

## Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?

MEHMET PAÇACI  
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
pacaci@divinity.ankara.edu.tr

### Özet

Çalışmanın ilk bölümünde İslam'ın temel kaynakları ve bu kaynakları yorumlamak için geliştirilmiş, hadis, tefsir, fıkıh ve kelam gibi dinî bilimler, klasik dönemde birbirleri ile ilişkileri bakımından incelenmektedir. Bu bilimler, betimsel ve kuralsal yapılarıyla birbirlerini tamamlayan bir yapıya sahiptirler. Çalışmanın ikinci kısmı ise çağdaş dönemde çağdaşlığın, seküler ve Protestan dünya görüşlerinin etkisi altında söz konusu kaynakların, özellikle Kur'an'ın geçirdiği tanım değişikliği ve sonuç olarak klasik dönemde geliştirilmiş disiplinlerin nasıl işlev ve tanım değişikliğine uğradığı ele alınmaktadır. Çağdaşlığın bir sonucu olarak söz konusu disiplinler arasındaki birbirini gerektiren ilişki biçimi bozulmuş ve mesela tefsir, Protestan metinciliğinin etkisiyle klasik dönemdeki betimleyici özelliğine karşı olarak, kural koyucu bir özellik kazanmıştır. Ayrıca klasik dönemin kural koyucu disiplinleri olan kelam ve özellikle fıkıh, çağdaş dönemde büyük oranda işlevlerini yitirmişlerdir.

### anahtar kelimeler

Nakli Bilimler, Tefsir, Hermeneutik, Çağdaşlık, Yabancılaşma

Bilimlerin tanımlanması ve dizinlenmesi, uygarlıkların kendi-bilinçleri, dış dünyaya nasıl baktıkları ve nesnelere nasıl anlamlandırdıkları ve kümelenendirdikleriyle doğrudan ilgilidir. İçinde bulunduğumuz dönemde Müslümanların yaşadığı önemli kimliksel bunalımlardan birisi de, nesnelere kümelenendirmeye ilişkin güçlükler ve belirsizlikler içinde bulunmasıdır. Onun âfaktaki ve enfüsteki bilgi nesnelere dizinlemeye ilişkin zihinsel bulanıklığı, kaçınılmaz olarak kimliksel bir bunalım olarak ortaya çıkmaktadır. Kadîm dönemin güçlü birikiminin çarçabuk terk edilemezliği ile çağdaş dönemin en azından eşdeğer çekim gücünün baskısı, bugün Müslüman zihinde onulmaz bir gerilim yaratmaktadır. Aynı anda eskiye ve yeniye duyduğu öykümlerle, geleneksele ve çağdaşa karşı geliştir-

diği taklit tutumları ve gözü kara aşklarla Müslüman kişi bugün, çağın hâkim akli karşısında ötelenmiş bir dünya görüşünün izleyicileri olma iddiasındadır.

Bu çalışma, temelde iki farklı geleneğin Kur'an bağlamındaki bilgi üretim çabalarına atıfta bulunacaktır. Kadîm Müslüman gelenek, kendi kavram dünyasını geliştirmişti. Yaklaşık iki yüzyıl önce, çağdaş döneme girilmesiyle birlikte Müslüman dünyada bir dönem bitti ve bir yenisi başladı. Çağdaşlık Müslümanlıkta birçok temel unsurun yeniden tanımlanmasına neden oldu.

### *Din Bilimleri ve Sekülerizm*

Eski dönemde din bilimleri dünya görüşlerinin odağında bulunuyordu. Bu merkezi konum, bilimlerin sınıflandırılmasında kendisini açıkça ortaya koymuştur. İslam bilim geleneğinde bilimler, naklî bilimler ve akli bilimler olarak, temelde iki kısma ayrılmıştır. Buna göre tefsir, hadis, fıkıh ve kelam temel naklî bilimler olarak sayılmıştır. Akli bilimler arasında ise, mantık, aritmetik, geometri gibi alt disiplinleri ele alan riyazi bilimler, müzik, tabiiyyat ve ilahiyat bilimleri sayılmaktadır.<sup>1</sup>

Ne var ki, seküler dünya görüşünün çağın aklının en temel karakteri olmasıyla birlikte, hangi dinden olursa olsun din bilimleri diğer disiplinler arasındaki merkezî yerini yitirdiler. Dinî gelenekler, modern döneme kadar insanlık tarihinde uzun bir süre, oldukça kapsamlı dünya görüşleri sunmuşlardı. Dinî dünya görüşleri, yaratılıştan ölüm-ötesine, ritüellerden hukuka kadar hayatın bütün alanlarını içeriyorlardı.<sup>2</sup> Böylece, insanın bütün zihinsel çabaları da buna göre tanımlanıyor, bütün bilimler dinî geleneklerin sunduğu dünya görüşlerinin belirlediği çerçevede içinde görülüyordu. Bu ise toplumların insani ve maddi kaynaklarının bu alana aktarılmasını doğuruyor, bu da gerçekten din bilimlerinin güçlü ve etkili bir şekilde temsil edilmesi sonucunu doğuruyordu.<sup>3</sup> Dinî dünya görüşünün emrine verilen bu disiplinler ve ortaya koydukları ürünler de, diğer zihinsel çalışmaların ve kültürel etkinliklerin temelini oluşturuyordu. Ancak, çağdaşlıkta birlikte dinî geleneklerin sunduğu bu çerçeve köklü bir şekilde değişti, yerine aşkın varlık fikrinin dışlandığı bir dünya görüşü konuldu. Daha önce gerek Doğu'da gerekse Batı'da ilahi kaynaklı kutsal kitaplara dayanarak dünya görüşleri kurgulayan mütekelim ve fakihlerin yerini, sadece insanın bilgi yetileriyle elde ettiği bilgilere dayanan, yetenekli bilim adamları aldı. Bütün bilimler artık bu temel anlayışla yeniden tanımlandı. Çağdaş dönemle birlikte, bütün bilim alanları bu defa dindışı bir çerçevede üretilen dünya görüşünü meşrulaştırmak ve işler kılmak için bilgi üretmeye koyuldular. Bugün din, beşerî bilimler genel alanı içerisinde, daha çok felsefenin, sosyolojinin, psikolojinin ve tarihin alt alanlarından birisi olarak tarihte yaşanmış ve izleri günümüz toplumlarında hâlâ devam etmekte olan

<sup>1</sup> Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, II. 555 vd., 566 vd.; Gazâlî, *Mustasfa*, terc. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, I. 2.

<sup>2</sup> İbn Haldûn, din sahibi diğer bütün kavimlerin de bu türden şerî ilimlere ihtiyaç duyduklarını belirtir. *Mukaddime*, II. 458.

<sup>3</sup> Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 485.

ve kuralsal bir değeri bulunmayan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Aydınlanma ile birlikte, bilim adamlarından dinin dışına çıkıp ona bir nesne olarak bakmaları ve bu nesne hakkında betimleyici bir yöntemle nesnel sonuçlar üretmeleri isteniyor.<sup>4</sup> Bundan böyle, din disiplinleri ya dinin tarihte oluşturduğu külliyatı çalışmak ya da bir kültürel geleneğin sınırlarını aşmayan çalışmalar yapmak durumunda kalmışlardır. Din bilimlerinin bu alanın dışına çıkması ve dünyanın dinî dünya görüşü temelinde yorumlanması çağdaşlığın en büyük günahlarından kabul edilmiştir. Kutsal kitapların bilimsel bir çerçevede işlenmesi kural koyucu değerler üretmek amacıyla değil, ama tarihin bir döneminde belirmiş bir dokümanın çeşitli açılardan çözümlenmesi çerçevesinde görülmektedir. Mesela, esasen kelimeler ve fıkıh gibi kural koyucu olan disiplinlerde yapılacak çalışmaların tarihteki üretimleri ve tartışmaları konu alan çalışmalar olarak kalması istenmektedir. Bir şekilde kurallar konulduğunda ise, bunların çağdaş ilkeleri doğrulaması buyurulmakta, aksi takdirde bunların alabildiğine gayri meşrulukları ilan edilmektedir.

Çağdaş dönemde din bilimlerinin geldiği yeri görebilmek için, çalışmamıza öncelikle naklî bilimler olarak adlandırdığımız disiplinlerin özgün ortamlarında kazandığı tanım ve işlevleri inceleyerek başlayacağız. Bu disiplinler, İslam geleneğinin kurucu metinlerini oluşturmak, onları yorumlamak, temel düşünme ve bilgi üretme biçimlerinin ayıncı özelliklerini ortaya koymak ve nihayet geleneği sürdürmek görevini yüklenmiş durumdaydılar.

### *Kur'an, Tefsir ve Diğer Dinî Disiplinler*

Kur'an, İslam'ın diğer metinsel kaynağı olan Sünnet gibi, yorumsamanın bütün biçimlerine muhatap olmuştur. Bütün İslam disiplinleri kendi konuları, işlevleri ve bu işlevlere uygun yöntemleri doğrultusunda Kur'an'ı konu edinmiş ve onu yorumlamıştır. Kur'an, farklı okumalar ve telaffuzlar (kıraat ve yedi harf) bakımından, kayda geçirilmiş sözlü hitabın bir ürünü olarak inceleme konusu edilmiştir. Ayrıca, ayetlerin kronolojisine dair haberler, yorumlamanın kaynaklarından birisi olmuştur. Kur'an'ın cümleleri tarihsel sözler olarak görülmüş ve bu bağlamda ayetlerin söylendiği genel ve özel tarihsel ortam, hadis rivayetleri ve tarih kaynaklarının kullanılmasıyla tarih bilgisini temel alan yorumsamanın konusu olmuştur. Yine Kur'an, İslam ilimlerinde temel olarak birer dil nesnesi olarak görülmüş ve dilbilimsel araştırmalara konu edilmiştir. Kur'an'ın ayetleri ve kelimeleri, lügat, nahiv, sarf ve iştikak yönünden ele alınmıştır. Kur'an, ma'âni, beyan ve bediî incelemelerinde edebî bakımdan ele alınmıştır. Bundan başka, Kur'an, teoloji, ahlak, siyaset ve hukuk gibi normatif alanlarda da İslam geleneğinin metinsel kaynaklarından biri olmuştur. İslam geleneği, insan hayatının bu alanlarında Kur'an kaynaklı kuralsal sonuçlar üretmiş ve bu hükümleri hayata geçirmiştir. Bu üretim için de Kur'an, metinsel bir kaynaktan hüküm üretmenin yöntemleriyle ele alınmış ve yorumlanmıştır. Öyleyse Kur'an, İslam disiplinle-

<sup>4</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 49, 19.

rinde, hem tarihsel söz, hem de tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış bir söylem<sup>5</sup> ve metin olarak görülmüştür. Esasen böyle de görülmesi gerekiyordu. Özellikle kelam ve fıkıh, bir geleneğin işletilmesi ve canlılığını koruyabilmesi için gerekli olan kuralsal üretimleri, Kur'an'a ve diğer metinsel kaynaklara, farklı metin yorum yöntemleri uygulayarak başarabilmişlerdir.<sup>6</sup>

Bu aşamada İslam geleneğinin temel disiplinlerine tefsiri merkez alarak daha yakından bakmak istiyoruz. Yorumlama açısından tefsir disiplininin Kur'an metnine 'açıklama' getirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Bu amacı yerine getirebilmek için tefsirde iki temel alanda çalışma yapılır. Bunlardan birisi Kur'an'ın dil, diğeri ise tarih açısından incelenmesidir.<sup>7</sup> Tefsir disiplininin alt konu başlıkları ve Kur'an'ı konu alan araştırma alanları olarak görebileceğimiz *Kur'an ilimleri* gözden geçirildiğinde, bunların temel ilgisinin, daha önce belirtilen, belli başlı iki alan çerçevesinde kaldığı görülecektir.<sup>8</sup> Tefsir, diğer disiplinlere nazaran Kur'an'ı İslam'ın kurucu döneminde söylenmiş bir 'söz' olarak görür. Ayetin sebeb-i nüzûlünü dikkate almak, onun tarihin belli bir dönemiyle bağlantılı bir anlatım olduğunu öncelikle kabul etmenin kaçınılmaz bir sonucudur.<sup>9</sup> Yine Kur'an

<sup>5</sup> Klasik yöntembilimdeki "el-'ibre bi umûmi'l-lafz" ilkesi bunun açık göstergesidir. Diğer taraftan, *te'vil* kavramında da, tarihsel bağlamından uzaklaşmış bir söz veya metin anlamının içkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramda dilin olanaklarını kullanarak çeşitli muhtemel anlamları telaffuz etmek anlamı bulunmaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun min Te'vilât'il-Kur'ân*, tahk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Maturidi Vakfı, 2003, 3 vd. Poul Ricour, bu duruma *autonomization* (bağımsızlaşma) terimiyle atıfta bulunmaktadır. Ona göre, yazılı söylemle birlikte, yani söylemin yazıya geçirilmesiyle birlikte, "Artık metnin söylediği şey, yazarın söylediğinden fazla bir şeydir ve her yorum (*exegesis*) kendi prosedürlerini, yazarın psikolojisiyle bağlarını koparmış bulunan bir anlam dairesi içinde açar." Paul Ricour, "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anamlı Eylem", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, der. ve ter. Hüsamet-tin Aslan, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 104.

<sup>6</sup> Nitekim *te'vil* İmam Mâturîdî tarafından, fukahanın işi olarak görülmüştür. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun*, s. 3.

<sup>7</sup> İbn Haldûn, tefsir ilminin içeriğini anlatırken, Kur'an'ın Arap dili ve Arap dilinin belagatiyle incediğini, Kur'an'ın Allah'ın birliğini ve dinî vazifeleri, vaka ve hâdiselere uygun olarak ayet ayet inerek bildirdiğini belirtmektedir. Kur'an'ı incelemek de bu konulardaki bilgilere dayanmaktadır. *Mukaddime*, II. 464 vd.

<sup>8</sup> Kur'an'ın iç düzeni ve okunuş biçimlerini ele alan tecvid ve kıraat gibi konular bir kenara bırakacak olursak, *'ulûmu'l-kur'ân* konularını temel olarak iki ana başlık etrafında toplamak mümkündür. *İtkân*'ın ilk konusu, "Mekki ve Medeni Bilgisi"dir. Bunun ötesinde Suyûtî, Rasulullah'ın seyahatî sırasında, uyurken veya uyanık iken, kışın veya yazın vb. inen ayetleri çok daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirmektedir. Nüzûl sebebi bilgisi, ilk inen, en son inen, ayrı ayrı ve bütün olarak inen ayetler şeklinde oldukça ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Temeldeki bu tarihsel bakış açısının çarpıcı kanıtları arasında, "Bazı Sahabe'nin Diliyle İnen Ayetler" ve "Kendisi Hakkında Ayet İnenlerin İsimleri" gibi konu başlıklarına da rastlamak mümkündür. Diğer taraftan, geri kalan konular büyük oranda Kur'an'ın dili ile ilişkilidirler. Kur'an'da Hicaz dilinin dışındaki kelimeler, daha da ileride yabancı kaynaklı kelimeler, eş anlamlı, eşsesli kelimeler, kapalı ve açık anlamlı kelimeler gibi semantik konular, edatların anlamları, irab kuralları gibi gramatik konular ve kinaye, mecaz ve başka edebî sanatlar gibi, edebiyat alanı altında ele alınacak konulardır. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1978.

<sup>9</sup> Tefsir kavramının tanımları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İmam Mâturîdî tefsiri, ayetlerin indiği şartlara şahit olmuş sahabenin bir işi olarak görmektedir. Mâturîdî, *Ayatun ve*

ilimleri ve tefsir, ayetlerin Mekki ya da Medeni olması bakımından tanınabilmele-ri için belli ölçütler getirmeyi dener. Böylece, tefsirin, büyük oranda anlamı belirlemeye yönelik bir metin çözümlemesi yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz.

Burada yorumsama tarihindeki temel yöntemsel bir ayrışmanın dikkate alınması gerekir. İslam yorumsama geleneği Hıristiyan geleneğinin büyük oranda benimsediği gnostik/alegorik-tipolojik karakterli yorum çizgisine iltifat etmemiştir. Bütün İslam ilimleri, metni ve onun kendiliğini esas alan bir özelliğe sahiptir.<sup>10</sup> Tefsir disiplini de aynı karakterde bir yorumsama anlayışı üzerine kurgulanmıştır. Tefsir, dilbilimsel ve tarihsel bir çözümleme yöntemini izlemektedir ve bu amaç için gerekli olan alt bilimleri kullanmaktadır. Mesela bu süreçlerin tamamında işlenen konu gereği, gramer, belagat, ma'ânî, bedî ve tarihsel atıflarıyla hadis ve tarih gibi bilimler kullanılmıştır.<sup>11</sup> Başka bir metin çözümlemesi disiplini olan hadis şerhi de, yaptığı iş gereği tefsir benzeri bir metodla çalışmak durumundadır. İslam din ilimleri geleneğinin temel yorum kuramını oluşturan usûl-i fikh, sözünü ettiğimiz tercihin en açık göstergesidir.<sup>12</sup> Buna karşın, bâtnî ve işari tefsir, daha çok, metin dışı öznel bilgilenmeyi (*keşf*), metnin zahiri anlamını dışlayarak onun içsel ve deruni anlamına ulaşmayı esas alan bir yorum yöntemini benimsemiştir.<sup>13</sup> Ancak bu, büyük oranda geleneğin meşru kabul ettiği yöntemsel sınırlar içerisinde yer bulamamıştır.

Eski yöntembilim, tefsir ve diğer disiplinler bağlamında da gördüğümüz gibi, metni temel alan bir çalışmayı esas almakta ve bu çalışma için de çeşitli alt disiplinleri kullanmaya dayanan bir temel özelliği yansıtmaktaydı.<sup>14</sup> Bu temel yaklaşım esasen, ilk olarak İslam uygarlığının keşfettiği yöntemsel bir yaklaşım değildir. Hıristiyanlık öncesinde İskenderiye ve Antakya yorum kuramı geleneklerinin rekabeti, Hıristiyan geleneğe, bizim bâtnî dediğimiz alegorik-tipolojik tutumu benimseyen İskenderiye çizgisinin yükselmesiyle devam etmişti. Buna karşılık Yahudi gelenek, metnin dilini ve tarihsel bağlamını dikkate alan ve böylece metnin sahibinin kastını ortaya çıkarmayı hedefleyen Antakya çizgisini sürdürmüştü.<sup>15</sup> Daha sonra Müslüman uygarlık da temel olarak aynı çizgiyi benim-

*Suverun*, s. 3 vd. Yine Zerkeşi, Huveyyi'den aktardığı tefsir tanımında, mütakellimin muradını bilmenin ancak ondan sözü işitmekle ya da işiteni işitmekle mümkün olabileceğini belirtmekte ve Kur'an bağlamında da bunun Resulullah'ı işitmekle mümkün olabileceğini belirtmektedir. *El-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 16; Zerkeşi'nin kendi tefsir tanımı da tefsirin yöntemindeki bu iki alana atıfta bulunmaktadır. *Age.*, s. 148.

<sup>10</sup> İbn Haldûn, Kur'an ve hadisin ancak lûgat, nahiv, beyan ve edebiyat gibi dilbilimleri yardımıyla anlaşılabilirliğini belirtmektedir. *Mukaddime*, II. 458.

<sup>11</sup> Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, II. 231.

<sup>12</sup> Bkz. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, 1997, s. 207.

<sup>13</sup> Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yay. 2001, s. 15 vd.

<sup>14</sup> Bkz. Hallaq, *A History*, s. 207 vd.

<sup>15</sup> Hıristiyan yorum geleneğinin izlediği alegorik çizgi, eski Helenistik Yunan'da Stoacılar kadar gitmektedir. Daha sonra bu yaklaşım İskenderiye'de Yahudi filozof Filon tarafından geliştirilmiştir.



semiştir. Bu seçim, esasen, Resulullah'ın tefsir örneklerine kadar götürülebilir.<sup>16</sup> Bu örnekler, Müslüman uygarlığın özelliğini ve yorumbilimsel anlamda kaderini büyük oranda belirlemiştir. Yahudi ve İslam geleneklerinin birer hukuk uygarlığı olarak benzerliklerinin ve bütünü, işari yorum yönteminin İslam geleneğinde fazlaca zemin bulamayışının nedenlerini burada aramak yanlış olmaz. İslam uygarlık geleneğinde fıkıh usûlü geleneği, Antakya yorum çizgisinin son derece gelişmiş bir kuramını oluşturmuştur. Fıkıh usûlü, İslam geleneğinde metin oluşturma ilkelerini koymaktan başlayarak, yorumsamanın betimsel noktasından kuralsal son noktasına kadar farklı yorum biçimlerinin yöntem kuramı bağlamında ele alındığı bir alan olarak<sup>17</sup> yorumlanan metnin kendiliğini korumayı esas almaktadır.<sup>18</sup> Bütünüyle hadis, tefsir, kelam ve nihayet fıkıh bu karakterdeki bir yorum anlayışı üzerine oturtulmuştur. Hıristiyanlık ise gnostik-tipolojik yorumbilimsel seçimini Reform dönemine kadar büyük oranda sürdürmüştür. Augustine'nin (354-430) Antakya çizgisi lehindeki çıkışı da, çok etkili olamamıştır. Ancak Aydınlanma ile birlikte, Protestan Hıristiyanlık, Antakya yorum kuramı geleneğine daha köklü bir şekilde yeniden yönelmiştir.

Bu bakımdan tefsirde temel olarak izlenen dil ve tarih ağırlıklı yöntemin öncelikli amacının, Kur'an metnini korumak ve onun öznel eğilimlerce aşılmasına izin vermemek olduğunu açıklıkla görmekteyiz. Bu yöntemsel tercih sayesinde tefsir ürünlerinde metni tehdit eden ön-yargılar belli bir düzeyde tutulabilmiştir. Mesela gelenekteki hemen her bir kelami duruş, Kur'an üzerinden bir meşruiyet arayışıyla kendi görüşlerine tefsir ürünlerinde yer vermiş olsalar da,

Ona göre, sıradan okuyucunun anlayabileceği zahiri anlamın ötesindeki ve Tann'nın sıradan okuyuculardan gizlediği anlama, ancak belli bir süreçten geçmiş ve belli tecrübeler edinmiş olanlar varabilir. Bu anlam ise, zahire değil de ruha yönelen çok nadir kişilere açılmıştır. Daha sonra Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Origen bu yorum biçimini sürdürmüştür. Metnin kendiliğini aşan bu yöntem Hz. İsa'nın Eski Ahit'te haber verildiği şeklindeki Hıristiyan tezini doğrulamada kullanılmıştır. Alegorizmin Hıristiyanlıkta aldığı bu biçim de tipoloji olarak adlandırılmıştır. Origen *On Principles* adlı yapıtında anlamın üç tabakasından söz etmektedir. Daha sonra bu üç sayısı dörde çıkarılmıştır. Ortaçağ Hıristiyan hermeneutiğine göre, literal, alegorik (dogmatik yorum), ahlaki ve anagojik (eskatolojik yorum) olmak üzere anlamın dört düzeyi bulunmaktadır. Buna karşılık Antakya okulu geleneğini izleyen Augustine metindeki kapalı yerlerin açık olanlarına başvuru olarak açıklanmasını önermektedir. (Bu yaklaşım, İslam geleneğinde "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde formüle edilecektir.) Augustine ayrıca, yorumcunun yorumunda başarılı olabilmesi için, metinsel kaynakları okumuş olması ve İbranca ve Yunanca gibi dilleri bilmelidir. Yorumda başarı için mecazi ifadeler belirlenmeli, belagat da bilinmelidir. Protestan döneme gelindiğinde Luther, Hıristiyanlıkta hâkim olan alegorik yorumu reddederek Augustine'yi izlemiştir. Bkz. Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, London: Yale University Press, 1994, s. 23-44.

<sup>16</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: Elif Ofset, 1979, s. 231-234.

<sup>17</sup> Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, I. 4; İbn Haldûn, fıkıh usûlünde Kur'an ve hadis gibi metinlerin subutu sorunlarından sonra, onlardaki lafız ve kelimelerin mânâlara delaletinin incelendiğini belirtir. Bunları öğrenmek için de gerekli olan dil kanun ve usûllerinin de gramer ve beyan ilimlerinde öğrenildiğini ekler. Ancak ibarelerin delalet ettikleri anlamları anlamak da yeterli değildir. Ayrıca şer'î hükümleri elde etmeyi sağlayacak birtakım ilkeleri de bilmek gerekmektedir. *Mukaddime*, II. 505vd.

<sup>18</sup> Gazâlî, *Mustasfa*'da bir delil olarak Kitab'ı incelerken onda olan ve olmayan şeyleri, subut yolunu, hakikat-mecaz, Arapça ve yabancı dil gibi hususları ve nasih gibi konuları ele alacağını belirtmektedir. I. 8

tefsirin yöntemi, onların metnin kendiliğini –gnostik-bâtını yöntemde olduğu gibi– aşmalarına izin vermemiştir. Zemaşerî her ne kadar Mutezili olsa da, söz konusu yöntem onu metnin çerçevesinde kalmaya zorlamıştır. Bunun sonucu olarak *Keşşâf* kendisinden sonraki hemen bütün Sünni tefsir ürünleri tarafından alıntılanmıştır.<sup>19</sup> Hatta onun söz konusu yöntemi uygulamadaki başarısı her zaman kabul edilmiştir. Oysa Sünni paradigma içinde yer bulabilen işari tefsir ürünlerine iltifat edilmemiştir. Bunun temel nedeni, yorumsamadaki yön-temsel ayrılıktır.<sup>20</sup> İşari yorum yönteminde, metnin ve lafzın kendiliğini koruyan temel duruş aşılmış ve yorumcunun öznel kabulleri metnin kendiliğini tahakkümü altına almıştır. İşari yorumların kelami ve yön-temsel meşruiyeti ise metnin zahirî anlamına yakınlığıyla ölçülmüştür.<sup>21</sup>

Ancak, hemen belirtilmelidir ki, İslam geleneğinde herhangi bir bilimsel ürüne meşruiyet kazandıran unsur, son kertede, ilk muhataba ve nesle kadar uzandığı kabul edilen dünya görüşü veya meşru kelami duruş olmuştur.<sup>22</sup> Öyleyse yorum bu kelami duruş çerçevesinde gerçekleşmelidir.<sup>23</sup> Bu bakımdan Kur'an'ın 'rey' ile tefsiri kabul edilmemiştir. Buradaki rey, çağdaş dönemde çoğu zaman anlaşıldığı gibi, 'salt akıl' değil, geleneğin paradigmatik belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşru kelami paradigma dışından alan belli bir tür akıldır.<sup>24</sup> Esasen, ön-anlamasız olarak bir sistem oluş-

<sup>19</sup> Nesefî ve Beydavî tefsirleri, Zemaşerî'nin birer Ehl-i Sünnet versiyonu durumundadır. Bunun dışında Zemaşerî bugüne kadar, Ehl-i Sünnet tefsirlerinin başlıca iktibas kaynaklarından biri olmayı sürdürmektedir. Ayrıca bkz. Abdulazîz Buhârî, Pezdevî şerhinde, Mutezilenin görüşlerini eleştirdiği sayfalarda, *Keşşâftan* alıntılar yapmaktadır. *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1994, I. 35-38

<sup>20</sup> Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 20, Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtunilik ve Bâtuni Te'vil Geleneği*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.

<sup>21</sup> Bkz. Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 20

<sup>22</sup> Zerkeşî, Kur'an ilimlerinin anası olarak 'tevhid', 'tezkir' ve 'ahkâm' temel alanlarını saymaktadır. Bu alanlar, bir paradigmayı tanımlayan temel inançsal ve amelî normatif alanlardır. Bunlar Allah'ın sıfatları, ahiret ve ceza konuları ve amellere değer biçilmesini içermektedir. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, s. 17. Ayrıca bkz. Gazâlî, kelamı bütün nakli ilimlerin üzerinde küllî bir ilim olarak görmektedir. Buna göre kelam, 'akli bir disiplin olarak tefsir, hadis, fıkıh gibi diğer cüz'î disiplinlerin kullandığı delillerin tanımlarını yapar ve onların aklen meşruyetlerini belirledikten sonra Kur'an, Sünnet, icmâ gibi dinî delillerin işlenmesini diğer ilimlere bırakır. *Mustasfa*, I. 4.

<sup>23</sup> Pezdevî, ilimlerin iki çeşit olduğunu ve bunların ilkinin *'ilmu't-tevhîdu ve's-şıfat* olduğunu belirtmektedir. Bu ise, Kitab'a Sünnet'e sınırlanmak ve bid'atlardan uzak kalarak ashabın ve tâbiünun ve daha sonra salihlerin sürdürdüğü, Ehl-i Sünnet yoluna uymak olarak açıklamaktadır. Bunun onun şeyhlerinin erkânı olduğunu belirtmekte ve Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Daha sonra, Pezdevî *'ilmu's-şera'i'u ve'l-ahkâm*'i ikinci ilim olarak belirtmektedir. *Keşfu'l-esrâr*, I. 29-34.

<sup>24</sup> İbn Kesîr, tefsirine yazdığı mukaddimesinde bunu aktardığı rivayetlerle açık olarak belirtmektedir. Kişi, eğer rey ile tefsir ettiğinde, meşru yol olan rivayete dayanarak tefsir etmek yolu seçilmediğinde, elde edilen sonuç, meşru yol olan rivayete dayanarak elde edilen sonuçla aynı olsa bile, bu kabul edilemez bir tefsirdir. Çünkü kişi meşru yolu takip etmemiştir. Burada rey ile tefsire karşı olan tutum, esasen aklın her hâlükârda belli öncüllerle işleyebildiğini görmektedir ve bu öncüllerin İslam'ın meşru kaynaklarından sağlanması gerektiğini belirtmektedir. Akıl eğer bu kaynakları dikkate almadan işletilirse, her durumda belli öncüllerle hareket edeceğinden bu öncüller meşru bir kaynaktan almamış olacak ve yaptığı tefsir paradigma dışında kalan bir tefsir olmuş olacaktır. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-kur'âni'l-azîm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1969, s. 5. İslam gele-

turmak hiçbir gelenek ve seküler ideoloji için düşünülemez.<sup>25</sup> Bu bakımdan belli bir kelamı ön-anlamaya esas kılma tutumu son derecede evrenseldir. Bu yüzden bâtni yöntemle oluşturulmuş bâtni din anlayışını kabul eden Kur'an yorumları, meşruiyet sınırları dışında tutulurken, aynı yöntemle yazılmış dahi olsa Sünni görüşü yansıtan ve ideolojik olarak paradigma içinde kaldığı kabul edilen işari tefsir ürünleri, tartışmalı da olsa, meşru kabul edilebilmiştir.<sup>26</sup>

Tefsir, metin çözümleyici ve betimleyici karakteriyle, hermeneutik anlamda, metinsel temel kaynakların birincil anlamlarının pekiştirilmesini sağlamıştır. Esasen tefsir, kurucu dönemin dili, tarihi, temel metinleri (Kur'an ve hadis) ve yaşantıları ile geleneği her nesilde yeniden buluşturarak onun, başlangıç noktasını sürekli göz önünde tutmasının en önemli aracı olmuştur. Böylece, geleneğin zaman içerisinde yeni kültürler ve kavram dünyaları karşısında kaybetme tehlikesiyle karşılaştığı zeminin korunması sağlanmıştır. Tefsirin İslam geleneğinde yorumsamanın ileriki noktalarını gerçekleştiren kelama ve fıkha temel metinsel kaynağın, yani Kur'an'ın birincil düzeyde işlenmesiyle zemin hazırlamada önemli bir rol üstlendiği de söylenmelidir. İşte bu yüzden gelecekte tefsire dayanmayan bir 'te'vil' kabul görmemiştir.<sup>27</sup>

Her ne kadar İslam'ın tartışmasız bir kaynağını konu ediniyor olsa da tefsir, kural koyucu bir karaktere sahip değildir. Onun yorumsal işlevi sadece Kur'an metnine açıklama getirmekle sınırlıdır.<sup>28</sup> Başka bir deyişle, tefsirin ürettiği bilginin bir yaptırım gücü bulunmamaktadır. Tefsirin kuralsal bir sonuç ürettiği şeklindeki yanılısıma ise, onun İslam geleneğinde kuralsal değeri bulunan bir metni, Kur'an'ı çalışma konusu edinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse, *es-sarıku ve's-sarıkatu fe'kta'u eydiyehuma ceza'en bi-mā kesebē nekēlen min'Allāhi...* (5/Mâ'ide, 38) şeklindeki ayet ile tefsirin ilişkisi, bu ayetten kuralsal bir sonuç üretmek şeklinde değil, ayetin mealen "erkek ve kadın hırsızın elini yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak kesin" şeklinde anlaşılabilceğini ortaya koymaktan ibarettir. Bu anlamdan belli tikel durumlar için kuralsal bir sonuç üretmek fıkha'nın işlevi ve görevidir ve bu onun kendine özgü yorumsama biçimiyle gerçekleştirilebilir. Bu, metnin tarihsel bir söz olarak görülmesiyle, bağımsızlaşmış bir metin olarak görülmesi arasındaki

neğinde, tefsir temel olarak bir nakli ilim olarak görülmüştür. Gazâlî en üstün ilimin akıl ve sem'in eşleştiği ilim olduğunu belirtmektedir. Böyle bir bilim, ne sırf akulla hareket eder ne de sadece taklit üzerine kurulmuştur. O fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimleri bu düzeyde görür. *Mustasfa*, I. 2.

<sup>25</sup> Wael b. Hallaq, fıkıh usûlünün kendisine insan zihni ile kavranabilen Allah'ın değişmez kanunlarını kendisi için tartışmasız bir öncül kabul ettiğini belirtmekte ve bu bağlamda onu Marksizm ve emprisizmle karşılaştırmaktadır. "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition, *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), sayı: 2, s. 172-202, s. 178.

<sup>26</sup> Bu meşruiyet de zahiri anlama uygunluk şartına bağlanmıştır. Bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 20 vd.

<sup>27</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, II. 157; Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 285.

<sup>28</sup> Gazâlî, tefsirin görevini sadece Kur'an'ı anlamlarıyla ilgilenmek olarak görmektedir. *Mustasfa*, I. 4.



farktan ötürüdür. Tefsir, Kur'an'ı temel olarak kendi dilbilimsel ve olgusal anlamda tarihiyle bağlantılı bir söz olarak görür. Oysa kelimeler ve fıkıh, Kur'an'ı böyle görmez. Onlar Kur'an'ı, büyük oranda tarihî bağlamından bağımsızlaşmış bir metin olarak görmektedirler. "Lafzın umumiliği" ilkesinin bu disiplinlerde vurgulanması bunun açık bir göstergesidir.<sup>29</sup>

Ayrıca tefsirin bir sözün tarihsel bağlamındaki anlamını ortaya koyma bakişısıyla ürettiği<sup>30</sup> sonuçlar, Kur'an'ı yorumsal anlamda tüketmeye yeterli değildir. Bunun için Kur'an'ın, ilaveten normatif karakterdeki fıkıh ve kelam disiplinlerinin yöntemleriyle işlenmesi ve onlardan yaptırım karakterli yeni sonuçların üretilmesi gerekmektedir. Tefsirin, ayetin dilsel ve tarihsel açıklamasından çıkardığı sonuçla, fıkıh tarafından üretilen bir hüküm örtüşebilse bile, söz konusu iki farklı özellikli yorum süreçleri sonucunda üretilen bilgiler, mahiyet ve değer itibarıyla birbirlerinden tamamen farklı bilgilerdir. Başka bir deyişle, tefsirin ürettiği bilgiler, onlarla amel edilmesi için değildir. Tefsir ile üretilen bir bilginin yaptırım değeri kazanabilmesi için, onun konusuna göre fıkıh veya kelam disiplinlerinin yorum sürecinden geçmesi gerekmektedir.<sup>31</sup> Disiplinlerin temel karakterleri, birbirlerinden farklı alan ve işlevleri ve yorumsama yöntemleri dikkate alınmadığında ciddi karıştırmalar ortaya çıkmaktadır.

Esasen yorumbilimsel olarak metin ile yaşanan durum arasında, metinden kuralsal yargı üretecek bir yorum sürecinin ve yorumcunun bulunması gereklidir. Yorumcu, nassın anlamı ile kendi tarihselliğinin olaylarını bağdaştırmakla yükümlüdür.<sup>32</sup> İslam geleneğinde yorum sürecini bu noktaya kadar götüren ve metinsel kaynaklardan kuralsal değerler üreten yorumcu mütakellim<sup>33</sup> ve/veya fakihdir.<sup>34</sup> Yorumun hukuk ve din alanlarında tamamlandığına dair Ga-

<sup>29</sup> Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, II. 113; ayrıca bkz. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğine Değil İlkesine Usulcülerin Metodik Yaklaşımları* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, 2001, s. 278 vd.

<sup>30</sup> Ebû Tâlib es-Sa'lebi yaptığı tefsir tanımında tefsirin bu yönünü vurgulamaktadır, Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, II. 221.

<sup>31</sup> Bu noktada, farklı yorum düzeylerini belirtme bakımından *müftî* ile *kâdî*'nin normatif yorum açısından karşılaştırılması ilginç olacaktır. İslam geleneğinde *fakih* normatif yorum üretimi açısından farklı düzeylerde ele alınmışlardır. Müftünün ürettiği kural, genel bir kural olduğundan yaptırım özelliğine sahip değildir. Kadı'nın ürettiği kural ise, tikel bir olay veya durum içindir ve burada anlama sürecinin son noktası olan uygulamaya kadar ulaşılmaktadır. Kadılık veya kaza makamı bu disiplinlerin hepsinin ürettiklerini yaptırım noktasına kadar getiren bir kurumdur. Kadı, nasslar ve onlardan üretilen sonuçlar kadar ve belki de daha çok, hakkında karar vereceği olayı göz önünde bulundurmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, "Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kazâ", *islâmiyât* I (1998), sayı: 3, s. 118-139.

<sup>32</sup> Te'vil tanımlarında da yorumun yorumcuyu öne çıkaran yanı belirtilmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Ayatun ve Suverun*, s. 3 vd. Zerkeşî, ayetin muhtemel anlamlarına yönlendirilmesi olarak tanımlamaktadır. Ayrıca kelimenin 'siyaset' kelimesiyle yakınlığını belirtmekte ve kelimeye mu'evvelin sözü yönlendirerek bir noktaya getirmesi anlamını vermektedir. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, II. 148 vd.

<sup>33</sup> İbn Haldûn'a göre, nasıl fıkıh bedensel mükellefiyetleri ortaya koyuyorsa, kelam da kalbe ve imana ait emir ve mükellefiyetleri ortaya koymaktadır. *Mukaddime* II. 457.

<sup>34</sup> Gazâlî, fakihün mükellefin fiillerini vucûb, hazr, ibâha gibi sınıflamalarla şer'in hitabına olan nisbetini incelediğini belirtmektedir. Buna göre, nasslarla olayları kuralsal hükümler yoluyla birleştiren yorum-

damer'in doğru tespitini burada bir kez daha aktarmak istiyoruz.<sup>35</sup> Gadamer'e göre, teolojik ve hukuki hermeneutik, anlama sürecini, anlama ve yorumlamanın ötesine taşıyarak uygulama (*application*) noktasına kadar götürür. Mesela, Gadamer'e göre tarihçi anlama sürecini sonuna kadar götürememektedir. Tarihçi çalıştığı konunun tarihsel değerini tespit etmek için çalışmasını yapar, ancak bir hâkim/kadı yorumsamayı sürdürerek, yorumsal çalışmanın sonucunu bir duruma uygular. Bu bakımdan sadece tarih ve dil alanlarına ait disiplinlerle sınırlı kalan müfessir de anlama sürecini sonlandırmamaktadır.

Bu durumda kelim ve fıkıh ile yorum sürecinin bir başka düzeyine geçmiş olmaktadır. Kelam ve fıkıh, yorumbilimsel olarak nispeten nesnel sonuçlar veren ve betimleyici karakterdeki tefsirin Kur'an'ı açıklama çalışmalarından farklı özellikler taşır. Onlar, anlama sürecini âdeta tefsirin bıraktığı yerden devam ettirerek, pratik sonuçları olan hükümler üretme noktasına kadar giderler. Böylece, esasen anlama sürecinin tamamlanması mümkün hâle gelir. Kelam ve fıkıh da Kur'an'la ilgilenir; ancak, onların ilgisi, tefsir disiplininin ilgisinden farklı bir ilgidir. Kelama, bir dünya görüşü, dinsel ideoloji kurma görevi verilmiştir. Kelam Müslüman cemaat için inançsal ve ideolojik bir çerçeve çizer ve Tanrı, ahlak, siyaset vb. alanlarda, temel metinlerden kuralsal teolojik-ideolojik sonuçlar üretir. Mesela dinî dünya görüşünün en temel unsuru olan Tanrı kavramını kelam tanımlar ve müminlerin Tanrı'yı nasıl tanımlamaları gerektiğini buyurur.<sup>36</sup> Bu bağlamda, mesela Kur'an'ın ve Sünnet'in dinî ideolojideki sembolik ve ideolojik değerlerini belirlemek de kelamın konusudur. Aynı alanda Sünni kelama karşı Mutezile kendi beş ilkesini Şililik de kendi kelami ilkelerini geliştirmiştir. Fıkıh da kelama aynı yorum düzleminde, dinî-hukuki kuralsal sonuçlar üretmiştir.

Kelam ve fıkıh için Kur'an'ın anlamı da farklıdır. Tefsir için Kur'an bir *konu* ve malzeme iken, kelam ve fıkıh için Kur'an, şer'î delil kaynaklarından biri olarak pratik akıl yürütmenin girdisi durumundadır. Kaynaklara açıklama getiren ve onların birincil anlamlarını pekiştiren disiplinler olarak, tefsir ve hadis şerhi bir anlamda bu kuralsal disiplinlerin kaynağı olmaktadır. Bu yüzden fıkıh usûlünde Kur'an ve kıyas veya akıl, İslam'ın asılları (*uşûl*) arasında aynı kategorik düzlemde sıralanmaktadır.<sup>37</sup>

cu fakih olmaktadır. *Mustasfa*, I. 5; Pezdevî, fıkıh ilminin son noktasının 'amel' olduğunu ve bunun ilmin amacı olduğu için böyle olduğunu belirtmektedir. *Keşfu'l-esrâr*, s. 47 vd.; Wael b. Hallaq, İslam hukuk geleneğinde kuram ile pozitif hukukun hiçbir zaman birbirinden ayrılmadığının, son yapılan çalışmalarla ortaya konduğunu belirtmektedir. Ona göre, yorum kuramı (fıkıh usûlü) her zaman toplumsal ekonomik, siyasi ve diğer gerçeklikleri dikkate almıştır. Wael b. Hallaq, "Usul al-Fiqh", s. 181vd.

<sup>35</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, ter. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, London: Sheed and Ward, 1989, s. 308-310, 326; Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

<sup>36</sup> Gazâlî'ye göre, kelam ilmi en genel ilimdir ve tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri kelamın külli olarak ilgilendiği alanları kendi konularına göre paylaşır ve inceler. Bu yüzden usûlcü, fakih, müfessir ve muhaddisin kelam ilmini bilmesi gerekir. *Mustasfa*, I. 5; bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 527, 538.

<sup>37</sup> Pezdevî, Şeriat'ın asıllarının Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu, dördüncü aslin ise, bu ilk üçünden hüküm çıkarsayan kıyas olduğunu belirtmektedir. *Keşfu'l-esrâr*, s. 62.

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız tanımlar, klasik dönemde geleneği oluşturan ve onu sürdürmede göreve koşulan disiplinlerin birlikte oluşturdukları bütünlüğü ortaya koymaktadır. Bu yorum sürecinin amacı, sonunda uygulama noktasına kadar ulaşmaktır. İslam kültürü, bütün diğer dinî disiplinlerin bu amaca yönelik olarak yapılanmasını sağlamıştır.<sup>38</sup> Temel bir yorum kuramı olarak fıkıh usûlünün içeriği de, bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Ancak, çağdaş dönemde seküler paradigmanın bütün yapıyı belirleyecek düzeyde etkili olmasıyla, metinsel kaynakları belli düzeylerde yorumlayan disiplinler arasındaki bütünlük ilişkisi bozulmuştur. Yine bu dönemde, İslam geleneğinin yaşattığı disiplinlerden bazılarının işlevlerinin düştüğünü, aynı isimlerle yaşamaya devam eden bazılarının da içerik değiştirdiğini kabul etmek durumundayız. Mesela fıkıh, hem alan hem de kurum olarak neredeyse tamamen, kelimeler bakımından olmasa da klasik kurumsal bir disiplin olarak büyük oranda işlevlerini yitirmiştir. Tefsir de, önceki bütünlük içindeki işlevini yitirmiş ve giderek yeni işlevlerle tanımlanmıştır.

### Çağdaş Dönem

İslam uygarlığı, çağdaş dönemle birlikte, bir daha eskisi gibi olmadı. Artık Müslümanların uzunca bir süredir içinde yaşadıkları kavram dünyalarındaki kendi hâlinde ortama bitti ve İslam toplumunun öncelikleri, bu dönemde büyük oranda baskısı altına girilen Batı medeniyetinin saldırılarına cevap vermek ve ona karşı *isbât-ı vücûd* etmek şeklinde gelişti.<sup>39</sup> İslam toprakları ve düşünce dünyası giderek hızlanan bir ivme ile 18. yüzyıldan itibaren her türden saldırıya ve giderek işgale uğradı 19. ve 20. yüzyıllar Batı'nın ürettiği seküler aklın, çağın aklı olduğu yüzyıllar oldu. İslam medeniyetinin içinde geliştiği çağların aklı, artık tarihten siliniyordu. İslam dünyası sömürgecilerin her anlamdaki istilalarına direnmeye çabalarken, ilişkiye girdiği çağın aklının ona daha çok nüfuz ettiğini gördü. Çağdaşlığın din yorumu oryantalizm yoluyla İslam düşüncesi üzerinde giderek daha etkin olmaya başladı.<sup>40</sup> Müslüman zihin bu duruma kabaca iki şekilde karşılık verdi. Müslümanlar, ya kendilerini zihinsel ve kültürel gettolar oluşturup dışarıya kapatarak, eskiye dair bir 'geleneksicilik' tutumuyla olanları görmezden gelmeye çabaladılar ve bu eski disiplinlerin üretimlerini, eski çalışma tekniklerini ve yöntemlerini sanki dünyada hiçbir şey değişmemiş edasıyla taklit ederek sürdürmeye çalıştılar; ya da bir 'çağdaşçılık' tutumuyla Batı'nın yarattığı ve dayattığı durumun kaçınılmaz yegâne ve zorunlu

<sup>38</sup> Wael B. Hallaq, İslam kültürünün bütünüyle bir hukuk kültürü olarak tanımlanmasının abartı olmayacağını belirtmektedir. *A History of Islamic Legal Theories*, s. 209.

<sup>39</sup> Mesela Reşîd Ruzâ, *Menâr*'ın "Mukaddime"sinde bir Fransız'ın İslam'a karşı eleştiriler yöneltmesi üzerine yabancılara ve çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir tefsir yazması için Abdüh'u nasıl üç buçuk ay ikna etmeye çalıştığını anlatmaktadır. Ona göre Kur'an ve İslam temizdir ama Müslümanlar Kur'an'a ters düşerek İslam'ı kirletmişlerdir. Muhammed Reşîd Ruzâ, *Menâr*, I. 12-14

<sup>40</sup> Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *islâmiyât* IV (2001), sayı: 4.

gerçeklik olduğunu kabul ettiler. Buna göre, Müslümanlığa ait her şey bu yeni duruma uygun hâle getirilmeliydi. Psikolojik olarak bu noktaya kadar gelindiğinde, esasen tam da kesin bir yenilgi gerçekleşmiş oluyordu.

Burada bize göre, çağdaş İslam'ın en belirleyici tutumu, çağlar boyunca Müslüman cemaatlerin yaşantısının İslam'a en genel anlamda sağladığı çerçevenin kınılması ve terk edilmesi çabasıdır. Çağdaşçılar, çağın aklını izleyerek geçmişte kalmış olan geleneği, eski akli bir kenara bırakarak sadece kutsal metinden, Kur'an'dan 'ilham almak' tutumunu benimsediler. Buna göre, artık sadece Kur'an, İslam'a kaynaklık etmesi için yeterli görülüyordu. Böyle bir kutsal kitap ve din anlayışı, Batı'da Reformasyon ile başlayan ve Aydınlanma ile devam eden çağın din anlayışına oldukça uygundur. Reformasyon ile birlikte Batı'da Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin Kutsal Kitap üzerindeki egemenliğinden kurtulmak yaklaşımı güç kazandı. *Sola scriptura* ilkesi, Protestan zihin için önemli idi. Buna göre Kilise kurumu ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülüyordu. Kutsal Kitap, İncil yazarlarının ölmesiyle birlikte sona eren vahyin tamamını içeren tek kaynak olarak tanımlandı. Kutsal Kitap kurtuluş ve iman için gerekli ve yeterli bütün bilgileri içerdiği ve bunlar sıradan müminler tarafından bile kolaylıkla anlaşıldığı için, ilave kaynaklara ve din bilginlerinin yorumlarına gerek bulunmuyordu. Kutsal Kitap'a beşerî geleneklerle ve geldiği kabul edilen başka vahiylerle ve yorumlarla bir ilavede bulunmak, kesinlikle yanlışti. Kitab-ı Mukaddes yeterli ve mükemmel idi ve onun hiçbir beşerî katkıya ihtiyacı yoktu. İnsanı bağlayan tek bilgi Kutsal Kitap'ta öğretilen bilgi olmalıydı.<sup>41</sup> İslam çağdaşçılığıyla birlikte İslam'da da bu kutsal kitap anlayışının bütün belirgin özelliklerini görmeye başladık. Çağdaşçı İslam da, geleneği dışarıda bırakmayı hedefleyen ve büyük oranda bir *solo corano* ilkesini benimseyen bir özellik ortaya koydu.

Bu yaklaşımın belirgin niteliklerini, çağdaşçılığın başlangıç noktası olarak kabul edilen Muhammed Abdüh ve Reşid Rızâ'dan itibaren görmekteyiz: Onlara göre, Kur'an vahyine ait olmayan birçok beşerî unsur, gelenekte Kur'an tefsirlerine alınmış ve tefsirlerde Kur'an'ın bizzat kendisinin konuşmasına izin verilmemiştir. Kur'an, Müslümanların dünya ve ahiret kurtuluşları için gerekli olan bilgileri içeren bir *hidayet* kitabıdır ve insanları temizleyen, akılları aydınlatan bir rehberdir.<sup>42</sup> Hukukçuların, kelamcılarn ve filoloğların maharetlerini gösterdikleri tefsirler, Kur'an'ı asıl amacından uzaklaştırmıştır. Oysa müminleri

<sup>41</sup> Bkz. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Dictionary of Theology*, ed. 2. New York: Crossroad, 1985, s. 480; *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, XII. 28 vd.; ayrıca bkz. Ali Erbaş, "Protestan Reformu ve Martin Luter", *Hıristiyanlık Dünü Bugünü ve Geleceği*, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002, s. 224 -227.

<sup>42</sup> Tefsirler, peygamberlerin kutsalarnı anlatırken, kıyamet saatinden söz ederken birçok hurafe ve iftiralarla doldurulmuştur. Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr (Tefsiru'l-ğur'âni'l-ğakim)*, Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1954, I. 8. Rivayet tefsirleri Kur'an'ı örtmektedir. Bunları okuyanlar Kur'an'ın maksadından uzaklaşırlar. Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr*, I. 10.

doğru yola iletmek için Kur'an yeterlidir. Abduh, Kur'an'ın yorumlanmasında da Kur'an'ın kendi kendisine yeterli olduğu ve onun dışındaki malzemenin gereksiz olduğu görüşündedir.<sup>43</sup> Çünkü o herkesin anlayabileceği kolaylıktadır.<sup>44</sup> Kur'an'da kapalı gelen ifadeler de aslında kapalı olarak söylendikleri için değil, öyle gerektiği için açıklanmadan bırakılmıştır. Çünkü ona göre, Kur'an bu hâliyle mükemmeldir ve Allah, Kur'an metninde ayrıntıların yararlı olmasını dilemiş olsaydı, onları da belirtirdi.<sup>45</sup> Ayrıca Abduh'a göre, Kur'an herkese kendisini açıklar. Kur'an'da kelimelerin açık anlamlarına ters düşen mucizelerin savunulması amacıyla ona ilavelerde bulunmaya gerek yoktur.<sup>46</sup>

Çağdaşçılığın başlangıcındaki bu temel yaklaşımın doğurduğu sonuçlar oldukça etkili olmuş ve yeni çağda Kur'an tanımında önemli bir farklılaşma meydana gelmiştir. Bundan böyle Kur'an, en başta ve açık olarak gelenekten bağımsız, kendi başına bir doküman olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre Kur'an tek başına, katıksız bir İslam'ın temel kaynağı olmalıydı. Oysa gelenekte, Kur'an, onun ilk Müslümanda hayatlaşmış şekli olarak Kur'an'a eklenen Sünnet, Kur'an'ın ve Sünnet'in Müslüman cemaat tarafından hayata geçirilmiş ve yaşanmış şekli olan icmâ ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme olarak kıyas-ı fukaha ile birlikte bir kaynak olarak görülmekteydi. Bu ise Kur'an'a, ilk sırada yer alsada da, bir cemaati ve onun geleneğini yaşatmada yetkiyi diğer kaynaklarla paylaşan bir konum verilmekteydi. Başka bir ifadeyle, Kur'an tek başına değildi. Kur'an, geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur'an idi ve Kur'an onların da bulunduğu bir bağlamda okunup anlaşılmaktaydı. Ancak, çağdaş dönemde Kur'an, artık Sünnet ile birlikte çok daha az,<sup>47</sup> icmâ ile birlikte ise hiç anılmaz olmuştur. Bundan böyle, bütün yorum çalışmaları Kur'an üzerine yoğunlaşacaktır ve artık önemli olan, sadece "Kur'an'ın doğru anlaşılması" olacaktır.

Kur'an'ı, kurtuluşun yegâne kaynağı, geleneğin bunun önündeki en büyük engel ve atılması gereken bir yük olduğu anlayışını taşıyan bu yaklaşımın çe-

<sup>43</sup> Müfessirler tefsirleri güvenilir bilgilerle doldurmuşlardır. Abduh, kendisinin Kur'an metni ile yetineceğini ve onu aşmayacağını belirtmektedir. Muhammed Reşid Rızâ *Menâr*, I. 347. Müfessirlerin çoğu, Kur'an'ın ayetler hakkında gereksiz detaylara girmişlerdir. Muhammed Reşid Rızâ *Menâr*, I. 17-19, 25 vd.; Fazlur Rahman'a göre de, Kur'an "bir bütün" ve tutarlı bir sistem ortaya koymaktadır. Ancak, Müslümanlar bunu asırlardır anlayamamışlardır. *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kurbaçoğlu, Ankara: Ankara Okulu, 1999, s. 74. Sünnilerin büyük çoğunluğu Kur'an'ın derinliklerine nüfuz edememiş, kuru lafızlar hâline gelmişti. Kur'an'ı parçacı, lafızlara bağlı, yüzeysel ve ruhsuz bir katılık içinde ele almışlardı. *Age.*, s. 209 vd.

<sup>44</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr*, I. 293.

<sup>45</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru Cuz'î Âmme*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1322, s. 59; Ayrıca bkz. Reşid Rızâ *Menâr*, I. 344.

<sup>46</sup> Reşid Rızâ *Menâr*'da izlenen metodu anlatırken sîret bilgisini (*el-'ilmu bi's-sîre*), beş maddelik, tefsirde bilinmesi gerekenler listesinin sonuna yerleştirir. Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr*, I. 21-24; Abduh, hadis konusundaki fikirlerini açıkladığı *Risâletu't-tevhîd* adlı eserinde dinde sadece mütevatir haberlerin bağlayıcı olduğunu kabul eder. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001, s. 247; Abduh'un tefsirde hadis kullanımına dair tutumu için ayrıca bkz., J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, E.J. Brill: Leiden, 1974, s. 27.

<sup>47</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr*, III. 293.



şitli versiyonlarını hemen bütün çağdaş dönemde gördük. Bu yaklaşıma göre, İslam toplumunun sıkıntılarının yegâne sebebi Kur'an'ın doğru anlaşılmasıdır ve bunun başlıca müsebbibi de gelenektir. İslam toplumunun kurtulmasının tek yolu da sadece Kur'an'ın doğru anlaşılmasından geçmektedir.<sup>48</sup> Gelenek ise onu doğru anlamadığı için eleştiriye sonuna kadar hak etmektedir.<sup>49</sup> Abduh ve Reşîd Rızâ sonrasında aynı görüş, mesela Fazlur Rahman<sup>50</sup>, Muhammed Arkun<sup>51</sup> Ebû Zeyd<sup>52</sup> ve hatta Seyyid Kutub<sup>53</sup> tarafından benzer ifadelerle sürekli olarak tekrar edilecektir.

Diğer taraftan, çağdaşçılık, geleneksel dinî disiplinlerin de işlevini yitirdiği en azından artık eskiden olduğu gibi bir işlev ve tanımla devam edemeyecekleri anlayışına sahiptir. Mesela, klasik tefsir disiplini, yerleşmiş yöntemsel çerçevesiyle çağdaşçılığın en başından beri bir hedef olmuştur. Abduh-Rızâ ikilisinden sonra çağdaşçılık kendini neredeyse aynı cümlelerle tekrarlayacaktır.<sup>54</sup> Hülî'ye göre, müfessirler değişik fihhi ve kelami akımları Kur'an'dan okumuşlardır.<sup>55</sup> Âişe Abdurrahmân, Arap asıllı olmayan müfessirlerin mezhebî kaygı-

<sup>48</sup> "İslam'ın bekası ancak Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla mümkündür." Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 29; Ayrıca bkz. I. 12 vd.

<sup>49</sup> Mesela, çağdaşçıların geleneğin siyasal sultanın baskısı ve etkisi altında geliştiği şeklindeki yaygın kabulleri vardır. Buna karşın Wael Hallaq, siyasi erkin muhakeme sisteminde (*court system*) bir miktar etkisi olmakla birlikte, devletin kanunun oluşum sürecine müdahale etmediği ve bunun hukukçulara has kılının bir alan olduğunu ve onların bu alanda büyük oranda bağımsız hareket ettiklerini belirtmektedir. *A History of Islamic Legal Theories*, s. 208.

<sup>50</sup> İslam'daki uyumsuzluk, fikhın temellendiği esaslarda bulunmaktadır ve bu çok önceki tarihlere dayanmaktadır. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 80. Âlimler mevcut düzeni meşrulaştırmak için çalışmışlardır. İslam hukuku rasgele bir şekilde Kur'an ve Sünnet'e dayanıyordu ve Kur'an'ın toplumsal-ahlakî değerleri sistemleştirilememişti. Ayrıca başlangıçtan itibaren hayatın ihtiyaçlarından kopuk idi. Hatta fikh bir hukuk olarak bile adlandırılmaz. *Age.*, s. 83.

<sup>51</sup> Muhammed Arkun'a göre ise, Kur'an Arap putperestliğinin sembolleri yerine kendi sembolik dünyasını başarıyla kurmuştur. Ancak, bu sembolizm hukuk kodları, mekanik ibadet biçimleri, skolastik doktrinler ve tahakküm ideolojilerine dönüşerek bozulmuştur. Bu bozulma ve yozlaşma, daha Peygamber'in ölümü ve Emevîlerin iktidar olmasıyla başlamıştır. Böylece Kur'ani söylemin sembolizmi resmî ve ortodoks bir İslam'ın teşkili ve dayatılması için kullanılmıştır. İslam hukuku ve fikh usûlü bu şartlarda resmî anlayışa destek vermek için oluşturuldu. Esasen Arap dininin putperest kutsallaştırmaları sona ermemiştir. Kur'an ve hadis kullanılarak daha da çoğalmıştır. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 127-132.

<sup>52</sup> Ebû Zeyd'e göre, bugün Müslümanların uluslararası emperyalizm karşısındaki başansızlığının nedeni, gerici bir geleneği miras almalarıdır. Metinle olguyu birbirinden ayıran, sosyal ve siyasal güçleri desteklemiş olan gelenek ve onun bu gericiğini sürdürenler, bugünkü meydan okuyuşlara karşı bizim önümüzde engel oluşturmaktadırlar. O daha sonra çağdaş dönemde hep sorulan şu soruyu tekrar sorar "İslam'a dönme nasıl gerçekleştirilecektir?" O ise, Kur'an'ı doğru anlamak için metin ve olgu ilişkisini kuran yenileşmeci bir yaklaşım önermektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 35-37; 129.

<sup>53</sup> Kur'an'ı anlama isteğinde olan kişi, kafasında önceden sahip olduğu bütün fikirleri atarak Kur'an'ın kendisini yönlendirmesine imkân hazırlamalıdır. Müfessir kafasındaki bütün kültürel bağları bırakmalı ve onun tefsirdeki tek kaynağı Kur'an'ın kendisi olmalıdır. Böylece Kur'an'ı anlamak, onu çevreleyen geleneğin üretimi olan metinleri aşmakla mümkündür. Seyyid Kutub, *Fi-Zilal*, Kahire, 1980; VI. 3730.

<sup>54</sup> Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 105vd.;

<sup>55</sup> Emîn el-Hülî, *Menâhicu't-tecdid fi'n-naḥv ve'l-belâğa ve't-tefsir ve'l-edeb*, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1961, s. 223 vd.

larla ayetlerle ilgisi olmayan yorumlar yaptıklarını söyler.<sup>56</sup> Halefullâh da, müfessirlerin ortaya koyduğu görüşlerin çelişkili ve hiçbir temele dayanmadığını belirtir. Taberî, Râzî ve Zemaşerî de Kur'an'ı doğru anlamada hep hataya düşmüşlerdir.<sup>57</sup> Fazlur Rahman'a göre de geçmiş ulema Kur'an'ı bir bütün hâlinde anlamamıştır ve onu doğru bir şekilde anlamaya dair bir yöntem de geliştirmemiştir. Ayrıca, sürekli olarak birbiriyle çelişen görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>58</sup> Kur'an "parçacı ve lafızlara bağlı kalan bir yüzeysellik ve ruhsuz bir katılık ve sertlikle" ele alınmıştır.<sup>59</sup> Hasan Hanefî ise, lügavi tefsirlerde Kur'an'ın bir dil kitabı gibi ele alındığını; fıkıh tefsirlerinin kuru bir şekilciğe büründüğünü; tarihçiler tarafından yapılan tefsirin, tarihçilerin tarih bilgisini göstermek istedikleri bir zemin olarak görüldüğünü; kelami tefsirlerin kelimelerin yorumlarını desteklemek için bir araç olarak kullanıldığını belirtmektedir.<sup>60</sup>

Çağdaş dönemde Kur'an'a yüklenen yeni tanıma koşut olarak artık tefsirin de klasik dönemdekinden farklı bir işlevle görevlendirilmesi gerekiyordu. Çağdaş dönemde, elde sadece İslam'ın tek ve saf kaynağı olarak Kur'an vardı ve eskiye ait unsurlardan arıtmaya çalışılan ve yeniden tanımlanan tefsir yorum biçimi, her şeye yeniden başlamak ve Kur'an etrafında yeni paradigmatik çevrelemeyi başarmak için en iyi aracı oluşturuyordu. Bu yeni tefsir tanımını bütün çağdaş tefsir çalışmalarında açıklıkla görebilmek mümkündür. Akılcı, ilmi ve ideolojik eğilimlere ortam oluşturan çağdaş dönem tefsiri, bunun örnekleriyle doludur.<sup>61</sup> En başta Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olma özelliğinin tefsirde de görülmesini istiyordu.<sup>62</sup> Tefsir artık akademik bir çalışma olmaktan çıkmalıydı.<sup>63</sup> Böylece Kur'an'a ait bir işlev tefsire yansıtılmış oluyordu. Oysa, klasik dönemde 'hidayet', bir Kur'an yorum biçimi olan kelimelerin görevi idi. Fazlur Rahman'ın bir tefsir yöntemi olarak önerdiği "ikili hareket"<sup>64</sup> de, buna benzer olarak, daha çok bir hüküm çıkarma yöntemi, kuramsal olarak bir fıkıh yöntemi önerisidir. Nitekim bu yöntemle o tekeşlilik, kölelik, faiz vb. konularda kuralsal hükümler önerebilmiştir. Hasan Hanefî, "tabii

<sup>56</sup> Âişe Abdurrahmân, *el-Şur'ân ve kaçaya'l-insân*, Beyrut, 1982, s. 301.

<sup>57</sup> Muhammed Ahmed Halefullâh, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 32 vd.

<sup>58</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000; s. 21; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 70.

<sup>59</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 210.

<sup>60</sup> Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: E.J. Brill, 1996, s. 198 vd.

<sup>61</sup> J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, E.J. Brill: Leiden, 1968; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, E.J. Brill: Leiden, 1974.

<sup>62</sup> Fazlur Rahman, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olduğunu tekrarlar. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 223

<sup>63</sup> Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, s. 18; Reşîd Rızâ *Menâr*'ın yazılış amacını, okuyanın doğru yolu bulması, ümmetin ıslahı ve milletin gençlerinin yenilenmesi olarak belirtmektedir. Yine, çağdaş dönemde dini güçlendirmek ve küffara ve sapkınların düşmanlıklarına karşı Müslümanları güçlendirmek de amaçlar arasındadır. *Menâr*, I. 16.

<sup>64</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 56-58.

tefsiri"yle klasik sınıflamalara göre esasen bir kelam oluşturmayı önermektedir. Buna göre, tefsir nasstan değil olgudan yola çıkmalı ve fakirlik, baskı, insan hakları gibi sosyopolitik sorunlara dair konuşmalıdır. Müfessirin önceliği nassta olguyu görmek olmalıdır.<sup>65</sup> Böylece tefsir, fıkıh ve kelam gibi farklı adlarla adlandırılan ve bir bütünlük ortaya koyan yorum biçimlerinin görevi, çağdaş dönemde "sadece Kur'an'ı doğru anlama" işleviyle tefsir genel başlığı altına alındı.<sup>66</sup> Sonuç olarak, yeni dönemde fıkıh ve kelam âdeta Kur'an'ın ve tefsirin rakipleri olarak da görüldü.

Bu bağlamda, Kur'an kaynaklı çağdaş bir geleneğin oluşturulması için ve bu geleneğin gereksinim duyduğu yeni sonuçları çıkarabilmek için yeni disiplinler ve bunlar için yeni yöntemler gerekiyordu. Bunlar ise doğal olarak çağın aklının ürettiği belli başlı eğilimlerden kotarılmıştır. Böylece yeni dönemde işe yarayabileceği düşünülen yenilerin göreve çağırılmasının yanı sıra, eskiler yeniye göre yeniden tanımlanmışlardır. Akıl ve akılcılık bu dönemde sürekli olarak gündeme gelen bir kavram olmuştur. Oysa, gelenekte kelamcılar ve fakihler akılcılığı terk etmişlerdi. Bu bağlamda gelenekteki akılcılar, yani Mutezile ve filozoflar özellikle gündeme getirilmiştir.<sup>67</sup> Buna ilaveten Halefullâh'a göre mutlaka edebiyat eleştirisi yöntemini edinmek gerekiyordu.<sup>68</sup> Batı'da tarihsel-eleştirel yaklaşımın öne çıkmasıyla, çağdaşçılar için en önemli şey bunun İslam düşüncesine yerleştirilmesiydi. Mesela, Arkun için artık dinî bir yöntem yoktur, bütün dinler için bir yol, "bilim ve teknolojinin yolu vardır."<sup>69</sup> Arkun, Daniel Ros'un Kitab-ı Mukaddes'e yaptığı tarihsel eleştiriye Kur'an'a uygulayarak, "Kur'an metnini çağdaş bilimsel araştırmaların alanına" sokmuş oluyordu.<sup>70</sup> Onun Arap-İslam geleneği üzerine uyguladığı yöntemler "bizzat Fransız bilim adamlarının" kendi geleneklerine uyguladıkları dilbilimsel, tarihsel, antropolojik yöntemin aynısıdır.<sup>71</sup> Nihayet Arkun, uygulamalı antropoloji üzerine

<sup>65</sup> Hasan Hanefî, *Çağdaş mu'asıra*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 175 vd. Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", s. 203-210.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman'a göre bizzat Kur'an'ı anlamak için yeterli bir tefsir metodu geliştirilememiştir. Müslümanın çağdaş dünyadaki sorunlarına cevap vermek için ise bir yorumbilim yönteminin geliştirilmesi gerekiyordu. Onun yöntem önerisi, Kur'an'ın mesajını anlamayı amaçlar. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 54 vd. Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *islâmiyât* IV (2001), sayı: 4, s. 91-110, s. 99 vd.

<sup>67</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu, 1997, s. 84 vd.

<sup>68</sup> Halefullâh, müfessirlerin Kur'an anlamalarını beğenmeyerek, Batılı bilim adamlarının ve özellikle Fransız edebiyat bilimcisi ve eleştirmeni Gustav Lanson'un yöntemini izlemeye çalışmaktadır. Ona göre, "bu adamların izlediği metod ile bizim izlediğimiz metod arasında dağlar kadar fark vardır. Bizim mutlaka bu farkı kapatmamız gerekmektedir." Yoksa durumumuz bundan da kötü olacaktır. Halefullâh, s. 39 vd.

<sup>69</sup> Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 37.

<sup>70</sup> Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 72vd.

<sup>71</sup> Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, s. 42. Ayrıca Fransız Annales Okulu'ndan çok etkilenmiş, ancak o, daha sonra başka bir yöntem keşfetmek adına 'tarihsel psikoloji'yi daha çok benimsemiştir. Age, s. 43, 46.

kurulan bir uygulamalı İslambilimi önerisinde bulunur.<sup>72</sup> Hasan Hanefî'ye göre de, Descartes'ın Avrupa kültüründe yaptığını İslam kültüründe de gerçekleştirecek, "teosantrik bir kültürü antroposantrik bir kültüre çevirmek" gerekmektedir.<sup>73</sup> Ebû Zeyd, Emîn el-Hûlî'yi ve Halefullâh'ı izleyerek "edebî inceleme yöntemini", Kur'an'ın her türlü ideolojiden bağımsız yorumunu sağlayacak bir yöntem olarak görmektedir.<sup>74</sup> Özgür düşünceyi savunan, değişimci ve ilerlemeci bilimsel zihniyet, böylece geleneğe egemen olan gerici zihniyete karşı mücadelesini sürdürecektir.<sup>75</sup> Fazlur Rahman için ise, tarihselci yöntemin izlenmesiyle birlikte keyfî yorumlar derhâl ortadan kalmış olacaktır.<sup>76</sup>

. Görünüştaki bütün bu eklektik yöntem devşirme girişimlerinin yanı sıra, çağdaşçı düşünürlerin üzerinde oydaştığı temel yöntem, klasik bir kavram olan *makasidî*, "Kur'an'ın evrensel ilkeleri"ni tespit etmek üzerine kurgulanmıştır. Bu yüzden bu kavramı işleyen Şâtübî'ye sıklıkla atıflarda bulunulmuştur. Buradaki temel kaygı, metnin zahîrî anlamını aşarak, kuralsal yargılarda bulunmak amacıyla, Kur'an'ın 'evrensel ilkelerini' ortaya çıkarmaktır. Mesela Fazlur Rahman, önerdiği ikili hareketle, evrensel genel ilkelerin sadece ve sadece Kur'an'dan çıkarılmasını öngörmektedir. Ayetlerin arka planındaki sebepleri bulup bu sebeplerden genel ilkeler çıkarılmalıdır. Bu arka plana ise nüzûl sebepleri ile gidilir.<sup>77</sup> Diğerlerinde olduğu gibi, Ebû Zeyd de dinin gaye ve hedeflerinin zina yapanın recm edilmesine, hırsızın elinin kesilmesine, içki içenin dövülmesine vb. konulara indirgenmesi dinin maksatlarını ve vahyin hedeflerini bilmezlikten gelen bir anlayışın ifadesidir. Bunun için vahyin tarihsel bağlamda ele alınması ve onun asıl makasidinin kavranması gerekmektedir.<sup>78</sup> Mağribli Muhammed Âbid el-Câbirî de çağın getirdiği yeni şartları karşılayabilmek için geniş imkânlar sağlayacağını düşündüğü ve tarihselcilikle temellendirdiği maslahat ve makasid odaklı bir yöntem önermektedir.<sup>79</sup> Ancak, Hallaq'a göre bu yöntemsel yaklaşım ciddi keyfilikler ve boşluklar taşımaktadır.<sup>80</sup> Fazlur Rahman da bir çağdaşçı olarak bu tespiti ayrıca yapmaktadır. Ona göre, çağdaşçılar, Batı ile etkileşim sonucunda ortaya çıkan konuları, sadece makul bir tarzda çözümenin

<sup>72</sup> Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset*, 156-172.

<sup>73</sup> Hasan Hanafî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 505-531, s. 506.

<sup>74</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 31,40 vd., Ebû Zeyd 'Kur'an ilimleri' tanımını başka bir yerde vermektedir. s. 34.

<sup>75</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 30.

<sup>76</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 209.

<sup>77</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58, 71, 73vd.

<sup>78</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 37 vd.

<sup>79</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 58-66.

<sup>80</sup> Wael Hallaq'a göre bu yöntemsel yaklaşım boşluklar taşımaktadır. Çağdaşçılar, sözünü ettikleri bu maslahatın nasıl belirlendiğine dair kesin ve ikna edici bir yöntemle ulaşamamışlardır. Ayrıca o, Kur'an'ın maslahat, yarar ve gereklilik gibi ilkelere atıfta bulunduğunu ancak herhangi bir uygun kuramsal gerekçe göstermeden, diğer hükümleri ve öncülleri reddetmenin sadece açık bir keyfilik so-

dışında hiçbir yöntem geliştirememişlerdir.<sup>81</sup> Ne var ki, Fazlur Rahman da benzeri bir eleştiriyi karşılaşmıştır. Hallaq daha iyi düşünülmüş, ikna edici ve metin ile bağlam arasında neredeyse mükemmel bir yöntem öneren Fazlur Rahman'ın da oldukça ciddi düzeyde bir öznelliğe düştüğünü belirtmektedir.<sup>82</sup>

Yeni bir yöntembilimin henüz geliştirilememiş olması, çağdaşçı yaklaşımın ufkuyla ve çağdaş dönemde kendisine sunulan hareket alanıyla ilgili bir durumdur. Çünkü yeni yöntembilim geliştirme çabası, kendisini, esasen geleneksel çerçeveyi kırmak, çağdaşçı dünya görüşünün öncüllerini sadece Kur'an temelinde doğrulayabilmek ve belli kuralsal sonuçları Kur'an'dan türetebilmek gibi bir amaçla sınırlamaktadır.<sup>83</sup> Kur'an'ı doğru anlama, büyük oranda kadının eşitliği, şahitliği, tekeşlilik, kölelik kurumunun inkârı, faizin yeniden tanımı, haddler ve şûrâ konuları gibi Fransız Devrimi'nin eşitlik, kardeşlik, hürriyet ilkeleri altına alınabilecek ve bir elin parmaklarını aşmayacak sayıdaki çağdaş kelami sorunsulara indirgenmiştir.<sup>84</sup> Esasen çağdaşçılığın bunun ötesinde de ciddi bir talebi olmamıştır.

### Sonuç

Dünya İslam toplumu, çağdaş zamanlarda kimliğini bulmaya çalıştığı İslam imgelerine Hıristiyan Batı toplumlarından daha bağlı kalmayı sürdürdü. Bu da onun düşünürlerinin bu imgelere daha çok atıfta bulunmalarına neden oldu. Ancak Müslümanlar çağdaşlığı da göz ardı edemediler. Bu çatışkılı durum Müslüman zihnin çağdaş gerilimlerinin başlıca nedenini oluşturmaktadır. Çağdaşçı Müslümanlar, yaşanan zor durumlardan kurtulmanın çaresini çağdaş akılda gördüler. İslam'a ait imgeler bırakılmaksızın seküler ilkeleri benimseme tutumu, Müslüman zihninin en çelişik kimlik sorunlarının da nedeni oldu. Bunun sonucunda seküler değerlerin ne kadar gerçekleştirilebildiği İslam coğrafyasına üstün körü bir bakışla bile göze batan bir açıklıktır. Çağdaş dönemde İslam imgelerinin de alabildiğine bozulmaya uğradığı bir o kadar ortadadır.

nucunda olabileceğini belirtmektedir. Hallaq, *A History*, s. 224. Ona göre, *maslahat* ve *makasid* kavramını temel alan bir kuram geliştirmedeki başarısızlık Reşid Ruzâ'dan yarım asır sonra bile hâlâ devam etmektedir. Çağdaş dönemde benimsenen eklektik yöntem geleneksel kuram ile bağlarını koparmıştır; ancak, anlaşılabilir bir kuramsal temelden yoksundur. *Age*, s. 224, 226 vd., 229, 241. Ayrıca Muhammed Abduh, Reşid Ruzâ, Abdulvahhab Hallaf, Hasan Turabi, Muhammed Sa'îd Aşmavî, Fazlur Rahman ve Muhammed Şahrur gibi çağdaş isimlerin yönetsel eleştirisi için bkz. *Age*, 207-254.

<sup>81</sup> *İslam ve Çağdaşlık*, s. 208 vd., Fazlur Rahman'a göre de çağdaşçılar, insan hakları, sosyal adalet, eşitlik ve kadın hakları gibi konulara değinmişler, ancak bunları net olarak ortaya koyamamışlardır. *Age*, s. 220 vd.

<sup>82</sup> Wael Hallaq, *A History*, s. 245.

<sup>83</sup> Abduh-Ruzâ ile başlayan geleneksel ile çağdaş gereksinimleri sentez eden bu yaklaşımlar, akademik tartışmalar olarak kalmış pratize edilememiştir. Hallaq, *A History*, s. 220.

<sup>84</sup> Hallaq'a göre, Fazlur Rahman'ın yönteminin zayıflığı, sadece genel ilkeleri şu ândaki durumlara uygulama noktasında değil, bunun ötesinde onun bütün hukuksal konulara değil de sürekli olarak tekrar ettiği oldukça az sayıdaki durumlara uygulayabilmiş olmasındadır. F. Rahman, başka yönetsel yetensizliklerinin yanı sıra, tekrarladığı hususların dışında Müslümanların farklı mahiyeteki çağdaş sorunlarını çözebilmek için yeterince kapsamlı bir yöntem sunabilmiş değildir. *A History*, s. 245.



Çağdaşçı tutum, Kur'an'ın geleneğin nüfuzundan kurtarılması, ama yabancı bir unsurun nüfuzuna açılması sonucunu doğurmuştur Eski çerçeve bir kenara bırakıldığında, temel bir kopuş ve bir yabancılaşma yaşandı ve böylece İslam'ın en temel kaynağı Kur'an, yabancı bir aklın yorumsamasına maruz bırakılmış oldu. İslam çağdaşçılığı Kur'an'dan ama sadece Kur'an'dan "saf ve bozulmamış" yeni bir gelenek inşâ etmeye giriştiğinde, ona öncül sağlayan kaynak on iki asırlık İslam cemaatinin geleneği değil, İslam topraklarının batısında birkaç yüzyıl önce oluşmuş bir dünya görüşü oldu. Eski çağın "muharrif, Kutsal Kitap'tan uzaklaşmış" olduğu kabul edilen akli geride kalmıştı. Artık Fransız Devrimi'nin ilkeleri, Kur'an yorumunun temel öncülleri oldu. Bunlar, iki yüz yıldır hemen her nesilde Batı'da geliştirilen yeni yöntemsel yaklaşımlar yakından izlenerek "sadece Kur'an'dan" çıkarsandılar.<sup>85</sup> Gariptir ki, Müslüman cemaatin *maslahatı* bu ilkelere uygunlukta görüldü.

Çağdaş görüşler, Müslüman çağdaşçılar tarafından yegâne kaynak olarak kabul edilen Kur'an ve yegâne meşru disiplin olarak görülen tefsir ortamında oluşturuldu. Çağdaş dönemde kelim ve fıkıh gibi kuralsal yorum disiplinleri işlevsiz kaldılar. Bu, çağdaş aklın 'sadece Kur'an' anlayışına da oldukça uygun düşüyordu. Çağdaş dönemde, klasik bilimler tasnifi dağılmış ve Kutsal Kitap ve buna bağlı olarak onun yorumunu gerçekleştiren disiplinler içerik ve işlev değiştirmiş ve bilimler tasnifinde beşerî bilimlerin sıradanlığı içine yerleştirilmiştir.

Öncüllerini ve sorunsallarını kerdi paradigmasından almayan bir yöntembilim talebinin, eski ve fakat yerli yorum yöntemlerinin derinliğine ve kapsamına ulaşması mümkün olamamıştır. Aksine, yeni yöntem çabaları, Aydınlanmacı görüşlerin ortaya koyduğu kuramsal sonuçları Kur'ani söylemle tekrar tekrar doğrulama paralelizminden ve hatta özür dilemeciliğinden ve öykünmeciliğinden kurtulamamıştır. Yeni ilm-i kelam ve ilm-i fıkıh gibi normatif disiplinlerin, böylesi bir ufukla üretilmesi mümkün olmamıştır. Çağdaşçılık özgün bir model oluşturma görevini yüklenmek için Batı çağdaşlığının ve sekülerizmin dünyada geçerli dünya görüşü olmaktan çıktığı zamanları beklemek durumunda görünmektedir. Öyleyse esasen önerilen mekanik yöntemler bir yana, burada önemli ve hayati olan, anlamaya öncüller sunan dünya görüşü veya kelimdir.

Bu durumda İslam çağdaşçılığı ciddi bir meşruiyet sorunu yaşamaktadır. Geleneğe karşı dışlayıcı ideolojik tutumundan kaynaklanan bu meşruiyet sorunu, İslam'ın ilk kaynağı olan Kur'an'a ve hatta parçacı bir tutumla geleneğin üretimlerine referansta bulunması<sup>86</sup> da onun bu sorununu çözememiştir. Oysa, Kur'an'ın kendisine kuruculuk yaptığı geleneğin yurdu, Kur'an'ı arayanların ilk aklına gelecek yer olmalıydı. Kur'an, İslam'da Sünnet, icmâ ve fukahanın kıyas örnekleriyle birlikte Kur'an'dır. Ancak çağdaşçı Müslümanlık Kur'an'ın bu birlikteliklerini bozmayı hedeflemiştir. Kur'an bu birliktelik bozulduğunda ve asıl

<sup>85</sup> Bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 107 vd.

<sup>86</sup> Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 37.

yurdundan çıkarıldığında çağın seküler aklının oluşturduğu atmosferin içine çekilmiş ve bu sürecin doğal sonucunda Kur'an'a yüklenen görev ise çağın aklının doğrulayıcılığı olmuştur. Geleneksel olanın parçalanmasıyla Kur'an, çağdaşçı ideolojinin nüfuzuna ve kullanımına son derecede açık hâle getirilmiş ve çağdaş kelama boyun eğdirilmiştir.

Günümüz Müslümanlığının 'geleneksicilik' ve 'çağdaşçılık' ikileminden kurtulabilmesi ve yoluna sağlıkla devam edebilmesi, bize göre, onun düşünce dünyasının, gerçek yurduna, Müslümanlığın bedenini oluşturan Müslüman cemaate yönelmesi ve onun gerçek varlıksal sorunlarını temel alan bir *kelam* oluşturabilmesiyle mümkün olabilir. Ne geçmişteki üretimleri ne de yabancı bir kelamı taklit ederek değil.

İslam uygarlığı, farklı yabancı kültürlerle önceki karşılaşmalarında temel kelami duruşunu koruyarak, onları görmezlikten gelmeden ama onları içine alarak ve onları dönüştürüp zenginleşerek yoluna devam etmişti. Batı çağdaşlığıyla Müslümanlığın bu son karşılaşma tecrübesi de eninde sonunda benzer bir kadere doğru evrilecek ve Müslümanlık insanlık tarihindeki özgün konumuna yeniden oturacaktır. *v'allahu a'lem*