoluna gitmiş ve bu yaklaşım sonuçta "dinî ahkâm aslında tek kaynak olarak Kur'an'a dayanır" fikrine zımnî geçit vermiştir. Tarih boyunca Kur'an'ı ön plana çıkaran tüm eğilimlerin en temel referansı olan, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (*mâ ferratnâ fi'l-kitâbi min şey'in*) mealindeki ayetin (En'âm 6/38) tefsirinde Fahreddin er-Râzî'nin söyledikleri de İmam Şâfiî'nin Kur'ancılık söylemine ister istemez katkıda bulunduğu iddiamızı teyit eder niteliktedir. Bu ayetteki *el-kitâb*tan maksadın Kur'an olduğunu, dolayısıyla onun bir bakıma sonsuz anlam potansiyeline sahip bulunduğunu savunan Râzî, İmam Şâfiî'ye atıfla şunları söylemiştir:

Anlatıldığına göre Şâfiî (r.a.) Mescid-i Haram'da oturup, "Bana ne hakkında sorarsanız sorun, mutlaka o sorunuza Kur'an'dan bir

89 İmam Şâfiî'nin Sünnet'le ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 45-56.

90 Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, trs., I. 6; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1025.

cevap veririm." demiş. Bunun üzerine adamın biri çıkıp, "İhramlı kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?" diye sormuş. Şâfiî, "O kişiye bir şey gerekmez." diye cevap vermiş. Adam, "Peki, bu cevap Allah'ın kitabının neresinde?" diye sormuş; Şâfiî, "Allah Teâlâ, 'Peygamber size ne verirse onu alın' [Haşr 59/71] buyurdu." diye karşılık vermiş, ardından yine Hz. Peygamber'in, "Sünnetime ve benden sonra Hulefâ-i Raşidîn'in sünnetine bağlı kalın." buyurduğunu zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer'in, "İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir" sözünü nakletmiştir.

Vâhidi şöyle demiştir: "Zinakâr Asif hadisinde bildirildiğine göre Asif'in babası Hz. Peygamber'e, "Aramızda Allah'ın kitabıyla hükmet." deyince Hz. Peygamber, "Kurban olduğum Allah'a yemin ederim ki aranızda O'nun kitabıyla hükmedeceğim." buyurmuş ve ardından Asif'in celde (sopa) ile cezalandırılıp sürgüne gönderilmesine; zina ettiği kadının da suçunu itiraf etmesi hâlinde recmedilmesine hükmetmiştir. Hâlbuki Kur'an'da sopa ile birlikte sürgün cezasına dair bir hüküm yer almamaktadır. İşte bu da Hz. Peygamber'in her hükmünün Allah'ın kitabıyla aynı olduğunu göstermektedir."

Ben [Fahreddin er-Râzî] derim ki bu örnek doğrudur. Çünkü Allah Teâlâ, "[Ey Peygamber!] İnsanlara yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça beyan edesin diye sana Kur'an'ı indirdik." [Nahl 16/44] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in beyan ettiği her şey bu ayetin kapsamına girer. İşte [buraya kadar aktarılan] örneklerle şu [iki husus] sübut bulmuş olur: Kur'an; icmâ, haber-i vâhid ve kıyasın birer delil olduğunu ve bu üç yoldan birisiyle sabit olan her hükmün gerçekte Kur'an'la sübut bulduğunu gösterir. Böylece Allah'ın, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." beyanının dosdoğru (*yasihhu*) olduğu da vuzuha kavuşur.⁹¹

İmam Şâfiî özellikle kıyası Kur'an'a irca etmekle aslında kendisinden sonra oluşacak kıyas karşıtlığı söylemine de öncülük etmiştir. Müslümanların karşılaşacakları her mesele hakkında Kur'an'da ya açık-sarih ya da genel-mücmel bir hüküm/delalet bulunduğunu ileri süren Şâfiî⁹² mücmel hüküm veya delaletin içtihad (istinbat) yoluyla belirleneceğini

91 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XII. 179.

92 Bkz. Şâfiî, *İbtâlû'l-İstihsân*, VII. 493.

söylemiş, fakat sonuçta içtihad faaliyetini kendisinden önceki dönemde ortaya konulan re'y faaliyetine nispetle daha formel olan kıyasa indirgemıştır. Şâfiî'nin içtihadı kıyastan ibaret görmesi ve kıyasa fer'lere nasstan (Kur'an) asıl aramakla sınırlı bir çerçeve belirlemesi, genel olarak re'yin yaygın biçimde kullanılması sebebiyle ikinci plana itildiğini düşündüğü nassı merkeze çekme ve nass eksenli düşünüşe yeniden geçme girişimi olarak değerlendirilmiş ve buna paralel olarak Şâfiî sistematik "öze dönüş" projesinin ilk mimarı olarak nitelendirilmiştir.⁹³

Şâfiîlik-Zâhirîlik İlişkisi ve Kur'ancılıkla İlgisi

Gelinen bu noktada Şâfiîlik-Zâhirîlik ilişkisinden ve bu ilişki biçiminden Kur'ancılık söylemine yol çıkıp çıkmayacağı meselesinden de söz etmek gerekir. Gerçi Zâhirîlik mezhebinin bu çalışmaya konu olan Kur'ancılık ya da Kur'an İslamı söylemiyle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ancak bu mezhebin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) ve bilhassa mezhebi sistemleştiren İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) görüşleri dikkate alındığında Kur'an İslamı söylemiyle Zâhirîlik arasında gizli bir bağ olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Ebü Süleymân Dâvûd ez-Zâhirî tarafından tesis edildiği bilinen ve temelde Haricî zihniyetle de ilişkilendirilen Zâhirîlik, dinde sadece nassların otoritesini kabul eden, dolayısıyla re'y, kıyas, istihsanı bâtil sayan, ayrıca nassları anlama ve yorumlamada literal manayı esas alan bir mezheptir. Bu mezhebin temel görüşleri şöyle özetlenebilir: Şeriat sadece nasslardan

93 Bkz. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 530. Bir değerlendirmeye göre Şâfiî'nin bir yandan Sünnet'i vahiyle özdeş kabul etmesi ve böylece onu Kur'an'ın içinde eritmesi, bir yandan da kıyası Kur'an'da bulunan hükmü tikel bir probleme taşımayı veya tikel bir problemi Kur'an'daki hükme irca etmeyi mümkün kılan bir araç olarak görmesi hukukta merkezileştirme (evrenselleştirme) projesidir. Bu proje başarıya ulaşmış ve böylece Medine ehlinin ameli diye bilinen yerel sünnet mefhumu ile "Müslümanların güzel gördükleri şey Allah katında da güzeldir." sözünde ifadesini bulan istihsanın işlevi büyük ölçüde bertaraf olmuştur. Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 1 (1998), s. 25-34.

ibaret olup hükümler te'vil ve kıyasa başvurmaksızın ancak nassların zâhirinden istihraç edilir. Bu anlayışa göre Kur'an, kendi kendini açıklamakta, onun elfazı asıl mana ve maksada delalet etmektedir. Nassları anlama/açıklamada mecaz ve kıyasa yer yoktur. Ancak nassın bulunmadığı konularda "delil"e başvurulur. Delil ise yine nassların zâhiri esas alınarak istidlalde bulunmaktır. Buna göre alkollü şıranın (*nebiz*), hakkında nass bulunan şaraba kıyasla haram olduğunu söyleyip bunda fakihin haramlık illeti olan sarhoş etme (*iskar*) illetinin onda da bulunduğu zannına karşılık Zâhirîler doğrudan nassa dayalı iki önerme vazederler. Bunlardan ilki "Her sarhoş eden içki şaraptır. Her şarap da haramdır." hadisidir. İkincisi ise şu sonuçtur: "Her sarhoş eden şey haramdır." Bu sonuç, nassta zâhiren bulunmamasına rağmen, onun kaçınılmaz delaletidir.⁹⁴

Bazı kaynaklar Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'yi İmam Şâfiî'nin öğrencisi olarak göstermişlerse de bunun tarihi olarak doğrulanması pek mümkün değildir. Ancak Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir dönem İmam Şâfiî'nin sıkı bir taraftarı olduğu bilinmektedir. Ignaz Goldziher'e göre İslam hukuk tarihinde Zâhirîliği tesis eden kişinin Şâfiî mektebinde yetişmesi, bu fıkıh mektebindeki hâkim zihniyete işaret etmesi bakımından önemlidir.⁹⁵ İmam Şâfiî'nin lafızcı olduklarında şüphe bulunmayan Ehl-i Hadîse çok yakın bir düşünce yapısına –ki birçok Selefi müellif Şâfiî'yi Ehl-i Hadîsten sayar– sahip bir şahsiyet olduğu dikkate alındığında Dâvûd ez-Zâhirî'yi aynı zincirin muhtelif halkalarından biri olarak nitelendirmek mümkündür. Zincirin bir halkası İmam Şâfiî, bir halkası Ehl-i Hadîs ve Selefiyye'nin sembol ismi olan Ahmed b. Hanbel, bir diğer halkası da Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Son halka ise Zâhirîliği sistemleştiren İbn Hazm'dır.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin değerlendirmesine göre Zâhirî mezhebinin özü, İbn Hazm dönemine kadar Şâfiî mez-

94 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 430.

95 Ignaz Goldziher, *Zâhirîler*, çev. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 21-22.

hebenden ayrılma ve bu mezhebi aşma olarak görülmemiştir. Buna mukabil İbn Hazm'ın zâhiriliği Dâvûd ve oğlunun çizgisiyle aynı yönde olmasına rağmen, çok daha köklü ve kapsamlıdır. Dahası İbn Hazm'ın zâhiriliği Şafî mezhebini gerçekten aşmak istemekte ve bu bağlamda şeriat, akaid ve dil planında beyânî epistemolojiyi bir bütün olarak yeniden tesis etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın, Şafî tarafından kanunlaştırılan kıyası reddedişini sırf fikhî bir tavır olarak görmemek gerekir. Aksine bu, tamamen epistemolojik bir tavır olup "Beyân"ı Şafî'nin tesis ettiği temellerden tamamen farklı temeller üzerine oturtmaya çalışan bir zihnin ürünüdür. Peki, bu farklı/yeni temeller nelerdir?

Şafî "Beyân"ı Kur'anî söylem temelinde kanunlaştırarak usûl-i fıkıh ilmini tesis etmişti. Bu ilmin metodik kuralları çok geçmeden beyânî Arap aklının hareket noktası ve İslamî ilimlerde bilgi üretme aracı hâline geldi. İbn Hazm da düşünce hayatının ilk döneminde Şafî mezhebini terk etti. Onun Şafî mezhebini terk ederek Zâhirî mezhebine sarılması, bu mezhebin o dönemdeki hâlini olduğu gibi kabullenmek şeklinde olmamış; bilakis yeni bir mezhep oluşturma şeklinde vuku bulmuştur. İbn Hazm'ın oluşturmak istediği bu mezhep de kuşkusuz zâhire dayanacaktı ama Dâvûd ez-Zâhirî'nin anladığı manada sırf şer'î hükümlerin istinbatında zâhire bağlı kalmak şeklinde değil, bilakis "bâtın"ı tümünden reddeden bir zâhire dayanacaktı. Kısaca söylemek gerekirse, İbn Hazm'ın zâhiriliği, bir yandan Şii irfan öğretisiyle tasavvufî irfanın reddine, diğer yandan da fer'in asla, gâibin şahide kıyas edilmesine dayanan Hanefî, Şafî, Mâlikî ve Hanbelî fukahasının başvurduğu kıyasın reddine dayanmaktaydı. Bu kıyas Mu'tezilî ve Eş'arî kelimacılar tarafından da yoğun şekilde kullanılmaktaydı. Şu hâlde, mesele sırf Şafî'den ayrılmak ve onun fikhî sorunsalı dairesinde kalmaya devam etmek değil, "Beyân"ı bir bütün olarak yeniden yapılandırmak meselesiydi.⁹⁶

Müsteşrik Joseph Schacht da İbn Hazm ile Şâfiî'nin usûl anlayışı arasında benzerlik kurmuş ve Zâhirîliği Şâfiî metodolojisinin devamı ve bir adım sonrası olarak değerlendirmiştir. M. Hayri Kırbaçoğlu ise lafızcılık bağlamında daha genel kapsamlı bir benzerliğe dikkat çekmek üzere şu tespitte bulunmuştur:

Şâfiî'nin nasslara yaklaşımın lafızcı/literalist karakterinden olsa gerektir ki yine lafızcı bir yaklaşımdan yana olan Ahmed b. Hanbel ile daha sonraları Zâhirîler olarak bilinecek olan akımın öncüsü Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri de Şâfiî'ye sempati duyanlar arasında yer alıyordu. Hadis ehlinin lafızcılığını sürdüren Şâfiî ve giderek lafızcılığın dozunu arttıran Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhiri'den sonra İbn Hazm ile bu eğilim nihai noktasına varmıştır. Bu gelişme sürecini Ehl-i Hadis, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali, İbn Hazm şeklinde göstermek mümkündür.⁹⁷

Esasen bu pasajdaki tespitler diğer birçok çağdaş araştırmacı tarafından da benzer şekilde ifade edilmiştir. Mesela, Şâfiî'nin Zâhirîlik ekolüne yakın bir zihniyete sahip olduğunu düşünen M. Abdülmecîd'e göre Zâhirîlere en yakın ekoller, Ehl-i Hadis ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebidir. Sonra Ehl-i Hadise bağlılığı ve yöntem yakınlığı nedeniyle Şâfiî mezhebi gelmektedir. Hanefilik ile Mâlikîlik ise Zâhirîliğe en uzak tarafı temsil eder. Bu yüzden İbn Hazm en ağır tenkitleri, re'y alanını genişlettikleri gerekçesiyle bu iki mezhebe yöneltmiştir. Şâfiîler de kıyası kabul ettikleri için İbn Hazm'ın eleştirilerinden nasibini almıştır. Buna mukabil İbn Hazm Hanbelîler ve hadis taraftarlarına herhangi bir itirazda bulunmamıştır. İmam Şâfiî ve onun hakkında çok övücü sözler söyleyen Ahmed b. Hanbel'in nassçı ve lafızcı oldukları, aynı zamanda re'ye karşı çok mesafeli durdukları tartışma götürmez bir gerçektir. Nitekim İmam Şâfiî bir yandan nassların (Kur'an ve Sünnet) zâhiri manalarına hamledilmesi gerektiğini belirtmiş, diğer yandan da içtihad faaliyetini kıyasa indirgemiş ve böylelikle öznenin (yorumcu) hareket alanını oldukça daraltmış-

97 Hayri Kırbaçoğlu, "İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 1 (1999), s. 31.

tır. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Selefiyye'den saydığı Dâvûd ez-Zâhirî ise bir adım daha ileri giderek bir yandan Şâfiî'nin lafızcılığını çok daha uç bir noktaya taşıırken, bir yandan da re'y ve kıyası tümden iptal etmiştir. Ancak o bununla da kalmamış, ta'lil ve taklidi de reddetmiştir. Rivayete göre Dâvûd ez-Zâhirî, "yolunu aydınlatсын diye kendisine bir şamdan verildiği hâlde bunu söndüren ve yürüyebilmek için başkasına dayanan kimseye yazıklar olsun" demiştir. Bu söz, "Bir kimse dinî/şer'î kaynaklardan istifade imkânına sahip olduğu takdirde körü körüne beşerî bir otoriteyi takip etmek zorunda değildir." anlamına gelir.⁹⁸ "Kur'an ve Sünnet'in zâhiriyle hükmedilir. Zâhirden maksat, kelimelerin lûgat manalarıdır. Zâhiri bırakıp te'vil ve kıyasa gitmek bâtil ve haramdır. Zâhir mananın kastedilmediği ancak başka bir zâhir ayet veya hadis ile anlaşılabilir." şeklinde özetlenebilecek bir usûlü benimseyen Dâvûd ez-Zâhirî'nin hangi düzeyde bir literalizm tavrı olduğu hususunda şu örnek yeterli bir fikir verecektir:

Şayet "A"nın iki karısı olsa ve A onlara, "Eğer ikiniz bir çocuk doğurursa kölem "N" o anda hür olsun dese, Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre bu kadından her biri bir çocuk doğurduğu zaman "N" azad edilir. Çünkü A "Şayet ikiniz..." demiş, tesniye kalıbı kullanmıştır. Diğer hukukçular ise iki kadından hangisi bir çocuk doğurursa köle azad edilir hükmünü benimsemişlerdir.⁹⁹

Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu kaba ve ibtidai zâhirciliği İbn Hazm tarafından ince elenip sık dokunarak tam teşekküllü bir ekol hâline getirilmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe ve Mâlik'in başını çektiği geniş anlamıyla re'y içtihadının Şâfiî tarafından daraltılarak bütün içtihad faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî'nin yolundan giderek kıyası da tümden reddetmiş ve böylece re'yin alanını tamamen kapatmış; buna mukabil nasslara ve nassların zâhirî manalarına sadakat anlayışını son kertesine ulaştırmıştır. Şöyle ki İbn Hazm'a göre Kur'an her şey hakkında konuşmuştur. Hz. Peygamber

98 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 27-28.

99 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 35.

de müslümanların karşılaştıkları ya da karşılaşacakları her meseleyle ilgili bir beyanda bulunmuştur. Nasslar bütün hayat olaylarını kapsar. Bu yüzden, re'y ve kıyas gibi yöntemlere başvurmaya gerek yoktur.¹⁰⁰

Gerek nassların her şey hakkında konuştuğu, gerekse re'y ve kıyas gibi yöntemlerin bâtıl olduğu fikrini temellendirmek için sık sık, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” (En'âm 6/38), “*Biz Kur'an'ı her şeyi açıklamak için indirdik*” (Nahl 16/89), “*Bugün sizin dininizi kemale erdirdim*” (Mâide 5/3) mealindeki ayetleri zikreden İbn Hazm, daha önce de belirtildiği üzere, Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'an'dan bağımsız/müstakil bir kaynak değil, bilakis aynı mahiyette ve statüde olduğunu söyler. Buna göre Sünnet de vahiy olup bağlayıcılık noktasında Kur'an'la aynı statüye sahiptir.¹⁰¹ Sünnet'in mahiyeti konusunda İmam Şâfiî ile aynı görüşü benimseyen İbn Hazm, bu görüşünü oldukça ilginç bir şekilde temellendirir. Şöyle ki Allah, Hicr 15/9. ayette, “*Şüphesiz zikri inzal eden biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz*”; Enbiyâ 21/45. ayette ise, “*[Ey Peygamber!] De ki: Bakın, ben sizi vahiyle uyarıyorum.*” buyurmuştur. Bu iki ayette Allah elçisinin tüm sözlerinin vahiy olduğunu bildirmiştir. Vahyin zikir olduğunda ihtilaf yoktur. Ayrıca, zikrin Kur'an nassıyla mahfuz olduğu da kuşkusuzdur. Öyleyse Rasûlullah'ın tüm sözleri de Allah'ın korumasıyla mahfuzdur.¹⁰²

Re'y ve kıyasa karşı çok sert bir muhalefet sergileyen İbn Hazm'ın, “Hakkında nass bulunmayan bir şeyin hükmünü hakkında nass bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek” şeklinde tarif ettiği kıyas, dinî ahkâmda Allah'ın emirlerine insanlarca yapılan bir ilavedir. Kıyasın ismi gibi hükmünün de hiçbir ayet ve hadiste yer almadığını belirten İbn Hazm bu gerçeğe rağmen kıyasçıların kıyasa meşruluk kazandırmak

100 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muallâ*, Mısır 1347, I. 56.

101 Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm*, Beyrut 1980, I. 96-98.

102 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 98.

için hiç ilgisi olmadığı hâlde Kur'an ve Sünnet'ten birtakım gerekçelere/delillere tutunduklarını ve bunların sadet dışı kullanıldığını söylemiştir. Ona göre re'ye cevaz veren hadislerin çoğu asılsızdır.¹⁰³ Re'y ile hüküm vermek, bir bakıma şâriliğe soyunmak demektir ve bu da mahz küfürdür. Kaldı ki Allah, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” ve “Biz Kur'an'ı her şeyi açıklamak üzere indirdik.” buyurmuştur. Ayrıca, Nisâ 4/59. ayette müslümanlar arasında bir anlaşmazlık çıktığında, bunun çözümünün Allah'a ve elçisine havale edilmesi gerektiği bildirilmiştir. Bu ilahî emre rağmen dinî bir meseleyi kıyas, re'y, ta'lil gibi formüllerle çözmeye çalışmak Allah'a karşı çıkmaktır.¹⁰⁴ Hatta bütün bu ayetlere rağmen dinî ahkâm konusunda re'y, kıyas, ta'lil, istihsan gibi yöntemlere başvurmak, Allah'ı bir bakıma yalancı çıkarmaktır. Çünkü söz konusu ayetler Kur'an'da her şeyin/her bilginin mevcut olduğunu beyan etmektedir.¹⁰⁵ İstihsan, re'y ve istinbat kavramlarını eşanlamlı kabul eden ve hiçbirinin dinî alanda delil değeri taşımadığını, bunların tümüyle bâtil ve haram olduğunu düşünen İbn Hazm'a göre, “Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle şeriat ahkâmını bilmek” şeklindeki fıkıh tanımından da anlaşılacağı üzere dinin kaynağı gerçekte Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden ibarettir. Sünnet de vahiy kaynaklı olduğuna göre tek kaynak aslında Kur'an'dan ibarettir.

Dikkat edilirse, İbn Hazm dinî ahkâmın aslında tek kaynağa irca edilebilir olduğu noktasında İmam Şâfiî ile hemfikir-dir. Aslında o diğer birçok konuda da Şâfiî ile hemen hemen aynı düşünür. “Şâfiî'nin usûlündeki doğrular yanlışlardan fazladır.” kanaatine sahip olan İbn Hazm ile Şâfiî arasındaki görüş ve anlayış benzerlikleri arasında, başta nassların zâhirî manasına sadakat prensibi olmak üzere her ikisinin de Kitap ve Sünnet'in birbirini neshetmesini ilke olarak caiz

103 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 56-58.

104 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 56.

105 Ebû Muhammed İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-Kâfiye*, Beyrut 1405, s. 59-67.

görmekle birlikte, neshi gösteren bir şahit araması, yine her ikisinin hikmet kavramını Sünnet olarak yorumlaması, nass ve icmâ olmaksızın re'y ve istihsan yoluyla dinde görüş ileri süren kişiyi yeni bir şeriat ihdas etmiş olarak kabul etmesi sayılabilir.¹⁰⁶

İbn Hazm gerek Sünnet'i vahiy sayma ve böylece dinî kaynakları bir bakıma Kur'an nassıyla sınırlandırma, gerekse Kur'an'da her şeyin mevcut bulunduğunu savunma noktasında Kur'ancılık söylemiyle aynı çizgide yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki dinin ve dinî ahkâmın kaynakları konusunda Zâhirîlikten Kur'an İslamı söylemine yol çıkmaktadır. Aslına bakılırsa İbn Hazm'ın taklit konusundaki ilginç görüşlerinden de Kur'ancılık söylemine yol çıkmaktadır. Şöyle ki fıkıh usûlüyle ilgili *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm* adlı eserinin 36. bölümünü "Taklidin İptali" konusuna ayıran İbn Hazm, bu konudaki görüşünü *el-Muhallâ* isimli eserinde çok veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "Hiç kimseye ne diri ne ölü bir başka kimseyi taklit etmek helal değildir. Kendi gücü nispetinde herkesin içtihad etmesi (nassları anlamaya çalışması) gerekir."¹⁰⁷

İbn Hazm, Kur'an ve Sünnet'te sahabenin övüldüğünü ve onlara saygı duymanın gerektiğini kabul etmekle birlikte, sahabenin vahyin nüzulüne şahit olması sebebiyle Kur'an'ı daha iyi bildiği ve taklit edilmeye layık olduğu iddiasını da kabul etmez. Hatta sahabenin farklı görüşlerinden birinin alınmasını dinî konuların kişisel tercihlere bırakıldığı şeklinde algılar ve bunu İslam dairesinden çıkmak olarak yorumlar. Taklidin butlanını ve dinde yerinin olmadığını gösterme sadedinde birçok ayet zikreden İbn Hazm, aksini ispatlamak üzere ileri sürülen hadislerden çoğunun uydurma olduğunu, sahih olanların ise asıl manasından saptırıldığını kanıtlamaya çalışır.¹⁰⁸

106 H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 42. Ayrıca bkz.

İbn Hazm, *en-Nübze*, s. 41-50.

107 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 66.

108 İbn Hazm, *en-Nübze*, s. 71.

Taklidin cevazını göstermek için öne sürülen, “Herkes fıkhı Kur'an ve Sünnet'ten alabilecek derecede anlayış kapasitesine sahip değildir.” şeklindeki yaygın görüş de İbn Hazm'a göre tutarsızdır. Her şeyden önce taklidin avam için gerekli olduğuna dair hiçbir ayet yoktur. Buna mukabil, “*O kâfirler cehennemde, Rabbimiz! diyecekler: ‘Biz dünyada iken kâfir önderlerimizin, [sözde] büyüklerimizin aklına uyduk; onlar da bizi doğru yoldan saptırdılar.*” mealindeki Ahzâb 33/67. ayet, sıradan insanlar için bile taklidin caiz olmadığına delildir.¹⁰⁹ Eğer bir kişi din konusunda gerçekten bilgisizse, bu durumda birilerini körü körüne taklit etmek yerine dini iyi bilen birinden sorup öğrenmesi gerekir. Bu konuda kendisine başvurduğu kişi, “Allah ve elçisi şöyle buyurdu” derse onu kabul etmeli ve hep o görüşle amel etmelidir. Yok eğer kendisine başvurduğu kişi “Bu benim re'yimdir; bu kıyastır veya filanca'nın görüşüdür.” derse bu görüşü kabul etmesi haramdır. Böyle bir durumda başka bir bilene sormalıdır.¹¹⁰

Özetlersek, başlangıçta Şafiiliğin sıkı bir savunucusu olduğu bilinen Dâvûd ez-Zâhirî İmam Şâfiî'nin yaklaşımını mantıksal sonucuna götürmüş ve “Dinde kıyasın yeri yoktur.” demiştir. Zâhirîlik mezhebinin ikinci imamı olan ve kıyası bid'at olarak gören İbn Hazm; hicrî ikinci asırda İmam Şâfiî, hicrî dördüncü asırda İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi bazı âlimlerce savunulan Kur'an-Sünnet özdeşliğini daha sarih biçimde formüle etmiştir. Kur'an'ı dinî ahkâm konusunda başvurulacak temel kaynak olarak gören ve “Aradığımız her şeyi Kur'an'da buluruz” diyen İbn Hazm da bu görüşüne, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” ayetini (En'âm 6/38) delil göstermiştir. Yine İbn Hazm, “*Peygamber kişisel arzu ve isteklerine göre konuşmaz.*” (Necm 53/3) mealindeki ayete atfen vahiy kavramını iki kısma ayırma ve her ikisine aynı işlevi yükleme noktasında da Şâfiî çizgisini takip etmiştir. Söz konusu ayırma göre vahyin ilk kısmı mu'ciz bir nazma sahip

109 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 67.

110 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 66; a. mlf., *en-Nübze*, s. 72-73.

olan metlûv vahiy (Kur'an), diğeri ise i'câz özelliği taşımayan ve metlûv olmayan mervî vahiydir (Sünnet). İbn Hazm'a göre bu ikisi arasında ciddi bir fark yoktur. Daha açıkçası, Kur'an ve Sünnet tilavet bakımından farklı olsalar bile hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur. Çünkü Kur'an ve Sünnet, Allah katından olmaları bakımından eşittir. Hz. Peygamber'in sözü de tıpkı Kur'an gibi vahiydir (*ve'l-kur'ânü ve'l-haberü's-sahîhu ba'duhâ muzâfun ilâ ba'din ve hümâ vahidün fî ennehümâ 'indellâhi teâlâ ve hükmühümâ hükmün vâhidün fî bâbi vücûbi't-tâati lehümâ*).¹¹¹

Buraya kadar aktardığımız fikirler bir şekilde Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemiyle ilişkili olsa da bu söylemin günümüzdeki şekliyle özdeşleştirilebilecek nitelikte değildir. Zira klasik literatürde Kur'an merkezli İslam meselesi daha ziyade, dinî ahkâmda kaynak hiyerarşisi ve bilhassa Sünnet'in dinî delil değeri etrafında ele alınmıştır. Bu noktada Hariciler ve Mu'tezililer ile Kur'an İslamı söylemini benimseyenler arasında, bilhassa Sünnet ile ilgili olarak benzer yaklaşımlardan söz etmek mümkündür; fakat sonuçta Kur'an İslamı söylemi sadece Sünnet'in inkârına ve kaynak tartışmasına indirgenemeyecek modern bir söylemdir. Arka planında modernite probleminin, İslam'ı modern değerlerle uzlaştırma çabasının yer aldığı bu söylemin savunucularının başta Sünnet ve icmâ olmak üzere diğer şer'î delilleri tamamen ya da kısmen reddeden yaklaşımlarıyla hicrî ilk iki asırdaki kaynak tartışmaları arasında ancak kısmî benzerlikten söz edilebilir. Kur'an İslamı'nın savunucuları yeni ve farklı bir tarih tasavvurundan ve modern siyasî-ictimai-fikrî saiklerden hareketle sadece kaynak tartışması yapmamakta, İslam'ın ve Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği noktasında İslamî ilimler mirası ile geleksel paradigmayı da sorgulamaktadır. Bu bağlamda başta fıkıh usûlü olmak üzere geçmiş ilmi müktesebata ve bu müktesebatın kurumlaşmış hâli olan kelim ve fıkıh mezheplerine, İslam'ın nasıl anlaşılacağına dair ümmetin benimsediği usûle

111 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 96-98.

ve temel kabullere eleştiriler yöneltilmekte, buna mukabil Kur'an'ın serbest ve modern tarzda okunup yorumlanması önerilmektedir.¹¹²

Modern Dönemde Kur'ancılık ve Çeşitli Varyantları

Modern (çağdaş) dönem tabiri, İslam dünyasında çok ciddi bir kırılma noktasına işaret eder. Genel kabule göre İslam dünyasının çağdaşlık tecrübesi dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı XIX. yüzyılda başlar. Ancak bu tecrübe bir anda değil Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben tedrici olarak yaşanmıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesidir. Üçüncü büyük darbe ise 1798'de Napoléon Bonaparte'in Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız İhtilali'ne ait seküler fikirlerin İslam'ın harim-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır.¹¹³ 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen Sipahi Ayaklanması'nın başarısızlıkla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hâkimiyet tesis etmesi de Batı'nın bir diğer şiddetli darbesi olarak tarihe geçmiştir.

XIX. yüzyılda Batı'nın gerek asker ve silah, gerek bilgi ve teknoloji gücüyle girdiği yerden bir daha çıkmaması, bătıla hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması müslümanları bu çok yönlü mağlubiyet ve taahhur problemlerinden kurtulmanın yollarını aramaya sevk etti. Bu bağlam-

112 Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", s. 118-119.

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

da tarihten tevarüs edilen dinî ve ilmî miras da masaya yatırıldı. İslamî ilimlerin ümmeti yeniden dinamizme sevk edecek bir hüviyet kazanması için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde bu ilimlerin gerek muhteva gerek metot açısından ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla köklü bir ıslah ve tecdit gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu ve İslam dünyasındaki ıslah-tecdit çağrıları, işgale uğramışlığın da doğrudan etkisiyle ağırlıklı olarak Hint alt kıtası ile Mısır'da yankı buldu.¹¹⁴

Hindistan: Seyyid Ahmed Han ve Takipçileri

Çağdaş İslam düşüncesi denince akla gelen ilk coğrafyalardan biri ve belki de birincisi Hindistan'dır. Bu durum, bir yönüyle XIX. yüzyılın İslam dünyasında çok belirgin biçimde nüfuzunu hissettiren Batı düşüncesinin Hint müslümanları arasında şaşkınlık yaratmasıyla, bir yönüyle de Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin kurulmasıyla çok yakından ilgilidir. Genelde Batı düşüncesinin, özelde İngiliz hâkimiyetinin etkisi Hint müslümanları arasında ciddi bir tehdit algısı yaratmış ve bu algı ister istemez dinî tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Nitekim XIX. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan çok sayıdaki dinî hareket, ya İslam'ın geleneksel değerlerinin ya da Batı düşünce ve felsefesinin ışığında dinî düşünceye yeni bir yön verilmesi gerektiği meselesine odaklanmıştır.

Kur'an İslamı söz konusu olduğunda Hindistan coğrafyasında akla gelen ilk isimlerden biri Seyyid Ahmed Han'dır. Siyasî alanda Hint müslümanların salah ve bekasının İngiliz yönetimine sadakatle (loyalizm) mümkün olduğuna inanan Ahmed Han, din ve dinî ilimler sahasında geleneksel anlayışın tahammül sınırlarını zorlayan birçok yeni fikir ortaya atmıştır. İlmî ve entelektüel faaliyetleri arasında, Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir usûl sunma iddiası taşıyan *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı bir eser

114 Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 4 (2004), s. 75-76.

kalame alan Ahmed Han, Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ve en mükemmel prensipleri içerdiğini belirtmekle birlikte, onun bütün muhtevasının dinî olmadığından söz etmiştir. "Kur'an'da dünyevî işlerle ilgili yaklaşık beş yüz ayet vardır. Ancak söz konusu ayetlerin Kur'an'da yer alması içeriklerinin dinî olmasını gerektirmez." şeklinde özetlenebilecek bu görüşünün¹¹⁵ yanında natüralist ve pozitivist düşüncenin etkisiyle Kur'an'da tabiat yasalarına aykırı hiçbir beyân bulunmadığını savunmuştur. Buna göre sözgelişi bir asa darbesiyle denizin yarılması, kayadan su çıkması gibi olaylardan söz eden ayetler hissi mucizelerden değil, aslında izahı mümkün olan doğa olaylarından söz etmektedir. Gaybî-ruhanî varlıklardan söz ettiğine inanılan ayetler ise gerçekte metaforik ve sembolik içermelere sahiptir.¹¹⁶

Ahmed Han hadis konusunda da geleneksel kabulleri ciddi biçimde sorgulamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından iki asır sonra yazılmaya başlanması, daha önceki zamanlarda sözlü ve bilhassa anlam merkezli olarak nakledilmesi ve rivayetlerde önemli ölçüde ravi tasarruflarının bulunması gibi sebeplerle hadislerin mevsukiyetinden ciddi kuşku duyulması gerektiğini düşünen Ahmed Han'a göre manevî-ruhanî içerikli hadisler hariç, müslümanları bağlayıcı nitelikte hiçbir hadis yoktur. Kaldı ki hadislerdeki anlatımlar, özellikle de Hz. Peygamber'i yüceltici anlatımlar oldukça abartılı, dolayısıyla gerçeğe aykırıdır. Bunun yanında, İslam tarihinde baş gösteren fitnelerle bağlantılı olarak her fırka kendi görüşlerini destekleyen hadisler uydurmuştur. Hadisler Kur'an ve akıl

115 Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146.

116 Ahmed Han'ın genelde din, özelde Kur'an ve tefsirle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 59-122; İsmail Albayrak, *Klâsik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43-81; Abdülhamit Birışık, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342.

süzgecinden geçirilip test edilmedikçe sahih kabul edilemez. Sübut yönünden sahih olsalar bile hadislerin birçoğu Hz. Peygamber'in risalet misyonuyla ilgili değildir. Gerçekte müslümanlar için tek sağlam kaynak Kur'an'dır. Bu yüzden, müslümanlar her şeyden önce doğrudan Kur'an'ı anlamakla meşgul olmalıdır. Açık bir zihin ve dilbilimin imkânlarıyla Kur'an'ı bizzat kendisinden anlamak mümkündür. Kur'an'ın tarih-üstü mesajlarını bugüne taşımak için, hadis ve rivayet temelli tefsir edebiyatından kurtulmak gerekir. Çünkü Kur'an tefsirinde hadis ve rivayet malzemesine başvurulması, onun tarih-üstü mesajlarının belli bir tarihî durumla sınırlandırılmasına yol açar.¹¹⁷

Ahmed Han, kimi araştırmacılarca hadisin otoritesini reddetmek ve Kur'an'la yetinme anlayışını benimsemek şeklinde değerlendirilen¹¹⁸ bu görüşlerinde meşhur oryantalist William Muir'den (ö. 1905) etkilenmiştir.¹¹⁹ Bunun yanında özellikle hadis konusundaki görüşlerinin Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht (ö. 1969) gibi oryantalistlerce savunulan iddialarla benzeştiği de söylenebilir.¹²⁰

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an merkezli İslam tasavvuru Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından daha ileri

117 Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 44.

118 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 112.

119 Bu konuda bkz. Brown, *Rethinking Tradition*, s. 35-36.

120 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 110. Ignaz Goldziher'e göre hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu haberler, aslında İslam'ın ilk birkaç asır devam eden oluşum sürecinde bu sürece katılan siyasi, içtimai, iktisadi vb. birçok faktörün belgeleridir. Diğer bir deyişle, hadis kitaplarındaki merviyat hicri ilk üç asırdaki gelişmeler muvacehesinde Müslümanların ortaya çıkan meseleler karşısında takındıkları tavrı ifade eden, zaman içinde tamamlanacak olan İslamî müesseseleri oluştururken yaptıkları katkıyı belirleyen ve müslümanların bu dönemde İslamî olan şeyden ne anladıklarını gösteren çok değerli tarihî belgelerdir. Goldziher'e göre her türlü mezhep, siyasi eğilim ve fırkaya mensup müslümanlar hoşlarına giden şeylerin yanında başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden aldıkları fikir ve sözleri bazen tanınmayacak kadar değiştirerek Peygamber'e söyletmişler ve bunu da hadis formunda nakletmişlerdir. Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 108-109

bir noktaya taşındı. Diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri, dinî alanda Kur'an'ın tek kaynak olduğu iddiasını savundu. Bu savunuyu her şeyden önce Sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek anlamına geliyordu. Bütün görüşlerinin hâsılası, "Kur'an her bakımdan şâfi ve kâfidir." önermesinden ibaret olan bu ekol, Kur'an'ı dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini muhtevası bir ansiklopedi gibi algıladı. Ekolün temsilcileri, Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninin gerek tüm fer'i hükümlere kaynaklık etme gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düştüler. Bu noktada Abdullâh Çekrâlevî (ö. 1914), tümeller ve tikeller açısından Kur'an'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürdü. "Kur'an'da gerek farz gerekse nafil ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir." diyen Çekrâlevî, "Kur'an mücmel, hadisler mufasssaldır." şeklindeki geleneksel görüşün Kur'an'ın beyânına ters düştüğü gerekçesiyle yanlış olduğunu savundu ve bu görüşünü, "[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik." (Nahl 16/89) ayetine dayandırdı.¹²¹

Kur'an'dan başka bir kaynağa teşri yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe "Hüküm ancak Allah'ındır." mealindeki ayetleri mesnet gösteren bu ekol¹²² klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz olduğu kabulünden hareketle neredeyse tümünden yok saydı. Kur'an'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'an'a göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamaya kâfi idi. Tefsir ve diğer alanlardaki çalışmalarından dolayı Ehl-i Kur'an ekolünün en başarılı siması kabul edilen Gulam Ahmed Perviz (ö.

121 Hâdim Hüseyin İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270.

122 Birşık, *Hind Altkatısı*, s. 322.

1985), Kur'an tefsirinde en yetkin otoritenin Hz. Peygamber olduğunu, ancak ona ait tefsir rivayetlerinin tarihsel süreçte sıhhatini kaybettiğini söyledi. Buna göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anlayıp yorumladığıyla ilgili bilgiler günümüze otantik şekilde ulaşmadığı için hadis kitaplarındaki haberlere güvenilemezdi. Gerek İslam'ın ihyası gerek Ümmet'in salahlı için hadisler Kur'an ışığında gözden geçirilmeli, Kur'an'a uymayanlar reddedilmeliydi. Perviz'e göre bu, "hadis inkârcılığı" değil temizleme/ayıklama ameliyesiydi.¹²³

Mısır: Muhammed Abduh-Reşid Rıza ve Takipçileri

Mısır, özellikle çağdaş dönem İslam dünyasındaki fikir ve düşünce akımları için hep mümbit/münbit bir toprak olmuştur. Bu iklimdeki fikrî akımlar, XIX. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde siyasî ve içtimai hâdiselerin etkisi altında şekillenmeye başlamış, bu döneme kadar siyaset, sanat, edebiyat, hukuk gibi birçok alanı kontrolü altında bulunduran ulema Batılı fikirlerin yaygınlık kazanmasıyla çeşitli sahalardan geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1265/1849) başlattığı modernleşme faaliyetleri, bürokraside dinî eğitim alan insanlardan ziyade onun açtığı Batı tarzı eğitim kurumlarından mezun olanlara iş imkânı sağlamıştır. Ayrıca, iltizam sisteminin lağvedilmesi, dinî kurumları ayakta tutan vakıflara el konulması ve medeni hukuk dışında kalan bütün alanların Batı hukukuna göre tanzim edilmesi, dinî düşüncenin pratikte etkisini yitirmesine sebep olmuştur. Dinî düşünce ve dindarlığın önemli unsurları arasında yer alan tarikatlar modernleşmeye paralel şekilde yürütülen merkezileşmeye bağlı olarak tek elden yönetilmeye çalışılırken Ezher gibi eğitim kurumlarının genel ihtiyaç doğrultusunda yeniden tanzim edilmesi yoluna gidilmiştir.¹²⁴

Çağdaş dönemde Mısır merkezli fikrî akımların bir kanadını, misyoner okullarında yetişen ve çoğunlukla Hristiyan

123 Birşık, *Hind Altkutası*, s. 387.

124 Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 578.

olan Arap aydınlarının işgalci İngilizler tarafından desteklenen laik düşünceleri oluşturur. Laik düşüncenin hem en büyük muhatabı hem de en büyük muarızı konumunda olan ikinci kanat ise geleneksel kurumlarda eğitim ve öğretimi sürdürülen klasik düşüncedir. Bunların yanında, özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinde her ikisiyle de temas hâlinde olan ve uzlaşmacı denebilecek bir tavır ortaya koyan ayrı bir düşünce akımı doğmaya başlamıştır. Laik düşünce daha çok basın-yayın faaliyetiyle kendini ortaya koyarken klasik düşünce başta Ezher olmak üzere geleneksel eğitim kurumlarında ve aynı zamanda bir hayat tarzı şeklinde etkinliğini sürdürmüştür. Islahatçı ve belli ölçüde modernist denebilecek üçüncü akım ise her iki yolu da kullanmakla birlikte, daha ziyade yönetimle irtibatlı olarak ve onun ihtiyaçlarını dikkate alarak eğitim kurumlarında yapılacak düzenlemeler üzerinde etkili olmaya çalışmıştır.¹²⁵

Dini düşünce alanına gelince, Cemâleddin Afgânî'nin (ö. 1897) Mısır'a gelmesiyle birlikte bu alanda ıslah ve tecdit fikri açıkça dile getirilmeye başladı. Bu fikrin en önemli temsilcilerinden Muhammed Abduh da büyük ölçüde Batılı ilim ve yönetim anlayışıyla irtibatlandırılıp yeniden tanımlanacak aklın önemini vurgulayarak modern bilimlerle İslam'ın bağdaştırılabileceği fikrini savundu. Batı'nın ilerleme ve gelişme fikirlerinin etkisi altında kalan ıslahatçı düşüncenin bir diğer temsilcisi Kâsım Emîn'in (ö. 1908) 1899'da kadının eğitime ve toplumsal hayata katılımı üzerine yazdığı *Tahrîrü'l-Mer'e* adlı kitabı bu dönem için ilginç bir örnek teşkil eder. Abduh'un öğrencilerinden Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) ve Ali Abdürrâzık (ö. 1967) onun fikirlerini savunmayı sürdürdüler.

1920'li yılların ortalarında Türkiye'den giderek Mısır'a yerleşen bazı âlimler, özellikle dinî ilimler alanında etkili oldu. Bunlar arasında son Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Mehmet Âkif Ersoy (ö. 1936), M. Zâhid

125 Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX. 578.

Kevserî (ö. 1952) ve Mehmed İhsan Efendi (ö. 1961) gibi şahsiyetler yer almaktadır. Mustafa Sabri Efendi kelimelerinde ıslahatçı-modernist yönelişleri ciddi bir tenkide tâbi tutarken Zâhid el-Kevserî fıkıh ve hadis öğretiminin yanında önemli neşir faaliyetlerinde bulundu. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda gelişen hâdiselere de bağlı olarak liberal laik aydınlardan bazılarının İslam'a ilgileri arttı. Aralarında Taha Hüseyin (ö. 1973), M. Hüseyin Heykel (ö. 1956), Abbâs Mahmud Akkâd (ö. 1964) gibi şahsiyetlerin bulunduğu bu aydınlar, hayranlık besledikleri Batı'daki sistemlerin içine düştüğü krizler neticesinde kendi kültürlerine farklı bir açıdan bakma ihtiyacı duydular. Diğer taraftan Mısır'da Batılılaşmayı savunan siyasi partiler aynı dönemde kriz içerisine girerken 1928'de Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) kurduğu İhvân-ı Müslimîn büyük bir taraftar kitlesi kazandı. Teşkilatın fikrî yapısı başlangıçta ahlakî, daha sonra dinî bir tecdit hareketi olarak Selefi görüşlerin etkisi altında şekillenirken siyasi açıdan da sömürge sistemi kıyasıya eleştirildi. 1952'de Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-Ahrâr) tarafından gerçekleştirilen devrim, Mısır'daki fikrî hayatı çeşitli yönlerden etkiledi. Cemal Abdünnâsır (ö. 1970) yönetimindeki askerî rejim bir yandan Batı sömürgeciliğine karşı çıkarken, bir yandan da modernleşmeyi yine Batılılaşma ve laikleşme şeklinde anlayarak dinî kurumların ve örgütlerin faaliyet alanlarını daha da sınırlama yoluna gitti. Bu arada diğer partilerle birlikte İhvân-ı Müslimîn de kapatılıp yöneticileri hapse atıldı ve Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi bazı teorisyenleri idam edildi.¹²⁶

XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar bütün bu fikrî ve siyasî gelişmelere sahne olan Mısır'da Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemini benimseyen kimseler de ortaya çıktı. Daha açıkçası, XX. yüzyılın başlarından itibaren Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından radikal biçimde savunulan Kur'ancılık söylemi aynı tarihlerde Mısır'da da dinî kaynaklarla ilgili tartışmaların merkezine oturdu. Anılan yüzyılın

126 Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX. 578.

başlarında bu söylemin Mısır'daki en hararetli savunucusu Dr. Muhammed Tefvîk Sıdkî oldu. Daniel W. Brown'ın tespiti- ne göre Sünnet meselesine yaklaşımda Reşid Rıza ile Tefvîk Sıdkî'nin hareket noktaları temelde aynıdır. "Çünkü" der, Brown, "her ikisi de taklit engelini bertaraf etmek, kaynaklara tekrar dönmek, otantik ve orijinal İslam'ı yeniden keşfetmek arzusuyla hareket etmekteydi."¹²⁷

Bize göre de Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın ıslah- tecdit projesi, belli ölçüde Kur'ancılık fikri içerir. Zira bu ekolün kurucu figürlerinin hadise soğuk baktıkları, bilhassa haber-i vâhidlere çok tereddütlü yaklaştıkları bilinmektedir. Yine Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an tefsirinde hadis ve ri- vayet malzemesine başvurmada isteksiz davrandıkları da iyi bilinen bir husustur.¹²⁸ Bu isteksizliğin temel sebeplerinden biri, rivayet malzemesinin Kur'an'daki tarih-üstü mesajları belli bir tarihsel duruma hapsedeceği endişesidir. Kur'an'ın rehberliğini doğru anlayıp kavramak için, her mümin ilahî kelamı kendine nazil olmuş gibi okumalı ve buna paralel ola- rak tefsirde de mümkün mertebe Kur'an metninden başka bir kaynağa, özellikle de klasik tefsirlerdeki sarf, nahiv ve bela- gatle ilgili izahata, kelamî ve fıkhi içerikli malumata müraca- at edilmemelidir. Çünkü klasik tefsirlerdeki bilgiler Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Kur'an hidayet konusunda hem yeterli hem de gayet açık ve anlaşılabilir bir kaynaktır. Bu sebeple, müminler araya başka bir vasita sok- maksızın doğrudan Kur'an'la buluşmalıdır.¹²⁹

"Kur'an'a dönüş" veya "İlmli Kur'ancılık" gibi bir isimlen- dirmeye uygun düşen bu görüşlerin öncüsü, misyonunun gerektirdiği durumlarda hakikatin ekonomisini uygulamak, gerçeği muhataplarına göre ayarlamak, avam ve havas ile kamusal ve özele yönelik çifte söylem kullanmakta beis gör-

127 Brown, *Rethinking Tradition*, s. 41.

128 Bu konuda bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 261-266; Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 132-139.

129 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, I. 12-15.

memek gibi tavırlarıyla tanınan Cemâleddin Afgânî'dir.¹³⁰ A. Mağribî'nin değerlendirmesine göre Afgânî, "Kur'an'a dönüş" konusunda ilhamını Protestanlık mezhebinin kurucusu Martin Luther'den (1483-1546) alıyordu. Zira *Sola Scriptura* (sadece Kutsal Kitap) sloganından hareket eden Luther'in amacı, müminler ile Tanrı arasına giren Kilise ve ruhban sınıfının otoritesi yerine doğrudan İncil'in otoritesini kaim kılmak, bunun yanında Kutsal Kitabın yorum hakkını papalığın elinden almak ve bu hakkı tüm Hıristiyanlara dağıtmaktı. Şu hâlde, salt Kur'an söylemi, aslında dinde imam işlevi gören peygamber, halife ve ulemanın otoritesini, Sünnet ve onun hücciyetini reddetmenin stratejisiydi. Bunu en açık şekliyle Reşid Rıza'nın *el-Menâr*'ın ilk sayısında yayımlanacak başyazısında derginin amaçları arasında imamet hakkını zikretmesine itiraz ederken Muhammed Abduh şöyle dile getirmiştir: "Muhakkak bugün müslümanlar için Kur'an'dan başka imam yoktur. Şu anda imamet hakkında söz, zararından korkulan ve faydası umulmayan bir fitne vesilesidir."¹³¹

Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an merkezli İslam söylemi Seyyid Kutub tarafından da benimsenmiştir. *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirine, "Kur'an'ın gölgesinde yaşamak bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir." ifadeleriyle başlayan Kutub, Kur'an'ın yaşanmak için nazil olduğunu, İslam dünyasındaki sıkıntıların temelde Kur'an'ın ferdi ve içtimai yaşantıdan uzaklaştırılmasından kaynaklandığını, bu sebeple yeniden Kur'an'a dönülmesi ve Kur'an'ın gölgesinde hayatın İslamlaştırılması gerektiğini belirtmiştir.¹³² Bunun içindir ki Kutub, ağırlıklı olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, tabiatıyla rivayet malzemesine çok az yer vermiştir. Bu durum, Abduh ve Reşid Rıza'nın savunduğu hidayet merkezli tefsir anlayışının Kutub tarafından da tercihe şayan bulunduğunu gösterir. Ancak bir

130 Afgânî'nin çifte söylem kullanmasıyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006), s. 43-69.

131 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008, s. 615-616.

132 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır, trs., I. 11-18.

değerlendirmeye göre, *Fî Zilâl*'de hadis ve rivayet malzemesine çok az yer verilmesi, Kutub'un hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, zayıf ve uydurma rivayetlere dayanma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyeti, eserin yaklaşık yarısının hapisane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına müracaat edilememesi gibi sebeplerle ilgilidir.¹³³

Daha önce zikredildiği üzere geçen yüzyılda Kur'ancılık söyleminin Mısır'daki en hararetli savunucusu Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî'dir. Reşid Rıza'nın talebesi olan bu zat *Menâr* dergisinde yayımlanan ve dört yıl kadar sürecek bir tartışmaya neden olan "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh" (İslam Kur'an'dan ibarettir) başlıklı makalesinde dinî alanda Kur'an'dan başka hiçbir kaynak bulunmadığı iddiasını savundu ve bu konuda diğer bütün Kur'ancılar –ki Tefvik Sıdkî de adı geçen makalede kendisini "Biz Kur'ancılar" (Nahnü'l-Kur'âniyyûn) diye tanımlamaktadır– gibi, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*" ayetine başvurdu.

Tefvik Sıdkî'ye göre Kur'an'ın dinî ahkâm konusunda yeterli bir kaynak olmadığını düşünen ve bu yüzden sahih, zayıf, mevzû nitelikli onca rivayetle âdetâ boğuşarak hüküm çıkaran müçtehidler Kur'an'ı ihmal etmekle en büyük yanlışı yapmışlar ve gerçekte Kur'an'da hiçbir karşılığı bulunmadığı hâlde namaz, hac, oruç ve diğer konularda kendilerini fazladan vecibelerle mükellef kılmışlardır. Hâlbuki Allah'ın dini son derece kolaydır. Eğer bize hadislerdeki hükümlerle amel etmek farz kılınsaydı, her mükellefin bütün işi gücü bırakıp sabah akşam çok geniş hacimli hadis mecmualarındaki rivayetlerin sağlamını zayıfından ayırtırmaya çalışması gerekirdi. Sünnet taraftarları Hz. Peygamber'e itaat hususunda, "*Ey Müminler! Allah'a, Elçisine ve sizden olan yetki/otorite sahiplerine itaat edin.*" (Nisâ 4/59) ayetini delil göstermekte-ler. Hz. Peygamber'e itaatin gerekliliğine hiç kimsenin itirazı olamaz. Ancak, Allah'ın bize farz kılmadığı bir hükmü Hz. Peygamber'in farz kılıp kılmadığı meselesi tartışmaya açıktır.

133 H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâlî'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 50.

Hiz. Peygamber'in Kur'an'dan bağımsız olarak herhangi bir hükmü farz kıldığı söylenirse, o zaman Nisâ 4/59. ayet uyarınca müslüman yöneticilerin de (*ulü'l-emr*) bize –sözgelimi– beş vakit yerine yedi vakit namaz kılmamızı veya bir ay yerine iki ay oruç tutmamızı farz kılmalarının mümkün olduğundan da söz edilebilir. Çünkü ilgili ayette tıpkı Hiz. Peygamber'e itaat gibi yetki ve otorite sahiplerine de itaat emredilmiştir.¹³⁴

Adı geçen makalesinde Tefvîk Sıdkî, Hiz. Peygamber'den tevâtür yoluyla gelen her fiil veya emrin bütün ümmet tarafından her zaman ve zeminde tatbikinin farz olup olmadığını da tartışmıştır. Ona göre Hiz. Peygamber'den gelen ve fakat Kur'an'da karşılığı bulunmayan emirler, tevâtüren sabit olsa bile farz hükmünde değildir. Daha açıkçası, Hiz. Peygamber'in uygulamaları mendup hükmündedir veya Kur'an'daki emirleri kendi dönemindeki Arap toplumunun içinde bulunduğu şartlar dâhilinde tatbik etmesinden ibarettir. Bunun içindir ki tarihin sonraki uğraklarına tanıklık eden müslüman nesiller Kur'an'dan kendi durumlarına uygun hükümler çıkartabilir ve tatbik edebilir. Bir örnek vermek gerekirse, namazların rekâtları konusunda şunlar söylenebilir: Allah Nisâ 4/101. ayette, “[Ey Müminler!] Sefere çıktığınızda kâfirlerin ani bir baskınla sizi gafîl avlamasından endişe ederseniz o zaman namazları kısaltarak kılmanızda sakınca yoktur.” buyurmuştur. Bu ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki düşman korkusu söz konusu olduğunda seferde namaz kısaltılarak kılınabilir. İmamla birlikte kılınan korku namazı iki rekâttır. İmama uyan kişi ilk rekâtı imamla birlikte kılar, daha sonra ikinci rekâtı kendi başına eda eder. Buna göre denebilir ki güven ve emniyet hâlinde müminlere farz olan, bir rekâttan fazla kılmaktır. Diğer bir deyişle, Kur'an müslümanlara normal hâllerde iki rekât kılmayı farz kılmış, daha fazlasını onun kendi isteğine bırakmıştır.¹³⁵

134 Muhammed Tefvîk Sıdkî, “el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh”, *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517.

135 Sıdkî, “el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh”, *el-Menâr*, IX/7, s. 518.

Namazla ilgili hükümlerin Sünnet'e başvurmaksızın Kur'an'dan istinbat edilebileceği hususunda Ehl-i Kur'an ekolüyle aynı görüşü paylaşan Tefvîk Sıdkî zekâtta nisap miktarları konusunda da ilginç görüşler ileri sürmüştür. Şöyle ki mütevatir Sünnet'le sabit olan nisap miktarları Sıdkî'ye göre Hz. Peygamber dönemindeki Araplar nezdinde geçerli olan maddî değer ölçütlerine göre belirlenmiştir. O dönemde 20 dinar altının 200 dirhem gümüşe, 5 devenin 40 koyuna eşit değerde olduğu şüphesizdir. Ancak bu değerlerin zamana ve zemine göre değiştiği de gerçektir. O hâlde, Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki insanlar için belirlediği bu limitlerin diğer bütün müslüman nesiller için geçerli olduğu söylenemez. Kaldı ki Kur'an'da zekâtın nisap miktarlarıyla ilgili hiçbir hüküm vazedilmemiştir. Çünkü Kur'an bu tür konularla ilgili hükümleri müslümanlara havale etmiş, dolayısıyla değişen şartlara göre yeni düzenlemelerde bulunulmasına izin vermiştir. Öyleyse, bugün müslümanlara önderlik eden kimse-ler bu konuda Kur'an'a başvurmak ve ümmetin önüne yeni bir düzenleme koymak durumundadır. Hz. Peygamber zamanında belirlenen nisap miktarlarını tüm zamanlarda geçerli saymanın iler tutar bir tarafı yoktur. Bugün yapmamız gereken şey, Kur'an'da mutlak ve mücmel şekilde vazedilen zekât hükmünün detaylarını çağımızın şartlarına uygun biçimde yeniden düzenlemektir; yoksa Sünnet'le sabit olan fer'i hükümleri aynen tatbik etmeye çalışmak değildir. Özetle, biz bugün dinî ahkâm hususunda aklımızı kullanmanın yanında sadece Kur'an'a başvurmak ve onunla yetinmek zorundayız. Diğer bir deyişle, bugün dinde yegâne kaynak Kur'an ve kıyas olmalıdır. Sünnet'e ve Sünnet'le sabit olan hükümlere gelince, dilersek bu hükümlerle amel eder, dilersek terk ederiz.¹³⁶ Kaldı ki Sünnet çok kere Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal matrisle örtüşmekte, dolayısıyla bugüne taşınabilir bir muhteva taşımamaktadır.¹³⁷

136 Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", s. 521-522.

137 Muhammed Tefvîk Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh: Reddün lî Red-din (1)", *el-Menâr*, XII/9 (1906), s. 911-913.

Özellikle bu son görüşünden hareketle Tefvîk Sıdkî'nin Sünnet konusunda tarihselci denebilecek bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim muhalif kanadın Sünnet'e ittiba hususunda, "*Rasûl size ne verirse alın; sizi nelerden menederse ondan kaçınun.*" (Haşr 59/7) ayetiyle istidlalde bulunmasına yönelik cevabında da aynı bakış açısını tespit etmek mümkündür. Zira Sıdkî'ye göre,

Bu ayet fey/ganimetle ilgilidir. Nitekim ayetin tamamı mealen şöyledir: *Allah'ın savaşız olarak fethedilen memleketlerdeki halkların mallarından elçisine nasip ettiği feyler/ganimetler Allah'a, Peygamber'e, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve bir de yurdundan yuvasından ayrı düşmüş gariplere aittir. Feylerin/ganimetlerin aranızdaki varlıklı kimselerin tekelinde olan bir servet ve güç kaynağına dönüşmemesi için Allah dağıtımın böyle olması gerektiğine hükmetmiştir. Şu hâlde Peygamber size ne verirse onu alın; size vermediği şeyi istemekten kaçınun...* Buna göre *ve-mâ âtâkümü'r-rasûl...* ifadesi, "Peygamber size feyden/ganimetten ne kadar verirse onu alın, size vermediği şeyleri istemekten kaçının" şeklinde bir mana taşır. Bu noktada, "Sebebin (sebeb-i nüzul) hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez." denebilir. Lakin biz de diyoruz ki burada bahis konusu olan husus sebeb-i nüzulle değil, ayetin metin içi bağlamıyla (siyak) ilgilidir... "Peygamber size ne verirse..." ifadesinin genel manada her şeyi kapsadığı kabul etsek bile, bu kabul bizim tezimizi çürütecek bir argüman oluşturmaz. Çünkü biz Sünnet'i Hz. Peygamber'in kendi çağındaki insanlara (Araplara) verdiği bir şey olduğunu kabul ediyoruz. Hâsılı, bize göre Sünnet, Hz. Peygamber'in özel (yerel ve tarihsel) hitabı, Kur'an ise Allah'ın genel (evrensel ve tarih-üstü) hitabıdır.¹³⁸

Kur'ancılık söylemi Mısır'da Ahmed Subhi Mansûr tarafından da son derece radikal biçimde savunuldu. Ezher Üniversitesi'nde hocalık yapan fakat 80'li yıllarda geleneğe aykırı görüşleri nedeniyle Ezher'den atılan, daha sonra Amerika'ya gidip Reşad Halife ile ilişki kuran A. Subhi Mansûr, günümüzde Mısır merkezli Kur'ancılık söyleminin

138 Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh: Reddün li Reddin (1)", s. 909-910 [Metin özetlenerek aktarılmıştır].

öncüsü olarak tanınmaktadır. Mansûr, ahl-alquran.com adlı internet sitesinde “Ehl-i Kur'an” diye isimlendirdiği din anlayışının temsil ettiği konumu şöyle özetlemiştir:

Ehl-i Kur'an şu fikirlere inanan herkesi bünyesinde toplayan bir yapının adıdır: Kur'an, İslam'ın ve İslam şeriatının tek kaynağıdır. Kur'an, müslümanların ihtiyaç duydukları/duyacakları hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Kur'an her şeyi açıklamak için nazil olmuştur. Çünkü Kur'an, son peygamber Hz. Muhammed'in sadece kendisine ittiba etmekle memur kılındığı Allah'ın yasasıdır (sünnetullah).¹³⁹

Subhî Mansûr, Ehl-i Kur'an'ın dinî hedeflerini de iki madde hâlinde şöyle sıralamıştır: (1) Müslümanları İslamî gerekçeler ve barış, iyilik, hoşgörü, tolerans, affedicilik, adalet, kardeşlik, eşitlik, sevgi, merhamet, sabır, fikir ve inanç özgürlüğü, dürüstlük dinî-ahlakî değerler konusunda aydınlatmak suretiyle ıslah etmek; (2) Sağlıklı ve özgür bir düşünce ve zihniyet yapısının aşırısı, fanatik ve tehditkâr zihniyetle yüzleşmesini ve hesaplaşmasını sağlamak. Bu hesaplaşma evvelemirde Kur'an'ı anlamaya bağlıdır.¹⁴⁰

Mısır merkezli modern Kur'ancılık söyleminin manifestosu mahiyetindeki *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşri'i'l-İslâmî* adlı eserinde Subhî Mansûr Ehl-i Kur'an'ın temel kabullerini kendince temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda diğer Kur'ancılar gibi Subhî Mansûr da ilahî kelamın her bakımdan şâfi-kâfi olduğuna inanmış ve “Kur'an, İslam'ın tek kaynağıdır.” şeklinde formüle ettiği bu inancını “Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (En'am 6/38), “[Ey peygamber! Biz Kitab'ı sana her şeyi açıklamak için inzal ettik.” (Nahl 16/89) mealindeki ayetlere dayandırmıştır. Buna göre Kur'an'a imanı olan hiç kimse onun eksik, mücmel ya da açıklamaya muhtaç bir kelam olduğunu ileri süremez. Yine Kur'an'a inanan hiç kimse onun hiçbir şeyi eksik bırakmadığı, bilakis her şeyi açıklamak üzere nazil olduğuna ilişkin ilahî bildirimle-

139 Bkz. www.ahl-alquran.com.

140 Bkz. www.ahl-alquran.com.

rin mutlak doğru olduğu noktasında tereddüt etmez. Kur'an, müslümanların ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuştur. Çünkü Allah, “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” (*mâ ferratnâ fi'l-kitâbi min şey'in*)” (En'âm 6/38) buyurmuştur. Tefrît, gerekli ve önemli bir şeyi atlamak ve onu bir kenara atmak (*et-tefrît hüve iğfâlü's-şey'i'z-zarûriyyi'l-hâmm ve terküh*) demektir. Şu hâlde, mesela biz bugün ne namazların rekât sayısı ne de namazın eda keyfiyeti gibi bir sorunla yüzleşmiyoruz. Allah namaz konusunda birtakım sorunlarla karşılaşacağımızı bilseydi –ki geçmiş, şimdi ve geleceği en iyi bilen O'dur– namazların kaç rekât olduğu, eda keyfiyeti ve vakitleri hususunda bize mutlaka bir açıklamada bulunurdu. Ne var ki Allah bize Kur'an'ı bugün ve gelecek zamanlarda fiilen ihtiyaç duyacağımız şeyleri açıklayan bir tarzda indirdi. O hâlde, biz bugün Kur'an'da mevcut olandan başka bir bilgiye, ilave bir izah ve beyana muhtaç değiliz. Eğer Kur'an bize namazı bütün detaylarıyla anlatacak olsaydı –ki biz bu ibadetin mahiyetini ve eda keyfiyetini çocukluk çağımızdan itibaren bilmekte ve fiilen de icra etmekteyiz– bu anlatım bir bakıma boş, anlamsız ve hatta şaka gibi bir şey olurdu. Oysa Kur'an, Târık 86/11-14. ayetlerde de belirtildiği gibi, boş ve anlamsız bir söz değil, hak ve hakikati bildiren bir ilahî kelimadır.¹⁴¹

“Çocukluk çağından itibaren namazın ne olduğunu ve nasıl kılındığını gayet iyi biliyoruz.” diyen ve Kur'an'ın bu konuda beyânda bulunmasını bir bakıma abesle iştigal olarak gören Subhî Mansûr her nedense söz konusu bilgiyi hangi kanalla, hangi yolla öğrendiğini açıklamamıştır. Bu bilginin kaynağının gelenek ya da yaşayan sünnet olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. O hâlde, “Kur'an, İslam'ın tek kaynağıdır.” (*el-Kur'ân hüve'l-masdaru'l-vahid li'l-islâm*) mottosu da sükseli bir slogan olmaktan başka bir şey ifade etmiyor olsa gerektir.

Aslına bakılırsa Subhî Mansûr'un hemen her ifadesi slogan niteliğindedir. Sözelimi, ona göre Kur'an son derece açık

141 Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 2005, s. 25-26.

ve anlaşılabilir bir kitaptır. Dolayısıyla onun ne dediğini anlamak için tefsir gibi bir çabaya ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah, “[Ey Peygamber!] Onlar (müşrikler) hangi soru ve itirazla senin karşına çıkarsa çıksınlar biz onların bütün itirazlarını çürütecek nitelikteki sağlam bilgiyi ve en güzel izahı (ehsane tefsiran) sana iletiriz.” (Furkân 25/33) buyurmuştur. Bu ayetten de anlaşılacağı gibi Kur'an'ın en güzel tefsiri Kur'an'dadır. Nitekim İbn Kesir de tefsirinin girişinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin en güzel tefsir olduğu gerçeğini açıkça kabul etmiştir.¹⁴² Ne var ki bugüne kadar birkaç klişe örnek dışında Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hususunda nesnellik ve isabetliliği genel kabul gören bir ürün ortaya konulmamış olması bir tarafa, hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği hususunda görüş ve değerlendirmenin yorumcu paradigmasına göre değiştiği, dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denen şeyin metinde verili, objektif bir izah/tefsir tarzından öte, büyük ölçüde re'y ve dirayet işi (te'vil) olduğu meselesi üzerinde de yeterince durulmamıştır.

Türkiye: Kur'an İslamı, Kur'ancılık ve Mealcilik Akımları

Türkiye, XIX. yüzyıldan bu yana Osmanlı modernleşmesiyle bu modernleşmenin özellikle dinî ve fikrî alanda kök sökücü bir karaktere büründüğü Cumhuriyet tecrübesine sahne olmuş bir coğrafyadır. Modernliğin ve modern zamanın ruhundan olsa gerek, Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemi İslam dünyasının diğer muhitlerinde olduğu gibi bu coğrafyada da farklı varyantlarıyla kendine taraftar bulmuştur. XX. yüzyılın başlarında bu söylemin Türkiye'deki mutedil temsilcilerinden biri Mehmet Âkif Ersoy'dur. “Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı” şeklindeki manzum mottonun da sahibi olan Âkif, “Süleymâniye Kürsüsü” şiirindeki şu mısralarıyla doğrudan doğruya Kur'an'dan ilham almanın ne anlama geldiğini şöyle tavzih etmiştir: “Lafzı muhkem yalnız, anlaşılın, Kur'an'ın: / Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın. / Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına; / Yahud üfler geçeriz bir ölünün toprağına. / İn-

142 Mansûr, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Tesrî'i'l-İslâmî*, s. 24-25.

memiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin, / Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için."

Âkif sağlıklı bir Kur'an tasavvurundan müstekidir. Bu tasavvura sahip olan müslümanlar Kur'an'ı teberrüken bir ölüler kitabı olarak okumakta, hâliyle onun ne dediğinden ve ne demek istediğinden bihaber olmak gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Oysa Kur'an, ölüme ve ölümlere değil, hayata ve hayattakilere hitap eden bir kitaptır. Âkif'in mezkûr mısralarına yansıyan dinî düşüncesinin teşekkülünde en büyük pay Muhammed Abduh'a aittir. Burada hatırlatmak gerekir ki Abduh Reşid Rıza'nın, Reşid Rıza da Tevfik Sıdkî'nin hocasıdır. Yani damar aynı damardır. Bu damarın adı ıslah ve tecdittir. Özellikle Abduh'un temsil ettiği çizgide dinî düşüncenin topyekûn yeniden yapılandırılması gerekir. Artık, "Biz atadan dededen böyle gördük." demek hiçbir anlam ifade etmemektedir. Kaldı ki iyilik ve güzellik bizim ve ecdadımızın temellük ettiği bir değer de değildir. Bu yüzden, ata-dede retoriğinden vazgeçmek, doğrudan doğruya en sahih ve sağlam kaynak olarak Kur'an'a dönüp bugün yaşanabilir olan İslam'ı bu kaynaktan üretmek ve aynı zamanda modern Batı toplumunun İslamî değerlerle örtüşen güzelliklerini kendi dinî düşünce-mizle telif etmek gerekir.

Mehmet Âkif'in İslamcılığındaki ana fikirler de bu istikamettedir. Diğer bir ifadeyle, Âkif'in İslamcılığında hedef, inanç ve ahlakla ilgili temel referansı Kur'an merkezli İslam'a dayanan bir hayat tarzıyla modern medeniyetin İslam'a aykırı olmayan güzelliklerini telif etmektir. Bütün bunlara rağmen, günümüz Türkiye'sinde Abduh'tan menfi anlamda "modernist" diye söz edenlerin Âkif'i yere göğe sığdıramamaları, bu arada Âkif'in Abduh'a yönelik derin saygı ve sevgisini mümkün merteye hasıraltı etmeye çalışmaları câlib-i dikkattir. Bu garip tavır, aslında herhangi bir kişi veya fikirle ilgili kabul ve ret ölçütünün öze ve gerçek mahiyete göre değil, bize, bizim memlekete ait olup olmadığı gibi çok ilkel ve yerel bir bakış açısıyla belirlendiğini göstermesi hasebiyle üzüntü vericidir.

Bu ara sözden sonra asıl konuya dönersek, hiç kuşkusuz Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde Kur'ancılığın en fazla ses getiren temsilcisi Mealcilik akımıdır. Bu akımın kendini fark ettirmesi 1970'li yılların ortalarına rastlar. Ancak Mealciliğin bu tarihten önce bir teşekkül evresinden geçtiği söylenebilir. Şöyle ki 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de milliyetçi, mukaddesatçı ve aynı zamanda devletçi İslam anlayışından kendini ayırtırmaya çalışan tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci olma isteğine sahip bir müslüman kimliğin inşasına yönelik çabalar zuhur etti. Yine aynı yıllardan itibaren Türkiye ve Ortadoğu'daki sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak Seyyid Kutub, Mustafa Sibâi gibi çağdaş müslüman düşünlere ait kitapların Türkçeye çevrilmesi söz konusu çabalara hız ve heyecan kazandırdı.¹⁴³

Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Türkiye'deki İslamî hareketler 60'lı yıllarda yoğun bir tercüme faaliyetiyle yeniden şekillendi. Modern dünyanın bilimsel, sosyal, ekonomik, siyasî taarruzları karşısında ilhamını İslam'dan alan bir direnç oluşturma çabası, dönemin müslüman aydınlarını siyasal ve toplumsal ölçekte tatbik imkânı olduğu savlanan fikirlere yöneltti. Bu dönemin en temel özelliği, İslam'ın siyasî ve içtimai düzeyde hayat nizamı olarak da algılanmasıydı. Sadece Mısır, Suriye, İran, Pakistan gibi müslüman dünyayı değil, Batılı yazarları da kapsayan çeviri faaliyetleri Türkiye'deki sol hareketlerin de etkisiyle sosyal adalet, eşitlik, sınıfsal yapı gibi kavramları nispeten demokratik ortamda söz konusu aydınların gündemine taşıdı. Mevcut İslamî anlayışın millilik ve muhafazakârlık üzerine kurulu söylemini aslı kaynaklara dönerek ümmet kavramı temelinde inşa etme çalışmaları, geleneksel medrese eğitimi almış ya da tasavvufî muhitlerde yetişmiş müslüman tipi yerine, bireysel olarak kendini donanımlı kılabilen, dönemin düşünsel ve siyasal gelişmelerinden

143 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık içinde*], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004, s. 915-921.

haberdar olan bir aydın tipine bırakmaya başladı. Çok boyutlu etkilenme süreci içerisinde birtakım yeni duyarlılıklarla çıkan İslamî kesim için 70'li yıllar bir dönüm noktası oldu. Sağcı, milliyetçi ve muhafazakâr çizgiden kopuşun yaşanmaya başladığı bu dönemde, siyasallaşma sürecini 1970 ve 1972'de kurulan iki parti (MNP ve MSP) ile hızlandıran Türkiye İslamcılığı, özellikle 1973 yılında Milli Selamet Partisi'nin başarıyla çıktığı seçimlerin ardından, cemaatten siyasal parti modeline doğru evrildi.¹⁴⁴

Kur'ancı-Mealci söylem, 70'li yılların Türkiye'sinde umumiyetle sosyal bilimlere yatkınlığıyla temayüz eden entelektüel bir genç kuşak tarafından dillendirilmeye başladı. Derken, 80'li yıllar geldi çattı. 12 Eylül 1980'de "ayarı bozulmuş" topluma çekilen esas duruş komutunun ardından, ulusal ölçekteki örgütlenmelerin ortadan kalkması İslamcı gençleri küçük ve yerel gruplar hâlinde hareket etmeye yöneltti. Bu durum, genç kuşak İslamcılarının kendilerini kurumsal kimliğinin bir üyesi olarak değil, kişisel olarak yapılandırmalarına, sonrasında platform çatıları altında, bu küçük grupları organize etme girişimlerine vesile oldu ve aynı zamanda bireysel hareket edebilme özgürlüğü, bu gençlere toplumsal değişimin kendine has yollarını arama hususunda cesaret kazandırdı.

Aynı yıllarda, zamanın ruhu gereği illegal örgütlenme fikrine karşı çıkan ve düşüncelerini açıkça dile getirmeyi ilke edinen Mealci gençler, herhangi bir lidere bağlanmak yahut bir cemaat bünyesinde yer almak yerine bireyselliği, kişiye referans vermek yerine metne atıfta bulunmayı yeğlediler ve hepsinden önemlisi salt Kur'an'a dönüş fikrini benimsediler. Bu yüzden Kur'an dışındaki dinî kaynakların otoritesini reddettiler. Hemen her İslamcının diline pelesenk olan "öze dönüş" söylemine kayda değer bir sistematik kazandırma çabasının öznesi olan bu gençler, geleneğin moderniteye yenik düşmesinin acısıyla yeni bir iktidarı gelenekle savaşarak arı-

144 Ayşegül Sili, "Komşu Pencereden Bir Ödünç Aydınlik: Ali Şeriatî", (yayınlanmamış makale), s. 3.

yorlardı. Bu anlamda politikteler ve İslam dünyasındaki radikal çıkışlara da sempatiyle yaklaşıyorlardı. Ancak, her türlü hiyerarşiyi, örgütsel ilişkiyi reddeden, kişiye değil metne referans veren tutumları, onları politik değil kültürel, cemaatçi değil bireyci bir İslam anlayışına sevk etti.¹⁴⁵

Mealci söyleme göre İslam pratikteki onca çeşnisine rağmen tek hakikatlidir ve bu hakikatin yegâne kaynağı Kur'an'dır. Bu temel kabul iki önemli sonuç vermektedir. İlki, İslam'da Kur'an'dan başka bir kaynak kabul etmemek; ikincisi de ilkinin muktezası olarak İslam'ın on beş asırlık ilmî ve kültürel birikimini ya da kısaca geleneği reddedip salt Kur'an metniyle yetinmek. Bu görüş Kur'ancı-Mealci hareketin yayın organı olan *Kalem* dergisinde yayımlanan bir makalede şöyle formüle edildi:

Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırlıtısını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur'an'a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur'an'dan başlamak olacaktır.¹⁴⁶

Mealci söylemin bir diğer iddiasına göre müslümanların tarih boyunca sayısız ihtilafa düşmüş olmaları Kur'an'ın yeterli görülmemesidir. Kur'an'ın getirdikleriyle iktifa edilmemesi, dinde ikinci, üçüncü, dördüncü kaynakların da gerekli olduğuna ilişkin bir yanlış anlayışın doğmasına yol açmış ve tarihsel süreçte genel kabul gören bu anlayış insanları Kur'an'ın tek başına anlaşılamayacağı, anlaşılabilmesi için diğer kaynaklara da başvurulması gerektiği şeklinde ikinci bir yanlış anlayışa sevk etmiştir.¹⁴⁷ *Kalem* dergisindeki muhtelif yazılarda farklı ifade biçimleriyle tekrarlanan bu görüşler, gerek bireysel gerek toplumsal düzeyde sahih bir İslamî düşüncenin teşekkülü için vahyin nüzul dönemiyle çağdaş

145 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul 1990, s. 201-202.

146 Lütfi Altınsu, "Ne yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 18.

147 M. Yaşar Soyalan, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988, s. 6-7.

müslümanlar arasındaki on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesi gerektiğini salık vermektedir.

Burada sözü edilen gelenek, İslam'ın tarihsel formasyonunun tümüne şamildir. Çünkü Mealci söyleme göre on beş asırlık tarihsel tecrübe, aslında Kur'an'dan uzaklaşma tecrübesidir. Söylemin bu tür iddiaları tazammun eden gelenek eleştirisinden tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf ve dolayısıyla bütün müesses yapılar nasibini almakla birlikte en ağır fatura hadis ve Sünnet'e kesilmiştir. Bu bağlamda, hadislerin Kur'an'dan bağımsız bir teşri kaynağı olarak görülmesi, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğine inanılması kıyasıya eleştirilmiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in uygulamalarının bizim için en iyi örnek olduğuna da işaret edilmiş ve fakat bu örnekliğin nasıl ya da hangi yolla hayata aktarılacağı hakkında yöntem önerilmemiştir.¹⁴⁸

Kur'ancılık söyleminin Türkiye varyantlarından biri de –ki bu söylemin en popüler ve aynı zamanda en vülger varyantıdır– Yaşar Nuri Öztürk'e aittir. Modernist İlahiyat birikimini popüler “Kur'an'a dönüş” çağrısıyla Cumhuriyet ideolojisinin en önemli projelerinden olan “Türk ulusunun Kur'an'la kendi dilinde tanıştırılması” konsepti arasındaki paralellik zeminine hapsedici mahiyetteki “Kur'an İslamı” söylemiyle maruf olan Y. Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* adlı kitabının önsözünde şöyle demektedir:

Dinin 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 hâlde, 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

148 Mealcilik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik”, *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 1 (2007), s. 117-138;

aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur'an'dan onay alması mümkün değildir.¹⁴⁹

Y. Nuri Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayelerinden biri olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda Kur'an mealî sahibi olması bakımından, her ne kadar Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de İslamcılarının siyasal pozisyonlarını tahrip gibi bir hedefe yönelmiş olmasından dolayı çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca, Mealcilik ile Y. Nuri Öztürk'ün Kur'an İslamı söyleminin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramadıklarına inanan ve belki de ekseriyeti "sessiz çoğunluk" sınıfına mensup insanlara hitap ederken Y. Nuri Öztürk Kur'an'la ilişki kurmak istedikleri hâlde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir dinî hitap arayan kesimlere uygun bir jargonla konuşmuştur.¹⁵⁰

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Türkiye'de Kur'an merkezli İslam tasavvurun mimarı ve dolayısıyla gerek Mealci ekolün gerekse Y. Nuri Öztürk'ün bu konudaki fikir babalarından biri ve belki de birincisi Hüseyin Atay'dır. Ş. Ali Düzgün'ün ifadesiyle, "Kur'an'a dönüşü Türkiye'de sistematik ve tutarlı bir şekilde işleme ve bunun öncüsü olma onuru Hüseyin Atay'a aittir."¹⁵¹ "Kur'an'da her hükmün şartı ve nedeni vardır." fikrini savunan Atay, dini akıl ve Kur'an'dan ibaret sayar. Kur'an dışında kalan bütün söz, fikir ve içtihaclar din sahasının dışına,

149 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul 1997, s. 8. Gerçi Y. Nuri Öztürk önsözdeki bu ifadelerinin ardından "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', Hz. Peygamber'e isnad edilen yalanlara 'hayır' demek suretiyle Sünnet ve hadis konusunda topyekün bir retçi anlayışa sahip olmadığını belirtmek istemiştir. Ancak Furkân 25/30. ayetle ilgili bir soruya cevap olarak yazdıkları okunduğunda Sünnet ve hadise ne kadar mesafeli durduğu anlaşılır. Bkz. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 125-147; Mehmet Akif Ersin, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik (mi?)", *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 2 (2007), s. 147-160.

150 Geniş değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", s. 390-391.

151 Şaban Ali Düzgün, "Hüseyin Atay", [Çağdaş İslâm Düşünürleri içinde], editör: Cağfer Karadaş, İstanbul 2007, s. 278.

yani dinin kültür sahasına aittir. Buna göre Hz. Peygamber'in sözleri, içtihadları, sünnetleri ve kendi dönemlerinde sahabenin ve bilhassa ilk dört halifenin içtihadları, mezhep imamlarının, müçtehidlerin ve diğer bütün âlimlerin görüş ve içtihadları dinin değil din kültürünün bir parçasıdır.¹⁵²

Geleneğin kurumsallaşmasıyla birlikte Kur'an ve akıl etkinlik alanının daraldığını düşünen Atay'a göre Hz. Peygamber'in döneminde bilgi ve hüküm kaynağı akıl ve Kur'an idi. Bu ilk dönemde Kur'an'ın yanında hadisin bir ağırlığı yoktu. Nadiren Kur'an'da bulunmayan hususlarda hadise müracaat edilirdi. Genç sahabe neslinin yaşadığı bir asırlık ikinci dönemde (660-761) ise İslam'ın hüküm kaynağı Kur'an ve hadis idi. Hadis bu dönemde çoğaldı. Kur'an'da bulunan hükümler için bile hadise gidildi; böylece hadisin Kur'an'a hâkim olma süreci başladı. Eğer bir hüküm hadiste varsa, ayrıca Kur'an'da bulunup bulunmadığına bakılmadı. Bir başka hüküm kaynağı olarak sahabe sözleri bu dönemde değer kazanmaya başladı ve Peygamber sözü gibi ağırlık kazandı. Böylece Peygamber döneminde hâkim olan akıl ve Kur'an geri plana itildi. Bir sonraki dönemde dinî kaynaklar arasına tâbiîn kavilleri ile müçtehid imamların görüşleri de eklendi. Bundan sonraki dönemde ise taklit geleneği başladı ve bu gelenek, tarihsel süreçte hâkimiyetini sürdürdü. Bugün müslümanlar öncelikle on beş asırlık dinî kültür ve geleneği hesaba çekmek, onun boyunduruğundan kurtulmak ve bu sayede hürriyete kavuşmak durumundadır. Böyle bir tutum, söz konusu kültürü küçümsemek değil, onu Kur'an'ın hakemliğinde sorgulayıp yargılamak ve değerlendirme ölçütü olarak salt Kur'an'ı esas almaktır.¹⁵³

Türkiye özelinde Kur'ancılık söyleminin bir diğer temsilcisi Edip Yüksel'dir. Gençlik yıllarında geleneksel İslam anlayışına sahip bir İslamcı aktivist kimliğe sahip olan, ancak sözde "19 Mucizesi"nin mucidi olarak bilinen ve Sünnet'i şeytani öğreti

152 Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 56.

153 Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 271-272.

olarak gören Reşad Halife ile tanıştıktan sonra dinî düşüncesinde çok radikal değişimler gerçekleşen E. Yüksel'e göre "İslam dininin biricik kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılması, detaysız ve yetersiz olduğunu ileri süren din adamları yalnız Allah'a özgülmesi gereken dinî Allah + Peygamber + sahabe + tâbiîn + mezhep imamları + mezhepte müçtehidler + eski âlimler ve şeyhler + daha sonra gelen âlimcikler ve şeyhciklerden oluşan bir anonim şirketin ortaya koyduğu bir beşerî din çorbası hâline dönüştürmüşlerdir."¹⁵⁴ Hâlbuki Kur'an dinin tek kaynağıdır ve bu kaynak her bakımdan yeterlidir. Daha açıkçası, Kur'an bütün ayrıntıları içerir. Kur'an'ı anlamak için hadis, tefsir, fıkıh bilgisine ihtiyaç yoktur; çünkü o gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. Başta ibadetler olmak üzere bir müslüman için gerekli olan bilgilerin tamamı onda mevcuttur. Sözelimi, Kur'an'da emredilen namaz için abdestli olmak gerekir; abdesti sadece cinsel ilişkide bulunmak ve tuvalet ihtiyacını gidermek bozar. Kanamak, kadınlarla tokalaşmak ve kadının âdet görmesi abdesti bozmaz ve namaza engel olmaz (5:6; 2:222). Namaz için örtünme diye bir koşul yoktur. Odasında kendi başına veya eşiyle birlikte namaz kılan biri dilerse çınlıplak namaz kılabilir. Tanrı bizi elbiselerimize göre değerlendirmez ve bizim saklamaya çalıştığımız organları yaratan ve çalıştıran da kendisi olduğundan onları görmekten mahcup olmaz.

Öte yandan, Kur'an namaz için belli bir rekât sayısı bildirmez. Namazın kaç rekât kılınacağı kişinin durumuna ve koşullara bağlıdır. Toplu namazlarda namazı iki rekâtla sınırlandırmak daha uygundur. Namazı ayakta durarak kılmaya başlamalı (2:238; 3:39; 4:102) ve özel durumlar hariç, durulan yerden hareket edilmemeli (2:239). Namazda eğilerek yere kapanmalı (rükû ve secde), böylece Allah'a teslimiyet fiziksel olarak da bildirilmeli (4:102; 22:26; 38:24; 48:29). Herhangi bir korku durumunda ayakta durma ve eğilerek yere kapanma koşulu aranmaz (2:239). Otururken "tahiyyat" denilen duayı okumamalı; zira bu dua Muhammed peygamber sanki

154 Edip Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, İstanbul 2000, s. 7, [Önsöz].

her şeye nazır ve hazır bir tannıymış gibi bir hitap içermekte ve Allah'tan başkalarını anmaktadır. İlla bir şey okunmak dilenirse, Allah'ın birliğine şahadet getirilebilir veya herhangi bir dua yapılabilir. Gecenin gündüzün iki ucuna yakın bölümlerinde gözetilmesi gereken Sabah (Fecr: 24:58; 11:114) ve Akşam namazlarıyla (İşâ: 24:58; 17:78; 11:114; 38:32) güneşin göğün ortasından sarmaya başlamasından akşama kadar kılınması gereken Orta (Vusta: 2:238; 17:78) namazı olmak üzere üç vakit namaz mevcuttur.

Dinî ahkâmın kaynaklarını Kur'an metnine indirgeme noktasında ilk dönem Haricilerin (Ezârikâ) çağdaş versiyonu gibi gözüken bu zihniyete göre "namazları birleştirmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk anında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, namaz kıldırma memurluğu (imamlık) diye bir meslek icad etmek, kadınların namazda önderlik etmesini yasaklamak, otururken et-tahiyyatu duasını okumak ve bu duada peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, şahadette Muhammed peygamberin ismini Allah'ın yanına eklemek, Fâtîha'dan sonra zammusure okumak, eller ve parmakların yeri konusundaki detaylarla meşgul olmak, abdest alırken ağzı ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı bilmek, namazdan önce ağzı misvaklamanın, sarık veya terlik giyilmesinin daha sevap olacağına inanmak gibi nice kurallar ve inançlar Hadis-Sünnet ve mezhepler yoluyla Muhammed Peygamberden daha sonra sokulan bidatlerdir."¹⁵⁵

Sonuç olarak, tam teşekküllü şekliyle modern döneme ait bir fenomen olan Kur'ancılık söyleminin bütün bu farklı varyantlarının temel iddiaları şöylece özetlenebilir: (1) Kur'an dinin ve dinî ahkâmın tek kaynağıdır. (2) Kur'an her bakımdan yeterlidir. (3) Kur'an bütün detayları içermektedir. (4) Kur'an gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. (5) Kur'an'ı anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda bilgi ve uzmanlık sahibi olmaya gerek yoktur. (6) Her müslüman Kur'an'ı kendine

nazil olmuş gibi okumalı; kendisiyle Kur'an arasına başka hiçbir vasıta sokmamalıdır. (7) Kur'an nazil olduğu tarihteki toplumsal matristen bağımsız olarak nazil olmuştur; bu yüzden onun evrensel mesajlarını bugüne taşımak için tarihsel bağlamdan soyutlayarak okumak gerekir. (8) On beş asırlık gelenek Kur'an'ı doğru anlayıp kavramanın önündeki en büyük engeldir. (9) Bu yüzden, kendisine dinilik atfedilen gelenek, Kur'an ve aklın hakemliğinde hesaba çekilmeli ya da bütünüyle tasfiye edilmelidir. (10) Sünnet ve hadis esas itibarıyla yerel ve tarihseldir; dolayısıyla dinî ahkâmın tespitinde kaynak ve hüccet değeri yoktur.

Kur'ancılık Söyleminin Tutarlılığı/Tutarsızlığı

Başta Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili sünneti olmak üzere sahabe ve tâbiünden menkul bilgi, görüş ve değerlendirmeleri, kısaca tarihsel tecrübeyi ve zengin ilmi geleneği yok hükmünde sayarak dinî ahkâmı tek kaynağa irca eden Kur'ancılık söyleminin tutarlılığı/tutarsızlığı meselesine, bu söylemin tarihteki tüm temsilcilerinin istidlalde bulunduğu birkaç ayette ne kastedildiğini tavihile başlamak yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*" (En'âm 6/38) mealindeki ayetin gerçekte ne söylediğini izah etmek gerekir. Çünkü bu ayet gerek Kur'ancılar, gerek bilimselci tefsirciler, gerek sûfiler ya da aradıkları her şeyi Kur'an'da bulduklarına ve bulacaklarına inanan tüm çevreler tarafından en güçlü delil olarak sunulmaktadır. Klasik dönem tefsir kitaplarına bakıldığında ayetteki *el-kitâb* kelimesinin hemen bütün müfessirlerce, Ümmü'l-kitâb, Levh-i mahfuz ya da ilm-i ilahî olarak açıklandığı görülür.¹⁵⁶

Gerek bu izah, gerekse siyak-sibak bütünlüğü ayetin, "insanlar ve diğer bütün canlı varlıkların ecelleri, rızıkları ve amelleriyle ilgili tüm bilgiler, eksiksiz olarak Allah katında ka-

156 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V. 187; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 95; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, II. 17; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 38; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 124.

ytılıdır" şeklinde bir anlam taşıdığını gösterir. Buna mukabil Fahreddin er-Râzî *el-kitâb* kelimesine "Kur'an" manası vermeyi tercih etmiştir.¹⁵⁷ Râzî'nin bu tercihi, usûl ve fûrûda sıkı bir Şafîi taraftarı olmasıyla ilgilidir. İmam Şâfiî'nin, "Ümmetin [re'y, kıyas, içtiḥad, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi; Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir." sözü dikkate alındığında Râzî'nin "Kur'an'da yok yoktur." gibi bir inanca sahip olması gayet tabiidir. *et-Tefsîru'l-Kebîr* isimli tefsirinin, tefsirden ziyade ilimler ansiklopedisi mahiyetinde olması da bu inancın bir göstergesi ve semeresidir.

Tekrar asıl konuya dönersek, söz konusu ayette Allah'ın sınırsız ilim ve kudretinden söz edilmekte, *el-kitâb* kelimesi ise çeşitli ayetlerde *Ümmü'l-kitâb*, *Levh-i mahfûz*, *İmâm-ı mübîn* gibi farklı terkiplerle ifade edilen ilahî ilme karşılık gelir. Dolayısıyla *el-kitâb*'ın ilgili ayette "Kur'an"a delaleti, İbn Âşûr'un (ö. 1973) da belirttiği gibi¹⁵⁸ son derece zayıf bir ihtimaldir. Bu ihtimal doğru kabul edildiğinde, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninde umûr-i dîniyye ve dünyeviyyenin tek tek tadat edildiğini, dolayısıyla ahkâm yönünden hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını söylemek gerekir ki kimi Kur'ancılar da aynen böyle söylemektedir. "Hiçbir şeyi eksik bırakmadık" demek, "Her şeyden söz ettik" demektir. Nitekim Nahl 16/89. ayette de, "[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik." buyurulmuştur. Ancak Kur'an'daki muhteva lafzî-literal anlamdaki "her şey" in medlulünü kesinlikle karşılamaz. Çünkü bu anlamdaki "her şey" in kapsamına bütün tümeller ve tikeller girer.

Kur'an'ın muhtevasına bakıldığında, ağırlıklı olarak inanç ve ahlak temelinde tevḥid, şîrk, iman, küfür, nîfak, fazilet, rezilet gibi belli başlı konulardan söz edildiği, ahkâmla ilgili ayetlerin ise en tekellüflü hesaplamayla dahi ancak beş yüze balığ olduğu, yine Kur'an metninin önemli bir kısmının kıssalardan oluştuğu ve bunların çoğunda tekrarlar ve tedahüller

157 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 177.

158 Muhammed Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, trs., III. 217.

bulunduğu görülür. O hâlde, “her şey”den maksat, bildik anlamda “her şey” değil, başka bir şeydir. Daha açıkçası, Nahl 16/89. ayette kastedilen anlam, dinî-ahlakî rehberlik (hidayet) hususunda ve/veya dinin temel ilkeleri konusunda gerekli olan her şeyin Kur'an'da açıklanmasından ibarettir.¹⁵⁹ Bunun aksi savunulduğu takdirde, sözgelimi Neml 27/23. ayette geçen *min külli şey'* ibaresine de aynı anlamı yüklemek ve Sebe melikesine dünya üzerinde mevcut olan bütün her şeyden, her nesneden verildiğini söylemek gerekir. Oysa buradaki “her şey”in böyle bir anlam taşımadığı izahtan varesidir. Sözü'nün özü, Kur'an zerreden kürrüye kadar bütün her şeyden tek tek söz eden bir kitap olmadığı gibi, prospektüs gibi okumaya müsait bir metin de değildir.

Dinî ahkâmı tek kaynağa indirgeme konusunda başvuru-
lan bir diğer delil, En'am 6/57, Yûsuf 12/40 ve 67. ayetlerdeki *inî'l-hüküm illâ lillâh* (Hüküm ancak Allah'ındır.) ifadesidir. Kur'ancı söylemin yorumuna göre,

Hüküm Allah'tan başkasına bırakılırsa, dosdoğru dinden sapılmış olunur. Mezhep içtihadlarıyla, icmâ, kıyas başlıklarıyla veya hadislere dayandırılarak verilen hükümler Allah'ın hükmü değildir. Bu mezhepleri dine eşitlemek, Allah'ın hüküm koyucu yetkisini başkasına vermek demektir. Allah'ın hüküm konusunda hiçbir ortağı yoktur. Kişilerin şahsi hükümleri din olamaz. Kehf Suresi 27. ayetten Allah'ın hükmüne uymanın Allah'ın vahyine uymakla yerine getirilebileceğini anlarız. Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur, ama mezhepler nasih mensuhla (25. bölümü okuyunuz), uydurma hadislerle Allah'ın hükümlerini değiştirmeye yeltenmişlerdir. Allah'ın hükümleri Allah'ın vahyi olan Kuran'dadır. Zaten Allah'ın sözü olduğu iddia edilebilecek başka bir kaynak yoktur ki bu kaynağın Allah'ın hükmünü kapsadığı iddia edilebilsin. Hükmün yalnız Allah'ın olması (12 Yûsuf Suresi 40) ve Allah'ın hükmüne kimsenin ortak kılınmaması (18 Kehf Suresi 26) için Allah'ın hükümlerinin hepsini içeren Kur'an'ı dinin tek kaynağı yapmak zorundayız. Eğer Allah'ın hükmü olmayan, Allah'ın olmayan kitapları, dinî hüküm kaynağı yapıyorsa

159 Bu konuda bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III. 331.

(İster mezhep ilmihâli, ister hadis kitabı olsun) Allah'ın kitabı Kur'an'la çeliştirmeyi bilmeliyiz. Bu kitapların Buhari, Müslim, Ebu Davud gibi adları ve mezheplerin Hanefi, Şafii, Caferi gibi adları, bu hükümlerin sahiplerinin Allah değil, bu şahıslar olduklarını daha baştan adlarıyla ortaya koymaktadır.¹⁶⁰

İlk Hariciler tarafından da bir tür slogan olarak kullanıldığı bilinen “*Hüküm ancak Allah'ındır.*” mealindeki Kur'an ifadesinin teşri' (hüküm vazetme) yetkisinin kime ait olduğu ve/veya Sünnet'in dinî ahkâm tespitindeki yeri ve kaynak değeri gibi bir konuyla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Zira bu ifadenin yer aldığı En'âm 6/57. ayetin Edip Yüksel mealindeki karşılığı şöyledir:

De: “Ben Rabbimden bir delile dayanmaktayım. Siz ise onu yalanladınız. Ona meydan okuyarak istediğiniz şeyi getirmek benim elimde değil. Hüküm ancak ve ancak Allah'ın. Gerçeği anlatıyor O, en iyi ayırandır.

Türkçesi bozuk bu çeviriden bile açıkça anlaşılmaktadır ki hükmün sadece Allah'a ait olması, müşriklerin “Bizi tehdit edip durduğun azabı getir de görelim!” şeklindeki meydan okumaları karşısında Hz. Peygamber'e, “Ben bu konuda yetki ve tasarruf sahibi değilim. Azap hükmünü verecek olan yegâne otorite Allah'tır.” demesi tembihlenmiştir. “Hüküm ancak Allah'ındır.” ifadesinin geçtiği diğer iki ayete gelince, bunların birinde (Yûsuf 12/40) şirkin bâtıl/temelsiz bir inanç olduğu, ulûhiyetin Allah'a has kılınması gerektiği belirtilmiş ve bahis konusu ifade, hapisteki arkadaşlarına tevhid inancını anlatan Hz. Yûsuf'un sözü olarak aktarılmış; diğer ayette (Yûsuf 12/67) ise “Tedbir ilahî takdiri değiştirmez.” şeklindeki inancına atfen Hz. Yakub'un sözü olarak nakledilmiştir. Bir an için söz konusu ifadedeki “hüküm” kavramının teşri' ile ilgili olduğu kabul edilse bile, üç ayetten hiçbirisi “Allah dinî ahkâmın tümünü Kur'an'da vazetmiştir.” gibi bir iddiaya hak-

160 Kur'an Araştırmaları Grubu, “Kur'an Ayetlerine Göre Din”, www.kurandakidin.net Bu adrese Edip Yüksel ve taraftarlarına ait olan 19.org sitesinin alt pencerelerinden de ulaşılabilir.

hılık payesi vermez. Aksini iddia etmekse ancak ilk Haricilere atfedilen Kur'an ve yorum anlayışıyla mümkün olabilir. Bu anlayışın temel karakteristikleri ise tarih-dışılık, bağlamsızlık, sathilik ve gelişigüzellik şeklinde sıralanabilir.

Kur'ancı söylemin Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarzı da bütün bu özellikleri az çok ihtiva eder. Böyle olması Kur'an'ı dine yegâne ve yeterli kaynak olarak görmenin kaçınılmaz sonucudur. Çünkü Kur'an kendi tarihsel ve metinsel bağlamında okunduğu zaman, onun her şey hakkında konuşmadığı anlaşılır. Özellikle sahabe ve tâbiûna ait izahlara bakıldığında, Kur'an'ın bahis konusu ettiği hususların hemen tamamıyla nüzul ortamındaki tarihi çerçeveye sınırlı olduğu görülür. Hâl böyleyken Kur'ancı söylem bu tarihi anlam çerçevesine bilinçli olarak bakmaz; çünkü oraya baktığında kendi zihninde kurguladığı ve/veya "Kur'an şu konuda da konuşmalı" arzusunun karşılığını ne Kur'an metninde ne de sahabe ve tabiün neslinin tefsirinde bulabilir. Sahabe ve tâbiûna ait izahlarda bulacağı şeylerin önemli bir kısmı, Mekkeli müşriklerin veya Medine'deki Yahudiler, Hristiyanlar ve münafıkların yapıp ettiklerine dair ifadeler, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında tecsim ve teşbih yüklü tavsifler, cennet ve cehennemle ilgili olarak yetmiş bin akrep, yetmiş bin yılan yahut yetmiş bin köşk ve bir o kadar da huri gibi abartılı tasvirler, hukukî ayetler bağlamında ganimet paylaşımı, haram aylarda savaş meselesi, köleler ve cariyelerin statüsü gibi konularla ilgili Arabî-örfi hükümler, muhtelif kıssalar bağlamında da efsane ve menkıbe türü anlatılardan ibarettir.

Bir sözün en doğru şekliyle söylendiği yerde, doğal bağlamı içerisinde ve doğrudan muhatapları nezdinde anlaşıldığını tartışmak yersiz olduğuna göre, "Kur'an en doğru şekliyle sahabe tarafından anlaşılmıştır." hükmünün altını çizmek gerekir. Çünkü Kur'an Arabî bir lisanla, Arabî bir hüküm olarak, yani sahabenin dil, idrak ve kültür kodlarına uygun şekilde nazil olmuştur. Bu yüzden, Kur'an'ın aslında ne dediğini ve kime ne söylediğini en iyi anlayıp kavrayanlar, vahyin

nüzulüne bizzat şahit olmanın ve Hz. Peygamber'in yanında bulunmanın avantajına da sahip olan sahabilerdir. Sahabe ve tâbiûn neslinden menkul izahlar, her ne kadar modern çağdaki müslümanların Kur'an'dan umduklarını karşılamada hayal kırıklığı yaratsa da, Kur'an'ın aslında kendi nüzul vasatında olup bitenler hakkında konuştuğu, başka tarihsel kontekstlere taşınabilir nitelikteki inanç ve ahlak muhtevalı külli beyânlarının ise ilk defa Kur'an ayetleriyle insanlığın gündemine girmediği gerçeğini anlama hususunda son derece kıymetli tarihi belgeler hüviyetindedir.

Modern dönemde İslam dünyasının maruz kaldığı Batılı taarruzlar ve bu taarruzların yol açtığı inkırazlar karşısında yeni, dipdiri ve dirençli bir müslüman kimlik oluşturma çabasına koyulan ve geleneksel kimliğin miadını doldurduğu kabulünden dolayı bu yeni kimliği gelenekten tevarüs ettiği “tarih-üstü ilahî kelim” dogmasıyla –ki bir yandan geleneği reddetmek, diğer yandan söz konusu dogmayı gelenekten tevarüs etmek, kelimenin tam manasıyla bir ironidir– sırf Kur'an'dan inşa etmek gerektiğine inanan Kur'ancı söylemin tarihi anlam ve tefsire itibar etmesi söz konusu değildir. Bilakis Kur'an dinin biricik kaynağı olarak her şey hakkında, özellikle de bugün hakkında konuşmalıdır. Bunu mümkün kılmanın tek yolu, onu tarih ve gelenek sayesinde elde edilen tüm bağlamlardan koparmak, salt metin olarak anlayıp yorumlamaktır. Oysa Kur'an gelenekte tek başına bir entite, bir doküman olarak değil, başta ilahî vahyin Hz. Peygamber'de ete kemiğe bürünmüş ve hayatın içine katılmış şekli olan Sünnet-i hüda olmak üzere, bir anlamda müslümanların ortak akli ve algısı demek olan icmâ ile kıyas-ı fukahadan oluşan total bir kaynak olarak görülüyordu. Dahası, Kur'an, geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur'an olarak algılanıyor ve söz konusu kaynakların da içinde bulunduğu bir bağlamda anlaşılıyordu.¹⁶¹ Bu noktada gerek Kur'an'ın

161 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 60-61.

tefsirinde gerek ahkâmın tespit ve tatbikinde Sünnet'e paradigmatik bir rol atfediliyor ve bu rol *es-sünnetü kâdiyetün 'ale'l-kur'ân*¹⁶² sözüyle ifade ediliyordu.

Bu söz ilk bakışta çok cüretkâr bir düşünceyi ifade ediyor gibi gözükebilir; ancak biraz düşünüldüğünde son derece isabetli bir fikrî muhtevaya sahip olduğu fark edilir. Çünkü bu söz "Dini deliller hiyerarşisinde Sünnet birinci, Kur'an ikinci sırada yer alır." veya "Sünnet mutlak manada Kur'an'ı önceler." gibi kabataslak bir manaya delalet etmekten ziyade, "Allah'ın buyruklarının pratik hayattaki karşılığı Sünnet tarafından gösterilir." şeklinde bir ince anlam taşımaktadır. Nitekim Kur'an Hz. Peygamber'in hayatında ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla rehberlik misyonunu Sünnet sayesinde icra etmiştir. Kısaca, Allah'ın Kur'an'daki tüm istek ve beklentileri Hz. Peygamber'in örneğinde (*üsve-i hasene*) gerçekleşmiştir. Bu itibarla Sünnet, müslümanlar için Kur'an'dan daha önceliklidir. Başta sahabe nesli olmak üzere tüm müslümanlar, Kur'an hitabına Hz. Peygamber sayesinde muhatap oldukları gibi müslümanlığın pratikte neye tekabül ettiğini de yine onun sayesinde öğrenme imkânı buldular. Bu noktada, biz çağdaş müslümanların Hz. Peygamber'e ve onun sünnet-i hüdasını bugüne kadar yaşatan herkese sonsuz minnet ve şükran borçlu olduğumuzu bilmek durumundayız. Dikkat edilirse, burada Hz. Peygamber'e aidiyeti sübut ve delalet yönünden kritik edilmesi gereken tek tek hadislerden ve rivayetlerden değil, İslam ümmetinin mütevatiren nesilden nesile davranış kodları olarak aktardığı bir dinî-ahlakî rehberlikten, yani kısaca yaşayan sünnetten söz edilmektedir.

İşte bu yaşayan sünnet, bu köklü gelenek ve tarihi tecrübe bütünüyle yok sayılıp salt Kur'an metniyle baş başa kalınca ona her şeyi söyletmek, dolayısıyla onu anlam ve yorum düzeyinde tahrif etmek pekâlâ mümkün olmaktadır. Bu tür tahrifin en çarpıcı örneklerinden biri Y. Nuri Öztürk'ün Müddessir

74/26. ayette cehennem veya cehennemdeki korkunç ateş anlamında kullanılan “sekar” kelimesine ilişkin şu izahıdır:

Kur'an'ı rasgele insan sözü sayan inatçıların gerçeği görmele-ri için itildikleri Sekar, bilgisayardır. Elektrik enerjisi ile çalışır. Ortada hiçbir şeyi görünür hâlde bırakmaz fakat hiçbir şeyi de kapsamazlık etmez.¹⁶³

Belli ki bu ibretlik yorumun sahibi için, nazıl oldu-ğu dönemde Kur'an'ın kime ne söylediği, nüzul döneminde Kur'an'dan ne anlaşıldığı hiç önemli değildir. Onun için önem-li olan, Kur'an'ın ne anlattığı değil, kendisinin Kur'an'dan ne anladığı ya da ne anlamak istediğidir. Kur'ancı söylemde bi-linçli olarak göz ardı edilen gerçek, ilahi kelamın anlam ve yorumuna ilişkin bilginin çok büyük ölçüde tarih ve gelenek sayesinde tedarik edildiğidir. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin ekseriyetinin geçmişten günümüze aynı şekilde anlaşılmasını mümkün kılan şey, sürekliliği temsil eden geleneğin oluştur-duğu bağlamlardır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın lafzının yanı sıra manasının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekân farkına rağmen aynı ma-nanın verilebilmesini temin eden unsur, mananın metinde/ lafızda mündemiç oluşundan ziyade, taşıyıcılığını geleneğin yaptığı tarihsel bağlamlara sahip oluşumuzdur. Kur'an'ın ge-lenek tarafından sunulan hazır bağlamlardan bütünüyle ba-ğımsız olarak anlaşılması, özellikle bir müslüman açısından varoluşsal olarak mümkün değildir. Böyle bir okuma, ancak sistematik olarak Kur'an, İslam ve müslümanlar hakkında ca-hil bırakılmış muhayyel bir özne için söz konusu edilebilir.¹⁶⁴

Bize öyle geliyor ki Kur'an'ın dinde yegâne ve yeterli kaynak olduğu söylemi, en iyimser nitelendirmeye sağlam bilgi ve do-nanım eksikliğinin ürünüdür, şayet değilse Sünnet ve ge-lenek konusunda takıntılı bir ruh ve zihin hâlinin tezahürüdür. Kur'an'ı özellikle Sünnet'ten ayrı düşünmek, onu öğretmensiz bir ders kitabı gibi görmekle eşdeğerdir. Aslında Kur'ancılığın

163 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 21.

164 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 79.

Kur'an anlayışı da tam olarak budur. Ne var ki bu anlayış tıpkı ilk Harici gruplar gibi “*Hüküm ancak Allah'ındır.*” diyerekten Hz. Peygamber'in ve Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki otoritesini yok saymasına karşın, Kur'an'da verili olmadığı hâlde namazdaki iftitah tekbirinden tahiyat ve selama kadar bütün tikel hükümleri sözüm ona ayetlerden istinbat etmekle kendisini hüküm vaz'ına (teşri') yetkili kılmakta sakinca görmemiştir. Diğer bir deyişle, Kur'ancı söylem, ibtidai hüküm vaz'ı şöyle dursun, ahkâmı ilgili ayetlerin tatbikinde bile Hz. Peygamber'e genel geçer bir yetki tanımazken veya en azından onun tatbikatına çok kere mesafe koyarken, son derece sınırlı bir stoka sahip olan bireysel aklına bir tür “şârilik” misyonu yüklemeye cüreti gösterebilmiştir.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancı söylemin dinî ahkâmı salt Kur'an metninden istinbat ettiği iddiası da tartışmaya açıktır. Zira namazın rekâtları, zekâtta nisap miktarları gibi birçok konu ve kavram Kur'an'da yer almamaktadır. Oysa kimi Kur'ancı çevreler bütün bu tür konularla ilgili hükümleri Kur'an'dan ürettiklerini söylemektedir. Peki, o hâlde namazın rekâtlı, zekâtın nisaplı oluşuna dair bilginin kaynağı nedir?¹⁶⁵ Hiç kuşku yok ki bu kaynak, Sünnet ya da daha genel bir ifadeyle dinî gelenektir. Yani sözü edilen meseleler gelenek yoluyla öğrenilmektedir. Hâl böyleyken Kur'ancılar bu gerçeği bir anlamda yok sayarak doğrudan Kur'an'a başvurmakta ve dinî ahkâmı bütün tümelleri ve tikelleriyle güya tek kaynaktan istihraç etmektedir. Oysa gerçekte yapılan iş, gelenekten

165 Bu bağlamda Edip Yüksel ve taraftarları paranteze alınmalıdır. Çünkü onlara göre namazda rekât, zekâtta nisap diye bir şey yoktur. Böyle iken, “Kişi on rekâtlı namazı üç dakikada kılabilir, fakat bir rekâtlı bir namazda saatlerce kalıp Allah'ı daha çok anabilir. Yani namazda rekât sayısının önemli olması için bir sebep gözükmemektedir.” (Bkz. Kur'an Araştırmaları Grubu, “Kur'an'da İnanç Konuları, Namaz, Zekât, Oruç, Hac”, www.kurandakidin.net) gibi ifadelerle namazda rekât sayısından söz etmeleri ilginçtir. Bu noktada kendilerine, “Allah Kur'an'da rekâttan söz etmediğine göre namazda rekât nereden çıktı? Bir veya on rekâtlı namaz gibi belirlemeler hangi ayete dayanıyor?” diye sormak gerekir. Bizce bu sorunun bir tek cevabı vardır; o da şu gerçeğin ikrarıdır: “Geleneksiz insan ve toplum yoktur; insan için gelenekten kurtuluş da yoktur.”

aktarma yoluyla öğrenilen dinî ahkâma ve kavramlara kimi zaman aşırı yorumlarla Kur'an'dan bir referans uyarlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bütün bunlara rağmen Kur'ancı söylemin dinî ahkâma Kur'an'dan referans uyarlama çabasında belli ölçüde başarılı olduğundan söz edilebilir; fakat bu görece başarının aşırı yorum özgürlüğünden kaynaklandığı da söylenmelidir. Çünkü geleneğin tasfiyesiyle elde edilen bu yorum özgürlüğü, mana tayininde gelenekten boşalan belirleyici konuma modern toplumsal matrisi ve çağdaş yorumcunun öznelliğini ikame etmeyi mümkün kılar.

Kur'ancı söylemin en temel problemlerinden biri de ilkesizlik, prensipsizliktir. Bunun en somut örneği, bir yandan Sünnet, hadis ve hadisle meşguliyeti çok kere aşağılayıcı bir dil ve üslupla eleştirmek, diğer yandan da hadis ve rivayet malzemesini yeri geldiğinde kendi iddiasına mesnet göstermektir. Çağdaş Kur'ancılığın en sıkı savunucularından biri olan Edip Yüksel'in ve/veya taraftarlarının 19.org (kurandakidin.net) adlı internet sitesindeki şu metin söz konusu ilkesizliğin belgesi niteliğindedir:

Hadisleri incelemeye Peygamberimiz'in dönemine giderek ve sonra yavaş yavaş kendi dönemimize gelerek başlayalım. Peygamberimiz'in hadis yazımına izin vermediğini, kendi sözlerinin yazımını yasakladığını hadisçiler bile kabul etmektedir. En doğru kabul edilen iki hadis kitabından biri olan Müslim'de ve Hanbeli mezhebinin kurucusu İbn Hanbel'in *Müsned*'inde şu hadisi rivayet ederek Peygamber'in kendi sözlerinin yazımını yasakladığını kabul ederler. "Benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayın. Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa imha etsin." (Müslim, *Sahihi Müslim*, Kitab-ı Zühd, Hanbel, *Müsned* 3/12, 21, 33) Darimi'deki hadis ise şöyledir: "Sahabe Allah'ın elçisinden sözlerini yazmak için izin istediler. Ancak onlara izin verilmedi." (Darimi, *es-Sünen*) El-Hatib'teki hadis şöyledir: "Biz hadis yazarken Hz. Peygamber yanımıza geldi ve yazdığınız şey nedir? dedi. Senden işittiğimiz hadisler (sözler) dedik. Hz. Peygamber Allah'ın kitabından başka kitap mı istiyorsunuz? Sizden evvelki milletler Allah'ın kitabı yanında başka kitaplar yazdıkları için yoldan çıktılar." (el-Hatib, *Takyid*, sayfa 33) Tirmizi'den de bunu öğrenebi-

liriz: "Allah elçisinden sözlerini yazmak için izin istedik, bize izin vermedi." (Tirmizî, *es-Sünen*, K. İlm, sayfa 11)¹⁶⁶

Çağdaş Kur'ancılık söyleminin bir diğer meşhur temsilcisi Y. Nuri Öztürk'ün hadis konusunda sergilediği ilkesizlik ise çok daha ibretliktir. Zira *Kur'an'daki İslam* adlı eserinde hadis ravilerini Hz. Ömer'e atfen Ehl-i Kitap gibi mişnalar oluşturarak Allah'ın kitabına ortaklar eklemekle suçlayan Öztürk¹⁶⁷ *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* isimli eserinde, "Cebrail bana geldi ve dedi ki: Allah sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Ben seni dölleyen soya, taşıyan rahme, saran kucağa cehennemi haram kılmış bulunmaktayım.", "Mahşer günü Kevser Havuzu'nun başına geleceğim. Ve sen, ey Ali, havuz başında yönetici olacaksın. Hasan'la Hüseyin de sakilik yapıp su dağıtacaklar." gibi, mevzu hadis kitaplarında yer alan rivayetlere yer vermiştir.¹⁶⁸

Görüldüğü gibi Kur'an'ı dinin yegâne kaynağı olarak gören zihniyet, yeri geldiğinde hadislerle, hatta uydurma hadislerle bile müracaat etmekte, üstelik uydurma hadislerle yer verdiği bir kitabın adını *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* koyabilecek kadar sorumsuz davranabilmektedir. Şayet bu zihniyet Kur'an metninden başka bir kaynağa başvurmamayı gerçekten başarabilseydi, kendi içinde tutarlı olduğundan söz edilebilirdi. Fakat gerek bu örnekler, gerek tarihi tecrübe bilhassa son dönemdeki Kur'ancı eğilimlerin hiçbirinin salt Kur'an metniyle yetinmediklerini/yetinemediklerini, bilakis yeri geldiğinde kâh lügat ve semantikten, kâh hadis ve rivayetten istifade ettiklerini göstermektedir. Bu durum, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgeme söyleminin iç tutarlılıktan yoksun oluşunu tespit bakımından önemlidir. Yine bu durum,

166 Kur'an Araştırmaları Grubu, "Hadislerin (Sünnetin) İncelenmesi", www.kurandakidin.net.

167 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 129.

168 Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997, s. 22, 102. Öztürk'ün bu eserinin çok yönlü eleştirisi için bkz. Bün-yamin Erul, "Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*", *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 2 (2003), s. 161-172.

dini-ilmî mirasa karşı müstağni bir tavırla Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlamanın imkân dâhilinde bulunmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Kur'ancılık söyleminde dikkati çeken bir diğer ilkesizlik ve tutarsızlık, Kur'an'daki bazı kelime ve kavramlara son derece keyfî ve gelişigüzel anlam takdirlerinde kendini gösterir. Bununla ilgili en çarpıcı örneklerden biri yine Y. Nuri Öztürk'ün, *"Hâl böyle iken Allah'tan ve onun ayetlerinden sonra hangi hadise iman ediyorlar."* (*fe-bi eyyi hadîsin ba'dellâhi ve âyâtihî yû'minûn*) şeklinde çevirdiği Câsiye 45/6. ayetteki *"hadîs"* (söz) kelimesine ilişkin şu yorumudur:

Buradaki **hadîs** kelimesini söz anlamında tercüme edip ayetlerdeki açık mucizeyi anlam kaydırmasıyla örtmeye çalışmak günahıdır. 6. ayet, açık bir biçimde Allah'a ve onun ayetlerine karşılık **hadise** inanmaktan söz etmektedir. Ve işin sırrı buradadır. Böyle olduğu içindir ki bu günahı işleyenler öz rablerinin ayetlerine nankörlükle suçlanmış ve onların uydurma hadisleri rehber edinmelerine karşılık 11. ayette: "Hidayet rehberi işte bu Kur'an'dır." buyurularak ilahi espri iyice pekiştirilmiştir.¹⁶⁹

Ne var ki Öztürk, Haşviyye'nin nassları anlama ve yorumlama tarzını anımsatan bu pasajda sözünü ettiği "günah"ı(!), *hadîs* kelimesinin geçtiği ayetleri çevirirken bizzat kendisi irtikâp etmiştir. Mesela, Mürselât 77/50. ayetin *fe-bi eyyi hadîsin ba'dehû yû'minûn* şeklindeki ibaresini, *"Artık bundan sonra hangi hadise/söze iman edecekler"* diye çevirmiş, A'râf 7/185. ayetin sonundaki *fe-bi eyyi hadîsin ba'dehû yû'minûn* ibaresini, *"Peki, bu Kur'an'dan sonra hangi hadise/söze iman ediyorlar?"* diye tercüme etmiş, Kehf 18/6. ayetteki *bi'hâza'l-hadîs* ifadesini ise *"bu söze"* diye çevirmeyi yeğlemiştir. Öztürk'ün çeviri ve yorum mantığı esas alındığında, bu son ayette geçen *"hadîs"* kelimesi de bildik hadis anlamına gelir ve buradan hareketle, *"Demek sen bu hadise inanmıyorlar diye onların ardına düşüp kendini helak edeceksin?"* mealindeki bu ayetin hadis inkârcılarından söz ettiği dahi söylenebilir.

Kur'ancılık söylemine bu denli keyfî yorum imkânı sunan faktör, daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'an'ı kendi tarihinden yalıtarak okumak gerektiği düşüncesidir. Bu düşünce her mümine Kur'an'ı “şimdi, burada” nazil olmuş gibi okumayı telkin eder. Ancak böyle bir okuma biçimi, Kur'an'ı anlam ve yorum tahrifinin hemen her varyantına açık hâle getirir. Kaldı ki birçok ayet tarihsel bağlamından koparıldığı takdirde birbiriyle taban tabana zıt iki fikre onay verecek şekilde anlamlandırılabilir. Mesela, Kasas 28/68. ayette geçen *mâ kâne lehümü'l-hıyaratü* ibaresindeki *mâ* edatına nefy anlamı takdir edildiğinde, ilahî irade karşısında kulun iradesini yok sayan Cebriyye ile “orta hâlli cebr” (cebr-i mutavassıt) fikrini savunan Eş'ariyye haklı çıkar. Ama aynı edat “*ellezî*” anlamında ilgi zamiri olarak kabul edildiğinde salah-aslah nazariyesi bağlamında Mu'tezile haklı çıkar. Hâl böyleyken, salt Kur'an'a dönmek ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğinden söz etmek, bir bakıma herkesin kendi perspektifine, arzu ve isteğine uygun Kur'an içerikleri üretmesine cevaz vermekten başka bir şey olmasa gerektir. Bu bağlamda Kur'ancılık söyleminin tarih ve geleneğe kayıtsız kalışında ilahî mesajın tarih-üstü oluş keyfiyetini izhar etmek gibi bir niyet ve hedeften de söz edilebilir. Kur'ancılara göre bu hedefe ulaşmak için ayetlerin tarihsel nüzul vasatından bağımsız olarak yorumlanması gerekir. Çünkü tarih-üstülük dogması-na göre Kur'an, Hz. Peygamber'e ve nüzul dönemindeki toplumsal matrisle bağlı olarak inzal edilmemiştir. Bu yüzden, Kur'an tarihsel okumaya tâbi tutulamaz; çünkü bu tarz okuma Kur'an'ın mesaj ve referans çerçevesini daraltır.¹⁷⁰

Bu görüşler adamakıllı sorgulanmaya muhtaçtır; ancak biz öncelikle şunu vurgulayalım ki Kur'an'dan istihraç edilen bir mesajı farklı durumlar ve zamanlara taşımanın yolu, onun tarihle bağını koparmak ve anlamı salt metinden üretmeye çalışmak değil, hitap ile mesajı birbirinden ayırmak/

170 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 23; Düzgün, “Hüseyin Atay”, s. 286-287.

aynıştırmaktır. Bu ayırımı göre Kur'an'ın hitabı yerel ve tarihseldir. Bu bedihî bir hakikattir. Yerel-tarihsel hitabın içerdiği kimi mesajlar başka tarihselliklere taşınabilir niteliktedir. Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal matrise bağlı olarak nazil olmadığı iddiasına gelince, bize göre bu iddianın hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü biz biliyoruz ki gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber'in sünnetinde birçok kez cahiliye döneminden tevarüs edilen örfî hükümler ve uygulamalar dikkate alınmıştır. Bununla ilgili en meşhur örneklerden biri, Havle binti Sa'lebe hâdisesidir. Kocasını Evs b. Sâmî'tin zihar yapması ve ziharın cahiliye hukukunda kesin boşama sonucunu doğurması sebebiyle Hz. Peygamber'e başvuran Havle, geleneksel uygulamayı iptal/ilga edecek bir hüküm istemesine ve mağduriyetinden dolayı bu isteğinde ısrar etmesine rağmen Hz. Peygamber, "Senin problemini çözme imkânım yok; artık kocana haramsın" şeklinde bir cevap vermiştir.¹⁷¹

Mücâdile suresindeki ilk pasajın nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerin hemen tamamında yer alan bu cevap, Hz. Peygamber'in İslam öncesi Arap toplumundaki mer'î hukuku esas alması, dolayısıyla bu hukuku cahiliye devrine ait olduğu gerekçesiyle yok saymaması hasebiyle son derece manidardır. Keza Havle'nin mağduriyetini gidermek için nazil olan ayetlerde ziharın –evlatlık kurumu gibi– topyekûn ilga edilmeyip problemin kefarete formülüyle çözüme kavuşturulması da çok anlamlıdır. Kaldı ki başta ceza hukukuyla ilgili olmak üzere Kur'an'daki hükümlerin hemen tamamının İslam öncesi Arap toplumunda bir karşılığı mevcuttur. Daha açıkçası, İslam öncesi Arap toplumunda hırsızın elinin kesilmesi, eşkıyanın asılması, sürgün, celde (sopa cezası), kisas, diyet gibi cezaların yanında iddet, zihar, îlâ, lian, teaddüd-i zevcât gibi uygulamalar da mevcuttu.¹⁷² Dinî-ahlakî açıdan kabul edilemez olan içki, kumar, zina, nikâh-ı makt gibi birtakım

171 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII. 3-7; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, IV. 304; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 175-176; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, IV. 318.

172 Bu konuda bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380, V. 469-611.

pratikler Kur'an tarafından ilga edilirken kölelik, çekeşlilik, iddet, zıhar, ilâ, lian gibi birçok geleneksel uygulama ya ıslah ya da ibka edildi.¹⁷³

Bütün bunlar göstermektedir ki gerek Allah'ın, gerek Hz. Peygamber'in hüküm vaz'ında beşerî ve tarihî olan her şeyden tecrit keyfiyetinde tümünden icat ve tümünden ilga gibi bir usûl takip edilmemiştir. Dolayısıyla dinî hükümler en temel iki kaynağında bile tarih-üstü bir ilahî orijine sahip değildir. Kuşkusuz, zıhar Kur'an metninde yer aldıktan sonra ilahî beyâna konu olması hasebiyle dinî-şer'î hüküm vasfı kazanmıştır; fakat özünde örfidir ya da en azından tarihî ve içtimai bir geçmişe sahiptir. Hüküm vaz'ında Allah'ın ve Hz. Peygamber'in cahiliye dönemindeki mer'î hukuku yok saymamış olması nazar-ı itibara alındığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırıp Sünnet'i ve diğer delillerin otoritesini yok sayma eğiliminin her şeyden önce Kur'an'la bağdaşmadığı söylenebilir. Bunun yanında, ilahî iradenin hüküm vazederken İslam öncesi dönemdeki hukuku dikkate aldığı apaçık olmasına rağmen Kur'ancı söylemin nebevî sünnete dinî kaynak vasfını layık görmemesi, anlaşılır gibi değildir.

Sonuç olarak, neresinden bakılırsa bakılsın, "Kur'an İslamı" ya da Kur'ancılık söylemi özellikle çağdaş dönem müslüman apolojetlerce savunulan şekliyle İbn Teymiyye ve belki daha çok da Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fundamentalistik İslam anlayışıyla yolları kesişen modern bir söylem ve fenomendir. Bir değerlendirmeye göre geleneğin gerçekçilik ve süreklilikle temayüz ettiği hatırlandığında, fundamentalizm (kökencilik-Selefilik) ile modernizmin paylaştığı ortak zeminin resmi netleşir: Ütopyacılık ve Mesihçilik. Fundamentalizm-modernizm akrabalığının kökü, birincisinin geçmiş "ilkel çağ", ikincisinin gelecek "medeni çağ" özlemiyle geriye ve ileriye dönük gelenek reddinde yatar. Bu bakımdan fundamanta-

173 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 1 (2004), s. 61-76.

lizmin arkasında romantizm, modernizmin arkasında ise rasyonelizm yatar. İslam'ın Asr-ı Saadet denen ilk çağını özleyen Muhammed Abduh'un fundamentalizme, bütün İslam tarihini zulümle karakterize eden bir Şii olarak altın çağı ileride gören Afgâni'nin ise modernizme yakın durduğu söylenebilir. Ancak daha yakından bakıldığında Abduh'un üstadının etkisiyle fundamentalizm ile modernizm arasında salındığı görülmür. Nitekim vefatından sonra Abduh'un takipçilerinden bazıları tam modernizme kayarken, M. Reşid Rıza'nın fundamentalizme kayması bu tespiti doğrular. Reşid Rıza'nın aksine Seyyid Ahmed Han'ın, Ehl-i Hadis ve Vehhâbilik çizgisinden radikal modernizme kayması, aralarındaki özsel ortaklıktan dolayı fundamentalizm ile modernizm arasındaki geçişkenliği gösterir.¹⁷⁴

Metin içinde sunduğumuz birçok örnekten de anlaşılmış olacağı üzere Kur'ancılık söylemi özellikle modern biçimiyle sağlıklı bir Kur'an anlayışından yoksundur. Çünkü bu söylem her şeyden önce Kur'an'ı bir rehber (hidayet) olmaktan ziyade, bilgi ve eylemle ilgili bütün her şey hakkında söz söyleyen bir metin olarak tasavvur eder. Bu tasavvur, Kur'an'ı hiç konuşmadığı konularda konuşturur. Dahası, kimi zaman bilimsel ve teknolojik buluşlar, kimi zaman liberalizm, demokrasi, cumhuriyet, laiklik gibi çağdaş kuram ve kavramlar hakkında Kur'an'ı konuşturmak, bu tasavvurun en belirgin özelliğidir. Cehennemden söz eden bir ayetteki (Müddessir 74/26) “*sekar*” kelimesinden bilgisayar anlamı çıkarmak, bu söylemin içine düştüğü garabeti anlatmaya kâfidir.¹⁷⁵

Kimi temsilcilerinin yine cehennemle ilgili bir ayette (Müddessir 74/30) geçen *tis'aete aşer* (on dokuz) ibaresini matematiksel fantezi nesnesine dönüştürdüğü çağdaş Kur'ancılığın dini en saf ve katıksız şekliyle bizzat Kur'an'dan öğrenme iddiası, her okumanın aslında bir yorum olduğu gerçeğini görmezden gelmesi hasebiyle de sorunludur. Salt Kur'an okun-

174 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008, s. 511-512.

175 Görmez, “Kur'an İslâmî ve Kitâbu's-Sünne”, s. iv.

masını ve sırf Kur'an'dan konuşulmasını vird-i zeban hâline getiren bu söylem aslında Kur'an'ı değil, Kur'an'da kendi öznelliğini okur. Başka bir ifadeyle, sadece Kur'an'ı konuşturduğunu varsayan bu söylem, gerçekte kimi zaman şârî sıfatıyla kendi din ve değer tasavvurunu konuşturur. Zira Kur'an'ı başka hiçbir kaynağa başvurmadan anlayıp yorumlama iddiası öznelliğe sonsuz serbesti tanır.

Diğer taraftan, Kur'ancı söylem müslümanca bir hayatı metinden üretmeyi önerir. Daha açıkçası, bu söylemin en temel iddiasına göre İslam ve müslümanlık en saf ve en sahih biçimiyle Kur'an metninden üretilmelidir. Kur'an'ı bir metin (*text*), dolayısıyla epistemik bir nesne olarak görmesinden dolayı, en başından sıkıntılı gözüken bu iddia kesinlikle isabet-sizdir. Çünkü hayat, hele hele müslümanca bir hayat, mana ve mesajı bir tür anlam arkeolojisi veya lafzın altını kazıma yöntemiyle keşfedilmesi gereken bir metin olarak algılanan Kur'an'dan üretilemez. Diğer bir deyişle, sözüm ona sahih ve sağlıklı Kur'an okumalarıyla daha güzel bir müslümanlık yaşanmaz, yaşanamaz. Çünkü müslümanlık denen pratik tecrübe, vahyin nüzul süreci tamamlandıktan sonra tarihin hiçbir uğrağında salt kitaptan/metinden üretilmedi; bilakis yaşayan sünnet ve gelenek sayesinde tabii bir hâl olarak öğrenildi.

Evet, Hz. Peygamber'in zamanında İslamî hayat Kur'an'dan üretilmişti; ancak Kur'an o vasatta bir metin değil, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ve aynı zamanda onun söz ve davranışlarıyla somutlaşan bir keyfiyete sahipti. İlk nesil müslümanlar İslamî hayatı Hz. Peygamber'in rehberliğinde bizzat ondan görerek öğrendiler ve kendilerinden sonraki nesillere de bir bilgi konusu olarak değil, fiili bir tecrübe, yaşanan bir gerçeklik olarak intikal ettirdiler. Kaldı ki ilk nesil müslümanlar, iman ve teslimiyeti de Kur'an'ın dil, üslup ve nazım-mana bütünlüğündeki ihtişama duydukları hayranlıktan öte, Hz. Peygamber'in şahsında gördükleri mükemmel örneklikten dolayı tercih ettiler. Bu yüzden denebilir ki İslam,

bilgi ve sözel tebliğden ziyade, davranış ve temsilin konusudur; dolayısıyla bugünkü sorun da temelde Kur'an'ı bilmemek ve anlamamaktan öte zaten bilinen ve anlaşılan değerleri hayata katmayı göze alıp alamamakla ilgilidir.

Sonuç olarak, İslam'ı anlamak ve müslümanca yaşamak için, Kur'an'ı bir bilgi nesnesi gibi okuyup incelemekten –ki bunun akademik veya entelektüel bir uğraştan fazla bir şey ifade etmediği açıktır– yahut bizzat Kur'an'la ilişki kurmaya çalışmaktan ziyade, on beş asırdır zaten kurulu olan bir ilişkiye katılmak, yani her bir müslümanın yaşayan sünnet sayesinde hazır/verili olarak bulduğu temel İslamî değerleri hayata aktarmak gerekir. Bunun aksi bir söylem, Sünnet'e rağmen Kur'an'ı daha iyi anlamaya çalışmak gibi bir iddiada bulunmak anlamına gelir ki böyle bir iddianın hem köksüz ve temelsiz hem de çok cüretkâr olduğu aşikârdır.

Bu bağlamda, Kur'ancılık söylemini benimseyen çevrelerin “İslam en saf, en sahîh ve en ideal şekliyle Kur'an'dadır.” iddiasının en azından Kur'an İslamı'na davet edilen insanlara izah etmekle mükellef oldukları bazı problemler içerdiğini de belirtmek gerekir. Mademki Kur'an ideal İslam'ın biricik kaynağıdır; o hâlde –mesela– Kur'an'ın kölelik-cariyelik kurumunu tanıması, bu konuyla ilgili birtakım hukukî düzenlemelerde bulunması etraflıca izah edilmeli ve bu arada ilgili ayetlerin aktüel ve evrensel değeri de aynı şekilde belirtilmelidir. Ne var ki Kur'ancı söylem bu tür konularla ilgili ayetlerin günümüz insanına ne söylediğini anlatmaya pek yanaşmamakta, hatta tabir caizse Kur'an'da kölelikle ilgili hiçbir ayet yokmuş gibi davranmakta veya kendine özgü bir hukuku ve müesses yapısı bulunan kölelikle ilgili ayetleri çağdaş dünyadaki insan hakları ihlalleri, işçi-işveren münasebetleri gibi konularla irtibatlandırmak gibi absürd ve anakronik yorumlar üretmekte, üstelik bu yorumları üretirken Kur'an'da köleliğin yasaklanmadığı, bilakis meşru bir kurum olarak tanındığı gerçeğini ıskalayacak kadar da basireti bağlanmaktadır.

Bu garabeti başka bir şekilde ifade edersek, Kur'ancılar ve diğer bütün "tarih-üstü Kur'an" fikrine sahip olanlar, vahyin nüzul ortamındaki Arabî örf ve âdetlere atıfta bulunan ayetler üzerinde durmaktan pek hazzetmemekte, bu tür ayetleri bahis konusu etmenin kaçınılmaz olması hâlinde ise ya "Kur'an köleliğinin kaldırılması yönünde ciddi adımlar attı..." tarzında savunmacı yorumlara sığınmakta ya da ilgili ayetlere sözüm ona evrensel mesaj yüklemek adına "Kölelikle ilgili ayetler işçi-işveren arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğine dair mesajlar içerir; kaldı ki vahşi kapitalizmin hüküm sürdüğü günümüzde kölelik çok daha kökleşmiş bir durumdadır," tarzında fiyakalı te'villere başvurmakta; ancak her iki durumda da Kur'an'a sadakatten uzaklaşmaktadır. Çünkü Kur'an, kölelikten kelimenin tam anlamıyla ortaçağa özgü bir müessese olarak söz etmekte, bu çerçevede hürler ile kölelerin farklı sosyal statülere sahip olduklarından, savaşlarda ganimet olarak köle-cariye alındığından, cariyelere uygulanması gereken cezanın hür kadınlara nispetle yarı yarıya az olduğundan bahsetmektedir.

Kur'ancı söylem çağdaş dünyadaki hâkim değer yargısıyla uzlaştırılması zor gözükken diğer bazı hususlarla ilgili ayetleri yorumlarken de yine savunmacı ve aşırı te'vilci tavır sergilemektedir. Mesela, kadınların tedip maksadıyla kocaları tarafından dövülebileceğinden söz eden ayetteki "*darb*" (vurmak) kelimesine Arapça sözlüklerin yardımına sığınarak "evden uzlaştırma" gibi son derece keyfi anlamlar yüklemekte ve böylece sorunu çözdüğünü zannetmektedir. Ancak sonuçta konuyla ilgili ayetin gerçekten ne söylediğine, Hz. Peygamber ve sahabe neslinin bu ayeti nasıl anlayıp yorumladığına hiç itibar etmemekte; dolayısıyla Kur'an'a sadakat göstermemektedir. Aslında bu sadakatsizlik Kur'an'ın diğer birçok konudaki hükmünü icra konusunda da kendini göstermektedir. Sözgelimi, Kur'an'ın en uzun ayetinde (Bakara 2/282) müslümanlara borç işlemini mutlaka yazıyla kayıt altına almaları, bunun için dürüst bir kâtip ve iki erkek şahit bulmaları,

iki erkek şahit bulunamazsa bir erkek iki kadın şahidi tanık tutmaları yönünde emirler tevcih edilmektedir. Oysa bugün hiçbir Kur'ancı -ki buna kendilerini tarihselcilerin karşıtı olarak konumlandıran evrenselciler de dâhildir- borç akdi, vadeli alış-veriş gibi işlemlerde böyle bir prosedür uygulamamakta; bilakis bütün bu işlemleri cari uygulamalar üzerinden gerçekleştirmekte, bu arada söz konusu ayet kimsenin aklına bile gelmemektedir. Hâl böyleyken, gerek Kur'ancılar gerek evrenselciler hemen her fırsatta Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde geçerli, tatbik edilebilir olduğu tezini savunmaktadır.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancılık söyleminin en temel tutarsızlığı, dinî ahkâmın tek kaynaklı olduğu yönündeki büyük iddiasının bizzat Kur'an'la bağdaşmamasındadır. Daha önce değindiğimiz ve fakat önemine binaen burada bir kez daha vurgulamak istediğimiz bu hususa açıklık kazandırmak için Allah'ın hüküm vaz'ına ilişkin bir hususiyete değinmek gerekir ve bu bağlamda ilkin Kur'an'da yer alan her teklifi hükmün Allah tarafından icat ve ihdas edilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki ahkâmın Allah tarafından ibtidaen şer' (şeriat) ispatı keyfiyetinde vazedilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir ve bu meselenin açıklığa kavuşması için Bakara 2/228-240. ayetlere atıfta bulunulabilir.

Bilindiği gibi Bakara 2/228-240. ayetler nikâh, mehir, talak, iddet, nafaka, rada gibi çeşitli konularla ilgili bir dizi hüküm içerir ve bu hükümler bağlamında sıkça "maruf"tan söz edilir. Maruf kavramı dine uygunluk anlamına geldiği gibi, toplumsal örf ve geleneğe uygunluk manası da içerir. Nitekim "maruf"un ilgili ayetlerdeki kullanımı, dinilik ve şer'ilikten ziyade, örfilik ve örfe uygunluğa karşılık gelir. Mesela, sütanneye takdir edilecek ücretle ilgili hükmü düzenleyen Bakara 2/233. ayette geçen maruf kavramının örfe/geleneğe uygunluk anlamına geldiği açıktır. Şu hâlde, "Kur'an hüküm vaz'ında toplumsal örfü dikkate alınmış ve ona değer

atfetmiştir.” denebilir. Nitekim ibadet, muamelat ve ukubatla ilgili birçok hükümün İslam öncesi dönemde mevcut olduğu, Kur'an'ın bütün bu hükümlerden bir kısmını ilga, ama daha çok da ıslah ve ibka ettiği bilinen bir husustur. Buna göre denebilir ki Allah, Kur'an'daki hükümleri tarihi ve beşerî olan her şeyden yalıtık biçimde, âdeta icat şeklinde vazetmemiştir. Kaldı ki birçok ayet Hz. Ömer ve diğer bazı sahabilerin görüş ve düşüncelerini onaylayan içerikte nazil olmuştur. Nitekim Muvâfakât-ı Ömer'in ne denli meşhur olduğu herkesin malumudur.

Son olarak bir tespitte daha bulunabilir ve bu bağlamda modern dönemdeki Kur'ancılık söyleminin, Batı'da reformasyonla başlayıp Aydınlanma'yla devam eden çağın din anlayışına benzediği söylenebilir. Zira reformasyonla birlikte Batı'da Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin Kutsal Kitap üzerindeki egemenliğinden kurtulmak gerektiği düşüncesi güç kazanmış ve buna paralel olarak Protestanlıkta *Sola Scriptura* (sadece Kutsal Kitap) ilkesi benimsenmiştir. Bu süreçte Kilise ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülmüş; ayrıca Kutsal Kitabın, bütün bilgileri içerdiği ve bu bilgilerin sıradan insanlar tarafından bile kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğu düşüncesine binaen ilave kaynaklara ihtiyaç bulunmadığı kabul edilmiştir. Gelenek karşısı bu yaklaşıma göre Kutsal Kitaba beşerî yorumlarla ilavede bulunmak kesinlikle yanlıştır. Kutsal Kitap her bakımdan yeterli ve mükemmel olduğu için, hiçbir beşerî katkıya ihtiyacı yoktur. İnsanı bağlayan tek bilgi, Kutsal Kitaptaki bilgi olmalıdır.¹⁷⁶

Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemiyle Protestanlık arasındaki benzerlik noktasında üç temel husustan söz edilebilir: (1) Kitap merkezli bir din tasavvuru, (2) Kitabın yorumlanmasında akli esas almak suretiyle önceki otoritelerden bağımsızlaşma talebi, (3) İkinci hususa bağlı olarak her bir ferdin

Kutsal Kitabı anlama ve bu şekilde bireysel okuma hakkını savunma. Protestanlık, kendine özgü yaklaşımıyla Hristiyanlığın modern dünyaya entegre edilmesine ve genel olarak sekülerleşmeye katkısı açısından da önemlidir. Katolikliğin şekilciliğini, ritüel kurallarını ve seremonilerini, kurtuluş için Kilise kurumunun önemini protesto eden çevreler, inancı/niyeti, şekilden ziyade dinin özünü ön plana çıkarmışlar, bu anlamda dinin bir inanç ve ahlak manzumesi olması gerektiğini savunmuşlar, çeşitli teolojik yorumlarıyla da din-dünya ayırımının, sekülerleşmenin önünü açacak yaklaşımlar getirmişlerdir. Protestanlar, ameli kutsayan (*werkheiligkeit*, *werkreligion*) anlayışa karşı itikadı/niyeti önceleyen bir yaklaşımı (*gesinnungsreligion*) benimsemişlerdir.

Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemini benimseyen herkesin bütün bu açılardan Protestanlığa benzeyip benzemediği tartışılabilir. Bu söylemi savunanlar arasında, temelde öze dönüşçü, saf dini arayan ve İslam toplumlarında Kur'an'ın ihmal edilmesine tepki gösteren samimi bir şekilde dindarlaşma arayışında olanlar şüphesiz vardır. Ancak farklı coğrafyalarda bilhassa Kur'an İslamı söylemini savunanların neticede modern dünyada daha kabul edilebilir bir din tasavvuru geliştirmeye çalıştıkları da açık bir gerçektir. Kur'an İslamı söyleminin savunucuları arasında din özgürlüğü şeklinde yorumlanan laisizmi açıkça savunanlar bulunduğu gibi, bunu açıkça telaffuz etmemekle birlikte yorumlarının kaçınılmaz sonuçlarıyla aynı fikre dolaylı olarak işaret edenler de vardır. Her ne kadar Kur'ancılık söylemini savunan bazı kimseler (mesela Yaşar Nuri Öztürk) dinde reformculuk ve Protestanlıkla kendi düşünceleri arasına mesafe koymak isteseler de ulus-devlet ve Türk İslamı gibi projeler bağlamında siyasi/ideolojik gerekçelerle bu söyleme sahip çıkanlar açısından Protestanlık tecrübesinden istifade arzusu açıktır.¹⁷⁷

177 Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", s. 146-147.

Söylemin Sorunları ve Sakıncalı Boyutları

Kur'ancı söylemin temel sorunlarından ve sakıncalarından biri ve belki de birincisi, modern zamanların algı ve ihtiyaçlarını karşılayacak çağdaş Kur'an(lar) üretmek ve bu üretimi dinî bir görev addetmektir. "Çağdaş Kur'an üretimi" tabirini kendisine borçlu olduğumuz Ömer Özsoy'un tespitlerine göre İslam düşünce geleneği, Kur'an anlayışı ve Kur'an'la kurulan ilişki bağlamında şu iki ana damarı bünyesinde iç içe barındırmıştı: (1) Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ve hitap ettiği toplumla sıkı sıkıya irtibatlı olduğu gerçeğinin teslim edilmesi; (2) Kur'an'ın tarih-üstü bir metin olarak algılanması. Bu iki temel kabulden ikincisinin, yani Kur'an'ın tarih-üstü bir metin olarak algılanmasının, İslam düşüncesinin yapısal bir özelliği hâline geldiğini söylersek, tarihsel gerçeklikle çelişen bir tespitte bulunmuş olmayız. Bu belirleyici eğilime mukabil, geleneksel birikimin yadsınamayacak açıklıkta tanıklık ettiği Kur'an'ın tarihle ilişkisi ise ancak ihtiyaç duyulduğunda başvurulmuş bir yedeğe indirgenmiştir. Bu tablo içerisinde, herhangi bir dönemin müslüman müellifleri, kendilerini kuşatan tarihsel durumla Kur'an metni arasında doğrudan doğruya bir örtüşme aramayı, bulamayınca da üretmeyi dinî bir görev bilmişlerdir.¹⁷⁸

Bu görev çağdaş bazı yazarlarca Kur'an'ı bugün yaşayan Kur'an hâline getirme hedefini gerçekleştirmek şeklinde ifade edilmiştir. Mehmet Âkif'in "Doğrudan doğruya Kuran'dan alarak ilhamı çağın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı." sözüne referansta bulunan bu yaklaşıma göre Kuran ölümler için değil, diriler için gelmiş bir kitaptır. Her çağda yaşayanlar, diri olanlar için yeniden anlaşılıp yorumlanması gerekir. Kuran'ı indirdiği çağdaki dirilerin anlayışında dondurmamak, sonraki çağlarda yaşayanları ölü yerine koyarak hesaba katmamak, onu ölü metin haline getirmektir. Çünkü Kuran kendisini anlamayan insanlara hitap ettiği zaman da ölümlere hitap etmiş gibi olur.

Bu nedenle Kuran'ın mezarlıktaki bir ölüye okunmasıyla, şehirde onu anlamayana, anlamayacağı bir dilde, anlamayacağı bir idraki okunması aynı şeydir. Aslında mezarlıkta ve cenaze evinde okunan Kuranlar da oraya gelen dirilere hitaptan başka bir şey değildir. Bu nedenle M. Âkif'in dediği gibi "Doğrudan doğruya Kuran'dan alarak ilhamı çağın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı." Yani Kuran her çağın algılamalarına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanmalıdır. Örneğin, "Gebe develer salıverildiği zaman" ifadesini "dilden dile" değil, "çağdan çağa" getirmek gerekir. Hayatında deve görmemiş bir adama "gebe develerin salıverileceği bir günden" bahsetmek diriye değil, ölüye hitaptır. Keza çöl fırtınasını "Katerina" veya "Tsunami", Rum (Roma) adını "Amerika" şeklinde yorumlamak, izah etmek, güncellemek, aktüel okumaya tabi tutmak gerekir. Hayatında çöl görmemiş bir adamı "çöl fırtınası" afetiyle uyarmak diriye değil, ölüye hitaptır. Bunun adı "orada öylece duran" Kuran metnini değil, burada sürekli değişen idraki yenilemektir. Dini değil, kendi kafamızı reforma uğratmaktır. Yeni bir din değil, yeni bir din anlayışı geliştirmektir. Kuran'ın bir "ölü metin" veya "eskiçağlar söylemi" olmaktan çıkarılması için böyle bir çaba kaçınılmazdır. "Yaşayan Kuran" adı işte bu "çabayı" ifade etmektedir.¹⁷⁹

Görüldüğü gibi bu anlayışın yaşayan Kur'an'a yüklediği misyon, on beş asır önce nazil olmuş bir hitabın çağdaş ihtiyaçlara cevap vermesidir. Bunun için de Kur'an her çağın algısına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanmalıdır. Dikkat edilirse burada çağ ve çağdaşlığa belirleyici bir konum atfedilmektedir. Kur'an hitabının belli bir tarihte, belli bir topluma nazil olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmadığına göre bu hitabın lafzi mana ve muhteva bakımından bugünkü çağa ya da tarihselliğe hitap etmediği açık bir gerçektir. Kur'an bu hâliyle, bir anlamda "ölü metin" ve/veya "eski çağlara ait bir söylem"dir. Ancak, bu yerel hitaptaki mesaj evrenseldir; evrensel mesajın bugüne taşınması ise ancak yorum marifetiyle gerçekleştirile-

179 İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul 2007, I. 14.

bilir. O hâlde, bu anlayışa göre Kur'an'da geçen "Rûm" (Bizans) kelimesi, basit bir delalet oyunuyla "Amerika"ya dönüştürüldüğünde Kur'an -güya- bu çağ hakkında konuşmuş, dolayısıyla asrın idrakine sunulmuş olur. Hâlbuki gerçekte bu tür bir yorum manipülasyonu Kur'an ve İslam'ı modern çağın idrakine sunmaktan öte, çağdaş ihtiyaçlar uyarınca yepyeni bir Kur'an üretilmiş olur. Diğer bir deyişle, doğrudan doğruya Kur'an'dan ilham almak ve çağın idrakine İslam'ı sunmak adına son derece özgür ve aynı zamanda denetimsiz bir yorum yordamıyla Kur'an hiç konuşmadığı konularda konuşturulmuş, konuştuğu konularda ise susturulmuş olur.

Kur'an'da geçen "Rûm" (Doğu Roma ya da Bizans) kelimesini "Amerika" şeklinde yorumlamayı öneren zihniyetin Kur'an'ı yaşayan Kur'an hâline getirmek gibi sahih bir niyete sahip olduğunda şüphe yoktur. Yine bu zihniyetin Kur'an'ı, "bilgiden ziyade bir bilinç kaynağıdır. Epistemolojiden ziyade ontolojiye dâhildir. Yani bilgi kaynağı olmaktan ziyade, bilgiye ulaşacak olan insanoğluna hitaptır."¹⁸⁰ şeklinde algılaması da kuşkusuz müslümanca bir duyarlılığa işaret etmektedir. Belli ki bu duyarlılık Kur'an'ın epistemik bir nesne veya manası/ mesajı anlam arkeolojisiyle keşfedilmeyi bekleyen bir metin olarak görülmesine cevaz vermemekte, tam tersine müslümanın Kur'an'la ontolojik bağ kurmasını, bunun için de özne-nesne ya da anlayan özne-metin ayırımının ortadan kaldırılmasını önermektedir.

Bu öneri, müslümanca bir duyarlılığı yansıtması hasebiyle önemli ve değerli olmakla birlikte, İslamî hayatı ve/veya müslümanlığı metinden (Kur'an metni) üretmeyi salık verdiği için problemli gözükmektedir. Bugün Kur'an metninden müslümanca bir hayat üretmek hem imkânsız hem de beyhude bir uğraştır. Çünkü müslümanca hayatın en güzeli ve en mükemmeli Hz. Peygamber'in örnekliğinde bir kez üretilmiş ve bu hayat başta sahabe nesli olmak üzere diğer bü-

180 Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, I. 8.

tün müslüman nesiller vasıtasıyla günümüze kadar büyük gelenek içerisinde yaşayan sünnet olarak gelmiştir. Aslında bu gerçeğe bu topraklarda yaşayan her müslümanın müslümanlık tecrübesi de tanıklık etmektedir. Zira bu topraklarda yaşayan hemen hiçbir müslüman, sözgelimi yalan, gıybet ve hasedin birer rezilet, buna mukabil adalet ve hakkaniyet gibi hasletlerin ise birer fazilet olduğunu klasik bir tefsir kitabından ve/veya mealden değil, en başta kendi aile çevresinde fiilen yaşanan İslamî tecrübeden son derece doğal bir şekilde öğrendi. Keza bu topraklarda yaşayan müslümanların kahir ekseriyeti imana müteallik hususları klasik kelim ve akaid kitaplarından değil, içine doğduğu dünyanın dinî atmosferinden, belki de hiçbir zihinsel emek harcamadan öğrendi. Kaldı ki eğer Kur'an metninden sözüm ona en saf ve som hâliyle müslümanca bir hayat üretmek mümkün olsaydı, yazınsal ve görsel basındaki bunca dinî yayın, bunca vaaz ve irşad faaliyeti dikkate alındığında hemen herkesin tabir caizse –tasavvufi anlamda– veliliğe aday bir dinî-ahlakî şahsiyet sahibi olması gerekirdi. Ama gel gör ki müslümanlar şu son asırda, geçmişteki diğer bütün asırlara nispetle çok daha fazla salt Kur'an ve meal okudular, ama en azından bize göre daha iyi bir müslümanlık performansı ortaya koyamadılar.

Pratik tecrübe daha çok Kur'an meali okumakla daha İslamî bir anlayışa ve hayat tarzına kavuştuğumuz yönünde bir söz söylemeyi mümkün kılmadığına göre bir kez daha belirtmek gerekir ki Kur'an metninden müslümanca bir hayat üretmeye çalışmak beyhude ve lüzumsuz bir uğraştır. Evet, lüzumsuzdur; hatta Hz. Peygamber'in örnekliğine (Sünnet) rağmen müslümanlığı Kur'an'dan üretmeyi salık vermek aynı zamanda büyük bir cüretkârlıktır. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an metni Hz. Ali'nin dediği gibi suskundur; onu insanlar konuşturur. Nitekim tarih boyunca herkes onu dilediği gibi konuşturmuş ve bunun neticesinde hiçbir mezhep kendi görüşüne Kur'an'dan delil bulma hususunda sıkıntı çekmemiştir.

Bütün bu mülahazaların ardından şu önemli hususu belirtmekte fayda vardır: Bizim burada sahih müslümanlığın asıl adresi olarak gösterdiğimiz “Sünnet” kavramıyla hadisi birbirine karıştırmamak ve/veya Sünnet ile hadis arasında özdeşlik kurmamak gerekir. Zira hadis ve rivayet malzemesi tek tek incelendiği takdirde kimi hadislerin sahih, kimilerinin zayıf, kimilerinin uydurma olduğu sonucuna ulaşılır; hatta uydurma hadislerin haddi hesabı yoktur. Ancak büyük gelecek içerisinde nesilden nesile dinî-ahlakî bir tecrübe olarak intikal eden Sünnet ya da merhum Fazlur Rahman'ın deyişiyle “yaşayan sünnet”te böyle bir problem söz konusu değildir. Ne var ki Kur'an İslamı ya da Kur'an'a dönüş söylemini seslendiren kimi çevreler, sarahaten veya zımnen Sünnet ile hadisi özdeşleştirme yoluna gitmekte, böylece hadis-rivayet malzemesindeki problemlere dikkat çekerek Kur'an'ı tek doğru adres olarak göstermektedirler. Mesela, bir telakkiye göre İslam'ı yıkan üç şeyden biri, mevzû (uydurma) hadis malzemesidir. Şöyle ki:

Mevzû, vazolunmuş/uydurulmuş rivayetler demektir. Bununla şu an tefsir, fıkıh, siyer, tasavvuf, kelam özellikle de hadis kitaplarına sızmış, medreselerde, dergâhlarda, cemaat mahfillerinde, şeyhlerin sohbetinde, vaizlerin dilinde anlatılıp durulan ve asla sorgulanmayan Diyanet'in mevzû hadisler kitabına göre de mevzû (uydurulmuş) 200 bin küsur hadisi kastediyoruz... İslam üçüncü olarak da buradan yıkılmıştır. Öyle ki “Nebiye atf ile binlerce herze uydurdun / Yıktın da dini mübini yeni bir din kurdun.” diyen Âkif bile, görüldüğü gibi bu yolla “yeni bir din kurulduğundan” bahsetmektedir. İş bu kadar vahimdir. Demek ki “Kâle Rasulullah” (Allah'ın elçisi dedi ki) diyerek kurulan bir “herze-i din”den rahatlıkla bahsedebiliriz. Farsça'dan dilimize geçen herze boş laf, lakırdı, saçmalık, saçma söz, uyduruk manasındadır. Bu durumda “herze-i din” peygamberin ağzından uydurulmuş, akıl dışı, absürd, saçmalıklar dini demek oluyor. Bunlarla dinin yüzü “çehre-i memsuh” (çirkin bir yüz) hâlini almıştır. “200 bin uydurulmuş hadis” fazla abartılı gelmesin. İmam Buhari'nin kitabına aldığı 7145 hadisi 600 bin (tekrarları ile beraber olmalı) hadis arasından seçmiş olması herzelîğin ne boyutlarda olduğunu

göstermesi bakımından çarpıcıdır. Demek ki Buhari söylentiler hâlinde dolanan 592.855 hadisi inkâr etmiş! Çok da iyi etmiş. Kanımca Buhari böyle yapmakla kurulmaya çalışılan yeni herze-i dine ağır bir darbe vurmuştur. Ancak yetersizdir, daha fazlasını da yapmalıydı. Çeşitli yollardan kitabına herzelerin girmesine tam da mani olamadığı görülüyor. Şimdi bunu da çağımızın âlimlerinin yapması gerekiyor.¹⁸¹

Bu pasajda savunulan görüşlerin, Y. Nuri Öztürk'ün *Kur'an'daki İslam* adlı eserindeki hadis eleştirisiyle birebir örtüşmesi manidardır. Yine bu pasajdaki görüşlerin sahibinin, “Esasında en güzel hadis (*ahsenu'l-hadis*) Kur'an'dır (39; 23). Kur'an'ın 'hadis' kelimesini kullanışı da ilginçtir. Yusuf suresi şu ayetle biter: “Açın kulağınızı! Peygamberlerin yaşam öykülerinde akıl ve vicdan sahipleri için dersler vardır. Bu uydurma bir söz (hadis) değil. Bilakis önceki çağlardan doğru namına ne kalmışsa sürdüren, her şeyi açık açık dile getiren ve iman edecek halklara yol gösteren sevgi ve merhamet kaynağıdır.” (Yusuf; 12/111). Başka bir yerde de sorar: “Allah'tan ve ayetlerinden başka hangi söze (hadise) inanıyorlar? (45/6).” şeklindeki ifadelerinde¹⁸² “hadis” (söz) kelimesi üzerinde oynanan delalet oyununun Y. Nuri Öztürk'ün bu son ayette geçen “*hadis*” kelimesiyle ilgili şu yorumuyla paralellik arz etmesi de dikkat çekicidir:

Buradaki **hadis** kelimesini söz anlamında tercüme edip ayetlerdeki açık mucizeyi anlam kaydırmasıyla örtmeye çalışmak günahtır. 6. ayet, açık bir biçimde Allah'a ve onun ayetlerine karşılık **hadise** inanmaktan söz etmektedir. Ve işin sırrı buradadır.¹⁸³

İşte bu yorum –belki tahrif demek daha isabetli olur– örnekleri, çağdaş Kur'an üretiminin ibretlik örnekleridir. Bu üretim kimi zaman en saf ve som İslam'ın yegâne kaynağının Kur'an olduğu iddiasına hizmet ederken kimi zaman da çağdaş müslüman apolojetler tarafından ilahî kelâmı çağ-

181 R. İhsan Eliaçık, “İslam'ı Yıkan Üç Şey (3M)”, <http://www.haber10.com/makale>.

182 Eliaçık, “İslâm'ı Yıkan Üç Şey (3M)”, <http://www.haber10.com/makale>.

183 Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 265.

daş durumlara uyarlama veya uygun hâle getirme maksadına amade kılınmaktadır. Bu ikinci maksada matuf çağdaş Kur'an üretimlerinin el ilginç örneklerinden biri, kocaların tedip maksadıyla karılarına vurabileceğinden söz eden Nisâ 4/34. ayetin yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'deki Kur'ancılık söyleminin babası sayılan Hüseyin Atay'a göre ayetteki "*vadribûhünne*" ifadesi, "Onlara [karılarınıza] vurun." değil, "Onlarla [cinsel] ilişki kurun." anlamındadır. Y. Nuri Öztürk'e göre söz konusu ifade, "Onları evden çıkarın/bulundukları yerden başka bir yere gönderin"; Kur'ancı söylemin bir diğer hararetli savunucu Edip Yüksel'e göre ise "Onları çıkarın." manasındadır.

Türkiye'nin özellikle Batı yakasındaki laikçi ve sekülerist hassasiyetler ve talepler nazar-ı itibara alındığında, bütün bu te'villerle yapılmak istenen şeyin, çağdaş değer yargıları açısından problem arz eden bir Kur'an hükmünü modern insanların ve bilhassa çağdaşçı çevrelerin hatırı için izale etmeye, dolayısıyla apolojik bir yaklaşımla Kur'an'ı (Allah'ı) söz konusu çevreler nezdinde mahcubiyetten kurtarmaya matuf olduğu anlaşılır. Ancak sonuçta bu te'villerle düpedüz çağdaş bir Kur'an üretilmiş ya da yepyeni bir Kur'an metni inşa edilmiş olmaktadır. Esasen, Kur'an'ın tarih-üstü bir metin olarak algılanmasının ve onda yer alan her bahsin "din" ya da dinî içerikli sanılmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri te'vil marifetiyle Kur'an'dan düşürme yahut herhangi bir dönemde ihtiyaç duyulan öğeleri Kur'an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç karmaşasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız.

Muhtevasında erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayet yer almayan, dolayısıyla "çağdaşlaştırılmış" bir Kur'an metnine duyulan özlem, her ne kadar çağdaş değerlerce kışkırtılsa da esasen bu geleneksel ve psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur'an metnine sa-

hip olmak, çağdaş müslümanların ilk özlemleri olmadığı gibi son özlemleri de olmayacaktır. Ancak hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile salt Kur'an'ın özgün metninin bütününe yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özlemlere cevap verecek Kur'an versiyonları üretmek, –bilimsel açıdan savunulamazlığı bir yana– belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde ikna edicilikten de uzak kalacaktır. Kur'an'ı ataerkil ve erkek egemen karakterinden arındırmak, bazı kelimelerin –sözüm ona– daha sakıncasız ve daha az problemlili anlamalarına başvurmakla gerçekleştirebilecek bir hedef değildir. Kur'an'ın bu özelliğini sadece Nisâ 4/34. ayet üzerinden çözümlmeye çalıştığımızda bile Kur'an'ı ortadan kaldırıp yerine tamamen yeni bir metin inşa etmeyi göze almadıkça, bu amacın gerçekleşmeyeceğini görebiliyoruz. Kaldı ki kocanın reisliğini gözetmenliğe, kadının kocasına karşı itaatini saygıya, kadının kocasına karşı isyankârlığını huysuzluğa ve kocanın karısına vurmasını şiddet içermeyen herhangi bir eyleme tahvil etmek suretiyle üretilen çağdaş versiyonlarıyla bile bu ayet, erkek egemen dokusunu hâlâ ve yeterince muhafaza etmektedir.

Öte yandan, “*darb*” kelimesinin Nisâ 4/34. ayette “vurmak” anlamında kullanıldığı apaçık bir gerçek olarak görüldüğü içindir ki klasik tefsirlerde bu kelimenin ne manaya geldiği hususu tartışılmadığı hâlde, çağdaş Kur'ancılar bu kelimeye yüklenen geleneksel anlamın hangi ilmi ölçütler açısından yanlış ya da isabetsiz olduğunu tavzih etmedikleri gibi, kendilerinin “cinsel ilişki kurmak”, “evden uzaklaştırmak” şeklindeki yeni anlam takdirlerini, kelimenin lügatlerdeki farklı anlamları arasında hangi ölçüte başvurulduğu belli olmayan bir seçim yapmak dışında herhangi bir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı da hissetmemiş gözükmemektedirler.¹⁸⁴

Kur'ancı söylemin çağdaş Kur'an üretimlerinin bir kısmı da yine modern zamanların yükselen değerlerinden biri olan

bilim ve bilimcilik zihniyetinin cazibesine kapılmışlığın teza-hürü gibi gözükmetedir. Kur'an'ı modern bilimin buluşlarına uygun biçimde yorumlamak ya da modern bilim hakkında Kur'an'ı konuşturmak, Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed Abduh'a, Mehmet Âkiften Yaşar Nuri Öztürk ve Edip Yüksel'e kadar ılımlı ve radikal Kur'ancıların hemen hepsi tarafından az çok kabul gören bir anlayıştır. Bu anlayışın modern dönem İslam dünyasında rağbet görmesinde İslam'ın ve müslümanların akıl ve bilim açısından özürlü olduğu yönündeki Batılı itham ve iddiaları cerh etme arzusu çok büyük rol oynamıştır.

İslam'ın mânî-i terakki olmadığı vurgusu Osmanlı'nın son döneminde de birçok müslüman âlim ve mütefekkirin yazılarına konu olmuştur. Bu yazıların pek çoğunda gerek İslam dünyasının bilimsel açıdan geri kalmışlığı gerekse diğer alanlardaki tedenni, taahhur probleminin saf ve gerçek İslam'dan değil, tarihi İslam'dan kaynaklandığı özellikle vurgulanmıştır. Mesela, “asâr-ı maziyede teâliden tekâmüle koşan müslümanların dini ile bugün inkırazdan izmihlale sürüklenen İslamların dini arasında ismen ittihat varsa da hakikatte büyük bir fark mevcuttur” diyen M. Şemsettin Günaltay'a (ö. 1961) göre, “terakkimize mani olan İslamiyet-i hakikiye olmayıp bugünkü müslümanların din-i fitriden pek uzak olan hurafe-âlûd akîdeleri, esâtiri ananeleri olduğu hakikati tecelli eder.”¹⁸⁵

Bu konuda Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (ö. 1920) de aynı şekilde düşünür. *İslâm Mecmuası*'nda yayımladığı “İslam ve Terakki III” başlıklı makalesinin hatime kısmında şöyle der: “Şimdi ‘dîn-i İslâm mânî-i terakkidir’ diyen zevata sorarım: Bu makalemizde beyan ettiğimiz esâsât-ı mühimme dîn-i İslâm'dan başka hangi dinde vardır. Ve millet-i İslâmiyenin kendi atalet ve cehaletleri yüzünden uğradıkları felaketlerin

185 Bkz. İsmail Kara, “İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, [Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutîyetin Birikimi içinde], cilt: 1, editör: Mehmet Ö. Alkan, İstanbul 2006, s. 238, 244.

esbabını o kadar ulvî olan dîn-i İslâm'da aramak muvafık-ı insaf mıdır?"¹⁸⁶

İşbu savunmacı anlayışa göre Kur'an her çağla çağdaş bir kitaptır; modern çağın en temel göstergelerinden biri bilim olduğuna göre Kur'an bu konuda da mutlaka konuşmalı, eğer doğrudan konuşmuyorsa bir şekilde konuşturulmalıdır. Mademki Kur'an ilahî ve mucizevî bir kitaptır. Böyle olduğu için her çağın bilimsel ihtiyaçlarına cevap verebilir, vermelidir. Kaldı ki Kur'an bîzatihi bilimsel i'câza sahiptir. Bu vasfından dolayı modern zamanların bilimsel gelişmeleriyle çelişip çatışması söz konusu değildir. Tam tersine bilim ve teknolojinin neredeyse mucizevî bir ilerleme kaydettiği bu çağda Kur'an'ın bilimsel i'câzı cümle âleme gösterilmelidir. Bazı ayetler modern bilimin daha yeni keşfettiği bilimsel gerçekleri on beş asır öncesinden haber vermiştir. Nitekim bunun böyle olduğu on beş asır sonra anlaşılmıştır. Ayrıca, modern bilim bir hakikat sistemi olduğu için, ilahî hakikat sistemiyle de uzlaşıyor olmalıdır. Zira iki hakikat sistemi birbiriyle çelişemez. Dolayısıyla Kur'an'ın nesnel hakikatin temsilcisi olan bilimsel teorilerle tefsir edilmesi, bu uzlaşının evrensel ifadesidir.¹⁸⁷

İslamcı ve dolayısıyla Kur'ancı söylemde, yaşanan İslam ve müslümanlık ile "gerçek ve saf İslam" arasına konan ciddi mesafe, ana kaynağa dönüş fikrini güçlendirmiş ama aynı zamanda tek-tipçi din arayışını da beslemiştir. Esasen, bu kitabın çeşitli başlıkları altında serimlenen görüşlerinden de anlaşılacağı üzere ana ve yegâne kaynağa (Kur'an) dönüş söyleminin menşesinde, sahih bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha uygun bir İslam yorumu üretmek gibi bir saik mevcuttur. Bu merhalede "Kur'an'a dönüş" bir araç kavramdır ve bu kavram esas itibarıyla ulemanın ve metinlerin

186 Şeyhülislam Musa Kazım, "İslam ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebiülâhîr 1332-27 Şubat 1229), s. 77.

187 İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul 1992, s. 23.

otoritesinin yanında sosyal değere de dönüşen tarihî tecrübe ve geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuf gözük-mektedir. Bunun varacağı yer ise tarihsizlik, aidiyetsizlik ve aynı zamanda ana kaynağı bağlamlarından, irtibat noktala-rından koparmak olacaktır. Bir değerlendirmeye göre,

Âkîfin meşhur beytini bu zaviyeden bir daha hatırlayabiliriz: “Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söy-letmeliyiz İslâm'ı”. İnsanoğlu “doğrudan doğruya” (irtibatları ko-puk olarak) Kur'an'dan veya bir metinden ilham almaya istidatlı bir varlık mıdır yani insan hafızasını ve nâtukasını bir tarafa ite-bilir/bastırabilir ve bu “boş” kafayla herhangi bir şeyi, bir metni anlayabilir mi? Asrın idrâki ne demek oluyor ki ona İslâm söy-letilecek ve söyletilebilirse eğer iyi olacaktır? Asrın idrâki acaba İslâmı/dini ağzına almak ister mi?... Bu ve benzeri sorular büyük ölçüde saded haricidir. Çünkü zaman imkânsızları mümkün hâle getirme zamanıdır.¹⁸⁸

Kur'an İslamı ve Kur'ancılık söylemi, modern kültür or-tamının ideolojik oluşum şartlarına da bağlı olarak değersel olmanın yanında açık ya da gizli toplumsal konumlanmayı da içerir. Bilindiği üzere teknik anlamda ideoloji, modern dönem-lerde ortaya çıkmış bulunan yeni sosyal, kültürel oluşumları adlandırmak, açıklamak ve meşrulaştırmak için kullanılan bir kültür matrisidir. Müslümanların da içinde bulundukları şartlarda bu işleve sahip bir kültür matrisine ihtiyacı vardır. Diğer bir ifadeyle, günümüz müslümanı gelişmiş Batı toplum-larının karşısına İslam'ın potansiyel gücünden yararlanarak çıkmak istemektedir. Bu da ancak yeni bir İslam anlayışıyla mümkündür. “İslam'ı yeniden anlama” mefhumu bu espriyi ifade eder. İslam'ı yeniden anlama için en büyük imkân şüp-hesiz Kur'an'dır.

İslam modernistlerinin müşterek hususiyetlerinden olan bu yaklaşım bazı mensuplarında uç noktalara götürülmüş ve İslam'ı sadece Kur'an'a dayandıran, Sünnet başta olmak üzere Kur'an dışı kaynakların büyük ölçüde red ve tezyifine

yönelik Kur'an İslamı söylemine dönüşmüştür. Bu söylemin Kur'an vurgusu Selefilere öze dönüş çağrısını andırmakla birlikte arada Kur'ancılık ile Selefilik arasında üç önemli fark bulunmaktadır: (1) Her şeyden önce Selefilik dinin anlaşılmasında aklın devreye sokulmasına karşı mesafeli bir tutuma sahiptir, en azından aklın kullanımını asgari seviyede tutmak ister, (2) Kur'an'ın yanı sıra Sünnet'in önemini de kabul eder, (3) Adından anlaşılacağı gibi Selef'e, yani ilk nesil müslümanlara en azından söylem düzeyinde vurgu yapar. Buna mukabil Kur'ancılık söylemi her üç açıdan da Selefilik'le bağdaştıramaz özellikler taşır. Dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aklın asgari düzeyde tedavüle sokulması, Sünnet'in belirleyiciliği, hele Kur'an'ın anlamlarının Sünnet tarafından belirlenmesi ve kısıtlanması, keza önceki nesillere ait yorumlara bağlayıcılık atfedilmesi bu söylemin kabule yanaşmayacağı hususlardır.¹⁸⁹

Bütün bunlara rağmen Kur'ancılık söyleminin İslam toplumlarıyla Kur'an arasında tarih boyunca açılan makasa, yerleşik din anlayışına karışmış bazı olumsuz unsurlara ve din bağlamında öz-şekil, asıl-teferruat türünden ayrımlara dikkat çekmesi gibi açılardan uyarıcı ve olumlu etkiler yarattığı söylenebilir. Aynı şekilde Türkiye'deki Mealci çevrelerde olduğu gibi bu söylemi savunanlar arasında İslam'ı kaynağından, saf hâliyle öğrenmek ve arınmak amacıyla samimi şekilde gayret gösterenlerin mevcut olduğu da inkâr edilemez. Bununla birlikte bu söylemin, mananın metinde mevcut/mündemiç olduğu düşüncesiyle Kur'an metnini esas alırken Kur'an'ın anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında vazgeçilmez değer ve fonksiyona sahip olan Sünnet'i büyük ölçüde göz ardı etmesinin yanında usûl arayışından yoksun olması yüzeysellik ve ilkesizliği beraberinde getirmiş ve söylemin temel hedeflerinden birini oluşturan müslümanlar arasındaki tefrika ve görüş ayrılıklarını azaltmak bir yana daha da art-

189 Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", s. 148.

tırmıştır. Arapçayı ana dili olarak konuşmayan toplumlarda Kur'an'a dönüş, tercümeler ve mealler yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmış, bu durum da kaçınılmaz olarak Kur'an'a dönüşten ziyade mütercimlerin yorumlarının ve tercihlerinin dolaşımına hizmet etmiştir.¹⁹⁰

Sonuç olarak dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimi ya da Kur'ancılık, bünyesinde daha çok Haricî, Zâhirî ve Selefî unsurlar barındıran modern bir söylem ve fenomendir. Gerçi İslam'ın ilk yüzyıllarında da hadis ve rivayet malzemesini sorgulayan, buna bağlı olarak Kur'an'ı ön plana çıkaran eğilimler olmuştur. Ancak bu eğilimler hiçbir zaman sistematik bir hâle yahut tarihte derin izler bırakan bir ekole dönüşmemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi hicrî ikinci asırda yaşayan Ma'mer b. Râşid ve İmam Şâfîi gibi âlimlere ait eserlerdeki bazı haberlerde geçen, "Bize sadece Kur'an'dan söz edin", "Bize Kur'an yeter." gibi söylemler zaman içerisinde gitgide cılızlaşmış ve klasik (orta) dönemlerde sevâd-ı a'zâmın Sünnet ve hadise sahip çıkmasından dolayı tarih sahnesinden âdeta çekilmiştir. Buna mukabil, İslam dünyasının modernleşme hikâyesinin başladığı XIX. yüzyıla gelindiğinde, özellikle Hint alt kıtası ile Mısır'da dini Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi ilk dönemlerdeki primitif Kur'ancılığın aksine oldukça dinamik ve sistematik biçimde zuhur etmiştir. Son dönemde böyle bir eğilim ve söylemin ortaya çıkışında oryantalizmin etkili olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak bu olguyu sadece oryantalist projeler ve/veya emperyalistlerin sömürge idealleriyle izah etmek pek isabetli olmasa gerektir. Tarihten tevarüs edilen problemler ve bu problemleri çözecek ilmi ve entelektüel birikimin yetersizliği, modern hayatın dayatmaları karşısında İslam dünyasının içine düştüğü düşünce krizi ve bu krizin üstesinden gelecek fikrî ve ahlakî iradenin zayıflığı gibi sebepler de Kur'ancı söylemin zuhurunda önemli rol oynamıştır.

190 Mertoğlu, "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", s. 148-149.

KAVRAMSAL OLARAK “MEAL”İN TARİHÇESİ, MAHİYETİ VE MEAL HAZIRLAMANIN SORUNLARI/ZORLUKLARI

Kavramsal Çerçeve

Günümüz Türkiye'sinde Kur'an İslamı veya Kur'ancılık söyleminden söz açıldığında çok kere “Meal” ve “Mealcilik” gibi kavramlar akla gelir. Hatta Kur'ancılık söylemi genellikle “Mealcilik” diye adlandırılır ve bu adlandırma pejoratif imalar taşır. Gerek Mealcilik adlandırmasından, gerekse Kur'ancılık söylemini savunan çevrelerdeki “din en sahih şekliyle Kur'an'dan öğrenilmeli” prensibinin çoğunlukla Kur'an çevirileri okumak suretiyle uygulanmasından dolayı “meal”in kavramsal çerçevesi, tarihçesi, mahiyeti, işlevi gibi konular üzerinde durmak, daha sonra da “meal” denen şeyin Kur'an'ın kendisi değil, büyük ölçüde te'vilin neticesi olduğu, dolayısıyla Kur'an meali okuyan kişinin aslında çok kere meal sahibinin (müevvil) te'vil tercihlerini yansıtan bir metin okuduğu gerçeğini örnekleriyle ortaya koymak gerekir.

Meal kavramı, bugünkü yaygın anlam ve kullanımından daha derin imaları bulunan, Türkçedeki istilahi anlamını kazanma sürecinde birçok sancılı tartışmanın hikâyesini barındıran bir hüviyete sahiptir. Arapça bir kelime olan meal, “bir şeyin başlangıcı ve sonu, rucû etmek, gayeye ulaşmak, noksan olmak, noksanlaştırmak” gibi manalara gelen *evl* kökünden türemiş bir mimli mastar ve/veya “ulaşılacak hedef, gaye” manasında bir ism-i mekândır.¹⁹¹ Meal kelimesinin te'vil ile kökteş olması dikkate değer bir husustur. Zira te'vil her ne kadar Kur'an'da bildik yorum faaliyeti anlamında kullanılmamışsa da İslamî literatürde, “nasslardaki bir lafzın muhtemel manalara yorulması” ya da “bir lafzın delil/karine mucibince aslı/zâhiri manadan başka bir muhtemel manaya hamledilmesi” şeklinde terimlemiştir. Bu anlam çerçevesinde te'vil bir

191 Ebû'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Beyrut, trs., I. 158-162; Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kuveyt 1993, XXVIII. 31-39.

tür istinbat ve içtihad faaliyetidir. Klasik kaynaklardaki, “müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır”,¹⁹² “tefsir rivayete, te’vil dirayate mütealliktir”, “tefsirin alanı ittiba ve sema ile sınırlıdır; te’vil ise istinbata müteallik konularla ilgilidir”¹⁹³ gibi klişe ifadeler de bu hususa işaret etmektedir.

Kısaca, te’vil ıstılahî anlam ve kullanımıyla re’y kaynaklı bir faaliyettir. Çünkü bir lafzı racih/zâhir manasından başka bir manaya hamletmek öznenin dirayetiyle gerçekleşir. Mana tercihinin Arap dilinin yapısı, dil ehlinin veya şâriin kullanım örfü, objektif akıl (burhân) gibi bir delile dayanması gerektiği hususu te’vilin en temel sıhhat şartları olarak vazedilmiştir. Delilin mevcudiyeti te’vili gerekli kılmasının yanında, onun meşruiyet gerekçesini de oluşturur. Bununla birlikte aslanan, lafzın mealine göre değil, zâhirine göre anlaşılmasıdır. Zâhir, lafzın dildeki temel ya da racih anlamıdır; meal ise te’vil yoluyla tercih edilen ikincil anlamdır. Diğer bir deyişle, meal, te’ville elde edilen sonuç ya da te’vilin hâsılasıdır.

“Meal”in Tarihçesi

Meal kelimesi son dönem Osmanlı Türkçesinde “mana, mefhum” karşılığında kullanılmış ve bu kullanımda, “bir sözün lafzen veya harfiyen değil mana ve mefhum cihetiyle aktarılması” mealen diye karşılanmıştır.¹⁹⁴ Buna göre meal kelimesinin Osmanlı Türkçesinde sözün aktarım keyfiyetini ifade eden bir örfî anlam taşıdığını, bilahare bu örfî anlamın, “Kur’an’ın harfî harfine değil, mana ve mefhum itibarıyla tercümesi” şeklinde ıstılahlaştığını söylemek mümkündür. Bu anlam çerçevesinde meal, Kur’an’ı aynen ve harfiyen tercüme etme imkânı bulunmadığı, Kur’an çevirisinde hep bir şeylerin eksik kaldığı fikrini tazammun eder.¹⁹⁵ Aslında Kur’an’ın İngilizce, Almanca gibi muhtelif dillerdeki çevirileri için de or-

192 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 166.

193 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1190.

194 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “Meâl-Meâlen” md., Dersaadet 1317, s. 1253.

195 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, s. 220.

tak bir isim olarak meal kelimesi kullanılabilir; fakat kelimenin günümüz Türkçesindeki yaygın kullanımı, münhasıran Kur'an'ın Türkçe çevirilerini ifade eder. Bu özel anlam ve kullanım, Türkiye'nin yakın tarihindeki fikrî ve siyasi gelişmelerle çok yakından ilgilidir.

Meal kelimesinin Türkçe Kur'an çevirileriyle ilgili kullanımı Cumhuriyet devrinin başlangıcına rastlar. Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra (Nisan-Eylül 1924 tarihleri arasında) Süleyman Tevfik (ö. 1939), Şeyh Muhsin-i Fânî müstearıyla tanınan Hüseyin Kazım Kadri (ö. 1934) ve Albay Cemil Said'e (ö. 1964) ait üç ayrı Kur'an çevirisi yayımlanır. II. Meşrutiyet döneminde hız kazanan milliyetçilik, Türkçülük gibi fikrî cereyanların bir uzantısı olarak ortaya çıkan tercüme ve Türkçe Kur'an meselesiyle ilgili tartışmaların Cumhuriyet Türkiye'sindeki ilk meyveleri olan bu çeviriler, dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi (ö. 1941) ile Reisliğin müşavere heyeti azası Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) gibi isimlerin ciddi tenkitlerine uğrar. O dönemdeki matbuata da yansıyan tercüme tartışmaları neticesinde Diyanet İşleri Reisliğinin bu işe el atması ve Kur'an tercümesinin ilmi ehliyet sahibi mütehassıs bir heyete yaptırılması yönünde hâkim bir kanaat oluşur.

21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'de Diyanet İşleri Reisliğinin bütçe müzakereleri sırasında bazı mebuslar tarafından meclis başkanlığına bir takrir (önerge) sunulur. "Bazıları tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in hata-âlûd bir surette terceme ve neşredildiğinin görülmesi" ifadesiyle gerekçelendirilen bu önergede Diyanet İşleri Reisliğinin gözetiminde mütehassıs bir heyet tarafından Kur'an'ın Türkçe tercüme ve tefsirinin hazırlanması, bunun için devlet bütçesinden ödenek ayrılması talep edilir.¹⁹⁶

Önergenin mecliste kabul edilmesinin ardından Diyanet riyaseti namına bu işi yürütme görevini üstlenen Ahmet

196 Geniş bilgi için bkz. Dücan Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul 1999, s. 13-111; a. mlf., *Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkîf ve Kur'an Meâlî*, İstanbul 2011, s. 123-184, 315-370; a. mlf., *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 19-121.

Hamdi Akseki (ö. 1951) fikir almak için Kâmil Miras (ö. 1956) ile görüşür ve ardından tercüme konusunda Mehmet Âkife (ö. 1936) teklif götürür. Fakat Mehmet Âkif, Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin imkânsız olduğu inancıyla bu teklife sıcak bakmaz. Bu arada onu ikna etmek için Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) gibi âlimlerin yardımına başvurulur. Âkifle görüşmelerin birinde Elmalılı Hamdi Yazır, "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.¹⁹⁷

Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla meal kelimesinin "Kur'an tercümesi" anlamında ilk kullanımı Elmalılı'ya aittir. *Hak Dini* tefsirinin mukaddimesindeki, "Meâl kelimesi de esasen te'vilin me'hazı olan 'evl' manasına masdarı mimidir. 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 haysiyetiyledir."¹⁹⁸ ifadeleri dikkate alındığında, mealle ilgili ilk tanımın da Elmalılı'ya ait olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla meal kelimesinin zaman içerisinde Türkçe Kur'an çevirilerine münhasır bir terim olarak kullanılmasında Elmalılı'nın öncülük ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu vesileyle Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adıyla meşhur olan tefsirinin 1935 tarihli ilk baskısında (Matbaai Ebüzziya, İstanbul) "Yeni Mealli Türkçe Tefsir" şeklinde ikinci bir adının bulunduğunu da hatırlatmak gerekir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ilmi ve fikri alt yapısı Elmalılı tarafından oluşturulan meal kavramı, 1949 yılının ilk aylarında başlayan ve daha sonraki yıllarda şiddetini artıran

197 Eşref Edib (Fergan), *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, İstanbul 2011, s. 158-160, 170-172.

198 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, I. 30.

Türkçe Kur'an ve Türkçe namaz tartışmalarıyla bir kez daha gündeme geldi. Bu yıllarda İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) Kur'an'ı öz Türkçeye, geleneksel halk Türkçesine çevirmek gerektiğinden söz etmesi ve böyle bir çevirinin dinin temel kaynağını anlama hakkından ziyade uluslaşmanın gereği olarak değerlendirmesi, bu münasebetle İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ve Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) gibi isimlerin Kur'an çevirilerini eleştirmesi,¹⁹⁹ muhafazakâr âlimlerde meal kavramına sahip çıkılması yönünde bir duyarlılık oluşturdu.

Bu dönemde özellikle Hasan Basri Çantay (ö. 1964) tarafından ön plana çıkarılıp savunulan meal kavramı, 1960'ların başından itibaren yayımlanan Kur'an çevirilerinin çoğunda ortak ad olarak kullanıldı ve böylece Kur'an'ın Türkçe çevirilerine münhasır bir adlandırma olarak ıstılahlaştı. Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay meal kelimesinin ıstılahlaşmasında ne kadar önemli rol oynamışsa, meal adıyla yayımlanan ve hâlihazırda iki yüzden fazla sayıya ulaşan Türkçe Kur'an çevirilerine kaynaklık etme hususunda da o kadar önemli rol oynamıştır. Çünkü mütedavil Kur'an çevirilerinin önemli bir kısmında bilhassa bu iki âlimin meallerinden yararlanılmıştır.

Meal kavramı 1980 ve 90'lı yılların Türkiye'sinde Mealci, Mealcilik gibi adlandırmalarla da kullanılmıştır. Mealcilik adlandırması, 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye'deki İslamî hareketin Mustafa Sibâî, Seyyid Kutub, Mevdûdî gibi İslam dünyasının farklı bölgelerinde yetişmiş müslüman fikir adamlarına ait dini-fikrî eserlerin Türkçe tercümeleriyle tanışıp yeni bir ufuk kazandığı bir vasatta ortaya çıkan ve Kur'an'a dönüş fikrini savunan, bu fikir ekseninde dini en saf şekliyle temel kaynağından öğrenmek gerektiğini vurgulayan bir entelektüel grubun dinî düşünce çizgisini ifade eder. Ne var ki bu düşünce çizgisinin Mealcilik diye nitelendirilmesi, söz konusu düşünce sahiplerine değil muhaliflerine

199 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi: Kur'an Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2-3, 1952, s. 34-35.

aittir. Bu yüzden de en iyimser ifadeyle menfî bir çağrışıma sahiptir. Bununla birlikte, Mealcilik akımının özellikle 80'li yılların sonlarından itibaren Türkiye'de meal sayısının artmasında ve aynı zamanda Kur'an meali okuma alışkanlığının giderek yaygınlaşmasında önemli rol oynadığı şüphesizdir.

“Meal”in Mahiyeti ve İşlevi

Kur'an çevirisini ifadede tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. İlk nazarda tercümenin kural açısından daha nesnel ve denetlenebilir bir faaliyet olarak görüldüğü, buna karşılık tefsir ve kelimeler geleneğinde yer yer keyfilik, kuralsızlık gibi çağrışımlara sahip bir terim olarak kullanılan te'vil ile aynı kökten türeyen meal kelimesinin bir söze veya metne az çok yorum katma manası taşıdığı, bu yüzden de Kur'an çevirilerinin tercüme yerine meal diye isimlendirilmesinin pek de isabetli bir tercih olmadığı söylenebilir.²⁰⁰ Bilhassa Âl-i İmrân 3/7, Kehf 18/78 ve 82. ayetler dikkate alındığında, te'vil kelimesinin “bir şeyin iç yüzü, gerçek mahiyeti ve bu mahiyetin tespit ve tayini” gibi manalara geldiği, dolayısıyla tercüme ve tefsir edilecek bir metin söz konusu olduğunda, o metindeki asıl maksat ve muradı tayinle eşdeğer bir anlam ifade ettiği²⁰¹ tespitinde bulunulabilir. Bu anlamda te'vil, “bir kelimayı tedbir ve takdir etmek, onun üzerinde tasarrufla bulunmak ve kendisinden murat edilen gayeye müncer kılmak”²⁰² demek olduğuna göre, meal de te'vilin hâsılası, yorumun neticesi demek olur. Gerçi Elmalılı'ya göre Kur'an çevirisinde tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi “evl” kökündeki “eksilme, eksiltme” manasıyla ilgilidir, tercüme yerine meal tabirinin tercih edilmesi de bu eksiklik haysiyetiyledir.²⁰³

200 Osman Bilen, “Tercüme ve Meâl Farklı mı?: ‘Kur'an Meâli’ Kavramı Üzerine”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, Ankara 2007, I. 185-186.

201 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 38; Allâme Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâtî'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, I. 189.

202 Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 32.

203 Yazır, *Hak Dini*, I. 30.

Peki, o hâlde tercüme nedir? Elmalılı'nın tarifine göre terceme, "bir kelamın manasını diğer bir lisanla dengi tabir ile ay-
nen ifade etmektir. Terceme aslın manasına tamamen mutabık
olmak için sarahatte, delalette, icmalde tafsilde, umumda hu-
susta, ıtlakta takyitte, kuvvette isabette, hüsni edada, üslub-u
beyânda, hâsılı ilimde, sanatta asıldaki ifadeye müsavi olmak
iktiza eder. Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatış ol-
muş olur. Hâlbuki muhtelif lisanlar beyninde hutut-i müşte-
reke ne kadar çok olursa olsun, her birini diğerinden ayıran
birçok hususiyetler de vardır. Onun için lisanî hususiyeti ol-
mayıp sırf akl ü mantika hitap eden kuru ve fennî eserlerin
kabiliyyeti ilmiyesi terakki etmiş olan lisanlara hakkıyla terce-
mesi kabil olduğunda söz yoksa da hem akla, hem kalbe yahut
yalnız zevk ü hissiyata hitap eden ve lisan nokta-i nazarından
edebî kıymeti ve zevki san'atı haiz bulunan canlı ve bediî eser-
lerin tercemelerinde muvaffakiyet görüldüğü nadirdir. Bunları
tanzir etmek terceme etmekten daha kolay gelir, en basit bir
misal olarak Türkçemizin şu beytini alalım: *Geh gözde geh gö-
nülde hadengin mekân tutar / Her kanda olsa kanlıyı elbette
kan tutar*. Şüphe yok ki bu mazmunda buna benzer ve belki
daha güzel nazireler söylenmiştir. Lakin bu beyt aynı letafetle
acaba başka bir lisana terceme edilebilir mi?²⁰⁴

Elmalılı'nın bu ifadeleri Kur'an çevirisi konusunda İslam
âlimlerinin hâkim kanaatini yansıtır. Buna göre Kur'an tam
anlamıyla tercüme edilemez; ancak meal düzeyinde çevrilebi-
lir. Tercümenin beşer açısından imkânsızlığı noktasında iki
temel gerekçe söz konusudur. Birincisi, Kur'an'ın ilahî kelim
olmasıyla ilgili inançlar, ikincisi ise Kur'an dilinin Arabiliği.
Bu iki gerekçeden ilki, ilahiyat sorunları içinde en çetin çeviz
olma özelliğini koruyan kelamî tartışmalarla, ikincisi ise dil,
metin, çeviri, yorum gibi teknik ve metodolojik konularla il-
gilidir. Ancak İslam düşünce tarihine bakıldığında, dil/lisan
ile ilgili tasavvurlarla kelamî inanç ve anlayışlar iç içe geçmiş
vaziyettedir.²⁰⁵

204 Yazır, *Hak Dini*, I. 9-10.

205 Bilen, "Tercüme ve Meâl Farklı mı?", s. 176.

Bu mesele bir tarafa, Elmalılı'nın tanımlamasına göre meal, Kur'an'ın harfi harfine değil, mana ve mefhum itibarıyla tercüme edilmesi demektir. Meal bu anlamda eksik tercüme olarak değerlendirilebilir, ama aynı zamanda tefsiri ve manevi tercüme diye de nitelendirilebilir. Çünkü tercümede mana ve mefhumu esas almak, asıl metnin mantukundan ziyade mefhumunu, yani lafızda ne söylendiğinden ziyade ne söylenmek istendiğini yansıtmaya çalışmaktır. Bu durumda yorum kaçınılmaz olduğu için, mealin eksiklik kadar fazlalıkla da malul olduğunu söylemek gerekir. Elmalılı'nın kendi mealini tefsirin bir hülasası olarak değerlendirmesi de bunu gösterir.²⁰⁶

Sonuç itibarıyla, ister tercüme ister meal denilsin, her Kur'an çevirisi dilbilimsel (linguistik) olduğu kadar da yorum-bilimsel (hermenötik) bir çabanın ürünüdür. Zira çeviride çok anlamlılık, yan anlamlılık, sentaktik ve semantik açıdan farklı manalara ihtimallilik özelliği taşıyan Kur'an ifadelerinde tercihe şayan manayı bulmak, bunun için de tercih, takdir ve tayinde bulunmak söz konusudur. Bu yüzden, çeviri sırasında tefsir ve te'vil kaçınılmazdır.

Meal, Kur'an'ın mana ve mefhumunu esas alan bir çeviri/tercüme tarzı olarak tanımlanmasına rağmen, başta bu tanımın çerçevesini belirleyen ve geliştiren Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay gibi isimler olmak üzere Kur'an çevirisi yapanların büyük çoğunluğu, ittifakla imkânsız kabul ettikleri harfi/lafzi tercümeye benzer bir çeviri tarzını benimsemişlerdir. Bu durum, meal diye nitelendirilen çevirinin hem bir hukuk metni gibi kuru ve yavan, hem de Türkçe açısından başarısız olması sonucunu doğurmuştur. Bunun yanında, mütedavil Kur'an çevirilerinin büyük çoğunluğunda, üst-dil söylemiyle kaleme alınan kelam kitaplarını anımsatan bir üslup kullanılmış, dolayısıyla ayetlerdeki mananın hedef dile (Türkçe) aktarımında büyük ölçüde müesses İslam, buna

bağlı olarak da Kur'an ifadelerinin kavramlaşmış ve ıstılahî olarak standartlaşmış delaletleri esas alınmıştır.²⁰⁷

Bunun muhtelif sebeplerinden biri, Kur'an'ın Arapçadan başka bir dile çevrilmesinin erken dönemlerden beri ihtiyatla karşılanması, hatta itikadî bir mesele olarak algılanmış olmasıdır. İkinci bir sebep, çeviride, Allah'ın kastettiği mana ve maksada ilavede bulunma korkusu ve kaygısıdır. Bu yüzden, çeviride lafzın düz anlamlarına sadakat prensibi göz önünde bulundurulmuş, fakat bunun neticesinde Kur'an hitabındaki duygu yüklü anlamlar, muhatapların gönül dünyasına nüfuz eden çarpıcı üsluplar ve vurgular, dil ve üsluptaki estetik unsurlar ister istemez kaybolmuştur. Bu önemli kayıp, tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesiyle ilgili temel gerekçeden de anlaşılacağı gibi, en başından müsellemler kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre Kur'an'daki mananın mealde eksik ifade edilmesi, her şeyden önce onun mu'ciz bir kelimeler olması ve bu mu'ciz ilahî kelimeler karşısında beşerin âciz kalmasıdır. İşte bundan dolayı, Kur'an'ın çeviri/tercüme yoluyla bir başka dilde eşdeğerlisini üretmek, beşer takati açısından muhal görülmüştür.

Bütün bunlar bir tarafa, Kur'an çevirisine meal denilmesi hem ortaya çıkan tercümeyi asıl metinle paralellik açısından yüzleşme külfetinden kurtarır, hem de kendi meşruiyetini oluşturur.²⁰⁸ Bunun yanında mealin bizatihi sahilhliğı de önemli bir konudur. Sahihlik hususunda temel şart, Kur'an metninden anlaşılan mananın belli bir yorum (te'vil) anlayışına uygunluğudur. Burada söz konusu olan yorum anlayışı ise temelde belli bir kelimeler sistemine dayanmak durumundadır. Sonuçta herhangi bir ayetin ne şekilde te'vil ve tercüme edileceğini dilbilimsel kurallardan çok, kelamî kabuller ve prensipler belirler. Çünkü genel dinî düşünce ve bakış açısı, temelde kelamî sisteme göre şekillenir. Kelamın her itikadî

207 Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara 1996, s. 249-250.

208 Bilen, "Tercüme ve Meal Farklı mı?", s. 185.

mezhep açısından ideoloji kavramıyla eşdeğer bir mana taşıdığı bile söylenebilir.

Bunun içindir ki Gazâlî (ö. 505/1111) fıkıh usûlüyle ilgili *el-Mustasfâ* adlı eserine girişte şunları söyler: Gerek akli gerek dinî ilimler kendi içerisinde külli ve cüz'î şeklinde kısımlara ayrılır. Kelam ilmi, dinî ilimler hiyerarşisinde külli ilim, diğerleri cüz'î ilimdir. Çünkü müfessir özellikle Kur'an'ın anlamı, muhaddis özellikle hadisın sübut tariki, fakih özellikle mükelleflere ait fiillerin hükümleri, usûlcü özellikle hükümlerin delilleri, mütekellim (kelamcı) ise en genel şey, yani mevcut/varlık konusuyla ilgilenir... Kelamcının düşünme ve inceleme faaliyeti, öncelikle en genel olarak mevcuttan başlar, ardından kademeli olarak detaylanır. Bu safahatta diğer dinî ilimlerin Kitap, Sünnet ve Peygamber'in sıdkı gibi temel prensipleri tespit edilir. Müfessir, kelamcının alanına giren konulardan sadece birini, yani Kur'an'ı alır ve onun tefsiriyle uğraşır. Benzer şekilde muhaddis, kelamcının alanına giren konulardan birini, yani Hz. Peygamber'in sünnetini alır ve bunun sübut yollarını araştırır. Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelam ilminde sabit olur. Şu hâlde, kelamcı/mütekellim diğer bütün dinî ilimlerin temel prensiplerini ispat/tespit görevini yüklenir. Dolayısıyla bütün dinî ilimler kelam ilmine nispetle cüz'idir. Kelam, mertebe açısından zirve ilimdir. Zira diğer cüz'î ilimlere kelam ilminden inilir.²⁰⁹

Külli bir ilim olması hasebiyle müslümanların din ve dünya görüşü kelam dairesinde şekillenir. Kur'an çevirisi söz konusu olduğunda da, kelamî ilkelere uygun düşen meal doğru, ters düşen meal yanlıştır, denebilir. Bir örnek vermek gerekirse, Kıyâme 75/23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzırâh* ifadesini "Rablerine bakacaklar" şeklinde çevirmek Ehl-i Sünnet'in kelamî-itikadi kabulleri açısından doğru, Mu'tezile kelamındaki tevhid ilkesi açısından kesinlikle yanlıştır. Şüphesiz bu ayetle ilgili iki farklı te'vil ve tercümeyle dilbilimsel gerekçeler/deliller bulunabilir; fakat burada aslolan dilbilimsel gerekçeler değil, kelamî ilkeler

209 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Medine, trs., I. 12-16.

ve prensiplerdir. Sonuçta her te'vil ve meal, sıhhat ve meşruiyet onayını öncelikle belli bir kelamî sistemden alır.

Esasen Kur'an'ın hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığı hususunda öne sürülen gerekçeler de ilahî kelam sıfatının mahiyeti, Halku'l-Kur'an meselesi, Kur'an'ın mu'cizliği gibi konularla çok yakından ilgili olmasından dolayı temelde kelamî kabullere dayanır. Kur'an'ın Arapça olması ilk bakışta lisanî bir mesele gibi görünse de bilhassa fıkıh usûlünde mananın yanı sıra nazımın da Kur'an'ın aslı bir unsuru olarak kabul edilmesi, ilahî kelam sıfatının mahiyetiyle ilgili bir kelamî bakış açısını yansıtır. Buna göre Kur'an'ın Arabiliği manada değil, nazımdadır. Başka bir ifadeyle, Arabî olan mana değil, nazımdır. Bu sebeple, Kur'an ancak Arapça nazım olarak Kur'an'dır. Elmalılı'nın ifadesiyle, "İşte bu Arabî nazımın diğer bir lisanda muadilini yapmak mümkün olsaydı Kur'an terceme edilmiş olurdu. Yalnız o tercüme Arabî olmayacağı için Kur'an olmaz da Kur'an'ın tercemesi olurdu."²¹⁰

Kur'an'ın tam olarak tercüme edilemeyeceği yönündeki hâkim görüşün kelâm-ı nefsi kavramıyla da yakından ilişkisi vardır. Bu kavram çerçevesinde Kur'an, Allah'ın ses ve harflerden bağımsız, zatıyla kaim ezeli manalar olarak kabul edilir. Böyle bir kabul, hem Kur'an'daki mananın namütenahi olduğuna, hem de beşer tarafından asla tüketilemeyeceğine işaret eder. Çünkü Allah'ın hiçbir sıfatına sonluluk, sınırlılık atfetmek mümkün değildir. Dolayısıyla kelam sıfatı da diğer ilahî sıfatlar gibi namütenahidir. Bu itibarla ilahî kelimadaki mananın eşdeğerlisini üretmek veya bütün yönleriyle manayı tüketmek beşer takatinin fevkindedir. Meselenin bu boyutu daha ziyade i'câz konusuyla ilgilidir.

Temelde kelamî kabuller çerçevesinde şekillenen ve ittifakla benimsenen i'câz anlayışına göre Kur'an bir dil mucizesi olup hem nazım hem mana cihetiyle mu'cizlik vasfını haizdir. Kur'an'ın bir başka dile tercümesinin imkânsızlığı

da mu'cizlik haysiyetiyledir. Bu husus şöyle şerh edilebilir: "Herhangi bir eserin dahi anlam ve içeriğinden hiçbir şey kaybetmeden başka bir dile çevrilmesi çok güç olduğuna göre, Kur'ân-ı Kerim'in tercümesi söz konusu edildiğinde bu güçlüğün ve onun doğurduğu sorumluluğun kat kat artacağı açıktır. Zira Allah'ın mu'ciz kelimeleri olan Kur'an'ı fesahat, belagat, i'câz ve üslûbuyla başka bir dile çevirmek imkânsızdır."²¹¹

İşbu anlayış gereği Kur'an çevirisine tercüme denilmesini caiz görmeyen Hasan Basri Çantay şöyle der: "Kur'ân-ı mübin hem lafzı hem manası ile mu'ciz, onu hakkıyla tercemenen beşer acizdir. Şimdiye kadar birçok yabancı diller buna yeltendi. Fakat onun ilahi ve i'câzı hepsini yere serip yendi... Kur'an'ın bir tek lafzında -baha biçilmez, atlanıp geçilmez nadide cevherlerden üstün ve gömülü- öyle muhtelif manalar var ki bütün onlar dinimizin pırlantadan kıymetli taşlarıdır. Bunların hepsini tercemenin metninde sıralarsak, o 'terceme' olmaz, 'izah' ve 'tefsir' olur, ihmal edersek 'taksir' olur. Nihayet Allah kelimeleri ile beşer kelimeleri beyindeki fark tıpkı Yaratanla 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... Şunu tekrar arzedeğim ki Kur'an-ı Kerim'in meâllerinde ne kadar olgunluk hasıl olursa olsun, Allah kelâmının tam hakkını verebilmek hiçbir zaman ve hiçbir vecih ile kabil olmayacaktır: *Bikri fikri kâinâtın çâk çâk oldu, fakat / Perde-i ismette kaldı ma'nü Kur'ân henüz.*"²¹²

Bütün bu kelâmî gerekçelere rağmen, Kur'an'la ilgili çeviri kuramının temellendirilmesinde ciddi boşluklar vardır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi, adına ister tefsir, ister tercüme veya meal denilsin, çeviri yapan kişinin bu ameliyesini denetlemek için onun kaynak dildeki metni doğru anlayıp hedef dile doğru aktardığını sınamayı sağlayacak ölçütlerin be-

211 Hidayet Aydar, "Kur'an [Tercümesi]", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 405.

212 Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1957, ön-söz, I. 5-10.

lirlenmemesidir. Bir çeviri, öncelikle çevirmenin ilk okumasına dayanır. Her türlü okuma, hangi dilde olursa olsun az çok yorum içerir. Buradaki temel sorun, okumayı denetleyecek yöntemsel ilkelerin nasıl belirleneceği ve metinden anlaşılan mananın uygunluğu ve geçerliğini denetlemede yeterliliğini sağlayabilme meselesidir. Geleneksel yöntem bunu gerek dil anlayışı gerek kelamî kabuller çerçevesinde dışarıdan denetlemeyi salık verir. Bu dışsal ölçütleri aşan mana takdirlerini ya öznel (bâtınî) olarak değerlendirir ya da Kur'an lafızlarının estetik aşkınlığından ortaya çıkan çok anlamlılığa atfeder. Bu ayırım tefsir açısından işlevsel olabilir; fakat çevirinin tefsirle ortak yönleri olduğu kadar farklı yönleri de vardır ve bu farklılık çeviriye "meal" demekle ortadan kaldırılabilecek mahiyette değildir. Çeviriyi farklı kılan husus, iki ayrı metinle ilgili bir faaliyet olmasıdır. Tefsir asıl metne eklenmiş, genişletilmiş bir metin üretmekle ilgiliyken, çeviri asıl metni başka bir dile yansıtma veya eşdeğer olmasa da muvazi bir metin ortaya koyma çabasını içerir.²¹³

Hâl böyleyken, çeviriyi/tercümeyi "bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi ile tabir ile aynen ifade etmektir" şeklinde anlayıp tanımlamayı, Kur'an'ın bu şekilde tercümesinin mümkün olmadığını, beşer açısından imkân dâhilinde olan şeyin ancak mefhum tarzında bir meal olduğunu söylemeyi²¹⁴ gerektiren bir kelamî bakış açısının "Türkçe Kur'an" gibi bir tabirin kullanımını caiz görmesi mümkün değildir. Bu sebeple, Kur'an çevirisini ifadede meal kelimesinin tercih edilmesi, son dönem Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan ve II. Meşrutiyet döneminde hararetle tartışmalara konu olan, Cumhuriyet'i kuran irade tarafından radikal modernleşme projesinin önemli bir parçası olarak tatbik mevkiine konulmaya çalışılan dinî Türkçülük ve ana dilde ibadet gibi reformist fikirlere İslamcı kanadın muhalif bir dille mukabelesi olarak görülmelidir. Nitekim Elmalılı'nın, "Cehaleti ileri gidenlerden

213 Bilen, "Tercüme ve Meâl Farklı mı?", s. 185.

214 Yazır, *Hak Dini*, I. 9.

bazılarını da duyuyoruz ki Kur'an tercemesi demekle dahi iktifa etmiyor da Türkçe Kur'an demeğe kadar gidiyor. Hatta bundan dolayı meb'uslardan birisi [Bursa meb'usu Mustafa Fehmi Gerçekler] yazdığı manzumede 'Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın / Oynamaktır bu din ü imanla' demiştir. Filvaki öyledir." şeklindeki ifadeleri bunun en güçlü delilidir.

Hak Dini tefsirinin yazma nüshasındaki mukaddimede yer alan bu ifadeler, hem Cemil Said'in 1924'te yayımlanan ve Türkiye dışındaki müslüman âlimlerin dahi ağır eleştirilerine uğrayan *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adlı çevirisine²¹⁵ bir gönderme, hem de aynı yıl birçok tartışma ve kalem münakaşasına konu olan, 1926 yılının Ramazan ayında Türkçe Kur'an okuma ve Türkçe namaz kaldırma şeklinde uygulanan dinî reform projesine yönelik bir tepkidir. 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. Çantay'ın ifadesine göre Elmalılı mealde bilinçli olarak akıcı bir dil kullanmadığını, çünkü meal-lerin tercüme şeklinin almasından korktuğunu söylemiştir.²¹⁶ Mehmet Âkif'in de yedi yıl kadar (1926-1932) süren yorucu bir çalışmayla hazırlayıp 1932'de tebyiz ve tashihini tamamladığı Kur'an çevirisini Diyanet İşleri Riyasetine teslim etmekten vazgeçmesinde, ilk çevirilerini Elmalılı Hamdi Yazır'ın pek beğenmemesinden etkilenmesi, son hâliyle dahi çevirinin içine sinmemesi gibi faktörlerin yanında siyasî iradenin dinî millileştirmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek yönündeki niyet ve gayretlerini sezmesi ve çevirinin ana dilde ibadet projesine alet edilmesinden endişe etmesi etkili olmuştur.

Sonuç olarak meal, Kur'an'ın Türkçe çevirilerini ifade eden teknik bir terim olmanın ötesinde dinî, fikrî, siyasî anlamlar ve imalar içeren bir kavramdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, bu kavram Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerine damgasını vuran Garpçı, seküler modernleşme projesinin

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

216 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I. 7.

dinî boyutuyla ilgili kısmında olup bitenlerin garip hikâyesini bünyesinde barındırır. Bilhassa II. Meşrutiyet döneminde fikrî zemini oluşan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Hıristiyan Batı dünyasındaki Protestanlık tecrübesine benzer şekilde uygulamaya konulan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet projesine muhafazakâr ulemanın karşı çıkışıyla kavramlaşan meal kelimesi, ne gariptir ki yakın geçmişte ve günümüzde Protestanlığın *Sola Scriptura* (sadece Kutsal Kitap) prensibini hatırlatan "Kur'an İslamı" söylemini tanımlamak üzere Mealcilik şeklinde bir kullanıma medar olmuştur. Böylece kelimenin ıstılahî manadaki ilk kullanımında (*mevrid*) gözetilen maksat ile Mealcilik şeklindeki kullanımında (*madrib*) kastedilen mana arasında çok garip bir mübâyenet oluşmuştur.

Meal Hazırlamanın Sorunları/Zorlukları

Elmalılı *Hak Dini* tefsirinin mukaddimesinde şöyle der: (...) Kur'an anlaşılmaz bir kitab değildir. Hatta "*ve-lekad yesserna'l-kur'âne li'z-zikri fe-hel min müddekir*" [Kamer 54/17, 22, 32, 40] buyrulduğu üzere manasını en kolay ve açık bir surette anlatan ve tekellüfsüz, tasannusuz, su gibi akan, nur gibi parlayan bir kitâb-ı mübindir. O kendisini bütün insanlığa duyurmak ve anlatmak için nazil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun maanisi ihata olunup bitirilemez. Bir manası inkişaf ederken arkasından bir mana daha, arkasından bir mana daha ilh... yüz gösterir. Nurunun şa'saai vuzuhu içinde hafa zuhur eder. Mü'mine hitap ederken kâfire bir inzar fırlatır, kâfiri inzar ederken mü'mine bir tebşir nüktesi uzatır, avama hitap ederken havâssı düşündürür, âlime söylerken cahile dinletir, cahile söylerken âlime dokundurur, geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bugünü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahedelerden en yüksek hakikatlere götürür. Mü'minlere gaybı anlatırken kâfirleri hâlden bîzar eder. Ve bütün bunları hâle, makama, mekâna, zamana, mevzuya göre en uygun, en ranâ kelimelerle ifade eder. Mesela taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken "yenşakkı" ve "yeteşakkaku" demekle iktifa etmez de "le-mâ yeşşakkaku"

[Bakara 2/74] diyerek çatlayışın, akışın bütün fişkurtısını, şakırtısını, takırtısını duyurur. Böyle tabii delaletlerle müterafık olan elfazı, hâssı, âmmı, müstereki; hakikatı, mecazı, sarihi, kinayesi; zâhiri, nassı, müfesseri, muhkemi, hafîsi, müşkili, mücmeli, müteşabihi; ibaresi, işareti, delaleti, iktizası, mutabakatı, tazammunu, iltizamı gibi birçok vucuh ile ayrı ayrı manaları bir yere toplayıp anlatıverir.”²¹⁷

“Doğrusu Kur'an'ı cidden anlamak, tetkik etmek isteyenlerin onu usûlüyle Arabî yolundan ve tefâsîr-i mervîyyesinden anlamaya çalışmaları zaruridir. Kur'an'ın falan tercemesinde şöyle demiş diyerek ahkâm istinbatına, mes'ele münakaşına kalkışmamalıdır. Bunu imanı olanlar yapmaz; kendini bilen ehl-i insaf da yapmaz. Kur'an'dan bahsetmek isteyenler onu hiç olmazsa harekesiz olarak yüzünden okuyabilmelidir. Mamafih öyle kimseler görüyoruz ki Kur'an'ı harekesiz olarak şöyle dursun, harekesiyle bile dürüst okuyamadığı hâlde onun ahkâm ve meânîsinden içtihada kalkışıyor. Öylelerini görüyoruz ki Kur'an'ı anlamıyor ve tefsirlere müfessirlerin te'villeri karışmıştır diye onları da kâle almak istemiyor da eline geçirdiği tercemeleri okumakla Kur'an'ı tetkik etmiş olacağını iddia ediyor; düşünemiyor ki okuduğu tercemeye âlim müfessirlerin te'vili değilse cahil mütercimim re'yi ve te'vili, hatası, noksanı karışmıştır. Bazılarını da duyuyoruz ki Kur'an tercemesi demekle iktifa etmiyor da, “Türkçe Kur'an” demeye kadar gidiyor. Türkçe Kur'an var mı be hey şaşkın? Kur'an Arabîdir. Zira innâ enzel-nâhu kur'ânen arabiyyen mansustur. Düşünmeli ki Kur'an'ı tefsir etmek üzere Peygamber'in irad buyurduğu hadise bile Kur'an denemez, denirse küfrolur. Hâsılı, terceme Kur'an'dan mütercimim anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de hakkıyla anlatamaz. Anlattığı şeylerde de Kur'an hükm-i kıymetini haiz olmaz.”²¹⁸

Elmalı'nın söylediği gibi Kur'an, mana ve mesaj açısından gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır; ama aynı zamanda

217 Yazır, *Hak Dini*, I. 15-16.

218 Yazır, *Hak Dini*, I. 15.

bir ummandır. Bu yüzdendir ki Kur'an çevirisi (meal) işine soyunmak, ilk bakışta dibi görünen küçük bir havuza dalıyorum derken uçsuz bucaksız ve dipsiz bir ummana dalıp boğulmak gibidir. Bu anlamda ummanda boğulmuş ya da Nasrettin Hoca'nın meşhur fıkrasındaki anlamıyla damdan düşmüş biri olarak itiraf etmeliyim ki Kur'an çevirisi yapmak ya da meal hazırlamak tarif edilemeyecek kadar zor bir iştir.

Meal hazırlamanın ne denli zor olduğu hususunda kabaca ve kalın hatlarıyla iki farklı boyuttan söz etmek mümkün. Birinci boyut manevi, yani veballe, ikinci boyut ise maddî, yani çeviri işinin çok kere çileye dönüşmesiyle ilgili. Gerçi bu çile üç yıllık bir sürenin akabinde nihayete erdi; fakat, "Herhangi bir ayetin çevirisinde asıl mana ve maksadı bozacak bir yanlış yaptım mı?!" sorusu/korkusu aklımdan hiç çıkmadı ve bu durum meal hazırlamakla günahkâr olmak arasında ilişki/bağ kurmama yol açtı. Meal işinin maddî zorluğuna gelince, bu konuda dilbilim ve çeviri tekniğiyle ilgili sayısız zorluktan söz edilebilir; fakat hepsinden önce Kur'an'ın ilahî kelimeleriyle ilgili esas/temel zorluktan söz etmek gerekir. Temel zorluk Kur'an'daki manayı bütün yönleriyle ihata ve ifade edememe noktasında kendisini göstermektedir. Birçok araştırmacı bu zorluğu dilbilim bağlamında ele almakta ve Arapça bir metin olarak Kur'an'ın başka dillere kayıpsız ve ziyansız şekilde çevrilmesinin mümkün olmadığı meselesi üzerinde durmaktadır. Oysa işin dilbilim ve çeviri tekniğinden daha derin bir boyutu vardır. Daha açıkçası, mümin ve müslüman nazarıyla bakıldığında Kur'an lisanî bir metinden çok daha fazla bir şeydir; dolayısıyla onu anlama, açıklama ve yorumlama söz konusu olduğunda, bunu lafız-mana ilişkisinin dar sınırlarına hapsetmek mümkün değildir.

Kur'an, yaşayan ve yaşanan bir kitap, canlı bir metin olarak algılandığında -ki böyle algılanması gerekir- lafızdaki mananın kimi zaman bir ipucuyla eşdeğer olduğu hükmüne varılır. Lafzın ardında/altında saklı mana katmanlarını keşfetmek ise muvâda'a (oydaşım) ürünü olan dilin/lisanın sınırlarını

aşmayı gerektirir. Kur'an Allah'a derin saygı ve bağlılıkla kalben okunduğunda, mana sürekli bir keşfe dönüşür, hâliyle dilin dar kalıplarının ötesine geçer. Bu olgu tasavvufî irfan geleneğinde "işaret" diye kavramlaştırılan keşfe dayalı yorum tecrübesiyle örtüşür. Zira işaret çoğu zaman ibareyle anlatılamayan, ancak hissiyat olarak yaşanan derin anlam ve derin grameri ifade eder. Ancak meal söz konusu olduğunda işâri manaya cevaz yoktur. Çünkü işâri mana öznel, Kur'an metni ise verili ve nesneldir. Meal bu metnin dil düzeyinde çevirisiyle ilgili bir iştir. Bu iş büyük ölçüde dil, rivayet temelli tefsir bilgisi ve fıkıh usûlünün beyânî epistemolojisi ekseninde gerçekleşir. Fıkıh usûlündeki ölçütler, işâri mana keşfine ihtiyatla yaklaşmayı salık verir. Gerçi Kur'an'dan şifre dâhil her şeyin istihraç edilebileceğine inanan Bâtınlık eğiliminin her devirde taraftar bulduğu dikkate alındığında fıkıh usûlündeki sahih te'vil ölçütlerinin çok gerekli bir emniyet tedbiri olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu mesele bir tarafa, meal sonuçta ilahî kelâmın Arap dilinden başka bir dile kusurlu ve kûsurlu aktarımından ibaret bir üründür. Bu ürün ne kadar iyi olursa olsun, Kur'an'daki manaları bütün boyutlarıyla ihata ve ifade bakımından kifayetsiz ve bir o kadar da yavandır. Ancak bu yavan ürünün ortaya çıkması dahi teknik açıdan sayısız zorluk içerir.

Aslî (Büyük) Sorunlar/Zorluklar

Kur'an, insanoğlundan temel talepleri itibarıyla hemen hiçbir zihinsel çaba sarf etmeden anlaşılabilir kadar kolay bir metindir. Gerek Kamer suresinde birkaç kez geçen *ve-lekad yesserna'l-kur'âne li'z-zikri fe-hel min müddekir* ifadesinin gerek Kur'an'a atfen kullanılan "mübîn" sıfatının temel içermesi budur. Bir örnek vermek gerekirse, bazı müfessirlerce Tevrat'taki on emirle irtibatlandırılan ve İbn Abbâs tarafından, "Allah'ın Âl-i İmrân suresinde (Âl-i İmrân 3/7) söz ettiği muhkem ayetler işte bunlardır. Bu ayetlerdeki hükümler/prensipier bütün şeriatlarda ortak olup hiçbir ümmetin şeriatında neshe uğramamıştır."²¹⁹ şeklinde nitelendirdiği En'am

219 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 361; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 86.

6/151-152. ayetlerdeki mana ve mesajı anlamak için, değil tefsir sahasında uzman olmak, okuma-yazma bilmeye bile hacet yoktur. Zira bu iki ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: “[Ey Peygamber!] De ki onlara: “Gelin, ben size rabbinizin neleri haram [farz ya da olmazsa olmaz] kıldığını söyleyeyim: Allah’a hiçbir şeyi eş ve ortak koşmayın. Ana-babanıza iyi davranın. Fakirlik yüzünden bakıp büyütemeyiz endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Zira Biz sizin rızkınızı verdiğimiz gibi onların rızkını da veririz. [Zina, üvey anayla nikâh gibi] çirkin ve utanç verici filleri açıkça ya da gizli işlemekten uzak durun. Haklı bir sebep bulunmadıkça, Allah’ın kutsal/dokunulmaz saydığı cana kıymayın. İşte Allah size bütün bunları emrediyor ki düşünüp ders alasınız, yanlış yola sapmayasınız. Rüşt çağına gelinceye değin yetimin malına dokunmayın. Bununla birlikte, onun yararına olması için malının değerini koruma ve artırmaya yönelik tasarruflarda bulunabilirsiniz. Alıp sattığınız malları doğru ölçüp tartın ve bu konuda dürüstlükten şaşmayın. Biz kimseye altından kalkamayacağı bir sorumluluk yüklemeyiz. [Hakemlik, şahitlik gibi] herhangi bir konuda söz söylediğiniz zaman akrabanızın aleyhine dahi olsa mutlaka doğruyu söyleyin. Gerek Allah’a gerek insanlara verdiğiniz sözlerle sadakat gösterin. İşte Allah size bütün bunları emrediyor ki öğüt alıp tutasınız.”

Görüldüğü gibi bu ayetlerdeki emirler ve yasaklar gayet açık ve anlaşılır mahiyettedir. Fakat teknik düzeyde anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda durum başka bir hâl almakta, ne dediği ve ne demek istediği gayet açık ve anlaşılır olan bu ayetlerin daha ilk cümlesinde bir dizi sözdizimsel zorlukla karşılaşilmektedir. Şöyle ki 151. ayetin başında, *kul teâlev etlû mâ harrame rabbüküm* ‘aleyküm ifadesi yer almaktadır. Bu ifade meallerin kahir ekseriyetinde, “De ki: Gelin rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım.” şeklinde çevrilmektedir. Ne var ki bu çeviri ayetin devamındaki ifadelerin mantukuna ters düşmektedir. Çünkü söz konusu ifadenin hemen ardından, “Allah’a hiçbir şeyi eş ve ortak koşmayın. Ana-babanıza iyi davranın.” buyrulmaktadır. Yaygın çeviriye göre Allah *ellâ tüşrikû*

bihi şey'en ve-bi'l-vâlideyni ihsânen ifadesinde kendisine hiçbir şeyi şirk koşmamayı (şirk koşmayı değil!) ve ana-babaya iyi davranmayı (kötü davranmayı değil!) haram kılmıştır. Müşriklerin birtakım bâtil inanç ve uygulamaları haram (kutsal) adletmelerine karşılık –bir tür müşakele üslubuyla– gerçek manada nelerin haram (kutsal/dokunulmaz) olduğunu ifade meyanında kullanılan “*harrame*” kelimesinin bu bağlamdaki azizliğinden, dolayısıyla bildik anlamda “haram kılmak” manasına hamledilmesinden kaynaklanan probleme bazı müfessirlerce dikkat çekilmiş ve söz konusu kelimeye nasıl bir anlam takdir etmek gerektiği hususunda birtakım izahlar serdedilmiştir.

Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) izahına göre emirlerle yasaklar bir arada zikredilir, ama hepsinden önce tahrir fiili gelir ve yasakların yanı sıra emirler de tahrir hükmünün kapsamına girerse, bu durumda tahrir zıt manaya raci olduğu, dolayısıyla ayette, “Allah kendisine şirk koşmamayı değil şirk koşmayı, ana-babaya iyi davranmayı değil kötü davranmayı haram kıldı.” şeklinde bir mana kastedildiği anlaşılır.²²⁰ Bu izah Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirlerce sarîh manayı bulmacaya dönüştürdüğü gerekçesiyle isabetsiz addedilmiştir.²²¹ Ebû Hayyân'ın talebesi Semîn Halebî (ö. 756/1355) ise hocasının bu görüşünün isabetsiz olduğunu söylemiştir.²²² *Harrame* kelimesi, bu tartışmaya konu olan yorumdan farklı şekillerde de izah edilmiştir.²²³

Ayetteki *etlû mâ harrame rabbûkûm 'aleykûm* ifadesi sözdizimsel açıdan başka zorluklar da içerir. Bu zorluklardan

220 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II. 61. Salih Akdemir, mealinde bu yorumu esas almış ve ayeti, “O size kendisine herhangi bir şeyi ortak koşmanızı, annenize ve babanıza kötü davranmanızı... haram kılmıştır.” şeklinde çevirmiştir.

221 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrû'l-Muhîr*, Beyrut 2005, IV. 685.

222 Ebû'l-Abbâs Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmî'l-Kitâbî'l-Meknûn*, Beyrut 1994, III. 213.

223 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XIII. 189-190. Bize göre bu ayetteki “*harrame*” (tahrir) kelimesi Enbiyâ 21/95. ayetteki “*harâm*” kelimesinde olduğu gibi “zorunlu/vacip” manasındadır. Nitekim Enbiyâ 21/95. ayette kelimenin bu manada kullanıldığına ilişkin yorumda, En'âm 6/151. ayetteki “*harrame*” fiiline atıfta bulunulmuştur. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXII. 191.

biri *mâ* edatıyla ilgilidir. Çünkü bu edat ayette meful/man-sub konumunda ilgi zamiri (ism-i mevsul) olabileceği gibi, yine meful/mansub konumunda masdariyye de olabilir. Aynı edatın *etlû eyye şey'in harrame rabbüküm* takdirinde istifhamiyye olması da mümkündür. Diğer taraftan '*aleyküm* lafzı *harrame* fiiline müteallik olabileceği gibi, *etlû* fiiline müteallik da olabilir. Basralı dilcilerin tercih ettiği ilk ihtimale göre, *etlû mâ harrame rabbüküm* '*aleyküm* ifadesi, "Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri söyleyeyim" veya "Rabbinizin size neleri haram kıldığını söyleyeyim" şeklinde bir manaya karşılık gelirken Kûfeli dilcilerin tercih ettiği ikinci ihtimale göre, "Rabbinizin haram kıldığı şeyleri size söyleyeyim" veya "Rabbinizin neleri haram kıldığını size söyleyeyim" şeklinde bir manaya delalet eder. *Ellâ tüşrikû* ifadesine gelince, bu ifade biri mecrur, üçü merfu, altısı mansub olmak üzere on farklı irab takdirine müsaittir.²²⁴

Bütün bunların dışında *etlû* kelimesinin tam karşılığını çeviriye yansıtmak da oldukça güçtür. Çoğu mealde "okumak" şeklinde karşılanan bu kelime, bildik anlamda okumadan ziyade anlatmak veya serdetmek manasına gelir. Kelimenin kökünde birbirini takip (ittiba) anlamı vardır. İttibadan maksat ise *ve-yetlûhu şâhidûn minhu* (Hûd 11/17) ayetinde olduğu gibi iktidâdır. Dolayısıyla Kur'an'ı tilavetten maksat, salt bir metin okumanın ötesinde onun beyanları uyarınca davranmaktır. Sonuç olarak tilavet, kıraatten daha özel bir mana içerir; her tilavet kıraattir ama her kıraat tilavet değildir.²²⁵

Görüldüğü gibi Kur'an'ın mana ve mesaj yönünden en muhkem, en açık ve anlaşılabilir ayeti, teknik düzeyde tefsir

224 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, III. 214-215.

225 Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 99-100. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) kıraat ile tilavet arasındaki nüans tahliline göre tilavet iki veya daha fazla kelimede söz konusudur. Kıraat ise tek kelime için de kullanılabilir. Sözelimi, "*karâe fülânün ismehû*" (Filancı ismini okudu/söyledi) denir ve fakat "*telâ ismehû*" (İsmi tilavet etti) denilmez. Çünkü tilavet kelimesinin kök anlamı bir şeyin diğer bir şeyi takip etmesi, peşi sıra gelmesidir. Bu yüzden, birbirini müteakip kelimeler için kıraat değil tilavet kelimesi kullanılır. Ebû Hilâl es-Askerî, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Beyrut 2000, s. 75.

ve tercümeyle konu olduğunda, bir dizi müşkil ile karşılaşmaktadır. Diğer bazı ayetlerin tefsirinde karşılaşılan müşkiller ise kelimenin tam manasıyla kök söktüren cinstendir. Nitekim bu husus kimi müfessirlerce de çok açık biçimde dile getirilmiştir. Mesela, Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) şehadet ayeti diye bilinen Mâide 5/106-107. ayetler hakkında, “Bunlar meânî âlimlerince irab, mana ve hüküm yönünden Kur'an'daki en zor ayetlerden kabul edilmiştir.” şeklinde bir ifade kullanmış,²²⁶ Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) ise Beyyine suresinin ilk ayeti hakkında, “Nazım ve tefsir açısından Kur'an'daki en zor ayetlerden biri” dedikten sonra, bu ayetin tefsirinde büyük âlimlerin bocaladıklarından söz etmiştir.²²⁷ Benzer şekilde Ebû Hayyân, Enfâl 8/5. ayetteki *ke-mâ ehraceke rabbuke min beytike bi'l-hak* ifadesinin tefsirinde müfessirlerin çok zorlandıklarını söylemiş, ardından on beş farklı yorum nakletmiş ve fakat hiçbirinin tatminkâr olmadığını belirtmiştir.²²⁸

Bütün bu atıflar, Kur'an yorumunun ne kadar zor bir iş olduğu hakkında az çok bilgi verir niteliktedir. Oysa açıklama ve yorumlama (tefsir ve te'vil) faaliyetinde öznenin belli ölçüde tasarruf alanına sahip olduğu ve bunun maksadı ifadede kolaylık imkânı yarattığı düşünülür ve bu düşünce büyük ölçüde de doğrudur. Çünkü herhangi bir ayetin farklı manalara ihtimalli olması hâlinde bütün manaları tercihsiz olarak zikretmek ve böylece tercihi okuyucunun takdirine bırakmak, yorum öznesi için geniş bir imkândır. Ne var ki bu imkâna rağmen birçok ayetin tefsir ve te'vilinde bocalamak ve hatta tıkanıp kalmak kaçınılmazdır. Sözelimi Hârût-Mârût kıssasının geçtiği Bakara 2/102. ayetin içinden çıkmak neredeyse imkânsızdır. Zira bu ayetteki *ve-mâ ünzile 'ale'l-melekeyni/melikeyni* ifadesinde geçen “mâ” edatı, ilgi zamiri kabul edildiğinde mezkûr ifade iki

226 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 250.

227 Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasit fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Beyrut 1994, IV. 539.

228 Ebû Hayyân söz konusu ayette kastedilen anlamı hayli kafa yorduktan sonra rüyada öğrenmiştir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, V. 272-275.

meleğe sihir bilgisi verildiğine, nefy (olumsuzluk) kabul edildiğinde ise bunun tam tersine delalet eder. Nitekim *ve-mâ ünzile* lafzı meallerin çoğunda “indirilen” diye çevrilirken, bazı meal-lerde “indirilmedi” manası tercih edilmiştir. Tefsir ve te’vilde her iki manayı da gerekçeleriyle birlikte serdetmek mümkün iken mealde böyle bir imkân mevcut değildir. Hâsılı meal; tefsir ve te’vilden çok daha zor ve yorucu bir iştir.

Tefsir, te’vil ve mealde karşılaşılan büyük zorluklardan biri ve belki de birincisi, tarihin bir uğrağında, canlı bir diyalog vasatında şifahi bir hitap olarak nazil olan Kur'an'ın bugün elimizde salt yazılı bir metin olarak bulunması, dolayısıyla metin dışı büyük bağlamının kaybolmuş olmasıdır. Gerçi eski kaynaklardaki rivayetler ışığında birçok ayetin nüzul bağlamı hakkında az çok bilgi sahibi olmak, dolayısıyla ilgili ayetleri en azından konuşmadığı konularda konuşurma problemini ortadan kaldırmak mümkündür. Bununla birlikte nüzul bağlamıyla ilgili bilgileri meale yansıtmak, teknik problemlerin yanında Kur'an'ı belli bir tarihe indirgeme ithamına maruz kalmayı tevhit ettiği/edeceği için, hem zor hem de yıpratıcı bir iştir. Kaldı ki rivayet kaynaklı bilgilerin sıhhat derecesi de çok kere meçhulümüzdür. Kısaca söylemek gerekirse, ilk hitap çevresinde müminlerle kâfirler arasındaki diyaloglar veya polemikler bağlamında nazil olduğu anlaşılan ve fakat nüzul sebebi tam olarak belirlenemeyen birçok ayetin mealinde karşılaşılan zorluk, tarif edilmeyecek düzeydedir. Üstelik söz konusu ayetlerin çevirileri, Kur'an'ın âdeta anlaşılmamak maksadıyla indirilmiş bir kitap olduğunu düşündürecek türdendir. Mesela, *ve-mâ cealnâ ashâbe'n-nârî illâ melâiketen* ifadesiyle başlayan Müddessir 74/31. ayette ne anlatıldığını şu mealten anlamak mümkün değildir:

Ve Biz cehennemın muhafızlarını meleklerden başka kılmadık ve onların adetlerini kâfir olanlar için ancak bir fitne kılmış olduk. Ta ki kendilerine kitap verilmiş olanlar, yakîn getirsinler. Ve imân etmiş olanlara da imân arttırsın ve kitap verilmiş olanlar ile mü'min bulunanlar, şüpheye düşmesinler. Ve kalblerinde

bir maraz bulunanlar ile kâfirler de desin ki: "Allah bununla bir mesel olarak ne murad etmiş?" İşte Allah, dilediği kimseyi böyle dalâlete düşürür ve dilediği kimseye de hidâyet nâsib buyurur ve Rabbin ordularını ancak kendisi bilir ve o, insan için ancak bir öğüttür (Ö. N. Bilmen).²²⁹

Nüzul dönemindeki olayların üzerinden on beş asırlık bir zaman geçmesi ve kaynakların o dönemde cereyan eden her hâdise hakkında yeterli bilgi ihtiva etmemesi, Kur'an'da bil-hassa zamirler, ism-i mevsuller ve işaret isimleriyle müphem olarak zikredilen kişiler veya nesnelere medlul tayininde kimi zaman çaresizlik ve acizlik denen bir tecrübenin yaşanması sonucunu doğurmaktadır. Siyer, hadis ve tefsir edebiyatındaki rivayetler bu büyük problemi kısmen gidermekle birlikte belki yüzlerce ayetteki zamirin/zamirlerin merciini tam olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır. Gerçi zamirler, sözgelimi *hüve/hû/hâ* zamirleri cümle içindeki konumlarına göre, "O, onu, ona, onun" diye çevrilebilir; ancak kaynak dil metninden ziyade hedef dil metnine yönelen ve Kur'an metnini okuyucuya yaklaştırmayı hedefleyen işlevselci çeviri kuramı açısından bakıldığında bu tür bir çevirinin maksadı hâsıl etmekten çok uzak olduğu şüphesizdir. Bir örnek vermek gerekirse, Zuhruf 43/61. ayetteki *ve-innehû le-ilmün/alemün li's-sâati* ifadesini, "*Şüphesiz ki o, saat(in) ilmi (kendisiyle bilenlerden)dir.*" (H. B. Çantay), "*Ve hakikat o, Saat için bir ilimdir.*" (M. H. Yazır), "*Şüphesiz o, kıyamet saati için bir ilimdir.*" (A. Bulaç), "*Ve muhakkak ki o, gerçekten o saat (kuyâmetin zamanı) için bir ilimdir/bilgidir.*" (İ. A. Mihr) şeklinde çevir-

229 Rivayetlere göre Mekke'ye gelip giden bazı Yahudiler müslümanlara cehennemdeki beçilerin sayısını Hz. Peygamber'in bilip bilmediğini sormuşlar, surenin 30. ayeti bunun üzerine inmiştir. Hz. Peygamber cehennemdeki beçilerinin sayısının on dokuz olduğunu söyleyince bunun kendi kaynaklarındaki bilgiyle örtüştüğünü görmüşler ve Kur'an'ın Allah katından geldiğini tasdik etmişlerdir. Bununla birlikte kendi dinlerini terk etmemişlerdir. Bu arada müşrikler Yahudilerin Kur'an'daki bilgileri yalanlamalarını beklemişler ve fakat bu beklentileri boşa çıkmıştır. Ebû Cehil gibi bazı müşrikler ise cehennemdeki beçilerin sayısının on dokuz olduğunu bildiren ayetle ilgili olarak, "Biz sayıca çok kalabalığız; onların hakkından geliriz." diye alay etmişlerdir. Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 385; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 444.

mek, anlamı bulmacaya dönüştürmekten farksız olup bu çevirilerden ayette ne kastedildiğini anlamak imkân dâhilinde değildir. Mananın açıklığa kavuşması için *innehû* lafzındaki “*hû*” zamirinin neye/kime raci olduğu tasrih edilmelidir. Bu maksatla klasik tefsirlere müracaat edildiğinde üç farklı görüşle karşılaşılır. Bir telakkiye göre “*hû*” zamiri Kur'an'a, bir telakkiye göre Hz. İsa ve dolayısıyla onun nüzulüne, diğer bir telakkiye göre ise Hz. Peygamber'e racidir.²³⁰ Bu durumda gerek metin içi (siyak-sıbak) karineler, gerek metin dışı bağlamla ilgili deliller/rivayetler yardımıyla bir tercihte bulunmak ve bu tercihi ya doğrudan ya da parantez içinde zikretmek kaçınılmaz olmaktadır. Fakat bu tercihin doğruluğu müsellem değildir. Üstelik zamirin merciindeki tayin farklılığına göre ayetteki anlam kimi zaman çok büyük ölçüde değişebilmekte, hatta itikadi bir konunun nefy veya ispatı söz konusu olabilmektedir. Binaenaleyh, sadece bu örnek bile her mealin aslında bir te'vil olduğunu ispatlamaya kâfidir.

Müphem ifadelerin çevirisindeki bir diğer büyük zorluk da birçok ayetteki hitabın kimlere yönelik olduğunu tespit ve tayinle ilgilidir. Bilindiği gibi birçok ayette hitabın muhatapları “*ehlü'l-kitâb*” ve “*ûtü'l-kitâb*” olarak zikredilmektedir. Ehl-i Kitap tamlaması Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hem Yahudileri hem de Hristiyanları ifade etmekle birlikte, birçok ayette bu iki zümreden sadece biri için kullanılmakta ve fakat bunu tespit etmek bazen çok zor olmaktadır. Hatta “Ey iman edenler!” mealindeki hitapla başlayan bazı ayetlerde kimlerin kastedildiğini belirlemek de çok zor bir hâl almaktadır. Mesele Bakara 2/208. ayetteki *yâ eyyühellezîne âmenû'dhulû fi's-silmi kâffeten* ifadesinde kimlerin kastedildiği hakkında dört farklı ihtimal söz konusudur.

Birinci ihtimale göre ayetteki hitabın muhatapları münafıklardır. İkinci ihtimale göre Ehl-i Kitaptan müslüman olanlar, üçüncü ihtimale göre Ehl-i Kitaptan Hz. Peygamber'e inanmayanlar, dördüncü ihtimale göre müslümanlardır. Bu

230 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 70-71.

dört farklı ihtimale göre “topyekûn, silme girmek” ifadesinin anlamı farklılaşmaktadır. Hitabın münafıklara yönelik olduğu varsayıldığında mezkûr ifade münafıklara dilden değil, içten/yürekten müslüman olmalarını emretmektedir. Hitabın Ehl-i Kitaptan müslüman olanlara yönelik olduğu varsayıldığında söz konusu ifade müslüman oldukları hâlde eski dinlerine ait bazı inanç ve uygulamalardan vazgeçmeyen bu zümreye İslam'ı topyekûn benimsemelerini tembihlemekte, üçüncü ihtimale göre Ehl-i Kitaba tam anlamıyla iman etmelerini, dördüncü ihtimale göre ise müminlere İslam'da azim ve kararlılık sahibi olmalarını emretmektedir.²³¹

Bazı ayetlerin çevirisinde hitabın muhataplarına ait zaimlerin merciini tayin zorluğuna Kur'an dilinin idiomatik/deyimsel kodlarıyla ilgili bilgi yetersizliği de eklenmekte ve bu durum çeviri işini çileye dönüştürmektedir. Hac 22/15. ayet bu bağlamda ilginç bir örnek olarak zikredilebilir. Zira bu ayetin çevirisi çok zordur; üstelik zorluk çok boyutludur. Zorluğun bir boyutu *men kâne yezunnu en len yensurahullâhu* ifadesindeki “hû” zamirinin mercii ile ilgilidir. Bu zamir bir kanaate göre Hz. Peygamber'e, ikinci bir kanaate göre “men” lafzına, diğer bir kanaate göre ise “din”e delalet eder.²³²

Bütün bu farklı ihtimallere göre ayetteki anlam değişir. Diğer taraftan *fel-yemdûd bi-sebebin ile's-semâi* ifadesindeki *sebeb* ve *semâ'* kelimeleriyle *sümme'l-yekta'* ifadesindeki “ka” (kesmek) kelimesinin tam olarak neye atıfta bulunduğu da belirsizdir. Bu yüzden ki *fel-yemdûd bi-sebebin ile's-semâi* ifadesine, “Bir çaresini bulup göğe uzansın”, “Tavana ip bağlayıp kendini assın”, *sümme'l-yekta'* ifadesine “dünya ve ahiretle ilişkisini kessin”, “İpi kesip intihar etsin”, “göğe yükselip vahiy ve/veya ilahî yardımı kessin” gibi farklı anlamlar takdir edilmiş²³³ ve sonuçta bütün bu farklı anlam takdirlerinin meallere yansımaları ayetin farklı ifade kalıplarıyla birkaç kez

231 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 176.

232 Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 16.

233 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 13-14; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut, trs., III. 441.

nazil olduğunu düşündürtecek boyutta bir mana mübâyeneti şeklinde olmuştur.²³⁴

Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel bağlamın tarihte kalmış olmasının meal çalışmasına yansıyan büyük zorluklarından biri de bazı ayetlerde mantukun ya da sözde zikri geçenin (mantuk bih) asıl mana ve medlulünün çok büyük ölçüde belirsizleşmesine yol açmasıdır. Mesela A'râf 7/31. ayet-teki *yâ benî âdeme huzû zîneteküm inde külli mescidin* ifadesi hemen hemen tüm meallerde, "*Ey Âdemoğulları, her mescid*

234 Ayetin bazı meallerdeki çevirisi şöyledir: "Kim ki Allah'ın kendisine bu dünyada da, ahirette de yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, göğe başka bir yolla ulaşmayı denesin de yol katetsin; ve böylece görsün, bakalım, bu hilesi onu sıkıntısından kurtaracak mı?" (M. Esed); "Kim Allah'ın, Resulünü dünyada ve ahirette desteklemeyeceğini zannederse, haydi öfkesinden bir ip alıp tavandan uzatsın, boğazından geçirsin. Sonra nefesini kessin de bir baksın, bulduğu bu tedbiri, bu çırpınışları öfke duyduğu şeyi, Allah'ın Resulüne yardımını engelleyecek mi?" (S. Yıldırım); "Allah'ın, kulu Muhammed'e dünya ahiret asla yardım etmeyeceğini sanan adam, bir araca atlasın biraz gezip dolaşsın! Bir süre toplumdan ayrılıp kendini dinlesin. Bu seyahat düşüncesi öfkesini bastırarak mı bir baksın" (M. Çakır); "Her kim, Allah'ın kendisine dünya ve ahirette asla (doğrudan) yardım etmeyeceğini düşünüyorsa bir sebebe tutunup göğe uzanversin ve (Allah dışında yalvardıklarıyla) ilişkiyi kessin; daha sonra görsün, bu tedbiri kendisini öfkeliendiren şeyin kökünü kazıyacak mı kazımayacak mı?" (M. İslamoğlu). Bu çevirilerin bir kısmı metnin sınırlarını çok zorlamakta, diğer bir kısmı ise ayeti kendi içinde tutarsızlaştırmaktadır. Öyle ki son çeviriye göre ayet Allah'ın kendisine dünya ve ahirette yardım etmeyeceğini düşünen kişinin bir sebebe tutunup göğe yükselmesini ve Allah'ın dışında yalvardıklarıyla ilişkisini kesmesini önermekte, fakat bu öneri daha sonraki cümlede bir tedbir olarak nitelendirilmekte ve nihayet bu tedbirin söz konusu kişinin öfkesini dindirip dindirmeyeceğinden söz edilmektedir. Bu durumda, bir kimsenin, 'Allah bana dünyada da ahirette de yardım etmez' diye düşünmesiyle bu düşüncesine mukabil onun bir sebebe tutunup göğe uzanmasından ve Allah dışında yalvardıklarıyla ilişkisini kesmesinden söz edilmesi arasında nasıl bir irtibat kurulabilir?" şeklinde bir soru akla gelmektedir. Bu soruya, "Bir sebep ile göğe uzanma ve Allah dışında yalvarılan şeylerle ilişki kesme tedbiri hangi öfkeyi dindirecektir?" şeklinde ikinci bir soru daha eklenebilir. Ayrıca, "söz konusu tedbir Allah'ın yardım etmeyeceği düşüncesine ilişkindir. Yok eğer öfkeyle ilgiliyse, o zaman bu öfke neyle ilgilidir?" diye üçüncü bir soru da sorulabilir. Bize göre ayeti şöyle çevirmek daha isabetlidir: "Kim Allah'ın dünyada ve ahirette peygamberine yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, bu düşünceden vazgeçsin. [Şayet aksini düşünmek kendisini öfkeye boğuyorsa], o zaman gitsin evinin tavanına bir ip uzatarak kendini assın. Baksın bakalım, bu yaptığı iş öfkesini giderebilecek mi?! [Asla gidermeyecek, çünkü o kâfirler/müşrikler çatlarsa da patlarsa da Allah peygamberine yardım edip onu muzaaffer kılacak]."

yanında ziynetlerinizi takın.” (A. Bulaç), “*Ey Âdem Oğulları! Her namazınızda süslü elbisenizi giyinin.*” (A. F. Yavuz) şeklinde karşılanmıştır. Bu çevirilere göre Allah, bir avuç müslümanın binbir zorluk, darlık ve yokluk içinde beka mücadelesi verdiği Mekke döneminde inzal buyurduğu bu ayette her mescide güzel/süslü elbiseler giyerek gidilmesini emretmekte, ardından da *ve-külü veşrabû ve-lâ tûsrifû* ifadesiyle “*yiyin için, ama israf etmeyin*” buyurarak müsrifliği(?) nehyetmektedir. Mekke döneminde müslümanlar avret mahallerini örtecek elbise bulmakta zorlanırlarken “süslü elbiselerinizi giyin” demenin, keza karınlarını doyuracak ekmek bulmakta zorlanırlarken “yiyin için ama israf etmeyin” şeklinde bir yasak getirmenin o dönemdeki şartlar çerçevesinde neye tekabül ettiği meselesi bir tarafa, bugün bu ayeti, “*Ey Âdemoğulları! Kâbe’yi tavaf edeceğiniz her vakit [çıplak vaziyette değil] giyinik vaziyette olun, edep yerlerinizi örtün. Ayrıca [hac sırasında daha çok sevap kazanacağınız inancıyla kuru azık dışında tüm gıdalardan uzak durmaktan vazgeçerek] yiyin-için. Size helal olan yiyecekleri kendi kendinize yasaklamak suretiyle haddi aşmayın. Zira Allah haddi aşanları sevmez.*” şeklinde çevirmek sanki ayetin mantukuyla hiçbir ilgisi olmayan bir mana takdirinde bulunmak gibi algılanmakta ve ayetin aslında tam da bunu anlattığını²³⁵ izah etmek, kimi zaman deveye hendek atlatmaktan daha müşkil bir hâl almaktadır.

Modern döneme ait bazı tefsirlerde erozyon, yerkürenin kutuplardan basıklığı gibi birtakım bilimsel hususlara işaret eden bir ayet olarak değerlendirilen Ra’d 13/41 ve Enbiyâ 21/44. ayetlerdeki *ennâ ne’ti’l-arza nenkusuhâ min etrâfihâ* ifadesinin çevirisinde de benzer bir durumla karşılaşılmalıdır. Bu ayet, müşriklerin imkân ve nüfuz alanlarının müminler eliyle günden güne daraltıldığından söz etmektedir.²³⁶ Nitekim Enbiyâ 21/44. ayetin sonundaki *e-fehümû’l-ğâlibûn* (Durum

235 Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, V. 469-473; Sa’lebî, *el-Keşf*, III. 17-18; Vâhidî, *el-Vasît*, II. 362-363.

236 Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VII. 406; Sa’lebî, *el-Keşf*, III. 450; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 20-21.

böyleyken, o müşrikler hâlâ kendilerinin galip/üstün geleceğini mi sanıyor?! ifadesi de bunu açıkça göstermektedir. Ne var ki harfi harfine çeviri yapıldığında ayet, “*Ya görmüyorlar mı da biz o arzı etrafından eksiltip duruyoruz?*” (M. H. Yazır), “*Bizim o toprağa gelip nasıl onu, uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*” (S. Ateş), “*Onlar görmüyorlar mı ki, gerçekten biz arza geliyor ve onu çevresinden eksiltiyoruz.*” (A. Bulaç) gibi ifadelerle opak ve konotatif manalara işaret eder hâle gelmektedir.

Kur'an'daki bazı kelimelerin ve kavramların Mekke dönemine ait ayet ve surelerdeki anlam ve kullanımının, Medine dönemine ait ayet ve surelerdeki anlam ve kullanımlarından farklı olması da meal çalışmasının hatırı sayılır zorluklarından biridir. Mesela, Mekkî surelerde geçen *salât*, *musallî*, *zekât*, *takva*, *fisk/fâsik*, *hasene*, *seyyie* gibi kelimelerin/kavramların mana ve medlullerini tam olarak çeviriye yansıtılabilmek, tahmin edilenden çok daha zor bir iştir. Mekke döneminde nazil olan ayetlerdeki ana konu tevhid ve şirkle ilgili olduğu için, sözgelimi *takva* kelimesi “şirkten sakınmak”, *hasene* kelimesi “tevhide inanmak”, *seyyie* kelimesi ise “şirk inancını benimsemek” gibi manalar içerir; fakat bu manalar meale aktarıldığında yapılan işin tercüme değil tefsir olduğuna hükmedilir. Benzer şekilde, Mekkî surelerde geçen ve müminlerin cennette duyacakları en güzel söz olarak zikredilen *selâm* kelimesinin, Mekke döneminde müminlere reva görülen baskı, zulüm ve bunun neticesi olan korku ve tedirginliğe atfen, “cennette hep güvenlik, esenlik ve selamet içinde olma” gibi çok büyük bir vaat manası içerdiğini çeviriye yansıtılabilmek de kolay değildir. Buna mukabil *selâm* kelimesi, “selam” diye çevrildiğinde(!) –ki genellikle böyle çevrilmektedir– bütün bu derinliğini kaybetmekte ve çok yavan bir hâle gelmektedir.

Hz. Peygamber ve sahabîlerin yorgunluklarına, yılgınlıklarına, korkularına umutlarına, umutsuzluklarına, sevinçlerine, hüznlerine, kısaca farklı hâlet-i ruhiyelerine derin atıflarda bulunan ayetlerdeki bu atıfları yakalayıp hedef dilde satırlara taşımak da meal işinin büyük zorlukları hanesine kaydedilme-

lidir. Âl-i İmrân suresinde Uhud Gazvesi'yle, Enfâl suresinde Bedir Gazvesi'yle, Ahzâb suresinde Hendek Gazvesi'yle, Tevbe suresinde Tebü'k Seferi'yle ilgili pasajlara konu olan müminler, müşrikler ve münafıkların hâllerleriyle ilgili psikolojik tasvirler bütün boyutlarıyla dilin kalıplarına dökülememektedir. Hz. Peygamber'in müşriklerle mücadelesindeki sürece atıfta bulunan ayetlerdeki bazı anahtar ifadeler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Sözelimi Mü'min 40/55 ve Muhammed 47/19. ayette Hz. Peygamber'e *vestağfir li-zenbike* buyrulması ilk bakışta, "[Ey Peygamber!] Günahından dolayı Allah'tan bağışlanma dile!" şeklinde çok kolay çevrilebilir gözükse de, gerek bu iki ayette geçen *zenb* kelimesinin müşahhas olarak neye atıfta bulunduğunu gerek Fetih suresinin başında Hz. Peygamber'e mutlak zafer ve muvaffakiyetin (feth-i mübîn) önünü açmakla onun geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanması arasındaki illiyet bağının ne olduğunu belirlemek, kesinlikle çok zordur. Metin dışı bağlamdan elde edilen karineler yardımıyla bu ayetlerde geçen *zenb* kelimesinin bildik anlamda günaha değil, müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik suçlamalarına işaret ettiği sonucuna ulaşılmakta²³⁷ ve fakat bu manayı meale taşımak lafzın sınırlarını aştığı itirazına mahal vermesinden dolayı çok kolay olmamaktadır.

Meal çalışmasındaki büyük zorluklardan biri de Kur'an'ın Allah merkezli dil dizgesine sahip olması noktasında kendisini gösterir. Mesela, *innâ sehharâna'l-cibâle meahû yüsebbihne bi'l-aşiyi ve'l-işrâki ve't-tayra mahşûreten küllün lehû evvâb* şeklindeki Sâd 38/18-19. ayetler müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. Davud'un Allah'ı tesbih ettiği sırada dağların ve kuşların dile gelerek onun tesbihine iştirakleri gibi bir mucizevi hâdiseye işaret etmektedir. Hâlbuki dağların ve kuşların Allah'ı tesbih etmelerinden maksat, tıpkı *sebbeha lillâhî mâ fi's-semâvâti ve'l-arz* ve benzeri birçok ayette işaret edildiği gibi, kendilerine has varlık yapılarıyla Allah'ın kudret ve yü-

237 Bkz. Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1997, XVIII. 258.

celiğini yansıtmaları ve/veya dağların yankıyla, kuşların da cıvıltıyla Hz. Davud'un tesbihine katılmalarıdır. Ancak söz konusu ayetleri bu şekilde meale yansıtmak her zaman imkân dâhilinde olmamakta, olsa bile mucizeyi inkâr ithamıyla karşılaşılmaktadır. Bizce bu tür ithamlar Kur'an dilinin din dili olduğu gerçeğini fark edememekten kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Kitapla ilgili ayetlerdeki bazı kelime ve kavramların çevirisi de meal işinin büyük zorlukları arasında zikredilebilir. Özellikle İsrailoğullarıyla ilgili bazı kavramların neye atıfta bulunduklarını belirlemek gerçekten zordur. Bir örnek vermek gerekirse, Bakara 2/248. ayette geçen *tâbût*, *sekîne* ve *bakiyye* kelimelerinin/kavramlarının medlulleri hayli müphemdir. *Tâbût* İsrailoğulları tarihinde çok önemli bir yer tutan ve kutsal sayılan Ahit Sandığı'na mı işaret etmekte yoksa bazı müfessirlerin ileri sürdükleri gibi "kalp" manasına mı gelmektedir? Keza *sekîne*, "huzur, sükün, moral kaynağı" gibi soyut bir manaya mı yoksa bazı sahabilerden gelen rivayetlerde belirtildiği üzere garip bir varlığa mı işaret etmektedir? Ayrıca *tâbût'u* meleklerin taşımasından maksat nedir? Bize göre bütün bu soruların kesin cevabını bulmak ve bunu yansıtan bir çeviri yapmak neredeyse imkânsız gibidir. Buna benzer bir zorluk, Mâide 5/44. ve diğer bazı ayetlerde geçen *rabbâniyyûn* ve *ahbâr* kelimelerinin çevirisinde de karşımıza çıkar. Zira bu iki kelime/kavram bazı meallerde "âlimler ve fakihler", "bilgin yöneticiler ve yüksek bilginler", "kendilerini Tanrı'ya vermiş zahidler ve âlimler", "Allah erleri ve âlimler", "Rabbe kul olanlar ve bilginler" şeklinde çevrilmiş, ancak Tevbe 9/31. ayetteki *ahbâr* kelimesi birçok mealde teknik bir terim olarak "hahamlar" diye tercüme edilmiştir. Mana takdirindeki bu farklılık ve tutarsızlık, *rabbânî* ve *ahbâr* kelimelerinin Musevi/Yahudi gelenekteki tam karşılıklarının bilinmemesinden mütevellittir.²³⁸

238 Bir yoruma göre *rabbâniyyûn*, İslam'daki velilere, *ahbâr* ise zâhır ulemasına karşılık gelir. Bazı müfessirler *rabbâniyyûn* ve *ahbâr'ı* eski İsrail toplumunun zirvesinde yer alan, Kohen ve Levili diye isimlendirilen din adamları sınıfının ileri gelenleri ve fazilet sahibi şahsiyetleriyle özdeşleştirmiştir. Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VI. 329-330.

Meal çalışmasındaki aslı zorluklar kapsamında, haberî sıfatlar ve gaybî varlıklarla ilgili ayetlerin çevirisinden de söz etmek gerekir. Bilindiği gibi ilahî sıfatlar kelimelerin en tartışmalı konularından biridir. Kur'an'da Allah'a atfen kullanılan *yed* (el), *vech* (yüz), *ayn* (göz) gibi kelimelerin gerçek mana ve medlulünü bilmek mümkün değildir. Aynı husus yine Allah'a atfen kullanılan *arş* ve *kürsî* gibi kelimeler/kavramlar için de geçerlidir. Klasik tefsirlere bakıldığında bu kelimelere mecaz ve hakikat bağlamında farklı anlamlar verildiği görülür. Ancak Kur'an'ın gabya müteallik anlatımlarında neyin mecaz neyin hakikat olduğunu ya da mecaz ve hakikatin sınırlarının nerede başlayıp nerede son bulduğunu belirlemek pek mümkün değildir. Sözelimi, *istevâ 'ale'l-arş* ifadesini muhtevi ayetlerdeki *arş* ve *istivâ'yı* çoğu müfessirin tercihinine paralel olarak mecazi manada "mutlak hükümlanlık tesis etmek" ve/veya "kainattaki bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirmek" şeklinde çevirmek mümkündür; buna mukabil Hâkkâ 69/17. ayetteki *ve-yahmilü arşe rabbike fevkahüm yevmeizin semâniyeh* ayetindeki *arş'a* bu şekilde bir mecazi mana takdir etmek çok güçtür.

Buna benzer bir güçlük *şeytân* ve *şeyâtîn* kelimelerinin çevirisinde de söz konusudur. Çünkü bu iki kelime birçok ayette İblis ve onun zürriyetiyle özdeş biçimde gaybî bir varlık olarak zikredilirken bazı ayetlerde kâfirler ve münafıklar zümresinin elebaşları manasında, diğer bazı ayetlerde ise cinler ile şeytanlar birbirinin müradifi olarak kullanılmıştır. Ancak *şeytân/şeyâtîn* kelimesinin hangi ayette hangi anlamda kullanıldığını tam olarak tespit etmek ve manayı bu tespite göre belirlemek gerçekten çok zordur. Bir örnek vermek gerekirse, Enbiyâ 21/82. ayette mealen, "Biz kimi şeytanları da Süleyman'ın emrine verdik. Onlar Süleyman için dalgıçlık yapar, [denizden inci-mercan çıkarırlardı]. Yine onlar [inşaatçılık, heykeltıraşlık, bakırcılık gibi] başka işler de yaparlardı. Biz onları gözetim ve denetim altında tutardık." buyrulmaktadır. Sebe 34/12-13. ayetlerde ise kimi cinlerin Allah'ın izni

dâhilinde Süleyman'ın emri altında çalıştıklarından ve Süleyman için mabetler, heykeller, havuz genişliğinde lengerler ve sabit kazanlar yaptıklarından söz edilmektedir. Bu iki ayette zikri geçen şeyâtîn ve cinn kelimelerinden maksat gaybî varlıklar değil, Hz. Süleyman'ın boyunduruk altına alıp muhtelif işlerde çalıştırdığı yabancı kavimlere mensup insanlar olsa gerektir.²³⁹ Aksi takdirde, şeytanların en azından Hz. Süleyman devrinde insanı doğru yoldan saptırma ahdinden/hedefinden vazgeçip üstelik Allah'ın izin ve isteğiyle mühendislik ve müteahhitlik gibi işlerle meşgul olduklarını kabul etmek gerekecektir.

Fer'i (Küçük) Sorunlar/Zorluklar

Kur'an bir hidayet rehberidir; ama aynı zamanda edebî ve estetik bir metindir. Diğer bir deyişle ilahî hidayet, insanlığa çok edebî-estetik bir dil ve üslupla takdim edilmiştir. Bilhassa Mekke döneminde nazil olan ayetler son derece vecizdir ve bu vecizlik hem muhteşem bir prozodi hem de konotatif anlamlar içermeye özelliğine sahiptir. Nazımda estetik ile manada zenginlik ve derinliğin çok güzel bir uyum arz ettiği Kur'an metnini bu iki özelliğini kayba uğratmadan hedef dile aktarmak kesinlikle mümkün değildir. Bu yüzden mealde ya manadan feragatle nazımdaki edebî ve estetik yapıyı korumaya gayret etmek ya da edebî ve estetik yapıyı muhafazadan feragatle manayı öncelemek söz konusudur. Bu noktada tercih mana ve mesajdan yana olmalıdır. Ancak bu tercihe rağmen Kur'an nazmındaki yan anlamları hedef dile aktarabilmek çoğu kez imkân dâhilinde değildir.

Daha açıkçası, düz anlamda kaynak dil ile hedef dil arasında eşdeğerliliği gerçekleştirmek ya da Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) belirttiği gibi Kur'an nazmındaki düz/aslı manayı başka bir dilde ifadelendirmek mümkün olabilir; fakat yan/tâbî anlamlar söz konusu olduğunda mümkünün yerini mu-

239 Bu yorumun gerekçesi için bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Lahor 1935, s. 659, 849.

hal alır. Bir örnek vermek gerekirse, herhangi bir fiille, söz-gelimi Zeyd'in ayağa kalkma fiiliyle ilgili bir haber her dilde kolayca ifade edebilir. Düz anlamı ifade hususunda bütün diller aynı imkânlarla sahiptir. Fakat tâbî mana (yan anlam) söz konusu olduğunda durum değişir. Yan anlam konusunda Arap dilinin kendine özgü hususiyetleri vardır. Öyle ki Zeyd'in ayağa kalkmasıyla ilgili bir haber ifadesi; haber verene, haber verilene (*muhber anı*), haberin konusuna (*muhber bihi*), haber vermenin kendisine, hâl karinesine ve mâ sika lehine göre değiştiği gibi açık-kapalı, kısa-uzun şeklindeki ifade ve üslup tarzına göre de değişebilir. Mesela, bir kişi Zeyd'in ayağa kalktığını bildirmek istediğinde, bu bildirimde önemli olan *muhber anı* (Zeyd) değil de haberin (ayağa kalkma fiili) kendisiyse *kâme zeydün* denir. Ama önemli olan haber değil de *muhber anı* (Zeyd) ise o zaman *zeydün kâme* denir. Zeyd'in ayağa kalkıp kalkmadığıyla ilgili bir soruya cevap sadedinde *inne zeyden kâme* denir. Zeyd'in ayağa kalktığını reddeden kimseye karşı *vallâhi inne zeyden kâme* denir. Zeyd'in ayağa kalması yönünde beklentisi olan ve/veya bu yönde bir haber vermek isteyen kimseye ise *kad kâme zeydün* veya *zeydün kad kâme* denir. Zeyd'in ayağa kalktığını reddeden kimseyi susturmak söz konusu olduğunda ise *innemâ kâme zeydün* denir. İşte bütün bu yan anlamlar dikkate alındığında değil Kur'an'ı başka bir dile tercüme etmek, sıradan bir Arapça metni bile başka bir dile aktarabilmek mümkün değildir.²⁴⁰

Elmalılı'nın deyişiyile bütün bu ifadeler arasındaki anlam farklarını şerh-i tefsir etmeksizin aynen her lisanda göstermek kabil olmaz. Asıl vak'a ifade edilirse de sözün lâekal nezaketi gaib olur ve bundan da makûs neticeler tahaddüs edebilir. Mesela tercemeyi okuyan, hoşlanacağı bir noktada ürker, ürkeceği bir noktada hoşlanacak olur. Sulh olacağı yerde ilân-ı harbe, harbedeceği yerde musalehaya kalkışı ve o vakit sûr şûr, nadir nâr, göz kör olur ve öyle mütercimlere eli kurusun denir. Hâlbuki Kur'an'ın pek çok ulum-i maarife

ve ahkâm-ı hikmete müteallik maksud-i aslî olan meanisinden maada bir nazımının ehemmiyeti bediyyesi vardır. Hem Kur'an'a Kur'an isminin verilmesi bilhassa nazmı itibariyledir. Zira kıraat olunan evvelen ve bizzat mana değil, manasını en belîğ surette ifade eden nazımdır. Ve bundan dolayıdır ki Kur'an Arabîdir.²⁴¹

Kur'an çevirisindeki fer'î zorluklardan biri de edebî söz sanatlarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi özellikle Mekke dönemine ait ayetler çok çeşitli söz sanatlarını muhtevidir. Bu sanatlar gerek nazmı güzelleştirme, gerek manayı zenginleştirip derinleştirme gibi işlevler görür. Ancak, bunların çevirisi söz konusu olduğunda birtakım teknik zorluklarla karşılaşılır. Mesela Kur'an'da çok sık rastlanan iltifat sanatını muhtevi ayetlerin bir kısmı çeviri açısından oldukça zordur. Arap dili ve belagat âlimlerince sarf, insiraf gibi farklı adlandırmalara konu olan ve belagatte istikrar bulmuş tanımlar çerçevesinde, "mütekellimin muhatap veya muhataplar zümresinin dikkatini çekmek, ilgisini canlı tutmak gibi maksatlarla sözü bir şahıstan başka bir şahsa, bir zamandan başka bir zamana, bir sigadan başka bir sigaya intikal ettirmesi" şeklinde bir anlam taşıyan iltifat sanatının Kur'an'da çok çeşitli türleri vardır. Mütekellimden muhataba, mütekellimden gaibe, muhataptan mütekellime, muhataptan gaibe, gaipten mütekellime, gaipten muhataba, maziden muzariye, muzariden maziye, haber kipinden dilek kipine, dilek kipinden haber kipine, mazi kipinden emir kipine, muzariden emir kipine, emirden mazi kipine, emirden muzari kipine geçiş bunlar arasında sayılabilir.²⁴²

İltifat sanatını muhtevi ayetlerin çevirisiyle ilgili zorluğa örnek olarak Yûnus 10/22. ayetteki *hüvellezî yüseyyirukûm fi'l-berri ve'l-bahri hattâ izâ küntüm fi'l-fülki ve cerayne bihim birîhin tayyibetin ve ferihû bihâ* ifadeleri zikredilebilir. Bu ayette "siz" diye devam eden sözün sonraki ifadelerde de aynı şekilde

241 Yazır, *Hak Dini*, I. 12.

242 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, *Kur'an'da Üslup Diyalektiği: İltifât*, Ankara 2008, s. 140-277.

devam edeceği beklenirken, üçüncü şahıs kipine geçilmiş ve bu geçiş birçok mealde heder edilmiştir. Ayetin *ve-cerayne bihim bi-rihin tayyibetin ve ferihû bihâ* şeklindeki kısmı bazı meallerde, “onlar da güzel bir rüzgârla onu yüzdürürlerken ve (tam) bununla sevinmektelerken” (A. Bulaç), “(yolcuları) tatlı bir rüzgârın yürüttüğü ve onların bununla neşelendikleri sırada,” (A. Varol), “güzel bir rüzgâr ile akıp giderken insanlar onunla neşelenirler” (Ş. Piriş), “onlar da güzel bir rüzgârla onu yüzdürürlerken ve (tam) bununla sevinmektelerken” (G. Onan) şeklinde çevrilmiştir. Bu çeviriler hem yanlış hem de müphem ve muğlaktır. Bize göre bu sorun, kaynak ve hedef dile (Arapça ve Türkçe) vukufsuzluk kadar iltifat sanatını düzgün bir ifadeyle hedef dile (Türkçeye) aktarmanın zorluğuyla da alakalıdır.

İltifat sanatıyla ilgili bir diğer örnek, İsrâ 17/1. ayetteki *subhânellezî esrâ bi-'abdihi leylen mine'l-mescidi'l-harâmi ile'l-mescidi'l-aksallezi bâreknâ havlehû li-nûriyehû min âyâtinâ* ifadesidir. Bu ifadede özne ilkin Allah'a atfen “O” diye zikredilmiş, ardından “Biz”li ifade kipine geçilmiş, böylece aynı ayette özne üçüncü şahıstan birinci çoğul şahıs kipine döndürülmüştür. Bu keyfiyet birçok meale, “Yüceliğinde sınır olmayan O (Allah) ki kulunu geceleyin, kendisine bazı alametlerimizi göstermek için (Mekke'deki) Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götürdü.” (M. Esed), “Eksiklikten uzaktır O (Allah) ki gecenin bir vaktinde kulunu, âyetlerimizden bir bölümünü, kendisine göstermemiz için, Mescid-i Harâm'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürüttü.” (S. Ateş), “Bir kısım ayetlerimizi kendisine göstermek için, kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren O (Allah) yücedir.” (A. Bulaç) şeklinde yansımıştır. Ne var ki bu çeviriler Türkçe ifade ve anlatım açısından sorunludur. Bu sorunu gidermek için, sentaktik yapıyı zorlama pahasına da olsa ayetteki ifadeleri iki ayrı bölüm hâlinde şöyle çevirmek gerekir:

Bir gece vakti kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan [Cirane

mevkiindeki] en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir.²⁴³ Biz o mescidin çevresini mübarek kıldık ve bu gece yolculuğunu Muhammed'e bir kısım ayetlerimizi/nimetlerimizi göstermek için yaptırdık.²⁴⁴

Secili lafızların çevirisi de kimi zaman bazı teknik zorluklar içerir. Seci nesirde fasılaların, nazımda kaffiyelerin son harf üzerinde uygunluk göstermesidir. Bu son harf nesirde fasıla, şiirde harf-i revî diye isimlendirilir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), Rummânî (ö. 384/994), Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimlerin Kur'an metninde seci bulunmadığı noktasındaki tenzihi görüşlerinin de etkisiyle seci yerine fasıla teriminin istimali yaygınlık kazanmış olmakla birlikte Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'den sonra), İbn Sinân el-Hafacî (ö. 466/1073), Sekkâkî (ö. 626/1229), Ziyâeddîn İbnü'l-Esir (ö. 637/1239) gibi dilcilerin de belirttikleri gibi Kur'an'da sec'in varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre edebî değeri bulunan hiçbir söz seciden yoksun olamaz. Kur'an'da seci bulunmayan hiçbir sure yoktur. İbnü'l-Esir'e göre ise Rahmân ve Kamer gibi bazı surelerin tamamı secilidir.²⁴⁵

Sec'in nazma güzellik katan bir edebî ve estetik unsur olduğunda hiç şüphe yoktur; fakat bu hususiyet Kur'an'ın Arapça nazmı için söz konusudur. Türkçe açısından bakıldığında Kur'an'daki secili kelimeler ve cümlelerin bir kısmı anlam açısından zait niteliğindedir. Mesela, Zuhurf 43/33-34. ayetlerin sonunda *ve-meârice aleyhâ yezharûn* (üzerine

243 Bu ayette geçen "Mescid-i Aksâ" genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olarak yorumlanır. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bu mescidin bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Cirane mevkiidir. Bkz. Ebû Abdillâh el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, Beyrut 1966, III. 958. Rivayet malzemesinde "Mescid-i Aksâ"nın "Mescid-i Nebvî"ye işaret ettiği dair bilgiler de mevcuttur.

244 Hasan Basri Çantay da ayeti benzer şekilde çevirmeyi tercih etmiştir: "Kulunu (Muhammed sallallahü aleyhi ve sellemü) bir gece Mescid-i haramdan (alıp) Mescid-i Aksa'ya kadar götüren (Zât-i ecelle ve a'lâ her türlü nakisalardan) münezzehdir. (O Mescid-i Aksa ki) biz onun etrafına (feyz ve) bereket verdik (ve bu gece yolculuğunu) ona (o peygambere) ayetlerimizden bazısını gösterelim diye (yaptırdık)."

245 Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, Kahire 1971, s. 266-267; Ebû'l-Feth Ziyâüddin İbnü'l-Esir, *el-Meselî's-Sâir*, Beyrut 1995, I. 195.

çıktıkları merdivenler), *ve-süruran aleyhâ yettekiûn* (üzerine oturup yaslandıkları koltuklar) şeklinde iki ifade yer alır. Bu ifadelerin ayetlerdeki temel mana ve mesaja herhangi bir katkısının bulunmadığı söylenebilir. Zira merdiven zaten üzerine çıkmak/basmak, koltuk da üzerine kurulup oturmak içindir. Bu itibarla, *aleyhâ yezharûn* (üzerine çıktıkları) ve *aleyhâ yettekiûn* (üzerine oturup yaslandıkları) lafızlarının seci sağlamaya matuf olduğu açıktır. Kur'an nazmına estetik bir güzellik katan bu lafızların çevirisi, aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi, Türkçe anlam ve anlatım açısından sorunludur:

Eğer (bütün) insanlar (küfre imrenecek) birtek ümmet hâline gelmeyecek olsaydı O çok esirgeyen (Allah)a küfreden kimselerin evlerinin tavanlarını, üstünden çıkacakları merdivenleri, odalarının kapılarını, üzerine yaslanacakları tahtları hep gümüşten yapardık! (H. B. Çantay)

İnsanlar (küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasaydı. Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine binip çıkacakları merdivenler yapardık Ve evlerine kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar, divânlar. (S. Ateş)

Görüldüğü gibi altı çizili ifadelerin ayetteki manaya hemen hiçbir katkısı yoktur. Fakat gerek kaynak dil ve orijinal metne sadakat, gerekse "Kimi ayetler eksik tercüme edilmiş" şeklindeki bir tespit ve tenkidin önünü almak gibi saikler, anılan özellikteki lafızların çeviriye yansıtılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Secili lafızlarla ilgili çeviri problemine bilhassa Kur'an'ın son birkaç cüz'ündeki surelerde çok sık rastlanmaktadır. Mesela, İnsan (Dehr) 76/6. ayetteki *aynen yeşrabu bihâ ibâdullâhî yüfeccirûnehâ tefcîran* ifadesi bazı meallerde şöyle çevrilmiştir:

Bir çeşmedir ki ondan Allah'ın muttaki kulları içer, onu akıtmakla akıtıverirler. (Ö. N. Bilmen)

Allah'ın kullarının kendisinden içtikleri bir kaynak; onu fişkırtıkça fişkırtıp akıtırlar. (A. Bulaç)

Bir pınardan ki Allah'ın kulları ondan içer de fişkırtıkça fişkırtırlar. (C. Yıldırım)

Bir kaynak ki, Allah'ın kulları ondan içerler ve onu fışkırtarak akıtırlar. (Y. N. Öztürk)

Altı çizili ifadeler ayetteki *yüfeccirûnehâ tefcîrân* lafzının karşılığıdır. Ancak “onu fışkırttıkça fışkırtıp akıtırlar”, “fışkırttıkça fışkırtırlar” gibi ifadelerin Türkçe anlam ve anlatım açısından tuhaf olduğu açıktır. Bizce bu tuhafılık, özellikle ayetin sonundaki *tefcîrân* kelimesinin harfi harfine tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ifadenin istiareli olduğu ve cennette hiçbir kısıtlama olmaksızın şarap/içecek isteme manası taşıdığı yönündeki izah dikkate alındığında²⁴⁶ ayeti, “Bu şarap öyle bir kaynaktan çıkar ki Allah'ın hayırlı kulları ondan hem içerler hem de diledikleri kadar isterler.” şeklinde çevirmek mümkün olur; ancak bu defa da lafza sadakat gösterilmediği itirazına maruz kalma ihtimali söz konusudur.

Kur'an çevirisinin teknik zorluklarından biri de birçok ayette sözün sahibinin sarahaten zikredilmemiş olmasıdır. Mesele, Nisâ 4/78. ayette münafıklar ve iman konusunda gelgitler yaşayan kimselerin işleri iyi gittiğinde “Bu, Allah'tandır.” dedikleri, işleri ters gittiğinde ise Hz. Peygamber'e, “Hep senin [uğursuzluğun] yüzünden.” diye ileri geri konuştukları bildirilir. Ardından Hz. Peygamber'e, “*İyi-kötü, hayır-şer ne varsa hepsi Allah'tandır.*” demesi emredilir. Bir sonraki ayette ise, “*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen musibet ise kendindendir.*” denilmekte ve bu ifade 78. ayetteki ifadeyle çelişmektedir. Bazı müfessirler bu müşkilin halli için iman-küfr, tevfi-k-hızlan bağlamında birçok kelamî yorum üretmişlerdir. Ne var ki bu yorumlar söz konusu müşkilin halline kâfi-şâfi değildir.²⁴⁷ Bizce buradaki problem 79. ayetteki *mâ esâbeke min hasenetin fe-minellâh ve-mâ esâbeke min seyyietin fe-min nefsik* ifadesinin kime ait olduğuyla ilgili belirsizlikten mütevellittir. Ayet *kâlû* veya *yekûlûne* gibi bir lafızla başlamadığı için, söz konusu ifade Allah'a raci kabul edilmekte ve fakat bu durumda önceki ayetle tenakuz zuhur etmektedir. Hâlbuki

246 Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 382.

247 Bkz. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X. 149-153.

bazı müfessirlerin de belirttikleri gibi “*mâ esâbeke...*” ifadesinin başına *yekûlûne* veya *hattâ yekûlû* (Hâlâ... diyorlar) lafzı takdir edildiğinde tenakuz problemi ortadan kalkmakta²⁴⁸ ve böylece ayetin şu manaya geldiği anlaşılmış olmaktadır: “Onlar hâlâ ‘Sana gelen iyilik Allah’tandır; başına gelen kötülük de sendendir’ diyorlar. Hâlbuki biz seni bu insanlara Allah’ın elçisi, ayetlerinin tebliğcisi olarak gönderdik. Bu gerçeğe Allah’ın şahitlik etmesi kâfidir.”

Buna benzer bir örnek Kehf 18/25. ayette geçen *ve-lebisû fi kehfihim selâse mietin sinîne vezdâdû tis’an* ifadesidir. Bu ayet birçok mealde, “Onlar mağaralarında üç yüz yıl [uyur vaziyette] kaldılar. Bu çeviriye göre Allah Ashâb-ı Kehf’in mağarada 309 yıl kaldıklarını bildirmektedir. Oysa bir sonraki ayette Hz. Peygamber’e, “Onların mağarada ne kadar kaldıklarını en iyi Allah bilir.” demesi emredilmektedir. Buna göre denebilir ki üç yüz dokuz yıl ifadesi Allah’a değil Ashâb-ı Kehf’in mağarada kaldıkları süre hakkında tahmin yürütenlere aittir. Abdullâh b. Mes’ûd’un *ve-kâlû ve-lebisû fi kehfihim* şeklindeki kıraati de bunu teyit etmektedir.²⁴⁹ Ne var ki mevcut Mushaf metninde *ve-lebisû fi kehfihim* ifadesinin başında *ve-kâlû* (dediler/ileri sürdüler) lafzı yer almadığı için bu ifade çoğunluk tarafından Allah’a ait bir bildirim olarak algılanmış ve dolayısıyla Ashâb-ı Kehf’in mağarada güneş takvimine göre üç yüz yıl, ay takvimine göre üç yüz dokuz yıl uyuduğuna inanılmıştır.

Kur’an’da sıkça kullanılan ve “bir şeyi başka bir şeyle sınırlandırmak, bir şeyi/nesneyi sıfat veya sıfatlarıyla anlatarak diğer şeyleri sadet dışı bırakmak”, “bir şeyi belli bir sınırlılık içinde anlatmak” ya da tek kelimeyle “özgülemek” diye tanımlanan hasr üslubunu da mealin fer’î zorlukları arasında zikretmek gerekir. Gerçi mübtedadan sonra gelen fasl zamirlerini muhtevi hasr ifadelerini, sözgelimi, *ülâike hümû’l-müflihûn* (Bakara 2/5), *elâ innehüm hümû’l-müfsidûn* (Bakara 2/12), *inneke ente’l-âlimü’l-hakîm* (Bakara 2/32) gibi ifadeleri çeviri-

248 Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III. 719; Kurtubî, *el-Câmi*, V. 184.

249 Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VIII. 211.

ye yansıtmak çok zor değildir; böyleyken mütedavil meallerin çoğunda bu ifadelerdeki hasr vurgusunun dahi çok kere atlandığına tanık olunmaktadır. Nefy ve istisna (*mâ-illâ*) yoluyla yapılan hasr/kasr ifadelerine gelince, bu tür ifadelerde bazen *maksûr* ve *maksûr aleyh*in yanlış takdir edilmesi söz konusu olabilmektedir. Yine Nisâ 4/17. ayetteki *inneme't-tevbetü alellâhi* ifadesinde olduğu gibi *innemâ* edatıyla başlayan hasr ifadelerine hedef dilde (Türkçede) düzgün bir karşılık bulmak da çok kolay olmamaktadır.

Mekki sureler ve ayetlerdeki ifadelerin çok büyük bir kısmı eksiltilidir. Bu hususiyet belagatin meânî kısmında icâz diye kavramlaştırılmış, “Az sözle çok şey anlatmak” şeklinde tanımlanan icâz ise birçok eserde belagatle eşdeğer kabul edilmiştir. Mücez ayetlerdeki anlam yoğunluğunu aynı vecizlikte hedef dile aktarmak pek mümkün değildir. Bunun yanında icâz-ı kasr, yani cümleden herhangi bir eksiltme yapmaksızın çok kısa bir ibareye çok derin ve kapsamlı anlam sığdırmaya örnek gösterilen ayetlerin –ki bunların bir kısmı sehl-i mümtenî türünden ifadeler içerir– muhtevi olduğu derin ve katmanlı manaları ziyana uğratmamak da imkân dâhilinde değildir. Öte yandan, *icâzü'l-câmî*, yani mana yönünden son derece şumullü ayetlerin çevirisi de son derece zordur. Mesela, meallerin çoğunda, “*Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya iyiliği emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı/haddi aşmayı yasaklar.*” diye çevrilen Nahl 16/90. ayetteki şumullü manayı meal düzeyinde ifade etmek beşerî taktin sınırlarını aşar. İbn Mes'ûd'un, “Hayır ve şer hususunda Kur'an'daki en kapsamlı/câmi ayet”²⁵⁰ diye nitelendirdiği Nahl 16/90. ayetin klasik tefsirlerdeki yorumlarına bakıldığında bu gerçek daha iyi anlaşılır. Bütün bunlara ilaveten belagatte “sözden zıt veya benzer unsurlardan birinin hazfedilerek (hazf-ı mukâbilî) diğerinin ona delaletiyle yetinmek!” şeklinde tanımlanan ihtibak sanatını muhtevi ayetler de

250 Ebû Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, Kahire 1997, II. 421.

meal telifinin zorlukları kapsamında zikredilebilir ve Bakara 2/171. ayetteki *ve-meselüllezine keferû kemeselillezî yen'iku bi-mâ lâ yesme'u illâ duâen ve nidâen* ifadesini çevirmenin zorluğu buna örnek gösterilebilir.

Kur'an çevirisinde hedef dilden (Türkçe) kaynaklanan sorunlar ve zorluklardan da söz etmek gerekir. Bunlardan biri gündelik dil alışkanlığı ve özensiz kelime kullanımıdır. Bilindiği gibi günümüz Türkçesindeki kelimelerin önemli bir kısmı onca yozlaşmaya rağmen genelde Arapça özelde Kur'an kökenlidir. Ancak, bu kelimelerin çoğu dildeki değişim ve dönüşüme paralel olarak asli anlamlarını yitirmiştir. Ayrıca bu kelimeler gündelik dildeki özensizliğin etkisiyle kimi zaman yanlış anlamlar ve bağlamlarda kullanılır hâle gelmiştir. Bilhassa kelime seçimindeki özensizlik şeklinde kendini gösteren gündelik dil alışkanlıklarımız meal konusunda hem sorun hem zorluk yaratmaktadır. Yeri gelmişken belirtelim ki Kur'an çevirisinde *dalâlet* yerine "sapıklık/sapkınlık", *fazl* yerine "kayra", *ahiret* yerine "öteki dünya" gibi kelimelerin kullanımı en nihayet bir tercih meselesidir ve bu tercihe yansıyan anlayışın tahlil ve tenkidi bahs-i diğerdir. Bizim burada bahis konusu ettiğimiz problem, mealde Kur'an'ın mehabetine yakışmayan kelimelerden ziyade onun yanlış anlaşılmasına yol açacak kelimeler kullanılmasıyla ilgilidir. Bu problemi Bakara 2/219. ayetteki *yes'elûneke ani'l-hamri ve'l-meysiri kul fihimâ ismün kebirün ve menâfiu linnâs* ayetinin çevirisiyle örneklendirmek mümkündür. Bu ayetteki *menâfiu* kelimesi meallerin kahir ekseriyetinde –bizim mealimizin ilk baskısı da buna dâhil– "faydalar/yararlar" kelimesiyle karşılanmıştır. Buna göre Allah, sarhoşluk veren içkiler ile kumar ve şans oyunlarının büyük zararlar içermekle birlikte az çok faydasının da bulunduğunu söylemektedir. Oysa "fayda/yarar" kelimesi Türk dilinde müspet tedailere sahiptir. Netice itibarıyla, Allah içki ve kumarı –meallere göre– insanlar için az çok faydalı şeyler olarak tanımlamaktadır. Hâlbuki içki ve kumar Maide 5/90. ayette "Şeytan kaynaklı iğrençlikler" diye

tanımlanmaktadır. Bu iki tanımlama arasında tedricilik ya da başka bir şeyle açıklanması mümkün olmayan bir tenakuz vardır. Lakin bu tenakuz Allah'ın hitabında değil, gündelik dil alışkanlığımızın alamet-i farikası olan özensiz kelime seçimiyle Bakara 2/219. ayetteki *menâfi* kelimesine verdiğimiz anlamdadır. Doğru anlam “fayda” değil, “çıkar” veya “menfaat” olmalıdır. Çünkü fayda ile çıkar/menfaat kelimeleri arasında ciddi bir nüans vardır.²⁵¹

Nüanstan söz etmişken mütekarib (yakın anlamlı) olan ve fakat aralarında önemli nüanslar bulunan kelimelerin çevirisinin de zor olduğunu belirtmek gerekir. Kuşkusuz Arap dilinde teradüf (eşanlamlılık) bulunduğu fikrine katılanlar için böyle bir zorluk söz konusu değildir. Ancak biz bu konuda Arap dircisi Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 231/846), “Arabın bir manaya hamlettiği iki harfin/kelimenin her biri diğerinde bulunmayan bir nüans içerir.”²⁵² şeklindeki görüşünün isabetli olduğunu düşünmekteyiz; dolayısıyla biz Arap dilinde teradüfü nefy eden dircilerin yanında yer almaktayız. Bu sebeple Kur'an'da geçen *ecr-sevâb*, *ism-zenb*, *zenb-masiyet*, *irtiyab-şek*, *irade-meşiet*, *tefekür-tedebbür*, *rasul-nebi*, *akıl-lüb*, *fîdâ-adl*, *fîl-amel*, *fisk-fucûr*, *fey-ganimet*, *fevz-necat*, *keyd-mekr*, *mâlik-melik*, *rahmân-rahîm*, *vahid-ehad*, *hidayet-irşad*, *nasib-haz*, *mîsak-ahd*, *marîfet-ilm*, *mülk-mülk*, *kizb-zûr*, *adl-kıst*, *dalâl-ğay*, *hamd-şükür*, *hamd-medh*, *zenb-ism*, *hûb*

251 Bazı müfessirlerin *menâfi* kelimesine ilişkin izahatı da ayette kumar ve içkinin müspet anlamda faydasından öte menfaat/çıkar sağlayan şeyler olduğunu teyit eder niteliktedir. Mesela Fahreddin er-Râzî içkinin faydalarını(!) şöyle sıralamıştır: (1) Kazanç kapısı olması; (2) Gücsüz kimseyi güçlü kılması/doping etkisi yapması; (3) Hazmı kolaylaştırması; (4) Cinsel ilişkiye olumlu etki yapması; (5) Dertliye bir süre derdini unutturması; (6) Korkağı cesur yapması; (7) Cimriyi cömertleştirmesi; (7) Yüzün rengine canlılık vermesi; (8) İçgüdüsel refleksleri harekete geçirmesi; (9) Gayretkeşlik duygusu vermesi (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 41). Bu ifadelere düşülen musahhih notunda, “Fahreddin er-Râzî'nin bu ifadeleri aklı başında birinden sadır olmayacak türden garip ifadelerdir.” denilmiştir. Bu ilginç değerlendirme bir tarafa, Râzî'nin *menâfi* kapsamında tadat ettiği hususların hemen hepsinin “basit çıkar/menfaat” kabilinden olduğu açıktır.

252 Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd fi'l-Luğa*, Kuveyt 1960, s. 7.

zenb gibi mütekârib kelimeler arasındaki nüansları çeviriye yansıtma konusunda güçlük çektiğimizi ve bu konuda maalesef çok başarılı olmadığımızı belirtmeliyiz. Muvaffakiyetsizliğimizin gerekçesini ise besmeledeki *rahmân* ve *rahîm* kelimeleri hakkında, “her ikisi de rahmet mastarından mübalağa ifade eden birer sıfat olmakla beraber aralarında ehemmiyetli farklar vardır” diyen Elmalılı'nın şu ifadeleriyle aktarmak isteriz:

O hâlde ne müfredatını ve ne terkiplerini tamamen terceme mümkün olmayan ve hele vucûh-i belagati, ahengi beyanı hiçbir suretle kabili naklolmayan, dudaktan başlayıp bütün batnı devrile yine dudakta nihayet bulan hurufunun nizami halâveti bile başlı başına bir bediâ olan ve bununla beraber her müslûman ve her Türkün pekâlâ bildiği ve az çok anladığı bir vecize bulunan besmeleyi bir “ile” veya “adıla” tabiri namına terceme etmeye kalkışmayıp herhâlde asliyle söylemek ve bu gibi izahlar ve tefsirlerle de mefhumunu tasavvur ve tealaya çalışmak bir emri zaruridir. Binaenaleyh bir miftahi kü'l ve bir ayeti tevhid olan bismillâhirrahmânirrahîm nazmı mecidini, muvahhidi müşrik yapacak olan bismi ilâhin vehhâbin bahül manasını andıran “esirgeyici bağışlayıcı tanrı adıyla” gibi münker tercemelerle tahrife özenmekten ihtiraz etmeye mecburuz.²⁵³

Meal çalışmasının teknik zorlukları arasında zikredilmesi gereken hususlardan biri de Kur'an'da sıkça geçen bazı harf-

253 Yazır, *Hak Dini*, I. 41. Mezkûr ifadelerine, “Doğrusu besmelenin tercemesinde gösterdiğimiz şu imkânsızlık Kur'an ayetlerinin hemen hepsinde de caridir. Onun için tercemelerin tam bir terceme olmasına imkân yoktur.” şeklinde bir dipnot düşen Elmalılı *rahmân* kelimesinin “esirgeyici” diye karşılanmasına dair de şunları söylemiştir: “Bazılarının bunu ‘esirgeyici’ diye tercüme ettiklerini görüyoruz. Hâlbuki esirgemek esasında kıskanmak, diriğ etmek manasınadır. ‘Benden onu esirgedin’ denilir. Sonra kıskanılanın korunması, saklanması tabii olduğundan esirgemek, lâzımı olan korumak manasına da kullanılır. ‘Beni esirgemiyorsun’ deriz ki ‘beni korumuyorsun’ demektir. Fakat bana merhamet etmiyorsun gibi, bana esirgemiyorsun denilmez. Binaenaleyh esirgeyici esasında ‘kıskanç’ demek olacağından rahmânın takdireni tefsiri dahi olmamış olur. Elemlenmek, acı duymak demek olan acımdan acıyıcı da tatsız ve şaibelidir, kuru bir acımak merhamet değildir; merhamet acıyı afâti def'e ve onun yerine sürur ve hayrı ikameye müteveccih olan bir iyilik duygusudur ki lisanımızda tamamen maruf bir kelimedir. Bîz merhamet sıfatından anladığımız tatlı manayı öbürlerinden tamamıyla doymayız [almayız] ve hele ‘pek merhametli’ yerine ‘acıyıcı, esirgeyici’ demeyiz.” Yazır, *Hak Dini*, I. 32.

ler ve edatların karşılığını çeviriye tam olarak yansıtamamadır. Bu edatlar arasında “lâm”ın özel bir yeri var. Zira lâm cer harfi olarak istihkak, ihtisas, temlik, ta'lil, tebliğ, sayruret (âkıbet veya me'âl), tekit, taaccüp, tadiye, kasem, tebyin gibi yirmi iki ayrı manada kullanılır ve hemen hepsinin Kur'an'da örnekleri bulunan bu kullanımlardan bir kısmı kendi içinde alt başlıklara da ayrılır.²⁵⁴ Lâm harfinin bu zengin anlam ve kullanımını çeviriye yansıtmak kadar hangi ayette hangi manada kullanıldığını tespit etmek de zordur. Bu noktada nahvî-edebî tefsirlerdeki izahlar kimi zaman yanıltıcı bile olabilmektedir. Sözelimi, Kehf 18/12. ayette sümme beasnâhüm li-na'leme eyyü'l-hizbeyni ehsâ li-mâ lebisû emedâ ifadesi, “Sonra da onları uyandırdık, iki zümreden hangisi bekledikleri gayeyi daha iyi (zabt ve) hesâb edicidir, ayırd edelim diye.” (H. B. Çantay), “Sonra onları uyandırdık; iki tâifeden hangisinin bekledikleri müddeti daha iyi hesap ettiklerini bilelim diye.” (Ö. N. Bilmen), “Sonra iki gruptan hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap ettiğini belirtmek için onları uyandırdık.” (A. Bulaç) gibi örneklerden de anlaşılacağı gibi ta'lil manasında çevrilmiştir. Ancak bu çevirilerde “için”, “diye” belirtilen gerekçe dikkate alındığında, Ashâb-ı Kehf'in onca yıl mağarada uyutulup ardından uyandırılması, bu gençlerden veya onlar hakkında konuşan insanlardan oluşan iki grubun kendi aralarında mağarada kalma süresine dair farklı görüşler öne sürmesi ve iki gruptan hangisinin bu konuda daha doğru bir tahminde bulunduğu Allah tarafından bilinmesi/bildirilmesi gibi garip bir gerekçeye bağlanmış olmaktadır. Diğer bir deyişle, li-na'leme lafzındaki lâm harfine ta'lil manası takdir edildiğinde, Allah Ashâb-ı Kehf'i, “Bakalım içlerinden hangi grup mağarada kaldıkları süre konusunda en doğru tahmini yapacak” gibi bir sebeple uyutup uyandırmış olmaktadır. Oysa klasik tefsirlerdeki hâkim yorumun aksine lâm harfine akıbet manası takdir edildiğinde bu tuhafılık ortadan kalkmakta, çünkü bu sayede ayet, “Daha sonra onları uykudan

254 Bkz. Cemâlüddin İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebib*, Beyrut 2010, s. 205-232.

uyandırdık; ardından [kendi içlerindeki] iki grubun mağarada ne kadar uyuyup kaldıklarıyla ilgili tartışmalarına şahit olduk.” şeklinde bir anlam kazanmaktadır.

Sonuç olarak şu gerçeği itiraf etmek gerekir ki Kur'an hemen her ayette meal sahibine acizliğini hissettirip ona diz çöktürmektedir. Bu yüzden, “Bir Kur'an meali telif etmek mi yoksa mufassal bir tefsir yazmak mı daha zor?” şeklinde bir soru sorulsa, hiç tereddütsüz “meal çok daha zor” diye cevap vermek gerekir. Zira Kur'an'daki binlerce ayet, on binlerce kelime ve harf/edat birden fazla manaya muhtemeldir. Tefsir ve te'vil söz konusu olduğunda muhtemel manalardan her birini tercihte bulunmaksızın birbirini ardınca zikretmek imkân dâhilinde iken mealde böyle bir imkân mevcut değildir. Öte yandan, tefsirdeki hatalar tolere edilebilir olmasına mukabil mealde hata büyük cürüm işlemek gibidir. Çünkü çoğu okuyucu her mealin aslında bir tefsir ve te'vil olduğu gerçeğini bilmemekte ve bu durum meal sahibine ait yanlışın -farkında olmaksızın- bizzat Kur'an'la ilişkilendirilmesi gibi çok tehlikeli bir neticeye müncer olabilmektedir. Bu yüzden, mealle ilgili en büyük zorluk vebal altında kalma riskidir, denebilir. Şüphesiz bu zorluk manevidir ve yarın bir gün Allah'ın huzuruna çıkıp O'na hesap vereceği endişesini taşıyan kimseler için geçerlidir.

Meal işinin imanlı-imansız herkesi ilgilendiren maddi zorluklarına gelince, baştan beri birçok örnekle serdedildiği üzere bu düzeyde biri asli/büyük, diğeri fer'i/küçük olmak üzere iki tür zorluktan söz edilebilir. Meal çalışmasındaki büyük zorlukların hemen tamamı, şifahi bir hitap olan Kur'an'ın bize yazılı bir metin olarak intikal etmesi ve bundan mütevellit tarihî siyak/bağlam kaybının nüzul dönemi sonrasına müphemât (kapalılıklar, belirsizlikler) şeklinde aksetmesi noktasında değerlendirilebilir. Ancak, söz konusu müphemât sadece zamirler, ism-i işaretler ve ism-i mevsullerle zikredilen kimseler ve/veya nesnelerin medlullerini tayinle sınırlı olmayıp Kur'an'da geçen birçok kelimeye hem nüzul döneminde (Mekkî-Medenî) hem de nüzul döneminden sonraki zaman-

larda farklı içerikler/içermeler yüklenmesiyle de ilgilidir. Nitekim Kur'an'daki birçok kelime ve kavramın tarihsel süreçte teknik ya da ıstılahî hüviyet kazanmasının doğru/nesnel anlamın müphemleşmesine ve aynı zamanda yanlış mana takdirine sebebiyet verdiği bilinmektedir.

Meal çalışmasının teknik düzeydeki fer'i/küçük zorlukları büyük ölçüde Kur'an'ın edebî ve estetik yönüyle ilgilidir. Bilhassa Mekki surelerde sözlerle sesler müthiş bir ahenk içindedir. Bu prozodiyi hedef dile aktarmanın beşer takatinin fevkinde olduğu söylenmelidir. Kur'an'ın bir hidayet, manevi bir rehber olduğu gerçeğine istinaden mealde öncelik kaçınılmaz olarak mana ve mesaja verilmekte, dolayısıyla edebî ve estetik güzellikten feragat edilmektedir. Ancak bu durumda Kur'an metni muhteşem estetiğini hemen tamamıyla kaybetmekte ve deyim yerindeyse hedef dilde çok yavan bir metin hâline gelmektedir. Edebî ve estetik ziyarı manzum çeviri yoluyla az çok telafi etmek mümkün gözükse de bu tarz çeviri denemeleriyle ortaya çıkan ürünün Kur'an'dan başka bir metin olduğu görülmektedir. Bütün bunların yanında Kur'an'daki edebî sanatların ve bilhassa hazf, ihtibak gibi eksiltili/veciz ifadelerin çevirisi her ne kadar meal çalışmasının fer'i zorlukları arasında yer alsada da kimi zaman çile çekmekle eşdeğerdir. En başta da belirtildiği gibi bu çile Nâs suresinin mealıyla sona ermekte ve fakat Allah'ın muradına ters düşecek bir mana takdirinde bulunmuş olma korkusu zihni meşgul etmeyi sürdürmektedir. Bu yüzden, Âl-i İmrân 3/147. ayetteki *rabbenâğfirlenâ zunûbenâ ve isrâfenâ fî emrinâ* duasıyla Allah'ın affına sığınmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994.
- Açıkgenç, Alparslan, "Fazlur Rahman", *DİA*, İstanbul 1995.
- Afganî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987.
- Akbulut, Ahmet, "Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992).
- Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.
- Aktaşlı, Hasan Ufuk, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011).
- Aktay, Yasin, "İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", [*Modern Dünyada Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde*], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009.
- "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3).
- "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam -Seyyid Kutub Örneği-", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Akün, Ömer Faruk, "Atsız, Hüseyin Nihal", *DİA*, İstanbul 1991.
- Albayrak, İsmail, *Klâsik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.
- Albayrak, Mevlüt, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001).
- Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000.
- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380.
- Alper, Emin - Göral, Özgür Sevgi, "Aydınlar Ocağı", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde*], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009.
- Altınsu, Lütfi, "Ne Yapmak 'İstedik'", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989.
- Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999.
- "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002.
- Arabacı, Fazlı, "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999).
- Armağan, Mustafa, *İslâm ve Bilim Tartışmaları*, İstanbul 2007.
- Aruçi, Muhammed, "Risâletü't-Tevhid", *DİA*, İstanbul 2008.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV*, Ankara 1995.

İslam'ı Yeniden Anlama, Ankara 2001.

Atsız, Nihal, *Makaleler 3*, İstanbul 1992.

Ayâzî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfessirün Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373.

Aydar, Hidayet, "Kur'an [Tercümesi]", *DİA*, Ankara 2002.

Aydın, Mehmet S., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 29 (1987).

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, trs.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi: Kur'an Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2-3, 1952.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Türke Doğru* (İkinci Kitap), İstanbul 1943.

Bayraktutar, Muammer, *İmâm Şâfi' de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006.

Ba-Yunus, İlyas, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", çev. Mevlüt Uyanık-Mehmet Paçacı, [*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde], Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.

Beyânünî, Muhammed Ebü'l-Feth, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kebir*, Beyrut, trs.

Bilen, Osman, "Tercüme ve Meâl Farklı mı?: 'Kur'an Meâli' Kavramı Üzerine", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir), Ankara 2007.

Bilici, Mûcahit, "İslamcılığın Hayal Dükkânında", <http://www.risalehaber.com>

"İslamcılığın Yakın Tarihi: Müslüman Milliyetçiliğinden, Milliyetçi Müslümanlığa", <http://www.risalehaber.com>

Bint Şâtî', Âişe Abdurrahmân, *el-İcâzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, Kahire 1984.

Birişik, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.

"Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 17 (2004/2).

Blunt, W. S., *The Future of Islam*, London 1882.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul 2012.

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahih*, İstanbul 1992.

- Bulut, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde*], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- Bûti, Ramazan, *Dâvâbitü'l-Maslaha fî Şeriatî'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1966.
- Büyükkara, M. Ali, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004).
- "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cüheymân el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009).
- İhvan'dan Cüheymân'a Suudî Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2010.
- Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî)*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- Carullah, Musa, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [*Şâtıbî, el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi içinde*], çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990.
- Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*, Petersburg 1323.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, s. 220.
- Cesur, Ertuğrul, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest Sosyalist", *İslâmiyyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Cesur, Kerime, "Modernleşme Sürecinde 'Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyâsı' Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005).
- Cündioğlu, Düccane, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998.
- Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul 1999.
- Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkîf ve Kur'an Meâlî*, İstanbul 2011.
- Çakın, Kâmil, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998.
- Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul 1990.
- Çamurcu, Kenan, "Sol İslam, İslam'ın Solu, İslam Düşüncesinde Sol", www.aliseriati.com.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1957.
- Çelebi, İlyas, "Hüseyin el-Cisr", *DİA*, İstanbul 1998.
- Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994.
- Çelik, Ömer, "Siyasal Din'in Stratejik Röntgeni", *İslâmiyyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Çelikel, Bülent, "Fazlur Rahman'ın Geleneksel İslâmî Eğitim Eleştirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 27 (2008).
- Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

- Dağ, Mehmet, *Kur'an'da Üslup Diyalektiği: İltifât*, Ankara 2008.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut 1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Davudoğlu, Ahmed, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahrîpçileri*, İstanbul 1997.
- Selâmet Yolları: Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1968.
- Doğan, Recai, "Musa Carullah'ın Maârif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşleri", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigi-yef (1875-1949)*, Ankara 2002.
- Dönmez, Rasim Özgür, "Adalet ve Kalkınma Partisi: İslamcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011).
- Duran, Burhanettin, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde*], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Mısır Hayatı ve Kur'an Meâli*, İstanbul 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.
- "Hüseyin Atay", [*Çağdaş İslâm Düşünürleri içinde*], editör: Çağfer Karadağ, İstanbul 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-'Âlim ve'l-Müte'allim*, [*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*], çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*, Kahire 1971.
- Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Beyrut 2000.
- Ebû Yûsuf Yâ'kûb b. İbrâhîm, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâi*, Beyrut, trs.
- Ebû Zehre, Muhammed, "İmam Kevseri", çev. Nizameddin İbrahimoğlu, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5 (2005).
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İslami Sol –Genel Bir Bakış–", çev. M. Hayri Kırbasoğlu-Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Efe, Adem, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 1 (2005).
- Eliacık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul 2007.
- "İslam'ı Yıkan Üç Şey (3M)", <http://www.haber10.com>
- Elibol, Sadettin, "Muhallif Bir Düşünce Ekolü: Hareket Dergi", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde*], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009.

- Erdem, Sami, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divân: İlmî Araştırmalar*, (1996/2).
- Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 1 (2004).
- Ersin, Mehmet Akif, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik (mi?)", *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 2 (2007).
- Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahât*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1991.
- Ertürk, Mustafa, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslâmî Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003).
- Erul, Bünyamin, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed", *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 2 (2003).
Sahabenin Sünnet Anlayışı, Ankara 2007.
- Fahredden er-Râzi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut 2004.
Acâibü'l-Kur'an, nşr. Seyyid el-Cemili, Beyrut 1985.
el-Mahsûl fî İlmî Usûli'l-Fıkıh, Beyrut 2008.
- Faruki, İsmail R., *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1995.
"Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi", çev. Mehmet Paçacı, [İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde], Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.
"Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap", çev. Mevlüt Uyanık, [İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde], Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991.
Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara 2001.
İslâmî Yenilenme: Makaleler III, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002.
İslam ve Çağdaşlık, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2002.
İslâmî Yenilenme: Makaleler II, derleme ve çeviri: Adil Çiftçi, Ankara 2004.
- Fergan, Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, İstanbul 2011.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995.
İslâm ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.
Yaşayan İslâm, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul 1995.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985.
- el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Medine, trs.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler*, çev. Cihat Tunç, Ankara 1982.
- Gökalp, Ziya, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I: Şiirler ve Halk Masalları*, Haz: Fevziye A. Tansel, Ankara 1952.
- Görgün, Hilal, "Mısır", *DİA*, Ankara 2004.
- Görgün, Tahsin, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, İstanbul 1996.
- Görmez, Mehmet, "İslam Tecdit Geleneği ve Musa Carullah", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002.
- "Kur'an İslâmı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş], Ankara 1998.
- Güler, İlhami, "Hasan Hanefî ve 'İslami Sol', *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Direnîş Teolojisi*, Ankara 2010.
- Realpolitik-Muhafazakârlık Karşıtı Yazılar*, Ankara 2012.
- Güler, Zekeriya, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marîfe: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009).
- Gürsoy, Şahin, "Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi", *Dini Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 26 (2006).
- Güzel, Murat, "Necip Fazıl Kısakürek", [Modern Dünyada Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık içinde], cilt: 5, editör: Ahmet Çiğdem, İstanbul 2009.
- Güzel, Murat, "Türkiye'de İslamcılık ve Sağcılık", *Tezkire*, sayı: 17 (2000).
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire 1997.
- Hanefî, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23 (1978).
- Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985.
- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2006.
- Hanioğlu, M. Şükrü, "Meşrutiyet", *DİA*, Ankara 2004.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004.
- Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
- Hatib eş-Şirbîni, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Hâtib eş-Şirbîni (es-Sirâcü'l-Münir)*, Beyrut 2004.
- Heyet, *Faideli Bilgiler/Muhtelif Bilgiler*, İstanbul 2003.

- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000.
- Hudarî, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Mısırlı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı*, İstanbul 1976.
- Tam İlmihal Seâdet-i Ebediyye*, Haz: Siddık Gümü, İstanbul 2003.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâleddin, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Beyrut, trs. İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, trs.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lûğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, trs.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin, *Fethü'l-Bârî*, Beyrut, trs.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Mısır 1347.
- el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978.
- et-Takrib li Haddi'l-Mantık*, Beyrut 1959.
- el-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1980.
- en-Nûbzetü'l-Kâfiye*, Beyrut 1405.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Cemâlüddin, *Muğni'l-Lebib*, Beyrut 2010.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Mevzûât*, byy., 1966.
- Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed, *el-Ezdâd fî'l-Lûğa*, Kuveyt 1960.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Feth Ziyâüddin, *el-Meselü's-Sâir*, Beyrut 1995.
- İlahıbahş, Hâdim Hüseyin, *el-Kur'âniyyün ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988.

- İnsel, Ahmet, "Muhafazakârlık, Reaksiyonerlik ve Zina", <http://www.radikal.com.tr>
- İsmail Hakkı, İzmirli, "İslam'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebülürreşâd*, XIV/344 (1333).
- İsmail Hakkı, Manastırlı, "Kuvve-i Teşriyye", *Beyânülhak*, nr. 17 (Kânûnuevvel 1324).
- "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, (19 R. Âhir 1327/20 Nisan 1325).
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998.
- "Siyasal İslâm ve Türkiye'de Bazı İslâmî Yönelişler", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2; sayı: 2 (2006).
- Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- Ka'bi, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü'l-Makâlât*, [el yazması], Dr. Raci el-Kürdi özel kütüphanesi, Ürdün Üniversitesi Usûli'd-Din Fakültesi.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1986.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987.
- "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, İzmir 2000.
- "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001.
- "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", [Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanziimat ve Meşrutîyet'in Birikimi içinde], cilt: 1, editör: Mehmet Ö. Alkan, İstanbul 2006.
- Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009.
- Karaman, Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, trs.
- Karlığa, H. Bekir, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996.
- Kavak, Özgür, "Dünyevî Bir Fıkıh İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37/2 (2009).
- "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1).
- Kaya, Eyüp Said, "Telfik", *DİA*, İstanbul 2011.

- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1988.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996.
- "İslâmî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 1 (1999).
- Kırca, Celal, "el-Cevâhir", *DİA*, İstanbul 1993.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 7/9*, İstanbul 1993.
- Rapor 10/13*, İstanbul 1993.
- Doğru Yolun Sapık Kolları*, İstanbul 2007.
- Koç, Turan, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara 2003.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 2002.
- Kur'an Araştırmaları Grubu, "Kur'an Ayetlerine Göre Din", www.kurandakidin.net
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Kutluer, İlhan, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul 1992.
- İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır, trs.
- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve, *el-Câmi'*, [Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde], Beyrut 2000.
- Mansûr, Ahmed Subhî, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 2005.
- Marifet, Muhammed Hâdî, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 2011.
- Merad, Ali, "İslah", *DİA*, İstanbul 1999.
- Mertoğlu, Suat, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", [Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010.
- "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010).
- Mollaer, Fırat, "Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011).

- Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Lahor 1935.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. A. Mahmûd Şehhâte, Beyrut, trs.
- Musa Kazım, Şeyhülislam, "İslam ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebîülâhir 1332-27 Şubat 1229).
- Mustafa Sabri, Şeyhülislâm, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İstanbul 1335/1919.
- "Edeb-i Tahrîr", *Beyânülhak*, nr. 15 (29 Kânûnuevvel 1324).
- Mustafavi, Allâme, *et-Tahkik fî Kelimâtî'l-Kur'an*, Beyrut 2009.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmiddin, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 2004.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, es-Sünen, İstanbul 1992.
- Nursî, Said, *İşârâtü'l-i'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul, trs. Sözlür, İstanbul 1993.
- Okiç, Tayyip, "Dimaşk'taki Fransız Enstitüsü'nün Son İslâmî Neşriyatı" (el-Mu'temed ve Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (1966).
- Okur, Kâşif Hamdi, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999).
- "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 3, sayı: 1 (2008).
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1989.
- Özaşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 3 (1998).
- "Sibâ'i ve İslam Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002).
- Özcan, Azmi, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2 (1998).
- "İslamcılık [II. Meşrutiyet]", *DİA*, İstanbul 2001.
- "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, İstanbul 2006.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Özşenel, Mehmet, "Hindistan'da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şibli Nu'mânî ve Hilafet Makalesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2007).
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002.
- "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (2003).

- "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 4 (2004).
- "Neo-Selefilik ve Kur'an –Reşid Rızâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine–", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 2 (2004).
- "Oksidantalizm Bağlamında Afgâni-Abduh Ekolü", *Marife (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006).
- "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslâmiyât*, cilt: 10, sayı: 1 (2007).
- "Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [*Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010.
- "Türkçe Kur'an Tercümelerinin Dramatik Hikâyesi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 104 (2011).
- Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri, "Kur'an Dininin Evrensel Boyutları", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu: Bildiriler-Tartışmalar*, Yayına hazırlayan: Mehmet Bekâroğlu, İstanbul 1995.
- Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997.
- Kur'an'daki İslâm*, İstanbul 1997.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008.
- Râğib el-İsfahâni, Ebû'l-Kâsım, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, nşr. M. Halefullah, Kahire 1970.
- el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1960.
- Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991.
- el-Hilâfe evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ*, Kahire 1341.
- Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Sa'lebi, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.
- Safedi, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 2000.
- Said, Mansûrizâde, "Teaddüdü Zevcât İslâm'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 8 (1330-1332).
- Sâmi, Şemseddin, "Medeniyet-i Cedide'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş*, nşr. Beşir Fuad, I/4.
- Kâmûs-ı Türki*, Dersaadet 1317.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesi-ne Genel Bir Bakış", *Araştırmalar –İnsan Bilimleri Araştırmaları–*, cilt: 1, sayı: 1 (1999/1).
- Semin el-Halebi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Beyrut 1994.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlî's-Serahsî*, İstanbul 1984.
- Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, İstanbul 1333.
- Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906).
- "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh: Reddün li Reddin (1)", *el-Menâr*, XII/9 (1906).
- Sili, Aysegül, "Komşu Pencereden Bir Ödünç Aydınlık: Ali Şeriatî", (yayımlanmamış makale).
- Soyalan, M. Yaşar, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsiri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.
- el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- Mifâtu'l-Cenne fî'l-İhticâc bi's-Sünne*, Kahire, trs.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, İstanbul 1985.
- Kütübü İbtâî'l-İstihân*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993.
- Cimâ'u'l-İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa, *el-Muwâfakât fî Usûlî's-Şeria*, Beyrut 1997.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- Şentürk, Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethû'l-Kadîr*, Beyrut, trs.
- İrşâdü'l-Fuhûl*, Beyrut 2007.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- Taha, Mahmud Muhammed, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ülâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karnî'l-İşrîn*, Omdurman 1969.
- er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*, Omdurman 1969.
- Lâ İlähe İllallah*, Omdurman 1969.
- Takiş, Taşkın, "Hira Dağı Kadar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk...", *Doğu Batı*, yıl: 14, sayı: 58 (2011).
- Tanrıöver, Hamdullah Suphi, *Dağyolu*, İstanbul 1929.
- Tasseron, Ella Landau, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 4 (1993).

- Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 1 (1998).
- Tauber, E., "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold War I", *The Moslem World*, LXXIX/2 (1989).
- Tayman, Enis, "Hakan Yavuz'la 'Fethullah Hoca Türk Siyonizmi' Başlıklı Röportaj", <http://www.enistayman.com.tr>
- Tekin, Mustafa, "Işıkçılık", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık içinde], 6. cilt, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- "Işıkçılık", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 7 (2006).
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-Sahih (Sünenü't-Tirmizi)*, İstanbul 1992.
- Toker, İhsan, "İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 7, sayı: 16 (2009/1).
- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, İstanbul 1975.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1962.
- Türcan, Talip, "Hilâfet Karşısı Bir Ezher'li: Ali Abdurrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005).
- Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991.
- Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994.
- "İslâmcılık", *DİA*, İstanbul 2001.
- Ureybi, Muhammed, *el-Muntalekâtü'l-Fikriyye inde'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut 1992.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud, *Rûhu'l-Furkân*, İstanbul 1993.
- Uyar, Mazlum, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Ünsal, Fatma Bostan, "Mehmet Âkif Ersoy", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık içinde], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Meğâzî*, Beyrut 1966.
- Yalçınkaya, Alâeddin, *Cemaleddin Efgânî*, İstanbul 1995.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930.
- Yavuz, M. Hakan, "Neo-Nurcular: Gülen Hareketi", [Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık içinde], cilt: 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- "Matbuat Temelli İslami Söylem: Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 7 (2006).

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Yılmaz, Hakan, "Türkiye'de Muhafazakârlık Aile, Din, Batı: İlk Sonuçlar Üzerine Genel Değerlendirme" (yayımlanmamış araştırma raporu), byy., trs.
- Yılmaz, Hakkı, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînü'l-Kur'an: İşte Kur'an*, İstanbul 2008-2011.
- Yüksel, Edip, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?", www.yuksel.org/t/din/namaz.htm
- Mesaj: Kur'an Çevirisi*, İstanbul 2000.
- Zebidi, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcû'l-Arûs*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhi, Kuveyt 1993.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, *Tezkiretû'l-Huffâz*, Beyrut, trs.
- Mizânü'l-İ'tidâl*, Beyrut 1995.
- Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977.
- Zengin, Zeki Salih, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslahı Çalışmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 34, sayı: 2 (1998).
- "Medreseden Üniversiteye", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2 (2008).
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, trs.
- Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayına hazırlayan: Bünyamin Erul, Ankara 2000.

DİZİN

28 Şubat 27, 93, 111, 115, 121, 122

A

Abbâs Mahmud Akkâd 192

abdest 170, 209, 210

Abduh, Muhammed 15, 18, 23, 31, 32, 35, 46, 47, 50, 54, 57, 58, 61, 64, 67, 84, 86-88, 91, 92, 95, 96, 106, 116-118, 191, 193, 194, 202, 226, 241

Abdullah Cevdet 16

Abdullâh b. Mes'ûd 163, 285

Abdullâh b. Muhammed b. Hârûn el-Fîrîyâbi 165

Abdullah Çekralevi 137, 189

Abdullâh İbn Ömer 141

Abdurrahmân el-Kevâkibi 31, 33, 35, 37, 75

Abdülaziz Çâviş 54

Abdülaziz Debbâğ 117

Abdülaziz el-Buhârî 161

Abdülhakim Arvasi 92, 98, 105

Abdülkâhir el-Bağdâdi 151

Abdüllatif Harpûti 50

Abdülvehhâb Hallâf 158

Hiz. Âdem 66

Afgânî, Cemâleddin 18, 31-33, 35, 47, 54, 57, 58, 75, 92, 95, 116, 191, 194, 226

Afganistan 22

âhâd 154, 170

ahkâm 38, 69, 73, 212, 217, 219, 230; dinî ~ 55, 143, 144, 148, 157, 171-173, 180-183, 195, 197, 210, 214, 220, 221, 230, 245; şer'i ~ 42, 46, 69, 72

ahlak 68-70, 72, 128, 131, 202, 212, 216, 232

Ahmed b. Hanbel 19, 88, 156, 161, 176, 178

Ahmed Davudoğlu 15, 91, 92

Ahmed Emin 18, 95

Ahmed Rıza 16

Ahmed Subhi Mansûr 134, 137, 198

Ahmed Şevki 75

Ahmedüddin Amritsârî 64

Ahmed Yesevî 109

Ahmet Ağaoğlu 35

Ahmet Hamdi Akseki 35, 248

Ahmet İnsel 28

Hiz. Âişe 140-144, 146, 156, 162, 169

akaid 177, 236

akıl 26, 57, 64, 207, 208, 231, 241, 244; dinî ~ cılık 51; modern ~ 67, 88; objektif ~ 247; Selefi ~ cılık 18, 23

AK Parti (AKP) 27, 28, 114, 118, 121-124

Hiz. Ali 139, 150, 236

Ali Abdürrâzık 35, 37, 191

Ali Bulaç 273, 274, 281, 283, 290

Aligarh 32

Ali Rıza Sağman 49

Ali Suavi 23

Ali Şeriatî 18, 27, 56, 74, 75, 94, 120

Aliya İzzetbegoviç 94

Âlûsi 153

A. Mağribî 194

Amerika 198, 235

Amr b. el-As 150

Anadolu mistisizmi 109

anlam: ~ arkeolojisi 227, 235; düz ~ 279; yan ~ 279

anlama 88, 93, 215, 222, 264; Kur'an'ı ~ 215

Ashâb-ı Hadis 19, 20, 82, 151, 152, 154

Ashâb-ı Kehf 285, 290

Asif 174
 A. Subhi Mansûr 198
 aşk estetiği 109
 Atatürk 120; ~ heykeli 131
 Atsız, Hüseyin Nihal 104
 Attilâ İlhan 8
 Avrupa 17, 36, 61, 62, 96, 130
 Aydınlar Ocağı 110, 111
B
 Babanzâde Ahmed Naim 58, 249
 Bâbiyye 53
 Bahâiyye 53
 Baha Tevfik 16
 Bahreyn 149
 Bâkullânî 282
 Basra 149
 başörtüsü 93, 125, 128
 Batı 7, 14, 16, 17, 19, 22, 24, 25,
 32, 33, 36, 57, 62, 63, 74, 81-
 83, 88, 94, 127, 131, 185, 191,
 192, 231; ~ emperyalizmi 75
 Batılılaşma 15, 85, 102, 128, 192
 Bâtıniler 117
 Bâtınlık 66, 263
 Bâtıniyye 53
 Bayraktar Bayraklı 59
 Bedir Gazvesi 275
 belagat 156, 257, 280
 Bereketzâde İsmail Hakkı 48, 54,
 58
 Bernard Lewis 185
 Beşir Fuad 16
 beyân 177; ~i epistemoloji 177,
 263
 Beyânülhak 24
 Beyrut 31
 Beyt-i Makdis 282
 Beyzâvî 34
 bid'at 7, 19, 21-23, 40, 53, 82, 87,
 88, 92, 98, 102, 152, 167, 183;
 ~çilik 20, 152
 Bihbehânî 18
 bilginin İslamileştirilmesi 62

bilgi toplumu 86
 bilim 16, 25, 26, 29, 54, 58-63, 65,
 74, 76, 112, 241, 242; modern ~
 25, 61, 62, 63, 65, 191, 241, 242
 Blunt, W. 36
 Buhara 43
 Buhârî 145, 146, 161
 Büyük Doğu Hareketi 96

C-Ç

cahiliye 224, 225; ~ hukuku 224
 Câhiz 156
 cariyelik 228
 Cassâs 161
 Cebriyye 223
 Ceditçi 34; ~lik 18
 Cehmiyye 53, 156
 Celâleyn tefsiri 87
 Celal Nuri 16
 Cemâat-i İslâmî 22
 Cemal Abdünnâsır 192
 Cemâleddin el-Kâsımî 35, 41, 54
 Cemil Said 49, 248, 259
 Cezayir 18
 Cumhuriyet 17, 26, 37, 47, 48, 49,
 50, 54, 84, 85, 99, 201, 203,
 206, 248, 249, 258
 çağdaş Kur'an üretimi 56
 çağdaşlık 7-11, 13
 Çerağ Ali 18, 68
 çeviri 49, 222, 252-254, 257, 258,
 259, 262, 264, 269, 271, 274,
 276, 280, 283, 292; ~ kuramı
 257; işlevselci ~ kuramı 269

D

Daniel W. Brown 193
 Dârekutnî 161
 Dârimî 139, 140, 172
 Darwinizm 16, 17
 Hz. Davud 275, 276
 Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri 178
 Dâvûd ez-Zâhiri 175, 176, 178,
 179, 183
 Dâvûd-i Kayserî 23

Davud Rahbar 51

değer 15, 16, 45, 61, 62, 70, 79, 84, 123, 125, 127, 128, 229; ~ yargıları 239; ahlaki ~ 7; Batılı ~ 15, 17, 22, 122; çağdaş ~ 239; dini ~ 16, 17; dünyevi ~ 122; gelenekçi ~ 101; İslami ~ 228; kültürel ~ 102

demokrasi 24, 61, 122, 123, 127, 128, 226

dil 57, 65, 57, 75, 82, 93, 107, 124, 156, 252, 254, 256, 258, 259, 263; Allah merkezli ~ 275; din ~i 276; gündelik ~ 287, 288; hedef ~ 257, 269, 274, 278, 281, 286, 287, 292; kaynak ~ 257, 269, 278, 281, 283; muhalefet ~i 75, 80; poetik ~ 100; siyasi ~ 26

din 9, 10, 15-17, 19-23, 25-28, 30, 31, 50, 53, 56-58, 60, 61, 63-65, 68, 69, 72, 78-80, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 98, 100, 102, 103, 105, 107-110, 113, 119, 120, 123, 125, 127-129, 136, 138, 140, 152, 155, 156, 164, 171, 175, 182, 183, 186, 188, 194, 197, 207, 213, 215, 218, 226, 227, 231, 232, 234, 239, 244, 245, 246, 250, 271; ~ özgürlüğü 232; folklorik ~ anlayışı 28; geleneksel ~ telakkisi 17; mistik ~ 109

dindarlık 94, 110, 190; folklorik halk ~ı 119; ritüel ağırlıklı ~ 123

dini düşünce 93, 95, 109, 115, 116, 134, 186, 190, 202, 209, 250, 254

dini hüküm 133, 135, 136, 143, 225
dini ilimler 35, 50, 82, 154, 186, 191, 255

dinilik 118, 123, 211, 230

dinsellik 131

divan şiiri 109

Diyü bendiler 16

düşüş kıssası 66

E

Ebü Abdillâh b. Yezid el-Vâsıtî 156

Ebü Abdillâh İbnü'l-A'râbi 288

Hz. Ebü Bekr 140-143, 168, 288

Ebü Cehil 269

Ebü Dâvûd 144

Ebü Hanife 166, 167, 168, 170, 179

Ebü Hayyân el-Endelûsi 265, 267

Ebü Hilâl el-Askerî 266, 282

Ebü Hüreyre 162

Ebü Mûsâ el-Eş'arî 140, 143, 150

Ebü Nadre 147

Ebü Râfi' 145

Ebü Said ed-Dârimî 156

Ebü Yûsuf 161, 167, 168

Ebü Zer 80

Ebü'l-Berekât Ahmed Sirhindi 90

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî 282

Ebü'l-Hasen el-Vâhidi 267

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî 155

Ebü'l-Hüzeyl Allâf 151

Ebü'l-Kâsım el-Belhî 159

Ebü'l-Kelâm Âzâd 90

Edip Yüksel 59, 133, 137, 208, 214, 219, 220, 239, 241

eğitim 25, 31, 32, 33, 34, 35, 61, 62, 84, 88, 90, 106, 190, 191

ehl-i bid'at 92, 156

Ehl-i Hadis 19, 20, 21, 22, 82, 156, 161, 165, 166, 169, 176, 178, 226

ehl-i hâl ve'l-akd 24

Ehl-i Kitap 140, 221, 270

Ehl-i Kur'an 133, 189, 199; ~ ekolü 188, 189, 192, 197

Ehl-i Re'y 152

Ehl-i Sünnet 91, 92, 94, 98, 100-102, 106, 107, 139, 159, 255

Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'an 18, 55

el-kitâb 211, 212

eleştirel okuma 113

Elmalılı Hamdi Yazır 38, 58, 117, 249-253, 256, 258-261, 279

el-Menâr 31, 55
el-Muvâfakât 46
el-Müktetaf dergisi 16
el-Urvetü'l-Vüskâ 31, 32, 116
 Emir Şekîb Arslan 35
 Enderunlu Hafız Yaşar 49
 Endonezya 18
 entegrizm 71
 entelektüel zayıflık 112
 Enver Ören 92
 Erike hadisi 144, 145, 146, 147
 Ernest Renan 57
 Eş'arîler 77
 Eş'âriyye 223
 evliya 98; ~ kültü 23
 evrenselciler 230
 Evs b. Sâmî 224
 Evzâî 19, 172
 Ezârikâ 148, 149, 150, 157, 210
 Ezher 32, 88, 190, 191, 198

F

Fahreddin er-Râzi 54, 149, 153, 173, 212, 288
 fakihler 19, 44, 45; gelenekçi ~ 45
 Farah Antun 16
 Fazlur Rahman 18, 34, 35, 44-46, 63, 69-71, 90, 127, 147, 237
 felsefe 35
Felsefe Mecmuası 16
 Ferec Hüdûr 137
 Ferid Vecdi 50, 54, 95
 fer'i hüküm 73, 197
 Feth b. Hâkân el-Fârisî 156
 Fethullah Gülen 108, 110, 113, 114, 115; ~ cemaati 111, 113, 114
 Feuerbach, L. 51
 fıkah 34, 38, 46, 47, 48, 68, 82, 97, 98, 136, 176, 181, 192, 206, 209, 210, 237; klasik ~ 45
 fıkah usulü 47, 135, 155, 182, 184, 255, 256, 263
 fırka 138, 144, 146, 159, 187; itikadi ~ 146
 Filibeli Ahmed Hilmi 50

Filistin 22, 117
 Fî Zilâli'l-Kur'ân 54
 Fransız İhtilali 24, 185
 Freudizm 17
 fundamentalizm 225, 226

G

Garaudy, Roger 69, 70
 Garpcı 7; ~lık 9, 16
 Gaspıralı İsmail Bey 18
 Gazâli 65, 67, 117, 153, 255
 Gazi Ahmed Muhtar Paşa 58
 gelenek 10, 11, 13, 14, 28, 29, 53, 73, 81, 84, 89, 90, 101, 113, 127, 131, 135, 136, 200, 204, 206-208, 211, 216-219, 223, 225, 227, 231, 236, 237, 243; ~i ayıklama 31; ~ eleştirisi 9; ~ muhafızlığı 127; büyük ~ 236, 237; dinî ~ 219; kadim ~ 14; yeni ~ 90
 gelenekçiler 128
 gelenekselcilik 127
 Goldziher, Ignaz 176, 188
 Gulam Ahmed Perviz 189
 Gustave le Bon 61

H

haberî sıfatlar 277
 haber-i vâhid 154, 157, 158, 169, 170, 174, 193
 hadis 55, 56, 60, 77, 98, 133, 136-155, 157-169, 178-180, 182, 187-190, 192, 193, 195, 206-211, 213, 214, 217, 220-222, 237, 238, 245, 255, 269; ~ eleştirisi 238; ~i inkâr 149, 150, 154, 155, 237, 238; ~ inkârcıları 158, 222; ~ inkârcılığı 137, 154, 158, 190; ~ karşıtlığı 56; ~ kaynakları 145, 190; ~ mecmuaları 139, 146; ~ kültürü 146; meşhur ~ 170; uydurma ~ 221
 Hadis taraftarları 146, 178
 Hafız Burhan 49
 Hafız Eslem Ceracpûri 64

- Hafız Ömer Efendi 87
 Hafız Rıfat 49
 Hafız Yaşar Okur 50
 Hakan Yılmaz 129
 hakikat 242, 277
Hak Söz dergisi 134
 Halim Sabit 47
 Halku'l-Kur'an 256
 Haluk Nurbaki 59
 Hamdullah Suphi Tanrıöver 105
 Hamidullah, Muhammed 15, 57, 91, 94, 95, 101, 155
 Hanbeli 177, 178
 Hanefi 158, 169, 177
 Hanefilik 178
 Hanefi usûlcüler 168, 170
 Harici 245
 Harici(ler) 21, 149, 150, 159, 161, 170, 184, 213, 214; ilk ~ 148, 157, 214, 215
 Haricilik 53, 149
 Hârût-Mârût kıssası 267
 Hasan Basri Çantay 250, 253, 257, 259, 282, 283, 290
 Hasan el-Bennâ 22, 27, 56, 120, 192
 Hasan Hanefi 18, 51, 69, 77, 127
 Hasen el-Bennâ 54, 95
 hasır ifadeleri 285
 Hassân b. Atiyye 172
 Hâşimi Rafsancâni 54
 Haşviyye 222
 Havle binti Sa'lebe 224
 Hayber Gazvesi 145
 Hayreddin Karaman 15, 45, 47, 91
 Hayreddin Paşa 18
 H. Bergson 74
 Hegelci diyalektik 74
 Hendek Gazvesi 275
 Herbert Spencer 61
 hermenötik 113
 Hristiyanlar 167, 215, 270
 Hristiyanlık 188, 232
 hikmet 182
 hilafet 36-39
 Hindistan 66, 89, 133, 185, 186
 Hint alt kıtası 15, 23, 32, 37, 41, 51, 64, 68, 84, 89, 90, 116, 137, 186, 188, 192, 245
 Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî 151
 hukuk 25, 30, 31, 44, 45, 68, 69, 72, 175, 190, 224, 225, 228, 253; ~ felsefesi 46; aile ~u 42; ceza ~u 224; medeni ~ 190; ta-bii ~ doktrini 24
 Hulefâ-i Raşidin 174
 hurafe 19, 25, 82, 88, 102, 107, 119
 hürriyet 36, 38
Hürriyet gazetesi 24
Hürriyet-i Fikriyye 16
 Hür Subaylar 192
 Hüseyin Atay 56, 137, 171, 207, 239
 Hüseyin el-Cisr 33, 35
 Hüseyin Hansu 155
 Hüseyin Hilmi Işık 92, 95, 98, 99, 101, 105
 Hüseyin Kazım Kadri 49, 248
I-İ
 I. Dünya Savaşı 22, 42, 49
 II. Abdülhamid 23, 39, 40
 II. Dünya Savaşı 108, 130
 II. Meşrutiyet 16, 23, 26, 34, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 248, 258, 260; ~ İslamcılığı 23
 Irak 140, 167
 ıslah 14, 17-19, 21, 23, 31-33, 35, 50, 67, 80-84, 86-93, 97, 105, 106, 108, 109, 115, 116, 186, 191, 193, 202
 ıslahat 32; ~çı düşünce 191
 ıslahatçılık 91; çağdaş ~ 57, 63
 Islahat Fermanı 36
 ıslahçılık 17, 18, 23, 31, 41, 63, 64, 65; modern ~ 74; Selefi ~ 31, 40, 41, 53, 61, 65-69
 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 49, 105, 250

- Işıkcılar 92, 95, 97, 105
 Işıkcılık 92, 98
 ibadet 25, 48, 49, 68, 69, 85, 128, 131, 158, 209, 231, 258, 259; ana dilde ~ 48, 49, 85, 258, 259, 260
 ibadet-âdet 68, 69
 İblis 277
 İbn Abbâs 146, 162, 163, 263
 İbn Âşûr 212
 İbn Ebî Hâtim 157
 İbn Hazm 83, 95, 143, 149, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184; ~'ın zâhiriliği 177
 İbn Hibbân 161, 183
 İbn Hişâm 145
 İbn Kayyım el-Cevziyye 19, 67
 İbn Kesir 67, 201
 İbn Kuteybe 151
 İbn Mes'ûd 164, 165, 170, 286
 İbn Ömer 146
 İbn Rüşd 90
 İbn Sînâ 90
 İbn Sinân el-Hafaci 282
 İbn Teymiyye 15, 67, 83, 88, 89, 91, 95, 116, 137, 153, 225
 İbnü'l-Esir 282
 İbnü'l-İhşid 156
 İbrahim Hilmi Çığıracan 49
 icâz 156, 184, 256, 257; ~ teorisi 156; bilimsel ~ 59, 242
 icâz 286
 icmâ 41, 154, 174, 182, 184, 213, 216
 İctihâd dergisi 16
 içtihad 36, 38, 41, 42, 44-46, 71, 82, 84, 88, 99, 143, 173-175, 178, 179, 182, 207, 212, 247; ~ kapısı 36, 99
 içtimai usûl-i fıkûh 47, 48
 ideoloji 9, 28, 29, 35, 76, 93, 97, 99, 102, 115, 129, 243, 255; Kemalist ~ 93; milliyetçi ~ler 108; resmî ~ 109, 110, 111, 130; sol ~ 108; sosyalist ~ 74
 ihlâs Finans 98, 103
 İhsan Eliaçık 134
 ihtibak sanatı 286
 İhvân-ı Müslimin 22, 76, 192
 ihya 21, 23
 İktibas dergisi 134
 ilahilik 15, 91
 ilahî sıfatlar 256, 277
 İlhamî Güler 51, 112, 131
 İlm-i Kelâm-ı Cedid 51
 iltifat sanatı 280, 281
 İmam-ı Rabbânî 90, 98
 İmrân b. Husayn 147
 inanç 212, 216, 232; kesin ~lılık 79
 infak 73, 76, 77
 İngiltere 130
 İran 18, 33, 36, 104, 121
 İran İslam Devrimi 18, 27
 irtica 16, 41
 Hz. İsa 10, 64, 107, 270
 İshâk b. Râheveyh 19
 İslam: Anadolu halk ~ı 100; Anadolu ~ı 109; Arap ~ı 116; devletçi ~ anlayışı 203; geleneksel ~ 24, 34, 57, 106, 116, 117, 129, 138, 144, 208; ideal ~ 228; kabile ~ı 115; Kur'an ~ı 133, 134, 135, 137, 141, 144, 159, 170, 175, 182, 184, 186, 192, 201, 206, 207, 225, 231, 232, 236, 237, 243, 244, 246; Kur'an merkezli ~ 56, 134, 184, 188, 194, 202, 207; kültürel ~ 32, 129; sağ ~ 78; siyasal ~ 32, 122; sol ~ 78, 79; Sünnet ~ı 144; Sünnî ~ 106, 117, 129; şehir ~ı 115; tarihi ~ 241; Türk ~ı 29, 115, 232
 İslamcılar 26, 28, 30, 35, 55, 61, 62, 98, 99, 207; siyasal ~ 121
 İslamcılık 18, 23-30, 75, 84, 93, 100, 103, 109, 120, 122, 124, 125; radikal ~ 120; siyasal ~ 27, 103, 120-122; Türkiye ~ı 23, 26, 204

İslâmi Cihâd 22
 İslami ilimler 184, 186
 İslami nihilizm 21
İslâm Mecmuası 24, 41, 42, 47, 241
 İslam sosyalizmi 75, 77
 İsmailağa cemaati 106
 İsmail Hakkı İzmirli 50
 İsmâiliyye 53
 İsmail Râci Fârûkî 62
 İsmet Özel 29, 104
 İsrâiliyat 67
 istihsan 175, 181, 182
 İstiklâl-Marşçılığı 30
 istikra (tümevarım) 46
 istinbat 181, 212
 itikad 128; batıl ~lar 16
 ittihâd-ı İslâm 36, 54
 İttihat ve Terakki 26, 39, 40
 İzmirli İsmail Hakkı 47, 84, 250

J

James, W. 74
 Joseph Schacht 158, 178, 188
 Jön Türkler 35, 40

K

kabir tahripçiliği 20, 21, 23
 kader 51
 Kaderiyye 53
 Kâdi Abdülcebbar 152
 Kâdi İyâz 150
 Kadimciler 34
 Kâdi Şureyh 143
 Kahire 36
Kalem dergisi 205
 Kâmil Miras 249
 kapitalizm 80, 108, 129
 Kâsım Emin 15, 18, 35, 191
 Kastamonu 87
 Katoliklik 232
 Kavalalı Mehmed Ali Paşa 190

kelam 50, 51, 52, 80, 82, 83, 91,
 153, 154, 192, 206, 236, 237,
 251, 253, 254, 255; ~da yenilik
 50, 51; ~ ilmi 135, 152, 154; ~i

kabuller 254, 256, 258; ~i sistem
 254, 255; ~ı nefsi 256; antro-
 posentrik ~ 77; ilahi ~ 199, 200,
 216, 218, 238, 252, 254, 256,
 262, 263; klasik ~ 50, 52; nefsi ~
 91; yeni ~ 77

kelamcı 19, 255

Kemalizm 97, 99, 109, 111, 130

keramet 98

Kevâkibi 64

Kılıç Ali 50

Kılıçzâde Hakkı 16

kıraat 147, 266, 280

Kırım 185

kıyas 173, 174, 175, 176, 177,
 180, 181, 197, 212, 213, 216,
 217; ~ karşıtlığı 174

Kilise 194, 232

komünizm 77, 80, 97, 99, 102

kölelik 225, 228, 229

Kudüs 282

Kûfe 167

Kur'an'a arz 56, 160, 161, 162,
 163, 166, 168, 169, 170

Kur'an'ın tarihselliği 69

Kur'an kıssaları 64, 67

Kur'an ve Sünnet 19, 26, 41, 42,
 44, 53, 55, 68, 168, 178, 179,
 181, 182, 183, 184; ~ özdeşliği
 183

Kureyş kabilesi 37

Kursavi 33

Kutsal Kitap 194, 231, 260

Küçük Kaynarca Antlaşması 185

kültür 21, 35, 54, 88, 109, 125,
 130, 131, 136, 156, 188, 192,
 208, 215, 243; Batı ~ü 59; da-
 daş ~ iklimi 110; dinî ~ 109,
 208; din ~ü 208; yobazlık ~ü
 93, 94, 95

L

laikleşme 192

laiklik 226

laisizm 232

Levh-i mahfuz 211

Leys b. Sa'd 19

liberalizm 226

liberalleşme 28

liberallik 126

loyalizm 116, 186

Ludwig Büchner 16

Lübnan 35

Lütfi es-Seyyid 35

M

M. Abdülmecid 178

mabed bekçiliği 30

Mahmud Muhammed Taha 18, 69,
71, 76, 118

Mahmud Şeltüt 15, 50, 54, 88, 95

Mahmūd Tâlekânî 18, 54, 56

Mahmud Ustaosmanoğlu 106

Maiz 170

maksat ve maslahat 44

Malatya ekolü 56

Mâlik 179

Mâlik bin Nebi 18

Mâlikî(ler) 158, 177

Mâlikilik 178

Ma'mer b. Râşid 147, 148, 245

mana 40, 53, 60, 73, 140, 160, 161,
169, 175, 176, 198, 227, 228,
234, 247, 253-258, 260-267,
272-274, 277-279, 283, 286,
287, 292, 293; aslî ~ 11; ıstılahî
~ 260; işârî ~ 263; literal ~ 175

Manastırlı İsmail Hakkı 26, 39, 42,
54, 58

Mansûrizâde Said 42, 43

marifet 60, 65, 81

Marksizm 80

Martin Luther 194

maruf 151, 162, 230, 231

maslahat ve makâsıd 43, 45, 46

materyalizm 50, 51

Maurice Bucaille 59

M. Berman 129

M. Çakır 272

meal 246-255, 257-260, 262, 263,
268, 269, 272, 274, 276-278,
285, 286, 287, 289, 291, 292

mealci(ler) 56; ~ söylem 204, 207

mealcilik 137, 201, 203, 206, 207,
246, 250, 251, 260, 261

mecaz 176, 277

Mecdülmülk 33

medeniyet 30, 58, 61, 74

Medine 37, 71-73; ~ dönemi 72,
73, 274; ~ ehlinin ameli 175

medrese 23, 34, 39, 237; ~ eğitimi
203

meğazi 145

Mehmed Cemaleddin (Seven) 49

Mehmed İhsan Efendi 192

Mehmet Âkif Ersoy 15, 23, 35, 51,
54, 56, 62, 84, 87, 91, 191, 201,
233, 241, 249, 259; ~'in İslam-
cılığı 202

Mehmet Emin Yurdakul 35

Mehmet Görmez 144

Mehmet Şevket Eygi 103

Mekke 37, 40, 71, 72, 73, 269,
282; ~ dönemi 73, 273, 274,
278, 280

Mekki b. Ebî Tâlib 267

Mekki sureler 286

Melkum Han 33

Menâr dergisi 195

Menâr tefsiri 89

mendup 196

menkıbe edebiyatı 23

Menzil Nakşılığı 106

Mercâni 33

Mescid-i Aksa 281, 282

Mescid-i Haram 281

Mesihçilik 225

mest 149, 170

Meşrûkî 64

meşveret 24, 36, 38

metafizik 52, 59, 63, 112

metin dışı bağlam 270, 275

metlûv olmayan mervî vahiy 184

- metlûv vahiy 184
 Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ 22, 27, 90, 94, 95, 97, 101, 120, 250
 Mevlana 109
 Mevlana Muhammed Ali 64
 Mevlevîlik 109; ~ kültürü 109
 mevzû 139, 161, 195, 237
 mevzûât 161, 221; ~ kitapları 221
 mezhepsizlik 92
 M. Ferid Vecdi 18
 M. Hakan Yavuz 109, 112, 115
 M. Hayri Kırbaçoğlu 178
 MHP 104, 110, 111
 M. Hüseyin Fadlallah 56
 Mısır 15, 18, 22, 23, 31, 35, 41, 45, 50, 55, 75, 84, 86, 96, 120, 133, 134, 137, 143, 180, 185, 186, 190-193, 195, 198, 199, 245
 Mızraklı İlmihâl 104
 Mikdâm b. Ma'dikerib 145
 Milashî İsmail Hakkı 58
 millicilik 97, 103, 106, 116
 Milli Görüş 124
 milli kültürcülük 108
 millîlik 203
 milliyetçilik 31, 79, 100, 103, 108, 110, 248; Anadolu ~ 109; Anadolu ~i 79; sokak ~i 30; Türk-İslam ~i 115; Türk ~i 104
 milliyetçi müslümanlık 30
 Mirza Mazhar Cân-ı Cânân 89
 misyoner okulları 190
 M. Mustafa el-A'zâmi 155
 MNP 204
 modern cahiliye 120
 modernite 7, 9, 112, 128, 184, 204
 modernizm 9, 127, 225, 226; entelektüel ~ 116; radikal ~ 226
 modernleşme 28, 46, 85, 102, 129, 190, 192, 201, 242, 245; Japon ~ 23, 61; Kemalist ~ 75; Osmanlı ~si 201, 258; radikal ~ 258; seküler ~ 259; Türk ~si 131
 modernlik 9, 125, 127
 M. Said Hatiboğlu 170
 MSP 204
 M. Şemsettin Günaltay 241
 mucize 64, 89, 116, 117, 276; hissi ~ 187
 Muğire b. Şu'be 142
 Muğire hadisi 170
 muhafazakâr 9, 11, 26, 27, 28, 80, 85, 89, 98, 99, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 125, 126, 127, 128, 130, 204; ~ gelenekçilik 103; ~ Sünnî öğreti 112; gelenekçi ~ 127; Türk ~lar 109
 muhafazakârlık 11, 27, 28, 90, 91, 100, 101, 103, 108, 110, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 203; dinî ~ 90; Hayekçi Amerikan ~ı 123; reformist ~ 130; Türk ~ı 102, 104, 108, 109
 Hz. Muhammed 98, 144, 188, 199
 Muhammed Âbid el-Câbirî 18, 69, 176
 Muhammed Arkoun 69, 127
 Muhammed b. Abdülvehhâb 20, 225
 Muhammed b. Mesleme 142
 Muhammed b. Suûd 20
 Muhammed Cevad Mağniyye 54
 Muhammed Ebû Zehre 15, 158
 Muhammed Esed 272, 281
 Muhammed el-Hudârî 172
 Muhammed Ferid Vecdi 15
 Muhammed Gazâlî 171
 Muhammed Hudârî 158
 Muhammed Hüseyin Heykel 15, 192
 Muhammed Hüseyin Tabatabâi 18, 33, 54
 Muhammed İkbal 18, 38, 41, 51, 74, 94, 116
 Muhammediyye hareketi 18
 Muhammed Kutub 95

Muhammed Mustafa el-Merâğî 15, 50
 Muhammed Nur Doğan 134, 137
 Muhammed Sâdıkı 54
 Muhammed Taki Müderrisi 54
 Muhammed Tevfik Sıdkî 55, 134, 137, 193, 195
 Muir, William 188
 muhkem 263
 mukaddesatçı 203; ~lık 29
 munkatî' 160
 Murtaza Mutahharî 18
 Hz. Musa 10, 64
 Musa Carullah 18, 33, 34, 41, 46, 95
 Musa Kazım Efendi 40, 48, 58, 84, 241
 Mustafa Abdürrâzık 88
 Mustafa el-Merâğî 54, 88, 95
 Mustafa Fehmi Gerçekker 259
 Mustafa İslamoğlu 272
 Mustafa Sabri Efendi 15, 40, 42, 47, 84, 127, 191, 192
 Mustafa Sibâî 74, 76, 203, 250
 Musul 37
 muta nikâhı 162
 Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihhir 148
 Mu'tezile 83, 107, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 170, 223, 255; Bağdat ~si 159
 Mu'tezilîler 184
 mutlak 197
 Muvâfakât-ı Ömer 231
 Mûcahit Bilici 28
 müceddit 82
 mücmel 174, 189, 197, 199
 müçtehid 208
 müfessirler 69, 89, 255, 267, 276, 284; tâbiin ~ 89
 münâfık 156, 162, 215, 270, 271, 275, 277, 284
 müphem 270
 müslümanlık 104, 105, 110, 120, 128, 129, 236

müteşabih 53

mütevâtir 154, 155, 196, 197

N

Nâkib el-Attâs 63

namaz 158, 195, 196, 200, 209, 210, 219, 249, 250

Nâmık Kemal 23, 24

Napoléon Bonaparte 185

Nâsır Mekârim Şirâzî 54

Nasrettin Hoca 262

Nasr Hâmid Ebû Zeyd 75, 127

natûralizm 63, 89

Nazzâm 151, 155, 156

Necd 149

Necip Fazıl Kısakürek 95-104, 109, 110

Necmeddin et-Tûfî 43

Nedvetü'l-Ulema 16

nesh 38, 44, 73, 170, 182

Nietzsche 74

nikâh 230

Hz. Nuh 107

Numeyrî 118

Nurculuk 112, 113

Nurettin Topçu 79, 110

nübüvvet 51, 89, 139, 154

O-Ö

Orta Asya 18

Ortadoğu 75, 203

Ortadoğu gazetesi 111

oruç 195, 196

Oruç Baba 119

oryantalizm 245

Hz. Osman 149, 150

Osmanlı 16, 26, 29, 31, 55, 58, 88, 241; ~ Devleti 14, 20, 23, 36, 83; ~ İmparatorluğu 185; ~ kimliği 27

Hz. Ömer 82, 140, 141, 142, 143, 174, 221, 231

Ömer b. Abdülaziz 82

Ömer Özsoy 233

Ömer Rıza Doğrul 250

Ömer N. Bilmen 269, 283, 290
 örfi hüküm 224
 örfilik 230
 örtünme 209
 öze dönüş 65, 67, 117, 175, 204, 244
 özel mülkiyet 80
 özgürlük 38, 75, 78, 80

P

Pakistan 22, 94, 120
 Paris 32
 parlamento 24
 Hz. Peygamber 41, 45, 60, 75, 77, 87, 89, 98, 104, 117, 139-142, 144-150, 154, 157, 160-162, 165-172, 174, 179-181, 184, 187, 188, 190, 195-198, 206-208, 211, 214, 216, 217, 219, 220, 223-225, 227, 229, 235, 236, 255, 269-271, 274, 275, 284, 285; ~in sünneti 157, 172, 180, 181, 224, 255
 pozitivism 17, 51
 Prens Sabahaddin 16
 Protestanlık 231, 232, 260
 Protestanlık mezhebi 194

R

radikallik 121
 radikal milliyetçi 28
 Râfıziler 161
 rasyonalizm 63, 89, 226
 Râzi 150, 154
 Rebî' b. Hâbib 151
 recm 149, 170; ~ ayeti 172; ~ cezası 148
 reform 82, 88, 95; ~ projeleri 47; dini ~ projesi 259
 rejimle didişme 93
 rekât 209, 219
 Renan, Ernest 57, 58
 Reşad Halife 198, 209
 Reşid Rıza 15, 16, 18, 20, 21, 23, 31, 35, 37, 41, 47, 50, 53, 54, 61, 64-67, 84, 87-89, 91, 95, 96, 118, 153, 191, 193, 194, 202, 226

Reşit Galip 49
 re'y 143, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 201, 212
 Rıza Tevfik 16
 Rifâ'a Tahtâvi 18
 Rifat Börekçi 248
 Risâle-i Nûr Hareketi 112
 Risâletü't-Tevhîd 50, 58
 ritüel 28, 118, 123, 129
 rivayet 39, 65, 87, 142, 143, 144, 146-148, 150-153, 157, 160, 162, 165, 167, 168, 170, 172, 188, 193-195, 220, 237, 245, 263, 268; ~ istismarcılığı 144; ~ malzemesi 148, 193, 237; ~ tenkidi 157; menkıbevi ~ 165; polemik türü ~ler 145, 146, 148
 romantizm 226
 Rûhu'l-Furkân 106, 107
 Rummânî 282
 Rusya 185

S-Ş

Saadettin Kaynak 49
 sabitlik 52, 91
 sağcı 204; ~lık 97
 sahabe 66, 138, 143, 147, 150, 159, 164, 166, 170, 182, 208, 209, 211, 215, 217, 229, 235; ~ kavli 138, 143; ~ sözleri 208
 sahabî 89, 140, 142, 143, 150, 274
 sahih 139, 143, 147, 148, 151, 157, 161, 162, 171, 172, 182, 188, 195, 202, 205, 227, 228, 235, 236, 237, 245, 246
 Said Halim Paşa 18, 47
 Said Nursi 35, 58, 110, 113
 Salih Akdemir 265
 Salih Zeki 16
 saltanat 36, 38; anayasal ~ 36
 Sâm 107
 sanat 190
 Sebîlürreşâd 24, 41, 48, 49, 51
 Secah 149
 seci 282, 283

- Sekkâki 282
 sekülerleşme 85, 232
 Selefilik 244
 Selefilik 18, 19, 20, 22, 23, 54, 154, 225, 244
 Selefîyye 176, 179
 sembol 135, 176
Semerkand dergisi 106
 Semîn Halebî 265
 sened 161, 162
 Serahsî 169, 170
 seyf ayeti 73
 Seyfeddin İsmail Efendi 40
 Seylan 66
 Seyyid Ahmed Han 16, 18, 32, 33, 37, 41, 51, 55, 64, 68, 69, 89, 90, 116, 117, 137, 186-189, 226, 241
 Seyyid Bey 37, 39, 43, 46
 Seyyid Emir Ali 18
 Seyyid Hüseyin Nasr 63
 Seyyid Kutub 27, 54, 56, 74, 75, 95, 101, 102, 120, 192, 194, 203, 250
 Sezai Karakoç 110
 Sıffin Savaşı 148, 150
 sınıf çatışması 74
Sırat-ı Müstakîm 24, 26, 39, 40, 49, 51
 Sipahi Ayaklanması 185
 siyaset 25, 26, 30, 35, 36, 40, 71, 130, 190
 siyer 145, 237, 269, 282
 sol 74, 75, 76, 77, 78, 128; ~ hareket 108, 203; İslamî ~ 75, 77, 78, 80
Sola Scriptura 194, 231
 sosyal adalet 76, 203
 sosyal bilimler 35
 sosyalizm 76, 77, 79, 80, 97, 99
 söylem 134, 135, 177, 193, 194, 204, 207, 215, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 244, 245
 söz sanatları 280
 Subhî Mansûr 199, 200
 Sudan 18, 76, 117, 118
 sülûl 105, 106
 Suriye 31, 35, 41, 49
 Süfîyân es-Sevri 19
 Hz. Süleyman 277, 278
 Süleyman Ateş 56, 59, 134, 274, 281, 283
 Süleymân en-Nedvî 170
 Süleyman Tevfik el-Hüseynî 49, 248
 Sünnet 19, 21, 26, 41, 42, 44, 53, 55, 56, 68, 87, 91, 92, 94, 95, 9-102, 106, 107, 133, 136-141, 143-145, 147, 149-152, 154, 155, 157-159, 164, 165, 168, 171-173, 175, 178-184, 189, 193-195, 197, 198, 206-208, 210-212, 214, 216-220, 225, 228, 236, 237, 243-245, 255; ~'i inkâr 150, 152; meşhur ~ 169; nebevî ~ 143, 151, 225; sahih ~ 172; yaşayan ~ 200, 217, 227, 228, 236, 237; yerel ~ 175
 sünnet-i hüda 140, 216, 217
 Sünnicilik 106, 116
 Sünnilik 97, 99, 100, 106
 süreç felsefesi 74
 Şaban Ali Düzgün 207
 İmam Şâfiî 19, 144, 148, 157, 158, 160, 165, 171-177, 180, 181, 212, 245
 Şâfiî mezhebi (Şafilik) 175, 177, 178, 183, 212
 Şah Veliyyullah Dihlevî 83, 90, 117
 eş-Şâtibî, Ebû İshâk 46, 73, 159, 278
 Şehristânî 179
 Şemseddin Sâmî 61
 Şemsüddin ez-Zehabî 153
 Şerafettin Yaltkaya 43
 şeriat 38, 72, 98, 117, 118, 136, 175, 177, 181, 182, 230
 Şerif Hüseyin 21
 şer'î hüküm 136, 225
 şer'ilik 230

Şevkânî 83, 95
 Şeyh Galip 109
 Şibli Nu'mânî 18, 37, 51
 Şibli Şümeyyîl 16
 Şii(ler) 121, 161, 177, 226
 Şiilik 89, 105, 106
 şûrâ 24, 36

T

Taberî 145
 tâbiîn kavilleri 208
 tâbiûn 66, 215, 216
 Taha Hüseyin 192
 Tâhir el-Cezâirî 54
 tahkim hâdisesi 149
 tâibûn 211
 Taif 282
 taklit 19, 25, 41, 46, 47, 74, 82, 87, 88, 95, 97, 98, 182, 183, 193, 208; ~ zihniyeti 19; ~çilik 41
 takva 274; ~ ahlakı 71
 talak 230
 ta'lîl 179, 181, 290, 291
 Tanrı 24, 52, 78, 108, 131
 Tantavî Cevherî 58
 Tanzimat 36, 45, 79, 96
 tarım toplumu 86
 tarih 245
 tarihsel bağlam 211, 218, 223
 tarihselciler 230
 tarihsellik 46, 93, 113, 118, 224, 234
 tarihsel okuma 223
 tarih-üstü 9
 tarih 11, 216, 218, 223
 tarikat(lar) 19, 23, 26, 31, 88, 95, 97, 106, 190
 tasavvuf 19, 23, 26, 31, 63, 95, 97, 98, 106, 109, 115, 116, 206, 237; ~ musikisi 109; ~ kültürü 116
 Tataristan 18, 41
 Tayyip Okıç 155
 Tebûk Seferi 275

tecdit 14, 17, 19, 23, 31, 35, 67, 80-85, 87-93, 97, 99, 105, 106, 109, 115, 116, 186, 191, 193, 202; tasavvufî ~ 90
 tefrit 200
 tefsir 34, 46, 49, 53-56, 58, 59, 60, 65, 67, 83, 87, 88, 106, 107, 153, 154, 164, 165, 186, 188-190, 193, 194, 201, 206, 209-212, 217, 236, 237, 242, 247, 248, 251, 253, 257-259, 261, 263, 264, 266-269, 274, 279, 291; bilimselci ~ 60; hadis ve rivayet temelli ~ 188; hidayet merkezli ~ 194; içtimai ~ 54; ilmi ~ 58; klasik ~ 54, 87, 189, 193, 240, 290; Kur'an'ın Kur'an'la ~i 201; Selefi-içtimai ~ 55, 56
 tefsir usûlü 46
 teknoloji 9, 112, 185
 telfik 46, 47
 Temim 149
 teodise 51
 teoloji 52, 77, 78; genel ~ 78
 terceme 248, 252, 256, 261, 289
 tercüme 49, 203, 222, 238, 247-249, 251-257, 259, 274-276, 279, 283, 284, 289; eksik ~ 253, 283
 Tevfik Sıdkî 134, 137, 193, 195, 196, 197, 198, 202
 tevhid 212, 214, 255, 274, 289
 te'vil 53, 65, 66, 82, 87, 88, 117, 176, 143, 201, 239, 246, 247, 249, 251, 253-255, 267, 268, 270, 291; bâtinî ~ 117
The Reconstruction of Religious Thought in Islam 51, 74
 tilavet 184, 266
 Turabî 118
 Türkçe Kur'an 48, 49, 50, 248, 249, 250, 258, 259, 260, 261, 262
 Türkçe namaz 49, 250, 259
 Türkçüler 35, 104
 Türkçülük 48, 49, 108, 248; dinî ~ 258

Türk-İslam sentezciliği 108
 Türk-İslam sentezi 108
 Türkiye 9, 23, 30, 37, 41, 50, 59,
 93, 96, 97, 101, 103, 104, 108,
 109, 116, 118, 122, 128, 133,
 134, 137, 191, 201-208, 239,
 241, 244, 246, 248, 250, 251,
 259
 Türklük 62, 99, 100, 101, 104,
 105, 106, 116
 Türk müslümanlığı 110, 115, 116
 Türk Ocakları 105
 Türk Protestanlaşması 115
 Türk Siyonizmi 115

U-Ü

Uhud Gazvesi 275
Uhuvvet-i Fikriyye 16
 umûm-i belvâ 169
 Urâbi Paşa 31
 usûl-i fıkıh 38, 46, 47, 48, 177
 uydurma 139, 147, 157, 161, 162,
 166, 167, 182, 195, 213, 221,
 222, 237, 238
 ülu'l-emr 41, 42, 68
 ümmet 20, 59, 86, 121, 196, 203,
 283; ~çilik 102, 109, 121
Ümmü'l-Kurâ 31
 Ümmü Ya'küb 164, 165
 üslup 57, 75, 93, 107; hasır ~u 285

V

Vâhidi 174
 vahiy 64, 86, 117, 165, 156, 172,
 180, 181, 182, 183, 184, 205,
 206, 215, 227, 229, 271, 272
 vahy-i metlûv 172
 Vakıdî 145
Vakîf gazetesi 28
 Vehhâbiler 21
 Vehhâbîlik 20, 21, 88, 92, 106,
 116, 226
 Vehhâbiyye 22
 Volkan 24
 Whitehead, A. N. 74

Y

Yahudiler 167, 215, 269, 270
 Yahudilik 188
 Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Umrânî 151
 yasama 47
 Yaşar Nuri Öztürk 56, 134, 137,
 171, 206, 207, 217, 221, 222,
 232, 239, 241, 284
 Yemâme 149
 Yemen 151
Yeni İlm-i Kelâm 50
 yenilikçi 38, 46, 82, 101, 111, 112,
 130; ~lik 14, 82, 85, 90
 Yeni Osmanlılar 23, 24, 25, 35, 40,
 62
Yeni Ümit dergisi 113
 yerlilik 29, 102
 Yezid b. Zurey 152
 yorum 127, 226, 234, 235, 252,
 253, 254, 258; aşırı tasavvufi-
 işari ~lar 53; aşırı ~ 220
 yorumlama 24, 53, 70, 88, 93,
 215, 222, 264; Kur'an'ı ~ 215
 Yunus Emre 109
 Yusuf Akçura 35
 Yûsuf el-Karadâvî 170

Z

Zâhid Kevseri 15, 127, 191
 zâhir 177, 179, 247
 Zâhiri(ler) 178, 245
 Zâhiri mezhebi (Zâhirilik) 175,
 176, 177, 178, 182
 Zehebi 141, 142
 zekât 44, 73, 77, 158, 197, 274, 275
 Zeki Megâmız 49
 Zemahşeri 265
 Zenâdika 156, 161
 zenb 275
 zihniyet 9, 11; Garpcı ~ 16; gele-
 nekçi ~ 9
 Ziyâeddin İbnü'l-Esir 282
 Ziya Gökalp 47, 48, 49
 Ziya Paşa 23

Mustafa ÖZTÜRK

Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık

Bize göre çağdaşlık kavramına tümünden fayda veya tümünden zarar mülahazasıyla değer yüklemek, bilhassa din ve medeniyet gibi referansların merkezde yer aldığı, medeniyetler arası rekabetin ezeli-ebedi kavga ve hesaplaşma olarak algılandığı bir ideolojiye iman etmenin kaçınılmaz kıldığı körlüğün eseridir.

Bu tür bir körlükle malul zihniyet, tarihin bir uğrağında kendi medeniyeti inkıraz ve intihat gibi büyük sıkıntılarla boğuşurken, diğer bazı medeniyetlerin tabir caizse alıp başını gitmesi karşısında büyük bir hınç ve hiddet duyar. Bu durumda öncelikle kendini sorgulaması gerekirken, bir yandan öteki medeniyetlere ta'n edip durur; bir yandan da geçmişin ihtişamında hâl-i hazırın perişanlığına teselli aramakla meşgul olur. XIX. yüzyıldan bu yana İslam dünyasındaki muhafazakâr gelenekçi zihniyetin yaptığı da tam olarak budur.



ANKARA OKULU YAYINLARI

