

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

1878-1982 YILLAR ARASI BOSNA HERSEK’TEKİ TEFSİR
ÇALIŞMALARINDA YENİLİKÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN
TESİRLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SANELA MEŞİNOVİÇ

2501121255

DANIŞMAN

PROF. DR. NECMETTİN GÖKKIR

İSTANBUL 2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SANELA MESINOVIC Numarası : 2501121255
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. NECMETTİN GÖKKIR
Tez Savunma Tarihi : 27.12.2016 Saati : 15:00
Tez Başlığı : "1878-1982 YILLARI ARASI BOSNA HERSEK'TEKİ TEFSİR ÇALIŞMALARINDA YENİLİKÇİLİK DÜŞÜNCESİNİN TESİRLERİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER ÇELİK		KABUL
2- DOÇ. DR. NECMETTİN GÖKKIR		KABUL
3- YRD. DOÇ. DR. ŞEVKET KOTAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İSMAİL ÇALIŞKAN		
2- YRD. DOÇ. DR. FİKRET SOYAL		

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

1878-1982 YILLAR ARASI BOSNA HERSEK'TEKİ TEFSİR ÇALIŞMALARINDA YENİLİKÇİ DÜŞÜNCESİNİN TESİRLERİ

SANELA MEŞİNOVİÇ

İslam dünyasındaki 19. ve 20. asrın modernleşme süreçleri Müslümanların zihniyetinde değişimlere neden olmuştur. Nitekim, modernist ve yenilikçi ideolojiler islami ilimlere özellikle Kur'an ve tefsir çalışmalarına etki etmiştir. Bu çalışmanın amacı moderleşme ile ortaya çıkan islami yenilikçiliğin Bosna Hersek tefsir çalışmalarına tesirlerini araştırmak ve böylece Bosnalı modernleşme tecrübesini örnekleri ile sunmaktır. Bununla beraber modern dönemdeki Bosna Hersek tefsir faaliyetlerini daha geniş bir bağlamda ele almak ve Boşnakça olarak yazılan tefsir eserlerinin önemi ortaya koymak istiyoruz. Bu amaçlara ulaşmak için öncelikle 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'te İslami eğitim kurumlarında yapılan yenilikler ve bu yeniliklerin İslami eserlere olan etkisi örneklerle gösterilmiş; tefsir ilmine yansımaları değerlendirilmiştir. Tezimizde Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Hüseyin Efendi Cozo'nun tefsir eserleri örnek alınmış ve bu eserler Osmanlı Aydını Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı eseri ile Mısırlı alim Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın *Menar* adlı tefsir eserleri ile karşılaştırılmıştır. Sonuçta Bosna Hersek'teki tefsir faaliyetleri yenilikçin ideolojileri etkisi altında kaldığı ve Türkçe ve Arapça tefsir eserlerinin belirleyici bir konumda olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bosna Hersek, tefsir tarihi, modern tefsir, yenilikçilik, modernleşme.

ABSTRACT

THE INFLUENCE OF MODERNIST THINKING ON TAFSIR WORKS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA FROM 1878 TO 1982

SANELA MEŠINOVIĆ

The various processes of modernization in the Islamic world in 19. and 20. century had an impact on the mentality of Muslims and their way of thinking. Regarding this, modernist ideologies affected the Islamic sciences, especially Tafsir. The aim of this research is to study the effects of modernist ideologies on Tafsir works in Bosnia and Herzegovina in 19. and 20. century. In this study our aim is to put the Bosnian Tafsir works in a wider context and by that we want to emphasize their importance. To achieve this aim we studied the impact of modernization and modernist ideologies on Bosnian Islamic educational institutions and various Islamic works. The works of Mehmed Džemaludin Čaušević and Husein Đozo were taken into hand and compared with the works of a Turkish intellectual Omer Rıza Doğrul and Egyptian scholars Mohammad Abduh and Rashid Rida. In the end we came to the conclusion that the activities in the fields of Quranic and Tafsir studies in the modern period of Bosnia and Herzegovina were affected by modern ideologies and by a certain number of tafsir works in Turkish and Arabic.

Keywords: Bosnia and Herzegovina, History of Tafsir, Modern Tafsir, Modernism, Modernization.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusu **1878-1982 Yılları Arası Bosna Hersek'teki Tefsir Çalışmalarında Yenilikçi Düşüncenin Tesirleri**'dir. Çalışmamızda Mısır ve Osmanlıda ortaya çıkan yenilikçi düşüncelerin Bosna Hersek'te yapılan Tefsir faaliyetlerine olan etksi tarihsel bir bakış açısıyla ve örnekleri üzerinden ele alınarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın merkezini Bosna Hersek modern tefsir çalışmaları oluşturmaktadır.

Tezimizde öncelikle 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'te oluşan modernleşmenin İslami eğitim kurumlarına ve İslami eserlere olan etkisi örneklerle gösterilmektedir. Ardından modernleşme ile ortaya gelen İslami yenilikçilik ideolojisinin tesirleri altında kalan iki Bosnalı alimin (Çauşeviç ve Cozo) hayatı ve eseri üzerinde durulmaktadır. Bununla beraber Bosnalı Müslümanlar arasında yenilikçi ideoloji bağlamında tartışılan fikirler ve konular ele alınmaktadır. Neticede tefsir faaliyetlerinde reformizm ve modernizm düşüncesinin ortaya çıkardığı Boşnak dilinde Kur'an mealleri ve tefsir eserleri değerlendirilmektedir.

Tezimizi üç altbaşlık altında ele aldık:

1. *Bosna Hersek ve Modernlik*
2. *Yenilikçilik ve Modernleşme Tartışmalarında Öne Çıkan İsimler ve Tartışma Konuları*
3. *Reform Düşüncesinin Tefsire Yansımaları ve Etkileri*

Birinci bölümde modern Bosna'nın tarihsel arkaplanı ele alınmaktadır. Bu bölümde İslam dünyasında modernleşme ve yenilikçi düşüncenin ne anlama geldiği ve bu bağlamda İslami eğitim kurumları üzerinde ne gibi etkileri olduğu değerlendirilmektedir. Ardından Bosna Hersek'in tarihte Avusturya-Macaristan dönemlerinde kurulan yeni İslami eğitim müesseseleri üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümde modernleşmenin doğurduğu yenilikçilik düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Bosnalı ulema ve aydınlar tarafından ortaya atılan farklı

konular değerdendirilmektedir. İki Bosnalı alim Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Hüseyin Efendi Cozo örnek olarak alınmakta ve bu iki alimin hayatları, eserleri ve fikirleri değerdendirilmektedir.

Üçüncü bölümde İslami yenilikçilik hareketlerinin tefsir ilmine yansımaları değerdendirilmektedir. Burada önce Bosna'nın modern döneminde Kur'an tercümeleri ve onunla paralel olarak gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin tarihi hakkında bilgiler sunulmuştur. Ardından Çauşeviç ve Cozo'nun tefsir eserleri yakından değerdendirilmiştir. Söz konusu bu eserlere doğrudan etkileri olan Osmanlı aydını Ömer Rıza Doğrul'un Kur'an meali ve tefsiri ve Mısır'lı alimler Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın tefsir eserleri ele alınmıştır. Böylece Bosna'daki tefsir faaliyetlerinin hangi modern tefsir yaklaşımlarından etkilendikleri ortaya çıkmaktadır.

Tezimi hazırlarken her aşamada bana yardım ve rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Necmettin Gökkır'a, tez konusu belirlemede ve literatürü bulmamda destek veren hocam Prof. Dr. Enes Kariç'e, tezimi okurken bana yardımlarını esirgemeyen Akile Tekin'e, beni destekleyen aileme, arkadaşlarıma ve Yurdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na teşekkürü bir borç bilirim

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR	ix
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	12
A. İslam Dünyasında Modernleşme.....	12
B. 19. ve 20. Asırda Bosna Hersek'te Modernleşme	15
1. Osmanlı Dönemi.....	15
2. Avusturya-Macaristan Dönemi.....	16
C. İslami Eğitim Kurumlarının Modernleşmesi.....	17
II. BÖLÜM	22
A. Seküler Modernistlerin İslam Üzerine Tartışmaları	22
B. 20. Yüzyıldaki İslami Yenilikçilik Ve Modernizm Hareketinin Tarihine Kısa Bir Bakış.....	27
C. İslam Reformcusu ve Modernist Olarak Mehmed Cemaleddin Çauşeviç 30	
1. Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in Hayatı ve Eserleri	31
2. Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in Reform Görüşleri	33
D. İslam Modernisti Olarak Hüseyin Efendi Cozo	37
1. Hüseyin Efendi Cozo'nun Hayatı ve Eseri	38
2. Hüseyin Cozo'nun Düşüncesi.....	40
III. BÖLÜM.....	43

A. 20. Asrında Bosna'daki Kur'an Tercüme ve Tefsir Faaliyetlerinin Kısa Tarihi.....	43
B. Bosna Âlimlerine Türk Modernistlerinin Etkisi; Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Ömer Rıza Doğrul Örneği.....	49
1. Ömer Rıza Doğrul ve <i>Tanrı Buyruğu</i> Üzerine.....	52
2. Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Muhammed Panca'nın <i>Yüce Kur'an</i> Adlı Eseri Üzerine	56
C. Bosna Âlimlerine Mısırlı Reformistlerin Etkisi; Hüseyin Efendi Cozo ve <i>El-Menar</i> Tefsir Okulu Örneği	67
1. Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve <i>el-Menar</i> Tefsiri Üzerine.....	68
2. Hüseyin Cozo ve O'nun <i>Kur'an Tercümesi İle Tefsir</i> Eseri Üzerine.....	77
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	89

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Der.	: Dergisi
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
Ktb.	: Kütüphanesi
md.	: Maddesi
nr.	: Numara
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
v.	: vefat tarihi
s.	: Sayfa
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusu **1878-1982 Yılları Arası Bosna Hersek'teki Tefsir Çalışmalarında Yenilikçi Düşüncenin Tesirleri**'dir. Çalışmamızda Mısır ve Osmanlıda ortaya çıkan yenilikçi düşüncelerin Bosna Hersek'te yapılan Tefsir faaliyetlerine olan etksi tarihsel bir bakış açısıyla ve örnekleri üzerinden ele alınarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın merkezini Bosna Hersek modern tefsir çalışmaları oluşturmaktadır.

Tezimizde öncelikle 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'te oluşan modernleşmenin İslami eğitim kurumlarına ve İslami eserlere olan etkisi örneklerle gösterilmektedir. Ardından modernleşme ile ortaya gelen İslami yenilikçilik ideolojisinin tesirleri altında kalan iki Bosnalı alimin (Çauşeviç ve Cozo) hayatı ve eseri üzerinde durulmaktadır. Bununla beraber Bosnalı Müslümanlar arasında yenilikçi ideoloji bağlamında tartışılan fikirler ve konular ele alınmaktadır. Neticede tefsir faaliyetlerinde reformizm ve modernizm düşüncesinin ortaya çıkardığı Boşnak dilinde Kur'an mealleri ve tefsir eserleri değerlendirilmektedir.

Tezimizi üç altbaşlık altında ele aldık:

4. *Bosna Hersek ve Modernlik*
5. *Yenilikçilik ve Modernleşme Tartışmalarında Öne Çıkan İsimler ve Tartışma Konuları*
6. *Reform Düşüncesinin Tefsire Yansımaları ve Etkileri*

Birinci bölümde modern Bosna'nın tarihsel arkaplanı ele alınmaktadır. Bu bölümde İslam dünyasında modernleşme ve yenilikçi düşüncenin ne anlama geldiği ve bu bağlamda İslami eğitim kurumları üzerinde ne gibi etkileri olduğu değerlendirilmektedir. Ardından Bosna Hersek'in tarihte Avusturya-Macaristan dönemlerinde kurulan yeni İslami eğitim müesseseleri üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümde modernleşmenin doğurduğu yenilikçilik düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Bosnalı ulema ve aydınlar tarafından ortaya atılan farklı konular değerlendirilmektedir. İki Bosnalı alim Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Hüseyin Efendi Cozo örnek olarak alınmakta ve bu iki alimin hayatları, eserleri ve fikirleri değerlendirilmektedir.

Üçüncü bölümde İslami yenilikçilik hareketlerinin tefsir ilmine yansımaları değerlendirilmektedir. Burada önce Bosna'nın modern döneminde Kur'an tercümeleri ve onunla paralel olarak gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin tarihi hakkında bilgiler sunulmuştur. Ardından Çauşeviç ve Cozo'nun tefsir eserleri yakından değerlendirilmiştir. Söz konusu bu eserlere doğrudan etkileri olan Osmanlı aydını Ömer Rıza Doğrul'un Kur'an meali ve tefsiri ve Mısır'lı alimler Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın tefsir eserleri ele alınmıştır. Böylece Bosna'daki tefsir faaliyetlerinin hangi modern tefsir yaklaşımlarından etkilendikleri ortaya çıkmaktadır.

Tezimi hazırlarken her aşamada bana yardım ve rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Necmettin Gökkır'a, tez konusu belirlemede ve literatürü bulmamda destek veren hocam Prof. Dr. Enes Kariç'e, tezimi okurken bana yardımlarını esirgemeyen Akile Tekin'e, beni destekleyen aileme, arkadaşlarıma ve Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

Müslümanlar, Kur'an'ın son ilahi vahiy olduğuna ve tüm âlemleri doğru yolaiettiğine inanmaktadır. Ancak Kur'an'a karşı böyle bir bakış olmasına rağmen, *Kur'an'ı nasıl anlamalı ve nasıl yorumlamalı* soruları devamlı sorulmuştur. Modern çağda bu sorunun tekrar gündeme gelmesiyle birlikte yeni bir yöntem arayışıyla karşı karşıya kalınmıştır. Yeni yöntem arayışları pek çok islam ülkesinde modernleşme ile başlayan problemlerin çözümünde önemli bir yer almaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, Müslüman toplumların büyük bir kısmı Avrupa devletlerinin sömürgesi olmuştur. Batı ile gelen modern düşünce, bilim ve teknoloji ile birlikte İslam topraklarında iki farklı düşüncenin oluşumuna sebep olmuştur. Birinci düşünce tarzı Batı'dan gelen her türlü yeniliği reddedip, Batı'yı bir düşman olarak algılamaktır. İkincisi ise, Batı'dan gelen yenilikleri eleştirmeden kabul edip Batılaştırma'yı teşvik etmektir. Birinci düşünce tarzı İslami kimliği korurken diğeri modernleştirmeyi hızlandırmıştır.¹

Bir tarafta ulema diğeri tarafta aydınların olması nedeniyle yenilik konusu genelde bir kutuplaşma içinde ele alınmaktadır. Fakat bazı düşünürler Osmanlı ulemasının Tanzimat reformlarını desteklemesini dikkate alarak söz konusu kutuplaşma teorisinin yanlış olabileceğini dile getirmektedirler.²

Zihniyet dünyasındaki bu değişim İslam ilimlerine de yansımıştır. En büyük dönüşüm Kur'an ve tefsir çalışmalarında olmuştur. Modern zamanlarda ortaya çıkan yeni tefsir yaklaşımları ile ilgili Batı'da yazılan çalışmalardan bahsedilmesi gereken bir kaç eser vardır. En önemli çalışmalardan biri Macar oryantalist İgnaz Goldziher'in *Die Rictungen der İslamischen Koranauslegung*³ adlı eseridir. Ayrıca

¹ Bkz.: İra M. Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi**, İstanbul, İletişim, 2010., s. 11-32; Hans Küng, **İslam: Past, Present and Future**, London, One World Oxford, 2007., s. 390-425.

² Hans Küng, **İslam: Past, Present and Future**, s. 417, 418, 419.

³ İgnaz Goldziher, **Die Rictungen der islmischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen**, Leiden, Brill, 1952.

Hollanda'lı oryantalist J. M. S. Baljon'un *Modern Muslim Koran İnterpretation*⁴ ve diğer bir Hollanda'lı oryantalist J. J. G. Jansen'in *The interpretation on of the Quran in Modern Egypt*⁵ adlı eserleri sayılabilir.

Baljon kendi eserinde modern çağda ortaya çıkan tefsir çalışmalarını ele alırken Seyyid Ahmed Han gibi Hint'limodernistlerin görüşlerine daha fazla yer vermektedir. Jansen ise Mısır'da ortaya gelen modern tefsir çalışmalarını ele alır. Akademisyenlerin, Goldziher'in eserinin tefsir yazımında ne kadar önemli bir yere sahip olduğu dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu bağlamda Mustafa Öztürk *Osmanlı Tefsir Mirası* adlı eserinde Goldziher'in söz konusu eserin Muhammed Zehebi ve İsmail Cerrahoğlu gibi Müslüman müelliflerin tefsir tarihi alanındaki eserlerine nasıl tesir ettiğini ortaya koymaktadır.⁶

Goldziher'in eserine gelince, "Der Islamische Modernismus Und Seine Koranauslegung" başlıklı son bölümünde ilk defa modern tefsir dönemine dikkatleri çekmiş olduğu görülür. Goldziher burada modern tefsir çerçevesinde iki yeni yaklaşımı tanıtır.⁷ Birinci yaklaşım Avrupa ve modern bilime yönelik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın savunucuları genelde Avrupa'da eğitim gören şahsiyetler olmuşlardır. Onların İslam geleneğinin ilmi mirasını yüzeysel tanımlarından dolayı, bazı yorumları İslam öğretilerine aykırıdır. Bu yüzden Zehebi ve Cerrahoğlu'nun tefsir tarihi eserlerinde bu tefsir yaklaşımı *ilhadi* tefsir okulu olarak da isimlendirilmiştir.⁸ Goldziher, ikinci yaklaşımın öncüleri olarak Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'yı sunmaktadır. Onların Kur'an anlayışını, modernleşmeyi tamamen kabul etmeye da tamamen reddetme arasında bir orta pozisyon olarak kabul etmektedir. Muhammed Abduh İslam geleneğinin eleştirilmesini teşvik ederek, Kur'an'ın doğru anlamının asırlar boyunca dil ve mezhebi tartışmalar içerisinde kaybolduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden O'na göre Kur'an'ı vasıtasız yorumlamak gerekmektedir. Müslüman toplumların gelişmesini

⁴Johannes M. S. Baljon, **Modern Muslim Koran İnterpretation 880-1960**, Leiden, E.J. Brill, 1968.

⁵Johannes J. G. Jansen, **The Interpretation of the Koran in Modern Egypt**, Leiden, E. J. Brill, 1974.

⁶Bkz.: Mustafa Öztürk, **Osmanlı Tefsir Mirası**, Ankara, Ankara Okulu, 2012., s. 113.

⁷Bkz.: Ignaz Goldziher, **Die Richtungen der islmischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen**, Leiden, Brill, 1952., s. 310-370.

⁸Bkz.: İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1996., s.311-350; Muhammed es-Seyyid HüseyinZehebi, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1961., s. 188-189.

teşvik etmek için icthad konusuna önem vermesi, o'nun bu yaklaşımını akılcılık perspektifine dönüştürmüştür. Abduh'un tefsir görüşleri hem gelenekselciler hem de yenilikçiler arasında ün kazanmıştır. Bu yaklaşım müslümanların toplumsal sorunları ile ilgilenmesi nedeniyle *ictimai* tefsir okulu olarak da isimlendirilir.⁹

Modern tefsir tarihi alanında bazı akademik sorunlarla da karşılaşmaktayız. Bu sorunların başında modern tefsirin isimlendirilmesi gelmektedir. Genelde bu dönem tefsirleri *Modern Tefsir* ya da *Çağdaş Tefsir* isimleri ile anılır. Buradaki *çağdaş* ifadesi bazen zaman, bazen de perspektifi ifade edebilmektedir.¹⁰

Modern tefsir yaklaşımlarına gelince karşımıza ikinci sorun çıkmaktadır. Modern döneme ait tefsir yorumlamaları klasik kategorilerden (rivayet, dirayet, fikhî...) farklıdır. Modern tefsirin bahsettiğimiz tarihsel olarak (modern, çağdaş, günümüz) sınıflandırılması yanında, ideolojik eğilimlere göre ayrımlar da bulunmaktadır. Mesela gelenekselci, modernist, reformcu, tarihsel olarak isimlendirilmesi gibi.¹¹ Bazı müelliflerde bu şekilde farklı kriterlere göre yapılan tasniflerin karıştırılmış olduğu da görülür.¹² Bu bağlamda tefsir tarihi alanında bazı şahısların yapmış olduğu tefsir faaliyetlerindeki farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak, Hindistan modernistleri arasındaki Sir Seyyid Ahmed Han'ın tefsir çalışmalarının hangi tefsir yaklaşımına ait olduğunun, net olarak ortaya konulamadığı hemen fark edilir. Bazıları O'nu Muhammed Abduh ile aynı kategoride değerlendirirken; diğerleri ise seküler ve modernistler arasında zikretmekte, ya da *ilhâdi* tefsir grubuna yerleştirmektedirler.

Modern tefsir tarihi alanında üçüncü bir sorun olarak, temsil sorunu karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş İslam düşüncesinin henüz sistemleşmemesi nedeniyle, bu düşüncede yöntemler ve yaklaşımlar yerine, şahısların merkeze alındığı görülür. Bu yaklaşım önce Batı'lı yazarlar tarafından uygulanmaya başlanmış, daha sonra Müslümanlar tarafından benimsenmiştir. Burada sormamız gereken soru, Batı'lı

⁹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 369-406; Zehebi, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, s. 213-252.

¹⁰ Mustafa Karagöz, **Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014., s. 101, 102, 103.

¹¹ Necmettin Gökür, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar** 2, ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, Ankara, Otto, 2013., s. 190.

¹² A.g.e., s. 191.

yazarların seçtikleri Modern İslam düşüncesi temsilcilerinin, ne kadar İslam ilim dünyasını gerçekten temsil edebilecekleridir.¹³

Bu bağlamda daha önce de belirttiğimiz gibi, Goldziher tarafından ilk olarak ortaya konduğu belirtilerek söz konusu edilen iki yaklaşımın tasnifi, bazı ilaveler ve değişimlerle Muhammed Zehebi ve İsmail Cerrahoğlu gibi çağdaş müellifler tarafından benimsenmiş ve o şekilde sürdürülmüştür.¹⁴ Goldziher ve o'nun metodunu takip edensöz konusu müellifler, sadece Mısır ve Hindistan yarımadasında bulunan tefsir çalışmalarına yer vermektedirler. Son zamanlarda bunu bir eksiklik olarak algılayan bazı müellifler, Osmanlı topraklarında, Uzak Doğu'daki Malay bölgelerinde ve diğer Müslüman coğrafyalardayapılan tefsir çalışmalarını tefsir tarihi eserlerine dâhil etmek gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁵ Bu öneri, Mustafa Karagöz'ün *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* adlı eserinde sunulmuştur. Ayrıca Karagöz bu eserinde meal konusuna da vurgu yaparak, meal birikiminin tefsir tarihi yazımına eklenmesi gerektiğini ortaya koyar.¹⁶

Günümüzde ise bölgesel tefsir faaliyetleriyle ilgilenen araştırmacıların sayısının artmasıyla birlikte, tefsir tarihi alanında Arap olmayan müelliflerin eserleri de yer almaya başlamıştır. Bizim bu araştırmamız, tefsir tarihindeki söz konusu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunacaktır.

Şimdi modern tefsiri tanımlamaya çalışalım. Modern tefsirin özelliklerini ortaya koyarak "*Modern tefsir nedir?*" sorusunu cevaplamaya çalışacağız. Müelliften müellife değişen çağdaş tefsirin ne olduğuna dair yapılan tanımlarda, birkaç noktada ittifak edildiğini fark ettik. Bu hususlar şunlardır:

- Modern tefsir, modern dönemde yapılan tefsir çalışmalarıdır.
- Modern tefsir, kısmen modernlik öncesi İslami ıslahat hareketlerinin fikirlerinden kaynaklanmaktadır.
- Modern tefsir, kısmen Batı'lı fikirlerden kaynaklanmaktadır.

¹³A.g.e., s. 191,192.

¹⁴Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı*, s. 104.

¹⁵Bkz.: Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı*, s. 135, 154; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* s. 114; Johanna Pink, *Sunnitische Tafsir in der Modernen Islamischen Welt*, Leiden, Boston, Brill, 2011, s. 35.

¹⁶ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı*, s. 135-146.

- Modern tefsir, çeşitli yeni yaklaşımlardan oluşmaktadır.

Yukarıda gördüğümüz gibi, modern tefsir bazen İslam geleneğine dayanan fikirlerden bazen de Batı'dan nakledilen yaklaşımlardan kaynaklanır. Buna göre modern tefsirin iki temel eğilimi vardır. Birincisi revivalist/yenilikçi/ıslahatçı olarak adlandırılabilir. İkincisi ise metodolojiyi Batı'dan alan, reformcu/modernist/batılı olarak ifade edilebilir.¹⁷

Literatürde modern tefsir yaklaşımları konusunda daha da detaylı ayrımlar bulunmaktadır. Bunlar kısaca aşağıdaki gibidir:¹⁸

1. İctimai Tefsir Yaklaşımı
2. Bilimsel Tefsir Yaklaşımı
3. Edebi ya da Dilsel Tefsir Yaklaşımı
4. Tarihsel Tefsir Yaklaşımı
5. Konulu Tefsir Yaklaşımı

Klasik tefsir yaklaşımı çerçevesinde hemen hemen bütün müfessirler Kur'an'ın lafızlarını araştırarak onların anlamlarının ortaya konmasında *ilahi muradı* keşfetmek için çabalamışlardır. *İlahin murad* klasik tefsir yaklaşımında merkez nokta olmuşken, modern tefsirin ilk grubu olarak zikrettiğimiz ictimai tefsir yaklaşımında ise *ilahi murad'ın* yerini *toplum ve müfessirin* aldığı görülmektedir.¹⁹ Ya da diğer bir terminoloji ile ifade edersek, tefsir ilminde *yazar merkezli* yaklaşımdan *okuyucu merkezli* yaklaşıma geçiş söz konusudur.²⁰ İctimai tefsir eserleri, müslümanların bu dünyadaki günlük faaliyetleri, adalet ve sosyal güvenliği ile ilgilenmektedir.²¹ Bu kategoriye ait tefsir eserleri modern bilim ile Kur'an arasında herhangi bir çatışmayı kabul etmezler. Bu yaklaşımın en önemli örneği Muhammed Abduh ve Reşid

¹⁷ Necmettin Gökçir, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", s. 194.

¹⁸ Johanna Pink, **Sunnitische Tafsir**, s.32, 35.

¹⁹ Necmettin Gökçir, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", s. 201.

²⁰ Halilrahman Açar, „Okura”, **Kuran'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993., s. 9, 10.

²¹ Johannes J. G. Jansen, **Kur'ana Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993., s. 23.

Rıza'nın ortaya koydukları *el-Menar* tefsiridir. Bu tefsir yaklaşımın Türkiye'deki örneği ise Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'dir.²²

İkinci sırada bahsettiğimiz bilimsel tefsir yaklaşımında; modern bilim keşiflerinin önceden Kur'an'da bulundukları varsayımından hareket edilerek, Kur'an'ın akıl ve ona dayanan modern bilim ile hiçbir çatışmasının olmadığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bilimsel tefsir yaklaşımını, müslümanların 19 ve 20. yüzyılda Batı'nın bilimsel ve teknolojik gelişmeleri ile karşılaştıklarında geliştirdikleri bir savunma psikolojisinin ifadesi olarak anlayabiliriz. Bu yaklaşımın en meşhur örneği Tantavi Cevheri'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseridir.²³

Dilsel tefsir yaklaşımı ise Kur'an'ı bir edebiyat eseri olarak ele alarak, Kur'an'ın ifadelerinin vahyin nüzul zamanında ne anlama geldiğini dilsel düzeyde ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada Emin Huli ve Aişe Abdurrahman bintü'-Şati'nin tefsir eserlerini örnek olarak dile getirebiliriz. Bu bağlamda J. J. G. Jansen'in Kur'an'ın zahir (dilsel) anlamı ile uğraşmak için müfessirin Müslüman olması gerekmediğini iddia etmesi enteresandır.²⁴

Tarihsel tefsir yaklaşımına gelince, bu yaklaşımın temsilcileri içerisinde Türkiye'de en sık dile getirilen düşünür Fazlur Rahman'dır. Bu tefsir yaklaşımı, Batı düşüncesinde geliştirilen tarihsel eleştiri metoduna dayandırılmıştır. Tarihsel eleştiri metodu, bir edebi metnin ortaya çıktığı tarihi bağlamı araştırıp, metnin arka planını ortaya çıkartarak metnin anlamını ortayakoymaktadır.²⁵

Son grubumuz olan konulu tefsir yaklaşımı ile, Kur'an'ın ayet ayet yorumlanması yerine, Kur'an'ın temel konularının belirlenmesine çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, günümüz hayat şartlarında insanlara Kur'ani bilgilere daha hızlı ulaşma imkanı sağlamaktadır. Bu tefsir yaklaşımı hakkında, diğer yaklaşımları içerisinde *Tefsiru'l Kuran'i bi'l Kur'an* yönteminin en fazla uygulandığı yaklaşım olduğu

²² Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Kuran'a Yaklaşımlar", s. 201-203.

²³ Bkz.: Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, Ankara, Otto, 2013, s. 273-296; Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Kuran'a Yaklaşımlar", s. 207, 208, 209.

²⁴ Johannes J. G. Jansen, *Kuran'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993., s. 23.

²⁵ Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Tefsire Yaklaşımlar", s. 212.

söylenebilir. Bu yaklaşımı uygulayan müfessirler Kur'an surelerini bir araya getiren bir üst mantığın var olması gerektiği varsayımı ile, bütün Kur'an'ın ana mantığının ne olduğunu belirlemeye çalışmaktadırlar. Bu yaklaşıma en büyük katkıyı Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* adlı eseriyle yapmıştır. Bu çalışmamızda Mahmud Şeltut'un konulu tefsir eserinin Bosna'daki etkisi kısaca ele alınacaktır. Konulu tefsir eserlerinin klasik tefsirlere ait klasik bir metodu yoktur. Bunlar İslami konularla ilgilenen alanlardaki eserler gibi algılanmaları nedeniyle diğer eserlerden kesin bir ayırım yapmak imkansız olmaktadır.²⁶

Burada kısaca modern tefsir eserlerine ait diğer bir tasnifi ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Johanna Pink yazdığı *Sunnitische Tafsir in der Modernen Islamischen Welt* adlı eserinde farklı bir tefsir eserleri sınıflandırmasını ortaya koyar:²⁷

1. Bilginler ya da Âlimler Tarafından Yazılan Tefsir Eserleri (Gelehrtenkommentare)
2. Kurumlar Tarafından Neşredilen Tefsir Eserleri (Institutionenkommentare)
3. Vaizler Tarafından Yazılan Tefsir Eserleri (Predigerkommentare)

Birinci kategoriye ait tefsir eserleri, tek bir İslam âlimi ya da ilahiyatçı tarafından yazılmıştır. Bu eserler genelde çok ayrıntılı olup, müfessirler çeşitli ilim dallarına başvurarak o zamana/döneme kadarki en önemli tefsir eserinden alıntı yaparlar. Diğer bir deyişle müfessir kendi bilginliğini göstermeye çalışır. Bu tefsir türü klasik tefsir geleneğinden ayrılmaz.

İkinci gruptaki tefsir eserleri ise tek bir kişi değil bir kurum tarafından neşredilmiş olmakta ve genelde birden fazla yazarı bulunmaktadır. Bu tefsir eserlerinde genelde açık ve net yorumları ortaya koyan müfessirler, sonunda net bir sonuca varmaktadırlar. Burada bahsettiğimiz gruba ait tefsir eserleri, geniş okuyucu kitlesine yönelik olması nedeniyle daha basit bir üslup kullanmıştır. Genelde Arapça

²⁶ Johannes J. G. Jansen, *Kuran'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 33.

²⁷ Johanna Pink, *Sunnitische Tafsir in der Modernen Islamischen Welt*, s. 63-66.

olmayan bu tefsir eserleri kategorisinin, milli eğitimin ortaya çıkışına bağlı olması nedeniyle, modern bir fenomen olduğusöylenebilir.

Üçüncü tefsir eserleri türü ise bahsettiğimiz birinci grubun karşıtıdır. Bilginlere ait tefsir eserlerinin hedefi açıklama ya da beyan etme olurken, vaizlerin eserleriyle müslümanların dindarlık duygusunun tahrik edilmesi hedeflenmektedir.

Norman Calder'e göre, tefsir yazılmasının hedefi bazen *açıklama* bazen *yönlendirme* olmaktadır. Açıklamaya öncelik veren müfessirler çok yönlü bir yol seçip, genelde tek bir görüşün doğru olmamasını tercih ederler. Yönlendirmeye öncelik verenler ise belirli bir yorumlamanın doğruluğunu kanıtlamak isterler. Bazen farklı görüşleri sunmalarına rağmen, bunu kendi görüşlerini desteklemek için yaparlar. Norman Calder ikinci grubun yaklaşımını ortaya koyan ilk müfessir İbn Kesir olduğunu iddia eder. Çünkü ilk kez İbn Kesir'in tefsirinde farklı görüşlerin aktarımının azalması fark edilmektedir. Tefsir eserlerinin çoğunun özelliği bu düşünce silsilesinin ortasında bir yerde bulunmaktır.²⁸ Modern tefsir eserlerinin özellikleri ise, her iki yönde bulunduklarını göstermektedir.

B. Araştırmanın Amacı ve Hedefleri

Modern dönemde izhar olan tefsir yaklaşımları, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında farklı şekillerde ifade edilmiştir. Müslümanların evrensel liderliğinkaybedilişi sonrasında evrensel bir reform gerçekleştirilmesi mümkün değildi. Bu yüzden İslam dünyasında, evrensel düzlemde bölgesel düzeye geri dönülüp Arap olmayan toplumların kendi dillerinde çeşitli ilmi faaliyetleri uygulanmaya başlandı. Fakat Müslüman toplumlar birbirlerinden hiçbir zaman tamamen kopmamış İslam merkezleri arasında etkileşim devam ederek, yerli ve evrensel unsurların bir araya gelmesi devam etmiştir.

Bu bağlamda modern dönemde ortaya çıkan İslami reformculuk ve yenilikçilik düşüncesine dayanan çeşitli tefsir eserleri farklı müslüman topraklarda ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan 20. asırda Bosna Hersek'teki İslami reformculuk ve

²⁸ Johanna Pink, *Sunnitische Tafsir in der Modernen Islamischen Welt*, s. 301.

yenilikçiliğin etkisi altında ortaya çıkan, Boşnakça yazılan tefsir eserlerinin sayısı, son zamanlarda Bosnalı ilahiyatçılar ve akademisyenler tarafından araştırılmış ve sunulmuştur.

Modern tefsir alanındaki tasnif ve temsil sorunları Bosnalı ilahiyatçıların çalışmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Bosna'da modern tefsir konusundaki literatürü değerlendirirken Bosnalı İlahiyatçı Enes Kariç öne çıkmaktadır. O'nun Bosna'daki modern tefsir yaklaşımı konusunda en önemli mekaleleri, *Pirlozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini 20 stoljeća*²⁹ (20. Asrın Bosna Hersek'te İslam Düşüncesi Tarihine Katkıları) adlı eserinin birinci cildinde yer almaktadır. bir diğer araştırmacı yasal ve toplumsal açısından Bosna'daki modern İslam'ı ele alan Fikret Karčić'dir. O, *Društveno pravni aspekt islamskog modernizma*³⁰ (İslami Modernizmin Toplumsal ve Yasal Yönleri) adlı eserinde, Osmanlı Devleti'nden ayrılış sonrası dönemlerde gerçekleştirilen Bosna'nın modernleşmesini ve bu bağlamda Bosna'nın İslam anlayışının değişmesini de değerlendirmektedir.

20. asrın birinci yarısında modern Bosnalı alimler arasında en etkili Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in olduğunu iddia ederek, O'nu bir İslam reformisti ve ıslahatçısı olarak adlandıran Enes Kariç, bir çalışmasında Çauşeviç'in Muhammed Abduh'un fikirlerinden etkilenmiş olduğunu iddia eder. Diğer yandan Fikret Karčić Çauşeviç'in fikirlerini Hindistan'lı modernistlerin fikirlerine benzetmiştir. Daha doğrusu Enes Kariç, Çauşeviç'in Kur'an'a yaklaşımını incelerken Çauşeviç ve Muhammed Abduh'un fikirleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışıp, Çauşeviç'in benimsediği tefsir yöntemini ön plana çıkarmak istemektedir. Fikret Karčić ise Cemaleddin Çauşeviç'in Avrupa'ya karşı samimi duruşu bağlamında O'nun ideolojik fikirlerini ele almaktadır.

20. asrın ikinci yarısına gelince Bosnalı İslam alimleri ve aydınları arasında en etkilisinin Hüseyin Cozo olduğu kabul edilmektedir. Kariç, Cozo'nun eserlerini

²⁹ Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Sarajevo, el-Kalem, 2010.

³⁰ Fikret Karčić, *Društveno - pravni aspekt islamskog modernizma*, Sarajevo, Des, 1990.

incelerken O'nun "Husein Đozo i islamski modernizam"³¹ (Husein Cozo ve İslami Modernizm) adlı çalışmasında tefsir düşüncesi hakkında iki şey belirlemiştir:

- Cozo'nun *Menar okulu* takipçisi olması
- Cozo'nun düşüncesinin İslam modernizminden kaynaklanması

Enes Karić söz konusu çalışmasında Cozo'nun tefsir yaklaşımını tasvir ederken *Menar okulu* tabirini kullanmaktadır. Karić, Cozo'nun tefsir ile ilgili fikirleri ile Abduh'un ıslahat fikirleri arasında bağlantı kurar. Ayrıca Cozo'nun tefsir eserini çok fazla ele almadan geniş bir çerçevede, *Menar okulunun* takipçisi olduğunu belirtir.

İctimai tefsir yaklaşımının en önemli örneği olarak Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın tefsir eserini önce dile getirdik. Bu bağlamda Cozo'nun tefsir yaklaşımının ictimai yaklaşım olarak adlandırılmasının doğru olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

Modern dönemdeki İslam dünyasında ortaya çıkan İslam alimleri ve aydınların düşünceleri sistematik bir yapıya sahip değildir. Genellikle alimler ve aydınlar seçici (selective) olup temelde birbirlerine karşı olan fikirleri bir arada benimsemiştir. Aynı şekilde konumuz olan Bosnalı alimler Cemaleddin Çauşeviç ve Hüseyin Cozo'nun eserlerinde ortaya koydukları fikirlerin farklı ideolojilere ve yaklaşımlara ait olup olmadığı ve kendi içerisinde farklı düşünceleri barındırıp barındırmadığı araştırılması gereken bir noktadır. Dolayısıyla bu alimlerin tefsir sahasında ortaya koydukları fikirlerin bahsettiğimiz modern tefsir yaklaşımları çerçevesi yer yer alıp almadıkları ve bu özelliklere aynı şekilde sahip olup olmadıkları önem arz etmektedir. Bu bizi Modern tefsirin genel özelliklerini her yerde aynı şekilde yansıdığını ispatlayacaktır.

Bu yüzden bu çalışmamızda Bosna Hersek'teki modern tefsirin ne olduğunu tesbit etmek ve onun hangi modern tefsir yaklaşımına ait olduğunu belirlemek istiyoruz. Bizim bu çalışmamızla ulaşmak istediğimiz hedef, modern çağdaki reform

³¹Enes Karić, "Husein Đozo i islamski modernizam", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini 20 stoljeća**, Sarajevo, el-Kalem, 2010., s. 515-554.

anlayışını yerel/milli bir bağlamda ele almak ve böylece Bosnalı modernleşme tecrübesini ortaya koymaktır. Bununla beraber modern dönemdeki Bosna Hersek tefsir faaliyetlerini daha geniş bir bağlama koymak ve o şekilde Boşnakça olarak yazılan tefsir eserlerini anlaşılır kılmak ve özellikle Türk akademisyenler için erişilebilir hale getirmek olacaktır.

C. Araştırma Yöntemi

Bu çalışmamızda tümdengelim yöntemi uygulanmıştır. Tezimizde öncelikle 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'teki modernleşme süreci hakkında bilgileri sunarak tarihi bir arka plan oluşturulmuştur. Sonra modernleşme ile ortaya çıkan yenilikçilik ideolojisine dayanan Bosna Hersek'te ortaya çıkan yenilikçi fikirler ele alınacaktır. Neticede bu fikirlerin tefsir ilmine yansımaları üzerinde de durulacaktır. Bosnalı İslam alimlerin ve aydınların düşüncesini araştırıldığında metin analizi ve karşılatırmalı yöntem kullanılmıştır.

I. BÖLÜM

BOSNA HERSEK VE MODERNLEŞME SÜRECİ

Bu bölümümüzde genel olarak İslam dünyasında modernleşme süreci ve özelde Bosna modernleşmesi üzerine tarihsel bilgi verilecektir. Bosna'da yeni İslami kurumlar ve modernleşme süreci ele alınarak, değişimin başladığı yenilikler döneminde reformların ne olduğu tarihi arkaplanı ile birlikte kısaca ortaya konulacaktır. Bu reformlardan ne kadarının gerçekleştirilebildiğini tartışıp, İslami eğitim konusunu yakından ele alacağız. Nitekim Bosna Hersek'te Osmanlılar ile Avusturyalı'lar tarafından devlet ve toplum düzeyinde gerçekleştirilmeye çalışılan reform süreci modernleşme süreci olarak bilinmektedir. Bosna'da modernleşme süreci Müslüman topluluğunu çokça etkilemiş ve yüzyıllarca sürdürüldüğü İslami kurumlar sahasında temel değişmelere neden olmuştur.

A. İslam Dünyasında Modernleşme

Modernite/modernlik insanlık tarihinin en üst aşaması olarak kabul edilmektedir. Fakat modernitenin ne olduğunu sordüğümüzde bu konuda net bir cevap alabilmemiz mümkün görünmemektedir. Alman düşünür Jürgen Habermas (d. 1929-)onu *tarihin yenilenmiş anlayışına dayalı yeni bilinç* olarak tanımlamaktadır.³² Andrew Rippin (d. 1950-) ise modernitenin hangi unsurlardan oluştuğunu ortaya koymaktadır: *bağımsız ulus devletlerin kurulması, teknolojiye dayanan bilim, bürokratik rasyonalizme dayanan toplum organizasyonu, kazancın maksimize edilmesi mücadelesi ve laikleştirme (secularization)*.³³

Fazlur Rahman'a (v. 1988.) göre modernitenin iki aşaması vardır: fikri ve ekonomik. Fazlur Rahman'a göre modernite temelde entellektüel bir harekettir. Bu

³²Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti – kasni osmanlijski i habsubrški period*, Sarajevo, Islamska Misao, el-Kalem, 2004., s. 17.

³³Andrew Rippin, *Muslims, Thier Religijs Beliefs and Practices, 2. Contemporary Period*, London and New York, Routledge, 1993., s. 13.

nedenle ikinci aşama aslında modernitenin çöküş süreci olmaktadır.³⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* adlı eserinde modernlik/modernite kavramının Müslüman entellektüeller tarafından kullanılmasının oldukça yeni sayıldığını iddia eder. Müslümanların bu kavram ile tanışmalarına bir ölçüde Fazlur Rahman ve O'nun *Islam and modernity* (İslam ve Çağdaşlık) adlı eseri vesile olmuştur.³⁵

19. ve 20. asırda Müslümanlar modernite ile iki şekilde karşılaşmışlardır: Müslüman toplumunun iç modernleşmesi (Osmanlı Tanzimat süreci) ile ve sömürge yöntemi tarafından Müslüman toplumuna dayatılan modernleşme. Bu bağlamda Bosnalı Müslümanlar da her iki modernleştirme tarzıyla karşılaşmışlardır.³⁶

Modernliğe karşı bir tepki olarak İslam dünyasında bu zamanlarda ortaya çıkan ıslahat ve yenilikçi düşünce akımı tarafından, İslam'ın kendisinin yenilenme gerektirdiğini ortaya koyup İslam geleneğinin incelenmesini savunarak, İslam'ın ana kaynaklarına geri dönmesi mecburiyeti savunulmuştur. Bunun yanında Batı ile tartışma içine girmiş ancak modern bilimlerden etkilenmiş reformcular, modern zamana göre İslam kaynaklarının yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır.

İslami reformculuk ve modernizm, İslam ilimleri özellikle de tefsir ilmi sahasında değişim noktasını temsil eder. Ayrıca modernistler sadece teorik düzeyde değil toplum içinde gerçekleştirilmesi gereken pratik reform programlarını ortaya koymuşlardır. Bu konuda genelde eğitim alanında reformlar ortaya konmuştur.

Burada İslami ilimlerin öğretiminde temel reformlar gerçekleştirmeye çalışan Muhammed Abduh'dan bahsedebiliriz. O, toplumun zayıflığının temel nedeninin İslami klasik medrese eğitiminde yattığını iddia etmektedir. Abduh eserlerinde sıkça medrese eğitiminin (O'nun eserinde özellikle Ezher Medresesi'nden söz edilmektedir) taklit zincirinden kurtarılmasının önemine vurgu yapmıştır. Kısaca O'nun eğitimde gerçekleştirmek istediği hedeflerden biri *Kur'an - Sünnet çerçevesinde bir düşünce*

³⁴Alparslan Açıkgöç, "Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", **İslam ve Çağdaşlık**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1990.,s. 35, 36.

³⁵Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, s. 134.

³⁶Fikret Karčić, "Muslimani Balkana na pragu 21 vijeka", **Islamske teme i prespektive**, Sarajevo, el-Kalem, 2009., s. 116.

*kurmak ve akılcılık idi.*³⁷ Buna ulaşmak için *İslam kültürü ile genel kültürü bir araya getirecek kapsayıcı bir eğitim metodu* üzerinde çalışmıştır.³⁸

Muhammed Abduh'un İslami öğretim sahasında gerçekleştirmeye çalıştığı, teknik düzeyde olan reformları el-Ezher'de büyük bir itirazla karşılanmıştır. Bu konuda Nesrin Aktaran tarafından hazırlanan *Muhammed Abduh'un Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri* adlı yüksek lisans tezinden alıntı yapmak istiyoruz: *"Ezher'de reform için (Abduh'un) verdiği ivme, ölümünden sonra dahi hiçbir zaman tamamıyla yok olmamıştır. Son elli yıl boyunca üniversitenin birden fazla rektörü O'nun öğrencisi ya da takipçisi olmuştur. İçten ve dıştan gelen muhalefete rağmen o'nun çalışmasını gerçekleştirmeye durmaksızın devam etmişlerdir. Hourani'ye göre, Eğer Ezher bugün Abduh'un zamanında olduğundan farklıysa bunu büyük oranda Abduh'a borçludur."*³⁹

Burada unutmamamız gereken şey 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarında İslam dünyasında geleneksel İslami eğitim kurumları yanında modern seküler okulların ortaya çıkmış olmasıdır. O yıllardaki İslam dünyasında eğitim sistemi içerik ve yöntem bakımından klasik İslam düşüncesi ve kültür mirasından kaynaklanıyordu. O zamanlardan beri bu iki eğitim sistemi arasında bir kutuplaşma söz konusudur.⁴⁰

19. ve 20. asırda İslam dünyasında sadece eğitim kurumları konusunda değişimler olmamıştır. Vakıf kurumları, Müslümanların yasal sistemi ve diğer alanlarda modernleşme süreci belli izleri taşımaktadır. Aslında modernliğin en büyük meydan okuması Müslümanların toplumsal kurumları alanında olmaktadır.⁴¹

Şimdi Bosna'daki Müslüman toplumda ve onların eğitim kurumları alanında gerçekleştirilen modernleşme hakkında kısaca bilgi verelim. Bununla beraber bu dönemde Bosna'nın en önemli İslami eğitim kurumlarını ele alalım.

³⁷ Nesrin Aktaran, "Muhammed Abduh'un Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri", **İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri**, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2015., s. 35.

³⁸ A. g. e., s. 36.

³⁹ A. g. e., s. 67.

⁴⁰ A. g. e., s. 45.

⁴¹ Fazlur Rahman, **İslam**, Chicago, University Press, 1979., s. 214.

B. 19. ve 20. Asırda Bosna Hersek'te Modernleşme

1. Osmanlı Dönemi

Kaynaklara göre Osmanlılar'ın Viyana yenilgisi sonrası imparatorluğun çöküşü başlamaktadır. Bu bağlamda meşhur Boşnak âlimi Hasan Kafi Akhisar⁴² (m. 1564-1615)'in *Usuli Hikem Fi Nizami'l-Alem*⁴³ adlı risalesi doğrudan Osmanlı imparatorluğunun ilk çöküş işaretlerini tartışmaktadır. Bu konuda ilk eserler ve tartışmalar Osmanlı'nın kendisi tarafından yazılmıştır.⁴⁴

18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı hükümeti tarafından eski gücüne kavuşabilmek için devlet kurumlarının modernleştirilmesi önerilmiştir. Sultan Abdülmecid tarafından asker, devlet ve ekonomik sistemde reform gerçekleştirilmeye başlanmaktadır. Bu reform devrine (1839-1876) Tanzimat dönemi denir. Sultanın Gülhane hatt-ı fermanıyla insan haklarının korunması, vergi toplama sisteminin yenilenmesi gibi değişimler ortaya konmuştur.⁴⁵

Fakat ortaya konan reformlar imparatorluğun her tarafında aynı başarı ile gerçekleştirilememiştir. Bosna'da 1826-1827 yılları arasında yeniçerilerin isyanları meydana gelmiştir.⁴⁶ Bosnalı komutanların başında olan Husein Kapetan Gradaşević 1831. yılında Kosovalı Mahmud Paşa, Buşatlı ile iletişim kurmuş ve birleşmiş, askerlerle Osmanlılar'a karşı zafer elde etmiştir. Fakat 1832. yılında Sultan, Bosna'ya 40. 000 askerini gönderip isyan bastırılmıştır.⁴⁷

Bosnalı ulemaya gelince; özellikle bir kısmının reformlara karşı görüşleri vardı. Fikret Karçiç *Boşnaklar ve Modernliğin Meydan Okuması* adlı eserinde Bosnalı ünlü tarihçi Mola Mustafa Başeski (v. 1809.)'nin oğlu Mustafa Firaki'nin

⁴²Bosna-Hersek'te Hasan Kafi Pruşçak ismiyle tanınmıştır. Muhammed Tayyib Okiç (1902-1977) Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1931 yılında Hasan Kafi ve eseri *Nizamul Ulema* üzerine doktora tezini yazmıştır: "Hasan Kafi de Bosnie, sa vie et ses oeuvres, avec la traduction de son ouvrage Nizamul-Ulema".

⁴³Türkçesi: **Osmanlı Yönetim Sanatı**, Haz. Kenan Ziya Taş, İstanbul, 2011.

⁴⁴Bkz.: Bernad Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", **Islam in History, Ideas, People, Events in the Middle East**, London, Alcov, 1973., s. 209 – 222.

⁴⁵Roderic H. Davison, **Reform in the Ottoman Empire 1856-1876**, New York: Guardian Press, 1973., s. 40.

⁴⁶Fikret Karçiç, **Bošnjaci i izazovi modernosti**, s. 42.

⁴⁷A.g.e., s. 43-44.

yeni düzeni, *Yezid'in düzeni*⁴⁸ olarak adlandırmasından bahsetmektedir.⁴⁹ F. Karçiç ulemanın bu muhafazakarlığının nedenlerini şu şekilde anlatmaktadır: “*Bosna bir sınır bölgesi olduğundan dolayı ve Viyana önünde Osmanlılar'ın yenilgisi yüzünden Müslümanlar kendi hayatlarının tehlikede olduğunu hissetmişlerdir. Sürekli sınır savaşı halinde muhafazakarlığın var olması doğaldır*”.⁵⁰

1928. yılında asker, bürokrasi ve ulema sınıfları yeni kıyafetler ile donatılmıştır. Ulema bu eylemi İslam geleneğine bir saldırı olarak algılayıp bütün yenilikleri bid'at ve küfür olarak nitelendirmiştir.⁵¹

Nolem Malcolm (d. 1956-) *Kısa Bosna Tarihi* adlı eserinde *Hatt-ı Şerif*'te sunulan prensipler temelinde iyi tasarlanmış olduğunu ortaya koyar. Malesef bu prensipler kötü koşullar içinde bulunan Bosna Hersek gibi uzak bölgelerde az ya da hiç bir etki etmemiştir. Zamanla Bosnalı Müslümanlar tarafından Osmanlı reformları kabul edilmiştir. Ayrıca Müslümanların bu karışık duyguları sonraki Avusturya-Macaristan ile gelen modernleşmeyi kabul etmelerinde önemli bir rol oynayacaktır.

2. Avusturya-Macaristan Dönemi

Bosna Müslümanları gerçek anlamdaki modernlikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun gelişiyle yüzleşmişlerdir. Enes Karić bunu *Bosnalı Müslümanlar 20. yüzyıla 1878 yılında başlamıştır*⁵² kelimeleriyle ifade etmiştir

Yeni iktidara karşı Müslümanlar tarafından doğal olarak direnç gösterilmiştir. 1879 ve 1883 yıllarında Bosna'nın farklı bölgelerinde isyanlar başlamıştır. Fakat bu isyanların süresi kısa olmuştur. N. Malcolm'un söylediği gibi eğer yeni iktidarın büyük muhalifleri Bosna'yı terk etmeseydiler belki direnç daha da büyük

⁴⁸Yezid ibn Muavi

⁴⁹ A.g.e., s. 40.

⁵⁰ A.g.e., s. 41.

⁵¹ A.g.e., s. 42.

⁵²Enes Karić, "Predgovor ", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća**, Sarajevo, El-Kalem, s. 10.

olabilirdi.⁵³ Bu bağlamda Bosna'dan göç edenlerin sayısı bazı kaynaklara göre 100.000'den 300.000'e kadar değişim göstermektedir.⁵⁴

Diğer yandan Avusturyalılar Bosna'ya gelişlerini bir kültürleşme misyonu olarak düşünmüşlerdir. F. Karçiç eserinde bir Avusturyalı bürokrat tarafından yazılan *Wie konnte europaishe cultur nach Bosnian verplanzt warden* (Avrupa Kültürü Bosna'ya nasıl nakledilebilir)adlı eserden bahseder. Bu eserde Bosna'nın ekonomik kazancının Fransa'nın Cezayir'da yaptığı gibi kültürleşme için kullanılması gerektiği ortaya konmuştur.⁵⁵

Bu dönemde Bosna'da modern eğitim görmüş bir aydın sınıfı ortaya çıkmaktadır. İlk bölümümüzde görüldüğü üzere Bosnalı Müslümanlar modernleşmeye karşı katı tepkiler göstermişlerdir. Bu bağlamda Avusturya-Macaristan monarşisi Bosna'nın toplumsal, ekonomik ve kültürel yapısında silinmez bir iz bırakmış olduğunu ve sonraki tarih dönemlerinin bu dönem ele alınmadan anlaşılamaz olduğunu bilmemiz gerekmektedir.⁵⁶

C. İslami Eğitim Kurumlarının Modernleşmesi

Fazlur Rahman'a göre, 19. ve 20. asırda Müslümanların en büyük karşılaştıkları değişim, onların geleneksel kurumlarının işlevselliğinin düşmesidir.⁵⁷ Bosna'da modern zamanlarda Müslümanların dini, yasal ve eğitim kurumları bazı değişimler ile karşılaşmaktadır. Eğitim kurumlarına gelince Avusturya-Macaristan devleti geleneksel eğitim (medrese) kurumlarını kaldırmamış ve onların iç sistemine karışmamıştır. Fakat medreseler ve mektepler gibi geleneksel okulların yanında yeni okullar kurulmuştur.

⁵³Noel Malcolm, **Bosna, kratka povijest**, s. 257.

⁵⁴Bkz.: Mustafa Imamović, **Historija Bošnjaka**, Sarajevo, Preporod, 1998., s. 367- 372; Noel Malcolm, **Bosna, kratka povijest**, s. 258.

⁵⁵Fikret Karçiç, **Bošnjaci i izazovi modernosti**, s. 83.

⁵⁶A. g. e., s. 12.

⁵⁷Fazlur Rahman, **İslam**, Chikago, University Press, 1979., s. 214.

Söz konusu yeni eğitim kurumlarına gelince Avusturya–Macaristan hükümeti tarafından resmi ilk ve ortaokullar, teknik liseler, genel liseler (Gymnasium, Realschulen),ve Öğretmenlik koleji kurulmuştur.⁵⁸

İslam eğitimine gelince 1887 yılında Şeria yargıçları ve memurları yetiştiren *Şeriat Kadılık Okulu* ya da *Mektebi Nuvab* (Şerijasko sudačka škola) adlı bir yüksekokul kurulmuştur. Bu okulun resmi öğretim programı klasik İslam Hukuku'nun yanında Avusturya-Macaristan yasal sistemini de içermektedir.⁵⁹ *Şeriat kadılık okulu* ulema ve seküler aydınlar arasında ortaya çıkan boşluğun doldurulmasında önemli bir yer almaya başlayacaktır. Bu okulda modernleşmeyi kabul eden bir ulema sınıfı ve İslam'ı kabul eden aydınlar yetiştirilecektir. Örnek olarak bizim ileride daha detaylı ele alacağımız İslami modernizme eğilimli Bosnalı en etkili İslami alimler Cemaladdin Mehmed Çauşeviç ve Husein Cozo'nun bu okul ile bir irtibatı olduğunu fark ettik. Çauşeviç bu okulda hocalık yaparken, Cozo bu okuldan mezun olmaktadır. F. Karçiç Muhammed Arnus'un İslam hukuk tarihi ile ilgilenen eserinde *Şeriat kadilik okulu* o zamanlarda şeriat öğretimi veren eğitim kurumlarının en kalitelisi olduğunu söylediğinden bahsetmektedir.⁶⁰ Bu okulun binası Bosna'da daha önce bulunmayan enedlūs (pseudomaurski) tarzında inşa edilmiştir. Aynı binada sonraki dönemde VIŠT (*İslam Şeria ve Teoloji Yüksekokulu*) ve Saraybosna İlahiyat Fakültesi yer alacaktır.

Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in teşvikiyle bu okul 1937. yılında fakülte düzeyine yükselmiş olacaktır. Yugoslavya Krallığı zamanında Şeria mahkemelerinin tesir çerçevesinin daraltılması ve neticede 1941. yılında ortadan kaldırılmasından dolayı söz konusu fakültede hukuk öğretimi yanında teolojik derslere önem verilmeye başlayacaktır. Okulun ismi *İslam Şeria ve Teoloji Yüksekokulu* (Visoka islamska šerijatsko-teološka škola) ismiyle değiştirilecektir.⁶¹ Kisaca VIŠT olarak da bilinmektedir.

⁵⁸ Fikret Karčić, "Doing Islamic Theology in Europe", **Studies in Interreligious Dialogue**, Peeters Publishers, 2008., s. 105.

⁵⁹ A. g. e., s. 106.

⁶⁰ Fikret Karčić, **Bošnjaci i izazovi modernosti**, s. 92.

⁶¹ Fikret Karčić, "Doing theology in Europe", s. 106; Bkz.: Kasim Hadžić, "Viša islamska šerijatsko-teološka u Sarajev", **Takvim**, Sarajevo, 1983., s: 139-159.

Avusturya-Macaristan iktidarı geleneksel İslam eğitim kurumlarına karışmamıştır. Bunun yanında onun yeni açtığı okulları müslümanların çoğu arasında büyük şüphecilik ve itiraz duygularını tahrik etmişlerdir. Bosnalı Müslümanların geleneksel eğitim kurumlarına gelince Gazi Hüsrev Beğ Medresesi (1537.) Osmanlı Rumeli bölgesindeki en eski İslam okullarından biridir. Devlet tarafından desteklenmeyip, Gazi Hüsrev Beğ vakfının desteklediği medrese Avusturya Macaristan döneminde geleneksel eğitim sistemi uygulamaya devam etmiştir. Yine Cemaleddin Çauşveviç'in teşvikiyle (1920-1921) medrese eğitim ve öğretim sistemine dünyevi dersler eklenmiş olacaktır.⁶²

Müslümanların eğitim alanında en büyük engeli resmi olarak latin yazısının tanınması olmuştur. Özellikle geleneksel okulları ele alırsak İslami eğitimde sadece Arapça ve Türkçe kullanılmıştır. Latin alfabesini Müslümanlar genellikle *gavur yazısı* (vlaško pismo) olarak isimlendirmişlerdir. Bu bağlamda bizim daha sonra detaylı ele alacağımız Çauşveviç'in ortaya koyduğu *arebica* alfabesi latin yazısına daha kolay bir geçiş sağlayacaktır.⁶³

Yüksek İslam eğitimine gelince bunun için genellikle yurtdışına gidilmektedir. Hukuk, felsefe ve tıp için Viyana ya da Budapeşte'ye gidilirken, İslam ilimlerini tahsil etmek için İstanbul'daki *Dârülfünûn'un* ya da Kahire'deki el-Ezher'e gitmek gerekiyordu. Bosnalı Müslümanların 20. yüzyılın otuzlu yıllarında bir ilahiyat fakültesine ihtiyaç duyduklarını fark etmişlerdir. 1935/36'da kurulan VIŞT'nin (Yüksek İslam Şariat ve Teoloji Okulu) sadece on yıl eğitim vermesine rağmen ikinci dünya savaşından sonra hem Diyanet İşleri'nde hem Oryantal Enstitüsü'ndeki araştırma vazifesinde bulunan pek çok önemli İslam alim ve aydını yetiştirecektir. VIŞT 1945. yılında kömünist Yugoslavya iktidarı tarafından kapatılacaktır.⁶⁴ *Mektebi Nuvab* ve VIŞT üzerine Müslümanların kazandığı yüksek eğitim alanındaki tecrübesi 1978. yılında Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nin (İslamski teološki fakultet) kurulmasında temel olacaktır.

⁶² Enes Karić, "Gazi Husrev-begova medresa u sistemu osmanskog obrazovanja ", **Prilozi za povijest islamskog misljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeca**, s.158.

⁶³ Enes Karić, "Čaušević kao reformator" , **Prilozi za povijest islamskog misljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeca**, Sarajevo, el-Kalem, 2010, s. 248, 249, 250.

⁶⁴ Enes Karić, "Predgovor ", **Prilozi za povijest islamskog misljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeca**, Sarajevo, el-Kalem, 2010., s. 70, 71.

İkinci dünya savaşı sonrası 1945-1977 yılları arasında Bosna Hersek'te her hangi yüksek İslam eğitim kurumu bulunmamaktadır. İmamlar ve hatibler o zamanlarda tek kalan lise düzeyinde olan medresede (Gazi Hüsrev Beğ) İslam eğitimi görmüşlerdir. Genellikle islami eğitim düzeyinin düşmesi o zamandaki sosyalist devletin olumsuz koşullarından dolayı idi.⁶⁵

İslami canlanmanın Bosna'da ve komşu ülkelerde 1970. yıllarında başlamasıyla camilerin büyük bir kısmının yeniden yapılanması, İslami okulların yeniden açılması, Müslümanların toplumsal organizasyonların yapılandırılması dile getirilmektedir. Sosyalist rejimin liberalleşmesi ve genel ekonomik, sosyal gelişme, söz konusu değişimlerin nedeni olmuştur. Bu yüzden 1977'de Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı Saraybosna'da bir İlahiyat Fakültesinin yeniden açılmasını karar verebilmiştir.⁶⁶

Saraybosna'da İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına gelince bu konuda Bosnalı alim ve aydın Hüseyin Cozo önemli rol oynamıştır. Bizce, Bosna'da Cozo'nun İlahiyat Fakültesi'nin açılmasındaki rolünü daha iyi anlatabilmek için, Bosna ve Türkiye arasında bu dönemlerde ayrıcı noktalar var olmakla birlikte Türkiye'de İslami ilimlerin akademik düzeye getirilmesindeki Muhammed Tayyib Okiç'in (v. 1977) rolü ile karşılaştırabiliriz. Hüseyin Cozo, Fakültenin açılmasından önce bu fakültenin açılması için maddi temelin sağlanmasına katkısı şüphesiz büyüktür. Fakülte'nin açılmasından sonra Husein Cozo tefsir bölümünün başkanı vazifesine getirilip tefsir dersleri vermeye başlayacaktır. H. Cozo'nun şu şekilde Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nin kurulma amacını ifade etmiştir: *“Yeni nesillerin din hayatında yeni kaçınılmaz ihtiyaçları karşılamak için, yeni İslam anlayışı ortaya koymak gerekir. Bu İslam anlayışını yeni nesillerin diline tercüme etmek için bu fakültenin açılması gerekir.”*⁶⁷

Neticede Bosna İslam eğitim kurumları resmi Bosna İslam anlayışını korumaya çalışıp çeşitli seküler politika ve rejimle iç içe bulunması yüzünden bir

⁶⁵ Fikret Karčić, "Doing Theology in Europe", s. 107.

⁶⁶ A. g. e., s. 107

⁶⁷ Husein Dozo, “Značaj i šerijatska osnova akcije ubiranja i raspodjele zekata i sadekatul fitra”, **Husein Dozo, Izabrana djela - I**, Sarajevo, el-Kalem, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2006, s. 550.

modernist İslam anlayışının doğması kaçınılmaz olmuştur. Bu yüzden Enes Karić Boşnaklar'ın İslam düşüncesini *kuşatma altındaki düşünce* ya da *sürekli bir uyarlama içindeki düşünce* olarak isimlendirmiştir.⁶⁸ Bosnalı Müslümanların sürekli bir adaptasyon süreçleri içinde bulundukları reformcu ve modernizme eğilimli bir İslam anlayışının ortaya çıkışını kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.



⁶⁸Enes Karić, "Predgovor ", , **Prilozi za povijest islamskog misljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeca**, Sarajevo, el-Kalem, 2010., s. 38-42.

II. BÖLÜM

BOSNA HERSEK'TE YENİLİKÇİLİK VE MODERNLEŞME TARTIŞMALARINDA ÖNE ÇIKAN İSİMLER VE TARTIŞMA KONULARI

Önceki bölümümüzde Bosna'nın modern tarihinin bir yönü ele alınıp Bosna'nın modernleşme sürecinin İslami eğitim kurumları alanında doğurduğu değişimlerin bir örneği sunulmuş oldu. Bosna'nın modern eğitiminin ortaya çıkışıyla, özellikle modern İslami okullar ve fakültelerin açılmasıyla Bosna'ya ait modern bir ulema ve aydın tipi meydana gelmiştir.

Modernist ulemadan öne çıkan dile getirdiğimiz 20. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'tir. Boşnaklar'da Çauşeviç Bosna Hersek Reisü'lülemaları (Diyanet İşleri Başkanı) arasında en sık dile getirilenlerdendir. İkinci dünya savaşı sonrası sosyalist Yugoslavya döneminde yaşayan Husein Cozo İslami alim ve aydınlar arasında öne çıkmaktadır. Onların hayatı ve eserleri üzerinde durmadan önce Bosna'da Avusturya Macaristan ve sonraki zamanlardaki Müslümanların ilerlemeüzerine ortaya koydukları fikirlerini tasvir etmek istiyoruz. Bununla beraber Bosna'da İslami Yenilikçilik ve modernizm akımlarının ortaya çıkışı ve onların döneme göre sınıflandırılması sunulacaktır.

A. Seküler Modernistlerin İslam Üzerine Tartışmaları

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sonrasında Müslüman toplumların büyük bir kısmı azınlık olarak Müslüman olmayan devletlerin bir parçası haline gelmiştir. Bu yeni durumlar içinde *Müslüman kimliği nasıl korunabilir* sorusu merkezi olmuştur. Bosnalı ilahiyatçı Enes Kariç'e göre, *imparatorluk İslam anlayışı* çöküşünden sonra Müslümanlar, her yerde ortaya çıkan yeni sorular için kendi bölgesel ulemaya dönmüştür.⁶⁹

⁶⁹Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX stoljeća 1*, s. 20, 58, 59 (söz konusu eserin İngilizcesi yayını: *Contributions to Twentieth Century Islamic Thought in Bosnia and Hercegovina*, Sarajevo, el-Kalem, 2011.)

Bosnalı aydın Fikret Karçiç, İslam dünyasının farklı coğrafyalarında bulunan Müslümanların düştüğü azınlık durumunun yeni bir *İslam çerçevesini* gerektirdiğini söylemektedir.⁷⁰ Bu yeni *İslam çerçevesinin* amacı aslında Müslümanların kendi topraklarında kalıp İslam'ın yaşamasını mümkün haline getirmektir. Bu Müslüman toplumlarının azınlıklarından bir tanesi Bosna Hersek topraklarında yaşayan Güney Slav Müslümanlar Boşnaklardır.

F. Karçiç'in *Boşnaklar ve Modernliğin Meydan Okuması* adlı eserinde Mısır'daki ünlü *el-Menar* gazetesinin redaksiyonuna İslam dünyası'nın her tarafından mektuplar yazıldığı, bu mektupların bir tanesinin Bosnalı bir medrese öğrencisinden yazıldığından bahsetmektedir. Bu mektupta Reşid Rıza'(v. 1935)yı, “*Bosna'nın Avusturya-Macaristan hükümeti altına düşmesi sebebiyle Müslümanların Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda olup olmadığını sordu.*”⁷¹ Karçiç'e göre bu mektupların yazılması o zamandaki resmi geleneksel ulemanın 19. ve 20. yüzyıllarda Müslümanların düştükleri duruma uygun bir cevap veremedikleri anlamına gelmektedir.

20. yüzyıldaki Bosna'da Müslümanların yazdıklarının çoğu dolaylı ya da dolaysız ilerleme konusundaydı. İslam dünyasının diğer coğrafyalarında olduğu gibi, Bosna'da da *Bugün halifeye ihtiyaç var mı, İslam'da aklın yeri, İslam ve modern bilim arasındaki ilişki, İslam'da kadının yeri* gibi sorular ve konular üzerine tartışılmaktadır. Avusturya - Macaristan döneminde, Müslümanlar'ın ilk kez İslami konuları kendi ana dilinde ele aldıklarını unutmamalıyız. Boşnak dilinde İslam konusundaki ilk yazılanlar, Boşnakça İslami terminolojinin oluşturulmasını sağlayacaktır.⁷²

Bazı Boşnak gazetelerin modern İslam fikirlerinin yayınlamasında önemli rol oynadıkları sürülmektedir. Bu konuda çok meşhur olan *Behar* gazetesini Türkiye'deki *Sebilüreşşad* ya da Mısır'daki *el-Menar* gazetesi ile karşılaştırabiliriz.

⁷⁰Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti*, s. 30. (söz konusu eserin İngilizcesi yayını: **The Bosniaks and the Challenges of Modernity: Late Ottoman and Hapsburg Times**, Sarajevo, el-Kalem, 1999.)

⁷¹A.g.e., s.113.

⁷²A.g.e., s. 65.

Bosnalılar'ın çağdaş eğitime ulaşma imkânı seküler aydınların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu arada geleneksel İslam âlimlerinin ve yeni ortaya çıkan aydınların arasındabir kutuplaşma söz konusuydu. Boşnaklar arasında ilk Viyana'da eğitim gören Mehmed Beğ Kapetanoviç Lyubuşak (v. 1902.) idi. O'nun *Bosna Hersek'te Muhamedanlar'ın Geleceği* (Budućnost ili napredak Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini) adlı 1893 yılında yazdığı eserin sonraki Seküler ve İslami Modernistleri etkilediğini önesürülmektedir.⁷³ Bu eserin başlığında Müslümanlar anlamında olan *Muhamedan* kavramının kullanılması o dönemdeki Avusturya-Macar literatüründe yaygın idi. Bu eser Avrupa tarihi içinde İslam'ın yerini tartışıp İslam'ın Avrupa tarihinin gelişiminde bir *ön aşama* olduğunu iddia etmektedir. Modernleşmeyi teşvik eden Lyubuşak Almanca'nın öğretilmesini desteklemekte, ulemayı Batı dillerinin öğremini yasaklamalarından dolayı suçlamıştır.⁷⁴

Seküler modernistlerin arasında Cevat Beğ Suleymanpaşiç de önemli yer almaktadır. Onun 1918. yılında yazdığı *Müslüman Kadın Sorunu* (Muslimansko žensko pitanje) adlı eserinde tesettür⁷⁵ konusu tartışılmaktadır. Suleymanpaşiç bu eserinde Avusturyalılar'ın Boşnaklar'ı modernleşmeye zorlamasının gerektiğini ve özellikle Kur'an'ın Boşnak diline tercüme edilmesinin mecburiyetini ortaya koymaktadır.⁷⁶

Bosna'daki klasik İslam eğitimi gören resmi ulema yeni fikirlere karşı çıkmıştır. Burada en şiddetli tepki gösteren Hikmet Gazetesi'nin editörleri Çokiç kardeşler tesettür ile ilgili fikirlere, Müslümanlar tarafından Latin harflerin kullanılmasına, Kur'an'ın tercüme edilmesi gibi yeni fikirlere karşı çıkmıştır. 19. Yüzyıl'ın otuzlu yıllarında Çokiç kardeşlerin Hikmet gazetesinin yerini *el-Hidaye Birliği'ninel-Hidaye* gazetesi almıştır.⁷⁷ Bu gazetenin öncüsü el-Ezher'de okuyan Mehmed Efendi Hanciç idi. (v. 1944.). M. Hanciç o zamandaki Resisü'l-ulema

⁷³Enes Karić, "Bosankse muslimankse rasprave za i protiv obnove i reforme u 20 stoljeću", **Bosanske muslimanske rasprave – hrestomatija 1**, Sarajevo, Sedam, 2003, s. 22-33.

⁷⁴Bkz.: Mehmed beg Kapetanoviç Ljubušak, "Budućnost ili napredak muhamedanaca u Bosni i Hercegovini", **Bosnake muslimanske rasprave – hrestomatija 1**, Sarajevo, Sedam, 2003., s.85-105.

⁷⁵Buradaki *tesettür* kelimesi genelede kadının yüzünü örtmesi anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁶Bkz.: Dževad beg Sulejmanpaşić, "Muslimansko žensko pitanje", **Bosnake muslimanske rasprave – hrestomatija 3**, Sarajevo, Sedam, 2003, s. 7-38.

⁷⁷Enes Karić, "Islamsko mišljenje u Bosni i Hercegovini XX stoljeća", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX. stoljeća 1**, Sarajevo, el-Kalem, 2010., s. 65.

vazifesine gelen İslami modernizme eğilimli Cemaluddin Cauşeviç'in en büyük eleştiricisiydi. M. Hanciç'in çalışmaları ve düşüncesi revivalizm ya da ıslahcılık düşüncesine yakın olduğundan dolayı Hanciç'in ve el-Hidaye Birliği'nin görüşleri İkinci Dünya savaşı sonrası komünist Yugoslavya zamanında izhar eden *Mladi Muslimani* (Genç Müslümanlar) organizasyonu için manevi bir temel oluşturacaktır.⁷⁸

Birinci ve İkinci Dünya savaşları arası dönemde Müslümanlar'ın tartışmalarında *İslam bir ilerleyici din olarak* algılanmıştır. Gazeteler ve eserlerin çoğu Bosnalı Müslümanların ilerlemeye karşı pozitif bir tavır geliştirmelerine rağmen bu ilerleme nasıl gerçekleştirilebilir sorusunda bir ittifak sağlayamamışlardır.⁷⁹

İslam dünyasının geri kalmışlığının en büyük nedenlerinden biri ulemaya ya da *hocalara* atfediliyordu. Sürekli tekrar edilen *İslam'da ruhban sınıfı yoktur* ifadesiyle herkesin İslam'ı bilmesi ve yorumlaması hakkının var olduğu vurgulanıyordu. Bu açıdan Bosna'daki ulemanın en büyük handikapı Kur'an'ın Boşnakça'ya tercüme edilmesinden uzak durma olarak görünmektedir.

Bu bağlamda 1937'de Adem Bise tarafından yazılan bir *Avrupa Kültürel Hayatı Yaşarken İyi Müslüman kalmak mümkün mü* (Da li može Musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati dobar musliman) adlı eserinde ortaya koyduğu fikirlerini dile getirmek istiyoruz. Bu eserinde Adem Bise Boşnak dilinde olan bir Kur'an mealine ihtiyaç duyulmasını tartışıp ilgi çekici görüşler ortaya koymaktadır.⁸⁰ Bise bu eserde Ulman'ın Almanca Kur'an mealinden faydalanıp Almanca'dan otuz yedi Kur'an ayetinin mealini Boşnakçasunmaktadır. Boşnakların Boşnakça bir Kur'an mealine ihtiyacı olmasını Bise'nin şu sözleri güzel bir şekilde ifade eder: *"Günlerce düşünüyordum ki onlar (Hıristiyanlar) Kur'an'dan neden nefret ederler ve biz onu (Kur'an'ı) neden severiz. Biz onun içeriğini bilmiyoruz ki, onlar da nefret*

⁷⁸Fikret Karčić, *Društveno pravni aspekt*, s. 224.

⁷⁹Enes Karić, "Bosanske muslimankse rasprave", s. 7, 8.

⁸⁰Bkz.: Adem Bise, "Da li može Musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati doba musliman", *Bosnake muslimankse rasprave – hrestomatija* 6, Sarajevo, Sedam, 2003, s. 95.

ederler ve biz onu (Kur'an'ı) neden severiz. Biz onun içeriğini bilmiyoruz ki, onlar da bilmiyorlar, fakat onların nefreti artarken bizim sevgimiz de artar."⁸¹

Gelenekselçi İslam âlimleri modernleşme süreci ile gelen yeni zorluklara tatmin edici tepki veremediler. Fazlur Rahman'a göre, son yüzyıllarda Sünni İslam âlimlerinin İslam geleneğinin korunmasına fazla zaman ayırmaları ve gayret göstermeleri sebebiyle onların bu geleneğin değerlendirilmesi ve eleştirilmesinin gerekliliğini gözden kaçırmışlardır.⁸² Üstelikle onların modern eğitim görmemesi nedeniyle modernliğin kendisine ait sorunlarının fark edilmesi için imkânları yoktu.⁸³

Literatürde ulemanın kurumlaşması ya da resmi ulema oluşumu İslam ilimlerinde özellikle fikhın gerilemesinin nedeni olarak öne sürülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda hâkimlerin yerel hükümdarlığın gücü altına girmesi rüşvetin ortaya çıkmasının nedeni olmuştur. Bu halde ulema pozisyonuna uygun olmayanların gelmesinin Osmanlı devlet sisteminin çöküşünün ana unsurlarından biri olarak zikredilmektedir.⁸⁴

Bu arada Bosnalı Müslümanlar arasındaki tartışmalarına geri dönünce *İslam ve modern bilim* diğer bir önemli konu olduğunu ortadadır. Bu konuya bağlı Salih Hacialiç'in 1939 yılında yazdığı *İslam ve Gerçeklik* (Islam i stvarnost) adlı eserindeki fikirlerini kısaca ele alalım. Bu eserin özelliklerinden biri O'nun Batılı düşünürlerin görüşleri ile dolu olmasıdır. E. Kariç bu konuda İslam dünyasının her yerinde olduğu gibi Bosnalılar'ın da *İslam'ın kıymetini Avrupa'da aramadıklarını* belirtmektedir.⁸⁵

Bu yüzden S. Hacialiç kendi eserini Crhistopher Dawson (v. 1970.) tarafından yazılan *Die Gestaltung des Abendlandess* kitabından alıntı ile başlamakta Kur'an'ın dünya tarihini en çok etkileyen kitap olduğunu ve Batı kültürünün sadece İslam kültürünün gölgesi altında geliştiğini öne sürer.⁸⁶ S. Hacialiç, Fransız

⁸¹A.g.e., s. 62.

⁸²Fazlur Rahman, **İslam**, s. 201.

⁸³A.g.e., s. 221.

⁸⁴Fikret Karčić, **Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941**, Sarajevo, ZO-DES, 1986, s. 21.

⁸⁵Enes Karić, "Bosanske muslimanske rasprave", s. 19.

⁸⁶Salih Hadzialić, "Islam i stvarnost", **Bosnaske muslimanske rasprave - hrestomatija 4**, Sarajevo, Sedam, 2003, s. 83.

oryantalist Ernest Renan'ın (v. 1892.) “İslam'ın her bilimin düşmanı olmasını” ve “İslam'ın kendisini hiçbir zaman yenilenememesi” görüşünü reddedip Oswald Spengler'in (v. 1936.) *Untergang des Abendlandes* adlı kitabından bir alıntı sunmaktadır: “İslam'ın en reddedilen ve en çok savaşılan din olmasına rağmen İslam gibi hızlı yayılan bir din yoktur ve diğer dinler karşısında hoşgörülü olan İslam yanında Hristiyanlık, Yahudilik ve Mazdaizm tamamen kaybolmuştur”.⁸⁷

B. 20. Yüzyıldaki İslami Yenilikçilik Ve Modernizm Hareketinin Tarihine Kısa Bir Bakış

Son zamanlarda Bosna'nın modern tarihi üzerine araştırma yapmak için ilgi artmıştır. Bosna'daki modernizm tarihinin dinamizmi yabancı araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Bu yüzden 20. yüzyılın son on yılında Avrupa'daki çeşitli seminer konferanslarda *Bosna İslamı* kavramından bahsedilmesi söz konusudur.

Bosna İslam'ı ya da *Bosna İslam geleneğinin* tam ne olduğunu anlatmaya çalışan Fikret Karčić söz konusu kavramın en önemli unsurlarını şöyle ortaya koymaktadır: Sünni İslam'a ait olması, İslamlaştırılan bazı Slav uygulamalarının var olması, Osmanlı kültürü altındaki bölgelerden olması, reformcu İslam anlayışını benimsemesi ve seküler devletin altında dinin kurumsallaşması.⁸⁸

Boşnaklar'ın İslam anlayışı çeşitli uyarlama süreçlerinin altında oluşmaktadır. Bu yüzden Enes Karić Boşnaklar'ın İslam düşüncesini *kuşatma altındaki düşünce* ya da *sürekli bir uyarlama içindeki düşünce* olarak isimlendirmektedir.⁸⁹ Bu arada çeşitli adaptasyon süreçleri reformcu ve modernizm fikirlerinin yayınlanmasını kolaylaştırmıştır.

Yenilikçi fikirler genelde Bosna'da basın yoluyla yayılmıştır. 20 yüzyılının ilk onyılında Bosnalı Müslümanlar'ın bir reforma ihtiyaç duyduklarını hiç kimse

⁸⁷A.g.e., s. 86.

⁸⁸Fikret Karčić, "Šta je to "islamska tradicija Bošnjaka"", *Islamske teme i perspektive*, Sarajevo, el-Kalem 2009., s. 121-132.

⁸⁹Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX. stoljeća* 1, s. 38.

inkâr edemiyordu. Yalnız reformun hangi anlamda ve sınırlarının ne olması konularında bir uzlaşma yoktu. Bir tarafta Gelenekselciler'in klasik İslam kaynaklarına dayanan bir reform anlayışını savunandığı tarafta Seküler modernistler ya da Aydınlar'ın Avrupa ya da Batı düşüncesinden kaynaklı bir reform anlayışını benimseyen görüşler mevcuttu. Üçüncü grubu oluşturan İslamreformcusu ya da İslami modernistler hem modernleşme hem de İslami kimliğin korunmasını destekliyorlardı.

Fikret Karçiç'in *İslami Reformizmin Toplumsal ve Yasal Açısı* (Društveni i pravni aspekt islamskog reformizma) adlı eserinde dönemlere göre reformizm düşüncesinin gelişimini ortaya koydu. Karçiç'e göre Bosna'daki ilk İslami reformizm ve modernizm dönemi 1878'den 1918'e kadar sürmekte ve bu dönemin özelliği İslam dünyası'nın farklı bölgelerinden reform fikirlerinin Bosna'ya yorumlanmadan aktarılmasıdır.⁹⁰

İkinci dönem ise 1918'den 1946'ya sürmektedir. Bu dönemde reform fikirlerinin Yugoslavya'nın diğer bölgelerine aktarılması ve reform düşüncesinin farklı yorumları ortaya çıkmaktadır. Bu zamanda reform düşüncesinin Bosna'da hala var olan Şeria hukuku ve bazı sosyal uygulamaları etkilemektedir. Bunun yanında resmi âlimlerin arasında İslami modernizme ve reformculuğa eğilimli görüşler ortaya çıkmaktadır. Bu reformcular genelde Boşnak dilinde okuryazarlığın yayılmasını ve İslam eğitim öğretim sisteminin reform edilmesini savunmuşlardır. Onların görüşleri modern bankaların açılması, Müslüman kıyafeti, vakıf kurumlarının reform edilmesi konusunda gelenekselcilerin görüşlerinden farklıydı.⁹¹ Bu dönemin temsilcisinin Mehemed Cemaleddin Çauşeviç olduğunu söyleyebiliriz.

Reform fikirleri Bosna'ya resmi yollarıyla gelmeyip genelde hacdan gelenler, tacirler ve Kahire ya da İstanbul'da tahsil görüp geri dönen öğrenciler ile gelmektedir. Bu bağlamda ilginç olan islahi ve yenilikçi İslam anlayışı kısa bir zaman içerisinde resmi İslam anlayışı özelliğini kazanacaktır. Bosna'daki Diyanet

⁹⁰Bkz.: Fikret Karçiç, **Društveno pravni aspekt**, s. 197, 198.; Fikret Karçiç, "Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini u 20. Vijeku", **Islamske teme i prepektive**, Sarajevo, el-Kalem, 2009., s. 21-31.

⁹¹Bkz. Fikret Karçiç, *Društveno pravni aspekt*..., s. 198, 204.

kurumunun bu ıslahi özeliğe sahip olmasını büyük ölçüde Mehmet Cemaleddin Çauşeviçi'n Bosna'daki Reisülulema pozisyonuna gelmesini sağlayacaktır.⁹²

Bize göre Bosna'daki İslami reformculuk ve modernizmin üçüncü dönemi 1946'dan 1882'ye kadar sürmekte ve bu dönemin temsilcisi olarak Hüseyin Efendi Cozo kabul edilmektedir. Cozo uzun bir süre Komünist Yugoslavya'daki Diyanet'in *Glasnik* gazetesi'nin en önemli yazarı olup İslam modernizmi fikirlerini bu gazete vasıtasıyla yaymaya çalışmıştır.

Karçiç'e göre söz konusu dönemdeki reform fikirleri İslami hükümlerin yorumlanmasını etkileyiptoplum içindeki bazı değişimleri sağlayabilecektir. Bu açıdan Cozo'nun kişiliği çok önemlidir. O'nun Diyanet kurumunun zekât fonunun dağıtılma alanında bazı değişimler getirmesi sayesinde, Saraybosna'da 1977 yılında İlahiyat Fakültesi'nin kurulması sağlanacaktır.⁹³

O'nun bütün ilmi faaliyetleri, akılcılık ve modernizm fikirlerinin güncelleştirilmesi gayreti olarak algılanabilir. Örnek olarak Hüseyin Cozo İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasını büyük bir tarihsel olay olarak değerlendirerek şöyle söylemektedir: *"Bu zamanlar (20. yüzyılın ikinci kısmı) için çağdaş dini ihtiyaçların karşılanmasında dinin çağdaş sorunlara karşı bir cevap verebilme imkânı olması için medrese ve Fakültemiz'in çağdaş eğitim ve bilim kurumları haline gelmelerigerekmektedir."*⁹⁴

Bu dönemin ikinci önemli özelliği 1950 yılında Saraybosna'da Oryantalizm Enstitüsü'nün (Orjentalni institut) kurulmasıdır. Bu dönemde müsteşrikler İslam'ı ele almaya başlamaktadırlar. Oryantalizm Enstitüsü'nün *Prilozi za Orjentalnu Filologiju* adlı dergisinde İslami araştırmalar için *İslamistika* başlığı altında ayrı bir bölüm ayrılmıştır. Buna bağlı olarak Bosna'da Süleyman Grozdaniç (v. 1996.) gibi bazı oryantalistlerin Kur'an'ı Muhammed'in (a.s) eseri olarak ele almalarına rağmen, Bosna'daki oryantalistlerin çoğu Kur'an'ı ilahi vahiy olarak kabul etmişlerdir.

⁹²Bkz. Fikret Karçiç, "İslamski reformizam u Bosni", s. 21-31.

⁹³Bk: Enes Karić, "Husein Dozo I İslamski Modernizam", **Dozo-Izabrana djela 1 (Islam u vremenu)**, Sarajevo, el-Kalem; Fakultet islamskih nauka, 2006., s. 5-43; Fikret Karçiç, "İslamski Reformizam u Bosni", s. 21-31; Fikret Karçiç, **Društveno pravni aspekt**, s. 198.

⁹⁴Husein Dozo, "Islam i zekat", **Dozo-Izabrana djela 1 (Islam u vremenu)**, Sarajevo, el-Kalem; Fakultet islamskih nauka, 2006., s. 378.

Oryantalistler arasında Ahmed Smaylović (v. 1988) ve Besim Korkut (v. 1975) gibi İslami düşünceye yakın ilahiyatçılar da bulunmaktaydı.⁹⁵ Bu arada Bosna'daki oryantalistler Kur'an'ın tercümesi faaliyetlerinde büyük katkılar sağlamışlar, ilahiyatçılar Arap dili uzmanları arasında Kur'an nasıl tercüme etmeli konusunda tartışmalar ortaya çıkmıştır.

C. İslam Reformcusu ve Modernist Olarak Mehmed Cemaleddin Çauşeviç

Mehmed Cemaleddin Çauşeviç Bosna'da İslam modernizminin ilk etkileyici sesidir. Enes Karić Çauşeviç'i İslami reformcu olarak tanıtmakta, diğer yandan F. Karçiç o'nu ılımlı İslami yenilikçi ve modernist olarak adlandırmaktadır. O'nun hayatı ve eserleri Bosna tarihi için önem taşımaktadır. Önce birkaç gazete ve derginin kurucusu ve yayıncısı olup, bu gazetelerinde Boşnak dilinde İslam konusunda çeşitli yazılar neşretmiştir. Ulema arasında vaazlarda ve medreselerde ana dilin kullanılmasının ilk destekçilerinden olmuştur. Avusturya-Macaristan döneminde Müslüman halkın Latin yazısının kullanmasını reddetmesi sebebiyle bir dergisinde *Arabica* olarak adlandırdığı Boşnak diline göre özelleştirilmiş bir Arap yazısını yayınlamıştır. Mektepler ve medreseler için ders kitaplarının bir sayısı ve makalelerin bazıları bu özel yazısıyla basılmaya başlanmıştır. Çauşeviç bu yazısının yayılması ile Müslümanların İslami konularda ve günlük işlerinde kendi ana dilini kullanmasını teşvik etmeye çalışmıştır.

Çauşeviç, hemen hemen her vaazında Müslümanlara her alanda ilmin farz kılındığını, modern bilim ve Kur'an arasında bir çatışma olmadığını ortaya koymaktadır. İslam Müslümanlardan ahirette ve bu âlemde mutluluk ve haysiyet içinde yaşamalarını ister; İslam sadece ahiretle ilgilenen bir din değildir ve bu dünyayı gereğine göre yaşanılabilir kılmayı amaçlayan bir dindir. Bunun gibi

⁹⁵Bkz. Enes Karić, **Prilozi za povijest**, s. 82-103.

görüşleri yüzünden Çauşević'in çağdaşları, O'nu *bu dünya hakkında konuşabilen bir hoca* olarak adlandırmışlardır.⁹⁶

1. Mehmed Cemaleddin Çauşević'in Hayatı ve Eserleri⁹⁷

M. C. Çauşević 1870'te Bosna Hersek'teki Krayina bölgesinde Arapuşa Köyü'nde doğmuştu. Bihaç Medresesi'nde eğitim gördükten sonra 1887 yılında, on yedi yaşındayken İstanbul'a gidip Hasan Hüsnü Efendi'ninderslerine katıldı ve 1901 yılında icazet aldı. 1898'de Manastırlı İsmail Hakkı'nın teşvikiyle Mektebi Hukuk'a girdi ve 1903 yılında mezun oldu. Bu sürede Anadolu, Hicaz, Yemen, Mısır ve Makedonya'ya gitti ve çeşitli görevlerde bulundu. Mısır'da üç ay kaldı ve Muhammed Abduh (v. 1905.) ile görüşmüştü. Bu görüşme o'nu çok etkiledi.

Mekteb-i Hukuk'tan mezun olunca İstanbul'da bazı görevler teklif edilmesine rağmen Saraybosna'ya döndü. 1903'te *Velika Gimnazija* adlı lisede Arapça hocaı olarak göreve başladı. 1905'te görevinden ayrıldı ve Ulema Meclisi'nin üyesi oldu. Bu zamanda dini eğitim ve öğretim durumunun nasıl olduğunu öğrenmek için Bosna'yı dolaşarak bu konuda köklü reformlar ortaya koymasına gerekliliğini farkettti. Dini eğitim ve öğretim alanında reformlar yapmak gerektiği hakkında görüşlerini sunduğunda büyük bir itibar kazandı.

1910'dan 1912'ye dek Saraybosna'daki *Şeriat Kadılık Okulu*'nda hocalık yaptı. 1913 yılında Bosna Reisü'l-Uleması Hafız Süleyman Şarac (v. 1927.) görevinden ayrılınca Mehmed C. Çauşević hocalardan oluşan bir kurul tarafından bu görev için aday olarak seçildi. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından bu talep onaylanmadı. Ancak kurulun Çauşević'i ikinci kez aday olarak seçilmesiyle

⁹⁶Enes Karić, "Čaušević kao reofirmator", **Reis Džemaludin Čaušević-prosvjetitelj i reformator**, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 37.

⁹⁷Bkz. Mahmud Traljić, **Istaknuti Bošnjaci**, Sarajevo, el-Kalem, 1998., s.50-57; Muhammed Pandža, "Merhum Džemaludin Čaušević", **Bosanske muslimanske rasprave - 4**, Sarajevo, Sedam, 2003.; Enes Karić, Mujo Demirović, "Mehmed Džemaludin Čaušević (skica jednog vremeplova)", **Reis Džemaludin Čaušević-prosvjetitelj i reformator**, Sarajevo, Ljiljan , 2002., s. 409-413; İsmail Bardhi, "1918-1988 arasında Bosna Hersek ve Kosova'da (Yugoslavyaa'da) Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensititüsü**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 1993., s. 74-81

Bosna hükümeti tarafından tanındı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun fermanı ve halife tarafından menşur verildikten sonra 1914'de görevine başladı.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasında kurulan Yugoslavya Krallığı içerisinde Üsküp Ulema Meclisi, Bosna Hersek Diyanet işleri Başkanlığı'na bağlandı. Bu eylem Bosna Hersekli Müslümanların din ve eğitim işlerindeki otoritesinin kaybolması anlamına geldi. Belgrad hükümeti Yugoslavya Reisü'l-Uleması görevi için Çauşević'i seçti. Mehmed Çauşević yeni hükümetin bu kararına karşı çıkıp görevinden 1930 yılında istifa etti ve bir ay sonra emekli oldu. 1938'te Saraybosna'da vefat etti ve Gazi Hüsrev Bey Cami bahçesinde defnedildi.

Çauşević Saraybosna'da çıkan *Gajret*, *Tarik*, *Muallim*, *Behar*, *Novi Behar*, *Misbah*, *Jeni Misbah*, *Glasnik IVZ* gibi dergiler ve gazetelerde birçok makale yazmıştır. *Tarik* ve *Muallim* dergilerini çıkarmış ve *Behar* gazetesinin editörü olmuştur.

Mehmed Cemaleddin Çauşević Bosna-Hersek'te eğitim alanında gerçekleştirdiği reform çerçevesinde Kur'an kurslarında Türkçe yerine Boşnakça öğrenimi başlatılmıştır. Çauşevićülemanın tepkisine rağmen genç nesil tarafından desteklenmiştir. O'nun oluşturduğu daha önce bahsettiğimiz özel Arap alfabesini kullanarak *Tarik* adlı dergiyi yayımlamaya başlamıştır. F. Karčić'e göre, bu alfabede oluşturulan yazılar İspanyol Müslümanların *Alhamiyado Edebiyatı*'nabenzar bir edebiyat türü idi.⁹⁸

Çauşević'in teşvikiyle 1909 yılında Bosna-Hersek İmam ve Muallimler Birliği kuruldu. Bu derneğin Muallim dergisi de bu alfabe ile yayımlanmıştır. İmamların, din öğretmenlerinin ve hocaların durumunun iyileştirmesi için mücadele etmiştir. İmamlar ve Muallimler Birliği sonra *İlmiya* Derneği ile birleşmiş, *Jeni misbah* dergisi Latin ve Kiril alfabelerinde basılmıştır.

Birinci Dünya savaşıdan sonra Saraybosna'da fakülte seviyesine getirilen *Kadilik Yüksek Okulu*'na öğrenci yetiştirmek için *Şeriyatska gimnaziya* adlı lisenin açılmasını gerçekleştirmiştir.

⁹⁸Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti*, s. 93.

Yayınlanmış olan eserleri şunlardır: *Osnovi Islamske vjere* (Kur'an kursları için Boşnakça hazırlanan bu ders kitabı müellifin ortaya koyduğu Arap harfli alfabe ile yayımlanmıştır-Sarajevo 1325), *Mekteb* (Selnama-Kalendarza 1907), *Vazovi* (Vaazlar-Sarajevo1909), *Tarihi Islam, Islamski Velikani* (İslam Büyükleri–Sarajevo). Çevirileri ise şunlardır: *Vasijjetnama* (Birgivi'nin Vasiyetname'sinin Boşnakça'ya tercümesi olup kendisinin ortaya koyduğu alfabeyle yayımlanmıştır-Sarajevo 1908), *Kur'an Časni* (Kutsal Kur' an- Kur'an-ı Kerim'in/Yüce Kur'an Boşnakça'ya çevirisi olan eser Hafız Muhammed Pandza ile birlikte hazırlanmıştır-Sarajevo 1937; Zagreb 1969, 1974, 1978).

Mehmed Cemaleddin'in söz konusu eserleri ve makalelerinin büyük bir kısmı iki cilt halinde *Reis Džemaludin Čausević – prosvjetitelj i reformatar* adıyla Saraybosna'da 2002'de Enes Karić ve Mujo Demirović tarafından düzenlendi.⁹⁹ Bu eser ile Mehmed Čaušević'in şahsiyeti yeniden gündeme getirildi. Çünkü son savaştan (1992-1995) sonra Bosna Hersek Müslümanlarının Mehmed Čaušević'in dönemine benzer sorunlarla yüzleşmesi söz konusudur.

2. Mehmed Cemaleddin Čaušević'in Reform Görüşleri

Büyük göçmen dalgaları sonrası Boşnak toplumunun en eğitimli tabakası, Bosna Hersek topraklarını geri dönmek üzere terk etmiştir. Bosna'da kalanların çoğu ise her alandaki yeniliğe karşı çıkmıştır. Bu konuda Noel Malcolm *Bosna'nın Kısa Tarihi* adlı eserinde bir Alman memurun söylediklerinden bahsetmektedir: “*Bu millet bu değişimlerin çok aşırı olduğunu düşündüler, onlar eski Osmanlı yolları ve taşınma için hayvanların kullanılmasını yeni yollardan ve araçlardan daha fazla severler, her yeniliğe şüphe ile bakarlar.*” Müslüman halk arasında bu güvensizlik duyguları Yugoslavya Kralığı (1918-1945) zamanında da devam etmiştir. Bu durumu eleştiren M. Čaušević şöyle söyler: “*Geçmişte ekonominin yüzde yetmişi elimizin altında olmasına rağmen biz herhangi bir fedakarlık yapamadık. Aksine ‘Alman*

⁹⁹Bkz. **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformatar 1,2**, haz. Enes Karić ve Mujo Demirović, Sarajevo, Ljiljan, 2002.

yazısına bizim okullarımıza yer vermeyin’ ve ‘çocuklarımızı Alman okullarına göndermeyin’ gibi tavsiyeleri dinledik. Yıllar boyunca uyuduk ve bundan hoşlandık. Dünya savaşının bitmesi ve savaş sonrası durum yaşandığında, hatamızın ne kadar büyük olduğunu anladık.”¹⁰⁰

M. Çauşeviç’e göre, Müslümanlar’ın geri kalmışlığının nedenleri, İslami değerlere ulaşmazlık ve dini eğitim ve öğretim sisteminin etkisizliğidir. Bu konuda M. Çauşeviç şöyle anlatıyor: “Dini eğitim ve öğretim ilk yaşlarda olmalıdır. Dini eğitimi yaymak istiyorsak önce onu kolaylaştırmak zorundayız. Gençlere daha küçük yaşlarda İslam duygusunun aktarma yollarını bulmamız gerekir. Bu alanda caiz olan tüm vasıtaları kullanmalıyız, yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi eski düşüncelerden artık kurtulmalıyız.”¹⁰¹ M. Çauşeviç’in eski düşünce ile neyi kastettiğinden emin değiliz. Bunu ana dilinde İslami ilimlerin öğrenmesi ve dini öğretimde yeni metotlar ve araçların kullanılması anlamına geldiğini tahmin ediyoruz.

Müslüman toplumlarda reform konusu genellikle kadın konusuna indirgenmiştir. İslam âlimleri kadın konusunu farklı yaklaşımlarla ele almışlardır. 20. Yüzyıl literatüründe bu konu genelde iki yaklaşımla işlenmiştir: Klasik İslam geleneğine ait görüşler ortaya konuluyor ve savunuluyordu ya da Müslüman toplumların geri kalmışlığının nedeni temelinde, Müslüman kadının geri kalmışlığının yattığı savunuluyordu. İkinci yaklaşım ise her ne pahasına olursa olsun kadınların batılılaşması ve özgürlüğü bir çözüm olarak ortaya konulmaktaydı. Bosna’da ise her iki görüş tarzı da bulunmaktadır.

Bosna’da yenilikçi ulema grubunun oluşturulması sebebiyle gelenekçi ulema ve seküler aydınlardan farklı bir yaklaşımla kadın konusu ele alınmıştır. M. C. Çauşeviç ve M. H. Merhemiç arasında bu konuda *Novi Behar* (1928, sayı:19) Gazetesi’nde bir tartışma ortaya çıkması üzerine M. Çauşeviç’in kadınların

¹⁰⁰ Enes Karić, “Islamsko mišljenje u Bosni i Hercegovini na razmeđu između starog i novog i prosvjetiteljski rad Mehmeda Džemaludina Čauševića”, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator**, Sarajevo, Ljiljan , 2002., s.27.

¹⁰¹ A.g.e., s. 28.

tesettürünün¹⁰² zorunlu olmadığını söylemesi şiddetli eleştirilerin nedeni olmuştur. Merhemiç bu tartışmada şöyle söylemektedir: "*Kadın tesettürü ile ilgili basında çıkan, açıklama ve savunma yapmaksızın ortaya koyduğunuz görüşler, sizin şeriat hükümleri ile uyumlu olmayan bir görüşü desteklediğinizi kanıtlamaktadır.*" M. Çauşeviç şöyle bir cevap vermektedir: "*Benim cevaplarım Allah'ın Kuran'da hükmettiği şeyler ile uyumludur ve ben bu konuda İslam fakihlerinin ve müfessirlerin görüşlerini bilmeme rağmen Kur'an'ın bu konuda ne farz kıldığını kabullenmek istiyorum. Düşünmeye ve araştırmaya teşvik eden Kur'an'ın kendisi beni buna çağırmaktadır.*"¹⁰³

M. Çauşeviç, Merhemiç'in görüşlerini ele alarak Kur'an'ın mutlaklığı ve zamansızlığını ileri sürüp fakihlerin ve müfessirlerin görüşlerinin farklı zamanlara göre değişebildiğini söylemek istiyor. Bu yüzden Enes Kariç, Çauşeviç'in doğrudan Kur'an'ı ele alması, İslam fakihleri tarafından Kur'an'ın mesajı ve amacının bulanıklaştırıldığını iddia etmesi sebebiyle O'nu döneminin din reformcuları arasında sayılabileceğimizi ortaya koyar.¹⁰⁴

M. Çauşeviç'in tesettür üzerinde söyledikleri kadın konusundaki yazıların bir sayısının ortaya çıkmasının nedeni olmuştur. Saraybosna Cemaat Meclisi tarafından *Saraybosna Cemaat Meclisi ve Reisü'l-Ulemanın Söyleşileri Üzerine* adlı kısa bir eser çıkarılmıştır. Bundan sonra *TuzlaHikmet* Gazetesi'nin editörü İbrahim Çokiç *Tesettür Hakkında* adlı bir makale yazmıştır. Ali Rıza Karabeg de *Hicab Üzerine* adlı bir eleştiri yazmıştır.¹⁰⁵

Çauşeviç'in ifadeleri yüzünden Ulema Kurulu toplantısında Reisü'l-Ulema'dankonuşmalarının geri alınması istenmiştir. Müslüman kadınların eğitim ya da iş yüzünden tesettürü bırakmasının caiz olduğunu ortaya koyan kurulun takririnin ana fikri olduğu için M. Çauşeviç takriri kabul etmiştir.¹⁰⁶ Dönemin *Mısır Fetih*

¹⁰² Söz konusu tartışmalarda tesettür kavramı kadının yüzünü de kapatmasını çoğunlukla da kapsamaktadır. Modernistlerin çoğu böyle bir tesettür anlayışına karşı çıkmıştır.

¹⁰³ Bkz.: Enes Kariç, **Prilozi za povijest**, s. 254.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 254.

¹⁰⁵ Bkz.: Enes Kariç, "Bosanske muslimanske rasprave", s. 47.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 60.

Gazetesi bu tartışmayı takip ederek Bosna Ulema kurulunun takririni *Bosna'da Kemal'in Yenilgisi* başlığı altında yayınlamıştır.¹⁰⁷

Diğer yandan Şeriat yargıcı Abdullah Ayni BuşatlićÇauşević'e destek vermiştir. O, *Bosna Hersek'te Müslümanlarda İlerleme Sorunu* adlı kısa eserini 1928'de yazmıştır.¹⁰⁸ Abdullah Ayni ulema ve seküler modernistlerin düşünce tarzları arasında bir boşluk fark etmiştir. Önceulemayı şiddetle eleştirerek Çauşević'in İslam yorumunu tekeline aldığı suçlamasına karşılık şöyle cevap verir: “Hiçbir hoca kendi ana dilinde dini hükümlerin öğretilmesine izin vermiyor. Gençler yıllardır temel dini bilgileri ve kuralları oldukça zor Arapça ve Türkçe dili üzerinde öğrenmeye çalışıyorlar. Elbette cehalet halkın içinde hâkim olup kötü sonuçlar getirecektir.”¹⁰⁹ Seküler modernistler ve aydınlara gelince onların davranışları ve tavırlarının, Müslümanlar'ın modern eğitim görmekten çekinmesinin sebebi olduğunu söyler. Abdullah Ayni Buşatlić şöyle devam eder: “Avrupa'da eğitim görenler tavır ve davranışları ile diğerlerine örnek olmak yerine, Batı biliminin kişiyi yüceltmesi yerine kişiyi bozduğunu aksettiriyorlar. Başlangıçta bizde modern okullara destek vermediler, aksine onların ahlaksızlığından dolayı halkın okullara sempati duymamasını teşvik ettiler.”¹¹⁰

M. Çauşević söz konusu boşluğu doldurmaya çalışıp Müslümanların eyleme geçmek zorunda olduklarını iddia eder: “...Geçmişte çok uyuduk, artık uyanmamız lazım. Biz türbelerden ve ölülerden yardım isterken, halifelerin dinimizi kurtarmalarını beklerken diğerleri teknolojik araçları icat etmeye başlamıştır. Dağlardan çeşitli madenler çıkartıp, ormanları kesip faydalanmışlardır... Biz sadece Kur'an'ı okuyoruz ve dinliyoruz, Kur'an'ın çaba gösterme ve çalışma konusundaki buyruklarını diğerleri yerine getiriyor.”¹¹¹

O dönemde el-Ezher'den yeni mezun olan Hüseyin Cozo, Mehmed Çauşević'in görüşlerini destekleyip, O'nun *Tesettür-Bir Dini ya da Toplumsal Sorun*

¹⁰⁷A.g.e., s. 60.

¹⁰⁸Bkz.: Abdullah Ayni Buşatlić, “Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini”, **Bosankse muslimanske rasprave - hrestomatija** 5, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 89-119.

¹⁰⁹A.g.e., s. 94.

¹¹⁰A.g.e., s. 96.

¹¹¹Džemaludin Čaušević, “Kur'an i Muslimani”, **Novi Behar**, sayı: 15, 1934, s. 161.

adlı eserinde Çauçević'in her şeyden önce Kur'an'a başvurarak orjinal bir görüş ortaya koymayı amaçladığı için Abduh'un takipçisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹²

D. İslam Modernisti Olarak Hüseyin Efendi Cozo

20. yüzyılın birinci kısmının İslam yenilikçilik düşünürleri arasında Mehmed Çauçević'i temsilci olarak kabul ederken, 20. yüzyılın ikinci kısmında Bosna İslam düşüncesinde en büyük iz bırakanın Hüseyin Efendi Cozo olduğunu ifade edebiliriz.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bosna saldırgan bir sekülerizm içinde olduğu için, dine teorik düzeyde bile çok az yer bırakılmış oldu. Geçmişteki İslam ve ilerleme hakkındaki tartışmaların yine gündeme getirilmiş olması, sadece bu tartışmaların şimdiye bir sosyalizm açısı kazandırmış olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslami modernizme eğilimli İslam çalışmaları ve yazılarının sayısı arttığı için zamanla Bosna Diyanet İşleri Başkanlığı resmi bir modernizm kazanmıştır.¹¹³

Modernizm düşüncesi özellikle tefsir konusunda çağdaş yorum yöntemlerini tartışan ve bu yöntemlerin temelinde Bosna-Hersek tarihsel şartlarına göre bir modernizm anlayışı ortaya koyan Bosnalı alim Hüseyin Efendi Cozo'dur. E. Karić'e göre, modernizm ve reformcu hareketlerine ait fikir, düşünce ve yöntemler Cozo'nun eserlerinde Bosnalı bir ifade kazanmıştır.¹¹⁴

Modern zamanlarda ilerleme kelimesi metafizik özelliğe sahip bir kavram olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu kelime en büyük değer olarak algılanıp, ilerlemenin insanlara mutluluk sağlayabileceğine inanılmıştır. Bu yüzden İslam âlimlerinin İslam dini aynı kategorilerde anlamaya başlamışlardı. Mesela Cozo da

¹¹²Husein Đozo, "Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera", **Bosanske muslimanske rasprave - hrestomatija 3**, Sarajevo, Sedam, 2003, s. 98.

¹¹³Fikret Karčić, "Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini u 20. vijeku", **Islamske teme i perspektive**, Sarajevo, el- Kalem, 2009, s. 29,30.

¹¹⁴Enes Karić, "Husein Đozo i Islamski Modernizam", s. 9.

İslam dininin ilerleyici bir bilim olarak ele alınması gerektiğini ve Müslüman dünyanın sadece bu şekilde canlanabileceğini ileri sürmüştür.¹¹⁵

Boşnak literatüründe çoğunlukla Hüseyin Cozo'nun Muhammed Abuh'un sadık bir takipçisi olarak kabul edilmesinin kısmen doğru olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Cozo'nun görüşlerini yakından değerlendirirken daha sonra ortaya çıkan İslami neomodernizm düşüncesine daha yakın olduğunu fark ettik. Cozo'nun sürekli Kur'an ilkelerine vurgu yapması ve bu ilkeleri tarihsel ortama göre yorumlaması daha çok Fazlur Rahman'ın Kur'an ilkeleri anlayışına benzemektedir. Hüseyin Cozo'nun modernizm düşüncesi ve tefsir anlayışına sonraki bölümlerde değineceğiz. Şimdi Cozo'nun hayatına kısa bir bakış atmak istiyoruz.

1. Huseyin Efendi Cozo'nun Hayatı ve Eseri¹¹⁶

Hüseyin Efendi Cozo 1912'de Gorajde'nin Bare köyünde doğdu. Kaynaklarda üç farklı medresede (Foça'daki Mehmed Paşa Medresesi, Saraybosna'daki Merhemiç Medresesi ve Atmeydan Medresesi) eğitim aldığı zikredilir. Atmeydan Medresesi'nden 1928'de mezun oldu. Aynı yıl Saraybosna'daki Kadılık Yüksek Okulu'nda eğitime başladı ve bu okulu 1933 yılında tamamladı. Kısa bir süre Saraybosna'da din dersi öğretmenliği yaptıktan sonra aynı yıl Vakıflar Müdürlüğü tarafından el-Ezher'e gönderildi. Burada 1939'te *Kulliyetu's-Şeria*'dan mezun oldu.

Bosna'ya dönünce Okružna Medresesi'nde Arapça öğretmenliği yaptı. Bir yıl sonra Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki Reisü'l-Ulema makamında dini eğitim sorumlusu görevine tayin edildi. İkinci Dünya Savaşı sırasında Arapça hocalığı yapan Hüseyin Cozo bir süre Berlin'e yakın Guben kasabasına gönderildi. Oradaki Alman ordusuna bağlı Hancar Bölüğü'nde altı aylık dini eğitim kursuna hoca olarak katıldı. Bu görevi yüzünden II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra kurulan

¹¹⁵Bkz.: Husein Dozo, "Nekoliko hadisa iz Sahihi Buharije", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s. 223.

¹¹⁶Bkz.: Enes Karić, "Husein Dozo i islamski modernizam", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s. 5-43; İsmail Bardhi, "1918-1988 arasında Bosna Hersek ve Kosova'da (Yugoslavya'da) Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 1993, s. 103-112;

Yugoslavya'nın komünist iktidarı tarafından 1945'te tutuklandı ve beş yıl mahkûm edildi.

1950 yılında serbest bırakıldıktan sonra devlet haini sıfatıyla ilahiyat mesleğinden uzaklaştırıldı. On yıl boyunca farklı mesleklerde bulunup bir süre bir deri fabrikasının memuru ve bir şirkette bir muhasebeci olarak çalıştı. Ancak 1960'ta komünist iktidarı tarafından kendisine dönemin Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışma izni verildi.

Bu tarihten itibaren vefatına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Dini Eğitim müdürlüğü görevinde çalıştı. 1964-1979 yılları arasında Bosna-Hersek İlmîyye Meclisi'nin başkanlık görevinde de çalıştı. Bu kurumun çıkardığı *Takvim* adlı yıllıkın uzun bir süre başyazar ve sorumlu yazı işleri müdürlüğünü yaptı. Saraybosna'da çıkarılan *Preporod* adlı İslami gazetenin 1970-1972 yılları arasında da başyazarı ve sorumlu yazı işleri müdürlüğünü yaptı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Yugoslavya komünist iktidarı döneminde ilk olarak 1977'de Saraybosna'da kurulan Saraybosna ilahiyat Fakültesi'nin (İslamski Teoloski Fakultet u Sarajevu ITFJ) kurucuları ve hocaları arasında yer aldı. Ayrıca Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde tefsir, akaid, hadis ve fıkıh derslerinde hocalığı yaptı. Hüseyin Cozo 1982'de Saraybosna'da vefat etti.

Eserlerine gelince Cozo 300'e yakın makale yazdı. En büyük kısmı *Glasnik VIS-a*, *Preporod*, *Novi behar*, *Takvim*, *El-Hidaje*, *Islamska misao* ve *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu* gibi dergi ve yıllıklarda yayımlanmıştır.

Cozo'nun makale ve yazıları kitap halinde ilk kez *Zaman içinde İslam* (İslam u vremenu) adlı bir kitap olarak 1976'da yayınlanmıştır. Bu eserde Kur'an ve Sünnet'in çağdaş yorumları, içtihat kapısının yeniden açılması, İslam'da kadın ve diğer bazı aktüel konular işlenmiştir. Onun Saraybosna İlahiyat Fakültesi için yazdığı tefsir dersleri de kitap halinde neşredilmiştir. Yıllarca *Glasnik* ve *Preporod* dergilerinde yayımlanan okuyucu sorularına cevapları *Fetvalar - Sorular ve Cevaplar* (Fetve-Pitanja i odgovori) adlı ayrı bir eser olarak çıkartılmıştır. Daha önce bahsettiğimiz Cozo'nun başladığı tefsir yazıları kısmen kitap olarak neşredilmiş

olmuştur. 2006'da onun eserlerinin çoğunu yeniden *İslam u Vremenu, Kur'anske Studije, Publicistički Radovi, Fetve 1, Fetve 2* adlı kapsamlı beş ciltlik kitap olarak el-Kalem yayım evi ve Saraybosna İslam İlimleri Fakültesi tarafından yayınlanmış oldu.¹¹⁷

Hüseyin Cozo'nun Saraybosna'daki İlahiyat Fakültesi'nde tefsir hocası olarak görevde bulunduğu dönemde, O'nun yanında araştırma görevlisi olarak bir süre çalışan günümüzde Bosna'da iyi tanınan Boşnak tefsirci ve aydını Enes Kariç, Cozo'nun düşüncesinin günümüzde gündeme getirilmesinde ve O'nun eserinin yeni şartlar içinde yorumlanmasında Bosna Hersek İlahiyat akademisi içinde büyük bir önem taşımaktadır. E. Kariç'in Hüseyin Cozo konusunda yazdığı *Hüseyin Cozo ve İslami Modernizm*¹¹⁸ eseri bize de bu konuya yeni bir bakış açısı sağlayıp, bu meselenin araştırmasında yol gösterdi.

2. Huseyin Cozo'nun Düşüncesi

Hüseyin Cozo, yazdığı makalelerin pek çok yerinde Mustafa Meraği, Mahmud Şeltüt ve Reşid Rıza'nın öğrenci olmasından gurur duyduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yüzyıllarca oluşan tefsir eserlerinin kendi zamanı için uygun olmasına rağmen bizim zamanımız için uygun olmaması sebebiyle bu eserleri eleştirme ve değerlendirme faaliyeti altına almak gerektiğini öne sürer.¹¹⁹

İlahi vahiy konusuna gelince H. Cozo bir yerde vahiy akıl ilişkisini şöyle anlatır: “...*Ve şöyle bir süreklilik süreci içindeki vahiy, hayat koşulları ve insanların biliş yetenekleri ile beraber paralel olarak geliyordu. Akıl üzerine gerçeği öğrenme imkânına sahip olamadığımız için Vahiy üzerine gerçeğin kavranmasını gerekiyordu. İnsan toplumunun gelişmesi ile aklın kavrama imkânları artmıştı. İslam'ın ortaya çıkması aklın hâkimiyetinin başlangıcı ve vasıtasız öğrenme yollarının Bu yüzden Kur'an İnsan aklına gerçekliğin arasında özel bir yer verip ona sınırsız bir kabiliyet*

¹¹⁷ Husein Dozo- Izabrana djela, (Knjiga 1,2,3,4,5), Sarajevo, El Kalem & Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2006.

¹¹⁸ Enes Karić, "Husein Dozo i Islamski Modernizam", s. 5-43.

¹¹⁹ A.g.e., s. 12,13.

*vermiştir. Bu yüzden Allah'ın son vahyi sadece genel ilkeleri içererek bu ilkelerin hangi şekilde uygulanması ve eyleme geçirilmesi hususu insanlara bırakılmıştır.”*¹²⁰

Cozo'nun rasyonalizmi O'nun hadis anlayışını da etkilemiştir. H. Cozo hadisi eşsiz bir Kur'an uygulaması olarak anlayıp, hadisin o zamanki şartlarda uygulamaya aktarılan Kur'ani ilkeler olduğunu söylemektedir. Bazı makalelerinde hadisin kodlaması üzerinde durup hadislerin otantliğini sorgulamaktadır. Bu bağlamda H. Cozo Peygamber'in (a.s.) en büyük müctehid ve hadisin de ictihad olduğunu iddia etmiştir.¹²¹ İbadet uygulamalarının çoğu ve bazı İslam inançları tamamen hadise dayandığı için O'nun bu görüşünün problemlili olduğunu söyleyebiliriz. Cozo böyle bir hadis anlayışını daha sonra zekât alanında uygulamaya çalışacaktır.

Cozo Müslümanlar'ın geri kalmışlığı sorununu tartışıp bu durumun nedeninin İslam öğretilerinin içinde yatmadığını söyler. Bu bağlamda reformcuların görevi gerçek İslam'ın ne olduğu anlatmak olacaktır. H. Cozo'ya göre gerçek İslam'ı bulmak iki yolla gerçekleştirilebilir: İslam'ı pseudosufizmden kurtarmakla ve İslami ilkelere karşı olan yabancı fikirlere mücadele etmekle.¹²²

H. Cozo kendisinde öncekiler gibi resmi ulemayı tenkid ederek, bunun ulemanın gerçek hayattan ayrılması, ölüm ve sonraki hayatla sonuçlandığını öne sürer.¹²³ Diğer yandan Kur'an'a insanların gerçekte yaşadıkları sıkıntıların ve sorunların çözümlenmesinde yeniden bir yer vermemiz gerektiğini söyleyip Kur'an'ın amacının bu olduğunu iddia eder. Daha basitçe söylemek gerekirse tefsir, insanın içinde yaşadığı sürekli değişen şartları ele alıp bu şartlar içinde nasıl yaşayabileceği ile ilgilenmeye başlamalıdır.¹²⁴

Bu arada o'nun namaz, oruç, zekât gibi temel İslam uygulamalarını nasıl ele aldığına bir göz atmak istiyoruz. Önce namaz ve orucu ele alsak, H. Cozo

¹²⁰Husein Dozo, "Islam i Kur'an", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s. 415.

¹²¹Bkz.: Husein Dozo, "Islam i sunnet", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s.446-458

¹²²Husein Dozo, "Smisao obnove islamske misli", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s. 250.

¹²³A.g.e., s. 277, 278.

¹²⁴Husein Dozo, "Potreba i pokušaj savremene egzegeze Kur'ana", **Husein Dozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s.710,711.

Yugoslavya Dönemi'nin evreleri sürecinde düşünerek, dönemdeki uygulamaların hedefinin insanları maddi bağımlılıktan kurtarmak olduğunu söylemektedir.¹²⁵ Cozo'nun sonraki eserlerinde Batı medeniyet ve bilimiyle hayal kırıklığına uğradığı görülmektedir. Çok yerde materyalizmi insanların maddi ve manevi unsurları arasındaki iç dengesini bozduğu için suçlayıp bu dengeyi yeniden sadece namaz ve orucun kurabildiğini ortaya koyar. Bazı yerlerde materyalizm kavramını ele alarak *ideal insanlık fikrinin adına gerçek insanın öldürülmesi ve imha etmenin serbest olduğunu* eleştirmektedir.¹²⁶

Zekat konusuna gelince H. Cozo bu İslam uygulamasına daha sosyal bir amaç vermeye çalışarak onun fonksiyonunu genişletmek ister. Zekât'ı topluma bir maddi destek olarak tanımlayıp, zekât fonunun ana hedefinin toplumun ihtiyaçlarını karşılamak olduğunu ifade etmektedir. Ancak sadece zekât fonu modern toplumun ihtiyaçları karşılamaz çünkü zekât farz kılındıktan sonraki dönemde zekât hükmü dönemin şartlarına göre uygulanmış oldu ve bu yüzden de günümüzdeki ihtiyaçları karşılamamaktadır. Bu sebeple zekât için oran, mal ve gelir miktarı Kur'an'da belirtilmiş olmamaktadır.¹²⁷

Cozo bu mesele ile çok ilgilenecektir. Aslında bu meseleyi ele almasının sebebi Müslümanlar'ın kendi kazanç sağlayan kurumlarını kaybetmesidir. Çünkü Sosyalist Yugoslavya iktidarı tarafından o zamana kadar Müslüman topluluğun ihtiyaçlarının çoğunu karşılayan vakıf kurumları özelleştirilecektir. Aynı zamanda bir İlahiyat Fakültesi'nin yeniden açılmasına olan ihtiyaç hakkındaki tartışmalar gündeme gelmiş ve bunu gerçekleştirilmek için de zekât konusu ortaya konulmuştur.

Burada Hüseyin Cozo'nun düşüncesi hakkında yeterince bilgiler sunduk. Üçüncü bölümümüzde o'nun tefsir faaliyetlerini ele alarak daha farklı bir açıdan işleyeceğiz.

¹²⁵Husein Đozo, "İslam i post", **Husein Đozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s.381, 382.

¹²⁶Husein Đozo, "Smisao obnove islamske misli" s. 329.

¹²⁷Bkz.: Husein Đozo, "İslam i zekat", **Husein Đozo-Izabrana djela (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s.368-377.

III. BÖLÜM

1878-1972 ARASI BOSNA HERSEK'TEKİ REFORM DÜŞÜNCESİNİN TEFSİRE YANSIMALARI

Önceki bölümümüzde ortaya koyduğumuz konularda Bosna'da dini reformculuk ve modernizm fikirlerinin kısa bir tarihini ortaya koymak istedik. Bunu bu konuda önemli şahsiyetlerin hayatı, eserleri ve düşüncelerinin sunulması ile gerçekleştirmeye çalıştık.

Üçüncü bölümümüzde Bosna Hersek'teki modern tefsir konusunu ele alırken İslami yenilikçiliğin modern tefsire yansımalarını çeşitli Kur'an tercümelerini, tefsir eserlerini karşılaştırarak ve değerlendirerek ortaya koymak istiyoruz. Bunu yapmadan önce Bosna'daki Kur'an tercüme ve tefsir faaliyetlerinin kısa bir tarihini sunalım.

A. 20. Asrında Bosna'daki Kur'an Tercüme ve Tefsir Faaliyetlerinin Kısa Tarihi

Enes Karić, "20. Yüzyılın İlk Yarısında Bosna Hersek'te Cemaleddin Čaušević'in Kur'an Araştırmalarının Geliştirilmesine Katkısı" adlı makalesinde Bosna'da klasik ve modern tefsir dönemlerinden bahsetmektedir. Klasik dönemdeki tefsir faaliyetini genelde risale, haşiye ve şerhler oluşturmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllar tefsir alanında verimli olmuştur. Müfessirler arasında Muhammed İbn Musa Allamek el-Bosnevi (ö. 1636) ve İbrahim Opiyaç (ö. 1727) isimleri kaynaklarda geçmektedir. Allamek Kur'an surelerinin kısa tefsirlerini yazmıştır. O'nun *Tefsirul Suretil Feth* adlı eseri en meşhur eserlerindendir. İbrahim Opiyaç diğer yandan Beydavi'nin Tefsiri *Envaru Tenzil ve Esraru Te'vil*'iyorunlayıp şerhler yazmıştır. Sûfi tefsir alanında Siyahi Mustafa Boşnak (ö. 1617) ve Abdullah Boşnak'ın isimleri tanınmıştır.¹²⁸ Söz konusu müfessirlerimiz o zamana kadar bilinen *naklî, aklî, lugavî, sûfî* tefsir okullarında kullanılan metotları kullanmışlardır.

¹²⁸Bkz.: Enes Karić, "Uloga Džemaludćina Čauševića u razvoju kur'anskih studija u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini 20 stoljeća", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća** 1, Sarajevo, el-Kalem, 2010, s.329-332; Hazim Šabanović, **Književnost muslimana BiH na**

Modern ya da çağdaş tefsircilik ise Bosna'da Avusturya-Macaristan döneminde başlamaktadır. Bu zamanlarda bazı alimler hala Arapça ve klasik yöntemde olan kısmi tefsirler yazmaktadırlar. Bueserler içerisinde en önemlisi Mehmed Hanciç'in (1906-1944) yazdığı bazı Kur'an surelerin kısa tefsirleridir.¹²⁹

Bu bağlamda iki tefsir konusundaki bibliyografyaya (*Bibliografija prve muslimanske nakladne knjižare i štamparije (Muhameda Bekira Kalajdžića)*¹³⁰ ve *Kur'an i Tefsirske zanosti Bošnjaka*¹³¹) bakıldığında 20. yüzyılın ilk yarısında (1950'e kadar) Boşnakların tefsir alanında eserlerinin az olduğudur. Otuzlu yıllara gelindiğinde bir gelişme fark edilebilir. Mesela Mustafa Busuladžić'in *Kur'an Ve Karşılaştırmalı Dinler (Kuran i uporedno proučavanje religije)*¹³² ve *Dünyada ve Bizde İlk Kur'an Mealleri (Prvi prijevodi Kurana u svijetu i kod nas)*¹³³ adlı kısa eserlerinden bahsedebiliriz. Mehmet Tufo tarafından *Tefsir Usulü (Usuli tefsir)* ismi altında pek çok makale de yazılmıştır.¹³⁴ Bu gruba daha önce bahsettiğimiz Mehmed Hanciç'in yazdığı Bakara ve Nisa surelerinin tefsirlerini de ekleyebiliriz.

Enes Kariç'e göre, 20. yüzyılın ilk yarısında Bosna'da en çok okunan tefsir Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *el-Menar* tefsiri idi.¹³⁵ Bu bağlamda Viyana'da Oryantalizm araştırmaları okuyan Arap dili uzmanı Şukriya Alagiç (1881-1936) *el-Menar* tefsirini tercüme etmeye başlamış ve 1926'da 164 sayfalık *Tefsirul Kur'anil Kerim* başlığı altındaki ilk cildi yayınlanmıştır. Bundan sonra 1927'da *Tefsirul Kur'anil Hakim* adlı ikinci, 1931. ve 1932'de *Kur'an Mudri (Kur'an'ul hakim)*, *Tefsiru Džuz Amme* ve *Kur'an s Tumačem* (Tefsir ile Kur'an) adlı eserleri üç ayrı cilt olarak yayınlanmıştır. Alagiç'in elinde bütün olarak *el-Menar* tefsiri yoktu

orijentalnim jezicima, Sarajevo, Svjetlost, 1937.; Enes Karić, "Interpretation of the Kur'an in Bosnia and Hercegovina", **Essays of Bosnia**, Sarajevo, el-Kalem, s. 280-289.

¹²⁹Bkz.: Mehmed Handžić, "Tefsiru ajatil ahkam min suretil Bekare"; "Tefsiru ajatil ahkam min suretin Nisa", **Tefsirske i hadiske rasprave** 4, Sarajevo, Ogledalo, 1999., s. 45-146, 147-251.

¹³⁰Bkz.: Lamija Hadžiosmanović, **Bibliografija prve muslimanske nakladne knjižare i štamparije (Muhameda Bekira Kalajdžića)**, Sarajevo, 1967.

¹³¹Bkz.: Mustafa Čeman, "Kur'an i tefsirske znanosti Bošnjaka", **Kabes**, Mostar, 1998., sayı: 35-36, s. 14-34.

¹³²Bkz.: Mustafa Busuladžić, "Kuran i uporedno proučavanje religije", **Galsnik**, IVZ, 1941., sayı: 4-5, 119-131.

¹³³Bkz.: Mustafa Busuladžić, "Prvi prijevodi Kurana u svijetu i kod nas", **Kalendar narodne uzdanice**, 1945., sayı: XVII, s. 77-85.

¹³⁴Bkz.: Enes Karić, "Uloga Džemaludina Čuševića u razvoju kur'anskih studija u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini 20 stoljeća", s. 334.

¹³⁵A.g.e., s.335.

çünkü daha bu tefsir parça parça *el-Menar* gazetesinde yayınlanmaktadır ve *el-Menar* tefsiri de bildiğimize göre 12 cüz olarak Kur'an'ın tefsirini baştan sona bitirememiş halde kalmıştır.¹³⁶ Bu konuda Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nde Ferid Dautović tarafından 2001 yılında *Şukriya Alagić'in İslam İlimlerine Katkısı* üzerine yüksek lisans tezi yazılmıştır.¹³⁷

Yugoslavya Krallığı döneminde Bosna'da Kur'an tercüme faaliyetlerine öncelik verildiği için klasik anlamdaki tefsir faaliyetinin ikinci plana atıldığını serbestçe söyleyebiliriz. Bu sebebiyle araştırmamızda Boşnak dili Kur'an mealleri ile ilgilenen çalışmalar ve *Kur'an nasıl tercüme edilmeli* konusunda ortaya çıkan tartışmalara yer vermemiz gerekmektedir. Buna rağmen Bosna'da tefsir ilmi sahasında yazılan çalışmaların olmadığını söylemek istemiyoruz; sadece klasik tefsir ilmi yerine değişmiş ya da daha genişletilmiş varyantlarındaki bir tefsir ilmi ortaya çıkmıştır.

Saraybosna İlahiyat'taki Arap edebiyat hocası Yusuf Ramić, *Bizim Kur'an Mealleri ve Kur'an'ın İfade Tarzı* (*Naši prijevodi Kurana i stil kur'anskog izraza*¹³⁸) adlı eserinde Bosna'da Kur'an meallerinin iki kategorisinden bahsetmektedir: *Diğer dillerden tercüme edilmiş Kur'an mealleri* ve *doğrudan Arap dilinden tercüme edilmiş Kur'an mealleri*. 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan diğer dillerden tercüme edilmiş mealler şunlardır:

- *Kur'an* - Miçe Lubibratić – Hercegovalı'nın Sırpça ve Kiril alfabesinde Kur'an tercümesi¹³⁹ (1895)
- *Kur'an* - Ali Riza Karabeg'in Kuran tercümesi¹⁴⁰ (1937)
- *Kur'an Časni – Prijevod i tumač* (Yüce Kur'an – Kur'an Meali Ve Tefsiri) – Mehmet Panca ve Cemaleddin Çauşeviç'in Kur'an tercümesi¹⁴¹ (1937)

¹³⁶ A.g.e., s. 332-339.

¹³⁷ Bkz.: Ferid Dautović, "Šukrija Alagić, doprinos Islamskim znanostima s posebnim osvrtom na tefsir", **Saraybosna Üniversitesi İslam İlimleri Fakültesi**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2001., danışman: Jusuf Ramić

¹³⁸ Bkz. Jusuf Ramić, **Naši prijevodi Kur'ana i stil kur'anskog izraza**, Sarajevo, El-Kalem & Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2009., s. 8,9.

¹³⁹ Mićo Ljubibratić-Hercegovac, **Kur'an**, Beograd, Državna štamparija Kraljevine Srbije, 1895.

¹⁴⁰ Ali Riza Karabeg, **Kur'an**, Mostar, Štamparija "Prosvjeta" J. Karić, 1937.

- *Kur'an Časni- Prijevod i tumač* - Omer Mušić Ve Aliya Nametak'ın Kur'an tercümesi¹⁴² (1969)

M. Ljubibratić'in tercümesi Kazmirski'nin Kur'an mealinin Fransızcası'na dayanmaktadır. Bu tercüme pek çok hata içerdiği için Müslümanlar tarafından kabul edilmemiştir. Ali Rıza Karabeg'in tercümesi aslında, düzeltilen ve Latin harflerine aktarılan Ljubibratić'in tercümesidir. 1990'da Ljubibratić'in Kur'an meali yine de yayınlanmıştır ve Enes Karić tarafından yazılan 43 sayfalık bir önsöz içermektedir.¹⁴³

Panca ve Čaušević'in Kur'an meali ise Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu*'nun tercümesidir. Ömer Rıza da O'nun Kur'an mealini, Arapça'dan tercüme edilmemiş Muhammed Ali'nin İngilizce Kur'an mealini baz alarak kullanmıştır. Bu arada Panca-Čaušević ve Ömer Rıza tarafından dipnotlarda kısa açıklamalar ve tefsirler sunulmaktadır. Bu meallerin ikisi de şiddetli eleştirilere uğramışlardır. Bu açıklamalarda Eski Ahitten alıntılar, Batılı düşünürlerin isimleri ve fikirleri, modern bilimin keşfettikleri gibi tefsire tamamen yabancı unsurlar geçmektedir. Bu Kur'an meali olarak Bosna Müslümanlarının ilk kez bu tür fikirlerle karşılaştığını söyleyebiliriz. *Kur'an Časni*' (Yüce Kur'an) nin ortaya çıkmasının yol açtığı bu tartışmaların Bosna'da tefsir ilminin gelişmesine katkı sağladığını düşünmekteyiz.

Ayrıca bu eserin ne kadarının Panca'nın ve ne kadarının Čaušević'in çalışması olduğunu bilemiyoruz. Aynı şekilde açıklamaların ne kadarının onlara ait olduğunu bilmiyoruz. Bu konuya çalışmamızın ikinci bölümünde yakından bakacağız.

Bundan sonra Mušić ve Nametak'ın tercümesi yine sadece *Kur'ân Časni*'nin farklı bir versiyonudur. Bu 1972 ve 1974 yıllarında tekrar basılmıştır.

Birinci baskının (1937) bugün mevcut olmaması sebebiyle bu çalışmamızda 1974. baskısını kullandık.

¹⁴¹Mehmed Pandža, Mehmed Džemaludin Čaušević, *Kur'an Časni- prijevod i tumač*, Sarajevo, izd. M.Dž. Čaušević, 1937.

¹⁴²Omer Mušić, Alija Nametak, *Kur'an Časni- prijevod i tumač*, Zagreb, Stavrost, 1969.

¹⁴³Jusuf Ramić, *Naši prijevodi Kur'ana*, s. 13-16.

20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Arapça'dan tercüme edilmiş Kur'ân mealleri şunlardır:

- *Kur'ân* - Besim Korkut'un Kur'ân Tercümesi¹⁴⁴ (1977)
- *Kur'ân* - Mustafa Mlivo'nun Kur'ân Tercümesi¹⁴⁵ (1994)
- *Kur'ân S Prijevodom Na Bosanki Jezik* (Boşnak Dili Meal İle Kur'ân) - Enes Karić'in Kur'ân Tercümesi¹⁴⁶ (1995)
- *Kur'ân S Prijevodom Na Bosanki Jezik* (Boşnak Dili Meal İle Kur'ân) - Esad Duraković'in Kur'ân Tercümesi¹⁴⁷ (2004)

Besim Korkut tarafından yazılan Kur'ân mealı Bosna'da en çok tercih edilen Kur'ân mealidir. Mealin ilk baskısının girişi bölümünü Bosnalı oryantalist Süleyman Grozdanić yazmıştır. Bu bölümde şöyle söylenmektedir: "*Bir vaaz koleksiyonundan oluşan Kur'ân metni, bir çağı temsil eden herkesten daha ileriye görebilen bir hayalci ve halkın en derin ve gizli hislerini anlayan bir düşünür olan Muhammed'in söylediklerini temsil etmektedir.*"¹⁴⁸ Devamında Kur'ân metinlerinin tarzı, konusu ve amacının farklı olması sebebiyle, Kur'ân'ı tercüme etmenin sadece bu farklılıkları anlayabilen bir tercüman tarafından yapılabileceğini söylemektedir. Sonraki baskılar ise Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredildiği için bu kez mealin girişi Ahmed Smajlović tarafından yazılmış ve Kur'ân'ı, "*yirmi üç yıllık zaman süresinde indirilen ilahi vahiy, söz ve doğru yol gösterici*" olarak tanımlamıştır.¹⁴⁹

Müslüman *Preporod* adlı gazetede 70 ve 80'li yıllarda Kur'ân'ı tercüme ederken lafzı ve O'nun ifade tarzına mı, ya da anlamına mı öncelik verdiği gibi sorularla ilgilenen makalelerin sayısının arttığını fark ettik.

Bu konuları ele alan Priştina'dan gelerek Sırpça, Makedonca ve Arnavutça eserleri bulunan oryantalist Hasan Kaleşi (v. 1976.) tercüme faaliyetinde herhangi bir tefsir okulundan eğitim almış olan tercümanların, Kurân kelimelerini temel

¹⁴⁴Besim Korkut, **Kur'an**, Sarajevo, Orjentalni institut u Sarajevu (posebna izdanja), 1977.

¹⁴⁵Mustafa Mlivo, **Kur'an**, Bugojno, 1994.

¹⁴⁶Enes Karić, **Kur'an s prijevodom na bosanski jezik**, Sarajevo, Bosanska knjiga Sarajevo, 1995.

¹⁴⁷Esad Duraković, **Kur'an s prijevodom na bosanski jezik**, Sarajevo, Svjetlost, 2004.

¹⁴⁸Sulejman Grozdanić, "Pogovor", **Kur'an**, Sarajevo, Orjentalni institut u Sarajevu, 1977., s. 708.

¹⁴⁹Ahmed Smajlović, "Predgovor" **Prijevod značenja Kur'ana**, Sarajevo, 1983., s. 5.

anlamalarına göre değil de bu okulların görüşlerine göre tercüme etmelerini eleştirmiştir.¹⁵⁰ Bu görüşünü benimseyen Bosnalı oryantalist Grozdanić'in Korkut'un Kur'ân mealini ele alarak, O'nun hiçbir tefsir okuluna bağlı kalmamasını övmüştür.¹⁵¹

Ancak bu görüşü doğru değildir ve bugün Besim Korkut'un Kur'ân tercümesinde Zamahşeri'nin tefsirinden çok yararlanmış olması hakkında birkaç eser yazılmıştır.¹⁵² Örnek olarak İlk baskısındaki *Âl-i İmrân* Sûresi'nin 7. ayetinin mealine bakıldığında *müteşabih* ayetler konusunda Korkut mealinde Zemahşeri'nin görüşünü tercih ettiği görülür: *“On tebi objavljuje Knjigu, i njoj su ajeti jasni, oni su glavina knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Allah o oni koji su dobro u nauku upućeni. Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našeg, govore oni – a samo razmom obdareni shvaćaju.”*¹⁵³ (“Sana Kitab’ı indiren O’dur. O'nun bazı ayetleri net ve açıktır, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de tamamı net olarak anlaşılamayan ayetlerdir. Kalplerinde hastalık olanlar, fitne çıkarmak ve onu yorumlamak için tamamı net olarak anlaşılamayan ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki O'nun anlamını ancak Allah ve ilimde yüksek düzeye erişenler bilirler; onlar ise “O’na inandık, hepsi Rabbimiz tarafındandır” derler. Ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”)

Kur'ân tercümesi hakkındaki tartışmalar yine gündeme gelmektedir. Bunun nedeni Saraybosna Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Oryantal Filoloji bölümünün hocası Esad Duraković'in(d.1948-) Kur'ân mealinin 2002’de ortaya çıkmasıdır. Bu Kur'ân mealini yazarak tercüme tefsir eserlerine dayanmaksızın, yalnızca cahiliye şiiri kullanıp Kur'ân'daki sözlerin temel anlamını ortaya koymak istedi. İlahiyatçılar arasında o’nu en şiddetli eleştiren kişi, daha önce bahsettiğimiz Yusuf Ramić’tir.

¹⁵⁰ Bkz.: M. Jokić, "O novom izdanju Kur'ana Časnog", **Galsnik VIS-a**, XXXIII, Sarajevo, 1970, s. 67-7

¹⁵¹ Bkz.: Sulejman Grozdanić, "Pogovor", **Prijevod Kur'ana** (Besim Korkut), Sarajevo, Orjentalni institut, 1977., s. 707-711

¹⁵² Bkz.: Enes Karić, “Zamahşerijev komentar Kur'ana-glavna odrednica Korkutovog prijevoda Kur'ana”, **Tefsir, uvod u tefsirske znanosti**, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 1995.; Jusuf Ramić, **Tefsir, historija i metodologija**, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2001, s.284- 291.

¹⁵³ Besim Korkut, **Prijevod Kur'ana**, Sarajevo, Orjentalni institut, 1977., s. 52

Y. Ramić'e göre, sadece ilahiyatçılar tarafından yazılan Korkut ve Karić'in Kur'ân mealleri gibi -güvenilirsayılabılır. Diğerlerinin ise- M. Mlivo ve E. Duraković'in Kur'ân mealleri gibi - güvenilmez olduğunu iddia eder. Çünkü onlar (Arap dili uzmanları) Kur'ân'ı tercüme ederken tefsir eserlerini kullanmamışlardır. Netice olarak bazı Kur'ân ifadelerinin anlamlarını zorlamaya mecbur kalmışlardır. Y. Ramić bir yerde onların Kur'ân kelimelerinin dilsel anlamını bilmelerinin, Kur'ân'ın gerçek anlamını bilmeleri anlamına gelmediğini ortaya koyar.¹⁵⁴

Bizim için burada önemli kısım olan Kur'ân mealı ve tefsiri Hüseyin Cozo tarafından yazılmıştır. Bu meal ve tefsir Fâtihâ, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinden oluşmaktadır ve Diyanet'in *Glasnik* dergisinde yıllar boyunca yayınlanan makalelerdir. 1966'da iki cüz ve 1967'de üçüncü cüz *Tefsir ile Kur'ân mealı (Prijevod Kur'âna sa komentarom)* adıyla üç kitap olarak yayınlanmıştır. Bundan sonra dergisinde *Âl-i İmrân* Sûresi'nin tefsirinin yazması 1976' ye kadar devam eder.¹⁵⁵ Ancak bu çalışmalar hemen yayınlanmamış, *Glasnik*'in sayfalarında uzun bir süre bekleyip, 2006 yılında Cozo- *Seçilmiş Eserler*¹⁵⁶ adlı beş ciltli eserinin ikinci *Kur'ânske studije* (Kur'ân Çalışmaları) kitabına dâhil edilmiştir.

B. Bosna Âlimlerine Türk Modernistlerinin Etkisi; Mehmed Cemaleddin Čaušević ve Ömer Rıza Doğrul Örneği

Önceki bölümümüzde 19. ve 20. yüzyılda Bosna Hersek İslam âlimleri ve aydınları arasında yayınlanan yenilikçi, reform fikirlerine vurgu yaparak çeşitli konuları işledik. İslam konusu; bilim, medeniyet, ilerleme vb. kavramlar ile dönemin literatüründe yan yana ele alınıyordu. 20. yüzyılda İslam'ın konularının aktüel kavramların ışığında işlenmesinin fonksiyonu, İslam dininin ve öğretilerinin yeniden güncelleştirilmesiydi.

¹⁵⁴ Bkz.: Jusuf Ramić, *Naši prijevodi Kur'ana*, s. 9,10.

¹⁵⁵ Bkz.: Jusuf Ramić, *Tefsir, historija i metodologija*, Sarajevo, Fakultet İslamskih nauka, 2001., s. 275-283.

¹⁵⁶ Husein Dozo - *Izabrana djela 1,2,3,4,5*, haz. Aziz Kadribegović, Enes Karić, Muhamed Mrahorović, Aida Mujezinović i Mustafa Prljača, Sarajevo, el-Kalem & Fakultet İslamskih nauka, 2006.

İkinci bölümümüzde tefsir ilmi ile daha detaylı ilgileneceğiz. İlk bölümümüzdeki Bosna'nın kısa tefsir tarihini ortaya koyup dönemlere göre tefsir ilmini *klasik* ve *modern* olarak iki gruba ayırdık. Buradaki *modern* kelimesi sadece bir zaman göstergesi değil, aynı zamanda bir yöntemi de temsil etmektedir. Bu çalışmamızda modern tefsiri kavramını kullanırken, modern zamanlarda izhar eden yeni metotlara sahip bir tefsir faaliyeti ve onun neticesi olarak modern tefsir eserlerini kastediyoruz. Daha önce ortaya koyduğumuz gibi, modern çağda ortaya çıkan tefsir eserleri, klasik tefsir eserlerinden pek çok açıdan farklıdır.

Bahsettiğimiz gibi Osmanlı dönemindeki Bosna Hersek tefsir faaliyetleri, genelde klasik metot ve kalıplar içinde uygulanmaktadır. Osmanlı'dan ayrılıştan sonrası, yani imparatorlukla temsil edilen İslam anlayışının çökmesinden sonra, yerel bir İslam anlayışı ortaya çıkıp, Bosnalı ulema İslam'ın yorumlamasında yeni ve farklı bir rol oynamaya başlamıştır. Bosna'da 20. yüzyılın otuzlu yıllarında Kur'ân'ı tercüme faaliyetleri ve tefsircilik daha büyük bir ilgi çekmeye başlamıştır.

Kur'ân'ın tercümesi sorununa gelince; İslam tarihinde bu sorun erken dönemlerde ortaya çıkmış, İslam alimleri bu konuyu benzer yönlerden ele almışlar, İmam Ebu Hanife onu daha da ileriye götürmüştür. İmam-ı Azam, namaz kılarken Kur'ân'ın Farsça okunmasının serbest olduğunu ortaya koymuştur. Kur'ân'ın Arapça dışındaki diğer bir dile çevirilmesi klasik âlimlerin çoğu tarafından yasaklanmıştır; çünkü bu meselenin îcaz konusuyla bağlı olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁵⁷

Fakat uygulamada Arap olmayan Müslüman coğrafyalarda Kur'ân'ın diğer dillerdesözlü olarak yorumlanması nadir bir durum değildir. Bu yüzden İmam Şatibi bu konuyu ele alarak, Kur'ân tercümesinin caiz olduğunu ortaya koyduktan sonra, sonraki dönem alimleri de aynı görüşü benimsemişlerdir.¹⁵⁸

Söylememiz gereken şey Kur'ân'ın tercüme faaliyetlerinin hiçbir zaman tefsir yazımı gibi ciddiyetle ele alınmadığıdır. Kur'ân'ın tefsir ve tercümesinin arasındaki temel farklılık; tercümenin tek bir anlam ortaya koyarken, tefsirin

¹⁵⁷ Bkz.: A. L. Tibavi, "Da li je Kur'an Prevodiv (Rano Muslimansko Mišljenje)", **Kur'an u savremenom dobu**, Sarajevo, Bosanski Kulturni Centar, 1992., s. 314-329.

¹⁵⁸ A. g. e., s. 326-328.

muhtemel pek çok anlam vermesidir.¹⁵⁹ Günümüzde Müslümanların meal birikimi zenginleşmiştir. Bu konuyu ele alan Mustafa Karagöz meal birikiminin, tefsir tarihi yazımına eklenmesi gerektiğini iddia eder. Ayrıca Müslüman halkların Kur'ân'ı anlamadaki ilk vasıtalarından olması nedeniyle, İslam'ın algılanmasında olumlu ve olumsuz etkilerin de nedeni olmuştur. Bu açıdan bu mesele önemlidir ve onu hem teorik hem pratik düzeyde araştırmak ve değerlendirmek lazımdır.¹⁶⁰

Batı tarihinde çeşitli dini ve siyasi hedeflere ulaşmak için Kur'ân bazen kasten yanlış çevrilmesine rağmen, modern zamanlarda Bosnalı oryantalist Fehim Bajraktareviç'in (v.1970.) söylediği gibi, *Ku'ran Kur'ân'dan dolayı çevirilmeye başlanmıştır*.¹⁶¹

Osmanlı'nın çöküşünden sonra Arap olmayan Müslüman halklar, kendi dillerinde Kur'ân meallerine ihtiyaç duymuşlardır. Bosna'da 20. yüzyılda pek çok Kur'ân tercümesi ortaya çıktı. Bu konuda kısaca önceki bölümümüzde bilgi verdik.

Bosna'daki tefsir ve Kur'ân tercüme faaliyetlerine baktığımızda, bu iki alanın birbiri ile sıkı bağları olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü Bosnalı müfessirlerin çoğu Kur'ân tercümesi ile ilgili çalışmalar ortaya koymuşlardır. Örnek olarak, Şukriya Alagiç'in Kur'ân Tercümesi ve Tefsiri, Cemaleddin ve Muhammed Panca'nın *Yüce Kur'ân- Kur'ân Meali ve Tefsiri* ve Hüseyin Cozo'nun *Tefsir ile Kur'ân Tercümesi* 'nden bahsedebiliriz.

Bu müellifleri ele almak istersek kullandıkları kaynakları ele almamız da lazımdır. Söz konusu Çauşeviç ve Panca tarafından yazılan *Yüce Kur'ân* adlı eseri aslında Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı eserine dayanmaktadır. Hüseyin Cozo ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *el-Menar* tefsirinden etkilenmiştir. Bize göre Boşnakça'da, söz konusu Boşnak ve Boşnak olmayan eserler arasında mukayese yapılarak hazırlanan bir çalışma olmadığı için, bu bölümümüzde söz konusu eserler ve yazarlar ana konumuz olacaktır.

¹⁵⁹ A. g. e., s. 328.

¹⁶⁰ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, s. 142, 143.

¹⁶¹ Fehim Bajraktarević, "The Koran (Qur'an)", *Prilozi Za Orjentalnu Filologiju*, Sarajevo, Orjentalni institut u Sarajevu, 1961., s. 285.

Bu arada konumuz olan müelliflerimiz hakkında ortaya çıkan çeşitli eleştirilere de değinmek istiyoruz. Özellikle Çauşeviç ve Panca çeşitli eleştirilerle yüzleşmiştir ve bu eleştiriler Bosna'da tefsir ilminin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı için ele almak istiyoruz. Bu eserlerin ortaya çıktığı bağlamları da gözden kaçırmamaya çalışacağız.

1. Ömer Rıza Doğrul ve *Tanrı Buyruğu* Üzerine

Ömer Rıza Kahire'de 1952'de doğdu. Eğitimini Ezher'de tamamlayıp Mısır'da gazeteciliğe başladı. Yazıları Kahire'deki *es-Siyase* ve *eş-Şa'b*, İstanbul'daki *Tasvir* ve *el-Efkar*, *Tevhidi'l-Efkar*, *Sebilu'r-Reşad* gazetelerinde neşrediliyordu. 1915 yılında İstanbul'a geldi ve Mehmed Akif'in kızıyla evlendi. 1925 yılında kısa bir süre Türkiye Mısır ilişkileri hakkındaki yazıları yüzünden tutuklandı.

1940'te *İslam Türk Ansiklopedisi* ve *Mecmuası*'nda çok sayıda yazılar yazdı. 1950 yılındaki seçimlerde Demokrat Parti'den Konya Milletvekili olarak seçildi. Bu görevde olduğu zaman diğer Müslüman ülkeler ile ilişki kurmaya öncelik verdi. 1952 yılında İstanbul'da vefat etti.¹⁶²

Ömer Rıza Doğrul hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemlerinde yaşadığı için bu dönemlere ait farklı boyutlar O'nun ilmi kişiliğinde yer almıştır. O'nun eserlerinden bizim için burada önemli olan daha önce bahsettiğimiz *Tanrı Buyruğu* - *Türkçe Meal* ve *Tefsir* adlı eseridir.

Cumhuriyet döneminde Kur'an tercümesi, yeni yeni başlayan bir faaliyet idi. Türkçe yazılan ilk Kur'an tercümeleri Arap harfleriyle basılmıştır. Latin harfleriyle ilk yapılan tercüme 1927 yılında İsmail Hakkı İzmirli'nin ilk olarak Arap harfleriyle yazdığı tercümesidir. Bundan sonra Ömer Rıza'nın 1934'da basılan tercümesi ve

¹⁶² Bkz.: Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul (1895-1952) ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı", **Kur'an Mealleri Sempozyumu 1**, Diyanet İşleri Bakanlığı (İzmir 2003), Ankara, 2007, s. 454-459; Ali Akpınar, "Çok Yönlü bir Kişilik olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", **1. Burdur Sempozyumu**, 1. Cilt, 2005., s. 439 – 446.

1935-1938 yılları arasında parça parça olarak neşredilen Elmalılı Hamdi Yazır'ın(v. 1942.) *Hak Dini Kur'ân Dili* eseridir.¹⁶³

Demek ki Ömer Rıza'nın Kur'ân tercümesi bu alanda yapılan çalışmaların ilklerinden olduğu için büyük bir önem taşımaktadır. O'nun Kur'ân tercümesi kendisinden sonra gelen mealler için kaynak olmuştur. Muhammed Esed'in *The Message* adlı eserinin dipnotlarında Ömer Rıza'nın mealinden bahsetmesini ve o'ndan istifade etmesini dile getirebiliriz.¹⁶⁴

Ömer Rıza'nın mealı dört kez basılmıştır. Bizim burada kullandığımız dördüncü *İnkılap ve Aka Kitapevi* tarafından 1980. yılında tek cilt halinde çıkarıldığı baskısıdır.¹⁶⁵ Bu baskıda Kur'ân metni kullanılmamış sadece meal ve tefsir yer almıştır. Burada bahsetmemiz gereken Ömer Rıza'nın mealinin sonraki baskılarının bazı yerleri değiştirilmiş olduğudur. Değişimler, yazım hatalarının düzeltilmesi ve bazı yerlerinin sadeleştirilmesinden oluşmaktadır.¹⁶⁶

Bu eserde, Kadıyanî Mevlana Muhammed Ali'nin(v. 1951.) İngilizce mealinden ve tefsirinden (*The Holy Qur'an –With English Translation and Commentary*) fazlaca istifade edildiğinden dolayı bu esere şüphe ile bakılmıştır. Bu yüzden müellifin vefatından sonra neşredilen dördüncü baskının dipnotlarında yer alan açıklamalardan Kâdıyânî mezhebinin görüşlerine yakın olduğu için bazı yerleri de çıkartılmış ya da değiştirilmiş oldu. Bu konuda mealinin önsözünde şöyle denir: - “...Bu yüzden tefsirden ziyade meal olarak haklı bir kıymet kazanmış ve Türkçemiz'de çığır sayılabilecek bir yol açmış bu eseri lekeleyen bazen müfrit izahatların kaldırılması gerektiğinde, ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerinin ilavesi bir zaruret olmuştur.”¹⁶⁷

Eserin ilk baskısı *Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi* tarafından İstanbul'da 1934. yılında tek cilt olarak basılmıştır. Eserin kapağında *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* başlığı yazılmıştır. Bu eserde Ömer Rıza'nın altmış

¹⁶³A.g.e., s. 459.

¹⁶⁴A.g.e., s. 472.

¹⁶⁵A.g.e., s. 460.

¹⁶⁶**Tanrı Buyruğu**, “Dördüncü Baskısının Önsözü”, s. 8-9

¹⁶⁷A. g. e., s. 8-9

sayfalık bir giriş bölümüne yer vermiştir. Girişin birinci kısmında Kur'ân'ın Tanımı, Taksim ve Tertibi, İsimleri, Sûreleri, Ayetleri üzerine bilgi verilmiştir. İkinci kısmında ise dinin esasları ve Hz. Peygamber'in siretinin kronolojik tablosu sunulmuştur. Tercüme ve Tefsir'den sonra içindekiler ve indeks sunulmuştur.¹⁶⁸

1947 yılında çıkan ikinci baskıda ise giriş genişletilmiştir. İki yüz sekiz sayfalık bu giriş beş bölümünden oluşmuştur. Birinci bölümde Kur'ân ve tefsiri ile ilgili temel bilgiler verilmiş, ikinci ve üçüncü bölümde dinin esasları özetlenmiştir. Dördüncü bölümde ise Kur'ân'daki Peygamberler hakkında bilgi verilmiş ve beşinci bölümde *Kur'ân Aleyhindeki İsnatların Değeri* başlığı altında *Müsamahakârlık ve Müsamahasızlık ile İslam Nazarında Kadın* konularına temas edilmiştir. Bu baskılarda Kur'ân metnine yer verilmiştir.¹⁶⁹

Nitekim Muhammed Ali'nin *Translation of the Holy Quran* adlı çalışması ile *Tanrı Buyruğu*'nun karşılaştırılmasında her iki eser arasında şekil ve içerik bakımından pek çok benzerliklerin var olduğu bellidir. Ömer Rıza genelde çok nadiren alıntıları zikretmiştir. Bu konuda bazı araştırmacılar *Tanrı Buyruğu*'nun Muhammed Ali'nin eserinden boyut olarak daha büyük olduğu için tam kopya olmadığını ortaya koyarlar.¹⁷⁰

Salih Akdemir (v. 1914.), O'nun *Cumhuriyet Dönemdeki Kur'ân Tercümeleri* adlı eserinde *Tanrı Buyruğu* hakkında şöyle söyler: “*Doğrul'un tercümesi, kendinden önceki tercümelere nispetle büyük bir tekâmül kaydetmiştir. Ancak o'nun tercümesi de hatalardan hali değildir. O da birçok ayetin tercümesinde hataya düşmekten kurtulamamıştır. Her şeye rağmen Doğrul'un tercümesi, yine de kendisinden yararlanılacak bir tercüme özelliğini hala sürdürmektedir...*”¹⁷¹

Mustafa Öztürk, Türk modern tefsir tarihi ile ilgilenirken *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz* adlı eserinde Ömer Rıza'nın eseri üzerine söylediklerini de sunmak istiyoruz: “*Osmanlı'daki 'meraksızlık âdetinden olsa gerek, ilmi ibda ve inşa*

¹⁶⁸ Ali Akpınar, “Ömer Rıza Doğrul (1895-1952) ve ‘Tanrı Buyruğu’ Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı” s. 459.

¹⁶⁹ A. g. e., s. 459.

¹⁷⁰ A. g. e., s. 470.

¹⁷¹ Salih Akdemir, **Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştiriler Bir Yaklaşım)**, Ankara, Akid Yayıncılık, 1989., s. 47-48.

ciyetiyle İslam alemine riyaset edecek bir rol üstlenememiştir. Gerçi bu zaman zarfında fıkıh, usul-i fıkıh, ve kelam gibi alanlarda kayda değer yenilik arayışlarından söz etmek mümkündür. Lakin Kur'ân ve tefsir sahasında 'yeni' nitelemesine hak kazanacak bir mahsulden bahsetmek oldukça zordur. Bununla birlikte Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerim Tercümesi ve Tefsiri isimli eseri ölçüde istisna olarak zikredilebilir. Zira bu eser müellifinin de belirttiği gibi okuyucularına birçok yeni fikir sunan ve bu yönüyle onları düşünmeye sevk eden bir meal-tefsir çalışmasıdır.”¹⁷²

Mustafa Öztürk diğer bir eserinde Ömer Rıza üzerine dikkat çekici hususlardan bahsetmektedir. Bu hususlardan biri müellifin Mekki Sûrelere Muhammed Ali'nin yaptığı gibi üç evreli bir sıralama yapmasıdır. Her Sûrenin muhtevasını da kısaca özetlenmiştir. Bahsetmemiz gereken müellifin genelde sünni anlayışa göre görüşlerini sunarken, nesh konusuna gelince modernist tefsir ekollerine özgü bir yaklaşım sergilemesidir.¹⁷³

Ömer Rıza'nın kullandığı tefsir kaynaklarına gelince en çok kullanılan referans tabi ki Muhammed Ali'nin *The Translation of the Holy Quran*'dır. Ömer Rıza Kur'ân ayetlerinin mealini sunarken dipnotlarda açıklamalar yapar. Bunları yaparken bazen temel tefsir kaynaklarını kullanır, bazen modern Doğu ve Batı araştırmacılarının eserlerini kullanır. Kaynakların isimlerinden bazıları şunlardır: Taberi - *Camiu'l-Beyan*, Razi - *Tefsirul Kebir*, Zemahşeri - *Keşşaf*, Beydavi - *Envaru't Tenzil*, Ebu Hayyan - *el-Bahru'l-Muhit*, Buhari, Müslim, Şehristani - *el-Milel ve'n-Nihel*, İbn Manzur - *Lisanü'l-Arab*, Muhammed Abduh - *Amme Tefsiri*, Seyyid Ahmed Han, Abdülaziz Çavuş, Hindli Gulam Yusuf Ali, Encyclopedia Biblico, Ansiklopediya Britanika, Rodwell Burckhardt, George Sale'in - Kur'ân Tercümeleri, William Miur - *Muhammedin Hayati* vb. Bunun yanında en çok kullanılan kaynağın *Eski ve Yeni Ahit* olduğunu serbestçe söyleyebiliriz.¹⁷⁴

¹⁷²Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Tefsir Kültürümüz**, Ankara, Ankara okulu, 2008., s. 158.

¹⁷³Mustafa Öztürk, **Osmanlı Tefsir Mirası**, Ankara, Ankara okulu, 2012., s. 200.

¹⁷⁴Ali Akpınar, , “Ömer Rıza Doğrul (1895-1952) ve ‘Tanrı Buyruğu’ Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı”, s. 460-461

Sonunda Ömer Rıza'nın eserini ele alarak, o'nun tefsir ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Ömer Rıza tefsirinde rasyonel bir yaklaşımı tercih etmişti. O'nun yaşadığı dönemde akılcı yaklaşımlar ün kazanmaya başlamış ve istifade ettiği kaynaklar genelde akılcılığı öne alan çalışmalar olmuştur. Bu arada söyle bir sonuç çıkartabiliriz: Müslümanlara yeni ufukları kazandırmayı çok arzu eden Ömer Rıza, Muhammed Ali'nin eserini Kâdıyânîlik mezhebini destekleyen bir eser olduğu için seçmemiş, aksine bilime ve akılcılığa çok önem veren bir eser olduğu için seçmiştir. Diğer yandan kaynaklarda Ömer Rıza kendisinin Ehl-i Sünnet olduğunu ve Kâdıyânîlik'ten etkilemediğini beyan ettiğinden bahsedilir.¹⁷⁵

Bizim ilk bölümümüzde detaylı işlediğimiz Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in hayatı ve fikirlerinde Ömer Rıza Doğrul'un hayatı ve eseri ile benzer noktalar vardır. Her ikisi aynı dönemde yaşamış, tercüme faaliyetleri, tefsir ve tarih ile ilgilenmiş, bir Kur'an tercümesi ortaya koymuş ve bu yüzden benzer eleştirilerle yüzleşmişlerdir. Bu iki müellifimiz birbirleriyle bizzat tanışmış olduklarından emin değiliz, ama kaynaklara göre aynı dönemde Mısır'da bulunmuşlardır. Mehmed Cemaleddin, Ömer Rıza'nın İstanbul'a gelmesinden önce Bosna'ya gitmiştir.

Şimdi Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Muhammed Panca'nın *Yüce Kur'an* (Kur'an Časni) adlı eserine değinerek Ömer Rıza'nın eseri ile ortak noktaları ortaya koyup *Yüce Kur'an*'ın ne kadar sade bir tercüme olduğunu araştırmak istiyoruz.

2. Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Muhammed Panca'nın *Yüce Kur'an* Adlı Eseri Üzerine

Yüce Kur'an – Tercüme ve Tefsiri Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Muhammed Panca tarafından yazılan eserin girişinde *bu eserin çoğunun meşhur Türk alimi Ömer Rıza'nın Tanrı Buyruğu adlı eserine dayanan* bir eser olduğunu söyler.¹⁷⁶ Ömer Rıza'nın eserinin çıkışından sadece üç yıl sonra (1937) *Yüce*

¹⁷⁵ A.g.e, s. 472.

¹⁷⁶ Enes Karić, "Uloga Džemaludina Čauševića u razvoju kur'anskih studija u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini 20 stoljeća", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i hercegovini XX**

Kur'âneseri basılmıştır. Birinci baskıda Rıza'nın *Tanrı Buyruğu*'nda ortaya koyduğu girişinin tamamı tercüme edilmiş ve giriş olarak basılmıştır.

İlginç olan şey Çauşević ve Panca'nın eserinin çoğunun özellikle tefsiri ve girişi ele aldığımızda, Rıza'nın eserinin tercümesi olmasına rağmen, sonraki yazarlar tarafından Çauşević ve Panca'nın tercümanlar olarak değil, müellifler olarak ele alındığını görmüş oluruz. Zagreb'teki *Stvranost* yayınevi tarafından basılan ikinci (1969) ve sonraki baskılarda (1972, 1974, 1978, 1984, 1989) şöyle söylenir: “*Bu, çok iyi yazılmış orijinal eseri daha mükemmel hale getirmek için oryantalistler Ömer Muşiç ve edebiyatçı ve profesör Aliya Nametak'ın editör ile anlaşarak yeni Kur'ân araştırmalarına göre yeniden redaksiyon yapmışlardır. Editör bu baskıya 1936 (1937 yılına doğru) yılında Çauşević ve Panca'nın yazdığı dipnotların çoğunu (tefsir) eklemiştir.*”¹⁷⁷

Bu arada meşhur Boşnak alimi ve tefsirci Enes Kariç'in “Bosna Hersek'te Kur'ân Araştırmaların Gelişmesinde Cemaledin Çauşević'in Rolü” adlı makalesini kısaca ele alalım. E. Kariç bu makalede bile özellikle Çauşević'i *Yüce Kur'ân*'da ortaya sunulan açıklamaların müellifi olarak ele almasıyla, o'nun Muhammed Abduh'un sadık takipçisi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.¹⁷⁸ Bize göre *Yüce Kur'ân*'da Abduh'un görüşlerine yakın görüşleryer bulunmasına rağmen Çauşević açıkçası Abduh'un görüşlerini ortaya koymaya çalışmamıştır. Daha doğrusu Çauşević'in tefsir konusunda Abduh'tan etkilenmesini ele almak istiyorsak sadece dolaylı bir etkilenmeden söz edebiliriz.

Biz burada Çauşević'in Muhammed Abduh'un taraftarı olmadığını söylemek istemiyoruz. Üstelikle Çauşević Muhammed Abduh tarafından en çok İslami eğitimde reform konusunda etkilenmiş olmaktadır.

Yüce Kur'ân - Tercüme ve Tefsir'inin birinci baskısı iki önemli eleştiriyi ortaya çıkardı. Birinci eleştiri, *el-Hidaye* Ulema Birliği Kurulu tarafından gelmiş ve *el-Hidaye* dergisinde 1937 yılında “Hafız Muhammed Panca ve Cemaledin

stoljeća 1, Sarajevo, el-Kalem, 2010., s. 364; Džemaludin Čaušević, „Riječ izdavača“, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator** 2, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s.19.

¹⁷⁷ Hafiz Muhammed Pandža i Džemaludin Čaušević, **Kur'an Časni**, Zagreb, Stavrnost, 1974., s. 5,6.

¹⁷⁸ Enes Karić, "Uloga Džemaludina Čauševića u razvoju kur'anskih studija", s. 329-387.

Çaušević'in Yüce Kur'ân Tercüme ve Tefsiri Kitabının Değerlendirilmesi”adlı makale olarak yayınlanmıştır. Söz konusu değerlendirmede bu *Kur'ân Tercümesi ve Tefsiri*'nin hatalarla dolu ve İslam öğretilerine karşı olduğu, sonucu çıkarılmıştır.¹⁷⁹

Aynı yılda Çaušević ve Panca *el-Hidaye*'ye cevap vermiş ve *Yüce Kur'ân ve El-Hidaye'nin Ana Kurulunun Değerlendirmesi*¹⁸⁰ adlı makale olarak neşredilmiştir. Bu yazıda *El-Hidaye* Kurulu'nun iddialarının çoğunu reddetmeye çalışmış ve sonunda "*Yüce Kur'ân eserinde hiç mi güzel bir şeyin olup olmadığı*"nı sormuşlardır. Müelliflerin bu makalede ortaya koydukları en önemli noktaları kısaca özetlemeye çalışacağız. Önce müelliflerimiz Kur'ân'ın yorumlamasının, insan zihni ile paralel olarak geliştiğini söylemektedirler. Sonra tefsirde İslam'ın ilk dönemlerinden beri farklı yaklaşımlar var olduğunu ve bazı kelimelerin İslam'ın Klasik dönemlerinden beri tamamen farklı yönleri ile tur yorumlandığını ifade ederler. Sonunda Müelliflerimiz *el-Hidaye* Kurulu'nu yeni bir Kur'ân tercümesini ortaya koymaya davet etmektedirler; çünkü *Yugoslavya Müslümanları için yirmi Kur'ân tercümesi az değildir*. Bir bölümde farklı tefsir akımlarından/ekollerinden bahsederek sonunda *sufiyyuna* ve *akliyyuna* Kur'ân metninin kendisinin en iyi yargıç olduğunu söylerler. Müellifler Kur'ân metninin, tefsirinden ayrılmasının gerektiğini düşünmektedirler.

Bir yıl sonra *El-Hidaye* Kurulu'nun üyesi olan Muhammed Paşiç tarafından “El-Hidaye Kurulunun Yüce Kur'ân Değerlendirmesindeki Hatalar, Hileler ve Aldatmalar Nedir?”adlı ikinci eleştiri yazılmıştır.¹⁸¹ Bu kez genelde birinci makalesinde aynı şeyler tekrarlanmış oldu.

Bizim söz konusu makaleleri okurken eleştirilerin çoğunun tercümesinden dolayı değil, tefsirinden dolayı ortaya çıktığını fark ettik. Fakat buna rağmen ikinci ve sonraki baskılarda tercüme ve tefsir tamamen redaksiyon altına gelmiş ve Ömer Muşiç ve Aliya Nametak tarafından söz konusu *el-Hidaye* Kurulu'nun değerlendirmesine göre düzeltilmiş oldu. Bu düzeltmeler bazen ekleme, bazen

¹⁷⁹ Enes Karić, “Polemika Čaušević – “el-Hidaje””, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator** 1, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 103, 104, 105.

¹⁸⁰ Bkz.: Muhammed Panca; Džemaludin Čaušević, “*Kur'an Časni i prikaz glavnog odbora “el-Hidaje”*”, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator** 2, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 108-129.

¹⁸¹ Enes Karić, “Polemika Čaušević”, s. 115.

çıkarmalardan oluşmaktadır. Fakat ikinci ve sonraki baskılarda ne düzeltildiğini bilemiyoruz, çünkü bu konuda eserin her hangi bir yerinde her hangi bir not verilmemiştir.

Bu bağlamda oryantalist Hasan Kaleşi ikinci baskının çıkması hakkında bir röportajda *Yüce Kur'an* eseri üzerine şöyle diyor: “*Bu tercüme Arapça'dan tercüme edilmiş değildir; aslında iyi olmayan ve farklı fikirler barındıran bir Türkçe Kur'an tercümesinden çevrildi. Tercümanlar İlahiyatçılar'dı. Bilim adamları ve İslamologlar değildi. Onlar Avrupa İslamoloji'si ve Kur'an'oloji'sinin ne olduğunu bilmiyorlar... Benim fikrim Kutsal Kitab'ta olduğu gibi bilimsel bir Kur'an tercümesi de koymamız gerekir.*”¹⁸² Enes Kariç Kaleşi'nin söz konusu görüşüne karşı çıkmakta ve bilimsel bir Kur'an tercümesinin ne olup olmadığını sormaktadır.¹⁸³

İkinci baskının değerlendirilmesi Besim Korkut tarafından 1969 yılında yapılmıştır. Bu değerlendirme *Yüce Kur'an*¹⁸⁴ adıyla makale olarak VIS'in (Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'nın) *Glasnik* Dergisi'nde yayınlanmıştır. Besim Korkut Bosnalı en iyi Arapça uzmanlarından ve uzman bir İlahiyatçı olarak tanınır. Bu makalesinde tefsire değil, sadece yeni düzeltilen Kur'an mealine değinmektedir. Korkut bu makalesinde çıkardığı sonucu şöyle özetleyebiliriz: Orijinal Çauçeviç ve Panca'nın tercümesi (meal) aslında güzeldir ve sonraki baskılarda mealine gereksiz eklemeler yapılmıştır. Bu şekilde genelde net olan metin anlaşılabilir hale getirilmiştir.

Bu arada Besim Korkut'un verdiği örneklerden bir kaç tanesini sunmak istiyoruz. Korkut'a göre ikinci baskının hataları, genelde geçmiş zamanın gelecek zamanla tercüme edilmesinden oluşmaktadır. Şimdiki zamanın Boşnakçası'nın çoğu yerde, Türkçe'nin şimdiki zamanıyla örtüşmesine rağmen çok nadiren kullanılmıştır. Burada örnek olarak Yasin Sûresi'nin 12. ayetini verelim: : “...i svaku stvar mi cemo nabrojati u javnom vodicu.” (“Biz, her şeyi apaçık yol göstericide bir bir kaydedeceğiz”.) Buradaki doğru tercüme aslında ilk baskıdaki tercümeydi: “... i sve smo mi u iskonskoj knjizi nabrojali.” (“Biz her şeyi apaçık kitapta bir bir

¹⁸²Bkz.: M. Jokić, “O novom Izdanju Kur'ana Časnog”, *Glasnik VIS-a*, Sarajevo, 1970, str. 69-70.

¹⁸³Enes Karić, „Uloga Džemaludina Čauševića u razvoju”, s. 359.

¹⁸⁴Bkz.: Besim Korkut, “Kur'an Časni”, *Glasnik Vis-a*, Sarajevo, 1969., s. 487-496

kaydetmişiz.”) Diğer örnekler: “... mi smo stvorili čovjeka” (“Biz insanı yarattık”) yerine “...mi stvaramo čovjeka” (“Biz insanı...yaratıyoruz”) vb.¹⁸⁵

Besim Korkut makalesinde şöyle devam eder: “*Orijinal tercümesine ulaşma imkânı var olan, redaksiyon) ile görevlendirilen edebiyatçı Aliya Nametak’a insan çok hayret etmeli; çünkü genelde çok kısa, açık ve net Kur’ân ayetlerini nasıl o kadar kötü çevirdi ki, okuyucuları bu Kur’ân cümlelerinin manasının ne olduğunu ve hiç bir manasının olup olmadığını merak etmeye sevk etmiştir.*”¹⁸⁶ Devamında B. Korkut orijinal metnin müelliflerinin uzun zaman önce vefat etmelerine rağmen, redaksiyon yapanların işiyle tercümanların işinin yakından uzaktan alakası/ aynı seviyede ve kalitede olmadığını söylemiştir.¹⁸⁷

Bundan sonra, bazen gereksiz kelimeler bazen cümleler Kur’ân tercümesine eklenmiştir. B. Korkut bu konuda şöyle diyor: “*Kur’ân kelimeleri manalar ile doludur ve bu yüzden onlar anlamı az kelime ile ifade edebilirler. Kur’ân dilinin, onun güzelliğinin ve ulaşılmazlığının özeliği işte budur. Bunun için Kur’ân başka bir dile çevrilemez. Buna rağmen büyük gayret ve fedakârlıkla, Arap dili kurallarına uyararak bu alanda gereksiz kelimelerden kaçınarak iyi bir iş yapılabilir. Fakat bu baskıda tam tersi yapılmıştır.*”¹⁸⁸

Örnek olarak Fâtihâ Sûresi'nin son ayetine bakalım: “... i na put onih (onih dobrih tvojih stvorova) koje si obasuo (neiscrpim obiljem) blagodatima svojim, a na put onih nakoje se izlila (tvoja srdzba) gnjev Tvoj i koji nisu zalutali (sputa istine) Amin.”¹⁸⁹ (“Kendilerine (tükenmez) lütuf ve ikramda (nimetlerde) bulunduğu kimselerin (Senin iyi kullarının) yolunu; gazaba (öfkeye) uğramışların ve sapmışların yolunu değil”).

Hüseyin Cozo ikinci baskı üzerine 1970 yılında *Yüce Kur’ân* adlı bir makale yazıp *Glasnik* dergisinde yayınlanmıştır.¹⁹⁰ Makalesinde H. Cozo ikinci baskıda

¹⁸⁵ A. g. e., s. 489-490.

¹⁸⁶ A. g. e., s. 493.

¹⁸⁷ A. g. e., s. 493.

¹⁸⁸ A. g. e., s. 493.

¹⁸⁹ A. g. e., s. 494.

¹⁹⁰ Bkz.: Husein Dozo, “Kur’an Časni”, **Reis Džemaludin Čauević – prosvjetitelj i reformator 1**, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 260-265.

yapılan düzeltme işini doğru bulmamış ve *birinin vefatından sonra bu şekilde düzeltmelerin yapılmasına kimin hakkının olduğunu sormuştur*.¹⁹¹

Cozo *Yüce Kur'an*'ın ilk baskısı hakkında şöyle söylemektedir: “...*Yüce Kur'an üzerine tartışmalar aslında yenilikçi ve muhafazakar akımlar arasında ortaya çıkan tartışmalardan idiler. Ben de o dönemde şahsen bunu bu şekilde anladım, buna göre davrandım ve hareket ettim. Ben Çauşeviç ve ilerleme tarafındaydım. Bu eserin hataları vardı tabi ki, bunu iyi biliyordum; çünkü hiç bir beşeri eser mükemmel ve hatasız olamaz. Bu eserin Kâdiyânî Muhammed Ali'nin eseri ile bir bağlantısı olduğunu da biliyordum. Fakat o anda yenilikçi akımların savunulması daha önemliydi; çünkü el-Hidaye Kurulu'ndan gelen eleştirilerden dolayı savunmasız hale gelmişti. Yüce Kur'an sadece hatalar yüzünden eleştirilmedi... Çauşeviç'i ve fikirlerini suçlamak için, 'Yüce Kur'an' ile bir neden bulunmuş oldu.*”¹⁹²

H. Cozo bunu söyleyerek Cemaleddin Çauşeviç'in ilmi faaliyetlerinde hiç hata yapmadığını kesinlikle söylemek istemiyor. Daha doğrusu o'nun hatalarının diğer büyük reformcular Afgani ve Abduh'un hatalarına çok benzediğini ortaya koymaktadır. Bu hatalar ve kusurlar *Müslümanlar'ın geri kalmışlığını ve İslam'ı derin yanılgıların altından kurtarmayı çok fazla arzu etmelerinden dolayı olmuştur*.¹⁹³

İlginç olan şey *Yüce Kur'an Tercüme ve Tefsiri* eseri üzerine eleştiri ve savunmada çok zaman harcanmasına rağmen, bu eserin iyi özelliklerini ve onu diğer eserlerden ayıran karakteristiklerin ne olduğunu net bir şekilde ortaya koyan müellif azdır. *Yüce Kur'an* konusunda Yusuf Ramiç *Tefsir Tarihi*'nde bu eserin bazı özelliklerinden bahsetmektedir.¹⁹⁴ Ramiç'e göre tercümanlar bazı kelimeler için doğru alternatifler bulmuşlardır. Mesela *Ruhu'l Kudus* kavramı önceki tercümanlar tarafından *Sveti Duh* (Kutsal ya da Yüce Ruh) olarak çevirilmiştir. Fakat bu tercüme biraz tartışmalıdır çünkü Hristiyanlar tarafından kullanılmaktadır. *Yüce Kur'an*'da

¹⁹¹A. g. e., s. 263.

¹⁹²A. g. e., s. 260.

¹⁹³A. g. e., s. 261.

¹⁹⁴Bkz.: Jusuf Ramić, **Tefsir – historija i metodologija**, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2001., s. 264-274.

Čisti Duh (Temiz Ruh) olarak çevrilerek *Ruhu'l Kudus* kavramı İslami bir boyut kazanır.¹⁹⁵

Şimdi *Yüce Kur'an*'ın tefsirine değinmek isitiyoruz. Bu eserin tefsirinde Âl-i İmrân'ın 7. ayetine bakalım: “*On je taj koji je objavio Knjigu (Kur'an), Neki njeni ajtei su jasni (nedvosmisleni). Oni su (ajeti) osnova Knjige, a drugima su potrebna tumačenja. Što se tiče čija su sra nakljonjena (skretanju s puta Istine) oni slijede ono što s emože tumačiti različito tražeći smutnju i želeći dati svoje tumačnje. A smao bog zna njihovo tumačenje. A oni koji su u znanju čvrsti (i stalni) govore: Mi u njega vjerujemo (Kur'an), sve je od našeg Gospodara. A samo razumni shvaćaju.*”¹⁹⁶ (“O, Sana Kitab’ı indirendir. Onun bazı âyetleri açıktır, onlar Kitab’ın esasidir. Diğerleri ayetlerini ise yorumlamak gerekir. Kalplerinde bir bozukluk olanlar, fitne çıkarmak ve onu yorumlamak için bütünüyle apaçık anlaşılamayan ayetlerin peşine düşerler. Onun gerçek anlamını sadece Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz’den gelir derler. Ancak akıl sahipleri düşünüp anlar”). Söz konusu ayette geçen *muhkem* ve *muteşabih* kavramları Çauşeviç ve Panca tarafından *jasni* (açık ya da net) ve *ajeti kojima su potrebna tumačenja/ ajeti koji se tumače* (yorumlamaya ihtiyacı olan ya da yorumlayan) olarak çevirmişleridir.

Yüce Kur'an'ın tefsirinin başlangıç noktası aslında *muhkem* ve *muteşabih* kavramlarının anlatmasıdır. *Muhkem* ayetler zahir anlamı dışında başka bir anlamı içermeyen ayetlerdir. *Müteşabih* ayetler ise çeşitli yorumlara imkân veren ayetler olarak tarif edilebilir. Fakat *Yüce Kur'an* tefsirinde *muhkem* ve *muteşabih* ayetler arasında bir fark olmadığı ileri sürülmektedir. Buna göre çeşitli yorumlara imkân veren ayetleri açık ve net anlamlar içeren ayetlerin, genel İslam ilkelerinin ve öğretilerinin ışığı altında yorumlamalıdır. *Müteşabih* ayetleri bu şekilde ele alırsak, onların çeşitli anlamlar içerdiği kabulüne rağmen, onların tek bir anlamı var olduğu anlaşılır.¹⁹⁷ Yusuf Ramiç’e göre böyle bir tefsir yaklaşımının ismi aslında *Tefsiru'l*

¹⁹⁵A. g. e., s. 270.

¹⁹⁶*Kur'an Časni*, s. 71, 72.

¹⁹⁷*Kur'an Časni*, s. 72.

Kur'ân bi'l Kur'ân'dır ve bu tefsir yaklaşımı tefsirin uygulanmasında en iyi metotlardandır.¹⁹⁸

Diğer söylememiz gereken şey *Yüce Kur'ân* tefsirinde rasyonel yaklaşım sık sık ortaya konulur. Bir kaç örneğe göz atalım: Bekare Sûresi'nin 63. ayetinde şöyle geçiyor: “*I (sjetite se) kad smo uzeli vaš zavjet i podigli (brdo) Tur iznad vas...*”¹⁹⁹ (“(Hatırlayın ki) sizden söz almıştık ve Tur Dağı'nı üzerinize kaldırarak...”). Bu ayetteki dipnotta şöyle söyleniyor: “*Eski Ahit bu konuda, İsrailoğulları'nın dağın aşağısında olduğunu söyler ve bu dağın havada olduğunu anlatır. Bu hikâye tamamen uydurmadır, bunun için Kur'ân'da hiç bir kanıt yoktur.*”²⁰⁰ Başka bir deyişle buradaki dağın kaldırılmasının asıl anlamı onun doğal boyutuna işaret etmesidir.

Bakara Sûresi'nin 50. ayetinde şöyle söylenmektedir: “*İ (sjetite se) kad smo vam rastavili more te vas spasili...*”²⁰¹ (“(Hatırlayın ki) sizin için denizi yarıdık ve sizi kurtarmıştık”). Bu ayetin tefsirinde şöyle geçer: “*Kur'ân bize bu olay üzerinde detaylı bilgi vermemektedir. Eski Ahit'e göre bu olay Kızıl Deniz'de oldu. Şiddetli bir rüzgâr eserken deniz suyunu çekip toprak kurumuş ve o halde İsrailoğulları denizi geçmişlerdir. Akılcı İslam âlimleri ise bu olayı şöyle anlatmaktadırlar: Geçmişte Kızıl Deniz'de daha fazla ada vardı ve o zaman deniz daha sığ idi ve med-cezir hali olunca İsrailoğulları tehlikesiz denizi geçmişlerdir. Onların peşinde olan Firavn'ın adamları denize girdiğinde suların yükselmesi başlamış ve denizde boğulmuşlardır.*”²⁰²

Bu eserin en büyük özelliklerinden biri *Eski ve Yeni Ahit*'in tefsirde bir referans olarak kullanılmasıdır. *Kutsal Kitab* tarihsel olayları en küçük detaylarla anlatırken Kur'ân tarihsel olaylardan çok fazla bilgi vermeksizin geçmektedir. Çünkü Kur'ân'ın hedefi olayların detayların anlatmak değil, tarihsel olaylardan ibret çıkarmaktır. *Yüce Kur'ân*'da bazı kişilerin hayatları ve olayları detaylıca anlatmak için *Kutsal Kitab*'ın kullanılmasından kaçınılmamıştır.

¹⁹⁸Jusuf Ramić, **Tefsir – historija i metodologija**, s. 271.

¹⁹⁹**Kur'an Časni**, s. 16.

²⁰⁰A. g. e., s. 17.

²⁰¹A. g. e., s. 13.

²⁰²A. g. e., s. 13, 14.

Burada Ömer Rıza'nın *Tanrı Buyruğu*'nu ve Cemaleddin Çauşeviç ve Muhammed Panca'nın *Yüce Kur'an* tefsirlerini karşılaştırırken bir şey fark ettik: *Yüce Kur'an*'ın müellifleri bazı yerlerde sadece Kur'an'da verilen bilgilerle yetinmeye çalışmışlardır.

Burada birkaç örnek ortaya koyalım. Âl-i İmrân Sûresi'nin 42. ayetindeki geçen “*O Merjemo, Bog te je odabrao, ućinio ćistom (od svih mana) i uzvisio te nad (svim) žanama svijeta.*”²⁰³ (“Ey Meryem, Allah seni seçti, tertemiz yarattı ve seni âlemlerin (bütün) kadınları üzerine üstün kıldı”). Ömer Rıza tefsirinde Hz. Meryem'in evli olup olmadığını tartışarak *Yeni Ahit*'ten çeşitli alıntılar ortaya koymakta, Çauşeviç ve Panca ise bu ayetten Hz. Meryem'in evli olmadığının net bir şekilde anlaşıldığını kısaca söyler.²⁰⁴

Aynı şekilde Kehf Sûresi'nin 84. ayetinin tefsirine bakalım: Ayetin “*Pitaju te o Zulkarnejnu...*”²⁰⁵ (“Sana Zulkarneyn üzerinden soru soruyorlar”) başlaması üzerine dipnotta Ömer Rıza ve Çauşeviç - Panca farklı açıklamalar vermişlerdir. Ömer Rıza yine de *Eski Ahit*'ten örnekler ortaya koyarak Zulkarneyn'in kim olduğuna cevap vermeye çalışırken, Çauşeviç ve Panca, Seyyid Kutub'tan bir alıntı yaparak Kur'an'ın verdiği bilgilerle yetinip, Zulkarneyn hakkında bu kadar bilme imkânı verildiğini ortaya koymaktadırlar.²⁰⁶

Söylediklerimizden şöyle bir sonuç çıkartabiliriz: Çauşeviç ve Panca pek çok yerde Ömer Rıza'nın tefsirini sunmasına rağmen, yer yer Ömer Rıza'nın söylediklerinin yanına kendi fikirlerini de eklemekte; bazen de yukarıda gördüğümüz gibi sadece kendi fikirlerini ortaya koymaktadırlar.

Bosnalı büyük Arap Dili uzmanı ve ilahiyatçı Ahmed Smayloviç *Preporod* Gazetesi'nde neşredilen bir mekalesinde, *Yüce Kur'an* ile aynı yılda çıkan Ali Rıza Karabek'in Kur'an tercümesi *Miçe Ljubibratić*'in tercümesinden istifade etmesine rağmen Çauşeviç ve Panca'nın eserinin daha büyük bir itiraz gördüğünü

²⁰³A. g. e., s. 78.

²⁰⁴Bkz.: *Tanrı Buyruğu*, s. 95; *Kur'an časni*, s. 78.

²⁰⁵*Kur'an časni*, s. 412.

²⁰⁶Bkz.: *Tanrı Buyruğu*, s. 362; *Kur'an časni*, s. 412.

söylemektedir.²⁰⁷ Bunun nedeni belki de Ali Rıza'nın ve *Miçe Ljubibratić*'in Sırpça tercümesinin bir tefsir içermemesi olabilir.

Sonunda C. Çauşeviç'in tefsir ilmi faaliyetleri üzerine bir kaç şey ortaya koyalım. Yıllar boyunca Reisu'l-Ulema görevinde bulunması nedeniyle o'nun ilmi faaliyetlerinin sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. O'nun ele aldığı ve işlediği sorular genelde Müslümanlar'ın hayatlarını direkt olarak etkileyen sorular idi. Bu yüzden o'nu bir pragmatist olarak tasvir edebiliriz. Biz kesin olarak Cemaleddin Çauşeviç'in Kâdiyânîlik'in takipçisi olmadığını iddia edebiliriz; fakat problemli fikirlerden de uzak durmadığını söyleyebiliriz. Bu yüzden O'nun düşüncesi sistematik olamamış ve bazen birbirlerine karşıt olan fikirleri ortaya koyduğu gözlemlenmiştir. Bu arada Çauşeviç'in modern Bosna tarihinde öneminin ne kadar büyük olduğu H. Cozo tarafından güzel bir şekilde ifade edilmiştir: “*Yugoslavya Müslümanlar'ının uyanış sürecinde o'nun hakkı tuhaf bir şekilde büyüktür. Müslümanlar'ın geri kalmışlığı sorununu derinden yaşamış olan bir adamdı ve yaşadığı zamanın koşullarını kuvvetle anlamış olan bir şahsiyeti.*”²⁰⁸

Yüce Kur'an eserinin ikinci yazarı Muhammed Panca hakkında bir kaç şey söylemeden bu konuyu kapatmamalıyız. *Yüce Kur'an*'ın müellifi olmasına rağmen literatürde bu eserden bahsedildiği zaman genelde Çauşeviç'in ismi öne çıkmaktadır. Bunun bir kaç nedeni olabilir: Mehmed Cemaleddin Çauşeviç'in kişiliği daha etkileyici olduğu için Muhammed Panca'nın bu eser ile ilgili yaptığı iş gölgede kalmıştır. İkincisi, Muhammed Panca genelde Kur'an ve tefsir konusunda yazmamıştır. O'nun faaliyetlerinin çoğunu tefsir alanında değildir.

Mahmud Tralić'in 19. ve 20. yüzyılın en önemli Bosnalı İslam alimleri ve aydınlarının biyografilerini bir araya getirdiği *Seçkin Boşnaklar (Istaknuti Bošnjaci)* adlı eserinde Muhammed Panca'nın hayatı üzerine bazı bilgiler tesbit ettik.²⁰⁹

²⁰⁷ Ahmed Smajlović, “Prijevod Značenja Kur'ana (Povodom izlaska drugog izdanja prevoda Kur'ana od Korkuta bez originala)”, **Preporod**, Sarajevo, 1987. (30 godina Preporod), s. 351.

²⁰⁸ Husein Dozo, “Kur'an Časni”, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator 1**, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 264.

²⁰⁹ Bkz.: Mahmud Tralić, **Istaknuti Bošnjaci**, Sarajevo, el-Kalem, 1998., s. 270 – 276.

Bu esere göre M. Panca 1887. yılında doğdu. Medreseden mezun olduktan sonra *Şeria Kadılık Okulu*'na başvurup 1920'de mezun oldu. Mezun olunca Atmeydan Medresesi'nde hocalık görevine başladı. 1928. yılında *Şeria Kadılık Okulu*'nda hocalık teklif edildi ve orada bir yıl kaldıktan sonra *Şeria Lisesi'nde* hocalık yapmaya geçti. Panca İkinci Dünya Savaşı başlamadan önce halkı savunma için organize edenlere katıldığı için 1943'te hapsedildi ve hapisten 1950'de serbest bırakıldı. Çeşitli gazete ve dergilerin editörlük işlerinde çalıştı; bir dizi yazıları ve kısa eserleri yayınlamıştır. (*İslam Ders Kitabı-Olgunlar ve Çocuklar İçin*, Hz. Ömer). 1962 yılında vefat etti.

O'nun oğlu Cemaleddin Panca bir yazıda babasının faaliyetlerinin hedefinin ne olduğunu anlatmaktadır: “*O'nun bütün faaliyetlerinin hedefi, Müslümanları dini eğitim konusunda yükseltmek idi; sadece kültürlü, uygar ve dini eğitimi görmüş halklarla, daha iyi ve mutlu bir geleceği umut edebildiklerini sık sık söylüyordu.*”²¹⁰

Bu yazıda M. Panca'nın oğlu Cemaleddin *Yüce Kur'an*'ın yazılma sürecini anlatarak, babasıyla bir kaç yıl aynı masada oturup, Kur'an tercümesi üzerinde sürekli çalışmıştır ve arada sırada tamamladığı kısmı eniştesine (Çauşeviç'e) götürüyordu. O da gereken düzeltmeleri yapıp geri veriyordu.²¹¹ Biz buradan, Panca'nın *Yüce Kur'an* tercümesinin ilk versiyonunu ortaya koyduğunu tahmin edebiliriz.

Sonunda *Yüce Kur'an*'ın ilk baskısının girişinde C. Çauşeviç'in söyledikleri ile bölümü bitirmek istiyoruz: “*Bu büyük eser Kur'an Kerim metni, O'nun tercümesi ve bazı ayetlerinin açıklamalarından oluşmaktadır. Diğer İslam merkezlerinde bu tür eserler neşredildiği, Mısır'da ciddi Kur'an çalışmaları ve çeşitli dillere tercüme faaliyetleri yapıldığı zaman, ben de bu güzel eseri neşrediyorum. Bu eserimiz söz konusu çalışmalara, özellikle büyük Türk âlimi Ömer Rıza'nın eserine göre yazıldı ve düzenlendi. Bu yüce ve güzel kitabımızın halkımıza büyük bir yardımcı olacağını umut ediyorum. Müslümanlara Kur'an'ın içeriğine ve anlamına daha kolay ulaşmalarında yol gösterici olacağına umut ediyorum ve bu aslında benim ana*

²¹⁰ Bkz.: Muhammed Pandža, “Merhum Džemaludin Čaušević”, **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator** 1, Sarajevo, Ljiljan, 2002., (dipnot) s. 158 – 163.

²¹¹ A. g. e., s. 159.

hedefim idi. Bunun yanında bizimki dünyanın her yerde yaşayan Müslüman kardeşlerimizin, bizim bu Avrupa köşesinde az sayıda olmamıza rağmen İslam'ın büyük merkezlerindeki gibi Kur'an'ı tercüme ve tefsir etmeyi istediğimizi ve bildiğimizi görmelerini ve öğrenmelerini istiyorum. Bununla kanıtlamak istediğim şey, bizim yüceliğimizin az sayıda olmamızla hiç bir zaman ölçülmemesidir."²¹²

C. Bosna Âlimlerine Mısırlı Reformistlerin Etkisi; Hüseyin Efendi Cozo ve El-Menar Tefsir Okulu Örneği

Bu alt başlığımızda Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yazdığı *el-Menar* tefsirinin Boşnak alim Hüseyin Cozo'nun tefsir anlayışına etkilerini ortaya koymak istiyoruz. Önceki alt başlığımızda olduğu gibi önce kısaca Muhammed Abduh'un tefsir anlayışı ele alarak *el-Menar* tefsirinin en önemli özelliklerini ortaya koyacağız. Bu arada Reşid Rıza'nın *el-Menar* tefsirine katkısı da konu edilecektir.

Sonra diğer bir alt başlık olarak, Hüseyin Cozo'nun tefsirini kısmen ele alarak en önemli özelliklerini ortaya koyacağız. Hüseyin Cozo'nun hayatı ve düşüncesinin en önemli noktalarını birinci bölümümüzde sunduk. Bu sunduklarımız ışığında o'nun tefsir anlayışı ele alınacaktır. Burada söylememiz gereken şey, Hüseyin Cozo'nun tefsir anlayışı ve *el-Menar okulu* konusu, önce Enes Kariç tarafından *Hüseyin Cozo i islamski modernizam*²¹³ (*Hüseyin Cozo ve İslami Modernizm*) adlı kısa bir eserinde güzel bir şekilde değerlendirilmiş olduğudur.

Söz konusu eser bu bölümümüzde bir yol gösterici kabul edip konuyu daha da derinleştirmeye çalışacağız. E. Kariç genelde Cozo'nun genel düşüncesini Abduh'un düşüncesi ile karşılaştırırken, biz bazı ayetlerin tefsirlerine daha yakından bakarak, Cozo'nun Abduh ve Rıza'nın tefsir yaklaşımı ile ne kadar yakın olup olmadığını aktarmaya çalışacağız.

²¹²Džemaludin Čaušević, "Riječ izdavača", **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator** 2, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 19.

²¹³Bkz.: Enes Karić, "Husein Đozo i islamski modernizam", **Husein Đozo – izabrana djela, Islam u vremenu (knjiga 1)**, Sarajevo, el-Kalem, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2006., s. 5- 56.

Bosna'daki çağdaş tefsir konusunu bir makalede ele alan Ahmed Smaylović, Hüseyin Cozo ve tefsir faaliyetlerini değerlendirerek şöyle söyler: “... *Hüseyin Cozo'nun Kur'ân tercümesi ve tefsirini ortaya koyması, bizdeki yeni Kur'ân yaklaşımları konusunda yeni ve ciddi bir denemedir. O'nun çalışmasının ne kadar iyi olduğunu değerlendirmek için kesinlikle onun Şeltut, Kutub, Abduh, Ebu Zehre, Muhammed Behiyye diğer müfessirlerin tefsirlerinden ne kadar istifade olduğunu araştırmak lazımdır.*”²¹⁴Burada Smaylović'in ortaya koyduğu gibi, Cozo'nun tefsiri sadece *el-Menar* tefsirinden etkilenmiş değil, büyük bir ihtimalle sonraki tefsir çalışmalarından daha da fazla etkilenmiş olabileceği düşüncesindeyiz.

1. Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve *el-Menar* Tefsiri Üzerine

Muhammed Abduh'un²¹⁵ eserlerini, biyografisi ile birlikte ilk ortaya koyan kişi Reşid Rıza idi. Hemen üstâdın vefatından sonra *el-Menar* dergisinde *Muhtasarı Sireti'l-Ustazi'l- İmam* adlı kısa biyografi denemesi yapmıştır. Aynı zamanda aynı dergide üstâd Muhammed Abduh ile ilgili bir yazı ya da makalesi bulunanların getirmesini ilan edip üç ciltlik *Tarihu'l-Üstazi İmam Muhammed Abduh* adlı eseri yayınlamıştır.

Reşid Rıza'nın bu eserinin eksikleri olduğu için kırk yıl sonra Muhammed Ammara yeniden bir toplama yapıp *Al Amalu Kamile li imam Muhammed Abduh* adlı altı cilt olarak eserin ilk baskısı 1972 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

Literatürde genelde *üstaz muhterem* ya da *üstaz imam* ünvanıyla zikredilen Şeyh Muhammed Abduh h. 1265 yılında Mısır'ın Buhayre Bölgesi'nde doğdu. Tanta'da 1862'de öğrenimine başladı. Bu zamanda şeyh Derviş Hızır ile tanışıp

²¹⁴ Ahmed Smajlović, “Prijevod značenja Kur'ana”, **30 godina Preporod**, s. 352.

²¹⁵ Bkz. Ignaz Goldziher, **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**, Leiden, Brill, 1952., s. 310 – 370.; J. J. G. Jansen, **Kuran'a bilimsel-filolojik-pratik yaklaşımlar**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993., s. 39 – 67 ; Johanna Pink, **Sunnitische Tafsir in der modernen Islamischen Welt**, Leiden Boston, Brill, 2011., s. 29 – 36 ; John L. Esposito, **Islam the Straight Path**, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991., s. 126 – 140 ; Halil Taşpınar, **Muhammed Abduh Bibliyografisi Üzerine Bir Deneme**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VII 1 2, Sivas: 2003, s. 261-289; Šaban Hodžić, “Dvije znamenite ličnosti istoka (Džemaludin Afgani i Muhammed Abduhu)”, **Glasnik VVS IVZ**, br. 4, s. 152 – 162

tasavvuf ile ilgilenmeye başladı. Sonra Ezher medresesinde eğitimi devam eden Muhammed Abduh 1871 yılında Mısır'a gelen Cemaleddin Afgani'den dersler alıp Felsefe ve Kelam'ı merak ettiğini fark ediyoruz. Afgani'nin söyledikleri ve yönlendirmesine göre sosyal konuları ele almaya başlayıp güncel meseleler üzerine yazılar yamaya başladı. 1877'de mezun olduktan sonra Ezher'in hocası olarak tayin edildi. Bu arada eğitim kurumlarında reformların uygulanmasına destek veremeye başlayıp ülkede eğitim faaliyetlerini denetlemek için kurulan Yüksek Meclisi'nin üyesi oldu.

Sömürge yöntemine karşı hareketi desteklediği için 1882 yılında üç yıl sürgün cezasına çarptırılıp Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonrasında Afgani O'nu Paris'e çağırdı. Paris'e geldikten sonra onunla *el-Urvetu'l-Vuska* dergisini çıkartmaya başladı.

Siyasetle ilgilenmek istemeyen Abduh, Afgani'den ayrılıp eğitim, kültür ve düşünce konularına öncelik vermeye başladı. 1889' de Mısır'a geri dönen Abduh ~~şimdi~~ idarecilere ~~ile~~ daha yumuşak bir tavır takındı; eğitim ve yargı kurumlarının üst makamlarını ikna etti.

1895 yılında Abduh, Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi. Yaptığı teklifler ve programlar onu 1899 yılında Mısır Müftülüğü'ne getirdi. Hayatının sonuna kadar bu göreve devam ederken ıslah çalışmalarını sürdürmeye ve uygulanmaya çalıştı. Muhammed Abduh 1905 yılında İskenderiye şehrinde vefat etti ve Kahire'ye getirilerek *mezarlığında* defnedildi.

Abduh'un ilmi faaliyetlerinin pek çok araştırmacının dikkatini çektiği fark edilmektedir. Bu çalışmaları farklı açılardan ele almış ve hem Batı'da hem de İslam dünyasında çeşitli eserler ortaya konmuştur. Muhammed Abduh İslami modernizm konusunda belki en sık ele alınan şahsiyetlerden biridir.

Bu arada O'nun en önemli eserlerini ele alalım. *Risaletu Tevhid* Muhammed Abduh'un en meşhur eseridir. Bu Kelam konusundaki eser 1918 yılında Reşid Rıza'nın gayreti ile basılmıştır ve bugün birçok dilde baskısı bulunmaktadır. Bu eser Boşnakça'ya 1989 yılında Muhamrem Omerdiç tarafından *Rasprava o İslamskom*

monoteizmi olarak çevrilmiş ve *Bosna Diyanet İşleri Başkanlığı* tarafından neşredilmiştir.

O'nun diğer eserleri arasında bizim için burada en önemlisi *Tefsiru'l-Menar* isimli eseridir. Bu tefsire değinmeden önce Abduh'un öğrencisi ve sadık takipçisi Şeyh Reşid Rıza hakkında bir kaç şey söylememiz gerekiyor.

Kaynaklara göre Reşid Rıza 1865 yılında bugünkü Lübnan'da doğdu. el-Gazali'nin *İhyâü Ulumi'd-din* adlı eseriyle meşgul oldu ve ondan çok etkilendi. Bunun yanında Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un çıkardıkları *el-Urvetu'l-Vuska* dergisiyle karşılaşması O'nun ilmi hayatında bir dönüş noktası oldu. Sonra Abduh'un Beyrut'taki derslerine katıldı ve O'nun en yakın öğrencisi oldu. Abduh'un ıslahatçı düşüncesinden etkilendi ve hocasının tefsiri yayınlamak üzere 1898 yılında Mısır'da *el-Menar* dergisini çıkartmaya başladı. Dergisinde Abduh'un tercihi ile daha Müslümanlar'ın eğitim ve toplum gibi siyaset dışı konularına öncelik verildi.

Abduh'un vefatından sonra ise Reşid Rıza siyaset ile daha fazla ilgilenmeye başladı. Rıza kendi hayatının ayrıntılarını *el-Menar* ve *l-Ezher* adlı otobiyografisinde sunmuştur. Reşid Rıza 1935 yılında vefat etti.

Tefsir konusuna gelince Reşid Rıza hocasının tefsir derslerini *el-Menar* dergisinde yayınlanıyordu. Abduh'un vefatından sonra dergide yayınlanan derslerini, kendi notları ile birlikte ele alarak Yûsuf Sûresi'nin sonunda kadar devam ettirdi ve neticede *Tefsiru'l Kur'âni'l-Hakim* adlı eseri ortaya çıktı. Nisâ Sûresi'nin 125. ayetine kadar yazdıkları Muhammed Abduh'a aittir ve *Tefsirul Menar* olarak tanınmaktadır. Kalanını Reşid Rıza Muhammed Abduh'un tefsir görüşlerine göre yazmıştır.

Reşid Rıza *el-Menar*'ın yazım faaliyeti sürecini şu şekilde anlatıyor: “O, dersini verirken ben notlarımı alırdım; konuştukları arasında çok önemli bulunduklarımı yazardım, müsait zamanda temize çekebilmek için söylediklerini aklımda tutmaya çalışırdım. Çok geçmeden çeşitli ülkelerdeki okuyucularımızdan bu durumu öğrenen ve O'nun yaptığı bu tefsirin korunmasını hırsla arzu edenler çıktı. Bu notları yazıya dökerek *el-Menar*'da yayımlamamı istediler. Ben de bu isteği

olumlu buldum ve bu işe h. 1318 (1900) senesinin Muharrem ayının başında başladım ki; o zamanlar el-Menar'ın üçüncü cildi çıkmaktaydı. Ben üstad M. Abduh'un derslerinden aldığım notları yazıya döküp dizgi aşamasına getiriyor ve mümkün merteye basılmasından önce kendisine götürüyor ve yazdıklarımı bizzat okumasını temin ediyorum."²¹⁶

Rıza'ya ait kısımda, Abduh'un kısmında kullandığı yaklaşımı değişmektedir. Muhammed Abduh genelde o'nun tefsir yaklaşımında dilsel, gramer açıklamalardan ve fihhi tartışmalardan uzak dururken, Reşid Rıza'ya ait kısım bunları daha fazla içermektedir. Abduh'un ve Rıza'nın tefsirde hadis rivayetlerini kullanmalarının miktarı da değişmektedir. Rıza kendisi bunu açıkça ortaya koyar: *"Üstad Muhammed Abduh'un vefatından sonra iş yalnız bana kalınca ben rahmetli Üstadım'ın yönteminden daha farklı bir yol tuttum. Ayetle ilgisi olan sahih sünnete yer verirken, O'nun ayetin tefsiri mahiyetinde ya da O'nun hükmü hakkında olup olmadığına bakmadım. Bazı kelimelerin (müfredat) cümle yapılarının ve âlimler arasında görüş ayrıldığı bulunan meselelerin tedkikine, bir ayetin başka sûrelerde geçen benzerlerine geniş yer verdim.*"²¹⁷

Nasıl olursa olsun Reşid Rıza, Muhammed Abduh'un eserinin korunması ve sürdürülmesinde çok önemli bir yeri olduğunu söylemeliyiz.

Muhammed Abduh'un ilmi şahsiyetine gelince literatürde o; bir ıslahatçı, modernist, reformcu ve akılcı olarak nitelendirilmektedir. Hayatının son zamanlarında İslami ilimlerle daha yoğun bir şekilde ilgilenmeye başlamıştır. Abduh önce Kelam ilmi ile ilgilenip bu konuda *Kitabu't-Tevhid* adlı ünlü eseri yazmıştır. Bu eserinde Abduh İslam düşüncesinin taklit zincirinden kurtarılması ve din ihtilaflarından çıkması için İslam'ın ilk kaynaklarına dönmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Kaynaklarda O'nun metodu selefi olarak nitelendirilmesine rağmen birçok konuda ortaya sunduğu fikirlerin akılcılığa yönelik fikirler olmasından dolayı klasik bir Selefi olduğunu söylemek doğru değildir.

²¹⁶Muhammed Reşid Rıza, "Yüce Kur'an tefsirine Başlangıç", **Menar tefsiri (Tefsirul Kur'anil hakim tefsirul menar)**, İstanbul, Ekin Yayınları, 2011., s. 28

²¹⁷A. g. e., s. 29

Tefsirinde insan zihnine vurgu yapması nedeniyle Abduh, Batı'da bazı müellifler tarafından Yeni Mutezile akımının temsilcisi olarak nitelendirilmiştir. Daha önce ortaya koyduğumuz gibi o'nun bütün düşüncelerini göz önüne aldığımızda, Abduh'un Mutezilî olmasının da doğru bir değerlendirme olmadığını iddia edebiliriz.

Ancak her şeyden önce ıslahatçı ve reformcu olan Abduh Müslümanların daha önce sahip olduğu yüksek medeniyet seviyesinin yeniden inşa edilmesi meselesi ile ilgilenmiştir. Müslümanların bu konuma yeniden ulaşması için bir kaç şey yapması gerekiyordu. Önce taklit zihniyetinden kurtulup, İslami ilimlerin öğretiminde bazı değişimler ortaya koymak lazımdır. İlk olarak Kur'ân ve sünnet ile doğrudan bir iletişim kurarak, İslam kaynakları üzerinde yeni yorumlar ortaya koymamız gerekir. Bunu yapabilmemiz için İslam ilimleri alanında ilmi eleştiri ve tartışmaya yer vermemiz gerekir. Bunun yanında mezhebi tarafgirlik yapmadan yeni İslam alimlerini yetiştirme imkanı veren bir eğitim sistemi ortaya koymalıyız. Bu arada İslami öğretimin hurafelerden, kesin bir kanıtı sahip olmayan fikirlerden uzak durmasını ve modern bilime yer vermesini teşvik ediyordu.

Abduh, Batı'ya karşı katı bir tavır geliştirmemiştir. Aksine Müslümanlar'ın Batı medeniyeti ile ilişkilerinin önemli olduğunu ve Batı'dan özellikle bilim ve teknoloji konusunun alınmasını teşvik ediyordu. Bu arada Abduh, Batı felsefesi, özellikle ahlak, eğitim, toplum felsefesiyle ilgili eserlere ilgi duyuyordu ve birçok müellifin etkisi altında kalmıştı.

Bu söz konusu edilen görüşlerinin bazılarını tefsir derslerinde uygulamaya çalışmıştır. Abduh'a göre Kur'ân'ın asıl mesajı ve anlamı, gramer kuralları ve müfessirlerin yüzyıllarca aynı meselelerde tartışmaları içinde kaybolmuştur. Bu nedenle Abduh bundan kaçıp, doğrudan Kur'ân ayetlerinin net bir anlamını ortaya koymaya çalışmaktadır. Reşid Rıza bu meseleyi şöyle anlatıyor: *“Kimi tefsirler irab bahisleri ve nahiv kullarına, meani nüktelerine, beyan ıstılahlarına boğularak okuyucuyu Kur'ân'dan koparır. Kimi tefsirler, Kelamcıların cedelleriyle, usülcülerin tahriçleriyle, müctehidler taklit eden fakihlerin çıkarımlarıyla, mutasavvıfların te'villeriyle mezheb ve fırkaların birbirlerine karşı olan bağnazlık ve tassuplarıyla,*

bunlara dair ardı arkası kesilmeyen açıklamalarla Kur'ân arasına girer. Kimi tefsirler de rivayetlere boğar, İsrailiyat'la dolar ve böylece Kur'ân'a ulaşmayı engeller. Bazı çağdaş yazarlar da O'nu örnek aldı ve çağımızda ulaşılan ilmi düzeyi kitaplarına yansıtılar ve müspet bilimlerden geniş alıntılar yaptılar. Güya ayeti tefsir ediyorum diye ayette geçen gök, yer gibi isimleri; astronomi, botanik, biyoloji gibi ilimlerin verilerinden hareketle uzun uzun izahlara kalkıştılar ve sonunda okuyucu, bunlar arasında Kur'ânın asıl amacını unuttu gitti."²¹⁸

Abduh'un tefsirde kullandığı yöntemde, Rıza'nın bahsettiği gereksiz çeşitli ilim ve bilim dallarından gelen bilgilerin sadece doğrudan ilgili olanları sergileniyordu. O, Abduh'un kullandığı tefsir tarzını şöyle tasvir eder: *"Ders okutmada takip ettiği yol, tefsir yazımı konusunda arzu ettiği yönetime yakın idi. O, müfessirlerin değinmedikleri ya da yeterince ele almadıkları konularda derinleşiyor, onların çokça ele aldıkları lafız ve irab bahislerini, belagat nüktelerini kısa geçiyordu. Ayetin anlaşılması için gerekli olmayan, doğrudan ilgili olmayan rivayetlere yer vermiyordu. Derslerinde en kısa tefsir olan Celaleyn tefsirini kullanıyordu. O'nu önce bir okuyor, orada söylenenleri ya olduğu gibi kabul ediyor ya da eleştirilmesini gerekli görüyorsa eleştiriyordu. Sonra da aynı konu etrafında inmiş olan ayet ya da ayetler hakkında O'nun hidayet ve ibret verici Kitap oluşunu ön plana çıkarıcı açıklamalarda bulunurdu.*"²¹⁹

Abduh'un tefsir yaklaşımının orijinallliği bunun gibi yeni vurgularda yatmaktadır. Birinci bölümümüzde gördüğümüz gibi klasik tefsir eserlerinde genelde açıklama hedef olarak alınmıştır. Abduh, tefsirinde ise; Kur'ân'ın bir hidayet kaynağı, dini ve manevi rehber olarak göstermeye çalışır.²²⁰ Jansen, Abduh'un tefsir yaklaşımını işlerken O'nun yorumlama sisteminin temelini bu maksattan kaynaklandığını iddia eder. Kur'ân'ın yorumlanması maksadıyla Kur'ân'ın kendisi dışındaki malzemenin kullanılmasına karşıdır.²²¹

²¹⁸A. g. e., s. 19.

²¹⁹A. g. e., s. 27.

²²⁰J. J. G. Jansen, **Kuran'a bilimsel-filolojik-pratik yaklaşımlar**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993., s. 51.

²²¹A. g. e., s. 51.

Örnek olarak Bakara Sûresi'nin 58. ayetini ele alalım: “(İsrailoğullarına:) *Bu kasabaya girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyin, kapısından eğilerek girin...*”.Abduh’a göre bu ayette geçen şehrin ismi belirlemeye çalışmamak gerekmektedir; çünkü Kur’ân’ın kendisi bunu belirlemeye çalışmamıştır.²²²

Abduh’un tefsir ederken, Kur’ân ayetlerinin bağlamını dikkate aldı. Örnek olarak Âl-i İmrân’ın Sûresinin 37. ayetini ele alalım: “*Zekerıyya, O’nun yanında, mâbede her girişinde orada bir rızık bulur ve «Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?» der; O da: Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi.*”Klasik müfessirler bu ayetin tefsirinde genelde söz konusu rızık kış mevsiminde yaz meyveleri veya yaz döneminde kış meyveleri olduğunu açıklamaktadırlar. Abduh ise bu ayetin sonunda gelen “*Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi*”kısına işaret eder ve “*erzakların tabiatının değil, sırf mevcudiyetinin mucize olduğunu*” açıklar.²²³

Abduh genelde bilimsel tefsir eserlerine karşı çıkmasına rağmen kendi tefsirinde de bazen modern bilim keşiflerinden bahseder.²²⁴ Burada o’nun yönteminin çok tutarlı olmadığını görebiliriz. Abduh bununla aslında tefsirinde modern bilime bir yer vermeye çalışıp, bilim ve İslam’ın yolunun çok farklı olmadığını ortaya koymak istedi. Çünkü bilim ve İslam akla dayanmaktadır. Burada bahsetmemiz gereken oldukça enteresan olan şey, Abduh’un Kur’ân’daki "furkan" kelimesinin tefsiridir. Abduh’a göre *furkan* kelimesi *akıl* anlamındadır.²²⁵

Abduh’un tefsirinin özelliklerinden biri, O’nun Müslümanlar’ın güncel hayatlarındaki ihtiyaçlarının karşılaşmasında Kur’ân’a yeniden yer vermeye çalışmasıdır. Abduh’un aksiyon-hareket adamı olduğunu unutmamalıyız. O her şeyden önce Müslüman hukuku ve yüksek eğitim konusunda kendi reform programını gerçekleştirmek istemiştir.²²⁶*el-Menar*’ın girişindeki *Araplar Kur’ân ile*

²²²A. g. e., s. 52.

²²³A. g. e., s. 54.

²²⁴A. g. e., s. 66.

²²⁵Muhammed Reşid Rıza, „Menar tefsirine giriş”, **Menar tefsiri (Tefsirul Kur’ânîl hakim tefsirul menar)**, İstanbul, Ekin Yayınları, 2011., s. 45

²²⁶A. g. e., s. 58.

ıslah oldular, düzeldiler, söyleyişi ile aslında Kur'ân'ın temel hedefinin toplumun ıslahı olduğuna işaret edilir.²²⁷

Bu bağlamda Kur'ân'ı sadece profesyonel ilahiyatçılara yönelik bir kitap değildir ve bütün insanlar için vahyedilmiştir. Burada Abduh'un tefsir yaklaşımının diğer bir özelliği ise tefsirin akademik düzeyden herkesin okuyabildiği bir konuma indirilmesidir.²²⁸

Sonuç olarak Abduh'un tefsir görüşlerinin daha sonraki yorumcular tarafından alıntılandığını söyleyebiliriz. Burada ilginç olan şey, O'nun hem muhafazakar hem de ilerlemeci-reformcu- modernist ilahiyatçılar tarafından kabul edilmesidir.²²⁹

Abduh, sistematik bir teori ortaya koymadığından dolayı, görüşleri farklı düşünce akımları tarafından sürdürülmüştür. Abduh gibi İslami ilimlerin canlandırmasını ve el-Ezher'de reform yapılmasını isteyen Mustafa Meragi ve Mahmud Şeltut idiler. Bu alimler İslami gelenek içerisinde bir ıslah anlayışını ortaya sürüyorlardı. Abduh'un takipçilerinden bazıları daha seküler bir modernizm anlayışı benimsemişlerdir. Burada Kasım Emin, Ali Abdurazzık gibi bilim adamları da vardı.

Abduh'un tefsir yaklaşımı sonrasında ortaya çıkan konulu ve dilsel tefsir yaklaşımlarının bir başlangıç noktası olduğu da söylenmektedir.²³⁰

Fazlur Rahman ortaya ilk çıkan İslami reformcu ve modernistler Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi şahsiyetlerle sonra gelenler arasında bir ayrım yapmak için klasik modernizm ve neomodernizm kavramlarını kullanmaktadır.²³¹

Bu konuyu ele alan Fazlur Rahman, klasik modernistlerden sonra gelen neomodernizm hareketinde tamamen ayrı fikir akımlarının oluştuğunu fark eder. Fakat neomodernizm hareketinin seküler ya da selefi ıslahatçıların ortaya koydukları

²²⁷ Reşid Rıza, „Menar tefsirine giriş”, s. 17.

²²⁸ J. Jansen, **Kuran'a bilimsel-filolojik-pratik yaklaşımlar**, s. 39, 40.

²²⁹ A. g. e., s. 43.

²³⁰ J. Jansen, *Kuran'a bilimsel-filolojik-pratik yaklaşımlar*, s. 65.

²³¹ Bkz.: Fazlur Rahman, „İslam, izazovi i prilike“, **Kur'an u savremenom dobu**, Sarajevo, Bosanski kulturni centar, 1992., s. 39-56.

eserler ve çeşitli alanlarda gösterdikleri gayretler, hiç bir zaman klasik modernistlerin başlattığı değişimler ile eşit değildir.²³²

Fazlur Rahman'a göre klasik modernistlerin en büyük başarısı, İslami akılcılığı ortaya koymalarıdır. Daha da önemlisi, bu akılcılık Mutezile akılcılığı kadar katı bir itiraz görmemiştir.²³³

Bosna Hersek'te de Abduh'un tefsir anlayışı hakkında çeşitli yazılar yazılmıştır. Sonunda Abduh'un tefsir anlayışını özetlemek için Ahmed Smayloviç'in *Glasnik Dergisi*'nde çıkarttığı *Abduh'un Tefsir Yöntemi* adlı makalesini kısaca sunmak istiyoruz.²³⁴ Söz konusu yazıda Smayloviç, Abduh'un tefsir yaklaşımının selefi olduğunu iddia edip, O'nu İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Abdul Vehhab ve Cemaladdin Afgani'nin yanına koymaktadır. Bütün seleflerin ortak noktası, İslam'ın temel kaynaklarına (Kur'ân ve sünnete) geri dönme çağrısıdır.

Bu yazıda Ahmed Smayloviç, Abduh'un tefsir yaklaşımının özelliklerini sırayla ortaya koymaktadır: Bütünlük, Genellik, Orijinallik, Yaratıcılık, Akılcılık, Ölçülülük, Dikkatlilik ve Gerçeklik. Bütünlük ve genellik burada birbiri ile bağlıdır ve Kur'ân'ın bir bütün olarak ele alıp, O'nun temel ilkelerinin ele alınması anlamına gelmektedir. Orijinallik burada İslam'ın temel ya da orijinal kaynaklarına geri dönmek demektir. Yaratıcılık ise, Kur'ân'ın sürekli insanlığı düşünmeye ve yeni fikirlerin üretilmesine teşvik etmesi anlamındadır. Akılcılık burada Kur'ân'ın anlaşılmasında ve anlatılmasında insan zihninin önemli bir yerinin olması anlamında iken, ölçülülük tefsirde özlü bir anlatım tarzı kullanmak demektir. Sonunda dikkatlilik hurafe içeren rivayetlerden ve İsrailiyat senetlerinden uzak durulması anlamındadır. Gerçeklik, Kur'ân'ın insan hayatında yeniden aktüel kılınması ve uygulanması demektir.

²³²A. g. e., s. 45.

²³³A. g. e., s. 45.

²³⁴Bkz.: Ahmed Smajlović, "Abduhuova metoda tumačenja Kur'ana", **Glasnik VIS-a**, Sarajevo, 1980., br. 2., 510- 514

2. Hüseyin Cozo ve O'nun Kur'ân Tercümesi İle Tefsir Eseri Üzerine

Hüseyin Cozo'nun İslam düşüncesi hakkında birinci bölümümüzde bazı şeyleri ortaya koyduk. Cozo'nun eserlerine bakıldığında amacın Kur'ân'ı modern bağlamda yorumlamak ve uygulamak olduğunu söyleyebiliriz. Ondan sonra Fıkıh, Usuli Fıkıh ve nadiren Kelam konusu da ele alınmaktadır.

Cozo'nun Kur'ân anlayışına gelince, Sarayev İlahiyat Fakültesi'ndeki dersleri için yazdığı tefsir ders notları şöyle başlamaktadır: *"Kur'ân araştırması bu fakültenin öğretiminin temelinde yatmaktadır. Diğer bilim alanlarını ise Kur'ân anlayışında bir yardımcı olarak ele almaktayız."*²³⁵ Bu yazıda İslam düşüncesini canlandırmak için yeni bir Kur'ân anlayışı ortaya koymak gerektiğini savunur ve bu konuda şunları söyler: *"Çağdaş tefsir ile bu araştırmaların hedefi İslam düşüncesinde yeni fikirler ortaya koymaktır. Çağdaş tefsirde kesinlikle bilimsel metotlar uygulanmalıdır."*²³⁶ Burada Cozo'nun bilimsel metotlar altında tam olarakne kastettiğini bilmiyoruz.

Söz konusu çağdaş tefsirciliğin uygulanması için Bosna'daki durumun Yugoslavya açısından uygun olduğunu iddia eder.²³⁷ Pratik (kapitalizm- Batı) ve teorik (sosyalizm-Doğu) düzeyde manevi değerlerin inkâr edilmesi, modern dönemde derin bir boşluk bırakmıştır. Böyle bir durum, yeni bir İslam düşüncesi geliştirmek için yeterince sebep var olduğunu söylemektedir.²³⁸

H. Cozo bir yerde Kur'ân Kerim'i şu şekilde tanımlamaktadır: *"Kur'ân yaşantının dayandığı temeller ve ilkeleri içeren ilahi sözdür"*.²³⁹ Bu bağlamda Cozo'nun eserlerinde, Kur'ân'da kutsal, değişmez ile dünyevi, değişkenin ne olduğunu ortaya koyma ve birbirlerinden ayırmanın gerektiğini anlayabiliriz. Hüseyin Cozo'ya göre Kur'ân'da değişmez, tarih üstü sadece genel ilkelerin

²³⁵Husein Đozo, "Skripte za Islamski teološki fakultet", **Husein Đozo – Izabrana djela, Kur'anske studije (knjiga 2.)**, Sarajevo, el-Kalem, s. 365.

²³⁶A. g. e., s. 367.

²³⁷A. g. e., s. 368.

²³⁸A. g. e., s. 369.

²³⁹Husein Đozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom (I, II, III, IV džuz)", **Husein Đozo – Izabrana djela, Kur'anske studije (knjiga 2.)**, Sarajevo, el-Kalem, s. 11.

(külliyyat) olduğunu iddia eder. Bunun dışında her şey ictihad yönüyle, yaşantı koşullarına göre adapte edilebilir.²⁴⁰ Bosna'da Kur'an'daki söz konusu tarihsel ve tarih üstü ayrımı, ilk olarak bu şekliyle ortaya koyan Hüseyin Cozo'dur.

Hüseyin Cozo, geleneksel tefsir yaklaşımının İslam düşüncesinin geliştirilmesinde bir engel olduğunu iddia eder.²⁴¹ Çünkü tefsirin temel amacı, onu sürekli değişen hayat koşulları ve ihtiyaçları ile bağlamak olmalıdır. Çünkü Kur'an'ın amacı insan hayatının düzenlenmesi ve onun sorunlarının çözülmesidir.²⁴² Buna göre Kur'an'ın anlamı hayat boyunca derece derece keşfedilir ve bu yüzden tefsir faaliyeti bitirilmiş bir iş değildir. Tefsir hep devam etmelidir.²⁴³

İslam düşüncesinin canlandırılmasında çağdaş tefsirin rolünün ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmaya çalışan Cozo, modern tefsirde iki farklı akım fark etmiştir. Birincisi Batı medeniyetini bir model olarak alan Batı'ya yönelik bir düşünce tarzıdır. Bu akıma Ahmed Han ve Muhammed Ali gibi kişiler dâhil edilebilir. İkinci grup ise sömürgeye karşı çıkan İslami modernistler Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi kişilerden oluşmaktadır.²⁴⁴ Bu akımları değerlendirirken S. Ahmed Han'ın Kur'an anlayışını ele alıp kullandığı metodu eleştirmektedir. Çünkü Cozo'ya göre Kur'an modern bilime karşı değildir, fakat Ahmed Han modern bilimin işlevini vahyin işlevi ile karıştırmıştır.²⁴⁵

Boşnak literatüründe Hüseyin Cozo genelde Abduh'un takipçisi olarak sunulmaktadır. Bu konuda Enes Karić birkaç mekale yazmıştır ve *Abduh ekolu Bosna'da ne kadar bulunur?* sorusunun aslında *Cozo'nun görüşlerinden Bosna'da ne kadar bulunur?* sorusu ile eşit olduğunu ileri sürer.²⁴⁶

²⁴⁰Husein Đozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom (I, II, III, IV džuz) ", **Husein Đozo – Izabrana djela, Kur'anske studije (knjiga 2.)**, Sarajevo, el-Kalem, s. 253.

²⁴¹Husein Đozo, "Skripte za Islmaksi teološki fakultet", **Husein Đozo – Izabrana djela, Kur'anske studije (knjiga 2.)**, Sarajevo, el-Kalem, s. 698.

²⁴²Husein Đozo, "Potreba i pokušaji savremene interpretacije i egzegeze kur'anske misli", **Husein Đozo-Izabrana djela, Islam u vremenu (knjiga 1.)**, Sarajevo, el-Kalem, 2006., s. 710, 711.

²⁴³A. g. e., s. 700.

²⁴⁴A. g. e., s. 702, 703.

²⁴⁵A. g. e., s. 704.

²⁴⁶Bkz.: Enes Karić, „Husein Đozo i islamksi modenrizam“, **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, el-Kalem, s. 520.

Kariç çalışmasında, bizzat Cozo'nun tefsir eserini nadiren ele almıştır. Burada Cozo'nun Abduh'un tarftarı olup olmaması mesele değildir. Ancak Cozo, tefsir eserini yazarken Abduh'un görüşlerine ne kadar mutabakat gösterdiği meselemiz olcaktır.

H. Cozo'nun eserlerine gelince, çok sayıda ve çeşitli konularda makale ve yazı yazmasına rağmen bizim için bu çalışmamızda önemli olan, makale olarak *Glasnik Dergisi*'nde yıllarca (1962-1966, 1974-1976) neşredilen ve bitiremediği *Kur'ân Tercümesi İle Tefsir*²⁴⁷ isimli tefsir eseridir. H. Cozo'nun bu tefsir eseri aslında Fâtihâ, Bakara, Âl-i İmrân gibi Kur'ân Sûreleri'nin mealinden ve tefsirinden oluşmaktadır.

Şimdi Cozo'nun tefsir eserinin özelliklerine değinmek istiyoruz. İlk önce eserin dış görünüşü üzerinde duralım. Eser Fâtihâ, Bakara ve Âl-i İmrân Sûreleri'nin tercümesi ve tefsirinden oluşmaktadır. Cozo klasik usuldeki ayet ayet tefsir tarzını uygulamamıştır. O'nun tefsirinde uyguladığı yaklaşımı, serbestçe konulu tefsir yaklaşımı olarak nitelendirebiliriz. Çünkü ayetlerin belli bir sayıdaki kısmını sunup, bu ayetlerin işlediği temel amacı konu başlığı olarak koyarak, bu şekilde çeşitli Kur'ân konularını ele almaktadır. Onlardan bazıları şunlardır:

- Fâtihâ Sûresi: *Besmele'nin Anlamı, İslami Öğretinin Özü, İslam Bakışı.*
- Bakara Sûresi: *İnsan Çeşitleri, Allah'ın Birliği, Maddenin Özü, İnsanın Dünyadaki Görevi, Yahudiler'e Haber, Mucizeler, Yahudiler ve Musa, Camilerin Çeşitli İşlevleri, İslam ve Kişilik Kültü, Helal ve Haram, Beslenmenin Temizliği, Putperestlik...*
- Âl-i İmrân Sûresi: *Muhkem ve Muteşabih Ayetler, İnsanın Algılama Kabiliyeti, Maddi ve Manevi Faktörlerin Dengesi, İnananlar ve İnanmayanlar, Sünnetin Önemi, İbrahim ve Kabe, İmanın Anlamı, Kur'ân'da ve Çağdaş Toplumda Riba Kavramının Anlamı...*

²⁴⁷ Bkz.: Husein Dozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom (I, II, III, IV džuz) ", **Husein Dozo – Izabrana djela, Kur'anske studije (knjiga 2.)**, Sarajevo, el-Kalem, s. 13 – 364 .

Önceki bölümümüzde işlediğimiz gibi Cozo'nun sünnete karşı özel bir tutumu vardır. Bu yüzden o'nun bu eserinde rahatça çok az hadisin kullanıldığını söyleyebiliriz. Peygamber (a.s.)'ın hayatına yer yer değinmesine rağmen bir kaynak ya da referanstan nadiren bahseder.

Diğer müfessirlere gelince en çok adı geçen Taberi, Celaleyn, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mahmud Şeltut'tur. Ara sıra Bergson, Hegel, Nitché, Shopenhauer gibi Batı düşünürlerinden de bahseder.

Cozo'nun tefsiri geniş bir okuyucu yelpazesini amaçlaması nedeniyle, kullandığı yazım tarzı basit ve nettir. Ara sıra farklı görüşler sunarken, sonunda net bir sonuç ortaya koyar. Her ne konu olursa olsun, sonunda hep kendi zamanında yaşadığı olayları ya da tartışılan meseleleri Kur'ân ayetlerin anlamı ile bağlamaya çalışır. Burada örnek olarak Bekare Sûresi'nin 145. ayetine değinirken “(Yemin olsun ki (Habibim!) Sen Ehl-i Kitab'a her türlü âyeti (mucizeyi) getirsen, yine de onlar Sen'in kıblene dönmezler. Sen de onların kıblesine dönecek değilsin. Onlar da birbirlerinin kıblesine dönmezler. Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, işte o zaman sen hakkı çiğneyenlerden olursun.)” ayetteki *leinitteba'te ehvaehum* (onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan) kısmının tefsirinde Muhammed Abduh'un görüşünden bahsederek burada sadece Ehl-i Kitab'ın arzu ve keyiflerinden söz konusu etmemekte, o dönemdeki ulemanın yanlışları üzerinde de durmaktadır. Devamında şöyle anlatıyor: “Bizim zamanımızda en büyük yanılgıdan kurtulmadan önce, diğer yanlışlar ile uğraşmak faydasızdır. Bu yanlış taklid ve ictihad kapısının kapanması inancıdır.”²⁴⁸

Diğer bir ayet (“İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır. Keşke zalimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilselerdi.”)²⁴⁹ bağlamında putperestlik ve şirk konusunu ele alırken kişilik kültü meselesini sunar. O'na göre Kur'ân'da geçen

²⁴⁸A. g. e., s. 79, 80.

²⁴⁹Bekare, 165.

putperestlik bugün başka şekillerde kendisini gösterir. İlk putperestlik türünü tasavvuf ile bağdaştırmakta, mürşit ve mürit ilişkisini değerlendirerek sufizme karşı katı bir tutum sergilemektedir. Putperestliğin diğer bir şekli de devlet hükümdarlar ve siyasetçiler ile bağlantılıdır. Burada İslam'da devlet otoritesinin yerinin ne olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.²⁵⁰

Cozo'nun tefsirinde rasyonalizme yakınlığı ortadadır. Fâtihâ Sûresi'nin ayetlerine değinirken İslam dünya görüşünü tanımlamaya çalışmaktadır. O'na göre İslam dünya görüşü, insan iradesinin ilahi iradeyle mutabık olması anlamındadır. Allah'ın iradesi ise tabiat, insan ve toplumüzzerinde gerçekleşmektedir.²⁵¹ Buna göre bunun dışındaki tabiatüstü olaylar veya mucizelere karşı özel bir yaklaşımı vardır.

Örnek olarak Bakara Sûresi'nin 60. ayetinde “(Musa (çölde) kavmi için su istemişti de Biz ona: Değneğinle taşa vur! demiştik. Derhal (taştan) oniki kaynak fışkırdı. Her bölük, içeceği kaynağı bildi. (Onlara:) Allah'ın rızından yiyin, için, sakın yeryüzünde bozgunculuk etmeyin, dedik)”bahsedilen mucize ve onun gibi olayları şu şekilde anlatır: Mucizeler Allah'ın kendisinin varlığını ıspatlamak için peygamberlere verdiği sıra dışı olaylar olarak anlayabiliriz. Fakat mucizeler sadece Muhammed'den (a.s.) önce gelen peygamberlere verildi. Cozo'ya göre Muhammed (a.s.) ile ilgili her hangi bir mucizeden Kur'ân'da bahsedilmemiştir. Müşriklerin o'ndan bir mucize getirmesini istemelerine rağmen, Allah'ın iradesi ile mucizelerin peygamberliğinin delili olarak kullanılmasını reddetmiştir. Son vahyin gelmesi ile insanların mucizelere ihtiyaç duymamaları belirtilmiştir.²⁵²

Bakara Sûresi'nin diğer bir ayetinde (“Sizden sağlam bir söz almış, Tûr Dağı'nın altında, Size verdiğimiz kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın, umulur ki, korunursunuz (demiştik de)”) ²⁵³ bahsedilen Tur Dağı hakkındaki kısım üzerinde iki görüş vardır. Birincisi, Tur Dağı İsrailoğulları'nın üstünde havaya kaldırılmış ve bu olay Müfessirlerin çoğu tarafından bir mucize olarak algılanmıştır.

²⁵⁰ Dozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom", s. 95-100

²⁵¹ A. g. e., s. 12

²⁵² A. g. e., s. 41, 42.

²⁵³ Bekare, 63.

İkinci görüş ise bu ayette Tur Dağı'nın doğal boyutuna işaret edilmiştir. Cozo burada her iki görüşü ortaya koyup hangisini tercih ettiğini belirtmemiştir.²⁵⁴

Sonra Bakara Sûresi'nin 30-39 ayetlerindeki (*"Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemiyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi..."*) Allah ile meleklerin konuşmasına değinen Cozo, söz konusu gayb olayının harfî harfîne gerçekleştiğini anlamının doğru olmadığını iddia eder. O'na göre bu ayetler üzerinden insan tabiatı hakkında önemli bilgilere işaret edilmiştir. Tefsirinde önce insanın dünyadaki görevini anlatarak insanın halife olması aslında bütün dünyadaki varlıkları ve maddeleri onun için yaratmış olması demektir. İnsanın bunları kötüye kullanması yasaklandığını ve sorumlu davranmasının şart kılındığını söyler. Devamında, doğayı sadece öğrenme kabiliyetine sahip olan doğru kullanmasını bilebilecektir. Bu bağlamda meleklerin secde etmeleri ile insanın yüksek derecesine işaret edilmiştir. Diğer yandan insan, kendi içinde iki farklı güç (melek-şeytan) arasında bölünmüş olmasından dolayı hayat boyunca bir mücadele içinde olacaktır.²⁵⁵

Cozo meleklerin tabiatıta gerçekleştirilen olaylarla bir bağlantısı olduğu için onları tabiat süreçleri ve olayları ile özdeşleştirmenin yanlış olmayabileceğini iddia etmektedir.²⁵⁶

Diğer yandan ibadetin değerini açıklarken en üst aşamasının bilgi aramak olduğunu iddia eder. Burada her hangi bir bilim ile uğraşma gerekliliğini tartışıp, sadece diğer insanlara karşı bir tehlike olmayan aksine faydalar sağlayan bilim dallarının öğrenmesini teşvik eder. Bu bağlamda modern nükleer silahlar gibi aletlerin sebebi olan bilimin haram olduğunu iddia eder. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Cozo genelde bilim ve tabiat bilgisine öncelik veren bir müfessirdir. Çok yerde Allah hakkında düşünmek yerine, O'nun yaratması ve yarattıkları üzerine

²⁵⁴Husein Dozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom", s. 46.

²⁵⁵Bkz.: A. g. e., s. 31,35. ; Husein Dozo, "Skripte za Islmaksi teološki fakultet", s. 487.

²⁵⁶Husein Dozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom", s. 34.

düşünmemiz gerektiğine vurgu yaparak; bizim Allah hakkındaki bilgimizin aslında O'nun yarattıkları hakkında bilgimiz olduğunu söyler.²⁵⁷

Fakat zamanla Cozo'nun Batı medeniyeti hakkında hayal kırıklığına uğraması nedeniyle, çok yerde bilimin ve onun temelinde yatan rasyonalizmin kötü taraflarını ortaya çıkarmaya başlamıştır. *“Niçe'nin ortaya koyduğu Tanrı'nın öldürülmesi fikri, insanlara sadece bir sürü belalar getirdi. Bilim ve rasyonalizmin insanlara mutluluk ve eşitlik getirmesi yerine, savaş ve totaliter devletlerin hükümdarlığını getirdi,”*²⁵⁸ diye anlatan Cozo İslam'ın manevi değerlerinin yeniden canlandırılması gerektiğini öne sürer.

Âl-i İmrân Sûresi'ne gelince 7. ayetin tefsirini ortaya koyalım. Bu ayette şöyle denilmektedir: *“Sana Kitab'ı indiren O'dur. O'nun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akılselim sahipleri düşünüp anlar”*. Cozo bu ayette söz konusu muhkem ve müteşâbih kavramlarının tercümesinde net ve belirsiz kelimelerini kullanmıştır. Bu konuda şöyle diyor: *“Bu ayetlerin anlamları üzerine çeşitli görüşleri vardır. Reşid Rıza bu konuda 10 farklı görüş sunmuş ve bu konuyu 63 sayfada işlerken Mahmud Şeltut ise kısaca müteşâbih ayetlerin bir ya da birden daha fazla genel Kur'ân anlayışına uymayan anlamalarına sahip olduğunu ortaya koyar....Bize göre ise muhkem ayetler İslam'ın temellerini içeren ayetlerdir. Bu ayetler net bir şekilde İslam'ın öğretilerini içermektedir...Bu ayetlerde İslam'ın akide, ahlak ve muamelat alanındaki ilkeleri ortaya sunulur. Burada önemli olan şey ayetlerin anlamı, mantık prensipleri ve salim akıl ile uyumlu olmalıdır... İkinci grup müteşâbih ayetlerde ise bunun gibi konular ele alınır: Peygamberlere verilen çeşitli tabiat üstü olaylar veya mucizeler ve gayb hayatı ile ilgili çeşitli konular.”*²⁵⁹

²⁵⁷A. g. e., s. 23.

²⁵⁸A. g. e., s. 150.

²⁵⁹A. g. e., s. 240, 241.

Cozo tefsirinde sık sık kendi zamanında tartışılan konuları ve olayları anlatırken bazı Kur’ân ayetlerinin anlamlarını belli bir durum ile bağlamak ister. Bir yerde zekat ve sadakatu'l- fitr meslesine değinerek şöyle anlatmaktadır: *“Bizim için bugün bu konu büyük bir önem taşır. Bildiğimiz gibi Yugoslavya Diyaneti'nin (İslamska vjerska zajednica u jugoslaviji) kendi yeni maddi kaynaklarını sağlamasında şüphesiz zekat ve sadakatu'l-fitr büyük imkânlar sağlayabilir... Zekat ve sadakatu'l-fitr fonu kesinlikle dini hayatın ihtiyaçlarının karşılaşılmasında büyük bir yardım olabilir. Fakat bazılarının itirazlarına rağmen zekat ve sadakatu'l- fitrın bizim amaçlarımızın gerçekleştirilmesi için verilmesini sadece caiz değil onu tavsiye ettiğimizi söyleyebiliriz... Biz **fi sebilillah** kelimesini topluluğun genel faydası olarak anlıyoruz. Reşid Rıza meşhur Kur’ân tefsirinde şöyle diyor: ‘Allah yolunda vermek (fi sebilillah) Müslümanlar’ın genel dini ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanması için vermek demektir.’ Reşid Rıza burada özellikle hastane, yol, demiryol, donanmaların inşasını kastetmiştir.”²⁶⁰*

Sonuç olarak şunu da ortaya koyalım, Cozo tefsirinde sıkça Kur’ân’ın ana amacının doğru yolu gösterici (huden) olmasıyla, Kur’ân’ın toplum içinde yeniden yer kazanması gerektiğini vurgulanıyordu. Bu arada Cozo’nun düşüncesinin temel noktasının, sürekli Kur’ân’ın ana ilkelerinin ne olduğunun belirlenmesi ile, bu ilkelerin ictihat yönüyle modern hayatta uygulanması olduğunu düşünüyoruz. İlkelerin belirlenmesi müfessirlerin görevi olup, onları pratiğe geçirmek ise hukukçuların görevidir. Bu arada Cozo’nun Şeria ve hukuk meseleleri üzerinde yoğun çalıştığını biliyoruz.

Fikret Karçiç Cozo’nun şariat ile ilişkisini değerlendirerek *“Şeriatın devlet hukuk sisteminin artık bir parçası olmamasıyla, şariat hakkında nasıl*

²⁶⁰ A. g. e., s. 216, 217.

konuşur”sorusunu sorar.²⁶¹ Cevabını Cozo’nun kişiliğinde bulmaktadır. Cozo’nun önce İslam alimi sonra fakihi olup, zamanla bir İslami aydını haline gelmektedir.²⁶²

Sonuç olarak Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın *el-Menar* tefsiri ve Hüseyin Cozo’nun *Kur’ân Tercümesi ile Tefsiri* adlı eserleri arasında belli ortak noktalar vardır. İlk önce Enes Kariç’in söylediği gibi Cozo bazı yorumlarda aynı sonuca varmazsa da Abduh’un *genel stratejik* fikirlerini benimsemiştir.²⁶³

Cozo, Abduh ve Rıza gibi net ve basit bir sunuş tarzı uygulayıp, sonunda kendi ideolojisi ile uyumlu bir sonuca varmaktadır. O’nun tefsiri dilsel ya da fihhi tartışmaları içermez. Çok nadiren hadis isnadlarından da bahsetmektedir.

Önceden söylediğimiz gibi o tefsirinde konulu tefsir yaklaşımı kullanmıştır. Burada eğer genel bir bakış açısıyla bakarsak *el-Menar’dan* etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Cozo, Mahmud Şeltut’un eserlerini iyi tanınması sebebiyle bu konuda Şeltut’un konulu tefsirinden istifade ettiğini tahmin edebiliriz. M. Şeltut’un tefsirinin içeriği daha farklı olmasına rağmen o’nun ve Cozo’nun eserlerinin dış görünüşünün çok benzediğini söyleyebiliriz.

Cozo, Abduh ve Rıza gibi müfessirler, bazı ayetlerin tefsirinde akılcı bir yaklaşım uygular. Bazı ayetlerin tefsirlerinin örneklerini yukarıda sunduk.

Abduh ve Cozo’nun eserlerinin çoğu, genelde neşrettikleri makalelerden oluşup, uzun bir süreç içinde oluşmaktadır. İkisi tefsir ve fıkıh konularıyla ilgilenip, İslami eğitim sisteminde reformları teşvik etmişlerdir.

Sonunda Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Hüseyin Cozo’nun eserleri arasındaki en büyük fark, Abduh Kur’ân’ı din aşamasına indirirken, Cozo O’nu ilkeye indirgemektedir.²⁶⁴ Burada Abduh’un bu konuda söylediklerini sunalım: “*Bizim istediğimiz Kur’ân anlayışı bu ve öteki hayatı mutluluğa götüren Kur’ân’ın*

²⁶¹Fikret Karčić, "Razumije vanje šerijata u djelima Husein ef. Doze", **Islamske teme i prespektive**, Sarajevo, el-Kalem, 2009, s. 139.

²⁶²A. g. e., s. 141.

²⁶³Enes Karić, "Husein Dozo i islamksi modenrizam", s. 522,223.

²⁶⁴A. g. e., s. 523 .

*din olarak algılanmasıdır.”*²⁶⁵ Cozo ise Kur’ân-ı Kerim’i “*yaşantının dayandığı temeller ve ilkeleri içeren ilahi söz*”²⁶⁶ olarak tanımlamasıyla Kur’ân’ın aslında ayrıntı ve detayları anlatmaması, sadece temel prensipleri içermesi görüşünü savunur. O’nun bu görüşü tam bir çağdaş yaklaşım olarak nitelendirilebilir.²⁶⁷



²⁶⁵ A. g. e., s. 523.

²⁶⁶ Husein Đozo, "Prijevod Kur'ana sa komentarom", s. 25.

²⁶⁷ Enes Karić, "Husein Đozo i islamksi modenrizam", s. 522.

SONUÇ

Bu çalışmada 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'teki tefsir çalışmalarında yenilikçi düşüncesinin tesirlerini ele aldık. Diğer bir deyişle Mısır ve Osmanlı'da ortaya çıkan yenilikçi düşüncelerin Bosna Hersek'te yapılan Tefsir faaliyetlerine olan etkisi tarihsel bir bakış açısıyla ve örnekleri üzerinden ele alarak değerlendirdik

Çalışmayı üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde 19. ve 20. yüzyılın Bosna Hersek'te oluşan modernleşme sürecinin İslami eğitim kurumlarına olan etkisini örneklerle gösterdik. Bu bölümde Bosna Hersek'teki Avusturya Macarsistan döneminde geleneksel ve modern İslami eğitim kurumlarının oluşumunu kısaca ele aldık. Burada detaylıca Şeria Kadilik Okulu ve İslam Şeria ve Teoloji Yüksekokulu hakkında bilgileri sunduk. Söz konusu okullarda öğrenciler İslami ve Batılı kaynaklara başvurması imkanı vardı. İkinci Dünya Savaşından sonrası Kömünist rejimin ortaya çıkması ile İslami yüksek eğitimi veren kurumlar 1978 yılına kadar ortadan kaldırılmıştır. Şeria Kadilik Okulu, İslam Şeria ve Teoloji Yüksekokulu ve 1978. yılında kurulan Saraybosna İlahiyat Fakültesi Bosna Hersek'e ait bir ulema ve aydın tipi ortaya çıkması sağlayacaklardır. Çoğu kez bu alimlerin İslam yenilikçiliğine eğilimli oldukları söz konusudur. Bu durum bu zamanlarda İslam dünyasında (Türkiye, Mısır) ortaya çıkan yenilikçilik ve ıslahatçılık düşüncesine eğilimli olan tefsir eserleri Bosna Hersek'te kabul edilmesini kolaylaştıracaktır.

Tarihsel arka plan incelemesinden sonra ikinci bölümde modernleşme ile ortaya çıkan islami yenilikçilik ideolojisinin tesirleri altında kalan Bosnalı aydınları ve yenilikçi ulemanın ortaya koydukları fikirler ve konular değerlendirildi. Bosna'da 20. Yüzyılın en etkili alimleri arasında Mehmed Cemaleddin Çauşeviç ve Hüseyin Eendi Cozo karşımıza çıktı. Bu iki alimin hayatı ve eserini ele alıp *İslam eğitimi, tesettür, Kur'an tercümesi, İslam'da bilim ve akıl* gibi konular hakkında ortaya koydukları yenilikçi fikirler ele alındı.

Üçüncü bölümde İslami yenilikçilik hareketlerinin tefsir ilmine yansımalarını değerlendirdik. Burada önce Bosna'nın modern dönemindeki Kur'an tercümeleri ve onunla paralel olarak gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin tarihi hakkında kısa bilgileri sunduk. Ardından Çauşeviç ve Cozo'nun tefsir eserlerini yakından değerlendirdik. Söz konusu eserlere doğrudan etkileri olan Osmanlı aydını Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* ve Mısırlı alimler Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın *el-Menar* adlı tefsir eseri ele alındı. Burada Çauşeviç ve Cozo'nun tefsir eserlerinde ortaya koydukları fikirlerini inceleyerek modern dönemde ortaya çıkan çeşitli tefsir yaklaşımları tarafından etkilenmiş olduğunu söylenebilir. Çauşeviç ve Cozo Kur'an ilkeleri toplum içinde güncelleştirilmesini teşvik etmişlerdir. Yöntem açısından Çauşeviç ve Cozo bilimsel ve ictimai tefsir yaklaşımlarına ait fikirlere yatkınlardır. İdeolojik açıdan ise ikisi modernistler/yenilikçiler olarak niteledirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abduh , Muhammed: **Tevhid Risalesi**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1986.
- Açıkgenç, Alparslan: "Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri Ve Eserleri", **İslam ve Çağdaşlık**, Ankara Okulu, 2010.
- Akpınar, Ali: "Ömer Rıza Doğrul (1895-1952) ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı", **Kur'ân Mealleri Sempozyumu 1**-Diyanet İşleri Bakanlığı (İzmir 2003), Ankara, 2007.
- Akpınar, Ali: "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", **1. Burdur Sempozyumu**, 1. Cilt, 2005.
- Aktaran, Nesrin: "Muhammed Abduh'un Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri", **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 2015.
- Albayrak, İsmail: "Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar 2**, (Editörler Mehmed Akif Koç, İsmail Albayrak), Ankara, Otto, 2013., s. 63-90.
- Bajraktarević, Fehim: "The Koran (Qur'an)", **Prilozi Za Orjentalnu Filologiju**, Sarajevo, Orjentalni institut u Sarajevu, 1961., s. 285-287.
- Baljon, Johannes M. S.: **Modern Muslim Koran Interpretation**, Leiden, E.J. Brill, 1968.

- Bardhi, İsmail: "1918-1988 Arasında Bosna Hersek ve Kosova'da (Yugoslavya'da) Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", **Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 1993.
- Bise, Adem: "Da li može musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati dobar musliman (Kur'an u teoriji i praksi)", **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 6**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 61-139
- Bušatlić, Hafiz Abdullah: "Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini (Povodom poznatih izjava g. reisululeme i drugih)", **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 5**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 89-120.
- Bušatlić, Hafiz Abdullah: "Pitanje hilafeta i izbor halife", **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 4**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 67-79.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1996.
- Đozo, Husein: "Prijevod Kur'âna sa komentarom (I, II, III, IV Džuz)", **Hüseyin Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 2 Kur'ânske Studije)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 7-360.
- Đozo, Husein: "Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 59-64.

- Đozo, Husein: "Islam-post", **Hüsein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 379 – 387.
- Đozo, Husein: "Islam-sunnet" , **Hüseyin Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 446-458.
- Đozo, Husein: "Islam-zekat", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 368-378.
- Đozo, Husein: "Islam i fatalizam", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo: El-Kalem, 2006, s. 232-237.
- Đozo, Husein: "Kur'ân Časni ", **Reis Džemaludin Čaušević – Prosvjetitelj i reformator, 1**, Sarajevo: Ljiljan, 2002, s. 260-265
- Đozo, Husein: "Potreba i pokušaj savremene interpretacije i egzegeze Kur'âna", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 697-711.
- Đozo, Husein: "Smisao obnove islamske misli", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 247 – 255.
- Đozo, Husein: "Skrpte (Za Islamski Teološki Fakultet)", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 2)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 367 – 683.
- Đozo, Husein: "Islam-Kur'ân", **Husein Đozo-Izabrana Djela (Knjiga 1)**, Sarajevo, El-Kalem, 2006., s. 412 – 422.
- Čaušević, Džemaludin: "Riječ izdavača“, **Reis Džemaludin**

- Čaušević, Džemaludin: **Čaušević-prosvjetitelj i reformator II**, Sarajevo, Ljiljan, 2002.
- Čaušević, Džemaludin: "Prva riječ u prevod i tumač Kur'âna od velikog učenjaka Omera Riza", **Reis Džemaludin Čaušević-prosvjetitelj i reformator, II**, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 20-23.
- Čaušević, Džemaludin: "Mudri i časni Kur'ân uvod u prevodi tumač", **Reis Džemaludin Čaušević-prosvjetitelj i reformator, II**, Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 25-146.
- Ćeman, Mustafa: "Kur'ân i tefirske znanosti Bošnjaka", **Kabes**, Mostar, 1998.
- Dautović, Ferid: "Šukrija Alagić, doprinos islamskim znanostima s posebnim osvrtom na tefsir", **Fakultet islamskih nauka u Sarajevu**, neobjavljeni magistarski rad, 2001.
- Davison, H. Roderic: **Reform In The Ottoman Empire 1856-1876**, New York, Gordian Press, 1973.
- Doğrul, Ömer Rıza: **Tanrı Buyruğu - Kur'ân-I Kerim'in Tercüme ve Tefsiri**, 4. Bs., İstanbul, Inkilap ve Aka Kitabevleri, 1980.
- Duraković, Esad: **Kur'ân s prijevodom na bosanski jezik**, Sarajevo: Svjetlost, 2004.
- Dževad Beg Sulejmanpašić: "Muslimansko žensko pitanje", **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 3**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 7-39.
- Esposito, L. John: **Islam The Straith Path**, Oxford University Press, New York And Oxford, 1991.

ez-Zehebi, Muhammed

Es-Seyyid Hüseyin:

Rahman, Fazlur:

Rahman, Fazlur:

Gökkır, Necmettin:

Goldziher, Ignaz:

Grozđanić, Sulejman:

Hadžić, Kasim:

Hadžiosmanović, Lamija:

Handžić, Mehmed:

Handžić, Mehmed:

Et-Tefsir Ve'l-Müfessirun, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1960.

Ana Konularıyla Kur'ân, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1998.

İslam, Chikago, University Press, 1979.

"Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar 2**, (Editörler Mehmed Akif Koç, İsmail Albayrak), Ankara, Otto, 2113., s. 187-222

Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung. An Der Universität Upsala Gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, Leiden, Brill, 1952.

"Pogovor", **Kur'ân**, Sarajevo: Orjentalni institut u Sarajevu, 1977.

"Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu", **Takvim**, Sarajevo, 1983., s. 139-159.

Bibliografija Prve Muslimanske Nakladne Knjižare I Štamparije (Muhameda Bekira Kalajdžića), Sarajevo, 1967.

"Tefsiru ajatil ahkam min sûretil Bakara"; "Tefsiru ajatil ahkam min sûretin Nisa", **Tefsirske i hadiske rasprave 4**, Sarajevo, Ogledalo, 1999.

"Pabirci o naučom radu i književnom radu rahmetli H. Džemaludin ef. Čauševića", **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator I**, (Priredili

- Hodžić, Šaban: Enes Karić I Mujo Demirović), Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 188 – 198.
- Hodžić, Šaban: “Dvije znamenite ličnosti Istoka (Džemaludin Afgani i Muhammed Abduhu)”, **Glasnik VVS IVZ**, Br. 4, S. 152 – 162
- Imamović, Mustafa: **Historija Bošnjaka**, Sarajevo, Bošnjačka Zajednica Kulture Preporod, 1998.
- Jansen, Johannes J. G.: **The Interpretation Of The Koran In Modern Egypt**, Leiden, E. J. Brill, 1974.
- Baljon, Johannes, M. S.: **Modern Muslim Koran Interpretation 880-1960**, Leiden, E.J. Brill, 1968.
- Karagöz, Mustafa: **Tefsir Tarihi Yazımı Ve Problemleri**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Karçiç, Fikret: “Razumijevanje šerijata u djelima Hüusein ef. Đoze”, **Islamske teme i prespektive**, Sarajevo, El-Kalem, 2009., s. 139-144.
- Karçiç, Fikret: "Muslimani Balkana na pragu 21. vijeka", **Islamske teme i prespektive**, Sarajevo, El-Kalem, 2009., s. 109-118.
- Karçiç, Fikret: “Doing Islamic Theology In Europe”, **Studies In Interreligious Dialogue**, Peeters Publishers, 2008.
- Karçiç, Fikret: **Bošnjaci i izazovi modenrosti – kasni osmanlijski i habsburški period**, Sarajevo, Savremena Islamska Misao; El-Kalem, 2004.
- Karçiç, Fikret: **Metodi istraživanja u islamskim naukama**, Sarajevo, El-Kalem i CNS,

- 2013.
- Karçiç, Fikret: **Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918 – 1914**, Sarajevo, Vrhovno Starješinstvo Islamske Zajednice U SFRJ, 1986.
- Karić, Amir: **Panislamizam u Bosni**, Sarajevo, Connectum, 2006.
- Karić, Enes: "Zamahšerijev komentar Kur'âna-glavna odrednica Korkutovog Prijevoda Kur'âna", **Tefsir, uvod u tefsirske znanosti**, Sarajevo, Fakultet Islamskih Nauka, 1995
- Karić, Enes: "Interpretation Of The Kur'ân In Bosnia And Hercegovina", **Essajs Of Bosnia**, Sarajevo, El-Kalem, 1999., s. 280-289.
- Karić, Enes: "Čaušević kao reformator", **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator 1**, (Priredili Enes Karić I Mujo Demirović), Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 36-53.
- Karić, Enes: "Đozino tumačenje Kur'âna i pitanje *Selefi-Saliha*", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 555- 568.
- Karić, Enes: "Fetve Husein ef. Đoze i utjecaj fetvi Mahmuda Šeltuta", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 569 – 592.
- Karić, Enes: "Gazi Husrev – begova medresa u doba austrougarske valadavine u Bosni i

- Hercegovini", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 141-168.
- Karić, Enes: "Gazi Husrev – begova medresa u sistemu osmanskog obrazovanja", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 123-140.
- Karić, Enes: "Husein Đozo i islamski modernizam", **Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1**, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 515-554.
- Karić, Enes: "Islamsko mišljenje u Bosni i Hercegovini na razmeđu starog i novog i prosvjetiteljski Rad Mehmeda Džemaludina Čauševića", **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator 1**, (Priredili Enes Karić i Mujo Demirović), Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 17-35.
- Karić, Enes: "Kratka povijest prevođenja Kur'ana na bosanski, srpski i hrvatski jezik", *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini 20 Stolejća 1*, Sarajevo, El-Kalem, 2010., s. 459-514.
- Karić, Enes: "Polemika Čaušević – "El – Hidaje", **Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator I**, (Priredili Enes Karić i Mujo Demirović), Sarajevo, Ljiljan, 2002., s. 103-123.

- Karić, Enes: “Bosanske muslimanske rasprave za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću”, **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 1**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 7-82.
- Koç, Mehmed Akif: "Batılı Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar 2**, Ankara, Otto, 2013., s. 91-130
- Korkut, Besim: **Kur'ân**, Sarajevo, Orjentalni Institut U Sarajevu (Posebna Izdanja), 1977.
- Küng, Hans: **Islam : Past, Present And Future**, Translated By John Bowden, Oxford, Oneworld Publications, 2007.
- Pandža, Muhammed, Čaušević, Džemaluddin: **Kur'an Časni – prijevod i tumač**, Stvarnost, Zagreb, 1974.
- Lewis, Bernard: "Ottoman Observers Of Ottoman Decline", **Islam in History, Ideas, People, Events in The Middle East**, London, Alcove, 1973.
- Lewis, Bernard: "On Writting The Modern History Of The Middle East", **İslam In History-Ideas, People, Events In The Middle East**, London, Alcove, 1973.
- Malcolm, Noel: **Bosna, kratka povijest**, Biblioteka Memorija, Sarajevo, 2011.
- Ljubušak, Mehmed Beg Kapetanović: “Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini”, **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 1**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 85-107.
- Öztürk, Mustafa: **Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz**, Ankara,

- Ankara Okulu, 2008.
- Öztürk, Mustafa: *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara, Ankara Okulu, 2012.
- Pandža, Hafiz Muahemmed: “Merhum Džemaludin Čaušević”, **Bosanke muslimanske rasprave - herstomatija 4**, Sarajevo, Sedam, 2003., s. 33-60.
- Pink, Johanna: **Sunnitischer tafsir in der modernen Islamischen Welt**, Leiden Boston, Brill, 2011.
- Poulton, Hugh, Taji-Farouki, Suha: **Muslim Identity And The Balkan State**, Hurst & Company, London, 1997.
- Ramić, Yusuf: **Tefsir, historija i metodologija**, Sarajevo, Fakultet Islamskih Nauka, 2001.
- Ramić, Yusuf: **: Naši prijevodi Kur’âna i Stil kur’ânskog izraza**, Sarajevo, El-Kalem & Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2009.
- Rıza, Reşid, Abduh, Muhammed: **Menar Tefsiri, (Tefsiru’l-Menar)**, Ekin Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rippin, Andrew: **Muslims, Their Religious Beliefs And Practices, 2. Contemporary Period**, London And New York, Routledge, 1993.
- Rıza, Reşid: “Yüce Kur’ân Tefsirine Başlangıç”, **Menar Tefsiri (Tefsirul Kur’ânîl Hakim Tefsirul Menar)**, İstanbul, Ekin Yayınları, 2011.
- Rıza, Reşid: „Menar Tefsirine Giriş”, **Menar Tefsiri (Tefsirul Kur’ânîl Hakim Tefsirul**

Traljić, Mahmud:

Zebiri, Kate:.

Menar), İstanbul, Ekin Yayınları, 2011.

Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo: El-Kalem, 1998.

“Mahmud Šeltut i islamski modernizam”,

Komentar Kur’ân kerima (Prvih deset džuzova), Sarajevoö El-Kalem i Fakultet

Islamskih Nauka, 2007., s. 335-491

