



T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

MODERN YÖNELİŞLERİN TEFSİR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
-Oryantalizm, Kur'âniyyûn ve Tarihsellik Üzerine Bir Çalışma-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Sema Nur TAŞCI

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Faysal ARPAGUŞ

TOKAT – 2023

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Dr. Öğr. Üyesi Faysal ARPAGUŞ danışmanlığında hazırlamış olduğum “Modern Yönelişlerin Tefsir Üzerindeki Etkileri –Oryantalizm, Kur’âniyyûn ve Tarihsellik Üzerine Bir Çalışma-” adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

... / ... / ...

Sema Nur TAŞCI

İmza

ÖN SÖZ

Hidayet yollarını bizlere gösterip, bizleri İslâmiyet ile şerefliendiren Allah'a hamdolsun. Sonsuz salât ve selam en güzel rehberimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) olsun!

Kur'ân-ı Kerim her devirde anlaşılmak ve insan hayatında uygulanmak için indirilmiş bir kitaptır. Bu sebeple indirildiği günden bugüne kadar insanlar tarafından anlaşılmak istenmiştir. Hz. Peygamber, gerekli gördüğünde ayetleri ashabına açıklamış ve tebyin görevini yerine getirmiştir. Böylelikle dini ilimlerde Hz. Peygamber'den sonra da devam eden yerleşmiş bir gelenek oluşmuştur. Yapılan tefsir faaliyetleri bu disipline göre yapılmış, bu gelenek uzun yıllar devam etmiştir.

Değişken ve aktif bir yapıya sahip olan hayatın kendisinde, değişim ve dönüşüm kaçınılmazdır. İnsanlık tarihinde sanayinin gelişmesi köklü bir değişimi meydana getirmiş ve yeni bir sürece girilmiştir. Çok yönlü olarak küresel çapta toplumsal yapıyı değiştiren modernizm olgusu, İslâm dünyasının tüm alanlarında etkili olduğu gibi dini değerlerinde de etkisini fazlasıyla göstermiştir. Sosyal hayattan bağımsız bir şekilde düşünmenin imkânsız olduğu tefsir ilminin de bu dalgalanmadan etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. İslâmiyet'in ilk dönemlerine ait olan gerek kaynaklar gerekse çalışmalar Müslümanlar için hem kaynak değeri hem de duygusal bakımdan oldukça önemli olmuştur. Bu sebeple modernizm gerçeği ile yüzleşen Müslümanlar bir taraftan geleneği korumak isterken diğer taraftan modernizmin getirdiği yeniliklere ayak uydurmaya çalışmışlar ve içinde bulundukları krizden çıkmak için çıkış yolları aramışlardır. Yaşanan bu krizler neticesinde Kur'ân'a ve kaynaklara geri dönülmesi gerektiği dile getirilmiş, Müslümanların yaşadıkları problemlerin ancak bu yolla çözüme kavuşturulabileceği öne sürülmüştür. Yaşanılan bu fikri cereyanlar birçok bölgede baş göstermiş ve meseleler çeşitli perspektiflerde tartışılmıştır.

Çalışma, Müslümanların modernizm ile birlikte günümüzde de yaşamaya devam ettiği sorunlarla ilgili yapılan, özellikle günümüzde çokça tartışılan yorum çabalarını içermektedir. Araştırmamıza konu olan şahısların ileri sürdükleri iddialarının kendi zihin dünyalarında ne kadar tutarlı olduklarını irdelemekle kendimizi sorumlu hissederek, bu düşüncelerin genelde İslâm dünyası özelde ise tefsir ilminde nasıl konumlandırılabilceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Şahısların yaptığı yorumlar dinin

bizzat kendisi değildir gerçeğinden yola çıkılmış, hiç kimsenin inancına not vermeksizin yapılan yorumların doğruluklarını ve tenkitlerini vurgulamaktan kaçınılmamıştır

Bu çalışmanın tamamlanmasında her zaman bana güven duyup, anlayış gösteren, yardımlarını ve ilmi birikimlerini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Faysal ARPAGUŞ'A, her zaman ve her koşulda yanımda olan sevgili aileme, ilmi birikiminden her zaman yararlandığım sevgili dayım Abdullah TEPE'YE ve yanımda daima varlığını hissettiren değerli dostum Derya ÖKSÜZOĞLU'NA en derin vefa duygularıyla teşekkür ediyorum. Yapılan bu araştırmaların başka çalışmalara da vesile olmasını, ufakta olsa İslâm ümmetine fşaydalı olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyâz ediyorum.



ÖZET

XVII. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkmış olan modernizm; Aydınlanma ile birlikte, Batı dünyasının kültürel, siyasi, askerî ve ekonomik alanlarda gelişmişliğine paralel olarak, tüm dünyayı etkisi altına alan bir olgudur. Akılcılık, hümanizm, sekülerizm ve bireycilik gibi kavramlar, modernizmin içinde bulundurduğu değerler olmuştur. Bütün dengelerin Batı’nın lehine değişmesiyle modernizmden büyük ölçüde etkilenen İslâm dünyası, yeni şartlarla karşı karşıya kalmış, modernizm düşüncesi, her alanda etkisini gösterdiği gibi tüm İslâmi disiplinlerde de etkisini göstermiştir. İslâm dünyasının Batı’dan almış olduğu darbeler, Müslümanları, Kur’ân-ı Kerim üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmiş ve Müslümanların fikri arayışları, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde kendisini göstermiştir. Toplumun kendi içinde geçirdiği değişim ve dönüşümler ile birlikte, dış etkenler de Kur’ân’ı yorumlama faaliyetlerinde etkin rol oynamış ve Kur’ân’ın yorumuyla ilgili farklı yönelişler ortaya çıkmıştır.

Bu yönelişlerden birisi, Hint alt kıtasında sistemleşmiş, daha sonra bir ekol haline gelmiş, Kur’ân’a tekrar dönülmesini dile getiren Kur’âniyyun ekolüdür. Kur’ân’a metin merkezci yaklaşarak, her şeyin Kur’ân’da bulunduğunu ileri süren ve te’vile sonuna kadar kapılarını açan bu ekol, geleneksel yaklaşıma eleştirilerde bulunmuştur. Bir diğer yöneliş ise Kur’ân’ın tarihsel yorumudur. Kökeni itibari ile Batı kaynaklı olan bu düşünce, tarihsellik, tarihsel yorum ve tarihselcilik gibi birbiri ile çelişkili isimlerle ifade edilmektedir. Meselenin araştırmacılar tarafından farklı şekillerde algılanması konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir.

Çalışmada, modernizmin ortaya çıkardığı, çoğu zaman tartışma gündemini oluşturan konular, ayrıntılarına dalmadan incelenmeye, ekol mensuplarının fikirlerinden hareketle de ekolün Kur’ân-ı Kerim ile ilgili anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızda, Kur’ân’ın yorumlanmasında tarihselci yorumun imkân ve sınırlılıkları üzerinde durularak, nasıl istifade edileceği hususu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Kur’ân, Modernizm, Oryantalizm, Kur’âniyyun, Tarihsellik.

ABSTRACT

XVII. modernism that emerged in Europe in the century; Along with the Enlightenment it is a phenomenon that takes the whole world under its influence, in parallel with the development of the Western world in cultural, political, military and economic fields. Concepts such as rationalism, humanism, secularism and individualism have been the values that modernism has in. The world of Islam, which was greatly influenced by modernism with the change of all balances in favor of the West, faced with new conditions, the idea of showed its influence in all disciplines as well as in fields. The coups that the Islamic world has taken from the West have prompted Muslims to rethink the Qur'an and the search for the idea of Muslims has shown itself in various parts of the Islamic world. Along with the changes and transformations that the society has undergone in itself, external factors have also played an active role in the activities of interpreting the Qur'an and different trends have emerged regarding the interpretation of the Qur'an.

One of these orientations is the Qur'aniyyun echol, which is systematized in the Indian subcontinent, later became an echol expressing its return to the Qur'an. This ecol, which approached the text centrist to the Qur'an and claimed that everything was in the Qur'an and opened its doors to the end of the te'vile, criticized the traditional approach. Another orientation is the historical interpretation of the Qur'an. This thought, whose origin is from the West with its reputation, is expressed in contradictory names such as historicity, historical interpretation and historicalism. The perception of the issue in different ways by the researchers made the subject even more complicated.

In the study, the issues raised by modernism, which often constitute the discussion agenda, were tried to be examined without diving into their details, and to determine the understanding of the echol about the Qur'an, based on the ideas of the echol members. In addition, our study focused on the possibilities and limitations of the historical interpretation in the interpretation of the Qur'an and how to take advantage of it.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Modernism, Rationalism, Qur'aniyyun, Historicity.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ ONAY ve KABUL	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ.....	1
-------------------	----------

BÖLÜM 1: MODERNİZM.....	6
1.1. KAVRAM OLARAK MODERNİZM.....	6
1.2. MODERNLEŞME SÜRECİ.....	7
1.3. MODERNİZMİN İSLÂM DÜNYASI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	10

BÖLÜM 2: MODERN yÖNELİŞLERİN TEFSİR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ....	14
2.1. ORYANTALİZM	21
2.1.1. Oryantalizmin Tanımı	21
2.1.2. Ana Hatlarıyla Oryantalizmin Tarihi Alt Yapısı.....	23
2.1.2.1. Sir William Muir (ö. 1905).....	28
2.1.2.2. Richard Bbell (1947)	31
2.1.2.3. William Montgomery Watt (2006).Hata! Yer işareti tanımlanmamış.	
2.2. KUR'ÂNİYYÛN AKIMI	43
2.2.1. Kur'âniyyûn Akımının Tarihçesi	44
2.2.2. Kur'âniyyûn Akımının Önemli Temsilcileri	46
2.2.2.1. Seyyid Ahmed Han.....	46
2.2.2.2. Abdullah Çekrâlevî.....	49
2.2.2.3. Ahmedüddîn Amritsarî.....	49
2.2.2.4. Gulâm Ahmed Pervîz	50
2.2.3. Kur'âniyyûn'un Kur'ân'ı Anlama İlkeleri	50
2.2.3.1. Kur'ân'da Hiçbir Şeyin Eksik Bırakılmaması.....	51
2.2.3.2. Hükmün Yalnızca Allah'a Ait Olması	54
2.2.3.3. Allah'ın Dinini Tamamlaması	56
2.2.3.4. Reye Karşı Tutum ve Tevilcilik	59
2.3. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ	61
2.3.1. Hermeneutik	62
2.3.2. Tarihsellik.....	64
2.3.3. Tarihselcilik.....	66
2.3.4. Evrensellik.....	68
2.3.5. Tarihselcilik ve Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Önemli Temsilcileri ..	69

2.3.5.1. Fazlur Rahman (ö. 1988)	73
2.3.5.2. Muhammed Arkoun.....	77
2.3.5.3. Roger Garaudy.....	82
2.3.6. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Nüzul Sebeplerinin Önemi	90
2.3.7. Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Okumanın İmkân ve Sınırları.....	95
SONUÇ ve ÖNERİLER	103
KAYNAKLAR	108



KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşeri Başkanlığı
Hiz.	: Hazret
Md.	: Madde
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölüm
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahualeyhivesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc .	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları

Elde edilen veriler sonucunda Batı'da ortaya çıkan ve gelişme gösteren modernizm olgusunun insanların dini ve dünyevi hayatlarında etkilerinin oldukça büyük olduğu görülmektedir. Tüm dünyayı etkileyen modernizm düşüncesinin merkezinde rasyonel akıl kavramı yer almıştır. Değişim ve yenilik ile karakterize olan modernizm düşüncesine göre insan ancak akıl perspektifinde ilerlerse gelişme gösterecektir.

Sanayi devrimine geçişle birlikte modernizm olgusu ile tanışan İslâm dünyası, gerek Batı'nın ilerlemesi gerekse Batı'nın İslâm dünyası üzerindeki çalışmalarıyla birlikte bunalıma girmiştir. İslâm dünyasının modern dünya karşısında yaşamış olduğu krizler Kur'ân'a ve ilk kaynaklara geri dönülmesi gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Kur'ân ve Sünnetin anlaşılıp yorumlanması hususunda ortaya çıkmış olan birbirinden farklı iki kavram *Geleneksel İslâm* ve *Çağdaş İslâm* düşüncesi olarak ikiye ayrılmıştır. Bu iki kavram, bazı şahıs ve guruplara göre değişiklik göstermekte, *Geleneksel İslâm* tanımlaması, bir zaman dilimi içerisinde oluşan ve giderek gelenek haline dönüşen, Kur'ân ve Sünnetin anlaşılıp yorumlanmasını ifade ederken, *Çağdaş İslâm* ifadesi, kullanılan yöntem bakımından Geleneksel İslâm'dan farklı bir İslâm yorumu olarak tanımlanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle birisi 1400 yıldır var olan İslâm kültürünü ifade ederken, diğeri ortaya çıkan güncel meselelere yeni çözüm önerilerini ifade etmektedir.

Her iki yaklaşımın kendi içinde problemleri mevcuttur. Fakat gittikçe globalleşen bir dünyada sadece geleneksel İslâm yorumu ile günden güne değişmekte olan bir toplumun bütün problemleri çözebileceğini söylemek büyük bir iddiadır. Problemin kaynağı yapılan yorumların Kur'ân ile özdeşleştirilerek inanç haline getirilmesidir. Dini metin ve hükmün lafzı değişmese bile olgular ve farklı kültür ve ortam bağlamında verilen mesajlardan çıkarılan anlamlar değişiklik gösterecektir. Bu farklılıkları dinin yorumlanması hususunda bir çelişki olarak görmek yerine bu farklılıkları kabul edip, değişen ve gelişen toplum ile arasında bağlantı kurmak gerekmektedir. Bu sebeple araştırmamızın konusu, modernizmin getirmiş olduğu yeni fikirler ve yıllardır süregelen gelenek arasında sıkışan Müslümanların, bu değişimler

karşısında nerede ve nasıl duracağını ele almak, söz konusu konulara yaklaşımların imkân ve sınırlarını ele almak olarak belirlenmiştir.

Modernizm kavramı ile toplumsal değişim bağlamında nasların yorumu üzerinde kapsamlı bir araştırma ve inceleme gerektirmektedir. Fakat bu araştırma, tefsir sahasında gündeme gelen Oryantalizm, Kur'ânîyyûn, Tarihsellik düşünceleri ve öne çıkan temsilcileri ile sınırlandırılmıştır. Yapılan çalışmada konunun tarihi serüveni incelenmiştir. Geçmiş ve içinde yaşadığımız zaman dilimi karşılatırmalı olarak ele alınmıştır. Konular bütün ayrıntılarıyla ele alınmayıp her iki konuda değerlendirmelere açık belli başlı başlıklar ve temel paradigmlar ele alınmıştır.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Medeniyetlerin de insanlar gibi ömürleri vardır. Onlar da doğar, gelişir ve ölürlür. Ancak bazı medeniyetler tekrar canlanmamak üzere tarih olurken, bazı medeniyetler de yeniden canlanmakta ve kendi varlıklarını devam ettirmektedirler. Vahye dayalı olan medeniyetler bu şekildedir.

Bir peygamber ile gelen mesaj, belirli bir süre sonra tahrif edilip, bazı sapmalar nedeniyle yozlaşmaktadır. İnsanlık hak yoldan saptığında, Allah, yeni bir peygamber göndermiş ve böylece vahiy ile insanlık tekrar yenilenmiştir. Peygamberimiz Muhammed (s.a.v) son peygamberdir ve artık yeni bir peygamberin gelmesi mümkün değildir. Önceki peygamberlerin getirdikleri mesajlar tahrife uğramışken, Hz. Peygamber'e gelen Kur'ân-ı Kerim hiçbir tahrife uğramadan günümüze kadar korunarak gelmiştir. Müslümanlar da diğer ümmetlerin sorumlu tutulduğu her şeyden sorumlu tutulmuşlardır. Zamanla bazı yönlerdeki sapmalar Müslümanlarda da ortaya çıkmış, bu sebeple Kur'ân'da önceki ümmetlerin durumları Müslümanların ibret almaları için anlatılmaktadır.

Değişim gerçeği ile İslâm dünyasındaki çözüm arayışlarına işaret etmek gerekmektedir. Geleneği temsil eden muhafazakâr gelenekçiler, değişim ve yenilenmeyi Kur'ân'dan kopmak olarak değerlendirip, her türlü yenilenmeye de karşı çıkarken, bu modernizm gerçeği ile yüzleşenler, değişime ve yenilenmeye karşı yeni çözümler üretmeye çalışmış fakat bunu yaparken bazen Kur'ân yorumunda aşırı gitmişlerdir. Böylelikle İslâm dünyasının gelenek ve modernizm arasında sıkıştığını ve işin içinden çıkılmaz bir hal aldığını söylemek mümkündür.

O halde her yorum öncelikle ilim adamlarının kişisel özellikleri ve kişinin şahsına karşı yapılan ön yargılarla değil düşüncesinin dayandığı zemin açısından sorgulanmalı ve eleştirilmelidir. Öncelikle ortaya atılan görüşlerin, fikir sahibinin zihninde ne ölçüde tutarlı olup olmadığı incelenerek, İslâm dünyasının birer zenginliği olarak görülmelidir. Önerilere karşı olumlu ya da olumsuz hükümler vermek yerine, tutarlı ya da tutarsız şeklinde kanaatler belirtmek, fikrî kargaşanın fazlasıyla durulmasını sağlayacaktır. Üzerinde yoğun bir şekilde çalışma gerektiren bu konu üzerinde geniş çaplı çalışmalara pek rastlanılamamıştır. Yapılan çalışmalar genellikle makale formatında olup hacminden dolayı üzerinde detaylıca yoğunlaşıl原因amamıştır. Çalışma bu alanda kaynak ihtiyacını gidermek ve modernizm ve din arasında sıkışan Müslümanlara bir arayol önerisi sunmak amacıyla hazırlanmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma nitel bir araştırma olduğundan, araştırma konusuyla ilgili daha önce yazılmış kitap, dergi, makale, sempozyum, ansiklopedi maddesi ve tez gibi bilimsel yayınlardaki veriler literatür tarama yöntemi ile toplanarak incelenmiştir. Elde edilen veriler ile ilgili notlar alınıp, bu notlar analiz ve senteze tabi tutulmuştur.

Modernizm kavramı, birçok kaynaktan okunmuş, okunan kaynaklarda modernizmin, İslâm dünyasına ve İslâmi disiplinlere önemli ölçüde etkilerinin olduğu saptanmıştır. İlgili konuya ilişkin M. Süheyl Ünal'ın *Dinsel Bireycilik* isimli eseri, Sezgin Kızılcıkel *Postmodernizm Dedikleri* kitabından, Mehmet Özyay'a ait *Sekülerleşme ve Din* isimli müstaki eserden, Hans Van Der Loo ve Williem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları* isimli çalışmalarından faydalanılmıştır. Özellikle tefsir sahasında Kur'ân-ı Kerim'e yönelik birçok farklı yaklaşımın oluşmasına yol açan bu yaklaşımların imkân ve sınırlılıkları belirtilerek, bu çalışma ile cevap verilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sırasında öncelikle, modernizm daha sonra modernizmin etkisiyle ortaya çıkan yaklaşımlar ve bu yaklaşımların temsilcileri ve öne sürmüş oldukları deliller başlıklandırılmıştır. Sınırlandırılan bölümler ile ilgili kaynaklar detaylı bir şekilde okunmuştur.

Araştırmada klasik tefsir kaynaklarına ve güncel tefsir tartışmalarına ve araştırmalarına müracaat edilmiştir. Konunun güncel olması sebebiyle klasik kaynaklardan konu ile ilgili ayetlerin yorumları noktasında yararlanılmıştır. Araştırma

ile ilgili öncelikle güncel kitaplar ve makaleler tercih edilmiş, klasik ve güncel bir araya getirilerek yorumlar yapılmaya gayret edilmiştir. Konu kesinlikle kişi endeksli çalışılmamış, mevcut yaklaşımların temel dayanak noktaları esas alınmıştır. Araştırma sırasında hadis, tarih, sosyoloji ve felsefe kitaplarından da yararlanılmıştır. Ayrıca alan içi hocaların konferanslarına katılarak, fikirler elde edilmiştir.

Araştırma giriş, birinci ve ikinci bölüm olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, amacı, sınırlılıkları, yöntem ve kaynaklarına yer verilmiştir. Modernizmin İslâm dünyasına etkilerini açıklamak için, birinci bölümde, modernizmin tanımı, tarihi alt yapısı ve İslâm dünyası üzerindeki etkileri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise modernizmin etkisiyle ortaya çıkmış olan Kur'ân'a yönelik yaklaşımlar temsilcileriyle birlikte ele alınarak, ileri sürdükleri fikirler doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırmanın sonuç kısmında, elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi yapılmıştır.

Araştırmanın Kaynakları ve Literatürdeki Yeri

Bu çalışma genelde İslâm dünyası özelde ise tefsir ilminde tartıma konusu olan ve dini gündemde aktif olarak tartılan meseleleri konu edinmektedir. Diğertaraftan modernizmin Kendi dinleri ve modern dünyanın getirileri arasında sıkıyan Müslümanlara bir arayol önerisi sunulmuştur. Modernizm ve din konusu aktif bir şekilde tartıma konusu olan modernizm ile ilgili çalışmaların fazlaca yapılmasına ihtiyaç vardır. Yapılan bu çalışmada Kur'ân'ın yorumlanması hususunda karşı karşıya kalınan problemlere uygun çözümler üretebilme imkanı elde edilmiştir.

Çağdaş dönemde Kur'ân-ı Kerim'e yönelik yaklaşımlar ise çeşitli makalelere, sempozyumlara ve kitaplara konu olmuştur. Muhammed Coşkun'un *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* adlı eserinde, Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar* adlı çalışmasında söz konusu yaklaşımları tanıtarak irdeleyici bir şekilde ele almıştır. *Günümüz Tefsir Problemleri* isimli kitapta Muhsin Demirci, günümüzdeki tartışmalı konulara yer vermiştir. M. Hayri Kırbasoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* adlı kitabında günümüz meselelerine müslümanca cevap vermenin yöntemlerini ele alması bakımından önem arz etmektedir.

Yücel Bulut'un *Oryantalizmin Kısa Tarihi* isimli kitabı, Batılı bilincin tarihini anlatması bakımından oldukça önemlidir. William Montgomery Watt *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık* adlı eserinde, İslâmiyet ve Hristiyanlığı karşılaştırarak, Hz.

Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğunu ifade etmesi bakımından önemli bir eserdir. Ahmet Faruk Kılınç'ın *Gelenek ve Modernizm* isimli makalesinde, İslâm dünyasının modernizm karşısında hangi aşamada olduğu sorusuna cevaplar aranması ve gelenek ile modernizm arasına uzlaşa sağlanmaya çalışıldığından araştırmanın seyrine de katkıda bulunmuştur. *Bir Müslüman Tarihsellik'e Nasıl Bakmalı?* isimli çalışmasıyla Şevket Kotan, yine Kotan'ın *Kur'ân ve Tarihsellik* isimli çalışması Kur'ân'ın tarih içindeki tezahürü dolayısıyla tarihsellik konusu tartışılmış ve etraflıca ele alınmıştır.

Güncel eserlerin yanında klasik dönemde yazılmış, İbn Kesir'in, *Tefsîrû'l Kur'âni'l-Azîm*, Fahreddin er-Râzi'nin, *Mefâtihu'l-gayb*'ı ve Zerkeşi'nin *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserler de araştırmamıza kaynak teşkil etmiştir. Ayrıca son dönemlerde yazılmış olan Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* isimli tefsiri adlı eseri, klasik dönemde yapılan yorumlarla çağdaş dönemde yapılan yorumların kıyaslanmasında kaynak olmuştur. Çalışmada ele alınan konu klasik kaynaklarda kendisinden direk olarak bahsedilen bir konu değildir. Ancak günümüz dünyasında üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Konuyla bağlantılı olarak farklı güncel meseleler de ortaya çıkmakta ve ele alınması gerekmektedir. Bu sebeple işlenen konuyla paralellik arz eden konuların ele alınması gerekli olmaktadır.

BÖLÜM 1: MODERNİZM

1. 1. KAVRAM OLARAK MODERNİZM

Modernizm, günümüz dünyasında tüm insanlığın bizzat içinde bulunduğu durumu ifade eden bir kavramdır. Modern kelimesi, Latince'deki *modernus* kelimesinden alınmıştır. Modernus kelimesi, *modo* kelimesinden türetilmiş bir sıfat olup *düşüncede bağımsızlık, özgürlük, en yeni düşünceler üzerine bilgi* anlamına gelmektedir. Türkçe'de *çağdaş, çağdaşlaşma, muasır, muasırlaşma, batılılaşıma, modern, modernleşme* gibi kavramlar, modern kavramıyla eş değer olarak kullanılıyor olsa bile modern kavramı, yeni olan, şimdiki zamana ait olan, gelişmiş toplumların bilgi, teknik ve fikişsel düzeyini ifade etmek için kullanılmaktadır. Modern kelimesi, ilk defa M.S. 5. yüzyılda Hristiyanlığı, Pagan kültüründen ayırmak, 17. yüzyıl sonrasında ise üstün ve yeni bir dönemi vurgulamak için kullanılmıştır.¹ Daha geniş anlamlarda kullanılışı ise İngiltere'de 20. yüzyılın ortalarına denk gelmektedir. Kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak, geleneksel düzenin zıddını; ilerlemeyi, ekonomik rasyonalizasyonu ve sosyal dünyanın farklılaşmasını ifade etmektedir.²

Modernizm kavramı ise, genel anlamda yeni olanı, geleneksel olana tabi tutma, alışılmış olanı yeni olana uydurmaya çalışma eğilimi olarak tanımlanmaktadır.³ Başka bir tanıma göre *modernizm*, aydınlanma çağı ile başlayan zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji, hümanizm, sekülerizm ve demokrasi kavramlarının üzerine kurulu hakimiyeti insana veren, kurtuluşu dinde değil, bilimde arayan insan merkezci bir dünya görüşünü ifade etmektedir.⁴ Modernlik, öncelikle “toplumsal farklılaşma” ve “yenilik” kavramları ile karakterize olmaktadır. Modernizmin öncelediği ilk şey *rasyonellik*ti. Rasyonalizm olgusu, düşüncenin aklileştirilmesi ve dünya ile ilgili konularda düşüncelere duyguların karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Bir ideoloji olarak ortaya çıkan modernizm kavramını, bireyin ve toplumun kendisini yenilemesi olarak tanımlanan modernleşme kavramından ayırmak gerekmektedir. Çünkü modernizm, modernleşmenin en büyük etkenidir. Bu çerçevede modernleşme, gelenekten geleceğe doğru akan bir sürecin adyken, modernlik/modernite de geleneğin dikotomik karşılığı

¹ Ahmet Cevizci, “Modernizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1185-1186.

² Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, Bursa 2011, s. 217.

³ Cevizci, “Modern”, s. 1178.

⁴ Zekiye Demir, *Modern ve Post Modern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 21.

şeklindedir.⁵ Günümüzde de yeni olan ve eskiden uzaklaşmak anlamlarında kullanılan modernizm kelimesi, insanların zihinlerinde sürekli olarak yeniliği çağrıştırmaktadır.⁶ Her ne kadar modernleşme kavramı uzun yıllar öncesinde ortaya çıkmışsa da, bugünkü yaşam tarzımızın şekillenmesinde ve bizi sürekli olarak belirli bir yöne sevk etmeye devam etmektedir. Modernleşmenin burada sadece kavramsal açıklaması yapılmış olup bu sürecin daha iyi anlaşılabilmesi için modernleşme sürecinin karakteristik özelliklerini ve İslâm dünyası üzerindeki etkilerini görmek önem arz etmektedir.

1. 2. MODERNLEŞME SÜRECİ

İnsanoğlu, sürekli olarak bir arayış içerisinde olmuştur. Gelecek kaygısı, güven ihtiyacı, adalet isteği insanoğlu için her devirde ortak bir özelliktir. Kendisi için daha müreffeh bir ortam oluşturmak istediğinde değişime ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple değişim, her toplum için kaçınılmaz bir özelliğe sahip olup, modern öncesi dönemde durağanlık olduğu dikkat çekmektedir. Modernite ise değişim ve yenilenme kavramları üzerine kurulmuş bir olgudur.

Ortaçağ, Batı medeniyeti için fazlaca gelişmenin ve ilerlemenin olmadığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde, Batı toplumunda durağanlık ve donukluk söz konusu olduğundan Batı, bu dönemi, kendileri için gerileme dönemi olarak adlandırmıştır. Dogmatik bir anlayış katı bir şekilde hakimiyetini korumuş, bilim adına bir şey üretilememiş ve karar verme yetkisine sahip tek hakim güç kilise olmuştur. Hastalıkların tedavileri, savaşlar, bilim adına yapılan faaliyetler, din adına yapılmış ve kilisenin izni olmayan her şeye karşı çıkmıştır. Kilisenin dışında kalan insanlar sıkıntı içerisine girmişler, bunalıma sürüklenmişlerdir. Bu dönemde tabiiyet esas alındığından benliklerini ortaya koyamayan insanlar birey değillerdi. Toplumda ait olmama yergi sebebiyken, mensubiyet oldukça övülüyordu.⁷ Bu süreçte Avrupa'nın durumuna bakıldığında, oldukça karmaşık bir zaman dilimi içerisinde olduğu dikkat çekmektedir. Bunalım içerisinde yaşayan toplum, başka medeniyetleri gözlemleyerek kendilerine çıkış yolları aramıştır. Bu dönemi her bakımdan mücadele ile geçiren Avrupa, “karanlık çağ” olarak nitelendirdikleri bu çağdan, yeni bir çağa adım atmıştı.⁸ Böylelikle 17. yüzyıl Avrupa için kapanmış ve yeni bir çağa geçiş yapılmıştır. İdeolojik anlamda

⁵ M. Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik*, Açılım Kitap, İstanbul 2011, s. 33.

⁶ Sezgin Kızılcıkelik, *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s. 9-10.

⁷ Ünal, *Dinsel Bireycilik*, s. 33.

⁸ Ömer Özden ve Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, s. 18-19-20.

modernleşmenin tam olarak ne zaman başladığı ve yaygınlaştığı ile ilgili görüş birliği olmasa da, modern düşünce hareketinin, ilk olarak *Aydınlanma* ile birlikte 16. ve 17. yüzyıllarda Atlantik kıyısında bir grubun düşüncesine dayandığı kabul görmektedir. *Sanayi Devrimi* ile birlikte de refahın artması sonucu 18. yüzyıldan itibaren toplumsal ve siyasal alanda bir değişim süreci başlamıştır.⁹

Avrupa toplumunda ilk değişim ve dönüşüm Rönesans ile birlikte görülmeye başlanmıştır. *Rönesans* (yeniden doğuş), 15. ve 16. yüzyıllarda, İtalya’da eski Roma ve Yunan eserlerinin incelenip, çeviri yoluyla alınması, deneysel düşüncenin canlandırıldığı, aklın ön plana çıkarıldığı bir dönemdir. Rönesans, önce sanatta daha sonra toplum hayatını yeniden düzenleyecek şekilde skolastik düşüncenin yerini tüm otoritelerden bağımsız bir düşünce anlayışına bırakmıştır.¹⁰ Böylelikle öne çıkan düşünce şekli, sorgulayıcı ve eleştirel bir düşünce tarzı olmuş, dogmatik inançlar, yerini mantık ve delil isteyen bilgilere bırakmıştır. Bu düşüncenin amacı, insanları köleleştiren ve kötü olduğuna inanılan, mit, önyargı ve hurafelere dayanan, dini temsil ettiği düşünülen kurulun, eski düzenden çıkarılıp, akılcı bir düzene geçişini sağlamaktır. Böylelikle, insanlığın bütün birikimleri incelenip araştırılmış, sorgulanıp ortaya konulmuştur.¹¹ Bu dönüşüm, Batı medeniyetinin fikri ve kültürel değişiminin bir sonucu olmuştur. Bu süreç, Batı’nın, bu fikirsel hareketler ile birlikte her alanda gelişme göstermesini ve yeniden yapılanmasını sağlamıştır.

Avrupa’da Rönesans’tan sonra kilisenin otoritesine ve geleneksel değerlere karşı başlatılmış olan bir diğer düşünce hareketi ise *Reform* hareketidir. Batı dünyasında köklü bir zihniyet değişikliği olarak isimlendirilen, Reform hareketi, yeni bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bu dönüşüm, insandaki din algısını, inandığı varlığa bakışını ve dünyaya karşı tutumunu büyük ölçüde etkilemiştir. İnsan, din ve geleneklere bağlılıktan kurtulmayı arzulamış, kendisini evrenin bir parçası olarak değil, bir öznesi olarak görmeye başlamıştır. Böylelikle din, hayatın dışında tutulmuş, dini alanın boşaltılması sonucunda ortaya çıkan boşluğun, bilgi, bilim ve akıl ile doldurulması gerektiğini öne süren *pozitivist* düşünce ortaya çıkmıştır. Pozitivist düşünceye göre insanlar, Tanrı’nın onlara çizmiş olduğu kadere teslimiyet göstererek değil, bizzat kendi kaderinin sahibi

⁹ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı’da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2020, s. 99.

¹⁰ Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 218.

¹¹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 11.

olarak evrene hükmetmelidir ve bilimsel bilgi geçerli olan tek bilgidir. Teolojik bilgiler geçerliliği olmayan, spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızlık ifade etmektedir.¹² Özetle ortaya çıkan iki düşünce hareketi de, akıl aracılığı ile doğru bilginin elde edilebileceğini, elde edilen doğru bilgiler ile toplumsal düzenin sağlanabileceğini ileri sürmektedir.

Modernizm ideolojisi, *hümanizm* ve *sekülerizm* kavramları üzerine kurulmuştur. Sekülerleşme, *modern insanın dini vesayetlerden kurtulması*¹³ olarak tanımlanırken, hümanizm düşüncesi, *akıl sahibi bir varlık olan insanı, en yüksek değer kaynağı* olarak gören akımın adıdır.¹⁴ Kabul gören görüşe göre, bu kavramlar, modernleşmenin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda fizik ve sosyal dünyanın akledilebilir olduğunu dile getirerek, akli merkeze alan modern dönem, kutsalı kenarda bırakarak, insanın kendi zihninin gücüyle ürettiklerinin haricinde başka değerlere pek fazla alan bırakmamaktadır.¹⁵ Açıkçası modernizm, kültür, sanat ve demokrasi kavramları için bir dönüşüm olurken, diğer taraftan yabancılaşma, bireysel ve toplumsal normlar arasında uyumsuzluklara da sebep olmaktadır.

Süreci değerlendirirken öncelikle *modernizm* ile *modernleşme* kavramlarının ayırımını iyi yapmak gerekmektedir. Bu çerçevede kavramsal çerçevede de ifade edildiği üzere, modernizm, geride bırakılan veya bırakılmak istenen, ilerlemeyi, eskinin yerine yeninin konulmasını, mevcut olan düzenin zıddını tarif ederken, modernleşme geçmişle gelecek arasında geçen sürecin adıdır. Başka bir anlamda modernleşme olgusu, *geçen yüzyıllarda kristalize olmuş, bugünkü yaşam tarzımızı şekillendirmiş ve bizi hâlâ belirli bir yöne sevk eden, birbiriyle iç içe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fizik değişimlerin karmaşasını dile getirmektedir*.¹⁶ Dolayısıyla modernleşme, herkesin bir şekilde karşı karşıya kaldığı kaçınılmaz bir gerçekliği ifade etmektedir.

Etkisini yalnızca Batı dünyası üzerinde göstermeyen ve birçok farklı boyutlarla tüm dünyayı etkisi altına alan modernizm ve modernleşme ile birlikte bu süreçte ortaya çıkmış olan akımlar, İslâm dünyasını da etkilerini göstermiştir.

¹² bkz. İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 335-339.

¹³ Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 232.

¹⁴ Özden-Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, s. 24.

¹⁵ Süleyman Kaya, "Modern Dönem Kur'an Algısı", *AIÜB İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 3, (Bahar 2014), s. 18-36.

¹⁶ Hans Van Der Loo ve Williem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 14.

1. 3. MODERNİZMİN İSLÂM DÜNYASI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Modern dönemde Batı'da yaşanan gelişmeler sirayet edici bir özelliğe sahipti. Dolayısıyla İslâm dünyasının modernizmden etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu etkiyi yalnızca İslâm dünyası üzerinde değil, Yahudilik ve Hinduizm gibi diğer dinlerde de görmek mümkündür.¹⁷

İslâm dünyası 19. yüzyıla kadar dış kaynaklı iki tür meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan ilki, İslâm dünyasının üzerinde önemli ölçüde etkiler bırakan Yunan felsefesi ile tanışması olmuştur. Bu aşamada, Müslümanlar karşılaştıkları medeniyetleri ve farklı kültürleri anlamaya çalışmışlar böylelikle bu süreci atlatabilmişlerdir. İslâm dünyasına yönelik ikinci büyük tehdit ise Moğol istilâsı olmuştur. Moğol istilâsının etkileri felsefi ve düşünsel olmaktan ziyade siyasi içerikli olmuştur. Ancak İslâm dünyası, üzerinde Moğollar tarafından yöneltilen bu tehlikeyi de yok etmiş, hatta istilâcı tüm güçleri asimile ederek bütünlüğünü korumuştur. Ancak bu sırada İslâm dünyası, Batı fenomeni ile karşı karşıya kalmıştır **ki**, yaşanan etkilenmeler kısmi olmaktan uzaklaşarak, askeri ve siyasi sahada sınırlı kalmamış fikrîsel, kültürel, teknolojik, bilimsel olarak her alanda etkisini göstermiştir. Karşılaştığı durum karşısında, İslâm dünyasını temsil eden Osmanlı İmparatorluğu, yaşananlara hükmedebilecek ve meydan okuyabilecek durumda olmadığından eski canlılığını kaybetmiş ve bir duraklama dönemi yaşamıştır.¹⁸

İslâm dünyasının yaşadığı bu duraklama karşısında, Batı, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri sahada olan üstünlüğünü ele geçirmiş, daha sonra Sanayi Devrimi ile ticari sahada üstünlük kurmaya çalışarak, kendi dünya görüşünü etkin hale getirmiştir.¹⁹ Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan sömürgeleştirme politikası ve modern dönemde yaşanan gelişmeler, İslâm dünyasının adeta bir kırılma noktası yaşamasına sebep olmuştur. Modern dönemin İslâm dünyası üzerindeki etkisi, İslâm dünyası için bir

¹⁷ bkz. Tahsin Görgün, "Teccid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 234-239., Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, İstanbul 2013, s. 226-232., Kürşad Demirci, "Hristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 328-340, Kürşad Demirci, "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 112-116.

¹⁸ Mümtazer Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu Siyasi İdeoloji Olarak*, Etiklesim Yayınları, İstanbul 2011, s. 49-50.

¹⁹ Anthony Giddens, *Sosyoloji (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir (Çev), Birey Yayınları, İstanbul 2021, s. 140-143.

ölüm kalım meselesi olup, karşısında umursamaz bir tavır sergilemenin mümkün olmadığı şeklinde ifade etmektedir.²⁰

İslâm dünyasının Batı fenomeni ile karşılaşması daha önce karşılaştığı durumlara benzememektedir.²¹ İslâm dünyasında toplumlar, Batılıların kendi üzerindeki bu güç karşısında ne yapacaklarını bilememişler ve yeni arayışlar içerisine girmişlerdir.²² Müslümanların taklit sıkıntısı içerisine düşmeleri, sürekli olarak akıp giden, değişen ve gelişen hayat karşısında çağın gereklerine uygun fikirler üretememeleri bu durumun ilk sebepleri arasında gösterilebilir.²³ Özelde Osmanlı genelde bütün İslâm dünyasında İslâm dininin tartışılması, buna bağlı olarak kurulan kurum ve kuruluşların sarsılarak değişikliğe uğramasını beraberinde getirmiştir. Bu değişimin en önemli sonuçlarından birisi, kimi Müslüman entelektüellerin, kendi tarihi ve geleneklerine karşı güven aşınmasına yol açan yeni fikirler ortaya atması olmuştur.²⁴ Müslümanlar, tarihten gelen ve çözüme kavuşturulamayan, cevabını bulamadığı pek çok konunun getirdiği sorunlarla uğraşırken, diğer taraftan modernizmim beraberinde getirdiği sorgulamalara ve meydan okumalarına da maruz kalmıştır. Yaşadığı yenilgiler karşısında özellikle dini bilgiler ve dini kaynaklar “*İnanıyorsanız en üstün sizsiniz.*”²⁵ ayeti bağlamında sorgulanmaya başlanmış, Müslümanların üstün olamamalarının sebebinin, İslâm’ın kendisinden değil, Müslümanların inanç veya dini yorumlama şekillerinin farklılığından kaynaklandığı sonucu çıkarılmıştır.²⁶

Batı dünyası karşısında duraklama yaşayan Müslümanlar, Batı’yı ilk olarak askeri alanda incelemeye başlamış olsalar da bu incelemeler yalnızca askeri alan ile sınırlı kalmamış, eğitim, siyaset ve daha birçok alanda yaygınlık göstermiştir. Yeniliklerin bizzat kendi kaynağından öğrenilmesi için Avrupa’ya öğrenciler gönderilmiş, Batılı fikir adamlarının eserlerinin telif edilmesiyle birlikte düşünce

²⁰ Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmi Araştırmalar*, C. IV, S. 4, (October 1990), s. 273.

²¹ Baljon J. M. S., *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Şaban Ali Düzgün (Çev), Fecr Yayınları, Ankara 2000, s. 14.

²² Zeki Keskin, *Kur’ân’a Tarihsel ve Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 35.

²³ Ahmet Ayhan Koyuncu, “İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 13, (2019), s. 377-401.

²⁴ M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı: Kur’an’a Dönüştürülen Kur’an İslâm’ına”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, S. 28, (2010), s. 70.

²⁵ Âl-i İmrân 3/139.

²⁶ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslâmiyât Üç Aylık Araştırmalar Dergisi*, S. 4, (2001), s. 40.

alanında değişimler ve dönüşümler başlamıştır. Bu süreçte İslâm dünyası, eşitlik, hak, hürriyet gibi pek çok kavram ile tanışmıştır. Bilhassa İslâm dünyasının modernizm ile tanınması fikir adamlarının aracılığı ile olmuştur.²⁷

Batılıların iddialarına cevap vermek ve İslâm dünyasının tekrar eski günlerine dönebilmesi için yapılan arayışlar karşısında üç farklı tavır ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, modernizm karşısında bu krizle yüzleşmektense korumacı bir tavırla kendi kabuğuna çekilmeyi tercih eden selefi tavır olmuştur. Öne çıkan ikinci baskın tavır, İslâm dünyasında geri kalmışlığın sebebinin İslâm'ın kendisinin değil, Müslümanlardan kaynaklandığını söyleyen, İslâm'ın gelişmelere açık bir din olduğunu ispatlama gayreti içerisinde olan yaklaşımdır. Üçüncü ise tanışması, büyük oranda Batı'ya gönderilen ve Batı'da eğitimini tamamlamış Müslüman tamamıyla modernizme teslim olmuş yaklaşımdır. Çalışmanın kapsamı dahilinde daha fazla öne çıkan yaklaşım üçüncü yaklaşımdır. Çünkü Kur'ân'ın yorumu ile ilgili gerek Müslümanların gerekse Batı kaynaklı oryantalist düşüncenin etkisiyle yapılan yorumlar pek çok tartışmalara sebep olmuş, Sünnet'in yeniden sorgulanması ve yorumlanmasının gerektiğini ve sadece Kur'ân'ın yeteceğini dile getiren, yeni bir Kur'ân tasavvuru ortaya çıkmıştır. Esasen Kur'ân'a dönüş söyleminin modern dünyaya geçiş dönemine tepkisel olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dini yorumlayan kişilerin, taklitçilik, donukluk gibi hasletlerden kurtularak, herkesin Kur'ân'ı anlaması gerektiğini söyleyen bu kişiler, davetlerinin temellerini Kur'ân'ın mana ve maksatlarını araştırmaya yoğunlaştırmışlardır.

Kur'ân'ın merkeze alınması, pek çok farklı konuyu beraberinde getirmiştir. Özellikle bireyi esas alarak, toplumun sorunlarına çözüm üretmek amacıyla Kur'ân ayetlerini yorumlamak gerektiğini savunanların düşünceleri, üzerinde ittifak edilemeyen, tarihselcilik meselesini gündeme getirmiştir. Kur'ân'ın ahkâm ile ilgili ayetleri nass-olgu bağlamında tarihsel bir metin olup olmadığı sorgulanmıştır.²⁸ Bu bağlamda fikhî hükümleri ihtiva eden Kur'ân ve sünnet naslarının, tarihin değişmesi ve yenilenmesiyle mevcut olan hükümlerde değişikliğe gidilip gidilemeyeceği meselesini gündeme getirmiştir. Aslında tüm bu farklı yönelimlere rağmen İslâm alimlerinin

²⁷ İsmet Özel, *Üç Zor Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Tam İstiklal Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 245.

²⁸ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 231.

birleşmiş olduğu tek bir amaçlarının olduğu dikkat çekmektedir. O da, Batı'nın üstünlüğü karşısında, İslâm dünyasını yaşamış olduğu donukluktan kurtararak, eski dinamik ve canlı haline geri getirmek istemeleridir.



BÖLÜM 2: MODERN YÖNELİŞLERİN TEFSİR ÇALIŞMALARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Toplumsal farklılaşma ve yenilik ile karakterize olan, rasyonalitenin bir sonucu olarak modernizmin merkezinde yer alan en önemli kavram akıldır. Modernizm düşüncesinin temelinde ise her şeyi akla, bilime, deney ve gözleme dayandıran pozitivist düşünce hakimdir. Dolayısıyla modernizm sürekli olarak pozitivist düşünce ile etkileşim halindedir. Kısaca insan düşüncesini mit, hurafe gibi düşüncelerden bağımsızlaştırarak akılcı ve özgürlükçü bir düşünceye ulaştırmak olarak açıklanmaktadır. Aklın gücüne olan inanç, akılcı esaslara dayanarak bireyi kısıtlayan gelenek, din ve mevcut otoritenin tenkit edilmesini, bunun yerine tüm yapıların aklın gösterdiği yöne evrilmesini önclemiştir. Dolayısıyla her türlü dinî düşünce biçimi bu bakımdan akılla bir çelişki içerisine gireceği için fazla bir değere sahip değildir. Mit üreten dini yapıların, insan aklının kurtulması ve insanın eylemlerinin akılcı sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu sebeple Aydınlanma çağı akıl çağı olarak da isimlendirilmektedir.²⁹

Pozitivizm, modern bilimi esas alarak batıl inançları, metafizik ve dini kabul etmemektedir. Bütün bunları insanın ilerlemesinin önünde bir engel, bilim öncesi düşünce biçimleri olarak görmektedir.³⁰ Dış dünyanın yalnızca deney yoluyla bilinebileceğini, bütün bilgilerin duyu deneyine dayandığını, duyu deneyine dayanmayan bilginin geçersiz olduğunu ısrarlı bir şekilde savunmaktadır. Dolayısıyla vahyin dayandığı temel, bu ölçülerden yoksun kabul edilmekte ve anlamsız bir çaba olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla metafiziğin kapsamına giren konular akılla açıklanması mümkün olmadığından bilimin konusu da olamaz. Bu düşünceye göre din de esasen metafiziğin kapsamında yer almaktadır ve açıklanması da mümkün değildir.³¹

Pozitivist düşünceye göre tüm dinlerin özelde ise İslâmiyet'in bilimin ve gelişmenin önünde engel teşkil ettiği düşüncesi hakimdir. Ancak çeşitli medeniyetlere ve bilimsel gelişmelere ev sahipliği yapmış olan İslam medeniyetinin bilimin gelişmenin önünde engel olduğunu söylemek mümkün değildir. Yüce Allah insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerle en güzel biçimde yaratmıştır. Bu özelliklerin en önemlisi

²⁹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 13-14.

³⁰ Cevizci, "Pozitivizm", *Paradigma Sözlüğü*, s. 1370.

³¹ Vikipedi, "Akılcılık", erişim (24. 04. 2022).

ona düşünebilme yeteneği vermiş olmasıdır. İnsanların doğru yolu bulabilmeleri için onlara göndermiş olduğu Kur'ân-ı Kerim'de aklın ve düşünmenin önemine sürekli olarak vurgu yapılmıştır. Ancak insan yaratılmış olmanın verdiği eksiklikle kendi başına bırakılmamıştır.

Akılcı ve rasyonel bir tutumla Kur'ân okuma gayretleri Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında ortaya çıkmıştır. Farklı türlerde Kur'ân-ı Kerim'e yönelişler mevcut olsa da çalışmanın hacmini aşacağından dolayı İslâm dünyasında gittikçe yaygınlık gösteren bilimsel tefsir anlayışını ele alacağız. Din ile bilim arasında çatışma olduğunu vurgulayarak bunu ispat etmeye çalışan pozitivist düşünceden etkilenen aydınlar, bilime etik değerler yükleyerek bilimin dinin yerine konulmuş bir kılavuz olduğunu, İslâmiyet'in ise bilimle çatıştığını tekrarlamayı kendilerine görev kabul etmişlerdir.³² Bu şekilde Batı'dan yöneltilen eleştiriler, Müslüman düşünürler üzerinde şok etkisi yaratmış, buna karşılık olarak İslâm'ın bilim ile herhangi bir çatışma içinde olmadığını sıklıkla dile getirmeye başlamışlardır.

Dini metinlerin çağdaş bilime paralel olarak yorumlama gayretleri özellikle son iki asırdır İslâm dünyasında ve ülkemizde yaygınlık göstermiştir. Dinin bilim ve akıl ile çelişki içinde olmadığı, Kur'ân'ın bilimin gelişmesine kaynaklık edip yardımcı olacağı şeklinde apolojik bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Kur'ân ifadelerine bilimsel bir tarzda yaklaşılmış, Kur'ân'ın tefsir edildiği ilk dönemlerden itibaren birtakım bilimsel ve felsefi görüşler ile Kur'ân-ı Kerim arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Kur'ân'ın bilginin elde edilmesinde akla büyük önem vermesi ve sürekli olarak aklın kullanılması gerektiğini vurgulaması, Kur'ân'ın bu özelliğinden yola çıkılarak ilimlere işaret etmesi doğrudan bu durumun doğal bir sonucu olarak ifade edilmektedir.

Bilimsel tefsirin herkes tarafından kabul edilen ortak bir tanımından söz etmek oldukça zor görünmektedir. Kavramın kendisinin ve mahiyetinin açık olmamasından kaynaklı olarak birçok farklı tanım yapılmış ve üzerinde ittifak edilememiştir.³³ Tüm bu tanım kargaşasına rağmen günümüzde kabul gören tanımıyla tanımlanacak olursa, bilimsel tefsir, Kur'ân ibarelerindeki ilmi ıstılahları açıklamaya ve bu ıstılahlardan

³² Cafer Sadık Yaren, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s. 40.

³³ Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 24.

çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir çeşidi,³⁴ teorik ve pratik yönleriyle yeni kozmik ilimlerin kullanılıp manalarının açıklanmaya çalışılması³⁵, Kur'ân'ın pozitif ilimlerle ilgili yorumu³⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Yapılan bu tanımlar doğrultusunda bilimsel tefsir, Kur'ân'ın ifadelerini ilmî kavramlarla açıklamak, buradan hareketle de ilmî ve felsefî görüşleri açığa çıkarmak olarak belirginleşmiştir.³⁷

Kur'ân-ı Kerim'in bilimsel yorumunun ilk kez Antik Yunan eserlerinin Arapçaya tercümesi neticesinde meydana geldiği, elde edilen yeni bilgiler doğrultusunda Kur'ânî kavramların açıklanması yönünde düşünceler ileri sürülmüştür. Yorumda esas olan Kur'ân'ın lafızları olmuş, elde edilen bilgiler Kur'ânî kavramların açıklanmasında ön bilgi olarak kabul edilmiştir. Sanayi devriminin gerçekleşmesiyle İslâm dünyasındaki etkilerinin, Abbasîler dönemindeki tercüme faaliyetlerine kadar uzandığı ileri sürülen bilimsel tefsir anlayışının ilk temsilcisinin Gazâlî olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Gazâlî'nin ilmî tefsir anlayışını düzenli hale getirip bu anlayışı sistematik bir şekilde ele alıp geliştiren ilk kişi olduğu ileri sürülmüş olsa da³⁹ bu düşünceye kesin olarak katılmak pek mümkün değildir. Örneğin Gazâlî'nin, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn* adlı eserinde, ilim ile ilgili bir başlık açarak, ilim konusu üzerine ayetler, hadisler ve sahabe sözleriyle birlikte önemle yoğunlaştığı, fakat ayetler ile ilgili yorumlar yapmadığı görülmektedir.⁴⁰ Esasen ayetlerin sistematik bir şekilde sıralanıp yorumlandığını Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli eserinde görmek mümkündür. Râzî, İslâm düşüncesinde kelâm ilmi ile öne çıkmışken, tefsirinde fıkıh, felsefe, akaid, tasavvuf, i'câzü'l-Kur'ân, astronomi ile ilgili konulara genişçe yer verdiği ve açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bilhassa Aristo ve Batlamyus'un kozmoloji ile ilgili görüşlerinin etkisinde kalmış, bazı Kur'ân ayetlerini bu şekilde yorumlamaya çalışmıştır.⁴¹ Örneğin Râzî Kehf suresi 86. ayete⁴² dayanarak dünyanın

³⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 1996, C. 2, s. 369., Emîn el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, Ankara 2016, s. 43.

³⁵ Yusuf el-Kardâvî, *Kur'ân-ı Anlamada Yöntem*, M. Nurullah Aktaş (Çev), Nida Yayınları, İstanbul 2015, s. 435.

³⁶ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1982, s. 22.

³⁷ Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 24.

³⁸ Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 30.

³⁹ Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 64.

⁴⁰ bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2012, C. 1, s. 19-131.

⁴¹ Daha geniş bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 72-77.

yuvarlak olduğunu fakat dönmediğini ispat etmeye çalışır. Delil ile sabittir ki yeryüzü küredir ve gökyüzü onu kuşatmıştır. Hiç şüphesiz güneş bir feleğin içindedir ve onun yanında bir kavmin bulunması mümkün değildir. Ayrıca güneş dünyadan kat kat büyüktür ve güneşin dünyanın bir gözesine girip batmasının mümkün olmadığını söyleyerek dünyanın yuvarlak olduğunu ispat etmeye çalışır.⁴³ Yine Râzî, Bakara suresinin 22. ayetinde geçen “*yeri sizin için döşek yaptı...*” ifadesinden dünyanın sakin olup hareket etmediğini söyler. Çünkü dünya hareketli olmuş olsaydı bu hareket ya doğrusal ya da dairevi olurdu. Doğrusal olması halinde ise yeryüzü bizim için döşek olmazdı. Yüksek bir yerden atlayan bir kişinin yeryüzüne düşmemesi gerekirdi. Bu sebeple yeryüzünün hareketsiz olması daha muhtemel bir durumdur.⁴⁴ Görüldüğü üzere Râzî’nin, tefsirinde ayetlerin yorumlarında bilimsel açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bilimsellik ile ilgili açıklamaların Gazâlî’nin eserinden ziyade Râzî’nin eserinde mevcut olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Elde edilen bilgiler göstermektedir ki bilimsel yorumun tarihi yeni değildir. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi Kur’ân’ı, ortaya çıkan bilimsel gelişmeler doğrultusunda anlayıp yorumlamaya ve Kur’ân’da bazı bilimsel görüşlerin bulunduğunu ispat etmeye çalışan kimseler mevcuttur. Râzî’den sonra bilimsel tefsirle ilgili 20. yüzyıla kadar pek fazla yeni yorumlar yapılmamış, 20. yüzyıldan sonra bilimin gelişmesiyle bilimsel tefsir tekrar canlanmış ve birçok eser kaleme alınmıştır. XX. yüzyılda doruk noktasına ulaşan bilimsel tefsir anlayışının, ikinci dönemdeki kaynağı Batı dünyası olmuş, başlıca sebepler arasında ise insanın Allah ve insanın insan ile ilişkisinin mahiyeti, kilise ve din adamlarının otoritesi sorunu olmuştur.⁴⁵

Ekolün ortaya çıkışında Kur’ân’ın kâinat üzerinde yapmış olduğu beyanlarının belirtilmesi en önemli etkenlerden birisidir. Bu düşünceye göre Kur’ân-ı Kerim’deki pek çok ayet bilimsel verilere işaret etmekte, bu yönüyle de bilime yol gösterici olmaktadır. Kur’ân’ı Kerim’in oldukça modern ve bilimsel bir kitap olduğunu ileri süren bu yaklaşım, iki yüz elli kadar ahlâk ayetinin yanı sıra yaklaşık yedi yüz elli

⁴² “Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar buldu. Onun yanında (orada) bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz: ‘Ey Zülkarneyn! Onlara ya azap edecek veya haklarında iyilik iyilik etme yolunu seçeceksin.’ dedik.” el-Kehf 18/86.

⁴³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Suat Yıldırım vd. (Çev), Akçağ Yayınları, Ankara 1988, C. 15, s.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 2, s. 111-116.

⁴⁵ Celal Kirca, *Kur’ân ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997, s. 58.

ayetin tabiatı araştırıp incelemeye ve her türlü bilimsel gelişmelerin toplumun tüm kesimlerine ulaştırılması gerektiğini savunmakta, Allah'ın ilminin geniş olduğunu, her şeyin O'nun bilgisi dahilinde gerçekleştiği düşüncesinden yola çıkarak Kur'an'ın bilimsel olarak yorumlanmasını ve modern icatların Kur'an'da bulunduğunu iddia etmektedir. Bilimsel tefsirin alanı daha da genişletilerek Kur'an'da olan olmayan ilimleri, dini ilimlerin yanı sıra ilmi olabilecek konuları da kapsadığı iddia edilmiştir. Bilimsel tefsir denildiği zaman genellikle insanların aklına modern bilimsel görüşler ile Kur'an-ı Kerim'de yer alan ifadeler arasında uygunluk bulunduğu ve Kur'an'da bu durumun asırlar öncesinden haber verildiği düşüncesi gelmektedir.⁴⁶

İnsanlar, tarihin her döneminde olduğu gibi kendi düşüncelerini desteklemek için kutsal kitaplardan kendilerine referans gösterme çabası içerisinde olmuşlardır. Çünkü dindar insan hayatındaki tüm davranışlarını kutsal metne uygun olarak yaşamak ister. Dolayısıyla bilimsel yaklaşım yalnızca Müslümanlara ait bir durum olmayıp, Kur'an'ı yorumlayanlarda olduğu gibi aynı şekilde İncil'i yorumlayanlar da ilginç yorumlar ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı bilimsel olarak yorumlayan âlimler kendi fikirlerini destekleyecek ayetleri bulma ve delil getirme hususunda çaba göstermişlerdir:

*“Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”*⁴⁷

*“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.”*⁴⁸

*“O gün her ümmetin içinden kendilerine birer şahit göndereceğiz. Seni de hepsinin üzerine şahit olarak getireceğiz. Ayrıca bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet kaynağı ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.”*⁴⁹

⁴⁶ Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 41.

⁴⁷ el-En'am 6/59.

⁴⁸ el-En'am 6/38.

⁴⁹ en-Nahl 16/89.

“De ki Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir.”⁵⁰

Bilimsel yorumlar yapmak isteyen kişilerin kendi fikirlerine referans olarak gösterdikleri bu ayetlerin bağlamı her ne kadar farklı bir duruma karşılık geliyor olsa da Kur’ân’da her şeyin bulunduğu ve Kur’ân’ın bazı bilimsel görüşlere kapı araladığı düşüncesi bu ayetleri ele almaktadır. Ayetlerin bağlamı dikkate alınmadan bilimsel yorum için kullanılması ilginçtir. Ayetlerin görünür anlamlarına bakıldığında Kur’ân-ı Kerim’de her şeyin bulunduğunu, çıkmış veya çıkacak olan ilimlere işaretler olduğunu görmekteyiz.⁵¹ Fakat tefsir literatürü ayetlerin yorumu ile ilgili aynı şeyi söylememekte, özellikle ilk iki ayette geçen kitabın Levhi Mahfûz olduğu, olayların Levh-i Mahfûz’da saklandığı, insanların bu dünyadaki davranışlarının kayıt altına alındığı yer olarak yorumlanmaktadır. Ayetten anlaşıldığı üzere tabiatta ortaya çıkan olayların Allah’ın bilgisi dahilinde gerçekleştiği belirtilerek bu bilgilerin kitapların anası olan bir yerde kayıtlı olduğu vurgulanır.⁵²

Diğer taraftan Nahl suresi 89. ayette geçen her şeyin kitabı açıkladığı ifadesi, dinî konular olarak, insanların ihtiyacı olan haram, helal vb. birçok unsurun açıklamasının yapılması şeklinde yorumlanmıştır. Kur’ân’ın sınırlı olarak bazı alanlara kaynaklık etmesi söz konusu olup, Kur’ân-ı Kerim’de tamamen sistematik bir bilgiden söz edilmesi mümkün değildir. İnsan kaynaklı bilgiler kullanılarak birtakım sistematik bilgiler üretilebilir fakat Kur’ân, insanın olgusal alanda ürettiği bilgilerin hiçbirine ait sistematik bir bilgi içermez. Bakara 269 ve İsrâ 85. ayetler⁵³ doğrultusunda Kur’ân insanın kapasitesi nispetinde Allah’ın bilgisinin insanın payına düşen az bir kısmıdır. Her şeyin Kur’ân-ı Kerim’de bulunduğu düşüncesinin temelinde ise bunun aksinin kabulü vardır.⁵⁴ Bu bağlamda Kur’ân’da her şeyin bulunduğunu ifade eden ayetlerden anlaşılması gereken, Kur’ân’ın din ve hidayet bağlamında ihtiyaç duyulan şeyleri içinde bulundurduğudur. Ayrıca her şeyin Kur’ân’da bulunduğu iddia edilirse, bu durumda

⁵⁰ el-Kehf 18/109.

⁵¹ Kırca, *Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 53.

⁵² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’ül Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1968, C. IX, s. 59.

⁵³ “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.” el-Bakara 2/369. “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: ‘Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.’” el-İsrâ 17/85.

⁵⁴ İsmail Çalışkan, “Kur’an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur’an’da Her Bilginin Olduğu Söylemin Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII, S. 1, Sivas 2003, s. 247.

inanan insanı sürekli olarak Kur'ân'dan delil aramaya yöneltecektir. Dolayısıyla çoğu durumda cevap bulamamak Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i nasıl okudukları sorusunu problemlili bir noktaya getirecektir.⁵⁵

Bilimsel tefsirin özellikle 20. yüzyılda zirve yaparak bir ekol haline geldiği bilinmektedir. Bu ekol asıl gelişimini Batı dünyasının ilmî gelişmeleri karşısında geri kalan İslâm dünyasının, yaşanan problemlerin dinden kaynaklanmadığı, Kur'ân-ı Kerim'de din-bilim çatışmasının olmadığını açıklayabilmek için yapılan yorumlar ile sağlamıştır. Bu bilgilerin Kur'ân-ı Kerim'de de olduğunu savunan ekol, Kur'ân'daki birçok ayeti ilme ve tefekküre işaret olarak kabul etmiş, ve tabiat ile ilgili bilimsel çıkarımlarda bulunulmuştur.

İslâm dünyasında özellikle son asırlarda yoğunluk kazanan bilimsel tefsir anlayışı, her ne kadar modern bir çaba olarak değerlendirilse de, esasen bu düşünce, karşılaşılan kültürler ve İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı güçlükler karşısında meydan okumalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple bilimsel tefsiri bir adaptasyon hareketi olarak tanımlamak mümkündür. Son iki asırdır bilimsel tefsirin İslâm dünyasında yaygınlık kazanması bunu doğrulamaktadır. Çünkü bilimsel tefsirin ortaya çıktığı ilk dönemler İslâm dünyasının Batı karşısında gerileme yaşadığı dönemlere denk gelmektedir. Müslümanların ise İslâm'ın bilime karşı mesafeli olmayıp herhangi bir aykırılık bulunmadığını, Kur'ân'ın ilme önem verip akıl ile nakil arasında çelişkinin olmadığı şeklinde verilen cevaplar hep aynı olmuştur.⁵⁶

Bilimsel tefsir anlayışı her ne kadar Müslümanların bir çabası olarak değerlendirilse de kendi içinde barındırdığı bazı tutarsızlıklar sebebiyle sorunlu görülmektedir. Bilimsel yorum eşya ile ilgili geçici bilgi vermeyi amaç edinmekte, deney ve gözlem yoluyla elde edilen verilerle uğraşmaktadır. Din ise bu yönüyle bilimsel yorumdan ayrılmaktadır. Kur'ân'da verilen her bilgi insana hitap etmekte, insandan yapması gereken davranışlar istenerek belli bir amaç ve fayda gözetilmektedir. İşte bilimsel yorumda problemlili olan husus bilimsel ve dini bilginin birbirine karıştırılmasıdır. Örneğin Kur'ân'da yıldızlarla donatılmış gökyüzünden bahsedilir. Kendisine bunu referans alan bir gökbilimci gerek yıldızlardan gerekse çeşitli tabiat

⁵⁵ Faysal Arpaguş, "Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Bulunduğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Üzerinden Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 25, S. 3, (Aralık 2021), s. 1097-1099.

⁵⁶ Gezer, *Bilimsel Tefsirin Mahiyeti*, s. 202.

olaylarından yola çıkarak araştırmalar yapıp çıkarımlarda bulunabilir ve sonuçlar elde edebilir. Bu durum yadırganacak bir durum olmamakla birlikte İslâm dünyasında bilim-din ilişkisinin genellikle astronomi ve fizik endeksli olması tesadüfî bir durum değildir. Kur'ân'da bu şekilde yer alan bilgilerin inanç ve ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda kullanılması önemli astrolojik bilgilerin ortaya çıkmasını sağlamış ve inanca götüren bir yol olmuştur.⁵⁷ Burada söz konusu yaklaşım bütün bilimsel yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Çünkü bilimsel yaklaşım, dünyanın yuvarlak oluşu, modern tıbbın bazı verilerinin Kur'ân'dan çıkarılabileceğini söylemektedir. Ayetler bağlamı açısından sözü edilen konularla bağdaşmıyor olsa da bilimsel yaklaşımı benimseyip her şeyi Kur'ân'a söyletmeyi amaç edinenler çıkarımda bulunma konusunda çekinmemektedirler.⁵⁸

Bilimsel tefsir anlayışını özetlemek gerekirse, Allah'ın varlık, birlik ve kudretinin somut bir şekilde anlaşılmasına vesile olması bakımından önem arz etmektedir. Fakat Kur'ân'ın bir bilim değil hidayet kitabı olarak değerlendirilmesi gerektiği, onu anlayıp yorumlamaya çalışırken de bilim kitabı muamelesi yapmanın yanlışlığını akılda tutmak gerekmektedir.

2.1. ORYANTALİZM

Doğu'ya ve İslâmiyet'e karşı, Batı dünyasının bakış açısını şekillendiren, sosyal bilimlerin diğer alanları üzerinde etkisini büyük ölçüde gösteren etkenlerden birisi oryantalizm çalışmalarıdır. Oryantalizm, kimilerine göre art niyetsiz olmaksızın sadece ilmi bir çalışma olmuş, kimilerine göre de önceden temellendirilmiş, planlı ve programlı olarak intikam duygularıyla belirlenen hedefler doğrultusunda kurumsallaşan, farklı açılardan ele alınabilecek bir konudur. Oryantalizm konusunu ele alırken öncelikle terimsel anlamı üzerinde durulacak daha sonra tarihi alt yapısı ile ilgili bilgiler verilecektir.

2. 1. 1. Oryantalizmin Tanımı

Sözlükte, *Doğu bilimi* veya *Doğu araştırmaları* manasına gelen *oryantalizm/şarkîyatçılık, güneşin doğuşu* anlamına gelen Latince *orient* kelimesinden türemiş, coğrafi anlamda ise Doğu'yu işaret etmek için kullanılmaktadır.⁵⁹ Oryantalizm,

⁵⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, s. 271.

⁵⁸ Gezer, *Bilimsel Tefsirin Mahiyeti.*, s. 43.

⁵⁹ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 438-437.

ilk olarak Asya ve Avrupa kıtaları arasında değişkenlik gösteren tarihsel ve kültürel bağlantıyı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı Doğu kültürlerinin incelenmesinde derinleşme anlamına gelen, kökeni Batı'ya dayanan sistematik bir disiplindir. Başka bir tanımla oryantalizm, Avrupa ve Asya arasında değişkenlik gösteren tarihsel ve kültürel ilişkiyi, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise çeşitli Doğu kültürlerini ve geleneklerini inceleyerek, Doğu toplumlarına ait olan unsurları, Batı merkezli düşünceyle yeniden kurgulayan, ideolojik varsayımlar ve hayali resimler içeren bir düşünce biçimidir. Bu alanda çalışmalar yapan kişiler için ise *oryantalist/şarkiyatçı/müsteşrik* kelimeleri kullanılmaktadır.⁶⁰

Tarihten günümüze kadar oryantalizm için birbirinden farklı çok fazla tanım yapılmıştır. 1683 yılında oryantalist kelimesiyle Doğu ve Yunan kilisesinin bir üyesi kastedilirken, 1691 yılında Anthony Wood, Samuel Clark'ı “bazı Doğu dillerini bilen kimse” anlamında *orientaliam* olarak tanıtmaktaydı. Terim, ilk olarak Hindistan sömürgeciliğinin ilk yıllarında Hint eğitiminin temelini İngilizce olması gerektiğini savunan İngiliz taraftarlarına karşı Hint kültürünün ve edebiyatının Hintçe olması gerektiğini savunanları adlandırmak için kullanılmıştır. Oryantalist kelimesi, İngilizce olarak ise ilk kez 1779 yılında Edward Pococke ile ilgili kaleme alınmış bir makalede, Fransızca olarak ise 1799 yılında *Magasine encyclopedique'de orientaliste* şeklinde kullanılmıştır.⁶¹ Aynı zamanda oryantalist kelimesi, Doğulu halklar hakkında bilgili, onların kültürlerini, dillerini, edebiyatını iyi bilen ve Doğu'nun resmini çizen Batılı ressamlar için de kullanılmaktadır.⁶² Oryantalizm ile ilgili en geniş tanımları Edward Said yapmıştır. Edward Said, oryantalizmin tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez. Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı iş de Şarkiyatçılıktır... Şarkiyatçılık, Şark ile Doğu arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir... Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyılın sonu alınırsa, Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerine yetki kurmakta kullanılan Batı biçimi olarak incelenebilir.”⁶³

⁶⁰ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 3.

⁶¹ Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*.

⁶² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 5.

⁶³ Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Berna Yıldırım (Çev), Metis Yayınları, İstanbul 2020, s. 12-13.

Oryantalizme olumlu ya da olumsuz pek çok anlam yüklenmiştir. Oryantalizmi, akademik bir merak, çalışma alanı olarak görenler olduğu gibi, Hristiyan misyonerliği, sömürgecilik faaliyeti olarak değerlendirenler de olmuştur.⁶⁴ Bu durumun, hem oryantalizmin tarihsel süreçte farklı anlamlar kazanmasından, hem de oryantalizme yönelik tutum farklılıklarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Oryantalizm, edebiyattan gazete yazılarına, teolojik tartışmalardan bilimsel tartışmalara, Batılı siyaset adamlarının tutumlarından popüler karalamalara kadar, Batılı zihin dünyasını şekillendiren, her noktada takip edilmesi gereken bir alandır.⁶⁵

Oryantalizmin tanımı kapsamlı olarak yapılmış olsa bile, oryantalizm/oryantalist kelimeleri bilhassa Müslüman coğrafyalarda kulağa hoş gelmemektedir. Çünkü, oryantalizm, her şeyden önce Batı ile Doğu arasında dini ve ideolojik çarpışmanın bir sonucudur. Oryantalizmin tanımı yapıldıktan sonra, oryantalizmin tarihi arka planı, ortaya çıkaran sebepler ve gelişimi hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

2. 1. 2. Ana Hatlarıyla Oryantalizmin Tarihi Alt Yapısı

Batı ile Doğu'nun varlığı kadar eski olan Oryantalizm, Doğu ile Batı dünyaları arasında hakimiyet mücadelesi üzerine temellendirilmiştir. Oryantalizm çalışmaları başlangıçta akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmış olsa da gittikçe objektifliğinden uzaklaşmış, Batı'nın Doğu'yu araştırma girişimleri sonucunda “hayali Doğu” kurgulanmıştır. Batılı zihin, kendi üstünlüğü üzerinden Doğu'yu şekillendirmiş ve Doğu'yu ötekileştirmiştir. Bu anlayışa göre, Batı, modernliği temsil ederken, Doğu, hep geri kalmışlığı temsil etmiştir. Batı'nın sergilediği bu tavrın kökenlerini feodal Avrupa'ya kadar götürmek mümkündür. Çünkü feodal toplumlarda, birlikte olmak, biz olmak iyi olarak anlamlandırılırken, farklı olmak, çeşitlilik kötü olarak anlamlandırılmaktadır. Ortaçağ Hristiyanları, Hristiyan olmayanları bu bakış açısıyla ötekileştirmiş, toplumun bazı kesimlerini alt düzey insan olarak konumlandırmıştır.⁶⁶ Ontolojik olarak kendisini dünyanın merkezinde gören bir topluluğun, başkalarını. uygarlaşmamış, medeniyetten uzak kimseler olarak görmesi, “ben” tasavvuruyla

⁶⁴ Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*.

⁶⁵ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 7.

⁶⁶ Pınar Ülgen, “Orta çağ Avrupa’sında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış”, S. 1, (Mukaddime 2010), s. 3-8., Segâh Tekin ve Esra Banu Sipahi, “Kent, Yönetim, Din, Siyaset ve Düşünce Bağlamında Ortaçağ Avrupasına İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XVII, (Mart 2014), s. 192-194.

doğrudan ilişkilidir.⁶⁷ Müslümanlar da Haçlı Seferleri sırasında Batı'nın bu tutumundan payına düşeni almıştır. Müslümanlar, kafirler olarak nitelendirilmiş ve aşağılanmıştır. I. Haçlı Seferini duyuran Papa II. Urbanus'a göre, Müslümanlar şeytanın uşakları olarak vasıflandırılmıştır. Bu sebeple Müslümanlar ile savaşmak, Tanrı'nın dostları ve düşmanları arasında yapılan bir savaştır.⁶⁸ Edward Said, Batı zihniyetinin Doğu'yu incelerken, kendi düşünceleri ve varsayımlarından hareket ederek, kendi hayallerini konuşturduklarını, Batı'nın çıkarlarına uygun bir Doğu resmi çizdiklerini ifade etmektedir. Batılı bilinç, Doğu'ya bakarken aslında tersinden kendisine bakmakta, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kendisini anlatmaktadır.”⁶⁹

Oryantalizmin kesin olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili farklı düşünceler olmakla birlikte, söyleyebileceğimiz kesin bir zaman aralığı bulunmamaktadır. Kabul edilen yaygın görüşe göre, oryantalizmin resmi olarak başlangıcı, 1312 Viyana Konsülünde Arap kürsüsünün beş Avrupa ülkesinde kurulması kararına dayandırılmaktadır.⁷⁰ Oryantalizmin yaygınlaşmasında, siyasi, askeri, ekonomik çatışma oryantalizmi tetikleyen başlıca etkenler arasında olmuştur. Oryantalizme yönelik çalışmaların, Orta Doğu ve Asya'ya yayılma tarihinden soyutlanarak anlaşılabilmesi pek mümkün değildir. Vasco de Gama tarafından 1498 yılında Ümit Burnu'nun keşfedilmesiyle bu çalışmalar yaygınlık kazanmış, oryantalizmin alanını genişletmiştir.⁷¹

İslâmi fetihlerle, İslâm dünyası elde ettiği zaferlerin sonucunda medeniyet tarihinin en parlak dönemini yaşarken, Avrupa, cehâletin kuşattığı karanlık bir çağ yaşamaktaydı. Askeri ordularının yenik düşmesi, Endülüs ve civarında İslâm'ın hakim olması, İslâm dinini Avrupa için bir sorun haline getirmiştir. İslâmiyet'in hızlı bir şekilde yayılarak, Hristiyanlık için tehdit oluşturması, kendilerini mağlup eden bu gücü merak etmelerine ve araştırma içine girmelerine sebep olmuştur. Batı, İslâmiyet ve Müslümanlar'ı yakından takip etmeye başlamış, kılıç yoluyla sağlanamayan başarı,

⁶⁷ İbrahim Kalın, “Batı’da İslâm Algısının Tarihine Giriş”, *Divan, İlmi Araştırmalar*, S. 15, (Ocak 2003). s. 51.

⁶⁸ Şaban Ali Düzgün, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, *Eski Yeni*, S. 4, (Kış 2007), s. 26-27.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Edward Said, *Şarkiyatçılık*.

⁷⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 59.

⁷¹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İbrahim Kapaklıkaya (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 67-68.

Batı'yı, elde ettikleri bilgiler doğrultusunda yeni mücadele yöntemlerinin arayışı içine sokmuştur. Bu sefer elde ettikleri bu yöntemler ile mücadele etmeye çalışmışlardır.⁷²

Batı dünyası, bu dinin ve Arap dilinin iyi bir şekilde öğrenilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu doğrultuda harekete geçen Katolik Kilisesi, Roger Bacon tarafından öne sürülen Arap dilinin öğrenilmesi talebini geri çevirmemiş, Viyana Konsilinde bu konu ile ilgili fikirler onaylanmış, Paris, Oxford, Bologna, Salamanca, Sorbonne gibi üniversitelerde kürsüler kurularak faaliyetlere başlanmıştır.⁷³ Oryantalizmin başlangıcı 1312 Viyana Konsil'i olarak kabul edilse bile, X. yüzyılda Batı kiliselerine bağlı ruhbanlardan bir kısmının, Endülüs'e gelerek buradaki medreselerde okudukları, Kur'ân-ı Kerim'i ve Arapça eserleri kendi dillerine çevirip, başta felsefe, tıp ve matematik olmak üzere farklı ilimlerde Müslüman âlimlere öğrencilik yapmalarıyla birlikte bu faaliyetlerin başladığı bir farklı diğer görüştür. Uzun yıllar devam eden tercüme faaliyetlerinin yanı sıra önemli el yazması eserlerin oryantalistlerin eline geçmesi ve kendi ülkelerine taşınmalarıyla birlikte Avrupa'da zengin bir külliyyat oluşturulmuştur.⁷⁴

Hristiyan Batı'nın, Batılı diğer zihinlerde, İslâm ve Müslümanlar hakkında imgeler oluşturmaya başlaması, Hristiyan Batı ile Müslüman Doğu'nun ilk kez bu kadar yakın ilişki içerisine girmesine imkân sağlamıştır. Diğer taraftan Haçlı seferleri sırasında papa tarafından düşmanlık duygusu ile yapılan kışkırtmalar ve üretilen imgeler, Batı dünyasında, zihinlerde tasarlanan Doğu algısının temelini oluşturmuştur. Hedeflerinde diğer dinlerden ziyade İslâmiyet'in ve bilhassa Hz. Peygamber'in yer aldığı dikkat çekmektedir. İslâmiyet'in tek tanrılı ve Hristiyanlıkla benzerlikler gösteren bir din oluşu, İslâmiyet'in, Hristiyanlığın hakimiyetini sürdürdüğü bölgelerde hızla yayılması, Batı'nın dikkatini üzerine toplamıştır.

Avrupa'da Müslümanlarla ilk kez karşılaşp uzun yıllar Müslümanlarla yaşayan İspanyollar ve Sicilyalılar, Müslümanların inançlarını ve yaşantılarını incelemiş ve başvurulan önemli kaynak olmuşlardır. Ruhban sınıfının başlatmış olduğu bu çalışmaların amacı, İslâmiyet'i Hristiyan halka kötü göstermek ve İslâmiyet'in hakikatlerini çarpıtarak tahrif etmeye çalışmak olmuştur. Bunun sebebi, dinî liderlerine

⁷² Bulut, "Oryantalizm".

⁷³ Bulut, "Oryantalizm".

⁷⁴ Mustafa es-Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Mücteba Uğur (Çev), Beyan Yayınları, İstanbul 2021, s. 31.

sıkı sıkıya bağlı olan Hristiyan halka karşı İslâmiyet'in yayılmaya layık bir din olmadığını kanıtlamak, Müslümanlara, kendi dinlerini sorgulatmak, şüphe uyandırmak, kendi dinlerinden soğutmak gibi amaçlardır. Bunu yaparken çeşitli yalanlar ve karalamalardan uzak durmamışlar, Müslümanları, cahil, kan döken, kan dökmekten hoşlanan, medeniyetten uzak kimseler, İslâmiyet'i ise kılıç dini ve bir terörizm olarak göstermişlerdir.⁷⁵ Hz. Peygamber hakkında yapılan ithamlardan ilki, Aziz John tarafından yapılan “yalancı peygamber” nitelemesi olmuştur. Aziz John tarafından ileri sürülen bu iddialar, Ortaçağ'dan başlayarak Aydınlanma dönemine kadar dile getirilmiştir.⁷⁶

İslâmiyet'i bilimsel zeminde ve daha entelektüel bir şekilde inceleme çalışmaları, Cluny Manastırında Muhterem Peter tarafından başlatılmış, oluşturulan bir komisyon ile de Kur'ân'ın Latince'ye çevirisi yapılmıştır.⁷⁷ Bu tercüme faaliyeti, İslâm'a yönelik eleştirilere kritik yapma imkânı sağlarken, ortaçağ Avrupa Hristiyan dünyasının İslâm'a karşı olumsuz tutumuna Hz. Peygamber'i de dahil etmiştir. Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkâr etmiş, vahiy gelmesi halinde bazıları onun durumunu sara hastalığı ile açıklamış, bazıları da bunun halüsinasyonlardan ibaret olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁸ Hz. Peygamber'i (s.a.v) deccal, sihirbaz, yalancı, sapkın, sahtekâr bir kimse olarak gösterip, onun şahsına yönelik karalamalarda bulunmuşlardır.⁷⁹ Hz. Peygamber'e dünyanın sonunu haber veren deccal nitelemesi yapıldığından, İslâm ile ilgili söylemlere yeni bir boyut kazandırılmıştır.⁸⁰

Oryantalizmin, İslâm'ın Hz. Peygamber tarafından oluşturulmuş eklektik bir din olma iddiasını ispatlama gayreti içinde olduğu açıktır. William Montgomery Watt, İslâmiyet'in, Arap yarımadasında Yahudi ve Hristiyan kültürünün etkisiyle oluştuğunu söylemektedir. Sir William Muir, Yahudilik ve Hristiyanlığın etkilerini aynı ölçüde kabul etmiş olsa da, İslâm'a asıl rengini veren dinin Yahudilik olduğunu savunmaktadır.⁸¹ Esasen bu söylemlerle, Yahudiler, oryantalizm vasıtasıyla kendi dini

⁷⁵ Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s. 35., Kalın, “Batı’da İslâm Algısının Tarihine Giriş”, s. 2.

⁷⁶ Kalın, “Batı’da İslâm Algısının Tarihine Giriş” s. 6.

⁷⁷ Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm ve Medeniyetler Hesaplaşmasının Arka Planı*, s. 14.

⁷⁸ İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. 311.

⁷⁹ Kalın, “Batı’da İslâm Algısının Tarihine Giriş”, s. 6.

⁸⁰ Kalın, “Batı’da İslâm Algısının Tarihine Giriş”, s. 8-9.

⁸¹ Bilal Gökkır, “Batı İslâm Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, (21 Nisan 2003), s. 98.

ve siyasi amaçlarına ulaşmak için bir fırsat bulmuşlardır. Oryantalizm içinde kendilerini konumlandırana kadar, bir Yahudi olarak değil, bir Avrupalı olarak davrandıkları görülmektedir. Nitekim, Goldziher bunun örneğidir.⁸²

Muir'in, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili kaleme aldığı *The Life of Mohommad from Original Sources* adlı eseri, oryantalizme örnek gösterilebilecek önemli bir çalışmadır. Muir, Hz. Muhammed'in, Hz. İsa'nın yerine geçebilecek ve onun ilahlığını sonlandırabilecek bir peygamber olabileceğini kabul etmemekte, onun İncil'in hükmünü kaldıran bir vahiy getirdiğine inanmamaktadır. Dolayısıyla Muir bu eserinde, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu iddia etmektedir.⁸³

Oryantalizm, 19. yüzyılda bir disiplin olarak kurumsallaşmış olarak kabul görmüş olsa da, Batı'nın Doğu'ya olan ilgisinin Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eski olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁴ Oryantalizm, sürekli olarak Doğu'yu incelemiş, genellikle "öteki" bakış açısıyla Doğu'ya yaklaşmıştır. Doğu ile Batı arasında farklılıkların olduğu inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Batı, Doğu'ya her zaman sahip oldukları bilim, demokrasi, rasyonalite, ilerleme düşüncesi gibi özellikler ile kıyaslayarak bakmıştır. Batı için Doğu, hiçbir bölgesi fark etmeksizin hep durağan olmuştur. Doğu'yu aydınlatma misyonuyla donatıldıklarını ileri sürmüşler, Doğu'nun noksanlıklarına vurgu yaparak kendi eşsizliklerini ilan etmişlerdir. Doğu toplumlarının zihin yapısının, Batılı zihin yapısıyla donatılması gerektiğini savunmuşlardır. Batı, bu söylemleri ile Doğu ülkelerine yönelik sömürgecilik faaliyetlerini açıkça teşvik etmiş, bu faaliyetleri meşrulaştırmak için açıklamalar üretmiştir.⁸⁵ Kısaca çizmeye çalıştığımız tarihi arka planda, oryantalizmin neden hep İslâm'ı hedef aldığını anlamaya çalıştık. Bu çalışmaların merkezinde ekseriyetle Hz. Peygamber'in peygamberliği ve Kur'ân'ın sıhhati meselesinin yer aldığını görmekteyiz. Hiç kuşkusuz ileri sürülen bu düşüncelerin üzerinde, yoğun bir şekilde Hristiyan teolojisinin etkisi görülmektedir. Oryantalistlerin yazılarına bakıldığında, İslâmiyet ve Müslümanlar hakkında zihni bulanıklığa yol açmaya çalıştıkları açıktır. Konunun daha anlaşılabilir olması için, öne çıkan bazı

⁸² Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, M. Said Hatiboğlu ve Cihat Tunç (Çev), Otto Yayınları, Ankara 2019, C. 1, s. 15.

⁸³ Meryem Beyza Aykaç, *XIX Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer –William Muir'in Söylemi Örneğinde*, Samer Yayınları, Kahramanmaraş 2020, s. 25.

⁸⁴ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 14.

⁸⁵ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 13., Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s. 36.

isimleri ve öne sürmüş oldukları iddiaları, onların eserlerinden yola çıkarak anlamaya çalışacağız.

2.1.2.1. Sir William Muir (ö. 1905)

Oryantalist çalışmalar, özellikle İngiliz sömürgesi altında olan Hindistan alt kıtasında aktif olarak etkisini göstermiştir. 27 Nisan 1819 yılında İskoçya'nın Glasgow şehrinde dünyaya gelen Sir William Muir, Kilmarnock, Haileybury koleji ve Edinburg Üniversitesinde eğitim görmüştür. Okulların İngiliz kilisesine ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketine bağlı olması sebebiyle, Hristiyanların ırksal ve kültürel olarak üstün olduğu düşüncesini aldığı eğitim sonucunda kazanmıştır. Henüz okulunu bitirmeden 1837 yılından itibaren otuz dokuz yıl kadar sürede yazar olarak çalışmaya başladığı, Doğu Hindistan Şirketi'nin farklı kademelerinde görev yapmıştır.

1865 yılında Hindistan hükümetinde dış işleri bakanı olarak görev yapmaya başlamış, 1867 yılında şövalyelik (sir) unvanına layık görülmüştür. 1874 yılında Londra'da yer alan Hindistan konseyinin bir üyesi olmuş, bu üyelik onun kariyerinin zirvesi olarak kabul edilmiştir. 1876'da emekli olduktan sonra İngiliz hükümetinin Londra'da üyesi olduğu Hindistan Konseyi'ne dahil edilmiştir. Bu süreçte, asıl uzmanlık alanı Sanskrit dili ve edebiyatı olan Muir, kendini daha çok Doğu dillerini öğrenmeye vermiş, Arap ve İslâm araştırmalarıyla asıl ününü bu alanda kazanmıştır. Onun bu alana yönelmesinde ilim tutkusundan ziyade, üst düzeylerde görev yaptığı İngiliz sömürge teşkilatının politikasına, dindar kişiliği ile aktif olarak katıldığı misyonerlik çalışmalarına destek sağlamak, gerçekte Kur'an'ın ve tefsir kaynaklarının Hristiyan vahyini doğruladığını ispat etmek, İslâmiyet'i ve elçisini ilmi tarafsızlıktan uzak yıkıcı bir şekilde yıpratmak olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶ Muir dışında Aloys Sprenger gibi başka insanlar da bu bölgede bulunmaktaydı. Aloys Sprenger, Hindistan'da bulunduğu zamanlarda çok sayıda ilk dönem tarihçilerinin el yazması eserlerinin kopyasına ulaşmış ve Hz. Peygamber'in hayatını İngilizce olarak yayınlamıştır.⁸⁷ Avrupa'da İslâmiyet ile ilgili diğer araştırma yapan kimselerin aksine Muir, Müslümanları sadece uzaktan gözlemlemekle kalmamış, Müslümanlarla yakın iletişim

⁸⁶ Cihristine Woodhead, "Muir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, Ankara 2020, s. 94.

⁸⁷ İlhan Erdem, "Aloys Sprenger", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 421-422.

içinde olmuş ve çalışmalarını bu şekilde yürütmüştür. Müslümanlarla yakın arkadaşlıklar kurup, İslâm kültürüne ilgi duyarken, diğer taraftan İslâmiyet'te kayda değer bir şey olmadığını söyleyen Muir'in bu düşüncesi ayrıca dikkat çekmektedir. Hristiyanlığın tebliği ile yakından ilgilenen Muir'in bir başka eseri, bilhassa Kur'an ile ilgili iddialarını öne sürmüş olduğu *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures* isimli eserini bu çalışmalarının sonucunda kaleme almıştır.

Muir'e oryantalist niteliğini kazandıran ve adının duyuran eseri ise, *The Life Mohammad* isimli eseri olmuştur. İbn Hişâm, Vâkıdî, Taberî gibi İslâm kaynaklarına dayandırılarak, kısmen Aloys Sprenger'in etkisi altında kalınarak kaleme alınan eser, XIX. yüzyılda Batı'da, Hz. Peygamber ile ilgili yazılan en hacimli çalışma olmuştur. Eserinde, bilinçli bir şekilde Hristiyanlığın saf bir din olup, İslâm'ın orijinal bir din olmadığını iddia etmiştir.

Muir'in Kur'an-ı Kerim ile ilgili düşünceleri farklıdır. *The Coran* isimli eserine başlarken, Batılı okura yönelik, Kur'an'ın Müslümanlardaki saygın konumuna dikkat çekmektedir. "Kur'an İslâm'ın temelidir."⁸⁸ ifadesini kullanan Muir, Kur'an'ın sadece din alanında değil, siyaset, ahlâk, bilim alanında da kullanıldığını, Müslümanların Kur'an'a güçlü bir bağ ile bağlı olduklarını söylemektedir. Batılı okurlara şu tavsiyede bulunmaktadır: "İslâm dünyası ve Hz. Muhammed ile ilgilenecek kişi, onun eylemlerinin altında yatan ilkeleri anlamak için her şeyden önce Kur'an'ı iyi tanımalı ve bilmelidir."⁸⁹ Muir, Kur'an'ın Müslümanlar için önemini ve saygınlığını söylemiş olsa bile, hemen peşine Kur'an metninin dil, üslup ve nazmına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. "Kitaplar içinde belki de en az anlaşılabilir olanı Kur'an'dır."⁹⁰ ifadesi ile Kur'an'ı anlamanın güç olduğunu iddia etmektedir. O, bu düşüncesini, şu sebeplere dayandırmaktadır: "Kur'an'ın parçaları nadiren anlamı bırakacak şekilde düzenlendiğinden, bütünü karışıktır ve anlaşılması güçtür. Hiçbir yerde kronolojik bir sıra mevcut değildir, bu sebeple kopukluklar mevcuttur ve bağlamından asla emin olamazsınız."⁹¹ iddiasındadır.

Muir, Kur'an ile ilgili iddialarından sonra Kur'an'ın oluşumunda Hz. Peygamber'in rolüne yönelik yorumlar yapmaktadır. Evanjelik bir Hristiyan olan Muir,

⁸⁸ Sir William Muir, *The Coran, and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*, Society For Promoting Christian, London 1878, s. 7.

⁸⁹ Muir, *The Coron*, s. 7-8.

⁹⁰ Muir, *The Coron*, s. 8, 40.

⁹¹ Muir, *The Coron*, s. 8, 40.

Hız. Peygamber'in, Hız. İsa'nın yerine geçerek, onun ilahlık vasfını kaldıracağına inanmadığı gibi; Hız. Peygamber'in, İncil'in yerine geçebilecek vahiy getirdiğini de kabul etmemektedir.⁹² O, Kur'an ile ilgili tüm bu problemleri Kur'an'ın müellifi olarak kabul ettiği Hız. Peygamber'e dayandırmaktadır. Ona göre Hız. Muhammed döneminde Kur'an'ın birçok kısmı geçici olarak mevcuttu. Fakat, söz konusu şartlar daha sonra önemini kaybetmiştir. Ayrıca Hız. Muhammed'in, Kur'an'ın uygulamalarının cemaat veya bireysel olarak yaptığı ibadetlerde kullanılması, bu uygulamaların daha sonra geçerli olması gibi bir niyetinin olup olmadığı da şüphelidir.⁹³ Konuyla ilgili *The Coron* adlı eserinde şunları zikreder: "Muhammed, Kur'an'da yer alan parçaları, henüz nesnel bir vahiy düşüncesi oluşmadan büyük ihtimalle kendisi tertip etmiş olmalıdır. Çünkü ona göre, Hız. Muhammed ihtiraslı birisiydi ve iyi bir peygamber rolü oynamak için çalışmalar yapmıştı. Ancak Muhammed'in kavminde yaşanan bozulmalar, onu, meditasyona ve kendi içinde arayışlara sevk etti. Bu süreçteyken zihninde iyilik ve kötülüğün karşılığını görmesi, putperestlik, ölüm, ölümden sonraki hayat gibi konular şekillenmeye başladı. Ortaya çıkan fikirler ve arada bir geçirdiği nöbetlerden dolayı Muhammed, bu fikirleri, şiirsellik gücünü kullanarak dile getirdi. Bu ise, kavminin tepkisini ölçmek için kullandığı bir stratejiydi. Muhataplarını, mesajların yalnızca bir peygamberden ortaya çıkacağına, bu imajı yerleştirdikten sonra da kendi konumunu tekrar gözden geçirerek mesajların ilâhi kaynaklı olduğu fikrine kendisini inandırmıştır. Muir'e göre Kur'an, Muhammed'in kendi fikirlerini, başkalarının zihinlerine empoze etmeye çalıştığı öğretilerinin bir yansımasıdır.⁹⁴

Muir, Hız. Peygamber'in yapmış olduğu evlilikleri yine kendi ön kabullerinden yola çıkarak yorumlamış ve ahlâkî bulmamıştır. Hız. Âişe ile yaptığı evliliği bilimselliğe aykırı bulmuş, evlatlığının eşi Zeyneb ile yapmış olduğu evliliği eleştirmiştir.⁹⁵ Ona göre İslâmiyet sadece insan kaynaklı sözlerle olmuştur. Bu sebeple hadislerde yer alan bazı olağanüstü olayları akla uygun bulmamış, Hristiyanlık dışında kalan anlatıları

⁹² Aykaç, *XIX Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer*, s. 25.

⁹³ Sir William Muir, *The Life of Mohammad*, John Grant 31 George IV. Köprü, Edinburgh 1923, s. xv.

⁹⁴ Muir, *The Life of Mohammad*, s. xxviii.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1987, s. 201-205., Rıza Savaş, "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, İzmir (1995), S. XI, s. 139-144., Muhammed Hamîdullah, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 357-358.

reddetmiştir. Dolayısıyla bu durum, Muir'in, objektifliğini doğrudan ortadan kaldırmıştır.⁹⁶

Muir'in düşüncelerini genel hatlarıyla ele almaya çalıştık. Onun için oryantalist tanımı tek başına yeterli değildir; çünkü modern oryantalizmde, Doğu'nun terimlerini yargılama ve Hristiyan tabiatüstücülüğünü laikleştirme ve yeniden düzenleme çabası görülmektedir. Muir'in eski kaynaklara gitmesi, Doğu ile iç içe yaşayarak anlamlandırmaya çalışması son dönem oryantalistlerinden onu ayırmaktadır.⁹⁷ Bu bağlamda Muir'i "erken dönem oryantalist" olarak tanımlamak daha doğru bir tespit olacaktır.

2.1.2.2. Richard Bell (ö. 1947)

1876 yılında İskoçya'da dünyaya gelen Richard Bell, eğitim hayatına Edinburg Üniversitesi'nde ilahiyat ve edebiyat okuyarak başlamış, bu süreci Almanya'da tamamlamıştır. Ülkesine geri döndükten sonra Edinburg Üniversitesi'nin İbrânîce Kürsüsü asistanlığına tayin edilmiş, bir taraftan da Arapça dersleri vermeye başlamıştır. Dinine hizmet amacıyla üniversitedeki görevini bırakarak bir taşrada papazlığa başlamıştır. Çok fazla üretken olmayan Bell, Edinburg Üniversitesi'nin kütüphanesinde, Müslümanların matematik ilmine yaptığı katkıları incelemek istemişse de hocalarının ve arkadaşlarının ısrarı üzerine, çalışmalarını Hz. Peygamber ve Kur'an üzerine yoğunlaştırmıştır.⁹⁸

Bütün hayatı boyunca Kur'an'ı inceleyen Bell, Kur'an'ın metinsel olarak oluşumu, kökeni ve tarihi ile ilgili araştırmalarda bulunmuş, dünya genelinde bu çalışmalarıyla ün kazanmıştır. Bell, bu ününü özellikle Kur'an'ın kronolojisine yönelik çalışmalarıyla kazanmıştır. Kur'an'ın kronolojisi hakkında yaptığı çalışmalarında, onun diğer oryantalistlere göre daha radikal bir tavır sergilediği düşünülmektedir. Diğer çalışmaları içinde özellikle *The Qur'an: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs* adlı eseri oldukça önemlidir. Bu eser, İngilizce Kur'an meâlidir. Eser üzerine alınmış notlarla, Bell'in ölümünden sonra bu eser, *An Introduction to the Qur'an* adıyla ayrıca yayımlanmış, daha sonra öğrencisi, William Montgomery Watt tarafından kitap

⁹⁶ Aykaç, *XIX Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer*, s. 25.

⁹⁷ Bulut, "Oryantalizm".

⁹⁸ M. Manazır Ahsan, "Richard Bell", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, C. 5, s. 423-424.

olarak basılmıştır. Bell, bu meâlde, Eski Ahit üzerinde çalışırken, öğrenmiş olduğu yöntemleri uygulamış, Kur’ân’a edebi açıdan bakıp, bölümlere ayırmıştır. Bunu yaparken, ayetleri nüzul sırasına göre tekrar sıralamaya kalkışması, birçok Müslüman çevrede tepkilere sebep olmuştur.⁹⁹

Bir diğer önemli çalışması, Hz. Peygamber ile ilgili incelemeler yaptığı, *The Origin of Islam in its Christian Environment* isimli eseridir. Eserinde, Hristiyanlığın tarihi, İslâm’ın tarihi süreci, Hz. Peygamber’in hayatı, misyonu ve kişiliği ile ilgili konulara genişçe yer vermektedir.

Bell’in Kur’ân tasavvuruna bakıldığı zaman, o, Kur’ân’ın Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarından etkilenmesiyle oluştuğunu ileri sürmekte, bu düşüncesini de Ahd-i Atik’te, insanın çamurdan yaratılması ile ilgili bölümlerle desteklemektedir. Kur’ân’ın, Ahd-i Atik’te anlatılanlardan yola çıkılarak, Yahudi etkisiyle oluştuğunu iddia etmektedir.¹⁰⁰ Bell, bu düşüncesini, Kitâb-ı Mukaddes ile Kur’ân-ı Kerim arasında benzer içerikler olduğunu göstererek delillendirmekte, ortak kıssaların anlatılması, kıyamete hallerinin resmedilmesi, cennet ve cehennem ile ilgili yapılan tasvirler, ona göre, apokaliptik¹⁰¹ geleneğin ürünü olmaktadır.¹⁰²

Kur’ân’ın homojen olduğunu söylemekle birlikte, Kur’ân’da çoğu zaman konu dışına çıkan ayetlerin de bulunduğunu söylemektedir. Bunun sebebi, âyetlerin ele geçirilen ufak tefek malzemelerin ön ve arka yüzlerine rastgele yazılması, daha sonra surelerin kaydedilmesi sırasında malzemenin diğer yüzüne başka surelere ait ayetlerin yanlışlıkla nakledilmesi sonucu yapılmış tekrarlamalardır.¹⁰³ Yani o, farklı ayetlerin farklı zamanlarda önlü ve arkalı olarak yazılması sonucunda, surelerin birçoğunun birbirinden bağımsız şekilde Kur’ân metninin içine yerleştirilmesiyle bu sorunun oluştuğunu iddia etmektedir. Bu sebeple birbirinden kopuk olan ayetlerin çelişkili olabileceğini söylemekte metnin bağlamının kopuk olduğu iddiasına yönelik, Kıyamet 75/16-19, İnşikâk 84/16-19, Gâşiye 88/17-20. ayetlerini delil olarak göstermektedir. Özellikle Gâşiye suresinde, kıyamete dair bilgiler verilip, peşinden muttakilerin tasvir

⁹⁹ Ahsan, “Richard Bell”.

¹⁰⁰ Richard Bell, *The Origin of Islam*, The Macmillan Company, Edinburgh University 1925, s. 76-77.

¹⁰¹ Yunancası “apokalupsis” tir. Dünyanın topyekün yıkımını, yok oluşunu veya gelecekte çok kötü olayların, felaketlerin olacağını ifade eden Yunanca kökenli bir kelimedir. İnsanlığın sonunu getirecek olan felaket ve kıyamet anlamına gelmektedir. *Vikipedi*, erişim (19 Şubat 2021).

¹⁰² Bell, *The Origin of Islam*, s. 106.

¹⁰³ Ahsan, “Richard Bell”.

edilmesi, ona göre, surenin 17 ve 20. ayetlerini 13 ve 16. ayetlerin arka yüzünde yazılı olarak bulunmalarından ve bu şekilde yerleştirdiklerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

Bell, Kur'ân'ın oluşmasında Hz. Peygamber'in önemine vurgu yapmakta, gelen vahiylerin toplanması sırasında Hz. Peygamber'in ilk gelen hükümleri yeniden düzenleyerek, yeni hükümler ortaya koyduğunu, metin üzerinde düzeltmeler yaptığını dile getirmektedir.¹⁰⁵ Ona göre, Peygamber ihtiyaç olduğunda metin üzerinde değişiklikler yapma hakkına sahipti.¹⁰⁶ Bell, tüm bunların yanında Hz. Peygamber'in mistik bir yönünün de olduğunu ifade etmektedir. Mistik yönü olmuş olsa bile, Hz. Muhammed, rasyonel ve sonuca götürücü adımlar atmıştır.¹⁰⁷ O, vahyin kaynağını, Hz. Peygamber'i epilepsi (sara), meditasyon etkisinde kalma, şeytan olarak gören Well, Sprenger, Muir, Margolioth, Nöldek gibi düşünmemekte, bilakis bu kabulleri, Kur'ân'ın anlaşılmasında engel olarak görmektedir. Mekkelilerin, Hz. Peygamber'e yönelik söylemlerine dikkat çeker ve ona, deli, mecnun dediklerini fakat ona hasta demediklerini belirterek, vahyin kaynağının anlaşılabilmesi için geçerli olan tek kaynağın Kur'ân olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁸

Bell, Hz. Peygamber'i kimi zaman fırsatçı olarak değerlendirmekte, böylelikle Hz. Peygamber'i, işine geleni hemen alan, işine yaramayacak olanı ise görmezlikten gelen fırsatçı bir kimse olarak değerlendirmektedir. Hz. Peygamber, Yahudilik ve Hristiyanlıktan aldıklarına bile kendi damgasını vurmuş, bu sebeple Ahd-i Atik'te yer alan çoğu şeyin Kur'ânî anlatımdan farklı olmasını, Hz. Peygamber'in inisiyatifi olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹ Yani şu an elimizde mevcut olan Kur'ân, Hz. Peygamber'in zihni gücüyle beraber mistik yönünü de kullanarak, geri kalmış Arap kültürünü geliştirmek amacıyla, yabancı kültürlerden aldıklarından bazılarını değiştirip, açık taklitten sakınarak aldığı bilgilerden ibarettir.¹¹⁰

Richard Bell, Kur'ân'da ayetler arasında kopukluk olduğunu iddia ederek, ayetleri tekrar düzenlemeye kalkmıştır. Birbiriyle bağlantılı ayetlerin Kur'ân'da farklı

¹⁰⁴ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 121-122.

¹⁰⁵ William Montgomery Watt, *Hız. Muhammed'in Mekkesi*, Kur'ân Araştırma Merkezi, Ankara 2017, s. 22-23., Bell, *The Origin of Islam*, s. 66, Ahsan, "Richard Bell".

¹⁰⁶ Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'ân Üzerindeki İddiaları", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Kayseri 2013), S. 16, s. 117.

¹⁰⁷ Bell, *The Origin of Islam*, s. 71-72.

¹⁰⁸ İsmail Albayrak, "Richard Bell, Kur'ân Çalışmaları ve Kur'ân Vahyi Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), S. 3, s. 270.

¹⁰⁹ Albayrak, "Richard Bell, Kur'ân Çalışmaları ve Kur'ân Vahyi Hakkındaki Görüşleri", s. 271.

¹¹⁰ Bell, *The Origin of Islam*, s. 111.

yerlerde olduğunu belirtmektedir. Örnek olarak, Mü'minûn 23/66 ve 101. ayetlerinin¹¹¹ aynı ana fikre sahip olup, ayrı olarak yerleştirilmiş olmasını ileri sürmektedir.¹¹² Böylelikle Kur'ân metninin düzensiz bir yapıya sahip olduğu tezini güçlendirmeye çalışmış, sureleri ayet guruplarına ve nüzul sıralamasına göre kronolojik olarak tekrar sıralayarak, ayetlere edebi açıdan yaklaşmaktadır. Kur'ân'ı sureler kapsamında değil, bölümler bazında ele almaktadır.¹¹³ Kısaca Bell, Kur'ân'da ayet gurupları üzerinde yoğunlaşmakta ve Kur'ân'ı üç guruba ayırmaktadır. Tasnif ettiği gurupların bölümleri ve içerikleri şu şekildedir:

- İşaret Bölümü: Allah'ın evren üzerindeki gücünü ve kudretini gösteren ayet guruplarından oluşmaktadır. Allah'ın evrendeki varlığına işaret eden ayetlerdir.¹¹⁴

- Kur'ân Bölümü: Hz. Peygamber'in tebliğe başladığı tarihten Bedir Savaş'ına kadar devam eden zaman aralığını içermektedir. Namaz ibadetinin farz kılınmasıyla başlayıp, Medine'de kiblenin Kâbe'ye çevrilmesiyle sona ermektedir.¹¹⁵

- Kitap Bölümü: Bedir Savaş'ından sonra, Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilişkilerinin zayıflamasıyla başlayıp devam eden dönemdir.¹¹⁶

Bell, üç ayrı bölümde bu tasnifleri neye göre yaptığına açıklık getirerek surelerin içinde farklı konuların bulunduğunu belirtmektedir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim, kendi içinde bir bütünlük oluşturamamakta, surelerde, dil ve üslup bakımından kesin olarak ayırım yapılamayacağını, kişilerin yapmış olduğu hatalardan dolayı surelerin kronolojisine dair tatmin edici bilgiler sağlayamayacağını söylemektedir.¹¹⁷ Bell, Kur'ân'ın nazil olduğu ortamı ve olayları araştırarak eleştirmeye çalışmakta, sureleri bölümlere ayırarak parçacı bir yaklaşımla incelemektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanılan dili ve üslubu önemli görmüş olsa bile, onun için sureleri kronolojik olarak

¹¹¹ "Vaktinde ayetlerimiz size okunduğunda siz onları hiçe sayıyordunuz." Mü'minûn 23/66, "Sûra üfürüldüğü zaman işte o zaman ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır." el-Mü'min'ün 23/101.

¹¹² Sbah Khagga, Ghulam Hussain Babar, "Orientalists Approach to Qur'ānic Text in the 20th Century", [\(PDF\) Orientalists' Approach to Qur'ānic Text in the 20 th Century \(researchgate.net\)](#), (25 Eylül 2022), s. 121.

¹¹³ Ahsan, "Richard Bell", *DİA*.

¹¹⁴ Ahsan, "Richard Bell", *DİA*.

¹¹⁵ Albayrak, İsmail, "Oryantalizmi Yeniden Okumak", *Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, *Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (11-12 Mayıs 2002), s. 173.

¹¹⁶ Ahsan, "Richard Bell", *DİA*.

¹¹⁷ İsmail Albayrak, "Kur'ân Ayetlerinin Tertibi", *Marife Bilimsel Birikim*, S. 3, (2002), s. 162., İsmail, Albayrak, "Richard Bell ve Kur'ân Üzerindeki Çalışmaları ve Kur'an Vahyi Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, (2001), s. 270.

incelemeyi çok daha fazla önemsemektedir. Bunu yaparken de ayetleri, tarihi arka planı ile kıyaslamakta, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin resmini çizerek işe başlamaktadır.¹¹⁸ Bell, surelerin içeriği ve ayetler arasındaki bağlantıyı dikkate alarak problemi çözmeye çalışmış, surelerin içinde birbiriyle ilişkili olmayan ayetlerin peş peşe sıralandığını görünce, Hz. Peygamber'in vahiyle ilgili değişiklikler yaptığını iddia etmiştir.¹¹⁹

Bell'in görüşleri üzerine yaptığımız incelemelerde şu kanaate vardık: Bell, Yahudi ve Hristiyanlığa ait bilgilerin Kur'an'da varlığını buldurma çabası içerisinde olmuştur. Dindar bir Hristiyan olan Bell'in bu çabalarının sebebini anlamak zor olmasa gerek. Vahyi, Hz. Peygamber'in yaratıcı fikirlerinin ürünü olarak gören Bell, vahyin ilâhi olduğunu kabul etmemektedir. Hz. Peygamber'in herhangi bir hastalığının olmadığını savunan Bell'in, vahyin kaynağının ilâhi olup olmaması konusunda şüphe duyması ilginçtir.

Bell'in şüphe duyduğu ikinci konu ise, surelerin kronolojik yapısıdır. Bu sebeple ayetleri tekrar düzenlemeye kalkışmış, ayetlerin nüzulüne dair kendine özel bir tarihlendirme yapmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bell'e göre ayetlerin kesin olarak tarihlendirilebilmesi tarihi delillerle mümkündür. Bu sebeple Bell, sunmuş olduğu kronolojik sırayı mevcut mushaf sıralamasına göre yapmıştır. Her ne kadar yeni bir düzenleme yapmaya kalkışmış olsa bile, yine de Bell'in geleneksel düzenlemeyi dikkate alıp, eleştirilerini mevcut mushaf üzerinden yaptığı aşikârdır. Mevcut olan mushaf sıralamasının Kur'an'ı anlaşılmasız kıldığını iddia eden Bell'in, yapmış olduğu sıralamanın, Kur'an'ın anlaşılması hususundan oldukça uzak ve yşşüzşşşşşşşşşşşş olduğu görülmektedir.

2.1.2.3. William Montgomery Watt (ö. 2006)

14 Mart 1909 yılında İskoçya'da dünyaya gelmiştir. Babası, İskoç Episkopal kilisesinin başkanı Andrew Watt'ır. Orta öğrenimini Edinburgh'ta tamamlayan Watt, yüksek öğrenimine Edinburgh Üniversitesi'nde devam etmiş ve akademik faaliyetlerini sürdürmüştür. Edinburgh Üniversitesi'nde klasik edebiyat dalında çalışmalar yapan

¹¹⁸ Ahsan, "Richard Bell". İsmail Albayrak, "Richard Bell ve Kur'an Üzerindeki Çalışmaları ve Kur'an Vahyi Hakkındaki Görüşleri", s. 269.

¹¹⁹ İsmail, Albayrak, "Richard Bell ve Kur'an Üzerindeki Çalışmaları ve Kur'an Vahyi Hakkındaki Görüşleri", s. 271.

Watt, Oxford Üniversitesi'nde Kant üzerine tez hazırlamış, 1934 yılında Almanya'daki Jena Üniversitesi'nde felsefeye de ağırlık vermiştir. 1937 yılında aynı evde kaldığı Müslüman ev arkadaşı vasıtasıyla İslâm'ı tanımış ve ilgi duymaya başlamıştır. Daha sonra tekrar Edinburgh Üniversitesine geçiş yapan Watt, burada önce papaz yardımcılığına daha sonra papazlığa tayin edilmiştir. 1944 yılına kadar papazlık yapmış, bu sırada Arapça öğrenmeye başlamış, 1944 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde *Free Will and Predestination in Early İslam* (İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader) isimli teziyle doktor unvanını kazanmıştır.¹²⁰

1947 yılında hocası Richard Bell emekli olduktan sonra, 1964 yılına kadar onun yerine Arapça okutmanlığı yapmış, 1964'te Arap ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü başkanlığına tayin edilmiştir. 1963-1964 yılları arasında Arap ve İslâm araştırmaları üzerine çeşitli üniversitelerde misafir hoca olarak bulunmuştur. Ülkemizin ilmî çevrelerine yabancı olmayan Watt, ülkemizde bazı bilimsel toplantılara katılmış, bir süre İngiliz Oryantalistleri Derneğinin başkanlığını yapmıştır. İnançlı bir Hristiyan olan Watt, İslâm ve Hristiyan dünyasındaki gelişmelerin değerlendirilmesi yönünde çalışmalar yapmış, 24 Ekim 2006 yılında Edinburgh'ta ölmüştür.¹²¹

Watt'ın, İslâmiyet ile ilgili birçok çalışması bulunmaktadır. Çalışmalarının konusunu, Kur'ân'ın içeriği, Kur'ân'ın nazıl olduğu dönem üzerine oluşturmıştır. Watt'ın birçok eserinin Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır. Eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi, Türkiye'de ilahiyat alanında kendisinin tanınmasına ve eserlerinden istifade edilmesine imkân sağlamıştır. Watt ile ilgili yapılan çalışmalar, özellikle Watt'ın, Kur'ân algısı ve vahye karşı bakış açısını ortaya koymak amaçlı yapılmıştır. Onu diğerlerinden ayıran şey, kullanmış olduğu üslup olmuş, daha yumuşak bir üslup kullanılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü iyi bir Hristiyan olan Watt, Müslümanlara karşı olan tutumuyla ve Kur'ân-ı Kerim'in ilâhi kaynaklı olduğunu kabul etmesiyle dikkat çekmektedir. Biz çalışmamızda, Watt'ın birçok eserinden faydalanarak, araştırmamızla ilgili daha çok ön planda tuttuğumuz görüşlerinden istifade edeceğiz.

William Montgomery Watt'a göre, İslâm ile ilgili çalışmalar yapan Avrupalı ilim adamları, yeni bir üslup ortaya koymalıdır. Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi İslâm'ı karalamak için yapılan savunma şeklinin artık geçerliliği kalmamıştır. Bu

¹²⁰ Görgün, "William Montgomery Watt", *DİA*.

¹²¹ Bashir Maan, Alastair McIntosh Interview: William Montgomery Watt, [Interview with Prof William Montgomery Watt \(alastairmcintosh.com\)](https://www.alastairmcintosh.com/interview-with-prof-william-montgomery-watt/), (29 Ekim 2022).

durumun Hristiyanlık adına fayda sağlaması imkânsızdır. Karşı tarafı, karalamadan ibaret gören savunma şekli terk edilirse, insan kendi dininin özünü ortaya koyma imkânını daha kolay elde etmiş olacaktır.¹²² O, Hristiyanlığın, dünya liderliğini elde etmede güçlü rakibi olan İslâmiyet'ten habersiz olup, bu dini önemsemek zorunda olduğunu belirtmektedir. Hristiyanlar, ilk zamanlarda pek tanımadıkları Müslümanları, daha sonra tanıdıklarında, kültürel olarak kendilerinden daha üstün konumda olduklarının farkına vardılar. Hristiyanların ileri gelenleri, İslâm'ın kılıç dini, Peygamber'ini de sahte din kurucusu olduğu gibi söylemlerle yaftalayarak, Avrupa'da kötü bir İslâm imajının yerleşmesini sağlamışlardır. Bu anlayış etkisini yitirmeye başlamışken, İslâmî uyanışın tekrar canlanması, birçok Batılının bu bakış açısına geri dönmesine sebep olmuştur.¹²³ Ona göre, geçmişte başarı sağlamayan bu çalışma metotlarının günümüzde fayda sağlaması imkânsızdır. Görüldüğü üzere Watt, hiç şüphesiz yeni bir metodu gerekli görmekte, bu güçlü rakibini etkisiz hale getirmenin yollarını aramaktadır. Ona göre, bunun yolu *diyalog yolu/dinsel çoğulculuk*¹²⁴tur. Bu metot, başarılı olduğu takdirde, dünyada yegâne dinin çerçevesini belirleyen din Hristiyanlık olacaktır.¹²⁵ Watt'ın aşağıda yer alan düşüncesi onun bu yaklaşımını özetlemektedir:

Dinlerin gelecekte herhangi bir karışıma gireceğini öngörmekte hiçbir problem yoktur; yeter ki çeşitli dünya dinleri, birbirini, doruğunda sisler içinde görünmez Tanrı'nın oturduğu, bulutlarla kaplı dağın aynı tırmanıcıları olarak kabul ederken, ilk adım karşılıklı birbirini tanımak olsun.¹²⁶

Watt'ın önemle bu konu üzerinde durduğu dikkat çekmektedir. Onun Müslümanlara ve kutsallarına karşı tutumunun, savunmuş olduğu diyalog düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Watt'ın diyalog düşüncesinden ziyade çalışmamız açısından önem arz eden konu, onun Kur'ân ve vahiy ile ilgili düşünceleridir. Watt, İslâmiyet'i Allah'ın bir dini, Kur'ân-ı Kerim'i vahyin toplanmış olduğu bir kitap, Hz. Peygamber'i ise vahiy alan bir kimse olarak tanımlamaktadır.

¹²² William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Mehmet S. Aydın (Çev), Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s.168.

¹²³ Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 21-22.

¹²⁴ Dinsel çoğulculuk düşüncesinin önde gelen temsilcisi John Hick'tir. Bu kavram, temelde tüm dinlerin özü itibarıyla aynı mesajı içerdiğini, bir dinin öteki üzerinde kapsayıcı (inclusivist) veya dışlayıcı (exclusivist) bir etkisinin bulunmadığını, dinlerin birbirleriyle diyalog temelli çoğulcu bir dil geliştirmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Ünal, *Dinsel Bireycilik*, s. 158.

¹²⁵ Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 12.

¹²⁶ William Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*, Turan Koç (Çev), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 228.

Onun bu düşünceleri ilk bakışta objektif olarak görülse de, İslâm'ın, bir dönem, Arapları ıslah etmek amacıyla indiğini söylemektedir. Bu düşüncesi, onu, Kur'ân'ın ilâhi kaynaklı olduğu kadar beşer etkisinin de olduğu fikrine götürmektedir. Kur'ân'ın kaynağı itibari ile ilâhi olduğu, indiği toplum ve dönem bakımından beşeri bir yönünün olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷ Dolayısıyla Kur'ân, tarihi olaylara ve şartlara göre şekillenmektedir.

Watt, vahyin kaynağının, Hz. Peygamber'in bilincinin bir ürünü olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in samimiyetinde şüphe yoktur.”¹²⁸ Vahyin tanımından ziyade mahiyetiyle ilgilenen Watt, Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesini, Carl Gustav Jung'un *kolektif bilinç-altı* kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Jung'a göre, gerek bireylerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dini mitlerinde bilinçaltından bilinç-üstüne gelen şey libidodan gelmektedir. Bireydeki libido, kısmen bireyin kendine has özelliği, kısmen de bireyin yaşadığı toplumda ortaklaşa yaşadığı bir özelliktir. Ona göre, dini bilgilerin büyük bir kısmı kolektif alt-şuurdan şuur seviyesine çıkan şeylerdir.¹²⁹ Açıklamasını bu doğrultuda yapan Watt, vahiy meleğinin bu sözleri peygamberin kalbine ve şuuruna yerleştirdiğini, daha sonra bu bilgilerin şuur üstüne çıktığını ileri sürmektedir.¹³⁰

Watt, vahyin kaynağının Hz. Peygamber'in bilinç altının bir ürünü olduğunu sıklıkla vurgulamakta, bu düşüncesini söylerken Kur'ân'ın ilâhi kaynaklı bir kitap olduğunu inkâr etme anlamına gelmediğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Ben Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e kendi bilinçaltından geldiğini ileri sürerken, onun ilâhi kaynaklı olduğunu inkâr etmiyorum.”¹³¹

Watt'ın vahyin ilâhi kaynaklı olduğunu kabul etmesi ve Hz. Peygamber'i söylediklerinde samimi bulması, yine de onun İslâm ile ilgili algısını değiştirmemektedir. Watt, bunu şöyle dile getirmektedir: “Muhammed'in samimi olduğunu söylemek, inançlarının doğru olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Bir

¹²⁷ Görgün, “Oryantalizm”, *DİA*.

¹²⁸ William Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş*, Süleyman Kalkan (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 38.

¹²⁹ Carl Gustave Jung, *Din ve Psikoloji*, Cengiz Şişman (Çev), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 15.

¹³⁰ Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık*, s. 149.

¹³¹ William Montgomery Watt, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, Turan Koç (Çev), İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 128.

insan samimi olabilir; fakat aynı zamanda yanıltıcı olabilir...”¹³² Watt’ın bu ifadeleri, kendi bakış açısıyla bakıldığında sorunsuz görünmektedir. Çünkü bu, onun, vahiy olgusunu metafizik alanında görmemesinden kaynaklanmaktadır. Watt, Hz. Peygamber’i sadece beşeri yönüyle değerlendirip, onun, Allah ile doğrudan iletişime geçebileceği ihtimalini yok saymasından kaynaklanmaktadır.¹³³ Biz çalışmamızda Watt’ın vahye inanıp inanmadığı meselesinden ziyade, onun vahye nasıl bir anlam yüklediğini konu edineceğiz. Watt, Hz. Peygamber’in ve diğer peygamberlerin vahiy aldığına inandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda onun vahiy kavramına nasıl bir anlam yüklediği önem arz etmektedir. Onun vahyin mahiyetiyle ilgili düşüncelerini incelerken, metafizik yönünü gözden kaçırmamak gerekmektedir. Buradan hareketle, vahiy kavramının öncelikle İslâmî literatürde nasıl anlaşıldığı ile ilgili kavram tanımlaması yapılarak, Watt’ın vahye yüklediği anlam ile kıyaslanacaktır.

İslâmî literatürde vahiy kavramı, hızlı bir şekilde gösterilen işaret anlamına gelmektedir.¹³⁴ Bunun yanında, gizli konuşmak, emretmek, ilhâm etmek, seslenmek, fısıldamak, mektup yazmak anlamlarına da gelmektedir.¹³⁵ Terim olarak ise “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi, peygamberine gizli olarak bildirmesi”¹³⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Hz. Peygamber’e, vahiy, Cebrail’in zil sesi (çingirak sesi) gibi bir ses çıkararak, Hz. Peygamber’in ruhuna üflenmesi, meleğin insan şekline girerek veya meleğin uykudayken gelmesi ve Allah’ın Hz. Peygamber ile konuşması gibi şekillerle gelmektedir. Vahyin, Hz. Peygamber ile Allah arasında vuku bulması, üçüncü kişilerin idrak edemeyeceği bir durumdur. Kaldı ki vahyin gelişi sırasında Hz. Peygamber’in zor hallere bürünerek vahiy aldığı dile getirilmektedir.¹³⁷ Her şeyden önce vahiy,

¹³² William Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, Ş. Erdem Türközü (Çev), İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 26-27.

¹³³ Ersin Kabakçı, W. Montgomery Watt’ın Vahiy ve Kur’ân Algısı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013, s. 34.

¹³⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’ân*, Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (Çev), Çıra Yayınları, s. 1140.

¹³⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 37., Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 51., M. Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2008, s. 54.

¹³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 440-443.

¹³⁷ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021, s. 178-185, Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 58-65., Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 48-50.

peygamber için şahsi ve derunî bir tecrübedir.¹³⁸ Dolayısıyla Allah ile Peygamber arasında gerçekleşen bu olayın üçüncü bir şahıs tarafından tam manada idrak edilebilmesi imkânsızdır. Bu durumda vahyin nasıllığı hakkında somut bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.¹³⁹ İslâmi literatürde vahiy kavramıyla ilgili kabulleri genel hatlarıyla özetledikten sonra, kavramın Batı literatüründe, özellikle de Watt tarafından nasıl anlaşıldığını ele alacağız.

Batı dilinde vahiy, İngilizce “revelation” kelimesinin karşılığıdır. Latince “relavatio” kelimesinden türetilmiş olup, açıklamak, ifşa etmek, örtüsünü kaldırmak, göz önüne sermek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁰

Watt’ın kendisi de vahiy kavramına karşılık olarak bu kelimeyi kullanmaktadır. Watt’a göre vahiy kelimesi, “Tanrı’nın kendisini açması veya görünür kılması” anlamına gelmektedir.¹⁴¹ Bununla birlikte Watt’ın, Hz. Peygamber’e gelen vahiy kavramını bazen “ilham” bazen de “iç çağrı” olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre, günümüzde kadın erkek fark etmeksizin herkes iç çağrı alabilirler.¹⁴² Sadece bu düşüncesi bile onun, vahyi, beşeri boyuta indirgediğini göstermektedir.

Watt, vahyin farklı şekillerde gelebileceğini, buna yönelik Kur’ân’da da farklı ifadelerin yer aldığını kabul etmektedir.¹⁴³ Ancak bu konunun tüm yönleriyle bilinmesi ve açıklanabiliyor olması, Müslüman ve Hıristiyan din adamları için önem arz etmemektedir.¹⁴⁴ Çünkü ona göre, bir peygamberin farklı yollarla vahiy alması çok önemli değildir. Önemli olan, Hz. Muhammed’in, Allah ile insanlar arasında iletişim kurmasıdır.¹⁴⁵ Hz. Peygamber’in vahiy tecrübesini, doğrudan Allah’ın faaliyeti olarak kabul eden Watt, İslâm vahyini, Hıristiyanlık inancında olduğu gibi Tanrı’nın Hz. İsa’da zatını açığa çıkarması¹⁴⁶ olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu düşüncesi, onun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

¹³⁸ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 2016, s. 343.

¹³⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 44.

¹⁴⁰ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2002, s. 6.

¹⁴¹ Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 99.

¹⁴² Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 177.

¹⁴³ Watt, *Hiz. Muhammed’in Mekke’si*, Kur’an Araştırmaları Merkezi, Mehmet Akif Ersin (Çev), Ankara 2017, s. 112-113.

¹⁴⁴ Watt, *Hiz. Muhammed Mekke’de*, Kur’an Araştırmaları Merkezi, Ankara 2016, Mehmet Akif Esen (Çev), s. 64.

¹⁴⁵ Watt, *Hiz. Muhammed’in Mekke’si*, s. 117.

¹⁴⁶ Hulûl, ilâhi iradenin bilinçli olarak kendisini göstermek amacıyla herhangi bir varlığın bedenini seçerek geçmesi, ilâhi zatın veya sıfatların yarattıklarından birine intikal edip onlarla birleşmesi,

“Son yıllarda Hristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine göre, vahiy, Tanrı’nın bir faaliyetidir. Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malûm eder... O açık bir biçimde olmasa da, gelenekselleşmiş İslâmi görüş içinde de vardır... Allah’ın elçisi ve peygamberi olarak Hz. Muhammed, müminler topluluğunun işlerini yürütmek zorunda idi. İşte peygamberin bu şekildeki faaliyetlerini de Allah’ın faaliyeti olarak görüp değerlendirmek mümkündür... O halde Hristiyanlıktaki vahiy kavramı için söylenenler, İslâm vahyi için de aynen söylenebilir...”¹⁴⁷

Watt, bu ifadeleriyle, İslâmiyet’in vahiy inancını Hristiyanlıktaki hulûl inancına uyarlamaya çalıştığı aşikârdır. Dolayısıyla Watt’ın, Hristiyan dünyasında Hz. İsa’nın konumu ile Hz. Muhammed’in İslâmiyet’teki konumunun aynı olduğunu gösterme ve bu iki akideyi birleştirme çabaları oldukça dikkat çekmektedir. Nitekim İslâm vahiy inancında vahyedilen hakikatin kendisi iken, Hristiyan vahiy düşüncesinde vahyedilen Allah’ın zatıdır.¹⁴⁸ Böylelikle Watt’ın, vahiy konusundaki görüşlerini, son yüzyıllarda Batı’da yaygınlık kazanan “kişi merkezli vahiy” anlayışıyla ele aldığı görülmektedir. Bu şekilde değerlendirmesi vahyi olay formunda görerek, murad-ı ilâhiyi tarihte yaşanmış olaylardan tespit etmektir.”¹⁴⁹ Yani Watt, Kur’ân’ı değerlendirirken tarihi olaylar üzerinden değerlendirip, buradan hareketle de İncil ile Kur’ân-ı Kerim’i aynı bakış açısıyla ele almaktadır. İncil’deki varsayımları dikkate alarak, Kur’ân-ı Kerim’i okumaya çalışmaktadır. Watt’a göre Kur’ân, indiği dönem itibariyle tarihi yönü olan bir kitaptır. Araplar kültürünü ve algılarını merkeze alarak, bir dönem Arap toplumunu ıslah etmek amacıyla gönderilen ilâhi bir mesajdır. Dolayısıyla Kur’ân, tarihi şartlara göre değişiklik arz etmekte, ayetlerin bazılarında Hristiyanlarla ilgili olan kısımların ele alınış şekillerini örnek vermektedir. Watt’a göre, Kur’ân’daki bu ayetler, bugünün Hristiyanları ile ilgili bilgi vermemekte, o günün Hristiyanları hakkında bilgi vermektedir.¹⁵⁰ Böylelikle Kur’ân’ın tarihi bir bakış açısıyla okunması gerektiği düşüncesini güçlendirmeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Watt, ayetleri günümüz çerçevesinde anlamaya çabalamamış, indiği dönem itibariyle değerlendirip, karşılığını bulmaya çalışmıştır.

Allah’ın insan veya başka bir varlık görünümünde ortaya çıkması anlamlarına gelmektedir. Hulûl inancı, Hinduizm ve Hristiyanlık dinlerinde gerçek önemini kazanmıştır. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 340-341.

¹⁴⁷ Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 24-25.

¹⁴⁸ Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, (Nisan 2011), C. 8, S. 1, s. 33-34.

¹⁴⁹ Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, s. 33.

¹⁵⁰ Görgün, “William Montgomery Watt”, *DİA*.

Watt, Hz. Peygamber'in kendi iradesiyle Kur'an'ı değiştirdiği fikrini kabul etmemekte, bu fikrini Yûnus Suresi 10/15 ayet ile desteklemektedir. Ayetin meali şu şekildedir: “*De ki: ‘Onu kendi başıma değiştirmek benim harcım değil; ben sadece bana vahyolunana tabi olurum.’*” Bu ayetten yola çıkan Watt, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı değiştirdiği iddiasını reddederek, nesh olgusunu devreye sokmaktadır. Neshin, revizyonun bir çeşidi olduğunu fakat tartışılan konunun peygambere ait bir değişim olmadığını belirtir. O, Kur'an'da, peygamberin kendi iradesi ile değişim olabileceğine değil, Allah'ın kendi iradesine bağlı olarak neshe bağlı olarak değişimler olabileceğini düşünmektedir. Buna örnek olarak da Âlâ Suresi 87/6 ayet Kehf Suresi 18/24 ayette¹⁵¹ geçen “unutturma” ifadesini göstermektedir. Özetle Watt, Kur'an'ın beşeri etkiyle oluşan ilâhi kaynaklı kitap olduğunu kabul etmekte, fakat Hz. Peygamber'in Tevrat'tan etkilenecek Kur'an'ı yazdı iddiasına karşı çıkmaktadır. Böylelikle Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazıldığı iddialarını kabul etmemektedir. Watt, ilâhi kitaplar hakkındaki bu düşüncelerin bilgisiz kalınması sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Kur'an'da, Hz. İbrahim'in Tanrı'sına ait bilgilerin sağlam olduğu gerçeği, Kur'an'ın, Allah tarafından Hz. Peygamber'e ilham edildiğinin ispatıdır.¹⁵²

Watt, Kur'an'a dair kronolojisini hocası Richard Bell'den etkilenecek oluşturmuş, ayetleri incelerken üslubun önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ayetlerin üslubundan kastettiği şey, ayetlerin sonlarındaki vurgular ve kafiyele olup, aynı kafiyele uygun olan kısımları bir bütünlük içinde ele alır, bununla birlikte de aynı kafiyele sahip olan kısımların, farklı dönemlere ait olabileceğini de belirtmektedir. Watt, birçok İslâmi kaynağa başvurarak, İslâm dünyasında yazılanlar ile Batı dünyasında yazılanları kıyaslamış, ayetlerin kronolojisinde temel kaynağın hadisler olduğunu belirtmiş, kronolojik sıralamada önemli yer tutan esbâb-ı nüzul ile elde edilen bilgilerin birçoğunun önemsiz ve doğruluğunun bilinmediğini belirtmektedir. Mekkî surelerin büyük bir kısmı ile ilgili rivayetlerin olmadığını söylemektedir. Müslüman âlimler bu konuda birlik sağlamış olsalar bile oryantalistlerin sordukları sorulara cevap verememektedir.¹⁵³

¹⁵¹ “*Resûlüm! Biz sana Kur'an'ı okutacağız; ondan hiçbir şeyi unutmayacaksın.*” el-Â'lâ 87/6.

“*Ancak, Allah'ın dilemesiyle yapacağım de. Ve unuttuğun zaman Rabbim beni en doğru olanı yapmaya yöneltir.*” de.” el-Kehf 18/24.

¹⁵² Cemil Hakyemez, “Oryantalistlere Göre Hz. Muhammed”, *İslâmi İlimler Dergisi*, (2006), S. 1, s. 172-173.

¹⁵³ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 129-130., Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 91.

Watt, ayetleri mushaf tertibine göre sıralamakta, Sure başlarında, surelerin Mek'î ya da Medenî olduklarını belirtir. Kur'ân'ın cem'i konusunda hocası Bell ile aynı fikirlere sahiptir. Watt'a göre, sure içinde tarihi birbirinden farklı olan ayetler öncelikli olarak sorun oluşturmaktadır. Tarihi birbirine yakın olan ayetlerin aynı sure içinde toplanması varsayımı bile zayıf bir ihtimaldir. O, âlimlerin tam bir şekilde Kur'ân kronolojisi yaptıkları hususuna şüpheli yaklaşmaktadır.¹⁵⁴ Watt'ın değindiği bir başka konu ise ayetlerin içeriğidir. Ayetler, içerdikleri konulara ve zamanlarına göre ayrılmalıdır. Ayetler tarihlendirilirken, içeriğinin dikkate alınması ve bu konunun atlanmaması gerektiğini sıkça vurgulamaktadır. Örneğin, bir sure ölümden sonra hesaplaşma konusunu içeriyorsa bu sure ilk sure olamaz. Çünkü ölümden sonraki hesaplaşmanın, erken döneme ait konular olduğunu, bu konuların da ilk surelere ait olamayacağını ifade etmektedir.¹⁵⁵ Mekke ve Medine döneminde inen ayetler için araştırmalarda bulunmuş, ayetleri zaman ve mekan bağlamında değerlendirerek, ayetlerin indiği zamana göre içeriğinin değiştiğini düşünmektedir. Kavramlardan bazıları Mekke döneminde kullanılmazken, bazı kavramlar Medine döneminde kullanılmıştır. Aslında bu durum, her kavramın yeni bir konuyu gündeme getirdiğini göstermektedir.

Genel hatlarıyla Watt'ın düşüncelerini özetlemeye çalıştık. Watt'ın, İslâmiyet ile ilgili derin araştırmalar yaptığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Çalışmaları, Batı dünyasında oryantalizmin hangi noktaya geldiğini görebilmek ve değerlendirebilmek için İslâm dünyası adına oldukça önem arz etmektedir. Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında oluşturmaya çalıştığı diyalog sürecinin, İslâm dünyası ve Müslümanlar hakkındaki pozitif tutumunun arka planı iyice analiz edilmeden yapılan okumaların yanıltıcı sonuçlar doğurabileceği kanaatindeyiz.

2.2. KUR'ÂNÎYYÛN AKIMI

İslâm dünyasını önemli ölçüde etkileyen çağdaş tefsir akımlarından birisi de *Kur'âniyyûn/Kur'âncılık* akımıdır. İlk kez 19. yüzyılın ikinci yarısında temeli atılan bu akım, 20. yüzyılın başlarında daha da sistemleşerek, sadece Kur'ân'ın referans alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Sünnet'in yeniden sorgulanması ve yorumlanması gerektiğini ve sadece Kur'ân'ın yeteceğini dile getiren, yeni bir Kur'ân tasavvurudur.

¹⁵⁴ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 132.

¹⁵⁵ Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 92-93.

Esasen Kur'ân'a dönüş, Kur'ân İslâmcılığı, Kur'ân'a geri dönüşçülük, Kur'aniyye gibi isimlerle düşüncelerini sistemleştiren bu düşüncenin, modern dünyaya geçiş dönemine tepkisel olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu düşünceye göre, dini yorumlayan kişilerin, taklitçilik, donukluk gibi hasletlerden kurtularak, herkesin Kur'ân'ı anlaması gerektiğini söyleyen bu kişiler, davetlerinin temellerini Kur'ân'ın mana ve maksatlarını araştırmaya yoğunlaştırmışlardır.

2.2.1. Kur'âniyyûn Akımının Tarihçesi

İlk olarak Hint alt kıtasında ortaya çıkan bu akım, dini bir grup olarak 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından Lahor'da kurulmuştur. Fakat bu oluşumun dayanağı ve temel görüşleri dikkate alındığında, köklerinin Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve talebesi Çerağ Ali'ye kadar uzandığı söylenebilir. Bu oluşumun asıl gelişimi ise Abdullah Çekrâlevî tarafından oluşmuş, ardından da Hoca Ahmedüddîn Amritsâri, Mevlânâ Hâfız Eslem Çiraçpûrî ve Gulam Ahmet Perviz tarafından devam ettirilmiştir. Aynı yıllarda İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde de benzer yönelişlerin ortaya çıkmış, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rıza'nın da Kur'ân'ı merkeze alarak, çağdaşlarını etkilemiştir.¹⁵⁶

Kur'âncılık akımının ilk olarak Hint alt kıtasında ortaya çıkmasının ve bu bölgede sistemleşmesinin en önemli sebeplerinden birisi, Hindistan'ın işgalci güçler tarafından ele geçirilerek, 1857 yılında İngilizler tarafından uygulanan Hristiyanlık propagandasıyla beraber, oryantalistlerin İslâm medeniyeti ile ilgili iyi niyetli olmayan çalışmalarıdır.¹⁵⁷ Bu süreçte, bazı İslâm alimleri ve entelektüeller, Müslümanların karşılaştıkları mağlubiyetlerin, Müslümanları âtalete ve cehâlete sevk eden ana etkenin, onların kendi dini inanışları olduğu kanaatine varmıştır. Çünkü işgalci güçler altında ezilmişliklerinin ve yenilgilerinin sebebini, gelenek ve sıkı sıkıya taklitçilik olarak görmüşlerdir. Batı ile karşı karşıya kalınan bu coğrafyada, eski görkemli günlere geri dönebilmenin özlemi ve Müslümanların içinde bulundukları durumun içinden çıkmaları için bir tecdid hareketine ihtiyaç duyulduğu yönünde düşünceler ileriye sürülmeye başlanmıştır. Meydana gelen bu olumsuzlukların faturasını, Müslümanların kendisine

¹⁵⁶ Abdulhamit Bırışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, C. 26, s. 428-429.

¹⁵⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, OTTO Yayınları, Ankara 2000, s. 85.

kesen bu düşünce, çıkış yolu olarak dinin aslına, dinin ana kaynağı olan Kur'an'a dönüşü vurgulayan bir söylem gerçekleştirmişlerdir.¹⁵⁸

İslâm dünyasının sadece maddi alanda değil, ahlâki bakımdan da bir gerileme ve çürüme yaşadığını dile getiren bu kimseler, olumsuzlukların sebebini, Müslümanların Kur'an'dan uzaklaşmaları ve Kur'an'ı yanlış anlamaları olarak görmektedir. Bu sebeple Müslümanların bu duruma nasıl geldiğini, bu olumsuzlukların içinden nasıl çıkacakları konusunda Kur'an'ın neler söylediğini ortaya koyan bir tutum ileriye sürmüşlerdir. Esasen İslâmiyet'in ilerlemeye engel bir durum teşkil etmediği, insanı, düşünmeye, ilim öğrenmeye, çalışmaya teşvik ettiği, aslında onları bu duruma düşüren ana etkenin, kader, tevekkül ve kanaat kavramlarını yanlış anlamalarından, dine sonradan girmiş olan unsurların, uydurma hadislerin, bid'at ve hurafelerden, kaynaklandığını, bu bozulmaların Kur'an ve gerçek İslâm ile bir ilgisinin olmadığını ortaya koymuşlardır. Böylelikle bu harekete mensup kişiler, Kur'an merkezli bir bakış açısına sahip olmuşlardır. Kur'an vurgusuyla öne çıkan bu yönelişin, ilmi birikim ve geleneğe eleştirilerde bulunduğu, bu tarihi birikimin sonucunda ortaya çıkan dini metinleri anlayıp yorumlama hususunda geleneği bir engel olarak görmeleri bilinen bir gerçekliktir. Bu düşünceye sahip kimselerin ortak özelliklerine bakıldığında zaman klasik usulü kabul etmemeleri neticesinde akli esas alarak Kur'an'ın serbest bir tarzda okunmasını önceledikleri dikkat çekmektedir.

Ekolün, sünnetin fonksiyonu, sünnetin dindeki işlevi ve sünnetin bağlayıcılığı gibi konular hakkındaki söylemleri önem arz etmektedir. Sünnet ve hadislere yaklaşımları sebebiyle farklı şekillerde isimlendirilmişlerdir. Sonuç olarak, sünnetin tedvininin geç dönemlerde meydana gelmesi, sünnetin bizzat Allah tarafından koruma altında olmaması, hadisler arasına birçok uydurma rivayetlerin girmesi gibi sebeplerden dolayı hadislerin Hz. Peygamber'e aitliği konusunda mesafeli bir tutum içerisinde olmuşlardır.¹⁵⁹

Kur'âncılık söylemi, yalnızca sünnetin dindeki konumuna indirgenemeyecek bir söylemdir. Bu akımın savunucuları, Hz. Peygamber'in Kur'an haricinde hissî mucizelerini kabul etmemektedirler. Hatta ekole mensup olan bazı düşünürler, Kur'an'da yer alan önceki peygamberlerin göstermiş olduğu mucizeleri tevil ederek, red

¹⁵⁸ Suat Mertoğlu, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an'a İslâm'ına", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. XV, S. 28, (2010), s. 73.

¹⁵⁹ Hüseyin İlâhibahş, *el- Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's Sünne*, Taif 1989, s. 209-257.

yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte şefaât ve kabir hayatını, kabir azabını ve sevap kavramlarını da kabul etmemektedirler.¹⁶⁰ Bir kısmı cennet ve cehennem varlığını toptan kabul etmezken, bir kısmı da cennet ve cehennem varlığına inanıp, şu anda yaratılmadığını iddia etmektedir. Bir kısmı da cennet ve cehennem kavramlarını psikolojik yönüyle tahlil ederek, cennet ve cehennem ile ilgili anlatılanların temsili bir anlatım olduğunu, cennet ve cehennem gidilecek en son durak olmadığını, insanın hayatında geçirdiği aşamalardan yalnızca bir aşama olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁶¹

1970’li yıllarda bu tartışmalara Türkiye’de de rastlamak mümkündür. Bu tartışmalar, 1980’li yıllarda özellikle *mealcilik* adı altında yeni bir boyut kazanmıştır. Türkiye’de bulunan, mealciler adıyla anılan insanların, hadis konusunda eleştirel bir tutum benimsedikleri dikkat çekmektedir. Akla aykırı gibi görünen hadisleri, reddetme eğilimi içinde oldukları görülmektedir. Hadislerin Kur’ân’a arz edilmesi gerektiğini, metin bakımından problemli gördükleri hadisleri mevzû hadis olarak kabul etmektedirler.

Kur’âniyyûn akımının daha iyi anlaşılabilmesi için, ekolün ilk olarak doğup gelişmesinde aktif olan ekol mensuplarının düşüncelerine ve bu düşünceler çerçevesinde kaleme almış oldukları tefsirler ile ilgili bilgilere yer vermek önem arz etmektedir.

2.2.2. Kur’âniyyûn Akımının Önemli Temsilcileri

2.2.2.1. Seyyid Ahmed Han (ö. 1898)

Seyyid Ahmed Han, Kur’âniyyûn akımının fikir babası olarak Hint alt kıtasına damgasını vuran bir isim olmuştur. Müslümanların Hindistan bölgesinde hakimiyetinin pasif olduğu bir dönemde, 17 Ekim 1817 yılında Delhi’de dünyaya gelmiştir. 1857 yılında Hint alt kıtasında başlatılan askerî hareketin Müslümanlar açısından mağlubiyetle sonuçlanması ile ilk tahsilini geleneklere uygun bir şekilde tamamlayan Ahmed Han’ın düşünce dünyasında değişimler görülmeye başlanmıştır. Bu fikrî değişimin sonucunda o, Müslümanların bu kıtada rahat bir şekilde hayatlarını devam ettirebilmeleri için Batı tarzı eğitimin uygulanarak, İngilizlerle daha özgürce ilişkiler

¹⁶⁰ Birişik, *Hind Alt Kıtası ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 322.

¹⁶¹ Birişik, *Hind Alt Kıtası ve Tefsir Ekolleri*, s. 322.

kurulması gerektiğini, Müslümanların Hindistan'da ihtişamlı ve onurlu bir konum elde etme şansını kaybetme olasılığını dile getirmiştir.¹⁶²

Ahmed Han'ın düşünce hayatında asıl dönüm noktası olan dönem, 1869 yılında İngiltere'ye yaptığı ziyaret olmuştur. Yedi ay İngiltere'de kalan Ahmed Han, İngiliz üniversite teşkilatı ile ilgili incelemelerde bulunmuş, Kraliçe Victoria'dan ve İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi görmüştür. Yapmış olduğu gezi ve gözlemlerinin sonucunda, Müslümanları geride bırakan şeyin, İslâm'ın kendisinin olmadığını, aksine kendi geleneklerine sıkı sıkıya bağlılıklarının olduğunu ileriye sürmüştür

İslâm'ın akılla ters düşmediğini kabul eden Ahmed Han, Kur'ân'ı akıl ışığında açıklamış ve tefsirinde de bu çizgisini korumuştur. XIX. yüzyılda Avrupa akılcılığının ve tabiat felsefesinin tesiri altında kalmış, inanç sistemlerini *tabiata uyma* ilkesi ile birlikte değerlendirmiştir.¹⁶³ İslâm dininin de bu kanuna en çok uygun olan din olduğu sonucuna varmıştır. Bu ilkedен hareket eden Ahmed Han, peygamberlerin mucizelerini kabul etmeyerek, Kur'ân'da bu konuyla ilgili bulunan nasları da tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Mirâç hadisesini gerçekte meydana gelmemiş bir olay olarak açıklaması, bunun yanı sıra Bakara 2/260. âyette¹⁶⁴ parçalara ayrılmış ölü kuşların, Hz. İbrahim'in onları geri çağırdıktan sonra, dirilip tekrar kendilerine gelmesi olayının fiilen gerçekleşmediğini, bir rüyadan ibaret olduğunu ileri sürmesi de bu düşüncesinin bir sonucudur.¹⁶⁵ Hatta ayetlerin te'vilinde o kadar aşırı gitmişti ki Mâide 5/38. âyette¹⁶⁶ yer alan el kesme cezasının herhangi bir emir içermediğini söylemektedir. Kur'ân'da açıkça yasaklanan fâiz yasağının da sadece fakirlerden alınması durumunda haram olduğunu, günlük yaşamda ticârî işlerin daha rahat işlemesi için fâiz alıp vermenin haram olmadığını söylemiştir.¹⁶⁷

Seyyid Ahmed Han, Batı rasyonalizmine o kadar hayranlık duymuş ve kendisini buna o kadar kaptırmıştı ki neredeyse beş duyu organıyla algılayamayan her şeyi

¹⁶² Birışık, "Kur'âniyyûn".

¹⁶³ Birışık, "Kur'âniyyûn".

¹⁶⁴ "İbrahim 'Ey Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!' deyince, rabbi 'Yoksa inanmıyor musun?' demişti. O 'Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanat getirsin diye,' cevabını verdi. Rabbi 'Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hüküm sahibidir.' buyurdu." el-Bakara 2/260.

¹⁶⁵ Birışık, *Hind Alt Kitası ve Tefsir Ekolleri*, s. 340.

¹⁶⁶ "Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir." el-Mâide 5/38.

¹⁶⁷ Şaban Ali, Düzgün, "Seyyid Ahmed Han'da Entelektüallite ve Siyasa", *Muhafazakâr Düşünce*, C. XII, S. 47, (Nisan 2016), s. 54.

reddedecek duruma gelmiştir.¹⁶⁸ Meleklerin Müslümanların tasavvur ettikleri şekilde bir varlık olmadıklarını, onların Allah'ın yarattığı kuvvelerden bir kuvve olduğunu ileri sürmektedir. Kur'an'da ifade edilen melek kavramının ise ikinci anlamıyla kullanıldığını, insanın kötülükleri yok edebilmesi için cesaretlendiren ilâhi bir destek ve moral olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Ahmed Han'ın, peygamberlerin, vahyi melek aracılığıyla değil, sahip oldukları yetenekler ile işiterek aldıklarını söylemesi, çünkü, bu durumda meleklerin konuşması ona göre imkânsızdır.¹⁶⁹ Şeytanın da bir kuvve olduğunu ancak yoldan çıkmış bir melek olarak ateşin yarattığı olarak nitelendirmiştir. Yine cin kavramının da Kur'an'da 'can' kavramıyla aynı anlamda kullanıldığını ve bunların şer, hastalık gibi olumsuzlukların yansımaları olarak kullanıldıklarını zikretmektedir. Diğer kullanımlarında ise cin kavramının, çöllerde, ormanlarda yaşayan yabani insanlar için kullanıldığını söylemektedir.

Kur'an'da yer alan kıssalar konusundaki düşüncelerine bakıldığı zaman, Kur'an'ın, insanların kullanmış olduğu bir dille indirildiği için üslubunun da bu dile uygun bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki kıssaları temsili ve hayalden ibaret görmektedir. Bu sebeple kıssaları ilâhi bir hakikate dayandırmanın mantıki bir tarafı olmadığını söylemektedir.¹⁷⁰

Seyyid Ahmed Han, İslâm dünyasında ilk üç asrında hadis uydurulduğunu, bu sebeple de hadislerin güvenilir bir kaynak olamayacağı kanaatindedir. Hadislerin o dönemin insanları tarafından üretilerek, Hz. Peygamber'e isnad edildiğini ileriye sürmektedir. Çünkü sahabe ve ardından gelenlerin çoğu, rivayet ettikleri hadisleri sonraki nesillere Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu lafızlarla değil farklı lafızlarla nakletmişlerdir. Böylelikle hadisler, son ravinin kendi kullandığı lafızlarla hadis kitaplarına girmiştir. Dolayısıyla son ravinin rivayetlerine kadar Hz. Peygamber'in hadislerde ifade ettiği mananın ne derece korunduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Ona göre, bu durumda akıl ve dirayet yoluyla sabit olmadıkça hadisleri kabul etmek imkânsızdır.¹⁷¹ Seyyid Ahmed Han'ın hadislere bakış açısının, bazı müsteşriklerin bakış açısıyla aynı doğrultuda olduğu da gözden kaçmamaktadır.

¹⁶⁸ Muhsin, Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S. 12, (2003), s. 31-32, M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Ebabil Kitabevi, İstanbul 2017, s.187.

¹⁶⁹ Mustafa, Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 73-75.

¹⁷⁰ Öz, "Seyyid Ahmed Han".

¹⁷¹ Öz, "Seyyid Ahmed Han".

Ahmed Han'ın bu görüşleri toparlanacak olursa, Kur'ân ayetlerini akılcı bir yöntemle yorumlaması, hadislerin yalnızca akıl ve dirayetle tespit edilebileceğini iddia etmesi, Ahmed Han'ın XIX. yüzyılda determinist tabiat felsefesinden etkilendiğini açıkça göstermektedir.¹⁷² Diğer eserlerine bakıldığı zaman, Kur'ân'da sebep-sonuç ilişkisine ters düşen her şeyi, tabiat kanunu ilkesine göre yeniden yorumlaması, bu etkilenmenin bir sonucu olduğunu göstermektedir.

2.2.2.2. Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914)

19. yüzyılın sonlarına doğru dünyaya gelen Çekrâlevî, *Burhân'ül-furkân 'alâ salâti'l-Kur'ân* isimli eseriyle tanınmaktadır. Çekrâlevî'nin bu eseri yazma sebebi, Kur'ân'ın, Müslümanların ihtiyacı olan her türlü bilgiyi içerdiğini, Kur'ân dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığını ispat etmektir. İnsanların mensubu olduğu mezhebe göre namaz kılınmasını eleştirmiş, bunu küfür olarak nitelendirmiştir. Eserinde de üç temel konuyu ele alan Çekrâlevî, *Kur'ânî Namaz* kavramını ileriye sürerek, sadece Kur'ânî namazın farz olup, diğerlerinin şirk olduğunu, namazın farz kılınma sebebini ve namazın âdabını incelemiştir.

Ayetlerin yorumunda zaman zaman tahrife giden aşırı yorumları ile de eleştirileri üzerine çekmiştir.

2.2.2.3. Ahmedüddîn Amritsarî (ö. 1936)

Abdullah Hindistan'ın Amritsar kentinde dünyaya gelen Ahmedüddin Amritsarî, Kur'ânîyyûn ekolünün önemli temsilcilerindendir. Dönemin fikir babası olarak kabul edilen Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerinden faydalanmıştır. Kaynak olarak sadece Kur'ân'ı merkeze alması yönüyle Kur'ânîyyûn akımının tüm karakteristik özelliklerini benimsediği dikkat çekmektedir.¹⁷³

Ahmedüddîn Amritsarî'nin tefsir alanında kaleme aldığı öne çıkan çalışması, *Beyânun li'n-Nâs* isimli eseridir. Tefsirinde, sûrelerin isimleri, bir önceki sûre ile irtibatı ve sûrelerin muhtevası nitelikli bir şekilde anlatılmaktadır. Ayetleri yorumlarken oldukça derin yorumlara ve tahlillere girdiği dikkat çekmektedir. Rivayet tefsirlerinde, rivayet yoluyla çözülen problemleri, Amritsarî dili kullanarak çözmeye çalışmıştır. Fikir

¹⁷² Demirci, "Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar", s. 33.

¹⁷³ Birişik, "Kur'ânîyyûn".

yapısı olarak oldukça başarılı olan tefsirinde, Amritsarî'nin belirli yöntem ile yapılmayan te'villeri eleştirilen tarafları olmuştur.¹⁷⁴

2.2.2.4. Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985)

Kur'âniyyûn ekolünün son dönem düşünürlerinden biri olan Gulâm Ahmed Pervîz, doğrudan tefsir ile ilgili olan *Mefhûmu'l-Kur'ân* isimli eseriyle tanınmaktadır. Pervîz, Muhammed İkbâl tarafından ortaya atılan Hint alt kıtasının Müslümanlar ile Hindular arasında bölünmesini ileriye süren iki millet nazariyesini benimsemiştir. Bundan dolayı da Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah tarafından takdir edilmiştir. Kur'âniyyun hareketi, hadislere, fikhî konulara aykırı yaklaşımları sebebiyle İslâm ilim geleneğine bağlı ulema tarafından eleştirilmiştir.¹⁷⁵

Mefhûmu'l-Kur'ân adlı eseri, onun kendi deyimiyle Kur'ân'ı anlama çamıştır. basından ibarettir. Kur'ân'da yer alan kelimelerin Kur'ân'ın indirildiği dönemde hangi anlamlarda kullanıldığını, Kur'ân'da nasıl ve ne şekilde kullanıldığını tespit etmeye yönelik olmuştur.¹⁷⁶ Pervîz, eleştirilerini sünnetin dindeki anlaşılma şekline yöneltmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetini teorik olarak kabul etmiş, Kur'ân'ın en iyi şekilde Hz. Peygamber ile anlaşılabilceğini söylemiştir. Pervîz, diğer taraftan da hadislerin günümüze sağlam bir şekilde ulaşmadığını ileriye sürmüştür. Aynı zamanda hocası Muhammed Eslem tarafından ortaya atılmış olan merkez-i millet teorisini geliştirerek, Kur'ân'daki külli işaretlerden yola çıkarak, gerekli olan ilk şeyin yeni bir iktisat anlayışı olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁷

2.2.3. Kur'âniyyûn'un Kur'ân'ı Anlama İlkeleri

Kur'âniyyun ekolüne mensup kişilerin her ne kadar birbirinden farklı görüşleri olsa da, Kur'ân'ı anlama ve tefsir etmedeki yöntemleri ve dayandıkları temel ilkeler aynıdır. Kur'ân'daki hakikatlerin kapsayıcı oluşu, Kur'ân'ı anlamanın imkânsız olmaması, Kur'ân'ın düşünmeye ve akletmeye vurgu yapmasıyla birlikte, Kur'ân'ı tefsir ederken reye karşı olan tutumları, kendi görüş ve düşüncelerine dayanak bulmak amacıyla Kur'ân ayetlerini te'vil etme ve Kur'ân'da yer alan kelimeleri açıklarken Arap

¹⁷⁴ Birişik, "Kur'âniyyûn".

¹⁷⁵ Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 247-249.

¹⁷⁶ Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz".

¹⁷⁷ Birişik, "Gulâm Ahmed Pervîz".

diline tam bir güven duyulması gerektiği de bu ekolün benimsemiş olduğu ilkelerdir. Ayrıca belirsizlik bulunan konularda ve Sünneti inkâr etme gibi düşünceler etrafında birleştikleri dikkat çekmektedir. Kur'âniyyun ekolünün düşünce yapısını daha iyi anlayabilmek için, onların bazı ayetlerden yola çıkarak, düşüncelerinde sürüklendiği ilkeler ve tefsirde benimsemiş oldukları metotları incelemek faydalı olacaktır.

2.2.3.1. Kur'ân'da Hiçbir Şeyin Eksik Bırakılmaması

Kur'âniyyun ekolüne mensup kişiler, insanın ihtiyacı olan her şeyi Kur'ân'ın içinde bulunduğunu, Kur'ân-ı Kerim'in her konu ile ilgili bilgi ve ayrıntıyı içerdiğini, Allah'ın kitabının yeterli olduğunu ileriye sürmektedirler. Kur'ân'da yer alan mücmel ve mübeyyen ifadelerde, mücmel olan hiçbir şeyi kabul etmemektedirler. Onlara göre Kur'ân'da her şey açıklanmıştır, dolayısıyla Kur'ân oldukça anlaşılır bir kitaptır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünneti de dahil hiçbir kaynağın açıklamasına gerek duymamaktadır. İleriye sürmüş oldukları bu iddialarına karşılık olarak bazı ayetleri delil olarak göstermektedirler. Öne çıkan ayetler şu şekildedir:

“De ki: ‘Allah’ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin inancını tattırmaya gücü yeter’. Bak, anlasınlar diye ayetlerimizi nasıl açıklıyoruz!”¹⁷⁸

“O sizi tek nefisten (Âdemden) yaratandır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Anlayan bir toplum için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık.”¹⁷⁹

“Böylece biz ayetleri geniş geniş açıklıyoruz ki, ‘Sen ders almışsın.’ Desinler de biz de anlayan toplum için Kur'ân'ı iyice açıklayalım.”¹⁸⁰

“Her ümmete kendi içlerinden şahit getirdiğimiz gün, seni onlar üzerine şahit olarak getireceğiz. Biz sana Kitabı, her şeyi açıklayan, Müslümanlara da bir hidayet, rahmet ve müjde olarak indirdik.”¹⁸¹

“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık, Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler.”¹⁸²

¹⁷⁸ el-En'âm 6/65.

¹⁷⁹ el-En'âm 6/98.

¹⁸⁰ el-En'âm 6/105.

¹⁸¹ en-Nahl 16/89.

¹⁸² el-En'âm 6/38.

Bu ayetler perspektifinde her şeyin Kur’ân’da tafsilatlı olarak açıklandığını bu sebeple de başka hiçbir şeye gerek kalmadığını ileriye sürmektedirler.

Esasen sadece Kur’ân’ın yeterli olduğunu savunarak, sünnete mesafeli duran kişiler her ne kadar bu ayetleri delil göstermiş olsalar da, bu kişilerin karşılaştıkları ilk sorun namazın erkânı meselesi olmuştur. Örneğin, Sünnet’i tamamen yok sayan Abdullah Çekrâlevî, günde beş vakit namazın ayrıntılarının Kur’ân’dan çıkarılabileceğini iddia ederken şu ifadeleri kullanır: “Allah’ın kitabı mükemmel ve detaylıdır. Peygamberin onu tefsir ve şerh etmesine gerek yoktur. Kur’ân’a uygun bir ameli, öğretmesine ihtiyaç yoktur.”¹⁸³ Çekrâlevî, günlük beş vakit namazın vakit tayinini ise “*Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl...*”¹⁸⁴ ayetinden yola çıkarak yapmaktadır. Bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Ey Mü’min kişi! Allah’ın kitabında seni yönlendirdiği gibi, gündüzün iki tarafı olan sabah, öğle, ikindi ile, gecenin de iki tarafı olan akşam ve yatsı namazlarına sınıksız sarıl.” Namazların kaçır rekât kılınacağını ise “*Gökleri ve yeri yaratan melekleri ikişer üçer ve dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a hamdolsun...*”¹⁸⁵ ayetinden çıkarmaktadır.

Subhi Mansur da aynı şekilde Kur’ân’ın her şeyi içerdiğini savunmaktadır. Ona göre namazın erkânı ve rekât sayısı gibi bazı ibadetlerle ilgili sorun yaşamamızın sebebi, çocukluktan itibaren buna aşına olmamızdan ve bunların pratik olarak yaşamamızdan kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶

Ayette geçen “her şeyi açıklayan” ifadesinden yola çıkarak, Kur’ân’ın her şeyi ayrıntılarıyla beyan eden bir kitap olduğunu söylemeden önce, öncelikle ayetin siyakına bakmak gerekmektedir. Delil olarak ileri sürülen Nahl Suresi, Mekke döneminin son zamanlarına doğru nazil olmuştur. Surede genel olarak, Allah’ın varlığına ve birliğine dair deliller, öldükten sonra yeniden dirilme, mahşer günü toplanma ve amel defterlerinin dağıtılması gibi itikadi konular ele alınmaktadır. Ayette peygamberlerin davetine kulak asmayan kâfirlerin yine kendi peygamberlerinin huzurunda hesaba çekileceğine, Hz. Peygamber’in de onlara şahitlik yapacağına vurgu yapılmıştır. Ayetin son bölümü ise Hz. Peygamber’in vazifesi ile sonlandırılmaktadır. Dolayısıyla elçisine indirdiği kitap ile ilgili hiç kimseye bir mazeret bırakmamaktadır.

¹⁸³ İlahibahş, *Kur’âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle’s Sünne*, s. 210.

¹⁸⁴ el-İsrâ 78/79.

¹⁸⁵ Fâtır 35/1.

¹⁸⁶ Muhammed Ali Mehdevîrâd, “Kuraniyyun’un Kur’an’ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelenmesi”, *Misbah İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, S. 16, (2 Mart 2020), s. 82.

Ayetin bağlamını ele alındığında Kur'âniyyun ekolünün iddialarında olduğu gibi Kur'ân'ın din ile ilgili her şeyi ayrıntılarıyla beyan ettiği yorumu pek isabetli bir yorum olarak görünmemektedir. Çünkü ayetin muhatap aldığı kafirlere, Kur'ân'da yer alan fûru meselelerini anlatmak bir anlam ifade etmemektedir. Onlar için önemli olan öncelikli olan şey iman etmektir. O halde bu ayetin inanan veya inanmayan herkesi kapsadığını söylemek daha isabetli bir yorum olarak görünmektedir.¹⁸⁷

Kur'ân'a baktığımız zaman, bizzat Kur'ân'ın Kur'ân-sünnet ilişkisini temellendirdiği dikkat çekmektedir. Kur'ân'da, Allah'ın emir ve yasaklarında Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliğine işaret eden ayetler, onu bir müfessir, bir açıklayıcı ve Kitab'ın öğreticisi olarak zikredilmektedir.¹⁸⁸ Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'ân'da Peygamberinin vazifesine binaen şöyle buyurmaktadır: “*Bir meselede ihtilafa düşerseniz, onu Allah ve Resulü'ne götürün.*”¹⁸⁹ “*De ki: ‘Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin.*”¹⁹⁰ “*Allah ve Resulü'nde sizin için güzel örnekler vardır.*”¹⁹¹ Bu ayetler sahabeden sonra, ittifakla Hz. Peygamber'den sonra kitaba ve sünnete başvurmak şeklinde anlaşılmıştır ve o şekilde tefsir edilmiştir. Allah ve Resulü'ne itaat edin şeklinde başlayan ayetler ile kitap ve hikmetin birlikte geçtiği ayetlerin manası değişmiştir. Çünkü Hz. Peygamber yaşıyorken, Resul'ün yani hitabın varlığı mevcuttu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise hitap kitaba, Resul ise sünnete dönüşmüştür. Allah Resul'ü dinin asılları konusunda vahyi beklemiş, namaz vakitlerinin, ezanın belirlenmesi gibi vahyin tatbikatı denilen taabbudi mevzularda vahyin bir çeşidi ile hareket etmiştir.¹⁹²

Kur'âniyyun akımının iddia ettiği gibi, Kur'ân'da her şeyin açıklanmış olması, Kur'ân'ın bir Peygamber aracılığı ile gönderilmesini anlamsız kılmaktadır. Böylelikle namaz Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünün en güzel örneği olmaktadır.

Kur'ân'ın kapsayıcı oluşu hidayet mevzusunda geçerli olabilmekle birlikte, ahkâmın bütün tafsilatına ulaşma noktasında açık bir delile sahip değildir. Bu bağlamda siyaka dikkat etmeden, bağlamından kopararak yorumlanan ayetlerin ne ile ilgili

¹⁸⁷ Ahmet Yazıcı, “Kur'ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Ayetlerin Tahlili”, *Harran İlahiyat Dergisi*, S. 46, (Aralık 2021), s. 45-46.

¹⁸⁸ İlgili ayetler için bkz. Haşr 59/7; el-Ahzâb 33/36; en-Nahl 16/44; Âl-i İmrân 3/164.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/59.

¹⁹⁰ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁹¹ el-Ahzâb 33/21.

¹⁹² Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 35-36.

olduğu göz önüne alındığında, her şeyi Kur’ân’ın açıkladığı şeklinde bir yorum yapmak, bizleri parçacı bir yaklaşıma götürecektir. Kur’ân her şeyi içinde bulundurduğunu ve dinin ahkâmına bütünüyle erişmenin mümkün olduğuna dair delil olarak öne sürülen ayetler, Kur’ân’ı anlama konusunda ayetlerin siyakının göz önünde bulundurulması, birtakım sapmaların önüne geçilmesi ve Kur’ân’a bütüncül yaklaşılması bakımından önem arz etmektedir.¹⁹³

2.2.3.2. Hüküm Yalnızca Allah’a Ait Olması

Kur’âniyyun akımının ileriye sürmüş bir başka iddia ise “*Hüküm yalnızca Allah’a aittir.*”¹⁹⁴ ayetidir. Bu ve benzer ifadeyi içinde bulunduran ayetlerden yola çıkarak, hüküm koyma yetkisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu, bunun haricinde başka hiçbir kaynağın bu yetkiye sahip olamayacağını söylemektedirler. Hz. Peygamber’in sünneti, kıyas, icmâ ve müçtehit imamların fikirleriyle amel etmek onlara göre şirktir.¹⁹⁵ Delil getirdikleri ayetler sırasıyla şu şekildedir:

“De ki: ‘*Ben şüphesiz Rabbinden gelen apaçık bir delile dayanıyorum. Siz ise onu yalanladınız. Çabucak gelmesini istediğiniz (azap) benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah’ındır ve Allah, hakkı anlatır. O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır.*’”¹⁹⁶

Ayette geçmekte olan ‘*hüküm ancak Allah’ındır*’ ifadesinden tam olarak neyin kastedildiğini anlamak için öncelikle ayetin bağlamına dikkat edip bakmak gerekmektedir. Bu ayet, müşriklerin Hz. Peygamber’i ‘*şair, sihirbaz, mecnun*’ gibi söylemlerle itham etmelerine karşılık bir cevap niteliği taşımakta olup, onun tebliğinin apaçık bir beyan olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü bir sonraki ayette, müşriklerin Hz. Peygamber’i zor durumda bırakmak için sarf ettikleri sözlerine karşılık, Hz. Peygamber’in böyle bir gücünün ve iddiasının bulunmadığını, azap ve musibet gibi konularda hükümün sadece Allah’a ait olduğu bildirilmiştir. Hz. Peygamber’in, Allah’ın ona verdiği yetki dışında herhangi bir ilâhi güç taşımadığına, gayba dair bilgileri

¹⁹³ Bağlamın Kur’ân’ı anlama konusunda önemi açısından bkz. Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Ankara Sidre Yayınları, 1996.

¹⁹⁴ el-En’âm 6/57; Yûsuf 12/40-67.

¹⁹⁵ İlahibahş, *Kur’âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle’s Sünne*, s. 219

¹⁹⁶ el-En’âm 6/57.

bilmediğine vurgu yapılmaktadır.¹⁹⁷ Nitekim bu Enbiya Suresi 59. Ayette açık bir şekilde dile getirilmektedir.¹⁹⁸

Hükmün yalnızca Allah’a ait olduğu ifadesi Yusuf Sûresi 40 ve 67. ayetlerde geçmektedir. Söz konusu ayetler şu şekildedir:

*“Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah Teâla, onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir. Hüküm sadece Allah’a aittir. O size kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*¹⁹⁹

Ayet, Hz. Yusuf’un muhatabı olduğu toplumu, Allah inancına davet etmesini konu edinmektedir. Görüldüğü gibi bu ayette uluhiyyet söz konusudur. Hz. Yusuf Allah’a ortak koşulan hiçbir şeyin aslında ilahlık vasfını taşımadığını, bunların tamamen insanlar tarafından dile getirildiğini böylelikle hükmün yalnızca Allah’a ait olduğunu vurgulamıştır. Dikkat edilirse ekol mensuplarının iddia ettiği gibi, bu ayette dini hükümlerle ilgili herhangi bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ayet, onların iddialarına delil olmaktan oldukça uzak durumdadır. Yine hükmün yalnızca Allah’a ait olduğu ifadesinin geçtiği bir başka ayet Yûsuf Sûresi 67. ayetidir. İlgili ayet:

“(Ya’kûb Mısır’a gitmek üzere olan oğullarına) şöyle dedi: ‘Evlatlarım! Hepiniz şehre aynı kapıdan girmeyin, farklı kapılardan girin. Gerçi ben ne yapsam, Allah’tan gelecek takdiri önleyemem. Zira, hüküm yalnız Allah’ındır. (O size ne takdir etmişse muhakkak olacaktır.) Onun içindir ki ancak O’na dayanır, O’na güvenirim. Tevekkül edenler de yalnız O’na dayanıp güvensinler.”

Ayette bahsedilen konu, Hz. Ya’kûb’un, Mısır’a giderken, oğullarına verdiği nasihatten bahsedilmektedir. Tedbir alınması gerektiğini söylemiş ancak Allah’ın takdirinin önüne geçilemeyeceğini belirtmiştir. Söz konusu ayet, ekol mensuplarının iddialarını geçersiz kılmaktadır. Çünkü ayette dinin ahkamına ait herhangi bir şey bulunmamaktadır.

“De ki: ‘Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O’na aittir. O’nun görmesi de, işitmesi de şâyanı hayrettir. Onların 8göklerde ve yerde

¹⁹⁷ Hayreddin Karaman vdğr., *Kur’an Yolu ve Türkçe Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014, C., S.

¹⁹⁸ İlgili ayet için bkz. el-Enbiyâ 21/59.

¹⁹⁹ Yûsuf 12/40.

*onların) O'ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümlerine (hükümünden) kimseyi ortak etmez.”*²⁰⁰

Kehf Sûresi 26. ayette de Kur'âniyyun'un ileri sürdüğü gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Mekkî bir sure olan Kehf Sûresi, Ashab-ı Kehf kıssası bağlamında nazil olmuştur. Kehf Sûresi, Mekkeli müşriklerin, Hz. Peygamber hakkında olur olmaz konuşmaları karşısında, Hz. Peygamber'in sıkıntıya düşmesi neticesinde nazil olmuştur. Sadece Kur'âniyyun'un delil olarak ileri sürdüğü kısım, 'O, kendi hükümlerine kimseyi ortak etmez.' Zikredilerek ayet, bağlamından koparılmaktadır. Kıssa çerçevesinde, göklerin ve yerin gaybının sadece Allah'ın bileceği, hükmünde kimsenin ona ortak olamayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ümmetine karşı bazı hukuki ve ahlaki meseleleri mübah görürken veya yasaklarken, bunları kendi hevasına göre yapmadığı hususu unutulmamalıdır. Nitekim Kur'ân'da bu husus çarpıcı bir şekilde vurgulanmıştır.²⁰¹ Hz. Peygamber'in keyfi olarak dine şekil vermeye çalıştığını düşünmek isabetli değildir.²⁰²

2.2.3.3. Allah'ın Dinini Tamamlaması

Kur'âniyyun akımının delil olarak ileriye sürdüğü bir başka ayet Mâide Sûresinin 3. ayetidir. Bu ayete dayanarak, Kur'ân'ın her bakımdan kâmil bir kitap olduğunu bu sebeple her hükmün dini olabilmesi için Kur'ân'da yer alması gerektiğini iddia ederler.²⁰³ İlgili ayet şu şekildedir:

*“(…) Artık bugün kâfirler sizin dininizi yok etmekten ümitlerini kesmişlerdir. Öyleyse onlardan korkmayın, benden korkun. İşte bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. Kim günaha meyletmeksizin aklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, haram olan etlerden yiyebilir. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir (affi ve merhameti boldur).”*²⁰⁴

Sûrenin ilk kısmında, yenilmesi helal olan hayvanlar haricinde yasak olan hayvanlar zikredilmiş, ancak zaruret durumunda yasaklanan bu hayvanların etlerinden az bir miktarda yenilebileceği söylenilmektedir. Daha sonra “*Onlardan korkmayın benden korkun*” ifadesiyle müminlere moral verilmiş, Allah'ın dininin serbestçe

²⁰⁰ el-Kehf 18/26.

²⁰¹ bkz. en-Necm 3-4; el-Hâkka 69/ 44-45-46-47.

²⁰² Enbiya Yıldırım, *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, s. 44-45.

²⁰³ Yazıcı, “Kur'ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Ayetlerin Tahlili”, s. 48.

²⁰⁴ el-Mâide 5/3.

yaşanılabileceği söylenilmiştir. Sonunda ise Allah'ın dinini tamamladığı, kemâle erdirdiği ifadeleriyle de İslâm'ın kemâle erdirildiği, kıyamete kadar da geçerli olan son din olduğuna vurgu yapılmıştır.

Ekol mensuplarına göre Allah'ın, dinini tamamlamasının hikmeti biz insanlar için İslâmiyet'tir. İslâmiyet, Kur'ân vahyinin tamamlanmasıyla gerçekleşmiştir. Onların iddia ettiği şekilde, Allah, ayette çok açık bir şekilde dinini tamamladığını belirtmekte, dolayısıyla Kur'ân'dan başka bir delile ihtiyaç bulunmamaktadır. Râzî, tefsirinde, ayeti Kur'âniyyun mensupları gibi yorumlayan bir başka gruptan bahsetmekte ve onlarla ilgili ifadelerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Bu ayet, kıyasın bâtil olduğuna delalet eder. Zira bu ayet, Allah Teâla'nın bütün meseleler hakkında hüküm koyduğunu göstermektedir. Eğer bazı şeylerin hükmü vahiyle açıklanmamış olsaydı, o zaman din kemâle ermemiş olurdu. Her şey hakkında nass varsa, kıyas da o nassa uygun yapılacaksa o zaman kıyas yapmak abesle iştigal olur. Yok, eğer kıyas nassın hilâfına yapılacak olursa, o zaman da bâtil olur.”²⁰⁵

Taberî'nin İbn Abbas ve Süddî'ye isnad ettiği görüşe göre dinin kemâlinden kastedilen şey getirilen hükümlerin tamamlanmasıdır. Bu görüşü kabul edenlere göre bu ayet, veda haccı sırasında nazil olmuş ve bir daha da ayet inmemiştir.²⁰⁶

Taberî'nin naklettiği bir başka görüşe göre de dinin kemâle ermesi, müşriklerin Kâbe'den uzaklaşması ile olmuştur. Allah Teâla, İslâm'ı şirke galip getirmiş, Kâbe'yi putlardan arındırmış ve müşrikler Kâbe'ye bir daha yaklaşmamışlardır. Veda haccında nazil olan bu ayette Allah, dinini kemâle erdirdiğini insanlara bildirmiştir.²⁰⁷

Dinin tamamlanması ile ilgili yapılan yorumlara bakıldığında genel olarak iki husus üzerinde durulduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, dinin ahkâm bakımından hükümlerinin tamamlandığı, ikincisi ise İslâm'ın her yönüyle batıla galip gelmesi ile Mekke'nin putlardan ve şirkten temizlenerek bunun veda haccında tüm dünyaya ilan edilmesidir. Meseleyi konumuz çerçevesinde değerlendirecek olursak ikinci görüşün bütüncül bir bakış açısı olması, ayrıca ayetin siyâkına uygun olması sebebiyle daha isabetli bir yorum olarak görülmektedir. Bu durumda Kur'âniyyun akımının yorumu pek isabetli görünmemektedir. Daha önce bahsedildiği gibi ekol mensupları, Kur'ân'ın her şeyi kapsayıcı olduğunu, böylelikle dinin Kur'ân ile tamamlanması şeklinde

²⁰⁵ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, C. 11, s. 44.

²⁰⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, M. Beşîr Eryarsoy (Çev), İşaret Yayınları, İstanbul 2006, C. 1, s. 440-441.

²⁰⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 81-82.

anlamışlar ve yorumlamışlardır. Buradan da yola çıkarak Kur’ân dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığını iddia etmişlerdir.

Sebeb-i nüzulü dikkate almadan çıkarımda bulunanlar veda haccında nazil olduğunu kabul etmeseler bile, bir önceki ayetle birlikte bakıldığı zaman ayetin bütünlüğü şu şekildedir:

“Ey iman edenler! Allah’ın (koyduğu dini) işaretlerine, haram aya, (Allah’a hediye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram’a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca Mescid-i Haram’a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevk etmesin! İyilik ve (Allah’ın yasaklarından) sakınma üzerine yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın cezası çetindir. Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim. Kim gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”²⁰⁸

Bu durumda ayeti hac ibadeti ile birlikte ele almakta herhangi bir engel görünmemektedir. Bu bağlamda ayetin muradı şu şekilde anlaşılabilir: “Mekke’yi aldınız Peygamberiniz hac ibadetini de yaptı. Din bu coğrafyada artık hakim oldu ve tüm ibadetler bizzat Peygamber’in haccıyla tamamlanmış olmaktadır. Artık kâfirlerden korkmayın, benden korkun.”²⁰⁹

Bu ayet, hac ile ilgili bazı hükümlerle birlikte zikredilmiştir. Fakat dikkat edilirse hac ibadetinin bütün bir şekliyle uygulanışı Kur’ân’da anlatılmamaktadır. Dolayısıyla bu durumda hadisler ve siyer Müslümanlar için büyük önem arz etmektedir. Kaldı ki dinin tamamlanması ile ilgili ayeti bizzat okuyan Hz. Peygamber’in kendisidir. Bu durumda bu tamamlanma gerçek manada bir tamamlama değil, temel ilkelerin tamamlanmasıdır. Çünkü fiili olarak tamamlama Hz. Peygamber’e bırakılmıştır. Hz.

²⁰⁸ el-Mâide 5/2-3.

²⁰⁹ Enbiya Yıldırım, *Kur’an Bize Yeter Söylemi*, s. 50.

Peygamber de bizzat Allah'ın kontrolü dahilinde uygulama ve açıklamalarıyla dini uygulanabilir hale getirmiş ve somutlaştırmıştır.

2.2.3.4. Reye Karşı Tutum ve Tevilcilik

Tevil, *naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanmak suretiyle aslî manasından alıp taşımış olduğu muhtemel manalardan birine nakletmek* olarak tanımlanmaktadır. Kur'an'ı anlayıp yorumlama konusunda, tevil daima istisnai ve zaruri sayılmaktadır. Şöyle ki, kesin bir delil açıklama ve teville ihtiyaç duymadıkça ayetlerin zâhirleri delildir. Fakat Kur'âniyyun akımı mensuplarının, Kur'an'ın akletmeye ve düşünmeye davet eden ayetlerine dayanarak, sağlam olmayan temellerle çoğu yerde Kur'an'ın muteber zâhiri anlamını kenara bırakarak, kendi görüşünü merkeze alan açıklamalara ve tevillere yöneldikleri dikkat çekmektedir.²¹⁰

Tefsir disiplininde Kur'an'ın tafsilatının açıklanması, Kur'an'a dayalı ilkelerin ölçülü bir şekilde çıkarılması, hiç şüphesiz Sünnet'in rehberliği ile açığa çıkmaktadır. Fakat Sünnet'in rolünü göz ardı etmek, Kur'an'ı rey ile tefsir etmeye yöneltmektedir. Bu düşünceye göre bu şekilde yapılan bir tefsir hiç tereddütsüz rey'in eklenmesiyle mümkün olmaktadır.²¹¹

Kur'an'dan başka bir şeye gerek olmadığını iddia edenler, Sünnet'in delil olmadığını çeşitli yollarla ispat etmeye çalışmışlardır. Ahmed Subhi Mansur, Hz. Peygamber'e itaat ederek ilâhi buyruğun yanlış anlaşıldığını ileriye sürmüştür. Bu durumu da Kur'an'da geçen nebi ve resul kelimelerinin anlamlarına dikkat edilmemesinden kaynaklandığını söylemektedir. Sünnet'in hüccet olmadığını ispat edebilmek için Kur'an ayetlerini rey ile tefsir etmektedir. Bu iki kelimenin tanımını yaptıktan sonra Peygamber için iki yönlü bir şahsiyet öne sürmektedir. Hz. Peygamber'in nebi oluşunu, onun kişisel hayatı ile ilişkilendirir. Ona göre Hazret, diğer insanlar gibi bir beşerdir, tebliğ görevi yoktur, Bizlerin de nebiye uyma gibi bir zorunluluğumuz bulunmamaktadır. Muhammed (s.a.v) nebi vasfıyla masum değildir. Çünkü Kur'an'da azarlanmış ve kınanmıştır.²¹²

Mansur, resûl vasfını da Hz. Peygamber'in şahsiyetinin bir diğer yönü olarak tanımlamaktadır. Hz. Peygamber'in resûl vasfıyla vahyi tebliğ mevkiinde olduğuna, bu

²¹⁰ Mehdevîrâd, "Kuraniyyun'un Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelenmesi", s, 89.

²¹¹ Zehebi, s. 2/532.

²¹² Birişik, "Kur'âniyyun".

mevkiinin de ona olan itaatin Allah itaat ile aynı anlama geldiğini söylemektedir. Çünkü resûl, esasen Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Resûl'e itaat etmek, Allah'ın buyruklarına itaat etmek demektir.²¹³

Bu düşünce sahiplerinin kendi görüşlerine dayanarak yaptıkları yorumlar, Bakara Sûresi 183. ayetin tefsirinde oldukça göze çarpmaktadır. Akımın bazı mensupları, Bakara Sûresi 183. ayette yapılan genellemeyi dikkate alarak, farz olan oruç ibadeti için belirli bir zamanı kabul etmemiş, ayette kastedilen yılın herhangi bir ayı olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da orucun süresinin güneş takvimiyle birlikte otuz gün olduğunu ileriye sürmüşlerdir. Çünkü güneş takviminde bir yıldan sonraki yıla gün farkı bulunmamaktadır. Bu ekole mensup başka bir grup ise orucun yirmi bir Ramazan'dan başlayarak ay bitimine kadar dokuz gün olarak kabul etmektedir.²¹⁴

Yine gaybî ve maddî olan kavramları tevile gitmek, bu akımın en belirgin özellikleri arasındadır. Seyyid Ahmed Han'ın vahiy meleği Cebrail'i, Allah ile Hz. Peygamber arasında bir vasıta olarak kabul etmediğini, Cebrâil'i peygamberlik vasfının mecâzi tecellisi olarak gördüğü yine cinlere ve şeytana farklı anlamlar yüklediği ifade edilmişti. Mucizeleri akıl dışı görerek bu kavramı, farklı şekillerde yorumlanıp tevil etmişler veya kabul gören anlamda inkâr etmişlerdir.

Örneğin, İsrâ Suresinin ilk ayetinin tefsirini yaparken, *isrâ* kavramını *hicret* kavramı ile aynı görmüşler, iddialarını da Taha 77, Şuara 52, Duhan 23, Hud 81. ayetlerle temellendirmişlerdir. Mescidu'l-Aksâ'nın, Mescidu'l-Haram'dan uzak olması sebebiyle Medine Mescidi anlamını vermişlerdir. İsrâ olayı, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti olarak değerlendirilmişlerdir.²¹⁵

Kur'âniyyun, Kur'ân'dan başka bir şeyi hüccet olarak kabul etmemesi durumunda Kur'ân'a dair eksik araştırmalar ile yapılan yorumlar dikkat çekmektedir. Mansur'un nebi ve resûl kavramlarıyla ilgili yorumlarda da bu durum göze çarpmaktadır. Çünkü Kur'ân'da yer alan birçok ayet, Hz. Peygamber'in nebi ve resûl vasıflarının aynı makamda olduğuna, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına, Hz. Peygamber'e itaatin gerekli olduğuna ve tebliğ görevine, Hz. Peygamber'in diğer insanlardan üstün olan konumuna ayrıca Hz. Peygamber'in teşrii, hüküm koyma

²¹³ Birişik, "Kur'âniyyun".

²¹⁴ Birişik, "Kur'âniyyun".

²¹⁵ İlahibahş, *Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's Sünne*, s. 540.

yetkisine de vurgu yapılmaktadır.²¹⁶ Ehl-i Kur'ân bu tutumu neticesinde Kur'ân, beşerin düşüncelerine bağımlı bir kitap haline dönüşmektedir. Zikredilen görüşlerde, bu yaklaşımın aklî dayanaklara yaslandığı anlaşılmaktadır. Fakat bu ekolün, akıl ve din arasında uyum bulamaması dikkat çekmektedir.

2.3. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ

İnsanoğlunun asırlardır yaşadığı tecrübe göstermiştir ki, yeryüzünü cennet yapmak mümkün değildir. İnsanlığın başlangıcından bu yana birtakım problemlerle, Kur'ân'ın ifadesiyle fitne ve fesat ile karşı karşıya kalınmış, tarih boyunca da bu problemler artma veya azalma göstermiştir. Müslümanlar, bu problemlere hayatlarının merkezinde olan Kur'ân-ı Kerim ile çözüm aramışlardır. Hızla gelişen ve dönüşen günümüz dünyasında da Müslümanların problemler yaşaması ve yaşamaya devam edecek olması inkâr edilemez bir gerçekliktir. İctihad-müçtehid kavramlarının İslâm dünyasındaki varlığı bile Müslümanların değişen ve dönüşen dünya ve problemlerine kayıtsız kalmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân tefsirine duyulan ihtiyaç bir o kadar artmakta ve çeşitlilik göstermektedir. Gerek dış etkenler gerekse iç etkenlere bağlı olarak, toplumun veya bireyin yaşadığı değişimler, Kur'ân'ın yorumlama şekillerine de büyük ölçüde etki etmiştir. Buna bağlı olarak da Kur'ân tefsirinde farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Bu yönelişlerden birisi de tarihselcilik düşüncesidir. Tarihsellik konusu, İslâm dünyasında tarihselcilik, tarihsel yorum gibi çeşitli adlandırmalarla ele alınmış, birbiri ile çelişkili olarak farklı şekillerde ifade edilmiş, edilmeye de devam etmektedir. Bu karmaşanın aslında daha fazla araştırmacıların kendi zihin dünyalarında konuyu farklı algılamalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tarihselcilik düşüncesi ile ilgili Batı dünyasında da yorumların yapılması, konu üzerindeki fikri bulanıklığın daha da artmasına sebep olmuştur.

Kavramların ülkemizde yapılan çalışmalardaki kullanımlarına baktığımızda, kavramların aralarında fark gözetmeksizin hepsinin aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum, ülkemizde genellikle ahkâmın değişmesi olarak anlaşılmakta ve bu anlayışa hapsedilerek incelenmektedir. Kanaatimizce sağlıklı bir tartışma ortamının sağlanabilmesi için kavramların kullanılışı ve muhtevası ile ilgili daha hassas davranılması gerektiği kaçınılmaz bir durum arz etmektedir. Tarihsellik kavramı ile

²¹⁶ İlgili ayetler için bkz. en-Necm 53/1-4; el-Enfâl 8/64, el-Ahzâb 33/6-45, et-Tevbe 9/73.

ilgili yapılan genel açıklamalardan sonra, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için konu ile ilgili *tarihsellik*, *tarihsicilik*, *tarihselcilik* gibi kavramları ve meselenin tarihi alt yapısını göz ardı etmemek gerekmektedir. Konuya daha iyi açıklık getirebilmek ve problemin nereden kaynaklandığını tespit edebilmek adına kavramların daha belirgin şekilde ifade edilmesi faydalı olacaktır.

2.3.1. Hermeneutik

Kavram, Grekçe’de fiil olan *hermeneuein* kelimesinden türemiş olup, “bildirme, çeviri, açıklama” anlamlarına gelmektedir.²¹⁷ Grek mitolojisinde tanrıların mesajlarını insanlara iletip açıklayan elçiye “Hermes” ismi verilmekteydi. Hermes, aldığı mesajları, aldığı gibi aktarmayıp, anlaşılır şekilde çevirip açıklayarak aktardığı için kavram köken itibarıyla Hermes’e dayandırılmaktadır. Yani Hermes, aslında bu mesajları kendi yorumlarını da ekleyerek nakletmiştir.²¹⁸ Buradan hareketle hermeneutik kavramının buradan türemiş olabileceği de söylenmektedir.

Hermeneutik kavramı her dönemde kendine özgü anlamlar kazanmış, özellikle Orta Çağ’da kelâmî/teolojik fikirlerin temel unsuru haline gelmiştir. 16. yy’dan itibaren de kilise hakimiyeti ve geleneğe dayanan Katolik Kilise’sine karşı, kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti, hermeneutik tarihinde önemli adımların atılmasına yol açmıştır. 17. yy.’a gelince de mesajlardaki anlam kapalılığını gidererek üst düzeyde metin yorumu yapılmasını amaç haline getiren bir disiplinin adı olmuştur.²¹⁹ Hermeneutik kavramının farklı tanımlarının olması aslında onun doğasından kaynaklanmaktadır. Herkes bu kavrama kendi ilgilendiği alan ile bağlantılı olarak anlamlar yüklemiş ve hermenetüğün tek bir yönünü ele almıştır. Hermeneutikçinin görevi de, bir nesneyi ve sözü anlaşılır kılmaktır. Bu görevi yerine getirme işi ise dil ile mümkün olmaktadır. Çünkü dilin kendisi, anlaşılır kılma sürecinin bizzat içindedir. Yazılı bir metinde anlamca kapalı olan bir şeyi anlaşılır kılmaktır.

Genel olarak bir metni yorumlama ve açıklamanın metodolojik temelleri üzerindeki çalışmayı ifade eden hermeneutik kavramı, özellikle Kitab-ı Mukaddes üzerinde yoğunlaşmıştır. Kilisenin hakimiyeti neticesinde tefsir geleneği kilisenin

²¹⁷ Hans-George Gadamer, *Hermeneutik, Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Doğan Özlem (Çev), Ankara Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 11., Richard E. Palmer, *Hermönetik*, İbrahim Görener (Çev), Ağaç Felsefe Yayınları, İstanbul 2008, s. 41.

²¹⁸ Palmer, *Hermeneutik, Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 42.

²¹⁹ Burhaneddin Tatar, *Hermönetik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 14-15.

ilkeleriyle şekilleniyordu. Aydınlanma ile birlikte kiliseye ve din adamlarına karşı aşırı güvensizlik, kutsal kitabın yeniden yorumlanmasını gündeme getirmiştir. Böylelikle kutsal kitabın mana yönünü açığa çıkarmak hermeneutiğin esas hedefi haline gelmiştir. Aslında kutsal kitabın yorumlanmasında, tekelciliğe bir başkaldırı olduğu gibi Batı dünyası için de reform hareketleri için açılan bir kapı olduğunu söylemek mümkündür.²²⁰ Bir tercüme faaliyeti olarak hermeneutiğin İslâmiyet'ten önceki kutsal metinlerde ortaya çıkmış olması, kavramın zaman ve mekân yönünden değişkenlik arz ettiğini göstermektedir. Eski Yunan mitolojini de içine alan hermeneutiğin uzun bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Hermenetiğin mitolojik kökenleriyle birlikte teolojik kaynaklı yorum teorisi²²¹ olduğu söylenebilir. Bu bağlamda hermenetiğin öne çıkan en önemli mefhumu tefsir olmuştur. Zamanla yerini “mutlak anlama faaliyetine” bırakmış, tarihi süreçleri kapsamına alacak şekilde genişlemiştir. Tarihi metinlerin anlaşılması hususuna zemin hazırlayarak, felsefî hermönetik kavramının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²²² Böylelikle 19. yy.'ın başlarında klasik anlayışın öncüsü Schleiermacher ile ilk defa teolojik sınırların dışına çıkılmış ve dil unsurunun önem kazandığı filolojik unsurlar yerini almıştır. İnsandaki teolojik tasavvur, insanın sahip olduğu bilgi ve birikim neticesinde oluşmakta, dini metinleri anlamasında önemli ölçüde rol oynamaktadır. Metin yorumcuya uzak olduğunda, yanlış anlamaya sebep olmakta, bu sebeple metnin doğru anlaşılabilmesi için dilsel ve psikolojik kuralların belirlenmesi gerekmektedir.²²³ Bu düşünce, Wilhelm Dilthey gibi bazı fikir insanları tarafından da benimsenmiştir.

Dilthey, hermeneutik yorumlamayı, farklı alanlara taşıyarak hermenetiğin alanını genişletmiştir. Böylelikle hermeneutik yorumlamanın maksadı, metnin hakikî anlamı ve yazarın asıl amacını ortaya çıkarmaktır. Bu aşamadan sonra da Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'in öncülüğünü ettiği hermeneutik yorum yönteminde metnin veya yazarın vermek istediği mesajdan daha ziyade metni

²²⁰ Abdulkali Deniz, “Kutsal Metinlerde Hermönetik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, (Haziran 2022), s. 10.

²²¹ Palmer, *Hermeneutik, Hermönetik Üzerine Yazılar*, s. 64.

²²² Muhammed Mücteba Şebüsteri, *Hermönetik, Kur'an ve Sünnet*, Abuzer Dişkaya (Çev), Mana Yayınları, İstanbul 2012, s. 27.

²²³ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, “Hermönetik ve Metin Yorumu”, Muhammed Coşkun (Çev), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 46, (Nisan 2014), s. 245.

yorumlayan kişinin ne anladığı önem arz etmektedir.²²⁴ Yani, bu süreçte aslında yorumcunun öznelliği ön plana çıkmaktadır. Böylelikle kutsal kitabı yorumlayan kişinin sınırsız ve bağımsız bir özgürlük alanı vardır.

Hermeneutik kavramının bugüne kadar çok farklı süreçlerden geçtiği ve dönemler içerisinde değişikliklere uğradığı görülmektedir. Bunun yanında hermeneutik kavramı kendi içinde ve kutsal metinlerin yorumlanmasında bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Kanaatimizce hermeneutik, özellikle kutsal kitabımızın yorumlanmasında oldukça eksik bir yorumlama tekniğidir. Çünkü hermeneutik yaklaşım, yorumcuyu öne çıkarıp metnin asıl sahibini geri plana atmaktadır. Bu noktada da hermeneutik yaklaşım eksik kalmaktadır. Turan Koç'un söylediği gibi din dilinin yorumlanması ile seküler metnin yorumlanması aynı değildir. Ayrıca din dili her zaman dil ile yorumlanmaz. İnanan insanlar din dilini aynı zamanda ibadetler veya farklı ritüellerle yorumlayabilirler.²²⁵ Bu bağlamda din dilinin kendine özel bu yönünü göz ardı etmemek gerekirken ve metnin sahibinden ziyade yorumcuyu önceleyen hermeneutikçi yaklaşımın yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'e uygulanması problemli görünmektedir.

2.3.2. Tarihsellik

Tarih veya tarihsel sözcüğü, *bir olayın meydana geldiği gün, tarihle ilgili, tarihe ait, tarihe geçmiş, tarihin andığı veya olayların bir tasviri anlamına* gelmektedir.²²⁶ Tarih, geçmişte kalan insanî ve toplumsal olayları, anlamlandıran, adlandıran ve konu edinen bilim dalıdır. Tarihsellik kelimesi ise, tarihe ait olmak anlamındaki sıfatın isim halidir.²²⁷

Felsefe terminolojisinde ise tarihsellik kavramı farklı şekillerde tanımlanmıştır. En genel anlamıyla tarihsellik, "Tarihsel olanın varlık biçimi, zamana bağlılık, gelip geçicilik, tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma ve bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu"²²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir tanımla tarihsellik kavramı,

²²⁴ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Kemal Atakay (Çev), Can Yayınları, İstanbul 1996, s. 35-40-50-60-74.

²²⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 271.

²²⁶ Mustafa Fayda, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, C. 40, s. 30-36.

²²⁷ İsmail Kılıçoğlu, *Tarih Felsefesi, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990, s. 83.

²²⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, s. 171.

tarihe aidiyet, bir konunun tarihe ilişkin olması, olayın zamansallığı ve bir tarihte ortaya çıkan fikir ve görüşlerin söz konusu tarihe aidiyeti anlamına gelmektedir.²²⁹

Bu kavram ilk kez Henry More tarafından kullanılmış, felsefî anlamda ise ilk kullanan kişi Hegel olmuştur. Hegel'e göre tarihsellik kavramının iki anlamı vardır: Birinci anlama göre tarihsellik, geçmişte yaşanmış bitmiş her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkilerini bugün devam ettiriyor olması, ikinci anlama göre de tarihsellik, sürekli tarihsel etkililiktir. Bir toplum içinde halkın yaşadıkları anı idrak etmeleri; kendi varoluşluklarını bilmeleri onların kendi tarihsellikleridir. O, kısaca tarihselliği bir çağın etkililiği olarak tanımlamaktadır. Hegel'e göre, bir başka anlamıyla da tarihsellik, 'tinin'²³⁰ tarih içinde kendini açtığı 'form'dur. Hegel'e göre tarihsellik, tinin tarihsel zamana girmesidir.²³¹

Heiddeger, tarihselliği ontolojik bir içerikle tanımlamaktadır. Onun yapmış olduğu tanımlamadan itibaren tarihsellik, başta felsefe olmak üzere sosyal bilimler alanında terminolojik olarak insanın fitrî yanını ifade etmesi için kullanılmıştır.²³²

Wilhem Dilthey'e göre, tarihsellik, tarih içinde hem insanı oluşturan hem de insanın oluşturduğu tinselliktir. Bu tinselliği tanrısallığa bulaştıran ise Hıristiyanlıktır. Bu ise yalnızca insana ait bir tinselliktir. Hegel de Hıristiyanlığın yaptığı şeyi devam ettirmiştir. Bu da tanrının tarihselleştirilmesi anlamına gelmekte, insanı tarihte mutlak bir anlam arama arayışına sürüklemektedir.²³³ Dilthey'e göre, tarihte mutlak bir anlam değil, her zaman için değişen anlam çokluğu mevcuttur.²³⁴ Görüldüğü üzere Hegel ve Dilthey tarihsellik kavramını tinsellik ile tanımlamışlardır. Hegel, sürekli olarak tinin etkili oluşundan bahsetmiş, Dilthey ise tarihselliği, hem insanı oluşturan hem de insanın oluşturduğu insana özgü bir durum olarak tanımlamıştır. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, Dilthey'e göre, insan hem tarihin ürünüdür hem de tarihin yapıcısıdır. İnsanın ortaya koyduğu düşüncelerde geçerlilik ve değişmezlik aranmamalıdır. Onun düşüncesine göre, beşeri eylemlerin tarihselliği söz konusudur.

²²⁹ Cevizci, "Tarihselcilik", s. 1589-1590.

²³⁰ Tin: Evreni açıklamak için her şeyin özü, temeli olarak benimsenen madde dışı varlık anlamına gelmektedir. *Vikipedi*, erişim (22.01.2023).

²³¹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültü Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul 2019, s. 80-81.

²³² Şevket Kotan, *Bir Müslüman Kur'an ve Tarihsellik'e Nasıl Bakmalı?*, s. 17.

²³³ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul 2017, s. 245-146.

²³⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 145-146.

Tarihsellik üzerine çalışması olan A. Nedim Serinsu, tarihselliği şu şekilde tanımlamaktadır: Tarihsellik kavramı, tarih yapan bir varlık olan insanın, tarih hakkında edindiği tecrübelerin ve bu alanla ilgili bütün durumların üzerinde cereyan eden zihni faaliyetlerinin sonucunda oluşmaktadır. Fakat çoğu kavram hakkında olduğu gibi tarihsellik kavramının tarifinde de izafilik vardır.”²³⁵

Tarihsellik ile ilgili yapılan tanımlardan yola çıkarak şunları söylemek mümkündür. Tarihselliğin, tarihin bir döneminde ortaya çıkmış olan bir olay veya fikrin olgusallığı ile meydana çıkışındaki nasıllığı ortaya koyma; olayın meydana geldiği mekân ve zaman ile ilişkisini göz ardı etmeden, sonraki dönemlere etkililiğinin olup olmadığını tespit etme faaliyeti olduğu söylenebilir.

2.3.3. Tarihselcilik

Tarihselcilik kavramı, Hegel’den sonra çeşitli ve birbirine muhalif görüşler içeren şekliyle kullanılmaya başlanmıştır. İlk defa Romantiklerden Novalis, XIX. yüzyılda bu kavramı kullanmış, bu yüzyılın ortalarından itibaren de yaygınlık kazanmıştır.²³⁶

Tarihselcilik, “genel olarak tarihin önemini vurgulayan, hayatın her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmesi gerektiğini savunan görüşler için kullanılan ortak deyim; özel olarak da, eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik²³⁷ ön kabullerinden kaynaklanan bir öğreti olarak insan doğasını, toplumu tarih dışı bir perspektiften anlamamanın imkansız olduğunu, insanî olay, durum ve mesleklere dair bilginin tarihsel karaktere sahip olduğunu savunan görüştür.”²³⁸

Bir kültürün, dinin, bir ahlâk sisteminin vb. sadece kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilirliğini ifade eden tarihselcilik, tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini vurgulayan; her tarihsel dönemin ait olduğu döneme damga vuran fikir ve ilkeler doğrultusunda yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla geçmişteki eylemlerin, bir tarihçinin kendi çağına ait değerleriyle açıklanamayacağını savunmaktadır.²³⁹ Kısaca ifade edecek olursa, tarihselcilik, olayları, kendi kültürel ve tarihsel bağlamı içinde

²³⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s. 15.

²³⁶ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 154, Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 82.

²³⁷ Metodoloji: Bilgi edinmeyi sağlayan yöntemlerin incelenmesidir; epistemoloji ise bilgi dinmenin koşullarıyla ilgilenir. Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Mehmet Dağ (Çev), AÜ Basımevi, Ankara 1992, s. 75.

²³⁸ Cevizci, *Tarihselcilik*, *Paradigma Sözlüğü*, s. 909.

²³⁹ Cevizci, *Tarihselcilik*, *Paradigma Sözlüğü*, s. 1591., Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 170-171.,

anlamanın mümkün olduğunu söylemektedir. “Olayları ve nesneleri belli tarihsel gelişimin ürünleri olarak gören, bunların nasıl ortaya çıkıp nasıl geliştiğini, nasıl bugünkü duruma geldiğini araştıran ve bugünü geçmişe bağlayarak açıklayan yaklaşıma verilen addır.”²⁴⁰

Tarihsellik ile tarihselcilik arasındaki farka bakıldığında ise, tarihsellik, tarihsel olarak bir şeyin var olması, tarihselcilik ise tarihi olanı araştırıp ortaya koyma halidir. Yani tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiş bir olayın anlatımı tarihsellik, olayı anlatan kişinin o konuyu tarihe ait kılan yaklaşımı tarihselciliktir.²⁴¹ Bir başka ifadeyle tarihsellik, bir olayın veya nesnenin tarihte yaşanmış olma durumunu ve tarihe aidiyetini ifade ederken, tarihselcilik, tarihe ait olan olayların, nesne veya metinlerin yalnızca içinde meydana geldiği dönem veya bölgeye ait olması gerektiğini, farklı dönemler için geçerli olmadığını ifade eder.²⁴²

Ludwing Feurbach tarihselciliği, “dinsel geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranamayacak olan olaylarını tam olarak kavrama iddiasında olan bir görüş” söylemiyle eleştirmiştir.²⁴³ Tarihselcilik, kendinde değerli olan bir şeyin varlığını kabul etmediği ve her değer, kendi oluş şartları içinde anlamlı olduğunu savunduğu için nihilizm ile özdeş değerlendirilmiştir. Nitekim Görgün, bir çalıştayda, nihilizmin sonuna kadar götürülen tarihselcilik olduğunu, nihilizmle noktalanın tarihselciliğin bir yöntem olmak yerine siyasi ideoloji olduğunu söylemiştir.²⁴⁴ Metnin yorumlanması konusunda ise tarihsellik, “her türden metnin yorumunda tarihsel bağlamın birincil önemi üzerinde ısrar eden eleştirel akım” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴⁵

Tarihselcilik kavramı ile ilgili 19. yüzyılda Almanya’da birçok kez farklı tanımlamalar yapılmış olsa da üzerinde henüz ittifak edilen bir tanımlama bulunmamaktadır. İslâm dünyasında da kavrama farklı anlamlar yüklenmesi, kavram ile ilgili ortak bir paydanın olması ve üzerinde ittifak edilen bir kavram olabilmesi için zamana ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür.

²⁴⁰ Özer Ozonkaya, *Temel Toplum Terimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, s. 124.

²⁴¹ Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021, s. 29.

²⁴² D. Ali Karaman, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur’ân Hitabının Tabiatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 22-23.

²⁴³ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 223.

²⁴⁴ Tahsin Görgün, “Fıkıh Usulü İlmi ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, (18-19 Aralık 2010), İstanbul 2010, s. 401.

²⁴⁵ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur’ân Yorumu*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2018, s. 36.

2.3.4. Evrensellik

Etimolojik olarak evrensel kavramı, *genel olan, herkesi ilgilendiren, dünya çapında olan* anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, dünya genelinde her zaman herkesi ilgilendiren ve insanlar arasında farklılıklar olmasına rağmen, herkesin paylaştığı felsefî bir kavramdır.²⁴⁶ Başka bir tanımla, herkes tarafından doğruluğu ve yanlışlığı, iyiliği ve kötülüğü ilke olarak kabul edilen şeydir.²⁴⁷

Kavramın tarihi süreç içinde kullanımı üç ayrı şekilde incelenebilir: Bunlardan ilki evrensellik kavramının dinsel alanda kullanımıdır. Batı düşüncesinde, kiliseye bağlı olan Hristiyanlar, evrensellik düşüncesini, tüm insanların işledikleri günahların bağışlanacağı şeklinde anlamışlardır. İkinci anlamda kullanımı ise, insanı merkeze alan, bilginin kaynağı olarak insanı gören, insanüstü varlıkların insan ve toplum hayatına hiçbir şekilde müdahalesinin olmadığını savunan felsefî anlamda kullanımıdır. Bu düşünce, insanı merkeze alan, her şeyin kaynağının insan olduğunu savunan sofistlerin düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Üçüncü kullanımı ise dinlerin kendilerini anlatmaları için kullandıkları ideolojik evrenselliştir. İdeolojik evrensellik, sahip olan değerlerin yerellekle sınırlı olmayıp, bütün insanlığı kapsayacak genişlikte olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda İslâmiyet evrensel bir dindir ifadesi, evrenselliğin bu yönünü vurgulamaktadır. Böylelikle dinin değerleri, özü, insanın dine olan katkısı ve yüklediği anlam o dinin ideolojik yönünü öne çıkarmaktadır.²⁴⁸

Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler toplumlara bir uyarıcı olarak gönderilmiştir. Nitekim Kur'an bunu bize şu şekilde açıklamaktadır: "*Hiçbir ümmet yoktur ki, orada bir uyarıcı bulunmamış olsun.*"²⁴⁹ Hz. Peygamber haricinde diğer gönderilen peygamberler kendi kavimlerine, belirli bir çağ ve dönem için gönderilmiştir. Kendi kavimlerine gönderilen peygamberlerin²⁵⁰ görevleri bu sebeple evrensellik özelliği taşımamaktadır.²⁵¹ Ancak Kur'an, Hz. Peygamber'in peygamberliğinden bahsederken, Hz. Peygamber'in bir kavme veya bir döneme ait

²⁴⁶ Vikipedi, "Evrensel", erişim (6 Aralık 2022).

²⁴⁷ Talip Özdeş, *İslâm'ın Evrenselliği*, Fecr Yayınları, Ankara 2018, s. 13.

²⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, "Evrensellik Kuramı İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 32, S. 2, (1996), s. 55-56.

²⁴⁹ Fâtır 35/24.

²⁵⁰ bkz. el-A'râf 7/59; 65, 73, 85; Hûd 11/25; es-Sâffât 37/147; el-İsrâ 17/2; es-Secde 32/23; ez-Zuhruf 43/19, 46; Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/72.

²⁵¹ Sadık Kılıç, *Tarihselcilik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar Yayınları, İstanbul 2020, s. 139.

olmadığını ve insanlığın tamamına yönelik bir hitap tarzı sunmaktadır.²⁵² Buna örnek olarak da Mekke’de nazil olan ve Kur’ân’da ilk sure olarak yer alan Fatiha suresi gösterilebilir. Surede, Allah’ın tüm alemlerin rabbi olduğu, rahmetinin ise her şeyi kuşattığından bahsedilmektedir. Kur’ân bütün insanlara hidayet olarak gönderilmiştir.²⁵³ Hz. Peygamber de bütün alemlere rahmet olarak gönderilmiştir.²⁵⁴ Kur’ân’ın pek çok ayetinde Kur’ân’ın belli bir dönem ve coğrafya ile sınırlı olmayıp, evrensel olduğuna vurgular vardır.²⁵⁵

Kur’ân, bir dönemde bir toplumun sorunlarına çözümler getirirken, gönderildiği toplumun dil ve üslubuyla o topluma hitap etmiştir. Ancak Kur’ân, muhtevası bakımından incelendiğinde, onun gönderildiği dönemde kalmadığı, çağlar ötesine taşınılabilecek bir içerik ve üsluba sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁵⁶ Kur’ân-ı Kerim, bunu şu şekilde zikretmektedir: *“Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*²⁵⁷

Kur’ân, insanı muhatap almaktadır. Her zaman diliminde ve her toplumda insanın ihtiyaç duyduğu şeyler aynı olmuştur. İnsanı muhatap seçmesi sebebiyle Kur’ân evrensel bir kitaptır. Kur’ân’ın zaman ve mekan bakımından hiçbir etnik köken gözetmeksizin insanlar arasında sınırlama yapmaması, veda haccında duyanların duymayanlara dinlediklerini iletme emri, Hz. Peygamber hayattayken İslâm’a davet mektuplarının birçok ülkeye gönderilmesi Kur’ân’ın evrenselliği ile ilgili tereddüt edecek açık bir kapı bırakmamaktadır.

2.3.5. Tarihselcilik ve Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Önemli Temsilcileri

Kur’ân’ı anlama ve yorumlama hususunda, tarihsellik düşüncesinin ne ölçüde isabetli olup olmadığını anlayabilmek için bu düşüncenin nasıl ve nerede ortaya çıktığını bilmek önem arz etmektedir. Bu başlık altında tarihselciliğin ortaya çıkış sebepleri, nasıl kullanıldığı, özellikle de çağdaş İslâm düşüncesindeki temsilcilerinin kimler olduğu ve meseleye bakış açılarını eserlerinden yola çıkarak ele alacağız.

²⁵² bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûriîdies-Semerkandî, *Te’vîlatü’l-Kur’ân*, İstanbul 2006, C.VI, s. 83.

²⁵³ el-Bakara 2/185.

²⁵⁴ el-Enbiyâ 21/107.

²⁵⁵ bkz. Furkân 25/1; el-A’râf 7/158; Sebe’ 34/28.

²⁵⁶ Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur’ân ve Müslümanlar*, Ankara 1996, s. 115.

²⁵⁷ Sebe’ 34/28.

Ortaçağ'da, din, düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Bu çağda Hristiyanlık, kendi ilkeleri çerçevesinde bir düşünce yapısı oluşturmuş, durum böyle olunca da toplumun önde gelenleri, fikir insanları ve filozofların görevi, kilise öğretilerini desteklemek olmuştur. Kiliseye göre, Antikçağ'ın önde gelen iki filozofu ve Kilise Babaları'nın düşündüklerinde, inanıp söylediklerinde sabit değişmeyen doğrular mevcuttu. Onların bu doğruları her türlü şey için bir ölçüttü; bu sebeple de felsefenin görevi bu doğruları akılla harmanlayıp savunmaktı. Buna mukabil Rönesans düşüncesine göre, felsefe her türlü bağımlılıktan ve otoriteden kurtulmalı, kendi kendini arayıp bulmalıydı. Bu sebeple Rönesans düşüncesi, tüm otoritelerden kurtularak, düşüncelerine deney ve aklla yön vermeye çalışıyordu. Fakat bu doğruların hazırcılıkla değil, arayıp araştırarak olması gerektiğini savunuyordu.²⁵⁸

Reform düşüncesinden sonra, Hristiyan din adamlarının Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yaklaşımlarında, devamlı olarak onaylanan ve kabul gören yaklaşımdan uzaklaşıp, tarihselci-tenkitçi yönetime başvurularak, tarihsel, nesnel bir şekilde anlama ve yorumlama girişimleri ortaya çıkmıştır. R. Simon, Kutsal Kitab'ın literal anlamda yorumlanıp onaylanmaktan çıkarılıp, metnin eleştirel bakış açısıyla okunması gerektiğini dile getirmiştir. Protestan teolog Salome Semler de, Kutsal Kitab-ı yorumlama işinin belirli öğretileri doğrulama aracı olmaktan çıkartılması gerektiğini savunmuştur. Semler, bunun iki kuralı olduğunu söylemektedir; Birincisi, yorumlayan kişinin Kutsal Kitap ile arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması, ikincisi ise, yorumcunun metni evrensel ilkelere göre okuması gerektiğidir. Semler'e göre, bu şekilde bir okuma, metnin nesnel olarak okunuşuna imkân sağlayacaktır.²⁵⁹

Metnin eleştirel ve nesnel bir şekilde okunması gerektiği düşüncesi her ne kadar Batı dünyasında başlamış olsa da zamanla tüm coğrafyalarda etkisini gösterdiği gibi İslâm dünyasında da etkilerini göstermiştir. Daha önce Hristiyan dünyasını hesaplasmaya zorlayan modernizm, İslâm dünyasını da aynı ölçüde hesaplasmaya zorlamıştır. Batı dünyasının gelişmesiyle her alanda gerileme yaşayan İslâm dünyası, modernizmin yönelttiği sorular neticesinde yeni bir bakış açısına ve çıkış kapısına ihtiyaç duyulduğunu hissetmekteydi. Durum böyle olunca, bu çıkış kapısının İslâm'ın

²⁵⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 163.

²⁵⁹ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 55.

özüne yani Kur'ân'a dönülerek, bulunulacağına inanmaktaydılar. Böylelikle İslâm dünyasında yeni bir teoloji dönemi ortaya çıkmıştır.

İslâm dünyasında, tarihselcilik ile ilgili düşüncelerin kesin olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Kur'ân ahkâmının değişmesi anlamında tarihselliğin, İslâm'ın ilk dönemlerine kadar indiği, Hz. Ömer'in uygulamalarının bazılarının tarihsellik bağlamında değerlendirilebileceği iddia edilmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasında tarihselliğin başlangıcını Mutezile mezhebinin Halku'l Kur'ân tartışmalarıyla başladığını öne sürenler de mevcuttur. Bu başlangıcı Mutezile'ye götürmek mümkün olsa bile, fikri anlamda tartışmaların Muhammed Abduh'un neo-i'tizâlî Kur'ân okumalarıyla kendisine zemin hazırladığı da bir başka görüştür. Konuyla ilgili ilk örnek, Tâhâ Hüseyin'in ve Halefullâh'ın Kur'ân kıssalarının gerçek olup olmadığı ile ilgili yaptıkları tartışmalardır.²⁶⁰ Yine 19. yy.'da Hint alt kıtasında Kur'âniyyûn ekolünün öncüsü Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının Kur'ân'ın tarihselliği ile ilgili fikirleri dikkat çekmektedir.²⁶¹ Micheil Hoebnik'e göre ise İslâm dünyasında tarihsellik ile ilgili ciddi adımı son yıllarda Tâhâ Hüseyin atmıştır. Tâhâ Hüseyin'in fikirlerinden etkilenen Nasr Hamid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Fazlur Rahman'ın da bu kategoride yer aldığı ve günümüzde de bu çizginin devam ettiğini söylemektedir.²⁶²

Arkoun'un tarihselcilik konusu ile ilgili tavrı oldukça nettir. Ona göre, hakikatin kendisi de dahil hiçbir şey tarihsel olmaktan kurtulamaz.²⁶³ Ebû Zeyd de, Kur'ân'ın tarihselliğini açıklarken, Kur'ân'ın dilsel bir olgu olmasını, insanlar tarafından yoruma ve açıklamaya gerek duyulmasını ve nas-olgu bağlamında olguyu önemli görmesini, Mutezile'nin halku'l Kur'ân konusundaki düşüncelerini kendi düşüncelerine dayanak göstererek konuyu ele almaktadır. Ebû Zeyd, Kur'ân'ın tarihsel oluşunu beşere yönelik oluşuna bağlamaktadır. Beşerîleşen bir metin, beşer gelişimine bağlı olarak değişime uğrar. Hakikât olan bir anlam zaman geçtikçe mecazî bir anlam kazanabilir.²⁶⁴

²⁶⁰ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 224.

²⁶¹ Abdulhamit Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, 2001, s. 319.

²⁶² Hoebnik, Micheil, ["Thinking about Renewal in Islam; towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization"](https://www.academia.edu/41111111/Thinking_about_Renewal_in_Islam_towards_a_History_of_Islamic_Ideas_on_Modernization_and_Secularization) | Michel Hoebink - Academia.edu (10 Aralık 2022).

²⁶³ Fethi Ahmet Polat, "Muhammed Arkoun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, C. 1, s. 110-114.

²⁶⁴ Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 1, (2004), s. 75-76.

Günümüz ilahiyat çevrelerinden Mehmet Paçacı'ya göre de İbn Sina, İbn Rüşd, Gazalî gibi önemli İslâm düşünürlerinin eserlerinin Batı'ya geçip çevrilmesi sonucunda, tarihselcilik fikrinin Batı'ya intikal ettiğini söylemektedir. Buradan hareketle Paçacı, aslında tarihselcilik düşüncesinin İslâm dünyasında hep var olduğunu ancak unutulduğunu, 20. yy'da da tekrar hatırlandığını ve gündeme geldiğini dile getirmektedir. Paçacı, özellikle Kur'an'da Hz. Peygamber'in beşeri yönüne yapılan vurgulara dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in bir insan olduğunu, tarihin belli bir döneminde yaşadığını bu sebeple de tarihsel bir şahsiyet olup, her insan gibi belirli bir mekân ve zamanda yaşamış, hayattan ayrılmış bir şahsiyet olduğunu söylemektedir. Buna binaen ayetlerin sebep-i nüzulü, Mekkî ve Medenî ayetler, hadislerin sebep-i vürûdu gibi terimler vahyin ve risaletin belli bir tarihi dönem içerisinde gerçekleştiğinin en büyük kanıtıdır. Paçacı, yine buradan hareketle tarihselciliği, İslâm dünyasındaki varlığının en büyük argümanları olarak görmektedir.²⁶⁵

Medeniyetler arasında kültür alışverişinin ve etkileşimin olması kaçınılmaz bir durumdur. Bununla birlikte her yeni düşüncenin geçmişe bağlı uzantısının olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak biz çalışmamızda genel hatlarıyla tarihselcilik düşüncesinin Seyyid Ahmed Han ile birlikte 19. yy.'da ortaya çıktığını, daha sonra ise bilhassa 20. yy'da Müslüman düşünürler tarafından özellikle Muhammed Arkoun, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Fazlur Rahman, Hasan Hanefî tarafından günümüzde de devam ettirildiği kanaatindeyiz. Çünkü bu düşünürler, fikirlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an'ın tarihselliği ile ilgili yaklaşımlarından söz etmişlerdir. Buraya kadar verdiğimiz bilgiler tarihselci düşüncenin bir kısmını oluşturmaktadır. Bir sonraki aşamada ise tarihselci düşüncenin önde gelen isimlerinin görüşleri incelenip, kendi dönemlerinde meseleye bakış açıları ele alınarak, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış fakat evrenselliğini muhafaza eden Kur'an metnini, günümüz dünyasının insanına taşıma konusunda değerlendirme aşamasına geçilecektir. Bu ise elbette, nüzul sebepleri, dönemin sosyal, siyasal ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak yapılabilir. Tarihselci düşüncenin kısaca tarihi arka planını ortaya koyduktan sonra bu yöntemi savunan düşünürlerin fikirlerine ve böyle bir yöntemi onlar için kendilerince gerekli kılan unsurlara göz atalım.

²⁶⁵ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Bursa 8-10 Kasım 1996, s. 22.

2.3.5.1. Fazlur Rahman (ö. 1988)

Kur'ân'ı tarihselci düşünce ile okumanın gerekli olduğunu dile getiren kişilerden ilki, Pakistanlı düşünür Fazlur Rahman'dır. Fazlur Rahman Pakistan'ın Hezâre şehrinde 1919 yılında dünyaya gelmiş, ilk eğitimini babasının yanında Pakistan'da bulunan ders-i nizâmî adında bir medresede görmüştür. Fazlur Rahman'ın kendi ifadesine göre, yenilikçi bir fikir adamı olarak yetişmesinde babasının büyük etkisi olmuştur. Henüz on yaşındayken Kur'ân'ı Kerim'i ezberlemiş daha sonra da babasının teşvikiyle modern eğitime yönelmiştir. Penca Secd Üniversitesi'nde başlamış olduğu doktora eğitimine İngiltere'de devam ederek, Oxford Üniversitesi'nde İbn Sinâ'nın *en-Necât* isimli eserinin *en-Nefs* bölümü üzerine çalışmıştır. Fazlur Rahman'ın amacı, uzun yıllar geride bırakılan İslâm felsefesi alanında uzmanlaşmak olmuştur.²⁶⁶

Fazlur Rahman, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Tasavvuf ve Kelam gibi İslâm bilimleri hakkında fikir beyan etmiş, yetişmiş olduğu ortam sebebiyle Doğu kültürünü benimsemiş, Batı'da farklı üniversitelerde dersler vermiş, bu vesile ile de Batı kültürünü yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Yaşadığı dönemde Müslüman coğrafyanın içinde bulunduğu zorlukları hissetmiş ve kendine dert edinmiştir. Batı dünyasını tanıyan Fazlur Rahman, Batı'nın yükselişiyle birlikte Batı demokrasisinin çürüyüşüne de şahit olmuş birisidir.²⁶⁷

Fazlur Rahman'a göre, Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmesinin iki yolu vardır. Birincisi Müslümanların Batı ile bütünleşmesi, ikincisi de İslâm'ı yeniden tarihsel bir metotla yorumlayarak İslâm'ı tekrar hayatın tüm alanlarına hakim kılarak, Kur'ân'ın ahlâki ve sosyal amaçlarına uygun yeni bir model ortaya koymaktır. Fazlur Rahman'a göre ikinci yol benimsenmelidir. Gelenekçi yaklaşım ve bazı Müslüman modernistlerin konuşmaları veya sükûtları, tavır ve tutumları, gelenek çerçevesinde değişim istekleri Müslümanların hayatlarında giderek laisizm ve sekülerizmin hakimiyet kurması anlamına gelmektedir.²⁶⁸

²⁶⁶ Fazlur Rahman'ın hayatı, eserleri ve fikirleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, C. 12, s. 280-286.

²⁶⁷ Açıkgenç, "Fazlur Rahman". *DİA*, Fazlur Rahman, *İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar*, Adil Çifti (Çev), Ankara Okulu Yayınları Ankara 1997, s. 101.

²⁶⁸ Laisizm: Devlet yönetiminde dinin yahut dinsizliğin karşısında tarafsız ve tepkisiz kalınmasını savunan ilkedir. *Vikipedi*, "Laisizm", (15 Aralık 2022)., Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, "İslâmi Çağdaşlaşma: Alanı metodu ve Alternatifleri", Bekir Demirkol, (Çev), *İslâmi Araştırmalar*, C. 4, S. 4, (Ekim 1990), s. 314-320.

Fazlur Rahman'a göre tefsir usulünün temel amacı, Kur'an'ı anlamak olmalı, bunun için de tefsirde terkipçi bir yöntem izlenmelidir. O, geleneksel tefsirlerde bu ilkenin gerektiği gibi uygulanmadığını, temelde de Kur'âni bir görüş geliştiremediklerini söylemiştir. Ona göre geçmişteki müfessirler, Kur'an'ı ayet ayet tefsir etmiş, bir ayetin tefsirini yaparken bir başka ayete atıfta bulunmuşlar, fakat bunu sistematik şekilde yapamamışlardır. Bu sebeple Fazlur Rahman, geleneksel tefsir yöntemlerinin gerçek manada yöntem olmaktan uzak olduklarını ve bir dünya görüşü ortaya koyamadıklarını dile getirmiştir. Onun çağdaş tefsir anlayışına göre, tefsir usulünde sadece Kur'an'ın doğru anlaşılması hususu ile ilgilenilmeli, Kur'an'ın edebî üstünlük ve belâgatı ile ilgili konularla zaman kaybedilmemelidir. Kur'an'ı mana bakımından bütün bir şekilde anlayabilmemiz için yeni bir tefsir teorisine ihtiyaç vardır. Bu teori, Kur'an'ın kelâmî ve ahlâkî, ahlâkî-hukukî parçalarını birleştirerek bir bütün oluşmasını sağlayacaktır.²⁶⁹

Fazlur Rahman'ın önceliği her zaman Kur'an'ın mahiyetinin ne olduğu meselesi olmuştur. O, Kur'an'ın vahyediliş şekline bakıldığı zaman basit bir kitap olmadığını ifade eder. Çünkü Kur'an birinin oturup da yazdığı bir kitap olmayıp. O, Peygamber'in karşı karşıya kaldığı problemlere karşılık vahyin somutlaşmış halidir. İhtiyaçlar ortaya çıktıkça, Müslümanlara yol gösteren bir rehber olarak vahyedilmiş, bundan dolayı da tekbir zamana ait toptan bir vahyin inmesi imkânsızdır.²⁷⁰ Kur'an insanı merkeze alan bir kitaptır. Zira kendisini insanlara yol gösterici²⁷¹ olarak tanımlamaktadır. Fazlur Rahman'ın bu ifadelerinden anlaşılan şudur: Kur'an, yedinci yüzyıl çok tanrıcı olan Mekke toplumunun sosyoekonomik bozukluğuna bir cevap niteliğindedir. Kur'an yalnızca nazarî bir belge değil aynı zamanda tarihsel bir metindir. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, onu tarihsel bağlamı içinde ele almak gerekmekte, söz konusu durum özellikle Kur'an'ın sosyolojik yönü açısından önem arz etmektedir.²⁷²

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın insanlara olan mesajını doğru bir şekilde anlamanın iki yöntemi vardır. Bunlardan ilki, günümüzden hareketle Kur'an'ın indiği

²⁶⁹ Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", Osman Taştan (Çev), *İslâmî Araştırmalar*, S. 5, (Ankara 1987), s. 100.

²⁷⁰ Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", s. 100.

²⁷¹ el-Bakara 2/185; Yûsuf 12/111; Yûnus 10/37; el-En'âm 6/114.

²⁷² Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri", Bekir Demirkol (Çev), *İslâmî Araştırmalar*, C. 4, S. 4, (1990), s. 318.

döneme gitmek, ikincisi ise Kur'ân'ın indiği dönemden günümüze gelmektir.²⁷³ Fazlur Rahman, her iki yöntemin de başarılı bir şekilde uygulandığında Kur'ân'ın emir ve yasaklarının yeniden canlılık kazanacağını ifade etmektedir. Bu yöntemlerde gösterilen fikrî çabayı, Fazlur Rahman, içtihat olarak tanımlamıştır. Fazlur Rahman'a göre içtihat, bir nassın veya geçmişte örnek teşkil edecek bir durumun ne anlam ifade ettiğini anlama ve o kuralı teşmil, tahsis, ve tadil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm metoduyla bu kural, nassın veya örnek bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini, böylelikle, bu ilkenin ortaya çıkan yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir.²⁷⁴

Fazlur Rahman, Kur'ân'ın hükümlerinin günümüze lafız olarak alınıp taşınması yerine, arkasındaki ilkelerin temel amaçlarının alınıp günümüzün sorunlarına bu şekilde çözüm aranması gerektiği tezini sıklıkla vurgulamaktadır. İlk dönemden itibaren lafız ile kastettiği anlamın birbirinden ayrıştırıldığını söylemektedir. Bu sebeple hüküm çıkarmak için geliştirilen kıyasın da amacının böyle olduğunu belirtmektedir. Erken dönemlerden itibaren bu ayrımın iyi yapıldığını, buradan hareketle de Kur'ân'ın serbest bir şekilde yorumlanabileceğini belirtir.²⁷⁵

Ona göre Kur'ân, kesin hüküm vermekten ziyade hüküm verirken hükümlerin nasıl verilmesi gerektiğine yönelik ilkeleri bize öğretmektedir.²⁷⁶ Kur'ân'da bir hüküm verilirken, hükmün neden getirildiğine dair açıklık getiren illet yani sebep ile birlikte geldiğini de belirtmektedir. Bir illeti kavrayabilmek için o ayetin indiği toplumun tarihi ve sosyal ortamının çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu durumda meselenin özü illettir. Hüküm koymanın kendisi ise, illete bağlı olarak, doğru uygulandığı takdirde illetin somutlaşmış halidir, fakat doğru bir şekilde uygulanmaz ise o zaman hükmün değiştirilmesi gerekmektedir. Yani ortam hükümdeki illeti yansıtmayacak şekilde değişime uğrarsa o zaman o hükmün değişmesi şarttır. Geleneksel hukukçular illetin varlığını kabul etmelerine rağmen, şu şekilde bir ilke benimsemişlerdir: Hükmün vazediş sebebi özel olsa bile, bu hüküm uygulanırken genel bir hüküm halini alır.²⁷⁷

²⁷³ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 62.

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 66.

²⁷⁵ Fazlur Rahman, "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", Adil Çiftçi (Çev), *İslâmi Araştırmalar*, S. 3-4, (1995), s. 214-215.

²⁷⁶ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 82.

²⁷⁷ Fazlur Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, Alpaslan Açıkgenç (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 103.

Görüldüğü üzere Fazlur Rahman ayetlerin nazil olduğu ortamı oldukça önemsemekte ve sıklıkla vurgu yapmaktadır. Ortamın değişmesi halinde hükümlerin de değişeceğini ifade etmektedir. Fazlur Rahman'ın klasik dönem alimleri ile ayrı düştüğü en önemli noktalardan birisi bu husustur. Çünkü klasik dönem alimleri, illetin kişilere, zamana ve mekâna göre değişmeyeceğini söylemektedirler.²⁷⁸

Fazlur Rahman illetin değişmesiyle birlikte hükmün değişeceği hususuna örnek olarak kadının şahitliği ile ilgili ayeti örnek olarak vermektedir.²⁷⁹ Ayette, büyük veya küçük borçlanma olsa bile borcun miktarının yazılması, kaydedilen bu belge için de iki şahidin bulundurulması istenmektedir. Şahitler güvenilir iki erkek, eğer iki erkek bulunmazsa bir erkek ve iki kadın olabilir; böylelikle eğer kadınlardan biri unutursa bir diğeri hatırlatabilir. Fazlur Rahman'a göre bu ayetin illeti şu şekildedir:

“Burada bir erkek yerine iki kadının şahit tutulmasının nedeni, o günler bu tip alışverişlerde kadınlar genel olarak şahitlik yapmaya alışkın olmadıkları için, erkeklerden çok daha unutkan olabileceklerdir. Geleneksel anlayışa göre bir erkek yerine iki kadın şahit tutma ebedi devam edecek bir kanundur ve kadını ticari alışverişe alıştırarak toplumsal bir değişiklik İslâm dışıdır. Diğer taraftan çağdaş bir kimse (modernist) der ki; kadının şahitliğinin erkeğinkinden daha az kıymetli sayılması, kadının ticari işlerde kadının ticari işlerde hafızasının zayıf olmasına bağlandığından, kadınlar bu konuda alışkanlık kazanınca-ki bunda yanlış bir şey olmadığı gibi aksine toplumun yararına olduğu için- onların şahitliği de erkeklerinkine denk sayılabilir.”²⁸⁰

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman devamlı olarak toplumun aynı kalmayıp sürekli olarak değiştiğini vurgulamaktadır. Yine ona göre, Hz. Peygamber'ini hayatın bütün alanları ile ilgili mutlak bir sünnet bırakmayışının sebebi, Hz. Peygamber'in asıl görevinin kanun koymak yerine insanlar için ahlâki bir ıslahatçı olmasından kaynaklanmaktadır. Zaman zaman çözüme kavuşturmak için verdiği kararlar haricinde, bazen genel yasamaya başvurması ise yalnızca İslâm dünyasını güçlendirmek içindir. Kur'ân'da yer alan genel yasamalar da İslâm öğretisinin çok küçük bir kısmını oluşturmakta, hukuki kurallar ile ilgili kısımlar da Kur'ân'ın indiği bölgenin

²⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Abdulkadir Şener (Çev), Fecr Yayınevi, Ankara 1986, s. 206.

²⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Abdulkadir Şener (Çev), Fecr Yayınevi, Ankara 1986, s. 206.

²⁷⁹ İlgili ayet için bkz. el-Bakara 2/282.

²⁸⁰ Fazlur Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, s. 103-104. Kadının şahitliği için ayrıca bkz. Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmi Araştırmalar*, 1997, C. X, S. 4, s. 273.

özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin, Fazlur Rahman, Kur'ân'da savaş ve barış ile ilgili hükümlerin de tamamen en yöresel olduğunu, dolayısıyla bu hükümlerin doğrudan hukuki bir metin olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, bu hükümleri dolaylı yoldan hukuk malzemesi olarak görmek daha isabetlidir.²⁸¹

Fazlur Rahman Kur'ân'daki miras paylaşımı ile ilgili ayette illetin açık bir şekilde belirtilmeyip ilgili ayetler incelendiğinde, İslâmiyet'ten önce de Arap toplumunda miras paylaşımının olduğunu söylemektedir.²⁸²

Kur'ân'da yer alan çok evlilik konusuyla ilgili de adaletin sağlanmasını öngörerek, bunun da erkek tarafından sağlanamayacağını belirterek, bu konudaki hükmün geçici ve sınırlı bir zaman dilimine yönelik olduğunu söylemektedir.²⁸³

Fazlur Rahman'ın fikirlerinden yola çıkarak, onun düşünceleriyle ilgili bir değerlendirme yapılacak olursa şunları ifade edilebiliriz. Fazlur Rahman, Kur'ân-ı Kerim'i tümüyle ahlâki bir kitap olarak görmüş ve değerlendirmiştir. Onun, Kur'ân'da değişen ve değişmeyen ayrımı yapmadığı eleştirilse de bu düşünceye katılmak pek mümkün değildir. Çünkü Fazlur Rahman, ayetlerin arka planından çıkarılan ilkelerin değişmez, bunun dışında kalan hususların değişebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu ayrımı yaptığını bazı örneklerle göstermektedir.²⁸⁴ Ayrıca Fazlur Rahman'ın yapmış olduğu metodolojik yorumlar ve içtihadların Müslüman fikir adamları tarafından gündeme getirilmesi ve üzerinde çalışması gerektiği kanaatindeyiz. Üzerinde yeterince tartışma sağlanmadan Fazlur Rahman'ın fikirlerinin reddi veya kabulü isabetli görülmemektedir. Şu gerçeğinde reddedilmemesi gerekir ki, insanlığın tümü Kur'ân'ın ahlâk öğretilerine şiddetle ihtiyaç duymaktadır.

2.3.5.2. Muhammed Arkoun (ö. 2010)

Cezayir'in kuzeyinde Kābâilülkübrâ bölgesinin Berberi bir köyünde dünyaya gelen Arkoun, Cezayir Üniversitesinin Filoloji Fakültesi'nde eğitim görmüştür. 1956 yılında yüksek lisansını Arap Dili ve Edebiyatı alanında tamamlamış, 1960 ve 1969 yılları arasında da Sarbonne Üniversitesi'nde akademisyenlik yapmıştır. İbn Miskeveyh'in hayatı ile ilgili doktora çalışmasını tamamlayan Arkoun, bu çalışmasıyla

²⁸¹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, s. 22-23.

²⁸² Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 83.

²⁸³ Fazlur Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, s. 102.

²⁸⁴ Örnekler için bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 185-194.

akademik dünyada ün kazanmıştır. 1969 yılında misafir hoca olarak UCLA’da, 1977 ve 1979 yılları arasında Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesi’nde, 1985’te de Roma’da Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesi’nde görevlerde bulunmuştur. Fransız okullarında da eğitim gören Arkoun, dersler vermiş, üniversitelerin eğitim kürsülerini yönetmiştir. Ayrıca, Batı dünyasında; Almanya, Fransa, Amerika’da, İslâm dünyasında ise Cezayir, Fas, Tunus’ta bulunan üniversitelerde de hocalık yapmış ve konferanslar vermiştir. 1995 yılında resmi görevlerinden ayrılan Arkoun Kazablanka’ya yerleşerek, uzun bir hastalık sonucunda 14 Eylül 2010 yılında Kazablanka’da vefat etmiştir.²⁸⁵

Eserlerini genel olarak Fransızca olarak kaleme alan Arkoun, bir tarihçi ve aynı zamanda bir felsefecidir. Fakat Arkoun kendini bir felsefeciden daha çok bir tarihçi olarak görmekte, neredeyse bütün vaktini tarihçi yönü ile eş zamanlı olarak harcamıştır. Arkoun, bütün İslâm modernistlerinde görüldüğü gibi İslâm dünyasında, geleneğe karşı eleştirilerde bulunmuş, Arap-İslâm düşüncesine tarihselci bakış açısıyla yaklaşılmasının da İslâm düşüncesinin yenilenmesi hususunda atılacak en iyi adım olacağını öne sürmüştür.²⁸⁶ Arkoun yalnızca İslâmi geleneği eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda pozitivizmi de aynı ölçüde eleştirmiştir.²⁸⁷ Belli bir düşünceye bağlı kalmamak için²⁸⁸ aslında her düşünceye eleştirilerde bulunmuş, oryantalizmi de modernizmi de eleştirmiştir.²⁸⁹ Ona göre, oryantalizmin İslâm’a yaklaşımı olumsuz ve yıkıcıdır. Ayrıca oryantalizm, İslâm’ın geri kalmışlığı ile ilgili bir kaygı taşımadığından klasik İslâm düşüncesi ile ilgili geriye bıraktığı şey sadece enkazdır.²⁹⁰ Modernizmin hakimiyet kurmak isteyen yapısına eleştiride bulunarak, aynı zamanda modernizmin fikri yapısını araştırıp sorgulamadan reddeden Müslümanlara da karşı çıkmıştır.²⁹¹

İslâm dünyasını yenilenmesini tarihselci bakış açısıyla okunması gerektiğine bağlayan Arkoun, bu konuda en önemli referansın dil olacağını ifade etmektedir. Bu sebeple de eserlerinde filolojik enstrümanları çokça kullanmıştır. O, ne Kur’ân’da

²⁸⁵ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 20-21.

²⁸⁶ Fethi Ahmet Polat, “Muhammed Arkoun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 1, İstanbul 2020, s. 110-114.

²⁸⁷ Muhammed Arkoun, “Kur’an’ı Nasıl okumalı?”, A. Zeki Ünal (Çev), *İslâmi Araştırmalar*, C. 7, S. 3-4, (Ankara 1994), s. 252.

²⁸⁸ Muhammed Arkoun, *Kur’an Okumaları*, A. Zeki Ünal (Çev), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 135.

²⁸⁹ Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, Yusuf Kaplan (Çev), Rey Yayıncılık, Kayseri 1996, s. 258-259.

²⁹⁰ Polat, “Arkoun”.

²⁹¹ Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Hakan Yücel (Çev), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 163.

anlamı yakalayıp sabitleştiren bir dilci gibi değil, ne de kavramların oluşum şartlarından, tarihsel gelişiminden yola çıkan, metin merkezci ve mantıkçı bir dil felsefecisi gibi Kur’ân olgusu meydana getirmeyi ve bu şekilde yapılan okumaları da doğru bulmamıştır.²⁹²

Arkoun’a göre, bu şekilde yapılan okumalar ortodoksi geleneğinin bir ürünü olup, ortodoksi gelenek yenilenmenin önünde en büyük engeldir. Yapılan her türlü yenilik, bid’at olarak kabul edilmekte ve bu sebeple dışlanmaktadır. Yine Arkoun’a göre, meşruluğu ve hakikatin kendisini elinde bulundurduğunu iddia eden ve belli bir isim adı altında kendisini konumlandıran kişi ortodoksidir. Ona göre, Ehlüs’s-süne ve’l-cemâa, Şiiiler’de ise Ehlü’l-isme ve’l-adâle şeklinde karşılık bulmaktadır. O, ortodoksinin hakikati meşru kılıp, kurtuluşu yalnızca kendi müntesiplerine lütfettiğini söylemektedir. Bu düşünce, Arkoun’a göre bütün yaratıcı fikirleri ölüm uykusuna yatırmış, birbirinden farklı dinler ve mezhepler arasında kutuplaşmaya yol açmıştır. Bu sebeple de İslâm dünyasının ortodoksi düşünce ve söylemlerden kurtulmadan, kendisine yeni bir çıkış açması mümkün değildir. Arap dilinin sürrealist²⁹³ şairlerin yaptığı gibi dili özgürleştirilmesi gerektiğini savunan Arkoun, İslâm düşüncesinin, uzun zamandır hukuk, dilbilgisi, tarih ve tefsire dair birkaç el kitabının dogmatik tekrarlarına hapsedildiğini ifade etmektedir.²⁹⁴

Arkoun, İslâm geleneğinin nakilci yönüne dikkat çekmekte, ona göre, İslâm akıllı ile nakil iç içe girmiş, kendisini naklin çizmiş olduğu sınırlara hapsetmiştir. Bu sebeple de yeni bir düşünce üretmez duruma gelmiştir. O, dünyada olup biten bütün problemlerin çözümünün, Kur’ân-ı Kerim’de olduğuna inanan Müslümanların tüm çabalarını, ilâhî kelâmın içindeki anlamları bulmak için harcadığını söylemektedir. Bu şekilde davranan bir Müslümanın yalnızca Kur’ân-ı Kerim’i tanıma çabasına mahkûm edildiğini belirtmektedir.²⁹⁵

²⁹² Polat, “Arkoun”.

²⁹³ Gerçeküstücülük veya sürrealist, Avrupa’da bir ve ikinci dünya savaşları sırasında gelişmiştir. Temelini akılcılığa dayandıran, bu akım, gerçektışı anlamın değil aksine gerçeğin insandaki iz düşümüdür. İnsanın kendisini inceleyip çözümlemesinin, sanatın yol gösterciliğinde olduğunu savunmaktadır. *Vikipedi*, “Gerçeküstücülük”, erişim (25 Aralık 2022).

²⁹⁴ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 90-91.

²⁹⁵ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 80.

Kendisini bir tarih düşünürü olarak tanımlayan Arkoun,²⁹⁶ İslâm düşüncesinin geri kalmışlığını devamlı olarak vurgulamakta, geri kalmışlığın sebebinin fikrî gerilik olarak belirtmektedir. Ortodoksi geleneği eleştiren Arkoun, Batı düşüncesine olumlu etkileri olan Aydınlanma'nın, aynı şekilde İslâm düşüncesine de olumlu etkilerinin olup olmayacağını sorgulamış, dini düşünce noktasında bilhassa insanın katkılarını ön planda tutmuştur.²⁹⁷ İslâm'a, Aydınlanma akılcılığı ile bakılması gerektiğini söyleyen Arkoun, diğer taraftan İslâm'a antropolojik bir bakış açısıyla bakılmasını sıklıkla vurgulamaktadır.

Kur'ân'ı yeniden okumanın gerekliliğini vurgulayan Arkoun'un, yeni bir bakış açısıyla Kur'ân'ı okumaya çalıştığı görülmektedir. Bu konuda geliştirilen tüm yöntemlerin birbirleri arasında bir önceliğinin olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda oldukça özgür davranan Arkoun, Kur'ân'a dair çalışmalarında Batı dünyasında Kutsal Kitaplar ile ilgili yapılan çalışmaları örnek aldığını söylemektedir.²⁹⁸

Arkoun, kendi Kur'ân okumasını, Kur'ân'ın tarihsel bir zamanda varoluşunu göz önünde bulundurup, metni ideolojik anlayışlardan uzak tutarak yapmaya çalışmıştır. Kur'ân'ın ideolojik okumalarla tüketildiğini belirtmekte, yapılması gereken şeyin, Kur'ân-ı Kerim'in bilimsel sorgulamalarla tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalarla okunması gerektiğini söylemektedir.²⁹⁹

Kur'ân'ın metin tertibinin günümüz insanının anlayamayacağı bir şekilde olduğunu iddia etmektedir. Arkoun, surelerin ve ayetlerin, mushafta kronolojik olarak akılcı ve bilimsel bir sıralamanın olmadığını söylemektedir.³⁰⁰ Örneğin, Bakara suresinin temel düşüncesi bulunduğundan, Arkoun, bu suredeki ayetlerin yerleri değiştirildiğinde anlatımın karmaşık bir hal alacağını belirtmektedir.³⁰¹

Arkoun, Tevrat ve İncil'de uygulanan metin tenkidinin Kur'ân-ı Kerim'de de uygulanması gerektiğini ifade etmektedir.³⁰² Aynı zamanda içtihad hususu üzerinde de duran Arkoun, klasik içtihad yöntemlerini yetersiz görmekte, klasik içtihadın toplumun

²⁹⁶ Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci (Çev), Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 24.

²⁹⁷ Necdet Subaşı, "Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmi Araştırmalar*, C. 9, S. 1-4, Ankara 1996), s. 207-215.

²⁹⁸ Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 51.

²⁹⁹ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 85-86.

³⁰⁰ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 86.

³⁰¹ Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 54.

³⁰² Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 230.

problemlerinden uzak, metodolojik olarak zihinsel bir çaba olmadığını söylemektedir. Ona göre içtihad, “yasayı aydınlatacak olan kurucu anlamları, en uç ilâhi istekleri tam olarak kavrayıp, dünya hayatında insanların düşünce ve tutumlarının da meşrûiyetini güvence altına almak için, Tanrı’nın sözüyle insan aklının doğrudan temasıdır.”³⁰³ Görüldüğü üzere Arkoun, klasik içtihadı yetersiz bulmakta ve değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Arkoun, tarihselci bakış açısına yönelişini, Batı düşüncesi içinde kaybolmak olarak değil, modern dünyada kendi konumunu öğrenmek isteyen, kendi inanç ve değerleri ile modernite arasında ikileme düşmüş olan Müslümanların yaşadığı problemlere cevap verme çabası olarak ifade etmektedir. Bilimsel ve eleştirel düşünceye geniş alanlar açmak isteyen Arkoun, okurlara, kesin bir sonuca ulaşmaktan ziyade düşünmeye davet edildiğinin farkında olması gerektiğini söylemektedir.³⁰⁴

Arkoun’un düşüncelerini ana hatlarıyla incelemeye çalıştık. Kur’ân-ı Kerim’in sure ve ayet tertibinde düzensizlikten bahsederken aynı zamanda surelerin yerleri değiştirildiğinde ortaya çıkacak olan karışıklıktan bahsetmektedir. Kur’ân’daki surelerin tertibi ile ilgili üç türlü görüş ortaya çıkmaktadır. Bu görüşler şu şekildedir:

1. Kur’ân’da mevcut olan sure ve ayet düzenini Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır.
2. Sure ve ayet düzeni sahabenin içtihadı ile yapılmıştır.
3. Sure ve ayet düzeninin bir kısmı Hz. Peygamber’in, bir kısmı da sahabenin içtihadı ile yapılmıştır.³⁰⁵

Ayetlerin tevkîfî oluşu ile ilgili meselede İslâm âlimleri ittifak halindedir. Ayetler, tamamen Hz. Peygamber’in bilgisi dahilinde düzenlenmiş; böylelikle konuyla ilgili kimsenin farklı tasarrufta bulunma yetkisinin olmadığı ifade edilmiştir. Kur’ân ayetlerinin namazlarda ve kişisel görüşmelerde okunduğu, her yıl Hz. Peygamber’in Cebrail (a.s)’e okuduğu, ayetleri vahiy kâtiplerine yazdırdığı ayrıca birçok sahabenin ayetleri hıfzedip Hz. Peygamber’den duyarak ona okuduğu³⁰⁶ gerçeği göz ardı edilmezse, sure ve ayetlerin tevkîfî oluşu ortaya çıkmaktadır. Bu hususta, Kur’ân’ın sure ve ayet tertibinde düzensizlik olduğunu söyleyen Arkoun, aynı zamanda bir ayetin

³⁰³ Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s.

³⁰⁴ Arkoun, *Kur’an Okumaları*, s. 340-342.

³⁰⁵ Muhammed Abdullazim ez-Zürkânî, *Menâhîlu’l-Irfân fî Ulumi’l Kur’an Menâhîlu’l-Irfân Tercümesi*, Beka Yayınları, İstanbul 2015, C. 1, s. 833-835.

³⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 56.

yeri değiştirildiğinde karışıklığın ortaya çıkacağını da söylemektedir. Esasen Arkoun'un kendi düşünceleri arasında çelişki içine düştüğü dikkat çekmektedir.

Arkoun'un Kur'an'ın okunması ve anlaşılması konusunda yeni yöntem arayışları içinde olduğunu söylemek mümkündür. Onun arayış içinde olduğu Kur'an-ı Kerim'in tarihsel ve antropolojik şekilde okunması gerektiğini söylerken diğer taraftan da tarihselci yöntemin Kutsal Kitaplara uygulandığının yıkıntılarından bahsetmektedir. Arkoun'un bu düşüncesi ile de çelişki içinde olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Biz İslâm dünyasının geri kalmışlığını, gelenek ile modernite arasında kalmış Müslümanları, kendine dert edinen Arkoun'un, İslâm dünyasını yeniden ayağa kaldırma çabalarının samimiyetinden yola çıkarak, onun oryantalistler gibi yıkıcı etkiler oluşturmadığı kanaatindeyiz.

2.3.5.3. Roger Garaudy (ö. 2012)

17 Temmuz 1913 tarihinde Fransa'nın Marsilya şehrinde dünyaya gelen Garaudy, ailesinin herhangi bir dine mensubiyetleri olmamasına karşılık, hayatın bir anlamının olması gerektiğini düşündüğü için, bu sebeple gençliğinde ilgi duymuş olduğu Hristiyanlığı benimsemiştir. Gençliğinde büyük sorunlarla karşı karşıya kalan Garaudy, bu süreç içinde bir süre Protestan Gençlik Teşkilatının Başkan'lığını yapmıştır. Öğrencilik yıllarında komünizmi, yoksullara sahip çıkan bir sistem olarak görmüş, 1933 yılında Komünist Partisi'nin gençlik kollarına katılarak otuz yedi yıl partinin farklı kademelerinde görevlerde bulunmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşadığı tecrübeler, Garaudy'nin, hayatı yeniden gözden geçirmesine ve zor şartlar altında varoluşu sorgulamasına sebep olmuştur. Buradan yola çıkarak askerliğin mantıkdışı kurallarını, savaşlarda yaşanan anlamsız ölümleri, barışların ise anlamsızlık içeren içeriklerini eleştirmiş ve bunları eyleme dökerek protesto ve bildirilerle karşı çıkmıştır. Her ne koşulda olursa olsun, haksızlıklara boyun eğmeyen ve doğruyu konuşmaktan çekinmeyen Garaudy, sürekli olarak başını derde sokmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında madalyaya layık görülen Garaudy, Fransız hükümetinin Hitler'le olan anlaşmasını protesto eden bildiriler hazırlamıştır. Bu protesto sebebiyle Fransız hükümeti tarafından Cezayir'e sürgün olarak gönderilen Garaudy, otuz üç ay hapis ve kamp hayatı yaşamıştır. Kamp subayına başkaldırması sebebiyle subay tarafından öldürülecekken, İbâziyye mezhebinden Müslüman bir askerin "İnancımızda silahı olmayana ateş edilmez." İtirazı ile

kurtulmuştur. Roger Garaudy, 13 Haziran 2012 yılında Paris'te vefat etmiştir. Garaudy'nin vasiyeti olduğunu söyleyen ailesi tarafından cesedi yakılmıştır.³⁰⁷

Garaudy'nin eğitim ve fikri serüveni, hayatı gibi fırtınalı ve şaşırtıcı olmuştur. Üniversite yıllarında konferanslarını dinleyerek yolunda yürüdüğü Maurice Blondel,

Garaudy'nin hayatına büyük etki etmiş ve felsefenin, fikri hayatında yeşertmesine sebep olmuştur. Daha sonraki süreçlerde Garaudy, filozof Gaston Bachelard'ın danışmanlığında tez hazırlayarak, Sorbonne Üniversitesi'yle Moskova Bilimler Akademisi'nden felsefe alanında doktora unvanını alarak, felsefe ve estetik profesörü olmuştur.

1970'li yıllar Garaudy için siyasetten uzak durduğu, araştırma, inceleme içinde bulunduğu ve eser telifleri yazdığı yıllar olmuş, bu yıllar, Batı dünyasıyla hesaplaşma, Orta Doğu ülkelerinin sefaletinin sebeplerini araştırma, insanlığın sorunlarına çözüm arayışları içinde geçen yıllar ve Komünist Parti'den ayrıldıktan sonra, felsefe profesörü olarak özellikle estetik üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu dönemde tekrar hesaplaşma içine giren Garaudy, resmi felsefenin de her şeyi bilinçsizleştirmeye yönelik olduğunu bilincine varmış, bu karşılaşmadan sonra yalnızca doğduğu değil aynı zamanda kültür ve yaşam tarzı olarak da bir Avrupalı olduğunu fark etmiş, bunun sonucunda da bütün felsefe hayatını Batı dışında kalan düşünceleri hiç tanımadan geçirdiğini anlamıştır. Çünkü, Batı'da herhangi bir üniversite dünyanın başka bir bölümüyle ilgili hiçbir şey bilmeksizin anlatılıyor, Doğu'nun, Afrikalıların ya da Amerika'nın yerlilerinin dünya görüşleri önemsenmeden dersler veriliyordu. Garaudy, bu konuda Batı akademisinin oldukça önyargılı olduğunu ve kendi dışındaki medeniyetleri görmezden geldiğini ifade etmiştir. Bu farkındalığı kazandığında, dünyanın Avrupa'dan ibaret olmadığını farkında olarak, bu yüzleşme ile kendini, insanlığı ve Tanrı'yı yeniden gözden geçirme ve keşfetmenin yollarını aramıştır.³⁰⁸

Aslında Garaudy, Fransa'nın onu kendi hayallerinden uzaklaştırarak, iradesini elinden alacağını küçük yaşlarda fark etmiştir. Başkasının hakimiyeti altında ve dikte ettiği hayatı yaşamayı kabul etmeyen Garaudy, içinde bulunduğu durumu sorgulamaya başlamıştır. O zamanlarda da, okuldaki eğitimin, insanlara biçimlendirilmiş bir eğitim

³⁰⁷ Cemal Aydın, "Roger Garaudy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, s. 463-466. Garaudy'nin biyografisi ile ilgili ayrıca bkz. Roger Garaudy, *Hâtıralar ve 20. Yüzyılın Biyografisi*, Ahmet Zeki Ünal (Çev), Ankara 1998.

³⁰⁸ Roger Garaudy, *Batı Terörizmi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015, s. 38.

yıgını verildiğini fark etmiş ve itiraz etmiştir. Özellikle felsefe öğrenciliği yıllarında muhatap olduğu fikir adamlarının oluşturduğu hayattan kopuk düşünceleri dışında, şiddetin, kaosu, sefaletin varlığı ile yüz yüze gelmiş, bu sebeple ömrünün büyük bir kısmını insanı ve insanlığı kurtarabilme çabası içinde devam ettirmiştir.

Batı ile ilgili düşünceleri tamamen değişen Garaudy, Batı'ya artık daha farklı bir gözle bakmaya başlamış, onun için Batı, artık farklı bir anlam ifade etmeye başlamıştır. Garaudy'e göre, Batı dünyası, Rönesans ile birlikte giderek Allah inancından uzaklaşmış, insanı merkeze koyarak Allah'ı bırakmış, filozoflarıyla Tanrı'nın öldüğünü dile getirmiş, bilimin her türlü, meseleye cevap vereceğine inanarak pozitivist ve bilimciliğe yönünü çevirmiş, parayı ve güçlü olmayı kendine put haline getirmiştir. Bolca üretim yaparak tükettirmeye dayalı bir sistem kuran Batı'nın ekonomisini de "Pazar tektanrıcılığı" nitelendirmesiyle eleştirmektedir. Ona göre, Allah'ın olmadığı vahşi bir yönetim, ve bloklaşma siyaseti reddedilmelidir. Çünkü böyle bir sistemin insanlığa huzur getirmesi mümkün değildir.

Garaudy'nin İslâmiyet ile tanışması, kendi ifadesiyle bunun asıl sebebi, egemen olan ideolojilerin karşısında ezilenlerin yanında olmaktır. Sömürülenlerin yanında güçlü bir direnişle zalimlerle mücadele etmek için İslâmiyet'i seçtiğini söylemiştir. İslâmiyet'e Hz. İsa'nın öğretilerini inkâr etmeden girmiş, Marksizim'den öğrendiklerini bazı hususlarda inancına taşımıştır. Çünkü, İslâmiyet, hiçbir bilimi ve tekniği dışlamamaktadır. Garaudy'nin düşünceleri Müslüman oluşuna hiçbir şekilde engel olmamış, İslâmiyet ile birlikte her şey daha da netleşmiştir. O, Müslüman oluşu ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: *"Demek ki İslâm benim hayatımda bir kopuş olarak değil, bir tamamlanış olarak gözüktür."* Garaudy, inançlar arası yolculuğunu bir öncekini aşır yenisiyle mükemmelleşmek olarak nitelendirmektedir.³⁰⁹

Görüldüğü üzere Garaudy'nin yaşamı ve düşünce serüveni oldukça çetrefilli geçmiştir. Kendisi de hayatındaki dönüm noktalarını anlatırken, *"yaşadıklarım"* ifadesini sıkça kullandığı, büyük bir özgüven ile kendisiyle barışık bir şekilde yaşadığı dikkat çekmektedir. O, yaşadığı bu değişimleri, *"bütün evren muazzam bir değişim geçirirken, olup bitene bir kadavra gibi sessiz kalmaktansa, bu olağanüstü gelişimin kendisindeki karşılığı"* olarak açıklamaktadır. Çünkü Garaudy, değişebilmeyi, kendini bir kenara çekip, kadere razı olmak yerine, fırtınalar karşısında direnir, hayata anlam

³⁰⁹ Roger Garaudy, *20. Yüzyılın Biyografisi*, s. 262-263.

katmaktır.³¹⁰ Görüldüğü üzere Garaudy, ona dikte edilen hayatı yaşamak yerine hem insan hem de toplum için bir anlam arayışı içerisinde olmuştur. Kolay olan durağanlıktır. Fakat Garaudy, ideolojilerin karşısında zor olan değişimi tercih ederek, yaşamına bu şekilde yön vermiştir.

Garaudy, insanoğlunun geleceğinde İslâmiyet'in olduğunu, fakat bunun Müslümanların yerleştirdikleri din ile mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre, yerleştirilen İslâm, günümüzün problemlerine çözüm üretememekte ve sınırlandırılarak işlevsiz bırakılmıştır. Garaudy, bu bağlamda şu sözleri nakletmektedir:

“Şunu söylüyor ve şuna inanıyorum: 20. yüzyılın sorunlarını Kur'an'ın sonsuz ilhamına göre ele alıp çözmesi için bugün İslâm'ın bir aggiornamentoya (güncelleştirilmeye) ihtiyacı vardır. Şunu söylüyor ve şunu haykırıyorum: Bugün İslâm'ın yeni bir tarihi safhada, o ilk sosyal adalet ihtiyacını yeniden duyması için “kurtuluş İlahiyatı”na ihtiyacı vardır. İslâm'ı kendisini “halkın afyonu” yapan prenslerin ve onların ulemasının İslâm'ına karşılık, yeniden yoksulların İslâm'ı olmaya ihtiyacı vardır.”³¹¹

Garaudy, insanlığın geleceğini İslâmiyet'te, İslâmiyet'in geleceğini ise ilk dönemlerde olduğu gibi İslâm'ın, insan ruhunu diriltici, özgürlükçü ve sorumluluk uyandıran yapısında bulmaktadır. O, günümüz Müslümanlarının, geçmişe saplanıp kalarak değil, tıpkı Hz. Peygamber zamanındaki sahabîler gibi kendi zamanının ihtiyaçlara cevap verebilen dipdiri bir ruh ve inançla ayağa kalkmalarını, hayata katılmalarını ifade etmektedir.³¹² Garaudy'e göre, tarihin öne çıkardığı her türlü problem, ilk dönem İslâm anlayışının içtihad ile çözüme kavuşturulmuştur. Böylelikle ilk dönem İslâm anlayışı, Garaudy'e göre, hem eskiye körü körüne bağlanmaya hem de ilâhi mesajın olmadığı bir geleceğe karşı bir tutum sergilemektedir.³¹³

Garaudy'e göre, insanlığın birliği ve imanın bilincine varmak için ihtiyaç duyduğumuz şey yenilenmedir. O, yapılması gereken şeyin, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman dinsel kuramlarının kalıplaşmış sahte dini sözlerinin arkasına gizlenerek, çatışmaları kaçınılmaz kıldıkları bu dönemde yeni bir din yerine, iman birliği ile birlikte

³¹⁰ Garaudy, yirmi yaşında iken Don Kişot'u, kendisine rehber edinmiş, her türlü haksızlıkla karşı karşıya kalan ve bu haksızlıklara karşı çetin bir şekilde mücadele eden gerçek bir kahraman olarak nitelendirmiştir. bkz. Roger Garaudy, *Yaşanmış Şiir: Don Kişot*, Cemal Aydın (Çev), Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul, 2016, s. 13.

³¹¹ Roger Garaudy, *Yüzyılda Yalnız Yolculuğum-Hatıralar*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2023, s. 430.

³¹² Roger Garaudy, *İslâm'ın Aynası Camiler*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 249.

³¹³ Roger Garaudy, *21. Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, Timaş Yayınları Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2020, s. 15.

insanların birliğinin bilincine varmak olduğunu ifade etmektedir. Bu da her şeyden önce vahyedilmiş dinlerin birbirleriyle uzlaşması ile mümkündür. Taraflar en başından doğru ve geçerli tek din olduklarını iddia ederse aralarında bir uzlaşmanın olması mümkün değildir.³¹⁴

İnsanlığın kurtuluşunu İslâmiyet olacağını düşünen Garaudy, İslâm'ın yenilenmesi konusunda iki şeye dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Birincisi Kur'ân'ın evrenselliğinin önemsenip, ilâhi mesajların dönemsel hukuk kurallarına hapsedilmeden, Kur'ân'ın kuşatıcı yönüyle hayata geniş bir çerçeveden bakılması ikincisi ise Fransız ve İngiliz kaynaklı hukuk kurallarının terk edilmesidir. Çünkü, ona göre bu kanunlar, İslâm toplumu için uygun olmayan bir dünya ve bir insan anlayışının ürünüdür. Dolayısıyla bu kanunlar, insanın ilâhi tarafını yok sayarak, insanı bireyci bir şekilde ele alır.³¹⁵

Allah, İncil ve Kur'ân'da tarih içindeki insana hitap eder. Fakat bu tarihsellik, Kur'ân'ın mesajının evrensel olması hakikatinden hiçbir şey kaybettirmez. Ezeli olanın nüzullerinden her biri, o zamanın ve dönemin içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak, bütün toplumlar, zaman ve mekanlar için geçerli bir eylem planı içermektedir.³¹⁶ Yani Kur'ân'ın her bir ayeti probleme dayalı ilâhi bir cevap niteliğindedir fakat Kur'ân vahyinin, bir toplumun ve kültürün bir dönemine nazil olmuş olması, onun ilâhi olma özelliğini tartışma konusu yapmaz. Örneğin, Mekke ve Medine toplumunda Allah'ın tüm müdahalelerinin her biri bütün toplumlar ve zamanlar için geçerlilik içerir. Ancak bu müdahalelerin Kur'ân'da bulunan somut hali, nazil olduğu dönemim ve toplumun şartlarını yansıtır.³¹⁷

Kur'ân'ın tarihsel yönünü gösteren en somut örnekler, hadis ve tefsir kitaplarında bulunan esbâb-ı nüzul ile ilgili rivayetlerdir. İlgili rivayetler, Kur'ân'ın ilk muhataplarının Hz. Peygamber'e yöneltmiş olduğu sorulara Allah'ın vermiş olduğu cevap niteliğindedir. Kur'ân'ın tarihsel yönü, Kur'ân'ın kadınlarla ilgili ayetlerinde daha fazla öne çıkar. Çünkü Kur'ân verdiği mesajın anlaşılabilmesi için muhatap olunan

³¹⁴ Roger Garaudy, *İlâhi Mesajlar Toprağı Filistin*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2023, s. 23, Roger Garaudy, *Yaşayan İslâm*, Mehmet Bayrakdar (Çev), Pınar Yayınları, İstanbul 2021, s. 19-28.

³¹⁵ Roger Garaudy, *İslâm Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 95.

³¹⁶ Roger Garaudy, *Entegrizm*, Kamil Bilgin Çileçöp (Çev), Pınar Yayınları, İstanbul 2021, s. 102.

³¹⁷ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 92.

toplumun dili ve idrak seviyesi ile konuşur. Dolayısıyla Kur'ân, ataerkil bir toplumun geleneğine göre hitap eder. Bu toplum, tamamen kadını hor gören ve buna kutsallık atfeden Yahudiliğin, kadına yönelik düşmanlığı benimseyen Saint-Paul'un Hıristiyanlığının, erkeğin hakimiyetini sürdürdüğü Arap Yarımadası'nın toplumudur.³¹⁸

Garaudy, Kur'ân'ın kölelerle ilgili tutumundan söz edildiği zaman, “*Mü'min bir köle, müşrikten daha hayırlıdır.*” söz konusu köleliğin var olduğu bir toplumda inen bu ayetin, köleliğin olmadığı bir toplumda öneminden bir şey kaybetmeyip, zorunlu olarak tarihsel şeklini kaybedeceğini fakat ilâhi uyarı gücünü ve ahlâkına kaybetmeyeceğini ifade ederek, bir insanın değerinin makam, mevkisi veya zenginliğine göre değil, takvasına göre belirleneceğini ifade ederek tarih-üstü bir mesajını korumaktadır. Bu örnek bile Kur'ân'ın sürekli olarak literal okunmayacağını göstermektedir. Kur'ân vahyinin nâzil olduğu zamanın şartları ve dili, her zaman için bir eylem prensibi ifade etse de, yaşayan prensibin ölü lafızlardan ayrı tutulması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, İslâm hukukunun uygulanması için tümdengelimci bir yöntemle yetinilmemeli, kıyas yoluyla akıl yürütülmelidir.³¹⁹

Kadınların tesettürünü de bu bağlamda ele alan Garaudy, kadınların çarşaf giymeleri hususunun, dini bir görev olmaktan ziyade, Hz. Peygamber'den çok daha önceki yıllara uzanan Ortadoğu geleneğinin bir sonucu olduğu düşüncesindedir.³²⁰ Nitekim, Garaudy, Türkiye'ye yaptığı bir ziyaret sırasında, kendisine kadınların örtünmesi ile ilgili ne düşündüğü sorulmuş, şu şekilde cevap vermiştir:

“Örtünmenin İslâm'ın birinci sorunu olduğunu düşünmüyorum. Bu özel olarak birinci bir gereklilik değildir. İşte burada Bâkire Meryem bir örtü taşır. Hz. Peygamber'den altı yüzyıldan daha önce, İslâm'dan çok önce bir Yakındoğu geleneğidir bu. Kur'ân'ın da doğruladığı gibi, İslâm öncesi Arabistan'da törelerin çözüldüğü bir dönemde, utanma duygusuna, içgüdülerin disiplinine çağırmak gerekiyordu. Çünkü ayyaşlık ya da kadının cinselliğini teşhir söz konusuydu. Kur'an'ın yaptığı, o çağda, o ülkede utanmaya çağrı idi. Örtü kelimesiyle belirtilen şey, özel bir giyinme anlamı taşımaksızın ‘gizleme’yi işaret eder. Arabistan özelinde bu, geleneksel Yakındoğu giysisini belirtiyordu.”³²¹

Görüldüğü üzere Garaudy, örtünmenin, dini bir emir olmaktan ziyade örfi bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Garaudy, Kur'ân'ın gerçek mesajının

³¹⁸ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 95.

³¹⁹ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 93.

³²⁰ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 98.

³²¹ Garaudy, *Hâtıralar*, s. 334.

anlaşılabilmesi için tarih-üstü ilâhi bir mesajın tarihi bir formda sunulduğunu bilmekten geçtiğini ifade etmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları, Kur'an'ı doğru anlamış; fakat tarihi süreçte dinamik olan bu anlayış, yerini statik bir anlayışa bırakmıştır. Garaudy, bunun sebebinin ise müfessirler ve fıkıhçılar olduğunu düşünmekte, ilâhi kelama literalizm ve formalizm hakim kılınarak, mesajları felce uğratılmıştır.³²² Garaudy'e bu durumu, tarihin belli bir döneminde var olan kültür yapısıyla eş değer tutularak, mutlak bir doğruya ve bunun kabullenilmesini dayatmak anlamında *entegrizm* kavramıyla tanımlamaktadır. Ona göre, entegrizm, bir doktrinin yeni şartlara uyarlanmasına karşı çıkanları tanımlamaktadır. Bir başka şekliyle entegrizm, her türlü gelişme ve değişmeye karşı bir kemikleşme halidir. Hristiyanlık geleneğinde de gelenekten yana olma ifadesiyle her türlü gelişmeyi reddeden bazı Katolikleri ifade etmektedir.³²³

Garaudy, Kur'an'a lafızcı yaklaşmayı, Kur'an'ın doğru anlaşılıp yorumlanmasının önünde en büyük engel olarak görmektedir. O, lafızcı okunmasına örnek olarak, Kur'an'da hırsıza el kesme cezasını³²⁴ göstermektedir. Ona göre, bu hüküm ayetin geleneksel yorumudur. Bu hüküm tarih-üstü geçerliliğe sahip olup, hırsızlıkla ilgili geri dönüşü olmayan bu yaptırım, sonsuz rahmet sahibi Allah düşüncesi ile uyuşmadığını ifade etmektedir. Çünkü peşine gelen diğer ayette, suçundan dolayı tövbe edenlerin bağışlanacağı ve Allah'ın çokça merhametli olduğundan bahsedilmektedir. Garaudy, el kesme cezası verilerek, şeraitin uygulanmasını işe sonlandırmak olarak görmektedir. O, yapılacak ilk şeyin el kesmek yerine toplumda sefaletin kaldırılması gerektiğini belirtmekte, işe ceza ile başlamak gerekirse, bu durumdan en fazla fakirler etkilenecektir. Eğer bu insanlara ceza uygulanırsa, kendilerine verilen işi yapamaz hale geleceklerdir. Dolayısıyla bu durum toplumda sosyal eşitsizliği büyütür, sömürü düzeninin devamını sağlayacak ve toplumda sosyal adalet sağlanmadan bu şekilde uygulanan cezalar, Kur'an'ın ruhuna aykırı olacaktır. Garaudy ile ilgili söyleyeceklerimizi özetleyecek olursak, şunlar söylemek mümkündür:

Garaudy'nin hayatını incelediğimizde, onun, Batı ile Doğu arasında bulunan bütün medeniyetlere eleştirel fakat hoşgörülü bir tutum içinde olmuştur. Bu bağlamda,

³²² Garaudy, *Entegrizm*, s. 100-101.

³²³ Garaudy, *Entegrizm*, s. 11-12.

³²⁴ “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.” el-Mâide 5/38.

“Kim bu ahlakız davranıştan sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.” el-Mâide, 5/39.

düşünürün, insanlığın geleceği için ortak olan ilkelerin, rekabet, menfaat, sömürü yerine, insanlık için birlik ve beraberliğin, kardeşliğin nasıl gerçekleştirileceğine yönelik tespitlerine değinmeye çalıştık. Hemen her farklı düşünce ile çokça karşı karşıya kaldığından, düşüncelerinin eklektik bir görünüm sergilediği kanaatindeyiz. Garaudy'nin çabalarının da İslâm'ın ve Müslümanların yeniden güçlenerek yeniden ayağa kalkması ve ihtişamlı günlerine geri dönmesidir. Garaudy, şeriatın bugün Müslümanların veya dünyanın üzerinde neden parlamadığını, bazı Müslüman halkların için sömürgeci kurtulamayıp, tarihin öznesi konumunda değil de nesnesi konumunda olduklarını sorgulayarak bu sorulara cevaplar aramaktadır. O, bunların sebebini, İslâm'ın kendinden değil, Kur'ân'ın dipdiri bir gözle okunmamasından kaynaklanan gelenekselcilik olarak görmektedir. Bu konuda, Garaudy'nin, özellikle Kur'ân hükümlerinin hangi amaçlarla vaz edildiğini belirleme hususunda Fazlur Rahman ile aynı yerde durduğunu söylemek mümkündür.

Garaudy'nin, kadının örtünmesi ile ilgili düşüncelerine katılmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü, Garaudy, örtünmenin dini bir emir değil, örfi bir gelenek olduğunu ifade etmektedir. Bilakis kadının örtünmesi tüm ilâhi dinlerde var olan bir hakikattir. Örtünmenin aracı, biçimi, kültür, örf, iklim şartları örtüyü şekillendirmekle beraber, örtünmek dini bir inanıştır. Edep ve ahlâk ise insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerdir.

Diğer taraftan Garaudy, dinler arası uzlaşmayı öne sürmüştür. Bir dinin kendi içinde bile çokça fırkalaşmalar kaldı ki dinler arasında akîde farklılıkları mevcutken Garaudy'nin söylediklerine katılmak pek mümkün görülmemektedir. Doğrusu bu durumdayken dinler arası uzlaşmanın nasıl olacağı oldukça düşündürmektedir.

Garaudy, modern dünya ile kendi dinleri arasında kalan Müslümanların, inançları ile dinleri arasında model oluşturabilmeleri için, Kur'ân'ın dinamik bir ruhla okunup, içtihat ve tenkitçi aklın tekrar diriltilmekten geçtiğini ifade etmektedir. Mutlak bir başarı elde etmek yerine, insanların sorumluluklarına sahip çıkmaları gerektiğini, elinde olan imkân nispetinde hareket etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Biz Garaudy'nin düşüncelerini incelediğimiz kadarıyla, modern dünya ile kendi dinleri arasında sıkışmış kalmış biz Müslümanların, orta yol bulunabilmesi bakımından daha iyi incelenip tartışılması kanaatindeyiz.

2.3.6. Kur'ân'ın Anlaşılmasında Nüzul Sebeplerinin Önemi

Kur'ân-ı Kerim, topluma ve insanın sorunlarına çözümler sunmuş, zamanın ihtiyaçlarına uygun hükümleri ve çıkış yollarını göstermiştir. Zamansal olarak son ilâhi kitap olmasının yanında, lafızlarının kapsamış olduğu hükümler bakımından da tüm zamanlara hitap eden son ilâhi kitaptır. Kur'ân'ın beşer ile ilişkisinden söz edilirken, beşeri, tarihin olgu ve tezahürlerinden bağımsız değerlendirilemeyeceği açıktır. Kur'ân, ezeli boyutundan beşere inmekle zaten mekânsal bir boyut kazanmış durumdadır. Esbâb-ı Nüzûl ilmi de Kur'ân'ın bu yönüyle anlaşılması doğrultusunda Kur'ân ilimlerinin içerisinde bazı amaçlara ulaşabilme yolunda her zaman güncelliğini koruyan bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Birbirine izâfe edilen iki ayrı terimden (izafet terkibi) oluşan sebep-i nüzûl/esbâb-ı nüzûl, kavramı, farklı şekillerde tanımlanmış, tanımlama yaparken de iki ayrı terim üzerinde ayrı olarak durulması alışlagelmiş bir durum olmuştur. Biz bu terkipteki sıralamayı bozmadan, öncelikle sebep daha sonra da nüzûl kavramlarını ele alacağız.

Sözlük anlamı olarak sebep kelimesi, *metod, yol, işaret, vesile, vasıta*³²⁵ anlamlarına gelmektedir.

İbn Kuteybe'ye göre, sebep kelimesi, *ip, (halat, bağ), arzu edilen amaca ulaştıran her şey* anlamlarına gelmektedir.³²⁶

Nüzûl kavramı ise sözlükte, yukarıdan aşağıya doğru inmek veya iniş anlamına gelmektedir. Aynı kökten türemiş olan (تنزيل) ve (انزل) masdarları da indirmek anlamına gelmekte, inzâl kelimesi, toplu halde indirme, tenzîl ise parça parça olarak indirmek anlamına gelmektedir. “Esbâb” kelimesi ise “sebepler” kelimesinin çoğuludur.³²⁷ Kavram, Kur'ân-ı Kerim'e izafe edildiğinde, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde Kur'ân'ın vahiy yoluyla peyderpey semadan yeryüzüne indirilmesini ifade etmektedir.

Ayetlerin iniş sebeplerini ifade eden *esbâb-ı nüzûl* kelimesi, terim anlamı olarak “Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç ayetinin yahut bir suresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resûlullâh'a sorulan soru”³²⁸ demektir.

³²⁵ Ebûl-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Abdülkâki Güneş vdğr. (Çev), Çıra Yayınları, İstanbul 2010, s. 220.

³²⁶ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Kahire, 1973, s. 464.

³²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 488.

³²⁸ Demirci, “Esbâb-ı nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 360-362.

Şatıbî, esbâbı nüzûlü, “*muktezayı hali bilmek*”³²⁹ olarak tanımlarken, Zerkânî, “*meydana geldiği günlerde ayet veya ayetlerin kendisinden bahsederek veya hükmünü açıklayarak indiği şeydir. Bu manada sebab-i nüzul; Hz. Peygamber zamanında meydana gelen bir hadise veya ona yöneltilen bir sorudur.*”³³⁰ şeklinde tarif etmektedir.

İsmail Cerrahoğlu, “*Hz. Peygamber’e sorulan bir soru veya bir hadise dolayısıyla birkaç ayetin veya surenin inmesine âmil olan şeye sebab-i nüzul demektir.*”³³¹ şeklinde tanımlamaktadır.

Yapılan tüm tanımlardan anlaşıldığı üzere, sebab-i nüzul; risalet döneminde, bir veya daha fazla ayetin mahiyetini içeren hükümleri beyan etmek, ilâhi vahyin tarihi arka planını sunan Hz. Peygamber’e sorulan soru veya bir hadiseden ibarettir.³³² Ancak burada şu hususa dikkat etmek gerekmektedir. Bir olay ya da Hz. Peygamber’e yöneltilen soru ile bunun üzerine indiği kabul edilen ayetin, iniş zamanı ile arasında bir yakınlığın bulunması gerekmektedir. Çünkü, her hadise, ayetin muhtevası içeren nüzul sebebi olarak kabul edilemez.³³³

Esbâbı nüzul ilminin doğuş ve gelişim sürecinin, diğer Kur’ân ilimlerinin ortaya çıkış süreci ile paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Çünkü, Kur’ân ilimlerinin hepsi, Kur’ân’ın açık bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olarak, yarattıklarını hidayete erdirmek amacıyla ilâhi kelâmı anlama çabalarından doğan ilim dallarıdır. Dolayısıyla kişinin kültürü ve anlayış seviyesi ne olursa olsun Kur’ân ilimlerine ilgisiz kalan bir kişinin, Kur’ân’ı sağlıklı bir şekilde anlaması mümkün değildir.³³⁴

Tefsir ilminde ayetleri açıklayabilmenin sebab-i nüzulün yeri ve önemi oldukça önem arz etmektedir. Sebeb-i nüzul ilminin esasen Kur’ân’ın ilk muhataplarına, sahabe dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Tefsir sahasında sahabeyi yükselten etken de budur. Onlar, Hz. Peygamber’e bir ayet nazil olduğunda, ayetin nüzulüne sebep olan olayı sebebini bilirlerdi. Farklı sebepler ve olaylara göre inen ayetler, farklı hükümleri kapsamaktaydı. Böylelikle sahabelerden bazıları, bilhassa Hz. Peygamber’in yanında bulunanlar, illet-münasebet ilişkisini değerlendirebilme yeteneğini kazanmıştı.

³²⁹ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed Şâtıbî, *el-Muvafakat fi Usûli’s-Şerîa*, Mehmet Erdoğan, (Çev), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, C. 3, s. 331.

³³⁰ Zerkânî, *Menâhilu’l-Irfân*, C.1, s. 99.

³³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 115.

³³² Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 68.

³³³ Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 232.

³³⁴ Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 142.

Hadis mecmualarının tefsir bablarının neredeyse tamamı sebab-i nüzûle tahsis edilmiş gibidir.³³⁵

Kur'ân ayetleri sebab-i nüzûl açısından iki kısma ayrılmaktadır:

1. Bir sebebe bağlı olmaksızın nazil olan ayetlerdir. Bu ayetler, Kur'ân'ın genel olarak gönderiliş amacına yönelik olup, beşerin doğru yolu bulması ve hidayeti için gönderilmiş, özel bir sebebe bağlı olmadan inen ayetlerdir. Özel bir araştırmaya gerek duyulmayan bu ayetlerin, Kur'ân'da birçoğu bu şekildedir.

2. Belli bir sebebe ve hadiseye bağlı olarak inen ayetlerdir. Âlimler yaklaşık beş yüz ayetin bir sebebe bağlı olarak nâzil olduğunu söylemişlerdir.³³⁶

Ayetlerin nüzûl sebeplerini yalnızca bu olaylara ve ortama şahit olmuş kimselerin yani sahabenin naklettiği sahih rivayetlerle bilmek mümkündür. İctihad ile ayetlerin sebab-i nüzûlünü bilmek imkânsızdır.³³⁷ Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılıp yorumlanmasında ve hükümlerin çıkarılmasında, ayetlerin iniş sebeplerini bilinmenin faydası konusunda âlimler tartışmamaktadırlar. Usulcüler arasında hükümlerin genelliğinin nüzûl sebepleri ile sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı ihtilaflı olsa da, hükümlerin hikmetlerinin nüzûl sebepleri ile birlikte bilinmesi küçümsenemeyecek bir durumdur. Buna binaen sebab-i nüzûl ile ilgili rivayetler, sahabenin naklettiği bilgiler olup, tefsir ilminde bizim için vazgeçilmez bir unsurdur.

Sebeb-i nüzûl ilmi, tamamen rivayetler ile temellendirildiğinden, tefsir âlimleri, nakledilen rivayetler konusunda oldukça titiz davranmış, hadislerle ilgili aranan şartlar bu konuda da geçerli kabul edilmiştir. Sebeb-i nüzûl ile ilgili ayetler de sahih, merfu, müsned veya mürsel olarak nitelendirilmiştir. Ayetlerin tefsiri ile ilgili bunun dışında kalan rivayetlerin, bağlayıcılığından söz etmek isabetli görülmemektedir.³³⁸

Bir ayetin nüzûl sebebi ile ilgili birden fazla rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin zaman, mekan ve kişi olarak birbirinden farklılık göstermesi durumunda, rivayetlerde anlatılan hadisenin biçimi değil, sebep açısından da aralarında bir farklılığın var olup olmadığı önem arz etmektedir. Birden çok rivayet olması halinde, öncelikle rivayetlerin sıhhatine bakılmalı, iki tane sahih rivayetin bulunması durumunda

³³⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 116.

³³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 115., Demirci, "Esbâb-ı "Nüzûl", *DİA*.

³³⁷ Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitabü't-Taysir fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, İsmail Cerrahoğlu (Çev), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 65.

³³⁸ Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 233-234.

ise aralarında tercih sebebi olup olmadığına bakılır. Eğer bu rivayetlerden, birisi olayı bizzat gören kişinin müşahedesine, diğeri de semâya dayanıyorsa, o halde öncelik müşahedeye dayanan rivayete verilir.³³⁹ Görülüğü üzere tefsir âlimleri, sebab-i nüzûl ile ilgili rivayetler konusunda oldukça titiz davranmış, bu rivayetlerin sıhhati konusunda birçok şart ileri sürmüşlerdir.

Allah Teâla, her şeyi bir sebep ve hikmete bağlamıştır. İnsanlar olarak sebeplerden bazılarını görebilir yahut da göremeyiz. Kur'ân-ı Kerim'i okuyan bir kimse, ibadetler, helal ve haram, cihat vb. gibi konularda bir ayet okuduğunda bu ayetlerin iniş sebebini düşünme ihtiyacı hisseder. Özellikle bazı ayetler, toplumun ihtiyaç duyduğu zamanlarda inmiştir. Bu şekilde inen ayetlerin geliş sebebini anlayabilmek için sebebi nüzûlün bilinmesi zorunluluk arz etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'i anlaşılmasında önemli etken olan sebab-i nüzûlün faydalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hükümün tedrici bir şekilde ortaya konulmasına sebebin hikmetini anlaşılmasını sağlar. Böylelikle hem mümine hem de kâfire faydalı olur. Çünkü nâzil olan ayetin hikmetini anlamak mümine fayda sağlar ve imanı arttırır. Bu da müminin bir kimsenin, onu Allah'ın indirdiğine sadakatle bağlanıp, hükümleri itaatle uygulamasına sebep olur. Bilhassa bir hükümün teşriindeki tedricilik metodunu anlayan bir kâfirin imanına vesile olur. Örneğin, içkinin haram kılınması ile ilgili ayetlerin sebab-i nüzûlüne bakıldığı zaman, insanların içkiyi rahatça terk edebilme amacı göz önünde bulundurularak, yasağın tedrici bir şekilde³⁴⁰ geldiği, insanları sıkıntı içine düşürmeden gerçekleştirildiği görülecektir.³⁴¹

³³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 235-236-237-238.

³⁴⁰ “İçki üç aşamalı olarak haram kılınmıştır. İlk olarak, “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: ‘Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.” el-Bakara 2/219 sonraki ayet ise, “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın.” en-Nisa 443 sonuncu ayet ise “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?” el-Mâide 5/90-91., Ebû'l-Fidâ Mahuddîn İsmail b. Ömer b. Kesir b. Dav b. Kesir b. Zeir el-Kureşi eş-Şaffî İbn Kesir, *Tefsîrû'l Kur'âni'l-Azîm*, C. 5, s. 333-335., Râzî, içki ile ilgili ilk dört ayetin nâzil olduğunu ifade eder. İlk ayetin Nahl suresi 67. ayeti olduğunu söylemektedir. “Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel bir rızık edinirsiniz.” en-Nahl 16/67. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, C. 6, s. 394-395.

³⁴¹ İsmail Karagöz, “Sebeb-i Nüzul” md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 581.

2. Ayetlerin manalarının anlaşılması ve bu konuda ortaya çıkabilecek olan zorlukların giderilmesine yardımcı olur.

3. “Hasr” şüphesini ortadan kaldırır. İlk bakışta bazı ayetlerde hasr mânâsı anlaşılabilir. Sebeb-i nüzûl dikkate alındığı ve göz önünde bulundurulduğu takdirde bu şüphe ortadan kaldırılmış ve hükmün yalnızca ilgili ayette bahsi geçen konulardan ibaret olmadığı anlaşılmış olur. Örneğin, “*De ki: “Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti ki (o) pisliğin kendisidir ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum...”*”³⁴² ayetinde haram kılınan dört unsur zikredilmiştir. Müşrikler, ayette belirtilen haram yiyeceklerin haram değil helal olduğunu söyleyerek muhalefet etmişlerdir. Fakat, ayette haram kılınan dört unsurdan bahsedilmiş olması, bunların dışında haram yiyeceklerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Eğer ayetin sebebi nüzûlî dikkate alınmazsa, hasr anlaşılmış olur. Böylelikle zâhiri anlam dolayısıyla hasr ifade eden bir sigadan, ancak sebeb-i nüzûl dikkate alınarak hasrın kastedilmediği anlaşılabilir.³⁴³

4. Ayetlerin anlaşılmasında istenilen amaca ulaştırması ve ayetlerin muhtevasının, sırrının ve hedeflerinin korumasında yardımcı olur.

5. Kur’ân-ı Kerim’in ezberlenmesini kolaylaştırarak ayeti duyan bir kimsenin zihninde yer etmesine vesile olur.

6. Kendisi için ayet inen kimsenin bilinmesi ve bir başkası ile karıştırılmaması için ayetle müphem olanı belirtir.³⁴⁴

Esbâb-ı nüzûl ilmi ve bu ilmin bilinmesi önemi ile ilgili söyleyeceklerimizi özetleyecek olursak; Kur’ân-ı Kerim, eşi benzeri olmayan bir inkılabı gerçekleştirmiş, yepyeni bir düzen tahsis etmiştir. Getirmiş olduğu ilâhi kanunları kademeli olarak insanlara benimsetmiş, böylelikle Müslümanların ilâhi esaslar karşısında olgunluk kazanmalarını sağlamıştır. Çünkü Kur’ân, insanı ve özelliklerini göz önünde bulunduran bir kitaptır. Zira Kur’ân-ı Kerim’i, diğer ilâhi kitaplardan ayıran en belirgin özellik, ayetlerin tedrici olarak parça parça bizzat nâzil olduğu ortamda inmesi olmuştur. Dolayısıyla nüzûl sebepleri bilinmeden Kur’ân’ın tam olarak anlaşılması ve tefsirinin doğru olarak yapılması mümkün değildir. Çünkü ayetlerin nüzûl sebepleri, ayetlerin

³⁴² el-En’âm 6/145.

³⁴³ Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 240.

³⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 117-118, Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*.

sosyal bağlamından bağımsız değildir. Sebeb-i nüzûlü bilen bir kişi, Kur'ân-ı Kerim'in gelişigüzel kurgulanmamış bir kitap olmadığını, olayların gelişimine göre ilâhi iradenin müdahalesinin olduğunu bilincine varacaktır.

2.3.7. Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Okumanın İmkân ve Sınırları

Öncelikle şu hususu ifade etmeliyiz ki, Kur'ân-ı Kerim, belli bir coğrafya ve zaman dilimi içinde o coğrafyanın insanlarına hitap etmek için nâzil olmuştur. Bunun doğal olarak sonucu da, Kur'ân'ın bir tarihin izlerini taşıması, bu yönüyle tarihsel bir karakter taşıması olmuştur. Fakat buradan yola çıkarak Kur'ân-ı Kerim'in tamamen bir tarih ve bir bölge ile sınırlı kaldığını söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu düşünce tarzı, Kur'ân'da yer alan birçok evrensel nassı, tarihin belli bir zaman dilimine hapsetmek demektir ki, Kur'ân'ın yerel naslarını günümüze uygulama imkânı yoksa bile Kur'ân'ın bütününe tarihsel olarak değerlendirilmesine yol açabilir. Konumuzun başında İslâm dünyasında tarihselcilik konusu ile ilgili kavram kargaşasının olduğunu ifade etmiştik. Yapılan tartışmalar genellikle bazı ayetler üzerinden teorik olarak yapılmakta ve Kur'ân'ın bütününe tarihsel bir kitap olduğu kanaatine varılmaktadır. Peki, İslâm ilahiyatında üzerinde uzlaşma sağlanamayan tarihselcilik konusuna bir Müslümanın bakış açısı nasıl olmalıdır? Biz, bu başlık altında üzerinde tartışılan birçok ayet olmakla beraber, çalışmamızın hacmini aşacağından dolayı Hz. Peygamber ile ilgili tartışma konusu olan ayetleri ele alıp, tarihselcilik düşüncesinin artı ve eksi yönlerini göz önünde bulundurarak, bu soruya cevap vermeye çalışacağız. Bu genel açıklamadan sonra, üzerinde tartışılan ayetlere geçmek istiyoruz.

Kur'ân-ı Kerim, birçok peygamberin kıssasına yer vermektedir. Bu kıssalar vesilesiyle, insanlığın benzer özelliklerine vurgu yaparak, kıssalardaki mesajlardan kendilerine öğütler ve dersler çıkarmalarını istemektedir. Her peygamberin kendi kavmi ile mücadelesinin yanında³⁴⁵, onların kişisel özellikleri ile ilgili bazı yönlerine de yer verildiğini görmekteyiz.³⁴⁶ Yine Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Âişe'ye atılan iftiraya³⁴⁷ yer verilmesi, ayetin nâzil olduğuna bizzat tanıklık eden o dönemin insanları için herhangi

³⁴⁵ Örneğin, Hz. Nuh ile kavmi ile arasındaki ilişki için bkz. el-A'râf 7/59-64; eş-Şuarâ 26/105-122; el-Mü'minûn 23-30.

³⁴⁶ Hz. Nuh ve Lût'un eşleri için bkz. et-Tahrîm 66/10., Hz. İbrâhîm'in babası hakkındaki iftirası için bkz. et-Tevbe 9/114.

³⁴⁷ İlgili ayet için bkz. en-Nûr 24/11-19.

bir problem teşkil etmezken, sonraki dönemlerde farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber ile ilgili farklı açılardan incelemek mümkündür. Fakat biz tarihselcilik tartışmalarında sıklıkla gündeme gelen, müminlerin Hz. Peygamber'in evine nasıl girip çıkacağı, eşlerine nasıl muamelede bulunacağı ve Hz. Peygamber'in şahsına karşı seslerinizi yükseltmeyin ayetleri ekseninde konuyu ele alarak açıklamaya çalışacağız.

Mü'minlerin Hz. Peygamber'in evine nasıl girip çıkmaları ve nasıl davranmaları gerektiğini ifade eden ayet, *"Ey iman edenler! Siz zamanını gözetmeksizin, bir yemeğe davet edilmedikçe, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmemekte, fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır. Ama Allah, hakkı söylemekten çekinmez..."*³⁴⁸

Hucûrat suresinin, *"Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir..."*³⁴⁹ Ayeti de Hz. Peygamber'e nasıl muamele edilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.

Necva ayetleri olarak da isimlendirilen Mücadele suresinin 12. Ayeti de şu şekildedir: *"Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman. Bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir..."*³⁵⁰

Klasik dönem müfessirleri, bu ayetleri nüzûl sebepleri ile birlikte tefsir etmektedirler. Teknolojinin ve bilimin oldukça yavaş olduğu geçmiş dönemlerde bu durum oldukça doğaldır. Fakat teknolojinin ve bilimin oldukça hız kazandığı günümüz dünyasında, yorumcular bu ayetleri kendi yaşadıkları dönemle irtibat kurarak yorumlamak durumundadır. Günümüz dünyasının mevcut durumu göz ardı edildiği takdirde ayetlerin vermek istediği mesaj kapalı kalacaktır. Ayette zikredildiği üzere sahabenin, Hz. Peygamber'in evine izin almadan girmemesi, davet edildiği zaman yemekten sonra geç vakitlere kadar orada oturup sohbete dalmaması, peygamberin eşleriyle perde arkasından konuşulmasına dikkat edilmesine ve buna itaat göstermeleri beklenmektedir. Yaşadığımız zaman dilimi ve ayetin muhtevası bakımından bu hususla ilgili şu soru sorulabilir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin bugün hayatta olmaması

³⁴⁸ el-Ahzâb 33/53.

³⁴⁹ el-Hucurât 49/2.

³⁵⁰ el-Mücâdele 58/12.

sebebiyle bu ayet günümüz dünyasında kime hitap edebilir veya bu ayeti günümüze nasıl taşıyabiliriz?

Mevdûdî, ayette geçen bu emirlerin yalnızca Hz. Peygamber'in eviyle sınırlı olmayıp, aynı kuralların diğer Müslümanların evlerinde de görgü kuralları olarak uygulanabilmesi için, örnek olması bakımından ilk önce Hz. Peygamber'in evinde uygulandığı şeklinde açıklamaktadır.³⁵¹

Muhammed Esed, Hz. Peygamber'in kendi çağdaşları ile aralarındaki konuma vurgu yapmakta, ayetteki ahlâki kuralların belirli bir zaman ve çevre ile sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in ashabını ona saygı göstermeleri sebebiyle uyararak bu vesileyle bütün Müslümanları, onun yüce makamını hatırlatmakta; bununla birlikte de toplumsal hayat kurallarını öğretmekte ve dikkat çekmektedir. Bu ahlâki kurallar ilk bakışta her ne kadar önemsiz gibi görünse de, kardeşlik duygusu, başkalarının mahremiyetine karşı saygı bakımından toplumda psikolojik bir değer taşımaktadır.³⁵² Esed'in yapmış olduğu yorumlar kısmen de olsa sorulan sorulara cevap niteliğindedir. Esed'in yaptığı yorumdan anlaşılan, ayetten iki yönlü mesajının olduğunu göstermektedir. Birincisi Hz. Peygamber'in yüce konumuna saygı gösterilmesi, ikincisi ise bu ahlâki kuralların ideal bir toplumun oluşması için ne kadar önemli olduğudur.

Ahzab suresinde yer alan bu ayetler, Peygamberin ailesiyle diğer insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Hz. Peygamber bütün özellikleriyle diğer insanlara örnek olduğu gibi ailesiyle de örnektir. Bu ayetle birlikte tüm mü'minlere misafirlik adabının nasıl olması gerektiği ile ilgili önemli ahlâki kurallar öğretilmektedir. Sahabeye Hz. Peygamber vesilesiyle vahyolunan iman esaslarına itaat etmeleri emredilmiştir; ve bu itaat, her mümin için her zaman ve mekânda geçerliliğini korumaktadır.³⁵³ Bu sebeple Müslümanlar, bir başkasının evine izin almadan girmemeli, davet edildiği zaman vaktinden çok önce gitmemeli ve birinin hanımına karşı adaba uygun sorular sorulmalı ve cevaplanmalıdır.³⁵⁴

³⁵¹ Ebu'l Â'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Muhammed Han Kayani vdğr. (Çev), Eko Matbaası, İstanbul 1991, C. 4, s. 447-448.

³⁵² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (Çev), İşaret Yayınları, İstanbul 1999, C. 3, s. 1122-1124.

³⁵³ Esed, *Kur'an Mesajı*, C. 2, s. 803-804.

³⁵⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, C. 7., s. 194.

Müslümanların kendi hayatlarında bizzat özen göstermesi istenen ahlâki kurallar, Hucûrat Suresinde yer almaktadır. Surenin ilk kısmında, Allah'ın ve Resul'ünün önüne geçmeme ve Allah'tan korkulması emirleri verildikten sonra Allah Resul'üne karşı kendi aralarında konuştukları gibi seslerin yükselmemesi, yükselmesi durumunda yapılan iyiliklerin boşa gideceği vurgulanmaktadır. Burada ilgili ayete yüzeysel bir şekilde bakıldığında, ayetin tarihsel/mahalli olduğu görülecektir. Her şeyden önce ayette Hz. Peygamber'e karşı saygı gösterilmesi istenmektedir.

Üzerinde tartışılan bir başka konu ise Mücadele Suresinde ifade edilen, Hz. Peygamber ile görüşmeden önce sadaka verilmesini emreden ayettir. Söz konusu ayetin sebep-i nüzûlü ile ilgili farklı rivayetler anlatılmaktadır. Bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in yanına gelen bazı Müslümanlar, Hz. Peygamber ile gizlice konuşmak istemişler, Hz. Peygamber de hoşgörüsü sebebiyle onları geri çevirmezdi. Daha sonra bu durumdan rahatsız olan Hz. Peygamber'in yükünü hafifletmek isteyen Allah Teâla, bunun üzerine bu ayeti indirmiştir.³⁵⁵ Bir başka rivayete göre de, zenginler Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona fısıltı ile bir şeyler söyleyip dilekte bulunarak, fakir kimselere üstün gelmeye çalışıyorlardı. Bunun üzerine bu ayet indirilmiştir.³⁵⁶

M. İzzet Derveze'ye ayette geçen sadaka emrinin, Hz. Peygamber'e sadakanın yasaklanmasından dolayı, bizzat kendi şahsına ait olmayıp, ihtiyacı olanlara verilmek üzere devlet bütçesine alınan vergi şeklinde yorumlamaktadır.³⁵⁷

Şurası muhakkak ki, Allah Teâla, dinini model oluşturacak bir topluluk üzerinden vahyetmiştir. Söz konusu modelde Kur'an'ın rolü, Hz. Peygamber'in peygamberliği başladıktan sonra kriz dönemlerinde müdahalelerde bulunarak destek olmak, bu harekete rehberlik etmek ve gerektiği zamanlarda sözünü söylemek şeklinde olmuştur.³⁵⁸ Burada Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e hitabının ve hükmünün, onun nebevi mi yoksa beşeri yönüne mi yönelik olduğu önem arz etmektedir. Kur'an'daki bazı hükümlerin yalnızca Hz. Peygamber'e ait olup, diğer insanların yönelik olmadığını ifade eden Mehmet Erdoğan'a göre, Hz. Peygamber dışındaki insanlar bu emirlerden

³⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, C. 6. s. 512-514.

³⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İsmail Karaçan vdğr. (sad.), Azim Yayınları, İstanbul 2015, C. 7, s. 513.

³⁵⁷ M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Mustafa Altınkaya (Çev), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014, C. 6, s. 438-439-440.

³⁵⁸ Şevket Kotan, *Bir Müslüman Kur'an ve Tarihsellik'e Nasıl Bakmalı?* Beyan Yayınları, İstanbul 2021, s. 99-100.

sorumlu değildir.³⁵⁹ Örneğin, “*Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir fazlalık olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni övgüye layık bir makama göndereceğini umabilirsin...*”³⁶⁰, ...”Sizin, Allah’ın Resulüne eziyet etmeniz ve kendisinden sonra eşlerini nikahlamanız asla doğru değildir.”³⁶¹ Kur’ân-ı Kerim’de, Hz. Peygamber’e yönelik hüküm ve hitabın onun peygamberlik yönüne mi yoksa beşeri yönüne mi yönelik yapıldığının tespiti önem arz etmektedir. Yine bazı ayetler, nazil olduğu dönemde muhataplara doğrudan yapılmaktayken, sonraki dönemlerde dolaylı olarak yönlendirici olmuştur.

İlâhi vahiy, tarihte yaşanan somut olaylara indirgenerek bir modelleme yapmış ve din evrensel bir boyut kazanmıştır. Bu modelleme ile de bu topluluk, Kur’ân’ın vahyedilmesi hususunda tarihsel bir rol oynamıştır. Kur’ân vahyinin tarihsel arka planda oluşmasının temelinde kullanılan bir metot vardır. Bu metoda göre, vahiy, bireyden topluluğa, toplumdan devlete uzanan tarihi süreçte bir topluluğun oluşum süreci içerisinde açıklanmıştır. Bu sebeple ilâhi vahyin tarihsel, yerel ve kültürel motiflerle donatılması oldukça doğal bir durumdur.³⁶² Kaldı ki beşer olan bir peygamber, tarihi süreç içerisinde var olan bir topluluğun oluş ve gelişim süreci içerisinde gönderilmiş, yine vahiy o topluluğun yaşadığı kültür bağlamında nâzil olmuştur.

Dil açısından da bakıldığında zaman, Kur’ân’ın, nâzil olduğu, ilk muhataplarının yani Arap toplumunun dili ile indirildiği açıktır.³⁶³ Bu bağlamda da bakıldığında zaman bir tarihilikten söz etmek mümkündür.³⁶⁴ Dolayısıyla vahiy, tarihsel bir olgu şeklinde açığa çıkmıştır. İlk duyulduğunda pek çoğumuzun hoşuna gitmese de bu yönüyle Kur’ân’ın tarihi bir kitap olduğunu söylemek mümkündür. Fakat tarihsel form aynı zamanda Kur’ân’ın evrensel yönünün de muhafaza edilmesine yardımcı olmuştur. Yani Kur’ân, Arapların şahsında tüm insanlığa yönelik bir mesajdır. Kur’ân’ın geçmişe dönük tarafı tarihselliğe ve yöreselliğe bakıyor olsa da geleceğe bakan tarafı evrenselliğe bakmaktadır.³⁶⁵

³⁵⁹ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021, s. 148.

³⁶⁰ el-İsrâ 17/79;

³⁶¹ el-Ahzâb 33/53., Hz. Peygamber’e yönelik hükümler için bkz. Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 226-227.

³⁶² Kotan, *Bir Müslüman Kur’an ve Tarihsellik’e Nasıl Bakmalı?*, s. 102.

³⁶³ bkz. ez-Zuhruf 43/3.

³⁶⁴ Kırbaçoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek*, Otto Yayınları, Ankara 2019, s. 69.

³⁶⁵ Kırbaçoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek*, s. 69.

Tarihsellik düşüncesi, bünyesinde olumlu ve olumsuz yönleri birlikte taşıyan bir düşüncedir. Esasen çıkış noktasının Batı dünyası olması, bu düşünceye karşı önyargılı bir tutum geliştirmiştir. Bu önyargı, Kur'an'ın evrenselliği inancına zarar vereceği ve hükümlerin değişeceği yönünde bir endişeden kaynaklanmaktadır. Bu düşünce tamamen art niyetli kişiler tarafından Kur'an'ın kıyamete kadar son ilâhi kitap olacağı inancı hususunda İslâmiyet'e ve Müslümanların aleyhinde zarar vermek amacıyla kullanılırsa bu endişe pek de gereksiz değildir. Öncelikle bu düşüncenin ortaya çıkardığı ve çıkaracak olduğu olumsuz yönlerine değinmek isabetli olacaktır.

Bilindiği üzere işgalci güçler tarafından İslâm dünyası sömürülmeye ve işgal edilmeye çalışılmıştır. İslâm ülkelerinin kendi bağımsızlıklarını kazandığı dönemlerde bu durumu hazmedemeyen kendi hedeflerinden vazgeçmeyen işgalci güçler, askeri müdahaleler ve katliamlarla birçok İslâm ülkesini işgal etmişlerdir. Askeri müdahalelerle yine de İslâm dünyasına diz çöktüremeyen Batı ülkeleri, çeşitli yollara başvurarak, geliştirdikleri projelerle Müslümanları sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel sahalarda tamamen etkisiz hale getirmeye ve direnişlerini kırmaya çalışmışlardır. Emellerine ulaşmak için bazı kavramların arkasına sığınarak pasif bir Müslüman tipi oluşturmak için çabalamışlardır.

Diğer taraftan tarihsellik düşüncesini benimsemiş, Batı ile oldukça yakın ilişki içine girmiş bazı Müslüman aydınlar, yaşadıkları toplumun siyasi emelleri için yorumlar geliştirirken, tarihsellik düşüncesine sıklıkla başvurmuşlardır. Elbette burada söz önemli olan husus, Batı ile ilişki içinde olan kişilerin hangi amaçlarla bir araya geldiği oldukça önem arz etmektedir. Tarihsellik düşüncesinin siyasi, ekonomik, politik manipülasyonlara açık olması hafife alınmayacak kadar büyük bir risk oluşturmaktadır. Bu risklerin yanında tarihsellik düşüncesine uygulama açısından bakıldığında zaman, gelenekselci olduğunu iddia eden bazı yaklaşımların taşımış olduğu riskler saydığımız diğerlerinden daha az değildir. Ortaya çıkan bu eğilimler, İslâmiyet'i, gerek Müslüman fertlere gerekse dış dünyaya karşı ne yazık ki olumsuz bir şekilde yansıtmaktadır. Bu eğilimlerden bazıları, İslâmiyet'i kendi tekelinde görerek kendisini İslâmiyet'in gerçek temsilcileri olarak gösterirken, bazıları da İslâmiyet ile bağdaştırılamayacak uygulamaları İslâmiyet'in kendisi gibi göstermiş, göstermeye de devam etmektedir. Bu eğilimler, Kur'an'a metin merkezci ve literalist bir yaklaşımla yaklaşmış ve aşırı yorumlara sahip olmuşlardır. Fakat tarihin belli bir dönemini dokunulmaz kılma

çabaları zamanın akışına uygun olmayıp, sürekli olarak değişen ve gelişen insanın fitratına aykırılık teşkil etmektedir. Bu yönüyle tarihsellik düşüncesinde *bilginin değişkenliği* ve *değerlerin izâfiliği* olarak göz önünde bulundurulması gereken iki önemli husus öne çıkmaktadır.³⁶⁶

Tarihsellik düşüncesinin yalnızca İslâmi hükümleri geçersiz kılacağı genellemeci tavır, bu düşünce ile ilgili önemli noktaların gözden kaçırılmasına sebep olmakta, ne yazık ki taklitçilikten öteye gidilememektedir. Bu yaklaşım, İslâm ümmetini asırlar öncesinin şartlarına hapsedmekte ve değişimin hızına yetişemediğimiz bir dünyaya karşı cevapsız bırakmaktadır. Diğer taraftan hızla dijitalleşme ve küreselleşmenin yaşandığı post-modern dönemde, değişimin meydan okumalarına karşı İslâmi bir yorum geliştirilmesi gerektiği ön plana çıkmakta, buna olan ihtiyaç günden güne artmaktadır. Buna mukabil İslâm dünyasında yaşanan tıkanmalar ve krizler göstermektedir ki, geleneksel İslâm düşüncesi tek başına bu meydan okumalara karşı duramamaktadır. Bunun sebeplerinden birisi ise, kıyamete kadar İslâm ümmetinin yaşayacağı tüm sorunların çözümünün Kur’ân ve Sünnet’te yer aldığı düşüncesidir.³⁶⁷ Fakat, burada göz ardı edilen hızına yetişilemeyen, her gün yeni gelişmelerle yüz yüze kalınan bir dünya ile karşı karşıya olunmasıdır.

Dolayısıyla tarihsellik düşüncesine temelsiz bir şekilde ön yargı ile yaklaşanların, bugün, mescitlerde bulunan halıların kaldırılıp toprak üzerinde namaz kılınması gerektiği, hoparlörden ezan okumanın yasaklanması gerektiği, eşinden ayrılan bir kadının hamile olup olmadığını anlamak için ultrason cihazı kullanmak yerine dört ay on gün iddet süresi beklemeyi, resim yasağının devam ettirilmesi ve çok eşlilik gibi iddialarını dayatılmasına pek şaşırılmamak gerekmektedir. Her ne kadar salt lafızcı yaklaşımla bu iddiaları ileri sürenlerin, Hz. Peygamber döneminde kullanılan ulaşım vasıtaları yerine bugün otomobil, uçak vb. ulaşım araçlarını kullanmayı tuhaf karşılamadıklarını ve kendi düşünceleri ile çelişki içine düştüklerini görmekteyiz. Yine Hz. Peygamber döneminde kullanılan at, kılıç gibi savaş araçlarının yerine, bugün kullanılan füze, roket, el bombası vb. araçların kullanılmasını reddetmemektedirler. Esasen bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Şunu da ifade etmeliyiz ki, Kur’ân’da ve Hz. Peygamber döneminde olmamasına rağmen, gerek teknolojik ürünler gerekse kılık-

³⁶⁶ Kırbasoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek*, s. 109.

³⁶⁷ bkz. [\(47\) ilim ve irfan akademisi sohbetleri - YouTube](#) 19 Ocak 2023.

kıyafetten yeme-içme düzenimize kadar birçok şey benimsenmekte ve hayatlarımızda kolayca yer alabilmektedir.

Kur'ân ve Sünnet'in dönemin problemlerine çözümler getirdiği bilinen bir gerçektir. Fakat günümüzde bizzat aynı olayların ve tarihi şartların yaşanması ve tekrar etmesi imkânsızdır. Bu yönüyle ön yargılı olmaksızın, Kur'ân hükümlerinin altında yatan ana ilkeler ışığında yapılacak içtihadlarla, ortaya çıkan yeni durumlara çözümler üretmek şeklinde de tanımlanabilecek olan tarihsellik düşüncesinin İslâm dünyası adına bir ışık olabileceği görmezlikten gelinmemelidir.

Elde ettiğimiz bilgiler ve incelemelerimiz sonucunda şunları söyleyebiliriz:

Tarihsellik düşüncesini topyekûn reddedenlerin, hermeneutik ya da metodolojik tarihselcilikten yola çıkarak reddettikleri dikkat çekmektedir. Dolayısıyla tarihsellik düşüncesinin üzerinde uzlaşma sağlanamamasının ve konu ile ilgili sağlıklı bir tartışma yapılamamasının sebebinin en başta da ifade ettiğimiz gibi kavram kargaşasının olduğunu düşünüyoruz. Felsefi tarihselciliğin, İslâmi ilkeleri yozlaştırma riski taşıdığı kaçınılmazdır. Fakat aynı yozlaşmanın bugün geleneksel çizgideki aşırı yorumlar tarafından yapıldığı da göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bu yozlaşmaya sebep olan unsurların tek bir tarafa atılması da pek hakkaniyetli bir davranış olmamaktadır.

Bizim buradan çıkarmak istediğimiz sonuç şudur: Kur'ân-ı Kerim'in ifadelerinin anlamlarını sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için, Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumun kültürel şartlarını, dilinin özelliklerini ve kullanım kurallarını göz önünde bulundurmamak zorunluluk arz etmektedir. Bu kuralları göz önünde bulundurmadan yapılan her türlü okuma biçimi, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemi ve ilk muhatapları olan toplumu ve o toplumun Kur'ân ayetlerinden ne anladıklarını göz ardı etmek demektir ki, bu da ifrat ve tefrit dengesini koruyamama ve metne keyfi anlamlar yükleme riskini arttırmaktadır. Son olarak da böylesine karmaşık bir yapıya sahip olan tarihsellik düşüncesinin İslâm dünyasının ilim ve fikir adamları tarafından önyargısız ve soğukkanlı bir şekilde tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Yapılan çalışmada Batı dünyasında ortaya çıkan Aydınlanma, Sanayi Devrimi, Rönesans ve Reform Hareketi'nin bir sonucu olan modernizm olgusu özellikle Kur'an-ı Kerim'in okunup anlaşılması hususunda ortaya çıkan yorum faaliyetleri bağlamında tefsir ilmine etkileri açısından incelenmiştir.

Ortaçağ'da büyük bunalım yaşayan Batı, Sanayi Devrimi ile birlikte birçok bilimsel gelişmenin merkezi haline gelmiş, ilerleme sağlamıştır. Bilimsel gelişmelerle birlikte rasyonel akıl, deney ve gözlem, maddecilik en önde yerini almıştır. Rönesans ile birlikte insanın özgürlüğü vurgulanarak akıl ön plana çıkarılmış, insanın kendisine yeteceği ileri sürülerek tüm otoritelerden kurtulması gerektiği söylenmiştir. Rönesansı takip eden reformasyon döneminde ise toplum üzerinde etkili olan kilise otoritesi yerine dinsel tecrübeye ve şuura önem verilmiştir. Mevcut kilise otoritesine karşı çıkılarak kutsal metin sorgulanmaya başlanmış ve dinsel geleneğe karşı oldukça yıkıcı bir tutum sergilenmiştir.

Tüm dünyayı etkileyen modernizm düşüncesinden İslâm dünyasının da etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. 17. yüzyılda İslâm dünyası güçlü ve üstün bir konumdayken 18. ve 19. yüzyıllarda Batı'nın her alanda gelişme göstermesiyle birlikte bu durum İslâm dünyasının aleyhine olmuştur. Batı'nın elde ettiği güç karşısında İslâm dünyası bu gerilemenin sebebini sorgulamaya başlamış ve fikrî arayışlar içerisine girmiştir. Bu dönemde Batı'nın rasyonel akılcılığından ve ortaya çıkan düşünce akımlarından etkilenen düşünürlerden bir kısmı geleneği sorgulayarak tamamen modernizme teslim olmuş, bir kısmı modernizmi topyekûn reddederken bir kısmı da modernizm ile gelenek arasında kalarak problemin İslâm'ın kendisinden değil Müslümanların kendilerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.

Batı'ya göre Müslümanların geri kalmalarının asıl nedeni bilimsel gelişmelere ve ilerlemeye karşı çıkan İslâm'ın kendisidir. Böylelikle Batı'nın bu iddialarına karşı birçok düşünür din ile bilimin çatışmadığını ispat etmeye çalışmışlar ve bunu sıklıkla dile getirmeye başlamışlardır. İslâm dünyasına son asırlarda damgasını vuran bilimsel tefsir anlayışının kendi içinde temelleri olmakla birlikte İslâm dünyasının karşılaştığı meydan okumalarının bir sonucu olarak gelişme gösterdiği açıktır. Bu sebeple bilimsel tefsir anlayışını bir adaptasyon hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Bilimsel tefsire yönelik çalışmalar özellikle 20. yüzyılda artış göstermiştir.

Bilimsel yorum anlayışında Kur'ân'ın i'câzına vurgu yapılması, her zaman diliminde tazeliğini koruyan ayetlerden yeni çıkarımlar yapılan Kur'ân-ı Kerim'e karşı "on dört asır öncesinden kalma çöl kanunu" gibi söylemlere karşı bir meydan okuma görevini yerine getirmesi açısından önemli rol üstlendiği söylenebilir. Ancak bu anlayış bir yorum çabası olarak değerlendiriliyor olsa bile kendi bünyesinde bulundurduğu problemlerden dolayı her zaman tartışmaya açık bir kapı bırakmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'i bilimsel bir çaba içinde yorumlamak, bilimi kutsal metin seviyesine taşımak anlamına gelir ki, bu da Kur'ân'ın doğruluk derecesini bilimsel verilerle test ederek bilimin onayına sunma izlenimi vermektedir. Diğer taraftan bilimsel yorum yaparken, Kur'ân'a fizik, biyoloji, tıp veya astronomi kitabıymış gibi yaklaşmak Kur'ân'ın öncelikli olarak hidayet yönünü ıskalama riskini taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kitabı olduğuna göre Allah'ın kudretiyle ortaya çıkmış olan tabiat kanunlarıyla çelişki içinde olması elbette düşünülemez. Dolayısıyla Kur'ân'ın fen değil hidayet kitabı olduğu unutulmamalıdır.

Müslümanlar bir taraftan kendi dinleri içindeki eksiklikleri araştırırken, diğer taraftan Batı, İslâm dünyasını Doğu olarak ayırmıştır. Doğu'yu inceleme objesi olarak gören Batı, İslâm dünyasına hayali Doğu tasavvuru ile bakmıştır. Böylelikle Müslümanların zihinlerinde kendi dinleri ile ilgili şüpheler uyandırılmış ve zihni karışıklıklara yol açılmıştır. Oryantalizm olarak isimlendirilen bu çalışmalar bazı düşünürler tarafından yalnızca akademik bir çalışma sahası olarak değerlendirilmiştir. Batı'nın İslâm'ı incelediği bir çalışma alanı olan oryantalizm kimilerine göre sadece akademik bir faaliyet olmuş olsa bile çalışmamızda yer verdiğimiz şahısların ileri sürdükleri fikirler göstermektedir ki Batı'nın tüm dünyaya sunmuş olduğu İslâm'ı karalama çalışmalarının sadece araştırma sahası olduğunu söylemek oldukça masumane bir bakış açısıdır. Diğer taraftan Batı'da bu çalışmaların hangi seviyeye ulaştığını görebilmek için oryantalist çalışmalar önem arz etmekte ve göz ardı edilmemelidir.

İslâm dünyasında büyük çalkantıların yaşandığı 19. yüzyılda, eski ihtişamlı günlere geri dönebilmek için Kur'ân'a ve sahih kaynaklara geri dönülmesi gerektiği fikri gündeme getirilmiştir. Bu fikirlerin sıklıkla gündeme getirildiği yerlerden birisi Hint alt kıtası olmuştur. Bu bölgede yetişen düşünürler, Müslümanların Kur'ân ve sahih sünnetten uzaklaşarak akıl yoluyla içtihad yapılmayıp taklitçiliğe saplanıp kaldıklarına,

yaşanan yeni durumlar karşısında çözüm üretemediklerine vurgu yapmışlardır. Bu Batı'nın tutumları karşısında İslâm'ın akılla ters düşmediği ileri sürülerek bunu ortaya koyabilmek için çaba gösterilmiş ve akıl bir kriter olarak görülmüştür. Zamanla ekol haline gelen bu düşünce, Kur'âniyyûn adı altında sistemleşmiştir. Başlangıçta bir kaygı neticesinde ortaya çıkan bu ekole mensup kişilerin ilerleyen zamanlarda Kur'ân'ın hidayet yönüne vurgu yaparken, Kur'ân'ı Kerim'i hiç bahsi geçmeyen konular üzerinde konuşturdukları, ayetlere çeşitli anlamlar yükleyerek te'vilde sınır tanımadıkları dikkat çekmektedir.

Bu düşüncenin Kur'ân metninin farklı şekillerde okunmaya uygun yapısını ve okuyan kişinin kendi fikrî anlayışına göre anlamlar çıkarması gerçeğini göz ardı ettiğini söylemek mümkündür. Kanaatimize göre önemli olan husus metod sorunudur. Kaldı ki bu anlayışı dile getirenler herhangi bir metoda sahip olmadan bu okumaları yaptıkları oldukça anlaşılır niteliktedir. Bu sebeple herhangi bir metoda sahip olmadan yapılan serbest Kur'ân okumaları bazı ayetlerin sloganlaştırılmasını, bireyselleşmiş bir din anlayışını ortaya çıkarmaktadır. O halde sonraki nesiller Kur'ân'ı nasıl anlamalı ve yaşadığımız dünyaya nasıl tatbik etmelidir? Bu soruya tarihsellik ile ilişkili olarak cevap vermek istiyor ve buna önem atfediyoruz.

İlâhî vahyi öncelikle kendi tarihi gerçekliğinde okuyup anlamak daha sonra bugünün gerçekliğine sunmak şeklinde formüle edilen bu düşüncenin önemli bir tespit olduğunu düşünmekteyiz. Şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerim'de sözü söyleyen belli bir zaman ve mekân dilimi ile sınırlamayan Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla Kur'ân, tarihin bir döneminde belli bir topluma nâzil olmuş olsa bile elbette bir coğrafya ve zaman dilimi ile sınırlandırmak mümkün değildir. İnsanlara ilk kez ulaştığı tarih ve nüzûl ortamı ilâhî hitabın bütün zamanlarda yaşayan insanlara ulaşması için bu sürecin temelini, adeta çekirdeğini oluşturmuştur. Böylelikle Müslümanların tarihin içine girmesi Kur'ân hükümlerinin değişikliğe uğratılması Kur'ân'ı belli bir döneme hapsetmek anlamına gelmez. Amaç onu içinde bulunduğumuz tarihselliğe dâhil etmektir. Bu ise içtihad kurumunu aktif hale getirmekle mümkündür. İctihat ise Kur'ân hükümlerinin tarihiyle ilgilenmeyi gerektirmektedir. Bu husustaki amaç Kur'ân hükümlerini o tarihten bugüne kadar sürekli olarak tespit etmek değil, o hükümlerin evrensel mesajlarını yakalayarak o mesajları bugüne taşımaktır. Diğer taraftan konu ile ilgili kavram kargaşası ve tarafların birbirini yanlış anlaması söz konusudur. Tarihsellik fikrine karşı çıkanlar,

Kur'ân'ı yeni zamanlara taşıma konusunda gelenekçi çizgide kalmaktadır. Çünkü yaşadığımız hayat sürekli olarak değişirken, bu yaklaşım nassların indiği dönemin yeniden dönmesini beklemektedir. Aslında bu açıdan bakıldığında Kur'ân tarihin belli bir dönemine kapatılmakta, müsteşriklerin Kur'ân ile ilgili iddialarıyla örtüşme tehlikesini taşımaktadır.

Kur'ân'ın tarihselliği meselesini tarihsellik ve evrensellik karşıtlığını üzerinden çözüme kavuşturmak pek mümkün değildir. Çünkü bu hususta asıl karşıtlık tarihselci ve tarih-üstü okuma yani tarihselci ve anakronik okuma biçimleri arasında meydana gelmektedir. Bu karşıtlıktan yola çıkılarak denilebilir ki Kur'ân-ı Kerim, tüm beşerî durumları göz önünde bulunduran böylelikle tüm insanlığa hitap eden tarih-üstü bir kitap, tarih-üstü mesajları belli bir topluma o toplumun tecrübe dünyasına ait örneklerle anlatması bakımından da tarihi bir kitaptır. Kur'ân'ın tarihselliği ile ilgili göz ardı edilen husus tarihsel yorumun uygulanma imkânının sorgulanmayışıdır. Yöntemin uygulanması yöntemin sistemli bir şekilde kullanılarak, mevcut birikimin kullanılabilir hale getirilmesiyle mümkündür. Böylelikle bugün bir kesim tarafından yanlış anlaşılan fakat zaruri olan, geleneğin kökten reddi değil geleneğin içindeki yetersizliklerin tespit edilerek içinde bulunduğumuz çağın şartlarına ihyâsı olmalıdır.

Modernizm özellikle son dönemlerde İslâm dünyasında hemen herkesin zihnini meşgul eden, üzerinde birçok çalışma yapılmış yapılmaya da devam eden bir konudur. Müslümanların bizzat içine yaşadığı ve etkilenmesinin kaçınılmaz olduğu bir gerçeklik olması sebebiyle önemli ve gerekli görülmektedir. Bu konu her bir başlıkta, ayrı olarak değerlendirilebilir. Zira muhtevası geniş olan konuların bir çalışmada yer alması, konular üzerinde fazla yoğunlaşamamasına sebep olmuştur.

Çalışmanın sonucunda Batı'nın modernizm anlayışının İslâm dünyasındaki yorum faaliyetleri üzerinde etkisinin çok fazla olduğunu tespit edilmiştir. Aynı zamanda modernizmin topyekün reddedilerek görmezden gelinmesinin Müslümanları iyi bir noktaya taşımadığını fark edilmiştir. Yenilenme faaliyeti olan modernizmi yine Kur'ân'ın ortaya koyduğu ve sonrası için de koyma kabiliyetine sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Batı modernizminin ilâhi olan her şeyi insanileştiren ve aklileştiren katı pozitivist tutumu yerine Kur'ân merkezli akıl ve araştırma vasıtalarıyla akla gerçek değeri verilmelidir. Diğer taraftan Batı'nın kendi kutsal kitaplarına uyguladığı yorumsal anlatımlar yerine Kur'ân'ın bütün zaman ve mekân şartlarında bilhassa günümüz

şartlarında modernizm ile kendi dinleri arasında sıkışan Müslümanlara nasıl mesajlar ve çözümler verilebileceğinin araştırılması gerekmektedir. Kannatimize göre doğru yorum, temel referans kaynaklar perspektifinde çözümler üretilerek Müslümanların modernizm ile doğru ilişki kurabilmelerinin sağlanmasına ve içinde yaşadığımız çağda kendilerini daha iyi bir şekilde konumlandırarak anlamlı bir varoluş sergilemelerine yönelik olmalıdır.



KAYNAKÇA

AÇIKGENÇ, Alparslan, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul 1995. ss. 280-286.

AHSAN, M. Manazır, "Richard Bell", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, TDV Yayınları, İstanbul 1992, s. 423-424.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.

ALBAYRAK, "Richard Bell, Kur'an Çalışmaları ve Kur'an Vahyi Hakkındaki Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 3, (Sakarya 2001), ss. 267-280.

ALBAYRAK, İsmail, "Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, ss. 153-158.

ALBAYRAK, İsmail, "Kur'ân Ayetlerinin Tertibi ve Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, C. 2, S. 3, (2002), ss. 155-164.

ARKOUN, Muhammed, "Kur'an'ı Nasıl Okumalı?", Mehmet Zeki Ünal (Çev), *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 3-4, 1994, ss. 247-259.

ARKOUN, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, Hakan Yücel (çev), Metis Yayınları, İstanbul 1999.

—, *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci (Çev), Vadi Yayınları, Ankara 2000.

—, *Kur'an Okumaları*, A. Zeki Ünal (Çev), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

ARPAGUŞ, Faysal, "Kur'an'da Her Şeyin Olduğu Bilgisinin Bulunuğu Tezinin Türkçe ve Arapça İnternet Platformlarındaki İçeriği Üzerinden Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 25, S. 3, (Aralık 2021), ss. 1097-1099.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990.

AYDIN, Cemal, "Roger Garaudy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.1, TDV Yayınları, Ankara 2020, ss. 463-466.

AYDIN, Mehmet S., "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. IV, S. 4, (October 1990), ss. 273-284.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.

AYKAÇ, Meryem Beyza, *XIX Yüzyıl Oryantalizmi ve Siyer-William Muir Söylemi Örnekliğinde*, Samer Yayınları, Kahramanmaraş 2020.

BALJON, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Şaban Ali Düzgün (Çev), Fecr Yayınları, Ankara 2000.

BELL, Richard, *The Origin of Islam*, The Macmillan Company, Edinburgh Univerity 1925.

BİNDER, Leonard, *Liberal İslâm*, Yusuf Kaplan (Çev), Rey Yayıncılık, Kayseri 1996.

BİRİŞİK, Abdulhamit, *Hint Alt Kıtası Düşünve ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

—, "Gulâm Ahmed Pervîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 34, İstanbul 2007, ss. 247-249.

—, "Kur'âniyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, Ankara 2002, ss. 428-429.

BULUT, Yücel, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33, TDV Yayınları, İstanbul 2007, ss. 437-438.

—, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2017.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

—, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

COŞKUN, Muhammed, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2018.

ÇALIŞKAN, İsmail, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an'da Her Bilginin Olduğu Söyleme Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, C. VII, S. 1, (2003), ss. 235-248.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1993.

DEMİR, Zekiye, *Modern ve Post Modern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

DEMİRCİ, Kürşat, "Hiinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 112-116.

DEMİRCİ, Muhsin, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 12, (2003), ss. 29-51.

DEMİRCİ, Muhsin, *Günümüz Tefsir Problemleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021.

—, *Tefsir Usulü*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012.

—, *Vahiy Gerçeği*, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011.

DENİZ, Abdulkaki, "Kutsal Metinlerde Hermönetik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, (Haziran 2022), ss. 6-28.

DERVEZE, M. İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Mustafa Altinkaya (Çev), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014.

DUMAN, Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Bir Şiddetin Anotomisi: Müslüman ve Latin Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Arasında Dönemindeki İlişkiler", *Eskiye Dergisi*, S. 4, (Şubat 2007), ss. 19-36.

DRAZ, Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, Süleyman Kalkan (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Evrensellik Kuramı İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 32, S. 2, (1996), ss. 55-66.

DÜZGÜN, Şaban Ali, "Seyyid Ahmed Han'da Entelektüalite ve Siyasa", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C. XII, S. 47, (Nisan 2016), ss. 43-56.

ECO, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Kemal Atakay (Çev), Can Yayınları, İstanbul 1996.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2012.

el-HÛLÎ, Emîn, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, Ankara 2016.

el-İSFAHÂNÎ, Ebu'l Kasım Hüseyin Muhammed Râgıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Abdulkaki Güneş vdğr. (Çev), Çıra Yayınları, İstanbul 2010.

el-KÂFİYEÇİ, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *Kitabü't-Taysir fî Kavâidi İlmî't- Tefsîr*, İsmail Cerrahoğlu (Çev), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.

el-KARDÂVÎ, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, M. Nurullah Aktaş (çev), Nida Yayınları, İstanbul 2015.

es-SİBÂÎ, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Mücteba Uğur (Çev), Beyan Yayınları, İstanbul 2021.

et-TABERÎ, bû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'ül Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1968.

ez-ZÛRKANÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulumi'l Kur'an*, Beka Yayınları, İstanbul 2015.

ELMALI, Osman, **ÖZDEN** Ömer, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014.

ERDEM, İlhan, "Aloys Sprenger", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009. ss. 421-422.

ERDOĞAN, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021.

ERDOĞAN, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2009.

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (Çev), İşaret Yayınları, İstanbul 1999,

FAYDA, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, Tdv Yayınları, İstanbul 2011, ss. 30-36.

FAYDA, Mustafa, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1989, ss. 201-205.

FAZLURRAHMAN, "İslâmi Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 4, (Ekim 1990), ss. 311-320.

FAZLURRAHMAN, "Kur'an'ı Yorumlama", Osman Taştan (Çev), *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, S. 5, (Ekim 1997), ss. 100-105.

FAZLURRAHMAN, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, Alparslan Açıkgenç (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

FAZLURRAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

FAZLURRAHMAN, *İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar*, Adil Çiftçi (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

FAZLURRAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.

GADAMER, Hans-George, *Hermeneutik ve Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Doğan Özlem (Çev), Ark Yayınevi, Ankara 1995.

GARAUDY, Roger, *21. Yüzyılda İslâmın Dirilişi*. Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2020.

—, *Hâtıralar ve 20. Yüzyılın Biyografisi*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2020..

—, *Batı Terörizmi*, Ayşe Meral (Çev), Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

—, *Entegrizm*, Kamil Bilgin Çileçöp (Çev), Pınar Yayınları, İstanbul 2021.

—, *İlâhi Mesajlar Topreğı Filistin*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2023.

—, *İslâm Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

—, *İslâm'ın Aynası Camiler*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

—, *Yaşanmış Şiir: Don Kişot*, Cemal Aydın (Çev), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.

—, *Yaşayan İslâm*, Mehmet Bayraktar (Çev), Pınar Yayınları, İstanbul 2021.

—, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum-Hatıralar*, Cemal Aydın (Çev), Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

GEZER, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

GİDDENS, Anthony, *Sosyoloji (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, M. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir (Çev), Birey Yayınları, İstanbul 2021.

GOLDHİZER, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, M. Said Hatiboğlu ve Cihat Tunç, Otto Yayınları, Ankara 2019.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

GÖKKIR, Bilal, "Batı İslâm Araştırmalarına Göre Kur'an'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Tuğra Maatbası, Isparta 2003, ss. 685-721.

GÖRGÜN, Tahsin, "Fıkıh Usulü İlmi ve Tarihsellik Üzerine Birkaç Not", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, TDV Yayınları, İstanbul 2009. ss. 393-404.

—, "Tecdid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 234-239.

—, "William Montgomery Watt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 148-152.

GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2000.

GÜRKAN, Salime Leyla, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, İstanbul 2013, ss. 226-232.

HAKYEMEZ, Cemil, "Oryantalistlere Göre Hz. Muhammed", *İslâmi İlimler Dergisi*, S. 1, (Bahar 2006), ss. 161-176.

HAMÎDULLAH, Muhammed, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 357-358.

İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'il-Kur'an*, Kahire, 1973.

İLÂHÎBAHŞ, Hadim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's Sünne*, Taif, 1989.

JUNG, Carl Gustave, *Din ve Psikoloji*, Cengiz Şişman (Çev), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

KABAKÇI, Ersin, "W. Montgomery Watt'ın Vahiy ve Kur'an Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 34, (Şubat 2018), ss. 573-596.

KALIN, İbrahim, "Batı'da İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmi Araltırmalar Dergisi*, C. VIII, S. 15, (Şubat 2003), ss. 1-51.

KARA, İsmail, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyat Dergisi*, C. IV, S. 4, (2001), ss. 37-53.

KARAGÖZ, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

KARAHÜSEYİN, Samet, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mutezile ve Yeni Mutezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. 9, S. 2, (Temmuz 2019), ss. 347-363.

KARAMAN, D. Ali, *Tarihsellikve Evrensellik Bağlamında Kur'an Hitabının Tabiatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü DR Tezi, Ankara 2008.

KARAMAN, Hayreddin, Kur'an Yolu ve Türkçe Meali.

KARAMAN, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. X, S. 4, (1997), ss. 271-278.

KAYA, Süleyman, "Modern Dönem Kur'an Algısı", *AIÜB İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 3, (Bahar 2014), ss. 18-36.

KESKİN, Zeki, *Kur'an'a Tarihsel ve Modern Yaklaşımların Eleştirisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

KILIÇ, Recep, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzetine", *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1, (Nisan 2011), ss. 21-47.

KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2002.

KILIÇ, Sadık, *Tarihselcilik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar Yayınları, İstanbul 2020.

KILLIOĞLU, İsmail, *Tarih Felsefesi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *Müslüman Kalarak Yenilenmek*, Otto Yayınları, Ankara 2019.

KIRCA, Celal, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997.

—, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1982.

—, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Mehmet S. Aydın (Çev), Hilbe Yayınları, Ankara 1982.

KIZILÇELİK, Sezgin, *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Kitabevi, İzmir 1996.

KİRMAN, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.

KOYUNCU, Ahmet Ayhan, "İslâm ve Modernizm Karşılaşması: Gelenek ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 13, (Bahar 2019), ss. 377-401.

KURT, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayınları, Bursa 2011.

KUTLUER, İlhan, "Pozitivizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 34, TDV Yayınları, İstanbul 2007, ss. 335-339.

MAHDEVÎRÂD, Muhammed Ali, "Kur'aniyyunun Kur'an'ı Anlamadaki Temellerinin ve Metotlarının İncelenmesi", *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi*, S. 16, (Kış 2020), ss. 79-84.

MAŞALI, Mehmet Emin, "Nasr Hamîd Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefî Hermönetiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 1, (2004), ss. 73-90.

EL-MÂTÛRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

MERTOĞLU, M. Suat, "Doğrudan Doğtuya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslâm'ına", *TDV İslâm Araştırmaları Merkezi*, C. 15, S. 28, (Ocak 2010), ss. 69-113.

EBU ZEHRE, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Abdulkadir Şener (Çev), Fecr Yayınevi, Ankara 1986.

MUIR, Sir William, *The Coran and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*. Society For Promoting Christian, London 1878.

MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN, Ebü'l Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-i Kebîr*, M. Beşîr Eryarsoy (Çev), İşaret Yayınları, İstanbul 2006

NASR HÂMİD EBU ZEYD, "Hermönetik ve Metin Yorumu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 46, (Nisan 2014), ss. 237-266

NASREEN, Hafsa, "Oryantalistlerin Kur'ân Üzerindeki İddiaları", Ozat Shamshiyev (Çev), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, (2013), ss. 109-125.

OZONKAYA, Özer, *Temel Toplum Birimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995.

ÖZ, Mustafa, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1989, ss. 73-75.

ÖZAY, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2020.

ÖZDEŞ, Talip, *İslâm'ın Evrenselliği*, Fecr Yayınları, Ankara 2018.

ÖZEL, İsmet, *Üç Zor Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Tam İstiklal Yayınları, İstanbul 2020.

ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul 2019.

ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul 2017.

PAÇACI, Mehmet, "Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Tartışması Sempozyumu*, Kurav Yayınları, Bursa 2005, ss. 21-35.

PAÇACI, Mmehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

PALMER, Richard E. Hermönetik, İbrahim Görener (Çev), *Ağaç Felsefe* Yayınları, İstanbul 2008.

POLAT, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

REİJEN, Hans Van DerLoo ve Williem Van, *Modernleşmenin Paradoksları*. İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

RİCKMAN H.P, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Mehmet Dağ (Çev), AÜ. Basımevi, Ankara 1992.

SAİD, Edward, *Şarkiyatçılık*, Berna Yıldırım (Çev), Metis Yayınları, İstanbul 2020.

SARIÇAM, İbrahim, ÖZDEMİR, Mehmet, ERŞAHİN, Seyfettin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayınları, Ankara 2011.

SAVAŞ, Rıza, "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX, (1995), ss. 139-144.

SERİNSU, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1996.

SİPAHİ, Segâh Tekkin ve Esra Banu.", Kent, Yönetim, Din, Siyaset ve Düşünce Bağlamında Ortaçağ Avrupasına İlişkin Denel Bir Değerlendirme", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. XVII, (Mart 2014), ss. 189-219.

SOYALAN, M. Yaşar, *Vahiy Savunması*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2016.

SUBAŞI, Necdet, "Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 1-4, (1996), ss. 204-224.

ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvafakat fî Usûli's-Şerîa*, Mehmet Erdoğan (Çev), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

ŞEBÜSTERÎ, Muhammed Mücteba, *Hermönetik, Kur'ân ve Sünnet*, Mana Yayınları, İstanbul 2012.

ŞİMŞEK, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.

TATAR, Burhaneddin, *Hermönetik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

TOPRAK, Şerafettin Gölcük ve Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 2016.

TURNER, Bryan S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İbrahim Kapaklıkaya (Çev), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

TÜRKÖNE, Mümtazer, *İslâmcılığın Doğuşu Siyasi İdeoloji Olarak*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.

ÜLGİN, Pınar, "Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış", *Mukaddime Dergisi*, S. 1, (2010), ss. 1-18.

ÜNAL, M. Süheyl, *Dinsel Bireycilik*, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2011.

ÜNVER, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Sidre Yayınları, Ankara 1996.

WATT, William Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, Turan Koç (Çev), İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

—, William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Mehmet S. Aydın (Çev), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.

—, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, Mehmet Akif Ersin (Çev), Kuramer Yayınları, Ankara 2017.

—, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Peygamber*, Ş. Erdem Türközü (Çev), İstanbul İletişim Yayınları, 2021.

—, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, Turan Koç (Çev), İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

WOODHEAD, Christine, "Sir William Muir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, Ankara 2020, ss. 34.

YAREN, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 440-443.

YAZICI, Ahmet, "Kur'ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Ayetlerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, S. 46, (Aralık 2021), ss. 34-54.

YILDIRIM, Enbiya, *Kurân Bize Yeter Söylemi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020.

YILDIRIM, Suat, *Anahatlarıyla Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983.

YÜKSEL, Mukadder Arif, *Kur'ân'da ve Günümüzde Dünyevileşme*. İlahiyat Yayınları, Ankara 2021.

ZAKZUK, Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşmasının Arka Planı*, Abdulaziz Hatip (Çev), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

[Interview with Prof William Montgomery Watt \(alastairmcintosh.com\)](http://alastairmcintosh.com).

[\(PDF\) Orientalists' Approach to Qur'ānic Text in the 20 th Century \(researchgate.net\)](https://www.researchgate.net/publication/312111111).

[\(47\) ilim ve irfan akademisi sohbetleri - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=...)