

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

770075

Şehmus DEMİR

110075

**KUR'AN'IN 'YENİDEN YORUMLANMASI'
DÜŞÜNCESİNİN BATIYLA MÜNASEBET BAĞLAMINDA
ELE ALINIŞI**

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Doktora Tezi

Tez Yöneticisi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Erzurum 2002

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nın Tefsir (Tefsir)
Dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman / Jüri

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Jüri

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Jüri

Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Enstitü Müdürü

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KUR'AN YORUMUNDA YENİ YÖNELİŞLER BAĞLAMINDA BATIYLA MÜNASEBET VE ETKİSİ

Şehmus DEMİR

Danışman : Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

2002 – Sayfa: 196

Jüri : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Jüri : Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Batıda meydana gelen gelişmelerin, İslam dünyasına ve özelde Kur'an yorumuna etkisini konu edinen bu çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş kısmında, Batının modern dönemdeki konumuna gelişindeki etkin faktörler, İslam dünyasının durumu ve bu süreç içerisinde müslümanların değişim tecrübesi anlatılmaktadır.

Birinci bölümde, modern dönemde, aklın ön plana çıkarılarak Kur'an'ın yorumlanması üzerinde durulmakta ve bu çerçevede Bilimin sunduğu veriler ışığında Kur'an'ın yorumlanması konusu işlenmektedir.

İkinci bölümde ise, hermeneutiğin mahiyetine, tarihi arkaplanına, Kitab-ı Mukaddes'le bağlantısına ve Kur'an-ı Kerim'le olası ilgisine yer verilmektedir.

Sonuç kısmında ise, yapılan bu yorumlamaların sağlam bir temelden hareketle yapılıp yapılmadığı üzerinde durulmaktadır.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

WITH IN THE CONTEXT OF THE RELATION WITH THE WEST
AND ITS EFFECT, NEW APPROACHES IN THE QURAN
INTERPRETATION.

Şehmus DEMİR

Supervisor : Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

2002– Page: 196

Jury : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Jury : Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

This Philosophical Doctorate Thesis deals with the progress which occurs in the West and influence of this progress on the Islamic world, especially on the Qur'anic interpretation. This thesis contains an introduction, two chapters and a conclusion.

In the introduction, it is maintained the dominant factors which influence on the progresses in the West, the status of the Islamic world and in this stage muslims change experience.

In the first chapter, in modern age, it is focused on Qur'anic rationary interpretation and it is elaborated Kuranic commentary in the light of scientific materials in this framework.

In the second chapter, it is investigated the essence of hermeneutic, it's historicial back ground, relation with the Sacred Scripture and The Holy Quran.

In the conclusion, it is considered that this interpretations whether is done on a right basic or not.

ÖNSÖZ

Modern dönemde Kur'an yorumunun kaygan bir zemin üzerinde yapılmakta olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira birbirine tamamen zıt ve temelde birleşebilmesi imkan dışı görünen yorum ve yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bu yapı, açık görüşlülük, çok seslilik ve yorum zenginliği adına iyi bir gelişme olarak kabul edilebilir. Ancak sahih İslamın temel değerlerini sarsmaya kadar varan düşüncelerin Kur'an yorumu adına savunulmasının bir takım tehlikeler barındırma ihtimalinin bulunduğunu ve bu endişenin ciddi problemleri gündeme getirebileceğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu nedenle, yapılan yorumlamaların doğru veya yanlışlığı üzerinde durmadan önce, bu tür yaklaşımların ortaya çıkış nedenini ve dayandığı altyapıyı irdelemek, sonrasında ise yorumların içeriklerini değerlendirmek, daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır.

Batının, son birkaç yüzyıldır İslam dünyasını ciddi anlamda etkisi altında bulundurduğu bir gerçektir. Bu süreç içerisinde genel itibariyle Batı etken, İslam dünyası ise edilgen konumda olmuştur. Ancak önemle üzerinde durulması gereken husus, bu etkinin boyutunun ne ölçüde ve özellikle hangi alanlarda belirgin bir tarzda kendini hissettirdiğidir.

Çalışmamızda, konunun Kur'an yorumu ile ilgili boyutunu ele alacağımızdan, Batıda yaygın bir kullanım alanı bulunan düşünce ve yaklaşımların Kur'an yorum(cu)larına ne ölçüde etki ettiğini, komplo teorilerine dayanmadan ortaya koymaya çalışacağız.

Konunun çok geniş bir zaman dilimini içermesi ve etkinin değişik coğrafyalarda farklı tarzlarda ortaya çıkması nedeniyle bu alanda yapılacak çalışmanın tez sınırlarını fazlasıyla aşacağını düşünerek, tezin alanını belirli konu ve şahıslarla sınırlı tutmanın uygun olacağı kanaatiyle;

Giriş kısmında, konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla öncelikle Batının yirminci yüzyıldaki konumuna gelişindeki etkin faktörlere değinecek, devamla onsekizinci yüzyıl ve sonrasında İslam dünyasının konumunu belirlemeye çalışaca-

ğız. Daha sonra ise, Batıyla münasebet süreci içerisinde İslam dünyasında yaşanan değişim tecrübesine yer vereceğiz.

Birinci bölümde, Kur'an'ın akılcı bir tarzda ele alınışını ve bunun arkaplanını irdelemeye uğraş sarfedeceğiz. Bunun için de klasik İslam modernizminin temel temsilcileri konumunda bulunan Mısır'lı Muhammed Abduh ve Hindistan'lı S. Ahmed Han'ın görüşlerini ön plana çıkarıp değerlendirmeye çalışacağız. Ayrıca Kur'an'ın akılcı bir tarzda ele alınışının ikinci parçası diye de nitelendirilebilecek olan Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında yorumlanması çabalarına da yer vereceğiz.

İkinci bölümde ise, Batıda geliştirilen hermeneutik çabanın mahiyetine, Kitab-ı Mukaddes'le ilgisine ve bu çabanın Kur'an yorumu bağlamında gündeme getirilmesine değinecek ve bunun nedenlerini araştırmaya çalışacağız.

Eksikliklerle malul olduğunu bildiğimiz bu çalışma, ileriki zaman kesitlerinde konuyla ilgili yapılacak olan daha geniş çaplı araştırmalara bir nebze de olsa ışık tutması halinde gayesine ulaşmış olacaktır.

Son olarak, çalışmam boyunca maddi ve manevi desteğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'ye teşekkür borçlu olduğumu burada ifade etme fırsatı bulmanın sevindirici olduğunu belirtmek isterim. Ayrıca çalışmanın olgunlaşmasında önerilerinden ve yapıcı eleştirilerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Sadık Kılıç'a, Prof. Dr. Şükrü Arslan'a, Doç. Dr. Ali Eroğlu'na ve emeği geçen diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Şehmus Demir

Erzurum - 2002

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	8
I. BATININ 20. YÜZYILDAKİ KONUMUNA GELİŞİNDE ETKİN FAKTÖRLER .	8
II. 18. YÜZYIL VE SONRASI İSLAM DÜNYASI.....	21
III. BATIYLA MÜNASEBET BAĞLAMINDA MÜSLÜMANLARIN DEĞİŞİM TECRÜBESİ.....	25
I. BÖLÜM	33
DİN – AKIL / BİLİM BİRLİKTELİĞİ İŞİĞİNDA KUR’AN’IN YENİDEN YORUMLANMASI	33
I. KUR’AN’IN AKILCI YAKLAŞIMLA ELE ALINMASI	33
A. Kur’an’ın Akla Verdiği Değer ve Aklın Sınırları.....	34
B. Klasik İslam Modernizminde Kur’an’a Akılcı Yaklaşım	45
1. Muhammed Abduh.....	46
2. Ahmed Han.....	65
3. Abduh ve Ahmed Han’ın Mukayeseli Bir Değerlendirmesi	77
II. BİLİMİN SUNDUĞU VERİLER İŞİĞİNDA KUR’AN’IN YORUMLANMASI.	80
A. Bilimsel Yorumlama Yönteminin Kur’ani Temelleri ve Gelenekteki İz- düşümleri.....	81
B. Modern Dönemde Bilimsel Tefsirin Hız Kazanmasına Neden Olan Et- kenler.....	89
C. Modern Dönemde Bilimsel Tefsir Akımı	91

<i>D. Bilimsel Yorumlama Yönteminin Eleştirisi</i>	102
<i>III. Değerlendirme</i>	113
<u>II. BÖLÜM</u>	120
<u>HERMENEUTİK, KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM</u>	120
<i>I. HERMENEUTİĞİN KÖKENİ, GELİŞİMİ VE ANLAMI</i>	120
<i>II. KİTAB-I MUKADDES'İN YAPISI VE ORJİNİ</i>	133
<i>A. Tevrat</i>	133
<i>B. İncil</i>	137
<i>III. KUR'AN'IN KİTAB-I MUKADDES'TEN AYRILAN TEMEL YÖNÜ:</i>	
<i>MEVSUKİYET VE KESİNTİSİZ İNTİKAL</i>	144
<i>IV. HERMENEUTİK VE KİTAB-I MUKADDES</i>	149
<i>V. HERMENEUTİK VE KUR'AN-I KERİM</i>	160
<i>VI. DEĞERLENDİRME</i>	171
<u>SONUÇ</u>	174
<u>BİBLİYOGRAFYA</u>	177
<u>ÖZGEÇMİŞ</u>	196

KISALTMALAR

a.mlf.	: Adı geçen müellif
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.y.	: Aynı yer
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırınız
mad.	: Madde
nşr.	: Neşreden
TDK	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
ö.	: Ölüm tarihi
Ü.	: Üniversite
ÜİFD.	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vd.	: ve devamı
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları
ys.	: Yersiz.

GİRİŞ

I. Batının 20. Yüzyıldaki Konumuna Gelişinde Etkin Faktörler

Batının İslam dünyasına ve özelde de Kur'an yorumuna etkisini ortaya koymak amacıyla, öncelikle Batının kendi iç yapısını, modern dönemdeki konumuna geliş sürecini, Hristiyanlıkla olan münasebetini ve yaşanan değişimi irdelemek gerekmektedir.

Batının 20. yüzyıldaki konumuna geliş sürecini oluşturan tüm felsefe akımlarında, güzel sanatlarında, ahlak ve hukuk normlarında, edebiyatında ve Batı insanının günlük yaşamında etki ve tepki olarak Hristiyanlığın izlerini¹ görmek mümkündür. Bu nedenle, modern dönemdeki Batıyı anlayabilmek için Hristiyanlığın özellikle ortaçağ ve sonrası tarihi derinliklerine nüfuz etmek gerekmektedir.

Tarihi süreç içerisinde Hristiyanlar, Hz. İsa'nın getirmiş olduğu saf / ilahi hakikati koruyamamıştır². Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri düzenleme görevini üstlenen, bu nedenle de aracı bir kurum niteliğinde olan kilise³, Tanrının / kutsal ruhun koruması ve rehberliği altında olduğu iddiasında bulunmuştur. Buna göre kilise; 'İsa'nın manevi varlığı' (*Corpus Christimysticum*) ve bu sıfatla da gerçeğin yanılmaz temsilcisi iddiasıyla⁴ ön plana çıkmıştır. Temelde örgütlü bir din adamları sınıfı ile bu sınıfın dışında kalan sıradan halk ayırımına dayanan kilisenin bu yapısı, aşılabilir düzeyde ontolojik bir düalizmin meydana gelmesine⁵ ve iki ayrı alanın oluşmasına neden olmuştur.

¹ Yazıcıoğlu, Hulusi, **Bir Din Politikası Laiklik**, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 74.

² Cebeci, Lütfullah, **Kur'an'da Şer Problemi**, Akçağ Yay., Ankara 1985, s. 7.

³ Canatan, Kadir, "Kilise-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik", Bilgi ve Hikmet, 1995/11, s. 23.

⁴ Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev., H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964, s. 138; Bucaille, Maurice, **Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim**, çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V. Yay., İzmir, ts., s. 17; Yazıcıoğlu, s. 42; Bulaç, Ali, **İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul 1994, s. 335.

⁵ Canatan, s. 23; Ayrıca bk. Aydın, Mehmet, **Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, T.D.V. Yay., Ankara 1995, s. 28-29.

Birinci alanı oluşturan kilise temsilcileri, Kutsal metni yorumlama yetkisinin sadece kendilerinde olduğunu, dinde tek ve son söz sahibi olduklarını, düşüncelerinin saf / ilahi hakikatten süzüldüğünü, bu nedenle de yanlışlık içermediğini savunmuşlardır. Bu düalizmin bir sonucu olarak, ortaçağ boyunca kilise, akıl ve felsefe ile bir çatışma süreci yaşamıştır. Kilise aklın tesirlerine direnerek onu bastırmaya çalışmış, akıl ve zekadan değil, kalpten süzülen imanın değeri⁶ üzerine vurgu yapmıştır. Böylece kutsal metin, kendi sınırlarını taşımayan sabit bir ifade formuna dönüştürülmüştür. Bu çatışma süreci 15. yüzyılda adeta zirve noktasına ulaşmış ve kutsal metnin felsefe ile uzlaştırılması konusu gündemden çıkarılmıştır⁷. Bu süreç içerisinde kilise aklın tesirlerinin nüfuzunu engellemek amacıyla katı bir dogmatizm dönemi başlatmış ve bu çerçevede, kilise mümessillerinin öne sürdükleri düşüncelerin aksine görüş belirtmek küfür sayılmıştır⁸. Bu nedenle de çok eskiden beri kutsal metin otoritesi sürekli 'dogma' ile⁹ ilişkilendirilmiştir. Bilim adamlarının buluş ve tespitleri bile din dışı sayılarak bu bilim adamlarının kiminin dinden çıkarılmasına karar verilmiş veya ölüme mahkum edilmiş yahut umulmadık eziyetlere maruz bırakılmıştır.

İlk üç asrının aksine 15. yüzyıldaki Hristiyanlık; beş – altı asırdan beri düşünceyi bir çember içerisine almış, canı, kan dökücü, hunhar bir din profili çizmiştir. Ayakta kalabilmek amacıyla kendisine karşı gelen ve direnen herkesi kılıçtan geçirmiş; *"alevlendirilmiş odun yığınları, cellatlar, korkunç engizisyon mahkemeleri, haçlı seferleri, başka tebaları idarecilerine karşı isyana teşvik eden papalık fermanları, baştan çıkarıcı vaizler, suikastler, prenslerin katledilmeleri v.s. bu dinin kendi emirlerine boyun eğmeyenlere karşı kullandığı en normal vasıtalar"*¹⁰ olarak algı-

⁶ Bucaille, s. 17; Attas, M. Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, s. 54; Aydın, Mehmet, s. 82.

⁷ Aydın Mehmet, s. 32-33; Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 339.

⁸ Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yay., İstanbul 1961, s. 26; Ayrıca bk. Türkoğlu, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, s. 83-84.

⁹ Dobschütz, E. Von, *"Bible in the Church"*, Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M. A., D. D. Morrison and Gibb Limited, New York, 1935, II, 591.

¹⁰ Bayle'den, Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayhan Yay., İstanbul 1978, s. 226-227.

lanmıştır. Papaların güç ve nüfuzu imparator ve hükümdarlara oranla daha baskın¹¹ bir konuma gelmiştir.

Hristiyanlığın özünden gelmeyen ve fitratla çelişen bu aşırılık, insanın canlılık dolu hayat enerjisinin gülünç bir subjektivizme doğru kaymasına neden olmuş, insani kaynakları baskı altında tutup ezerek bu kaynakların ilerleyip gelişmesini önlemiştir¹². Zamanla Hristiyanlık, dini yapıdan sıyrılarak, geniş ölçüde lafzi ve törensel, ekonomik ve siyasi bir makina¹³ haline gelmiştir.

Din adına yapılan ve insanın tabiatıyla çelişen, onu benliğinden koparıp bir düalizmin ve sindirilmişliğin içerisine sürükleyen Katolik kilisesinin bu yapısına önceleri kısıp diye nitelendirilebilecek karşıt sesler çıkmış olmakla birlikte, sonraları tahammül edilemez bir yapıya doğru kayışına paralel olarak, çıkan seslerin tonu da yükselmiş ve çoğunluğun oluşturduğu bir tepki hareketine dönüşmeye başlamıştır. Bu çerçevede ortaçağdan, ortaçağ Katolik kilisesinin bu baskıcı tutumundan ve kilisenin hakim olduğu bir dünya gerçekliğinden kopuş¹⁴, modern dönemin başlangıcının ilk işaretleri olan Rönesans ve reform hareketlerinde¹⁵ hissedilir ölçüde günyüzüne çıkmıştır.

Almanya'da başlayan reformasyon hareketi yapı olarak Rönesansla benzerlik arz etmektedir. Başka bir ifadeyle reformasyon, dini bir Rönesansın adıdır¹⁶. Martin Luther'in (1483-1546) 1521 yılında Wittenberg kilisesinin kapısına astığı doksanbeş maddelik bildirgesiyle reformasyon fiilen başlamış oldu. Luther bu bildirmede, ortaçağ boyunca Katolik kilisesinin yaptığı yanlışlıkları anlatıp, bunları şiddetle yermekteydi. O, Tanrı ile kul arasında aracılardan varlığının, kilisenin kurumsallaşmış yapısının ve İncili yorumlama yetkisini bu aracı sınıfın kendi tekeline almasının dini yozlaştırdığını belirtmekte, bu nedenle de öze dönüşün gerekliliğine vurgu yapmak-

¹¹ En-Nedvi, Ebu Hasan Ali, *Maza Hasire'l-Alemu bi-İnhitati'l-Muslimin*, Daru'l-Urube, Kahire 1959, s. 164.

¹² Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 292.

¹³ Sorokin, Pıtırın A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Basımevi, Ankara 1972; s. 132; Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 109.

¹⁴ Copenhaver, Brian P. – Schmitt, Charles B., *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, New York 1992, s. 39 vd.; Canatan, s. 27.

¹⁵ Copenhaver – Schmitt, s. 19.

¹⁶ Adıvar, s. 109; Türkdoğan, s. 71.

taydı. İnsanlar artık doğrudan Tanrı ile, kutsal metin ile yüzleşmeliydiler. Dinin her müntesibi Kutsal kitabı okuyup anlayabilme ve yorumlayabilme yetkisine sahip olmalıydı. Tüm aracı kişi ve kurumların reddedilmesinin zamanı gelmişti¹⁷ ve kutsal kitap tek otorite olmalıydı¹⁸. Luther'in ifade etmiş olduğu '*Sacra scriptura sui ipsius*' (kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama) ilkesi de kutsal kitabı merkeze alan yaklaşımının kristalleşmiş ifadesiydi. Luther için veya bir Lutherci için en önemli görev, Katolik öğretinin çürütülmesi¹⁹ olarak belirginleşmekteydi.

Özetle; Luther, Calvin ve Zwingli gibi reformcu önderler, kilise otoritesine hem ideolojik hem de fiili bir savaş açtılar. Amaç, kilisenin aracı rolünü ortadan kaldırmak ve Kutsal Kitabı tek otorite olarak kabul etmektir²⁰. Bu hareketle bireye önem verilerek ön plana çıkarılmış ve kutsal metni herkesin bizzat kendisinin anlaması üzerinde önemle durulmuştu²¹. Başka bir ifadeyle bu hareket, '*Hristiyan bireyin özgürlüğü*' formülasyonu ile sembolize edilmekteydi²².

Reformasyon, kutsal metnin dindarlar üzerinde veya genel itibariyle insan hayatı üzerindeki etkisinin değişime uğramasında temel etken olmuştur²³. Reformcular, insanların kilisenin aracı rolünden kurtulmalarını ve doğrudan Tanrı ile yüzleşmelerini sağlamak amacıyla, kutsal kitabın her bireyin eline ulaşması gerektiğini ve bunun da ancak parasız dağıtılarak gerçekleştirilebileceğini ısrarla savunmuşlardır²⁴.

Katolik Kilisesinin asırlar boyu süren yanlış uygulamalarına karşın, reformasyon hareketinin doğurduğu Protestanlık²⁵, halk kitleleri için bir ümit ışığı

¹⁷ Duff, Archibald, *History of Old Testament Criticism*, London 1910, s. 108; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 200; Türkdoğan, s. 77; Aydın, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 30; Yazıcıoğlu, s. 107-108.

¹⁸ Hegel, Wilhelm Friedrich Georg, *The Philosophy of History*, Dover Publications, New York 1956, s. 417; Copenhaver – Schmitt, s. 39 vd.; Dobschütz, II, 590.

¹⁹ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 97; Gadamer, H. G., "*Hermeneutik*", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara 1995 içinde, s. 14.

²⁰ Copenhaver – Schmitt, a.y.; Canatan, s. 28.

²¹ Duff, s. 108; Copenhaver – Schmitt, s. 55.

²² Hegel, s. 417; Copenhaver – Schmitt, a.y.; Köhler, W., "*Reformation*", *Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, XIII, 189.

²³ Dobschütz, II, 580.

²⁴ Dobschütz, II, 609.

²⁵ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1988, s. 162; Felicion, Challeye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, ts.,ys., s. 206; Türkdoğan, s. 76; Niebuhr, H.

olmuştu. Zira Katolik kilisesine olan güven şiddetli bir şekilde sarsıntıya uğramış ve artık yerleşik kilise, gerçek anlamda halkın az bir kesimini temsil eder duruma gelmişti²⁶. Protestanlık da Luther'in başlatmış olduğu hareketin devamı olarak benzer argümanlar seslendiriyordu. Birey vicdanının özgürlüğüne vurguda bulunan bu yapılanma, Kutsal kitab'ın dışındaki tüm otoritelerin reddedilmesi ve Kutsal Kitab'ın özgürce yorumlanabilmesi²⁷ düşüncesine dayanarak gelişti.

Fakat bu ışık çok geçmeden zayıflamaya yüz tuttu. Zira çıkış noktası ile ilerleme çizgisi farklılaşmış ve Protestanlık da Katolik kilisesinin yaptığı yanlış uygulamalara doğru sapma kaydetmişti. Bilimi ve bilim adamlarını cezalandıran eski düşünce yapısı bunlarda da aynı şekilde belirmeye başlamıştı. Dolayısıyla çıkış noktası ile geline durum arasındaki farklılık, başka bir ifadeyle çelişki kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştı. Başlangıçta öngörülen, hararetle savunulan ve Katolik kilisesinin tamamen karşıtı, Katolik kilisesini temelden sarsıcı niteliklere sahip olduğu söylenebilecek ilkeler bir yana bırakılarak aksi bir yöne, Katolik kilisesinin kurumsallaşmış yapısına doğru, farklı formlarda da olsa yol almaya başlamıştı. Luther, Kutsal Kitaptan alıntılar yaparak Kopernik'i çürütmeye²⁸ çalışmaktaydı.

Reformasyonun üç ana kolu olan Luterciler, Anglikanlar ve Kalvinistlerin de, sık sık Katoliklerin başvurduğu kadar baskıcı bir yöntem kullanmaları²⁹, bir otoritenin yerine bir başkasının geldiği³⁰ anlamına geliyordu. Protestanlığın düşünce özgürlüğünü sağlaması bekleniyordu, fakat reform hareketinin önderi olan Luther'e göre; *"Yunan felsefesi şeytanın ta kendisidir, iğrenç bir şeydir, bir karanlıktan başka bir şey değildir. Bir korkunç beladır, bir ucubedir, tam bir safsatadır. Bu felsefenin kurucusu olan Aristo ise üç defa lanete layıktır."*³¹ O, 'yalancı pis domuz'dan başka-

Richard, "Protestanism", Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, XII, 571.

²⁶ Douglas, William O., *The Right of the People*, Pyramid Books, New York 1996, s. 90.

²⁷ Tümer – Küçük, s. 162; Felicion, s. 206 vd.; Niebuhr, XII, 572; Dobschütz, II, 591.

²⁸ Abduh, Muhammed, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır 1320/1902, s. 48; Westfall, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yay., Ankara 1995, s. 139.

²⁹ Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 239-240; Yazıcıoğlu, s. 107.

³⁰ Niebuhr, H. Richard, "Reformation", Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, XIII, 193.

³¹ Adivar, s. 110.

si değildir³². Protestanlığın diğer bir kolunu oluşturan Calvin de Luther'den pek farklı düşünmemekte ve Luther'in bu yargısına katılmaktaydı³³.

Görüldüğü üzere Katolik Kilisesinin düşünce üzerine kurmuş olduğu katı baskıyı ortadan kaldırıp önemli ölçüde bir rahatlama sağlaması ve bilimin, düşünce-nin yolunu açması beklenen Protestanlık da Katolik Kilisesinden pek farklı davranmayıp benzeri davranışları sergilemekten geri durmamıştır. Beklentileri olan halk kitleleri için de hayal kırıklığına neden olmuştur.

Protestanlığın tarihi süreç içerisinde ne tür bir değişim geçirdiğini, yukarıda özetle aktarılan dogmatik yapısının aydınlanmacı rasyonalizmin şok etkisiyle nasıl kırıldığını³⁴ anlatmak temel konunun sınırlarını aşacağından, onu karşıt olduğu katoliklikten ayıran önemli niteliklere değinerek, reform hareketini önceleyen Rönesans hareketine geçmek yerinde olacaktır.

Protestanlığın Katolik karşıtından önemli farkı; realitedeki kutsal alanı önemli ölçüde daraltması, kutsalın en eski üç bileşeni olan '*sır, mucize ve büyü*'den kendini tecrit etmesi³⁵ ve dini iktidarı dünyevi alana taşıyarak sekülerizme altyapı oluşturmaları³⁶ şeklinde tanımlanabilir.

Ortaçağın hakim dünya görüşüne bir tepki olarak İtalya'da doğan ve 'yeniden doğuş' anlamına gelen Rönesans, Antik Çağın düşünce ve sanat dünyasından esinlenmekteydi³⁷. Bu hareket, kaynağı aşkın olan, bir üst dünyada bulunan dünya düze-ninden ve hayat anlayışından kopuşu ve tamamıyla bu dünya ile sınırlı, aşkın alana gönderme yapma ihtiyacı hissetmeyen bir bakış açısına geçişi³⁸ temsil eder.

Hristiyanlığa uyarlanmış Aristoteles fiziğinden³⁹ ve Ortaçağın kapalı dünya-sından kopuşu⁴⁰ ifade eden Rönesans, Parmenides'in varlığı görünen aleme indirge-yip onunla sınırlı tutan yaklaşımını, her türlü aşkınlığa karşı bir silah olarak kullan-

³² Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 47; Siddiki, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev., Murat Fırat – Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 113.

³³ Adıvar, s. 110.

³⁴ Berger, s. 240-241; Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 74.

³⁵ Berger, s. 167.

³⁶ Berger, s. 169; Türkdoğan, s. 79.

³⁷ Adıvar, s. 109; Türkdoğan, s. 71; Canatan, s.27.

³⁸ Türkdoğan, s. 73; Kılıhoğlu, İsmail, "*Aydınlanma Çağı*" mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990, I,128.

³⁹ Bumin, Tülin, "*Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*" Seminer, 1993/8, s. 90.

miş ve düşünceye vurulmuş prangaları kırmayı⁴¹ adeta kendi parolası haline getirmiştir. Zekayı dar bir boğaza sokan katı skolastik sistemi yıkmak için elinden geleni yapmış⁴², böylece birey, aşkın alana yani Tanrıya referansta bulunmadan kendi varlığını temellendirmeyi düşünmüştür⁴³. Başka bir ifadeyle Rönesans, Tanrı merkezci-likten insan merkezciğe, ruhtan bedene, kutsal kitaptan tabiata, vahiyden akla, dogmatizmden şüpheciliğe geçişi temsil eder⁴⁴.

Rönesans döneminin egemen yapısını 'insanın etkinliği' olarak tanımlamak mümkündür. Zira o dönemde; sanat, felsefe, teknik, ticaret, doğanın sırrına erme vb. bütün alanlarda bir hareketlenme, bir yenilik arayışı⁴⁵ gözlemlenmektedir. Bu hareketlenme ve yenilik arayışı, doğayı gizemlerle dolu kapalı bir kutu gibi gören eski anlayışın aksine, doğanın çözümlenebilir bir yapıya sahip olduğu ve bilimsel bilginin kesinliğine olan inancı⁴⁶ beraberinde getirmiştir.

Ortaçağ felsefesinden kopuşun en çarpıcı örneğini; '*düşünüyorum o halde varım*' önermesiyle gerçekleştiren Descartes⁴⁷ başta olmak üzere, 17. yüzyıl Avrupasının önemli bütün düşünürleri, aralarındaki zaman, mekan ve düşünce farklılığına rağmen, doğanın bir makina ve bilimin de bu makinayı kullanma sanatı olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir⁴⁸.

Baş tarafta da değindiğimiz üzere, Hristiyan geleneğinde ve Avrupa düşünce hayatında büyük tartışmalara ve sosyal, siyasal çatışmalara neden olan din - akıl ayırımı / çatışması, hızından bir şey kaybetmeden Descartes'e kadar devam etmiştir. Descartes, ruh ve maddenin birbirine indirgenemeyeceğini, bunların farklı yasalara bağlı iki varlık türü olduğunu belirterek, düalist bir formülasyonla ikisine de meşrui-

⁴⁰ Copenhaver – Schmitt, s. 19; Bumin, s. 91.

⁴¹ Adivar, s. 132.

⁴² Türkoğlu, s. 75.

⁴³ Groethuysen, B., "*Renaissance*", Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, XIII, 279.

⁴⁴ Hanefi, Hasan, "*İslam ve Batılılaşma*", çev. İlhami Güler, Değişim Sürecinde İslam, TDV. Yay., Ankara 1997 içinde, s. 130.

⁴⁵ Bumin, s. 88; Groethuysen, XIII, 282.

⁴⁶ Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 58; Groethuysen, XIII, 279, 283-284.

⁴⁷ Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 25.

⁴⁸ Bumin, s. 103; Westfall, s. 35,44; Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 75.

yet alanı sağlamayı⁴⁹ denemiştir. Descartes'in kartezyen ayırımıyla madde ruhtan tamamen bağımsız bir alan olarak şekillenmeye başlamıştır⁵⁰. Böylece, Rönesansın tabii bir uzantısı konumunda olan ve onun peşinden gelerek 17 –19. Yüzyıllarda Avrupayı etkisi altına alan Aydınlanma dönemi kendini hissettirmeye başlamıştır⁵¹.

Tanrı merkezli dünya görüşünden insan merkezli dünya anlayışına geçiş anlamına da gelen⁵² ve 'bireycilik, rasyonalizm, pozitif gerçeklik, profan bir dünya' gibi öncüller üzerine kurulan Aydınlanma⁵³, skolastik düşüncenin çöküşü üzerine doğmuştur⁵⁴. Akla büyük bir önem atfeden Aydınlanma Felsefesi⁵⁵, bir akıl devletinin, bir akıl hukukunun, bir akıl dininin kurulabileceğine; aklın tek değer ölçütü olduğuna ve bu ölçütün sunduğu verilerin kesinlik ifade ettiğine inanır⁵⁶.

Kant'a göre Aydınlanma; insanlığın erginliğe kavuştuğu, hiçbir otorite tanımadan kendi aklını kullanabildiği dönemdir⁵⁷. Ona göre akıl otonom bir varlıktır ve insana özgürlüğünü kazandırabilen tek araçtır⁵⁸. Dini olan tüm alanlardan bir soyutlanma⁵⁹ ve bağımsız bir tarzda düşünme faaliyeti anlamına gelen Aydınlanma hareketi⁶⁰, Rönesansın felsefi öncüllerinin olgunlaşması ve gelişmesini ifade eder⁶¹. İnsanın aklını kullanabilmesinin önşartını dinin kenara itilmesinde gören⁶² bu hareketin

⁴⁹ Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi*, s. 346; Burnin, s. 115; Batıda din – bilim çatışması ve tarihi izdüşümleri için ayrıca bk. Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997.

⁵⁰ Webb, Clement C.J., *A History of Philosophy*, Oxford University Press, New York 1959, s. 128-129; Attas, s. 59.

⁵¹ Attas, a.y.

⁵² Cassirer, Ernst, *"Enlightenment"*, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, V,547.

⁵³ Bulaç, s. 377; Cassirer, V.548.

⁵⁴ Bulaç, s. 266.

⁵⁵ Gadamer, H.G., *Truth and Method*, The Continuum Publishing Company, New York 1993, s. 278; Birand, Kamuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 9

⁵⁶ Birand, a.y.

⁵⁷ Birand, s. 11; Kılıçoğlu, I, 128.

⁵⁸ Bulaç, s. 262; Ayrıca bk. Gadamer, *Truth and Method*, s. 279.

⁵⁹ Cassirer, s. 548.

⁶⁰ Bulaç, s. 318; Cassirer, s. 547.

⁶¹ Cassirer, V, 547,552; Macit, Nadim, *"Bir Tahrifin İktidarı: Tarihsellik İçinde Aydınlanma"*, Türkiye Günlüğü, 1995/37, s. 88.

⁶² Cassirer, V, 552; Kentel, Ferhat, (Müzakereci,) I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 132.

etkisiyle akıl rasyonel akla; tarih de, insan aklının ilerlemesinin tarihine⁶³ dönüşmüştür.

Aydınlanma hareketine paralel tarzda ve onun doğal bir sonucu olarak algılabilecek olan pozitivizm, Auguste Comte'un (1798 – 1857) adıyla özdeşleşmiş gibidir. Comte, pozitif düşüncüyü sistemleştirmiş⁶⁴ ve teolojik ya da düşsel halden metafizik ya da soyut hale, sonra da bilimsel ya da pozitif hale geçişi ifade eden formülasyonu 'üç hal yasası' adı altında öne sürmüştür⁶⁵. Üçüncü halin, yani pozitif halin diğer evreleri ortadan kaldırdığını ve artık akıl ve bilimin verilerinin gerçekliğe ulaştıracağını, bunların dışındaki yöntemlerin bir anlamının kalmadığını savunan Comte, dine karşı saldırgan ve tamamen dışlayıcı bir tutum sergilemiştir.

İnsanın salt akıl yoluyla her şeyi algılayabileceği⁶⁶ düşüncesinin ön plana çıktığı pozitivizm, toplumsal dünyayı maddeleştirme⁶⁷ ve madde dışında bir değer tanımama eğiliminde olmuştur. Başka bir ifadeyle pozitivizm, bilginin sadece duyumcu deneyden elde edilebileceğini⁶⁸ savunan felsefi görüşün adıdır.

Weber, Comte'un insanın kaçınılmaz başarısı olarak gördüğü pozitif akıl, pozitivist yaklaşımı demir kafese benzetir⁶⁹. Zira Comte'un pozitivizmi, insan varlığını mekanik bir determinizm çerçevesi içerisinde çıplak olgu ve nesneler olarak ele alır. Evreni de salt deneyle, doğrudan algılanabilen boyutuyla kavramaya çalışır, şekil ve öz arasında bir ayırma gitmeyerek tek boyuta, şekle indirgeyici⁷⁰ bir yaklaşım sergiler.

Anlaşılabileceği üzere Rönesans ve reformla başlayıp, aydınlanma, pozitivizm, rasyonalizm gibi akımlarla devam eden yapı, sekülerleşmenin oluşumuna, sonra da

⁶³ Koyre, Alexandre, **Yeni Çağ Biliminin Doğuşu**, Ara Yay., İstanbul 1989, s. 188.

⁶⁴ Kızılçelik, Sezgin, **Pozitivizm ve Eleştiricileri**, Saray Kitabevi, İzmir 1996, s. 5.

⁶⁵ Aron, Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., İstanbul 1994, s. 62,93; Ruggiero, Guido de, "Positivism", Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957, XII, 263; Ayrıca bk. Adivar, s. 335.

⁶⁶ Kızılçelik, s. 5.

⁶⁷ Kızılçelik, s. 90.

⁶⁸ Theodorson, George A. – Theodorson, Achilles G., **Modern Dictionary of Sociology**, Thomas Y. Crowell Company, New York 1969, s. 306; Kızılçelik, s. 2-3.

⁶⁹ -Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Yaklaşımın Doğuşu", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Paul Rabinow – William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 1.

⁷⁰ Kızılçelik, s. 88.

19. ve özellikle de 20. yüzyılda etkinliğini belirgin bir tarzda gösteren modernleşme sürecinin meydana gelmesine neden olmuştur.

Modernitenin oluşumunda belirleyici olan tarihi arkaplanı Rönesans ve reform hareketlerinden başlatanlar olduğu gibi, bu süreci 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi devrimiyle başlatanlar da bulunmaktadır. Ağırlıklı görüş, 17.ve 18. yüzyıllardaki değişiklik ve yeniliklerin modernitenin oluşumuna altyapı hazırladığı düşüncesinden yana olsa bile bu görüşlerin birbirinden soyutlanarak öne sürülmesi, konunun yeterince anlaşılamamasına ya da en azından yanlış anlaşılmasına neden olacaktır⁷¹.

Rönesans, reform, aydınlanma, pozitivism gibi akımların tümünün modernitenin oluşumunda önemli ölçüde rol aldıkları ve modernitenin köklerinin Rönesans ve reform hareketlerine kadar vardığı tüm bu akımların modernleşmeye geçişin alt devrelerini oluşturdukları⁷² söylenebilir. Ancak modernitenin şekillenmesini sağlayan değişimin en canlı biçimde yaşandığı dönem 17.ve 18. yüzyıllardır.

17. yüzyılda meydana gelen köklü teknolojik birikim, ekonomik büyümeyi beraberinde getirmiş ve etkisi dünya çapında görülen kurumsal ve kültürel bir değişimin, yeni bir hayat tarzı ve örgütlenme biçiminin oluşumuna zemin hazırlamıştır⁷³. Bir bakıma 20. yüzyılın karakteristiklerinin birçoğunun 17.ve 18. yüzyılda hissedilir ölçüde belirdiği söylenebilir⁷⁴. Moderniteye geçişi sağlayan bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimlerin herbiri⁷⁵ moderniteye geçişte önemli ölçüde rol almışlardır.

Temelleri Avrupa'da bulunan, sonraları neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan modernlik⁷⁶ hakkında yoğun bir söylem gelişmiş olmasına ve hakkında çok şey yazılmış olmasına rağmen, üzerinde uzlaşılmış bir tanıma sahip olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir⁷⁷. Ancak şu bir gerçek ki toplumsal yaşam ve örgütlenme

⁷¹ Paz, Octavio, "Şiir ve Modernite", çev. Nilgün Tatal Küçük, Modernite Versus Postmodernite, der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994 içinde, s. 88.

⁷² Copenhaver – Schmitt, s. 19,38; Türkdoğan, s. 72; Macit, s. 94.

⁷³ Sarıbay, s. 85; Heistermann, W.E., "Tabiat, İnsan ve Tarih", çev. Tomris Mengüşoğlu, Felsefe Arkivi, Cilt, IV, 1959/2, s. 24.

⁷⁴ Paz, s. 89.

⁷⁵ Jeanniere, Abel, "Modernite Nedir", çev. Nilgün Tatal – Küçük, Birikim, 1992/40, s. 80-82; Paz, s. 88-89.

⁷⁶ Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 9.

⁷⁷ Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, **Önce Söz Vardı**, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 271.

biçimine işaret eden modernlik⁷⁸, radikal bir değişimden sonra ortaya çıkanı adlandırır⁷⁹. Zira modernliğin yapısında geleneğe karşı bir duruş bulunmakta⁸⁰ ve modernlik; düne ait olmama, farklı yöntemlerle ele alınan bir dünyada yaşama düşüncesini içermektedir⁸¹. Modern durumun modern öncesi tüm durumlardan farklı olduğu düşüncesi, sadece farklılığı belirtmekle kalmamakta, aynı zamanda önceki durumlardan üstün olma varsayımını⁸² da beraberinde getirmektedir.

16. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyıla kadar devam eden ve modernitenin oluşumuna altyapı hazırlayan hareketlenmelerin tümünde geleneğe karşı duruşla beraber⁸³, geleneğin bir parçası konumunda olan yerleşik dini yapıya da bir aykırılığın bulunduğu görülmektedir⁸⁴. Zira artık 'doğru'nun amprik olarak algılanabilen, sınanabilen duyumlara tekabül ettiği⁸⁵ düşüncesinin yerleştiği ve modernite ile birlikte, Hristiyan gelenekten geçerek insanileştirilmiş tanrının tümüyle akla transfer edildiği görülmektedir. Buna göre akıl, özgürleştirici bir güç olarak bütün durumlarda kurtarıcı bir özelliğe sahip olmaktadır⁸⁶.

'Hakikatin şartlarını kimin belirleyeceği' sorusuna verilen cevapta metafizik bir arayıştan vazgeçilmekte⁸⁷ ve tamamen seküler bir yapıdan yana tavır konulmaktadır. Aklın dışında / üstünde bir alan tanınmamakta ve akıl, insan ilişkilerine yön veren tek kılavuz⁸⁸ olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle, modernitenin özü şu şekilde tanımlanabilir: Akıl hayatın bütün alanlarına nüfuz edip etkisini göstermeli, akıl öncesi

⁷⁸ Giddens, s. 59.

⁷⁹ Jeanniere, s. 79; Therborn, Göran, "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar", çev. Mehmet Gümüş – Bülent Toksöz, Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm, der. Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1996 içinde, s. 61.

⁸⁰ Giddens, s. 39; Therborn, s. 61.

⁸¹ Jeanniere, s. 79.

⁸² Berger, Peter L., Modernleşme ve Bilinç, çev. Cevdet Cerit, İstanbul 1985, s. 13; Therborn, s. 61; Özsoy, Ömer, *Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine*, İslami Araştırmalar, 1996/1-4, s. 141.

⁸³ Hodgson, M.G.S., *İslamın Serüveni*, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 1995, III, 437; Malik Binnebi, *İslam Davası*, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 65.

⁸⁴ Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Vakı'u'l-Muslimin ve Sebilu'n-Nuhudi Bihim*, Mektebetu's-Şebabi'l-Muslimin, Dimaşk, ts., s. 19-20; a.mlf., *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. B. Tuna, Özgün Yay., İstanbul 1991, s. 25.

⁸⁵ Sorokin, s. 175.

⁸⁶ Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi*, s. 273.

⁸⁷ Lyotard, J.F., *Postmodern Durum*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 70.

⁸⁸ Sarıbay, s. 86.

veya ötesi tüm alanları dışlayıp, tek yetkin varlık olarak yerini kendisi almalıdır⁸⁹. Zira akıl, insanlığın ortaklaşa sahip olduğu ve insan gücünün dayandığı değişmeyen tek bir değerdir⁹⁰. Bu nedenle varlığı tanıma ve anlama konusunda tek ölçüt olarak kabul edilmesinden daha doğal bir durum söz konusu değildir.

Aklın değeri ve sınırına ileride yer vereceğimizden, şimdilik bu konunun detayına girmeyeceğiz. Ancak önemle belirtilmesi gereken bir husus, ilahi kökeninden koparılan salt akla sonsuz güven atfedilerek tek otorite olarak kabul edilmesinin modernitenin temel yanılgılarından biri olduğudur.

Modernitenin önemli bir özelliği de, çoğulculuğu ve farkı tanıyormuş gibi yapıp her türlü farkı silen⁹¹, öznel olanı her şeyin merkezine yerleştiren ve varlığın tümünü kendi iç prensiplerinden hareketle yeniden kurmaya çalışan⁹² bir yapı arzemesidir. Başka bir ifadeyle modernizm, modernite denilen yaşantı biçimini ve dünya kültürünü kurmaya yönelip⁹³, tüm kültürleri kendi potasında eritmek amacıyla uğraş sarfeden katı yapının adı olarak tanımlanabilir. Bu yapısıyla modernite, görünürde özgürlüğün doruklarını hedef göstererek kendisine meşruiyet alanı oluşturmakta ve bir çekicilik oluşturmakta; fakat bunun ardında da tamamen aksi bir yapılanmayla başkası için olan özgürlüğün tükenmesine ve farklılığın yok olmasına neden olmaktadır.

Modern dönemde yaygın bir etkinlik alanı bulan ve modernitenin özelliklerinin temelinde bulunan seküler yapı da öznenin kendi bünyesine başkalarını karıştırmama ve başkalarını kendi düzenine katma anlayışı temelinde oluşmuştur⁹⁴. Teknolojik gelişme ve bunun meydana getirdiği ekonomik güç, modern dünyanın ileri düzeydeki başarısını simgelemektedir. Bu gelişme, yukarıda değindiğimiz iki alan ayırımına ve bu ayırimdan da seküler tarafın tercih edilmesine⁹⁵ dayanır. Bu ayırımda

⁸⁹ Serdar, Ziyaeddin, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 27-28; Armağan, s. 40.

⁹⁰ Birand, s. 12.

⁹¹ Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç (Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni)*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, ts., s. 67; Küçük, Mehmet, "Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi", Modernite Versus Postmodernite, ed. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994 içinde, s. 213.

⁹² Armağan, s. 39.

⁹³ Sarıbay, s. 85.

⁹⁴ Armağan, s. 40.

⁹⁵ Bulaç, s. 377.

din ile ilişkide en iyimser tavır, daha önce de belirtildiği üzere dini alanı ayrı bir alan olarak kabul edip ona da meşruiyet alanı tanıyan, Descartes'in geliştirmiş olduğu formülasyondur. Bu formülasyon, kendi içerisinde ciddi problematikler içermesine rağmen, dini alanı tamamen dışlayıcı mahiyette değildir. İkinci ve etkin tavır ise, metafizik alanın ve vahyin dışlanması veya tamamen aklın kontrolüne verilmesi⁹⁶ olarak tezahür etmektedir.

Tüm dünyada farklı düzeylerde de olsa etkisini gösteren modernleşmenin doğduğu yer olan Batıdaki gelişim sürecine bakıldığında, dini yapıyı ve özellikle Hristiyanlığı önemli ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür. Zira Hristiyanlık, bu süreçle birlikte, eski yapısından farklı olarak dünyevileşme temayülü göstermiştir. Özellikle Protestanlıkla başlayan liberalleşme eğilimi, sonradan 19. yüzyılda Schleiermacher (1768 – 1834)'in 'liberal teoloji' formülasyonu ile teolojinin de liberalleştirilmesi eğilimini meydana getirmiştir. Buna göre Hristiyan geleneğindeki tabiatüstü unsurlar, akıl ve duyguların tatmin edildiği 'doğal' bir din adına ayıklanıp önemsizleştirilmiş⁹⁷, ve tüm bunlar, dini yapının yeniden tanımlanarak üzerine çöken irrasyonellik sisinin dağıtılması uğruna yapılmıştır.

İncil metninin kaynağı ve Hristiyan geleneğin tarih içerisindeki gelişimi dikkate alındığında, böyle bir yaklaşım tarzının doğru olabileceği söylenebilir. Ancak ayıklama ve yorum işleminin de bir sınır çerçevesi dahilinde yapılması gerekmekte iken böyle olmamış ve ölçsüz bir şekilde yapılmıştır. Sözgelimi Tanrı anlayışının rasyonalist yaklaşım tarafından akıl dışı ilan edilmesiyle, 'Tanrısı olmayan din' veya 'tabiat dini' anlayışı, başta kilise mensubu birçok kişi tarafından olmak üzere savunulmuştur⁹⁸. Bugün çoğunluğu oluşturan bilimsel kanaatin, Protestanlık ile sekülerizasyon süreci arasında tarihi bağların bulunduğu yönünde olması da bunu göstermektedir⁹⁹.

⁹⁶ Düzgün, Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 307.

⁹⁷ Berger, s. 242, ayrıca 165-169; Ayrıca bk. Harvey, Van A., "Hermeneutics" mad., The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, IX, 280-281.

⁹⁸ Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", İslami Araştırmalar, 1986/2, s. 14.

⁹⁹ Berger, s. 169.

Özetle Batı toplumu son dört yüzyılda dinden ve dini yapının oluşturduğu gelenekten uzaklaşmıştır¹⁰⁰. Modern insan, Tanrıyı hayatın tüm alanlarından soyutlama, ona isyan etme ve akıl ve duyuların verilerini her şeyin üstünde tutma¹⁰¹ yolunu tercih etmiştir. Modernleşme, insanın insanla, doğayla ve dini kavrayışla ilişkisinin değişmesine ve başkalaşmasına neden olmuştur¹⁰². Modernleşmenin simgesi olarak tanımlanabilecek olan teknolojik büyüme ve ekonomik gelişme, maddeci değerlerin ön plana çıkmasını sağlamıştır¹⁰³. Bu da hayata yabancılaşma ve madde ötesine geçemeyen, dünya ile sınırlı, dünyanın ötesine atlama yapamayan bir düşünce profiline oluşmasına neden olmuştur. Oysa temel yanlış, teknoloji alanındaki baş döndürücü gelişmelerle insan neslinin iyiye gittiği yönündeki düşünce arasında nedensel bir bağ kurularak¹⁰⁴, bunun meydana getirdiği kültürün ve düşünce yapısının bütün toplumlar tarafından içselleştirilmesi gerektiğine inanılmasıydı.

20. Yüzyıla gelindiğinde, 19. yüzyılın egemen beklentisi olan insanın aklını kullanarak tutkularından, bilinçaltından, tarih ve geleneklerinden kurtulup, özgürlüğe kavuşacağı düşüncesinin zayıfladığı görülmektedir¹⁰⁵. Batı, her şeyin merkezine akli yerleştirme düşüncesinin yerine daha alçak gönüllü ve araçsal bir akılcılık yaklaşımını tercih etmeye başlamıştır¹⁰⁶. Böyle bir değişimin oluşumunda ve 19. yüzyıldan bize armağan edilen ilerlemeci tarih anlayışının büyük ölçüde zayıflamasında yorumcu yaklaşımın önemli ölçüde katkısı olmuştur¹⁰⁷.

II. 18. Yüzyıl ve Sonrası İslam Dünyası

Batıda yaşanan bu gelişmelerin İslam dünyasına büyük ölçüde etkide bulunduğu, başka bir ifadeyle Batının İslam dünyasını hakimiyeti ve etkisi altına aldığını söylemek mümkündür.

¹⁰⁰ Sorokin, s. 175; Mevdudi, *Vakı'ı-Muslimin*, s. 19-20.

¹⁰¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 18; Kılıç, Sadık, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, İzmir 1993, s. 24-25.

¹⁰² Jeanniere, s. 79.

¹⁰³ Ford, Glyn, "*Müslüman Toplumlara Hangi Teknoloji*", İnsan ve Teknoloji, çev. Taha Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1992 içinde, s. 73.

¹⁰⁴ Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*, çev. Cem Soydemir, Tübitak Yay., Ankara 1996, s. 293; Collingwood, R.G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 2000, s. 129.

¹⁰⁵ Rabinow – Sullivan, s. 1.

¹⁰⁶ Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 14.

16. Yüzyıla gelindiğinde, İslam dünyasının her ne kadar fikri durgunluğun oluşturduğu bir yapı içerisinde olduğu ileri sürülebilse de, gücünü koruduğu ve hakimiyetini sürdürdüğü görülmektedir. Ancak 17 ve özellikle de 18. yüzyıla gelindiğinde, Batı'da 15. yüzyıldan itibaren başlayan ilerleme süreci ile ters orantılı olarak, İslam dünyasının, fikri durgunlukla birlikte büyük ölçüde güç kaybına da uğradığı¹⁰⁸ görülmektedir. 18. yüzyıla gelinceye dek kültürel yapısı, dini ve sosyal kurumları itibariyle kaynaşmış bir halde ve bütünlük arzeder durumda olan İslam dünyası, Batının zirveye doğru tırmanan gücünün etki ve müdahalesi neticesinde büyük değişikliğe uğradı¹⁰⁹. Müslüman toplumların iç yapılarında büyük bir değişikliğe neden olan bu etki, her bir İslam bölgesinde farklı şekillerde kendini hissettirdi¹¹⁰.

Batı, teknolojik gelişmenin sağladığı maddi güçle kendi dışında kalan toplumlar ve özellikle de İslam toplumu üzerinde hegemonya kurmak için uğraş sarfetti. Tüm dünya ülkelerine hakim olma düşüncesini hemen gerçekleştiremedi, ancak bu sürecin oluşumunu sağlayacak altyapıyı hazırladı. Toplumlara öncelikle kurmuş olduğu siyasi, düşünsel ve ticari sistemin içerisine çekmek için çaba harcadı. Bunda başarılı olması, dini ölçülerin dışında şekillenen¹¹¹ kültürel yapısını empoze etmeye çalıştığı topluma hakim olmasını ve onları sömürge konumuna indirgemesini beraberinde getirdi¹¹².

1498'de Hindistan yolunun Vasco da Gama tarafından keşfedilmesinden sonra Avrupanın İslam dünyasının doğu bölgelerine ticaret maksadıyla başlattığı sefer-

¹⁰⁷ Kızılçelik, s. 75-77; Rabinow – Sullivan, s. 1,6,9.

¹⁰⁸ Hodgson, III, 431.

¹⁰⁹ Lapidus, Ira M., **Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası**, çev., İ.Safa Üstün, İFAV. Yay., İstanbul 1996, s. 11.

¹¹⁰ Lapidus, s. 13.

¹¹¹ Lapidus, s. 14.

¹¹² Hodgson, III, 188-189; Berger, Morroe, *"Economic and Social Change"*, The Cambridge History of Islam, ed. P.M.Holt – Ann K.S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, London 1970, I,698.

lerle tohumları atılan bu süreç¹¹³, ticari gayesinin ötesine geçip siyasi mücadeleye, sonra da siyasi ve askeri hakimiyete¹¹⁴ dönüştü.

Hollandalıların 17. yüzyılda Endonezya'da yaşayan müslüman toplulukları koloni haline getirmeleri, sömürge yönetiminin başlangıcı oldu¹¹⁵. 18. yüzyılda İngilizler, Hindistan'ı sömürge yönetimine dahil ettiler. İngilizler, sömürge haline getirdikleri Hindistan'a ikiyüz yıl boyunca maddi kültürlerinin tüm özelliklerini taşıdılar¹¹⁶ ve bunu büyük ölçüde kurdukları okullar vasıtasıyla¹¹⁷ gerçekleştirdiler.

19. Yüzyılda Fransızların Cezayir'i ve Tunus'u; İngilizlerin Mısır'ı ve Kuzey Nijerya'yı idareleri altına almaları, Avrupanın müslüman Afrika bölgesindeki yayılmasının büyük ölçüde tamamlanmasına neden oldu. Ruslar da 18. yüzyılda Kırım'ı, 19. yüzyıl başlarında Bakü'yü işgal edip Orta Asya'ya doğru yayılarak 1868-1876 yılları arasında Buhara, Hive ve Hokand hanlıklarını birleştirdiler¹¹⁸.

Özetle, özellikle Ruslar, Hollandalılar ve İngilizler, İslam dünyasının birer parçası olan Asyanın kuzey kesimlerinde, Güneydoğu Asya'da ve Hindistan bölgesinde egemenlik kurup, bu bölgeleri sömürge haline getirdiler¹¹⁹. 1920'lere gelindiğinde, Arnavutluk, Türkiye, İran, Afganistan ve Arap yarımadası dışında kalan müslüman ülkelerin tümü, Avrupanın idaresi altına girmişti¹²⁰. Böylece Doğu, Avrupanın en eski ve en zengin sömürgelerinin bulunduğu yer haline geldi¹²¹. Avrupalılar, kendi sistemlerini geri kalmış (az gelişmiş!) ülkelere dayatmayı bir hak ve gereklilik olarak görmekte ve bunun gereğini yerine getirmek için uğraş

¹¹³ Watt, W. Montgomery, **İslami Tetkikler**, çev. Süleyman Ateş, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 155; Gellner, Ernest, **Postmodernizm İslam ve Us**, çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994, s. 46; Donohue, John – Esposito, John, **Değişim Sürecinde İslam**, çev. Ali Yaşar Aydoğan – Aydın Ünlü, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 13-14; Umar, Muhammad Sani, "The Role of European Imperialism in Muslim Countries", The Islamic Quarterly, Vol., XXXII, 1988/2, s. 85.

¹¹⁴ Watt, a.y.; Donohue – Esposito, a.y.

¹¹⁵ Rustow, Dankwart A., "The Politicil Impact of The West", The Cambridge History of Islam, ed. P.M.Holt – Ann K.S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, London 1970, I, 690.

¹¹⁶ Basalla, s. 105; Umar, s. 87.

¹¹⁷ Watt, W.M., **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 69.

¹¹⁸ Rustow, I, 690-691; Ayrıca bk. Umar, s. 88.

¹¹⁹ Lapidus, s. 11; Sıddiki, s. 13.

¹²⁰ Rustow, I, 692,696.

¹²¹ Said, Edward, **Oryantalizm**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 14.

sarfetmekteydiler¹²². Akbar S. Ahmed'in ifadesiyle; "önce toprak, sonra iş gücü sonra da zihinler sömürgeleştirilmiş ve istismar edilmişti."¹²³

Etkileri günümüze dek süren sömürge yönetimi, müslüman toplumların modern dönem öncesi yapısını oluşturan kurumların dengesinin sarsıntıya uğrayıp bozulmasına ve müslümanların zayıflayıp hızlı bir gerileme süreci¹²⁴ içerisine girmelerine neden oldu. Müslüman toplumların Batının ezici hakimiyeti altında bulundukları dönemde, Batıda Aydınlanmacı Pozitivizm ve rasyonalist bakış açısı zirveye ulaşmıştı. Siyasi ve ekonomik yapılanmalar tamamen dini ölçülerin dışında şekillenmiş ve din de dar bir ibadet sahasına indirgenmişti¹²⁵. Kötü bir tesadüf olarak nitelendirilebilecek olan bu durum, müslümanların, zirveye ulaşan bu düşünce yapısından etkilenmelerine¹²⁶ neden oldu. Bunun aksi beklenemezdi. Zira Batı etkin bir kültür odağı haline gelmiş ve İslam toplumlarının büyük bir bölümü de Batı ile onun hakimiyeti altına girerek tanışmıştı¹²⁷. Ayrıca bu hakimiyet, sadece siyasi alanı değil; ekonomik, kültürel boyutları ve eğitimi¹²⁸ de içermektedir.

Güç bakımından hemen hemen tüm İslam toplumları benzer bir yapı arzietmekteydi. Batının kolonisi durumuna düşmeyen İslam toplumları da diğerlerinden pek farklı değildi ve farklı düzeylerde de olsa Batının kültürel ve sosyal yapısından etkilenmişlerdi.

İslam toplumlarının koloni yönetiminden kurtulmaları farklı tarihlere tekabül etse de, genel itibariyle ikinci dünya savaşından sonra Rus idaresi altında bulunan Azerbaycan ve Orta Asya bölgeleri dışında kalanların birçoğu, özgürlüklerine kavuştular¹²⁹. Sömürgeciliğin bitmesi ve birçok ulus devletin meydana gelmesiyle, Batının et ki alanından uzaklaşıldığını ve tamamen özgürlüğe kavuşulduğunu ifade et-

¹²² Lapidus, s. 201.

¹²³ Ahmed, Akbar S., *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları Yay., İstanbul 1995, s. 187.

¹²⁴ Lapidus, s. 17; Siddiki, s. 13; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan And Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 24.

¹²⁵ Lapidus, s. 14.

¹²⁶ Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti*, çev. Celal Yıldırım – H. Avni Çelik, Hilal Yay., Ankara ts., s. 25.

¹²⁷ Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslami Araştırmalar*, 1996/1-4, s. 122.

¹²⁸ Daabla, s. 24.

¹²⁹ Hodgson, III, 388; Gellner, s. 46; Rustow, I, 674, 696.

mek yanlış olacaktır. Zira sömürgecilik biçimsel olarak parçalanmış, fakat etkileri günümüze kadar devam etmiştir¹³⁰.

III. Batıyla Münasebet Bağlamında Müslümanların Değişim Tecrübesi

Batılı hakimiyetin İslam dünyası üzerindeki etkisinin 19. yüzyılda büyük ölçüde oluşması ile İslam dünyasında eş zamanlı olarak kapsamlı düzeyde tecdid, ıslahat ve değişim arayışlarının görülmesi ve belirli hareketlenmelerin müşahade edilmesi, rastlantının ötesinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Ancak bu eş zamanlı hareketlenme, tecdid düşüncesinin Avrupalının ilerlemesi veya etkisiyle başladığı¹³¹ anlamına gelmez. Bu nedenle, tecdid düşüncesinin konumuzu ilgilendiren yönü, Batıyla münasebet bağlamında meydana gelen boyutu olsa bile, bu düşüncenin tarihi arkaplanına değinmemiz yerinde olacaktır.

Islah veya ihya hareketlerini İslam düşüncesinin ilk dönemlerine kadar geri götürmek mümkündür. Nitekim Fazlur Rahman, ilk ikiyüzelli yıllık sürecin İslam düşüncesinin teşekkülü dönemine tekabül ettiğini ve bu dönem içerisinde sünni akidenin oluştuğunu, mantıki açıdan da ıslah ve ihyadan, ancak yerleşik sünni akideden bir sapma olduğunda söz edilebileceğini, dolayısıyla bu dönem içerisinde ne ıslah ne de ihya hareketinin meydana geldiğini, ancak bu sürecin hemen sonrasında itibaren bu tür hareketlerin görülmeye başladığını ifade eder¹³².

Fazlur Rahman'a göre verilebilecek ilk örnek, Emevi idaresinin totaliter yapısına bir tepki anlamına gelen ve bu yönüyle toplumsal ve siyasal bir mahiyet arzeden Şiilik'ten, kendi teolojik sistemini ve düşünce yapısını oluşturuncaya dek, 'protestocular' olarak söz edilebilir ve bu yönüyle Şiilik, ıslah hareketlerinin en erken dönemde vuku bulanı olarak görülebilir¹³³.

Kısmen siyasi duruma, kısmen de gelişme süreci içerisinde bulunan kelim ve hukuk sistemlerine tepkisel bir yaklaşım sergileyen sufilik ise, diğer bir ıslah hareketi

¹³⁰ Gellner, Ernest, "Kudretli Kalem? (Edward Said ve İç – Dış Sömürgeciliğin Çifte Standardı)", Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm, der. Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay içinde, s. 269; Umar, s. 89.

¹³¹ Salem Elie, "Arab Reformers and the Reinterpretation of Islam", The Muslim World, Vol. LV, 1965/4, s. 311.

¹³² Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", The Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, 632.

¹³³ Fazlur Rahman, II, 632-633.

olarak değerlendirilebilir. Sufilik, gelişmekte olan hukukun, bireyin salt dış davranışlarını tanzimle uğraştığını ve bu yönüyle eksik bir İslam anlayışı sergilediğini, böyle bir yaklaşımın yerine, bireyin iç dünyasına, maneviyat ve zühde ağırlık verilmesi gerektiğini savunarak, mevcut sisteme bir antitez , bir alternatif¹³⁴ olmak için uğraş sarfetti.

Şiilik ve sufilik, başlangıç dönemleri itibariyle değerlendirildiğinde, kısmen bir değişim veya ihya faaliyeti sergiledikleri söylenebilse de bu yönde kapsamlı düzeydeki ilk hareketin Gazali (505 – 1111) ile başladığı ileri sürülebilir. Gazali'nin yaşadığı dönemde İslam dünyası siyasi ve ideolojik kargaşalarla¹³⁵ içiçeydi. Bir yandan Arapçaya tercüme edilerek İslam dünyasına giren Yunan felsefesi zihinler üzerinde şok etkisi yaparak krize neden olurken, öbür taraftan, sufiliğin şeriatın dışına taşan söz ve davranışları, kontrolsüz gidişatı, krizin ikinci boyutunu¹³⁶ teşkil etmekteydi. Gazali, toplumu asli kaynağından uzaklaştırabilecek nitelikte olan bu iki cereyanla da mücadele etmiştir. Bir yandan müslümanlara tesirini engellemek amacıyla Yunan felsefesini tahlil ederek ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirdi, İslamın temel kaynaklarına dayanarak, onların düşünce yapılarına karşı ikna edici fikirler üretti; diğer yandan da sufiliğin İslam dışı bir zemine kaymaması için, onu sünni İslamla birleştirme yoluna gitti¹³⁷. Onun bu konudaki ayırıcı yönü, sünnilikle sufiliği ayrı alanlar olarak görüp uzlaştırmak yerine, bu ikisinin bir olduğunu göstermeye çalışmasıdır¹³⁸.

Gazali'den sonra gelen ve tesirleri sonraki ihya hareketlerinde bariz bir şekilde görülebilen önemli bir şahsiyet de İbn-i Teymiye'dir (728 / 1328)¹³⁹. Ahmet b. Hanbel'in yakın takipçisi olan İbn-i Teymiye'nin eleştiri oklarının yönü, tasavvufun içsel yapılanmasına doğrudu. Sufilerin ibadet derecesine vardırıdıkları ve büyük önem atfettikleri mezar ziyaretlerini ve velilere aşırı bağlılıkları nedeniyle oluşan

¹³⁴ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 633.

¹³⁵ Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1989, s. 83.

¹³⁶ Güngör, s. 78; Sönmez, Mustafa, *İhya Hareketlerinde Mevdudi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1997, s. 78.

¹³⁷ Güngör, a.y.

¹³⁸ Güngör, a.y.

¹³⁹ Bk. Mevdudi, Ebu'l-Ala, *A Short Hisitory of the Revivalist Movement in İslam*, Trans. Al-Ashari, İslamic Publications Limited, Lahore 1963, s. 64 vd.; Salem, s. 311,319.

tutumlarını, Kur'an ve Sünnet'e uymadığı gerekçesiyle reddetmekteydi¹⁴⁰. Bununla birlikte o, tasavvufun bütün yönlerini eleştirmemekte, sezgiyi sünni ulemanın ictihadıyla eşdeğer görmekte ve zühd hayatına büyük önem vermektedir¹⁴¹. Aynı şekilde Şia'nın, Batınlığın yapılanmasının ve filozofların rasyonalizmi esas alan düşüncesinin de karşısında yer aldı¹⁴².

İbn-i Teymiye, yerleşik 'popüler din'in Kur'an ve sünnetin yapısıyla uyum içerisinde olmadığını metodolojik olarak ispat etmek isteyenlerin ilklerindendi. Bu yönüyle onun temel hedefi, 'popüler din' ile Kur'an ve sünnetten gelen sahih din arasındaki uyumsuzluğu Kur'an ve sünnetten yana ortadan kaldırmaktı¹⁴³. Onun Kur'an ve sünnete dönme çağrısının amaçlarından biri de, sonraki tüm dönemlere ışık tutabilecek durumda olan ve bu nedenle de korunması gereken Kur'an ve sünnetle ilgili yapılan ilk yorum ve açıklamaları sağlamlaştırmaktı¹⁴⁴. Özetle İbn-i Teymiye'nin İslami ihyada bir sembol isim haline gelmesinin ve ilham kaynağı olmasının, sonraki ihya hareketlerinin temel konuları olan tevhid, taklit ve bid'atle ilgili görüşleri nedeniyle¹⁴⁵ olduğunu söylemek mümkündür.

Saydığımız bu faaliyetler, özellikle Gazali ve İbn-i Teymiye'nin faaliyetleri, İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde meydana gelmiş hareketler olmakla birlikte, sonraki ıslah faaliyetlerinin birçoğuna ciddi anlamda ışık tutmuştur. Başka bir ifadeyle Gazali ve İbn-i Teymiye, sonraki ıslah hareketleri için birer kalkış noktası olmuştur.

18. Yüzyıla gelindiğinde, İslam dünyası hem düşünsel, hem de sosyal alanda iyiye doğru gitmediğinin farkına varmış ve bu farkediş, ıslahat ve ihya adı altında

¹⁴⁰ Bk. İbn Teymiye, *İktizau's-Sirati'l-Mustakim ve Muhalefetu Ashabi'l-Cehim*, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Mektebetu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1950, s. 108 vd., 217 vd., 288 vd.; es-Saidi, Abdu'l-Muteal, *el-Muceddidun fi'l-İslam*, Mektebetu'l-Adab, Kahire 1962, s. 263; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet S. Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 156-157,205; Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635; Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1379/1960, s. 33.

¹⁴¹ Saidi, a.y.; Fazlur Rahman, *İslam*, a.y.; a. mlf., "Revival and Reform in Islam", a.y.

¹⁴² Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635; Safiullah, Sheikh M., "Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muhammad ibn Abd al Wahhab and Taqiyy al-Din Ahmad ibn Taymiyya", Hamdard Islamicus, Vol. X, 1987/1, s. 72; Saidi, s. 263,265.

¹⁴³ Waardenburg, Jacques, "Official and Popular Religion in Islam", Social Compass, Vol. XXV, 1978/3-4, s. 317.

¹⁴⁴ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 636; Ayrıca bk. Safiullah, s. 71.

¹⁴⁵ İşcan, M. Zeki, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 206.

çeşitli hareketlenmeleri ve kıpırdanışları¹⁴⁶ beraberinde getirmiştir. İlham kaynağını İbn-i Teymiye'den alan Muhammed b. Abdulvehhab'ın (1206/1792) Arabistan'da başlattığı Vehhabilik hareketi, halk sufiliğinin önemli bir faktör haline geldiği bir dönemde, örfe dayalı İslami anlayışa bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmış ve Kur'an ve sünnete, selefe dönmeyi slogan¹⁴⁷ haline getirmiştir.

İbn-i Teymiye'den farklı olarak tasavvufu tamamen reddetme yolunu tercih eden Vehhabilik hareketi, ortaçağın otoritelerine karşı çıkmasına ve selefe, Kur'an ve sünnete dönülmesi, ictihad yapılması, taklidden kaçınılması gerektiğini her fırsatta ifade etmesine rağmen, pratikte selefin, yani ortalama ilk ikiyüzelli yıllık zaman diliminde meydana gelen İslami birikimin katı bir takipçisi olmaktan öteye bir şey yapmamıştır¹⁴⁸. Dikkat çekici bir husus, sonraları 'Vehhabilik' adının, Muhammed b. Abdulvehhab'ın hareketiyle sınırlı kalmayıp, dinin her türlü yozlaşma ve sapmalardan ayıklanması gerektiğini savunan, ictihada önem veren ve yeni hükümlerin verilmesi gerektiği üzerinde duran her türlü bireysel ve toplumsal hareket için kullanılan bir terim¹⁴⁹ haline gelmiş olmasıdır.

Benzer ıslah faaliyetlerinin görüldüğü Hint Alt – Kıtasında öne çıkan isim, yaygın adıyla İmam Rabbani olarak bilinen Ahmed Faruk Sirhindi (1034/1625) olmuştur. Ehl-i sünnet anlayışına göre yetişmiş olan Sirhindi, İbn-i Teymiye'ye benzer bir tarzda sufiliğin teorik ve pratik düzlemdeki sapmalarıyla mücadele ederek şeriat kavramına vurguda bulunmuş ve bu şekilde sufiliği aşırılıklardan arındırarak onu şeriatın sınırlarına çekmeyi hedeflemiştir. Ahmed Sirhindi'nin şeriata vurgusu, aynı zamanda tüm yönleriyle klasik İslamın aktivizmini gündeme getirmeyi¹⁵⁰ içerdiğini söylemek mümkündür.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 269; Aydın, Mehmet S., "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar*, 1990/4, s. 274.

¹⁴⁷ Lapidus, s. 142; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 276; Muhsin Abdulhamid, *Tecdidu'l-Fikri'l-İslami*, Daru'd-Da've, Mısır 1985, s. 75; Safiullah, s. 73-74,80.

¹⁴⁸ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 638; Ayrıca bk. Muhsin Abdulhamid, s. 75-76; Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1947, s. 26-28,35; Safiullah, s. 67,73.

¹⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 275.

¹⁵⁰ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", s. 637; Uyanık, Mevlüt, "İslam Sufizmi ve Modernizm", *İslam ve Modernizm*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997 içinde, s. 207; Sönmez, s. 69.

Ahmet Faruk Sirhindi'nin takipçisi olarak nitelendirilebilecek olan Şah Veliyyullah Dehlevi (1176/1762) de taklitçiliğe karşı çıkıp¹⁵¹, İbn-i Teymiye'nin ictihad kapısının açık olduğu ve kapalı olarak değerlendirilmemesi gerektiği yönündeki düşüncesini diriltmeye çalışarak¹⁵², Hint müslümanlarının gelenekselci donuk yapısını bir dereceye kadar eritmiştir¹⁵³. Onun ictihad konusundaki bu yaklaşımı, müslüman Hindistan'da kendisinden sonra oluşan modernist yapılanmaya büyük ölçüde katkı sağlamıştır.¹⁵⁴

Şah Veliyyullah, sufiligi reddetmek yerine onu özümseme yolunu tercih etmiştir¹⁵⁵. O, sadece bid'atı, taklitçiliği, İslami gelenekselciliği değil, aynı zamanda yabancı kültürel ilişkilerle alınan ilaveleri de reddetme yolunu tercih etmiş¹⁵⁶, ayrıca sosyo politik açıdan güçlenmenin gerekliliğine de özellikle vurguda bulunmuştur¹⁵⁷. Onu diğer ıslah hareketlerinden, sözgelimi Vehhabilikten ayıran en önemli özellik, sosyal alanda farklılıkları reddetmek yerine onları bütünleştirmenin yollarını aramasıydı¹⁵⁸, başka bir ifadeyle kucaklayıcı bir yapıya sahip olmasıydı.

Benzer özellikler taşıyan Senusi hareketi, 19. yüzyılda Cezayir'li Muhammed Ali es-Senusi (1275/1859) tarafından Libya'da başlatılmıştır. Sufi tarikatı olarak da nitelendirilebilecek olan bu hareketin temel amacı, toplumda yaygınlaşan ahlaki erozyonu ortadan kaldırmak olmuştur. Ahlaki boyutu ağır basan bir ıslahat programına sahip olan¹⁵⁹ Senusiye hareketini önemli kılan ve gelişmesinde etkin bir rol alan

¹⁵¹ Jawed, Nasır Ahmad, "Religion and Modernity: Some Nineteenth -and Twentieth- Century Indo - Pakistani Ideas", The Muslim World, Vol. LXI, 1971/2, s. 74-75.

¹⁵² Mevdudi, a Short History of the Revivalist Movement in İslam, s. 85 vd.; Nizami, K.A., "Shah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution", Islamic Culture, Vol. LIV, 1980/3, s. 143,145; Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 52; Sönmez, s. 71; Ayrıca bk. Baljon, J.M.S., Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 15-16.

¹⁵³ Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, s. 16.

¹⁵⁴ Aziz Ahmed, Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 286; Nizami, s. 141,151-152.

¹⁵⁵ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 638; Nizami, s. 143,146-147.

¹⁵⁶ Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, s. 52.

¹⁵⁷ Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", Islamic Culture, Vol. LVII, 1983/3, s. 171; Nizami, s. 147-148.

¹⁵⁸ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 639; Nizami, s. 143.

¹⁵⁹ Fazlur Rahman, İslam, s. 288; a.mlf., "Revival and Reform in Islam" II, 639.

başka bir boyutu da Avrupa'nın sömürgeci ve yayılmacı politikalarına karşı etkin bir şekilde mücadele etmesiydi¹⁶⁰

18. ve 19. yüzyıllarda görülen bu faaliyetlerin, meydana geldikleri zaman ve bölge açısından farklılık arzettikleri ve bu farklılığın düşünce yapılarına da yansıdığı söylenebilir. Ancak ortak noktalarının çokluğu, onları bir çatı altında değerlendirebilmeye imkan tanımaktadır. Bu hareketlerin ortak özelliği, İslam'ın kendi bünyesinden çıkmış olmaları, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle; "*İslamın içinden fıskıran*"¹⁶¹ bir yapıya sahip olmaları, İslam toplumunu düşmüş olduğu sosyal çöküntüden, siyasi yetersizlikten ve iktisadi çözülmeden kurtarmak için uğraş sarfetmeleri¹⁶² olarak özetlenebilir. Bu açıdan bakıldığında, bu hareketlerin, düşünce alanını sosyal ve ahlaki konulara doğru yönlendirdikleri, ahlaki değerleri yüceltmek amacıyla uğraş sarfettikleri, öte dünya ile ilgili konular yerine İslam toplumunun içinde bulunduğu başarısızlığı gidermenin çarelerini aradıkları ve özellikle bu alanda yoğunlaştıkları¹⁶³ söylenebilir.

Bu hareketlerin önemli bir ortak özelliği de Kur'an'a ve sünnete; yani İslamın özüne dönüş üzerine vurgu yapmaları ve ictihada büyük önem atfetmeleridir¹⁶⁴.

Özetle aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere ıslahat faaliyetleri, Batının tesirinden önce, bütünüyle dahili şartlara bir tepki¹⁶⁵ olarak başlamıştır. Ancak İslam toplumu, 17. yüzyıldan itibaren başlayan, 19. yüzyılda zirve noktasına ulaşan ve özellikle 19. yüzyıldan itibaren tesirini oldukça belirgin bir tarzda gösteren Batılı hakimiyetin meydan okumasıyla yüzyüze geldi. İslamın çağın gereklerine uygun bir hayat tarzını sunabilecek özelliğe sahip olup olmadığı sorusunu da gündeme getiren bu meydan okuma müslümanları şaşkına çevirmiş ve bir kimlik bunalımının oluşmasına¹⁶⁶ neden olmuştur. Ayrıca, Rönesanstan itibaren Batı gündemini hararetli bir tarzda meşgul eden din ile akıl, din ile bilimsel bilgi arasındaki ilişki problemi İslam

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 289; a.mlf., "*Revival and Reform in Islam*", a.y.

¹⁶¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 268.

¹⁶² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 291.

¹⁶³ Fazlur Rahman, "*Revival and Reform in Islam*", II, 640-641.

¹⁶⁴ Bk. Peters, Rudolph, "*Idjtihad and Taqlid in 18 th and 19 th Century, Islam*", Die Welt des Islams, band, XX, 1980/3-4, s. 131-145; Abu Rabı, İbrahim M., "*Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions*", Islamic Culture, Vol. LXIII, 1989/3, s. 49.

¹⁶⁵ Lapidus, s. 30.

dünyasına da yansımış ve aynı problem İslam dini için de gündeme getirilmiştir. Her ne kadar bu konuların İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde tartışıldığı söylene- bilse de, 19. yüzyıldakini öncekilerden farklı kılan, çatışmanın sadece din ile düşünce arasında değil, Batının gündemiyle paralel olarak din ile yeni bilimsel dünya görüşü arasında cereyan etmesiydi¹⁶⁷.

Bu süreçle birlikte, 17. yüzyıldan itibaren görülen ıslahat faaliyetleri, yerini bir ölçüde onların devamı niteliğinde kabul edilebilecek olan klasik İslam modernizminin faaliyetlerine bıraktı. 'Modernizmin İslam toplumu üzerindeki entellektüel, bilimsel ve sosyopolitik türden etkilerine verilen cevaplar'¹⁶⁸ı simgele- yen klasik İslam modernizminin önde gelen temsilcileri Cemaleddin Efgani (1839-1897), Muhammed Abduh (1845-1905) ve Seyyid Ahmed Han (1817-1898), önceki ıslah faaliyetlerinin başlatmış olduğu ivmeden etkilenecek, ancak bir ölçüde farklı bir muhtevayla programlarını yürüttüler. Bu düşünürlerin, modern dönemde İslam dün- yasının yaşadığı sorunlara vurguda bulunarak; canlılığın, değişimin ve farklılığın simgesi konumunda bulunmaları, ayrıca sonraki modernist yapıdaki hareketlenmele- rin tümüne ışık tutmaları nedeniyle klasik İslam modernistleri diye nitelendirildikle- rini söylemek mümkündür.

Klasik modernizmin temsilcileri, İslamı, berrak yüzünün görülmesine engel olan hurafelerden arındırmak için uğraş sarfettiler. İctihada büyük ölçüde önem atfe- derek geleneğin körü körüne taklid edilmesine şiddetle karşı çıktılar¹⁶⁹. Ancak bu- nunla birlikte belirtilmesi gereken bir husus, klasik İslam modernizminin Avrupa kolonyal baskınlığının İslam toplumu üzerinde görülmesi ve yoğunlaşmasından son- ra ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu süreçte Batı etkisinin özellikle sosyo - politik alanda ağırlığını hissettirmesi, ayrıca Batılı doğu bilimciler ve misyonerlerin de eleştirileri- nin odağını bu alana kilitlemeleri İslam modernizminin ivme kazanmasına¹⁷⁰ neden olmuştur. Başka bir ifade ile, klasik İslam modernizmi, müslüman bireyin ve toplu-

¹⁶⁶ Donohue – Esposito, s. 11.

¹⁶⁷ Donohue – Esposito, s. 13-14; Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 644-645.

¹⁶⁸ Uyanık, s. 204.

¹⁶⁹ Lapidus, s. 29; Jawed, s. 74; Kudsi Zadeh, A. Albert, "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani", The Muslim World, Vol. LXI, 1971/1, s. 10; Salem, s. 315.

¹⁷⁰ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 652; Adams, Charles J., "Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm", **İslam ve Modernizm**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997, s. 86; Gibb, s. 63; Umar, s. 91-92.

mun her yönü üzerinde tasarruf yapmaya başlayan Batılı etkiye karşı bir reaksiyon, bir tepki hareketi¹⁷¹ olarak ortaya çıkmıştır. Klasik İslam modernizminin en önemli temsilcileri olarak kabul edilebilecek olan bu düşünürler, Batının etkin bir kültür olarak İslam toplumuna tesir ettiği bir dönemde, Batı'nın düşünce yapısı, modern gelişmelerin niteliği ve bu gelişmelere karşı ne tür bir tavır takınılacağı ile ilgili çeşitli düşünceler üretmişlerdir. Bu konuların hassas olması ve kaygan bir zemin niteliği taşıması nedeniyle farklı düşünceler ve farklı projeler üretmek amacıyla uğraş sarfetmişlerdir.

Ancak burada önemli olan, biri etkileyen, diğeri de etkilenen konumda olan iki medeniyet arasındaki temel farkların görülüp görülmediği problemidir. Zira benimsenmek istenen veya tesir edici konumda olan kültürün temel unsurlarının tespit edilememesi halinde başarısızlığa düşülmesi kaçınılmaz olacaktır¹⁷².

¹⁷¹ Adams, s. 86; Umar, s. 93.

¹⁷² Turhan, Mümtaz, **Kültür Değişimleri**, M.E.B. Yay., İstanbul, ts., s. 310; Türkdogan, Orhan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", İslami Araştırmalar, 1995/3-4, s.237.

I. BÖLÜM

DİN – AKIL / BİLİM BİRLİKTELİĞİ IŞIĞINDA KUR’AN’IN YENİDEN YORUMLANMASI

Klasik İslam modernizmi, Batı’yla münasebette bir dönüm noktası niteliği taşıyor. İslam toplumunun bulunduğu kötü durumdan kurtulması için ilk çağrışı yapan Afgani, onun talebesi Abduh, Kur’an’ın bilimsel yorumuna vurguda bulunan Cevheri ve Hint alt kıtasındaki modernist yapılanmanın öncüsü sayılan Ahmet Han’ın ilgilerinin merkezini, ‘Batı’daki gelişmeler ve Batılıların yöneltmiş olduğu eleştiriler bağlamında ortaya çıkan problemlere çözüm üretmek’ oluşturmuştur. Yukarıda değindiğimiz üzere bu problemlerin başında din ile akıl ve bilimsel bilgi ilişkisi gündeme gelmekteydi. İslam modernistlerinin birleştiği nokta, din ile akıl arasında herhangi bir çelişkinin bulunamayacağı üzerineydi. Ancak bunu temellendirmedeki referansları ve baz aldıkları noktalar farklılık arz etmiştir. Rönesansla beraber gelen ve 19. yüzyılda İslam dünyasına yansıyan, müslümanlar için de hayati bir nitelik taşıyan bu problem, İslam düşüncesi ile ilgili tüm konularda bariz bir şekilde kendini hissettirmiştir. Bu nedenle vahiy – akıl ilişkisi ile birlikte, klasik İslam modernistlerinin vahiy – akıl / vahiy – bilim ile ilgili görüşlerinin de ele alınarak değerlendirilmesi ve bir neticeye varılması gerekmektedir.

I. Kur’an’ın Akılcı Yaklaşımla Ele Alınması

İnsanlık tarihi boyunca dinle ilgili çeşitli tartışmalar süregelmiştir. Dinin referansta bulunduğu aşkın – kutsal alanın gerçeklik ve doğruluk boyutunun ne olduğu, hangi dinin diğer dinlerden daha üstün olduğu ve benzeri konulara odaklanan bu tartışmalar 19. yüzyıla kadar devam etmiş, ancak 19. yüzyıldan itibaren farklı bir zemine kayıp, teolojinin iç sorunlarından uzaklaşmıştır. Bundan sonra tartışmanın özü;

'bir dinin akla ve bilime uyup uymadığı, ne kadarının uyduğu' gibi dinin temel yapısını sarsıcı ve mahiyetini sorgulayıcı¹⁷³ bir forma bürünmüştür.

Böyle bir değişimin oluşmasında, daha önce de değindiğimiz gibi; ortaçağ kilise tarihinin akıl / düşünce karşıtlığının, ayrıca büyük ölçüde bu kuruma tepki olarak oluşan Rönesans, reform, aydınlanma ve rasyonalizm hareketlerinin büyük etkisi olmuştur. Bu sürecin oluşumunda kilise tarihinin küçümsenemez derecede etkileri olmuş ve bu olaylar Batıda cereyan etmiş olsa bile, etkileri modern dönemdeki İslam coğrafyasına da yansımıştır. Batıda Hristiyanlığın şahsında tüm dinler aynı kefeye konularak, akıl dışı ilan edilmiştir. Müslümanlar ise, bu yargının İslam dini için de geçerli kılınmasının haksız ve insaf sınırlarını aşan bir niteliğe sahip olduğu yönünde fikir belirterek, bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymak amacıyla, İslam dininin akla ve bilime ters düşmediğini ispat etme gayreti içerisine girmiş ve bu yönde uğraş sarfetmişlerdir.

Özetle aktardığımız bu süreci detaylı bir şekilde aktarmaya başlamadan önce, Kur'an açısından aklın değeri, fonksiyonu ve sınırları üzerinde durmamız gerekmektedir.

A. Kur'an'ın Akla Verdiği Değer ve Aklın Sınırları

İnsanın varlığına ve varlığı içerisinde cereyan eden tüm aktivitelerine anlam kazandıran akıl, bilgi edinmeyi ve bu bilgi vasıtasıyla doğru ile yanlış, hak ile batılı birbirinden ayırdetmeyi sağlayan bir güçtür¹⁷⁴. Allah insana; seçme, karar verme, iyilik ve kötülük yapma serbestisi, yani özgür irade vermiştir. İnsan da bu gücü, yani akli kullanarak kendi çabasıyla doğruyu bulmaya çalışır¹⁷⁵. Dolayısıyla akıl olmadan insanın din karşısında sorumlu tutulabilmesi mümkün değildir. Sorumlu tutulabilmenin 'olmazsa olmaz' şartı akıl sahibi olmak, akılla donanmış olmaktır¹⁷⁶.

¹⁷³ İşcan, s. 149.

¹⁷⁴ El-İsfehani, Rağıb, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru's-Şamiyye, Beyrut, 1412/1992, s. 577; Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" mad., DİA., II, 238.

¹⁷⁵ Şerif, M.M., "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", çev. Mustafa Armağan, İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M.M.Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990, I, 178.

¹⁷⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, Daru't-Tenvir, Beyrut 1982, s. 61; Kılıç, Sadık, "Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru", Yeni Ümit, 1989/3, s. 47.

Akletme aktivitesinin temel anahtar ifadelerden biri olarak Kur'an-ı Kerim'de sık sık zikredilip üzerinde çokça durulması, onun İslam düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olduğunu gösterir¹⁷⁷. Aklın kullanılması ve doğru çıkarımlarda bulunabilmesi için Kur'an-ı Kerim dikkatleri farklı merkezlere doğru yönlendirip, düşünmeyi teşvik eder: "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip – gelişinde elbette akl-ı selim sahipleri için ibretler vardır.*"¹⁷⁸ ayetinde görüleceği üzere, evrenin yaratılışı ve işleyiş düzeni üzerinde düşünülüp ibret alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira insan bu şekilde yaratılardan yaratıcıya, eserden müessire, akli bir ameliye olan akli istidlal ile ulaşır.

Yüce Allah, İlahi vahyi, insanların üzerinde düşünmeleri, akıllarını kullanmaları ve öğüt almaları için indirdiğini¹⁷⁹, dolayısıyla ancak akledenlerin / düşünme yetisini gereği gibi kullanabilenlerin bunu gerçekleştirebileceğini belirtir¹⁸⁰.

Kur'an-ı Kerim'de büyük bir yekun teşkil eden ve önceki toplumlardan bahseden kıssaların da amacı aynı şekilde insanları akletmeye sevk etmek ve akletme sayesinde de önceki toplumları inceleyip, kendi yaşam tarzlarını sağduyuya, akl-ı selime en uygun tarzda tanzim etmelerini sağlamak, başka bir ifadeyle onların düştüğü hatalara ve bu hatalar sonucu maruz kaldıkları akibetlerin benzerleriyle yüzleşmemelerini temin etmektir¹⁸¹.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus, Kur'an-ı Kerim'in insanın zihni ve manevi faaliyetlerinin odağı olan aklın¹⁸² soyut kavramsal boyutuna dikkat çekmek yerine, onun işlevsel boyutuna, '*akletme*'ye sürekli göndermede bulunması ve bunun üzerinde özellikle durmasıdır¹⁸³. Zira Kur'an-ı Kerim'de akıl kelimesi çoğunlukla isim değil, fiil kalıbında geçmektedir¹⁸⁴. Bu da, mahiyetinden çok işlevi ve

¹⁷⁷ Bulaç, Ali, "*Akl*" mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990, I,25.

¹⁷⁸ Al-i İmran, 3/190; Ayrıca bk. Bakara, 2/164,219; En'am, 6/95-99; Yunus, 10/3-6; Ra'd, 13/2-4; Nahl, 16/14; İsra, 17/12; Rum, 30/20-27; Fussilet, 41/53; Casiye, 45/3-6,13.

¹⁷⁹ Bakara, 2/242; Sad, 38/29.

¹⁸⁰ Ankebut, 29/43.

¹⁸¹ Bk. Yusuf, 12/111; İbrahim, 14/5; Rum, 30/9; Ahzab, 33/62.

¹⁸² Bulaç, I,24.

¹⁸³ Sözelimi birkaçı için bk. Bakara, 2/73,164,242; Ali İmran, 118; Nahl, 16/12,67; Enbiya, 21/10; Hac, 22/46; Mu'minun, 23/80; Nur, 24/61; Şuara, 26/28; Rum, 30/24,28; Casiye, 45/5; Hadid, 57/17;

işlevselliği üzerinde durulduğu anlamına gelmektedir. Böyle bir ayırım, fonksiyonel boyutu ihmal edilerek düşünme yetisi silikleşen aklın muhatap alınmadığını, bu nedenle böyle bir akıl mekanizmasının kayda değer bir öneme sahip olmadığını; aklın her zaman çalışan, düşünen, değer üreten, nedensellikler kuran bir konumda olmasının talep edildiğini, canlı ve dinamik bir yapıya sahip olmasının istendiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Özetle Kur'an-ı Kerim, göğsün açılıp¹⁸⁵ imanla dolması için, insanı evren içerisinde şahit olduğu her veri üzerinde düşünmeye ve inanç konusunda kararını öylece vermeye çağırmakta; aklın yeterince kullanılmadığını, tutarsız bir düalizme ve çelişkiye zorlandığını ifade eden 'aklıma yatmıyor ama inanıyorum' düşüncesine tamamen karşı çıkmaktadır¹⁸⁶.

Kur'an'a göre, anlamak insanı şerefendirir¹⁸⁷, bu da akılla gerçekleşir. Aklını, tefekkür ve teemmül gücünü kullanmayanlar; kalpleri, gözleri ve kulakları olduğu halde anlamayan, görmeyen ve işitmeyenlerdir¹⁸⁸. Onlar ya düşünme ve akletme tabanlı olmayan arzularını ilah edinerek¹⁸⁹ veya körükörüne maziye bağlanıp, sorgulamaya gitmeden atalarının izinde giderek¹⁹⁰ insana üstünlük kazandırma yetisi olan, insanı insan yapan aklın atıl bir duruma getirilmesinin en çarpıcı örneğini sergilerler¹⁹¹. Allah'ın, bu insanları kınayıp cezalandırması, 'akl' etmemeleri / akıllarını kullanmamaları nedeniyledir¹⁹².

Aklın kullanılmasını sürekli teşvik eden ve bunun tersi bir durumun reddedildiğini gösteren yukarıdaki örneklere benzer ayetler Kur'an-ı Kerim'de sık sık zikre-

¹⁸⁴ Bk. Bilgiz, Musa, **Kur'an-ı Kerim'e Göre İlim ve Cehalet** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998, s. 50-51.

¹⁸⁵ İnşirah, 94/1.

¹⁸⁶ Aydın, **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987, s. 77; a.mlf., *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği"*, s. 18.

¹⁸⁷ Şerif, M.M., I, 174.

¹⁸⁸ A'raf, 7/179.

¹⁸⁹ Furkan, 25/43.

¹⁹⁰ Bakara, 2/170; Maide, 5/104; A'raf, 7/28; Enbiya, 21/53; Şuara, 26/74; Lokman, 31/21; Zuhuruf, 43/22-23.

¹⁹¹ Aydın, *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği"*, s. 18; Ayrıca, bilme, düşünme ve anlamamanın değeri için bk. Bilgiz, s. 44-71.

¹⁹² Yunus, 10/100.

dilir. Bu da İslam düşüncesinde akla büyük bir önem atfedildiğini, onun safdışı edildiği bir anlayışa şiddetle karşı çıktığını göstermektedir¹⁹³.

Batı toplumunda ise modern dönemde bile birçok Hristiyan ilahiyatçı, inancın özünü 'tamamen esrarengiz' görme ve inancı da 'gözü kapalı bir bağlanış veya sıçrayış' şeklinde tanımlama eğilimine girerek, kendi geleneklerindeki irrasyonelizmin devam etmesini sağlamışlardır. Dini pozitivist ve materyalist etkilerden korumak amacıyla böyle bir yol takip ederek, aklın fonksiyonunu geri plana itmişlerdir. Bu nedenle Batı, 'inanıyorum, çünkü saçmadır' teolojisine¹⁹⁴ ve ilahiyat alanında her türlü akli yaklaşıma karşı çıkmanın kristalleşmiş ifadesi olan Kant'ın 'inanca yer bulmak için bilgiyi inkar ettim' düşüncesine yabancı değildir¹⁹⁵.0

Kur'an açısından meseleye bakıldığında, irrasyonel olanın iman değil küfür olduğu görülür. Kur'an, inandıklarını ifade eden bazı insanların gerçekte inanmadıklarını, bu tür insanların kalplerinin hasta olduğunu anlatır¹⁹⁶. Kalbin hasta olmasının bir anlamı da; bilme, idrak etme, algılama ve bunlara dayanarak karar verme yetisinin fonksiyonelliğini yitirmesi, başka bir ifadeyle aklın işlevselliğini yeterince icra edememesi veya yanlış icra etmesi ve bunun sonucunda meydana gelen sakatlık halidir ki, bu da insanın rasyonel davranmamasına, irrasyonel bir tutum sergilemesine neden olur¹⁹⁷.

Dolayısıyla Kur'an'ın, aklın faaliyet sahasının dışında temellendirilen bir iman anlayışını onaylamadığını¹⁹⁸ ifade etmek gerekmektedir. Zira böyle bir yaklaşım, kaçınılmaz olarak bir düalizmi, insan benliğinin parçalanmışlığını beraberinde getirir. İlahi vahiy, insanın bilmediği bir şeyin ardına düşmemesinin gerekliliği üzerinde önemle durur¹⁹⁹. Herhangi bir sınırlama getirilmeksizin zikredilen bu emir, teorik ve pratik yönden, yani hem inanç hem de eylem düzleminde, insanın aklını

¹⁹³ Bk. el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Beyrut, ts., I, 83-84.

¹⁹⁴ Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 14.

¹⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 77; a.mlf., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 15.

¹⁹⁶ Bakara, 2/10.

¹⁹⁷ Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 18.

¹⁹⁸ Er-Rumi, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1410/1981, I,34; Ayrıca bk. Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, s. 256 vd.

¹⁹⁹ İsra, 17/36.

gereği gibi kullanmadan ilimsiz bir şekilde herhangi bir faaliyette bulunmasını yasaklar. Başka bir ifadeyle; insanın 'aklı' ederek, ilme dayanıp, gerekli temellendirmeyi yaparak inanmasını, söz ve eylemlerini de bu yolu takip ederek tanzim etmesini emreder. Ayrıca delil, araştırma ve muhakemeye dayanmamanın açık bir ifadesi olan körü körüne taklidi de yasaklar²⁰⁰. Bu nedenle insan hayatı içerisinde gerçekleştirilen ve düşünme temelli olmayan aktiviteleri de değer kapsamına almaz.

İlahi vahyin sürekli 'akletme'ye göndermede bulunması ve ancak aklın varlığıyla sorumluluğun gerçekleşebileceği, düşünme yetisinin bulunmaması durumunda ise sorumluluktan hiçbir şekilde söz edilemeyeceği²⁰¹ üzerinde durup aklın sürekli dinamik bir süreç içerisinde olması gerektiğini vurgulaması, akla büyük bir önem ve değer atfettiğinin açık göstergesidir.

Kur'an'ın akla büyük bir önem ve değer atfetmesi ve birçok yerde üzerine ısrarla vurguda bulunması, onun her şeye çözüm getiren ve anlam kazandıran tek yetkin varlık olduğunu göstermez. Aklın bilgi alanı varlık dünyasıyla sınırlı olduğundan²⁰², mutlak gerçeği bütün boyut ve sınırlarıyla kuşatabilecek bir mahiyet ve mükemmelliğe sahip değildir²⁰³. Sözgelimi, Allah'ın mahiyeti, insan aklının ötesinde, onun kavrayamayacağı, algılama yetisinin kapsamı dışında olan bir vakıadır. Ancak böyle olmakla birlikte bu durum, İslam düşünürlerini Kant'ın gördüğü anlamda bilgi ile iman arasında bir ayırma, bir ikiliğe götürmemiş; her problemi tamamiyle halletmeyeceğini bilmelerine rağmen Allah'ın varlığı ile ilgili akli delilleri ortaya koymaktan geri durmamışlardır. Delillerin her problemi tamamiyle halletmeyeceğini bilmeleri, hiçbir zaman onları inanç konusunda aklın hiçbir fonksiyonunun bulunmadığı ve bunların farklı alanlar olduğu düşüncesine götürmemiş, bir varlığın bütün

²⁰⁰ Ez-Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil*, Neşru'l-Belağa, Kum 1413/1992, II, 666; er-Razi, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1357/1938, XX, 207-208; et-Tabatabai, Muhammed Huseyn, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1417/1996, XXIII, 92; Ayrıca araştırma ve incelemenin değeri ile ilgili kavramlar için bk. Bilgiz, s. 73-81.

²⁰¹ Ebu Zeyd, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, s. 61.

²⁰² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341/1922, s. 47.

²⁰³ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 183; İzmirli, s. 47; Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" mad., DİA, II, 245.

boyutlarıyla algılanamamasının onun hiçbir derecede algılanamayacağı anlamına gelmediğini²⁰⁴ kabul etmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de gayble ilgili bilgiler verilirken; sözgelimi, ahiret hayatı, cennet-cehennem gibi konular anlatılırken, insanların bu dünyada görüp tanıdıkları, algılama yetilerinin dahilinde olan varlıklara tekabül eden kavram ve ifadelerin onları tasvir etmede kullanılması vahiy dilinin dünyeviliğini ve böyle bir yöntemin seçilmesinin nedeninin de insan aklının sınırlılığı olduğu görülür.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Maturidi, Allah'ın varlığına iman etmede aklın varlığını sorumluluk için yeterli neden olarak görerek Mutezile'nin görüşüne yaklaşmakla birlikte, mutlak gerçekliğe ulaşip yanılmaz olmaktan aciz oluşuna da işaret ederek Eş'ari'nin görüşüne meyletmiş ve böylece ikisi arasında önemli ölçüde bir denge sağlama yoluna gitmiştir²⁰⁵. O, genel itibariyle çevrenin, zamanın ve zeminin insan aklının doğruyu bulmasını engelleyici faktörler olabileceklerini belirterek, bazen bu nedenlerle aklın iyiyi kötü, yanlış doğru görerek hataya düşebileceği üzerinde ısrarla durur²⁰⁶. Gazali de aklın tanım ve mahiyeti üzerinde durduktan sonra, sınırlı oluşuna ve her şeyi ihata etme gücünden yoksun oluşuna değinir²⁰⁷.

Batı dünyasında da buna benzer bir şekilde, özellikle aydınlanmacı pozitivizmin her şeyi aklın ve deneyin sınırlarına indirgeme çabasına karşıt olarak, özellikle yirminci yüzyılın başlarından itibaren aklın sınırlarına vurguda bulunan, aklın her şeyi kapsama yetisine sahip olmadığına değinen ve aklın tek ölçüt olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade ederek, aklın varlığı anlama ve algılamadaki fonksiyonunu belirli sınırlar içerisine çekmeye çalışan düşünceler önemli ölçüde kendilerini hissettirmeye başlamışlardır. Sözgelimi Gadamer, Nietzsche'nin akla dayanan tüm önermelerin yoruma açık olduğunu, zira bunların doğru ya da gerçek anlamlarının ideolojiler tarafından maskelenmiş ve çarpıtılmış olarak bize ulaştığını ifade eden düşüncelerini aktardıktan sonra, kendisinin de bu kanıya katıldığını ve felsefe ve tarih bilimlerinin bugünkü metodolojisinin Nietzsche'nin bu görüşüyle tam bir uyum

²⁰⁴ Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 19.

²⁰⁵ Yavuz, II, 245.

²⁰⁶ Maturidi, s. 182-183.

²⁰⁷ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, I, 83-87.

içerisinde olduğunu ifade ederek, aklın sınırlılığına, başka bir ifadeyle her şeyi kapsayabilme ve algılayabilme yeteneğine sahip olmadığına önemle vurguda bulunur²⁰⁸.

Aklın mahiyeti ve sınırları üzerine yoğun bir mesai sarfederek kafa yoran Karl Popper (1902 / 1945) ise akılcılığı tanımlarken, gerçek akılcılık ve sahte akılcılık diye ikiye ayırır. Ona göre gerçek akılcılık, insanın sınırlarının farkında olarak varlığı algılamadaki duruşunu belirlemesidir. Ne kadar çok yanıldığını, mevcut bilgisini büyük ölçüde başkalarına borçlu olduğunu bilerek ve sorunları kesin olarak çözemeyişinden dolayı akıldan çok şey beklenilmemesi gerektiğinin bilincinde olarak düşünsel bir alçak gönüllülük sergilemesidir. Sahte akılcılık ise, insanın üstün düşünce yeteneklerine sahip olduğu, her şeyi çözebileceği, kesinlik ve otorite ile bilmek iddiasıdır²⁰⁹. Popper'in bu ayırımı ve akla bakışı, onun varlığı algılamada akla sınırsız bir güven ve yetki tasarımı ile yaklaşmayı kabul etmek bir yana şiddetle eleştirdiğini ve 'eleştirel akılcılık' (critic rationalism)ı benimsediğini, düşüncesini bunun üzerine yapılandırıldığını göstermektedir²¹⁰.

Kendisine veri sunan duyu organlarının sınırlılığı, zaman, kültürel ortam, doğal ve sosyal çevre ve benzeri çok yönlü bağımlılıklar içerisinde bulunan aklın²¹¹ bu bağımlılıklardan etkilenme düzeyini asgariye indirmesi, onları değerlendirmeye tabi tutup eleştirebilmesi ve hakikate ulaşabilmesi için, onu tamamlayıcı, yanlışlarını doğrulayıcı bir yardımcıya / vahye ihtiyacı vardır. İnsan aklı üzerinde küçümsenemeyecek derecede etkisi olan bu bağımlılıkların farkında olunması, davranış ve düşüncelerin bu farkındalıkla daha sağlam bir zemine oturtulması, vahyin yönlendirmesiyle gerçekleşebilir ancak. İşte tam bu noktada, üzerinde durulması gereken önemli bir konu gündeme gelmektedir ki o da; vahiy – akıl, nakil – akıl ilişkisinin hangi düzlemde gerçekleştiği, bu ikisi arasında bir önceliğin mi yoksa eşit düzeyde bir paralelliğin mi sözkonusu olduğudur.

²⁰⁸ Gadamer, Hans Georg, "*Tarih Bilinci Sorunu*", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 84.

²⁰⁹ Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, II, 200; Türkdoğan, s. 105 vd.

²¹⁰ Bk. Armağan, s. 148-150.

²¹¹ Riedel, Manfred, "*Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı*", Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara 1995 içinde, s. 60; Cebeci, Lütfullah, "*Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme*", İslami Araştırmalar, 1987/3, s. 6.

İslamın en temel dayanaklarından biri ve Kur'an'ın sürekli göndermede bulunduğu bir konu olan tevhid inancı, akıl ile vahiy ve bu ikisi arasındaki ilişkinin anlaşılmasında birincil derecede yardımcı olacak bir konuma sahiptir. Bu nedenle tevhidin doğru anlaşılması bu konunun da anlaşılmasını beraberinde getirecektir.

Tevhidi salt Allah'ı birleme anlamında tanımlayıp bunu Allah'ın zatıyla sınırlamak, Kur'an'ın yapısıyla örtüşmeyen, tek yönlü ve eksik bir tanımlama olacaktır. Varlık evrenindeki tüm yaratıklar aynı kanuna tabi olduğundan, evren içerisindeki tüm varlıklar üzerinde bir yansımasının varlığını düşünerek tevhidi açıklamak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında tevhid; Allah'ın birliğine, evrenin birliğine ve Allah'la evren arasındaki ilişkinin birliğine göndermede bulunan anahtar bir terim olarak ön plana çıkmakta ve tabiatı itibariyle tüm varlıklar arasında bir ahenk, birlik ve çatışmazlığa işaret eden bir kavram olarak kendini göstermektedir.

Akıl ile vahyin ikisi de Yüce Allah'ın eseri olduğundan, tevhid sıfatının bir tezahürü olarak aralarında bir uyumsuzluk, çatışma ve çelişkinin varlığından söz edilemez. Tabiatı itibariyle aralarında bir ahenksizliğin bulunması mümkün olmadığına göre, bazı durumlarda görünürde bir uyumsuzluk mevcut ise, birincisi ikincisine irca edilebilecek iki nedenin varlığından söz edilebilir. Birincisi, vahiy metninin tarihi süreç içerisindeki durumu; ikincisi ise insan aklı.

Vahiy metninin tarihi süreç içerisinde orijinal haliyle korunamaması, unutma türü olaylarla karşı karşıya kalması, bazen de bilinçli olarak müntesiplerince çeşitli amaçlarla tahrif edilmesi yoluyla aslının göndermede bulunduğu hedefin sapma kaydetmesi, bazı durumlarda akılla çatışmanın meydana gelmesine neden olur. Kur'an-ı Kerim dışındaki ilahi metinler için böylesi bir durumun varlığından söz edilebilse de Kur'an-ı Kerim'in tahrif edilmeden, asli hüviyetiyle bize ulaştığı hususunda İslam düşünürleri arasında tartışmasız bir konsensüs mevcuttur. İkinci bölümde Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'in bu yönlerine geniş bir şekilde yer ayıracağımızdan, burada detaylı bilgiye girmeden bu kadarıyla yetinmemiz yerinde olacaktır.

Akıl – vahiy çelişkisinin insan aklından kaynaklanan boyutu ise önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın kötü kullanılması, kendisi de bir tarihsellik olan yaşanan dönem(ler)in bağımlılık, şartlanmışlık ve yönlendirmeleriyle baz

alınarak veya kapsamlı bir bilgiye sahip olunmadan Kutsal Kitabın değerlendirmeye tabi tutulması akıl ile vahiy arasında bir çelişkinin oluşumunu²¹² beraberinde getirir. O halde Kur'an'ın öngördüğü, vahiyle çatışmayan aklın tanımının yapılması gerekmektedir.

Öncelikle belirtilmesi gereken bir husus, Kur'an ile Batı dünyasında uzun dönemler boyunca etkinliğini sürdüren rasyonalist akımların akla yükledikleri anlam ve misyon arasında bir örtüşmenin bulunmadığıdır. Zira Kur'an ile aydınlanmanın akla yükledikleri anlam büyük ölçüde farklılık arzetymekte bu nedenle de Kur'an'daki akıl / 'akletme', Aydınlanma ile tanımlanan rasyonel aklın karşılığı olmamaktadır²¹³. Aydınlanma ve sonrası materyalist – rasyonalist bakış açısına göre akıl, duyu organlarının ve beynin çalışmasından meydana gelen maddi bir sonuçtur²¹⁴. Buna göre aklın fonksiyonel halde bulunabilmesi için, başka bir ifadeyle akıllı olmak için beynin sağlam olması yeterlidir²¹⁵. Oysaki Kur'an'da aklın kalple ilişkisi ve ruhi boyutu üzerinde durulur.

Kur'an-ı Kerim'de düşünen²¹⁶, akleden²¹⁷, anlayan²¹⁸, öğüt alan²¹⁹ kalpten söz edilmesi, akletmenin salt zihinsel faaliyetten ibaret bir olgu olmadığını gösterir. Son dönem kelim alimlerinden Mustafa Sabri Efendi (1860 / 1954); “Şüphesiz ki bunda kalbi olan kimse için öğüt vardır.” (Kaf, 50/37) ayetinde, aklın öğüt alması değil de kalbin öğüt almasından söz edilmesinin, salt aklın yetersizliği ve akıl ile kalbin birlikte hareket etmesiyle öğüt almanın, hakikate ulaşmanın gerçekleşebileceğini belirtir²²⁰. O, Kur'an'ın akılla kalp arasında bir ayırma gitmek yerine ikisini birleştirdiğini, birinin sağlam olmasının diğerinin de sağlam olmasını ve birinin bo-

²¹² İşcan, s. 160.

²¹³ Bekaroğlu, Mehmet, “Bir Anahtar Kavram: Akıl”, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 168.

²¹⁴ Yavuz, II, 244.

²¹⁵ Bekaroğlu, s. 168.

²¹⁶ Muhammed, 47/24.

²¹⁷ Hac, 22/46.

²¹⁸ A'raf, 7/179.

²¹⁹ Kaf, 50/37.

²²⁰ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alim Min Rabbi'l-Alemin ve İbadeti'l-Murselin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1401/1981, I, 438, 440.

zuk olmasının diğzerinin de bozuk olmasını beraberinde getirdiğini²²¹ özellikle vurgular.

Akıl ile kalp arasındaki bu bağlantı, karşıtlık veya birinin diğzerini dışlaması yerine beraberlik ve uzlaşma içerisinde biribirlerini bütünlemelerini, her birinin kendi sınırlarının farkında olarak tek boyutluluk yerine çok boyutluluğun oluşumunu gerektirir²²².

O halde İslam ile modernitenin akla yükledikleri anlamın farklılık arzetmesi nedeniyle; ‘İslam akıl dinidir, İslamla bilim çatışmaz’ şeklindeki genellemeler kaçınılmaz bir tarzda hangi akıl ve hangi bilim sorularını gündeme getireceğinden, bu tür ifadelerin ihtiyatla karşılanması²²³ gerektiğini belirtmek istiyoruz.

Kur’an’ın tanımladığı, kalple birlikte faaliyetlerini sürdüren akıl, vahiyle çatışmak yerine onunla uyum içerisinde bir bütünlük arzeder. Başka bir ifadeyle; kalple birlikte çalışan akıl, vahiyden gücünü alarak, vahyin sağladığı ışık ve motivasyonla aydınlanıp hakikate ulaşmak için çaba sarfeder. Buna rağmen, metnin bir kısmının zahirinin akılla çelişik bir görünüm arzetmesi halinde, Fahreddin Razi (606 / 1209), Mutezile’nin öne sürmüş olduğu formülasyonu kabul ederek, aklın esas alınıp, naklin de te’vil edilmesi gerektiğini savunur²²⁴.

Klasik modernizmin önemli bir temsilcisi durumunda olan Muhammed Abduh da Razi’ye paralel bir görüş serdederek, iki yoldan birinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder: Birincisi; nassın asıl anlamının bilinemediği itiraf edilerek, mutlak doğruluğunu kabul edip, anlamını Allah’a havale etmek; ikincisi de, lügat kurallarına uyarak, naklin te’vil edilmesi, akılla görünen zahiri çelişkinin ortadan kaldırılmasıdır²²⁵. Abduh’a paralel bir tarzda son dönem ilim adamlarından Said Nursi de; “*akıl ve nakil tearuz ettikleri vakitte akıl asıl itibar ve nakil te’vil olunur*”²²⁶ der. Ancak kalp ile bağlantısı olmayan, vahiyle aydınlanmamış salt aklın

²²¹ Mustafa Sabri, I, 439.

²²² Kılıç, “Akıl İle Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru”, s. 49.

²²³ Bk. Bekaroğlu, s. 168.

²²⁴ Razi, VII, 151.

²²⁵ Abduh, *el-İslam ve’n-Nasraniyye*, s. 61-62; Şehhate, Abdullah Mahmud, *Menhecü’l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Kerim*, Matbaatu Cami’ati’l-Kahire, Mısır 1984, s. 83-84; İşcan, s. 164; Livingston, s. 224.

²²⁶ Nursi, Bediüzzaman Said, *Muhakemat*, Tenvir Yay., İstanbul 1988, s. 13.

İSTANBUL KÜLTÜR
YATIRIM MENKUL

bunu gerçekleştiremeyeceği anlamına gelen “*o akıl akıl olmak gerektir.*”²²⁷ ifadesini ekleyerek, aklın sınırlılığına ve bağımlılıklarına imada bulunmuş ve akla şartlı bir öncelik tanıma yoluna gitmiştir. Burada belirtilmesi gereken bir husus, aklın kemale erdirmek amacıyla dinin yardımına koşamayacağıdır. Zira akıl, ancak ilahi vahiyden anladığını olgunlaştırma²²⁸ yönünde gayret sarfedebilir.

Salt aklın yeterlilik postülatına dayanan köreltici gururundan kurtulup²²⁹, kalbin aşkın yöntemiyle birleşmek²³⁰ ve bu şekilde vahiyle muhatap olmak gerekmektedir. Vahiy – akıl ve kalbin birlikteliğiyle bütünlüğe ve hakikate ulaşılabilir. Bunlardan birinin öne çıkması bütünlüğün bozulmasına neden olur²³¹. İslam düşünce tarihinde kelamcının, mutasavvıfın ve ehl-i hadisin herbirinin diğerlerini irrasyonel görmesinin nedeni, bütünlük ve dengenin sağlanamayışı sonucu parçalanmışlığın meydana gelmesidir.

Vahiy – akıl ilişkisinde netice olarak şunları söyleyebiliriz: Salt akıl, vahiy karşısında mutlak bir kategori olmayıp, vahiy diliyle tebliğ edilen hakikatin anlaşılmasında vazgeçilemez bir araçtır²³². Vahiy ile aklın; iman ile aklın birbirinden ayrılması parçacı bir yaklaşımın oluşumunu ve tevhid esasına aykırılığı beraberinde getirir. Zira salt akla boyun eğilmesi, dinin esrarının ve tabiatüstü boyutunun yitirilmesine; aklın ihmal edilmesi ise dinin saçma ve gülünç bir yapıya bürünmesine neden olur²³³. Akıl parçacı bir hayat görüşüne sahip olduğundan, bütünü olduğu gibi kavrama yetisinden mahrumdur. Aklın yekpare bir hayat gerçekliğini müşahade edebilmesi için kalpten aldığı güçle ve vahyin sağladığı projeksiyonla aydınlanması gerekmektedir²³⁴.

²²⁷ Nursi, a.y.

²²⁸ Sürüş, Abdülkerim, “*Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma*”, çev. Kenan Çamurcu, **Bilgi ve Hikmet**, 1994/8, s. 79.

²²⁹ Kılıç, “*Akıl İle Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru*”, s. 44.

²³⁰ Kılıç, s. 45.

²³¹ Aydın, “*Allah’ın Varlığına İnanmanın Aklılığı*”, s. 21.

²³² Bulaç, **İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi**, s. 379.

²³³ Kılıç, s. 46.

²³⁴ Baljon, s. 83-84; Ayrıca bk. Güneş, Abdülkâki, **Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer**, (Basılmamış doçentlik çalışması) Van 1999, s. 54.

B. Klasik İslam Modernizminde Kur'an'a Akılcı Yaklaşım

19. Yüzyıla gelindiğinde, daha önce de değindiğimiz üzere din ile ilgili tartışmaların özü bir dinin akla ve bilimsel bilgiye uyup – uymadığı üzerinde odaklanmıştır. İslam düşünce tarihi boyunca akılla ilgili çeşitli tartışmalar yapılmış ve Kur'an'ın akıl konusuna yaklaşımı üzerine çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Sözgelimi Mutezile ve İslam filozofları bu konu üzerinde çokça durmuş, aklın faaliyet alanını olabildiğince genişletmiş ve bu konu ile ilgili soru ve iddialara cevap vermişlerdir. 19. Yüzyıldaki vahiy – akıl / din – bilimsel bilgi ilişkisiyle ilgili tartışmaları öncekilerden farklı kılan yön, bu konunun dinin bir iç sorunu olmakla kalmayıp, dinin mahiyetini sorgulayıcı bir forma bürünmesidir. Dinin mahiyetine yönelik bu tartışma salt teorik düzeyde kalmamış, çeşitli iddialarla kendini göstermiştir²³⁵.

Renan ve ona paralel düşünceleri dillendiren Sir William Muir gibi tenkidçiler, Ortaçağ sonrası İslam toplumunda görülen sosyal ve ekonomik geri kalmışlığa İslam medeniyetinin özünde bulunan kalite düşüklüğünün neden olduğunu ve İslamın düşük bir değere sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca İslam düşünce tarihinde filozoflar ile kelimacılar arasında meydana gelen tartışmaları akıl ile din arasında yapılmış bir çatışma şeklinde kabul ederek İslam dininin akla karşı olduğu sonucuna varmışlardır²³⁶. Hegel de benzer bir tarzda İslamın tüm ayrıntılarıyla tarih sahnesinden çekildiğini ifade etmiştir²³⁷. Bu tür düşüncelerin zikrettiğimiz şahıslara münhasır bir düşünce olmadığı ve Batıdaki yaygın kanaatin bir ifadesi olduğu²³⁸ görülmektedir.

İslam dünyasında bu problem üzerinde ilk defa ciddi bir şekilde duranlar, klasik modernizmin önde gelen iki temsilcisi Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han olmuştur. Bunlardan ilki, klasik İslam modernizminin iki büyük kanadından Ortadoğu kanadını, ikincisi ise Hindistan kanadını temsil eder.

²³⁵ Fazlur Rahman, *“Revival and Reform in Islam”*, II, 645.

²³⁶ Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 299; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı – Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994; Kudsi Zadeh, s. 10.

²³⁷ Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 21.

²³⁸ Aydın, *“Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”*, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 150-151.

Abduh ve Ahmed Han'ın Batı ile yüzleşmenin bir ifadesi niteliği taşıyan klasik İslam modernizminin ilk temsilcileri olmaları ve sonraki gelişmelere farklı düzeylerde de olsa etki etmiş olmaları nedeniyle farklı düşünce ve oluşumlar bulunmakla birlikte tez alanının sınırlı oluşu nedeniyle özellikle Abduh ve Ahmed Han üzerinde durmamızın konunun yeteri düzeyde anlaşılmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

Vahyin akla ve bilime ters düşmeyeceği ve ikisi arasında bir çatışmanın bulunamayacağı konusunda Abduh ve S. Ahmed Han birleşmişlerdir. Ancak farklı bölgelerde yaşamış olmaları, bu bölgelerin Batıyla münasebet konusunda farklılık arzemesi ve şahsi yapılarının farklı olması nedeniyle bu iki düşünür, vahiy – akıl / bilim ilişkisini temellendirmede ve Kur'an'ı yorumlama yönteminde farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu nedenle, sırasıyla bu düşünürlerin çeşitli konulardaki ayetleri yorumlayış tarzlarına yer vermemiz ve sonrasında da ikisi arasında bir mukayese imkanının oluşmasını sağlayarak bir neticeye varmamız yerinde olacaktır.

1. Muhammed Abduh

Geleneksel bir din eğitimi alan Muhammed Abduh (1849 – 1905), 1865'te manevi bir boşluk hissetmesinin ardından tasavvufu ilgilendi ve 1866'da Ezher Üniversitesi'nde öğrenime başladı. 1869'da Afgani ile tanışmasının ardından ciddi bir değişim sürecine girdi²³⁹. 1882'den 1888'e kadar sürgünde kalan Abduh, bu sürenin bir kısmını Paris'te geçirdi²⁴⁰ ve orada Afgani ile birlikte "el-Urvetu'l-Vuska" adlı dergiyi çıkardı²⁴¹. Abduh'un önceleri Afgani'nin programına duyduğu büyük ilgi sonradan azaldı ve ıslahat alanını özellikle eğitim ve hukuk alanlarında yoğunlaştırma²⁴² yoluna gitti.

Abduh, ıslahat programını üç ana maddede şöyle ifade etmiştir:

²³⁹ Donohue – Esposito, s. 30; Osman Emin, "Mısırdaki Rönesans: Muhammed Abduh ve Eklü", İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 290 vd.; Livingston, John W., "Muhammed Abduh On Science", The Muslim World, Vol. LXXXV, 1995/3-4, s. 221.

²⁴⁰ Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s. 84.

²⁴¹ Osman Emin, s. 291; Donohue – Esposito, s. 30.

²⁴² Watt, s. 84; Hourani, s. 151; Osman Emin, s. 291.

"1.Düşüncenin yalnızca delilin otoritesine boyun eğecek şekilde, sivil veya dini liderlerin tahakkümü olmaksızın taklit bağından kurtarılması.

2.Din ile bilimin çatışma ortamı bulunmaksızın iki dost olarak kabul edilmesi; ikisinin de icra ettiği görevlerin bulunması ve insanın ihtiyacı olmaları nedeniyle birinin diğerinden soyutlanarak algılanmaması.

3.Dinin, ihtilafların henüz zuhur etmemiş olduğu selefin yolu üzerine anlaşılması ve ilk kaynaklara ulaşılması"²⁴³.

Özetle Abduh, düşüncenin taklit ağından kurtarılması, dinin selef yolu üzere anlaşılması ve aklın devre dışı bırakıldığı tüm durum ve tutumlara karşı çıkılarak dini meselelerde aklın hakimiyetinin sağlanması²⁴⁴ üzerinde önemle durmuştur.

Aklın faaliyet alanını oldukça geniş tutan ve onu 'dinin kardeşi'²⁴⁵, 'dinin dostu'²⁴⁶ olarak tanımlayan Abduh'un bu yaklaşımı tefsirine de yansımış ve Kur'an'ın akla dayalı yeni bir yorumunu yapma²⁴⁷ yoluna gitmiştir. Ancak bunu yaparken de büyük değer atfettiği selefin yaklaşımına aykırı düşmemeye gayret sarfetmiştir²⁴⁸.

Abduh, modern dünyanın İslam dini hakkındaki düşünce ve değerlendirmelerinin, onun kabul etmeyip reddettiği şeyleri ona mal etme anlamına geldiğini belirterek, yorum ve açıklamalarında da bu yanlış düşüncenin tashih edilmesi ve İslamın gerçek yüzüyle görünmesi için uğraş sarfedilmesi gerektiğini belirtmiştir²⁴⁹. İslamın asli formuyla ortaya çıkarılıp insanlara sunulması düşüncesini temellendirirken de vahiyle aklın zıtlık arzetyeacağı tezi üzerinde özellikle durmuştur. O, İslam dininin bir hayat tarzı olduğunu, bu nedenle akla bir sınırlama getirmesinin düşünölemeye-

²⁴³ Afgani, Cemaleddin – Abduh, Muhammed, *el-Urvetu'l-Vuska*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1389/1970, s. 36; Ayrıca bk. Abduh, Muhammed, *el-A'malu'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*, der. ve thk. Muhammed Ammara, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Diraseti ve'n-Neşr, Beyrut 1979, I, 181; Abduh, Muhammed, *Durus Mine'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1404/1984, s. 17; Mücahid, Huriye Tefvik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 236-237; Gibb, s. 33.

²⁴⁴ Ammara, Muhammed, *el-İmam Muhammed Abduh, Muceddidu'd-Dunya bi Tecdidu'd-Din*, Daru's-Şafak, Kahire 1988, s. 49.

²⁴⁵ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 8; Ayrıca bk. Abu Rabı, s. 48.

²⁴⁶ Afgani – Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska*, s. 36.

²⁴⁷ Binder, Leonard, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri 1996, s. 274.

²⁴⁸ Goldziher, Ignace, *Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami*, çev. Abdulhalim en-Neccar, Mektebetu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1374/1955.

²⁴⁹ Khoury, Nabeel A. – Baaklını, Abdo I, "Muhammed Abduh (An Ideology of Development)", The Muslim World, Vol. LXIX, 1979/1, s. 48.

ceğini ifade ederek, insana aklını kullanması ve tabiatı incelemesi amacıyla çağrıda bulunan, bunun üzerinde ısrarla duran yegane dinin de yine İslam olduğunu vurgulamıştır²⁵⁰.

Abduh bu düşüncelerini, kaleme aldığı çeşitli kitaplarında aktarmaya çalışmış, ancak bir tefsir yazmayı düşünmemiş olmasına rağmen, talebesi ve büyük ölçüde takipçisi konumunda olan Reşid Rıza'nın sürekli ısrarı üzerine, gönülsüz olarak Kur'an'ın tefsirini yapma işine girişmiştir. Reşid Rıza, üstadının yapmış olduğu yorumları yazma görevini üzerine almış, bununla birlikte üstadının yorumlarını desteklemek amacıyla gerekli gördüğü yerlerde gramer tahlillerine ve rivayetlere²⁵¹ de yer vermişti. Abduh vefat ettiğinde Nisa suresinin 125. ayetine kadar gelen tefsiri, Reşid Rıza Yusuf suresinin 107. ayetine kadar devam ettirmiştir. Ancak önemli bir husus, Reşid Rıza'nın, kendi görüşleri ile üstadının görüşlerini karıştırmaması, ortak olarak sorumlu oldukları kısımlarda bile üstadının sözlerinin nerede başlayıp nereye kadar devam ettiğini sadakatle göstermesidir²⁵².

Abduh, geleneksel tefsirleri metodolojik açıdan değerlendirmeye tabi tutup eleştirmiş ve gereksiz birçok rivayet, hurafe, gramer açıklamaları ve vahyin mesajını unutturucu bilgiler içerdiklerini vurgulamıştır. Onun; *"Yüce Allah kıyamet günü insanların sözlerinden ve anladıklarından değil, bizi irşad edip hidayete ulaşmamızı sağlayacak olan kendi kitabından ve bize indirileni açıklayıcı konumda olan peygamberinin sünnetinden sorguya tabi tutacaktır."*²⁵³ cümlesi, geleneksel tefsirlere bakışını özetler nitelikte çarpıcı ve anlamlı bir ifadedir. Bu yönüyle Abduh, geleneğe eleştirel bir yaklaşımla bakarak üzerinde biriken sisi dağıtmaya çalışmış ve İslam düşüncesine yeni bir soluk²⁵⁴ getirmeyi denemiştir. Başka bir ifadeyle, insanların direkt olarak Kur'an'ın mesajıyla yüzleşmelerini ve bunu yaparken de akıllarını en üst düzeyde performans sağlayabilecek tarzda kullanmalarını sağlamak amacıyla büyük ölçüde uğraş sarfetmiştir.

²⁵⁰ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 8; İşcan, s. 153-154,240.

²⁵¹ Jansen, s. 58; Baljon, s. 17.

²⁵² Jansen, s. 50; Ayrıca Abduh ve Reşid Rıza'nın tefsir anlayışlarındaki farklılıklar ve bunun Menar tefsirine yansısı için bk. Abduh, *el A'mal*, I, 241-244.

²⁵³ Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I, 25-26.

²⁵⁴ Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform*, University of California Press, 1966, s. 15.

Geleneksel tefsir literatürünün muazzam kütüphanesine bir halka daha ekleyerek bu işi devam ettirme konusunda oldukça isteksiz davranan Abduh, yaptığı yorumlarda eleştirdiği noktalara düşmemek için gayret sarfetmiştir. Hurafelere, faydasız ve özü unutturucu bilgilere, gramer bilgilerine ve teorik spekülasyonlara²⁵⁵ yer vermemeye özenle dikkat etmiştir. Ayrıca İslam dininin, birçok yönden zararlı, yıkıcı ve gerçek amacı saptırıcı bir niteliğe sahip olan hurafe inançlardan arındırılması yoluyla insanların saf islama kavuşabileceklerini ve bu yolla da bilimsel dünya görüşünü benimseyerek, geri kalmışlık problemini aşabileceklerini²⁵⁶ ifade etmiş ve bunun üzerinde ısrarla durmuştur.

Dinin hurafelerden arındırılması probleminde ortaya çıkan en bariz mesele, mucize ve keramete yaklaşım biçimidir. Bu nedenle Abduh'un özellikle mucize konusuna teorik açıdan yaklaşım biçimini ve pratikte ilgili Kur'an pasajlarını yorumlayış şeklini birkaç örnekle ele almak yerinde olacaktır. Abduh, keramette asıl olanın gizlilik olduğunu ve keramet olarak meydana gelen olayın kesinlikle ızhâr edilmesi gerektiğini, ızhâr edilmesi ve tekrar edilmesi halinde ise keramet olamayacağını belirtmiştir. O, ne zaman ortaya çıkarsa çıksın keramet iddialarının kabul edilmesinin gerekmediğini, aksine reddedilmesinin de hiçbir mahzurunun olmayacağını vurgulayarak, sözde sufilerin yapmış oldukları uygulamalara şiddetle karşı çıktığını göstermiştir. Zira ona göre bu tür davranışlar, İslamın yanlış anlaşılmasına ve farklı bir zemine kaymasına, müslümanların da ilerleyememelerine ve sürekli geride kalmalarına²⁵⁷ neden olmaktadır.

Abduh'un, çoğu müfessirlerce mucize olarak kabul edilen konulara yaklaşım biçimine girmeden önce, onun mucize ile bağlantılı olarak sünnetullah olgusuna nasıl baktığına değinmek, konunun daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır.

Abduh'a göre evrenin yapısı, Yüce Allah'ın koymuş olduğu değişmez yasalarla işlemektedir. Bu yasalara uygun davranışta bulunan olumlu bir sonuca, zıddına hareket eden ise olumsuz bir neticeye ulaşır²⁵⁸. Ancak ilahi vahiyde her ne kadar bu yasaların değişmezliği üzerine vurguda bulunuluyorsa da bazen bu yasalara aykırı

²⁵⁵ Jansen, s. 59.

²⁵⁶ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 645.

²⁵⁷ Abduh – Rıza, XI, 227 vd.; Abduh, el-A'mal, 473-474; Fazlur Rahman, İslam, s. 304-305.

olarak nitelendirilebilecek ve ‘*sünnet-i hasse* (/özel yasa)’ ayırımına gidilerek açıklanabilecek çeşitli olaylar da meydana gelebilir²⁵⁹.

Anlaşılabacağı üzere Abduh sünnetullah’ı ikiye ayırmakta, birinci kısmın genel yasalar ifade ettiğini, evrende cereyan eden olayların da bu çerçevede işlediğini ve bunun genel bir yasa olduğunu belirtmekte; ikinci kısmın ise az görülen türden olaylar içerdiğini, bu nedenle özel yasa (/sünnet-i hasse) kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir²⁶⁰. Onun özel yasa yani sünnet-i hasse ile vuku bulan olaylardan kastettiği, tabiat kanunlarına aykırı bir tarzda cereyan eden ve mucize olarak adlandırılan olaylardır.

Bir taraftan sünnetullahın tabiat kanunlarına indirgenerek, bu kanunların kesinlikle değişmezliğine vurgu, öbür taraftan bazı durumlarda değişebilirliğinin kabulü, bir tutarsızlığın oluşumunu beraberinde getirmekte ve karşıt iki şeye aynı anda meşruiyet alanı tanınmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Kur’an’da geçtiği şekliyle sünnetullahı tabiat kanunlarına tekabül ettirmenin bir yanlış anlamayı da beraberinde getireceği sorunu kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelmektedir. Zira ‘evrenin yasaları’ diye kabul edilen kurallar, belirli algı gruplarının ifadeleri olan formüllerdir. Bu yasalar, eşya ve olayların hareket ve görünüşlerini tanımlamak amacıyla²⁶¹ insanlar tarafından konulmuştur. Sözelimi Newton belirli yasalar ileri sürmüş ve onun düşünceleri ikiyüzyıl boyunca geçerliliğini sürdürmüş olmasına rağmen, Einstein’in yeni buluşlarıyla önceden yasa olarak kabul edilen ve değişmezliğine vurgu yapılan bazı konulara daha farklı²⁶² bir tarzda bakılmaya başlanmıştır. Bu nedenle tabiat kanunu diye anılan yasalar maddenin özünden gelen bir emir, bir yasa olmamakla birlikte, müstakil bir güç de değildir²⁶³. O halde evrenin işleyiş düzenini, sünnetullahın tecellisini tabiat kanunlarına tabi kılarak onlarla sınırlı tutmak yanlış olacaktır. Başka bir ifadeyle Kur’an’ın ifade ettiği sünnetullahı bu şekilde anlamak, onun çizdiği çer-

²⁵⁸ Abduh, *el-İslam ve’n-Nasraniyye*, s. 63-64; Livingston, s. 225.

²⁵⁹ Abduh – Rıza, XI, 224; Abduh, *Risaletu’t-Tevhid*, s. 86; Ayrıca benzer bir anlama için bk. Osman Karadeniz, “**Mucize Problemi**”, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1984, s. 28.

²⁶⁰ Abduh – Rıza, XI, 223, Ayrıca bk. IV, 138 vd.; Abduh, *Risaletu’t-Tevhid*, s. 8, 176.

²⁶¹ Bahçeci, Muhittin, “*Mucizenin İmkanı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu*”, Erciyes Ü.İ.F.D., 1983/1, s. 170.

²⁶² Boutroux, E., *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Ziya Ülken, MEB. Yay., İstanbul 1998 (‘S. Hayri Bolay’la konuşma’ kısmı), s. XX; Lyotard, s. 12.

²⁶³ Bahçeci, s. 171.

çevenin dışına çıkılarak bir sapma kaydedilmesine neden olacak ve böyle bir tanımlama yanlış anlamamanın ötesinde bir anlam ifade etmeyecektir.

Kur'an'da ifade edildiği şekliyle sünnetullah, Allah'ın evren ve tarih içerisindeki davranış tarzının adıdır. Yüce Allah bu tür ifadelerle evren ve tarih içerisindeki davranış tarzının belirsiz olmadığını, belirli yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini ve bu konuda insanlara söz verdiği bilincini yerleştirmek istemektedir²⁶⁴. *"Bu tarih bizzat tarihi Allah, tarih yasalarını Allah'ın sözü (qavl, kelime), tarihin bu yasalar uyarınca işleyiş tarzını da Allah'ın davranış tarzı (sünnetullah) karşılamaktadır."*²⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında, olağanüstü bir olayın meydana gelmesinin sünnetullah'a aykırı düşecek bir boyutu bulunmamakla birlikte, peygamberlerin elinde tezahür eden mucizelerin de sünnetullahın bir parçası olarak algılanmasının sünnetullah'a ve onun çizdiği anlam ağına uygun bir tanımlama olacağı kanaatini taşımaktayız.

Abduh, teorik olarak mucizenin vuku bulmasının mümkün olduğunu yukarıda ifade ettiğimiz üzere kabul etmekle birlikte²⁶⁶, peygamberin gözleri kapayacak tarzda mucizeler ortaya koymadığını belirterek, sadece aklı muhatap aldığının ve aklın fonksiyonlarını ihmal edecek bir yaklaşıma girmediğinin altını özellikle çizmiştir. Abduh'a göre aksini düşünmek, yani aklın düşünme ve değerlendirme potansiyelini bir kenara bıraktıracak düzeyde mucizelerin geldiğini düşünmek, tarihle hiçbir şekilde örtüşmeyeceği gibi tamamiyle de yanlış bir değerlendirme olacaktır. Zira böyle bir yaklaşım, sürekli akla hitap eden ve onu durmadan dinamik bir halde tutmaya çalışan Kur'an'ın temel yapısıyla bir çatışmayı beraberinde getirecektir²⁶⁷.

Pratikte Abduh'un mucize konusuna yaklaşımını ortaya koyabilmek amacıyla İslam düşünce tarihindeki çoğu müfessirlerce mucize olarak kabul edilen bazı olaylara bakış açısına yer vermemiz konunun daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır.

²⁶⁴ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 132; Ayrıca bk. Gwynne, Rosalind W., *"İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Allah'ın Sünneti)"*, İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 2, 1994/2, s. 22.

²⁶⁵ Özsoy, s. 134.

²⁶⁶ Abduh – Rıza, XI, 239; Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 86; Fazlur Rahman, *"Revival and Reform in Islam"*, II, 645.

²⁶⁷ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 60; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s. 312.

Sözgelimi, Enfal suresi 9 ve 10. ayetlerinde; *“Siz Rabbinizden yardım istiyordunuz, O da; ‘Ben size birbiri ardınca bin melek ile yardım edeceğim’ diye dua-nızı kabul buyurmuştu. Allah bunu ancak müjde olsun ve kalbiniz bununla yatışsın diye yapmıştı.”* Ayrıca Ali İmran Suresi 123-124. ayette de; *“Nitekim Allah size Bedir’de yardım etmişti. Siz o zaman zayıf idiniz... O zaman sen mü’minlere; ‘Rabbinizin, size indirilmiş üçbin melek ile yardım etmesi size yetmez mi? diyordun.”* ifadeleri yer almakta ve bu pasajlar Bedir savaşının bir boyutuna özellikle dikkat çekmektedir. Bedir savaşı, müşriklere karşı yapılan savaşlar arasında Hz. Peygamberin bizzat katıldıklarının ilkiydi. Müslümanlar 313 kişi iken, müşrikler sayı olarak onların üç katı civarındaydı. Ayrıca silah, binek ve diğer mühimmat açısından da zayıf durumda idiler. Müslümanlarla müşrikler arasında bulunan bu açık ‘güç’ farkına rağmen savaş müslümanların galibiyetiyle sonuçlandı. Yukarıda aktardığımız ayette müslümanların zayıf durumda oldukları (ezille) ve Allah’ın melekleri yardımcı olmak amacıyla indirdiği ifade edilmektedir. Rivayet tefsirlerinin en kapsamlısı niteliğinde olan Taberi tefsirinde, Bedir’de meleklerin bizzat inip yardım etmesi ve bu yardımın niteliği ile ilgili birçok rivayet zikredilmekte ve müellifin kendisi de bu görüşü benimsemektedir²⁶⁸.

Abduh ise, geleneksel yaklaşımdan tamamen farklı bir tarzda konuya yaklaşmış ve Kur’ani ifadenin lafzi anlamıyla anlaşılmasının yanlış olacağını, Bedir savaşında meleklerin bizzat inerek müşriklere karşı müslümanlarla savaşmadığını, sadece manevi açıdan bir fayda sağladığını²⁶⁹ ifade etmiştir. Abduh, meleklerin müslümanları zafer elde etmeye motive etmek amacıyla manevi / moral açıdan onları güçlendirmiş olabilecekleri²⁷⁰ düşüncesini ortaya koymakla meseleye akılcı bir yaklaşımla baktığını göstermiştir. O, Taberi’den ve Razi’den alıntılar yapmış ve Razi’nin naklettiği Mutezile mezhebine mensup Ebubekir el-Asamm’ın görüşüne özellikle vurguda bulunmuştur²⁷¹. Tefsirinde konuyla ilgili geniş malumata yer veren Razi; *“Tefsir ve siyer ehli Allah’ın Bedir savaşında melekleri indirdiği ve kafilere*

²⁶⁸ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyan an Te’vili’l-Kur’an*, Mektebetu Mustafa Babi’l-Halebi, Mısır 1388/1968, IV, 79-80, IX, 189-192.

²⁶⁹ Abduh – Rıza, IX, 561.

²⁷⁰ Abduh – Rıza, IV, 111.

²⁷¹ Abduh – Rıza, IV, 111-112.

*karşı çarpıştıkları konusunda ittifak etmiştir*²⁷² ifadesine yer vermiş ve bu görüş çerçevesinde konuyu kapsamlı bir tarzda temellendirmeye çalışmıştır²⁷³.

Razi'nin naklettiğine göre, Ebubekir el-Asamm, meleklerin bizzat inerek maddi anlamda müslümanlara yardım etmiş olabilecekleri düşüncesini şiddetle reddetmiş ve bir meleğin bütün yeryüzünü helak edebileceğini, nitekim Cebrail'in Lut kavmini ve benzeri kavimleri helak ettiğini, bu nedenle birçok meleğin gönderilmesinin anlamsız olacağını ifade etmiştir. Ayrıca onların inmesi halinde müslümanların savaşmasına gerek kalmayacağını, hem meleklerin hem de müslümanların birlikte savaşmasının bu yönden bir anlam ifade etmediğini, zira meleklerin tek başına bu görevi mükemmel bir şekilde yerine getirme yetisine sahip olduklarını vurgulamıştır²⁷⁴.

Razi, Ebubekir el-Asamm'ın yukarıda özetle aktardığımız görüşlerini detaylı bir şekilde zikrettikten sonra, birkaç madde ile böyle bir yorumlamaya gitmenin kesinlikle yanlış olacağı kanaatini ifade ederek bunu çeşitli delillerle temellendirmeye çalışır. Ebubekir el-Asamm'ın Razi'de aktarılan konuyla ilgili görüşleri, Menar'da Razi'den naklen aktarılmakta²⁷⁵ ve yukarıda anlattığımız üzere ulaşılan sonuç, Ebubekir el-Asamm'ın kine paralel bir yapı arz etmektedir²⁷⁶.

Bir başka örnek ise, Bakara Suresi 67-73. ayetleri ile ilgilidir. Ayette şöyle buyrulmaktadır: *"Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; oysa Allah, gizlediğinizi ortaya çıkaracaktı. Onun için '(ineğin) bir parçasıyla o (öldürüle)ne vurun', demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir, size ayetlerini gösterir ki düşünesiniz."* (Bakara, 2/72-73) Tefsirlerde sözkonusu olay özetle şöyle aktarılmaktadır: İsrail oğullarından malca zengin fakat çocuğu olmayan bir adam bulunmaktaydı. Tek varisi de kardeşinin oğlu idi. Yeğen, amcasının mirasını elde edebilmek amacıyla onu gece vakti gizli bir şekilde öldürüp, başkasının kapısına bıraktı. Böylece hem mirasını elde etmiş olacak hem de iftira etmek istediği kişiden diyet talep edecekti. Ölünün kapısına bırakıldığı kişi ve yakınları cinayeti

²⁷² Razi, VIII, 226.

²⁷³ Bk. Razi, VIII, 221 vd., XVI, 129-130.

²⁷⁴ Razi, e., VIII, 226-227.

²⁷⁵ Abduh - Rıza, IV, 113.

²⁷⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *"Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı"*, çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar, 1996/1-4, cilt, IX, s. 35.

üstlenmeyip reddedince, iki taraf arasında tartışma çıktı. Çözüme kavuşturması amacıyla da konuyu Hz. Musa'ya götürdüler. Hz. Musa, yukarıdaki ayette de ifade edildiği üzere vahye dayanarak, bir inek kesmelerini ve bu ineğin bir parçasıyla öldürülen şahsa vurmalarını emretti. Hz. Musa'nın belirtmiş olduğu niteliklere sahip bir ineği bulup kestiler ve onun bir parçasıyla öldürülen şahsa vurdular. Bunun üzerine öldürülen şahıs dirilip, kendisini öldürenin kardeşinin oğlu olduğunu söyledi. Böylece cinayeti yeğenin yaptığı anlaşıldı ve mirastan da mahrum bırakıldı²⁷⁷.

Abduh benzeri bilgileri özet bir şekilde aktardıktan sonra, ineğin bir parçasıyla vurulması emrinin, toplum içerisinde gizli kalmış bir olayın aydınlatılması gereğini ifade eden bir tanımlama anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayetin devamında yer alan; *"İşte Allah böylece ölüleri diriltir."* ifadesinin ise, toplumda katilin bulunamamasından dolayı var olan çekişmenin, sonu kanlı bir çatışmaya dönüşebileceği ve birçok insanın ölme ihtimalinin bulunduğunu, katilin bulunmasıyla öyle bir ihtimalin ortadan kalktığını ve ölme tehlikesi bulunan birçok insanın hayatta kaldığını belirtmiştir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla da; *"Kim de onu (n hayatını kurtarmak suretiyle) yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur."* (Maide 5/32) ve; *"Kıssasta sizin için hayat vardır"* (Bakara, 2/179) ayetlerini delil getirerek, yukarıdaki ayette öldürüldüğü belirtilen şahsın dirilmesinin söz konusu olmadığını, ayetten öyle bir anlam çıkarmanın yanlış olacağını ifade etmiştir²⁷⁸.

Abduh'un geleneksel yorumlamadan ayrılarak farklı bir bakış açısıyla ele aldığı meselelerden biri de melek konusudur. Abduh'a göre Yüce Allah ilahi vahiyde meleklerin sınıf sınıf olduğunu ve her sınıfın görevlendirilmiş olduğu belirli bir alanın bulunduğunu belirtmiştir²⁷⁹. İyiliğin ilham edilmesi görevini de aynı şekilde bu varlıklara verdiğini ifade etmiştir. Meleklerin, bilinen anlamıyla, fizik alemde hissedilmemelerinden / varlıklarının maddi olarak tespit edilememesinden dolayı gayb kapsamında değerlendirilmeleri kaçınılmazdır. O halde melek konusunda iki yol bulunmaktadır: Birincisi; ilgili ayetlerin sunduğu bilgiye iman edip gerçek anlamını

²⁷⁷ Taberi, I, 337, vd.; Zemahşeri, I, 148; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, thk. Muhammed İbrahim el-Benna - Muhammed Ahmed Aşur - Abdul'aziz Ganim, Daru Kahraman, İstanbul 1984, I, 154 vd.; Kasimi, II, 152; Ayrıca geniş bilgi için bk. Sayı, Ali, **Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Musa**, İz Yay., İstanbul 1992, s. 285-293.

²⁷⁸ Abduh - Rıza, I, 351; Rumi, II, 571, vd.

²⁷⁹ Abduh - Rıza, I, 266.

Allah'a havale etmek, ikincisi de; ilgili ifadelerin temsili olduğundan hareketle, kullanıldıkları bağlamı iyice değerlendirerek, belirli bir anlama ulaşmak.

İki yaklaşıma değindikten sonra Abduh, tercihini ikinciden yana koyarak, kendi metodunu ve konuya yaklaşım tarzını açıklamaya çalışır: Bazı müfessirler, ilahi vahiyde meleklerin bitki bitirmesinden, insanları korumalarından ve benzeri görevlerinden söz edilmesinin, zahiri / literal anlamının ötesinde bir anlama göndermede bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre nebatın bitirilmesi, insan ve diğer canlıların korunması, Yüce Allah'ın varlığa yüklediği özel bir güç / kuvve ile olmaktadır ve her külli iş, bu özel kuvvet ve düzenle meydana gelmektedir²⁸⁰. Tabii kanun da denilebilecek olan bu 'güç'ün din dilindeki karşılığı 'melek'tir.

İnansın inanmasının her insan önemli gördüğü bir işi yaptığında, o işi yapıp yapmaması veya başka boyutları ile ilgili olarak olumlu yahut olumsuz anlamda iki karşıt sevkle karşı karşıya kaldığını ve kendisini içten içe bir çekişmenin içerisinde bulunduğunu kabul eder. İşte bu, insana tevdi edilen bir 'güç' veya 'fikir'dir. Hakikati-ne ulaşabilmek, niteliğini öğrenebilmek ise mümkün değildir²⁸¹. Ancak mahiyetini tamamiyle bilebilmenin mümkün olmadığı bu 'güç' veya 'düşünce'yi Allah'ın 'melek' olarak adlandırması da uzak tutulamayacak bir görüşdür²⁸².

Menar'da, bu görüşün desteklenmesi amacıyla Gazali'nin konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmektedir²⁸³. Abduh, bu yaklaşımdan hareketle, meleklerin Adem'e secde etmesi²⁸⁴ hadisesini de ele alıp değerlendirmektedir. Ona göre Yüce Allah, hiçbir varlığın kendisinin bağlı bulunduğu kuralların dışına çıkamayacağı tarzda, evreni çeşitli kural ve kuvvelere bağlı bir şekilde yaratmıştır. Daha sonra insanı yaratmış ve evreni bu 'kuvve' (melek)leriyle insanın hizmetine sunmuştur. Yüce Allah evrenin insanın hizmetine sunulmasını, ona musahhar kılınmasını secde²⁸⁵ / boyun eğme ile isimlendirmiştir.

Abduh'un melek konusuna yaklaşımını genelleme yaparak ele almak ve aynı kategoride değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira o, nitelik ve görevleri itibariyle me-

²⁸⁰ Abduh – Rıza, I, 267; krş. Rumi, II, 630.

²⁸¹ Abduh – Rıza, I, 268; Rumi, II, 622.

²⁸² Abduh – Rıza, I, 268; Rumi, II, 623.

²⁸³ Abduh – Rıza, I, 268-269.

²⁸⁴ Baka, 2/34; A'raf, 7/11; İsra, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

²⁸⁵ Abduh – Rıza, I, 269; Rumi, II, 623-624.

lekleri dört sınıfa ayırmaktadır: Birincisi; Rûku, sücud ve tesbihte bulunup sürekli ibadetle meşgul olanlar²⁸⁶, ikincisi; Allah'ın elçilerine vahiy mesajını iletenler²⁸⁷, üçüncüsü; Allah'ın kendileri vasıtasıyla insanları tehlike ve zayıflıklardan koruduğu²⁸⁸ insan ruhu ve bedenine tevdi edilen kuvvetler türünden olanlar, Dördüncüsü; arşı taşımakla görevlendirilmiş olan meleklerdir ki²⁸⁹, bunlar da Yüce Allah'ın evrene bağışladığı genel bir kuvvet türündendirler²⁹⁰.

Abduh, yukarıda ifade edildiği üzere bazı tür melekleri eşyaya verilen bir güç, bir kuvve olarak ele almış ve sözgelimi 'meleklerin arşı taşıması', 'meleklerin Adem'e secde etmesi' gibi ilahi vahiyde yer alan pasajları, hakikatlerin dolaylı tarzda anlatımı da denilebilecek olan tasviri ifadeler olarak anlamış ve bu şekilde yorumlamıştır. O, her ne kadar genelleme yaparak tüm melekleri 'kuvve' / 'güç' olarak adlandırma yoluna gitmemiş, bir kısmını bu şekilde nitelendirerek, bunların bilinegelen şekliyle reel varlıklar olmayabilecekleri düşüncesini ortaya koymuştur. Böylece akılcı bir temelden hareketle ve geleneksel anlam ve yorumlamanın dışında bir anlama biçimiyle konuya yaklaşma yolunu tercih etmiştir. Zira ulaşabildiğimiz kadarıyla geleneksel tefsir literatürünün temel eserlerinde böyle bir anlama ve yorumlama tarzı bulunmamaktadır.

Abduh'un farklı bir yaklaşımla ele aldığı bir diğer konu da sihirdir. Bakara Suresi, 102. ayette şeytanların insanlara sihri öğrettiğinden söz edilmektedir: *"Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular. Oysa Süleyman küfre gitmemişti. Fakat insanlara sihri öğreten o şeytanlar küfre gittiler."* (Bakara, 2/102) Abduh bu ayeti açıklarken sihirle ilgili görüşünü de ortaya koymaktadır. O, bu ayette sihirden bahsedildiğini belirtmekle birlikte, Kur'an'ın sihire yaklaşımını ortaya koyan ayetler ışığında bu ayetin açıklanması gerektiğini vurgular. Zira Kur'an'ın sihir tanımı, Firavun'un büyücülerinin Hz. Musa'ya karşı yaptıkları sihri anlatan şu ayette verilmektedir: *"Büyülerinden ötürü onların ipleri ve*

²⁸⁶ Şura, 42/5.

²⁸⁷ Fatır, 35/1; Şuara, 26/193; Nahl, 16/102.

²⁸⁸ Ra'd, 13/11; En'am, 6/61; İnfitar, 82/10-12.

²⁸⁹ Mü'min, 40/7; Hakka, 69/17.

²⁹⁰ Abduh, el-A'mal, II, 457; İscan, s. 287.

sopaları hakikaten koşuyor gibi görünüyor.” (Taha, 20/66)²⁹¹ Bu ayetten anlaşılacağı üzere, sihir gerçek anlamda olağanüstü bir değişikliğe ve olaya işaret etmemekte, bilakis tabii bir olay, olağanüstü imiş gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'ın olayın bu boyutuna özellikle vurguda bulunması gerçekte öyle bir olayın vuku bulmadığı düşüncesini onaylamakta ve dolayısıyla sihri de bu çerçevede dahilinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır²⁹². O halde sihir ya hile, dolandırıcılık, göz boyayıcılık veya insanların görmediği yahut anlayamadığı teknik bir sanattan ibarettir²⁹³.

Tarihçiler, Firavun'un büyücülerinin ipi ve asayı yürüten yılanlar şeklinde göstermelerinin arkaplanında teknikten yararlandıklarını ve civa türü bir maddeyle bu işi gerçekleştirebildiklerini belirtirler²⁹⁴.

Büyücüler çoğu zaman bu işleri gerçekleştirirken, şeytan veya cinlerin adı olarak bilinen bazı isimler veya bilinmeyen bazı adlarla bu işi yaparlar. Bundan da amaç, insanların etkilenmelerini sağlamaktır. Bu nedenle büyü yapanların cin, ruh, şeytan vb. varlıklarla yardımlaşarak bu işi gerçekleştirebildiklerini söylemek tamamen yanlış olacaktır. Zira bunlarla hiçbir ilgileri bulunmamaktadır. Bu varlıklara atıfta bulunmalarının temel nedeni ise, gösteriyi bunların yardımıyla yaptıkları imajını insanların zihninde yer ettirmeye çalışarak, yaptıkları gösterinin gerçeklik ve inandırıcılık boyutunu artırmaktır²⁹⁵.

Abduh Felak suresi tefsirinde; “*Düğümlere üfleyen neffasatın şerrinden Allah'a sığınırım.*” (Felak, 113/4) ayeti ekseninde de sihir konusuna değinmekte ve görüşünü açıklamaktadır. Ona göre ‘*düğümlere üfleyenler*’ ifadesinden kastedilen, dedikoduculuk yapıp insanların arasını açan kişi veya kişilerdir. Bu tür insanlar, düğümlere üfleyerek onları çözdüklerini iddia etmektedirler. Ancak gerçekte sihir olayını meydana getirme olanakları bulunmamakta, fakat sihir yapmış gibi tesir gösterebilecek nitelikteki dedikoduları yapmakta ve insanların arasında yaymaktadırlar. Böylelikle insanlar – arası ilişkileri olumsuz anlamda etkileyerek bozmaktadırlar. İlahi vahiy, yukarıda ifade edilen ayette bu tür dedikoducuların şerrinden sakındır-

²⁹¹ Ayrıca bk. A'raf, 7/116.

²⁹² Abduh – Rıza, I, 400.

²⁹³ Abduh – Rıza, I, 400, XI, 145.

²⁹⁴ Abduh – Rıza, I, 400.

²⁹⁵ Abduh – Rıza, I, 400, IX, 59; İşcan, s. 283 (Ayrıca geniş bilgi için bk. Abduh – Rıza, IX, 45-59).

makta ve olumsuz etkilerinden uzak kalmak amacıyla bunlara yaklaşılmaması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır²⁹⁶.

Abduh, peygambere sihir yapıldığını, bu nedenle bir şeyi yapmadığı halde yaptığını sandığını belirten hadis rivayetlerine de²⁹⁷ değinmekte ve ilahi vahyi insanlara ulaştırmakla yükümlü bir insan için böyle bir şeyin kabul edilebilmesinin mümkün olmadığını, zira buradaki anlamıyla sihrin unutmaya, hastalık türü normal hallerden olmadığını ve akli fonksiyonları geçici bir süre için bile olsa ortadan kaldıran bir etkisinden söz edildiğini belirtmektedir. Böyle bir şeyin meydana gelmesinin peygamberlik göreviyle bağdaştırılmasının mümkün olamayacağını, aksi takdirde; “*Siz büyülenmiş birine tabi oluyorsunuz.*” (İsra, 17/47) ifadesinde anlatıldığı üzere, müşriklerin bu düşüncelerine önemli ölçüde haklılık kazandırılacağını²⁹⁸ belirtmiştir. Abduh, surenin Mekke’de nazil olduğu halde peygamberin büyülendiğini anlatan olayların Medine dönemine ait olduğunu, dolayısıyla bu surenin peygamberin büyülenmesiyle ilgili olarak indiğini söylemenin de mantıki açıdan bir tutarsızlığı beraberinde getireceğini vurgulayarak, ilgili hadis rivayetlerinin ahad senedle geldiğini, bu nedenle de konunun değerlendirilmesinde bunun dikkate alınması gerektiğini belirtir²⁹⁹.

Abduh, mucize ile sihri de kesin çizgilerle ayırmayı ihmal etmeyerek, birinin olağanüstü, diğerinin de tamamen tabii bir olay olduğunu, bu açıdan bakıldığında da aralarında benzerlik kurmak bir yana, herhangi bir ilgiden söz etmenin bile mümkün olmadığını belirtir³⁰⁰.

Anlaşılabileceği üzere Abduh, sihri kesinlikle reddeder ve sihirle ilgili Kur’an’da geçen ifadeleri farklı şekilde yorumlayarak, olağanüstü bir boyutunun bulunmadığını özellikle vurgular. Yukarıda izah edildiği üzere Felak suresindeki ilgili ifadeyi bile, düşümleri çözdüğünü iddia eden dedikoducuların dostluğuna karşı bir uyarı olarak

²⁹⁶ Abduh, *Tefsiru Cuz-i Amme*, Kahire, 1904, s. 179; Ayrıca bk. Abduh – Rıza, IX, 55.

²⁹⁷ El-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, nşr. Mustafa Dibe’l-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1410/1990, Cizye, 14; Bed’u’l-Halk, 11; Tıb, 66, 68-69; Ayrıca Hz. Peygamber’e sihir yapıldığını anlatan rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bk. El-Vadii, Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi, *Rududu Ehli’l-İlm ala’t-Ta’inine fi Hadisi’s-Sihr*, Daru’s-Sahabe, Mısır 1409/1988.

²⁹⁸ Abduh, *Tefsiru Cuz-i Amme*, s. 180; *Risaletu’t-Tevhid*, s. 87-88.

²⁹⁹ Abduh, *Tefsiru Cuz-i Amme*, s. 182.

³⁰⁰ Abduh – Rıza, I, 401, IX, 46, 58-59; Abduh, *Risaletu’t-Tevhid*, s. 87.

yorumlar³⁰¹. Abduh'un bu düşüncesi Mutezile'nin sihrin gerçekliğini reddeden yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir³⁰². Onun talebesi ve takipçisi niteliğinde olan Reşid Rıza da benzer bir yaklaşım sergileyerek, sihrin varlığını bütünüyle reddetme yolunu tercih eder³⁰³.

Modern dönemde tartışılan temel konulardan biri de kadın ve kadının konumudur. Kadının şahitliği, mirastaki payı, boşanma gibi konular hararetle tartışılmakla birlikte, bu çerçevede ön plana çıkan dört eşlilik konusudur. İlahi vahiyde çok eşlilikle ilgili olarak şöyle buyurulmaktadır:

"Şayet öksüz (kadınlarla evlendiğiniz takdirde on)lar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. O (kadı)nlara arasında da adalet yapamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın; yahut ellerinizin altında bulunan cariyeyle yetinin. Cevr (ve haksızlık) etmemeniz için en uygun olan budur." (Nisa, 4/3)

Kadın konusuna detaylı bir şekilde yer veren Abduh, yukarıdaki ayetin bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine özellikle vurguda bulunur. Zira ona göre ilgili ayetlerde temel konu yetimlerin hakkının korunmasıdır. Dört eşlilikle ilgili pasaj ise tamamen bu konuya bağlı ve aynı şekilde yetimlerin hakkının korunmasına yönelik olarak ifade edilmiştir. O halde dört eşlilikle ilgili pasajı bağlamından kopararak salt bir hüküm olarak ele alıp değerlendirmek ve bu şekilde İlahi Vahyin dört eşliliğe müsaade ettiği sonucuna ulaşmak, Kur'an'ın bütünlüğüne aykırı, yanlış bir değerlendirme olacaktır. Kur'an'ın yorumlanmasında bütünlüğün göz ardı edilmesi, ilkesel anlamda da yapılan yorumun veya anlama biçiminin sıhhatini ciddi anlamda tahrip edeceği³⁰⁴ kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelecektir.

İlgili pasajların tarihsel şartlar da göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır. Vahiy öncesi dönemde evlenecek kadın sayısında herhangi bir sınırlama bulunmamakla birlikte³⁰⁵, kadınlara kötü muamelede bulunulmakta ve hakları gasp edilmekte idi. Kur'an, kadınların ta-

³⁰¹ Jansen, s. 62; Abduh'un sihirle ilgili görüşünün eleştirisi için bk. Şehhate, s. 111-113.

³⁰² Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1407/1987, II, 629.

³⁰³ Abduh – Rıza, VII, 311.

³⁰⁴ Abduh – Rıza, IV, 345,348.

³⁰⁵ Abduh – Rıza, IV, 356.

mamen aleyhine olan bu duruma o zamanki şartlar çerçevesinde en makul tarzda bir sınırlama getirip kadının hakkını korumayı hedeflemiştir.

Ayrıca o dönemde birden çok kadınla evlenmenin günümüzdeki boyutlarda sakıncaları bulunmamaktaydı. Zira asabiyet bağları bu yolla daha kuvvetli hale gelmekteydi. Bununla birlikte bir kadın diğer(ler)inin hakkına tecavüz etmemekte, erkek de adaleti sağlama konusunda azami gayreti sarfetmekte idi. Oysa günümüze gelindiğinde öyle bir durumun varlığından söz etmek mümkün değildir. Çok eşliliğin bulunduğu ailede düzenin sağlanabilmesinden, eşler – arası saygı ve sevginin en iyi şekilde devam ettirilmesinden söz edilemez. Zira öyle bir ortamda düşmanlık ve husumetlerin oluşması kaçınılmazdır. Ayrıca bu husumet eşlerle sınırlı kalmayıp, çocuklara da yansiyacaktır. Böylece çok eşliliğin zararı bireyden aileye, aileden te topluma yansiyacak ve çok eşliliğin yaygınlaştığı toplumu ıslah etmek mümkün olmayacaktır³⁰⁶.

Abduh'un yukarıda ifade edilen yaklaşımı, kanaatimizce sağlıklı bir temelden hareketle ulaşılmış bir sonuç izlenimi vermemektedir. Zira önceki dönemlerde bir kadının diğer kadınların hakkına tecavüz etmediğini, erkeğin de adaleti sağlama konusunda azami gayreti sarfettiğini, günümüzde ise bunun böyle olmadığını ifade etmesi ve bu nedenle de konuyu insanın yapısıyla ilişkilendirerek açıklamak yerine, daha yüzeysel şartlara, başka bir ifadeyle zamana ve zemine indirgeyerek açıklaması, kaçınılmaz bir tarzda bazı tutarsızlıkları da beraberinde getirmektedir. Sözgelimi Abduh'un da referans olarak gösterdiği; "*Ne kadar istesiniz de kadınlar arasında (tam) adalet yapamazsınız.*" (Nisa, 4/129) ayetinde, erkeğin ne kadar isterse istesin kadınlar arasında tam bir adaleti sağlayabilmesinin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Abduh'un belirttiği zaman ve zemine ait şartlar yerine Kur'an'ın konuyu direkt olarak insanın yapısıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Kadının diğer kadınların (kumalarının) hakkına tecavüz edip etmemesi de tarihsel şartlarla açıklanabilecek bir durum olmayıp, yine aynı şekilde insanın doğasıyla doğrudan ilişkili bir durumdur. Ancak burada tarihsel şartların ve yaşanan bölgenin

³⁰⁶ Abduh – Rıza, IV, 349; Rumi, II, 675.

kültürel özelliklerinin etkisinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte bunların konuyu açıklamada birebir etken olamayacağını ifade etmek gerekmektedir.

Abduh'a göre ayetler dikkatle incelendiğinde, birden çok kadınla evlenmenin oldukça sınırlandırıldığı ve ağır şartlara bağlandığı, adeta çok zorunlu durumlarda ve tamamen adaletle davranılacağından emin olunması kaydıyla çok eşliliğe müsaade edildiği görülecektir³⁰⁷.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Abduh, çok eşliliğin İslam dini ile bağdaşmadığını, aksine ilahi vahyin realitedeki sınırsız sayıda kadınla evlenebilme müsaadesini ortadan kaldırıp dörde indirgediğini vurgular³⁰⁸ ve bu dört rakamının da ağır şartlara bağlandığını belirtir. Bu nedenle çok eşlilik için getirilen ağır koşullar iyi düşünüldüğünde kimsenin bir eşten fazlasıyla evlenmeye kalkışmasının mümkün olamayacağını ifade eder³⁰⁹. Ona göre; o halde çok eşlilik normal olmayan / sıra dışı bir durumdur, mükemmelliğe tamamen aykırıdır ve aile yapısını oluşturan temel bağları ortadan kaldıracak bir niteliğe sahiptir³¹⁰. Adaleti mükemmel bir şekilde sağlamak mümkün olmadığına göre, adaleti sağlayamama endişesinin de bulunması tek eşle sınırlı kalmayı gerektirir³¹¹.

Netice itibarıyla Abduh, çok eşliliğin şer'i bir hüküm olmasının ötesinde bir adet / gelenek olduğuna değinir ve bu geleneğin, çok müstesna durumlarda hakimnin izin vermesi hali dışında, ortadan kaldırılabileceğini, tek eşlilik sınırlaması getirilebileceğini üç madde ile açıklamaya çalışır³¹².

Abduh'un kadın konusuna yaklaşımını değerlendirirken, söz konusu ayete İslamın erken dönemlerinde hangi perspektiften bakıldığına da dikkat etmek gerekmektedir. Zira ayetle ilgili klasik dönemlere ait yorumlarda, tartışma konusunun, erkeğin alabileceği eş sayısının dörtten fazla olup olamayacağı yönünde olduğu gö-

³⁰⁷ Abduh – Rıza, IV, 349; Rumi, II, s. 674.

³⁰⁸ Abduh – Rıza, IV, 370.

³⁰⁹ Şarkavi, İffet Muhammed, *el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979, s. 238; Saleem, s. 313.

³¹⁰ Abduh – Rıza, IV, 370.

³¹¹ Şarkavi, s. 238.

³¹² Abduh, *el-A'mal*, II, 94-95; Şarkavi, s. 239; Rumi, II, 677-678; Ayrıca Reşid Rıza'nın Abduh'a paralel görüşleri için bk. Abduh - Rıza, IV, 351-364.

r lmektedir³¹³. Modern dönemde ise, Batının tek e lilik yönündeki kabulünün etki-
siyle tartışma y n de i tirmi  ve birden çok evliliğin olup olamayacağı eksenine ta-
 ınmı tır. Oysaki Batının tek evlilik yönündeki uygulamasını ele alırken bunun arka
planını da göz önünde bulundurmak zorunlu görünmektedir. Bu bağlamda Abbas
Mahmud Akkad, Batı'nın müslümanları çok e lilik uygulamalarından dolayı ele tir-
me hakkının bulunmadığını belirtir. Ona göre Hristiyanlık çok e lili i yasaklaması
için tutarlı hiçbir iddiada bulanamaz. Zira Hristiyanlığın çok e lili e getirdiği yasadak,
Hristiyan ahlakının yüksek değerlerinden değil, aksine ilk dönem Hristiyanlarınca
erkeğin mümkün oldukça az sahip olması gereken kötülük gibi, kadınları değersiz
saymalarından³¹⁴ kaynaklanmaktadır.

*“ ok e lili e genel izinden nadir bir zorunluluk olarak bugünkü sınırlandı-
rılmı lı a geçiş”*³¹⁵, ilgili ayetlere farklı / yeni bir yorum getirilerek gerçekleştiriliyor
olsa bile, bu yorum de i ikli ine müslümanların değer ve kültürlerinden hareketle
ula ılmadı ı, müslümanların sosyal değerleri  zerindeki Batı etkisinin bir sonucu³¹⁶
olarak bu tür bir yaklaşımın benimsendiği g  tl  bir ihtimal olarak karşımıza  ık-
maktadır. Dolayısıyla ilgili ayetler ele alınırken bu durumun göz ardı edilmemesi
gerekmektedir.

Abduh, Batının bilim, teknoloji ve felsefesiyle etkin ve müslümanların / İ lam
dünyasının ise çok zayıf olduğu, adeta kan kaybettiği bir dönemde, müslümanları
bulundukları bu zayıf durumdan kurtarmak³¹⁷ amacıyla u ra  sarfetmi tir. Bu amacı-
nı gerçekleştirme hususunda kendisini önceleyen ıslahat hareketlerinden etkilen-
mekle birlikte, onların meydana getirdiği birikimle yetinmeyip, özellikle iki noktada
onları açtığı söylenebilir: Akla büyük bir önem ve değer atfedilmesi; ikinci olarak da,
yeni d  ncelerin etkisine, başka bir ifadeyle ilmin elde edilmesine yol açacak bir
tarzda İ lamın temel ilkelerinin yeniden ifade edilmesi için yoğun çaba harcanma-

³¹³ Geniş bilgi için bk. Kar lı, İbrahim H., “Kur'an Tefsirinde Sosyo – Kültürel  evrenin Rolü ve
Bu Bağlamda Türkiye  rne inde Kadın, (Basılmamış Doktora Tezi,) Erzurum 2000, s. 178 vd.

³¹⁴ Akkad, Abbas Mahmud, *el-Felsefetu'l-Kur'aniyye*, Mısır, ts., s. 51; Ayrıca bk. Garaudy, R., 20.
Yüzyıl Biyografisi,  ev. Ahmet Zeki  nal, Ankara 1989, s. 312.

³¹⁵ Jansen, s. 173.

³¹⁶ Jansen, a.y.; Ayrıca bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İ lam*, s. 65;
Fazlur Rahman, “*Revival and Reform in Islam*”, II, 652-653.

³¹⁷ Khoury – Baaklını, s. 45; Salem, s. 313.

si³¹⁸. Abduh, bu ikisine büyük önem vererek, bunların mutlaka pratize edilmesi ve yaygınlaştırılması gerektiğini, aksinin büyük problemlere yol açacağını ve ahlaki açıdan da bir boşluğu beraberinde getireceğini³¹⁹ belirtmiştir

Birinci noktada Abduh, İslami aklın üzerine çökmüş olan durgunluğu yıkıp³²⁰ bir canlılığın oluşmasına kapı aralamış³²¹ ve ancak akılcılıkla fikri durgunluk, taklitçilik ve monotonluktan kurtulabilmenin mümkün olduğunu düşünmüştür³²². Onun yüklediği misyona göre akıl, nassın yardımı olmaksızın iyiyi kötünden ayırabilme yetisine sahiptir³²³. Onun bu akılcılığı büyük ölçüde faydacıdır, başka bir ifadeyle pratik amaçlara yöneliktir³²⁴. Zira ona göre efsane ve hurafelerle yüklü bir dinin aydınlanmış bir akılla bir arada bulunabilme olanağı bulunmamaktadır³²⁵.

Abduh, İslam'a ve müslüman akla yönelik meydan okumalara cevap verirken hem gelenekten hem de çağdaş bilimden yararlanmıştır. Başka bir ifadeyle bu ikisini birleştirmenin daha sağlıklı ve ayakları yere basan bir yol olacağını³²⁶ düşünmüştür. O, nassın anlaşılabilmesi amacıyla aklın en üst düzeyde performansla kullanılması konusunda gelenekteki Mutezile deneyiminden büyük ölçüde etkilenmiş ve onların me'ani, beyan gibi te'vil araçlarını ilmu'l-esalib³²⁷ adı altında kullanmıştır. Bu şekilde Abduh, Mutezili akılcılığın canlanmasına neden olmuştur³²⁸. Bazen selefin yolundan giderek gayb kapsamına giren bilgilerin detayına girilmemesi gerektiğini belirterek yorumdan kaçmış³²⁹, bazen de bu ilkeye ters düşme pahasına bile olsa gayble ilgili yorumların detayına girmiştir. Bunun nedeni, selefin tefviz (Allah'a havale

³¹⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 303; Lapidus, s. 90; Khoury – Baaklımı, s. 48; Abu Rabı, s. 48.

³¹⁹ Kerr, s. 16.

³²⁰ Ebu Zeyd, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", s. 32.

³²¹ Kerr, s. 15.

³²² Osman Emin, s. 299; Gibb, s. 34.

³²³ Jansen, s. 47. Burada, Jansen'in Abduh'un bir yorumu ile ilgili yanlış tespitine yer vermeden geçmeyeceğiz. Abduh'un 'furkan' kelimesini; 'insanın hakla batıl arasını vasıtası ile ayırabildiği a-kıldır' şeklinde tanımlamasından hareketle Jansen; "*Abduh, vahyin yerine akli koymuş görünmektedir*" (Jansen, s. 47), demiştir. Kanaatimizce insaf sınırlarını aşan bu yorum ve nitelendirme Abduh'un görüşleriyle bağlantı kurulamayacak düzeyde uzaktır. Zira Abduh akla önem vermekle ne akli tek yetkin güç olarak görmekte ne de onu vahyin yerine koyma teşebbüsünde bulunmaktadır. Ayrıca bk. İşcan, a.e., s. 117.

³²⁴ Osman Emin, s. 303; Khoury – Baaklımı, s. 45.

³²⁵ Osman Emin, a.y.

³²⁶ Ebu Zeyd, s. 34.

³²⁷ Ebu Zeyd, s. 33.

³²⁸ Osman Emin, IV, 299.

³²⁹ Bk. Abduh- Rıza, I, 254; Rumi, II, 621.

etme, yorumdan kaçınma) düşüncesi ile Mutezile'nin (halef'in) te'vil ilkesini ayırması ve farklı alanlar olarak algılamasında aranmalıdır. O, selefin metodunu kalbi inanç düzleminde zorunlu görmekle birlikte; *"sözün bir anlamının olması gereklidir; Allah bize anlam çıkaramayacağımız şeyi söylememiştir."* diyerek, yorumun / te'vilin de gerekli olduğunu³³⁰ vurgulamıştır

Abduh, İslamı ve İslamın akılcılığını dinlerin tekamülü açısından son nokta olarak kabul eder. Ona göre ilk dinler duyu organlarına hitap eden, çarpıcı mucizelere yer veren sert kurallar manzumesine sahipti. Bu ibtidai aşamadan sonra şekilden çok duyguya yer verip kalbe hitap eden ve müntesiplerinden riyazet hayatı yaşamalarını, dünyayı hor görmelerini isteyen Hristiyanlık geldi. Sonraları tahrif edilip aslından uzaklaştırılan bu dinden sonra, akli olgunluğa erişmiş olan insanlık için, akli ön plana çıkaran İslam dini geldi. İslam dini, vahiy, akıl ve tabiat üçlüsünün bir bütün olduğunu vurgulamış ve insanların Allah'a yaklaşmalarını sağlamıştır³³¹.

Abduh'un dinleri insanlığın tekamülü ile birlikte ele alarak değerlendirmesi³³² ve tasnife tabi tutması kanaatimizce yapı itibariyle Auguste Comte'un üç hal yasasıyla paralel bir görünüm arz etmektedir³³³. Comte'un ortaya koyduğu üç halin üçüncü yasasını akıl ve akıl çağı oluşturmakta, bunun bir tekamül sonucu meydana geldiği belirtilmekte ve artık geriye dönüşün olamayacağı, insanlığın sürekli ileriye doğru gittiği vurgulanmaktadır. Her iki yaklaşımın da içerik farklılığına rağmen, ilerlemeci tarih anlayışından, başka bir ifadeyle insanlığın sürekli iyiye doğru gittiği savından hareketle ortaya konmuş olduğu ve bu açıdan bakıldığında bir paralelliğin gündeme geleceği, değerlendirilmesi gereken ve uzak tutulamayacak bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

Netice itibariyle Abduh, bir taraftan İslam toplumunda bulunan yanlış inançları yok etmek ve dini asli hüviyetine irca etmek isterken, öbür taraftan da Batılılar tarafından İslam'a yöneltilen eleştirileri cevaplayarak bertaraf etmeyi hedeflemiştir. Onun verdiği cevaplarda vahiy ve aklın çelişmezliği temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Ancak 1882'den 1952 yılına kadar geçen zaman diliminde Mısır'ın İn-

³³⁰ Abduh – Rıza, I, 252 – 253; Ebu Zeyd, s. 36.

³³¹ Osman Emin, IV, 295.

³³² Osman Emin, IV, 300.

³³³ Abduh'un Comte'den etkilendiği düşüncesi için bk. Hodgson, III, 292; Hourani, s. 160.

giliz işgali altında bulunması³³⁴ ve Mısır'da Ezher'in yanında yabancı hükümetler tarafından kurulan Avrupa modelli okulların³³⁵ yaygın olması, ayrıca Rönesansla başlayan rasyonalizm sürecinin büyük ölçüde İslam ülkelerine de yansıyor tesir ettiği de düşünüldüğünde, hangi aklın vahiyle çatışmayacağı sorusu kendiliğinden gündeme gelmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar Abduh'un Batıya ve Batı bilimine mesafeli baktığı, Batıyı taklid etmeyi, geleneği körü körüne taklitle eşdeğer tutup eleştirdiği³³⁶ söylenebilse de yorum yönteminde bu süreçten etkilenmediğini ifade edebilmek oldukça zor görünmektedir. Sözgelimi, onun olağanüstü / mucize olduğu kabul edilen bazı olaylara yaklaşım tarzının, büyük ölçüde bu rasyonelleşme sürecinin bir etkisiyle olduğu söylenebilir. Onun, hermenötikle ilgili bölümde yer verip de detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz Kur'an kıssalarına yaklaşım biçimi ve bazılarını tasvir kapsamı dahilinde ele alması, yine bu süreçle birlikte meydana gelen Kitab-ı Mukaddes'in mitolojirk unsurlardan arındırılması çabasının etkisiyle olduğu söylenebilir.

Abduh'un Batıya yaklaşımında önemli bir nokta da onun 'el-İslam ve'n-Nasraniyye' adlı eseridir. Yukarıda da ifade edildiği üzere kökü Rönesans hareketine kadar irca edilebilecek olan rasyonalist bakış açısının kiliseyi ve kilisenin akıl dışı uygulamalarını hedef alıp bunu tüm dinlere teşmil etmesinden hareketle Abduh, İslam ve Hristiyanlığın temel yapılarını inceleyen ve neticede İslamın akıl dini olduğunu, akılla barışık bir yapıya sahip olduğunu, Hristiyanlığın ise akıl, bilim ve medeniyetin ilerlemesine karşı çıktığını³³⁷ ve bu yönleriyle ikisinin yapı itibarıyla büyük farklılıklar içerdiğini belirten bu önemli ve değerli eserini kaleme almıştır.

2. Ahmed Han

Batıyla münasebet ve Batı'dan etkilenme bağlamında değerlendirmemiz gereken ilim adamlarından biri de Hindistan modernizminin öncüsü diye nitelendirilebilecek olan Seyyid Ahmed Han el-Bahaduri'dir.

³³⁴ Lapidus, s. 83.

³³⁵ Hourani, s. 158.

³³⁶ Rıza, Reşid, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır 1344, s. 119 vd.; Livingston, s. 224.

³³⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 306.

Seyyid Ahmed Han, 1817 yılında Delhi’de doğdu. Muhafazakar bir ailede büyüyen Ahmed Han, geleneksel bir din eğitimi ile yetişti³³⁸. Bürokrasi kademelelerinde uzun yıllar görev yapan Ahmed Han³³⁹, Hindistan müslümanlarının, kendi ülkelerinde kaybetmiş oldukları iktidarı tekrar ele geçirmek amacıyla 1857’de gerçekleştirdikleri, ancak gerekli örgütlenmenin yeterince sağlanamamış olması nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanan Bağımsızlık Savaşı’nda İngilizlerin yanında yer almayı tercih etti³⁴⁰. İngiliz yönetimine karşı yapılan siyasi ve kültürel direnişin İslam toplumunun güçsüz durumda olması nedeniyle ağır bir bedelle sonuçlanabileceğini düşünen Ahmed Han, İngiliz yönetiminin kabul edilerek, bir uzlaşma ortamının oluşturulması gerektiğini düşündü³⁴¹.

Ayaklanma sonrasında vefat yılı olan 1898’e kadar geçen sürede Ahmed Han, Hindistan’daki müslümanlarla İngiliz idaresinin yakınlaşması için uğraş sarfetti. İngiliz idarecilerle Hindistan’lı vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermek için çalışan bir tür lider konumu üstlendi³⁴². 1870’te İngiltere’ye yaptığı ziyaret, onun İngiliz hayranlığını daha fazla artırdı ve aşırı ölçülere ulaştırdı³⁴³. Müslümanların yeniden canlanmasının, İngilizlerle işbirliği temeline dayandığını ifade eden ve bu işbirliğine dayalı bir program ileri süren Ahmed Han, programının, İngiliz kültüründe temsil edilen liberal 19. yüzyıl dünya görüşüyle uyum içerisinde oluşunu, doğruluğunun bir kanıtı olarak ileri sürmüştür. Programının ana teması ise, gerçeğin kaynağının doğal – bilimsel araştırma olduğu düşüncesidir³⁴⁴.

İngiliz idaresine sadakatle bağlılığı³⁴⁵ ve İngilizlerle işbirliği temeline dayanan bir program ileri sürmesi, ayrıca yukarıda değindiğimiz arabuluculuk niteliğinden dolayı Ahmed Han’a İngilizler tarafından ‘sir’ ünvanı verildi³⁴⁶.

³³⁸ Smith, Wilfred Cantwell, **Modern Islam in India**, New Delhi 1979, s. 9; Ahmed Emin, **Zuamau’l-İslah fi’l-Asri’l-Hadis**, Daru’l-Kutubi’l-Arabi, Beyrut, ts., s. 123; Donohue – Esposito, s. 43; Daabla, s. 27.

³³⁹ Es-Saidi, Abdulmuteal, **el-Muceddidun fi’l-İslam**, Kahire 1382/1962, s. 483; Fahri, s. 312; Donohue – Esposito, s. 43.

³⁴⁰ Aziz Ahmed, **Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 81.

³⁴¹ Hodgson, III, 357; Esposito – Donohue, s. 18; Ayrıca bk. Smith, s. 9; Mevdudi, **Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti**, s. 33; Aziz Ahmed, **Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları**, s.86.

³⁴² Aziz Ahmed, s. 81; Fahri, s. 312; Daabla, s. 28.

³⁴³ Smith, s. 11; Fahri, s. 312; Zobairi, s. 172; Daabla, s. 28.

³⁴⁴ Hodgson, III, 356.

³⁴⁵ Smith, s. 11; Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, s. 70; Daabla, s. 31; Zobairi, s. 172.

³⁴⁶ Hodgson, III, 356.

İslamın temel değerleri ile İslama sonradan yapılan ilaveleri ayırdetmek için çaba harcayan Ahmed Han, İslam toplumunun geri kalma nedenleri üzerinde yoğun bir şekilde çalışmış ve müslümanların zayıf durumda olmalarının nedeninin geleneği körü – körüne taklid etmeleri, yeni düşüncelere ve bilimsel gelişmelere açık olmayışları ve bu nedenle de ileri konumda bulunan Batı standartlarını yakalayamamaları olduğunu savunmuştur³⁴⁷. Geleneksel tefsirlere eleştirel bir yaklaşımla bakan Ahmed Han, bu tefsirlerin Kur'an'ın fıkıh, kelam gibi ilahiyat bilimleriyle olan ilişkisi veya Kur'an'ın i'cazı, i'cazının yönleri ve benzeri ikincil konularla uğraştıklarını³⁴⁸ vurgulamıştır.

Kur'an'ın ruhunun İslamın temeli olduğunu savunan Ahmed Han, Kur'an'a dönülmesi ve Kur'an'ın tek rehber olması³⁴⁹ gerektiğini vurgulamış ve bu nedenle de 1880 – 1895 yılları arasında modern ve akılcı yapısıyla ön plana çıkan Urduca bir tefsir yazmıştır. Ancak Kehf Suresine kadar yaptığı bu tefsirini tamamlayamamıştır³⁵⁰.

İslamın saygın bir din olduğunu ve modern Batı standartlarına uygun bir yapıda olduğunu sürekli vurgulayan Ahmed Han'ın ön plana çıkan temel özelliği, dini hakikatin ölçüsünü tabii aklın normlarına indirgeyerek, tabiat kurallarına ve akla çelişik görünen her şeyi reddetmesidir³⁵¹. Bu nedenle Ahmed Han çizgisindeki modernleşmenin iki temel noktasını 'akıl' ve 'tabiat'³⁵² oluşturmaktadır.

Onun İslamın pratik akılcılığına vurgusu Hindistan'daki zengin müslümanlarca da kabul gördü. Bu düşünceleri canlandırmak ve sürdürmek amacıyla Aligarh'da modern konuların İngilizce olarak öğretildiği, ayrıca klasik usulde İslam kelamına da yer verilen bir kolejnin kurulmasını sağlayan Ahmed Han'a zengin müslümanlar destek verdiler. Bu kolejden mezun olan talebelerin de İngiliz hüküme-

³⁴⁷ Smith, s. 15; Saidi, s. 484; Zobairi, s. 172,177.

³⁴⁸ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 53; Daabla, s. 29-30; Jawed, s. 74.

³⁴⁹ Smith, s. 17; Daabla, s. 29; Zobairi, s. 177-178.

³⁵⁰ Smith, s. 15; el-Behiy, Muhammed, **el-Fikru'l-İslami el-Hadis ve Silatuhu bi'l-İsti'mari'l-Garbi**, Kahire, ts., s. 34-35; Hodgson, III, 357; Fahri, s. 312.

³⁵¹ Ahmed Han, **Tahrir fi Usuli't-Tefsir**'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:"*Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II*"), The Muslim World, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329; Smith, s. 15; Fahri, s. 312; Daabla, s. 29; Zobairi, s. 176,178.

³⁵² Smith, s. 15; Gibb, s. 58; Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 330.

tinde veya İngiliz firmalarında dinlerini öğrenmiş, yaşayan ve müslüman olarak kalacakları bir tarzda görev almaları hedeflenmekteydi. Bu kolejin kurulmasının bir amacı da yine İngilizlerle oluşturulmaya çalışılan ittifakın pekiştirilmesiydi³⁵³.

Ahmed Han'ın kısa biyografisini verdikten sonra, onun konumuzu ilgilendiren yönüyle görüşlerine yer vermemiz yerinde olacaktır. Öncelikle daha önce Abduh bağlamında değindiğimiz mucize konusuna Ahmed Han'ın yaklaşımını ele alacak olursak, onun bakış açısının Abduh'unkinden farklılık arzettiği görülecektir. O, Allah'ın kitabı ile eseri niteliğinde olan insan ve evren arasında bir çelişkinin bulunamayacağı³⁵⁴ düşüncesinden hareketle mucize konusunu açıklamaya çalışır. Burada da hareket noktası akıldır. Akıl, insanı evrenin belirli yasalarla işlediği ve bu yasaların dışında bir hareketlenmenin olamayacağı düşüncesine götürür. O halde evrendeki yasaların ihlali veya belirli bir dönem için askıya alınması anlamına gelecek olan mucize türü olayların vuku bulması mümkün değildir. İlahi vahiyde belirtilen ve mucize olarak kabul edilen olaylar aslında olağan üstü olaylar değil, evrenin yasalarına uygun bir tarzda meydana gelmiş olaylardır³⁵⁵. Bu nedenle, bu tür olaylar Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ve insan aklına muvafık bir tarzda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Zira dini hakikatin ölçüsü, tabii aklın normlarına uygun olmasında³⁵⁶ aranmalıdır.

Ahmed Han mucize olgusunu reddetmekle birlikte, Kur'an'ın mucizeviliği konusuna da farklı bir şekilde yaklaşmış ve Kur'an'ın mucizeliğinin belâğat ve üslubundan kaynaklandığı tezini savunan geleneksel görüşün aksine, Kur'an'ın eşsizliğinin göçebe ve çapulcu arapları medenileştirmesinde aranması gerektiğini, dolayısıyla onun biricikliğinin üslub ve belâğatında değil, rehberlik etme özelliğinde ve herkesin onu kolayca anlayabilmesinde³⁵⁷ olduğunu vurgulamıştır

³⁵³ Smith, s. 12,14-15,26-27; Ahmed Emin, s. 127-130; Gibb, s. 58; Hodgson, III, 357-358; Daabla, s. 134; Ayrıca Aligarh'la ilgili geniş bilgi için bk. Lelyveld, David, "Disenchantment at Aligarh", Die Welt des Islams, Band XXII, 1982/1-4, s. 85-102.

³⁵⁴ Ahmed Han, s. 331; Zobairi, s. 176; Jawed, s. 81-82.

³⁵⁵ Siddiki, s. 25-26; Ayrıca bk. Troll, Christian W., "Sır Sayyid Ahmad Khan, 1817-98, and his Theological Critics: The Accusations of Ali Baksh Khan And Sır Sayyid's Rejoinder", Islamic Culture, Vol. LI, 1977/4, s. 265; Smith, s. 17.

³⁵⁶ Smith, s. 17; Gibb, s. 58; Fahri, s. 312; Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, s. 42-43; Zobairi, s. 175,178; Daabla, s. 29.

³⁵⁷ Düzgün, Şaban Ali, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 100; Zobairi, s. 179.

Kehf Suresi, 18/9-22. ayetlerde anlatılan Eshab-ı Kehf kıssasına farklı ve ilginç bir yorum getiren Ahmed Han, bir mağaraya kapatıldıktan sonra orada asırlarca ölmeksizin bir uykuya dalan Hristiyan gençlerin mucizevi bir tarzda bu şekilde kalabildikleri ile ilgili tefsirlerde anlatılan geleneksel yorumu reddeder. Ona göre bu insanlar gerçekte ölmüşlerdi. Havasız bir yerde bulunmaları, iklim şartları ve cesetlerinin mumyalanmış olması nedeniyle bir gözleme deliğinden bakıldığında, bedenlerinin hiç zarar görmemiş olmasından dolayı canlı gibi göründüler ve bakanlar onların uyuduğunu sanmışlardır³⁵⁸. Bu nedenle olayda herhangi bir olağanüstülük, bir mucize bulunmamakta ve tamamen tabii bir olaydan söz edilmektedir.

Verilebilecek bir başka çarpıcı örnek de balığın Yunus'u (a.s.) yuttuğunu bildiren Saffat suresi 142. ayet ile ilgilidir. Ahmed Han, Kur'an'da balığın Hz. Yunus'u yuttuğuna dair açık bir metin bulunmadığını, ayette 'ibtela'a' değil, 'iltekame' ifadesinin geçtiğini ve bunun anlamının 'ağızına almak' olduğunu, yutma anlamını yüklemenin yanlış olacağını³⁵⁹ savunmuştur. Ahmed Han'a göre ifadede herhangi bir olağanüstülüğe göndermede bulunulmamakta ve tamamen tabii bir olay aktarılmaktadır.

Daha önce Abduh'la bağlantılı olarak değindiğimiz ineğin kesilmesi ve öldürme eylemini kimin gerçekleştirdiğinin ortaya çıkarılması olayını anlatan Bakara Suresi, 2/72-73. ayetlerle ilgili Ahmed Han'ın yaklaşımına da değinmemiz yerinde olacaktır.

Ahmed Han, "Onun için 'bir parçasıyla o (öldürülene) vurun!' demiştik. İşte Allah böylece ölüleri 'ihya' eder." (Bakara, 2/73) ayetindeki 'yuhyi / ihya eder' ifadesinin, 'işaret eder' anlamında alınması gerektiğini belirtir. Aynı ayette bulunan 'ba'diha' ifadesindeki 'ha' zamirinin de kurban edilen ineğe göndermede bulunduğu yönündeki yaygın kanaatin³⁶⁰ aksine, sınanacak insanlara işaret ettiğini ifade eder.

³⁵⁸ Aziz Ahmed, s. 60; Baljon, s. 48, (Ahmed Han, "Tarkim fi Kıssati Eshabi'l-Kehf ve'r-Rakim" adlı risale, s. 10'dan naklen); Ayrıca bu kıssa ile ilgili bk. Roberts, Nancy N., "A parable of Blessing: The significance and Message of the Qur'anic Account of 'The Companions of the Cave'", The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/3-4, s. 295-317.

³⁵⁹ Ahmed Han, s. 329; Düzgün, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, s. 102, a.mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", s. 320 (Ahmed Han, Tefsir, I,39'dan naklen).

³⁶⁰ bk. Taberi, I, 359; Zemahşeri, I,153; Beydavi, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts., I, 69; İbn Kesir, I, 161; Kasımi, II, 156.

Ahmed Han'a göre, dolayısıyla Yüce Allah, Hz. Musa'ya katil de dahil olmak üzere topluluktaki tüm bireylerin öldürülen şahsın vücuduna dokunmalarını istemiştir. Suçsuz olanlar herhangi bir tereddüt ve korkuya kapılmadan dokunacaklardır. Suçlu ise korku ve titremesiyle kendini ele verecektir³⁶¹.

Ahmed Han, ayette geçen 'ihya etme' ifadesine 'işaret etme' anlamını yükleyerek oldukça zorlamalı bir yorumlamaya gittiğini göstermektedir. Zira 'ihya' Kur'an'ı Kerim'de yüzseksenin üzerinde yerde geçtiği şekliyle 'diriltme, dirilme, hayat bulma, hayat, var olma' ve bu çerçevedeki anlam ağıncı şekillenen manalarda³⁶² kullanılmaktadır.

Ahmed Han, büyük ölçüde rasyonel aklı temel aldığı için ve bu nedenle de tabiat kanunlarının sınırlarını aşacak her oluşumu baştan reddettiği için, kaçınılmaz bir şekilde bu zorlamalarla karşı karşıya kalmak ve bunlardan hareketle yorum yöntemini geliştirmek durumunda kalmıştır.

Benzer bir şekilde Ahmed Han, Nuh Tufanının her yeri kapsadığı, Hz. İbrahim'in ateşe atılması, Hz. İsa'nın babasız doğması ile ilgili Kur'an'da bir şeyin bulunmadığını, bu nedenle bunların bu şekilde anlaşılmasının yanlış olacağını, olağanüstü bir durumun varlığından söz etmenin mümkün olmadığını³⁶³ ifade etmiştir.

Ahmed Han'ın ifadelere bağlamlarından kopararak yüklediği, lügat sınırlarını zorlayan anlamlar neticesinde, yukarıdaki olay da tamamen sıradanlaştırılmış ve herhangi bir olay mesabesine indirgenmiştir.

Bir başka ilginç yorum, Hz. İsa'nın babasız doğumu (Ali İmran, 3/42-47) ile ilgili Ahmed Han'a paralel görüşler serdeden, takipçisi ve kısmen daha ihtiyatlı diye nitelendirilebilecek olan Gulam Ahmed Perviz (d. 1903)'in görüşüdür. Perviz, Kur'an'da İsa'nın doğumunun bir babanın vasıtası olmadan meydana geldiğini, ya da Yusuf'un oğlu olduğunu ifade eden bir pasajın bulunmadığını, aynı şekilde diğer

³⁶¹ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 102; a.mlf., "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", s. 321 (Ahmed Han, Tefsir, I, 20'den naklen).

³⁶² bk. Taberi, I, 361; Beydavi, I, 69; İbn Kesir, I, 161; İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır – Daru Beyrut, Beyrut 1388/1968, I, 211-223; Rağıb el-İsfehani, s. 268-270; Ayrıca Kur'an'da ilgili ifadenin farklı yerlerdeki kullanımlarından birkaçı için sözgelimi bk. Bakara, 2/258-259; Ali İmran, 3/156; A'raf, 7/158; Enfal, 8/24; Tevbe, 9/116; Yunus, 10/56; Hac, 22/6,66; Mu'minun, 23/80; Rum, 30/19; Yasin, 36/78; Şura, 42/9; Duhan, 44/8; Ahkaf, 46/33; Hadid, 57/2; Kiyame, 75/40.

³⁶³ Ahmed Han, s. 328-329.

peygamberlerin de babalarının zikredilmediğini belirtmiştir. Ona göre Sözelimi Hz. Musa örneğine bakıldığında, babasının değil, annesinin adının anıldığı görülecektir. Hz. İsa ile ilgili olarak Meryem bir oğul haberi aldığında, mabedde bir rahibe hayatı yaşamaktaydı. Bir rahibe için aile hayatı düşünmek veya bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Bu nedenle Meryem itiraz eder: *“Rabbim, bana bir beşer dokunmamışken nasıl olur da bir çocuk sahibi olabilirim.”* (Ali İmran, 3/47) Bunun üzerine cevap gelir: *“Allah böylece dilediğini yaratır.”* (Ali İmran, 3/47)

Perviz, bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini, zira bu cevabın aynısının Hz. Yahya’nın doğumuyla bağlantılı olarak da verilmiş olduğunu ve açıkça şunun denilmek istendiğini ifade eder: ‘Bütün bunlar Allah’ın iradesi altında yaratılmıştır, tam vaktinde de Meryem hamile olacaktır.’ Kur’an bunun nasıl gerçekleştiği konusunda ayrıntılı bilgi vermeyi gerekli görmez. Zira herkes hamileliğin nasıl meydana geldiğini ve hangi evrelerden geçildiğini bilir. Kur’an’ın ilgili ayette ‘kezalik’ ifadesini kullanması, ‘herkesin bildiği şekliyle’ anlamındadır, dolayısıyla babasız doğumdan, başka bir ifadeyle herhangi bir olağanüstülükten söz etmek mümkün değildir³⁶⁴.

İfadelerden anlaşılacağı üzere Perviz, Hz. İsa’nın babasız doğması diye bir şeyin olmadığını ve bu olayda bir olağanüstülüğün / mucizenin bulunmadığını belirterek, Ahmed Han’ın izinden gittiğini göstermiştir³⁶⁵. Oysaki ayette belirtilen ‘hiçbir erkek dokunmamışken’ ifadesi, ayrıca ayette Hz. Meryem’in onu kavmine getirirken büyük bir tepkiyle karşılanarak tuhaf bir iş yaptığının belirtilmesi ve kınanması (Meryem 19/27) açıkça göstermektedir ki, bu olay karşısında Hz. Meryem hayretler içerisinde kalmış, kavmi de aynı şekilde olayı hayretle karşılayarak onu kınamış ve suçlamada bulunmuşlardır. Bu da göstermektedir ki Hz. Meryem’in çocuk sahibi olması, Perviz’in iddiasının aksine tamamen normalin ve alışılmışın dışında bir seyirle meydana gelmiştir.

Klasik İslam modernizminin önemli temsilcilerinden Ahmed Han’ın takipçileri olan Gulam Ahmed Perviz ve Halife Abdulkakim’in de mucize konusuna yaklaşımları Ahmed Han’ın düşüncesine paralel bir yapı arz etmektedir. Perviz’e göre mucizeler, İslamın özüne, tutarlılığına ve gerçekliğine aykırıdır. Bu nedenle mucizenin

³⁶⁴ Baljon, s. 92-93.

³⁶⁵ Ahmed Han’ın benzer yaklaşımı için bk. Ahmed Han, s. 329.

imkanı bir yana, dinle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır³⁶⁶. Benzer görüşleri serdeden Halife Abdülhakim'e göre de tabiat kanunlarının belirli bir süre için durdurulması veya değiştirilmesi anlamına gelen mucize anlayışını İslam dini onaylamaz³⁶⁷. Bunu, Allah'ın gücü ile bağlantılı bir şekilde ele alıp değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira doğaüstücülük, tabiatın işleyen düzenine gelişigüzel müdahale etmek anlamına geldiğinden İslam dini bunu reddetmiştir³⁶⁸.

Mucize kavramını bu açıdan ele alan Ahmed Han, yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere olağanüstü bir şeyin gerçekleşmeyeceği düşüncesindedir. Zira ona göre bu tür olaylar, tabiat kanunlarının değişmezliği ilkesine tamamen aykırılık teşkil etmektedir. Bu nedenle mucizelerin fiili olarak varlığına inanmak, ilahi teminatlardaki inancın inkarını beraberinde getirecektir³⁶⁹.

Ahmed Han'ın temel hareket noktasının salt akıl olması³⁷⁰ nedeniyle, bu çerçevede olağanüstü bir oluşumun meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla dini literatürde yer alan mucize kavramının da belirgin bir anlamı kalmamakta, başka bir ifadeyle anlamsızlaşmaktadır.

Ahmed Han, melek ve şeytan konusunu da aynı temelden hareketle değerlendirmiş ve melek ve şeytanın iyi ve kötünün bir sembolü, insanda bulunan iyilik ve kötülük iç güdülerinin karşılığı olduğunu³⁷¹ ifade etmiştir.

Ahmed Han'ın benzer bir yorumu da 'cin' kavramı ile ilgilidir. Ona göre, ateşten varlıklar oldukları, değişik şekillere girip her yere gidebildikleri ile ilgili Kur'an'da verilen bilgiler, İslamdan önceki Arapların tanımlama ve bakış açılarıyla örtüşmektedir. Yani Kur'an, onların cin anlayışını ortaya koymuştur. Bu nedenle cinlerin reel varlıklar olduğunu kabul etmek yanlış ve Kur'an'ın onaylamayacağı bir yaklaşım olacaktır³⁷².

³⁶⁶ Sıddıki, s. 26.

³⁶⁷ Sıddıki, s. 27.

³⁶⁸ Sıddıki, s. 28.

³⁶⁹ Aziz Ahmed, s.58; Zobairi, s. 179.

³⁷⁰ Bk. Ahmed Han, s. 326; Zobairi, s. 176,178,181; Jawad, s. 81.

³⁷¹ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 59; Yurdaydın, H. Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1971, s. 525 (Yurdaydın, bu görüşün İhvanı Safada bulunduğunu belirtir.); Troll, s. 266; Zobairi, s. 179.

³⁷² Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 103; a.mlf. "*Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri*", s. 322; Troll, s. 262.

Cennet ve cehennemle ilgili olarak Kur'an'da yer alan ifadeleri de ele alan Ahmed Han, şöyle bir değerlendirmede bulunur: *“İyi eğitim görmüş bir kimse, ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi kavramların gerçek olmadığını, ama zevk ve acı göstermek için metaforik (mecazi) olarak kullanıldığını bilir.”*³⁷³

Ahmed Han'ın takipçisi konumunda bulunan ve Meşriqi olarak bilinen Muhammed İnaletullah³⁷⁴ da cenneti iyi insanların hurilerle nehirlerin kenarında yerleştikleri zevk bahçeleri olarak kabul etmenin gülünç bir yaklaşım olacağını belirterek, cennetin dünya hakimiyeti olduğunu, ahiretle bir ilişkisinin bulunmadığını³⁷⁵ ifade etmiştir.

Batılıların İslamda var olduğu kabul edilen çok - eşlilik müessesesine sürekli saldırımları ve İslamın çok kadınla evlenmeyi bir gereklilikmiş gibi gösterdiğini iddia etmeleri nedeniyle genelde kadın, özelde çok - eşlilik konusu İslam düşünürlerinin gündemini sürekli meşgul etmiştir. Bu nedenle Ahmed Han'ın çok - eşlilikle ilgili görüşüne de yer verip sonrasında genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır.

Ahmed Han çok eşlilik konusunu üç açıdan ele alır:

Tabii hukuk boyutu: Buna göre bir erkeğin tabiatı itibarıyla birden çok kadınla bir arada bulunabilme yetisine sahip olması nedeniyle, tabii hukuk açısından çok - eşliliğe müsaade edilmesi konusunda bir engel bulunmamaktadır.

Toplumsal boyutu: Yeniden evlilik, önceki eşin boşanması veya boşanmaması şeklinde kadının psikolojik ve duygusal çıkarlarının ötesinde ekonomik çıkarlarını korumak amacıyla zorunlu bir kötülüktür³⁷⁶.

Dini Boyutu: Din, çok - eşliliğe müsaade etmiştir. Ancak her halükarda çok - eşlilik istisnai bir durumdur ve normalde tek eşlilik esastır. Erkeğin karısını boşamadan veya karısı ölmeden başka bir kadınla evlenemeyeceği kuralı getirilmesi halinde bu durum psikolojik olarak erkeği karısına kötü davranmaya veya kanun dışı davran-

³⁷³ Düzgün, s. 102; a.mlf., s. 322 (Ahmed Han, Tefsir, III, 26'dan naklen); Ayrıca bk. Troll, s. 262; Zobairi, s. 179.

³⁷⁴ Baljon, s. 23.

³⁷⁵ Baljon, s. 126; Troll, s. 262.

³⁷⁶ Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, s. 64.

nışlara itecektir. Bu nedenle istisnai durumlarda / özel şartlarda çok – eşliliğe müsaa-
de etmek fitrata aykırılık teşkil etmeyecektir³⁷⁷.

Ona göre, istisnai durumlar bir yana, “*Gayret sarfetseniz bile, eşleriniz arasında adil olamazsınız.*” (Nisa, 4/129) ifadesi göstermektedir ki Kur’an tek evliliği emretmektedir ve idealize ettiği hüküm de budur³⁷⁸.

Ahmed Han’ın 1869 – 1870 yıllarında ‘Hindistan’ın iyileştirilmesi için Batılı kültürü incelemek’ amacıyla İngiltere’ye yaptığı seyahat³⁷⁹, onun düşünsel hayatında büyük bir değişimin oluşmasına ve Batıcılık, akılcılık konusunda sonradan ortaya koyacağı fikirlere zemin hazırlamasına neden olmuştur. Zira o, bu ziyaretle tüm boyutlarıyla İngiliz kültüründen ve bu kültürün yapısından büyük ölçüde etkilenmişti. Seyahati sırasında Cambridge Üniversitesini de gezerek dikkatle incelemiş, ve bu üniversiteyi, kurmayı tasarladığı eğitimsel kuruluşun bir modeli olarak kabul etmişti³⁸⁰. O, İngilizlerin Hindistan üzerindeki hakimiyetini ‘dünyanın daha önce görmediği derecede çok harika bir olay’ olarak nitelemiş ve İngilizlere bağlılığın kölece bir itaat olarak algılanmaması gerektiğini, iyi bir idarenin hayırla algılanması olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir³⁸¹. Ayrıca o, İngilizce eğitim olmadan bir ilerleme kaydedilemeyeceğine inanmış ve İngilizce’nin eğitim dili olarak kullanılması üzerinde önemle durmuştur³⁸².

Onun İngiltere ziyareti ve sonraki münasebetleri Batıyı çok iyi tanımasına neden olmuş ve Batılıların İslamı yanlış tanıdıklarını, gerçek İslam, yaşanan İslam ve Batı tarafından gözlemlenen İslam arasında farklılıkların bulunduğu kanaatine varmıştır. Bu nedenle onun temel hareket noktasını oluşturan, düşünsel yapısını şekillendiren ve zihninde sürekli canlı tuttuğu temel düşünce şu olmuştur: “*Batılı müslümana tepeden gülerek bakar, onu hakir görür ve müslümanları saf nosyonları ve irrasyonel kitapları olan kimseler olarak addeder.*”³⁸³ Bu nedenle Ahmed Han,

³⁷⁷ Düzgün, s. 134 (Ahmed Han, *Tefsir*, II, 105’ten naklen); krş. Troll, s. 271.

³⁷⁸ Smith, s. 18; Siddiki, s. 225; Zobairi, s. 185.

³⁷⁹ Ahmed Emin, s. 127-128; Smith, s. 11; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, s. 45; Troll, s. 261.

³⁸⁰ Smith, s. 14; Aziz Ahmed, s. 46.

³⁸¹ Aziz Ahmed, s. 44; Daabla, s. 31-32; Zobairi, s. 172.

³⁸² Smith, s. 14; Aziz Ahmed, s. 47; Siddiki, s. 241, 243.

³⁸³ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 98.

dinin yeni bir yorumunu yapmayı, başka bir ifadeyle, dini irrasyonelliklerden arındırmayı ve tamamen rasyonel bir forma büründürmeyi hedeflemiştir.

Dinin aklileştirilmesi Ahmed Han'la başlayan bir süreç değildir şüphesiz. Zira İslam tarihindeki Mutezile akımı dinin aklileştirilmesi deneyiminden başka bir şey değildir. Ancak Ahmed Han'ı ve takipçilerini Mutezile'den ve İslam geleneğinde var olan akılcı yaklaşımlardan farklı kılan temel nokta, onun akıl ve tabiat anlayışında aranmalıdır. Zira onun akla yüklediği misyon ve değer, ortaçağ skolastisizmine, Hristiyan felsefesine ve kilisenin insana ve insan aklına uyguladığı baskıya bir tepki olarak doğan ve bu tepkisini kilisenin şahsında tüm dinlere teşmil ederek şekillenen Batı rasyonalizminin bakış açısıyla paralellik arz etmektedir.

Ahmed Han'ın tabiat anlayışı da aynı şekilde 19. yüzyıl bilim adamlarının; *"mekanik ve fiziğin belirli kurallarına itaat eden ve içerisinde herhangi bir istisnanın olamayacağı bir davranış tek biçimliliği tarafından değişmez surette karakterize edilen, evrenin kapalı bir sistemi"*³⁸⁴ şeklinde tanımladıkları yapıyla büyük bir benzerlik arz etmektedir. O, Batı paralelli akıl ve tabiat anlayışı ile, İslama karşı yapılan meydan okumaların yersiz ve haksız olduğunu ispat etmek için büyük çaba harcadı. Bu nedenle, din ile bilim arasındaki çatışmayı çözecek formülasyonlar geliştirerek ikisini kendi metotlarıyla uzlaştırdı³⁸⁵. Bu noktadan sonra onun temel hareket noktası vahiy ile tabiat kanunlarının özdeşliği ve çelişmezliği olmuştur³⁸⁶. Zira ona göre ilahi vahiy Allah'ın kelimasına, tabiat ise onun fiiline tekabül etmektedir. İkisinin de kaynağı aynı olduğundan, aralarında doğal olarak bir denge, bir çatışmazlık bulunmaktadır. Eğer söz (Allah'ın keliması) eylem(in)e zıtlık arz ediyorsa, o söz Allah'ın keliması değildir, demektir³⁸⁷. Burada çelişkinin var olup olmadığını gösterecek olan da akıl olmaktadır.

Tabiat kanunlarına büyük bir önem atfeden Ahmed Han, bu ilkelerin değişmezliğine vurguda bulunarak bunların Allah'ın yaratılışa olan teminatları olduğunu,

³⁸⁴ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 56.

³⁸⁵ Aziz Ahmed, s. 43; Troll, s. 262,269; Zobairi, s. 175,178.

³⁸⁶ Ahmed Han, *"Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II"*, s. 329; Smith, s. 15,17; Gibb, s. 58; Aziz Ahmed, s. 55; Troll, s. 268-270; Daabla, s. 29-30; Jawed, s. 81.

³⁸⁷ Ahmed Han, s. 325; Zobairi, s. 176,178.

bu nedenle değişmeyeceğini ve herhangi bir kırılmadan söz edilemeyeceğini belirtmiştir³⁸⁸.

Ahmed Han, ilahi vahyin tabiat kanunlarıyla çatışmasının mümkün olmayacağı önyargısından hareketle ilahi kelama yaklaştığından, yorumlarında ya kelime oyunlarına³⁸⁹ veya psikolojik yorumlamaya ya da sembolik anlamaya³⁹⁰ başvurur. Verdiğimiz örnekler dikkatle incelendiğinde, onun bazen ilahi vahyin lafzi sınırlarını ne kadar zorladığı ve bazen de akla gelmesi bile zor yorumlar yaptığı görülecektir. O, tüm bu metotları, modern bilimin arzuladığı sonuçlara ulaşmak amacıyla geliştirip uygulamıştır³⁹¹. Zira o, bunu bir zaruret olarak görüyor ve şöyle diyordu: “Eğer halk, taklidi bırakmaz, Kur’an ve Sahih Hadis’de mevcut Nur’u araştırmaz ve din ile günümüz ilmini uzlaştırma yoluna gitmezse, İslam Hindistan’da yok olup gidecektir.”³⁹²

Ahmed Han’ın bu yaklaşımı ve çıkış noktası onu savunmacı bir pozisyona itmiş ve düşüncelerini bu esas üzerine temellendirmesine neden olmuştur. Onun gayesi, Kur’an’ın eski ve modası geçmiş kavramları kullandığını, kaba tutumlarda ve emirlerde bulunduğunu düşünen kimseye realitenin sandığı gibi olmadığını ispat etmek amacıyla tüm gayretini ilahi kelamı makul hale getirmeye sarfetmek olmuştur³⁹³. Bunu yaparken de akıl dışı (irrasyonel) ve akıl üstü (suprarasyonel) ayırımına gitmeden, akıl üstünü de akıl dışı kategorisine indirgeyerek aynı eksende³⁹⁴ algılama yolunu tercih etmiştir. Dolayısıyla temelde böyle bir ayırma gitmemesi, başka bir ifadeyle akıl üstünü de akıl dışı kapsamında değerlendirmesi, yaklaşım ve yorumlamalarına da önemli ölçüde bir başlangıç / çıkış noktası olarak yansımıştır ki belkide Ahmed Han’ın düştüğü temel yanılgılardan biri bu olmuştur. Zira akıl üstü ve akıl dışı, tamamen farklı eksenlerde değerlendirilmesi gereken, birbiriyle temelde bağlantısı bulunmayan iki ayrı konudur. Bunların karıştırılmasının veya aynı kapsamda

³⁸⁸ Aziz Ahmed, s. 58; Troll, s. 262-264; Jawed, s. 81.

³⁸⁹ Baljon, s. 39.

³⁹⁰ Baljon, s. 44; Troll, s. 262; Zobairi, s. 179; Ayrıca bk. Ahmed Han, s. 326.

³⁹¹ Düzgün, s. 78; Ayrıca bk. Daabla, s. 30.

³⁹² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 302 (Hutbat-ı Sir Seyyid, s. 55’ten naklen).

³⁹³ Baljon, s. 116.

³⁹⁴ Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Kur’an Yorumuna Etkileri”, s. 318.

değerlendirilmesinin ise, dini algılamada yapısal sorunları beraberinde getireceği kaçınılmazdır.

Onun Batı rasyonalizmi normları çerçevesi dahilinde bu amacını gerçekleştirmek istemesi³⁹⁵, neticede İslamın çağa uygun bir tarzda yeniden ifade edilip yorumlanmasının ötesinde, İslamla bir takım Batı kaynaklı düşüncelerin kaynaştırılması³⁹⁶ anlamına gelmiştir.

Ayrıca S. Ahmed Han ve takipçilerinin bu tür düşünceleri sergilemelerinde yaşadıkları zaman diliminin ve bölgenin büyük bir etkisi olmuştur. Zira S. Ahmed Han'ın yaşadığı dönem, Rönesansla başlayıp kendi dönemlerinde zirvesine ulaşan Batı rasyonalizminin ciddi anlamdaki hakimiyeti, müslümanların tarihlerinin en kötü dönemini yaşıyor olmaları ve özellikle yaşayan dinler açısından kozmopolit bir merkez niteliği taşıyan Hindistan'ın uzun bir dönem İngilizlerin sömürgesi olarak kalmasının bu düşüncelerin ortaya çıkmasında etkin rol aldıklarını söylemek mümkündür.

3. Abduh ve Ahmed Han'ın Mukayeseli Bir Değerlendirmesi

Abduh ve Ahmed Han, müslümanların bulundukları kötü durumdan kurtarılma amacıyla uğraş sarfedilmesi gerektiği üzerinde birleşmekteydiler. Aynı şekilde her iki düşünürün kanaati, tarih içerisinde İslam dinine kendisinden olmayan birçok şeyin katıldığı, ayrıca Kur'an yorumunda da özden uzaklaşıldığı ve Kur'an'ın yapısı ve mesajıyla örtüşmeyen yorumların yapıldığı yönündeydi. Geleneğin sorgulanması, akla vurgu ve Batıyla münasebet konularında paylaştıkları düşünceler olmakla birlikte düşüncelerinin sistematize edilmesinde bazen büyük farklılıkların göze çarptığı görülmektedir.

Batıya yaklaşımda oldukça sorgulayıcı olmayı tercih eden ve Batıya karşı İslam toplumunun ayakları üzerinde durması gerektiği imajını çizmeye çalışan Abduh'un aksine, Ahmed Han'ın düşüncesine göre ilerlemenin ve bulunulan durumdan kurtulmanın ön şartı, Batıyla bütünleşmeden³⁹⁷ geçmektedir.

³⁹⁵ Smith, s. 12; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 304; Troll, s. 263; Zobairi, s. 176; Ayrıca bk. Jawed, s. 82; Düzgün, s. 311.

³⁹⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 304; Baljon, s. 16.

³⁹⁷ Bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, s. 155.

Vahiy, iman - akıl, bilim münasebeti konusunda Abduh'un hedefi mutezile e-kolünün tarih içerisinde akla yaptığı büyük vurguyu canlandırıp, karşı karşıya kalınan duruma uygun bir tarzda yeniden formüle etmek³⁹⁸ olmuştur. Ayrıca Abduh vahiy ile aklın / din ile bilimin çelişmezliğini vurgulamakla birlikte,³⁹⁹ imanla aklın veya dinle bilimin faaliyet alanlarının farklı olduğunu belirtmiş,⁴⁰⁰ dolayısıyla çatışma konusunu bir düalizme kapı aralayacak tarzda çözme yolunu tercih etmiştir. Ahmed Han ise; İbn Sina, İbn Rüşd gibi ortaçağ İslam filozoflarının düşünce yapısı ile birlikte,⁴⁰¹ ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının yapısından ve tabiat felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir⁴⁰². Akıl temel kriter olarak kabul eden Ahmed Han'a göre Kur'an'da akla muhalif bir yön kesinlikle bulunmamaktadır. O, Kur'an'ı modern dünya görüşüyle uzlaştırmamanın yollarını aramış ve bu çerçevede tabiata ve tabiat kanunlarına aykırı hiçbir şeyin vuku bulamayacağını⁴⁰³ belirtmiştir. Ona göre tabiatta, tabiatüstü herhangi bir müdahaleye yer vermeyecek sıkı bir sebep – sonuç düzeneği bulunduğundan, bu yargıya ters düşecek olağanüstü bir durumun meydana gelmesi mümkün değildir. Böyle bir temellendirme yaparak Ahmed Han mucize olgusunu temelden reddetme⁴⁰⁴ yolunu tercih etmiştir. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Ahmed Han, tabiatüstünü tabiata indirgemiş ve Kur'an ayetlerini yorumlarken de bunu açıkça göstermiştir.

Abduh ise, tabiatın belirli kurallar manzumesi içerisinde işlediğini belirtmekle birlikte, özel kanunlar çerçevesinde olağanüstü durumların olabileceği, dolayısıyla mucizenin mümkün olduğu düşüncesinde olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, mucizenin genel itibarıyla imkanını kabul etmekle birlikte, daha önce verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'da geçen ve mucize olduğu kabul edilen çeşitli olaylara şüpheyile yaklaşarak akılcı bir çerçevede anlamayı denemiş ve olağanüstü bir durumun olmayabileceği sonucuna varmıştır.

³⁹⁸ Hodgson, III, 293; Şehhate, s. 84; Tritton, A.S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 202;; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 131; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645; Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. 275.

³⁹⁹ Livingston, s. 224.

⁴⁰⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 303.

⁴⁰¹ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 645.

⁴⁰² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 303; Zobairi, s. 176.

⁴⁰³ Fazlur Rahman, s. 304; Troll, s. 270; Jawed, s. 81.

⁴⁰⁴ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 645; Troll, s. 265.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Abduh bir taraftan teorik olarak mucizenin imkanını ispatlamak amacıyla Kur'an'da ifade edilen 'sünnetullah'ı ikiye ayırıp mucize olgusunu 'sünnet-i hasse' kavramı ile açıklamaya çalışmakla bir tutarsızlığa kapı aralamış, öbür taraftan da pratikte mucize olduğu kabul edilen çeşitli olayların olağanüstülük boyutunu kaldırıp 'tabii bir olay' şeklinde algılayarak, mümkün olduğu ölçüde akılcı bir forma büründürmeyi denemiştir. Bu açıdan bakıldığında, Sıddıki'nin de belirttiği üzere, Ahmed Han'ın en azından mantıki açıdan daha tutarlı⁴⁰⁵ olduğu görülecektir. Zira Ahmed Han, Abduh'un yaptığı gibi bir ayırım yapma ihtiyacı hissetmeyip, tabiat kanunlarına aykırı hiçbir şeyin vuku bulamayacağı tezinden hareketle, mucize olgusunu temelden kabul etmeyerek, mucize iddialarını tamamiyle reddetme yolunu tercih etmiş ve Kur'an'da olağanüstü herhangi bir olaydan söz edilmemesini belirtmiştir. Ahmed Han'ın bu düşüncesinin arka planında yatan temel yapının ise, 19. yüzyılın hakim düşünce sistemlerinden biri olan 'deizm'in büyük bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

İki düşünürün, Kur'an yorumunda önemli ölçüde etkisi ve yol göstericiliği bulunan hadise yaklaşımları da birbirinden farklılık arz etmektedir. Abduh, üzerinde ittifak edilen hadislerin kabul edilmesi gerektiğini, ancak sahih olmama ihtimali bulunanların da reddedilmesinin bir sakıncasının olmayacağını belirtmiştir. O, bu yaklaşımıyla konuya eleştirel açıdan bakmayı tercih ederek, Hz. Peygamber'den geldiği kesin olan sahih hadislerle sahih olmayanları birbirinden ayırmanın ve ikincileri reddetmenin daha doğru olacağını savunmuştur. Ahmed Han ise, başta kendisinden önceki ıslahat hareketlerinin yaptığı gibi 'sahih'lerle sahih olmayanların birbirinden ayrılması ve sahihlerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ancak düşüncesinin son aşamalarında hadisin tamamiyle reddedilmesi ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönüyle kendisinden sonrakilere büyük ölçüde etki etmiş ve Hint alt - kıtasında 'Ehl-i Kur'an' adında, hadisi tamamiyle reddedip sadece Kur'an'ı esas alan bir grubun ortaya çıkmasına⁴⁰⁶ neden olmuştur.

⁴⁰⁵ Sıddıki, s. 25.

⁴⁰⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 305-306; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Troll, s. 268; Zobairi, s. 177-178.

Ayrıca ifade edilmesi gereken bir husus, Ahmed Han'ın salt Kur'an'ı ön plana çıkaran ve geleneğe ait tüm verileri reddeden ve eleştiren bakış açısının Luther'in Katolik kilisesine yönelttiği eleştirilerle ve salt Kitab-ı Mukaddes'i ön plana çıkaran yaklaşımıyla önemli ölçüde benzerliğinin bulunduğudır. Bu da, Ahmed Han'ın Batıda meydana gelen reform hareketi ve Kitab-ı Mukaddes'le ilgili sonraki gelişmelerden etkilendiğini ve Hristiyanlık bağlamında gündeme getirilen eleştiri ve yaklaşımları İslam dinine ve Kur'ana taşıdığını göstermektedir.

II. Bilimin Sunduğu Veriler Işığında Kur'an'ın Yorumlanması

Din / akıl-bilim birlikteliği ışığında Kur'an'ın yeniden yorumlanması düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken önemli bir konu da Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında yorumlanmasıdır. Konuyu bizim için önemli hale getiren neden, modern dönemde önemli ölçüde hız kazanmasının Batıdaki gelişmelerle birebir koşutluk arzemesidir. Bu nedenle, modern dönemde bu alanda meydana gelen hareketlenmeye girmek, ve modern dönemde önemli ölçüde hız kazanan bu hareketlenmenin sağlıklı bir yapı içerisinde gelişip gelişmediğini ortaya koymak gerekmektedir.

Bilimsel tefsir veya Kur'an'ın bilimi öncelediği, ihtiva ettiği ve ona aykırılık teşkil etmediği görüşü ve bu yaklaşım çerçevesinde Kur'an pasajlarının yorumlanmaya çalışılması, Batı biliminin ilerlemesiyle başlamış bir süreç değildir⁴⁰⁷ şüphesiz. Bilimsel yaklaşımın tarihi köklerine inildiğinde, bu hareketin Abbasiler dönemine kadar geriye doğru gittiği⁴⁰⁸ ve o zaman diliminden son iki yüzyıl öncesine kadar düzenli bir yapı oluşturmaya da parçalar halinde sürekli varlığını hissettirdiği görülmektedir.

Bilimsel tefsirin konumuzu ilgilendiren boyutu; özellikle son iki yüzyılda canlanması, bu sürecin arkaplanı, nedeni, gelişim seyri ve benzeri konular olmakla birlikte, konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla İslam tarihindeki izdüşümlerine ve bu yaklaşımı benimseyenlerin Kur'an'dan sundukları delillere özetle değinmemiz, sonrasında da esas konuya geçmemiz yerinde olacaktır.

⁴⁰⁷ Jansen, s. 73.

A. Bilimsel Yorumlama Yönteminin Kur'ani Temelleri ve Gelenekteki İzdüşümleri

İlmi tefsiri savunanların Kur'an'dan dayanak olarak gördükleri ayetler özetle şunlardır:

“Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (En'am, 6/38)

“Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta olmasın.” (En'am, 6/59)

“Sana her şeyi açıklayıcı Kitabı indirdik.” (Nahl, 16/89)

İlmi tefsiri savunanlar, bu ayetlerin zahirinden anlaşılacak bir anlama, Kur'an'ın her şeyi içerdiğine ve hiçbir şeyin bunun dışında kalamayacağına vurguda bulunarak, çeşitli ilimleri Kur'an'dan bulmayı denemişlerdir.

Şüphesiz onların böyle bir yaklaşım sergilemelerinin tek etkeni bu ayetler olmamıştır. Kur'an'da her şeyin bulunduğunu ifade eden ayetlerin yanında evrene ve evrene ait parçalara değinen ayetlerin varlığı ve bu iki ayet grubunun birleştirilmesi, ilmi tefsirin oluşumunu sağlayan en önemli faktör olarak kabul edilebilir.

Yukarıda da değindiğimiz üzere Kur'an'da tabiat olaylarına değinen ayetlerin tabiat ilimleriyle bağlantı kurularak tefsir edilmeye başlanması Abbasiler dönemine kadar uzanmaktadır⁴⁰⁹. Abbasiler döneminde Halife Me'mun'un 832 yılında bütün kadim kültürleri bünyesinde toplamak amacıyla kurduğu Beytü'l-Hikme,⁴¹⁰ bu sürecin tohumlarının atıldığı ilk dönem olarak kabul edilebilir. Zira bu dönemde Yunanca'dan Arapça'ya yoğun bir tercüme faaliyeti başlamıştı. Aristo Felsefesi, Hipokrat ve Calinus tıbbı, Öklides geometrisi, Batlamyus astronomisi ve benzeri felsefe ve ilimlerle ilgili eserlerin çevirisine öncelik tanınmıştı⁴¹¹.

Bu döneme gelinceye dek İslam alimleri yeryüzü, gökyüzü, yıldızlar, bulut, yağmur ve benzeri konulara değinen ayetleri, zahiri anlamlarıyla yetinerek anlamış-

⁴⁰⁸ Zehebi, II, 530; Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1994, s. 49.

⁴⁰⁹ Şarkavi, s. 442.

⁴¹⁰ Adivar, s. 76; Jansen, s. 80; Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi*, s. 99.

⁴¹¹ Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam*, İstanbul 1330, s. 386; Zehebi, II, 530; Adivar, s. 78; Kırca, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s.49-50; Bulaç, s. 102.

lardır⁴¹². Tercüme faaliyeti ile birlikte İslam dünyasına aktarılan tabii ilimlerin sunulduğu veriler ışığında Kur'an ayetlerinin yorumlanması çabası da kendini göstermeye başlamıştır.

Bilimsel tefsir anlayışını ilk sistemleştiren ve eserlerinde bu konuya geniş bir şekilde yer ayıran İslam düşünürü Gazali (ö. 505 / 1111) olmuştur⁴¹³. O, İhyau Ulumi'd-Din adlı başyapıtında ve özellikle de bundan sonra yazdığı Cevahiru'l-Kur'an adlı eserinde konuyla ilgili geniş bir malumat sunmuştur.

Gazali, bazı ilim adamlarının herbir ayetin altmışbin manası olduğunu, diğer bazılarının ise, Kur'an'ın yetmişyedibinikiyüz anlamı olduğunu düşündüklerini ifade eder. Devamla Gazali, Kur'an'ın tüm ilimleri içerdiğini, insanın anlamakta güçlük çekip ihtilafa düştüğü tüm konuların çözülmesine yardımcı olacak delil ve işaretlerin onda bulunduğunu ve ancak bunları kavrayış sahibi / uzman kişilerin anlayabileceğini⁴¹⁴ belirtir. Kısacası Gazali, Kur'an'ın tüm ilimleri içerdiğini ve bu ilimlerin Kur'an'dan çıkarılabileceğini⁴¹⁵ düşünmektedir.

Cevahiru'l-Kur'an adlı eserinde Gazali, Kur'an'dan çıkan ilimleri saydıktan sonra, bunların ötesinde daha birçok ilmin var olduğunu; tıp, astronomi, evrenin yapısı ile ilgili ilimlerin de buna dahil olduğunu belirtir⁴¹⁶. Kur'an'dan birçok ayet sunan Gazali, sözgelimi; *"Hastalandığımda beni iyileştiren O'dur."* (Şuara, 26/80) ayetinden yola çıkarak, hastalığı iyileştirmenin önemli bir iş olduğunu ve bunu ancak tıp alanında uzman kişilerin yapabileceğini ifade eder⁴¹⁷. Aynı şekilde o;

"Güneş de, ay da bir hesap iledir" (Rahman, 55/5);

"Aya bir takım menziller takdir eden O'dur." (Yunus, 10/5);

"Ay tutulduğu, güneş ve ay bir araya toplandığı zaman" (Kıyame, 75/8-9);

"Güneş de kendisi için (belirlenmiş) olan bir müstakarra doğru akıp gitmektedir." (Yasin, 36/38)

⁴¹² Harputi, s. 387; Kırca, s. 50 (İlmi tefsir örnekleri için bk. Harputi, s. 389 vd.).

⁴¹³ Zehebi, II,519; Kırca, s. 61; Akdemir, Salih, *"İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine"*, Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yay., Ankara 1983, Takdim yazısı, s. XII.

⁴¹⁴ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, I, 296; Rumi, I, 264.

⁴¹⁵ Şarkavi, s. 422.

⁴¹⁶ Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevahiru'l-Kur'an*, Daru'l-Afak el-Cedide, Beyrut 1401/1981, s. 25-26; Kırca, *Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 59.

⁴¹⁷ Gazali, s. 26-27.

ayetlerinden hareketle, tüm bu olayların Yüce Allah'ın kudreti dahilinde cereyan ettiğini belirterek, güneş ve ayın hareketini, tutulmalarını, gece ve gündüzün birbirini takibini ve bunlarla ilgili diğer olayları bilmenin başlı başına bir ilim olduğunu ve bu ilme (astronomi ilmine) sahip olmadan bunların bilinemeye-ceğini⁴¹⁸ ifade eder.

Gazali, yerkürenin yapısına da değinerek onun yuvarlak olduğunu, gökyüzü ile çepeçevre kuşatıldığını ve ay tutulmasının, güneşle ayın arasına dünyanın girmesiyle meydana geldiğini, zira ayın, ışığını güneşten aldığını⁴¹⁹ belirtmiştir.

Gazali'nin yaşadığı dönemde, yer merkezli (geo – centric) evren anlayışına sahip olan Batlamyus kozmolojisi kabul edilmekteydi ve bu anlayış ortaçağ boyunca genel – geçer bir gerçeklik olarak ağırlığını hissettirmiştir⁴²⁰. Gazali de bu kozmoloji anlayışına uygun bir tarzda dünyayı merkez olarak kabul eden anlayışı benimseme yolunu tercih etmiştir.

Bilimsel tefsire yer veren önemli bir İslam filozofu ve düşünürü de İbn Rüşd'dür. (ö. 595 / 1198) İbn Rüşd, İslam dininin varlıkları akıl yoluyla tetkik edip algılayarak bilgi sahibi olmaya davet ettiğini ve teşvikte bulunduğunu ifade ederek,⁴²¹ Kur'an'a bakıldığında bu çağrının rahatlıkla görülebileceğini belirtir. Ona göre sözgelimi; “*Göklerin, yerin melekutuna ve Allah'ın yarattığı şeylere... bakmıyorlar mı?*” (A'raf, 7/185) ayeti, bütün varlıklar üzerinde düşünmeye teşvik eden açık ve kesin bir hüküm niteliğindedir⁴²². Benzer ayetleri de sıralayan İbn Rüşd⁴²³, tevhid ilkesinden hareketle bilimsel verilerle vahyin çatışmayacağını, aksine bir ahenk, uyum ve paralellik içerisinde bulunduğunu, zira vahyi gönderen ile evren ve insan aklını yaratanın Allah olduğunu⁴²⁴ belirtir. Bu nedenle Kur'an'ın evrene ve evrene ait ilimleri öğrenmeye sürekli teşvikte bulunduğunu ifade eder.

⁴¹⁸ Gazali, s. 27; Ayrıca bk. Zeki Duman, “İmam Gazali'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”, Erciyes Ü.İ.F.D., 1989/6, s. 67-68.

⁴¹⁹ Gazali, *Tehafutu'l-Felasife*, thk. Suleyman Dünya, Daru'l-Ma'rife, Mısır, ts., s. 80.

⁴²⁰ Cündioğlu, Dücan, “*Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi*”, Bilgi ve Hikmet, Güz, 1993/4, s. 158.

⁴²¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, (Felsefe Din İlişkisi)*, (Arapça aslıyla), çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 64.

⁴²² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 64-65.

⁴²³ Bk. Ali İmran, 3/191; En'am, 6/75; Gâşiye, 88/16-17.

⁴²⁴ Kırca, *Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 71.

İbn Rüşd, vahiy ile evrenin aynı kaynaktan gelmiş olması nedeniyle ikisi arasında herhangi bir çatışmanın olamayacağını ve vahyin evreni tanımaya teşvik ettiğini belirterek bilimsel tefsirin teorik alt yapısını oluşturacak mantıki çıkarsamayı yaptıktan sonra, bilimsel verilere dayanarak çeşitli ayetleri yorumlamaya gider. Sözgelimi; “*Biz arzı bir döşek*⁴²⁵ (mihad) *yapmadık mı?*” (Nebe’, 78/6) ayetindeki mihad ifadesinden hareketle, yerkürenin insan yaşamına elverişli bir tarzda yaratıldığını, hareket halinde veya şimdiki yapısından farklı bir şekilde olmuş olması durumunda ise insan yaşamının imkansız hale geleceğini belirtir. Zira ona göre döşek (mihad) kelimesi; şekil, ‘sükun’ ve konum itibarıyla var olan tüm uygunlukları içeren bir ifadedir⁴²⁶.

İbn Rüşd, yukarıdaki ayetin devamında yer alan; “*Dağları birer direk yapmadık mı?*” (Nebe’, 78/7) ifadelerini de yukarıda yer verdiğimiz görüşünü desteklemek amacıyla kullanır ve şöyle der: “*Allah bu ayetle, dağlar sebebiyle arzın sükun halinde mevcut olmasındaki faydalara dikkati çekmiştir. Şayet arz, olduğundan daha küçük olarak takdir edilseydi, dağsız olacağından, su ile havanın hareketinden çalkalanır, sallanırdı ve yerinden çıkardı. Böyle olunca da canlıların mahvolması kaçınılmaz olurdu. Şu halde arzın sükun vaziyetinde bulunması ile üzerindeki varlıklara uygun oluşunun, öyle tesadüfen ortaya çıkan bir şey olmadığını, sadece bir kasıdın kasdı ve müridin iradesiyle meydana çıktığını göstermektedir*”⁴²⁷. Bu ifadelerle İbn Rüşd, dünyanın hareket halinde olmadığını Kur’an ayetlerine dayanarak ispatlamaya çalışmakta ve bunun böyle oluşunun ilahi hikmetlerine değinmektedir.

İbn Rüşd’ten önce yaşamış olan ve kelim ilmi alanında İslam tarihinin en önemli simalarından biri olan Abdulkahir Bağdadi, (429 / 1037) temel eserlerinden biri olan “el Fark beyne’l-Fırak” adlı kitabının son kısmında, ehl-i sünnetin üzerinde icma etmiş olduğu, başka bir ifadeyle üzerinde tartışmasız bir konsensüs bulunan onbeş madde sayar. Onbeş maddenin ikincisinde, ehl-i sünnetin ‘dünyanın dönmediği’ konusunda icma halinde olduğunu belirtir. Bunun akli temellendirmesini de yap-

⁴²⁵ İbn Rüşd, dünyanın hareketsiz olduğunu kabul etmesi nedeniyle mihad kelimesini de beşik değil, döşek olarak anlamıştır. Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci’l-Edille*, çev., Süleyman Uludağ, Fel-sefe – Din İlişkileri, Dergah Yay., İstanbul 1985 içinde, s. 286-287.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci’l-Edille*, s. 286.

⁴²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci’l-Edille*, s. 287; İbn Rüşd’ün ilmi tefsire yer verışı ile ilgili ayrıca bk. İbn Aşur, I, 43.

maya çalışan Bağdadi, dünyanın döndüğünün kabul edilmesinin yerçekimiyle zıtlık arzedeceğini, zira yerçekiminin olabilmesi için dünyanın hareketsiz halde bulunması gerektiğini ifade ederek, deprem ve benzeri hareketlenmelerin dışında, dünyanın herhangi bir hareketinden söz etmenin mümkün olmadığını⁴²⁸ belirtir.

Dikkat edilmesi gereken husus, Bağdadi'nin dünyanın dönmediği ve hareketsiz halde olduğu anlayışını sadece kendi düşüncesi olarak değil, bir bütün olarak ehl-i sünnetin görüşü şeklinde takdim etmesi ve ehl-i sünnetin bunun üzerinde icma etmiş olduğunu belirtmesidir.

Verdiğimiz örnek ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kur'an ayetlerini bilimin verileriyle açıklama girişimi eskilere dayanmakla birlikte, bir tefsir kitabında yer alması ilk olarak Fahreddin Razi'ye (ö. 606 / 1209)⁴²⁹ tekabül etmektedir. O da İbn Rüşd'e paralel bir tarzda Kur'an'ın pozitif ilimleri teşvik ettiğine özellikle vurguda bulunmuş ve tefsirinde bilimin sunduğu veriler ışığında çeşitli ayetleri yorumlama yoluna gitmiştir.

Razi, kozmolojik konulara tefsirinde yer vermiştir. Yukarıda verdiğimiz dünyanın yapısıyla ilgili örneğe Razi'nin kapsamlı tefsirinde yer veriş şekline bakıldığında, onun da hakim görüş olan Batlamyus kozmolojisine uygun tarzda bir yoruma gittiği görülecektir. Razi, "*arız da yaydık*" (Hicr, 15/19) ayetinin tefsiri bağlamında dünyanın yuvarlak olduğunu ifade etmekle birlikte⁴³⁰, "*O, yeri sizin için bir döşek (fıraş) yaptı*" (Bakara, 2/22) ayetindeki 'fıraş' ifadesinden yola çıkarak dünyanın sakin olduğunu, bu nedenle ne düz ne de çevrimsel anlamda bir hareketinden söz edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca hareket halinde olması düşünüldüğünde doğacak problemleri detaylı bir şekilde izah etmeye çalışır⁴³¹. Akıl yoluyla kendi öncüllerinden hareketle dünyanın dönmediğini ayetlere de dayanarak ispat ettikten sonra, entresan bir yaklaşımla bu dönmeyişi Allah'a izafe ederek şöyle der: "*Anlattıklarımızdan çıkan kesin sonuç şudur ki; dünyanın sabit / hareketsiz olması ancak Allah katındandır.*"⁴³² Böyle bir neticeye varmakla Razi, sadece bilim ışığında ayetleri yo-

⁴²⁸ Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu Daru't-Turas, Kahire, ts., s. 330.

⁴²⁹ Kırca, *Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 61; Akdemir, s. XII.

⁴³⁰ Razi, II, 102; Harputi, s. 389.

⁴³¹ Bk. Razi, II, 102.

⁴³² Razi, II, 103.

rumlamakla kalmamakta, aynı zamanda yaptığı yorumlardan çıkan sonucu da ilahi hikmet ve iradeye dayandırarak bilimin sunduğu verilere mutlak doğruluk atfetmektedir.

Dünyanın dönmediğinin ifade edilmesi ve bunun Kur'an'a dayandırılması, Kur'an'dan direkt olarak çıkarılmış bir bilgi değildir. O dönemde, el-Macesti (Almegest) adlı eserinin Arapçaya tercümesiyle, tartışmasız doğru olarak kabul edilen Batlamyus (Ptolomaios) astronomisinin yer merkezli görüşü esas alınmış ve bu çerçevede Kur'an ayetleri yorumlanarak, Kur'an'ın da dünyanın dönmediği bilimsel hakikatine işaret ettiği ve bu anlamda bilimle örtüştüğü vurgulanmak istenmiştir. Böyle bir yaklaşımda ise, tarihsel bilimsel verilerin esas alınıp, Kur'an'ın ise tabi konuma indirgendiği açıktır.

Razi'den sonra verilebilecek çarpıcı bir örnek ise Suyuti'nin (ö. 911 / 1505) el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an adlı eserinde görüşlerine yer verdiği Endülüs'lü İslam alimi Ebu'l-Fadl el-Mursi'dir (ö. 655 / 1257). Mursi, Kur'an'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva ettiğini belirterek, pratikte de Kur'an'dan çıkarılabilecek ilimleri, başka bir ifadeyle ayetlerin işaret ettiği ilimleri geniş bir şekilde açıklar. Ona göre Kur'an; tıp, cedel, astronomi, hendese, cebir vb. ilimleri içerir. Sözgelimi tıp, insan sağlığıyla ilgilendir. Sağlığın ilk şartı da tüm yönleriyle ölçülü yaşamdır. Kur'an bunu tek ayetle özetleyerek, *"ikisinin arasında, dengeli bir şekilde"* (Furkan, 25/67) demiş ve en güzel bir şekilde ifade etmiştir⁴³³. Astronomi, cedel vb. ilimler için de örnekler sunan Mursi, Kur'an'dan çıkarılacak sanat ve alet isimlerine geniş yer verir. Bunlardan birkaçına değinecek olursak, sözgelimi;

Terzilik; *"...cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeğe başlarlar."* (A'raf, 7/22)

Marangozluk; *"...Bir ev edinen örümcek..."* (Ankebut, 29/41)

Dokumacılık; *"Ektiğinizi gördünüz mü?"* (Vakıa, 56/63)

Camcılık; *"Lamba cam içerisindedir."* (Nur, 24/35)⁴³⁴

Ekmekçilik / fırıncılık; *"Başımın üstünde ekmek taşıyordum."* (Yusuf, 12/36)

⁴³³ Es-Suyuti, Cemaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1412/1992, II, 354; Rumi, I, 266.

⁴³⁴ Ayrıca bk. Neml, 27/44.

Ahçılık; “*Kızarmış bir buzağı getirdi.*” (Hud, 11/69)

Yıkamacılık; “*Elbiseni Temizle.*” (Müddesir, 74/4)

Boyacılık; “*Allah’ın Boyası*” (Bakara, 2/138)⁴³⁵

Mursi, bu ve benzeri örnekleri sıraladıktan sonra, evrende olmuş ve olacak tüm şeylerin; “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” (En’am, 6/38) ayetinin kapsamı dahilinde bulunduğunu ifade ederek,⁴³⁶ tüm ilimlerin Kur’an’dan çıkarılabileceğini göstermeye çalışmıştır.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Mursi ifadeleri bağlamlarından koparmakta, başka bir ifadeyle bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde çıkarılması adeta imkan dışı görünen anlamlar yükleyerek Kur’an yorumunda zorlamalı bir yola girdiğini göstermektedir.

Verilebilecek bir başka çarpıcı örnek de Celaleyn adlı tefsirin Celaleddin el-Mahalli’ye (ö. 864 / 1459) ait olan kısmında geçen; “*Yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?*” (Ğaşiye, 88/20) ayeti ile ilgilidir. Mahalli ayette geçen ‘s-t-h (yayma)’ ifadesinden, dünyanın astronomi ilmi ile ilgilenenlerin iddia ettikleri gibi yuvarlak olmadığını, satıh halinde düz olduğunun açıkça anlaşılabilirliğini ifade eder⁴³⁷.

Suyuti de el-İtkan adlı eserinde Kur’an ilimlerini sıralarken bunlardan altmışbeşincisini ‘Kur’an’dan çıkarılan ilimler’e ayırır. Bu kısımda Suyuti başta sıraladığımız ayetleri ve hadisten çeşitli rivayetleri zikrederek, Kur’an’ın tüm ilimleri içerdiğini belirtir⁴³⁸.

Kur’an’ın her şeyi içerdiği ve bilimsel veriler ışığında yorumlanabileceği düşüncesine sistemli ilk eleştiri Endülüs’lü ilim adamı Şatıbi (ö. 790 / 1388)’den gelmiştir⁴³⁹. Şatıbi, temelde Kur’an’ın ilk dönem araplarının anladığı şekilde anlaşılması gerektiğini ve asıl olanın da onların şekillendirdiği yapı olduğunu belirtir. Ona göre şeriat, indiği topluma, onların diliyle ve anlayabileceği üslupla indirilmiştir. Bu ne-

⁴³⁵ Suyuti, II, 354; Rumi, I, 266; Ayrıca bk. Jansen, s. 74; Kırca, **Kur’an’ı Kerim ve Fen Bilimleri**, s. 72-75; Cündioğlu, s. 158.

⁴³⁶ Suyuti, II, 355.

⁴³⁷ El-Mahalli, Celaluddin – es-Suyuti, Celaluddin, **Tefsiru’l-Celaleyn**, Mektebetu Arslan, İstanbul, ts., s. 796.

⁴³⁸ Suyuti, II, 348-350; Rumi, I, 265-266.

⁴³⁹ Akdemir, s. XVI.

denle çoğu kimse öncekiler veya sonrakilere ait tabiat, matematik, mantık ve benzeri ilimleri Kur'an'a izafe ederek haddi aşmışlardır. Kur'an'ı ve içerdiği ilimleri herkesten iyi bilen sahabe, tabiun ve tebeu't-tabiin alimlerinden bu meyanda bir açıklamanın da bize ulaşmamış olması, onların böyle bir yaklaşıma sahip olmadıklarını göstermektedir. Bu da Kur'an'ın yukarıda iddia edilen şeyleri içermediğinin en açık delilidir. Kur'an, o devirdeki arapların bildiği çeşitli ilimleri içermiştir⁴⁴⁰, ancak bunun da amacı hidayete erdirmektir, bunun ötesinde bir şey yoktur⁴⁴¹.

Şatıbi, ilmi tefsiri savunanların en önemli delillerinden biri olan; *"Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."* (En'am, 6/38) ayetine de değindikten sonra, buradaki 'Kitab' ifadesinin 'levhi mahfuz' anlamında kullanıldığını belirterek, ilmi tefsirle ilgili görüşünü şu ifadelerle noktalar: *"Kur'an'ın içermediği şeyi ona izafe etmek caiz olmadığı gibi, içerdiği bir şeyi de inkar etmek doğru değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında özellikle araplara atfedilen ilimleri yardımcı olarak kabul etmek, onlarla yetinmek gerekmektedir. Zira ancak bu şekilde ondaki şer'i hükümlere ulaşılabilir. Bu nedenle bundan başka bir yolla (Kur'an'ı) anlamaya çalışan, onu anlamamış ve Allah ve Rasulüne yalan isnad etmiş olur."*⁴⁴²

Anlaşılabacağı üzere Şatıbi, Kur'an'ın indiği topluma, onların dili, kültürü ve bilgi düzeyi ile indiğini, bu nedenle anlaşılması ve yorumlanması aşamasında o dönemin baz alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun; *"Şeriat ümmidir, arapların te'lif ettiği sınırların dışına çıkamaz"*⁴⁴³ cümlesi de bu düşüncenin özlü bir anlatımıdır. Sözelimi evrenden ve evrene ait parçalardan söz ediliyorsa Kur'an'da, bu, sonradan gelişen ilimleri içerdiği veya onlara işaret ettiği anlamına gelmez. Bu tür ayetler, o zamanki insanların bilgi düzeyi dahilinde ve hidayet amaçlı olarak zikredilmiştir. Bunun ötesine geçmek, Kur'an'dan tıp, hendese, matematik ve benzeri evrene ait ilimleri Kur'an'da aramak Kur'an'ın gönderiliş amacına ve içeriğine ters düşecektir.

Şatıbi'nin ilmi tefsiri eleştirmesini, Kur'an'dan her şeyin / her ilmin çıkarılabileceği düşüncesine karşı çıkmasını doğal karşılamakla birlikte, Kur'an'ın içeriğini

⁴⁴⁰ Eş-Şatıbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi Usul'l-Ahkam*, Mektebetu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, Mısır 1969, II, 55, Bu ilimlerin bazılarının sıralaması için bk, s. 50-54; Zehebi, II, 532-533.

⁴⁴¹ Şatıbi, II, 55; Zehebi, II, 534-535.

⁴⁴² Şatıbi, II, 56; Rumi, I, 267-268; Zehebi, II, 535.

⁴⁴³ Şatıbi, II, 55.

indiği toplumun bilgi düzeyine indirgeyip o dönemle sınırlı tutması ve Kur'an'ın evrenselliğini de burada araması doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Ayrıca, o dönemdeki araplardan ilmi tefsir anlamında bir şeyin intikal etmemesini de yine ilmi tefsirin kabul edilmemesi konusunda önemli bir delil olarak sunması, onun Kur'an'ı anlamada indiği toplumun bilgisini ve bilgi düzeyini tek ölçüt olarak kabul ettiği izlenimini doğurmaktadır. Bu nedenle Şatıbi'nin ilmi tefsiri kabul etmemesini ve böyle bir yaklaşım sergileyenleri eleştirmesini saygıyla karşılamakla birlikte, metodolojik açıdan bu eleştirilerin yetersiz ve yüzeysel olduğu kanaatini taşımaktayız.

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere bilimin sunduğu veriler ışığında Kur'an'ı yorumlama veya bilimsel gelişmelerin temelini Kur'an'da arama girişimi Kur'an tefsirleri kadar eski değilse bile⁴⁴⁴ Batı teknolojisinden ve bu teknolojinin İslam dünyasına etkisinden kesinlikle öncedir⁴⁴⁵. Ancak gelenekteki yaklaşım tarzı ile modern dönemdeki ele alınış biçimi farklılık arz etmektedir. Bu konunun gelenekteki izdüşümlerine özetle değindikten sonra şimdi de esas konumuz olan modern dönemdeki bilimsel yaklaşımlara girmemiz yerinde olacaktır.

B. Modern Dönemde Bilimsel Tefsirin Hız Kazanmasına Neden Olan Etkenler

Daha önce de ifade edildiği üzere ilmi tefsirin kökleri eskilere dayanmaktadır. Ancak gerçek şu ki tarih içerisinde bu yaklaşım tarzı bireysel planda kalmış, süreklilik arz etmemiş ve bir ekol oluşturamamıştır. Modern dönemde ise bu yaklaşımın hızlı bir canlanma süreci içerisine girdiği bilinen bir gerçektir. Bu nedenle ilmi tefsirin modern dönemdeki yapısına girmeden önce böyle bir yaklaşım tarzının hız kazanmasına etki eden faktörlere, bir başka deyişle bu ekolün arkaplanına değinmemiz yerinde olacaktır. Temelde iki maddede toplanabilecek olan bu etkenlerin birincisi ortaçağ ve sonrası Hristiyanlıktaki din – bilim ilişkisi, ikincisi de Batıdaki teknolojik gelişmedir.

⁴⁴⁴ Jansen, s. 73.

⁴⁴⁵ Jansen, s. 74.

Giriş kısmında da geniş bir şekilde anlattığımız gibi, Batıda din – bilim çatışması uzun dönemler boyunca canlılığından bir şey yitirmeksizin devam etti. Bu çatışmanın temelinde ise, Hristiyanlığın müdahale etmemesi gereken alanlara müdahalesi ve tüm alanları kontrolü dahiline almayı hedeflemesi bulunmaktadır. Bu hedefini gerçekleştirirken de kendini rakip gördüğü, kendi hakim düşüncesine aykırı bulduğu tüm insanları tasfiye yoluna gitti. Bilim adamlarının kendi alanlarıyla ilgili açıklamalarını bile kurumsallaşmış yapısına karşı bir tehdit olarak kabul edip bu tür düşünürleri susturmanın yollarını aradı. Gerçeği arama tutkusuna sahip bu büyük düşünürlere tatmin edici cevaplar verememekle birlikte acımasız baskı yöntemleri uyguladı.

Bu durum, yüzyıllar boyu insan düşüncesini şizofrenik bir yapıya dönüştüren din - bilim çatışmasının yaşanmasına neden oldu. Rönesansla başlayan ve dinin dışında şekillenen bilimsel ilerlemelerin / teknolojik gelişmelerin güç kazanmasıyla kilise hakimiyetini önemli ölçüde kaybederek, hayatın çok cüz'i bir parçasına hitap etmekle fonksiyonunu icra etme yoluna gitti. Kilisenin bu zorunlu tutumu ve Batı insanının dini seküler alandan tecriti, dini alan ile seküler alan ayırımının oluşumuna⁴⁴⁶ neden oldu. Başka bir ifadeyle din ile bilim arasında önce bir çatışma sonra da ayrışma meydana geldi; bilim aklın, din ise ruhun ve kalbin malı⁴⁴⁷ olarak kabul edildi.

Bu şekildeki bir yapıyla bilimsel ilerlemeler ve teknolojik gelişmelerde zirve noktasına 19. yüzyılda ulaşan Batı, hakimiyetini kendi iç dinamikleriyle birlikte tüm dünyaya yaymak için uğraş sarfetti. Bu hakimiyet ve etkiden kendine düşen payı alan İslam coğrafyasının büyük bir kesimi sömürge haline geldi. Batının zirvede ve etkin, İslam dünyasının ise çok zayıf ve etkilenen konumunda bulunması ile, diğer bir çok konuda olduğu gibi, bilimsel tefsir hareketinin hızlı bir canlanma süreci geçirmesi arasında açık bir ilişkinin⁴⁴⁸ olduğu söylenebilir.

Ayrıca Batılı bazı yazarların Hristiyanlıkla yaşadıkları tecrübe sonucu İslam dinine de saldırımları, onu akıl ve bilim karşıtı olarak lanse etmeleri de bu sürecin

⁴⁴⁶ Felicion, s. 210; Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi*, s. 113; Aydın, *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı"*, s. 14.

⁴⁴⁷ Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., İstanbul 1985, s. 15; İşcan s.170.

⁴⁴⁸ Jansen, s. 79.

hız kazanmasında etken unsur olmuştur. Sözgelimi Ernest Renan 1883'de Sorbon Üniversitesi'nde verdiği "İslamlık ve Bilim" adlı konferansta, İslam coğrafyasının bugünkü geriliğini, kültür ve eğitimini İslam dininden alan toplumların düşünce üretmedeki yetersizliklerini tümüyle bu dinin yapısıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre bir mü'minin kafası ister istemez dar ve bir nevi çemberle kasılı olduğundan bu insanın bilime kapı aralaması, onu onaylaması kesinlikle beklenemez. Hatta bu insan, bir şey öğrenme ve düşünce açılımına gitme kabiliyetinden de tamamen yoksundur⁴⁴⁹. Devamla Renan, İslamın rasyonalizm veya bilim adı altında değerlendirilebilecek her şeyden çok uzak olduğunu⁴⁵⁰, bir müslümanın ayırt edici en önemli özelliğinin⁴⁵¹ bilim düşmanlığı olduğunu, zira tabiat bilimi ile uğraşmanın Allah'a rekabet etme olarak algılandığını⁴⁵² bu nedenle İslam'ın da Hristiyanlığa benzer bir tarzda insan evriminin erken bir aşamasına ait olup sonuçta akılcılıkla yer değiştirmesinin kaçınılmaz olduğunu, fakat kitlelerin halen dine duygusal ve sembolik anlamda ilgi duymaya devam ettiğini⁴⁵³ belirtmiştir.

Renan'ın sunduğu bu konferans İslam dünyasında büyük yankılar uyandırmıştır. Hatta Afgani, Namık Kemal ve Petersburg imamı Ataullah Bayezidof Renan'a birer reddiye yazmışlardır⁴⁵⁴.

C. Modern Dönemde Bilimsel Tefsir Akımı

Renan ve benzerlerinin Batıda bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği bir dönemde İslam dinini ve dolayısıyla müslümanları akıl ve bilim karşıtı olarak göstermeleri ayrıca müslümanların geri kalmışlıklarını dinin özüne irca etmeleri İslam âleminde din – bilim çatışması vehimlerinin doğmasına ve bu vehimlerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen savunmaya yönelik eserlerin yazılmasına⁴⁵⁵ neden olmuştur. Kur'an ile pozitif ilimler arasındaki ilişkiyi ele alan kapsamlı bir literatürün bu eserlere dahil olması ve büyük bir yekun teşkil etmesi, bilimsel tefsir yaklaşımının son

⁴⁴⁹ Renan, Ernest, "İslamlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946 içinde, s. 184; Ayrıca bk. Kudsi Zadeh, s. 10.

⁴⁵⁰ Renan, s. 186.

⁴⁵¹ Renan, s. 201.

⁴⁵² Renan, s. 202.

⁴⁵³ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s. 196.

⁴⁵⁴ Adıvar, s. 345; Kırca, *Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 79-80.

⁴⁵⁵ Baljon, s. 152; Kırca, s. 76.

dönemdeki canlılığının açık göstergesidir. Bu eserlerde Kur'an'da bulunan evrenle ilgili ayetler yeniden ele alınmış ve bilimsel veriler ışığında⁴⁵⁶ yorumlanmaya çalışılmıştır.

Yukarıda ifade edildiği üzere bu alanla ilgili olarak modern dönemde kapsamlı bir literatür bulunmakla birlikte bu eserlerin ve yazarlarının tümüne değinip tanıtmanın hem konumuzun sınırlarını aşmaya hem de bilinen bilgilerin tekrarlanmasına neden olacağından, önceki konunun devamı ve tamamlayıcısı olarak birkaç şahıs üzerinde durarak bu yaklaşım tarzını değerlendirmemizin konunun yeterince anlaşılmasını sağlayacağı kanaatini taşımaktayız.

Batı bilimlerini Kur'an ayetleriyle birlikte ele alıp bilimsel yorumlamaya modern dönemde ilk yer verenlerden biri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderani adlı bir tıp doktoru olmuştur. (1306 / 1888) Onun "Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyye" adlı eserinde gök cisimleri, yer cisimleri, hayvanlar, bitkiler gibi konulara geniş bir yer ayrılmıştır. İskenderani, Kur'an'da zikredilen bu tür kevnî ayetleri modern bilimin sunduğu veriler ışığında kapsamlı bir tarzda üç cilt halinde⁴⁵⁷ yorumlamayı denemiştir. İskenderani'nin benzer konuları işlediği bir diğer eseri ise, "Tibyanu'l-Esrari'r-Rabbaniyye fi'n-Nebatat ve'l-Me'adin" adlı eseridir⁴⁵⁸. İskenderani, Tibyan adlı esere ait bölümlerin üst kısmına geçtiği; "*Allah herhangi bir şey hakkında Kur'an bilgisini insanlara açıklamayı ihmal etmiş olabilir mi?*" ifadesiyle soru sorar ve devamında bazı bilimsel icat ve keşiflere yer verir, bunların ayetlerle bağlantısını kurmaya çalışır⁴⁵⁹.

İskenderani'den sonra bu alanda eser yazan ilim adamı Abdurrahman el-Kevakibi (1320 / 1902) olmuştur. Kevakibi, tabiat ilimlerine eğitimi boyunca ilgi duymuş⁴⁶⁰ ve bu konulara eğilmiştir. O, yazdığı "Tabaiu'l-İstibdad ve Mesadiru'l-İsti'bad adlı eserinde İskenderani'nin çizgisini devam ettirmiş ve bilimsel yorumlamaya geniş yer ayırmıştır⁴⁶¹. Kevakibi, daha önceden çeşitli gazetelerde yayınlanmış

⁴⁵⁶ Kırca, s. 77; Turner, s. 194.

⁴⁵⁷ Serkis, Yusuf İlyas, *Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Matbaatu Serkis, Mısır 1346/1928, I, 438; el-Huli, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı Yay., İstanbul 1995, s. 44; Zehebi, II, 545; Jansen, s. 79.

⁴⁵⁸ Serkis, I, 438; Jansen, s. 79.

⁴⁵⁹ Jansen, s. 79.

⁴⁶⁰ Serkis, II, 1074-1075.

⁴⁶¹ Serkis, II, 1074-1075; Akdemir, s. XIII.

makalelerini topladığı bu eserinde Kur'an'ı; 'ilimlerin güneşi ve hikmetlerin hazinesi' olarak niteler⁴⁶². O da bilimsel yaklaşımı savunan diğer ilim adamları gibi; "Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın." (En'am, 6/59) ayetinden hareketle Kur'an'da her şeyin var olduğunu ifade eder. Ayrıca Kevakibi, Batılı bilim adamlarınca keşfedilen hakikatlere onüç asır öncesinden Kur'an tarafından açık veya telmih yoluyla işaret edildiğini, müdakkik alimlerce rahatlıkla görülebilecek olan bu durumun Kur'an'n mucizeliğini ispat ettiğini⁴⁶³ belirtir.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (1839 – 1918) yazdığı 'Serairu'l-Kur'an fi Tekvin ve İfna ve İadeti'l-Ekvan' adlı eseri de yukarıda ifade edilenlerle benzer bir içerikle kaleme alınmış ve astronomi ile ilgili yetmiş civarında ayet üzerinde durulmuştur. Bu ayetlerin 'Kopernik Sistemi'yle tamamen uygunluk içerisinde olduğu⁴⁶⁴ ispat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, eserin sonunda da astronomi ile ilgili çeşitli şekillere yer verilmiştir⁴⁶⁵.

Bilimsel tefsir ile ilgili müstakil bir eseri olmasa da büyük bir öneme sahip olan Muhammed Abduh'un bu konuya yaklaşımına değinmeden geçmemiz yerinde olmayacaktır.

Abduh, İslam dininin ilimle hiçbir şekilde çatışmadığını, müslümanların tarih boyunca dinlerine bağlılıkları oranında müsbet ilimlerde ilerleme kaydetmelerinin; ve bağlılığın zayıfladığı oranda da gerilemelerinin bunun açık bir göstergesi olduğunu ifade eder. Hristiyanlıkta ise durumun bunun tam tersine olduğunu, başka bir ifadeyle ters orantılı olduğunu, ilerlemek için dini bir kenara bırakmanın gerektiğini belirten Abduh⁴⁶⁶, düşmanın silahı ile silahlanma üzerinde de durarak, en büyük silahın ilim olduğunu söyler ve müslümanların ilimleri öğrenmelerinin hayati bir önemi olduğunu vurgular⁴⁶⁷. Bununla beraber, onun bu yaklaşımı, bilimsel tefsir arayışı içerisinde olduğunu göstermez. Zira o, Kur'an metninin bu anlayış içerisinde yorumlanmasına karşı çıkar.

⁴⁶² Huli, s. 44; Zehebi, II, 545.

⁴⁶³ Zehebi, II, 546.

⁴⁶⁴ Bk. Gazi Ahmed Muhtar, *Serairu'l-Kur'an*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336/1917; Akdemir, s. XIII; Ayrıca bk. Hanefi Ahmed, *et-Tefsiru'l-İlmi li'l-Ayati'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Daru'l-Maarif, Mısır, ts., s. 7.

⁴⁶⁵ Bk. Gazi Ahmed Muhtar, ek kısmı.

⁴⁶⁶ Abduh, *el-A'mal*, III, 343; *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 169-170.

⁴⁶⁷ Ahmed Emin, s. 337; Livingston, s. 223.

Kur'an'ın evrenin çeşitli parçalarına göndermede bulunmasını 'düşünmeye sevketme, verilen nimeti hatırlatma' şeklinde algılayan Abduh, Kur'an'ın amacının evrene ait yasaları öğretmek olmadığını belirterek⁴⁶⁸ bu yaklaşıma karşı çıktığını göstermiş ve Kur'an'da verilen bilgilerin hidayet amacından öteye geçmeyeceğini⁴⁶⁹ ifade etmiştir. Ayrıca, Kur'an metnini yorumlamada ifadelerin, Kur'an'ın indiği dönemdeki anlamıyla anlaşılması gerektiğini özellikle vurgulayan Abduh, ifadelerin tarihsel süreç içerisinde anlam kaymalarına uğradığını fakat müfessirlerin çoğunun buna dikkat etmeyerek kendi zaman dilimlerindeki anlamıyla Kur'an ifadelerini anlamaya çalıştıklarını belirterek, bunun bir Metot hatası olduğu, bu yöntemle Kur'an'ın yorumlanmaması gerektiği, aksi takdirde bir hareket noktası olarak yanlış bir duruş içerisinde olunacağı kanaatine varır. Bu yaklaşımıyla Abduh, modern dönemde oldukça yaygınlaşan ve tefsir kitaplarının çoğunda rastlanması mümkün hale gelen, özellikle de bilimsel tefsir alanında belirginleşen bugünden geçmişe / nüzul dönemine anlam yansıtmaya karşı çıkmasına⁴⁷⁰ rağmen, aşağıda vereceğimiz örneklerden ve hermeneutik konusunda Abduh'la ilgili olarak vereceğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, kendisi de bazen aynı hataya düşmekte ve günümüzden geçmişe anlam yansıtmaya yolunu tercih etmektedir.

Abduh, bilimsel tefsir anlayışına karşı çıkmakla ve Kur'an'ın amacının hidayet olduğunu, bu nedenle yapılacak tefsirin de bu amaca uygun yapılması gerektiğini ifade etmekle, ayrıca Kur'an'ın amacının müsbet ilimleri öğretmek olmadığını belirtmekle birlikte, bilimsel veriler ışığında cüz'i de olsa bazı ayetleri yorumlamaktan kendini alamamıştır. Sözgelimi daha önce de değindiğimiz Fil Suresi yorumunda Abduh, ilk önce surede geçen kelimelerin anlamına yer verir. 'Tayr' ifadesinin havada uçan, küçük – büyük, görünen – görünmeyen tüm canlıları kapsadığını belirttikten sonra⁴⁷¹, olayla ilgili geleneksel yaklaşımı ortaya koyar⁴⁷². Daha sonra ayette zikredilen canlıların sinek veya sivrisinek türünden varlıklar olabileceğini, bu sinek veya sivrisineklerin çeşitli hastalıklar taşıyarak Ebrehe'nin ordusuna yaymaları sonucu

⁴⁶⁸ Abduh – Rıza, XII, 486; Abduh, *el-A'mal*, III,279; a.mlf., *el-İslam ve'n-Nasraniyye*, s. 56; Goldziher, s. 378; Livingston, s. 224.

⁴⁶⁹ Abduh – Rıza, I,25; Ayrıca bk. Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 123.

⁴⁷⁰ Abduh – Rıza, I, 21-22; Ebu Zeyd, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", s. 33.

⁴⁷¹ Abduh, *Tefsiru Cuz-i Amme*, s. 154.

⁴⁷² Abduh, *Tefsiru Cuz-i Amme*, s. 155.

Ebrehe'nin ordusunun helak olduğunu ifade eder. Bu canlıların günümüzde mikrop diye de adlandırıldığına değinen Abduh, bunların çiçek veya kızamık türü bir hastalık yaymış olabileceğini⁴⁷³ belirtir. Ayrıca İkrime ve Yakub b. Utbe'den; çiçek ve kızamık salgınının ilk defa fil olayının gerçekleştiği yılda meydana geldiği ile ilgili rivayetleri de aktararak, bu rivayetlerin böyle bir yorumu desteklediğini⁴⁷⁴ belirtmiştir.

Kur'an'da yer alan cin konusuna da değinen Abduh, kelamcıların cinleri görülemeyen canlı varlıklar olarak tanımladıklarını⁴⁷⁵ fakat, mikroskopla görülebilmesi mümkün olan ve birçok hastalığın kaynağı olan mikropların da cinlerin bir türü olabileceğini⁴⁷⁶ ifade etmiştir.

Abduh bir taraftan bilimsel veriler ışığında Kur'an'ın yorumlanmasına karşı çıkarak⁴⁷⁷ amacın hidayet olduğunu⁴⁷⁸ belirtmekte, öbür yandan fil suresindeki kuşları sinek, sivrisinek, mikrop; taşları da çiçek veya kızamık hastalığı şeklinde yorumlayarak tam bir bilimsel tefsir örneği sunmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın mübhem olarak zikrettiği konuların detayına girilmemesi gerektiğini özellikle vurgulamakla birlikte⁴⁷⁹ mikropların da cinlerin bir türü olduğu yönündeki açıklaması da aynı şekilde bir

⁴⁷³ Abduh, s. 156; Rumi, II, 723.

⁴⁷⁴ Abduh, s. 155; Rumi, s. 723-725.

⁴⁷⁵ Abduh – Rıza, III,95.

⁴⁷⁶ Abduh – Rıza, III, 96; Gibb, s. 72; Jansen, s. 66; Livingston, s. 226; Burada, J.J.G. Jansen'in Abduh'tan aktardığını iddia ettiği bir görüşe de yer vermeden geçmek doğru olmayacaktır. Jansen, Abduh'un 'nur' ifadesinden hareketle elektrik, telefon ve telgraftan söz ettiğini ifade eder (Jansen, s. 66). Jansen'in gösterdiği kaynaktaki Abduh, "Yıldırım seslerinden ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar" (Bakara, 2/19) ayetinin yorumu sadedinde; yıldırım, gök gürültüsü ve şimşek gibi hadiselerin oluşum şeklinin Kur'an'ın konusu dışında olduğunu, bunun müsbet bilimin işi olduğunu belirttikten sonra, bunların; telefon, telgraf, tramvay ve benzeri tüm işlerde kullanıldığını bildiğimiz havada oluşan elektrik enerjisi sonucu meydana geldiğine değinir. Devamla, bu tür bilgileri Kur'an tefsirinde uzatmanın yersiz olduğunu, bunların yerinin müsbet ilimler olduğunu ve oralara müracaat edilmesi gerektiğini, bu nedenle ayetin tefsirine dönmenin yerinde olacağını belirtir (Abduh – Rıza, I,176-177).

Anlaşılabileceği üzere, Jansen Abduh'un görüşünü çarpıtmakta ve bilimsel tefsir örneği olarak Abduh'un 'nur' ifadesinden hareketle telefon, telgraf ve tramvaydan söz ettiğini, adeta nur ifadesinin bunlara işaret ettiği yönünde kanaat belirttiği izlenimini vermektedir (Jansen, s. 66). Oysaki Abduh'un elektrikle ilgili söylediklerinin ayetin tefsiri ile, başka bir ifadeyle bilimsel tefsir ile doğrudan bir ilgisi bulunmamakla birlikte 'nur' ifadesiyle de hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

⁴⁷⁷ Abduh, el-İslam ve'n-Nasraniyye, s. 56; a.mlf., Risaletu't-Tevhid, s. 123; el-A'mal, III,279;

Abduh – Rıza, I, XII, 486; Goldziher, s. 378.

⁴⁷⁸ Abduh – Rıza, I,25.

⁴⁷⁹ Abduh – Rıza, I,324; Şehhate, s. 137; Jansen, s. 52.

bilimsel tefsir örneği olarak kabul edilebileceği gibi, onun 'mübhemlerin detayına girmeme' ilkesine de ters düşmektedir⁴⁸⁰.

Özetle Abduh, bilimsel tefsir yaklaşımına karşı çıkmakta ve Kur'an metnini yorumlamada her fırsatta bunu ifade etmiştir. Ancak kendi koyduğu ilkelere, sözge-limi Kur'an'ın bilim kitabı olmadığı ve hidayet kitabı olduğu yönündeki açıklamala-rına, ayrıca kendisinin ifade ettiği bugünden geçmişe anlam yansıtmayı reddeden yaklaşımına ters düşme pahasına da olsa bilimsel tefsir yapmaktan kendini alama-mıştır. Abduh'tan aktardığımız bu ve benzeri örnekler, Batılıların Kur'an metninin akla ve bilime ters düştüğü yönündeki iddialarının, Kur'an'ın akla ve bilimsel verile-re ters düşmediği savunusundan kaynaklanan aşırı ve zorlamalı yorumlar olarak ka-bul edilmesinin daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız⁴⁸¹.

Modern dönemde bilimsel tefsir yaklaşımına örnek olarak gösterilebilecek, Kur'an'ın baştan sona bu anlayışla tefsir edildiği en kapsamlı, önemli ve ilk tefsir ise, Tantavi Cevheri'nin (1870 – 1940) 'el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an' adlı eseridir⁴⁸². Hayatının son dönemlerine doğru tamamladığı bu eserinin birinci baskısı 1929'da, ikincisi ise 1931'de yapılmıştır⁴⁸³. Bu eserin, Kur'an'a bilimsel yaklaşım alanında kapsamlı ilk deneme olması, onun İslam dünyasında hızlı bir şekilde tanınmasına⁴⁸⁴ ve kısa sürede Urduca'ya çevrilmesine neden olmuştur⁴⁸⁵.

Cevheri, yirmibeş ciltten oluşan bu eserinde Kur'an ayetlerini bilimsel geliş-meler ışığında ele alıp yorumlamaya çalışmış ve bu ilerlemelerin kaynağının Kur'an'da bulunabileceğini ispat etmeye⁴⁸⁶ çalışmıştır. Onun da çıkış noktası, daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Abduh ve Ahmed Han'inkiyle paralel bir tarzda, Kur'an'ın Batılıların zan ve iddia ettiği gibi akla ve aklın meydana getirdiği bilimsel gelişmelere aykırı bir yönünün bulunmadığı, bu ikisinin bir bütün olduğu ve bu ikin-

⁴⁸⁰ Zehebi, II,625.

⁴⁸¹ Bk. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV.Yay., Ankara 1989, s. 317-318; Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslami Araştırmalar*, Cilt 9, 1996/1-4, s. 93; Cündioğlu, s. 165-166.

⁴⁸² Şerif, İbrahim Muhammed, *İtticahatu't-Tecdid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim fi Mısır*, Daru't-Turas, Kahire 1402/1982, s. 660,711; Huli, s. 46.

⁴⁸³ Şerif, s. 701.

⁴⁸⁴ Şerif, s. 703.

⁴⁸⁵ Şerif, s. 705.

⁴⁸⁶ Şerif, a.y.

cisinin faaliyetlerinin Kur'an tarafından engellenmek yerine sürekli teşvik edildiği teze dayanamaktaydı.

Cevheri'ye göre Allah'ın iki kitabı bulunmaktadır. Birincisi kudret eliyle oluşturduğu evren kitabı, ikincisi de peygamber aracılığıyla indirdiği kitap. İkisi de kaynak birliği nedeniyle birbiriyle tam bir uyum ve paralellik içerisindedir. Bu nedenle birinin diğerine aykırılık teşkil etmesi düşünülemez⁴⁸⁷. Kur'an'da müsbet ilimlere sürekli değinilmesi ve bu ilimlerin teşvik edilmesi de ikisi arasında bir çelişkinin olmadığını göstermektedir.

Cevheri, bu bağlamda Kur'an'da müsbet ilimlerle ilgili ayet sayısının yediyüzelliği aştığına değinerek, bu sayının Kur'an'ın müsbet bilimlere verdiği değerin anlaşılması konusunda büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Ayrıca o, geleceği de sorgulayarak geçmişteki müfessirlerin ilmi tefsire yer vermediklerini, Kur'an'ın özünü araştırmak yerine kabuğu diye nitelendirilebilecek konularla uğraştıklarını, Kur'an ifadelerini tahlille meşgul olduklarını belirterek onları eleştirir⁴⁸⁸.

Gelenekten örnek vermeyi de ihmal etmeyen Cevheri, Kur'an'da fıkıhla ilgili ayetlerin toplam sayısı yüzelliye⁴⁸⁹ varmadığı halde onbinlerce eser yazıldığını, ancak müsbet ilimlerle ilgili yediyüzellinin üzerinde ayet bulunduğu halde bu konuyla ilgili eser telif edilmediğini⁴⁹⁰ belirtir. Ona göre yaşadığımız zaman dilimi ilimlerin ortaya çıktığı, hızlı bir şekilde yayıldığı bir dönemdir. Bu nedenle yapılması gereken, öncekilerin fıkıh alanında yaptığının şimdi bu alanda da yapılması ve kevnî ayetler üzerinde yeterince durulmasıdır⁴⁹¹. Doğulunun Batılıya ulaşabilmesi için, geleneğe dayanıp bir şey yapmamak yerine, kevnî ilimlerle ilgili ayetler tespit edilmeli ve açıklanmalıdır⁴⁹².

⁴⁸⁷ Cevheri, Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Matbaatu Mustafa el-Babi'l-Halebi ve Evladuhu, Mısır 1350/1931, I,50, V,14; Ayrıca bk. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1982, I,569; Kırca, *Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 17.

⁴⁸⁸ Cevheri, I, 7; II, 203; Şerif, s. 660.

⁴⁸⁹ Fıkhi ayetlerin oranı ile ilgili bk. Hallaf, Abdulvahab, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, Kuveyt 1968, s. 32-33.

⁴⁹⁰ Cevheri, I, 3,7, XXV,55; Şerif, s. 661. (Müellif aynı şekilde kelam ilmine de değinerek, kelam ilminin geçmişte yaşamış inatçı bir topluluk sebebiyle ortaya çıktığını, şu anda o insanların ölü olduğunu, dolayısıyla pratikte bir faydasının olmadığını belirtir. Bk. Cevheri, XXV,53)

⁴⁹¹ Cevheri, III,19; Şerif, s. 662.

⁴⁹² Cevheri, III,19.

Cevheri'ye göre müslümanların müsbet ilimlere yer vermemeleri ve bu ilimleri farzı kifaye olarak görmeleri onların geri kalmalarına neden olmuştur⁴⁹³. Kur'an'da; "*Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz.*" (Ali İmran, 3/110) ayetiyle belirtilen ümmetin hangi ümmet olduğunu soran Cevheri, günümüzdeki müslümanların toplumların en hayırlısı değil, en cahili konumunda bulunduğunu, zira bu toplumun Allah'a gökleri, yeri ve kendilerini yaratmış olması nedeniyle şükrettiklerini, oysa göklerin, yerin ve insanın yaratılışı konusunda hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını⁴⁹⁴ belirtir. Devamla Cevheri, İslam coğrafyasının Batılı ülkeler arasında pay edildiğini, müslümanların köle haline getirildiğini belirtir ve İslam toplumunun bu gerilikten sıyrılarak hayatiyetine kavuşabilmesinin, yaşadığı topraklarda güven içerisinde bulunabilmesinin bu ilimlere yer vermesiyle mümkün olacağını⁴⁹⁵ ifade eder.

Cevheri sözgelimi; "*İnsan yiyeceğine bir baksın.*" (Abese, 80/24) ayetinin, tabii ilimleri öğrenme konusunda bir anahtar konumunda olduğu düşüncesindedir. Ona göre alimlerin çoğu, ayette belirtilen 'bakma' ifadesini bitkilerin şekline bakma ve bundan hareketle tevhide ulaşma olarak anlamışlardır. Oysaki ayette salt bir bakmadan söz edilmemekte, bilakis mahiyete ilişkin bir bakış ve araştırmayı gündeme getirmektedir. Bitkilerin mahiyetine ulaşma ise ancak kimya ve botanik bilimleri sayesinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla insan ancak bu ilimleri öğrendikten sonra mahiyete ilişkin bir bakışı yakalayabilmekte, derinliğine nüfuz edebilmekte ve bu sayede yaratıcısına biraz daha yaklaşmaktadır⁴⁹⁶.

Bilimsel ilerlemelerin temelini Kur'an'dan çıkarılabileceğini sürekli vurgulayan Cevheri, sözgelimi ispiritizma⁴⁹⁷ya değinir ve ispiritizmayı Amerikalıların bulunduğunu, daha sonra bunun diğer Batı ülkelerine yayıldığını belirttikten sonra, Kur'an'ın ispiritizmaya çok önceden işaret ettiğini belirterek şu ayete yer verir: "*Hani*

⁴⁹³ Cevheri, XXV, 53-54.

⁴⁹⁴ Şerif, s. 706-707.

⁴⁹⁵ Cevheri, XXV, 54, Şerif, s. 702-709.

⁴⁹⁶ Cevheri, XXV, 53.

⁴⁹⁷ İspiritizma veya spiritizm, ruhun ölmediği ve gerektiğinde ölülerin ruhlarıyla ilişki kurulabileceği düşüncesine verilen addır. Başka bir ifadeyle ispiritizma, ruhlarla iletişimin var olduğu gerçeğini deneysel yollarla gösteren ve ruhların bildirdiği hakikatlerden hareketle evren, varlık ve Tanrı hakkında açıklamada bulunan bir tekamül yoludur. Bk. **Türkçe Sözlük**, Haz. Komisyon, TDK.

siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; oysa Allah, gizlediğinizi ortaya çıkaracaktı. Onun için '(ineğin) bir parçasıyla vurun' demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir. Size ayetlerini gösterir ki düşünüyorsunuz." (Bakar, 2/72-73)

Cevheri'ye göre bu ayet, Kur'an'da ispiirtizmadan söz edildiğinin açık delilidir. Zira bu ayetin değindiği olayda topluluk ineğin bir parçasıyla ölüye vurmuş ve bu yolla ölü dirilerek kendisini kimin öldürdüğünü haber vermiştir. Batılilar ise ispiirtizmayı Kur'an'dan uzun zaman sonra keşfetmişlerdir. Müslümanların, Batıliların keşfinden önce, bu ayetten hareketle ispiirtizmaya yer vermeleri ve bu konuyla ilgili bilgiyi ilk defa onların haber vermeleri gerekirdi⁴⁹⁸. Cevheri, müslümanların tarih boyunca buna yer vermemelerine ve ilk defa Batıliların bu konuya değinmelerine de oldukça hayıflanır görünmektedir.

Cevheri, çağdaş bazı ilim adamlarının bilimsel tefsir yaklaşımına karşı çıktıklarını belirterek şiddetle eleştirir. O, bu tür kimselerin din ile bilimin alanını ayrı gördüklerini, böyle bir düşüncenin parçalanmışlığa yol açacağını, bu nedenle, ikisinin kaynak birliğini de göz önünde bulundurmak gerektiğini, alan ayırımına gitmenin kesinlikle yanlış olacağını⁴⁹⁹ ifade eder.

Cevheri'nin olağan tefsir sürecinden bir ayrılış olarak da değerlendirilebilecek olan tefsirinde;⁵⁰⁰ şekil, fotoğraf ve tablolara çokça rastlamak mümkündür. Şekil ve muhteva itibarıyla de adeta bir ansiklopediyi andırmaktadır.

Özetle görüşlerine yer verdiğimiz Cevheri'nin bilimsel yaklaşımına yoğun eleştiriler de yapılmıştır. Öncelikle onun yazdığı eserin Kur'an tefsiri diye adlandıramayacağı, bu nedenle 'Cevahiru't-Tefsir' yerine ancak 'Cevahiru'l-Ulum' diye nitelendirilmesinin daha doğru olacağı yönünde bir eleştiri getirilmiştir⁵⁰¹. Onun gibi, her konuya / her ilme dalması ve çok farklı alanlara girmesi nedeniyle Razi tefsiri hakkında söylenen 'onda tefsirden başka her şey vardır' ifadesi, Cevheri için de kul-

Yay., Ankara 1998, I, 1103; Ergün Arıkdal, Metapsişik Terimler Sözlüğü, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1998, s. 180-181.

⁴⁹⁸ Cevheri, I, 84-85.

⁴⁹⁹ Cevheri, I, 51; Şerif, s. 714.

⁵⁰⁰ Baljon, s. 18.

⁵⁰¹ Şerif, s. 706.

lanılmıştır⁵⁰². Bu yönüyle de Kur'an'ın indiriliş gayesine aykırı, okuyucuyu Kur'an'dan alıkoyucu bir işlev gördüğü belirtilmiştir⁵⁰³.

Bu genel eleştiriden sonra yapılan en önemli tenkitlerden biri de onun Kur'an ifadelerine anlam yüklerken yorum sınırlarını zorlaması, bazen de aşmasıdır⁵⁰⁴.

Zehebi, selefi Şatıbi'nin ilmi tefsirle ilgili eleştirel görüşlerini aktardıktan sonra, Şatıbi'nin konunun başında ifade ettiğimiz argümanlarını aynı şekilde kullanarak, peygamber döneminde öyle bir yorumlama tarzına gidilmediğini, arapların bunu bilmediğini ve bu yaklaşımın yorum sınırlarını zorlamanın ötesine geçemeyeceğini⁵⁰⁵ belirtir. Bilimsel yorumlamanın önemli temsilcilerinden ve savunucularından biri olan ve 'et-Tefsiru'l-İlmi li'l-Ayati'l-Kevniyye fi'l-Kur'an' adlı eserin müellifi olan Hanefi Ahmed bile Cevheri'yi yaptığı kapsamlı çalışmadan dolayı takdir etmekle birlikte, onun bazen yorum sınırlarını aştığını⁵⁰⁶ ifade etmiştir. Hatta Cevheri tefsirine yapılan tenkitler nedeniyle Suudi Arabistan hükümeti eserin ülke sınırları dahilinde bulundurulmasını yasaklamıştır⁵⁰⁷.

Cevheri, her fırsatta yapılan ve yapılması muhtemel eleştirileri cevaplamaya çalışmış ve maksadın hiçbir şekilde Kur'an'ın bilimlere boyun eğdirilmesi olmadığını, zira Kur'an'ın her şeyin üzerinde olduğunu⁵⁰⁸ vurgulamıştır. O, bir bakıma kendi eserine böylesi eleştirilerin yapılacağını farkedip, Kur'an'ı yorumlarken ayetlerin anlam sınırını fıkhi yorumlamalardan daha fazla zorlamadığına değinerek kendini savunmuştur. Ayrıca o, tefsirinin ilimlerin özünü içermesi nedeniyle, okuyucunun miras hukukunu öğrenmekle elde edeceği bilgiden çok daha değerlisini bu eserde bulacağını, zira miras hukukunu öğrenmenin farzı kifaye, bu tür ilimleri öğrenmenin ise, gittikçe insanı Allah'a daha fazla yaklaştırması nedeniyle farzı ayn olduğunu⁵⁰⁹ ifade eder.

Netice itibariyle Tantavi Cevheri'nin, yeni bilimsel verileri geleneksel yorumlama yöntemleriyle de mezcederek kaleme aldığı kapsamlı eseri, doğal ve sosyal

⁵⁰² Şerif, s. 709; Ebu Zeyd, "Tarih ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 32.

⁵⁰³ Şerif, s. 709.

⁵⁰⁴ Şerif, s. 712.

⁵⁰⁵ Zehebi, II,558.

⁵⁰⁶ Hanefi Ahmed, s. 7.

⁵⁰⁷ Zehebi, II,557; Jansen, s. 86.

⁵⁰⁸ Cevheri, I,51.

⁵⁰⁹ Cevheri, II,19; Jansen, s. 86.

bilimlere bir cevap niteliği taşıması⁵¹⁰ nedeniyle Batı ve Batı bilimi paralelinde yazılmış bir eserdir. Başka bir deyişle, eserin tepkisel boyutun ön plana çıktığı bir psikolojiyle kaleme alındığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bilimsel yaklaşımla ilgili olarak müstakil bir eser yazan önemli bir ilim adamı da, biraz önce sözünü ettiğimiz Hanefi Ahmed'tir. 1954'te yayınladığı 'Mu'cizetu'l-Kur'an fi Vasfi'l-Kainat' adlı eserini 1960 ve 1968 yıllarında 'et-Tefsiru'l-İlmi li'l-Ayati'l-Kevniyye' adıyla yeniden bastırmıştır⁵¹¹. O, bu eserinde Kur'an'ın doğrudan, çoğunlukla da dolaylı olarak maddi ilimlere geniş bir şekilde yer verdiğini, ilimlerin temelini Kur'an'da bulunduğunu ispat etmek amacıyla uğraş sarfetmiştir⁵¹².

Hanefi Ahmed'in yorumlarından bir tanesini örnek olarak verecek olursak, sözgelimi o; "*Karanın ve denizin karanlıklarında yol bulmanız için size yıldızları yaratan O'dur.*" (En'am, 6/97) ve Nahl, 16/16. ayetlerinden hareketle gökyüzündeki asıl ışık kaynağının yıldızlar olduğu, gezegenlerin ışığının ise asli olmayıp ışıklarını yıldızlardan aldıkları kanaatine varır⁵¹³.

Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında yorumlanması konusuna sıcak bakarlardan biri de son dönemin önemli ilim adamlarından biri olan M. Abdullah Draz (1894 – 1958)'dir. Draz, Kur'an-ı Kerim'in sunduğu gerçeklerin bilimin son verileriyle tamamen uyum içerisinde olduğunu belirterek, yaratılış esnasında insanın ana rahminde geçirdiği çeşitli safhaları, tüm canlı varlıkların kaynağının su olduğu, yağmurun oluşumu, yeryüzü ve gökyüzünün küre şeklinde olmakla birlikte, yeryüzünün kutuplara doğru tam bir küre şekli arzemediği, güneşin sabit bir noktaya doğru seyrettiği, hayvanların da insanlar gibi birbirlerine bağlı bir şekilde yaşadıkları,⁵¹⁴ bitki ve tanınmayan diğer yaratıklarda iki cinsin bulunduğu ve döllenmenin rüzgarla meydana geldiği gibi bilimin günümüzde ulaştığı sonuçları Kur'an-ı Kerim'in asırlarca önce aynı şekilde haber verdiğini ifade eder. Ancak müellif, bilimsel tefsirin yapılması gerektiğini ifade etmekle birlikte, aşırılığa gidilmemesi yönünde uyarıda bulunmayı

⁵¹⁰ Ebu Zeyd, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", s. 32.

⁵¹¹ Jansen, s. 91.

⁵¹² Şarkavi, s. 423.

⁵¹³ Bk. Hanefi Ahmed, s. 39; Ayrıca bk. Jansen, s. 91-92.

⁵¹⁴ Draz, M. Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 127.

da ihmal etmez. Zira ona göre bazı modern müfessirler bu metodu kullanırken, imanı tehlikeye düşürecek derecede aşırılığa gitmişlerdir. Kur'an'ı yorumlarken, yorum sınırlarını aşırı düzeyde zorlama yoluna giderek, ifadeler hem sözlük hem de gramer yönünden yüklenmesi mümkün olmayan anlamlar vermiş ve dolayısıyla da Kur'an metnine gereken saygıyı göstermemişlerdir⁵¹⁵.

Draz'ın bilimsel tefsir konusuna yaklaşımı, bu tefsir yöntemini tamamiyle benimseyenlerle eleştirenler arasında deyim yerindeyse bir 'ortayol' şeklinde değerlendirilebilir. Zira o, bilimsel tefsir yaklaşımının bütünüyle onaylanması yerine, eleştirel bir bakış açısıyla ve belirli sınırlar dahilinde kabul edilmesi gerektiğini belirterek şöyle demiştir: *"İfrata varmadıkça, kesinlik kazanmış ilmi verilerle Kur'an'ı Kerim'in bildirdiği hakikatlerin karşılaştırılmasında herhangi bir sakınca bulunmadığını ve hatta bunun imanın kuvvetlenmesi için zaruri olduğunu ifade etmek isteriz."*⁵¹⁶

Anlaşılabacağı üzere Draz'ın yapılan bilimsel tefsirin kabul edilebilmesi için öngördüğü temel şart, 'kesinlik kazanmış ilmi veriler'in kullanılması, bunun dışındakilerin, yani henüz kesinlik kazanmamış bilimsel teorilerin kullanılmamasıdır. Ancak aşağıda yer vereceğimiz üzere, günümüz bilim anlayışında 'kesinlik' ifadesinin konumu incelendiğinde, fazla bir yer işgal etmediği, başka bir ifadeyle değerinin olmadığı görülecektir. Bu açıdan bakıldığında, Draz'ın bilimsel yorumlama yöntemini eleştirel bir bakış açısıyla onaylamasının, bu yaklaşımı bütünüyle benimseyenlerden metodolojik açıdan bir farkının bulunmadığını ve her ikisinin de belirli farklılıklarla birlikte aynı kapıya çıktıklarını / aynı sonuca ulaştıklarını söylemek mümkündür.

D. Bilimsel Yorumlama Yönteminin Eleştirisi

Bilimsel veriler ışığında Kur'an metninin yorumlanması çabası, Batının bilimsel – teknolojik ilerlemesi ile paralel bir tarzda hız kazanmış ve bu yaklaşım geniş bir hareket alanına sahip olmuştur. Bilimsel tefsir hareketinin de çıkış noktası, Abduh ve Ahmed Han'ın baş tarafta yer verdiğimiz görüşlerine paralel bir tarzda, Kur'an metninin akılla hiçbir şekilde çatışmayacağı tezine dayanmaktaydı ve sarfedilen tüm

⁵¹⁵ Draz, s. 128.

⁵¹⁶ Draz, a.y.

gayret, bu çatışmanın olmadığını ispata yönelikti. Ancak bilimsel yorumlama yöntemi savunanlar, aklın bir ürünü ve uzantısı konumunda bulunan bilimsel verilerin hiçbir şekilde Kur'an metnine aykırılık teşkil etmeyeceği tezini her fırsatta gündeme getirmekle birlikte, bilimsel tefsiri savunanların Kur'an'da bilim arama ve bu şekilde Kur'an'ın akla ve modern bilime aykırı olmadığını ispat ederek doğruluğunu ve evrenselliğini, bilimsel bulguların Kur'an'da önceden haber verildiği ve metin üzerinde yoğunlaşma sonucu bunların çıkarılabileceğini düşündüler.

Bilimsel tefsiri savunanların, Kur'an'da bilim arama ve bu şekilde Kur'an'ın akla ve modern bilime aykırı olmadığını ispat ederek doğruluğunu ve evrenselliğini kanıtlama⁵¹⁷ gayretlerine yoğun eleştiriler yapılmıştır.

Modern dönemde bilimsel yaklaşıma ciddi tenkitler yönelten önemli müelliflerden Emin Huli⁵¹⁸, Abbas Mahmud Akkad⁵¹⁹, Zehebi⁵²⁰, Aişe Abdurrahman⁵²¹ ve benzerlerinin eleştiri noktaları⁵²² ise özetle şunlardır:

1. Bilimsel yorumlama, filolojik açıdan doğru değildir, zira Kur'an'da kullanılan ifadelerin belirli bir sözlük anlamı bulunmaktadır. Bunun dışına çıkmak, anlam kaymalarına ve yanlış yorumlamaların yapılmasına neden olacaktır.

2. Belağat açısından doğru değildir, zira belağatın öngördüğü temel ilkelerden biri, muhataba uygun söz söylemektir. Kur'an'da modern keşiflerden söz edildiğini söylemek, bunları ilk muhatapların bilmediği, Kur'an'ı bu şekilde anlamadıkları anlamına gelir. Kur'an'ın ilk muhataplarını gözardı edip sonraki insanlara hitap ettiğini düşünmek ise Kur'an'ın yapısına ve evrenselliğine aykırılık teşkil edecektir.

3. Dini, itikadi açıdan doğru değildir, zira Kur'an insanlara dini ve ahlaki bir mesaj getirmiştir. Evrene ait teknolojik – bilimsel gelişmeleri önceden haber vermek için gelmemiştir.

⁵¹⁷ Kur'an'ın bilimsel gelişmeleri önceden haber verdiği düşüncesinin önpalana çıkarılıp, bunun da onun mucize oluşunun bir ispatı olarak algılanması hakkında geniş bilgi için bk. Kasımi, I, 332 – 338; Heytu, Muhammed Hasan, *el-Mu'cizetu'l-Kur'aniyye (el-I'cazu'l-İlmi ve'l-Gaybi)*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1989; İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, ts., I, 104 vd.

⁵¹⁸ Huli, s. 51-56.

⁵¹⁹ Akkad, s. 179-184.

⁵²⁰ Zehebi, II, 567-570; Ayrıca bk. II, 544-570.

⁵²¹ Aişe Abdurrahman, *İ'cazu'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 1987, s. 96-97; Şarkavi, s. 426.

⁵²² Ayrıca bk. Şarkavi, s. 425-426; İbn Aşur, I, 104 vd.; Jansen, s. 102.

4.Değişmeyen, evrensel bir metnin sürekli değişen bilim ve teknolojiyi içermesi mümkün değildir⁵²³.

Ana maddeler halinde belirttiğimiz ve bazı yönleriyle Şatıbi'nin yaklaşımıyla örtüşen bu eleştiriler yapılmış olmakla birlikte, kanaatimizce bilimsel yaklaşımı iki açıdan ele alıp değerlendirmek yerinde olacaktır: Birincisi Kur'an metni açısından, ikincisi de modern bilim açısından.

Kur'an metni açısından konuya yaklaşıldığında, Kur'an'ın evrene ve evrene ait parçalara birçok yerde göndermede bulunduğu açıkça görülecektir⁵²⁴. Ancak burada can alıcı nokta, Kur'an'ın bu tür konulara neden ve nasıl yer verdiği sorularıyla gündeme gelmektedir. Kur'an; yerden, gökten, sudan, bitkilerden, hayvanlardan, insanın kendisinden ve benzeri konulardan söz ederken, sürekli insanı evrene ait bu parçalar üzerinde düşünmeye teşvik etmekte ve düşünmeye sevketmenin yollarını aramaktadır. Yaratılmışlar üzerindeki bu yoğun düşünme çabası sonucu da yaratıcıya ulaşmasını hedeflemektedir. Evrene ait parçalardan söz eden ve bunlar üzerinde sürekli düşünmeyi talep eden Kur'an, evrenin işleyiş kanunlarına karşı oldukça ilgisiz kalır. Kur'an'ın bu türden bir yol seçmesinin nedeni, insanın yapısıyla da doğrudan ilgilidir. Zira insan, kendisine verilen akli donanım sayesinde eşyayı algılama gücüne sahip kılınmıştır. Bu nedenle evrenin işleyişi, eşyanın fiziki yapısı gibi konularda, potansiyel yeterliliğinden dolayı⁵²⁵ vahye ihtiyacının olmadığını söylemek mümkündür. Ancak büyük oranda metafizik alana giren inanç boyutunu insanın sınırlı aklıyla mükemmel bir şekilde algılaması mümkün olmadığından, bu alana nüfuz edip algılayabilmesi için bir mesaja ihtiyacı bulunmaktadır. İşte tam burada, Kur'an mesajının niteliği, başka bir ifadeyle hitap ettiği alan belirginleşmektedir. O, evrene ait parçaları Allah'ın birliği gerçeğine ulaşmada bir araç olarak kullanır. Dolayısıyla eşyadan söz edişi, onlar hakkında bilgi vermenin ötesine geçmekte ve bu söz edişi Allah'ın birliği ile ilişkilendirilerek amacı bu şekilde belirler. İnsanın da bu nedensellikten hareketle davranışlarını yaratıcının kendisinden beklediği yönde tanzim etmesini hedefler.

⁵²³ Huli, s. 51-53; Jansen, s. 102.

⁵²⁴ Sözelimi bk. Hicr, 15/22; Enbiya, 21/30,44; Hac, 22/5; Yasin, 36/36,38; Zümer, 39/5.

⁵²⁵ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 80.

Kur'an metninin dil yapısı incelendiğinde de, eşya ile ilgili bilgi verirken bilimsel bir dil kullanmadığı görülecektir. Onun dil yapısı, 'tasvir edici' değil, 'anlam verici'dir. Zira her şeyi belirli bir konuya, yani tevhide göndermede bulunarak anlatır ve ifadelerine de bu yönde anlam yükler. Sözgelimi Kur'an yağmura değinirken onun 'rahmet' boyutuna özellikle vurguda bulunur ve yağmuru Allah'ın rahmeti olarak niteler. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Kur'an tamamen fiziksel bir olayı dinsel alana çekmekte; yağmuru kuru bir fiziksel olay olmanın ötesine taşıyarak bu fiziksel olayın meydana gelmesini sağlayacak bir düzen kuran Allah'ın insanlara bir armağanı olarak nitelendirmekte ve yağmurdan söz edişinin amacını da bu şekilde belirlemektedir. Zira Kur'an'a göre yağmur; buharlaşan suyun soğuk hava tabakasına çarpması sonucu oluşan kuru bir fizik olayının çok ötesinde bir anlama⁵²⁶ sahiptir.

Kur'an'ın evrene ait parçalardan söz ederken olayların nasıllığı boyutu ile hemen hiç ilgilenmemesi ve özellikle nedeni üzerinde durması⁵²⁷ göstermektedir ki, bu tür olaylardan söz edilmesi, insanın yaratılmışlara bakarak yaratıcının yaratıcılığı kavraması, başka bir ifadeyle düşünsel olarak madde aleminden mana alemine geçiş yapabilmesi⁵²⁸ için bir araçtan / bir köprüden öte anlam taşımamaktadır. Amaç, insanların öğüt ve ibret almaları⁵²⁹ olarak belirginleşmektedir. Dolayısıyla, hem ileride değineceğimiz üzere bilimde kesinlik diye bir şeyin olmaması ve hem de Kur'an'ın amacının bilim sunmak olmayışı nedeniyle, Kur'an metninin modern bilimin sunduğu verilerle çatışıp çatışmadığı sorusunu hayati anlamda gündeme getirmenin fazla bir anlamı kalmamaktadır.

Kur'an'ın birçok yerde öğrenmeyi teşvik etmesi ve eşyadan söz etmesi de ilimlerin Kur'an'dan çıkarılabileceği şeklinde anlaşılmamalıdır.

Bilimsel tefsir yaklaşımını savunanların her fırsatta ifade ettikleri; "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır.*" (En'am, 6/38)⁵³⁰ ayeti ve bu ayete dayana-

⁵²⁶ Özsoy, Ömer, "*Dinsel bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri*", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 184.

⁵²⁷ Kırca, Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 215.

⁵²⁸ Bk. Bakara, 2/259; A'raf, 7/185; Yunus, 10/101; Yusuf, 12/109; Ankebut, 24/20; Kaf, 50/6; Abese, 80/24; Tarık, 86/5; Gâşiye, 88/17.

⁵²⁹ Şarkavi, s. 43; Ayrıca bk. Şerif, s. 648.

⁵³⁰ Ayrıca bk. Nahl, 16/89.

rak Kur'an'ın tüm ilimleri içerdiği, ilimlerin Kur'an'dan çıkarılabileceği düşüncesini de değerlendirmek gerekmektedir.

Ayetteki 'kitab' ifadesinden kastedilenin 'levhi mahfuz' olduğunu söyleyenler açısından bir problem bulunmamaktadır. Zira bu yaklaşıma göre sözkonusu edilen ve her şeyi içerdiği ifade edilen 'kitab', Kur'an metni değildir⁵³¹. Ancak Kur'an olduğu kabul edildiğinde bile, geleneksel tefsirlerde bir problem gözükmemektedir. Sözgelimi bilimsel yaklaşımın örneklerini tefsirinde görmek mümkün olan ve bu yaklaşımın savunucusu konumunda bulunan Fahreddin Razi, 'Kitab' ifadesinin levhi mahfuz anlamında olduğunu söyleyenlerin görüşünü aktardıktan sonra, kendisinin bu düşüncüyü paylaşmadığını, kanaatine göre maksadın Kur'an olduğunu belirtir. Bunu ifade etmekle birlikte, Razi hiçbir şekilde Kur'an'ın her şeyi içerdiği, gelmiş – geçmiş tüm ilimlerin Kur'an'da bulunabileceği gibi bir düşünce sergilemez. Aksine o, 'hiçbir şeyi eksik bırakmama ve her şeyi içirme'yi, 'bilinmesi gereken şeyler'le sınırlandırma yolunu tercih eder. Zira ona göre Kur'an'ı göndermenin amacı dini açıklamak⁵³², Allah'ı tanımak ve Allah'ın koyduğu hükümleri bilmektir. Dolayısıyla bu sınırlama bilinirse, ayetteki genel ifade de bu sınırlama çerçevesinde⁵³³ anlaşılmış olur.

Daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Şatıbi de bu ayete değinir ve Kur'an'a göndermede bulunduğunu ifade eden müfessirlerin ayeti ibadet ve insanın sorumlu tutulduğu şeyler konusunda Kur'an'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı şeklinde anladıklarını, tüm ilimleri kapsadığına dair bir ifade kullanmadıklarını belirtir. Daha sonra, bu ayetin Kur'an metnine değil, 'levhi mahfuz'a göndermede bulunduğu düşüncesinde olanların da bulunduğunu⁵³⁴ belirtir.

Ayetin bağlamı dikkatli bir şekilde incelendiğinde, ayetin öncesinde inanmayanların 'ayet' / mucize istediklerinden bahsedildiği görülecektir. Ancak Yüce Allah onların bu isteklerine karşın mucize indirmeye kadir olduğunu ifade etmekte ve zım-

⁵³¹ Zemahşeri, II,21; Beydavi, I, 300; en-Nesefi, Ebu'l-Berekat Abdullah Ahmed b. Mahmud, **Tefsiru'n-Nesefi**, Daru'l-Eda, İstanbul 1993, II, 333; İbn-i Kesir, III, 248; Kasımi, VI,2299; Ayrica bk. Taberi, VII, 188-189.

⁵³² Razi, XII,215.

⁵³³ Razi, XII,216; Benzer bir anlam için bk. Tabatabai, VII,81-82.

⁵³⁴ Şatıbi, II,56; Zehebi, II,535.

nen de bunun onların isteğiyle gerçekleşmeyeceğini bildirmektedir. Daha sonra da 'kitab'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadığını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile 'Kitab'ın amacı ve hedefleri açısından bulunması gereken hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın insan aklının ulaşabileceği her şeyi içerdiğini, tüm bilimlerin Kur'an'da içerildiğini söylemek, Kur'an'a amacı, hedefi ve içeriği açısından yanlış bir konum tayin etmek ve doğruluğunu bu yanlışlık içerisinde aramak anlamına gelecektir.

Kur'an'ın modern bilimin sunduğu veriler ışığında yorumlanması çabasını ele alırken bilimin yapısına da değinmek gerekecektir. 19. Yüzyılda zirve noktasına ulaşan Batı biliminin kesinliği ve evrenselliği, bilimsel teorilerin kesinleşme aşamasından sonra yanlışlanamayacağı düşüncesi, yirminci yüzyıla, önceki etkinliğini koruyamama durumunda kalarak girdi. Zira bilime olan sonsuz güven yerini temkinliliğe ve şüpheye bıraktı. Bunun belkide en çarpıcı örneği, fizik alanında yirminci yüzyılda yaşanan devrimdir. Uzun dönemler boyunca etkinliğini sürdüren ve evrensel bir gerçeklik olarak lanse edilen, evrenselliğinden kuşku duyulmayan Newton fiziği Albert Einstein'ın görelilik ve kuantum mekaniğiyle ilgili 1905 yılında basılan iki makaleyle yıkılmış ve yerini görelilik ve kuantum mekaniğine bırakmak durumunda kalmıştır⁵³⁵. Modern fizik alanında yaşanan bu ve benzeri önemli gelişmeler, doğa bilimlerinde sabit ve değişmez olarak bilinen bilgi formlarının da değişebilir olduğunun, belli bir gelişme aşamasından sonra yerlerini başka düşünce sistemlerine / paradigmalara bıraktığının ve bırakacağının⁵³⁶ önemli bir kanıtı olarak kabul edilmelidir.

Geçmişte kesinliğinden şüphe edilmeyen bilimsel verilerin modern dönemde yanlışlanması ve 'bilimsellik' niteliğinin ortadan kaldırılması, modern dönemde kesin olarak kabul edilen bilimsel verilerin de kısa veya uzun vadede yanlışlanabileceği / yanlışlığının ispat edilebileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu nedenle, modern bilimin sunduğu verilerin gerçekliğin hakiki yapısına yaklaşımlardan, başka bir

⁵³⁵ Capra, s. 79,84,93; Rabinow – Sullivan, s. 2; Ayrıca bk. Türkdogan, s. 129; Özlemre, Ahmet Yüksel, "Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri", Bilgi ve Hikmet, 1995/11, s. 139-140.

⁵³⁶ Rabinow – Sullivan, s. 2; Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", s. 5; Özlem, "Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik, Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Yay., İst. 1991, s. 99; Ayrıca bk. Türkdogan, s. 260

ifadeyle tahminlerden⁵³⁷ öteye bir anlam taşımayacağını ifade etmek hakikatin bir tespiti anlamına gelecektir.

Kant'ın, insanın nesneleri duyu organları ve aklın süzgecinden geçirerek bildiği, dolayısıyla nesnelerin oldukları gibi değil, insanın onları gördüğü / kurguladığı gibi bildiği şeklindeki 'bilme' ile ilgili yaklaşımı, bilginin reel gerçeklikle örtüşmeyebileceği, dolayısıyla yanlışların bilgi şeklinde tezahür edebileceği, bu nedenle de kesinliğin olamayacağı⁵³⁸ sonucunu beraberinde getirmiştir.

Doğa bilimlerinde kesinliğin olmaması⁵³⁹, hatta en güvenilir bilgiyi sağlasa bile kanıtlanamaz durumda olması modern bilimlere ve sundukları verilere bakışı da değiştirmiştir. Modern dönemde insan aklının ürettiği hiçbir bilgi 'emin olmak' anlamındaki eski bilgi tanımına tekabül etmemektedir⁵⁴⁰. Başka bir ifadeyle, yirminci yüzyılın başlarından itibaren Batıda bilim felsefesi alanında önemli değişiklikler meydana gelmiş ve eski 'bilim = gerçek' denklemi çökmeye yüz tutmuştur⁵⁴¹.

Modern bilimin bir başka boyutu da, seküler ve din dışı / din karşıtı temeller üzerinde inşa edilmiş bir yapıya sahip olmasıdır. Değerden yoksun bir bilimsel telakkinin maddi ihtiyaçları karşılamaktan öte bir amaca sahip olamayacağı bir gerçektir⁵⁴². Böyle bir bilimsel anlayışın madde ötesi alana sızramada bulunma hususunda köprü vazifesi üstlenmek bir yana ikinci alanla ilişki kurmayı engelleyici ve dünya ile sınırlı dünya anlayışını savunan bir rol üstleneceği de onun bir başka önemli yönünü⁵⁴³ ortaya koymaktadır.

Sabitliği ve kesinliği bulunmayan, kaygan bir zemin üzerinde duran bilimin sunduğu veriler ışıığında evrensellik iddiasında bulunan bir metnin yorumlanması, yorumlanan metnin de sınırlılığının ve tarihin belirli dönemlerine mahkum oluşunun⁵⁴⁴ kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelmesine neden olacaktır. Bilimsel tefsir

⁵³⁷ Capra, s. 109; Türkdoğan, s. 35; Armağan, s. 154.

⁵³⁸ Özlem, s. 98.

⁵³⁹ Giddens, s. 41.

⁵⁴⁰ Giddens, s. 42; Ayrıca bk. Lyotard, s. 12.

⁵⁴¹ Türkdoğan, s. 260; Armağan, s. 161.

⁵⁴² Kılıç, "Akıl ve Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru", s. 44.

⁵⁴³ Modern bilimin arkaplanı ve üzerinde şekillendiği temel için bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, **İnsan ve Tabiat**, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982; Kutluer, İlhan, **Modern Bilimin Arkaplanı**, İnsan Yay., İstanbul 1985.

⁵⁴⁴ Hanefi, Hasan, "Konulu Kur'an Tefsiri Metodu", çev. Sönmez Kutlu, **İslami Araştırmalar**, Cilt. 9, 1996/1-4, s. 160; Ayrıca bk. Garaudy, s. 318-319.

yöntemini eleştiren Hindistanlı İslam alimi Gulam Ahmed Perviz, haklı olarak; “*Tüm insanlık için geçerli olan bir hareket felsefesi hiçbir şekilde bilimsel teorinin oynak kurumları üzerine inşa edilemez*” der⁵⁴⁵. Modern Mısır’ın önemli yazarlarından biri olan Abbas Mahmud Akkad da benzer bir şekilde, Kur’an’ın insanı hem ruh dünyası hem de tabiat hakkında düşünmeye sürekli teşvik ettiğini fakat şüpheli ve tartışmalı sorunlara müdahale etmediğini belirtir. Bu nedenle, bilimsel yorumlama yöntemini kısmen veya tamamen benimseyenlerin, bir ihtiyat olarak sadece kesinleşmiş bilimsel gerçeklerle Kur’an ayetleri arasında bir bağlantı kurulabileceğini veya kurulmasının bir sakıncasının bulunamayacağını ifade etmelerinin de⁵⁴⁶ fazla bir anlamı kalmayacaktır. Zira bugünün kesin doğrusu yarının açık yanlışı olabilecektir.

Canlı ve değer yüklü evreni, mekanik bir işleyiş düzeni içerisinde algılayan ve değişken olan modern bilimin sunduğu verilerin, Kur’an’ın ayetleriyle evrenin ayetleri arasındaki anlam birliğini açıklayabilecek bir mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca böyle bir yaklaşım, yukarıda ifade edildiği üzere vahyin ebedilik boyutunun bilimsel gelişmenin kısa ömrüyle sınırlandırılmasına ve ona bağlı olarak kısımlaşmasına⁵⁴⁷ neden olacaktır. Dini metinlerin yorumlanması ile ilgili çalışmaları bulunan S. Szasz, bilimsel yorumlamayı şiddetle eleştirerek, bu metodun modern insana dini pazarlama amacına hizmet ettiğini belirtir. Satıcıların, daha cazip hale getirmek amacıyla mallarını paketlemelerine benzeten Szasz, bu yöntemle dinin bilimle, modern Batı uygarlığının diğer yönleriyle daha az çatışmasının hedeflendiğini⁵⁴⁸ ifade eder.

Bilimsel yorumlama yöntemini benimseyen ve Kur’an ayetlerini bu şekilde tefsir eden şahıslar açısından da meseleye bakıldığında, bunların büyük çoğunluğunun pozitif bilimlerin alanında yeterince uzmanlaşmış olmadıkları görülecektir. Bu yazarların pozitif bilimleri, bu bilimlerin metodolojilerini, sınırlarını, bilimsel sonuçların epistemolojik değerini, bilim felsefesini, bilim ahlakını bildiklerini ve bu sahalarda yetkin eserler verebilecek kapasiteye sahip olduklarını da söylemek olduk-

⁵⁴⁵ Sıddıki, s. 53.

⁵⁴⁶ Kırca, *Kur’an’ı Kerim’de Fen Bilimleri*, s. 27.

⁵⁴⁶ Bk. Draz, s. 128; Kırca, s. 27.

⁵⁴⁷ Bulaç, Ali, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 49; Hanefi, “*Konulu Kur’an Tefsiri Metodu*”, s. 160.

⁵⁴⁸ Jansen, s. 101.

ça zor görünmektedir⁵⁴⁹. Bilimsel yorumlama yöntemini benimseyip bu alanda eser veren şahsiyetlerin çoğunun, kaleme aldıkları yazılarında girdikleri bilim dalları konusunda yetersiz olmaları da bilimsel tefsir ekolü için önemli ve değerlendirilmesi gereken bir zaaf noktası olarak kabul edilmelidir.

Daha önce de değindiğimiz üzere bilimsel yorumlamanın hız kazanması ile Batının etkin bir kültür olarak İslam dünyasına tesiri arasında açık bir paralellik⁵⁵⁰ bulunmaktadır. Zira geleneksel tefsir literatürü içerisinde parçalar halinde kendini gösteren bu yaklaşım, modern dönemde eskiye oranla büyük bir canlılık örneği göstermiş ve bu alanda müstakil birçok eser kaleme alınmıştır. Son dönemdeki bilimsel yorumlama yönteminin, Batıdaki bilimsel – teknolojik gelişmelerin baş döndürücü cazibesi sonucu müslümanların da bu tür gelişmeleri Kur'an'da arayıp bulabileceği gibi bir savunma psikolojisi sonucu gerçekleştiğini ve yaygınlık kazandığını ifade etmek mümkündür. Özeldir Hristiyanlığı, genelde de dini diye adlandırılacak tüm alanları reddeden ve bu alanların akıl dışılığını, gelişmeyi önleyen, insanı körelten, bilime karşı bir yapı içerisinde olduğunu her fırsatta vurgulayan Batı bilimine karşı müslümanlar, Kur'an'ın irrasyonel bir boyutunun bulunması bir yana, ilimleri teşvik etmekle birlikte önceden haber de verdiğini ispat ederek, dini bu şekilde kurtarma gayreti içerisine girdiler. Başka bir ifadeyle, Batıdaki bilimsel – teknolojik gelişmelerin Kur'an'da içerildiğini, uzmanlaşma ve yoğunlaşma sonucu bunların açığa çıkarılabileceğini belirttiler.

Burada önceki bilimsel yorumlama yöntemi ile modern dönemdeki birbiriinden ayrıldığı, başka bir ifadeyle amaç itibarıyla farklılaştığı görülecektir. Zira öncekiler, Yunan felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesi ve bu felsefenin etkisiyle vahiy ile aklın çatışmazlığını ispat etme gayretiyle bilimsel yorumlama yöntemine parçalar halinde başvurdular. Modern dönemde ise, vahiy ile aklın çatışmazlığını vurgulamak amacı ile birlikte, Kur'an'ın ilimleri önceden haber verdiğini de ispat etmek⁵⁵¹ gayesiyle bu yöneme başvurdıkları söylenebilir.

⁵⁴⁹ Özemre, s. 138.

⁵⁵⁰ Jansen, s. 79.

⁵⁵¹ Şarkavi, s. 422-423; Ayrıca bk. Hicazi, Muhammed Mahmud, *et-Tefsiru'l-Vadîh*, Kahire 1968, IV, 12-13.

Burada, Mısır'daki modern tefsir akımları ile ilgili eseri bulanan Jansen'in bilimsel yorumlama ile ilgili şu ifadelerini de değerlendirmek yerinde olacaktır: *"Birçok samimi müslümana göre; müslümanlar üzerine Avrupalıların hakimiyetini sağlayan bütün bu yabancı silah, teknik ve anılan bilimlerin Kur'an'daki (bir) esasa dayandığını veya Kur'an'ın daha önce haber verdiğini Kur'an'la ilgili bir tefsirde okumak için buna benzer bazı teselliler bulunmalıydı."*⁵⁵² Bilimsel tefsir yöntemiyle Kur'an'ı yorumlamanın sağlıklı bir zihin ve ruh haleti içerisinde gerçekleştiğini ifade etmek oldukça zor görünmekle birlikte bu yöntemi ve bu yöntem çerçevesinde kaleme alınmış tüm eserleri de sadece Kur'an'dan bir teselli bulma şeklinde algılayıp bu tarzda değerlendirmek insaf sınırlarını oldukça aşan, realiteye de aykırı bir niteleme olacaktır.

Burada değinilmesi gereken diğer bir husus da bilimsel yorumlama yöntemini savunanların, bu yöntemi reddetme düşüncesini laik bir anlayışın ürünü olarak değerlendirmeleridir. Onlara göre bilimsel gelişmelerin Kur'an'da bulunmadığını, bu gelişmelere Kur'an'da işaret edilmediğini söylemek, Kur'an'ı belirli bir alana hapsedme, tabiri caizse dini alanla sınırlı tutma anlamına gelecektir⁵⁵³. Kanaatimize göre bilimsel yorumlama yöntemini reddetmek ile Kur'an'da bilim diye adlandırılabilir hiçbir şeyin olmadığını söylemek farklı şeylerdir. Bilimsel yorumlama yöntemini eleştirenler / reddedenler en azından Kur'an'da bilimsel hiçbir şeyin bulunmadığı iddiasında değildirlere. Bilimin sunduğu veriler ışığında Kur'an'ı yorumlamak ise bir yöntemdir. Yukarıda Kur'an'ın hedefi açısından meseleye bakmış ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştuk. Bu açıdan bakıldığında bilimsel yorumlama yöntemini reddetmenin laik bir anlayışla bağlantısını kurmak çeşitli paradokslara düşmeyi de beraberinde getirecektir. Böyle bir yaklaşımla konuya bakıldığında, Kur'an'ın hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde her şeyi içerdiğini iddia etmek gerekecektir. Zira Kur'an'ın bütünlüğüne bu şekilde yaklaşılması mantıken bu sonucu da beraberinde getirecektir.

Bilimsel veriler ışığında Kur'an'ın yorumlanması yönteminin tarihteki izdüşümleri ile modern dönemdeki yapısının farklılık arzettiği bir nokta da, öncekinin bir

⁵⁵² Jansen, s. 80.

⁵⁵³ Bk. Cevheri, I,51; Şerif, s. 685-686; Kırca, Kur'an'ı Kerim'de Fen Bilimleri, s. 84.

ekol olarak değerlendirilemeyecek kadar parçalar halinde / dağınık bir yapıda olmasıdır. Modern dönemdeki ise bir ekol olarak değerlendirilebilecek konumdadır. Zira ondört asırlık tefsir tarihi içerisinde kısa diye nitelendirilebilecek bir zaman diliminde, bu alanla ilgili müstakil ve kapsamlı birçok eser telif edilmiştir.

Netice itibarıyla modern dönemde bilimsel veriler ışığında Kur'an'ın yorumlanması çabası Batı bilim ve teknolojisinin hızla ilerlediği, Batının etkin bir kültür olarak İslam dünyasına tesir ettiği; müslüman ülkelerin birçoğunun sömürge haline getirildiği ve İslam toplumunun, tarihinin en güçsüz döneminde olduğu bir süreç içerisinde, kanaatimizce bir savunma psikolojisinin ruh haletiyle, başka bir ifadeyle tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Kendi köklerine dayanarak tabii bir seyir içerisinde gelişmiş bir hareket olmadığı için de birçok zaaf noktasını içererek gelişmek durumunda kalmıştır. Kur'an'ın bu yöntemle yorumlanmasında yorum sınırlarının zorlanması ve Batı biliminin değişken yapısının gözardı edilerek sunduğu veriler ile ayetlerin anlamının özdeşleştirilmesi, bu akımın en önemli iki çıkmazı / iki zaaf noktasıdır. Bu nedenle Kur'an'ın sunduğu evrensel mesajın sınırlı ve değişken bilgiler ışığında yorumlanmaması veya yorumlansa bile, yapılan yorumların kesinlik değerinin olmadığına sürekli vurguda bulunulması gerekmektedir.

Kur'an'ın yorumlanmasında, onun seçmeci ve her şeyi bir amaç için kullanıcı yapısına özellikle dikkat edilmeli, bu yönde bir hareket stratejisi belirlenmelidir. Aksi takdirde amaçtan sapma kaçınılmaz olacaktır. Sözgelimi, bu yöntemle yazılmış Kur'an'ın baştan sona tefsir edildiği ilk ve tek kapsamlı tefsir niteliği taşıyan, yukarıda üzerinde durduğumuz Tantavi Cevheri'nin 'el-Cevahir' adlı eseri yazıldığı ilk dönemlerde geniş bir etki sahası oluşturmuş olmasına rağmen, bugün içerdiği bilimsel verilerin ne kadarının geçerliliğini sürdürdüğü, günümüz insanına sağlayacağı faydanın boyutunun ne olacağı, evrensel bir mesajın evrenselliğini ispat mı ettiği yoksa tarihsel bir döneme mi hapsettiği sorgulanmalıdır. Ayrıca, bununla birlikte, yorum sınırlarına ne kadar riayet ettiğinin de ortaya konulması gerekmektedir. Sözgelimi onun ispihtizmadan; *"Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; oysa Allah, gizlediğinizi ortaya çıkaracaktı. Onun için (ineğin) bir parçasıyla vurun" demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir. Size ayet-*

lerini gösterir ki düşünesiniz.” (Bakar, 2/72-73) ayetlerinde söz edildiğini söylemesinin⁵⁵⁴ anlam değeri ne olacaktır? Ayetin lafızlarından böyle bir anlam çıkarmak imkan dahilinde midir? Kanaatimizce bu uğraşların vahyin evrensellik boyutunu tehdit etmesi ve amacından saptırması ihtimali sürekli bulunmaktadır. Bu nedenle böyle bir yaklaşımın vahyi anlama / algılama sürecine katkıda bulunması da zor görünmektedir.

III. Değerlendirme

Ondokuzuncu yüzyılın son dönemleri ile yirminci yüzyılın ilk dönemlerindeki Kur'an'a yaklaşımları, başka bir ifadeyle klasik İslam modernistlerinin tefsir çalışmalarını ele alırken bunları, Batıda son dört yüzyılda yaşanan gelişmeler ve buna paralel olarak müslümanların Batıyla yüzleşmeleri ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Zira ancak bu yöntemle, yapılan yorum ve değerlendirmelerin İslami düşünüşün kendi ayakları üzerinde duran ve sorunlara modern problemleri de gözeterek kendi perspektifinden hareketle çözüm üreten yapısından mı kaynaklandığı, yoksa Batıdaki gelişmeler esas alınarak Kur'an metninin sunduğu verilerin mi yorumlandığı açığa çıkacaktır.

Bilindiği üzere müslümanlar, tarih içerisinde Batı ile iki defa ciddi anlamda yüzleşme durumunda kalmışlardır. Bunlardan birincisi, Yunan medeniyetinden bilimsel ve felsefi eserlerin tercüme edilmesi sonucu Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına akın ettiği döneme⁵⁵⁵, ikincisi ise Yunan ruhunun bir ifadesi olan Batının ilerleyen bilim ve teknolojiyle etkin bir kültür olarak İslam dünyasını etkisi altına aldığı son iki yüzyıllık sürece tekabül eder. Ancak bu iki karşılaşmayı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira ilkinde Yunan medeniyeti oldukça zayıf durumda idi. İslam medeniyeti ise güçlü ve dinamik bir durumda olduğundan, tercüme edilen eserlerdeki aykırı düşüncelere, düşünce sistemlerine ve yeni akımlara karşı koyabilecek güçte idi. Oysaki ikinci karşılaşmada, başka bir ifadeyle modern Batı bilim ve teknolojiyle karşılaşıldığında durum oldukça farklıydı. Zira Batı, istilacı bir durum-

⁵⁵⁴ Cevheri, I,84-85.

⁵⁵⁵ Geniş bilgi için bk. Karlığa, Bekir, “Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler”, İslam, Gelenek ve Yenileşme (Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu), TDV. Yay., İstanbul 1996, s. 45-54.

da olup İslam coğrafyasının birçok bölgesini sömürgeleştirerek kendi hakimiyeti altına almış, politik bir hegemonya kurmuştu. Ekonomik ve düşünsel açıdan da⁵⁵⁶ durum farklı değildi.

Batının her alanda gerçekleşen modern dönemdeki etkisinden kurtulmak ve müslümanları bulundukları zayıf durumdan kurtarmak amacıyla çeşitli düşünsel çalışmaların başlaması ve bu alanda birçok eserin yazılması da gecikmedi. Ciddi anlamda ilk cevaplar, klasik İslam modernistleri diye nitelendirilen kişilerden geldi. Sözelimi Mısır'da Muhammed Abduh ve Hindistan'da S. Ahmed Han bu faaliyetin ilk temsilcileri olarak kabul edilebilir. Bu ilim adamları ve bunların düşüncelerini tümüyle veya kısmen benimseyen insanlar, kendilerinden önceki ıslahat hareketlerinden de büyük ölçüde etkilenmişlerdir⁵⁵⁷. Ancak Batıda yaşanan gelişmeleri ve İslam dünyasındaki yansımalarını da sıkı bir tarzda takip etmişlerdir. Onların Batı ile olan bu ilişkileri ve bu anlamda Kur'an yorumuna yeni yönelişler çerçevesinde yaklaşımları, tamamiyle Batıcı oldukları ve düşüncelerinin Batı kaynaklı olduğu yönündeki eleştirilerin de gelmesine neden olmuştur. Sözelimi Muhammed el-Behiy, onlarla ilgili olarak; *"Yenilenme (/tecdid), yirminci yüzyılın başından beri yakın doğu bölgesinde gerek din anlayışlarında olsun, gerekse dinin ve yaşadıkları hayatın kavramlarını anlama ve belirlemelerinde olsun veya doğunun dini ve insani kültürlerini değerlendirmelerinde olsun Batının boyasını / rengini ve düşünce tarzını alma çabasından başka bir şey değildir"* demektedir⁵⁵⁸.

Behiy'in bu eleştirel yaklaşımı, onların düşüncelerinin / düşünce sistemlerinin Batının bir kopyası niteliğinde olduğu yönündedir. Ancak kanaatimizce klasik İslam modernizmini bütünüyle Batı etkisiyle meydana gelmiş bir oluşum şeklinde görmek haksız ve abartılı bir değerlendirme olacağı gibi⁵⁵⁹, Batıdan / Batının düşünce sisteminden etkilenmediğini söylemek de aynı şekilde realiteye aykırı bir yaklaşım ola-

⁵⁵⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 158.

⁵⁵⁷ Fazlur Rahman, *"Revival and Reform in Islam"*, II, 642; a.mlf., *"The Impact of Modernity on Islam"*, *İslamic Studies*, Volume, 5, 1966/2; s. 114; Aydın, *"Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi"*, s. 275.

⁵⁵⁸ El-Behiy, s. 157.

⁵⁵⁹ Aydın, *"Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi"*, s. 274; krş. Gibb, s. 63.

caktır. Ancak burada önemli olan nokta klasik modernizmin nasıl şekillendiği, başka bir ifadeyle oluşumunda ne tür etkenlerin rol aldığıdır.

Daha önce de ifade edildiği üzere klasik modernizmin oluşumunda en önemli etken Batının bilimsel – teknolojik alanda hızlı bir ilerleme kaydetmesi ve müslümanlara karşı bir meydan okuma hareketi içerisinde olması⁵⁶⁰, buna paralel olarak da müslümanların / İslam dünyasının hızlı bir gerileme sürecinde olması ve bu durumdan kurtulma, Batının geldiği noktayı yakalayabilme / aşma, ayrıca meydan okumalara cevap verme amacıyla düşünsel faaliyetlerin hız kazanmasıdır. Bu meydan okuma hareketi karşısında İslam alimlerinin tepkisel düşünce ve davranışlar sergilememeleri psikolojik – sosyolojik açıdan mümkün görünmemekle birlikte, bu tepkinin dozajı ve temellendirilmesinde kullanılan argümanların niteliği onların duruşunu belirlemede yardımcı unsurlar olarak kabul edilmelidir.

Sözgelimi klasik modernizmin ortadoğu kanadının en önemli temsilcisi niteliğinde olan ve görüşlerine yer verdiğimiz Muhammed Abdüh'un duruşu, Batı ile yakın ilgiden / temastan kaynaklanan siyasal ve toplumsal şartların belirlediği meydan okumalara bir cevap veriş⁵⁶¹ niteliği taşımaktadır. Onun pratikte mucizenin vuku bulmasını onaylamayan yaklaşımı; meleğin, Yüce Allah'ın varlığa tevdi ettiği güç / kuvve olabileceği yönündeki açıklaması, dört evlilikle ilgili ayeti yorumlarken mak-sadın tek evlilik olduğunu, birden çok eşliliğin ise çok ağır şartlara bağlanarak adeta imkansıza yakın hale getirildiğini belirtmesi ve daha sayılabilecek birçok farklı yaklaşıma geleneksel tefsir literatüründen yansımalar bulmak mümkün olmakla birlikte bu tür yorumların ardında, Batılıların her fırsatta İslamı irrasyonellikle / akıl – bilim karşıtlığıyla suçlamaları neticesinde İslamın öyle olmadığını ispat etme gayretinin varlığını müşahade etmek mümkündür. Bu nedenle onun Batıya ve Batı bilimine yaklaşımının mesafeli olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte yorum yönteminde Batıdaki düşünce sistemlerinden ve özellikle de rasyonalist yaklaşımlardan, ileride değineceğimiz kutsal metinlerin irrasyonel ve mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarından etkilendiğini ifade etmek gerekecektir.

⁵⁶⁰ Hourani, s. 8.

⁵⁶¹ Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 31.

Klasik İslam modernizminin ikinci büyük kolu olan Hindistanın en önemli temsilcisi niteliğindeki Ahmed Han'ın Kur'an'ı yorumlamadaki yöntemi ise temelde, benzer motivasyonların etkisi sözkonusu olduğundan dolayı Abduh'la paralel yönleri bulunmakla birlikte, daha katı ve tasfiyeci bir özellik arz etmektedir. Sözgelimi Ahmed Han'ın akli her şeyin önünde bir değer olarak algılaması, akılla her şeyin açıklanabileceğini ifade etmesi, bu bağlamda salt aklın onaylamaması nedeniyle mucizeyi hiçbir şekilde kabul etmemesi ve bununla ilgili Kur'an pasajlarını önceki örneklerde de görüldüğü üzere 'makul!' bir düzeye çekmeye çalışması, onun, en iyimser ifadeyle, salt akli esas alan bir yöntemle Kur'an'ı yorumlama çabası içerisinde olduğu anlamına gelmektedir. O, Kur'an metnini yorumlarken bazı durumlarda ifadeleri bağlamlarından koparma ve lügat sınırlarını zorlamanın ötesinde tamamiyle aşan anlamlar yükleme, ayrıca olayları sıradanlaştırarak algılama yolunu tercih etmiştir. Ahmed Han'ın akla yüklediği görev, rasyonalizmin akli algılayış tarzı ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Onun tabiat kanununu, başka bir ifadeyle sebep sonuç ilişkisini esas alan yaklaşımı ve bu kanunlara aykırı hiçbir şeyin Kur'an'da bulunmadığı öncülünden hareketle Kur'an metnine bakışı, Kur'an'ın içeriğini tabiata indirgemeyi de beraberinde getirmiştir.

Ahmed Han'ın akıl konusundaki yaklaşımı geleneksel imanı temelinden saracak bir nitelik arz etmektedir⁵⁶². Onun düşünce sistemi Batıda Rönesansla başlayan ve ondokuzuncu yüzyılda zirve noktasına ulaşan rasyonalist yaklaşımla büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Ahmed Han'ın yaşadığı coğrafyanın o dönemde İngilizlerin kolonisi durumunda olması, ayrıca Batının bilim ve teknolojiadaki ileriliği nedeniyle onlara büyük hayranlık duyması, bu nedenle ilerlemenin tek şartının İngilizlere / Batılılara eklenmesi olduğunu açıklaması; Kur'an metnine sağlıklı, kendi ayakları üzerinde duran bir ruh haleti içerisinde yaklaşmadığının açık göstergesidir. Bu nedenle Ahmed Han'da Batı düşünce sisteminin izlerinin değil, açık etkisinin var olduğunu ve Kur'an metnini, hadisleri, topyekün İslam geleneğini bu etki altında değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.

Klasik İslam modernistlerinin farklı düzeyde de olsa akla yaptıkları vurgunun değerlendirmeye tabi tutulması, başka bir ifadeyle ihtiyatla karşılanması gerekmek-

tedir. Zira İslamın tamamen akılcı bir din olduğu düşüncesinin öne sürülmesi, vahyin değerinin ne olacağı sorusunu ve problemini beraberinde getirecektir. İslam tarafından bildirilen gerçeklerin akılcı bir yoklamayla kavranabileceğinin iddia edilmesi, aynı şekilde peygamberlik müessesesinin de anlamsızlaşmasına⁵⁶³ kapı aralayacaktır.

Klasik İslam modernizminin Batı sömürgeciliğinin başlamasını müteakiben ortaya çıkması önemli bir noktadır. Bu nedenle klasik modernizmin içeriği ve faaliyet alanı büyük ölçüde Batı otoritesine bir tepki / reaksiyon veya teslimiyet olarak şekillenmiştir. Klasik modernistlerin İslamı hurafelerden ve batıl inançlardan arındırma ve müslümanları bulundukları durumdan daha iyi bir konuma getirme yönündeki çabaları yanında, onların faaliyetlerini yönlendirici esas etken, Batı tarafından müslüman yaşama ve müslüman varlığın her yönü üzerinde tasarruf yapmaya yönelik güçlü tehdit⁵⁶⁴ olmuştur. Dolayısıyla klasik modernistlerin, İslami düşüncenin canlanması ve müslümanların bulundukları durumdan silkinmeleri yönünde büyük faydalarının olduğunu kabul etmekle birlikte, onların bir zaaf içerisinde olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere bu hareket reaksiyon temellidir. Dolayısıyla gündemi de Batı paralelli gitmekte, adeta gündem Batı tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle de savunma yüklü, duygusal ve tepkisel söylemlerin gelişmesi⁵⁶⁵ kaçınılmaz olmuştur.

Klasik modernistler, aralarındaki farklılıklarla birlikte, üzülmekle ifade etmek gerekir ki, yeni değer ve kurumlara elverişli bir temel oluşturmak amacıyla geleneksel İslam düşüncesini içeriden geliştirememiş ve modernleşmenin hareket noktasını adeta Batılılaşmada görmüşlerdir⁵⁶⁶. Başka bir ifadeyle, yukarıda ifade edilen yapılarından dolayı tutarlı bir hedef, tutarlı bir okuma / yorum yöntemi geliştirememişlerdir⁵⁶⁷. Oysaki yapılması gereken, çağdaş teoriyi / teorileri İslamla kaynaştırmak değil, modern düşüncenin varolmasını hazırlayan, varlık aşamasına taşınmasına neden

⁵⁶² Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", s. 310; Ayrıca bk. Sıddıki, s. 55.

⁵⁶³ Turner, **Max Weber ve İslam**, s. 196.

⁵⁶⁴ Adams, s. 86.

⁵⁶⁵ Bk. Gibb, s. 68-69; Mardin, Şerif, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul 1992, s. 222; Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllılığı", s. 12-13; a.mlf., "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. 280; Adams, s. 87.

⁵⁶⁶ Fazlur Rahman, **İslam**, s. 308; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 649.

⁵⁶⁷ Gibb, s. 111; Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, s. 103.

olan postülatları hazırlamaktır⁵⁶⁸. Başka bir ifadeyle Batı düşüncesinin öncüllerine / temellerine⁵⁶⁹ inmektedir.

Klasik modernizmle benzer öncüllerden yola çıkan ve benzer şartların bir ürünü olarak kabul edilebilecek olan, başka bir ifadeyle Kur'an'ın akla ve bilime aykırılık teşkil etmeyeceği, modern bilimsel verilerin Kur'an'da var olduğu düşüncesinden hareket eden diğer önemli bir akım da bilimsel yorumlama hareketidir. Kur'an'ın bu yöntemle yorumlanmasına, daha önce de değindiğimiz üzere tefsir tarihinden parçalar halinde yansımalar bulmak mümkün olmakla birlikte modern dönemdeki öncekinden ayrıldığı önemli bir nokta bir ekol olarak değerlendirilebilmesi ve kapsamlı bir literatüre sahip olmasıdır. Ancak bu yaklaşımın da canlılık kazanmasının, bir ekol haline gelmesinin müslümanların Batı hakimiyetine girmesini müteakiben olması, bunun da Batının İslama yönelik irrasyonellik / bilim karşıtlığı gibi söylemlerin / iddiaların etkisiyle, İslamın akla ve bilime uygun olduğunu, çatışmanın bulunmadığını ispat etme gayretiyle oluştuğunu söylemek mümkündür.

Batıların meydan okumasına karşıt bir meydan okuma niteliği taşıyan bilimsel yorumlama, Kur'an'ın akla ve bilime karşıt olmak bir yana, aksine tabiat araştırmasını teşvik etmekle birlikte, bilimsel birçok gelişmeyi önceden haber verdiği⁵⁷⁰ düşüncesini ön plana çıkarır. Bu da daha önce verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere zaaf noktaları içeren bir yaklaşımdır. Kur'an'ın bu tür bilimleri içerip içermediği bir yana, kullanılan bilimsel verilerin sürekli değişkenliği nedeniyle, böyle bir yorumlama yönteminin evrensel mesajı tarihsel anlara hapsetme ihtimali ile karşı karşıya kalmasının kaçınılmaz bir şekilde gündeme geleceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Post – modern dönemde, başka bir ifadeyle günümüzde Batı biliminin haki-katin yegane ifadesi olmadığı ve bilim alanında kesinliğin olamayacağının farkedilmesiyle bilimsel yorumlama yöntemi ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci

⁵⁶⁸ Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. 278; Uyanık, s. 209.

⁵⁶⁹ İktbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, ts., s. 221; Malik Binnebi, s. 67.

⁵⁷⁰ Baljon, s. 152.

yüzyılın başındaki canlılığını yitirmiş olmakla birlikte etkisini devam ettiriyor⁵⁷¹ görünmektedir.

Netice itibariyle ifade etmek gerekir ki, gerek klasik İslam modernistlerinin, gerekse de bilimsel yorumlama yöntemini benimseyenlerin samimiyetinden, müslümanları bulundukları olumsuz durumdan kurtarmanın yollarını aramalarından, Kur'an'ın evrensel gerçekliğini tüm insanlığa ispat etme gayreti içerisinde oluşlarından şüphe etmek büyük bir haksızlık ve insaf sınırlarını aşan bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca İslami düşünüşe bir canlılık ve renklilik kazandırdıkları da bir realite olarak kabul edilmelidir. Ancak buradaki olumsuzluk, etkilere tepki verirken düşülen yanlışlardır. Şunu da önemli bir husus olarak belirtmek gerekir ki samimi olmak ve büyük gayret sarf etmek doğru yolda olmanın ve başarının teminatı⁵⁷² değildir.

⁵⁷¹ Paçacı, “Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz”, s. 122; Ayrıca bk. Adivar, s. 478.

⁵⁷² Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, s. 282.

II. BÖLÜM

HERMENEUTİK, KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM

Batıyla münasebetin Kur'an yorumlarına ne ölçüde etki ettiği konusunun çalışmamızın temel eksenini teşkil etmesi nedeniyle hermeneutik konusuna yer vermemiz bir gereklilik olarak görünmektedir. Zira modern dönemde Kur'an'ın yeniden yorumlanması düşüncesi çerçevesinde gündeme gelen konulardan biri hermeneutik yöntem ve bu yöntemin Kur'an'la ilgisidir. Hermeneutik yöntemin Batı kaynaklı olduğu ve bizi ilgilendiren yönüyle Kitab-ı Mukaddes yorumu bağlamında ön plana çıktığı bir gerçektir. Bu nedenle, hermeneutik yöntemin kökenini, Kitab-ı Mukaddes'in yapısını ve Kitab-ı Mukaddes yorumu bağlamında uygun bir kullanım alanı bulmasının nedenini ortaya koymamız, sonrasında da bu yöntemden hareketle Kur'an yorumu bağlamında gündeme getirilen yeni yaklaşımlara ve içerdikleri problemlere örnek birkaç konu ekseninde yer vermemiz yerinde olacaktır. Böylece, hermeneutiğin Kur'an yorumu bağlamında uygun bir kullanım alanının bulunup bulunmadığı ve bu yöntemin Kur'an yorumu çerçevesinde gündeme getirilmesinin nedenleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

I. Hermeneutiğin Kökeni, Gelişimi ve Anlamı

Hermeneutik ifadesi, Grekçe bir kelime olan '*hermeneuein*' fiilinden türetilmiştir⁵⁷³. '*Hermeneutica*' şeklinde Latince'ye ve oradan da Batı dillerine yayılan bu kelime⁵⁷⁴ antik dönemde bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açılma sanatı olarak anlaşılmıştır⁵⁷⁵. Bu sözün kaynağına işaret eden aktarıma göre 'Hermes' adlı bir şahıs, tanrıların mesajlarını ölümlülere ileten bir haberci / elçidir.

⁵⁷³ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 5; Harvey, IX, 279; Hartman, L.F., "*Hermeneutics, Biblical*", New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, VI, 1075.

⁵⁷⁴ Özcan, s. 6; Mac Rae, G.W., "*Hermetic Literature*", New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, VI, 1076-1077.

⁵⁷⁵ Gadamer, "*Hermeneutik*", s. 11; Harvey, IX, 279.

Tanrının fani insanlara özgü bir dilinin bulunmaması, mükemmel oluşu ve buna karşılık Hermes'in sınırlı bir varlık olması nedeniyle Hermes'e ileteceği mesajları, onun anlayabileceği tarzda biraz değiştirerek aktardığı, bununla birlikte, Hermes'in de lafzi söz olmaktan ziyade anlam olarak aldığı mesajı insanlara, seviyelerini ve tarihsel durumlarını göz önünde bulundurarak anlayabilecekleri bir forma çevirdikten sonra ilettiği ifade edilir⁵⁷⁶. Bu anlatımdan hareketle, Hermes'in görevini yerine getirirken aktaracağı mesaja kendi yorumunu katması nedeniyle, '*Hermeneuein*' ifadesinin türemiş olabileceği düşünülür⁵⁷⁷.

Bu deyimın kullanıldığı antik dönemin hakim rengine bakıldığında, dünyaya anlamlı bir birlik veren / verdiği düşünülen unsurun, mitolojik kültür⁵⁷⁸ olduğu görülecektir. Dolayısıyla Hermeneutik, başka dünyaya ait bir anlam bağlamını, içinde yaşanılan zaman dilimindeki dünyaya aktarma ve çevirme etkinliği⁵⁷⁹ olarak anlaşılmıştır. Geç Grekçede Hermeneuia, 'bilgece açıklama' ve Hermeneios, 'açıklayan, çeviren' anlamına gelmektedir. Buna göre de "Hermeneutik, kutsala ait olanın, özellikle kutsal iradenin ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanması etkinliği⁵⁸⁰ olmuştur."

Burada '*Hermeneuein*'in öne çıkan üç temel anlamından söz edilebilir: İfade etmek, yorumlamak ve tercüme etmek. Her tercüme neticede bir yorum olarak değerlendirilebileceğinden, tercüme anlamı yorum kapsamına dahil edilirse, geriye iki anlam kalmaktadır: İfade etmek ve yorumlamak⁵⁸¹. İfade etmenin, neticede bir aktarım olması nedeniyle, hermeneutik etkinliğinde üzerinde önemle durulması gereken anlam, yorumdur. Bu nedenle, hermeneutiğin birincil olarak yazılı belgelerin açınlanması / yorumlanması için gerekli kurallara⁵⁸² göndermede bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Grek felsefesinde bir yorum olarak anlaşılan Hermeneutiğe, Pla-

⁵⁷⁶ Göka ve arkadaşları, s.11; Gadamer, s.11.

⁵⁷⁷ Göka ve arkadaşları, s. 27; Ayrıca Hermes için bk. Carlier, Jeannie – Milanezi, Silvia, "*Hermes*", The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, IX, 287.

⁵⁷⁸ Özcan, s. 9.

⁵⁷⁹ Gadamer, s. 11.

⁵⁸⁰ Gadamer, s. 12.

⁵⁸¹ Özcan, s. 12-13.

⁵⁸² Dilthey, s. 90; Ricoeur, Paul, "*Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek*", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 27.

ton, Aristoteles ve Stoacılar vasıtasıyla üç ayrı fonksiyonun yüklendiği⁵⁸³ görülmektedir. Platon'a göre hermeneutik sanatı, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, farklı alandan gelenin, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açımlanması⁵⁸⁴, başka bir ifadeyle iki farklı alanın; efsane formuyla bu formda içerilen hakikatin, etik olanla estetik olanın, tasavvurla ideanın birbirine yakınlaştırılması çabasıdır. Platon'un yorum anlayışı Hermeneuein'in yukarıda aktardığımız ilk çıkışındaki anlamıyla benzerlik arz etmektedir. Zira ona göre filozof, adeta Hermes'in görevini üstlenen⁵⁸⁵ konumundadır.

Aristo, Platon'un yüklediği anlamdan farklı olarak yorumu, işaret ve bulgular yardımıyla ifadenin anlaşılmasına, tamamlanmasına yarayan bir etkinlik olarak kabul etmiştir.

Stoacılar'da ise, daha sonra Yahudilikte ve Hristiyanlıkta meydana gelecek olan teolojik hermeneutik etkinliğinin temeli diye nitelendirilebilecek tarzda yoruma farklı bir anlam yüklenmiştir. Onlara göre yorum, ifadenin formundan iç / esas anlamı çıkarmaya ve anlamaya⁵⁸⁶ çalışmaktır. Stoacılar, anlamada bir ayırım yapmayı tercih ederek, ifadenin dış formundan anlaşılanın ötesinde bir de iç anlamının olabileceği üzerinde durmuşlar ve bu iç anlama dış anlamdan daha büyük bir önem atfedilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Burada allegori, önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle antik hermeneutiğin merkezinde allegorik yorumlamanın bulunduğunu⁵⁸⁷ söylemek mümkündür. Stoacı düşüncede önemli bir yere sahip olan İskenderiyeli yahudi filozof Philon (İ.Ö. 15/10 – İ.S. 45/50), dış anlam – iç anlam ayırımına özellikle vurguda bulunarak, iç anlama ulaşmak amacıyla allegorinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Allegori, Philon'la başlayan bir yorum yöntemi olmasa da o bu yöntemi Eski Ahit yazılarına ustaca uygulamayı denemiştir. O, 'hangi durumlarda Kutsal metnin ifadeleri literal veya allegorik olarak anlaşılacaktır' şeklinde akla hemen gelebilecek bir soruya da şöyle cevap verir: Tanrı, kutsal metnin allegorik olarak anlaşılması gerereken pasajlarında

⁵⁸³ Özcan, s. 17.

⁵⁸⁴ Gadamer, "Hermeneutik", s. 11, Özcan, s. 17.

⁵⁸⁵ Özcan, s. 17.

⁵⁸⁶ Özcan, s. 18; Dilthey, s. 91-92; Dobschütz, II, 581.

⁵⁸⁷ Dilthey, s. 94; Gadamer, s. 12.

bazı belirtilere yer verir. Kutsal kitapta hata ihtimali bulunmadığına göre, anlamsız, yanlış veya tuhaf gibi görünen pasajların anlaşılmasında allegori, ifadelerin yorumlanmasında ve doğru anlama ulaşılmasında sıçrama tahtası⁵⁸⁸ işlevi görür.

Philon, kutsal kitapta iki anlamın bulunduğunu, birincisinin 'beden' diye nitelendirilebilecek olan lafzi anlam, ikincisinin ise, tanrısal / madde ötesi alana sıçrama yapabilmeyi ve oradaki sırlara nüfuz etmeyi sağlayacak olan allegorik anlam olduğunu belirtir. Böylece o, literal ve allegorik anlam arasındaki ilişkiyi beden ile ruh arasındaki ilişkiye benzeterek, yorumu, üst anlamı ortaya çıkarmak amacıyla ifadenin fiziki yapısını aşmak⁵⁸⁹ olarak nitelendirir. Philon'un allegorik yöntemi uygulamasının ve bunun üzerinde önemle durmasının nedeni, Eski Ahit'in literal anlamının ötesindeki sembolik ve mistik anlamları keşfetmek⁵⁹⁰ olmuştur. Başka bir ifadeyle o, allegorik yöntemi Eski Ahit'i çelişki ve anlamsızlıklardan kurtaracak bir formülasyon olarak algılamıştır.

Tarihi kökenine özetle yer verdiğimiz hermeneutiğin evrensel bir dil haline gelmesinde pozitivist / olguculuğun büyük oranda etkisi olmuştur. Zira Schleiermacher ve Dilthey (1833 – 1911)'le hermeneutik, sosyal bilimlerde egemen olan pozitivist yaklaşıma alternatif bir yöntem⁵⁹¹ olarak geliştirilmiştir. Bu nedenle hermeneutiğin Yeniçağın bilim geleneğiyle bağıntılı bir tarzda geliştiğini, adeta modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışıyla koşutluk arzettiğini⁵⁹² söylemek mümkündür.

Özellikle 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında doğa bilimlerinin çok hızlı bir şekilde gelişme kaydetmesinin pozitivist / olguculuğun doğmasında direkt etkisi olmuştur. Zira bilimsel / teknolojik anlamda meydana gelen başarılar, pozitivistle insanın akıl ve deney yoluyla her şeyi algılayabileceği⁵⁹³, başka bir ifadeyle akıl ve deney yoluyla algılanamayacak bir şeyin bulunmadığı düşüncesinin ön plana çıkmasına ve

⁵⁸⁸ Özcan, s. 20; Dobschütz, II, 581.

⁵⁸⁹ Dilthey, s. 95; Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy – Akıl İlişkisi*, s. 321; Özcan, s. 20.

⁵⁹⁰ Özcan, s. 19.

⁵⁹¹ Göka ve arkadaşları, s. 28; Kızılcıkelik, s. 74; Rabinow – Sullivan, s. 9; Güler, İlhami, *"Hermenötik Açısından Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları"*, II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 295.

⁵⁹² Gadamer, *"Hermeneutik"*, s. 12.

⁵⁹³ Gökberk, s. 465; Türkoğlu, s. 259-260; Kızılcıkelik, s. 5.

nesnel – bilimsel anlayışın doğmasına neden olmuştur. Pozitivizm, bilginin sadece duyumcu deneyden elde edilebileceğini savunarak, bunun dışındaki bilgilerin gerçeklikle bir ilgisinin bulunamayacağı⁵⁹⁴, bu nedenle de bir anlam ifade etmeyeceği düşüncesi içerisinde olmuştur.

Pozitivizm, doğanın bütün alanlarının pozitif bilimlerce ele alınıp işlenmesi nedeniyle, pozitif bilimlerin bilip doğruladığı tasarımları insanın bireysel ve toplumsal anlamda dünya ve hayat görüşünde kullanmanın zamanının gelmiş olduğunu⁵⁹⁵ yüksek sesle ifade etmiştir. Comte, İnsanın doğa gibi algılanabileceğini / sosyal olayların fizik olaylar gibi incelenebileceğini, bu nedenle doğanın yasaları bulunduğu gibi, sosyal anlamda insan için de belirli yasaların bulunmasının kaçınılmaz olduğunu savunmuştur.

Comte'un öncülüğünde toplum bilimlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu bilim dalının giderek çocukluk çağının hümanizmini bir kenara bırakarak, pozitif bilimin olgunluğuna erişeceği ve bu yolla değer, yargı ve bireysel sezilere olan bağımlılığından kurtulacağı yönünde bir beklenti hakim olmuştur. Başka bir ifadeyle insanın aklını kullanarak tutkularından, bilinçaltından, tarih ve gelenek gibi sınırlamalardan kurtulacağı⁵⁹⁶ düşünülmekteydi.

Comte'un ortaya koyduğu üç hal yasası ve toplumlarda da doğada olduğu gibi nesnel ve kesin yasalara ulaşılabilceği, başka bir ifadeyle tarihe ve topluma doğa bilimsel yöntemlerle yaklaşılması gerektiği şeklindeki bilimde tekçilik düşüncesinin temelinde, ilerlemeci tarih anlayışının⁵⁹⁷ bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak pozitivizmin hakim rengi olan ilerlemeci tarih anlayışı yirminci yüzyılda hermeneutik yöntemin büyük orandaki etkisiyle yıkılmıştır⁵⁹⁸.

Daha önce de belirtildiği üzere Weber, Comte'un insanın kaçınılmaz başarısı olarak gördüğü pozitif aklı, pozitivist yaklaşımı demir kafese benzetir⁵⁹⁹. Zira Comte'un pozitivizmi, insan varlığını mekanik bir determinizm çerçevesi içerisinde

⁵⁹⁴ Theodorson – Theodorson, s. 306; Türkdoğan, s. 260; Kızılcılık, s. 2-3.

⁵⁹⁵ Gökberk, s. 465; Ayrıca bk. Rıckman, H.P., **Anlama ve İnsan Bilimleri**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992s. 12-13.

⁵⁹⁶ Rabinow – Sullivan, s. 1

⁵⁹⁷ Gökberk, s. 470; Özlem, "*Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik*", s. 95; Ayrıca geniş bilgi için bk. Kösemihal, Nurettin Şazi, **Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 35-52.

⁵⁹⁸ Rabinow – Sullivan, s. 1

⁵⁹⁹ Rabinow – Sullivan, a.y.

çıplak olgu ve nesneler olarak ele alır. Evreni de salt deneyile, dolaysız algılanabilen boyutuyla kavramaya çalışır, şekil ve öz arasında bir ayırma gitmeyerek tek boyuta, şekle indirgeyici⁶⁰⁰ bir yaklaşım sergiler.

Pozitivizmin insan bilimlerinde ortaya koyduğu ilerlemeci tarih anlayışına ve nesnelliğe / kesinliğe olan vurgusuna tepki olarak da değerlendirilebilecek olan hermeneutik yaklaşımın savunucuları, pozitivistlerin doğa bilimlerine benzer bir tarzda insan bilimlerinde de nesnel yasaların olması gerektiği yönündeki düşüncelerine karşıt olarak, insan bilimlerinde kullanılmak üzere doğa bilimlerinin yöntemlerine alternatif geliştirmek⁶⁰¹ için uğraş sarfetmişlerdir. Şüphesiz burada hermeneutik yöntemi savunanların hareket noktası, insanın doğa gibi algılanamayacağı bu nedenle doğa bilimlerinde olduğu gibi insan bilimlerinde nesnelliğe ve kesinliğe ulaşamayacağı veya doğa bilimlerinde ulaşılan sonuçların aynısına insan bilimlerinde ulaşamayacağı⁶⁰² yönündeki temel düşünceleri olmuştur. Hermeneutik yöntemin veya yorumcu felsefenin ön plana çıkması, merkezi bir konuma gelmesi ve evrenselleşmesi yirminci yüzyılda pozitivist yaklaşımın temelden sarsıntıya uğramasında⁶⁰³ önemli ölçüde etkide bulunmuştur.

Modern doğa biliminin ve tekniğin hızlı bir şekilde gelişmesiyle ve bu gelişmelerin bilim kavramına yeni bir anlam ve konum vermeleriyle birlikte 'anlama'nın kendisi de felsefi bir problem haline dönüşmüştür⁶⁰⁴. Bu süreçte hermeneutik yaklaşım 'anlam'a özel bir önem atfederek, başka bir deyişle bu ifadeyi merkezileştirerek⁶⁰⁵, bir anlam ağınca çepeçevre kuşatılmış durumda bulunan insanın, pozitivistlerin öne sürdükleri şekliyle, bir doğa olayı, bir nesne gibi bu özelliklerinden yalıtılarak bilimsel bir ortamda incelenebileceği düşüncesine karşı çıkar⁶⁰⁶. Zira araştırmaya konu olan insan bu şekilde anlaşılamayacağı gibi, araştırmacının kendisi de

⁶⁰⁰ Kızılcılık, s. 88.

⁶⁰¹ Göka ve arkadaşları, s. 23,28,30; Kızılcılık, s. 74,76; Rabinow – Sullivan, s. 9; Özlem, s. 95.

⁶⁰² Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 34; Rickman, s. 56,151; Göka ve arkadaşları, s. 25; Kızılcılık, s. 75; Rabinow – Sullivan, s. 5; Özlem, s. 96.

⁶⁰³ Türkdoğan, s. 260; Kızılcılık, s. 74; Rabinow – Sullivan, s. 6.

⁶⁰⁴ Rickman, s. 155; Riedel, s. 53.

⁶⁰⁵ Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 43; Murphy, John W., *Postmodern Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsamettin Aslan, Eti Yay., İstanbul 1995, s. 83; Japp, s. 243.

⁶⁰⁶ Rickman, s. 152; Göka ve arkadaşları, s. 24-25; Rabinow – Sullivan, s. 5; Özlem, s. 96.

bir anlam ağıncı çepeçevre kuşatılmış durumdadır. Bu nedenle araştırmacının objektif davranması diye bir şeyden de söz etmek oldukça zor görünmektedir.

‘Anlama’nın hermeneutik yöntemde merkeze alınması ve vazgeçilmez koşul olarak kabul edilmesinin hareket noktası düşünmenin kendisinin tarihselliğidir. Zira insan, soru ve yanıtların değişken kalan, değişkenliğinden bir şey kaybetmeyen sürekliliği içinde bulunur. Bu nedenle, kendi yaşama zamanı ile sınırlı soru ve yanıtlar üretir. Bilginin tarihselliği vurgusunu haklı çıkaran da bu soru ve yanıtların sürekli değişkenliğidir⁶⁰⁷.

Olguculuğun, başka bir ifadeyle pozitivizmin bir diğer yönü de sömürgecilikle olan bağlantısıdır. Gellner’in ifadesiyle; “*Pozitivizm sömürgeciliğin bir biçimidir. Belkide tam tersine, sömürgecilik pozitivizmin bir biçimidir. Ya da bunların ikisi de doğrudur.*”⁶⁰⁸ Olguların bağımsız olduğunun ifade edilmesi, nesnel gerçeklere ulaşılabilirliğinin savunulması ve insanın doğa gibi algılanabilirliğinin ifade edilmesi, tüm insanları aynı potada eritme, farkı silme ve kendine / kendinin doğru, nesnel olduğunu kabul ettiği bakış açısına benzetme, pozitivizmin dışavurumu olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle sömürgeciliğe olguculukla meşruiyet alanı tanınmıştır, nesnel olgu ve genellemeler tahakkümün birer aracı⁶⁰⁹ haline gelmiştir. Hermeneutik yaklaşım ise kültürler arası eşitliği, saygıyı⁶¹⁰ ve öznenin önemini ön plana çıkarmıştır. Kültürel anlamların çeşitliliğine vurguda bulunarak, bunların özgüllükleri ve karmaşık dokularının bulunması⁶¹¹ üzerinde durmuştur.

Yukarıda işaret ettiğimiz Schleiermacher ve sonrası dönemde hermeneutiğe evrensel bir form kazandırılmış ve artık felsefi, teolojik, sanatsal metin ayırımı yapmak yerine genel bir metin yorumu çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle Schleiermacher’ın ‘anlama’yı ön plana çıkaran yaklaşımıyla anlamamanın kendisi evrensel bir problem olarak algılanmış ve kutsal metin - profan metin ayırımının

⁶⁰⁷ Birand, Kamiran, *Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Kamiran Birand Külliyyatı, Akçağ Yay., Ankara 1998 içinde, s. 43; Japp, s. 243; Özlem, s. 96; Ayrıca bk. Gadamer, “*Hermeneutik*”, s. 25.

⁶⁰⁸ Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 46.

⁶⁰⁹ Gellner, a.y.; Aktay Yasin, “*Tarihselcilikte Huzur İradesi*”, III. Kur’an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 232.

⁶¹⁰ Gellner, a.y.

⁶¹¹ Kızılçelik, s. 77.

aşılması ise bunun doğal sonucu olarak kabul edilerek, ayırım yapılmadan ‘metin metindir’⁶¹² bakış açısıyla konuya yaklaşılmıştır.

Her şeyden önce yorumu, bir anlama uğraşı olarak değerlendiren Schleiermacher, anlamının biri dilbilgisel, diğeri de ruhbilimsel olarak iki yönü bulunduğunu⁶¹³, bu iki yönün bilinmesi sayesinde anlamın ortaya çıkacağını ifade eder. Metnin gramatikal açıdan incelenmesine göndermede bulunan birinci yönün yanında ikinci yön, yazarın psikolojik durumunun araştırılmasını ifade eder. Schleiermacher, yazarın niyetlerinin doğru anlaşılmasına ulaşmanın hermeneutiğin temel problemi olduğu⁶¹⁴, bunun ve gramatikal yönün çözümlenmesinin metnin çözümlenmesi ve anlamının ortaya çıkması anlamına geleceği düşüncesindedir.

Schleiermacher’ın izleyicisi konumunda bulunan Dilthey ise, hermeneutiği insan bilimlerinin temel araştırma yöntemi konumuna yükseltirken⁶¹⁵, başka bir ifadeyle hermeneutiği bilim kuramına dönüştürmek için uğraş sarfederken⁶¹⁶, Schleiermacher’ın ortaya koyduğu psikolojik yolu, başka bir ifadeyle yazarın niyetindeki anlama ulaşma ilkesini reddederek, hermeneutik için önemli olanın eseri ortaya koyanın psikolojisine ulaşmak değil, metinde ifade edileni anlamak⁶¹⁷ olduğunu belirtir. O, anlama sürecinde, metnin ve metni anlayan öznenin içinde bulunduğu tarihsel – toplumsal bağlama ağırlık verilmesi gerektiği⁶¹⁸ düşüncesindedir. Bu yönüyle Dilthey, bir metnin o metnin kendisinden hareketle ve kendisi aracılığıyla anlaşılması gerektiği yönündeki geleneksel hermeneutik ilkeyi uygulamayı⁶¹⁹ tercih eder.

Gadamer de Dilthey’e paralel bir tarzda Schleiermacher’ın ‘yazarın niyetindeki anlam’a ulaşma düşüncesine karşı çıkarak, metnin anlaşılması sürecinde anlayanın kendini başkasının yerine koyamayacağını ve yazarın zihinsel faaliyetine nüfuz

⁶¹² Freund, s. 30; Özcan, s. 7,79.

⁶¹³ Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, İnkılap Yay., İstanbul 1989, s. 107; Harvey, IX, 281.

⁶¹⁴ Dilthey, s. 102; Özcan, s. 106; Japp, s. 274; Paçacı, “Kur’an ve Ben Ne kadar Tarihsel”, s. 122.

⁶¹⁵ Göktürk, s. 107; Ayrıca bk. Harvey, IX, 280.

⁶¹⁶ Japp, s. 242,245.

⁶¹⁷ Dilthey, s. 102 vd.; Özcan, s. 107; Bollnow, s. 108.

⁶¹⁸ Göktürk, s. 107; Japp, s. 243.

⁶¹⁹ Gadamer, “*Tarih Bilinci Sorunu*”, s. 99; Yazarın niyetindeki anlama ulaşma ilkesinin eleştirisi için ayrıca bk. Langlois, Ch. V. – Seignobos, Ch., *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev. Galip Ataç, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1937, s. 138.

etmeyi deneyemeyeceğini⁶²⁰ ifade eder. Ona göre yapılması gereken, aktarılan şeyin veya metnin anlamını, önemini ve amacını kavramak için uğraş sarfetmektir. Hermeneutik yaklaşımın amacı ve anlamı, ruhların esrarlı iletişimini ortaya çıkarmak değil, metinleri ve sözleri anlamak ve açıklamaktır⁶²¹.

Modern dönemde hermeneutiğin, yazarı ve yazarın çeşitli durumlarını anlamakla ilgisinin kaldığını söylemek oldukça güç görünmektedir⁶²². Bu süreçte anlama veya metnin anlamı, metinden yola çıkan bir başlangıca, nesnelere yeni bir bakış tarzına ve belli bir biçimde düşünmeye⁶²³ göndermede bulunmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz üzere Gadamer, Hermeneutik yöntemde metne merkezi bir konum atfetmektedir. Gadamer, romantik hermeneutikçiler tarafından ortaya konulan ancak kökeni antik retorikçilere kadar uzanan parça bütün ilişkisini ön plana çıkararak, bunun önemine vurguda bulunur. Parça bütün ilişkisini ‘hermeneutik daire’ diye de adlandıran Gadamer’e göre metindeki parçalar ile metnin bütünü arasında dairesel bir ilişki söz konusudur. Zira bütünün anlamı parçalar yoluyla anlaşılabilen, parçaların da aydınlatıcı işlevleri bütünün ışığı altında⁶²⁴ ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında Gadamer, yazarın metnindeki kişisel sözcük kullanımlarını ve yüklediği anlamları kavramaya çalışmanın, dönemin veya yazarın özel linguistik adetlerini bilmenin, başka bir ifadeyle metnin yazıldığı döneme gitmenin gerektiğini, bunun aksinin ise keyfi anlamlandırmalara götüreceğini⁶²⁵ vurgular.

Gadamer, metnin parça – bütün ilişkisi içerisinde anlaşılması gerektiğine vurguda bulunmakla birlikte, anlayanın kendisinin de bizzat kendini sorgulaması gerektiğini, belli bir kültürün, geleneğin ve zamanın içerisinde yer aldığının, bu nedenle gelenekle içiçe olduğunun farkında olması gerektiğini⁶²⁶ ifade eder. Geleneğin anlama sürecine ciddi anlamda etkide bulunduğu düşüncesinde olan Gadamer, geleneğin konumunu; “*asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendi-*

⁶²⁰ Gadamer, a.y.; Ayrıca geniş bilgi için bk. Tatar, Burhanettin, **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 46-56.

⁶²¹ Gadamer, s. 100; Göka ve arkadaşları, s. 51.

⁶²² Ricoeur, s. 41.

⁶²³ Ricoeur, s. 42.

⁶²⁴ Gadamer, s. 99; Göka ve arkadaşları, s. 50; Ayrıca bk. Rabinow – Sullivan, s. 8.

⁶²⁵ Gadamer, s. 101.

⁶²⁶ Göka ve arkadaşları, s. 51.

ren şey, gelenekle paylaştığımız şeydir."⁶²⁷ şeklinde tanımlar. Bu çerçevede ifade edilmesi gereken husus, yapılan yorumun kendisini gelenekten tamamiyle sıyrabilmesinin mümkün olmadığıdır⁶²⁸.

Geleneğin anlamayı etkilediği düşüncesinde olan Gadamer, geleneğin sorgulanması konusuna vurguda bulunmayı da ihmal etmeyerek, hermeneutik yöntemin gereğinin, geleneği veya geleneksel olarak kabul edilmiş bulunan doğruları yüzeysel bir şekilde kabul etmenin reddedilmesi olduğunu, geleneğin getirdiği tüm şeylere karşı sorgulayıcı bir yaklaşımla⁶²⁹ bakılması gerektiğini ifade eder.

Gadamer, geleneğe yaklaşım konusunda kendini önceleyen Heidegger'le aynı kulvarda yürümektedir. Zira Heidegger, insanın geleneğe bağlı oluşunu, bu nedenle de gelenekten kaçıp kurtulma şansının bulunmadığını, üstelik ne yaparsa yapsın tarihsel bir varlık olarak o geçmişe / geleneğe katkıda bulunmaya devam ettiğini⁶³⁰ belirtir. O, insan varoluşunun tarihselliği olgusunun zamanı ve tarihi aşma yönündeki her türlü umudu ve çabayı engellediğini⁶³¹ / anlamsızlaştırdığını ifade ederek, insan yaklaşımlarının göreliliğine vurguda bulunur. Bu yönüyle Heidegger'in hermeneutikte ön plana çıkan görelilik konusundaki asıl açılımı yaptığını⁶³² ve sonraki hermeneutikçilere önemli ölçüde etkide bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Görelilik / öznellik konusunda Heidegger çizgisinin devam ettiricisi olarak nitelendirilebilecek olan Dilthey, yetmiş yaşında tarihsel dünya görüşünün son sözünün 'tüm insani kavramların göreliliği' olduğunu ifade ederek, göreliliğin insan bilimlerindeki yerini belirlemeye çalışmıştır⁶³³. Öznelliğe merkezi bir konum atfeden Dilthey, görelilik bilincinin özgürlük bilinci⁶³⁴ anlamına geldiğini belirtmiştir.

Geleneğin, kültürün ve çevrenin anlama üzerindeki etkisine vurguda bulunan Gadamer, bu düşüncesinden hareketle, anlama sürecindeki taraflılığı şöyle betimler: "*Gerçek anlamamanın amacı şudur. Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep*

⁶²⁷ Gadamer, s. 100.

⁶²⁸ Dobschütz, II, 598.

⁶²⁹ Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s. 84.

⁶³⁰ Göka ve arkadaşları, s. 43.

⁶³¹ Eliade, Mircea, **Ebedi Dönüş Mitosu**, çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara 1994, s. 143; Kılıç, Sadık, "*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*", İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4, s. 112.

⁶³² Gadamer, s. 96; Ayrıca bk. Özlem, "*Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik*", s. 96.

⁶³³ Eliade, s. 143; Gadamer, s. 96; Kılıç, s. 112.

⁶³⁴ Bollnow, s. 116.

beklediğimiz, onu bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir. Gerçek bir hermenötik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir 'yansızlık'la kazanılamaz; kendimizi 'ayraçlar içine almamız' ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermenötik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak."⁶³⁵

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Gadamer, anlayanın metni anlama sürecinde tarafsız, başka bir ifadeyle objektif bir yaklaşım içerisinde duramayacağı düşüncesindedir. Zira tarihsel bir bilgiyi / bir metni inceleyen / anlayan öznenin bi-zatihi kendisi tarihsel bir varlıktır. Bu yönüyle hem anlaşılmaya çalışılan metin, hem de anlayan özne tarihin kesintisiz zincirinin farklı halkaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Sürekli bir anlama süreci içerisinde olduğundan, gelenekten kopuk bir anlamadan söz etmek olanak dışı görünmektedir. Anlama, geçmiş ile şimdinin sürekli kaynaşım halinde bulunduğu gelenek süreci içerisinde kişinin kendisini yerleştirdiği öznelliğin bir eylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle metni anlamada veya tarihi olayları değerlendirmede objektiflikten söz etmenin pratikte gerçekleşen bir yanı bulunmamaktadır. Sonuçta objektivizmin, başka bir ifadeyle nesnelliğin, kuruntudan öte bir anlam ifade etmemesi nedeniyle yapılması gereken, önyargılardan kurtulmak değil, önyargıların farkında olmaktır⁶³⁶.

Gadamer, anlama sürecinin ve amaçların belirlenmesinde / ortaya çıkmasında önyargıların ve peşin hükümlerin etkin olduğu tespiti yaptıktan sonra, meşru ve meşru olmayan önyargılar, aydınlatıcı önyargılarla köreltici önyargıların hangileri olduğu konusunu tartışmak gerektiğini, başka bir ifadeyle bu iki farklı önyargı biçiminin tespit edilmesini, sonrasında da olumsuz olanlarından kaçınmak gerektiğini⁶³⁷ belirtir.

Heidegger, Dilthey ve Gadamer gibi hermeneutik yaklaşımın önde gelen şahsiyetlerinin düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere göreliliğe özel bir önem atfetmekte

⁶³⁵ Gadamer, s. 102.

⁶³⁶ Gadamer, s. 99; Göka ve arkadaşları, s. 50, ayrıca bk. 53-55,114; Kızılçelik, s. 79; önyargılı okumanın eleştirisi ve objektif okumanın savunusu için bk. Langlois, s. 138-139.

⁶³⁷ Göka ve arkadaşları, s. 53-54; Ayrıca bk. Kılıç, "Öznellik ve Nesnellik Arasında Yorum", s. 109.

ve bu ifadeyi merkezi bir konuma yerleştirmektedirler. Ancak öznellik – nesnellik konusunda ifade edilmesi gereken nokta, hermeneutik yaklaşımın tamamiyle göreliliğe vurguda bulunup nesnelliği yadsıma şeklinde mi belirginleştiği yoksa farklı düzeyde bir ilişkinin mi var olduğudur.

Çağdaş hermeneutikçilerden Rabinow ve Sullivan yorumcu yaklaşımın öznellik ve nesnellik arasındaki çetin karşıtlığı yadsıdığını ve üstesinden gelmeye çalıştığını⁶³⁸ adeta iki uç noktanın da uzağında durduğunu ifade ederler. Hermeneutik alanında Türkçe olarak kaleme alınmış en hacimli ve önemli eserlerden biri olarak nitelendirilebilecek olan *Önce Söz Vardı* adlı eserde de yorumcu yaklaşımın en belirgin niteliklerinden birisinin öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışması⁶³⁹ olarak ifade edilebileceği belirtilir. Ancak pozitivistizmin nesnellığe vurgusu doğa bilimlerinde olduğu gibi insan bilimlerinde de kesinliğe ulaşılabileceğini ifade etmesinin karşıtlığı üzerine temellendiği söylenebilecek olan hermeneutik yöntemin, pozitivist yaklaşımın aksine öznelliği ön plana çıkardığı ve göreliliğe özel bir önem atfettiği bilinen bir gerçektir. Gellner, hermeneutik yaklaşımı eleştirirken, onun aşırı rölativizme kayma tehlikesine işaret ederek şöyle der:

“Her şey anlam; anlam her şey ve bunun peygamberi de hermönetik (yorumsama bilgisi). Bir şeyin ne olduğunu sorarsanız, yanıt hazır. Ona yüklediğiniz anlamdır. Ona bağışlanan anlam, kategorileşmemiş varoluşun ilkin (özgün) akışından ayıklanıp, ona yüklenir; böylece onu kimliği olan bir nesneye dönüştürür. (Ama varoluş yükleyen anlam, aynı zamanda bir konum da yükler. Bu yüzden anlam bir tahakküm, bir egemenlik kurma aracıdır. Belki de bu bakış açısına ayırıcı bir nitelik sağlayan, öznelcilik ve yorumsamabilgisinin, haklılığı kendinden menkul bir özgürleştirme vaadiyle (ve tekeliyle?) birlikte böylesine kaynaştırılmasıdır. Bir zamanlar özne bir tür sığınak, bir mevziydi: Dış dünyadan emin olmasak bile, hiç değilse, kendi duygu, düşünce ve duygulanımlarımızdan emin olabiliyorduk. Ama artık hayır. Eğer bunlar oluşum halindeki belirlenemeyen hammaddelere dayatılmış anlamlar-

⁶³⁸ Rabinow – Sullivan, s. 4.

⁶³⁹ Göka ve arkadaşları, s. 24.

*dan vücut buluyorsa ve anlamlar kendi kendiyile çelişen kültürel paketlerden çıkıyor-
sa artık, kendi içimizde böylesi kesinlikler, dayanak noktaları bulamayız.*"⁶⁴⁰

Gellner'in hermeneutik konusundaki düşüncelerine tamamiyle katıldığımızı söyleyemeyiz. Başka bir ifadeyle indirgemeci / genellemeci bir yaklaşımla hermeneutik yaklaşımın temsilcisi olarak nitelendirilebilecek olan şahsiyetlerin veya hermeneutik yöntemi benimseyenlerin nesnelliği tamamiyle yadsıyarak öznelciliğe merkezi bir konum tayin ettiklerini ve bunun dışında bir alan tanımadıklarını söylemek istemiyoruz. Zira bu şekildeki bir genellemeci yaklaşımın doğru sonuçlara götürmeyeceğinin farkında olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Ancak bir başka açıdan da hermeneutiğe yöneltilen özelde öznelcilikle ilgili eleştirileri de aynı mantıkla / indirgemeci / genellemeci bir yaklaşıma girmeden değerlendirmenin ve göz ardı etmemenin kaçınılmaz ölçüde bir gereklilik olduğu, bunun yolunun da pozitivizmin, modernizmin ve postmodernizmin derinlemesine tahliliyle ortaya çıkabileceği kanaatini taşımaktayız.

Hermeneutik teolojide kullanıldığı gibi, felsefe, edebiyat, hukuk, sosyoloji gibi alanlarda da kullanılmıştır. Hermeneutiğin temel anlamının yorum olması nedeniyle, teolojide bir kutsal metnin veya pasajın, edebiyatta bir edebi yazının, hukukta bir yasa metninin, felsefede varlığın yorumu⁶⁴¹ gündeme gelmiştir. Ancak hermeneutiğin konumuzu ilgilendiren yönü teolojik boyutudur. Başka bir ifadeyle Kitab-ı Mukaddes'le olan ilgisidir. Bu nedenle, Hermeneutiğin kökeni ve modern dönemdeki gelişimiyle ilgili sunduğumuz bilgiden sonra, konunun daha iyi anlaşılması açısından, Kitab-ı Mukaddes'in yazılması, yapısı, niteliği ve ortaçağ sonuna kadar yorumlanmasına değinmemiz, sonrasında da hermeneutiğin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması çabalarına yer vermemiz yerinde olacaktır.

⁶⁴⁰ Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, s. 43 – 44; Gellner'in hermeneutiği değerlendirip eleştirmesi, ayrıca hermeneutikle pozitivizm ve postmodernizm arasında kurduğu ilgi bağı için bk., s. 41-42,58,60.

⁶⁴¹ Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997, s. 29; Japp, s. 238; Gadamer, "Hermeneutik", s. 12; Göka ve Arkadaşları, s. 13; Ayrıca bk. Bollnow, Otto Friedrich, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara 1995 içinde, s. 104-105.

II. Kitab-ı Mukaddes'in Yapısı ve Orijini

A.Tevrat

Kelime itibariyle kanun, şariat, emir, ders, rehber gibi anlamlara gelen İbranice 'Tora' veya Arapça 'Tevrat', Hz. Musa'ya (a.s.) indirildiği kabul edilen, yahudilerin kutsal kitabının birinci ve ana bölümüne verilen addır.⁶⁴² Beş kitaptan oluşan bu ilk bölümün, Allah'ın Musa'ya (a.s.) 7704 kelimeyle verdiği dini esasları ihtiva ettiği kabul edilir⁶⁴³. Bu beş kitap şunlardır: Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye⁶⁴⁴.

Eski Ahit'in muhteva itibariyle diğer kutsal kitaplardan ayrılan temel özelliklerinden biri, tarihe çok yer vermesi, başka bir ifadeyle büyük ölçüde İsrail oğulları tarihinin etrafında dolaşıp durmasıdır⁶⁴⁵.

Musa'ya (a.s.) indirilen kutsal kitabın hayatı boyunca korunmuş olduğu bir gerçektir. O, taşlara yazılmış ilk Tevrat nüshasını çevresinde bulunan İsrailoğullarının bilginlerine teslim etmiş ve ahit sandığına konulup korunmasını istemiştir⁶⁴⁶. Bu durum, mevcut Eski Ahit metninde şöyle ifade edilmektedir:

*"Ve vaki oldu ki, bu Tevrat'ın sözleri tamam oluncaya kadar onları bir kitaba yazmayı bitirdiği zaman, Musa, Allah'ın Ahit Sandığı'nı taşıyan Levililere emredip dedi: Bu Tevrat kitabını alın ve onu Allah'ınız Rabbin Ahit Sandığı'nın yanına koyun."*⁶⁴⁷

İsrailoğulları M.Ö.1232 – 1224 yılları arasında Mısır'dan kurtulmuş ve Hz. Davud döneminde Filistin'e yerleşerek bir devlet kurmuşlardır. Hz. Süleyman dönemi, başka bir ifadeyle M.Ö. 970 –933 yılları arası ise, bu devletin zirveye ulaştığı en parlak dönemi olmuştur. Ancak Hz. Süleyman'ın vefatı ile bu devlet ikiye bölünmüş ve sonuçta kuzeyde bulunan İsrailiya Krallığı M.Ö. 721 – 722 yıllarında Asurlularca,

⁶⁴² Tümer – Küçük, s. 120; İbn Şerif, Mahmud, *el-Edyan fi'l-Kur'an*, Şirketu Matbaati Ukaz, Cidde 1404/1984, s. 135-136.

⁶⁴³ Tümer - Küçük, s.120; Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi", Ankara Ü.İ.F.D., Cilt XIV, 1966, s. 100-103; Dobschütz, II, 580.

⁶⁴⁴ Tümer – Küçük, s. 121; Felicion, s.124; Dobschütz, a.y.; Tanyu, a.y.

⁶⁴⁵ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 175-176.

⁶⁴⁶ Tümer – Küçük, s. 126.

⁶⁴⁷ Tesniye, 31/24-26.

Yahuda Krallığı ise yaklaşık bir asır sonra M.Ö. 586 yılında Babillilerce yıkılmıştır. Yahudiler açısından bu dönem çok büyük bir önem arz etmektedir. Zira oldukça sıkıntılı geçen bu zaman dilimi içerisinde Tevrat'ın kaybolduğu bilinmektedir. Ancak bu süreçten sonra, M.Ö. 583'te Babillileri yenilgiye uğratan Pers Kralı Sirus'un izni ile Babil'de bulunan yahudiler, Ezra'yı, (Hz. Üzeyr⁶⁴⁸) Filistinde bulunan yahudileri başka insanlardan tecrit etmek ve kaybolmuş durumda olan Tevrat'ı da yeniden yazmak amacıyla Kudüs'e gönderdiler. Ezra da sözlü olarak yaşayan Tevratçı ilhamla yeniden yazma yoluna gitmiş⁶⁴⁹ ve bu konuda önemli katkıları olmuştur. Bu açıdan Ezra'ya yahudilik tarihinde özel bir önem atfedilmektedir. Zira Eski Ahit, Babil sürgününden sonra, onun vasıtasıyla tekrar yazıya geçirilmiştir⁶⁵⁰. Benzer bir tarzda, M.Ö. II. Yüzyılda Suriye Kralı Antiyokos Epifanes, Mabel'di yıkarak elde bulunan Tevrat nüshalarını da parçalama⁶⁵¹ yoluna gitmiştir.

Hollandalı Yahudi filozof Spinoza (1632 – 1677), dinsel ve politik konuları ihtiva eden eserinde, eldeki Tevrat metninin Hz. Musa'nın ölümünden uzun bir zaman sonra, kimliği bilinmeyen kişilerce ve bilinmeyen ortamlarda yazıldığını belirtmiş, ayrıca ilgili delilleri de aktardıktan sonra, netice itibariyle Tevrat'ın asıl nüshasının kaybolduğunu, sonradan birbiriyle çelişen birçok eklemenin yapıldığını ve bu nedenle de Tevrat'ın bir yeri bir yerini tutmaz bir metin⁶⁵² haline geldiğini ifade etmiştir.

Eski Ahit'in tarihi kitapları üzerinde çalışmalar yapan K.H.Graf, 1865 yılında, Eski Ahit'in bir bölümü olan Tesniye'nin M.Ö. 621 de yazıldığını ifade ederek, çalışmalarının sonucunda bu neticeye vardığını belirtmiştir. Dolayısıyla, Graf'ın ulaştığı sonuca göre, Tesniye bölümü Hz. Musa'dan altı yüzyıl sonra yazılmış olmaktadır⁶⁵³ ki bu da çok uzun bir zaman aralığıdır.

⁶⁴⁸ Bk. Tevbe, 9/30.

⁶⁴⁹ Spinoza, *Risale fi'l-Lahut ve's-Siyase*, çev. Hasan Hanefi, Daru Vehdan, Kahire, ts., s. 218; Tümer – Küçük, s. 126-127; Atalay, Orhan, *Doğu – Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul 1999, s. 289.

⁶⁵⁰ es- Seka, Ahmed, *Nakdu't-Tevrat*, Kahire, 1396/1976, s. 11; Dobschütz, II, 580-581.

⁶⁵¹ Tümer – Küçük, s. 127.

⁶⁵² Spinoza, s. 209; Duff, s. 104.; Felicion, s. 124; Adıvar, s. 156; Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 104.

⁶⁵³ Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbaa Ltd., İstanbul 1990, s. 112; Strachan, J., "Criticism (Old Test.)" mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935, IV, 316-317.

Benzer bir tarzda, XVII. yüzyılda Fransa'da Oratoire papazlarından Richard Simon (1638 – 1712), “*Critical History of the Old Testament*” (Eski Ahit’in Eleştirel Tarihi) adıyla 1678’de, ikinci olarak da 1685’te yayınlanan önemli eserinde, Eski Ahit’te bulunan beş kitabın Musa’ya ait olmadığını, bunların ayrı ayrı yazıldığını ve sonradan tümünün bir araya getirildiğini belirtmiştir. Yeni Ahit’le ilgili açıklamalarda da bulunan Simon, mevcut Matta İncili’nin İbranice yazılmış ilk Matta ile bir ilgisinin bulunmadığını ifade ederek, bu metinlerin zaman, yer ve durum itibarıyla nasıl bir konum içerisinde meydana geldiklerini ve bu metinlerde sonradan meydana gelen değişimleri tam ve doğru bir şekilde bilmeden bu metinlerde doğru anlama ulaşılmamasının mümkün olamayacağını belirtmiştir⁶⁵⁴.

Eski Ahit’i oluşturan kitaplar İbranice yazılmıştır⁶⁵⁵. Ancak yukarıda anlatılanlar ışığında da anlaşılacağı üzere İbranice Eski Ahit’in hiçbir orijinal nüshası muhafaza edilememiştir⁶⁵⁶. Tevrat’ı meydana getiren kitaplar M.Ö. XIII ile I. yüzyıllar arasında yazı ile tespit edilmiş olmasına rağmen, mevcut en eski İbranice el yazması nüsha Kahire Yahudi Müzesi’nde sergilenen M.S. 895 tarihli Eski Ahit metnidir⁶⁵⁷. Yunanca Tevrat metninin ilk telif tarihi ise M.S. 3. yüzyıla⁶⁵⁸ tekabül etmektedir.

Alman ilahiyatçı Hebraist J.G. Eichhorn (1752 – 1827), yazdığı üç ciltlik “*Einleitung in das Alte Testament*” adlı eserinde Eski Ahit’in Tekvin kitabından başlayarak beş kitabın tümünü incelemiş ve sonuçta bu beş kitabın Hz. Musa döneminde yazılmış olduğunu, ancak bu kitapların Hz. Musa döneminde yaşamış bazı yazarların eserleri ile birlikte yeniden düzenlenerek elde mevcut Tekvin Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarının meydana geldiğini belirtir. O, ayrıca Eski Ahit’in beş kitabı içerisinde Hz. Musa’ya ait olan pasajların bulunduğunu, ancak bununla birlikte Hz. Musa’ya ait olmayan birçok kitaptan çeşitli pasajların da bu kitabın içerisine girmiş olduğunu ifade eder⁶⁵⁹. Sözelimi, Eski Ahit’te yer alan; “*Ve Rabbin sözüne göre, Rabbin kulu Musa orada, Moab diyarında öldü. Ve Moab diya-*

⁶⁵⁴ Duff, s. 110; Adıvar, s. 376; Felicion, s. 125; Kuzgun, s. 104; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 594.

⁶⁵⁵ Felicion, s. 123; Dobschütz, II, 584.

⁶⁵⁶ Felicion, a.y.

⁶⁵⁷ Felicion, s. 123; Tümer – Küçük, s. 126; Süheyl Rayb, *et-Tevrat beyne’l-Veseniyye ve ‘t-Tevhid*, Daru’n-Nefais, Beyrut 1405/1985, s. 9; Bucaille, s. 19.

⁶⁵⁸ Süheyl Rayb, s. 23; Felicion, s. 123; Atalay, s. 292.

⁶⁵⁹ Kuzgun, s. 108-109; Strachan, IV, 315; Ayrıca bk. Şarkavi, Muhammed Abdullah, *Fi Mukareneti’l-Edyan*, Daru’l-Hidaye, Mısır 1406/1986, s. 75; Bucaille, s. 76-77.

rında Beyt – Peor karşısındaki derede onu gömdü; fakat bugüne kadar kimse onun kabrini bilmez. Ve Musa öldüğü zaman yüzyirmi yaşında idi; gözü zayıflamadı, ve kuvveti eksilmedi. Ve İsrailoğulları, Moab ovasında, otuz gün Musa 'ya ağladılar; ve Musa için yas ağlama günleri tamam oldu."⁶⁶⁰ ifadeleri, Hz. Musa'nın ölümünü, yaşadığı yıl sayısını ve ölümünün ardından İsrailoğullarının yas tuttuğunu aktarmaktadır. Hz. Musa'ya nispet edilen bir kitapta bu ifadelerin yer alması en azından mantıki açıdan mümkün değildir. Dolayısıyla bu ve benzeri daha birçok pasajı sonrakilerin Eski Ahit'e ekledikleri, başka bir ifadeyle, Tevrat'a Hz. Musa dışındaki insanların elinin karıştığı⁶⁶¹ anlaşılmaktadır.

Eski Ahit'in Hz. Musa'dan sonra kaybolması, yukarıda ifade edildiği üzere uzun bir zaman aralığından sonra kaybolmuş metnin tekrar yazıya geçirilmeye çalışılması ve bu süreç içerisinde yaşanan sıkıntılar, kutsal kitabın asli şekliyle muhafaza edilememesine neden olmuş ve sonuçta bütünlükten yoksun, yer yer çelişkiler içeren bir kitap halini almıştır. Yahudilere ait İbranice, Hristiyanlara ait Yunanca ve Samirilere ait Samirice Eski Ahit metinleri arasında farklılıklar bulunmakta ve verilen bilgiler birbirini tutmamaktadır. Ayrıca İbranice, Yunanca ve Samirice metinler kendi içlerinde de çeşitli tutarsızlıklar içermektedir⁶⁶². Birkaç örnek vermek gerekirse, sözgelimi;

1. Tekvin'in I ve II. bablarında yaratılış birinde insandan başlatılmakta, diğerinde ise insanda bitirilmektedir⁶⁶³.

2. Tufan olayı anlatılırken, Tufan'ın 40 gün sürdüğü belirtilirken, başka yerde bu süre 150 gün olarak belirtilmektedir⁶⁶⁴. Ayrıca, Nuh tufanı ile Hz. İbrahim arasındaki süre İbranice Tevrat'ta 292, Samirice Tevrat'ta ise 942 yıl olarak belirtilmektedir.

3. Yahudilerin Mısır'da yaşadıkları süre İbranice Tevrat'ta 400, Samirice Tevrat'ta ise 215 yıl olarak belirtilmektedir⁶⁶⁵.

⁶⁶⁰ Tesniye, 34/5-8.

⁶⁶¹ Bk. Adivar, s.378; Tümer – Küçük, s. 127; Adam, Baki, **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Seba Yay., Ankara 1997, s.76; Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi", s. 151.

⁶⁶² Tümer – Küçük, s. 127; Ayrıca bk. Bucaille, s. 24.

⁶⁶³ Felicion, s. 125; Tümer – Küçük, a.y.

⁶⁶⁴ Tekvin, 7/4,12,17,24.

⁶⁶⁵ Tekvin, 11/10-26; Seka, s. 127-128, Atalay, s. 293.

4.İsrailoğulları'nın sayımı için bir yerde Tanrı'nın Davud'u görevlendirdiği belirtilirken, başka bir yerde bu işin şeytanın tahrikiyle olduğu ifade edilmektedir⁶⁶⁶.

Kur'an ve İncil'de de Tevrat'ın tahrif edildiği belirtilmektedir. Tevrat'ın tahrifi ile ilgili Kur'ani ifade şöyledir:

"Şimdi bunların sizlere inanmalarını mı umuyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allah'ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi." (Bakara, 2/75)

Ayette geçen Allah'ın sözü ifadesini Tevrat olarak anlayanlar olduğu gibi, hududullah / Allah'ın koymuş olduğu cezalar şeklinde anlayanlar da olmuştur⁶⁶⁷.

Barnabas İncilinde ise, Tevrat'ın tahrif edildiği Kur'an'dan daha açık bir ifadeyle şöyle belirtilmektedir:

*İsa (a.s.) şöyle dedi: 'Bana inanın! Size söylüyorum ki vaad İshak'a değil, İsmail'e yapılmıştır.' Bunun üzerine Havariler: 'Ey Muallim! Musa'nın kitabında vaadin İshak'a yapıldığı yazılıyor' dediklerinde İsa (a.s.), ah çekerek şu cevabı verdi: 'Öyledir ama, onu Musa yazmadı. Yuşa da yazmadı. Onu, Allah'tan korkmaz hahamlar yazdı...' "*⁶⁶⁸

Anlaşılabacağı üzere, Tevrat Hz Musa'dan sonra, yaklaşık yirmi asırlık bir zaman süreci içerisinde, farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından defalarca yazılmış, elden geçirilmiş ve değişikliklere uğramıştır. Bu da kutsal metnin ilahi – saf haliyle günümüze ulaşmadığını ve mevcut Tevrat metni ile Hz. Musa'nın yazmış olduğu metnin muhteva ve sınırları itibariyle birebir örtüşmesinin / paralellik arzetmesinin mümkün olmadığını göstermektedir.

B. İncil

İncil kelimesi, Yunanca iyi anlamına gelen 'eu' ve haber, mesaj gibi anlamlara gelen 'angelion' ifadelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir, müjde, iyi haber gibi anlamlara gelmektedir⁶⁶⁹. Euangelion ifadesi sonradan Evangelion ve Evangile şek-

⁶⁶⁶ II.Samuel, 24/1-6; I. Tarihler, 21/1-7; Ayrıca bk. Tümer – Küçük, s. 127.

⁶⁶⁷ Bk. Zemahşeri, I, 156; İbn Kesir, I, 164-165; Tabatabai, I, 213-214; Atalay, s. 291.

⁶⁶⁸ Barnabas İncili, İngilizceden çev. M. Yıldız, Kültür – Basın Birliği Yay., İstanbul, ts., s. 120-121.

⁶⁶⁹ Aydın, Mehmet, Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, s. 84; Tümer – Küçük, s. 152; Kuzgun, s. 117.

linde değişime uğramıştır. İslam kaynaklarında kullanılan şekliyle İncil, Yunanca bir kelime olan Evangile'nin değişime uğramış şeklidir⁶⁷⁰. İncil, Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşan Kitab-ı Mukaddes'in ikinci kısmında bulunmaktadır. Bu yönüyle de Hristiyanlar, başka bir dine / Yahudiliğe ait olan kutsal kitaba kendi kitapları içerisinde bir bölüm olarak yer veren tek örnek olma özelliğini taşımaktadırlar⁶⁷¹.

Yeni Ahit; dört İncil, yirmibir mektup, 'Resullerin İşleri' ve 'Vahiy kısımlarından oluşan toplam yirmiyedi kitabın adıdır⁶⁷². Dört incil ise; Matta, Markos, Yuhanna ve Luka'ya nispet edilen dört ayrı metindir. İncil ifadesi bu dört İncil için olmakla birlikte, geriye kalan yirmüç kitapla birlikte Yeni Ahit'in tümü için de kullanılmaktadır⁶⁷³.

Kur'an'da, içinde hidayet ve nur bulunan İncil adında bir kitabın Hz. İsa'ya verildiği açıkça belirtilmektedir:

"Onların ardından, yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona, içinde yol gösterme ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan ve korunanlar için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik." (Maide, 5/46)⁶⁷⁴

Bu nedenle, İslam inancına göre, diğer bazı peygamberlere vahiy yoluyla kitap gönderildiği gibi, Hz. İsa'ya da aynı şekilde vahiy yoluyla bir kitap gönderilmiştir ve bu kitabın adı da İncil'dir.

Ancak konuya Hristiyanlar açısından bakıldığında durum farklılık arz etmektedir. Hristiyan inancına göre, Hz. İsa'nın peygamberliği süresince kendisine bir kitap indirilmemiştir. Kendisi de bir kutsal kitap meydana getirme girişimi içerisinde bulunmamış olmakla birlikte, kimseye de bir şey yazdırma yoluna gitmemiştir⁶⁷⁵. En mükemmel vahiy, İncil'de değil Hz. İsa'nın kendisine gerçekleşmiştir⁶⁷⁶. O, peygamberlik süresi olan üç yıl içerisinde, halkın arasında dolaşarak insanlarla temas kurmaya çalışmış ve peygamberliğinin gereğini yerine getirmek için uğraş sarfetmiştir. İnsanlarla içiçe olmuş, onların bireysel ve toplumsal alanda kötü-

⁶⁷⁰ Kuzgun, a.y.

⁶⁷¹ Tümer – Küçük, a.y.

⁶⁷² Tümer – Küçük, a.y.

⁶⁷³ Kuzgun, s. 120.

⁶⁷⁴ Ayrıca bk. Al-i İmran, 3/48; Hadid, 57/27.

⁶⁷⁵ Kuzgun, s. 119; Doubschütz, II, 582.

⁶⁷⁶ Aydın, Mehmet, Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık, s. 81.

lüklerden uzak, iyi insanlar olmaları için çaba harcamıştır⁶⁷⁷. Hz. İsa'nın dünyadan ayrılışından sonra talebeleri, onun misyonunu aynı şekilde devam ettirmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Farklı bölge ve yerlere giderek aynı şeyleri anlatmaya devam etmişlerdir. Peygamberlik süresinin başlangıcından itibaren kendisiyle birlikte olan bu talebeler, başka bir ifadeyle Havariler, Hz. İsa'nın misyonunun devam etmesi amacıyla ondan duyduklarını, gördüklerini, mucizelerini, kaleme almışlardır. Bu şekilde de İnciller meydana gelmiştir⁶⁷⁸. Luka İncili'nde konuyla ilgili şöyle bir ifade bulunmaktadır:

“Aramızda vaki olmuş şeylerin hikayetini, başlangıcından gözleri ile görenlerin ve kelamın hizmetçisi olanların bizlere nakil ettiklerine göre tertip etmeğe birçok kimseler giriştiklerinden, ben de, ta başından beri hepsini dikkatle araştırıp tahkik ederek, ... yazmayı münasip gördüm.” (Luka, 1/1-3)

Anlaşılabileceği üzere Hristiyanlar, Hz. İsa'ya vahiy yoluyla İncil adında bir kitap indirildiğini kabul etmemektedirler. Daha önce de ifade edildiği gibi, dört incil ise yazarlarına nispet edilmektedir. Ancak bu sayının neden dört olduğu, İncil yazarlarının yaşadıkları dönem, Hz. İsa'ya bir yakınlıklarının bulunup bulunmadığı, bunların Havarilerden olup olmadıkları tarihi süreç içerisinde hep tartışma konusu olmuştur.

İncillerin yazılmasında belli bir ölçünün bulunmadığı ve ilk dönemlerde birçok kişinin İncil yazmaya kalkıştığı bilinmektedir. Yüz civarında İncil'in ortaya çıktığı, mevcut dört İncillerin ise, bu çok sayıdaki İncil metinlerinden birbirlerine en yakın olanları kabul edilerek, bunların sahih olduğu, başka bir ifadeyle Kutsal Ruh'un himayesi altında yazıldığı kabul edilmiştir. Pavlus, Petrus, Yuhanna, Yakub ve Yahuda'nın mektupları, Resullerin İşleri ve (Yuhanna'ya ait) Vahiy kitapları da sahih sayılarak, tümü Yeni Ahit kapsamına alınmıştır. Bunun yanında sahih sayılmayan birçok İncil metni arasında Ebionitlerin İncili ve Barnaba İncili meşhur olmuştur. Zira bu İncillerde Hristiyanlığın kurumsallaşmış argümanlarının aksine, Allah'ın bir olduğu, Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve resulü olduğu, çarmıha onun değil başkasının

⁶⁷⁷ Jakob, Xavier, **İncil Nedir**, Tarihi Gerçekler, Ankara 1985, s. 10; Kuzgun, s. 119.

⁶⁷⁸ Kuzgun, s. 119. (Denis Clark, Siretu'l-Mesih ve Tealimuh, Kahire ts.s.11'den naklen); Aydın, Mehmet, **Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, s. 81,85-87; Felicion, s. 208.

gerildiği, ondan sonra da bir peygamber geleceği ifade edilmektedir⁶⁷⁹. Ancak burada önemle belirtilmesi gereken bir husus, bu ayırım işleminin, başka bir ifadeyle sahih ve apokrif İncil ayırımının tarihi temelden hareketle yapılmak yerine büyük ölçüde edebi çerçevede gerçekleştirilmiş olduğudur⁶⁸⁰.

Dört İncil'in yazılış tarihleri hakkında tam bir kesinlik bulunmamakla birlikte, aralarındaki benzerlikten dolayı 'Sinoptik İnciller' diye de adlandırılan Matta, Markos ve Luka İncillerinden Matta İncili altmışdörtten önce, kırk – elli yılları civarında yazılmış olabilir, Markos İncili altmışdörtten sonra, Luka İncili ise seksenli yıllarda yazılmıştır.⁶⁸¹ Bu üç İncil'den kısmen farklılık arz etmekle birlikte onların içerdiği yorumları da ihtiva eden Yuhanna İncili ise doksanbeş – doksansekiz yılları arasında⁶⁸² tamamlanmıştır. Ancak Yeni Ahit'in son şeklini alması, başka bir ifadeyle, Eski Ahit'le birlikte, dört İncil, Resullerin İşleri, Aziz Paulus'la diğer havarilere nispet edilen yirmibir mektup ve Yuhanna'nın Vahyi'nden oluşan Yeni Ahit'in bir kitapta toplanması ise çok daha sonraki bir tarihe, dördüncü yüzyıla⁶⁸³ tekabül etmektedir.

Hız. İsa'nın konuştuğu dil ile İncillerin yazıldığı dilin aynı olup olmadığı da Yeni Ahit'in değerlendirilmesi açısından önemli bir konudur. Hız. İsa'nın İbranice – Aramice konuştuğu, tebliğ vazifesini bu dil vasıtasıyla gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bu nedenle onun yüklenmiş olduğu misyonu yerine getirirken anlattığı şeylerin en iyi tarzda anlaşılabilmesi için yazım işleminin de aynı dilde / İbranice - Aramice yapılması gerekirdi. Ancak Hız. İsa Yunanca konuşmadığı halde, İnciller Yunanca intikal etmiştir ve bugün Hristiyan dünyasının elinde İbranice – Aramice yazılmış orijinal bir nüsha bulunmamaktadır. Mevcut İncillerin bir kısmının ilk önce İbranice yazıldığı bilinmekle birlikte⁶⁸⁴, mevcut en eski İncil nüshaları bile Yunancadır⁶⁸⁵.

Bu incillerin nerede yazıldığı da kesinlik kazanmış değildir ve hep ihtilaf konusu olmuştur. Sözgelimi Matta İncili'nin yazıldığı yer olarak; Filistin, Yunanistan,

⁶⁷⁹ Tümer – Küçük, s. 153-154; İbn Şerif, Mahmud, s. 78-85; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 580.

⁶⁸⁰ Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 85.

⁶⁸¹ Aydın, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 87-88,92; Tümer – Küçük, s.153.

⁶⁸² Aydın, Mehmet, s. 90,92; Tümer – Küçük, s. 153.

⁶⁸³ Felicion, s. 180; Kuzgun, s. 116; Ayrıca bk. Aydın, Mehmet, s.81.

⁶⁸⁴ Kuzgun, s. 176; Aydın, Mehmet, s. 84; Dobschütz, II, 584.

⁶⁸⁵ Kuzgun, a.y.; İncilin diğer dillere çevirisi hakkında geniş bilgi için bk. Dobschütz, II, 584 vd.

Suriye, Antakya, Fenike, İskenderiye gibi farklı bölgeler gösterilmiş ve bunlardan hangisi olduğu konusunda görüş birliğine varılamamıştır⁶⁸⁶. Benzer bir tarzda, bu İncillerin yazarlarının kim olduğu da sürekli tartışma konusu olmuştur. Sözgelimi Yuhanna İncili'ni yazan Yuhanna'nın kim olduğu, hangi Yuhanna olduğu tartışmalıdır. Zira bazıları dördüncü İncil olan Yuhanna İncili'nin Zebede oğlu Havari Yuhanna tarafından değil, ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış, İskenderiye Felsefe Okuluna mensup Yuhanna adında meçhul birince yazıldığını, Yunanca kaleme alınan bu İncil'in başına Yuhanna İncili yazıldığı için yanlışlıkla Havari Yuhanna'ya ait olduğunun sanıldığını⁶⁸⁷ ileri sürmüşlerdir. R. Simon, bunu açıkça dile getirerek, mevcut İncillerin ne Hz. İsa'ya ne de Havarilere nispet edilebileceğini, bu İncillerin uzun bir zaman aralığından sonra, meçhul kişilerce kaleme alındığını, ancak inandırıcılık boyutunu arttırmak amacıyla da bazı hikayelerin / pasajların başına havarilerin veya onlara yakınlıklarıyla bilinen şahısların adlarının yazıldığını ifade etmektedir⁶⁸⁸.

Hristiyanlar ilk yıllarda İncil'in yazılmadığını, İsa'nın mesajının şifahi olarak nakledildiğini kabul ederler. Ancak İncil metinleri arasında bir ayırma gitmeden, tercihte bulunmadan tümüne iman ederler⁶⁸⁹. Başta Roma kilisesi olmak üzere Batı kiliselerinin tümü, Kitab-ı Mukaddes'in Kutsal Ruh'un himayesi altında yazıldığını bu nedenle de içeriği konusunda herhangi bir şüphenin bulunabilmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir⁶⁹⁰. Hatta 1546 yılında Merano Ruhani Kurulu tarafından, Eski Ahit de dahil olmak üzere Kitab-ı Mukaddes'in tümünün Tanrı tarafından ilham edildiğinden şüphe etmek yasaklanmıştır⁶⁹¹. Kopya tashihi dışında herhangi bir şekilde ve herhangi bir amaçla bu metinlerin incelemeye tabi tutulması, Doğu ve Batı kiliselerince benimsenen ortak tavır olarak, aynı şekilde yasaklanmıştır⁶⁹². Ancak Hz. İsa'nın peygamberlik süresinin bittiği, başka bir ifadeyle dünyadan ayrıldığı tarih ile İncillerin yazıldığı tarih arasında en iyimser ifadeyle ortalama altmış yıllık bir zaman diliminin bulunduğu göz önünde bulundurulursa, kutsal olduğu kabul edilen bu me-

⁶⁸⁶ Kuzgun, s. 177.

⁶⁸⁷ Kuzgun, s. 178-179.

⁶⁸⁸ Kautsky, Karl, *Foundations of Christianity*, International Publishers, New York 1925, s. 31; Atalay, s. 332; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 594.

⁶⁸⁹ Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 83; Dobschütz, II, 581.

⁶⁹⁰ Kuzgun, s. 98; Dobschütz, a.y.

⁶⁹¹ Felicion, 124,180; Kuzgun, s. 98; Aydın, Mehmet, s. 84

⁶⁹² Kuzgun, s. 98.

tinlerin tamamen Hz. İsa'nın söylediklerinin aynısı olduğunu kabul etmek bir yana onun söylediklerinin bir yansıması olduklarını bile ifade etmek güç görünmektedir. Bu metinlerin insan eliyle ve kontrolsüz bir şekilde yazılmış olması, referansta bulundukları ilahi boyutla kurdukları ilginin çok zayıf durumda olduğunu göstermektedir. Farklı zamanlarda kutsal metne eklemelerin yapılması veya daha önce açıklama olarak ilave edilen pasajların, yeniden istinsah sırasında metnin bir parçasıymış gibi kabul edilerek metne dahil edilmesi⁶⁹³ gibi olaylar da göz önünde bulundurulduğunda, bunun böyle olduğu ve farklı bir değerlendirmenin yapılamayacağı görülecektir.

Bu nedenle de İncil metinleri gerek kendi içlerinde gerekse diğer incillerle mukayese edildiklerinde birçok farklılığın / çelişkinin bulunması kaçınılmaz olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesiyle, bu tutarsızlıklardan birkaçına değinmemiz yerinde olacaktır:

1.Matta İncili'nde Yahya'nın yemeyerek ve içmeyerek geldiği belirtilirken⁶⁹⁴, aynı İncil'in başka bir yerinde⁶⁹⁵ ve Markos İncili'nde⁶⁹⁶ çekirge ve yaban balığı yediği ifade edilmektedir.

2.Yuhanna İncili'nde Hz. İsa'nın görevinin Vaftizci Yahyanın hapse atılmasından önce⁶⁹⁷, Matta⁶⁹⁸ ve Markos⁶⁹⁹ İncili'nde ise hapse sonra başladığı belirtilmektedir.

3.Matta⁷⁰⁰, Markos⁷⁰¹ ve Luka İncili'nde⁷⁰² Hz. İsa'nın memleketi Galile olarak ifade edilmekte, Yuhanna İncili'nde ise Yahudiye olduğu belirtilmektedir⁷⁰³.

4.Matta İncili'nde oruçlu olup Hz. İsa'ya soru soranların Yuhanna'nın talebeleri⁷⁰⁴, Markos İncili'nde ise Yazıcılar ve Ferisiler oldukları ifade edilmektedir⁷⁰⁵.

⁶⁹³ Bucaille, s. 44.

⁶⁹⁴ Matta, 11/18.

⁶⁹⁵ Matta, 3/4.

⁶⁹⁶ Markos, 1/6.

⁶⁹⁷ Yuhanna, 3/22-26; 4/1-3.

⁶⁹⁸ Matta, 4/12-17.

⁶⁹⁹ Markos, 1/14-15.

⁷⁰⁰ Matta, 13/54-58.

⁷⁰¹ Markos, 6/4.

⁷⁰² Luka, 4/29.

⁷⁰³ Yuhanna, 4/3,43-45.

⁷⁰⁴ Matta, 9/14.

⁷⁰⁵ Markos, 2/18.

5.Hz. İsa'nın nesebi anlatılırken, Meryem'in kocası Yusuf Matta İncili'nde Yakub'un⁷⁰⁶, Luka İncili'nde Heli'nin oğlu⁷⁰⁷ olarak ifade edilmektedir.

6.Matta İncili'nde Hz. İsa'nın Petrus'a şu hitabı yer almakta; *"Sen Petrussun, ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölümler diyarının kapıları onu yenmiyecektir. Göklerin melekutu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağliyacağın ve her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur."*⁷⁰⁸ Ancak birkaç ayet sonra bu ifadelerin tamamen zıttı diye nitelendirilebilecek cümlelere yer verilmektedir: *"İsa dönüp Petrusa dedi: Çekil arkama, Şeytan; sen bana tökezsin, çünkü sen Allah şeylerini değil, ancak insan şeylerini düşünüyorsun."*⁷⁰⁹

Hz. İsa tarafından ifade edilen sözlerin olduğu şekliyle, unutmaya ile malul olan insanoğlunun hafızasında kalması mümkün görünmemektedir. Ayrıca mevcut en eski İncil'in bile Hz. İsa'nın konuştuğu dil olan İbranice değil Yunanca olması bile başlı başına İncillerin sıhhati açısından yeterli bir problemdir. Zira ilahi boyutu bulunan bir söz veya metin bir yana sıradan metnin tercümesinin bile hiçbir şekilde aslının yerini tutamayacağı bilinen bir gerçektir.

Sözlü rivayetlerden hareketle yazıya geçirilen ilk metinlerin tarihi süreç içerisinde değiştirilmiş olduğunun ortaya çıkması, karanlık, anlaşılmaz, çelişkili, bazen de anlamsızlığa varacak düzeyde tuhaf pasajların bulunmasının da nedenini ele vermektedir. Zira bu tespitler, metinlerin kaleme alınmasında sonraki insanların birebir etkin olduklarını ve unutmaya, değiştirme / tahrif, kendi ifadelerine dökerek aktarma gibi işlemlerin ilk dönemki tarihi süreç içerisinde farklı zamanlarda gerçekleştiğini ortaya koymaktadır⁷¹⁰.

Kitab-ı Mukaddes'in direkt olarak ilahi kelam olmayışı göz önünde bulundurulursa, ileride de değineceğimiz üzere Kitab-ı Mukaddes yorumunda hermeneutik yöntemin rahat bir kullanım alanı bulunduğunu ifade etmek zor olmayacaktır şüphesiz. Ancak aynı konu Kur'an için gündeme geldiğinde benzer bir durumun varlığını

⁷⁰⁶ Matta, 1/16.

⁷⁰⁷ Luka, 3/23.

⁷⁰⁸ Matta, 16/18-19.

⁷⁰⁹ Matta, 16/23.

⁷¹⁰ Bucaille, s. 79; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 86; Kuzgun, s. 105.

düşünmek pek kolay görünmemektedir. Bu nedenle, hermeneutiğin Kur'an yorumunda kullanılıp kullanılamayacağını veya ne ölçüde kullanılabileceğini ortaya koyabilmek amacıyla, öncelikle Kur'an'ın ilahi kelimeler olma açısından Kitab-ı Mukaddes'ten ayrılan yönlerini ortaya koymak, sonrasında da kullanım alanını araştırmak gerekmektedir.

III. Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten Ayrılan Temel Yönü: Mevsukiyet ve Kesintisiz İntikal

Kur'an, diğer ilahi kitapların tarihi süreç içerisinde uğramış oldukları tahri⁷¹¹ ve tebdil⁷¹² türü girişimlere maruz kalmamıştır⁷¹³. Bunu anlamak amacıyla, vahyin geliş sürecini, yazılışını, ezberlenişini, toplanıp bir kitap haline getirilişini ve nüshalar halinde çoğaltılmasını ifade eden rivayetleri gözden geçirmek yeterli olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in önemli özelliklerinden biri, bütün olarak değil, vakıya uygun olarak parça parça inmiş olmasıdır ve bu yönüyle de pratik hayatla iç içe olan, önemli ölçüde pratik hayatın içerisinde yaşanan olaylara ve cereyan eden problemlere inen cevapları içeren bir vahiy niteliği taşıdığından dolayı, doğal olarak toplu bir şekilde indirilmek yerine vakıya uygun bir tarzda parça parça peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılmıştır. Bu nedenle pedagojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan Kur'an'ın parça parça indirilmesinden daha doğal ve daha mükemmel bir yöntemin olamayacağını ifade etmek, gerçeğin tespiti anlamına gelecektir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, vakıya uygun bir şekilde indirilen bir vahiy niteliği taşımasından dolayı, hangi ayetin veya ayet grubunun ne zaman geleceği ve hangi surenin neresine yerleştirileceği konusunun peygamberin tasarrufunda bulunmaması ve İlâhi alan tarafından belirlenmesi nedeniyle, vahyin inişinin devam ettiği bir süreç içerisinde Kur'an'ın toplanmasından, başka bir ifadeyle bir araya getirilmesinden söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak bu süreç içerisinde ilahi vahyin eksiksiz bir şekilde korunması amacıyla tüm gereklilikler yerine getirilmiştir.

⁷¹¹ Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13,41.

⁷¹² Bakara, 2/59; A'raf, 7/162.

⁷¹³ Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İfav Yay., İstanbul 1996, s. 166; Cebeci, Lütfullah, "*Kur'an'ın Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir*", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 251.

Bu gerekliliklerin yerine getirilmesi sürecini üç başlık altında incelemek mümkündür:

1. İnen Vahiy Pasajlarının Ezberlenmesi: Kur'an'ın mevsukiyetini gösteren en önemli delillerden birini inen ayetlerin ezberlenmesi oluşturmaktadır. Şüphesiz ezberleme işinde ön plana çıkan ilk şahıs Hz. Peygamber'in şahsıdır. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir haberde; Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahiy getirmesi sırasında Allah Rasulü'nün (S.A.V.) kendisine indirilen ayetleri ezberlemek amacıyla durmadan tekrar ettiği ve bu nedenle sıkıntı çektiği, bunun üzerine; *"Onu hemen tekrarlamak için dilini depretme. Onu toplamak ve okutmak bize düşer."*⁷¹⁴ ayetinin indiği ifade edilmektedir⁷¹⁵. Hz. Peygamber ilahi vahyi Cebrail'den aldıktan sonra, bu pasajları insanlara tebliğ etmiş ve dolayısıyla da ikinci aşamada vahiy pasajlarını ashab ezberlemiştir. Ancak ezberleme zorunluluğunun bulunmaması nedeniyle birçok sahabe Kur'an'ın bütününe değil, hafızasında tutabildiği kadarıyla ezberleme yoluna gitmiştir. Bunun yanında, gerek Hz. Peygamber zamanında ve gerekse vefatını müteakip kısa zaman dilimi içerisinde Kur'an'ın bütününe ezberleyen birçok kişi olmuştur.⁷¹⁶ İlahi vahiy pasajlarının namazda da okunduğu göz önünde bulundurulursa, Hz. Peygamber'in çevresinde bulunan tüm insanların hafızasında bütün olarak olmasa bile parçalar halinde bu pasajların bulunduğunu söylemek mümkündür⁷¹⁷.

2. İlahi Vahyin Yazıya Geçirilmesi: Hafızalar ne kadar güçlü olursa olsun veya ezberleyenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, neticede insanın unutma ile malul bir varlık olması nedeniyle, uzun vadede unutma veya karıştırma türü şeylerin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ilahi vahyin korunmasında yazıya geçirme işlemi önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, vahiy katiplerinin inen vahiy pasajlarını ezberlemekle kalmayıp eksiksiz bir tarzda yazdıkları, başka bir ifadeyle bu pasajların zaman geçirmeden peygamber tarafından bizzat yazdırıldığı sahih

⁷¹⁴ Kıyame, 75/16-17.

⁷¹⁵ Buhari, Tefsir, Sure 75, 1-2; Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn, *Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1392/1972, Salat, 148; ez-Zerkani, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menahilu'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 241.

⁷¹⁶ Zerkani, I, 242-243; Subhi Salih, *Mebahis Fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetu Dersaadet, İstanbul, ts., s. 66.

⁷¹⁷ Subhi Salih, s. 65-68; Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 44.

rivayetlerde çokça aktarılan ve bilinen bir gerçektir. Sözelimi Hz. Osman'dan gelen; "Hz. Peygamber'e vahiy nazil olduğunda, katiplerinden birini çağırarak şöyle derdi: *Bu ayetleri, falan ayetleri içeren sureye koy*"⁷¹⁸ rivayeti de yazdırma işleminin gayet düzenli bir şekilde devam ettiğini göstermektedir⁷¹⁹.

İnen vahiy pasajlarının ciddiyle, planlı ve eksiksiz bir tarzda yazdırıldığını gösteren önemli bir delil Hz. Peygamber'in özellikle ilk zamanlarda bir süre karışma ihtimalini önlemek amacıyla; "*Benden Kur'an'ın dışında bir şey yazmayınız.*"⁷²⁰ diyerek, hadis yazımını yasaklamış ve sadece ayetlerin yazılmasını emretmiş olmasıdır. Ancak karışma ihtimali ortadan kalktıktan ve ashabın peygamber sözü ile ilahi vahyi ayırdeder hale gelmesinden sonradır ki hadislerin yazılmasına müsaade etmiştir.

3. Hz. Peygamber'in İnen Vahiy Pasajlarını Her Yıl Cebrail'e arzemesi: Kur'an'ın mevsukiyetini gösteren önemli unsurlardan biri de Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayı içerisinde o zamana kadar kendisine indirilen pasajları Cebrail'e arzemiş olmasıdır. Her yıl yapılan bu arza veya tekrar işleminin, yazı veya ezberleme sürecinde meydana gelmesi muhtemel yanlışlıkları önlemek amacıyla yapıldığını, başka bir ifadeyle, bu yolla o zamana kadar indirilmiş olan vahiy pasajlarının test edildiğini, pekiştirildiğini ve sağlamlaştırıldığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in vefat yılında, başka bir ifadeyle ilahi vahyin tamamlanması aşamasında arza işleminin bir defa yapılan önceki yılların aksine iki defa gerçekleştirilmesi⁷²¹, yani Kur'an'ın baştan sona iki defa okunması da son genel tekrar ve mevsukiyetin sağlamlaştırılması şeklinde değerlendirilmelidir ki bu son arzaya da 'arzai ahire' denmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz ezberleme, yazma ve arz işlemleri, birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyecek ve mevsukiyetin en üst düzeyde sağlanması anlamında birbirini destekleyen unsurlardır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in yaşadığı

⁷¹⁸ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed :**Musned**, Daru Sadır, Beyrut ts. I, 57.

⁷¹⁹ Zerkani, s. 246-247; Subhi Salih, s. 69-73; Hamidullah, s. 41-43.

⁷²⁰ Müslim, Zühd, 16.

⁷²¹ Bk. Buhari, Fedailu'l-Kur'an, 7; Müslim, Fedailu's-Sahnabe, 98-99; İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, **Sunen**, nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1975, Cenaiz, 64; Siyam, 58; İbn Hanbel, I, 231,276,363; Hamidullah, s. 42-43; Kılıç, **Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim**, s. 124.

süre içerisinde üç farklı işlemle vahiy pasajlarının unutulma, kaybolma, yanlış aktarılma türü mahiyeti sarsıcı olumsuzlukların oluşması ihtimali ortadan kaldırılarak, en iyi şekilde korunmuş ve mevsukiyeti sağlanmıştır.

Çeşitli malzemeler üzerine yazılan vahiy parçalarını toplamak ise vahyin kesilmesinden / tamamlanmasından sonraya tekabül etmektedir. Vahyin kesilmesinden, başka bir ifadeyle son ayetin inmesinden, çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre dokuz gün, bir rivayete göre de seksenbir gün⁷²² gibi kısa diye nitelendirilebilecek bir zaman diliminden sonra Hz. Peygamber'in (S.A.V.) vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, bu işin doğal olarak kendisinden sonrakilere kaldığı anlaşılabilecektir. Hz. Peygamber döneminde vahiy pasajlarının bir araya getirilip toplanmamasının önemli nedenlerinden biri de böyle bir şeye ihtiyaç duyulmamış olmasıdır. Zira birçok kişi inen vahiyleri yazmakta ve aynı süreç içerisinde ezberlemekteydiler. İlahi vahyin kaybolması veya bir kısmının değişime uğraması ihtimal ve endişesinin bulunmaması nedeniyle de öyle bir çalışma içerisine girmeyi düşünmemişlerdir. Dolayısıyla vahyin toplanmasının temel amillerinden birisi, öyle bir ihtiyacın doğmuş olmasıdır⁷²³.

Kur'an'ı ezberlemiş bulunan bazı sahabilerin savaş esnasında veya değişik nedenlerle ölmeleri, öncelikle Hz. Ömer'i endişeye sevk etmiş ve bu endişesini kısa süre içerisinde Hz. Ebubekir'e ileterek, ilahi vahyin toplanması gerektiğini ifade etmiştir. Öncelikle tereddüt geçiren Hz. Ebubekir, daha sonra bunun yapılması gerektiğini kabul ederek, Hz. Peygamber'in vahiy katiplerinden Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon kurmuş ve Kur'an'ın toplanması için gerekli çalışmayı başlatmıştır. Zeyd b. Sabit ise, çok titiz bir çalışma ile bu işi yürütmüş ve başarıya ulaştırmıştır⁷²⁴.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip Hz. Ebubekir zamanında yapılan şey, dağınık halde yazılmış bulunan vahiy parçalarını bir araya getirmek ve bir kitap içerisinde toplamak olmuştur. Hz. Osman döneminde ise, Kur'an metni çoğaltılarak,

⁷²² Çetin, Abdurrahman, **Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi**, İstanbul 1982, s. 92; Demirci, s. 229.

⁷²³ Zerkani, I,248-249, Subhi Salih, s. 73; Kılıç, **Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim**, s. 123-125; Demirci, s. 228-229.

⁷²⁴ Ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1972, I,233-234; Zerkani, I,252; Subhi Salih, s. 74 vd.; Hamidullah, s. 45 vd., Kılıç, s. 126-128,135.

farklı bölgelere gönderilmiştir⁷²⁵. Elde mevcut Kur'an metnlerinin o dönemde yazıya geçirilmiş Kur'an metninden en ufak bir farklılığı bulunmamaktadır. Bu nedenle de tarihi süreç içerisinde tahrif ve tebdil türü girişimlere maruz kalmamış olması nedeniyle Kur'an'ın herhangi bir suresinin, ayetinin veya bir kelimesinin değişmiş olmasından veya değişime uğrayarak aktarılmış olmasından söz etme imkanı bulunmamaktadır.

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'la ilgili verdiğimiz bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, bu kutsal metinlerin birbirinden ayırılması kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelecektir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Tevrat ve İncil, Hz. Musa'dan ve Hz. İsa'dan çok sonraları dinin müntesipleri tarafından, kendi ifadeleriyle yazıya geçirilmiştir. Hatta sözgelimi Yeni Ahit'in birden çok varyantı bu nedenle ortaya çıkmıştır. Kur'an ise, vahyedildiği andan itibaren ezberleme, yazma ve arz yöntemleriyle kayda alınmıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber sonrasında Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi birbirinden köklü farklılıklarla ayrılan Kur'an metinleri ortaya çıkmamıştır ve vahyedildiği şekliyle günümüze ulaşmıştır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin referanslarını oluşturan kutsal metinlerin ilahi kökenli olmaları yönüyle aralarında bir türdeşliğin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu türdeşlikle birlikte ayrıldıkları temel yön ise, Kur'an'ın şüphe duyulmayacak bir tarzda vahyedilmiş ilahi kelimeler olarak kabul edilmesi, Tevrat ve İncil'in ise, birebir ilahi kelimeler olmak yerine ancak dini metin⁷²⁶ şeklinde nitelendirilebilmeleridir. Bu nedenle Tevrat ve İncil'de olduğu gibi Kur'an'a da yazar aramanın anlamı bulunmamaktadır, zira Peygamber dahil, hiç kimsenin müdahalesi bulunmaksızın, katıksız bir şekilde ilahi kelimedir ve ilahi vahiydir.

Özetle Tevrat ve İnciller, yanlışlık ihtimali bulunan insan eliyle kaleme alınmış ve bu nedenle de dini metin diye nitelendirilebilecek bir yapıya sahiptirler. Kur'an ise, Allah kelamının katıksız ve farklılıksız bizzat kendisi olduğundan, dini metinden öte bir anlama, ilahi vahye, ilahi kelama tekabül etmektedir.

⁷²⁵ Zerkeşi, I, 235-236; Zerkani, I, 255-256; Subhi Salih, s. 84.

⁷²⁶ Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", s. 116; Ayrıca bk. Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/2, s. 118.

Başta da belirtildiği üzere hermeneutiğin çeşitli alanları bulunmakla birlikte, konumuzu ilgilendiren, onun teolojik boyutu, yani hermeneutiğin kutsal metinlere uygulanmasıdır. Bu nedenle, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kur'an-ı Kerim'in yapısı ile ilgili özet bilgi verdikten sonra, hermeneutiğin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması konusunu açmamız, sonrasında da Kur'an-ı Kerim'le olası ilgisinden söz etmemiz gerekmektedir.

IV. Hermeneutik ve Kitab-ı Mukaddes

Hermeneutik sanatı, Augustinus'un kaleme aldığı 'De doktrina Christiana' (Hristiyanlık öğretisi) adlı eseriyle bir yöntem olma yoluna girmiştir⁷²⁷. Augustinus, bu eserinde Eski Ahitte kutsal tarih olarak vahyedilen Yahudi halkının evrensel olmayan tarihi ile Hz. İsa'nın Yeni Ahit'le getirdiği evrensel mesaj arasındaki uyumsuzluğu gidermek, başka bir ifadeyle, Eski Ahit'in Hristiyan doğrularına göre okunmasını sağlamak için uğraş sarfeder. Bunu gerçekleştirirken de Hermeneutik yöntemini problemi çözmede bir araç olarak kullanır. O, bu yöntemle kutsal metinlerdeki literal anlamın ötesine geçmeyi ve lafızların ardındaki tinsel anlama ulaşmayı, bu yolla da çelişkileri ortadan kaldırmayı dener⁷²⁸.

Reformasyonla birlikte hermeneutik, kutsal metinlerin kendilerine dönme hareketi olarak yeni bir canlılık süreci içerisine girmiştir. Reformasyonla birlikte reformcular, kilisenin mevcut yapısı ile polemiğe girerek, kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almayı ve bu şekilde değerlendirmeyi denemeye başlamışlardır⁷²⁹. Bu nedenle, hermeneutiğin bir disiplin haline gelmesinde, reformasyon hareketinin ve Protestanlığın, Kitab-ı Mukaddes'in kiliseye ait bilinen yorum ve değerlendirmelerine yönelttikleri ciddi ve yapısal eleştiriler önemli rol oynamıştır.

Kilisenin mevcut yapısına bir tepki olarak doğan reformasyon⁷³⁰, Kutsal metnin dindarlar üzerinde veya genel itibarıyla insan hayatı üzerindeki etkisinin ciddi

⁷²⁷ Dilthey, s. 96; Gadamer, "Hermeneutik", s. 12

⁷²⁸ Dilthey, s. 94,96; Özcan, s. 23; Gadamer, "Hermeneutik", a.y.; a.mlf., "Tarih Bilinci Sorunu", s. 100.

⁷²⁹ Dilthey, s.96; Gadamer **Truth and Method**, s. 277; a.mlf., "Hermeneutik", s. 13; Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 79.

⁷³⁰ Hegel, s. 412.

anlamda değişime uğramasında temel etken olmuştur⁷³¹. Daha Aydınlanmaya varmadan, kutsal metnin anlaşılması ve yorumlanması ilgili metodlar da bunun devamı olarak hızlı bir değişim süreci içerisine girmiştir⁷³².

Kilise önceki tarihi süreç içerisinde Kitab-ı Mukaddes-i yorumlama yetkisini kendisiyle sınırlı tutmuş, bunun dışındaki girişimlere ise meşruiyet alanı tanımak bir yana, kendi varlığını tehdit edici unsurlar olarak algılayıp bastırma ve yok etme yolunda uğraş sarfetmiştir⁷³³. Ancak bunu bir dereceye kadar yapabilmeyi başarmış olsa bile neticede reformasyonla önü alınamaz ve durdurulamaz yapısal eleştiriler gelmeye başlamıştır. Bu eleştirilerin odağında, kiliseyi ve kilisenin hakim yapısını Kitab-ı Mukaddes'in gerçek anlamını örtücü ve gerçek anlamın ortaya çıkmasını engelleyici bir kurum olarak algılanması bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle kilise dini sapmaların temel sorumlusu olarak kabul edilmiş ve bu sapmaların ardında da Kitab-ı Mukaddes'in tarihi süreç içerisinde aslından uzaklaştırılarak kalın bir tortu tabakasının altına gizlenmesi görülmüştür.⁷³⁴

Reformasyonla ivme kazanan hermeneutikle dinin özgül yapısı yeniden elde edilmeye çalışılmış ve bu amaçla da kutsal metinlerin örtük anlamının ortaya çıkarılması için uğraş sarfedilmiştir. Bu yolla da uzun bir zaman sürecini içeren kilise geleneğinin ve skolastiğin latincesiyle çarpıtılan esas / temel anlama ulaşılmaya çalışılmıştır⁷³⁵. Metin kritiği çerçevesinde, kutsal metinlerin kaynağı, gerçekliği, doğruluğu, güvenilirliği gibi sorulara yanıt bulmak için uğraş sarfedilmiştir⁷³⁶.

Daha önce de ifade edildiği üzere hermeneutik tarihi açıdan çok eskilere gitmekle birlikte, dini alanda reformasyonla birlikte bir canlılık süreci içerisine girmiş ve özellikle de onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bir disiplin olma yoluna girerek⁷³⁷ neticede kutsal metinlerde bulunduğu öne sürülen Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılması ve orijinine uygun bir kutsal metin yorumunun sağlanmasını amaç-

⁷³¹ Duff, s. 108-109; Dobschütz, II, 580.

⁷³² Dobschütz, a.y.; Ayrıca bk. Dilthey, s. 96.

⁷³³ Bucaille, s. 17; Topçu, s. 26; Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 81. Ayrıca bk. Türkdogan, s. 83-84.

⁷³⁴ Hegel, s. 417; Aktay, a.y.

⁷³⁵ Gadamer, "Hermeneutik", s. 13.

⁷³⁶ Dobschütz, II, 597.

⁷³⁷ Gadamer, s. 14; Dobschütz, II, 596; Aktay, s. 79.

layan bir disiplin haline gelmiştir⁷³⁸. Zira onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, özelde Kitab-ı Mukaddes’le ilgili akılcı – eleştirel yöntemler gelişmiş ve oldukça ön plana çıkmıştır⁷³⁹.

Hermeneutiğin gelişmesine İncil’in açılanması ile ilgili çabalar büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Hermeneutiğin özelde Kitab-ı Mukaddes’i Yorumlamada kullanılması konusunda en derinlemesine temele inen ve yapının oluşmasında büyük katkıları bulunan Flacius’un “*Clavis*” (anahtar) adlı eseri olmuştur. Flacius, önceki yöntem arayışlarını da gözden geçirerek, uygulamada hermeneutiğe yön verecek bir bakış açısını ortaya koymak için uğraş sarfetmiştir. O, kilisenin kurumsallaşmış yapısının, başka bir ifadeyle katolisizmin ve anabaptistlerin Kitab-ı Mukaddes’in karanlık bir metin olduğu ve herkesin bunu anlama güç ve yetkisine sahip olmadığı yönündeki açıklamalarını reddetme yolunu tercih etmiştir⁷⁴⁰. O, açımlayıcının metni çözme / anlama konusunda zorlukla karşılaşması halinde ‘yaşayan Hristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamı’ndan hareketle zorluğu aşabileceğini belirtir. Flacius, psikolojik veya teknik açımılama ilkesinin de önemi üzerinde durarak, açımlayıcının / yorumcunun metnin bir yerini anlamaya çalışırken, bunu metnin bütünü’nün niyet ve kompozisyonundan hareketle yapması gerektiğini belirtir⁷⁴¹. Flacius bu ilkeye önem vermekle metnin parçalarının bütünden bağımsız ve ayrı bir şekilde değerlendirilmemesi / anlaşılmasında gerektiğini, aksinin metni anlama konusunda gerçekçi bir faydasının olamayacağını vurgulamaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle Flacius, Luther’in ‘kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama’ ilkesini kullanmış ve metnin ancak bütünlük içerisinde, tüm parçaları gözetilerek doğru anlaşılabilirliği düşüncesini ortaya koymuştur⁷⁴².

Yahudi asıllı Baruch Spinoza, bu bağlamda üzerinde önemle durulması gereken bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. O, 1670 yılında yayınlanan “Theological and Politicil Treatise” adlı meşhur eserinde⁷⁴³ kutsal metin kritisizmin

⁷³⁸ Göka ve arkadaşları, s. 27.

⁷³⁹ Dobschütz, II, 596.

⁷⁴⁰ Dilthey, s. 97.

⁷⁴¹ Dilthey, s. 98.

⁷⁴² Dilthey, a.y., Gadamer, “Hermeneutik”, s. 14.

⁷⁴³ Duff, s. 101.

yollarını / ilkelerini ortaya koymuştur⁷⁴⁴. Bu nedenle Spinoza, modern Eski Ahit kritisizminin büyük babası ve en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir⁷⁴⁵.

Spinoza, kutsal metni anlamada üç ilke sayar ve ancak bunların uygulanması sonucu kutsal metnin mantalitesine ulaşılabilirliğini belirtir:

1.Kutsal metnin dilinin ve tarihinin doğru bir şekilde bilinmesi.

2.Kutsal metne ait her kitabın ifadelerinin ayrı ayrı incelenmesi ve sonrasında tümünün mantığa uygun bir şekilde metin kritiği ilkelerine göre düzenlenmesi.

3.Her kitabın yazarının genel durumunu içeren tarihinin tam ve doğru bir şekilde bilinmesi⁷⁴⁶.

Bu ilkelerden hareketle Spinoza, Eski Ahitte bulunan Yeşu, Hakimler, Rut, Samuel ve Krallar gibi metinlerin kendilerine nisbet edilen kişilerce yazılmadığını ve onlara ait olmadığını, bu nedenle de sahih metinler olarak değerlendirilemeyeceklerini, bu metinlere sonradan tutarsız birçok eklemenin yapıldığını belirtir⁷⁴⁷. Yahudilerde bulunan 'seçilmişlik' düşüncesine de karşı çıkan Spinoza, hiçbir millete diğerlerinin dışında özel olarak fazilet, erdem, bilgi ve benzeri olumlulukların verilmediğini, bu nedenle seçilmiş millet olamayacağını ifade eder⁷⁴⁸. Mucize konusuna da yer veren Spinoza, evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin olmasının mümkün olmadığını, Tanrının bunu yapmayacağını belirtir. Ona göre Tanrı var oldukça evrenin kendi bütünlüğü içerisindeki kuralları da işleyecektir. Bunun aksini düşünmek, biri Tanrının, öteki de evrenin olmak üzere iki ayrı gücü kabul etmek anlamına gelecektir⁷⁴⁹. Bu nedenle kutsal metinde olağanüstü imiş gibi gösterilen olaylar anlatılmakta ise, bu aktarımlar saygısız insanlarca sonradan eklenmiştir, kutsal metnin aslında bulunmaması gerekir. Zira doğaya aykırı olan şey akla da aykırıdır ve akla aykırı olan şey de çürütülmesi gereken yanlıştır⁷⁵⁰. Spinoza araştırmasında, asıl Tevratın kaybolmuş olduğu, eldeki Tevrat metninin ise aslından farklı bir mahiyet arzettiği sonucuna varmıştır⁷⁵¹.

⁷⁴⁴ Duff, s. 84.

⁷⁴⁵ Duff, s. 101; Strachan, IV, 314-315.

⁷⁴⁶ Duff, s. 103.

⁷⁴⁷ Duff, s. 103; Adivar, s. 156; Kuzgun, s. 103

⁷⁴⁸ Spinoza, s. 187; Duff, s. 102.

⁷⁴⁹ Spinoza, s. 221; Duff, s. 103.

⁷⁵⁰ Adivar, s. 155-156.

⁷⁵¹ Adivar, a.y.; Felicion, s. 124; Atalay, s. 293.

Spinoza, kutsal metne, özelde Eski Ahit'e yönelttiği bu ve benzeri ciddi ve yapısal eleştiriler, kutsal metne yeni ve farklı bir bakış açısını / bir anlama ve yorumlama yöntemini de beraberinde getirmiştir. Zira artık eskisi gibi ne otoritelerin sunduğu kurumsallaşmış argümantasyonlara itibar edilmekte ve ne de kutsal metnin kendisi tamamiyle orijin açısından sahih ve dokunulmaz görülmektedir. Spinoza'nın bu yeni yaklaşımı nedeniyle, Eski Ahit kritisizmi ile ilgili önemli bir eseri bulunan ve kendisinden alıntıda bulunduğumuz Archibeld Duff, onun çalışmalarını yeni yüzyılın şafağı olarak nitelendirir ve onun açtığı yoldan gidilerek daha ilerilere ulaşılması gerektiğini ifade eder⁷⁵².

Protestan teolojinin merkezi olarak kabul edilebilecek Halle Üniversitesinin teolog – filozoflarından Salomo Semler (1725 – 1791)'in tarihselci – tenkitçi hermeneutik programı, Kitab-ı Mukaddes'e yeni / farklı bir bakış açısını gündeme getirdi. Zira Semler'e göre kutsal metin yorumu belli doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı ve metin yorumu tenkitçi bir bakış açısıyla gündeme getirilmeliydi. Ona göre hermeneutiğin temel amacı, metin yazarlarının onu nasıl anladıklarını ortaya çıkarmaya çalışıp, onların anladığı şekilde anlamaya ulaşmaktır. Bunu yaparken de vazgeçilmez iki temel kuralın uygulanması zorunludur: Yorumcunun, kendi yaşadığı dönem ile Kitab-ı Mukaddes yazarlarının yaşadığı zaman dilimi arasındaki zaman aralığının farkında olması, ikinci olarak da, kutsal metin yorumunun hermeneutiğin metin yorumundaki evrensel ilkelerine uyularak yapılması. Bu da tabii olarak, geleneksel dogmatik ve tekçi yorum yönteminin bir kenara bırakılarak, yerine, kutsal metne genel metin tenkidinin kurallarının uygulanması anlamına geliyordu. Zira o, teologların geleneksel yorum yöntemini, 'kendi doktrinlerini metne yükleyerek metni susturma' şeklinde algılayarak, teolojik okumayı tamamen reddetmiştir. Semler'in kutsal metinleri direkt olarak Allah'ın kelamı olarak görmemesi de göz önünde bulundurulursa, kutsal metinlere bakışı ve yorumda hermeneutik yöntemi neden seçtiği daha iyi anlaşılacaktır⁷⁵³. Ayrıca dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Semler'in kutsal metni anlama ve yorumlamada genel metin tenkidi kuralları-

⁷⁵² Duff, s. 105.

⁷⁵³ Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", s. 120; Ayrıca bk. Dilthey, s. 99; Dobschütz, s. 594.

nı esas almasıdır. Başka bir ifadeyle kutsal metni genel metin tenkidi kuralları karşısında ikincil ve tabi bir konuma indirgemesidir. Zira o, kutsal metni mucizevi bir fenomen olarak ele almanın yanlış olacağını belirterek, kutsal metne gerçeğin bilgisini içeren bir kitap nazarıyla bakmanın daha doğru olacağını savunmuş⁷⁵⁴, ayrıca Allah'ın Kelamı (Word of God) ile kutsal metnin lafzını (word of the Bible) birbirinden ayırmayı, bunların birbirinden farklı şekilde algılanmaları gerektiğini belirtmiştir⁷⁵⁵.

Kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında ve başka alanlarda kullanılan hermeneutik, Friedrich Schleiermacher'le farklı bir zemine doğru kaydı. Schleiermacher'e kadar hermeneutik, genel geçer bir anlama / yorumlama etkinliğine ulaşabilmek amacıyla ortaya konmuş kuralların birleştirilmesiyle oluşturulan bir yapı görünümü vermektedir. Ve bu hermeneutik faaliyet içerisinde filolojik, tarihsel, retorik ve nesnel yaklaşımlar etkin bir tarzda rol almaktaydılar. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyıla gelinceye dek hermeneutik, yorumlama etkinliği olmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır. Ancak Schleiermacher bu kural veya yaklaşımlarla birlikte, anlamamanın, anlamayla amaçlanan bilginin kendisinin de analiz edilmesi gerektiğini ifade etti⁷⁵⁶. Günümüz hermeneutik felsefesinin şekillenmesinde oldukça etkisi bulunan Schleiermacher'le⁷⁵⁷ birlikte hermeneutik yöntemin değişime / dönüşüme uğradığını söylemek mümkündür. Hermeneutik, Schleiermacher'le sınırlılıktan evrenselliğe ve tarihselliğe doğru kapı aralamış ve artık belirli alanlarla ilgilenmekle sınırlı olmaktan çıkmıştır. Yazı / metinle birlikte söz ve insanın kullandığı diğer ifade formları da hermeneutiğin alanına girmiştir⁷⁵⁸. Bu yönüyle Schleiermacher'in, hermeneutiği epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek amacıyla yöntemsel tartışmaya sokan ve dar kalıplarını kırarak evrenselliğe doğru hareket etmesini sağlayan ilk kişi olduğu⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Ritschl, Dietrich, "Johann Salomo Semler: The Rise of the Historical – Critical Method in Eighteenth – Century Theology on the Continent", *Introduction to Modernity* (A Symposium on Eighteenth – Century Thought), ed. Robert Mollenauer, University of Texas Press, Texas 1965, s. 123.

⁷⁵⁵ Ritschl, s. 124,128.

⁷⁵⁶ Dilthey, s. 101; Freund, s. 30; Göktürk, s. 107; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1996, s. 96-97; Japp, s. 241.

⁷⁵⁷ Özlem, s. 95; Riedel, s. 53; Harvey, IX, 281.

⁷⁵⁸ Akşit, s. 107; Gadamer, "Hermeneutik", s. 14-15; a.mlf., "Tarih Bilinci Sorunu", s. 84; Japp, s. 241; Harvey, IX, 280.

⁷⁵⁹ Dilthey, s. 100; Göka ve arkadaşları, s. 27; Riedel, s. 53.

söylenebilir. Schleiermacher'ın önemli bir özelliği de kutsal metin kritisizminin gerçek anlamda ilerlemesine önemli oranda katkıda bulunmuş olması⁷⁶⁰, ayrıca hermeneutiğe kazandırdığı yeni yönelimler nedeniyle modern hermeneutiğin kurucusu sayılmasıdır⁷⁶¹.

Schleiermacher sonrası dönemde de hermeneutik in evrensellik boyutu ve bütün alanlarda kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Modern dönemde hermeneutiğin önemli savunucularından Gadamer, Ricoeur, Vattimo gibi önemli bilim adamları da hermeneutiğin ortak dil oluşu ve tüm alanlarda kullanılabileceği, bu nedenle de evrensel olduğu görüşündedirler⁷⁶².

Hermeneutiğin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması konusunun önemli bir parçası da kutsal metnin mitolojiden arındırılması veya mitolojik unsurlara farklı bir bakış açısı getirilmesiyle ilgilidir. Ancak bu konuyu açmadan önce mythos veya mitoloji ifadelerinin ne anlama geldiğine yer vermek yerinde olacaktır.

Erken ilkçağda masal anlatmak, sözlü gelenekle dilden dile aktarılan efsanelerin ozanlarca sürdürülmesi gibi anlamlara gelen '*mythologeîn*' diye bir fiilin varlığından söz edilir. Bu fiilden türeyen '*mythologia*' kavramı da aynı anlama göndermede bulunur. '*Mythologia*' ifadesi, hem masal ve efsanelerin bir araya getirildiği kitap, hem de ilkçağın sonlarında mythos yazarı denilen derleyiciler anlamına gelen '*mythographos*' ların yaptığı iş için kullanılır. Mythos, tarih içerisinde Yunan düşüncesiyle özdeşleşmiş gibidir. Yunan mythos'unun yazıya geçirilmesi, Homeros ve Hesiodos'la başlar⁷⁶³. Homeros'la Hesiodos'un birbirini tutmaz bir şekilde ortaya koydukları tanrı soylarına ve efsanelerine eklemelerde bulunulur, katkılar yapılır. Bu şekilde yazın türlerinin çoğalmasıyla mythoslar da yeni anlatım ve yorumlarla zenginleştirilmiş olur⁷⁶⁴.

⁷⁶⁰ Dobschütz, II, 597

⁷⁶¹ Harvey, IX, 280-281.

⁷⁶² Bk. Göka ve arkadaşları, s. 12,65,117,142; Ayrıca bk. Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", a.y.; Vattimo, Giovanni, "*Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi*", çev. Sami Oğuz, **Modernite, Versus Postmodernite**, ed. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994 içinde, s. 172.

⁷⁶³ Dilthey, s. 94; Erhat, Azra, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 6; Slok, J, "*Myth and Mythology*" mad., New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 185-186.

⁷⁶⁴ Erhat, s. 7.

Özetle Yunan mitolojisi, oluşturanı belli olmayan, tanrı ve benzeri olağanüstü güçlere göndermede bulunan, toplumun ve evrenin mukadderatı ile ilgili anlatılar sunan efsane, masal ve öykülerin toplamına⁷⁶⁵ verilen addır. Ancak burada belirtilmesi gereken bir husus, o dönemde insanların gördüklerini, duyduklarını anlatırken birçok yalanla süsleyerek ifade etmelerinden dolayı Yunan mitolojisine güvenilmediğinin, başka bir ifadeyle gerçeklik boyutunun bulunmadığının kabul edilmesidir. Sözelimi tarihçi Herodot, mythos'un tarih değeri olmayan, güvenilirmez söylenti olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Platon da mythos'u gerçekle ilgisi bulunmayan, uydurma, boş ve gülünç masal⁷⁶⁶ şeklinde tanımlar.

Hristiyanlığın Yunan mitolojisinden ve felsefesinden ciddi anlamda etkilendiği ve bu kültür ikliminden kendi bünyesine bir şeyler kattığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu etkinin boyutu ve katılan malzemenin miktarını ise tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Kutsal metnin, mesajı getiren peygamberden uzun diye nitelendirilebilecek bir zaman sürecinden sonra yazıya geçirilmesi, ayrıca birden çok metnin bulunması ve bu metinlerin ciddi anlamda farklılıklar içermesi, hermeneutik yöntemin bir parçası olarak, başka bir ifadeyle kutsal metin kritiğinin bir devamı olarak mitolojik unsurların yeni / farklı bir bakış açısıyla ele alınmasına neden olmuştur.

Bultmann'la ön plana çıkan, başka bir ifadeyle onun adıyla özdeşleşen bu çabanın parolasını, 'mitolojiden uzaklaşma'⁷⁶⁷ şeklinde ifade etmek mümkündür. Bultmann'ın yapmak istediği, modern insana inandırıcı gelmeyen, mitolojik bir forma sahip olduğu düşünülen pasajları yeni bir okumayla bu formdan kurtarmak olmuştur. Sözelimi İsa (a.s.)'nin mucizeleri, İsa (a.s.)'nin çarmıha gerilmesi ve sonrasında göğe yükseltilmesi, yeniden diriliş, ekmek ve şarap hikayeleri gibi olayların reel karşılıklarının olmadığı, bu ifadelerin ardındaki gerçek anlamın ortaya çıkarıl-

⁷⁶⁵ Erhat, a.y.; Kılıç, **Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an**, s. 3.

⁷⁶⁶ Erhat, s. 5; Gardner, E.A., "Mythology" mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935, IX, 121.

⁷⁶⁷ Gadamer, "Hermeneutik", s. 17.

ması gerektiği, bunun da tarihsel ve filolojik analiz sonucu gerçekleştirilebileceği, böylece Tanrı'nın kurtuluş için insandan ne istediğinin anlaşılacağı⁷⁶⁸ belirtilmiştir.

Anahtar bir terim niteliği taşıyan 'demythologisation' ifadesi, kutsal metin kritiğinin bir parçası olarak Yeni Ahid'teki tasvir ve anlatımlarda farklı bir boyutu yakalama çabasını vurgular⁷⁶⁹. Ancak yanlış anlaşılması gereken bir husus, Bultmann'ın mitolojik bir form içerisinde bulunan pasajları kutsal metinden arındırma niyetinde ve amacında olmadığıdır. Zira Bultmann bu konuya açık bir şekilde değinerek şöyle demektedir:

*"Kendimize, ölüm sonrası hayatla ilgili tebliğin ve mitolojik açıklamaların, kendi bütünlükleri içinde, mitoloji görünümü altında gizli olarak bulunan çok derin bir mana kapsayıp kapsamadıklarını sormak zorundayız. Şayet bulunuyorsa, o zaman, onların çok derin anlamlarını kavrayıp muhafaza etmeyi istediğimiz için, açık bir biçimde mitolojik yorum ve tasvirleri terk etmek zorunda olacağız. İşte ben, mitolojik kavramların arkasında gizli olan çok derin manaları yeniden keşfetmeyi amaçlayan, Yeni Ahid'i yorumlama metoduna 'demythologisation' adını veriyorum. Bu metodun amacı, mitolojik beyanları eleyip çıkarmak değil, onları yorumlamaktır."*⁷⁷⁰

Bultmann'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, onun amacı, mitolojik içerikli pasajları yadsımak değil, onlara farklı bir muhteva kazandırmaktır. Başka bir ifadeyle, lafzi anlamın ötesine geçen, batını ve manevi bir yoruma⁷⁷¹ meşruiyet alanı oluşturarak, ifadeleri anlam itibarıyla mitolojik yapıdan kurtarmaktır.

Kutsal kitabın mitolojik unsurlardan arındırılması veya demitolojizasyon çabasının ardında yatan temel etken, mitlerle dolu bir kutsal metni, çağdaş insanın anlayamayacağı, başka bir ifadeyle bu yapıdaki bir metnin çağdaş insana anlamsız ve mantıksız geleceği düşüncesi olmuştur. Buna göre, çağdaş insanın inanacağı metnin anlayacağı metin olması gerektiğinden, kutsal metinde bulunan mitlerin / mitolojik unsurların, mitolojiyi reddeden bir bakış açısıyla elden geçirilmesi, anlamlandırılma-

⁷⁶⁸ Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 92; Hartman, L.F., "Myth And Mythology (in the Bible)" mad, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 189.

⁷⁶⁹ Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 95; Ayrıca bk. Özcan, s. 45.

⁷⁷⁰ Bultmann, *Jesus (Mythologie et Demythologisation)*, s. 192'den naklen Kılıç, s. 95-96.

⁷⁷¹ Kılıç, s. 96.

sı ve inanılır / makul hale getirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu düşünce veya çaba, kutsal metinde bulunan tüm mucizevi unsurların, öte dünya ile ilgili sunulan bilgilerin ve bu çerçevede sayılabilecek mitolojik ifadelerin 'sembolik anlam' kapsamına dahil edilerek / indirgenerek, gerçek varlıklarının olmadığı / olamayacağı⁷⁷² sonucunu doğal olarak beraberinde getirmiştir.

Anlaşılabileceği üzere Bultmann'ın kutsal metin yorumunda geliştirdiği bu yöntem, tarihe dayanmayan, başka bir ifadeyle ilahi boyuta referansta bulunma açısından sahilliği kanıtlanamayan ve insan elinin karıştığı her yönüyle bilinen ve kabul edilen kutsal metne, fikri ve felsefi anlamda bir temel oluşturma⁷⁷³ gayesini gütmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş insanın anlayabileceği / onaylayabileceği, makul olmayan içerimlerden / mitolojik unsurlardan arındırılmış bir anlama ve yorumlama biçimine, bir kutsal metne ulaşmayı hedefler.

Sonuç olarak, Kitab-ı Mukaddes'e yönelik geliştirilmiş hermeneutik çabalar, tarihe hakim olma sürecinde orijin açısından ilahi boyuta azami ölçüde referansta bulunan, kabul edilebilir bir kudsi metne nasıl ulaşılabilceği sorusuna verilen cevaplar toplamı etrafında merkezileşir. Bu çerçevede, kutsal metnin eski versiyonlarının incelenmesi, hermeneutik yöntemde günden güne artan metin kritiği için büyük önem arz etmektedir⁷⁷⁴. Başka bir ifadeyle hermeneutik, sağlam bir zemin üzerine ikame ederek korumak amacıyla Batılı geleneğe felsefi bir temel oluşturma süreci olarak kabul edilebilir⁷⁷⁵.

Kitab-ı Mukaddes'le ilgili hermeneutik çabanın bir diğer yönü de Hristiyanlığın temel değerlerine karşıt olarak kurulan aydınlanma hareketi ve bunun etkisi sonucu meydana gelen Batılı bakış açısı ile Hristiyanlığın temel değerleri arasındaki uyumsuzluğu / karşıtlığı ortadan kaldırmak ve Kitab-ı Mukaddes'i modern insanın kabul edebileceği bir forma sokmak amacıyla hermeneutik yöntemin kullanılmasıdır⁷⁷⁶. Hermeneutik yöntemin ve bu çerçevede metin kritiğinin ilerlemesine önemli ölçüde katkı sağlayan Schleiermacher'in⁷⁷⁷ de temel ilgisinin, kutsal metin

⁷⁷² Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 92.

⁷⁷³ Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 103.

⁷⁷⁴ Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 104; Dobschütz, II, 594.

⁷⁷⁵ Binder, s. 314.

⁷⁷⁶ Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslami Araştırmalar*, cilt 9, 1996/1-4, s. 118.

⁷⁷⁷ Dobschütz, II, 597.

otoritesinin pratikte nasıl sağlanacağı sorusu etrafında yoğunlaştığı⁷⁷⁸ göz önünde bulundurulduğunda, hermeneutik yönelim etrafında şekillenen çabaların amacı daha da iyi anlaşılabacaktır.

Problemin temeli, Kitab-ı Mukaddes'in direkt olarak Allah'ın kalamı olarak kabul edilmeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu da Allah'ın veya onun peygamberi olan Hz. İsa'nın tam olarak neyi söylediğinin bilinmemesi anlamına gelir. Zira yukarıda da değinildiği üzere Kitab-ı Mukaddes'in yazarları, peygamberler dışındaki şahıslardır. Bu şahıslar, peygamberlerden aldıkları ifadeleri olduğu gibi, hiçbir müdahaleye maruz bırakmadan aktardıkları iddiasında da değildirlir. Dolayısıyla, bu kutsal metinler, peygamberlerin aktardıklarının ve yaşamlarının sözlü olarak kişiden kişiye aktarılması ve bu aktaranların da çoğunlukla kendi ifadelerine dökerek aktarmaları sonucu oluşturulmuştur. Birebir ilahi referansa göndermede bulunan ifadelerin bulunmaması, insanları, anlam itibariyle kutsal duruma en yakın bir metin oluşturma yoluna sürüklemiştir. Sözelimi aydınlanma felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan Lessing (1729 – 1781), İncil'in ifade formuna, başka bir ifadeyle harf ve kelimesine bağlı kalmanın yaşamdan uzaklaşmayı beraberinde getireceğini ifade etmiştir⁷⁷⁹. Ancak Hasan Hanefi'nin ifadesiyle; anlaşılan şeyin tarihsel olarak sahih olduğunun güvencesi olmaksızın anlamının mümkün olmayacağı⁷⁸⁰ göz önünde bulundurulması, hermeneutik çerçevesinde geliştirilen yöntemlerin Kitab-ı Mukaddesi anlamada ne derece faydasının olacağı konusunda yeterli bilgiyi sağlayacaktır.

Kitab-ı Mukaddesin, özelde İncil'in hermeneutik yöntemle ele alınması ve bu çerçevede metin kritiğine tabi tutulması isteğinin, özellikle modern dönemde bütün boyutlarıyla kabul edilir hale geldiğini söylemek mümkündür. Batıda meydana gelen bu çabalar, dogmatik önyargılardan uzak kalarak, hermeneutik yönelimin ışığında ve bilimsel metotlar çerçevesinde⁷⁸¹ gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

⁷⁷⁸ Dobschütz, II, 591.

⁷⁷⁹ Adıvar, s. 268-269.

⁷⁸⁰ Hanefi, Hasan, "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik – İslam Örneği-", çev. Dücan Cündioğlu, Tezkire, 1997/11-12, s. 39.

⁷⁸¹ Dobschütz, II, 595

Yukarıda da ifade edildiği üzere temel problem, ilahi kelimeler diye nitelendirilebilecek bir metnin bulunmamasıdır. Bu nedenle hermeneutikle yapılmaya çalışılan şey, lafızların bir kenara bırakılmasını gerektirse bile, sahih / orijinal ve modern değerlerle uyum içerisinde bulunan bir metne⁷⁸² ulaşmak olmuştur.

Tenkitçi – tarihsel bakış açısıyla mevcut İncillerin ele alınması, bu metinlerin hakiki ve iç anlamlarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Bir taraftan lafızlar ihmal edilerek gerçek anlama ulaşılmaya çalışılmış, ancak çaresiz bir tarzda yine bu lafızlar aracılığıyla metinlerin gerçek anlamına ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de hermeneutik yöntemin azami ölçüde kullanması için uğraş sarfedilmiştir. Ancak burada paradoksal bir durumla karşı karşıya kalındığı açıktır. Zira bir taraftan gerçek anlama ulaşmak adına lafız bir kenara bırakılmak istenmiş, öbür taraftan da tüm işlemlerde yine bu metinleri esas almak zorunda kalınmıştır.

Anlamı koruyacak olan tek ve en önemli şeyin lafız / sahih lafız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, aslına referansta bulunma bağının zayıf veya kısmen de kopuk olduğu söylenebilecek bir metnin anlamından ne ölçüde söz edilebileceği, başka bir ifadeyle Kitab-ı mukaddes kritiği veya hermeneutik yöntemin ona uygulanması ile ilgili çabaların ne kadar sonuç vereceği de üzerinde ciddi anlamda düşünülmesi gereken bir konudur.

V. Hermeneutik ve Kur'an-ı Kerim

Hermeneutiğin kökeni, tarihi gelişimi ve özellikle Kitab-ı Mukaddes yorumunda kullanılması ile ilgili bilgi verdikten sonra, yaygın bir kullanım alanına sahip olan bu yöntemin Kur'an yorumunda kullanılıp kullanılamayacağını veya ne ölçüde kullanılabileceğini tespit etmek gerekmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, reform hareketinden sonra Kitab-ı Mukaddes yorumunda kullanım alanı genişlemeye başlayan ve özellikle de ondokuzuncu yüzyıl ve sonrasında daha sık bir şekilde kullanılan hermeneutiğin Kitab-ı Mukaddes bağlamında kullanıldığı tarihi ve kültürel vasatın Kur'an'ınkiyle örtüşüp örtüşmediği önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁷⁸² Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4, s.117.

Teolojik hermeneutikte ön plana çıkan temel özelliklerden biri, tekçiliğin reddi ve çoğulculuğun / anlam çokluğunun, başka bir ifadeyle anlamın izafiliğinin ön plana çıkması olarak ifade edilebilir. Tekçiliğin / monizmin ve totaliter bir bakış açısının ürünü sayılabilecek yaklaşımlardan kurtulmak ve, insanın bireyselliğini, özgürlüğünü ve değerliliğini ön plana çıkarmak amacıyla da kullanılan hermeneutiği, ortaçağın baskıcı ve her türlü farkı silmeye çalışan kilise skolastisizminden kaçışın temel simgelerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda hermeneutik yöntemde önemli bir yere sahip olan öznellik – nesnellik konusunun detaylarına girme niyetinde değiliz şüphesiz. Ancak Kur'an-ı Kerim ve gelenekteki yorumu açısından konu irdelendiğinde, teolojik hermeneutiğin bir tepki olarak oluşumunda büyük katkısı bulunan özelde Hristiyanı gelenekteki baskıcı ve farkı tamamiyle silmeye çalışan, bu amaca ulaşmak amacıyla da tüm yolları deneyen, başka bir ifadeyle insanın benliğini bütün boyutlarıyla elinden almaya çalışan otoriter ve jakoben yaklaşımların bulunmadığını söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, Kitab-ı Mukaddes yorumu bağlamında yapılan öznellik nesnellik tartışmalarının arkaplanında, ortaçağ boyunca insanlara kabul ettirilmeye çalışılan katı nesnelci yaklaşımın ürünü yorumlara şiddetli bir tepkinin temel etken olarak bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

İfade ettiğimiz bu altyapının bir süreç olarak Kur'an tefsiri geleneğinde yaşandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira öznellik – nesnellik ayrımı veya bu iki yaklaşımdan birinin ön plana çıkarılışı Kur'an tefsiri geleneğinde zahiri – batını yaklaşım veya hadiste ehl-i rey – ehl-i hadis şeklinde tabii bir seyir içerisinde devam etmiştir. Ancak tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş bulunan bir husus, Kur'an lafzının birebir ilahi kelimeler olmasıdır. Bu nedenle öznellik – nesnellik konusu, Kur'an yorumu açısından, anlayanın anlama süreciyle sınırlı olup, Kur'an lafızlarının gözardı edilebileceği bir okuma tarzına izin verebilecek bir mahiyet arzetmez.

Hermeneutik yöntemin Kur'an'a uygulanmasındaki temel problemlerden biri, anlamaya konu olan metnin türü ne olursa olsun, başka bir ifadeyle ilahi kelimeler olsun veya olmasın, bir metin olarak algılanması ve bu metne genel metin tenkidi kurallarının uygulanmasıdır. Zira Schleiermacher ve sonrası dönemde hermeneutiğe evrensel bir form kazandırılmasıyla artık felsefi, teolojik, sanatsal metin ayrımı yapmak yerine genel bir metin yorumu çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu sürecin do-

ğal bir sonucu olarak da kutsal metin – profan metin ayırımı ortadan kaldırılmış ve metin metindir⁷⁸³ ilkesinden hareketle genel metin tenkidi kurallarına uygun bir tarzda metindeki anlama ulaşılmaya çalışılmıştır.

Metin metindir anlayışı, sözkonusu metin Kitab-ı Mukaddes olduğunda, makul bir temellendirme içerisinde anlaşılabilir. Zira yukarıda ayrıntılı bir şekilde ifade ettiğimiz üzere Kitab-ı Mukaddes birebir ilahi kelam değildir. Zira kaynağı ilahi olmakla birlikte, form itibarıyla beşerilik yönü ön plana çıkmış olan bir metindir. İlâhi kelama insan elinin ileri düzeyde karışmış olmasından dolayı, elde bulunan kutsal metnin ne kadarının ilahi, ne kadarının da beşeri / insan ürünü olduğunu kestirmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, ilahi olanla insani olanı kısmen de olsa ayırdedebilme ümidiyle, elde mevcut olan metne genel metin tenkidi kriterlerini uygulamış ve bu yolla da olabildiğince sahîh bir metne ve metin yorumuna ulaşmayı amaçlamışlardır.

Yukarıda ifade ettiğimiz tarihi tenkitçilik metodu, modern dönemde bazı İslam düşünürleri tarafından da benimsenmiş ve Kur'an'ın da aynı yöntemle ele alınabileceği savunulmuştur. Sözgelimi Muhammed Arkoun, tarihi tenkitçilik metodunun Kur'an'a da uygulanması gerektiğini şu ifadelerinde belirtmiştir: “...Kur'an'ın bir eleştirisi olan bir girişimde de bulundum: eğer gerekli malzemeleri elde etseydik, eğer metinler büyük bir öfkeyle ortodoksluk tarafından ayıklanmamış olsaydı, Kur'an'ın eleştirel bir baskısını (edition critique) yapmayı düşünebilecektik, ancak böyle bir durumda, tarihsel araştırmalar ve Kur'an metninin tarihsel eleştirisini yapacak bir çalışma söz konusudur.”⁷⁸⁴

Arkoun'un bu yaklaşımı, anlaşılacağı üzere, Kur'an yorumunun ve bu yorumun gelenekteki izdüşümlerinin ötesinde, direkt olarak Kur'an metninin kendisiyle ilgili bir durumdur. Başka bir ifadeyle o, direkt olarak Kur'an metnini hedef alarak, edisyon kritiğinin yapılması gerektiğini belirtmektedir.

Ali Harb, Arkoun'u eleştirisinde; “İslam düşüncesinde var olan kutsallığı, yüceliğin üstündeki efsaneyi, kudsiyeti kaldırmayı ve onun arkasındaki olayları gör-

⁷⁸³ Freund, s. 30; Özcan, s. 7,79.

⁷⁸⁴ Arkoun, Muhammed, **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 230.

meyi hedeflediğini söylerken aynı zamanda 'nasslardan vahiy sıfatını kaldırmayı hedeflemediğini' söylüyor. Bu şuna benzemektedir: Siz perdeyi alıp parçalıyorsunuz. Bununla birlikte hala onu koruduğunuzu iddia ediyorsunuz."⁷⁸⁵ demektedir.

Arkoun, yukarıda ifade ettiğimiz düşüncesiyle Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki sahilik ve direkt olarak Allah kelamı olma farkını gözardı etmiş gibi görünmekte ve tarihi tenkitçilik metodunun Kitab-ı Mukaddes'e uygulanmasına meşru bir zemin oluşturacak yapının Kitab-ı Mukaddes'in bizzat kendisinde varolduğunu ancak bu yapının Kur'an-ı Kerim'le hiçbir şekilde örtüşmediğini hesaba katmamaktadır. Bunun doğal sonucu olarak da kanaatimizce Kur'an-ı Kerim'i, birçok yapısal problemi bünyesinde barındıran Kitab-ı Mukaddes'in seviyesine indirgenmiş ve Kitab-ı Mukaddes'te mevcut olan bu yapısal problemlerin Kur'an-ı Kerim'de de mevcut olduğu düşüncesine yol açmıştır.

Arkoun kadar ileri düzeyde ve belirgin bir tarzda değilse bile, Fazlurrahman da benzer bir tarzda tarihi tenkitçilik metodunun Kur'an'a uygulanabileceğini ifade etmiştir⁷⁸⁶.

Kur'an-ı Kerim açısından konu ele alındığında ise, en azından hermeneutiğin temel ilkelerinden biri olan metin metindir ilkesinin kabulünün ve Kur'an metninin sıradan metin statüsüne indirgenerek genel metin tenkidi kurallarının uygulanmasının anlamı ortaya çıkarıcı değil, belki de anlamı örtücü bir fonksiyonunun olabileceğini gözardı etmemek gerekmektedir. Zira böyle bir yaklaşım, Kur'an metninin sıradanlaştırılarak, genel metin analizi çerçevesinde kavramsallaştırılmasını ve bu yolla anlaşılmasını gündeme getirecektir. Böyle bir yapıda ise, insanın tarihsel aklının tamamıyla birincil konuma getirilmesi ve metnin ikincil düzeye / pasif duruma indirgenmesi kaçınılmaz olacaktır.

Oysaki Kur'an'a bakıldığında, anlama olayının salt akli aktiviteyle sınırlandırılmadığını, daha önce de değindiğimiz üzere, akl, fikr ve anlamanın neticede kalbin faaliyeti çerçevesinde değerlendirildiğini görmek mümkündür⁷⁸⁷.

⁷⁸⁵ Ali Harb, *Nakdu'n-Nass*, s. 86'dan naklen, Subaşı, Necdet, "Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık", İslami Araştırmalar, cilt IX, 1996/1-4, s. 218.

⁷⁸⁶ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslam", s.121; Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", s. 278.

Benzer bir problem, başka bir ifadeyle ilahi vahyin sıradanlaştırılmasına yol açacak yaklaşımlardan biri de nass – olgu ilişkisi ve bu ilişkinin boyutunda gündeme gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim lafzi anlamda tamamiyle Allah kelamı olmakla birlikte, onun bu yapısı, indiği toplumsal çerçevenin üstünde ve dışında, buyruklar içeren bir vahiy olmasını gerektirmeyip, bilakis vakıayı büyük ölçüde gözetten bir vahiy olarak karşımızda durmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, ilahi vahyin bir bütün olarak değil, vakıaya uygun olarak parça parça inmiş olması, pratik hayatla içiçe oluşundan, önemli ölçüde pratik hayatın içerisinde yaşanan olaylara ve cereyan eden problemlere inen cevapları içeren bir vahiy niteliği taşımasından dolayıdır. Bu yönüyle Kur'an, Garaudy'nin ifadesiyle; *'insanların hayatında Allah'ın müdahalelerinin tarihi'*⁷⁸⁸ olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus, yedinci yüzyıldaki olgunun vahyin nüzulünü ne ölçüde belirlediği konusudur.

Sözgelimi Hasan Hanefi, sebepsiz hiçbir ayetin inmemiş olduğunu belirterek⁷⁸⁹, vahyin insanın istek ve problemlerine bir cevap niteliği taşıdığını, adeta insanın durumunu sunup istediğini, Allah'ın ise buna cevap verdiğini belirtir⁷⁹⁰. Oysaki, ayetleri bu şekilde bütünüyle sebebe bağlamak, kanaatimizce ayetlerin anlamını da bu sebeplerden çıkarma, başka bir ifadeyle anlamı sebebe bağımlı hale getirme sonucunu gündeme getirir. Ayrıca Arkoun'un ifadesiyle, *"opportünist bir vahy, gerektiği zaman Tanrı'yı yardıma çağıran bir peygamber şeklindeki pozitivist düşünce"*⁷⁹¹ nin de kabul edilmesi anlamına gelecektir. Bu nedenle, vahyi nüzul ortamına ve o ortamın olaylarına tamamiyle bir cevap olarak değerlendirmenin doğru olmayacağı kanaatini taşımaktayız. Zira vahyin evrensellik ve ebedilik boyutunun da bulunması nedeniyle tarihe müdahale edip tarihi akışı değiştirme ve farklı bir mecraya sevk etme

⁷⁸⁷ Bk. Nayed, Aref Ali, *"İslam Modernizmi ve Hermönetik: Fazlur Rahman Örneği"*, **İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997, s.264.

⁷⁸⁸ Garaudy, s. 308.

⁷⁸⁹ Hanefi, Hasan, *"el-Vahy ve'l-Vakı"*, **el-İslam ve'l-Hadase**, Daru's-Saki, London 1990, s. 135.

⁷⁹⁰ Hanefi, s. 139; Kılıç, *"Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"*, s. 105.

⁷⁹¹ Arkoun, s. 112-113; Ayrıca bk. Subaşı, s. 222.

misyonu bulunmaktadır⁷⁹². Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, elbetteki pratikte yaşanan olay, problem ve istekleri içeren bir vahiy niteliği taşımaktadır ve bu yönüyle olgu ile içiçedir. Ancak burada eleştirdiğimiz nokta, vahyin tamamıyla sebebe bağlanarak, sebebe bağımlı hale getirilmesidir. Zira böyle bir yaklaşım, Arkoun'un da değindiği üzere, pozitivist düşünceyle özdeşleşen determinist yaklaşımın Kur'an'ın nüzul süreciyle irtibatlandırılması ve vahyin tamamıyla nüzul ortamındaki sebebe bir sonuç olarak indiği anlamına gelecektir. Böylelikle de bu bakış açısı, Kur'an vahyinin, vahiy çağı sonrası durumlara ışık tutamayacak düzeyde tarihsel bir metin konumuna indirgenmesini, başka bir ifadeyle sıradan bir metin haline getirilmesini beraberinde getirecektir. Ayrıca bu yaklaşımın, "*dini, tarihi bir veri olarak anlamak şeklindeki en son sosyolojik yargı*"⁷⁹³ ile de örtüştüğünü ve bundan beslenmiş olma ihtimalinin bulunduğunu gözardı etmemek gerekmektedir.

Hermeneutik yöntemde, Kur'an'a uygulanmasında güçlükler bulunan önemli bir konu da Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması bağlamında özellikle Batıda Bultmann'la ön plana çıkan demitolojizasyon çabasıdır. Hermeneutik ve Kitab-ı Mukaddes'le ilgili bölümde bu çabanın Kitab-ı Mukaddes'le ilgili olarak gündeme gelmesini hazırlayan nedenlere değindik. Başka bir ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes yorumunda uygun bir zemin bulmasının nedenlerine işaret ettik.

Modern dönemde, bazı İslam düşünürleri Kur'an kıssaları bağlamında, bu kıssaların bir kısmının tarihi gerçekliğinin olmayabileceği, başka bir ifadeyle ilgili ifadelerin temsili olabileceği düşüncesini ortaya atarak, Batıda Kitab-ı Mukaddes bağlamında meydana gelen bu çabayla örtüşecek bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Sözelimi daha önce görüşlerine geniş bir şekilde yer verdiğimiz Abduh, Allah'ın meleklerle; '*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*' (Bakara, 2/30) demesini, Adem'in yaratılmasını, meleklerin ona secde etmelerinin buyurulmasını ve bu buyruğa İblis'in karşı gelmesini, sonrasında onu baştan çıkarıp cennetten çıkmasına neden olmasını belirten ilgili tüm ifadelerin⁷⁹⁴ temsil kabilinden olduğunu belirterek, bu

⁷⁹² Cebeci, Lütfullah, "*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*", **Kur'an Sempozyumu**, Zaman Gazetesi Yay., İstanbul 1989, s. 147; a.mlf., "*Kur'an-ı Kerim'in Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir*", s. 253.

⁷⁹³ Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, s. 24.

⁷⁹⁴ Bk. Bakara, 2/30-38.

ayetlerde kastedilenin insanın yaratılmasını ve kendisine verilen güçleri anlatmak olduğunu ifade eder⁷⁹⁵.

Abduh, benzer bir tarzda, Hz. İbrahim'in ölüyü nasıl dirilttiğini kendisine göstermesi için Allah'a dua etmesini, sonrasında da kuşlarla olan münasebetini anlatan pasajları⁷⁹⁶ da aynı şekilde temsili olarak anlama yoluna gitmiş ve bu ayetin ölümlerin diriltilmesi sadedinde ifade edilen bir temsil anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayette geçen '*surhunne ileyk*' ifadesindeki '*surhunne*' kelimesi, geleneksel tefsirlerde çoğunlukla '*parçala*' şeklinde anlaşılmıştır. Sözelimi İbn Kesir tefsirinde aktarılan bir rivayette, İbn Abbas, İkrime, Said b. Cubeyr, Ebu Malik, Ebu'l-Esved ed-Dueli, Vehb b. Munebbih, Hasan-ı Basri, Süddi ve başkalarının kelimeye bu anlamı verdikleri aktarılmıştır⁷⁹⁷. Abduh ise bu ifadeye, '*itaate alıştır*' şeklinde bir anlam vererek, Hz. İbrahim'e kuşları alıştırmayı, sonrasında herbirini bir yere bırakması ve bunu müteakip farklı yerlere bıraktığı kuşları çağırması halinde kuşların yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerinin ifade edildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde, Allah'ın ölümleri diriltmeyi istediğinde onları çağırmasının, başka bir ifadeyle '*dirilin*' demesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Abduh, bu görüşünü ileri sürerken, Ebu Müslim İsfehani'ye de atıfta bulunarak, onun da öyle düşündüğünü, ayeti temsili olarak anladığını, bu nedenle, Hz. İbrahim'in bu işi fiili olarak yapmış olmasının gerekmediğini ifade etmiştir⁷⁹⁸.

Abduh bu yaklaşımı sergilemekle, hem ayetin temsili olduğunu ifade etmiş, hem de ayette geçen '*surhunne ileyk*' ifadesine farklı bir anlam yükleyerek, anlatılan kıssada olağanüstü bir durumun söz konusu olmadığını düşünmüştür.

⁷⁹⁵ Abduh – Rıza, I,263,269; Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 88 vd.; Ebu Zeyd, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", s. 34-35; Bu arada bir yanlış anlamayı da düzeltmemiz yerinde olacaktır: Nasr Hamid Ebu Zeyd, Abduh'un; "*Hani Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...*" (Bakara, 2/30) ayetini müteşabihat kapsamına dahil etmesinden hareketle, Abduh'un kıssaları müteşabihat çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmektedir. (bk. Ebu Zeyd, s. 35.) Oysaki Abduh, bu ayetin müteşabihattan olduğunu belirtmekte, ancak umumi, yani diğer kıssaları kapsayıcı bir ifade kullanmamaktadır. Ebu Zeyd ise, Menar tefsirinde bu ayetin yorumunun yer aldığı sayfayı referans göstererek, Abduh'un ayet için kullandığı ifadeyi tüm kıssalar için söylemiş gibi göstermektedir.

⁷⁹⁶ Bakar, 2/260.

⁷⁹⁷ İbn Kesir, I,466; Ayrıca bk. Zemahşeri, I,310.

⁷⁹⁸ Abduh – Rıza, III,55; Ebu Zeyd, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", s. 35.

Abduh, Kur'an'da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmasının gerekmediğini belirtmiştir. Ona göre, sözgelimi Bakara, 2/102. Ayette sihirden söz edilmesi, insanların sihir konusundaki inanç ve düşüncelerinin ispatlanmasını gerektirmez. Zira kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kur'an'da yer verilmiştir. Bu nedenle, özünde doğru olmasa bile, muhataplarca kullanılan ifade ve tabirlere olduğu gibi yer verildiği durumlar olmuştur⁷⁹⁹.

Klasik İslam modernizminin Hindistan kanadının en önemli temsilcisi konumunda bulunan ve Abduh'un çağdaşı sayılabilecek olan Ahmed Han'da Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğe uymayabileceği düşüncesindedir. Ahmed Han, Abduh'a benzer bir tarzda, Hz. Adem'in cennetten çıkarılışına ilişkin kıssanın metaforik olduğunu, Hz. Adem'in gerçek bir şahsiyeti değil, insan tabiatını temsil ettiğini, bu nedenle de Adem adında bir şahıstan söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, Kur'an'da böyle bir üslub seçilmesi, vahyedildiği insanlar arasındaki bilgi birikimine ve bu insanlar tarafından algılanabilen kavramsal çerçeveye yaklaşma ve gönderme yapma⁸⁰⁰ amacının güdülmesi nedeniyledir.

Farklı bölgelerde yaşamış olmakla birlikte, aynı dönemde yaşamış olan Abduh ve Ahmed Han'ın ikisi de diğer müfessirler gibi, kıssalardaki amacın tarih bilgisi sunmak olmadığı konusunda birleşmekte ve bunu özellikle vurgulamaktadırlar. Ancak herkesçe kabul edilen bu düşüncenin devamında, 'kıssalardaki amacın tarih bilgisi sunmak olmadığına göre, içeriklerinin de tamamıyla doğru olması gerekmediği gibi, bunun böyle olması, Kur'an'ın sıhhatine ve yapısına hanel getirmez', şeklinde tanımlanabilecek bir çıkarsamada bulunmaları, başlıbaşına problem doğuracak bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an kıssalarının tarihi gerçeklikle birebir örtüşmesinin gerekmediği düşüncesi modern dönemde Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han'la başlamakla birlikte, bu yaklaşımı sistemleştirip, doktora tezi halinde kitap olarak sunan ve bu eseri 'el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim' adıyla basılan kişi, Mısırlı Muhammed

⁷⁹⁹ Abduh – Rıza, I, 399; Ayrıca bk. Halefullah, Muhammed Ahmed, el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim, Matbaatu Anclo el-Misriyye, Kahire 1972, s. 173.

⁸⁰⁰ Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da İslam Modernizmi, s. 57; Zobairi, s. 179-180,

Ahmed Halefullah olmuştur. Halefullah, kıssalara edebi açıdan yaklaşarak, amacın öğüt ve ibret olduğunu ve bunun kıssalarda edebi çerçevede gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Ona göre, amaç tarih bilgisi sunmak olmadığından dolayı, kıssalarda muhatapların bilgisi gözetilmiş ve kıssalar buna uygun bir şekilde vahyedilmiştir⁸⁰¹. O halde, amacın edebi çerçevede öğüt ve ibret dersi vermek olması nedeniyle, kıssaların bir kısmının ‘usture’ olması, yani tarihi gerçekliği olmayan bir uydurma olması, Kur’an’ın hak oluşuna hanel getirecek bir durum değildir⁸⁰². Nüzul dönemindeki müşriklerin Kur’an’a ‘esatiru’l-evvelin’ (eskilerin masalları) demelerine ve Kur’an’ın birçok yerinde bu konuya değinildiğine dikkat çeken Halefullah, sözkonusu ayetlerde Kur’an’ın; ‘usture’ içermediği üzerinde değil, ‘usture’lerin varlığının Peygamberin Kur’an’ı uydurduğuna delil olarak sayılması üzerinde durduğunu ve bu iddiayı yalanlamaya çalıştığını belirtir⁸⁰³. Halefullah, bu görüşlerini aktardıktan sonra, kıssalar hakkındaki yaklaşımını ortaya koyan şu tespitini yapar: *“Tüm bunlar sabit olunca, biz, Kur’an’ın ‘esatir’ olduğunu söylemekten çekinmiyoruz. Zira bunu ifade etmekle Kur’an nasslarından herhangi birine ters düşen bir söz söylemiş olmuyoruz.”*⁸⁰⁴

Halefullah, kıssaları anlamada iki yöntemin bulunduğunu, birincisinin; harfi, literal, tarihi, olayı ve olayın içerdiği unsurları esas alan yaklaşım olduğunu, ikincisinin ise; edebi yöntem olduğunu ve bununla ikinci anlama, yani, nassın ruhuna uygun, lafzın bildirdiğinin ötesindeki anlama ulaşma şeklinde tanımlanabilecek bir yöneliş olduğunu⁸⁰⁵ belirttikten sonra, tercihini ikinciden yana koyarak, birincisinin esas alınmasının yanlış olacağını ifade etmiştir⁸⁰⁶. O, kıssalardaki tarihi boyutun ön plana çıkarılmasının yanlış olacağını ve Kur’an’ın maksadının ötesinde bir yaklaşım olacağını belirterek, kıssaların ardındaki anlama, lafzın ve tarihi boyutun ötesindeki anlama ulaşılması gerektiğini belirtmiştir. Halefullah’ın çokça kullandığı ‘edebi’ ve ‘tasviri’ ifadelerini, eserinin anahtar kavramları olarak kabul etmek doğru olacaktır. Zira

⁸⁰¹ Halefullah, s. 230-231,235,248,254-255,340.

⁸⁰² Halefullah, s. 173-174.

⁸⁰³ Halefullah, s. 177-178.

⁸⁰⁴ Halefullah, s. 180.

⁸⁰⁵ Halefullah, s. 242,247-248.

⁸⁰⁶ Halefullah, s. 245-246.

o, bu ifadeleri çok sık bir şekilde kullanmakta ve kıssaların anlamını bu iki kavram çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır.

Halefullah, Kur'an'da temsili kıssaların var olduğunu, bunların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığını, bu nedenle de farazi veya hayali olarak değerlendirileceklerini belirterek, bu tür kıssaların amacının da diğer kıssalarda olduğu gibi, insanların öğüt almalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir⁸⁰⁷. Sözgelimi o, Abduh gibi, Hz. Adem'in cennetten çıkarılışını ve bu süreçte İblis'le olan münasebetini içeren kıssayı; 'iyilik ve kötülük mücadelesinin edebi bir tarzda tasviri'⁸⁰⁸ şeklinde anlama yoluna gitmiştir.

Benzer bir tarzda, hermeneutikle ilgili yayınları bulunan Hasan Hanefi de, sözgelimi Kur'an'da ahiretle ilgili verilen bilgilerin ne mit ne de gerçek olduğunu ve bu iki yaklaşımın da aşırılık olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'an'da yer alan bu bilgiler, etkilerini insan davranışında motivasyon olarak bulan beşeri tecrübeden başka bir şey değildir⁸⁰⁹.

Yukarıda ifade edildiği üzere Abduh, Ahmed Han, Halefullah ve benzerleri, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini, Kur'an'ın amacının tarih bilgisi sunmak değil, insanların öğüt ve ibret almalarını sağlamak olması nedeniyle bu bakış açısının Kur'an'ın hak oluşuna hanel getirmeyeceğini ifade etmişlerdir. Daha önce de değinildiği gibi, kıssaların tarihi gerçekliğinin sorgulanması, başka bir ifadeyle tarihi gerçekliğe tekabül etmeyebileceğinin ifade edilmesi, ilkin Batıda Kitab-ı Mukaddes yorumu bağlamında gündeme gelmiş ve Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası yaygın bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. İslam dünyasında ise, bu sorgulama, Batıda bu alanda başlatılan çabanın sonrasına tekabül etmektedir. Bu nedenle ikisi arasında bir ilişkinin, başka bir ifadeyle, hermeneutik yaklaşımın bir ürünü olarak Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik yapıdan kurtarılması çabasının, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğini sorgulayan bu tür ilim adamlarına açık bir etkisinin olduğunu söylemenin doğru olacağı kanaatini taşımaktayız. Batıda Kitab-ı Mukaddes bağlamında gündeme gelen bu yaklaşım, Batının

⁸⁰⁷ Halefullah, s. 171.

⁸⁰⁸ Halefullah, s. 214,216.

⁸⁰⁹ Hanefi, "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik", s. 52.

etkin bir kültür olarak İslam dünyasına etkisi ve özellikle de oryantalistlerin bu sorunu Kur'an kıssalarına yansıtarak Kur'an kıssalarının tarihi doğruluğunu sorgulamalarıyla Kur'an kıssaları alanında gündeme gelmiştir.

Abduh, Ahmed Han, Halefullah gibi ilim adamları, muhtemelen Batılıların saldırı ve etkilerine karşı Kur'an'ı savunmak amacıyla, Kur'an'ın makul olmayan bir şeyi içermediği, içerir gibi görünen yerlerin ise mecazi veya sembolik olarak algılanabileceği düşüncesinde olmuşlardır. Sözgelimi Adem kıssasının sıradan bir hadise olmaması ve olağanüstü boyutunun bulunması nedeniyle, bu kıssanın tarihi gerçekliği üzerinde durmanın yanlış olacağı, zira temsili bir yapı arzettiği ifade edilmiştir.

Kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceği, başka bir ifadeyle edebi, temsili, sembolik bir yapı arzettikleri düşüncesinin ortaya atılması, kaçınılmaz bir şekilde, tümünün mü, bir kısmının mı veya hangilerinin sembolik olduğu sorusunu ve problemini gündeme getirecektir. Kıssalara bu şekilde bakmayı olumlayanların verecekleri cevap ise farklılık arzedecektir. Ayrıca Kıssaların Kur'an'da büyük bir yekun teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu kıssaların temsili olduğunu ifade etmenin, Kur'an'ın yarısının öğüt ve ibret amacını gerçekleştirmek amacıyla doğru olmayan, tarihi olarak sunulan ama tarihle ilgisi bulunmayan ifadelerden oluştuğunu söylemek gibi kabul edilemeyecek bir çıkarsamayı beraberinde getireceğinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşımın, amaca götüren tüm vasıtaları meşru sayan, başka bir ifadeyle öğüt ve ibret amacını en üst düzeyde gerçekleştirmek için gerekirse doğru olmayan ve tarihi verilerle uyuşmayan bilgilere yer vermenin yanlış olmayacağı şeklindeki makyavelist bakış açısını Allah'a izafe etme anlamına gelebileceğini de düşünmenin doğru olacağı kanaatini taşımaktayız.

Temelde problem, modern dönemin akıl yapısının ve tarihsel verilerinin esas alınarak, Kur'an'ın sorgulanması yoluna gidilmesidir. Başka bir ifadeyle Batılıların kendi kutsal metinleri için uyguladıkları bir yöntemin, büyük ölçüde aynı şekilde Kur'an metnine uygulanmasıdır. Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten yapı olarak tamamen farklı olması nedeniyle böyle bir yöntemin Kur'an kıssaları için gündeme getirilmesi de tabii olarak doğru olmayacaktır. Kur'an, çok geniş bir şekilde yer ayırdığı kıssalarla geçmişte yaşamış birey ve toplumların hayat hikayelerinden ibret ve öğüt

alınmasını hedefleyerek⁸¹⁰, bir tarih bilinci oluşturur⁸¹¹. Dolayısıyla gerçeğin ancak gerçekle ifade edilebileceği ve yönlendirilebileceği düşünülürse, Kur'an'ın tarih dışı olayları içermesinin mümkün olmayacağı⁸¹² anlaşılabacaktır.

VI. Değerlendirme

Hermeneutik, neticede bir anlama, yorumlama uğraşısıdır. Bu yorumlama uğraşısı Batıda özellikle reformasyon hareketinden sonra yaygın bir kullanım alanı bulma yoluna girmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in birebir Allah kelamı olmadığı, ayrıca sonrakilerin etkin bir tarzda bu kutsal metnin ifadelerine karıştıklarının Hristiyanlarca kabul edilmesi, yorumun seyrini ve yönünü belirlemede etkin rol oynamıştır.

Hermeneutik yöntemin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanmasında lafızların bir kenara bırakılmasını gerektiren durumlar olmuştur. Zira yeni dönemde, başka bir ifadeyle reform hareketinden sonra, kilisenin kurumsallaşmış yapısına ve Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yapısına yönelik köklü eleştiriler gelmiş ve bu nedenle de lafzın bazı durumlarda ihmal edilmesine meşruiyet alanı tanınmıştır. Şüphesiz bunun da en önemli nedeni, yukarıda da ifade edildiği üzere Kitab-ı Mukaddes'in kendi – özel durumunun buna müsaade edebilecek bir yapıya sahip olması ve reform hareketinden sonra bu tür eleştiri ve yöntem arayışlarının açıkça dile getirilebilmesidir.

Hristiyanlıktaki vahiy görüşü, yani Kitab-ı Mukaddes'in birebir Allah kelamı olarak kabul edilmemesi, Hristiyan hermeneutiğinin gelişmesinin ve yaygın bir kullanım alanı bulmasının temel koşulu⁸¹³ olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu temel koşulun Kur'an için gündeme getirilmesi ise söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'ı kendisinden hiçbir şey katmadan, birebir Allah kelamı olarak yazdırmış ve günümüze de bu şekilde ulaştırmıştır. Yine hermeneutiğin gelişmesini sağlayan bu temel koşul, kaçınılmaz bir şekilde metni sadece bir metin olarak ele almaya götürür ki 'metin metindir' ifadesi, hermeneutiğin temel ilkelerinden kabul edilir. Oysaki Kur'an açısından konuya bakıldığında, böyle bir değerlendirmenin yapılamama-

⁸¹⁰ Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", s. 9.

⁸¹¹ Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 90.

⁸¹² Kılıç, s. 89.

⁸¹³ Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", s. 86.

yacağı, zira Kur'an'ın tamamıyla Allah kelamı olduğu, bu nedenle de sıradan bir metin statüsüne indirgenerek yorumlanamayacağı bir gerçektir. Hocamız Sadık Kılıç'ın ifadesiyle, *"İnsan varlığının, aşkınlık realitesinin surları karşısında çeşitli etkilenim yolları ve biçimleriyle bağları kopuk, sırf kavram ve ideal düzleminde kalan metin yorumlamaları (hermeneutique), metinlerin arkasındaki bağımsız gerçeğin anlaşılmasında yetersiz kalacaktır."*⁸¹⁴

Hermeneutik yaklaşımı benimseyen birçok Batılı yazarın hermeneutiğin içeriğiyle ilgili görüşlerinde birbiriyle örtüşmeyecek ifadeler kullanmaları, ki bu gayet tabiidir, hermeneutikten ve içeriğinden söz ederken, kaygan bir zemin üzerinde durduğumuzun farkında olmamızı gerekli kılmaktadır.

İfadelerimizden, hermeneutik yöntemin hiçbir şekilde Kur'an yorumunda kullanılamayacağı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Zira hermeneutik de neticede bir yorumlama uğraşısıdır ve bu yöntemin içerisinde Kur'an'a uygulanma imkanı bulunabilecek çeşitli yönler bulmak mümkündür. Ayrıca bu alanda mesai sarfedip kafa yormak ve mümkün uygulama alanlarını tespit etmek de bir gerekliliktir. Ancak burada özellikle üzerinde durduğumuz husus, ikisi de ilahi kaynaklı olma dışında çok fazla bir paralellikleri bulunmayan ve yapıları farklı olan iki metnin birisi için geliştirilmiş bir yöntemin, ortaya çıktığı vasat göz ardı edilerek ikincisine de uygulanmaya çalışılmasının yanlışlığıdır. Bu nedenle Kur'an için gündeme gelecek herhangi bir hermeneutik çabada, bu vasatın sürekli göz önünde bulundurulması doğru olacaktır. Ayrıca belirtilmesi gereken bir husus, hermeutik yöntemin ortaçağda Katolik kilisesinin katı skolastik yapısına bir tepki olarak gelişmiş olmasıdır. İslam düşünce tarihinde ise, Hristiyanlıkta olduğu gibi katı bir dogmatizmin yaşanmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira özellikle ilk üç asırda yorum ve yorum yöntemi ile ilgili olarak hem tefsirde ve hem de fıkıhta zengin bir literatürün bulunduğunu, farklılıkların, farklı görüşlerin her zaman var olduğunu, bu nedenle de Kur'an için geliştirile-

⁸¹⁴ Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 97.

cek yorum yöntem(ler)inde özelde fıkıh usulünden ve tefsir usulünden mutlaka faydalanılması gerektiğini ifade etmek gerekmektedir.



SONUÇ

Rönesans ve reform hareketlerinden sonra Batıda büyük ölçüde bir canlılık başlamış ve Batı toplumu her alanda gelişmeye başlamıştır. İslam toplumu ise o dönemde durağan bir durumda olmakla birlikte özellikle onyedinci yüzyıldan itibaren hızlı bir gerileme süreci içerisine girmiştir. Orantının İslam toplumunun aleyhine işlemesi, yani tersine işlemesi, başka bir ifadeyle Batı toplumu güçlenirken müslümanların hızlı bir şekilde gerilemesi, müslümanların birçok değerlerini yitirmelerine neden olmuştur. Bu süreç içerisinde, İslam toplumunda özellikle onsekizinci yüzyıldan sonra başlayan ilmi anlamdaki kıpırdanış ve sorgulamalar büyük ölçüde önem arz etmektedir.

İslam toplumu nasıl olmalıydı, ne hale geldi ve bu hale gelmenin nedeni neydi ? Sorun dinin kendisinden mi, müslümanlardan mı yoksa müslümanların dini algılayış tarzlarından mı kaynaklanmaktaydı? Temelde bu sorular etrafında şekillenen yaklaşımlar ciddi anlamda kendini göstermiş ve günümüze dek gelen süreç içerisinde dinin farklı / yeni bir şekilde anlaşılması gerektiği üzerinde ısrarla durulmuştur. Ancak bu yeni anlamada belirleyici olan etkenin ne olduğu düşünüldüğünde, özellikle Batının etkin bir tarzda İslam dünyasına bütün boyutlarıyla etki ettiği göz önünde bulundurulursa, verilecek cevabın daha net bir şekilde ortaya çıkacağı görülecektir. Sözelimi modern dönemde Mısır'ın ve Hindistan'ın en önemli simalarından olan Muhammed Abduh'un ve özellikle de Ahmed Han'ın düşünce yapıları derinlemesine irdelendiğinde, Batı rasyonalizmi ile aralarında önemli ölçüde bir ilginin varlığını tespit etmek mümkün olacaktır. Ayrıca bu çaba içerisinde, bilimsel tefsir yaklaşımında olduğu gibi, tepkisel bir bakış açısının ürünü sayılabilecek yönelişleri de bulmak mümkündür.

Kur'an'ın nüzul dönemi ile birlikte tüm dönemlere hitab eden evrensel bir metin olması nedeniyle, değişik zaman ve coğrafyalarda farklı anlaşılması doğaldır. Ancak doğal olmayan husus, gündemi ve yönü tayin eden unsurun, yapı ve içerik bakımından tamamen farklı bir kültürel yapıya ait olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, yapılan çalışmalarda müslümanların etkin özne olmak yerine, bazı durumlarda pasif

bir duruma, nesne konumuna düşmüş olduklarını söylemek mümkündür. Hermeneutik yöntemin Kur'an'a uygulanması düşüncesinin kalkış noktası da bundan farklı görünmemektedir. Ayrıca, hermeneutik yöntemin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması veya kutsal metin kritisizmi konusunda önerilen metodların Batıda bile bütünüyle çalışılmamış olması nedeniyle, ilgili çabalar halen oturmuş bir yapıda görünmemekte ve çok yönlü belirsizlikler içermektedir⁸¹⁵. Dolayısıyla bu tür yöntemlerin geliştiği kültürel ortamın farklı olması ve halen Kitab-ı Mukaddes açısından bile olgunlaşmamış bir yapıda olması, bu konuda aceleci davranılmamasını gerektirir.

Burada, Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle 'anlama' ve 'yanlış anlama' faktörlerinin ön plana çıktığını ifade etmek mümkündür. Dış unsurların, ait oldukları kültür parçalarından ve onları oluşturan alt yapıdan soyutlanarak alınmalarının 'yanlış anlama'yı beraberinde getirmesi ve hazmedilmesi güç olan maddeler gibi mevcut kültür sistemine uyamaması nedeniyle aksaklık, bozulma ve yozlaşmaların oluşumuna⁸¹⁶ neden olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlar, temelden yanlış bir başlangıç ile işe başlama, dolayısıyla da sonraki tüm faaliyetlerde doğruyu / doğru olan duruşu yakalayamama ve çözüm yerine çözümsüzlük üretme riski ile her zaman karşı karşıyadır.

Netice itibariyle, Kur'an'ı, günümüz insanının azami ölçüde istifadesine sunabilmek ve Kur'an yorumunda daha ileriye gidebilmek, daha ilerilere sıçrayabilmek amacıyla öncelikle adımımızı geriye doğru atmamızın gerektiği bilinciyle, İslam geleneğinde, özellikle fıkıh ve tefsir usulünde geliştirilen yöntemlerin yeni bir okumayla gündeme getirilerek bunlara gerekli önemin verilmesi, sonrasında yeni yorum yöntemlerinin ciddi bir tenkide tabi tutularak incelenmesi, neticede de, sağlam, ayakları yere basan, tepkiye ve benzeme psikolojisine dayanmayan yorum yöntem(ler)inin geliştirilmesinin bir gereklilik olduğu kanaatini taşımaktayız. Garaudy'nin ifadesiyle; "*denize giderken kaynağına sadık olan bir ırmak*"⁸¹⁷ olmalıyız. Aksi takdirde, gelenek göz ardı edilerek yapılacak yorumlamaların sağlıklı sonuç

⁸¹⁵ Sözgelimi Eski Ahit kritisizmi ile ilgili kapsamlı eseri bulunan ve kendisinden yer yer faydalandığımız Archibald Duff, bu konuda uzun bir zorluğun bulunduğunu, zira kritisizm sahasının oldukça yeni sayılabileceğini, bu nedenle de önerilen metodların çoğunlukla bütünüyle çalışılmamış olduğunu ifade etmektedir. Duff, s. 120.

⁸¹⁶ Turhan, s. 337,362.

⁸¹⁷ Garaudy, s. 260.

vermemekle birlikte zarar da verebileceği, daha iyiye ulaşmayı hedeflerken var olanı da yitirme riskini her zaman beraberinde taşıyacağı düşünölmelidir.



BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid :**Tefsiru'l- Menar**, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960.
- Abduh, Muhammed :**Durus Mine'l-Kur'an**, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1404/1984.
- :**el-A'malu'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh**, der. ve thk. Muhammed Ammara, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Diraseti ve'n-Neşr, Beyrut 1979.
- :**el-İslam ve'n-Nasraniyye**, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır 1320/1902.
- :**Risaletu't-Tevhid**, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1379/1960.
- :**Tefsiru Cuz-i Amme**, Kahire, 1904.
- Abu Rabı, İbrahim M. : "*Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions*", Islamic Culture, Vol. LXIII, 1989/3 (s. 42 – 59).
- Adam, Baki :**Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat**, Seba Yay., Ankara 1997.
- Adams, Charles j. : "*Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm*", **İslam ve Modernizm**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997 (s. 79 – 91).
- Adıvar, A. Adnan :**Tarih Boyunca İlim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.
- Afgani, Cemaleddin – Abduh, Muhammed: **el-Urvetu'l-Vuska**, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1389/1970.
- Ahmed Emin :**Zuamau'l-İslah fi'l-Asri'l-Hadis**, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Ahmed Han :**Tahrir fi Usuli't-Tefsir**'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (: "*Sırrı Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II*",) The Muslim World, Vol. XLVI, 1956/4 (s. 324 – 335).
- Ahmed, Akbar S. :**Postmodernizm ve İslam**, çev. Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları Yay., İstanbul 1995.
- Aişe Abdurrahman :**İ'cazu'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim**, Kahire 1987.

- Akdemir, Salih : *“İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine”*, Abdullah Draz, **Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru**, çev. Salih Akdemir, Mim Yay., Ankara 1983, Takdim yazısı (s. X – XLVII).
- Akkad, Abbas Mahmud : **el-Felsefetu’l-Kur’aniyye**, Mısır, ts.
- Aktay Yasin : *“Tarihselcilikte Huzur İradesi”*, **III. Kur’an Sempozyumu**, Fecr Yay., Ankara 1998 (s. 229 – 238).
- : *“Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”*, İslami Araştırmalar, Cilt 9, 1996/1-4 (s. 78 – 102).
- Ammara, Muhammed : **el-İmam Muhammed Abduh, Muceddidu’d-Dunya bi Tecdidi’d-Din**, Daru’ş-Şafak, Kahire 1988.
- Arkoun, Muhammed : **Kur’an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Armağan, Mustafa : **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Aron, Raymond : **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., İstanbul 1994.
- Atalay, Orhan : **Doğu – Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul 1999.
- Attas, M. Nakib : **İslam ve Laisizm**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994.
- Aydın, Mehmet S. : **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987.
- : *“Allah’ın Varlığına İnanmanın Akliliği”*, İslami Araştırmalar, 1986/2 (s.12 – 21).
- : *“Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”*, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995 (s. 147 – 154).
- : *“Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”*, İslami Araştırmalar, 1990/4 (s. 273 – 284).
- Aydın, Mehmet : **Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, T.D.V. Yay., Ankara 1995.
- Aziz Ahmed : **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam**, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- : **Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed: **el-Fark Beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu Daru't-Turas, Kahire, ts.

----- :**Usulu'd-Din**, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.

Bahçeci, Muhittin : "*Mucizenin İmkani ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu*", Erciyes Ü.İ.F.D., 1983/1 (s. 167 – 177).

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

Barnabas İncili : İngilizceden çev. M. Yıldız, Kültür – Basın Birliği Yay., İstanbul, ts.

Basalla, George : **Teknolojinin Evrimi**, çev. Cem Soydemir, Tübitak Yay., Ankara 1996.

Başgil, Ali Fuat : **Din ve Laiklik**, Yağmur Yay., İstanbul 1985.

Behiy, Muhammed : **el-Fikru'l-İslami el-Hadis ve Sılatuhu bi'l-İsti'mari'l-Ğarbi**, Kahire, ts.

Bekaroğlu, Mehmet : "*Bir Anahtar Kavram: Akıl*", I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995 (s. 161 – 170).

Berger, Morroe : "*Economic and Social Change*", The Cambridge History of Islam, ed. P.M.Holt – Ann K.S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, London 1970 (II,698 – 730)

Berger, Peter L. : **Dinin Sosyal Gerçekliği**, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.

----- :**Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, İstanbul 1985.

Beydavi, Abdullah b. Ömer b. Muhammed: **Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts.

Bilgiz, Musa : **Kur'an-ı Kerim'e Göre İlim ve Cehalet** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998.

Binder, Leonard : **Liberal İslam**, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri 1996.

Birand, Kamiran : **Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi**, Kamiran

Birand Külliyyatı, Akçağ Yay., Ankara 1998 içinde.

- :**Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri**, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri :“*Akıl*” mad., DİA. (II,238 – 242).
- Bollnoww, Otto Friedrich :“*İfade ve Anlama*”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara 1995 içinde (s. 85 – 121).
- Boutroux, E. :**Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, çev. Ziya Ülken, MEB. Yay., İstanbul 1998 (‘S. Hayri Bolay’la konuşma’ kısmı, s. III – XXXVIII)
- Bucaille, Maurice :**Kitab-ı Mukaddes, Kur’an ve Bilim**, çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V. Yay., İzmir, ts.
- Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail :**es-Sahih**, nşr. Mustafa Dibe’l-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1410/1990.
- Bulaç, Ali : **İnsanın Özgürlük Arayışı**, Beyan Yay., İstanbul 1993.
- :**İslam Düşüncesinde Din – Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul 1994.
- :“*Kur’an’ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik*”, İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4 (s. 115 – 118).
- :“*Akıl*” mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990 (I, 20 – 25).
- Bumin, Tülin :“*Felsefe Tarihinde Modernite ve Sorgulanışı*”, Seminer, 1993/8 (s. 87 – 145).
- Canatan, Kadir :“*Kilise-Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’de Laiklik*”, Bilgi ve Hikmet, 1995/11 (s. 23 – 42).
- Capra, Fritjof :**Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Carlier, Jeannie – Milanezi, Silvia :“*Hermes*”, The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987 (IX, 287).
- Cassirer, Ernst :“*Enlightenment*”, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (V, 547 – 552).
- Cebeci, Lütfullah :**Kur’an’da Şer Problemi**, Akçağ Yay., Ankara 1985.

- :“*Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme*”, İslami Araştırmalar, 1987/3 (s. 5 – 38).
- :“*Kur'an'ın Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir*”, **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (s. 249 – 270).
- :“*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*”, **Kur'an Sempozyumu**, Zaman Gazetesi Yay., İstanbul 1989 (s. 143 – 158).

Cerrahoğlu, İsmail :**Tefsir Usulü**, TDV.Yay., Ankara 1989.

Cevheri, Tantavi :**el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim**, Matbaatu Mustafa el-Babi'l-Halebi ve Evladuhu, Mısır 1350/1931.

Collingwood, R.G. :**Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler**, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 2000.

Copenhaver, Brian P. – Schmitt, Charles B. :**Renaissance Philosophy**, Oxford University Press, New York 1992.

Cündioğlu, Dücan :“*Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafları ve Eleştirisi*”, Bilgi ve Hikmet, Güz, 1993/4 (s. 148 – 176).

Çetin, Abdurrahman :**Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi**, İstanbul 1982.

Daabla, Basheer A. :“*Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan And Mawlana Abu al-Kalam Azad*”, Islamic Culture, Vol. LXI, 1987/2 (s. 24 – 50).

Demirci, Muhsin :**Vahiy Gerçeği**, İFAV. Yay., İstanbul 1996.

Dilthey, Wilhelm :**Hermeneutik ve Tın Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul 1999.

Dobschütz, E. Von :“*Bible in the Church*”, Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M.A., D. D. Morrison and Gibb Limited, New York 1935 (II, 579 – 615).

Donohue, John – Esposito, John :**Değişim Sürecinde İslam**, çev. Ali Yaşar Aydoğan – Aydın Ünlü, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Douglas, William O.:**The Right of the People**, Pyramid Books, New York 1996.

Draz, M. Abdullah :**Kur'an'a Giriş**, çev. Salih Akdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.

Duff, Archibald :**History of Old Testament Criticism**, London 1910.

- Duman, Zeki : *“İmam Gazali’nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”*, Erciyes Ü.İ.F.D., 1989/6 (s. 61 – 77).
- Düzgün, Şaban Ali : **Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- : *“Rasyonalist Düşüncenin Kur’an Yorumuna Etkileri”*, II. Kur’an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996 (s. 305 – 324).
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid : **el-İtticahu’l-Akli fi’t-Tefsir**, Daru’t-Tenvir, Beyrut 1982.
- : *“Tarihte ve Günümüzde Kur’an Te’vili Sorunsalı”*, çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar, cilt 9, 1996/1-4 (s. 24- 44).
- Eliade, Mircea : **Ebedi Dönüş Mitosu**, çev. Ümit Altuğ, İmge Yay., Ankara 1994.
- Ergün Arıkdal : **Metapsişik Terimler Sözlüğü**, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1998.
- Erhat, Azra : **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Esack, Farid : *“Qur’anic Hermeneutics: Problems and Prospects”*, The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/2 (s. 118 – 141).
- Fahri, Macit : **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fazlur Rahman : **İslam ve Çağdaşlık**, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- : **İslam**, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993.
- : *“Revival and Reform In Islam”*, The Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970 (II, 632 – 656).
- : *“The Impact of Modernity on Islam”*, İslamic Studies, Volume, 5, 1966/2 (s. 113 – 128).
- Felicion, Challeye : **Dinler Tarihi**, çev. Samih Tiryakioğlu, ts.,ys.
- Ford, Glyn : *“Müslüman Toplumlara Hangi Teknoloji”*, İnsan ve Teknoloji, çev. Taha Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1992 içinde (s. 73 – 76).
- Gadamer, Hans George : **Truth and Method**, The Continuum Publishing Company, New York 1993.
- : *“Hermeneutik”*, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara 1995 içinde (s. 11 – 28).

- :**"Tarih Bilinci Sorunu"**, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990 (s. 79 – 106).
- Garaudy, Roger: **20. Yüzyıl Biyografisi**, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1989.
- Gardner, E.A. :**"Mythology"** mad., Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935 (IX, 117-121).
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed :**İhyau Ulumi'd-Din**, el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Beyrut, ts.
- :**Cevahiru'l-Kur'an**, Daru'l-Afak el-Cedide, Beyrut 1401/1981.
- :**Tehafutu'l-Felasife**, thk. Suleyman Dünya, Daru'l-Ma'rife, Mısır, ts.
- Gazi Ahmed Muhtar :**Serairu'l-Kur'an**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336/1917.
- Gellner, Ernest :**Postmodernizm İslam ve Us**, çev. Bülent Peker, Ümit Yay., Ankara 1994.
- :**"Kudretli Kalem? (Edward Said ve İç – Dış Sömürgeciliğin Çifte Standardı)"**, **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm**, der. Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay içinde (s. 269 –279).
- Gibb, H.A.R. :**Modern Trends in Islam**, The University of Chicago Press, Chicago 1947.
- Giddens, Anthony :**Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994.
- Goldziher, Ignace :**Mezahibu't-Tefsiri'l-İslami**, çev. Abdulhalim en-Neccar, Mektebetu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1374/1955.
- Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin: **Önce Söz Vardı**, Vadi Yay., Ankara 1996.
- Gökberk, Macit :**Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Göktürk, Akşit :**Sözün Ötesi**, İnkılap Yay., İstanbul 1989.
- Groethuysen, B. :**"Renaissance"**, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (XIII, 278 – 285).

- Güler, İlhami : "*Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları*", **II. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996 (s. 295 – 303).
- Güneş, Abdulkaki: **Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer**, (Basılmamış doçentlik çalışması) Van 1999.
- Güngör, Erol : **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yay., İstanbul 1989.
- Gwynne, Rosalind W. : "*İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Allah'ın Sünneti)*", İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 2, 1994/2 (s. 21 – 30).
- Halefullah, Muhammed Ahmed : **el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim**, Matbaatu Anclo el-Misriyye, Kahire 1972.
- Hallaf, Abdulvahab : **İlmu Usuli'l-Fıkıh**, Kuveyt 1968.
- Hamidullah, Muhammed : **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, çev. Salih Tuğ, İFAV. Yay., İstanbul 1993.
- Hampson, Norman : **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991.
- Hanefi Ahmed : **et-Tefsiru'l-İlmi li'l-Ayati'l-Kevniyye fi'l-Kur'an**, Daru'l-Maarif, Mısır, ts.
- Hanefi, Hasan : "*el-Vahy ve'l-Vaki* ", **el-İslam ve'l-Hadase**, Daru's-Saki, London 1990 (s. 133 – 173).
- : "*Aksiyombilimi Olarak Hermenötik –İslam Örneği-*", çev. Dücan Cündioğlu, Tezkire, 1997/11-12 (s. 39-56).
- : "*İslam ve Batılılaşma*", çev. İlhami Güler, **Değişim Sürecinde İslam**, TDV. Yay., Ankara 1997 içinde (s. 127 – 135).
- : "*Konulu Kur'an Tefsiri Metodu*", çev. Sönmez Kutlu, İslami Araştırmalar, Cilt IX, 1996/1-4 (s. 157 – 166).
- Harputi, Abdullatif : **Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam**, İstanbul 1330.
- Hartman, L.F. : "*Hermeneutics, Biblical*", **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, Washington 1981 (VI, 1075).

- :*"Myth And Mythology (in the Bible)"* mad., **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, Washington 1981 (X, 189).
- Harvey, Van A. :*"Hermeneutics"* mad., The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987 (IX, 279-287).
- Hegel, Wilhelm Friedrich Georg :**The Philosophy of History**, Dover Publications, New York 1956.
- Heistermann, W.E. :*"Tabiat, İnsan ve Tarih"*, çev. Tomris Mengüşoğlu, **Felsefe Arkivi**, Cilt, IV, 1959/2 (s. 18-42).
- Heytu, Muhammed Hasan :**el-Mu'cizetu'l-Kur'aniyye (el-İ'cazu'l-İlmi ve'l-Ğaybi)**, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1989 .
- Hicazi, Muhammed Mahmud :**et-Tefsiru'l-Vadih**, Kahir 1968.
- Hodgson, M.G.S. :**İslamın Serüveni**, çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 1995.
- Hourani, Albert :**Çağdaş Arap Düşüncesi**, çev. Latif Boyacı – Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- Huli, Emin : **Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod**, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı Yay., İstanbul 1995.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir :**Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir**, Tunus, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed :**Musned**, Daru Sadır, Beyrut ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail :**Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, thk. Muhammed İbrahim el-Benna - Muhammed Ahmed Aşur - Abdul'aziz Ğanim, Daru Kahraman, İstanbul 1984.
- İbn Mace, Ebu Abdilllah Muhammed b. Yezid :**Sunen**, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1975.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim :**Lisanu'l-Arab**, Daru Sadır – Daru Beyrut, Beyrut 1968.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed :**el-Keşf an Minhaci'l-Edille**, çev., Süleyman Uludağ, Felsefe – Din İlişkileri, Dergah Yay., İstanbul 1985 içinde.
- : **Faslu'l-Makal (Felsefe Din İlişkisi)**, (Arapça aslıyla), çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.

- İbn Şerif, Mahmud :**el-Edyan fi'l-Kur'an**, Şirketu Matbaati Ukaz, Cidde 1404/1984.
- İbn Teymiye :**İktizau's-Sirati'l-Mustakim ve Muhalefetu Ashabi'l-Cehim**, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Mektebetu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1950.
- İkbal, Muhammed :**İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, ts.
- İsfehani, Rağıb :**Mufredatu Elfazi'l-Kur'an**, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru's-Şamiyye, Beyrut, 1412/1992.
- İşcan, M. Zeki :**Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İzmirli İsmail Hakkı :**Yeni İlmi Kelam**, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341/1922.
- Jakob, Xavier :**İncil Nedir, Tarihi Gerçekler**, Ankara 1985.
- Jawed, Nasır Ahmad :*"Religion and Modernity: Some Nineteenth –and Twentieth-Century Indo – Pakıstanı Ideas"*, The Muslim World, Vol. LXI, 1971/2 (s. 73 – 89).
- Jeanniere, Abel :*"Modernite Nedir"*, çev. Nilgün Tural – Küçük, Birikim, 1992/40 (s. 79 – 83).
- Karadeniz, Osman :*"Mucize Problemi"*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1984.
- Karlığa, Bekir :*"Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler"*, İslam, Gelenek ve Yenileşme (Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu), TDV. Yay., İstanbul 1996 (s. 45 – 54).
- Karlı, İbrahim H. :**"Kur'an Tefsirinde Sosyo – Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.
- Kautsky, Karl :**Foundations of Christianity**, International Publishers, New York 1925.
- Kerr, Malcolm H. :**Islamic Reform**, University of California Press, 1966.
- Khoury, Nabeel A. – Baaklımı, Abdo I. :*"Muhammed Abduh (An Ideology of Development)"*, The Muslim World, Vol. LXIX, 1979/1 (s. 42 – 52).

- Kılıç, Sadık :**Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim**, Nil Yay., İzmir 1993.
- :**"Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"**, İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4 (s. 103 – 114).
- :**"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"**, **I. Kur'an Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (s. 87 – 98).
- :**"Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru"**, Yeni Ümit, 1989/3 (s. 42 – 50).
- Kılıhoğlu, İsmail :**"Aydınlanma Çağı"** mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990 (I, 127 – 131).
- Kırca, Celal :**Kur'an'a Yönelişler**, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.
- :**Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri**, İstanbul 1994.
- Kızılcılık, Sezgin :**Pozitivizm ve Eleştiricileri**, Saray Kitabevi, İzmir 1996.
- Koyre, Alexandre :**Yeni Çağ Biliminin Doğuşu**, Ara Yay., İstanbul 1989.
- Köhler, W. :**"Reformation"**, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (XIII, 186 – 190).
- Kösemihal, Nurettin Şazi :**Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
- Kudsi Zadeh, A. Albert :**"Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani"**, The Muslim World, Vol. LXI, 1971/1 (s. 1 – 12).
- Kutluer, İlhan :**Modern Bilimin Arkaplanı**, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Kutub, Muhammed :**İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler**, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Kuzgun, Şaban :**Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri**, Ertem Matbaa Ltd., İstanbul 1990.
- Küçük, Mehmet :**"Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi"**, Modernite Versus Postmodernite, ed. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994 içinde (s. 199 – 226).
- Langlois, Ch. V. – Seignobos, Ch. :**Tarih Tetkiklerine Giriş**, çev. Galip Ataç, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1937.
- Lapidus, Ira M. :**Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası**, çev. İ. Safa Üstün, İFAV. Yay., İstanbul 1996.

- Lelyveld, David : *"Disenchantment at Aligarh"* , Die Welt des Islams, Band XXII, 1982/1-4 (s. 85 – 102).
- Livingston, John W. : *"Muhammed Abduh On Science"*, The Muslim World, Vol. LXXXV, 1995/3-4 (s. 215 – 234).
- Lyotard, J.F. : **Postmodern Durum**, Vadi Yay., Ankara 1997.
- Mac Rae, G.W.: *"Hermetic Literature"*, **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, Washington 1981 (VI, 1076-1077).
- Macit, Nadim : *"Bir Tahrifin İktidarı: Tarihsellik İçinde Aydınlanma"*, Türkiye Günlüğü, 1995/37 (s. 86 – 96).
- Mahalli, Celaluddin – es-Suyuti, Celaluddin : **Tefsiru'l-Celaleyn**, Arslan Yay., İstanbul, ts.
- Malik Binnebi : **İslam Davası**, çev. Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- Mardin, Şerif : **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul 1992.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud : **Kitabu't-Tevhid**, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala : **A Short History of the Revivalist Movement in İslam**, Trans. Al-Ashari, İslamic Publications Limited, Lahore 1963.
- : **Biz ve Bugünkü Batı Medeniyeti**, çev. Celal Yıldırım – H. Avni Çelik, Hilal Yay., Ankara, ts.
- : **Vakıu'l-Muslimin ve Sebilu'n-Nuhudi Bihim**, Mektebetu's-Şebabi'l-Muslimin, Dimeşk, ts.
- : **Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim**, çev. B. Tuna, Özgün Yay., İstanbul 1991.
- Muhsin Abdulhamid : **Tecdidu'l-Fikri'l-İslami**, Daru'd-Da've, Mısır 1985.
- Murphy, John W. : **Postmodern Analiz ve Postmodern Eleştiri**, çev. Hüsamettin Aslan, Eti Yay., İstanbul 1995.
- Mustafa Sabri : **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alim Min Rabbi'l-Alemin ve İbade-ti'l-Murselin**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1401/1981.
- Mücahid b. Cebr : **Tefsiru'l-İmam Mucahid**, thk., Muhammed b. Abdisselam, Daru'l-Fikri'l-İslami, Beyrut 1410/1989.

Mücahid, Huriye Tevfik :**Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.

Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn :**Sahih**, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1392/1972.

Nasr, Seyyid Hüseyin :**İnsan ve Tabiat**, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.

----- :**İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı**, İstanbul 1984.

Nayed, Aref Ali :*"İslam Modernizmi ve Hermönetik: Fazlur Rahman Örneği"*, **İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997, Nayed, Aref Ali, *"İslam Modernizmi ve Hermönetik: Fazlur Rahman Örneği"*, **İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997 (s. 261 – 266).

Nedvi, Ebu Hasan Ali :**Maza Hasire'l-Alemu bi-İnhitati'l-Muslimin**, Daru'l-Urube, Kahire 1959.

Nesefi, Ebu'l-Berekat Abdullah Ahmed b. Mahmud :**Tefsiru'n-Nesefi**, Daru'l-Eda, İstanbul 1993.

Niebuhr, H. Richard :*"Protestanism"*, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (XII, 571 – 575).

----- :*"Reformation"*, Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (XIII, 190 – 193).

Nizami, K.A. :*"Shah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution"*, IslamicCulture, Vol. LIV, 1980/3 (s. 141 – 152).

Nursi, Bediüzzaman Said :**Muhakemat**, Tenvir Yay., İstanbul 1988.

Osman Emin :*"Mısırdaki Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü"*, İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1991 (IV, 289 – 311).

Özcan, Zeki :**Teolojik Hermenötik**, Alfa Yay., İstanbul 1998.

Özemre, Ahmet Yüksel :*"Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri"*, Bilgi ve Hikmet, 1995/11 (s. 133 – 142).

Özlem, Doğan :**Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1996.

----- :**“Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik” Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, Ülke Yay., İst. 1991 (s. 95-103).

Özsoy, Ömer :**Sünnetullah**, Fecr Yay., Ankara 1994.

----- :**“Dinsel bir Metin Olarak Kur’an’ın Bazı İfade Özellikleri”**, I. Kur’an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (s. 181 – 185).

----- :**Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”**, **İslami Araştırmalar**, 1996/1-4 (s. 135 – 143).

Paçacı, Mehmet :**“Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”**, **İslami Araştırmalar**, 1996/1-4 (s. 119 – 134).

Paz, Octavio :**“Şiir ve Modernite”**, çev. Nilgün Tatal Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994.

Peters, Rudolph :**“Idjtihad and Taqlid in 18 th and 19 th Century, Islam”**, Die Welt des Islams, band, XX, 1980/3-4 (s. 131 – 145).

Popper, Karl :**Açık Toplum ve Düşmanları**, çev. Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

----- :**Tarihselciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul 1985.

Rabinow, Paul – Sullivan, William :**“Yorumcu Yaklaşımın Doğuşu”**, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Paul Rabinow – William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990 (s. 1 – 14).

Razi, Fahreddin :**Tefsiru’l-Kebir**, Matbaatu’l-Behiyye, Mısır 1357/1938.

Renan, Ernest :**“İslamlık ve Bilim”**, **Nutuklar ve Konferanslar**, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946 içinde (s. 183 – 205).

Reşid Rıza :**Tarihu’l-Ustazi’l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh**, Mısır 1344.

Rickman, H.P. :**Anlama ve İnsan Bilimleri**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992.

Riedel, Manfred :**“Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağintısı”**, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara 1995 içinde (s. 53 – 82).

- Ritschl, Dietrich : "*Johann Salomo Semler: The Rise of the Historical – Critical Method in Eighteenth – Century Theology on the Continent*", **Introduction to Modernity** (A Symposium on Eighteenth – Century Thought), ed. Robert Mollenauer, University of Texas Press, Texas 1965 (s. 107 – 133).
- Ricoeur, Paul : "*Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek*", **Toplum Bilimlerinde Yorumcu**
Yaklaşım, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990 (s. 27 – 44).
- Roberts, Nancy N. : "*A parable of Blessing: The significance and Message of the Qur'anic Account of 'The Companions of the Cave'*", The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/3-4 (s. 295 – 317).
- Ruggiero, Guide de : "*Positivism*", Encyclopedia of the Social Sciences, ed. Edwin R.A. Seligman – Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1957 (XII, 260 – 265).
- Rumi, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman : **Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir**, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1410/1981.
- Russell, Bertrand : **Din ile Bilim**, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997.
- Rustow, Dankwart A. : "*The Politicil Impact of The West*", The Cambridge History of Islam, ed. P.M.Holt – Ann K.S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, London 1970 (I, 673 697).
- Safiullah, Sheikh M. : "*Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muhammad ibn Abd al Wahhab and Taqiyy al-Din Ahmad ibn Taymiyya*", Hamdard Islamicus, Vol. X, 1987/1 (s. 67 – 83).
- Said, Edward : **Oryantalizm**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 14.
- Saidi, Abdulmuteal : **el-Muceddidun fi'l-İslam**, Mektebetu'l-Adab, Kahire 1962.
- Salem Elie : "*Arab Reformers and the Reinterpretation of Islam*", The Muslim World, Vol. LV, 1965/4 (s. 311 – 320).
- Sarıbay, Ali Yaşar : **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İletişim Yay., İstanbul 1995.

- Sayı, Ali :**Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Musa**, İz Yay., İstanbul 1992.
- Seka, Ahmed :**Nakdu't-Tevrat**, Kahire, 1396/1976.
- Serdar, Ziyaeddin :**İslam Medeniyetinin Geleceği**, çev. Deniz Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Serkis, Yusuf İlyas :**Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe**, Matbaatu Serkis, Mısır 1346/1928.
- Shayegan, Daryush :**Yaralı Bilinç (Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni)**, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul ts.
- Siddiki, Mazharuddin :**İslam Dünyasında Modernist Düşünce**, çev., Murat Fırat – Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- Slok, J. :**"Myth and Mythology"** mad., **New Catholic Encyclopedia**, The Catholic University of America, Washington 1981 (X, 185-189).
- Smith, Wilfred Cantwell :**Modern Islam in India**, New Delhi 1979.
- Sorokin, Pıtırım A. :**Bir Bunalm Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, Bilgi Basımevi, Ankara 1972.
- Sönmez, Mustafa :**İhya Hareketlerinde Mevdudi**, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1997
- Spinoza :**Risale fi'l-Lahut ve's-Siyase**, çev. Hasan Hanefi, Daru Vehdan, Kahire, ts.
- Strachan, J. :**"Criticism (Old Test.)"** mad., **Encyclopedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935 (IV, 314-318).
- Subaşı, Necdet :**"Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık"**, İslami Araştırmalar, Sayı, IX, 1996/1-4 (s. 204 – 224).
- Subhi Salih :**Mebahis Fi Ulumi'l-Kur'an**, Mektebetu Dersaadet, İstanbul, ts.
- Suyuti, Cemaluddin Abdurrahman :**el-İtikan fi Ulumi'l-Kur'an**, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1412/1992.
- Süheyl Rayb :**et-Tevrat Beyne'l-Veseniyye ve 't-Tevhid**, Daru'n-Nefais, Beyrut 1405/1985.
- Süruş, Abdülkerim, **"Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma"**, çev. Kenan Çamurcu, **Bilgi ve Hikmet**, 1994/8, s. 79.

- Şarkavi, İffet Muhammed :**el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr**, Daru'l-Avde, Beyrut 1979.
- Şarkavi, Muhammed Abdullah :**Fi Mukareneti'l-Edyan**, Daru'l-Hidaye, Mısır 1406/1986.
- Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa :**el-Muvafakat fi Usuli'l-Ahkam**, Mektebetu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, Mısır 1969.
- Şehhate, Abdullah Mahmud :**Menhecu'l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim**, Matbaatu Cami'ati'l-Kahire, Mısır 1984.
- Şeltut, Mahmud :**"İsa'nın Ref'i"**, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara Ü.İ.F.D., Cilt 23, 1978 (s. 319 – 324).
- Şerif, İbrahim Muhammed :**İtticahatu't-Tecdid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim fi Mısır**, Daru't-Turas, Kahire 1402/1982.
- Şerif, M.M. :**"Kur'an'ın Felsefi Öğretileri"**, çev. Mustafa Armağan, **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M.M.Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1990 (163 – 197).
- Tabatabai, Muhammed Huseyn :**el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1417/1996.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir :**Camii'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an**, Mektebetu Mustafa Babi'l-Halebi, Mısır 1388/1968.
- Tanyu, Hikmet :**"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkid"**, Ankara Ü.İ.F.D., Cilt XIV, 1966, s. 95-124.
- Tatar, Burhanettin :**Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Theodorson, George A. – Theodorson, Achilles G. :**Modern Dictionary of Sociology**, Thomas Y. Crowell Company, New York 1969.
- Therborn, Göran :**"Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar"**, çev. Mehmet Gümüş – Bülent Toksöz, **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantizm**, der. Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1996 içinde (s. 57 – 80).
- Topçu, Nurettin :**Yarınki Türkiye**, Yağmur Yay., İstanbul 1961.
- Touraine, Alain :**Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995.

- Toynbee, Arnold :**Tarihçi Açısından Din**, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1978.
- Troll, Christian W. :“*Sır Sayyid Ahmad Khan, 1817-98, and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh Khan And Sır Sayyid's Rejoinder*”, Islamic Culture, Vol. LI, 1977/4 (s. 261 – 272).
- Turhan, Mümtaz :**Kültür Değişmeleri**, M.E.B. Yay., İstanbul ts., s. 310.
- Turner, Bryan S. :**Max Weber ve İslam**, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991.
- :**Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman :**Dinler Tarihi**, Ocak Yay., Ankara 1988.
- Türkdoğan, Orhan :**Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.
- :“*Modernleşmenin Yeni Boyutları*”, İslami Araştırmalar, 1995/3-4, (s. 232-349).
- Umar, Muhammad Sani :“*The Role of European Imperialism in Muslim Countries*”, The Islamic Quarterly, Vol., XXXII, 1988/2 (s. 77 – 100).
- Uyanık, Mevlüt :“*İslam Sufizmi ve Modernizm*”, İslam ve Modernizm, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 1997 içinde (s. 200 – 214).
- Vadii, Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi :**Rududu Ehli'l-İlm ala't-Ta'inine fi Hadisi's-Sihr**, Daru's-Sahabe, Mısır 1409/1988.
- Vattimo, Giovanni :“*Ortak Dil Olarak Yorumbilgisi*”, çev. Sami Oğuz, **Modernite, Versus Postmodernite**, ed. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1994 içinde (s. 172-181).
- Waardenburg, Jacques :“*Official and Popular Religion in İslam*”, Social Compass, Vol. XXV, 1978/3-4.
- Watt, William Montgomery :**İslami Tetkikler**, çev. Süleyman Ateş, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968.
- :**İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.
- Webb, Clement C.J. :**A History of Philosophy**, Oxford University Press, New York 1959.
- Weber, Alfred :**Felsefe Tarihi**, çev., H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964.

- Westfall, Richard :**Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yay., Ankara 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki :“*Akıl*” mad., DİA. (II, 242 – 246).
- Yazıcıoğlu, Hulusi :**Bir Din Politikası Laiklik**, İFAV Yay., İstanbul 1993.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi :**Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul 1982.
- Yurdaydın, H. Gazi :**İslam Tarihi Dersleri**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1971.
- Zehebi, Muhammed Huseyn :**et-Tefsir ve'l-Mufessirun**, Daru'l-Kalem, Beyrut 1407/1987.
- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer :**el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil**, Neşru'l-Belağa, Kum 1413/1992.
- Zerkani, Muhammed Abdu'l-Azim:**Menahilu'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillan :**el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1972.
- Zobairi, R.H. :“*Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context*”, Islamic Culture, Vol. LVII, 1983/3 (s. 171 – 192).

ÖZGEÇMİŞ

1971’de Batman’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Batman’da tamamladıktan sonra, 1989 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne kayıt yaptırarak, 1993’te mezun oldu. 1995 yılında “*Kur’an’ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti*” adlı çalışmasıyla yüksek lisansını bitirerek aynı yıl doktora başladı. 1994 yılından beri Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

