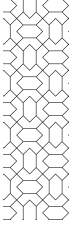


## CITATION

Erdem, Talha, "The Character Structure of Classical Islamic Modernism", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 233-251



# KLASİK İSLAM MODERNİZMİNİN KARAKTER YAPISI

The Character Structure of Classical Islamic Modernism

**Talha ERDEM**

Ögr. Gör.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Lecturer, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies,

talha.erdem@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2531-6146.

## Öz

İslam dünyası, tarihinde, ilki Eski Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişi, ikincisi ise Moğol İstilasası olarak gerçekleşen iki büyük tehditle karşılaştı. Bu iki tehdit Müslümanlar siyasi, ictimai, kültürel ve ekonomik bakımdan güçlü oldukları için çabuk aşıldı. Hatta birinci tehdit bağlamında kurulan fikri temastan daha güçlü bir İslam düşüncesi ortaya çıktı. İkinci tehdit ise Müslümanların mağlup olduğu müstevlilere bir müddet sonra hâkim olmasıyla sonuçlandı. Üçüncü büyük tehdit 19. asrın başlarında siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel alanlarda gelişen Hıristiyan Batı'nın İslam dünyasını bu alanlarda istila etmesi idi. Bu dönemde her sahada güçsüz görünen Müslümanlar, bu tehdit karşısında İslam dini ile kuvvet kazandıklarını fark ederek dini, savunmalarının merkezine aldılar. Batılı sömürgeci güce karşı direnç gösterenler Batı'da aynı sürecin ortaya çıkardığı modernist aydınlar oldu. Bu makalede kendinden önce ortaya çıkan ihtiyacı akımların "Kur'an ve Sünnete dönme", bidat ve hurafelerle mücadelesine ek olarak Hıristiyan-Batı olgusuna da dikkat etmek mecburiyeti duyan klasik İslam modernizminin karakter yapısı ele alınıp incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, modernizm, eklektisizm, akılcılık, bilimsellik, İslam modernizmi.

## THE CHARACTER STRUCTURE OF CLASSICAL ISLAMIC MODERNISM

### Abstract

The Islamic World, in its history, encountered two major threats, the first was the entrance of Ancient Greek philosophy into the Islamic World and the second was that took place as the Mongolian Occupation. These two threats were surpassed easily because Muslims were strong in political, social, cultural and economical. In fact, the idea that was created in the context of the first threat emerged a stronger Islamic idea than the theme. The second threat was resulted in dominance of Muslims after a while occupants who were defeated Muslims. The third major threat was that Christian West which developing in political, military, economic and cultural fields in the beginning of the 19th century invaded the Islamic world in these areas. In this period, Muslims who seemed weak in every field, took the religion to the centre of their defense as realizing that they had gained power with Islam in the face of this threat. Those who resisted the Western colonial power became modernist intellectuals in the West that same process emerged. In this article, the character structure of classical Islamic Modernism, which is obliged to pay attention to the Christian-Western phenomenon in addition to the struggle of the pre-Islamic currents with the "Qur'an and Sunnah", bidat and superstitions, will be examined.

**Keywords:** Tafsir, modernism, eclecticism, rationalism, science, Islamic modernism.

## KAYNAKÇA

Erdem, Talha, "Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 233-251. **Makale Geliş T.:** 22/05/2018, **Kabul T.:** 31/05/2018.

## Giriş

Çeşitli düşünce ürünleri ile karşılaşmak, hesaplaşmak, farklı me-  
totlar hakkında bilgilenmek insan zihninin terakki etmesini sağ-  
lar. Ancak bilgi ve tefekkür birlikteliği, hikmete ulaşma çabası, seç-  
meciliğe varabilmektedir. Kurulu dizgelerden değişik düşünceleri se-  
çip alma ve kendi öğretisinde birleştirme olarak tanımlanan seçmeci-  
lik (eclecticism)<sup>1</sup> tenkit edilmesine rağmen klasik modernizmin düştü-  
ğü bir tutarsızlık olarak görülmektedir.<sup>2</sup>

Öncelikle Mısır'da ve Hindistan'da olmak üzere iki kola ayrılan kla-  
sik İslam modernizmi fikrinin, modernizmin geliştirilmesi konusunda  
önemli hizmetler ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir. Modern dö-  
nemde bu yeni yaklaşımın çağdaş tefekkürle yakın temasa geçtiğine şa-  
hit olunmaktadır. Bu ilişki İslam dünyasında dinden pek hoşlanmayan  
“aydınlar”ın, Batı'daki din karşıtlığının hemen hemen tümünü İslam  
dünyasına naklettikleri bir ortamda cereyan etmiştir.<sup>3</sup>

İslam dünyasında Batı ile bu temastan sonra Fazlurrahman'ın tespi-  
tine göre bir “İslam entelektüalizmi” oluşmamıştır. O, bunun sebeple-  
rini İslam dünyasındaki siyasi, iktisadi ezilmişlik ve eğitimdeki karma-  
şıklıkla izah etmektedir.<sup>4</sup>

Mehmet Aydın, İslam modernizminin güçlü temellere dayalı bazı  
metafizik düşünceleri konu edinen ve tenkit eden eserleri kendi zemi-  
ninde kullanamadığını tespit etmektedir.<sup>5</sup>

İslam modernizminin incelendiği çalışmalarda klasik İslam moder-  
nizminin karakteri ile ilgili öne çıkan kavramlardan biri seçmecilik  
(eclecticism)'tir. Makalemizde, özgün bir seçmeciliğin şartları nelerdir?  
Eleştirmesine rağmen kendisinin vardığı nokta olması bakımından kla-  
sik İslam modernizmi tecrübesini araştırmak çağdaş dönemde düşünsel  
modernizmin gelişmesinde önemli hizmetleri olmakla beraber Müslü-

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 148; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 762-63.

<sup>2</sup> Mehmet S. Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar* 4, sy. 4 (Fazlurrahman Özel Sayısı) (1990): 282.

<sup>3</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

<sup>4</sup> Fazlurrahman, “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies* (1966), 113-128, Accessed May 20, 2018. <https://www.jstor.org/stable/20832836>.

<sup>5</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

man mütefekkirlerin Batı tefekkürü ile temasında ihmal edilen hususlar olmuş mudur? sorularına cevap arayacağız. Dolayısıyla geleceğin inşası için yakın tarihimizde Batı ile temas sonucu tefekkür faaliyetlerinin ürünlerinin incelenmesi faydadan hâli olmasa gerektir.

### Klasik İslam Modernizmi

İlk dönem İslam modernizmini ifade eden klasik İslam modernizminin temsilcileri genel kabule göre Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abdudh (ö. 1905), Seyyid Ahmet Han (ö. 1898), Muhammed İkbâl'dir (ö. 1938).<sup>6</sup> Başka bir tasnife göre Afgânî ile İkbâl politik, Seyyid Ahmet Han, Abdudh ve Rıza eğitimsel hareketin temsilcileridir. Bu tasnife göre Afgânî ve İkbâl, belli bir düzeyde bilimsel düşünceye adapte olmuş bir İslam dünyası ve onun istiklali için çalışmış politik hareket içerisinde yer almışlardır. Seyyid Ahmet Han, Abdudh, Rıza ise entelektüel düşünceyi de içeren ve varlığını daha geniş ortaya koyan eğitimsel hareketin içerisinde olmuştur.<sup>7</sup>

Bu girişten sonra İslam modernizminin doğuşuna kısaca temas etmek gerekir. Bu hareketin doğuşu h. 6. (m. 12.) yüzyıldan itibaren baş gösteren düşünsel duraklamaya kadar uzanmaktadır. Başlangıçta düşüncede ortaya çıkan bu duraklama süreç ilerledikçe diğer sahalara da sirayet ederek hayatın her alanında kendisini açıkça dışa vurmuştur. Batı'nın bilim, teknik ve diğer alanlarda ilerlemesi, 19. yüzyıl başlarında Batı'nın İslam dünyasına hâkimiyeti ile sonuçlanmış, bu sonuç bütün İslam dünyasında belirgin olarak hissedilmiştir.<sup>8</sup>

İslam dünyasının karşılaştığı bu son tehdidi kısaca modern Hıristiyan Batı'nın istilası şeklinde ifade etmek mümkündür. Birinci tehdit, Müslümanların siyasi, toplumsal, kültürel ve ekonomik gücü zirve-

<sup>6</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 275-277.

<sup>7</sup> Mazharuddîn Sıddîqî, "Islamic Modernism", *Islamic Studies* (September 1973), 179-192. Accessed May 20, 2018. irigs. iuu. edu. pk:64447/gsd/collect/islamics/import/v12i32; Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abdudh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002): 158.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Necati Barış, "İslam Medeniyetinin Gelişme ve Yayımla Evreleri", *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 96-100.

de olduğu bir dönemde ortaya çıktığı için çabuk aşıldı. Bu karşılaşma da Müslümanlar felsefenin elverişli bölümlerini benimsediler. Bu felsefenin takipçileri ona kendi bilgi ve birikimlerini katarak taklitçi ve şarîh olmaktan kurtuldular. Sonuçta felsefe ile İslam akidesi savunuldu. Böylece bu düşünce sistemi ile temastan daha güçlü bir İslam düşüncesi ortaya çıktı.<sup>9</sup> Cengiz Han (ö. 1227) liderliğindeki Moğollar, medeniyet bakımından en yüksek düzeyde olan Müslümanları askerî sahada yenerek ülkelerini işgal etti. Bu şekilde gerçekleşen ikinci tehdit Müslümanların, itikadî, ilmî, kültürel ve medeniyet bakımından istilacılar- dan daha güçlü olmaları sayesinde bir süre sonra istilacılara hâkim olmasıyla sonuçlandı. Böylece Moğollar, Müslüman kültür içerisinde zamanla eridi.<sup>10</sup>

Üçüncü büyük tehdit ile yüz yüze gelen İslam dünyası yukarıda bahsedilen iki tehlike dönemlerinde olduğu gibi güçlü değildi. Bu dönemde Batı, İslam dünyasını hem siyasi, askerî ve ekonomik sahalarda işgal etti, kaynaklarını sömürdü hem de düşünsel ve kültürel bakımdan etkiledi. Bu şekilde Batı, İslam dünyasını tarihî kimliğinden uzaklaştırmaya, kendi kültürü içinde asimile etmeye çalıştı. Batı'nın bu gayretleri karşılaşmanın en acımasız yönünü de oluşturmaktaydı.<sup>11</sup> Aynı dönemde Osmanlı'da kahvenin haram olup olmadığının tartışılmasını<sup>12</sup> dikkate alırsak Batı'nın her sahada yaptığı reformlarla ilerlemesi normal bir durumdur. Neticede Batı âlemi “beldeler, kâşâneler”e dönüşürken, İslam dünyası “viraneler” hâline geldi.

Bütün bu menfi tabloya karşın, her sahada güçsüz görünen Müslü-

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (Ankara: Doğubatı Yay., 2017), 35; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 138-139; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi (Giriş)*, (İstanbul: Damla Yay., 1981), 32-33; Barış, “İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1885-1890.

<sup>10</sup> Mustafa Kafalı, “Cengiz Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 368-369; Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 228.

<sup>11</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 275; M. Zeki İçsan, *Siyasal İslam (Dini ve Fikri Temelleri)* (Erzurum: EKEV Yay., 2002), 3-4.

<sup>12</sup> H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago (The University of Chicago Press: 1947), 11; Mustafa İslamoğlu, *İslami Hareket Anadolu* (İstanbul: Denge Yay., 1991), 1: 145.

manlar, bu büyük tehdit karşısında İslam dini ile kuvvet kazanacaklarını fark ettiler. Böylece Müslümanlar, dini, savunmalarının merkezine yerleştirip sömürgeci güce karşı direnç gösterdiler. Bakıldığında bu hâkim kültüre karşı direniş gösterenlerin medresede yetişen ulema yerine, Batı'da aynı sürecin ortaya çıkardığı modernist aydınlar olduğu görülmektedir.<sup>13</sup>

İnceleme konumuz olan klasik İslam modernizminin temsilcilerinden Afgânî (ö. 1897) ve Abduh (ö. 1905) başta olmak üzere, modernizm öncesi ihyacı akımların “Kur’an ve Sünnete dönme”, bidat ve hurafelerle mücadelelerine ek olarak Hıristiyan-Batı olgusuna da dikkat etmek mecburiyeti duymuşlardır. İslam-Batı karşılaşmasında Batı'da birbirini etkileyen bütün yönlerdeki gelişmeleri aydınların dikkate alması gerekmiştir.

Bu olaylara Müslüman aydınların gösterdiği tepkiler, kaleme alınan reddiyeler, verdikleri mücadeleler klasik İslam modernizmine alt yapı hazırlamıştır. Sonuç olarak bu hareketin, 19. asrın ortalarında ilk ciddi temsilcilerini yetiştirmeye başladığı müşahede edilmektedir. Bu hareketin karakter yapısı ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında eklektik, senkretik (melez), konformist (telifçi) olduğu değerlendirmelerine rastlanmaktadır.<sup>14</sup> Burada bu hareketin eleştirmesine rağmen seçmeciliğe kaydığını belirtmek gerekir. Ayrıca onların, eleştirdikleri bir modelle aynı çizgide buluşmaları bir tutarsızlıktır.<sup>15</sup>

Burada Fazlurrahman'ın, on dokuzuncu yüzyıl klasik modernizmi olarak vafettiği Ortadoğu'da Afgânî ve Abduh ile Hindistan'da Seyyid Ahmed Han olmak üzere iki kolu bulunan İslam modernizminin yenilenme fikirlerini, bu yeni eğilimin nasıl bir model ortaya koyduğunu tetkik etmek, düşünsel olarak geldiğimiz noktaları görmek, bu modelin tabiatını sorgulamak faydalı olacaktır. Zira gelecekte üretilecek bir model için İslam modernizmi tecrübesini dikkate almak gerekir.

<sup>13</sup> Sönmez, “İslam Modernizminin Doğuşu”, 163.

<sup>14</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282; Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât* 6, sy. 4 (2003): 101; Mustafa Öztürk, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi*, (Ocak 2012): 48.

<sup>15</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

### 1. 1. Akılcılık

Kur'an kaynaklı bir geleneğin teşekkülü için modern dönem Kur'an yaklaşımının en belirgin vasıflarından biri akli işlevsel kılmasıdır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Ahmed Han gibi son dönem klasik modernistler özellikle kıssalarda akıl ile bağdaşmaz görünen hususları Arap dilindeki temsil, teşbih, mecaz gibi enstrümanlarla aklileştirmeye çalışmışlardır.<sup>16</sup> Bunun en belirgin örneği kıssalardaki irrasyonel görünen hususların mitolojiden arındırılıp, aklileştirilmesidir. Nitekim Âdem'in cennet hayatı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulması Abduh tarafından insanın yaşamındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerine işaret olarak kabul edilmiştir.<sup>17</sup>

Kıssaların demitolojizasyonu Seyyid Ahmed Han'da da görülür. Nitekim o, Hz. Yunus'u büyük bir balığın yuttuğunu ifade eden "Yunus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu." (es-Saffât 37/142) ayetini aklileştirme yoluna gitmiştir. Buna göre o, ayet hakkında balığın Hz. Yunus'u yuttuğunu doğrulayacak açık bir ifadenin olmadığını belirtmiştir. O, bu ayette "ibtelea" fiili yerine "iltekame" fiilinin kullanıldığını ifade ederek ayette anlatılan hadiseyi makul olarak izah ettiği düşüncesindedir. Aynı şekilde o, Hz. Musa'nın asa darbesiyle denizin ikiye ayrılmasını med-cezir olayı ile açıklamıştır. Seyyid Ahmed Han, Âdem-İblis gibi kıssaları açıklarken demitolojizasyon tekniğine başvurmuştur. Bu kıssa bağlamında melek, şeytan gibi varlıkların reel olmadıkları, bir kuvve bir meleke oldukları görüşündedir. O, cennet, cehennem gibi gaybî âlemlerle ilgili açıklamaları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi tercih etmiştir.<sup>18</sup>

Hadis ve rivayetleri sınırlamada, mucizenin imkânını reddetmede Ahmed Han'ın izini takip eden Ehl-i Kur'an temsilcileri dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tam determinist doğa felsefesinin verileriyle test etme yaklaşımı sergilemişlerdir. Böylece İslam dünyasında çok yönlü krizi aşma gayreti, söz konusu çağdaş akılcılık

<sup>16</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, (Ankara: Akçağ, 1997), 102.

<sup>17</sup> Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946) 1: 282-283.

<sup>18</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, 102, 103; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 32.

ve determinizm ile özdeşleşme yoluna başvurmuştur. Netice itibariyle bu yaklaşıma savunmacı (apolojetik), seçmeci (eklektik) ve konformist (conformist) bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir.<sup>19</sup>

Tefsir tarihi kitaplarında “ictimai tefsir ekolü” olarak geçen ve en meşhur temsilcisi Muhammed Abduh olan yaklaşımda da aklın işlevsel kılınması belirgindir. O, fikrî tecditle iyi yetişmiş insan unsuruna dayanan bir Rönesans ideali peşinde olmuştur.<sup>20</sup> O, İslam âleminde çok boyutlu bir düşüş ve yıkım yaşandığını tespitten sonra bu hadiseyi aşmak için dinî tefekkürde yeniliği önermiştir. Bunun koşullarını sağlamak için taklidi reddetmenin, çağdaş bilimlerden yararlanmanın yanında nassı anlamada akli işlevsel kılmanın önemli olduğunu kaydetmektedir.<sup>21</sup> O, söz konusu ettiği bu Rönesans’a giden yolun ilk durağının Kur’an olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın yeni bir perspektifle yorumlanmasını zaruri görmektedir. Abduh bu noktada klasik tefsir anlayışına ciddi tenkitler yöneltmiştir.

Ona göre klasik tefsirler tefsir ameliyesini metin çözümleme faaliyetine dönüştürmüştür. Bunun dışında o, sıhhati sübut bulmamış rivayetlere itibar edilmemesi görüşündedir. Ona göre Kur’an, öncelikle Kur’an ile yorumlanmalıdır. İşte bu noktada Abduh bu süreçte aklın mümkün olduğunca etkin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca Abduh ve Rıza’ya göre klasik tefsirlerde yer alan detaylı gramer tahlilleri, belagat ile ilgili nükteler, kelami konular, usulcülerin çıkarımları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları, sufilerin işârî yorumları<sup>22</sup> Kur’an’ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına mani olmuştur. Abduh ve Rıza, Kur’an’ı doğru anlamak için Arap dili, usul, rivayet ve diğer bilgilerden istifade etmek gerektiğini belirtmekle bera-

<sup>19</sup> Öztürk, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, 48; Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282; Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an”, 85-104, 101.

<sup>20</sup> Kemal Sözen v. dğr., *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 440, 441.

<sup>21</sup> Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (Ankara: Fecr Yay., 1986), 125; İsmail Albayrak, *Klasik İslam Modernizminde Kur’an’a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Ensar, 2010), 118, 119.

<sup>22</sup> İşârî tefsir hakkında bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 144-150; Mehmet Altuntaş, “İşârî Tefsir ve Cemal Halveti’nin Fatıha ile Fil-Nas Surelerine İlişkin İşârî Yorumları” *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*, Amasya: 2017, 1: 223-234.

ber, bunları ölçülü kullanmak gerektiğini kaydetmektedirler. Zira onlara göre bu konudaki ölçsüzlük bir araç mesabesinde olan bu bilgileri amaca dönüştürmektedir. Bu noktada onlar bilhassa Arap gramer kaidelerinin Kur'an nazmını denetleyen bir merci olmaması üzerinde durmaktadırlar.<sup>23</sup>

Menar ekolü akla büyük rol atfetmiştir. Nitekim Abduh akla furkan rütbesi vermiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, onun akla verdiği bu işlev kıssaların tevilde görülür. Buna göre Abduh, mucizenin imkânını reddetmemekle beraber, Kur'an'da aklın verileriyle uyuşmaz görünen ifadeleri teşbih, temsil ve mecaz gibi yorum araçlarıyla azaltmaya çalışmıştır. Bu bağlamda klasik İslam modernizmi, akılcı gelenekleri yeniden canlandırma girişiminde bulunmuştur.<sup>24</sup>

Klasik İslam modernizminin her iki kolunun (Mısır ve Hindistan), bilimsel tutum ile istidlal etmesi, onun Batı'dan doğrudan etkilenmesi olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten her iki kanat da Batı'daki ilmin hemen alınması gerektiğini ifade etmiştir. Zira onlara göre ilim ve hikmet öğrenmeyi şart koşan İslam'ın bundan çekinmesine gerek yoktur.<sup>25</sup> Böylece bu retorik enstrümanlara başvursa da klasik İslam modernizmi, Batı'da gelişen bilimin vahiy kaynaklı bir gelenekle telifini mümkün görmemiştir. Bunun sonucunda Abduh, bilim ile vahiy birbirine karışmayacak şekilde birbirinden ayırmaya yönelmiştir. Ahmed Han ise mucizelerin imkânını reddederek, dini bir tür deizme<sup>26</sup> dönüştürmeye meyletmiştir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Abduh ve Rıza, *Menâr*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946), 1: 7, 10, 17-19, 25, 347.

<sup>24</sup> Abduh ve Rıza, *Menâr*, 3: 160; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 125; Albayrak, *Klasik İslam'da Kur'an'a Yaklaşımlar*, 118-121; Abdulhamit Birışık, *Hint Alikatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 35, 336, 337; Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 87-295; M. Said Özerverli, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, c. 30 (Ankara: TDV Yay., 2005), 482-487, 484.

<sup>25</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 276.

<sup>26</sup> Deizm, vahyi, vahyin tebliğ ettiği Tanrı'yı ve dini inkârla sadece akılla kavranan bir Tanrı'nın varlığına inanır. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 209. Bu akımın tanrısı ezeli ebedidir. O, evreni yaratmış fakat daha sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir Tanrı'dır. Bu, mutlak ve aşkındır. Deizmde Tanrı insandan ve âlemden çok uzaktadır. Tanrı hem varlık olarak aşkın ve doğanın üstünde hem de etkinlik bakımından aşkındır. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Şehir Yay., 1998), 266.

<sup>27</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 273-284, 276.



Modernizm, kozmos, kültür ve insan davranışlarının “akılcılaştırılmasına” yönelik çok yönlü bir proje olmuştur. Öte yandan modernite, Orta Çağ’ın kültürel ve fikrî mirasından radikal bir kopuşu simgelemiştir. Onu bu mirasın sekülerizasyonu olarak görenler de vardır. Ancak sonuç itibarıyla bu kavram, “modern çağ”ın hâkim olaylarının altında yatan felsefi yönelimler bütünüdür.<sup>28</sup>

### Çağdaş Değerler

Çağdaş değerlere uygun yorumlar bağlamında *Menâr*’da ahkâm ayetleri ile ilgili yorumlar dikkat çekicidir. Burada, çok eşlilik, kadının şahitliği ve dövülmesi gibi konuların işlendiği ayetler, modern değerlere uygun düşecek şekilde yorumlanmıştır. Böyle savunmacı bir üsluba sahip olanlar, Kur’an’ı, mutlak değer addetmekle beraber mevcut çağdaş durumu, sorunları aşmada referans almıştır. Nitekim, Abduh ve Rıza, Kur’an’da miadı dolmuş hiçbir buyruk olmadığı, bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü olduğu görüşündedirler. Onlar, bu fikirden hareket ederek Kur’an’da ahkâm ile ilgili ayetleri modern anlayışa uyumlu olarak yorumlamışlardır.<sup>29</sup>

Bu yeni dönemde Müslümanlarda modernist tezahürler görülmüştür. Bu tezahürler, Batı dünyasının gelişmişliğini kabullenme, birtakım batılı yazar ve akımların tesirinde kalma, Fransız ihtilali ile ortaya çıkan hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerinin etkisinde yorumlarda bulunma olmuştur. Bu bağlamda İslam modernizminin örnekleri görülmüştür.<sup>30</sup>

Bu yeni dönem düşünürleri, savunmacı açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların çokeşlilik, kölelik, kadının konumu ve faiz vb. konular hakkındaki yorumlarında bu yaklaşımı görmek mümkündür. Dolayısıyla onlarda İslam’ın gelişmişliğini ortaya koymak gayreti dikkat çeker. Bu da Batı ile uyumlu açıklamaları beraberinde getirmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus Müslüman mütefekkirlerin Batı’nın sunduğu problemlere çözüm üretme gayretine girmeleridir.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 603; Albayrak, *Klasik İslam’da Kur’an*, 15-16.

<sup>29</sup> Albayrak, *Klasik Modernizm*, 116-118; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 35, 212.

<sup>30</sup> Albayrak, *Klasik Modernizm*, 38, 39; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 234, 235.

<sup>31</sup> Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an”, 39, 42, 66; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 241.

Klasik modernizm, bu yaklaşımı ile eklektik bir yapı arz etmiştir. Zira bu hareket Batı'dan alınacak unsurları İslam ile bir araya getirmeye çalışmıştır. Batı'da, gelenekle uzlaşması elverişsiz unsurlar vardı. Bunlar dinimize aykırı olduğu için ayıklandı. Diğer taraftan, bu hareket, Batı'dan alınacak unsurları, geleneğin elverişli unsurlarıyla örtüştürmekteydi. Sonuçta bunlar bizim yitiğimiz olarak görüldü. Yani bunlar İslam'a yabancı olarak görülmemeye başlandı. Burada, İslam geleneğinin kendine ait hususiyetlerinin kavranamadığı görülür. Batılı modernizm detaylı incelenip eleştirilmemiştir. Bu girişim, Renan'ın oryantalistik meydan okumalarını muhatap seçmiştir. Hâlbuki klasik modernizm, Batı modernizminin mukaddese ve geleneksele meydan okumasını ciddiye alması gerekirdi.<sup>32</sup>

Burada ifade edilmesi gereken bir başka konu da Renan'ın Hıristiyanlığı terakki dini saymasının İslam modernizmine tesiridir. Zira bu varsayımı verili sayan Müslüman düşünürler de İslam'ın terakki dini olduğunu ispatlamaya koyulmuşlardır. Bunun neticesinde modernizmin asıl muhtevası gözden kaçırılmıştır. Böylece Müslüman modernistler, ilahî hakikatin sırrını aramak yerine, Batı'nın üstünlüğünün sırrını aramaya koyulmuşlardır. Yani bu yeni anlayış kutsala değil, tarihsel, beşerî, dünyevi bir sürece dikkat kesilmiştir.<sup>33</sup>

Klasik modernizmin, ilerlemeyi sadece beşerî olarak değerlendirmesi onun sığ olan bir başka özelliğidir. Burada da Batı etkisi olmuştur. Zira on dokuzuncu yüzyılın modasına göre ilerleme beşerî ve ekonomik terakki olarak görülmekteydi. Fazlurrahman bu şekilde bir kavrayışından dolayı klasik modernizmini sığ ve eklektik olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu, modernizmin Kur'an yorumunda, sakınılması gereken bir aşırılık ve sunilik ortaya çıkarıyordu.<sup>34</sup> Bu sebeple o, kendi modernist çabasını, klasik modernizmin yöntem noksanlığını gidermeye vermiştir.<sup>35</sup>

Sonuç olarak Fazlurrahman'ın neo-modernizminin, klasik moder-

<sup>32</sup> Vehbi Başer, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslâmiyât* 3 (2001): 59-79, 66.

<sup>33</sup> Başer, "Kutsalın Yitirilişi", 67.

<sup>34</sup> Fazlurrahman, "Islamic Modernism: Its Scope Method and Alternatives", *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970): 317-333, 317.

<sup>35</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 276.

nizmin bir tamamlayıcısı olduğu görülüyor. Dolayısıyla, onun, sığ ve eklektik olarak nitelediği klasik modernizmin metot eksikliğini giderme çabası, yaşadığımız çağdaş dönemde düşünsel gayretlerin geldiği noktayı da göstermektedir.

Klasik İslam modernizmi, ilk ihya hareketlerinden farklılık arz etmiştir. Zira bu anlayış, Batı'daki gelişmeleri dikkate almıştır. Bu manada her iki kol da Batı'daki gelişmelerin altında akılcı ruh olduğunu tespit etmiştir. Bu bağlamda, bu hareket, İslam tarihindeki Mu'tezile ve İslam filozofları gibi akılcı ekolleri diriltmeye çalışmıştır. Böylece onlar, Batı'daki akılcı ruha, İslam tarihinden bir temel aramaya çalışmışlardır.<sup>36</sup>

Burada çağdaş değerlere yöneltilen eleştirileri hatırlatmakta fayda vardır. Çağdaş küresel değerler eşitlik, bilim, kardeşlik, hürriyetten bahsetmekteydi. Bundan dolayı ilk önce bu değerler ile oryantalizm üzerinden tanışan ve onunla tartışmaya giren Hindistan'daki Müslüman entelektüellerde çağdaş değerlere uygun yorumlar görülmüştür. Daha sonra Kahire'de benzer yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu çağdaş değerler İslam'da çok sayıda olan otoritenin teke inmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda Kur'an hür akılla yorumlanabilecek tek metin olmuştur. Bu, otoriteleri yıkma düşüncesinden, çok eşliliğin olmaması, şahitlikte eşitlik, kadına mirastan eşit pay verme, banka faizinin yasaklanmaması yorumları üretilmiştir. Küresel sömürgecilik, İslam'ın bir din olarak kutsallarının olamayacağını ortaya koymuştur. Bu yeni düşünce zinaya, eş cinselliğe kapalı bir geleneği gerici görmektedir. Dolayısıyla küresel sömürgecilik, değerlerini yumuşatılmış İslam'da görmek istemektedir. Kabul etmezse Müslümanları, geri kalmış teröristler olarak ilan edecektir. Müslüman yaşamının ilkelerinin, günümüz seküler değerlerini dışarda bıraktığını görmek gerekir. Zira bir tarafta Allah'a, varlığına, birliğine iman, onun azabından korkmak, Allah ve peygamberine itaat etme, günaha kaçıp O'na sığınma, helalinden kazanıp yeme, içme, kanaat etme gibi geleneksel değerler<sup>37</sup> varken diğer tarafta ka-

<sup>36</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu 1997), 84; Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an", 100.

<sup>37</sup> Geleneksel olana nasıl yaklaşılmalı? konusu için bkz. Mehmet Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi", *Bilimname Düşünce*

naat etmemek, ırkçılık, sınırsız üretme ve tüketme, fakirleri, üreten ve tüketen bir toplumun asalakları görme gibi değerler vardır. Müslümanlar, sınırsız tüketici olmak ile bağdaşmayacak ilkeleri benimsemişlerdir. Zira onlar, nimete şükrederler. Bütün bunlarla beraber onlar, harama bakmamak, kötüyü dinlememek, nefsin isteklerine tabi olmamak, ölüm gerçeğine inanmak gibi değerlere sahiptirler. Müslümanlar, zinanadan korunarak, alkol kullanmayarak neslini ve aklını korur. Çağdaş eğitim kurumlarının, tüketim mallarıyla dolu evlerinde yalnız yaşayan insanı üretmesinin, buralarda insanın manevi boyutundan ziyade maddi yönünün geliştirildiğinin göstergesi olduğunu da belirtmek de fayda vardır. Bunlardan anlaşıldığına göre insana şerefli bir mahluk olduğunu hatırlatan değerler için tövbe edip, ilim öğrenip, Allah için çalışmak gerekmektedir.<sup>38</sup>

### 1. 3. Bilimsel Yorumlar

Klasik tefsir literatüründe örnekleri olmakla beraber<sup>39</sup> Hindistan'da ve özellikle Mısır merkezli Kur'an yorumlarında görülen dikkat çekici bir diğer husus bilimselciliktir. Buna göre, bu yaklaşım, Kur'an'ın, modern bilimlere öncelendiği hipotezini kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin Ahmet Han ve takipçileri bilimsel tefsir yaparak mucizeyi inkâr etmişlerdir.<sup>40</sup> Bu alandaki ilk ürünlerin Mısır'da ortaya çıktığı ifade edilir. Bu alandaki ilk eser, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1889) *Keşfü esrârî'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye*'sidir. Nitekim o, tefsirinin giriş kısmında taşkömürünün oluşumundan bahsetmiştir. Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902) de bu sahada *Tabâ' u'l-istibtâd ve mesârî u'l-isti'bâd* adlı bir eser yazmıştır.

*Platformu* 26, sy. 1 (2014): 133-156.

<sup>38</sup> Mehmet Paçacı, "Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi" *İslâmiyât* 8 (2005): 88-87.

<sup>39</sup> Klasik tefsir literatüründe bilimsel tefsir hakkında bilgi için bkz. Enver Bayram, "Râzî'nin, Kur'an'daki Yeryüzü (Arz) Âyetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir'deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2012): 149-165; Enver Bayram, "Razi'nin Tefsir-i Kebir'de Güneş Sistemi İle İlgili Âyetleri Yorumlaması", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 211-234.

<sup>40</sup> J. M. S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayinevi 2000), 48, 85, 113-124.

Abduh'un, Fîl suresi 3. ayetindeki “*tayran ebâbil*” ifadesine “*mikrop-lar*” manası vermesi, Bakara 275. ayette faiz yiyenleri şeytanın çarpmasını epilepsi ile izah etmesi bilimsel tefsirin bir örneğidir.<sup>41</sup> Tantavî Cevherî'nin (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı ansiklopedik eseri de bu literatürün örneklerindedir.<sup>42</sup>

Bunlardan anlaşıldığına göre, çağdaş dönem müfessirleri, Kur'an'ın modern bilimlere öncelik verdiğini ispat etme gayreti içindedirler. Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918) ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) bilimsel tefsire yönelik açıklamaları bilimsel tefsirin dönemin Türkiye'sindeki yansımalarını ifade etmektedir. Nitekim Elmalılı, Abduh'un Fîl suresindeki “*mikrop-lar*” yorumunu tahrif olarak nitelmiştir.<sup>43</sup> Bununla birlikte, Kur'an'daki çeşitli ayetlerin taşkömürü, elektrik, yerçekimi kanunu, vapur, otomobil, bisiklet, lokomotif ve diğer aletlere işaret ettiğine değinmiştir.<sup>44</sup> (el-A'lâ 87/4-5; Yâsîn 36/80; en-Ra'd 13/2; Hûd 11/40; en-Neml 27/82).

Bütün bunlarla birlikte, bu ekole ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. En büyük eleştiriyi İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), M. Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1978) ve Emin el-Hûlî (ö. 1946) gibi düşünürler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilere rağmen, yakın tarihimizde, Murice Bucaille, Afif Abdulfetah Tabbara, Haluk Nurbaki ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserlerinde bu tür yorumlara yer vermeleri bu nevi tefsirin devam ettiğini göstermektedir.<sup>45</sup>

Kur'an'ın çok yüce olduğunu göstermek şeklinde bir isteği içeren bu tefsir tasavvurunun başarısızlıklarla sonuçlandığı da olmuştur. Reşat Halife'nin on dokuz mucizesi yorumu ile Tevbe suresinin son iki ayetinin Kur'an'a sonradan eklendiğini ileri sürmesi buna örnektir.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'î, Amme*, (Kahire: Matbaatu Mısır 1341), 158; Abduh ve Rıza, *Menâr*, 3: 94, 96-97.

<sup>42</sup> J. J. G. Jansen, Kur'an'a *Bilimsel Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, trc. Halil Rahman Acar, (Ankara: Fecr Yayınevi 1993), 69-103.

<sup>43</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yenda Yayın 2001), 9: 301, 302

<sup>44</sup> Yazır, *Hak Dini*, 5: 14, 141, 142; 6: 180, 436; 9: 11, 12.

<sup>45</sup> Celal Kırcı, “Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları”, *ERUFD* 15 (2012), 14; Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Bir Bakış”, *İslâmiyât* 4 (2004) 71-94, 89, 90.

<sup>46</sup> Öztürk, “Çağdaş Dönem Kur'an Yorumları”, 89, 90.

Muhammed Abduh, Batı ile ilişki bağlamında Batı'nın müspet ilmi ve teknolojisinin alınmasını, İslam'a ters düşen ahlak ve âdetlerinden uzak durulmasını talep etmiştir. Abduh'un ilerlemeyi, Kur'an hükümleri çerçevesinde açıklamasının önemli bir katkısı olmuştur. O, bu sayede dine soğuk bakan aydınları İslam'a saldırmaktan alıkoymuştur. Zira onlar, aydınlanma dönemi yazarlarını hayranlıkla takip ediyor, İslam'ı ve bütün dinleri, modern problemleri çözmek konusunda güçsüz görüyorlardı.<sup>47</sup>

### 1. 5. Özgün Eklektisizm Bağlamında Klasik İslam Modernizmi

Klasik İslam modernizminin karakter yapısı, eleştirmesine rağmen değişik düşünceleri kendi öğretisinde birleştirme olarak tanımlayabileceğimiz eklektisizm olmuştur. Onun bu özelliği aynı zamanda tutarsızlığı olarak da değerlendirilmiştir.<sup>48</sup> Müslümanların eklektisizmden kurtulmaları gerektiği, bunun nasıl olacağı ile ilgili bir fikre rastlasak da<sup>49</sup> hiçbir fikrî sistem ve kültürden tamamen bağımsız olunamayacağı daha makul bir değerlendirmedir. İslam felsefesi bağlamında yapılan değerlendirmeler kategorik olarak kötü olmayan, özgün bir eklektisizmden (seçmecilik) bahsetmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu meselenin İslam felsefesi üzerinden değerlendirilmesi özellikle batılı bazı tarihçilerin bir yergi ifadesi olarak onu seçmecilikle nitelemesi sebebiyledir. Ancak bu konuyu değerlendiren İslam felsefecileri bunun böyle olmadığını, İslam felsefesinin özgün olmayı başarabildiğini belirtmişlerdir. İslam felsefesinin eklektik olduğunu kabul eden Bayraktar, mutlak manada özgünlüğün mümkün olmadığını ve İslam felsefesinin özgün bir felsefe olduğunu şöyle dile getirmiştir:

Onun eklektik olduğunu söylemek özgün bir felsefe olmaması demek değildir. Çünkü bir milletin veya sadece bir filozofun ortaya koyduğu her felsefe, eski düşüncelerden etkilenmesi bakımından eklektiktir; yeryüzünde kelimenin mutlak manasında tamamen bağımsız ve tamamen özgün bir

<sup>47</sup> Albayrak, *Klasik İslam'da Kur'an*, 111-118; Sözen v. dğr., *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşüncüleri*, 440, 441, 454, 457-460.

<sup>48</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 282.

<sup>49</sup> İsmet Özel, *Üç Mesele*, (İstanbul: Şule Yay., 1999), 48-59.

düşünce de yoktur. Genelde çok özgün olduğu söylenegelen Aristo ve Eflatun gibi filozofların felsefesi dahi eklektiktir.<sup>50</sup> İslam felsefesinin, her felsefe gibi eklektik bir yapıya sahip olması doğal bir şeydir. Mühim olan, onun bu eklektik yapısının, sadece basit bir devşirmecilik mi yoksa gerçekten yaratıcı bir eklektisizm mi olduğudur.<sup>51</sup>

İslam felsefesinin özgün olduğunu ifade eden başka felsefecilere de rastlanmaktadır. Örneğin, Mehmet Aydın, bu bağlamda, İslam felsefesinin Eski Yunan felsefesinin basit bir devamı olmadığını, orijinal bir akım hâline geldiğini belirtir.<sup>52</sup> Ahmet Arslan, İslam felsefesinin “*tamamen orijinal olmamakla birlikte Yunan düşüncesinden çok farklı bir evreni kavramaya çalıştığını ve bunun da genel insan düşünce ve felsefe hareketi içinde dikkate değer bir anı temsil ettiğini*” benimser.<sup>53</sup> Burada Mehmet Aydın’la, Necip Taylan’ın eklektik tabirini İhvan-ı Safa için kullandıklarını belirtmek gerekir.<sup>54</sup> Taylan bununla beraber Meşşâîlerin uzlaştırmacılıklarından bahsetmektedir.<sup>55</sup>

Klasik İslam modernizminin sığ ve eklektik bir model ortaya koyması Hıristiyan Batı ile bu son karşılaşmada Batı’nın, önüne koyduğu sorunlara çözüm üretirken ihmal noktalarının olabileceğini göstermektedir. Nitekim konu ile ilgili değerlendirmeler bu hareketin orijinal entelektüalizm ortaya koyamadığı yolundadır. Örneğin Mehmet Aydın, İslam modernizminin çağdaş bilgi ve düşünceden gereği gibi faydalanmadığını, Batı’daki din karşıtlığının hemen hemen tamamının dinden hoşlanmayan aydınlar tarafından İslam dünyasına nakledildiğini belirtmektedir. O, burada İslam modernizminin zayıf kaldığı noktanın, Freud, Feuerbach, Marx ve daha birçok Batılı düşünürlerin eserle-

<sup>50</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1988), 122; Cafer Sadık Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı Özgün Eklektisizm”, *EKEV Akademi Dergisi* 17, (Güz 2003): 12.

<sup>51</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 122; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 12.

<sup>52</sup> Aydın, *İslam Felsefesi*, s. 161-62; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10, 12.

<sup>53</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (Ankara: Vadi Yay., 1996), 83; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 11.

<sup>54</sup> Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 161-62; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2013), 25; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10.

<sup>55</sup> Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 34; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10-11.

rinin Müslümanlar tarafından okunurken onlara verilen ciddi karşılıklardan habersiz kalınması olarak tespit etmiştir. Buna göre, Müslüman modernistler, sağlam temellere dayalı bazı metafizik düşünceleri, felsefi teizmi, çağdaş teolojik akımları, psikolojizm, sosyolojizm gibi indirgemeci akımları konu edinen ve eleştiren yazıları kendi zemininde değerlendirememiş, bu yüzden yolunu açmada daha güçlü olamamıştır. Böylece modernistlerin çoğu, eklektisizmi eleştirmesine karşın kendileri bundan pek kutulamamışlardır.<sup>56</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla İslam modernizmi, gelişimini tamamlayamamış bir ekoldür. Dolayısıyla klasik İslam modernizminin orijinal olmayan bir eklektik model ortaya koyması, Müslüman mütefekkirlerin Batı ile fikrî ve kültürel temasta ihmal ettiği yönlerin olabileceğini göstermektedir. Mutlak manada özgünlük olamayacağına göre bu konuda bu ekolün yolunu açmak için özgün ve yaratıcı bir eklektik model ortaya koymayı başaramamış İslam felsefesi örneğini incelemek gerekmektedir. Bu da disiplinler arası çalışmaları gerekli kılmaktadır.

### Sonuç

İslam dünyası, Hıristiyan-Batı ile temasında onun siyasi, askerî, toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonyasına direnç göstermede dinden kuvvet aldığını fark etmiştir. Hıristiyan-Batı olgusunu dikkate almak mecburiyetini hisseden klasik İslam modernizmi, fikri modernizm yolunda önemli hizmetlerde bulunmuştur. Ancak güçlü temellere dayalı bazı metafizik düşünceleri, felsefi teizmi, çağdaş teolojik akımları, psikolojizm, sosyolojizm gibi indirgemeci akımları konu edinen ve eleştiren yazıları kendi zemininde kullanamadığı için yolunu açmada daha güçlü olamamıştır. Bunun sonucunda bu hareket, özgün olmayan eklektik bir yapı ortaya koymuştur.

İslam tarihine bakıldığında ilk büyük tehdit olan Yunan felsefesiyle karşılaşmada İslam felsefesinin orijinal, özgün bir eklektisizm ortaya koymayı başardığı görülmektedir. Bu da hâlâ tamamlanmamış bir ekol olan İslam modernizminin bu örneği incelemesini, 19. asırdan bu yana dünyayı etkisi altına alan psikolojizm, sosyolojizm gibi cereyanla-

<sup>56</sup> Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 282.



rı eleştiren yazıları kendi zemininde kullanmasını gerektirmemektedir. Bu da hem geleneği iyi bilmeyi hem de felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi diğer disiplinleri de hesaba katan disiplinler arası çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu ilmî çalışmalar, Batı'nın denzenformasyona uğrattığı değerleri insana hatırlatarak onun bencil insandan mahlukatın en şerefli konumuna yükselmesine büyük katkı sağlayacaktır.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Cüz'î, Amme*. Kahire: Matbaatu Mısır 1341.
- Abduh, Muhammed ve Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 1. cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Akarsu. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Albayrak, İsmail. *Klasik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar, 2010.
- Altuntaş, Mehmet. "İşari Tefsir ve Cemal Halveti'nin Fatıha ile Fil-Nas Surelerine İlişkin İşari Yorumları". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*, Amasya: 2017, 1: 223-234.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Ekolu*. Ankara: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Mehmet S. "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi". *İslami Araştırmalar* (Fazlurrahman Özel Sayısı) 4 (1990): 273-284.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Medeniyetinin Gelişme ve Yayılma Evreleri". *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde. ed. Eyüp Baş, 85-100. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1873-1904.
- Başer, Vehbi. "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi". *İslâmiyât* 6 sy. 3 (2001): 59-79.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

- Bayram, Enver. “Râzî’nin, Kur’an’daki Yeryüzü (Arz) Âyetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir’deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2012): 149-165.
- Enver Bayram, “Razi’nin Tefsir-i Kebir’de Güneş Sistemi İle İlgili Ayetleri Yorumlaması”. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 211-234.
- Abdulhamit Birışık, *Hint Altıkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Fazlurrahman. “Islamic Modernism: Its Scope Method and Alternatives”. *International Journal of Middle Eastern Studies* ( October 1970): 317-333.
- Fazlurrahman. “The Impact of Modernity on Islam”. *İslamic Studies* (1966): 113-128. Accessed May 20, 2018. <https://www.jstor.org/stable/20832836>.
- Gibb, H. A. R.. *Modern Trends in İslam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: İstanbul: Yenda Yayın. 2001.
- İslamoğlu, Mustafa. *İslami Hareket Anadolu*. İstanbul: Denge Yayınları, 1991.
- İşcan, M. Zeki. *Siyasal İslam (Dini ve Fikri Temelleri)*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2002.
- J. J. G. Jansen. *Kur’an’a Bilimsel Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. trc. Halil Rahman Açar, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- J. M. S. Baljon. *Kur’an’ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. trc. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Fecr Yayınevi 2000.
- Kırca, Celal. “Kur’an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”. *ERUFD* 15 (2012): 7-34.
- Kafalı, Mustafa. “Cengiz Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7: 367-369 Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.
- Sözen Kemal, Ali Kürşat Turgut ve Sabri Yılmaz. *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Özerverli, M. Said. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 30: 482-487 Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Moğollar”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 225-229. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”. *TYB Akademi*, (Ocak 2012): 11-53.
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Bir Bakış”. *İslâmiyât* 7, sy. 4 (2004): 71-94.
- Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”. *İslâmiyât* 6, sy. 4 (2003): 85-104.
- Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi” *İslâmiyât* 8, (2005): 81-87.
- Siddîqî, Mazharuddîn, “Islamic Modernism”, *Islamic Studies* (September 1973), 179-192. Accessed May 20, 2018. İriş. iuu. edu. pk:64447/gsd/collect/islamics/import/v12i32.
- Sönmez, Mustafa. “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002): 153-178.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri, Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi (Giriş)*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Tözlüyurt, Mehmet. “Kur’an’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”. *Biliname Düşünce Platformu* 26, sy. 1 (2014): 133-156.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etikeleri*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017.
- Yaran, Cafer Sadık. “İslam Felsefesinin Karakteristik yapısı Özgün Eklektisizm”. *EKEV Akademi Dergisi* 17, (Güz 2003): 1-14.