

# KUR'AN ARAŞTIRMALARINDA KULLANILAN YENİ METOT VE TEORİLER

Dr. Necmettin GÖKKİR\*

## ÖZET

Bu çalışmamızda, batıda ortaya çıkan edebiyat eleştiri metotlarının çağdaş Kur'an araştırmalarında nasıl kullanıldıkları ele alınmaktadır. Öncelikle Batı edebiyatında kullanılan bu eleştiri metotları tanıtıldıktan ve Kitabı Mukaddes araştırmalarında kullanılması değerlendirildikten sonra, modernleşme ve batılılaşma sürecinde, Müslümanlarca Kur'an'a nasıl uygulandığı, ilk uygulayıcıları ve günümüz Türkiye'sindeki yansımaları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Farklı bir paradigmal yapıya sahip Batı edebiyat eleştirilerinin, Kur'an araştırmalarında kullanılması neticesinde ne gibi bilimsel sonuçlar doğurduğu ve bu süreç içerisinde karşılaşılan problemler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Araştırmaları, Edebiyat Eleştirileri, Tarihsel Eleştiri, Feminist Eleştiri, Yapısal dilbilim.

## SUMMARY

### NEW METHODS AND THEORIES IN QUR'ANIC STUDIES

This study attempts to deal with historical investigation on contemporary Qur'anic studies within the context of applications of western literary critical methods. The topic will be elaborated in the aspects of the historical backgrounds, the definitions in the twentieth century western scholarship and the influences on Religious studies in the West and in the Islamic world. Therefore, after explaining the general views on these methods, the study elucidates applications, which has been embodied Qur'anic studies since the second half of the century, through its chronological evolution and their seminal outcomes. In general, we argue that Qur'anic studies have been enormously affected in its approaching to the sacred text by new paradigms of cultural and literary studies, and a number of theological discourses have been culturally interwoven with literary criticism in modern Islamic world in particular during the second half of the twentieth century in the various examples.

**Keywords:** Qur'anic Studies, Literary Criticism, Feminist criticism, Structural linguistics

---

\* Arş. Gör. Dr., İ.Ü. İlahiyat Fakültesi

## GİRİŞ:

### A- Tarihi Arkaplan ve Teorik Altyapı

19. ve 20. yüzyıllarda İslam dünyası, batı medeniyeti karşısında hedef haline gelmiştir. İslam dünyası mağlubiyetler yaşarken ve sömürgeleşmeye başlarken aynı zamanda kendi içerisinde bunlara karşı yenileşme, islah ve modernleşme hareketlerini de başlatmıştır. Tüm bu gelişmeler İslam medeniyetinde 'değişim' ve "yenileşme" gibi kavramların tartışılmasına ve bu kavramların hayatın her alanına etki etmesine yol açmış bulunmaktadır. Aslında bu, İslam dünyası için bir kriz dönemidir. Gelişen batı medeniyetine karşı askeri, idari, hukuki, sosyal ve hatta dini alanlarda İslam dünyasının kendisini değişim düşüncesine paralel olarak yeniden yorumlaması gerektiği kabul edilmiştir.

Batının son dönem İslam dünyasını özellikle de Türkiye'yi etkisi altına aldığı ve şekillendirdiği bir çok kişi tarafından tartışılmaktadır.<sup>1</sup> Bunlardan Gustave Grunebaum, Batı'nın, modern İslam dünyası üzerindeki etkisi üzerinde sıkça duran bir kişidir. Grunebaum, kültürü kapalı bir sistem olarak kabul eder. Ona göre, eğer bir kültürde entelektüel, sosyal vs. eksiklikler görülmeye başlanır ve içerden bu ihtiyaçları karşılayacak unsurlar tükenir ise, kapalı olan bu sistem değişim için açılmaya başlar ve kültürel transformasyon sürecine girer. Ancak ithal edilen kültür, sadece ihtiyaç hissedilen yerleri değil, sosyal yapının tümünü etkisi altına alır. Bu yönüyle değişim ve transformasyon Grunebaum'a göre *heterogenic* karaktere sahiptir. Yani değişimin unsurları dışardan gelen yabancı öğelerce gerçekleştirilmektedir. Eğer bu değişim dışardan değil de kültür içi öğelerce, yani kendiliğinden bir gelişim şeklinde ise bu, *orthogenic* karakterli bir değişim olmaktadır. Bu durumda dışardan alınan unsurlar asimilasyona uğratılarak, geldiği kültürle ilişkisi kesilmeye çalışılır.<sup>2</sup> İşte burada Grunebaum, modern İslam dünyasındaki değişimi gerçekte Batı etkisinde kalmasından dolayı heterogenic karaktere sahip görmekte, fakat İslam dünyasının bu değişimini iç etkenlere bağlaması nedeni ile de "sözde" orthogenetic karaktere sahip olarak niteler.<sup>3</sup> Ona göre, İslam dünyasının

<sup>1</sup> Örnek için bk: Bernard Lewis, (1968), *The Emergence of Modern Turkey*, New York:Oxford University Press; Grunebaum, Gustave E. von, (1955) *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago; *Modern Islam The Search for Cultural Identity*, Connecticut: Greenwood Press 1962; *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, London, 1976.

<sup>2</sup> Bk: Gustave E. Grunebaum, (1962) *Modern Islam, The Search for Cultural Identity*, Connecticut: Greenwood Press, s. 14.

<sup>3</sup> Grunebaum, a.g.e. s. 14.

modernleşmesi sürecinde mesela parlamenter sistemi, demokrasiyi, tek evlilik ve insan haklarını – gerçekte Batılı değerler olmalarına rağmen- Kur'an'a dayandırması işte bu türden bir değişimin göstergesidir.<sup>4</sup>

Grunebaum'un iddiaları, modern dönem Kur'an araştırmaları için doğru olarak görülebilir. Çünkü bu dönemde "modern çağın anlayışına ve taleplerine- biz buna modern batı dünyasının değerlerine de diyebiliriz- uyumlu bir şekilde Kur'an'ı yorumlama" çabası içerisine girildiği müşahede edilmektedir. Bu dönemde Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Rippin<sup>5</sup> bu noktada modern tefsirin doğuşunu etkileyen faktör olarak, yeni ve çağdaş yaşamı göstermektedir. Burada çağdaş yaşam kültürel yapısının tümü ile birlikte "Batı değerleri"dir. Nitekim, Tefsir bu dönemde Batının değerlerine karşı ya savunmacı (apologetic) ya da adaptasyoncu bir tavır takınarak kendini şekillendirmeye başlar.

Modern tefsirler çağdaş sorunlar etrafında çözümler ürettikleri, pratik, konjektürel ve pragmatik endişeler içerisinde hareket ettikleri ayrıca Batı hegemonyası ve Oryantalist saldırılara karşı cevaplar verdikleri için, konularını büyük ölçüde aktüel gelişmeler ile Batı dünyasının, İslam aleyhine öne sürdüğü iddialar belirlemiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde en temel problemi mesela, devletin ve Müslümanların var olma problemi olduğundan, toplum ve devlet olarak geri kalmışlık, batı medeniyeti karşısındaki çöküntü ve bunlara karşı çözüm önerileri tefsirlerin en önemli konuları olmaktadır. Bu nedenle modern dönem tefsirleri seçmeci bir tarzla problemlere ışık tutabilecek ayetleri konu edinmekte, diğer ayetler ise ilgi alanının dışına itmektedir. Bu dönemde daha çok demokrasi, adalet, cins ve ırk eşitliği, insan hakları gibi politik ve sosyal alanlardaki Batılı değerler ışığında Kur'an'ın yeniden yorumlandığını görmekteyiz. Ancak Modern dönemde Müslüman ilim adamları, Kur'an'ı yeniden okurken bir metodoloji geliştirme konusunda başarısızdırlar ve eklektik bir yol izleyerek, İslam dünyasının modernizesi için, her türlü metodun kullanılabileceğini savunurlar. Bu dönemde yine Tefsirin diğer disiplinlerin bir uygulama alanına çevrildiğine ve özellikle de sosyal değişimin meşrulaştırılması için önemli bir araç olarak kullanıldığına şahit olmaktadır.

Günümüz İslam dünyasındaki gelişmelere gelince, artık Batının tek taraflı kültürel etkisi yerine, karşılıklı etkileşimlerden ve ayrıca farklı kapalı toplumlar

<sup>4</sup> Grunebaum, (1962) "The Problem of Cultural Influence", *Modern Islam: the Search for Cultural Identity*, Connecticut: Greenwood Press, s. 24, 26.

<sup>5</sup> Andrew Rippin, (1987) "Tafsir", *The Encyclopaedia of Religion* ed. Mircea Eliade, New York: MacMillan Publishing Company; London: Collier MacMillan Publishers c. 14, s. 242

ve sistemler yerine sınırları olmayan, çok kültürlülüğü savunan bir yapıdan bahsedilmektedir. Bu alanlardaki gelişimler İslam toplumunda yeni sayılabilecek bir bilim adamları topluluğunu da oluşturmuştur. Şöyle ki, klasik eğitimle yetişen İslam alimleri yerine, Batı tarzı modern eğitim alan ve ulemanın otoritesini kabul etmeyen Müslüman Aydın (Muslim intellectual)<sup>6</sup> kimliği doğmuştur. İşte bu bilim adamları çağdaş gelişmelere paralel olarak Kur'anı yeniden okuma çabası içerisine girmiş ve hem içerik hem de metot olarak klasik tartışmaların dışında kalarak Batıda ortaya çıkan yeni metot ve teorileri gündeme getirmişlerdir.<sup>7</sup> Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz değişimin daha farklı bir alana taşındığını görmekteyiz. Batı ile olan akademik ve entelektüel etkileşimin de etkisi ile, Batılı bilim adamları ile ortak hareket ederek bir entegrasyona girilmesine ve Kur'an yeniden okunurken, Batıda kitabı mukaddes çalışmalarında olduğu gibi, "kutsal metnin ne dediği"nden ziyade, artık "bu metinler nasıl okunmalı" sorusu sorulmaya başlanmış ve Batıda ortaya çıkan metin tahlil (**textual criticism**) metot ve teorilerinin uygulandığını görmekteyiz. Bir başka deyişle bu süreçte eleştiri teorileri (**critical theories**) ve edebiyat eleştirileri (**literary criticism**) Kur'anı anlama için kullanılan yeni **hermeneutik** modeller oluşturmaktadır. Bu dönemde artık *tarihsel eleştiri*, *formalism*, *yapısalcılık*, *post yapısalcılık*, *yapı-bozum*, *yeni hermeneutik*, *yeni tarihselcilik* ve *feminizm* gibi çağdaş metin tahlil metotları ve felsefik disiplinler ışığında Kur'an'ın yeniden okunması amaçlanmaktadır. Muhammed Arkoun'a göre bu yeni metot arayışları çağdaş İslam düşüncesi için hem yeni ufuklar ve boyutlar kazandıracak ve hem de İslam tarihi boyunca düşünülmemiş (unthought) ve düşünülemez (unthinkable) olmanın düşünülebilirliğini (thinkable) sağlayacaktır.<sup>8</sup>

## B- Çağdaş Tefsiri Sınıflandırma (Typology) Problemi

Klasik tefsirler genellikle "tabakat" türü kitaplarda ve "Ulumu'l Kur'an"ların "*tabakatu'l müfessirin*" alt başlıklarında, sahabelerden başlanarak nesiller halinde tanıtılarak sınıflandırılmışlardır. Suyuti'nin meşhur *Tabakatu'l Müfessirin*<sup>9</sup> adlı eseri bu türün en önemlilerindedir. Tefsir tarihine ait çağdaş eserlerin çoğunda bu metodun izleri hala devam etmekte ve bazen tabiun

<sup>6</sup> Bu kelime Michael E. Meeker tarafından ilk defa kullanılmıştır.

<sup>7</sup> Daha fazla bilgi için bk: Michael E. Meeker, (1991) "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey" in *Islam in Modern Turkey*, ed. by Richard Tapper, s. 189-219.

<sup>8</sup> Daha geniş bilgi için bk: Muhammed Arkoun, (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, s. 9-39.

<sup>9</sup> Bu eser A. Meursing tarafından 1839 yılında neşredilmiştir.

devrine kadar olan ilk üç tabaka sınıflandırmanın konusu olmaktadır. 19. yüzyıldan itibaren ise tefsirlerin artık farklı perspektiflerden kategorilere ayrıldığını görmekteyiz. Hüseyin ez-Zehebî'nin *Tefsir ve'l Müfessirun*'u ve İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* modern tarih anlayışıyla yazılan birer Tefsir tarihi eserleridir. Bu türde yazılan eserlerde sınıflandırmalar bazen tefsirin kaynağına göre yapılmakta; eğer tefsir rivayetlere dayanılarak yazılmış ise *rivayet tefsiri*, veya rivayetlerin dışında diğer bazı akli kaynaklara dayalı ise *dirayet tefsirleri* şeklinde adlandırılmaktadırlar. Tefsir tarihi eserlerinde kullanılan bir diğer sınıflandırma şekli ise müfessire ve bağlı bulunduğu bilim dalma göre yapılmıştır. Bu ayırım, ilk olarak Dehlevî'nin eseri *Fevzu'l Kebir*'inde görülür.<sup>10</sup> Dehlevî klasik tefsirleri, Fıkıhcıların, Kelamcıların, Mutasavvıfların tefsirleri şeklinde ayırmıştır. Bir başka sınıflandırma ise tefsirlerde kullanılan metotlara göredir. Bu konuda yazılan en önemli çalışma Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegen* adlı eseridir. Bu eser Arapça'ya *el-Mezahibu'l İslamiyye fi't Tefsir* adıyla 1944 yılında tercüme edilmiştir. Eser, adından da anlaşılacağı gibi, tefsirin başlangıcından itibaren Muhammed Abduh'a kadar olan Tefsir literatürünü, metotlara göre sınıflandırmaktadır. Goldziher, eserinde tarih boyunca gelişen İslam tefsir geleneğini metodolojik olarak sınıflandırırken, aynı zamanda dikkatleri modern tefsirin üzerine de çekmektedir. Burada dikkat çeken en önemli nokta, Goldziher'in, sınıflandırmayı metodolojilere göre yaparken, çağdaş dönemi tarihsel olarak sınıflandırarak "modern tefsir" olarak isimlendirmesidir. Yani sınıflandırmasında temel aldığı metodolojik sınıflandırma, yerini tarihsel bir perspektife bıraktığı görülmektedir. Bu, çağdaş dönemin sınıflandırılması problemini de beraberinde getirmiş görülmektedir. Nitekim Goldziher sonrası yazılan tefsir tarihine dair yazılan eserlerde çağdaş dönem, genelde "modern tefsir" veya "günümüz tefsirleri" şeklinde adlandırılmaktadır. Bu birazda bu dönemde yazılan tefsirlerin klasik tefsir paradigmalarına/kahplarına sığmaması ve yeni bir tarza sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Goldziher, yaptığı bu sınıflandırmayı coğrafik olarak da Mısır'la sınırlar. Goldziher'i takip ederek Jomier de, *Le Commentaire Coranique du Manâr, Tendances Modernes de L'exégèse Coranique en Egypte*<sup>11</sup> adlı kitabında sadece Mısırlı Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *Menar*'ım ele alır. Baljon ise *Modern Muslim Interpretation (1880-1960)*<sup>12</sup> adlı kitabında bu listeye Hindistan

<sup>10</sup> Bk: Şah Veiiyullah Ahmed b. Abdirrahman ed-Dehlevî, (1980) *el-Fevzu'l Kebir*, (tere. Mehmed Sofuoğlu)İstanbul: Çağrı Yayınları, s. 103.

<sup>11</sup> Paris, 1954.

<sup>12</sup> Leiden, 1961.

alimlerini de katar. Hüseyin ez-Zehabi ve sonraki tarihçiler de adı geçen oryantalistlerin yolunu takip ederek, Mısır ve Hindistan alimlerini ve tefsirlerini eserlerinde öne çıkarmaktadırlar. Sonuçta, Goldziher diğer bir etkisini daha göstermiş olmakta ve Modern tefsirleri dar bir bölgeye sıkıştırmış bulunmaktadır. Oysa Türkiye, İran, Cezayir, Tunus gibi bölgelerde de modern öneme ait tefsirler yazılmaktadır. Yani Çağdaş döneme ait sınıflandırma bölgesel olarak da sınırlı olmaktadır ve bu bir problem olarak hala karşımızda bulunmaktadır.

Diğer taraftan, Jomier, Baljon ve Jansen tarafından yapılan çalışmalarda metodolojik sınıflandırmanın devam ettiğini görmekteyiz. Yani sadece Mısır veya Hindistanda yazılan çağdaş tefsirleri değerlendirirken onları, filolojik, bilimsel vs. metodları kullanmalarına göre sınıflandırmışlardır. Burada dikkatimizi çeken en önemli nokta, her üç yazarın da İslam dünyasının bu metotları batı medeniyetinden aldıklarını iddia etmeleridir. Tabii olarak bu bize çağdaş İslam dünyasının şekillenmesinde en büyük rolün, batı medeniyetine ait olduğunu iddia eden araştırmacıları hatırlatmaktadır. Ancak bu iddiayı dile getiren eserlerin tümü 1960'larda yazılmış ve Bernard Lewis ve Grunebaum tarafından sıkça kullanılan "Batının İslam kültürünü değişime uğrattığını savunan" genel bir düşüncenin etkisi altında şekillenmiştir. Ancak 1980'lere gelince Modern tefsirin Batı'da, farklı bir açıdan tanımlandığını ve sınıflandırıldığını görmekteyiz. Bu yeni düşünceye göre Müslüman ilim adamları batıdan etkilenmelerine göre değil, batının kültürel etkisine karşı sergiledikleri karşı tavra göre sınıflandırılmaktadırlar. Bu kritere göre William E. Shepard İslam alimlerini ideolojik olarak isimlendirebileceğimiz bir şekilde beş kategoride sınıflandırır.<sup>13</sup> Bu ayrımı Andrew Rippin, tefsir tarihine uyarlayarak tefsirleri: *Seküler, Modernist, Gelenekselci, Radikal* ve *Yeni Gelenekselci* olarak kategorilere ayırır.<sup>14</sup> Ancak bu sınıflandırma, ideolojik bir perspektiften yapılmakta ve tefsirlerde uygulanan metotları göz ardı ettiği ortadadır.

Yukarıdaki sınıflandırmaların genel zaaf noktası, kuşkusuz indirgemeci oluşlarıdır. Yani farklı metotları içerseler de tefsirler, tarihsel, coğrafik veya ideolojik bir sınıfın içerisine girdirilmek zorunda bırakılmıştır. Diğer taraftan, Tefsirler, özellikle de çağdaş dönem de yapılan çalışmalar, çağdaş veya eski olmaları veya Batı düşüncesine karşı oluşlarına göre değil yaklaşım tarzları,

<sup>13</sup> William E. Shepard, (1987) "Islam and Ideology: Towards a Typology" *International Journal of the Middle East Studies*, c. 19, s. 307-336.

<sup>14</sup> Bk: Andrew Rippin, (1993) *Muslims Their Religious Belief and Practices Volume 2: The Contemporary Period*, London and New York.

metotları ve perspektifleri açısından kategorize edilmeleri belki de daha doğru olacaktır. Bu doğrultuda yapılmış ilk çalışmanın Muhammed Arkoun'a ait olduğunu söyleyebiliriz. "Contemporary Critical Practices and the Qur'an"<sup>15</sup> adlı makalesinde ve *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* adlı kitabında çağdaş dönemde yazılan eserleri batıda ortaya çıkan *tarihsel eleştiri* (historical criticism) ve *edebiyat eleştirisi* (literary criticism) metotlarına göre sınıflandırmakta fakat sadece batıda yapılan çalışmaları bu kategorilere yerleştirmektedir. Ayrıca bu genel başlıkların daha alt başlıklar altında ve İslam coğrafyasını da kapsayan alanlarda yapılması gerekmektedir. Bu anlamda da yapılmış çalışmalar bulunmaktadır mesela, bu yeni metodolojilerin Türkiye'deki uygulamalarından doktora tezinde<sup>16</sup> ve "The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur'an in Turkey"<sup>17</sup> adlı makalesinde bahseden Bilal Gökkır, ayrıca Batı'nın Türkiye'deki Kur'an araştırmalarına etkisine de değinmektedir. Ancak Arkoun'da da var olan bir eksiklikle, sadece batıdan yapılan adaptasyon sürecinde nelerin alındığını tartışmakta fakat bunların Kur'an araştırmalarına nasıl uygulandıklarını ele almamaktadır. Tabi ki, nelerin alındığı önemlidir ancak bunların nasıl uygulandıkları, uygulama sırasında yapılan uyarlamaların, asimilasyonların, karşılaşılan adaptasyon problemlerinin ve uygulama sonucunda ulaşılan sonuçların değerlendirilmesi daha da önemli olmaktadır. Bu ise, çağdaş dönem Kur'an araştırmalarını disiplinlerarası bir analizi ile mümkün görülmektedir. Yani Çağdaş dönem Kur'an araştırmalarında kullanılan yeni metotların uygulamalarını ele alırken, mümkün olduğu kadar, tarih, edebiyat eleştirisi, eleştiri teorileri ve Batı teolojisi de kapsayacak şekilde bir disiplinlerarası çalışma metodolojisini kullanarak ele almak gerekmektedir.

İşte bu çalışmamızda son yıllarda İslam dünyasında ve Türkiye'de sıkça kullanılmaya başlanan yeni metot ve teorileri, adı geçen disiplinler etrafında değerlendirmeye çalışacağız. Çalışmamızı "niçin ve neden" soruları değil "ne ve nasıl" soruları yönlendirecektir. Yani bu metotların niçin Kur'an araştırmalarında kullanıldığını inceleme yerine- ki yukarıda az da olsa bundan bahsedildi- bu metotların nasıl kullanıldıkları, uygulama neticesinde nelerin

<sup>15</sup> Mohammad Arkoun, (2001) "Contemporary Critical Practices and the Qur'an" *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, Boston, Köln, s. 412-431.

<sup>16</sup> Bilal Gökkır, (2002) *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth-Century English-Speaking Scholars from William Muir to William Montgomery Watt*, Doktora Tezi, The University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies.

<sup>17</sup> Bilal Gökkır, (2003) *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 14, S. 3, s. 249-263.

ortaya konduğu ve uygulama sırasında karşılaşılan adaptasyon problemleri ve hatta yapılan uyarılama hataları üzerinde durulacaktır. Şimdi çağdaş dönem Kur'an araştırmalarında kullanılan bu metotları kısaca tanımaya ve uygulama sırasında karşılaşılan problemleri ve sonuçları değerlendirmeye geçmeden önce eleştiri ve edebiyat eleştirinin kavramsal bir çerçevesini sunalım:

### C- Kavramsal Çerçeve: Edebiyat Eleştirisi Metot ve Teorileri

Edebiyat eleştirisi (literary criticism) kavramını incelemeden önce edebiyatta eleştirinin ne anlama geldiğini görelim. Edebiyat eleştirisinde kullanılan eleştiri (criticism) kavramı, edebiyat ve sanatta belli bir eserin değerlendirilmesi ve bu eserin tarihsel kökeninin, kompozisyonunun, dil yapısının vs. bilimsel olarak araştırılması (scientific investigation) ve yorumlanması (interpretation) anlamında kullanılmaktadır.

Edebiyat eleştirisi ise, "edebi eser" nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? sorularına değişik açılardan ve çok çeşitli eleştiri kuram ve yöntemleri ile cevap bulmaya çalışan bir disiplindir. Bu disipline göre edebi eser, bir üründür (product) ve genellikle üç unsurdan meydana gelmektedir: YAZAR → METİN → OKUYUCU

Buna göre ürünün oluşum süreci yazardan başlayıp şiir, hikaye, vs. formatında oluşan metin yoluyla okuyucuya kadar gider. Metindeki anlamı bulma çabası yani criticism/eleştiri veya tefsir ise bunun tam tersine işleyen bir süreçtir. Okuyucudan başlayıp yazara doğru ilerler. Metindeki anlamı bulabilmek için okuyucu yazarın niyetini bulmayı yada yazarın yaşadığı tecrübeyi yeniden yaşamayı dener. Şöyle ki:

OKUYUCU → METİN → YAZAR

Basitçe yukarıdaki şema ile anlatılan edebiyat eleştirisi, yine bu şemaya uygun olarak metotlar geliştirmiştir. Bunlar:

- 1- YAZAR MERKEZLİ
- 2- METİN MERKEZLİ
- 3- OKUYUCU MERKEZLİ



**Yazar Merkezli Metotlar:** “Yazar” kavramı 19. yüzyılda edebiyat eleştirisinin en merkezi konumunda bulunmaktadır. Buna göre bir eser onu üreten kişiden ayrı olarak düşünülmemiştir. Yazarın eğitim durumu, karakteri, yaşı, kişisel tecrübeleri, duyguları, kendisini yazmaya sevk eden şartlar yazarın metindeki niyetini ve neyi kast ettiğini bulmaya yardımcı olan bilgilerdir. Yazarın içinde yaşadığı sosyal hayat ve kültürel yapıda bunlara katılmaktadır.

**Metin Merkezli Metotlar:** 1940’ların başlarında artık “edebiyat eserinin üreticisi yazardır” fikri kaybolmaya ve Yazarın metin ve anlam üzerindeki yetkisi sorgulanmaya başlamıştır. Artık dikkatler edebiyat eserinin bizzat üzerine yoğunlaşmaya başlamış ve anlamın yazar tarafından üretilmediğini, bilakis edebi eserin diliyle üretildiği fikri tartışılmaya başlanmıştır. Görüldüğü gibi YAZAR-METİN-OKUYUCU şeması bir metnin oluşumunu gösterirken aynı zamanda anlamı bulmaya çalışan eleştiri teorilerinin tarihsel dönemlerini de belirlemektedir. Yani Yazar merkezli okuyuş, ikinci tarihsel devresinde yerini metin merkezli okuyuşa bırakmaktadır. Yazardan, onun yaşamından ve eseri yazmaktaki niyetinden ve toplumsal ortamdan (historical context) bağımsız olarak, edebi metne odaklanmak sadece basit bir vurgu değişimi değil aynı zamanda dile, dilin estetiğine ve dilin gücüne yönelik bir biçimlendirme çabası olarak da görmek mümkündür. Bunlardan Yeni eleştiriciler (New criticism) mesela, estetiği öne çıkararak edebiyat eserindeki dilin göstergelerini nesnel dünyada değil insanın duygusunda ararlar ve bu nedenle eserin ne zaman yazıldığı, yazarının kim olduğu, hangi toplumsal tarihsel koşullarda şekillendiği, eseri anlamak için önem arz etmemektedir. Eserin metni kendi içerisinde öyle bir bütünlük içerisindedir ki, anlamı kendisidir, kendi dışında ve ardındaki olgulara bağımlı değildir.

**Okuyucu merkezli metotlar:** 1960’ların başından itibaren edebiyat eleştirisinde post yapısalcılığın da etkisiyle okuyucunun önemi artmıştır. Bu yeni tarz için reception hermeneutics<sup>18</sup>, liberation theology, feminist eleştiri ve yeni tarihselcilik örnek olarak verilebilir. Yazarın merkeze alınması eleştiri ve yorumda daha çoğulcu ve daha karmaşık bir süreci başlatmış olmaktadır.

## 1- TARİHSEL ELEŞTİRİ (HISTORICAL CRITICISM) METODU:

**Tarihsel Eleştiri** metodu, bir edebiyat eserini yazıldığı tarihi bağlam içerisinde, yazarının niyeti çerçevesinde ele alan diğer bir deyişle edebi bir metnin yazarının gerçekte ne demek istediğini veya yazıldığı dönemde

<sup>18</sup> Türkçe’ye “algı hermeneutiği” şeklinde tercüme etmek mümkündür

gerçekten ne olduğunu bulmayı amaçlayan bir metottur.<sup>19</sup> Bu eleştiri metodu, metnin tarihi bağlamındaki anlamını ortaya koymayı, metnin arkasındaki motivasyonu anlamayı ve yazıldığı dönemi tespit etmeyi amaçlar.

John Barton'a göre<sup>20</sup> *Tarihi Eleştiri* metodu metnin aslını sorgular. Bir kitap haline gelen metinden ziyade orijinal kaynakları inceler. Orijinal metni araştıran tarihsel eleştirmen, aynı zamanda orijinal anlamı da bulmaya çalışır. Orijinal metin ve orijinal anlam peşine düşen eleştirmen, tarihi olayları yeniden yapılandırarak (reconstruction) anlamalıdır. Eserde eğer tarihi bir bilgi varsa yazarın anlattığı ile yetinmeyip, bu tarihte gerçekten ne olmuş ise onu bulmalıdır. Yani anlamı, sadece metinden değil metin dışı bilgi kaynaklardan da çıkarmak gerekir. Bu eleştiri metodu, ayrıca objektif okuma önerisinde bulunur. Metnin anlamlandırılmasının belli bilimsel kurallar ve ölçütler içerisinde gerçekleşeceğini savunur. "Ben metinden ne anlıyorum" yerine basitçe "metin ne anlama gelir" sorusunu bulmaya çalışır. Araştırmacılar genelde nümismatik, epigrafi, arkeoloji, kronoloji ve mukayeseli eski metin tahlil metotlarını kullanarak Kutsal Kitapta tarihi olayları aydınlatmaya ve o dönemin günlük yaşamı ve sosyal yapısını bulmaya çalışırlar.

Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında tarihsel eleştirinin kullanıldığı çeşitli okuma metotları da bulunmaktadır. *Textual criticism*, mesela, orijinal/sahih kutsal kitap metnini araştırır ve iki amaca sahiptir. Birinci amacı Kutsal kitabın orijinal versiyonlarını yeniden yapılandırmadır. İkincisi ise bu kitapların belgelerini yorumlamaktır. *Source criticism* ise bir metnin oluşumunda rol alan kaynakları inceler. İlk iki metot Kitabı mukaddesi yazılı bir belge olarak görürken, *Form criticism* Kitab-ı Mukaddesin yazıya geçirilmediği sözlü dönemi ele alır. Kitabı Mukaddesin kanonizasyon sürecinden önceki son tarihsel dönemde yazarların metni nasıl anladıkları, yorumladıkları ve edite ettiklerini ise *Redaction criticism* incelemektedir.<sup>21</sup>

Genel anlamda Kur'an tarihsel bir gözle okunması ve metnin tarihsel olarak kabulü Kur'an araştırmalarında yeni bir yaklaşım değildir. Örnek verecek olursak, Esbab-ı nuzul rivayetleri ve ayetlerin Mekki ve Medeni olduklarını

<sup>19</sup> Bk: W. S. Voster, (1991) "Historical Criticism", *Text and Interpretation* ed. P.J. Hartin ve J.H. Petzer, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E.J. Brill, s. 18.

<sup>20</sup> Bk: John Barton, (1998) "Historical-Critical Approaches" ed. John Barton *The Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge: University Press s. 9-20.

<sup>21</sup> Daha fazla bilgi için bk: Stephen Smalley, (1985) "Redaction Criticism", *New Testament Interpretation* by I. Howard Marshall, Exeter: The Paternoster Press, s. 181-182.

bildiren rivayetler, Tefsir İlminde sıkça kullanılan tarihi malzemelerdir. Ancak Tarihsel Eleştirinin öne çıkardığı orijinal metin, ve tarihi olayları yeniden kurgulamak klasik tefsir usulünün konuları arasında görülmez. Bu nedenle Tarihsel Eleştirinin Kur'an araştırmalarında bir metot olarak kullanılması çok yakın bir döneme rastlamaktadır. Tarihsel Eleştiri metotları ilk olarak oryantalistlerce Kur'an'ın kökeni konusunda kullanılmıştır. Mesela, Richard Bell *Introduction to the Qur'an and The Origin of Islam in its Christian Environment* adlı eserinde Kur'an'ın orijinal kaynağı bulmaya çalışırken, W. M Watt da *Bell's Introduction to The Qur'an, Muhammad at Mecca, ve History in the Qur'an* adlı eserlerinde Kur'an'ın indiği yedinci asırdaki sosyal yapıyı ve olayları gerçeğine uygun bir şekilde yeniden yapılandırmaya çalışır.<sup>22</sup>

Kur'an'ın tarihsel olarak kabul edilip anlamın objektif olarak ortaya konması gerektiği iddiası ise Fazlurrahman'ın çalışmalarında da kendini gösterir. *Islam and Modernity* adlı eserde ayrıntılı olarak anlatılan bu okuma biçimi<sup>23</sup> "ikili hareket metodu" adıyla da sunulmaktadır. Bu metoda göre ilk olarak tarihsel kabul edilen metne gidip, metnin kendi tarihi bağlamı içerisinde genel hükümler çıkarması, ardından da tekrar kendi tarihine dönüp çağının problemlerini çözmesi mümkündür. Ancak görüldüğü gibi bu, hüküm koyma (içtihat) ve İslam dünyasını düştüğü durumdan çıkarma amaçlı bir okumadır. Batı'da aydınlanmacı felsefenin ve seküler bilimin etkisi ile ortaya çıkan ve yine Kitabı mukaddese bu doğrultuda uygulanan Tarihsel Eleştiriyi, Fazlurrahman'ın farklı bir amaç için kullandığı görülmektedir.

Diğer bir yönden Fazlurrahman bu eleştiri metodunu kullanırken bazı metot hataları da yapmış bulunmaktadır. Öncelikle Tarihsel eleştirinin gerektirdiği Kur'an'ın mushaf oluş öncesi tarihi değil, mushaf oluş sonrası (final corpus) dönemi incelemektedir. Bu açıdan bakıldığında Fazlurrahman'ın Kur'an'a tarihsel eleştiri ile değil metin merkezli bir eleştiri metodu ile yaklaştığı anlaşılacaktır. Nitekim Fazlurrahman, *ratio legis*'in yani *hikmeti teşrii*'nin veya *makasid*'in objektif olarak çıkarılabileceğini savunsa da, buna sadece Kur'an/metin incelemesi yaparak ulaşmaya çalışır. Oysa kast edilen anlam, yazarın niyeti veya "hikmet" sadece metin incelemesi ile değil, bunun yanında metnin yazılmasında rol alan arka plandaki tarihsel, bölgesel sosyal ve

<sup>22</sup> Daha fazla bilgi için bk: Bilal Gökkır, (2002) *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth-Century English-Speaking Scholars from William Muir to William Montgomery Watt* Doktora tezi, The University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies.

<sup>23</sup> Fazlurrahman, , (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University Chicago Press, s.

siyasi olayların da bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle Fazlurrahman Kur'ana yaklaşırken tarihsel eleştiri metodunu kullanacağını amaçlamakta, ancak bu amacını gerçekleştirememektedir. Daha da önemlisi Fazlurrahman, ikinci adımda bahsettiği okuyucunun bağlamına göre anlamın uyarlanması ise, ne metnin *makasat*, yani yazar (Allah)'ın kastı ve ne de *metin* merkezli okunmadığı, bilakis okuyucu merkezli bir metodun kullanıldığını ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle Fazlurrahman için kullanılabilir metot çeşidi, *Reader Response Criticism* veya *Reception Hermeneutics* denilen ve metin okurken okuyucu bağlamını (reader's context) göz önünde tutan bir metot olabilir. Ancak Ferid Esack'm da belirttiği gibi<sup>24</sup> Fazlurrahman modern okuyucunun bağlamını değerlendirirken, içinde bulunduğu felsefi modernizmden dolayı genellemeci bir tavır takınmakta; diğer okuyucu bağlamlarını göz ardı etmektedir. Ancak uygulamasını eleştiri metotlarından birisine yaklaştırmamız gerekirse, bu metodun Yeni tarihselcilik olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü ileride de görüleceği gibi bu eleştiri metodunda tarihsel bağlam (historical context) yerine okuyucu bağlamı (reader's context) önem arz etmektedir. Fazlurrahman'ın kendine has bir metodu kullandığını söylemek belki de daha yerinde olacaktır.

Ancak Fazlurrahman, kendine has olarak uyguladığı Tarihsel eleştiri metodunun, İslam dünyasına geçmesinde önemli bir role sahiptir. Mesela Türkiye'de eserlerinin tercüme edilmesi ile bu metot duyulmaya ve ardında da uygulanmaya başlanmıştır. Fazlurrahman'm tanınma süreci devam ederken, aynı zamanda *Tarihsel Eleştiri* metodu, Türk araştırmacıları tarafından da tartışılmaya hatta Fazlurrahman'm kullandığı tarzda kullanılmaya başlanmıştır. İlk yıllarda yapılan tartışma ve çalışmalarda temel konunun Kur'an'daki hükümlerin modern dünyaya nasıl uyumlu hale getirilebileceği bir çok bilimsel oturumda tartışılmış, ve çıkış yolu olarak Kur'an'daki bu hükümlerin tarihsel olduğu ve günümüze uyarlanması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>25</sup>

Bu oturumlardan birinde de itiraf edildiği gibi ilk yıllarda metot olarak anlaşılması bir problem haline gelmiştir. Belki de bunun en temel nedeni Fazlurrahman'ın bu metodu tam olarak uygulayamaması ve Türkiye'de bu uygulamanın esas alınmasıdır. Ancak dikkatimizi çeken bir nokta daha bulunmaktadır. O da, Edebiyat Eleştirilerinde kullanılan "*Tarihsel Eleştiri*"

<sup>24</sup> Esack, F., (1997) *Qur'an Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, s. 67-68.

<sup>25</sup> Daha fazla bilgi için bk: *Kur'an Sempozyum I*, 1-3 Nisan 1994, Ankara: Bilgi Vakfı 1996; *Kur'an Sempozyum II*, 4-5 Kasım 1995, Ankara: Bilgi Vakfı 1996; *Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu I*, 3-5 Şubat 1995, Ankara: Fecr Yayınevi, 1995; *Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu II*, 2-4 Şubat 1996, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996; *Kur'anın Anlaşılmasında Tarihsellik Problemi 8-10 Kasım 1996*, İstanbul, 2000.

tabiri yerine Türkiye'deki bu tür tartışmalarda, Hermenütikte kullanılan felsefik bir perspektifin, "tarihselcilik" in kullanıldığını görmekteyiz. Bu bize Türkiye'de sadece Fazlurrahman'm kaynak olarak alınmadığını, tarihsel okuyuşun, felsefik tartışmalara da dayandırıldığını göstermektedir. Bu anlamda çeşitli akademik çalışmalar yapılmış<sup>26</sup> ve tarihselci düşüncenin temelleri incelenmiş ve bunun Kur'an araştırmalarına etkisi tartışılmıştır. Yani Türkiye'de "tarihselcilik" tartışmaları, Kur'an araştırmalarında bir okuyuş yöntemini değil, felsefik bir duruşu yansıttığını söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

## 2- YAPISAL DİL BİLİM (STRUCTURAL LINGUISTICS)

*Yapısalcılık* (structuralism), 19. yy da entelektüel bir hareket olarak doğan, özellikle dilbilim ve antropolojiyi 1960'lara kadar etkisi altına alan bir teoridir. Sosyal bilimlerde Emille Durkheim (1858-1917)'in çalışmasında gördüğümüz yapısalcılık daha sonra, Ferdinand de Saussure (1857-1913) ile Dilbilimde ve Levi Strauss ile de Antropolojide kullanılmıştır. Durkheim 1915 yılında yazdığı meşhur eseri, *The Elementary Forms of Religious Life*'da dini yaşamı, *bilgi* (knowledge) ve *din* (religion) olarak ikiye ayırmaktadır. Durkheim bilgiyi, kişisel tecrübelerle elde edilen türden bir bilgi olarak kabul etmez. Ona göre toplumsal bir sistem içerisinde yoğrulan bilgiler, kişilerce tecrübe edilmektedir. 'Kavram benim kavramım değildir; ben onu başka insanlarla birlikte kullanmaktayım" diyerek, bilginin toplumsal kabullenişler olduğunu savunur. Din (religion) kavramını açıklarken, daha aşırı bir yapısalcılıkla din olgusunun iki karakterli, *kutsal* (sacred) ve *kutsal olmayan* (profane) olduğunu, bunlar arasında bir zıtlık ilişkisinin bulunduğunu söyler. Saussure (1857-1913) ise, *Course in General Linguistics* adlı 1916 yılında yazdığı eserinde, yapısalcılığı dilbilime uygulayarak dilin bir sistem içerisinde olduğunu iddia eder.<sup>27</sup> Saussure ile birlikte yapısalcılık, Batıda hem dilbilimde (Linguistics), hem de edebiyat eleştirilerinde kullanılmaya başlanmıştır. Yapısalcılığın burada, anlamın öznel ve kişisel tecrübelerle dayanmadığını bilakis ortak bir yapısal sistem içerisinde üretilen ve bu yapı içerisindeki üyelerce ortak kullanılan bir öge olduğunu öne sürer.

<sup>26</sup> Doktora çalışmaları Şevket Kotan ile İshak Özgel'e aittir. Şevket Kotan, (2001), *Kur'an ve Tarihselcilik* Ankara Üniversitesi; İshak Özgel, (2002) *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlantında Kur'anın Tarihsel Süleyman Demirel Üniversitesi*.

<sup>27</sup> Daha fazla bilgi için bk: Andrew Milner, (1994) *Contemporary Cultural Theories*, London: U.C.L. Press, s. 77-78.

Saussure'ün teorileştirdiği yapısal dilbilim, öncelikle dili *parole* ve *langue* olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre *parole*, dilde kullanılan ifadeler ve deyişlerdir, *langue* ise, kullanılan dilin sistemidir. *Parole ses* (sound) ve *kavram* (concept) olarak ikiye ayrılmakta ve Saussure tarafından *signifier* ve *signified* olarak isimlendirilmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişki, tamamen gelişi güzeldir. Yani bir kavramı ifade eden kelime her hangi bir nedenden dolayı kullanılmamaktadır. Bu kelimelerin anlamları ise diğer kelimelerle ya *syntagmatic* ya da *paradigmatic*<sup>28</sup> bir ilişki içerisinde bulunmaktadır ve kelimeler bu ilişkilere göre anlam kazanmaktadır.<sup>29</sup>

Kur'an'a yapısal dilbilimle yaklaşımın en önemli temsilcisi hiç kuşkusuz İslam araştırmacısı ve dilbilimci olan Toshihiko Izutsu'dur.<sup>30</sup> Izutsu, İslam öncesi Arap şiiri, Kur'an'm dili, genel olarak İslam düşüncesi ve Mistik düşünce üzerine eserler yazmıştır.<sup>31</sup> *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: a Study in Semantics*,<sup>32</sup> *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*,<sup>33</sup> ve *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*<sup>34</sup> Toshihiko Izutsu'nun yapısalcılığı kullandığı en önemli eserleridir. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* adlı eserini 1966 yılında genişleterek *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* adıyla yeniden yayımlamıştır. Bu eser 1984 yılında Selahaddin Ayaz tarafından *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* adlı eser Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies tarafından 1964 yılında Tokyo'da yayımlandı. Bu eser ise Prof. Dr. Süleyman Ateş tarafından *Kur'an'da Allah ve İnsan* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından 1975 yılında Ankara'da basılmış, aynı tercüme Yeni Ufuklar Neşriyat tarafından tekrar İstanbul'da yayımlanmıştır.

Izutsu bir İslam araştırmacısı olarak, İslamın dünya görüşünün, ancak Kur'an kelimeleri üzerine yapılacak bir çalışma ile ortaya konulabileceğini

<sup>28</sup> Syntagmatic ilişki, cümleler arasında olurken, paradigmatic ilişki ise, dilin sisteminde bulunmaktadır.

<sup>29</sup> Daha fazla bilgi için bk: Bary Peter, a.g.e. s.,42

<sup>30</sup> Eserleri için bk: Sayyid Jaial al-Din Ashtiyani, Hideichi Matsubara, Takashi Iwami ve Akiro Matsumoto, (2000) *Consciousness and Reality Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*. Leiden, Boston, Köln: Brill, , s. 441-449.

<sup>31</sup> Izutsu'nun yazdığı eserlerin konuları hakkında bilgi için bkz: Makino Shinya, (2000) "On the Originality of "IZUTSU" Oriental Philosophy" *Consciousness and Reality*, s. 251- 258.

<sup>32</sup> Tokyo: Keio University, 1959.

<sup>33</sup> Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

<sup>34</sup> Montreal: McGill University Press, 1966.

savunur. Bu noktada kendisinin de kabul ettiği gibi,<sup>35</sup> metodunu Sapir-Whorf tezine<sup>36</sup> dayandırmakta ve dilin oluşumunu, kültürün diğer öğeleri ile ilişkilendirmektedir. Bu nedenle Kur'an'da İslam'ın dünya görüşünü oluşturan anahtar terimleri üzerine araştırmalar yapar. Onun yapmak istediği, salt kelime tahlilleri veya etimolojik tahliller değil, Kur'an'm dili ve kelimelerinden, İslam'ın dünya görüşünü ortaya çıkarmaktır.

Eserleri her ne kadar konusu itibarı ile İslam dünyasında bir çığır açmış ise de İzutsu'nun asıl önemi, Kur'an araştırmalarına getirdiği metottur. Bu metot, Türkiye'de yaygın adı ile Semantik'tir. Ancak biz bu adın yanlış kullanıldığını düşünmekteyiz. Çünkü Semantik Batı'da da kullanıldığı şekliyle bir metodoloji değil, içerisinde bir çok teori ve metodolojiyi barındıran bir disiplindir. Zaten İzutsu da Humboldt ve Sapir-Whorf hipotezlerini kendisine temel almış ve Saussure'ün dilbilimde kullandığı Synchronic (eşzamanlı) metodu yani yapısal dilbilimi, Kur'an'daki kelimeleri tahlil etmek için kullanmıştır. Bu nedenle İzutsu'nun yapısal dilbilimin bir uygulayıcısı olduğunu söylemek daha doğrudur.

İzutsu yukarıda da belirttiğimiz gibi dile bakışını, Sapir-Whorf teorisine dayandırmakta ve Kur'anı okurken synchronic okumayı yani eşzamanlı okumayı, önermektedir. Kısaca bunları açıklayalım:

İzutsu, Sapir-Whorf teorisini kullandığını, ilk olarak *God and the Man in the Koran* adlı eserinde dipnotta belirtmektedir.<sup>37</sup> Ancak *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* adlı eserinde bunu daha açık bir şekilde anlatır.<sup>38</sup> Sapir-Whorf teorisi olarak bilinen tez, kısaca dil-kültür ilişkisini savunmaktadır. Farklı kültürlerin nesneleri farklı algılayıp kategorize ettiklerini, bu nedenle her kültürün kendine has bir dil yapısı olduğunu iddia eden bir teoridir. Bu teoriye göre kelimelerin ve kavramların doğdukları kültüre ait olması, onların başka kültürlerle aktarımını da olumsuz kılmaktadır. Çünkü her kelime, ait olduğu

<sup>35</sup> İzutsu, a.g.e., s. 12.

<sup>36</sup> Edward Sapir ile Benjamin Whorf'un geliştirdikleri bir hipotezdir. Buna göre dil ile kültür arasında bir ilişki bulunmaktadır. Dil, bir kültürün kendi dünya görüşü içerisinde oluşur ve kavramlar sadece o kültüre ait olup, başka kültürlerce tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Daha fazla bilgi için bk: Benjamin Lee Whorf, (1956) *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

<sup>37</sup> Bk: İzutsu, T., *Kur'an'da Allah ve İnsan*, tere. Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları, trs, s.15 dipnot: 2.

<sup>38</sup> Bk: İzutsu, (2002) T., *Ethico-Religious concepts in the Qur'an*, Montreal, Kingston, London, Ithaca: McGill- Queen's University Press, s. 7-15.

kültürde bir şeyi temsil etmekte ve çok özel kültürel bir dokuyu yapısında barındırmaktadır.

Izutsu bu nedenle kelime tahlilleri yaparak İslamın dünya görüşünü bulmaya çalışır. Ancak bizim bu noktada bir itirazımız vardır. Izutsu kendisi ile dayandığı bu teori arasında açık bir çelişki içerisinde bulunmaktadır. Kimlik olarak farklı bir kültür ortamında zihinsel yapısını oluşturan Izutsu, Kur'ana dışardan bakarak İslam'ın dünya görüşünü nasıl anlayabilmekte ve açıklayabilmektedir? Bu sorunun cevabım ileriye bırakıp, Eşzamanlı okumanın ne olduğu konusuna gelelim:

Izutsu'nun öne sürdüğü eş zamanlı okuma (synchronic) metodolojinin ne olduğu konusuna gelince öncelikle belirtmek gerekir ki, eş zamanlı okuma yapısal dilbilimin, tarihselci okumaya (diachronic) karşı oluşturduğu bir metottur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Izutsu'nun bu iki metodu da eserinde anlatıyor olması, hem tarihselciliği hem de yapısalcılığı kabul ettiği anlamına gelmemektedir. O eserinde sadece her iki metodu da tanımlamaktadır. Kur'an kelimelerinin Kur'an öncesi ve Kur'an sonrası gibi tarihsel kesitlerinin incelenmesi art zamanlı tarihselci okumanın bir tarzı değildir. O kelimelerin anlam değişimi değil, dünya görüşünün değişimi ile kelimelerin kazandıkları yeni anlamlar ortaya çıkarmaya çalışır. Oysa art zamanlı okumada kelimelerin kültür ile ilişkisi ne dönemsel ne de yapısal olarak incelenir. Etimolojide olduğu gibi kelimelerin kökenlerinin araştırılması, anlamın değişmesi, ve genişlemesi art zamanlı okuma metodunun birer tarzıdır. Izutsu'nun eserleri dikkatlice incelendiğinde, kelimelerin anlamlarını sınıflandırırken kullandığı *esas anlam* (basic meaning), *ilişkisel anlam*<sup>39</sup> (relational meaning)'den daha önemli değildir. Birincisi, kelimenin her zaman taşıdığı anlamdır; ancak asıl olan, "münasebetler ağından doğan" ikinci anlamdır. Bu düşünce, tam olarak Saussure'ün savunduğu yapısalcılığın bir parçasıdır. Ancak bazen Izutsu'nun da etimolojik tahlillere başvurduğuna, klasik kaynakları esas anlam için kullandığına şahit oluyoruz. Bu onun metodolojik olarak tutarsızlığı göstermez. Yukarıda Izutsu'nun dayandığı teoriyi anlatırken Izutsu'nun kişiliği ile dayandığı teorisinin tezat oluşturmakta olduğunu belirtmiştik. Yani İslam kültürünün dışında olan bir kişi olarak Izutsu'nun, İslamın dünya görüşünü algılayabilmesi en başta dayandığı teoriyle çelişmektedir. Bu nedenle dışardan birisi (outsider) olarak öncelikle İslamın temel kaynaklarına ve Arap dili üzerine yapılmış çalışmalara başvurmak zorunda kalmıştır. Ama bunu sadece yapacağı tahliller için gerekli olan ön bilgiler olarak kabul etmektedir. "Teorik

<sup>39</sup> Izutsu'nun tercüme edilen eserlerinde bu kelime "izafi anlam" şeklinde yazılmıştır. Doğrusu "ilişkisel anlam" şeklinde olmalıdır.



nedenlerle, bizim metotsal prensiplerimiz, bu tür ikinci kaynaklara dayanmamıza engel olmaktadır...unutmamalıyız ki, bunlar bizi aydınlatmaktan ziyade yanlış yönlendirmektedirler"<sup>40</sup> diyerek dayandığı teorinin buna engel olduğunu açıkça vurgulamaktadır.

Kur'an'a yaklaşımında yapısalcılığı kullanan bir diğer isim ise Muhammed Arkoun'dur. *Lectures du Coran*<sup>41</sup>, *Rethinking Islam*<sup>42</sup> ve *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*<sup>43</sup> adlı eserleri, en önemli eserleri arasındadır. Bunlardan *Rethinking Islam* (İslamı Yeniden Düşünmek), İslam kültürünü yeni perspektiflere göre yeniden değerlendirmeye aldığı uzun soluklu bir projesidir. Bu projesinde teolojik ve felsefi perspektifler yanında tarihsel, sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlarla bu kültürel çalışmasını zenginleştirmek ister.<sup>44</sup>

Arkoun, "rethinking Islam" projesine *Lectures du Coran* adlı eserinde de yer alan 1970'te yazdığı bir makalesi<sup>45</sup> ile başlar ve "Kur'anı Nasıl Okumalıyız" diye sorar. Ona göre Kur'an'ı modern Dilbilim ve Semiotik'in kurallarına göre okumalıdır. Bunu İslamı yeniden düşünürken iki temel ihtiyaca cevap olması içindir:

- 1- Müslüman topluma ait olan [fakat] Ortodoks İslamın düşünülemez (unthinkable) kıldığı problemler için özel çözümler üretme ihtiyacı
- 2- Genel olarak da çağdaş düşüncenin yeni sahlar açma ve yeni bilgi ufukları keşfetme ihtiyacı.<sup>46</sup>

Arkoun, antropologları takip ederek bir başka proje daha başlatmıştır. Antropologlar, "applied anthropology" derken, Arkoun, "applied islamology" der. Bu projeye o, İslam araştırmalarında dini, sosyal, politik, antropolojik, psikolojik ve kültürel yaklaşımlar gibi yeni boyutları kast etmektedir. Kısaca tüm İslam geleneğini dogmatik düşünceden arındırarak, yeniden ve eleştirel

<sup>40</sup> Izutsu, (2002) *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, s. 15.

<sup>41</sup> Mohammed Arkoun, (1982) *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve et Larose; (1991) 2. baskı, Tunus: Alif.

<sup>42</sup> Arkoun, (1994) *Rethinking Islam*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

<sup>43</sup> Arkoun, (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi books.

<sup>44</sup> Daha Fazla bilgi için bk:Arkoun, (1997) "Rethinking Islam Today", *Mapping Islamic Studies* ed. Azim Nanji, New York: Mouton de Gruyter s. 221-222.

<sup>45</sup> *Lectures du Coran*'daki ilk bölüm. Bu makale daha önce Kasimirski'nin *Le Coran* adlı eserinde Paris'te Flammarion tarafından 1970'te yayınlandı.

<sup>46</sup> Arkoun, "Rethinking Islam Today", s. 237.

olarak okunmasını böylece dini tahlillerde yeni bir tarz ve usul geliştirerek modern Batı bilimleri ile entegrasyonun olacağını öngörmektedir.

Arkoun, saydığı bu yeni perspektifleri ilk olarak *Lectures du Coran* adlı eserinde uygulamaya koyar. Bu eserde açıkça Semiotiği ve Saussur'un geliştirdiği dilbilimi yani yapısalcılığı Kur'an okumaları için önerir. Fatiha ile Kehf surelerini edebiyat eleştirisini uygulamak için örnek olarak alır. Arkoun, Izutsu'nun yaptığı çalışmaları, Kur'an'ın yapısal dilbilimle okunmasına dair yapılmış bir çalışma olarak tanıtır. Arkoun da tıpkı Izutsu gibi anlamın cümlelerde veya kelimelerde değil, Kur'an'daki ilişki sisteminde olduğunu dile getirmektedir.<sup>47</sup> Arkoun, yapısal analizine dilin öğeleri ile başlar, cümle yapılarını tahlille bitirir. Ancak Arkoun, klasik tefsir eserlerini filolojiyi kullanmamakla suçlarken metodik bir hataya düşmektedir. Ona göre fatiha suresindeki "alemin" kelimesi, Süryanice veya Aramice'dir ve bu G. Troupeau adında bir oryantalist tarafından söylenmiştir. Oysa etimolojik tahlillere, yapısalci yaklaşımın karşı çıktığını, kelimelerin kökeni ne olursa olsun anlamın, Kur'an'ın yapısında bulunduğunu Arkoun bilmektedir.

### 3- POST YAPISALCILIK

Post yapısalcılık genel olarak toplumsal yapıyı ve söylemleri inceleyen ve bir çok metodların bütününe verilen addır. Yapısalcılık gibi post yapısalcılık da, ilişkiler ağı üzerinde durur. Yapısalcılık, kelimeler arasında belli bir ilişkinin var olduğunu kabul edip okuma teorisini bu ilişkinin bulunabilmesine bağlarken, post yapısalcılık, ilişkiler ağının belli ve kurallı olduğunu düşünmez. Bu nedenle anlamın belli veya tam olarak anlaşılabilir olduğunu savunur. *Of Grammatology* ve *Writing and Difference*, adlı eserlerinde Derrida, yapısalcılığın öne sürdüğü gerçeğin, objektif olarak bulunabileceğini red eder. Ona göre, anlam, ilişkiler ağından değil, yazıldığı sırada var olan *logo-centric* yapıdan alır ve bu nedenle de belli ve herkesçe kabul gören anlamlar taşımazlar.<sup>48</sup>

Derrida, metodunu, *deconstruction*<sup>49</sup> adıyla ilk olarak 1967 yılında yazdığı *De la Grammatologie* adlı eserinde tanıtmaktadır. Saussure gibi, o da kelimeler ile anlam arasındaki ilişkiyi sebepsiz görür.<sup>50</sup> Derrida'nın "Yazılı

<sup>47</sup> Arkoun, a.g.c. s. 5.

<sup>48</sup> Daha fazla bilgi için bk: Donald E. Hall, (2001) *Literary and Cultural Theory*, s. 162 -163

<sup>49</sup> Deconstruction türkçeye bazen yapı bozum bazen de yapı çözüm olarak tercüme edilmektedir.

<sup>50</sup> Daha fazla bilgi için bk: Williams Haney, (1999) "Jacques Derrida", s. 303. Ayrıca bk: Elizabeth Kuhlmann, (1999) "Deconstruction", s. 296-297.

metnin haricinde başka hiçbir şey yoktur” ifadesi, Formalistlerin veya Yapısalcıların iddia ettiği, anlamın sadece metinden çıkarılabileceği manasında değildir. John Barton'a göre bu, her şeyin yazılı olarak karakterize edildiği anlamındadır. Gösterilen olan (signified) yazı aynı zamanda gösterendir (signifier). Barton bunu “nasıl ki ben bir metni okuyorsam, o metin aynı zamanda beni de okumakta, yansıtmaktadır” şeklinde açıklar.<sup>51</sup>

Kitabı mukaddesin post yapısal eleştiri ve deconstruction ile okunmasına örnek olarak Moor'un *Mark and Luke in Post-structuralist Perspective*<sup>52</sup> ve *Post-structuralism and New Testament*<sup>53</sup> adlı çalışmaları ile Seeley'in *Deconstructing the New Testament*<sup>54</sup> adlı eseri verilebilir. Ancak bu eleştiri altında daha bir çok eleştiri metotlarının ya doğmasına ya da etkilenecek değişmesine neden olmuştur. Bunlardan Reader response Criticism, Liberation theology, New Historicism ile Feminist eleştiriye ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz.

#### 4- RECEPTION CRITICISM

Post yapısalcılığın etkisi ile şekillenen en önemli eleştiri metodu kuşkusuz *Reception Criticism* veya *Reader-Response criticism* denilen ve teorik olarak Hans Robert Jauss ile Wolfgang Iser'in çalışmalarıyla gelişen metottur. Bu eleştiri, okuyucunun metni algılayış, kavrayış veya anlayışını öne çıkarmaktadır. Metinlerde anlatılmayan, boş bırakılan boşlukların, paragrafların hatta hikayelerin okuyucu tarafından doldurmasını savunan Iser, metinlerin yapısalılıkta olduğu gibi bilimsel olarak araştırılmasını değil, okuyucunun aktif bir şekilde okuyucunun beklentilerini de katarak anlamlandırılmasını savunur. Metinlerde anlatılan olayların, okuyucunun kendi tecrübeleriyle anlamlandırılması vurgulanmaktadır.<sup>55</sup> Reader Response criticism, metni öne çıkaran Formalist ve gerçek anlamı bulmayı amaçlayan tarihsel eleştiriye karşı doğmuş bir metottur. Bu eleştiri metodu, Barthes'm *The Death of Author*'ı yani yazarın ölümünü ve okuyucunun doğuşunu ilan ettikten sonra 1970 ve 1980'lerde gelişmiştir.<sup>56</sup> Bu eleştiri teorisine göre herhangi bir kelime, iki farklı

<sup>51</sup> John Barton, (1984) *Reading the Old Testament: Method in Biblical Studies*, s. 221.

<sup>52</sup> S. D. Moor, (1992) *Mark and Luke in Post-structuralist Perspective*, New Haven and London.

<sup>53</sup> S. D. Moor, (1994) *Post-structuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis: Fortress Press.

<sup>54</sup> D. Seeley, (1994) *Deconstructing the New Testament*, Leiden: Brill.

<sup>55</sup> Daha fazla bilgi için bk: Davies, Margaret, (1990) “Reader-Response Criticism”, s. 578.

<sup>56</sup> Daha fazla bilgi için bk: A. W. Lyle, (1999) “Reader Response Criticism”, s. 920.

okuyucu için tek bir anlam ifade etmez olduğunu savunur. Mesela “gül” kelimesi sözlüklerde botanik bir anlama sahipken şiirde veya bir aşk mektubunda duygusal bir anlama sahiptir ve bu herkese göre farklı duygular uyandırır.<sup>57</sup>

Kur'an'a post-yapısal yaklaşan, okuyucuların metne nasıl bir katkı sağlayabileceklerini tartışan ve *reception criticism*'i uygulayan en önemli isim Güney Afrika'lı Farid Esack'dır.<sup>58</sup> Ona göre bu eleştiri, objektivizmin peşinde koşan tarihselci yaklaşımın aksine metnin okuyucu tarafından değişik algılanışlarını aramaktadır.<sup>59</sup>

Esack, metodunu *regressive-progressive* olarak tanımlamaktadır. Birincisini “metni oluşturan tarihsel mekanizmaların ve faktörlerin bulunması” olarak açıklayan Esack, vahyin indiği toplumsal bağlamın (social context) araştırılmasının gerektiğine vurgu yapar.<sup>60</sup> Esack, vahyin oluşumunu etkileyen

<sup>57</sup> A.g.m. s. 921.

<sup>58</sup> Güney Afrika'lı bir ilahiyatçı ve aktivist olan Farid Esack, Cape Town'un Wynberg bölgesinde 1959 yılında dünyaya geldi. 1974-82 arasında Pakistana giden Esack, Karaçi'de İslam eğitimi aldı. Jami'ah Ulum al-Islamia'da lisans eğitimini İslam Hukuku ve Kelam üzerine, Jami'ah Abu Bakr'de de Tefsir üzerine yüksek lisansını yaptı. Afrika'ya döndüğünde 1984-89 yılları arasında, *Call of Islam* adıyla Güney Afrika'da siyahlara karşı yapılan her türlü ayrımcılığa karşı çıkan ve *United Democratic Front* adlı platformun altında çalışan dini-siyasi bir gurup kurdu. Dini ve siyasi görüşlerini *Cape Times*, *South African*, *Al-Qalam* adlı gazete ve dergilerde, Bilimsel makalelerini de genellikle, *Islamica* adlı dergide yayınlamıştır. 1990'lara gelince tekrar entelektüel ve dini çalışmalara döndü. İngiltere ve Almanya'da beş yıl boyunca bilimsel çalışmalarda bulundu. 1996 yılında Birmingham Üniversitesi'nde Kur'an Hermeneütüğü üzerine, *Side-by-side with the other: towards a Qur'anic Hermeneutic of Religious Pluralism for Liberation* adıyla doktorasını yaptı. Bu tezde Esack, 1980'lerde Güney Afrika'da ayrımcılığa karşı başlayan özgürlük ve eşitlik mücadelesinin İslami katkısını ele almaktadır. Bu çalışmasını yaparken Hıristiyan Latin Amerika'da ortaya çıkan *Liberation Theology*'den ve Batı Üniversitelerine hakim olan sekülerizm ile contextual çalışmalardan etkilenmiştir. 1994-95 arasında Frankfurt'ta Biblical Hermeneutics (Kitab-ı Mukaddes Tefsirciliği) konusunda *Philosophische Theologische Hochschule*'de burslu olarak araştırmalarda bulundu. University of the Western Cape'de Din Araştırmaları bölümünde hocalık yaptı. Ayrıca Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala) Cape Town ve Jakarta'daki çeşitli üniversitelerde, Güney Afrika'da İslam Müslümanlık, İslam Teolojisi, Politika gibi konularda dersler verdi. Güney Afrika hükümetinde bir süre Cinslerarası Eşitlik Komisyon üyesi (Commissioner for Gender Equality) olarak çalıştıktan sonra halen Hamburg Üniversitesi'nde misafir profesör olarak çalışmaktadır. En önemli eserleri arasında *Qur'an, Liberation and Pluralism* adlı eser gelmektedir. Bu eser 1997 yılında Londra'da basılmıştır. Ayrıca 1999 yılında *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* ve 2002 yılında da *An Introduction to the Qur'an* adlı eserleri yayınlamıştır.

<sup>59</sup> Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, p. 51.

<sup>60</sup> A.g.e. s. 60.

ortamda kalmaz; bunu okuyucu olarak kendi bağlamına (reader's context) taşımaya çalışır. Bu ise, yorumlama sürecinin ikinci ve en önemli kısmıdır.<sup>61</sup>

Esack'ın bu ikili sistemi, *regression-progression* ile Fazlurrahman'ın ikili hareket (*double-movement*) metodu, ilk bakışta benzer olarak görülse de, Fazlurrahman'ın modernist kimliği ve buna dayalı olarak objektif okuma teklifi, postmodern perspektife sahip ve subjektivizmi savunan Farid Esack arasında bir farkın bulunmasını gerekli kılar. Buradaki fark, Esack'ın vahyin indiği dönemin bağlamını inceleme amacıyla yatmaktadır. Fazlurrahman bu tarihsel araştırmada genel kurallar çıkarmak isterken, Esack bu tarihsel şartın o döneme ait olduğunu vurgulamak ister. Ona göre özel şartlara hitap eden vahiy, çağın gerçeklerine ve ihtiyaçlarına göre yeniden anlamlandırılmalıdır (contextualisation).<sup>62</sup> Bu noktadan itibaren Esack, "idealleri, metnin gerçek anlamına ulaşabilecek, ileri seviyeli bir okuyucu sınıfı oluşturmayı, ve uzman tarihçiler, dilciler olmayı gerekli kıldığını ima eder"<sup>63</sup> diyerek de Arkoun'dan farklı bir zeminde durduğunu vurgular..

Bu nedenle Güney Afrika'daki şartlar, Esack'ın Kur'an okuyuşunda en önemli konular olmaktadır. Bu konular kısaca özgürlük (liberation), siyahlara karşı yapılan eşitsizlik, ayrımcılık, ve onları sömürmedir. Bu konuları öne çıkararak Esack, ayrıca Latin Amerika'da ortaya çıkan liberation theology'yi de Kur'an okumalarına uygulamaktadır. Nitekim, Reader Response criticism okuyucunun bağlamını metne yansıtmasına vurgu yaptığından, Farid Esack Güney Afrika bağlamına en uygun olan liberation teolojisinin tartışmasını yapar.

Liberation Theology, latin America merkezli ve baskı altında kalan insanlara yardımcı amaçlayan dini ve fikri bir harekettir. Liberation theology'yi savunanlar Tanrı'nın mazlum insanları korumak ve onları kurtuluşa ve özgürlüğe ulaştırmak için vahiyler gönderdiğini, bu nedenle de kutsal kitapların bu perspektiften anlaşılabilirliğini kabul etmektedirler. Liberation Theology hareketi, Medellin, Colombia'da 1968 yılında yapılan *İkinci Latin American Bishops' Conference*'de ortaya çıkmıştır. En önemli temsilcisi hatta kurucusu olan Peru'lu papaz Gustavo Gutiérrez,<sup>64</sup> *A Theology of Liberation* adında bir

<sup>61</sup> Farid Esack, "South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions", s. 218-9.

<sup>62</sup> Farid Esack, *Qur'an*, s. 68.

<sup>63</sup> A.g.e. s. 73.

<sup>64</sup> G. Gutierrez, (1983) *A Theology of Liberation*, London: SCM; (1983) *The Power of the Poor in History*, London: SCM; (1990) *The Truth Shall Make You Free*, Maryknoll, New York: Orbis; (1984) *We Drink from Our Own Wells*, Maryknoll, New York: Orbis.

kitap yazarak, bu teolojinin tanımını ve alanını belirlemiştir. Gelişimi sırasında fakir ve gelişmişlik arasındaki ilişki yanında, siyah-beyaz ırk ayrımcılığı, kadın-erkek cins ayrımcılığı gibi her türlü toplumsal ve sınıf ayrımcılığı bu teolojinin konusu olmuştur. Liberation Theology'de kişisel baskıya maruz kalmanın (tecrübe/experience) merkeze alındığı bir okuma metodu bulunmaktadır.<sup>65</sup>

İşte Esack da Güney Afrika'daki ırkçı, sınıfçı, cinsel ve dini her türlü ayrımcılığa karşı özgürlükleri savunduğu *Side-by-Side with the other: Towards a Qur'anic Hermeneutic of Religious Pluralism for Liberation*<sup>66</sup> adlı tezinde adı geçen eleştiri metotlarını uygulamakta ve Kur'an'daki ilgili anahtar kelimelerin, Güney Afrika bağlamında yeniden tanımlamasını yapmaktadır. Mesela "takva" kelimesini, her türlü özgürlük için bir söz veriş ve mücadele etme anlamında,<sup>67</sup> "tevhid"i, siyah beyaz ayrımına gitmeden tüm insanların bir olduğunu kabul ediş anlamında,<sup>68</sup> kullanmaktadır.

## 5- YENİ TARİHSELÇİLİK (NEW HISTORICISM)

Yeni tarihselcilik genellikle metinleri, aynı tarihsel döneme ait diğer malzemelerle beraber okumayı temel alan bir metot olarak tanımlanır.<sup>69</sup> Bu, açıkça yazılı metinlere öncelik vermeyi reddeden her türlü tarihsel malzemeyi, yorumlanacak metinle eşit değere sahip gören bir edebiyat eleştirisidir. Bu eleştiri metodu, metni toplumsal, kültürel ve hatta politik konjektürün ve şartların bir ürünü olarak görür. Bu nedenle metin, bu tarihsel verilerle beraber ele alınmalıdır.

Batı'da Gordon Kaufman ve Mark C. Taylor, Yeni Tarihselciliği teolojiye uygulayan ilk isimlerdir. Kaufman 1981 yılında *Theology for a Nuclear Age* ve *The Theological Imagination* adlı eserlerini Taylor ise 1982 de *Deconstructing Theology*, 1984 yılında da *A Postmodern Theology* adlı eserleri yayınladılar. Hıristiyan İlahiyatına uygulayan bu teologlara göre, Teoloji tarihsel bir serüvene sahip ve tarihin şartları içerisinde gelişen bir disiplindir. Yine bunlara göre Kitab-ı Mukaddes de tarihsel bir üründür. Yani Kitab-ı

<sup>65</sup> S. Torres and V. Fabella (eds), (1978) *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, s. 269.

<sup>66</sup> Bu tez *Qur'an Liberation and Pluralism* adıyla 1997 yılında Oxford'da basılmıştır.

<sup>67</sup> Farid Esack, *Qur'an*, s. 87-90.

<sup>68</sup> A.g.e. s. 91.

<sup>69</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Peter Barry, (1995) *Beginning Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press, s. 172.

Mukaddes, Eski Fars ve Yunan kültürünün yansıdığı metinler topluluğudur. Bu nedenle William Dean'e göre kutsal metinler, tarihsel kurumlarla hatta o döneme ait düşüncenin de incelenmesiyle çözümlenmelidir.<sup>70</sup>

John Wansbrough,<sup>71</sup> Yeni Tarihselciliği, Kur'an tarihine uygulayan en önemli isimdir. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*<sup>72</sup> ve *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*<sup>73</sup> adlı eserlerinde, Wansbrough, Kur'an metnine değil, metin olma sürecini ve Mushaf olma (canonisation) sürecini bu perspektiften değerlendirmeye tabi tutar. Batıda oryantalizmin Kur'an çalışmaları, eski tarihselciliğin etkisinde kalarak, mesela John Burton'da<sup>74</sup> olduğu gibi, Kur'anın orijinin ve vahyin inişi sırasında gerçekten ne olduğunun arkasına düşerken, Wansbrough, Kur'anın Mushaflaşma sürecini ve bu konudaki geleneksel söylemlerin doğruluğunu tartışır.

İslamın ilk yıllarına ait kaynakların çok sınırlı olduklarını, ayrıca bunların da -salvation history olarak adlandırdığı- teolojik amaçlarla yazılan ve bilimsel olmayan dini bir tarih anlayışıyla yazılmış birer edebiyat türü olduklarını iddia eden Wansbrough, Kur'anın tarihsel değil, edebi bir analizinin yapılmasını savunur. Edebi analizinin neticesinde vardığı sonuç ise, Kur'an'daki söylemlerin vahyin indiği döneme ait olmayıp, daha sonraki bir döneme, hicri üçüncü yüzyılda mezheplerin ortaya çıkış dönemine (sectarian milieu) ait olduğudur.

Wansbrough çıkarımları, uyguladığı metodolojisinden dolayı değil İslamın temellerine bir saldırı olması nedeniyle, özellikle Fazlurrahman tarafından çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Fazlurrahman, Wansbrough'nın tavrını "Yahudi apolojetik çizginin ulaşabileceği son nokta olarak"<sup>75</sup> adlandırmaktadır.

<sup>70</sup> Daha fazla için bkz: William Dean, (1988) *History Making History: the New Historicism in American Religious Thought*, Albany: State University of New York Press, s. 15.

<sup>71</sup> John Wansbrough Illinois'de doğmuş ve Harvard'da eğitim görmüştür. Londra Üniversitesinin School of Oriental and African Studies bölümünde uzun yıllar çalıştıktan sonra 2002 yılında Fransa'da ölmüştür.

<sup>72</sup> Oxford: Oxford University Press, 1977.

<sup>73</sup> Oxford: Oxford University Press, 1978.

<sup>74</sup> Bk: John Burton, (1977) *The Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>75</sup> Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, s. xiii.

Kur'an'ın mushaflaşması sürecine karşı benzer bir itiraz da Türkiye'den Müslüman bir yazardan gelmektedir. Salih Akdemir, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi"<sup>76</sup> adlı bir sempozyum bildirisinde geleneksel İslami söylemi tenkit ederek bu konudaki rivayetleri, farklı kıraatlerin okunmasını meşrulaştırmak için uydurulmuş olduğunu iddia eder. Ona göre, vahyin, peygamberin vefatından sonraki bir dönemde toplandığını iddia eden geleneksel söylem, eğer kabul edilirse, Kur'anın korunmuşluğuna bir hanel getirir. Akdemir'e göre Mushaflaşma kesinlikle Peygamber döneminde yapılmış olmalıdır.<sup>77</sup>

Akdemirin bu tezi, Wansbrough'nın görüşü ile bir noktada birleşmekte, ancak varılan sonuç itibarı ile ayrılmaktadır. Her ikisi de geleneksel söylemi güvenilir olmaktan çıkarmakta, fakat Wansbrough, kitaplaşmanın hicri dokuzuncu asırda, Akdemir ise, peygamber hayatta iken gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Bu farklı sonuç çıkarma uyguladıkları yeni tarihselcilikten kaynaklanmaktadır. Hernekadar her ikisi de söylem analizi yapmış olsalar da, bunu, içinde buldukları kendi söylemlerinin ve logo-centric yapılarının (oryantalist ve Müslüman) dışına çıkamadan yapmaktadırlar.

## 6- FEMİNİST ELEŞTİRİ (FEMİNİST CRITICISM)

Feminist eleştiri Amerika ve Avrupadaki kadın hareketlerinin bir devamı olarak 1960'larda gelişmeye başlamış bir eleştiri metodudur. Kadın hareketlerinin 1860'larda başlayan ilk dalgası, eğitim ve oy kullanma gibi temel insan haklarını savunmakta idi. Ancak Feminizm, tam olarak post-yapısalcılığın etkisi ile gelişmiştir. Simone de Beauvoir'ün *The Second Sex*<sup>78</sup>, adlı çalışması bu anlamda en önemli eserdir.<sup>79</sup> Feminizm, kadına uygulanan her türlü ayrımcılığa karşı gelirken, bir eleştiri metodu olarak ise, Batı kültüründeki edebiyat literatürünün erkek egemeninde olduğunu iddia ederek, göz ardı edilmiş kadın yazarların eserlerini, bu literatüre katılımını sağlamayı amaçlamıştır.<sup>80</sup> İngiliz Virginia Woolf *A Room of One's Own* adlı eserinde ise, kadın yazarlara has bazı problemlerden bahsetmekte ve kadının maddi ve sosyal

<sup>76</sup> Salih Akdemir, "Kur'anın Toplanması ve Kıraatı Meselesi" 1. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan 1994 (1. Symposium of the Qur'an 1-3 April 1994) Ankara: Bilgi Vakfı 1994, pp. 25-29.

<sup>77</sup> Salih Akdemir, a.g.m. s. 26.

<sup>78</sup> Simone de Beauvoir, (1972) *The Second Sex*, tr. H. M. Parshley, Harmondsworth, Penguin.

<sup>79</sup> Martin Bronwen, (1999) "French Literary Theory: Twentieth Century", s. 404.

<sup>80</sup> Daha fazla bilgi için bk: Charles May, (1999) "Modern Literary Theory" *Encyclopaedia of Literary Critics and Criticism*, s. 774



özgürlüğünün olmadığını dile getirmektedir. Bu nedenle yüzyıllarca kadınların edebiyata katkı sağlayamadıklarını ve erkeklerin kadınlar aleyhinde yazılar yazdıklarını iddia etmektedir.<sup>81</sup>

Kitabı Mukaddesin feminist eleştirisi, ilk defa Elizabeth Candy Stanton'ın *The Women's Bible* adlı eserinde 1890'da yapılmıştır. Elizabeth Candy Stanton, kutsal metinlerde kadının erkek egemenliğinden ve baskıdan kurtulması gerektiğini vurgulamış ve eşitlik imajı olmaksızın sosyal ve siyasi gelişimin olmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.<sup>82</sup> Ancak Kitabı Mukaddesin feminist eleştirisi, Mary Daly tarafından yeni bir tazda *The Church and the Second Sex* adlı eserinde yapılmıştır.<sup>83</sup>

Batıda birçok feminist ilahiyatçı, kadın karşıtı tutumların kutsal kitaptan değil, yorumculardan kaynaklandığını düşünmektedir. Kutsal kitab yorumlarında insanın yaratılması konusunda kadına karşı bir eğilim olduğunu, kilise babalarının, Tanrının insanı cennetinden kovmasını kadına bağladıklarını ve Havva'yı ilk günahın kaynağı ve sembolü olarak gördüklerini söylemektedir. Kutsal kitaptaki bilgiler bu bağlamda abartılmış bir şekilde yorumlanmaktadır. Feminist eleştiri bu nedenle Kutsal kitabın kadın anlayışını ele alırken, diğer taraftan da tefsirlerdeki kadın karşıtı düşüncenin etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kitabı Mukaddesin feminist yorumunda Radikal ve Reformcu olmak üzere iki ana yaklaşım bulunmaktadır. Katolik Kilisesi'ne bağlı Mary Daly, kadınlara karşı kilisenin baskısını işlemekte ve kadının özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. Daha sonra 1973'te yazdığı *Beyond God the Father* adlı eserinde daha radikal bir feminizmle Hıristiyanlığın erkekler tarafından yine erkekler için formüle edildiğini söyleyecek ve şu meşhur sözünü söyleyecektir: "When God is male, the male is God" (Allah erkek olunca, erkekler de Tanrı olur).<sup>84</sup> Reformcu feminist okuyuş ise kadın karşıtlığı konusunda Hıristiyan geleneğini sorumlu tutmakta ve Kitabı Mukaddesi kadın lehine olumlu bir tarzda yorumlamaktadır. Rosemary Radford Ruether, Phyllis Trible ve Elisabeth Shussler Fiorenza tarihsel yorumlar ve gelenekler yerine, doğrudan Kitabı

<sup>81</sup> Harry Blamires, (1991) *A History of Literary Criticism*, London: MacMillan , s. 374

<sup>82</sup> Deborah F. Sawyer, (1990) "Feminist Interpretation", *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins, London, s. 231.

<sup>83</sup> S..J. Nortje, (1991) "Feminism", *Text and Interpretation*, P. J. Hartin ve J. H. Peter, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln: E.J. Brill, s. 272.

<sup>84</sup> Deborah F. Sawyer, a.g.e. s. 232.

mukaddese giden reformcu feminist okuyuşun temsilcileridir.<sup>85</sup>

İslam araştırmalarında Feminist eleştiriyi kullananların başında belki de Fas'lı yazar Fatuna Mernissi gelmektedir. *Beyond the Veil Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* adlı eseri Mernissi'nin doktora tezidir.<sup>86</sup> *Doing Daily Battle*<sup>87</sup>, *The Veil and the Male Elite: a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*<sup>88</sup>, *Women's Rebellion and Islamic Memory: Different Cultures, Different Harems*<sup>89</sup> onun feminist eleştiri metodunu kullanarak kaleme aldığı eserlerinden bazılarıdır.

Fatıma Mernissi diğer Müslüman feministler gibi İslamda kadın haklarının Kur'an'dan veya Hadislerden kaynaklanmadığını savunur. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*,<sup>90</sup> adh eserinde Mernissi, "eğer kadın hakları, modern Müslüman erkek için bir problem ise, bu durum, ne Kur'an'dan ve ne de Peygamberden, fakat erkek elitin çıkarlarıyla çatışmasından kaynaklanmaktadır"<sup>91</sup> der. Ona göre temel islam kaynakları, özelde hadis literatürü, kadın karşıtı olan geleneksel islamın vaz geçilmez bir silahıdır.<sup>92</sup> Buhari'de geçen "kim işlerini kadınlara bırakırsa başarılı olmaz" anlamındaki bir rivayetten yola çıkarak kadın karşıtı hadislerin çıkar çatışmasına dayanılarak uydurulduğunu iddia eder. Yaptığı tarihsel araştırmanın sonucunda, bu rivayetin Cemel olayı sırasında Hz. Aişe'ye karşı uydurulduğunu söyler.<sup>93</sup>

Aynı şekilde Kur'anın geleneksel erkek egemen yorumlarında da bu çıkar amacı gözetilmiştir. Bu nedenle bu tür yorumların tarihsel bir eleştirisi yapılmak zorundadır. Ayetlerin tarihi arkaplanı, vahyin sebebi nuzulü ve peygamberin uygulamaları, Kur'an tefsir edilirken muhakkak araştırılmalıdır.

Türkiye'de ise Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri* adıyla feminist eleştirinin bir

<sup>85</sup> A.g.e. s. 232.

<sup>86</sup> Schenkman Inc., Cambridge, Massachusetts, 1975, Indiana University Press, 1987 ve Saki Books Publisher, London, 1985.

<sup>87</sup> Rutgers University Press, 1989.

<sup>88</sup> London: Blackwell, 1991.

<sup>89</sup> London: Zed Books, 1996.

<sup>90</sup> Çev. Mary Jo Lakeland New York: Addison-Wesley, 1987

<sup>91</sup> Mernissi, (1991) *The Veil and the Male Elite: a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, London: Blackwell, s. ix.

<sup>92</sup> A.g.e. s. 34.

<sup>93</sup> A.g.e. s. 50.

uygulamasını, hem Kur'an'a ve hem de Hadis literatürüne uygular. Tuksal, ilk olarak, İslam geleneğinin ilk kaynağı olan Kur'an'ın muhtevasında ataerkil söylemin izlerini aramaya başlar. Kur'an'ın çizdiği insan tipini inceleyen yazar, Allah-insan ilişkisi bağlamında inanmış insan tipinin herhangi bir cinsiyet ayırımına gidilmeksizin sunulduğunu vurgular. Ancak kadının konu edildiği ayetler söz konusu olunca artık erkek egemen ve kadın karşıtı putperest statükocu bir arap geleneğinin izlerini saptayan yazar, Kur'an'da melekler için Allah'ın kızlarından ve kız çocuklarının diri diri gömülmesinden bahseden ayetleri, bu eski arap ataerkil zihniyetinin birer örnekleri olarak sunar. Tuksal bu yaklaşımı ile tarihsel bir toplum analizi yapmaktadır. Bu analize göre arap toplumu müşrik bir toplum olarak kendine dışı tanrılar edinmesine rağmen, aynı toplum kadına ve kız çocuklarına toplumsal bir statü ve saygınlık vermemiştir. İslam ise tevhidi getirerek sadece dışı tanrıları değil tüm putları yıkmak istemiştir.

Arap toplumunun kadına bakışının Kur'an ayetlerine düşen izlerini incelemekle işe başlayan yazar, diğer bölümlerde bu bakış açısının hadislerde nasıl yansıdıklarını konu edinir. Burada üç örnek üzerinde durur: Kadının yaratılışı, din ve akıl bakımından eksik oldukları ve kadının uğursuzluğu. Yazar bu üç konuyu, üç ayrı bölümde ele alır ve her konuyu öncelikle Kur'an'a göre, Kutsal kitaplara, Tevrat ve İncil'e göre ele aldıktan sonra Hadisler üzerinde yoğunlaşarak rivayetlerde nasıl değerlendirildiklerini inceler. Yazarın bu rivayetleri hadis tenkit metotlarından *cerh* ve *ta'dil* yerine, veya bir başka ifade ile hadislerin sahihliğini konu edinmesi yerine, hadis metinlerini tahlil etmesi ve bu rivayetlerin arkasında var olan ataerkil bir söylemin analizini (discourse analyse) yapması, metot olarak kendisini klasik modern İslam feminist yaklaşımdan ayırmaktadır. Klasik modern İslam feminizmi, İslam kaynaklarının gerçekte kadın karşıtı olmadığını, kadına her türlü hakkı verdiğini savunurken, ayrıca kadının toplumdan dışlanmasını ve kadın karşıtı düşüncenin oluşumunu, Kur'an'a değil, erkek egemen yorum geleneğine bağlarken - ki bu bizzat bir savunmacı yaklaşımdır- Tuksal, bu anlayışların varlığını temelde kabul etmekte ve ataerkil söylemlerin İslam temel metinlerini nasıl şekillendirdiğini bulmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımı ile discourse analyse metoduna yaklaştığımız söyleyebiliriz. Yani yazar, kadın karşıtı söylemi (misogynist discourse) tahlil etmekte, ayrıca bunların İslam geleneğine etkisini incelemektedir. İslam geleneğini incelerken de, Derrida'nın deconstruction metodunu, geleneksel İslamın logo-centric yapısını yani *androcentric*/erkek egemen ve *patriarchal*/ataerkil yapısını çözerken kullanmaktadır. Kendisi her ne kadar metodunu Fazlurrahman'ın uyguladığı tarihselciliğe dayandığını söylese de, aslında Derrida ve Foucault'nun etkisinde kalan post-yapısalcı bir tarihsel yaklaşımla

(New historicism/yeni tarihselcilik), ezilen, hor görülen, baskı altında bulunan, ihmal edilmiş bir taraftan, yani kadın bakış açısı/feminist pencereden, tarihsel değerdeki metinleri, Kur'an'ı, Kutsal Kitapları ve Hadisleri incelemekte ve kadın karşıtı söylemin bu metinlerin oluşumunda rol aldığını iddia etmektedir.

## SONUÇ

Bu makalede, çağdaş dönem Kur'an araştırmalarında kullanılan yeni metotları ele aldık. 19. ve 20. yüzyıllarda meydana gelen değişikliklerden bahsederek konunun tarihsel arka planına değindik. Böylece çağdaş döneme gelmeden önce Tefsir ilminde ne gibi sapmaların ve değişikliklerin olduğunu gördük. Bu tarihsel araştırma bize Kur'an araştırmalarındaki değişikliğin paradigmasını ve boyutlarını gösterdi. Buna göre modernleşme ve batılılaşma dönemlerinde, Kur'an yorumları değişimin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu dönemde yapılan çalışmalar büyük ölçüde aktüel gelişmeler ve Batı değerlerini, Kur'an yorumları ile meşrulaştırma/islamlaştırma çabasına girerek İslam ve Batı'yı uyumlu hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu tarihsel sürecin 1980 sonrasında tekabül eden son döneminde ise İslam dünyasındaki paradigma değişimlerine paralel olarak metodolojilerde de değişikliklerin olduğunu gördük. Çalışmamızda bunun gerçekte batı ile metodolojik bir entegrasyonun sonucu olduğu söyledik. Buna göre, batıda edebiyat ve felsefede ortaya çıkan, kitabı mukaddes metinlerinde uygulanan yeni metot ve teoriler, klasik tefsir usulünün yerini almıştır. Bu durumun Tefsir ilminin karakterine uygun olduğunu söylemek gerekmektedir. Tefsir ilmi başlangıcından bu yana diğer disiplinlerin metotlarından sıkça faydalanmış ve gerçekte usul olarak bu disiplinlerin usulünü kendine metot olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde son dönemde de edebiyat eleştiri metotlarını bu minval üzere kullanmaktadır.

Yeni metotlardan, dinde modernleşme sürecinde Tarihsel eleştiri (historical criticism) metodunun kullanıldığını, ayrıca sonraki dönemlerde ise yapısal dilbilimi (structural linguistics), feminist eleştiri ve post-yapısalcı okumaları çağdaş tefsir usulünün yeni metot ve teoriler arasında görmekteyiz.

Bunlardan tarihsel eleştiri metodu daha çok metinleri, yazıldıkları tarihi bağlam içerisinde ele alan ve yazarının gerçekte ne demek istediğini veya yazıldığı dönemde gerçekten ne olduğunu bulmayı amaçlayan bir yol izler. Zaten uygulayıcılarından Fazlurrahman da bunu böyle görmüş ve makasit/ratio legis/hikmet-i teşri' amaçlı kullanmak istemiştir. Ancak Batıda uygulandığı tarzdan farklı bir amaç için kullanıldığı için Fazlurrahman'ın başarılı olduğunu söylemek pek mümkün olamamaktadır. Özellikle Türkiye üzerindeki etki

nedeni ile bu metodun aktarımda etkin rol alan Fazlurrahman metodun farklı bir tarzda uygulamasına neden olduğunu da söyleyebiliriz.

Yapısal dilbilim ise yazarı değil metni merkeze almış görülmekte ve yazarın niyetine değil metin içi veya dil içi ilişkilere yoğunlaşmıştır. Thoshihiko Izutsu'nun bu metodu Kur'an'a uygulayan bir bilim adamı olduğunu inceledik. Ancak Türkiye'ye tercüme edilmesi/aktarılması sırasında yaşanan uyarlama hatasının bu metodun tam olarak uygulanmadığını da gözlemledik.

Post yapısalcılıktan itibaren incelenen feminist eleştiri, yeni tarihselcilik gibi diğer eleştiri metotları ise ne yazar ve ne de metin merkezli bir okuyuş önermekte, okuyucunun kendi bağlamını öne çıkarmaktadır. Bu sıralama tarihsel bir aşamayı da yansıtmaktadır. Buna göre yazar merkezli okuma yerini metin merkezli okumaya daha sonra da okuyucu merkezli okumalara bırakmaktadır.

Bu metotlar halen İslam dünyasının gündemini çeşitli boyutlarda meşgul etmektedir. En çok da Batıdan alınması konusu halen tartışılmakta, İslam dünyasının metodoloji krizine çözüm olup olmayacaklarına şüphe ile bakılmaktadır. Ancak İslam dünyasının metodoloji krizinden ziyade, daha derin bir varoluş problemi bulunmaktadır. Bu nedenle de bu metotlar sorunları çözme yerine yeni krizlere ve problemlere neden olduğu gözlemlenmektedir.