

KUR'AN VE TARİHSELLİK: BEŞERİ EYLEMİN TOPLUMSAL SINIRI

OSMAN EYÜPOĞLU*
MURAT YILDIZ**

The Qur'an and Historicity: the Social Limit of Human Action

Abstract This study deals with the relationship between the Quran and historicism. It tries to indicate the difference between the phenomenon of historicity which human being formed in his age and historicism that is an ideological approach which does not see the religious and spiritual process behind it. In this context, it examines this topic in three sections: The first section focuses on autonomy, the second section analyzes antinomy, and the third section explains it in a more detail through holistic approach. According to this approach, human being can form his cultural human world in his historicity (historical conditions) freely but by one condition that he is responsible for his behavior based on his human and moral aspect in both in this world and the next. When this is achieved, between religion in general and the Quran in particular and in the cultural and historical world of human being, a true holistic re-

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD
[eyupoglu@omu.edu.tr]

** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati ABD
[mrt.my68@hotmail.com].

lationship between them arises. In this situation, the historicity points out good-will human/cultural actions. When is looked at the Quran from this point of view of historicity, it does not give any harm the essence and universality of the Quran; on the contrary, it makes its universality more clear.

Key Words: The Quran, commentary on the Quran, historicity, the Quran and historicity, sociology of religion.

Öz: Bu çalışmada, Kur'an ile tarihsellik olgusu arasındaki tamamlamacı ilişki ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada, yaşanan çağı yapan beşeri bir etkinlik olarak tarihsellik olgusu ile bu etkinliklerin arkasında dini-manevi süreçleri görmek istemeyen ideolojik bir yaklaşım tarzı olarak tarihselcilik arasındaki ayırma dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda din ile tarihsel dünya arasındaki muhtemel üç ilişkiden a) özerklik ve b) zıtlık üzerinde kısaca durularak c) tamamlamacı ilişki hakkında daha detaylı bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre, insan kültürel/beşeri dünyasını kendi tarihselliği (tarihsel koşulları) içerisinde özgürce ama bir şartla oluşturabilir: Davranışlarının insaniliğinden/ahlakiliğinden ölüm öncesi-sonrası her iki dünyada da hesap verme düşüncesi/kaygısı taşımak şartıyla. Bu sağlandığında genelde din özelde de Kur'an ile insanın tarihsel/kültürel dünyası arasında net bir tamamlamacı ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tarihsellik, iyi niyet dolu beşeri/kültürel eylemlere işaret etmektedir. Tarihselliğe bu türden bir bakış açısı Kur'an'ın özüne/evrenselliğine zarar vermez; aksine onun evrenselliğini daha da açık hale getirir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kur'an yorumu, tarihsellik, Kur'an ve tarihsellik, din sosyolojisi.



Giriş

Tarihsellik ve Tarihselcilik

Tarihsel koşulların sosyo-kültürel olaylardaki önemli etkisi, hem tarihselliğe hem de onun ideolojik boyutunu ifade eden tarihselciliğe kaynaklık etmektedir. Burada tarihsellik olgusunun “*olayları, olguları, başarıları, değerleri, içinde doğdukları tarihten hareketle anlamaya çalışan bir düşünce akımı*”¹ biçimindeki anlamı, çalışma konumuz gereği bizi daha çok bağlayan bir niteliğe sahiptir. Bu anlamıyla tarihsellik o çağı yapan insani bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada tarihsellik, olay ve/veya olgula-

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988, ss.170-171; Süleyman Ateş, “*Tarihsellik Sorunu*”, *Yeni Şafak*, 25 Haziran 1999, s.10.

rın arkasındaki tek hâkim neden değil; bu olay ve/veya olguların anlaşılabilmesi için gerekli olan ama yeterli olmayan bir bakıma ilk yardımcı unsurlar anlamına gelmektedir.

Tarihselliğin, “*tarihi gerçeklerin değişmez/[mutlak] yetke/[otorite]ler olması*”² biçimindeki diğer tanımı (tarihselcılık) ise bizi daha az bağlayacaktır. Bazen, tarihsel koşulları dikkate alan okumaların da tarihselci adedildiği kavramsallaştırmalarla karşılaşabiliriz.³ Ancak bu çalışmadaki tarihselcılık reddedilen bir ideolojik okuma olarak görülecektir. Tarihi gerçeklerin mutlak/beşeri otorite olarak kabul edildiği noktadan itibaren ideolojik bir anlama büründüğü için yerinde ve haklı olarak tarihselcılık şeklinde adlandırılan bu akım, olay/olguların ardında manevi süreçleri değil; tarihi sosyal olguların bizzat kendilerini görmekle yetinir. Tarihi/kültürü insanın tek başına inşa ettiğini; dolayısıyla tarihteki olay/olguların insan ürünü olduğunu, hangi tarihin/kültürün bilimsel bağlayıcılık arz edeceğini de modern bilimin yöntemini kullanan tarihsel-

² Akarsu, s.171; Ateş, “*Tarihsellik Sorunu*”, s.10.

³ “Kur’an’a tarihselci yaklaşım”, “tarihselciliğin İslamî versiyonu”, “modernist İslam tarihselciliği”, “İslam modernizmi”, “modern hayatın zaruretleri”, “tarihsellik tutkusu” gibi kavramların kullanımı ve eleştirisi konusunda bir örnek olarak bak., Şevket Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001, ss.280,290-291,396-397. Kotan tarihselcilikle tarihsellik olgularını aynı bağlamda kullanır: “... bütün tarihselci eğilimlerin mutabik olduğu nokta, tarihsel her şeyin insana ilişkin olduğudur” (Kotan, s.267). Aydın, tarihselci okuyuş kavramı yerine “tarihîlik perspektifi” kavramını, “beni kimse aforoz etmezse” biçiminde bir kaygıyla ve Hz. Ömer’in kimi uygulamalarına gönderme yaparak özellikle hukuki ayetlerin birer kültürel çözüm olarak görülmesi bağlamında kullanır (bak., Mehmet S. Aydın ve diğerleri, “*Akı-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, *Din-Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss.52,54). Paçacı da söz konusu kavramı yapıtının başlığında “tarihsellik” olarak, içeriğinde ise “tarihselcilik” olarak kullanmaktadır: “Kur’an’ın anlaşılması ve günümüze taşınması bakımından önerilen yöntem tarihselcilik olarak belirlemektedir” (Mehmet Paçacı, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.7). Başlığında “tarihsellik” kavramını kullandığı bir diğer yapıtında da benzer şekilde, Kur’an’ı A tarihselliğinden (on dört asır önceki tarihsellikten veya o çağı yapan insani etkinliklerden) B tarihselliğine (yüzyılımız tarihselliğine veya bugünü yapan insani etkinliklere) taşıma kaygısını “tarihselci bakış açısı”, karşısında yer alan bakış açısını ise “evrenselci yaklaşım” olarak nitelemektedir (Mehmet Paçacı, “*Kur’an ve Tarihsellik Tartışması*”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu (8-10 Kasım 1996 Bursa)*, 1. Baskı, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, ss.28-29 [17-29]).

ci bir bakış açısının belirleyebileceğini ileri sürer. Bu anlamıyla o dini dışlamaktadır. Tarihselcilik bu durumda Aydınlanmanın etkisinde bir akım halini alır; insan ürünü olarak tarihi ve bu tarihin mimarı olan beşeri eylemi adeta yaratıcı faktör konumuna yükseltir. İleride Popper'dan atıfla da belirteceğimiz üzere tarihselcilik, tabiat bilimlerinin kesin bilgiye ulaşma iddiası benzeri bir savla, tarihi/kültürü tamamen beşerin ürettiğini; tarihsel/kültürel araştırmalar sayesinde toplumun işleyişindeki değişmezliklerin (bir bakıma sosyolojik kanunların) bir kere tespit edildikten sonra bunlar sayesinde fizik dünyaya benzer derecede sağlam bir içtimai dünyanın inşa edilebileceğini ileri sürmektedir. Fizik kanunlarının belirlenmesinde din nasıl gerekli değilse, benzer şekilde toplumsal kanunların tespitinde de dine ihtiyaç olmayacaktır ve hatta dinin bu sürece engel teşkil etmemesi için vicdanlara hapsedilmesi gerekir.

2. Değişmez Bir Yetke/[Otorite] Olarak Tarihsellik: Tarihselcilik

100
OMÜİFD

Bilindiği gibi bilimler başlangıçta Aydınlanma veya Modernizmin etkisinde doğmuşlar ve dini faktörleri tabii-sosyal olay/olguların ardındaki süreçlerden soyutlama eğilimi göstermişlerdir. Örneğin, modern dönemde Feuerbach'ın ifadesiyle din ateş [felsefe] nehrinden geçmiştir. Modern dönemde Fizik evreni Tanrı'sız; Darwin yaratmaya değil evrime bağlı; Biyoloji insanı eşrefi mahlûk değil sıradan bir canlı olarak algılamış; Tarih adeta zamanı tanrısallaştırmış; Psikoloji ihtiyaçların aşkınlaştırılmasıyla Tanrı'nın adeta icat edildiğini; Sosyoloji de benzer şekilde dinin, toplumsal kuralların aşkınlaştırılması olduğunu ileri sürmüştür.⁴

Kısaca modern dönemde bilimler olayları içinde doğdukları psiko-sosyal çevre ile açıklamak ve bunu kâfi görmek eğiliminde idiler. Bu tür bir bakış açısı aslında gerekli ama asla yeterli olmamaktadır. Zira ölümsüzlük arayışı fıtrattan gelen bir ihtiyaçtır ve bunu din olgusundan başka yanıtlayabilen bir gelişmeyle karşılaşılamamıştır. Bu genel hususu Albert Bayet'in dini ahlak ile bilim ahlakını karşılaştırma biçimi üzerinden kısa-

⁴ Adil Çiftçi, Robert J. Wuthnow, P. L. Berger, *Din ve Modernlik – Toplum Bilim Yazıları I –*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss.9-58.

ca değerlendirmek daha açıklayıcı olabilir. Bayet, “birbirimizi sevelim” diyen ama dinsizleri de ateşe atan Hıristiyan bilgeye⁵ ve yine eskinin “bilmiyoruz öyleyse inanalım” sözüne, bugünün biliminin artık, “bilmiyoruz öyleyse araştıralım” ifadesiyle karşılık verdiğini ileri sürerek,⁶ dini ve felsefi ahlakları hatta duygu ahlakı dediği sanat ahlakını da aşar ve sözü bilim ahlakına getirmeye çalışır. Bilim ahlakı ile din ahlakı arasında sürekli kıyas yapar ve din aleyhine örnekleri sadece olumsuz dini tezahürler üzerine kurar. Bilim ahlakı ile din ahlakının her karşılaşmasında olumsuz tezahürleri nedeniyle din kaybeder. Dinin vadettiği her şeyi bilim ahlakının daha sağlıklı ve evrensel bir tarzda karşılayacağını ileri sürer.

Tüm bunları kabul etsek bile, en azından son karşılaşmada dinin ölümsüzlük vadine karşılık bilim ahlakı adına Bayet’in verdiği cevap çok şaşırtıcı ve onun adına adeta hayal kırıcıdır. Dinin ölümden sonra sonsuz hayat vadine karşılık bilimin de insanı ölümsüzleştirebileceğini; örneğin faydalı bilimsel bir icat gerçekleştiren bir kişinin o icattan yararlananların hatıralarında ölümsüzleşebileceğini; bu konuda da dine ihtiyaç duyulmayabileceğini ileri sürmektedir.⁷ Bunun ideolojik bir yaklaşım olduğu açıktır. Zira normal gündelik hayata dair sade bir gözlem bile, birçok hatta tüm inananların faydalı bir icat yaptıklarında bunun karşılığı olarak ondan istifade edenlerin hatıralarında yâd edilme şeklinde bir ölümsüzlüğe asla razı olmayacakları bellidir. İnsan biyolojik varlığına benzer bir varlıkla ölümsüzlüğü arzulamaktadır. Kur’an bunu bize gayet anlaşılır bir dille izah etmektedir:

“İman edip iyi amel işleyenleri müjdele! Kendileri için altlarından ırmaklar akan cennetler var. Onlara her hangi bir meyveden bir rızık yedirilince onlar, her defasında: “Bu bizim önceden yediğimiz şeydir”

⁵ Albert Bayet, *Bilim Ahlakı*, 2. Baskı, Çeviren: Vedat Günyol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993, s. 115.

⁶ Bayet, s. 146.

⁷ Bayet, ss.127-148.

diyecekler; oysa ona benzer olarak sunulacaklar. Kendileri için orada tertemiz zevceler de var. Onlar orada ebedi kalacaklar”.⁸

İnsanlık adına faydalı bir icatta bulunan Thomas Edison bu amacına yaklaşık on bin deneme gibi büyük gayretler sonucunda ulaşabilmişti. Hz. Peygamber de “*Her kim iyi bir sünnet (yol-adet) ortaya koyarsa, onun ve onunla amel edecek olanların sevabı o kimseye ait olur. Her kim kötü bir yol ortaya koyarsa, ederse, onun ve onunla amel edecek olanların günahı o kimseye ait olur*”⁹ şeklindeki ifadesinde insanlığın hayrına işler yapanların maddi menfaat yanında manen de ödüllendirileceklerini zaten ifade etmektedir. Buna göre bu hayırlı işi ortaya koyan eğer inanan bir bireyse hem dünyevi hem de uhrevi olarak icadının (sünnet-i hasenesinin) karşılığını alır. Eğer ahiret hayatına inanmayan birisi ise o bu icadından sadece dünyevi fayda görür. Edison da izlediğimiz bir belgeselde icadının dünyevi karşılığını zaten fazlasıyla almıştı. Edison’a biyolojik olarak ölümsüzlük ile bir de bugün bizlerin hatıralarında sürekli yâd edilmek şeklinde bir manevi ölümsüzlük sunulmuş olsaydı, kuşkusuz biyolojik ölümsüzlüğü tercih edecekti. Bu tür bir ölümsüzlük talebine de dinden başka bir sistemin cevap vermesi mümkün değildir.

Açıklanan sade nedenlere bakıldığında tarihselliğin tarihselçilik şeklindeki ideolojik boyutu gündelik sosyal realitelere veya kısaca insan fitratına uygun değildir. Zira din temelde inananlarının hatalarından kaynaklanan nedenlerle; zaman zaman da dış sebeplerle vicdanlara hapsedilebilir. Ancak fitrata aykırı olan bu durum ilk fırsatta kendini toparlamaya gayret edecektir. Bu nedenle “dinin geri dönüşü” gibi söylemler duymaktayız. Aslında din geri dönmüyor; o hep orada duruyor, sadece tezahürleri değişiyor. Dindarlık ölçeklerinde de dindarlık tiplerini yapıma zorunluluğu duyulması bunu göstermektedir. Öyle veya böyle, zayıf veya kuvvetli din orada idi her zaman ve her zaman da orada olacaktır. Asıl mesele tarihselçiliğin haksız ve yanlış olarak ‘zamanı’ adeta

⁸ Bakara (2)/25. Elmalılı’nın sadeleştirilmiş mealinden (http://www.kuranmeali.org/2/bakara_suresi/25.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 11.02.2015).

⁹ *Müslim, İlim*: 15 (http://www.enfal.de/ebudavud/sunnet.htm#_ftn1, 11.02.2015).

Tanrı addetmesi değil; sosyo-kültürel koşulların dinin doğru anlaşılmasındaki ehemmiyeti bir an örtmesidir. Bu nedenle tarihselciliği tarihsellik şeklinde yeniden yeniden doğru anlamaya ihtiyacımız vardır. *Yaşanılan çağı inşa eden bir etkinlik olarak tarihsellik, bir kültür; bir örflümaruf olarak değerlendirilebilir ve bu yönüyle dinin daha dinamik/zinde anlaşılmasını sağlayabilir.*

3. Yaşanılan Çağı Yapan Beşeri Bir Etkinlik Olarak Tarihsellik

Yaşanılan çağı yapan beşeri etkinliğin kendi başına mutlak bağlayıcılık arz edemeyeceği; ahlak ve ahlakın en önemli savunucusu ve kaynağı olarak din ile diyalojik/tamamlamacı bir ilişkiye girmesi gerektiği hususunu, Popper ve daha çok Rothacker'ın tarihselcilik aleyhine ileri sürdükleri görüşlere atıfla ele almak istiyoruz.

Popper, insanlık tarihinin akışının, insan bilgisinin artışından şiddetli bir şekilde etkilendiğini, dolayısıyla akıl veya bilimsel metotlarla, bilimsel bilgimizin gelecekteki artışını önceden haber veremeyeceğimizi ifade eder. Bunun da bizi, insanlık tarihinin gelecekteki akış yönünü önceden haber veremeyeceğimiz sonucuna götürdüğünü söyler. Popper, teorik fiziğe karşılık gelen bir tarihi sosyal bilim imkânını reddetmemiz gerekir. Şu vurgulu ifadeyi kullanır: *Eğer insan bilgisinin artması diye bir şey varsa o takdirde bugünden yarına ne bileceğimizi kestiremeyiz. Her türden sosyal öndeyi imkânı reddedilemez. Ancak hiçbir toplum gelecekte kendi bilgi durumunu, "bilimsel olarak" önceden kestiremez.*¹⁰ Tabii bilimlerin kanun ve hipotezlerine benzeyen sosyolojik kanun ve hipotezler düşündüğünü söylüyor Popper. Örneğin:

"Enflasyonsuz tam istihdama ulaşamazsınız"; "hedeflenen amaçlar bakımından arzulanmayan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız"; "bir reaksiyona sebep olmaksızın bir ihtilal yapamazsınız"; "hem tarımsal mallara gümrük vergileri

¹⁰ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss.9-11. Vurgular bize aittir.

koyup, hem de aynı zamanda hayat pahalılığını düşüremezsiniz"... gibi.¹¹

Ancak, Popper bu tür bilgilerimize hipodedüktif (varsayımsal tüm-dengelim) yolla ulaştığımızı, bunların yanlışlanabilirlikten uzak olamayacaklarını, "bilimsel bilginin gelişimi" gerçeğinin, bir bilginin bilimselliğini onun yanlışlanabilirliğinin belirleyebileceğini gösterdiğini; dolayısıyla yanlışlanabilir bilginin bilimsel bilgi olduğunu ifade ediyor. Popper'ın bu görüşü, pozitivist paradigmanın bilimsel düşünme metodu olan tümevarımın günümüzde yerini bütüncü paradigmanın bilimsel düşünme metodu olan hipodedüktefe (varsayımsal tüm dengelime) bırakmasıyla örtüşür.¹² Başka bir ifadeyle, tarihin veya sosyolojinin pozitivist paradigma sayesinde *sağlam bir dünya inşa etme amacı*, atom altı fizik çalışmalarının sonucunda ulaşılan *görelilik nedeniyle hayal seviyesinde kalmıştır*. Tabiat bilimlerinde dahi ulaşılamayan kanunlara sosyal bilimlerde ulaşmak elbette daha zor olacaktır. Öyleyse değişmez kanunlara sahip bir tarih anlayışı hatalıdır.

104
OMÜİFD

Popper'ın vurgularını başka bir açıdan kısaca ifade edecek olursak şunlar söylenebilir: Katı bir neden sonuç ilişkisi tabiat bilimlerinde bile bugün imkânsızken, bunun beşeri bilimlerde de olabileceğini iddia etmek yanlıştır. En basit örnekle ifade edecek olursak, yaprak uçuyorsa bunun muhtemelen bir kesin nedeni vardır ve o da rüzgârdır. Ama rüzgâr yaprağı kovalıyor diyemeyiz. Zira rüzgârın kovalama ve yaprağı uçurma niyeti olamaz. Ama, Karadeniz'de bir kadınının peşinden kovalayan bir erkek görmüşsek, muhtemelen bu dövme niyetli bir kovalamaca olabilir. Ama dövme niyeti muhtemel niyetlerden sadece biridir. Birisi köpekten kaçıyor, öteki de ineğine koşuyordur. Bu bir dizi çekim sahnesi olabilir. Karı-koca şakalaşıyor olabilirler. Kocanın suç bastırmak için çıkardığı

¹¹ Popper, ss.71-73.

¹² Popper, ss.III-VIII; Beylü Dikeçliçil, "Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar", *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, Hazırlayan: Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1993, ss.45-47.

yalancı bir sorun olabilir. Onlara sormak lazım deriz ama onlar pekâlâ *sana ne* diyebilirler...

Beşeri olay/olgular için tabiat bilimlerinde olmayan bir niyet söz konusudur ve bu niyet de sürekli değişkendir. Uçan yaprağa *seni anlıyorum, haklısın ama rüzgâr güçlü ne yapalım* diyemeyiz. Fakat eşini kovalayan kocaya *seni anlıyorum ama bunun yolu dövmek değil, sabretmek, nasihat etmek veya hukuka başvurmaktır* deriz. Bu nedenle değişmez tarihsel olgular yerine, 'tarihten ders almak' özdeyişinin de işaret ettiği üzere, *tabiat bilimlerinde açıklamak; sosyal bilimlerde ise açıklamaya dayalı bir anlama ameliyesi esastır.*

Popper'ın *değişmez kanunlara sahip bir tarih [sosyal bilim] anlayışının hatalı olacağı* yönündeki görüşleri ile Rothacker arasında yakınlık kurmak mümkündür. Ayrıca Rothacker ile Feyerabend arasında da "bilim bağınazlığına" yöneltilen eleştiriler açısından benzerlik vardır. Sonra, Kuhn'un paradigma kavramı ile Rothacker'ın dogmatiklik kavramı arasında da aynı benzerlik söz konusudur.¹³

Rothacker, bilme eyleminin bir insanî (görelî-perspektifîk) bir de kültürel (tarihsel) yönü olduğunu; felsefe ve bilimin bu iki nitelikten bağımsız olamayacağını söyler. Bunun da, geliştirilemeyecek bir bilim veya felsefenin olmadığı anlamına götüreceği hususunun açık olduğunu ifade eder.

İnsan ölümlüdür	Temel önerme (aksiyon; ispatı gerekmeyen öncül)
Ahmet insandır	Yardımcı önerme
Öyleyse Ahmet de ölümlüdür	Sonuç

Rothacker, tablodaki örnekte verilen mantıksal kuruluşu (hipodetüktif akıl yürütmeyi) bilimsel bilgiye ulaştırın bir yöntem kabul etme noktasında Popper'la uyuşur. Rothacker buradaki mantıksal kuruluşu itiraz etmez. Rothacker itirazını veya eleştirisini, bu mantıksal kuruluşdaki ak-

¹³ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 2. Baskı, Çeviren: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s.10.

siyomlara (temel önermelere; dizgenin başındaki tanıtlanamayan/ispatlanamayan, ispatlamaya gerek görülmeyen öncüllere) yapar. Ancak, felsefi/bilimsel bir kuram geliştirmenin başka bir yolu olmadığını da söyler. Zira, eleştirilebilirlik oranı en fazla olsa da, bir sistem veya kuram olmak, dogmatikliği beraberinde taşımak demektir. *Her bir mutlak geçerlilik iddiası bir kültürdür. Ya da kültürler, bu mutlak geçerlilik iddiası taşıyan sistem veya kuramların oluşturduğu dogmatiklik ışığında oluşturulmuş (inşa edilmiş) eserlerdir.* Bu eserlerin (kültürlerin) kurucuları, biçimsel veya amaçsal olarak doğruluğu bulma iddiasında birleşirler ama, bu konudaki kanaatleri doğrultusunda birbirine karşı çıkarlar. Yani çatışmalar aksiyomların (ispatsız kabul edilen temel önermelerin) içerikleri konusunda dır.

Söz konusu aksiyomlarda çok çeşitlilik (stil) esastır. Başka bir deyişle stillerin çokluğu birçok rekabeti; bu da tarihselliği, göreliliği beraberinde getiriyor. Aslında bu stillerin çokluğu veya aksiyomatik (ispatlamaya gerek görülmeyen öncüllere ilişkin) çokluk nereden kaynaklanıyor? Rothacker bu çokluğun yaşamın bizzat kendisinden kaynaklandığını söylüyor.¹⁴

Kanaatimizce anılan çokluk en temelde insanın zayıf yaratılmış olmasından; Berger'in ifadesiyle insanın hazır bir dünyaya doğmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Zayıf yaratılmış olmak bir bakıma fitrattır: *"Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır".*¹⁵ İnsan zayıf bir fitrata sahip olsa da, potansiyel anlamda güçlüdür ve bu gücünü de gittikçe artan bir hızla kinetik/fiili hale getirmektedir. İnsan fizik ve sosyal çevresine daima bir insan olarak ve üyesi olduğu kültür ortamında yaklaşır. Bu insani yön *göreliliği*, kültürel yön de *tarihselliği* vurgular. Yani biz bilme edimini yaşama bağlamında gerçekleştiriyoruz.¹⁶ Bilme edimleri veya

¹⁴ Rothacker, ss.8-9.

¹⁵ Nisa (4)28. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/28.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

¹⁶ Rothacker, ss.9-10.

tüm bilimler mantıksal açıklığa kavuşmak isterler ve bu amaca farklı bakış açıları ile ulaşmaya çalışırlar.

Çekiç:	Doğa bilimciye (fizikçiye veya maddi kültür bilimcisine) göre:	Bir nesnedir, cisimdir (demirdir).
	Tinbilimciye (veya manevi kültür bilimcisine) göre:	Ama fizikçi veya başka birisi bu demiri “çekiç” haline getirdikten sonra, çekiç artık bir demir olmaktan çıkmış; bir “çivi çakan alet” anlamını almıştır. ¹⁷

Burada doğabilimcinin, uzay ve zaman içinde zaten var olan nesnel gerçekliğin nedensel oluşumunu bilmek istediğini; tinbilimcinin (sosyal bilimcinin, manevi kültür bilimcisinin) ise, bu nesnel gerçekliklere insanın önceden soktuğu (çivi çakan, elbise asan, tutan... gibi) anlamları bulup çıkarmaya çalıştığını; bu anlamların en güzelini, en doğrusunu, en değerlisini, en yararlısını belirlemeye veya yeniden inşa etmeye gayret ettiğini görüyoruz. Buradan tin/manevi kültür bilimlerinin doğa bilimlerini de içerdigi sonucu çıkmaktadır.¹⁸

Mantıksal açıklığı yakalamayı amaçlayan herhangi bir sistem dogmatik olduğunu hissetmese hatta kabul etmese bile, onun dışardan bir sistem tarafından eleştirilebilirliği dahi onu dogmatik olmaktan kurtarmayacaktır.¹⁹ Örneğin Alman hukukundan hareket edildiğinde Roma hukuku hiç de genel geçer görünmeyebilir.²⁰

Burada, Rothacker'ın da tarihselliğe, “tarihsel gerçeklerin değişmez yetkeler olması” biçiminde bir anlamın yüklenemeyeceğini vurguladığını söyleyebiliriz. Bir sistemin, dışında bir sistem tarafından “yetersiz” gibi bir niteleme alması, o sistemin genel geçer olamayacağını ortaya koyabileceği gibi, her düşünsel sistemin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını

¹⁷ Rothacker, ss.11-12.

¹⁸ Rothacker, ss.13-14.

¹⁹ Rothacker, s.9.

²⁰ Rothacker, s.28.

da ortaya koyabilmektedir.²¹ Rothacker'ın *özetlenen* şu düşünceleri de, 'her düşünsel sistemin tarihsel olduğu' (anlaşılması için içinde ortaya çıktıkları tarihsel; sosyo-kültürel koşulların bilinmesi gerektiği) gerçeğini ayrıca vurgulamaktadır:

Yaşam tümel, kuramlar tikeldir. Kuram daima insandan geridedir. Dolayısıyla hayatı kuramlara uygun şekilde gerçekleştiremeyiz. Bilimde soru sorma önbilimsel özgürlükten çıkar. Bilimler yaşanmış dünya tasarımı zemininde doğuyorlar. Bilimler tarihinin arkasında bir ilgi ve tutumlar tarihi vardır. Bilimsel araştırma, önbilimsel ilginin aydınlatıldığı bir alan içinde başlar. Gerçekliği bilme tutkusunu, bilimin içinde olan bir şey değildir. Bilimin bu önbilimsel kökenleri bilimin nesnel araştırma yöntemini belirlemez. *Bilimde nesnellik ve genel geçerlik izlenimini yaratan, bilim adamları arasındaki birlik ve uzlaşdır. Nesnel bilim perspektiviteden kurtulmayı başaramaz. Çünkü nesnel bilim de kaynağını bu perspektivitede bulmaktadır. Gerçekliği bilme tutkusunu bilimin içinde olan bir şey olmasa bile, bu tutku bilime öncülük eder. Röntgen X ışınlarını, tıp doktorları insanın iç organlarını görsünler diye araştırmamıştı. Yani bilimsel etkinlikler yaşamın içinden çıkar. Yaşam ise bir tarihtir.*²²

Buraya kadar ifade edilenler, beşeri her bir sistemin mevcut sosyo-kültürel koşullara bağlı olduğunu; hiçbir kültürün (tarihin/tarihselliğin) kendinden önceki veya sonraki kültürlerle karşı üstünlük iddiasında olmayacağını, kısaca kendini mutlak addedemeyeceğini göstermektedir. Bir bakıma sadece Tanrı mutlaklık iddiasında bulunabilir ama onun bize söylediklerindeki tarihsellik de (sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı; mevcut örfü, kültürü dikkate alışı²³ da), inanç, ibadet ve ahlak kuralları dışında; hatta bir bakıma sadece ahlak kuralları dışında bir mutlaklık arayışının doğru olamayacağı anlamında ele alınabilir. Zira Kur'an'a göre

²¹ Burada bir bakıma tabii olaylara nazaran tarihi sosyal olaylarda daha çok gözlemlenebilen 'bir kereliğe mahsusluk' veya 'tekrar edilemezlik' vurgulanmak istenmektedir.

²² Rothacker, ss.52-73.

²³ Bu konuyla alakalı bir çalışma örneği olarak, Osman Eyüpoğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26-27, Yıl: 2008, ss.175-213'e bakılabilir.

eğer namaz menhiyattan (ahlaksızlıktan) uzaklaştırmayı sağlayamıyorsa gerçek ibadet değildir: *“Sana vahyedilen Kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten ahkoyar. Allah’ı anmak elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarımızı bilir”*.²⁴ Ahlak en yüce hedeftir ve ahlak ne kadar beşeri/rasyonel bir olgu ise aynı derecede dini bir olgudur da. *Ahlak bağlamında din-dünya arasındaki geçerli/doğru felsefi ilişki biçimi de tamamlamacı bir nitelik arz etmektedir.* Hz. Peygamber’in Dünya’nın Ahiret’in tarlası olduğu; ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildiği, Kur’an’ın da *“Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin”*²⁵ şeklindeki muciz ifadeler bu bağlamda en güzel anlamını bulmaktadır.

M. S. Aydın’ın, *“Tek cümle ile ahlak, doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur”* biçimindeki yaklaşımı ve benzetilebilecek şekilde Kırbasoğlu’nun, *“dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur”* şeklindeki vurguları²⁶ da anılan bağlamda ele alınabilir. Bu konuya ilişkin alt başlığın girişinde de belirttiğimiz üzere, yaşanan çağı yapan beşeri etkinlik, özellikle dini ahlaki kaygular taşıdığı takdirde vahiyle aklın veya Kur’an’la tarihin tam kesiştiği noktayı yakalamış olmaktadır. Buradan itibaren biz Rothacker’a ait *“yaşanılan çağı yapan etkinlik”* vurgusunu, *‘yaşanılan çağı yapan dini-ahlaki kaygı muhtevalı beşeri etkinlik’* şeklinde anlayacağız.

²⁴ Ankebût (29)/45. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/29/ankebut_suresi/45.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

²⁵ Kalem (68)/4, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/68/kalem_suresi/4.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

²⁶ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s.220; Hayri Kırbasoğlu ve diğerleri, *“Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.157 [ss.156-159,176].

4. Kur'an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı

Yapılan açıklamalar bizi, Kur'an-tarihsellik karşılaştırmasında dikkate alacağımız anlayışın, '*yaşanılan çağı yapan dini-ahlaki kaygı muhtevalı beşeri etkinlik*' anlamında bir tarihsellik olması gerektiği sonucuna götürüyor. Kur'an'ı yorumlama [anlama] eylemi de temelde bu etkinlikler içinde fiilen ortaya çıkan bir 'hadise'dir. Kur'an'ı Yorumlama Sorununu, felsefi hermenötik açıdan değerlendirmeye çalışan Tatar, Kur'an'ı yorumlama eyleminin temelde bir 'hadise' olduğunu vurgular:

"Burada 'hadise' kelimesi, yorumlama eyleminin bir hayat tarzı olduğuna ve daima bir 'dünya' içinde (kültürel, ekonomik, siyasi vs. anlam dünyası içinde) ortaya çıktığına işaret eder...

Her bir yorum hadisesi -var oluşsal niteliği ve içinde gerçekleştiği anlam dünyasının kendine özgülüğü açısından- bir başka yorum hadisesine indirgenemez. Bu yönüyle o, ayetlerin soyut anlamını evrensel bir kavram altında ortaya çıkarmaya çalışan teknik ve analitik düzeydeki anlama faaliyeti ile kontrol altına alınamayacak kadar dinamik bir hadisedir...

Kur'an'ı yorumlama eyleminin bir 'hadise' oluşu, Kur'an'ın bir anlam dünyası içinde sürekli olarak 'nesneleşmesi' (somutlaşması) anlamına gelir...

Kur'an metninin en temel işlevi nedir?...²⁷

Şayet Kur'an'ın bir özünden söz edilecekse, bu öz, ancak Kur'an'ın bir hidayet kitabı oluşuna işaret edebilir. Hidayet kitabı tabiri, insanların daima yolda olduğuna yani tarih, zaman ve mekâna bağımlı olarak kendilerini belli bir takım gayeler doğrultusunda gerçekleştirmeye çalıştıklarına işaret eder. Bu durumda Kur'an'ın özü, onun daima tarihsel olarak yolculuk halinde bulunan insanlara eşlik etmesinden ve insanlarla birlikte onun da hareket edişinden (tarih, zaman ve mekâna bağılı oluşundan) başka bir şey değildir...

Kâbe sembolizminde olduğu gibi **Kur'an'ın en temel işlevi**, insanlar bir takım ahlaki ve dini kaygılar içinde bir araya gelerek sorunlarını irdeledikleri ve çözüme kavuşturmaya çalıştıkları zaman [*bizzat gündelik hayatın içinde*] ortaya çıkar. Tıpkı Kâbe gibi o, insanların karşılıklı dini ve ah-

²⁷ Burhanettin Tatar, "*Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*", *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, ss.493-494 [493-508].

laki iletişimleri içinde anlamı somutlaşabilen bir metindir. O, insanları birleştirdiği yani insanlar arasında ortaklaşa paylaşıldığı ölçüde daha doğru olarak anlaşılabilir bir metindir. Kur'an'ın sembolik metninin ortaya çıkabilmesi yani **Kur'an'ın en temel işlevini yerine getirebilmesi diyalojik bilincin oluşumuna bağlıdır**. Diyalojik bilinç, bir varlığın veya metnin anlamının mevcut an içinde kendisine her yönüyle hazır olarak verilmediğini, bu nedenle anlama veya yorumlama çabasının zamansal bir süreç içine yayıldığını fark etmekle ortaya çıkar. Diyalojik bilinç, kendi sınırlılığını ve faniliğini fark ederek yorumlama çabasında daima başkalarına bağımlı olduğunu kabul eden ancak kendisini başkalarının yorumlarıyla sınırlamayan bilinçtir. O, farklı yorumlara kendini açarak bir şeyler öğrenebileceğini varsayan ancak daima bu yorumların ötesine gitmeye çalışan bir bilinçtir".²⁸

Bu yorumların konumuz açısından ifade ettiği husus odur ki, Kur'an ihtiyaç halinde başvurulmuş bir ansiklopedi kitabı değildir; o mevcut sosyo-kültürel koşullarla iç içe (tamamlamacı/diyalojik) bir ilişkinin neticesinde ortaya çıkan hayat kitabıdır. Bu açıdan Kur'an'ı anlamak adeta uzaktan bakmayla alakalı değil; bizzat yaşamayla ilgili bir husus olmaktadır. Bu nokta aslında çok önemli olup ehemmiyeti de pek fark edilemeyen bir husustur. Bu nokta ileride daha ayrıntılı değineceğimiz üzere dünyadaki ilişkinin temel niteliğini ortaya koyan esas noktadır. Değişim-din, din-laiklik, din-ekonomi, din-modernizm, din-ahlak, din-devlet... gibi önemli ve zaman zaman sıcak gündemi oluşturan tartışma konularının doğru anlaşılmasında felsefi-dini temeli bu noktada aramak gerekir. Kur'an ihtiyaç halinde ona başvuracağımız bir ansiklopedik kitap değil; mevcut tüm sosyo-kültürel koşullara bağlı olarak bize/bizimle canlı/zinde olarak konuşan bir sözdür:

"Kur'an bilinen anlamda bir '**kitap**' değil, gerçek manada bir **kelam**dır. Çünkü, Kur'an, sözel pasajlar halinde İslam devletinin başlangıcı ile aynı anda nazil olmaya başladı ve bu nüzül süreci yaklaşık yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslam devletinin çeşitli mer-

²⁸ Tatar, ss.500-503. Vurgular ve köşeli tırnak içi ifadeler bize aittir.

halelerindeki çeşitli **ihtiyaçlara göre vahyedildi**. Bu itibarla Kur'an'da bir üslûp bütünlüğü aranmamalıdır. Kur'an'ın çeşitli bölümlerinin, indirildiği dönemde küçük **risaleler** hâlinde yayımlanmak üzere değil, ihtiyaca göre apaçık **hitabeler** hâlinde sunulmak üzere gönderilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın masa başında kaleme alınmış bir eserin üslûbuna sahip olmaması son derece doğal ve normaldir. Kaldı ki, vahyin tebliğ ve tebyininden sorumlu olan **Hz. Peygamber**, hem akla hem duygulara hitap etmek durumundaydı. O, risalet görevi sırasında farklı kafa yapısına sahip birçok insanla ilgilenmek, **birçok farklı ortama uymak ve çok değişik deneyimler yaşamak zorundaydı...**

bu durum, bazı konuların Kur'an'da niçin tekrar tekrar ele alındığı sorusuna da belli ölçüde cevap teşkil eder. Kaldı ki bir hareket ve bir davet, belli bir safhada sadece gerekli olan şeylerin sunulmasını ve gelecek safhalarla ilgili hiçbir şey söylenmemesini gerektirir...

Kur'an ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği hedefleri bir liste halinde de sunmaz. Açıklama üslûp ve usulü de genelde bildik kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez...

Kur'an muhtemel okurlarının anlama sorunları gözetilerek kurgulanmış mütecânis bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz-dışı bağlamı belirlemek okura düşer. Kuşkusuz bu, söylendiği kadar kolay bir iş değildir. Ancak, bizi Kur'an'a ulaştıracak daha tekin bir yol olmadığı da aşikârdır".²⁹

Birebir aktarılan her iki yorumdan anlaşılmaktadır ki, bireyin, tarihsel (sosyo-kültürel) koşullara muhtaç ama onlarla yetinmeyip onları bir derece ileriye taşıma amacı güden bir özgürlük anlayışıyla toplumu inşa etme gayretinde olması gerekir ve zaten sosyal realite de buna işaret etmektedir. Yani insan sosyal dünyasını inşa ederken en azından zihinsel anlamda özgürce sorular sormakla; gözlem aracılığıyla bizzat eşya ile veya lisan aracılığıyla bizzat insanla konuşarak işe başlar. *İnsanın hemcinsi olan insanla veya tabiatla girdiği bu birebir (diyalojik, zinde, tamamlamacı)*

²⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, ss.17-18. Vurgular bize aittir.

ilişki neticesinde ortaya çıkan tutum değişimi beşeri dünyayı inşa etmeye başlar. İnsana özgü bu iki ilişki biçiminin toplamı beşeri dünyayı kurar. İnsanın dünya kurma ihtiyacı Berger'in ifadesiyle hazır verili/içgüdüsel bir dünyaya değil; bizzat kendisi tarafından inşa edilmesi gereken bir dünyaya doğması nedeniyledir. İnsanın doğduğu dünya yeterince güvenli değildir; bu dünya sürekli inşa edilip istikrara kavuşturulmalı ve istikrarın devamı için de sürekli değişimi dikkate almalıdır; kısaca değişim içinde istikrarı; istikrar içinde değişimi gözetmelidir. İşte bu inşa sürecine ilişkin soru sormalar çok önemlidir ve insan da bu fitrata sahiptir.

Bu bağlamda Rothacker bilimde soru sormanın önbilimsel bir özgürlükten çıktığını ifade eder.³⁰ Hz. Âdem'in bu bağlamda önbilimsel bir özgürlüğe sahip olduğunu Bakara (2)/31'de görmemiz mümkündür: *"Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle gösterip: «Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin.» dedi".*³¹ Bizi bu sonuca götüren başka Kur'an ayetleri de bulmak mümkündür: Örneğin, bir taraftan insanın zayıflığı vurgulanırken diğer taraftan insanın doğruyu (tarihsel/kültürel/örfî/ahlakî doğruyu) bulabilecek yeterlikte yaratıldığı da belirtilmektedir:

*"Allah, din hususundaki ağır teklifleri sizden hafifletmek istiyor. Çünkü insan sabır ve tahammül bakımından zayıf yaratılmıştır".*³²
*"Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim ve çok cahildir".*³³
*"Ki hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez. Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur".*³⁴

³⁰ Rothacker, s.71.

³¹ Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/2/bakara_suresi/31.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

³² Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/4/nisa_suresi/28.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 04.03.2015).

³³ Ahzab (33)/72, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/33/ahzab_suresi/72.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

³⁴ Necm (53)/38-39, Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/38.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/39.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

“Ona iki tepeyi (anasının iki memesini emmenin veya hayır ve şerrin yolunu) gösterdik”.³⁵

“Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da çevirdik aşağıların aşağısına attık”.³⁶

“Nefse ve onu biçimlendirene; sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki; elbette nefsinı temizleyip parlatan kurulmuştur; Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir”.³⁷

Kur’an kendinin kolay anlaşılması için indiği toplumun dilini/örfünü esas aldığını açıklıkla ifade etmektedir.³⁸ Örf-din ilişkisindeki bu zindelik Tatar’ın yukarıda aktardığımız ifadeleri ile de örtüşmektedir. Kişinin bizzat yaşadığı şeyi anlaması elbette daha kolay olacaktır. Bu açıdan Kur’an’ın anlaşılabilirliğine çok önem vermesi; kolay anlaşılır bir mesaj olduğunu iddia etmesi anlamlıdır. Bir taraftan anlaşılabilir bir hidayet kitabı olduğunu ifade ederken öte yandan insanın da buna uygun bir fitratta yaratıldığını; insanın doğruyu (daha çok ahlaki, ama içinde tarihsel doğruları da barındıran ahlaki bir doğruluğu) bulabilecek yeterliliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Hz. İbrahim’in Tanrı’yı bulması (Enam (6)/75-79) buna güzel bir örnek oluşturmaktadır. Tüm bunlar yani mevcut tarihsel (sosyo-kültürel) koşullarla iç içe bir hidayet kitabı ve onun mesajına uygun fitratta bir insan vurgusu, yaşanan çağı inşa etme görevi ve kabiliyetinin insana ait olduğuna işaret etmektedir.

Kur’an’ın bu inşa süreciyle yani tarihsellikte karşılaştırılmasında en önemli sorun, Kur’an’ın evrenselliği konusunda çok tartışma konusu edinilen ve yine Kur’an’ın %4’ünü oluşturan hukuki ayetlerdir. Bu tar-

³⁵ Beled (90)/10. Ateş mealinden (http://www.kuranmeali.org/90/beled_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

³⁶ Tin (95)/4-5. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/95/tin_suresi/4.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/95/tin_suresi/5.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 12.02.2015).

³⁷ Şems (91)/7-10. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/7.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/8.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/9.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; 12.02.2015).

³⁸ Birkaç örnek olarak Yusuf (12)/2; Zümer (39)/28, 41/3, Zuhuruf (43)/3’e bakılabilir.

tışmanın en yoğunu ise Kur'an'ın %0,7'sini oluşturan ceza hukuku ayetlerinde gerçekleşir. Bunun sebebi toplumsal değişimin din ile çeliştiği asıl kültürel alanların muamelat veya hukuki alanlar olmasıdır. Örneğin miras paylaşımını mevcut sosyo-kültürel koşullara göre düzenlemek isteyip bunu erkeğe de kıza da bir pay şeklinde belirlediğinizde, bu önceki dini hukuki yapı ile doğrudan bir çelişme halinin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Ama kıssaların otantikliği sorununda aynı çelişiklik doğrudan değil daha dolaylı bir tarzda olacaktır. Burada dolaylılığı sağlayan husus öncekinin sosyal/ameli boyutunun daha belirgin olması; sonrakinin ise daha psikolojik/itikadî bir nitelik arz etmesidir. Kısaca bu hususlar değişimle doğrudan/dolaylı ilişkilendirilebilirlik açısından ele alındığında yönetim biçimi, ceza hukuku, kadının toplumsal statüsü ve faiz yasağı konularının değişimle doğrudan bir ilişkiye girdiği görülecektir.³⁹

Kur'an ve tarihsellik ilişkisinde Garaudy'nin değerlendirmesi dikkate değerdir. Garaudy, Allah'ın insanlarla meseller aracılığıyla konuştuğundan (Bakara (2)/17, İbrahim (14)/25, Rum (30)/28... gibi ayetlerden) hareketle aşkın/mutlak olan ilahiliğin algılanamayacağını, tasarlanamayacağını, olsa olsa insanın anlama/anlatma düzeyine (yaşanan çağa; sosyo-kültürel koşullara; örfe/marufa) bağımlı olarak belirtilebileceğini söyler. Yine O, Kur'an'ın anlaşılmayı kolaylaştırmak için örnekler vermesinden (Zümer (39)/27), Allah'ın mesajını her topluma, o toplumun dilinde gönderdiğini (İbrahim (14)/4) bildirmesinden ve *"biz daha iyisini veya benzerini getirmedikçe, bir ayeti (n hükmünü) yürürlükten kaldırmayız"* (Bakara (2)/106); *"sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik"* (Maide (5)/48) gibi ayetlerden hareketle Kur'an'ın tarihselliğini (tarihsel koşulları; mevcut kültürü/örfü) vurgular. Dolayısıyla, *"... Kur'an'ı kendinden öncekini doğrulayıcı... olarak senin kalbine indirdiği için..."* (Bakara (2)/97); *"... Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona içinde yol gösterme ve*

³⁹ Değişimle doğrudan/dolaylı ilişkilendirilebilirlik açısından Kur'an'a yaklaşımları akademik ilahiyat örneğinde ele alan bir çalışma örneği olarak, Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişim ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun, 2003'e bakılabilir.

nur bulunan İncil'i verdik..." (Maide (5)/46) gibi ayetlerin de ışığı altında, Kur'an-İncil-Tevrat arasında, dilleri dışında, ruhlarına (özlerine) ait hiçbir farklılık olmadığını söyler.⁴⁰

İmam Şafii, vahiy ile toplumsal vakıa veya örf (tarihsellik; tarihsel koşullar) arasındaki bakışlımlığa işaret ederken, Hz. Peygamber tarafından bazı şeylerin, Arapların yememesi sebebiyle haram, bazı şeylerin de yemeleri sebebiyle helal kılınmış olduğunu belirtir. Örneğin, Araf (7)/157'de geçen *el-habis* terimi bir bakıma Arapların *yemediği şeyler*; *ettayyibat* terimi de *yemiş oldukları şeyler* olarak anlamlandırılmaktadır. Ne var ki dini emirleri salt akli meseleler olarak görmek de başka kelami sorunları ima ettiğinden, bu hususta İslam âlimleri değerlendirmelerini, "en doğrusunu Allah bilir" ifadesiyle sonuçlandırmaktadırlar.⁴¹ Din-toplum, vahiy-akıl arasındaki ilişkiyi salt beşeri olgulara indirgememek kaydıyla şu söylenebilir: Kur'an'la yaşanan çağ/hayat arasında zinde bir ilişki söz konusudur. Dini olanın dünyevi; dünyevi olanın da dini bir tarafı bulunmakta; kısaca din-dünya ilişkisinin dışlayıcı, alakasız bir ilişki türü değil; ikisinin birbirinden ayırt edilmesinin adeta imkânsızlığını ifade eden tamamlamacı bir ilişki biçimi olduğu görülmektedir.

'Yaşanılan çağı yapan kültürel/örfi etkinlik' ifadesinde, '*dini-ahlaki muhtevalı bir kaygının*' bulunduğu bu çalışmanın en temel varsayımı olarak sürekli hatırlanmalıdır. İnsanın vahye muhatap bir fıtratta yaratılmış olması bu varsayımın hem nesnel hem de dinsel dayanağıdır. Vahye muhatap olma fıtratına sahip insanın sergileyeceği dini-ahlaki kaygı muhtevalı kültürel/örfi etkinlik anlamında bir tarihsellik ile Kur'an arasında kurulacak ilişkiyi şu örnek tablo biraz daha açıklar niteliktedir:

⁴⁰ Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çeviren: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1989, ss.290,303-325.

⁴¹ Sadık Kılıç, "Evrensel Tarihsellikten Bilimsel Bütünlüğe", *Dosya*, Sayı: 1, Bahar 1997, ss.10-12.

Çekiç	Doğabilimciye göre demirdir, nesnedir, cisimdir.
	Tinbilimciye (manevi kültür bilimcisine) göre ise “çivi çakan; çekiç” anlamını almış bir eserdir.
İyilik yapınız; Yardımlaşınız; Affedici olunuz; Başkasını kendiniz gibi görünüz...	gibi emirler Kur'an'ın “henüz anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesnelere”dir. İlahiyatçılık yönü ağır basan bir tinbilimci (manevi/sosyal bilimci) bunlara yüklenen tarihsel anlamları hem belirleyecek hem de en güzel anlamı tespit edecek veya en güzelini yeniden inşa edecektir.
Yardımlaşınız: Soyut bir anlam; Çekiç halini almamış demir.	%2,5 oranında zekât veriniz: Somut bir anlam; Çekiç halini almış demir.

Bu durumda, iyilik yapmak doğal bir nesne olarak (henüz çekiç olmamış) demire, %2,5 zekât vermek ise, “çivi çakan” anlamını almış (çekiç olmuş) demire benzemiş olmaktadır. Diğer bir örnek olarak, Ahzab (33)/30'da geçen “Ey Peygamber hanımları sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa, onun için azap kat yapılır” ayeti, Kur'an'ın hem tarihsel (tarihselci değil; tarihi anlam yüklenmiş tinsel/manevi nesne ayetleri veya kültürel/örfi ayetleri) hem de evrensel (tarihi/kültürel anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesne ayetleri) olduğunu yeterince göstermektedir:

“Ey Peygamber hanımları sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa...”	...onun için azap iki kat yapılır” (Ahzab (33)/30).
Edepsizlik yapma!: Tarihsel anlamsız (henüz tarihsel anlam yüklenmemiş) tinsel/manevi nesne.	Tarihsel anlam yüklenmiş tinsel/manevi nesne (tarihî mana; çünkü bu ceza Peygamber hanımlarına yöneliktir; tarihseldir; o koşullarla/kişilerle sınırlıdır; o şartlara özgüdür).

Sonra, Kur'an tezkir veya zikra (anımsatma, öğüt verme) tarzı bir anlatım kullanır (Ğaşiye (88)/21-22). Anımsatma, insanın bildiği şeyi ona hatırlatmaktır. Bilmediği şeyi anlatmak, anımsatmak değil öğretmektir.⁴²

⁴² Ateş, s.10.

Hırsızlık yapanın...	... elini kesiniz! (Maide(5)/38).
Hırsızlık yapma! (Mümtehine (60)/12): Anlam yüklenmemiş tinsel/manevi nesne (evrensel hüküm).	Hırsızlık yaparsan elin kesilir!: Anlam yüklenmiş (el kesme anlamı yüklenmiş) tinsel/manevi bir nesne (tarihsel hüküm; tarihselci değil).

Evrensel hükümlere anlam yüklemdeki kültürel/örfi serbestliğin bir kayırma, zulüm haline dönüşebilmesi ihtimali söz konusudur. Bu ihtimal de başka evrensel hükümler göz önünde bulundurularak bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Bakara (2)/177 ayeti: “... antlaşma yaptıklarında antlaşmalarını yerine getirenler... işte Allah’ın azabından korunanlar bunlardır”. Anlam yükleme serbestisi, yüklenen anlama uyma sözünü tutma şartına bağlanıyor. *Bu husus, ilkel de olsa her kültürde kontrol mekanizmalarının bir şekilde var olduğu gerçeğine işaret etmektedir.* Burada ilkel kültür demek eski ve bu nedenle kötü olan kültür demek değildir. Zira kültürler/örfler arasında iyi-kötü; doğru/yanlış; güzel/çirkin şeklinde değer yüklü ayrımlar yapılamaz; çünkü kültür kültürdür; onun iyisi kötüsü olamaz.

Kur’an’ın, anlam yüklenmemiş (yani evrensel) manevi/tinsel nesnelerinin içini doldurma serbestisini; kültürün/örfün veya mevcut tarihi koşulların mimarı olan insana ikram etmesi, onun insana olan güvenini (Tin(95)/4; Şems(91)/7-10) ve insana verdiği değeri (özgürlük düzeyini) ne kadar da belîğ bir şekilde gözler önüne sermekte olduğunu göstermektedir. Şu kadar var ki, Kur’an’ın güvendiği insanın ortaya koyacağı kültürün/örfün özünde ‘dini-ahlaki bir kaygı’ mutlaka olmalıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, vahye muhatap olma fitratına sahip insanın sergileyeceği *dini-ahlaki kaygı muhtevallı kültürel/örfi etkinliklerle* Kur’an arasında birebir bir örtüşme olacaktır. Bu durumda çok basit bir örnek diyebiliriz ki, kırmızı ışıktaki durmak, tamamen beşeri bir olgu olsa da, verilen sözü tutmakla ilişkisi açısından apaçık bir farz haline gelmektedir. Benzer şekilde zekât vermek, tamamen dini bir olgu iken, sosyal yardımlaşma açısından tamamen beşeri bir olguya dönüşmektedir. Bu tamamlamacı ilişkiyi sağlayan esas amil, *‘kültürün/örfün veya tarihsel beşeri dünyanın özünde*

dini-ahlaki bir kaygının olmasıdır'. Bu husus, Serinsu'nun esbabı nüzul bağlamındaki şu vurgularıyla örtüşmektedir:

"Esbabı nüzul ve tarihilik kavramı münasebetine insanın tarihi bir varlık olması bağlamında bakabiliriz. O zaman görülecektir ki, esbabı nüzül, Kur'an-insan ilişkisinin bir bölümünde oluşmuş insani yapıp-etmelerdir. Dolayısıyla her zaman-mekânda benzeri insani yapıp-etmelerle temelde aynılık gösterir. Aslolan bu tarihi yapıp-etmelerden bugünün insan meselelerine yönelik ilkeler tespit edebilmektir. Bundan daha önemlisi ise onları amel (eylem) haline getirebilme meselesidir".⁴³

5. Tarihsellik ve Normatiflik Arasındaki İlişkiler Ekseninde Din ve Dünya

Kur'an'ın tarihselliği ile Kur'an'a tarihsel bir bakış, bilimsel, nesnel, deskriptif, betimleyici veya resim çeken şekilde aynı manayı ifade ederken, Kur'an'a tarihselci bir bakış ise A. Comte öncülüğünde daha belirgin olarak gördüğümüz üzere, Kur'an'ın eski tarihe ait; eski bir kültür/örf ürünü ve bu nedenle evrensel muhtevalı olmayan bir kutsal kitap olduğunu ileri süren ideolojik (değer yargısal; pozitivist) bir anlamı dile getirmiş olmaktadır. Bu durumda, aydınlanmacı (pozitivist) çizgideki modern bilimler, başlangıçta dini, deneye konu edinemedikleri için işlevini tamamlamış ve bu nedenle tarihte kalmış bir husus olarak görmek istemişlerdir.

Buradaki sıkıntı din-dünya veya kültür-din arasında söz konusu olan temel felsefi ilişkinin niteliği konusundaki ön kabullerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda din-dünya arasında muhtemel üç ilişkiden söz edilebilir:

a) Zıt İlişki: Bu bakış açısına göre dinin söylemleri temelde irrasyoneldir ve dolayısıyla rasyonel bir dünyanın inşasını zorlaştıran birer unsur olmaktadır. Daha çok Marksist söylem bu hususu dile getirmektedir. İnsanlık tarihinde dinin edindiği köklü/kadim mevkiye sade bir bakış

⁴³ Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzül'e Yeni Bir Yaklaşım", 1. Kur'an Sempozyumu, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, s.200.

bile bu söylemin isabetli olamayacağını göstermektedir. Weber'in, Protestan meslek ahlakının rasyonel kapitalizmin ruhunu oluşturuşuna dair meşhur yaklaşımı, insanın tüm davranışlarının en temelde ekonomik çıkar dürtüsü üzerine inşa edildiğini söyleyen Marksist yaklaşıma bilinen en klasik cevaptır. Weber böylece insanın sırf Allah için de rasyonel eylem sergileyebileceğini temellendirmek istemiştir.⁴⁴ Weber'in tezi ile İslam'ın hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışmak gerektiğine veya benzer şekilde dünyanın ahiretin tarlası olduğuna dair vurguları birleştirildiğinde, din ile dünya arasındaki ilişkinin temel niteliğinin zıtlık olamayacağı daha net anlaşılabilir olur.

b) İlişkisizlik/Özerklik: Buna göre din-dünya arasında bir ilişki kurulmamalı; din ayrı mecrasında, dünya da ayrı mecrasında akan ve aralarında hiç irtibat bulunmayan iki nehir gibi görülmelidir. Bu yaklaşıma göre örneğin laik sistem içerisinde din ve diğer diğer etnisitelere özerk alanlar ayrılmalıdır.⁴⁵ Daha çok laiklik uygulamaları bağlamında dile getirilen bu görüş de gündelik hayatın işaret ettiği açık realitelerle çeliştiği için reddedilmelidir. Çünkü din gündelik hayatın her anında inananın davranışları üzerinde etkilidir ve bu anlamda laik bir tutum olsa olsa farklı inançlar arasında hukuku gözetmek adına tarafsızlığı; bir bakıma adaleti ifade edebilir ki bu ilke zaten tüm dinlerin özünü oluşturmaktadır. Avrupa'da sanayileşmenin ilk yıllarında o toplumun sosyo-kültürel koşulları gereği dine karşı olumsuz bir tepki ortaya çıkmış; din adeta salt vicdani bir olguya indirgenmeye zorlanmış ve bu durum, bazı fabrikaların girişine "din fabrikanın kapısına gelince durur" biçiminde yazıların

⁴⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss.275-276; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985, ss.12,14,20-23.

⁴⁵ "Allah'ın hâkimiyetinin teşrii yönü de vardır; ama tekvini yönü icbaridir, teşrii yönü icbari değildir. Yani teşrii yönü Müminleri ilgilendirir, isteyeni ilgilendirir. Bunun için de, İslam'ı yaşamak isteyene bu imkân verilir". Hayrettin Karaman ve diğerleri, "Madde-lerin Müzakere ve Oylaması", *İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, ss.265-266 [ss.226-227,233,254-255,266-267]; Hayrettin Karaman, *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yayınları, 1996, Cilt 3, ss.415-416.

asıldığı bir boyuta ulaşmıştı. Bu vaziyette bile, işçinin kalbinde bir Tanrı sevgisi olarak din her yere nüfuz edebileceğini göstermiştir.⁴⁶ Kısaca dinle toplum arasında en azından sevgi boyutu açısından ilişkisiz bir durumdan söz etmek imkânsızdır. Çünkü o sevgi öyle veya böyle tezahür edip davranışlara yön veren müşahhas bir hale gelme eğiliminde olacaktır.

c) Tamamlamacı İlişki: Din-dünya veya kültür-din arasındaki temel felsefi ilişkinin tamamlamacı bir nitelik arz ettiği hususu realite ile en iyi uyuşan yaklaşım tarzıdır. Yukarıda da değindiğimiz üzere, Aydınlanma-cı çizgideki modern bilimler başlangıçta dini, deneye konu edinemedikleri için işlevini tamamlamış ve bu nedenle tarihte kalmış bir husus olarak görmek isterken yanıldıkları nokta tam da bu tamamlamacı niteliği görememek olmuştur. Bu Aydınlanma-cı bakış bir bakıma önceki eskidir diye kötü, sonraki de yenidir diye iyi olmak zorundaymış gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Hâlbuki din gibi insanlık tarihinde köklü bir geçmişe sahip olan bir kurum olmadan beşeri düzenlerimize nasıl ontolojik bir beka sağlayabiliriz? Gündelik hayata sade bir bakış sayesinde, modern kültürlerin maddi açıdan önceki dönemlerden çok daha ileride olmasına rağmen, aynı hususun ahlaki açıdan söylenemeyeceği; önceki kültürlerin ahlaken birçok modern kültürden çok daha iyi bir düzeyde olduğu rahatlıkla görülecektir. Maddi-ekonomik açıdan önceki kültürlerden çok daha ileride olmamıza rağmen bu imkânları insanca paylaştığımız neredeyse hiç söylenemez. Modern tabiat bilimlerinin insana sağladığı güç sayesinde günümüzde açlık ölümlerinin ve çıkar savaşlarından kaynaklanan çocuk, kadın ve yaşlı katliamlarının olmaması gerekir. Ziraatçı bilim adaları dünyamızın bilim ve teknoloji sayesinde artık 100 milyarlık bir nüfusu besleyecek zirai kapasiteye kavuşturulabileceğini söylemektedirler. Gücümüzle ahlakiliğimiz arasında sanki ters orantı vardır. İnsanlık adeta gücü arttıkça daha da vahşileşmektedir.

Bilim dediğimiz etkinliğin gözü, kulağı ve vicdanı yoktur. Mesela atom enerjisi, elektriği henüz görememiş yoksul Afrika köylerinde bir

⁴⁶ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.

aydınlatma aracı mı olacak; yoksa çıkar kavgalarının yapıldığı orta doğuda kimyasal-biyolojik silaha kaynaklık mı edecek? Bilime insani bir hedef belirlenmediğinde, bu bilim bir terör aracı halini almaktadır. Bilime bu insani evrensel hedefi kim gösterecektir?

Aslında tarihselçilikle tarihsellik arasında ince ama önemli bir fark vardır. Tarih/kültür beşer ürünüdür ve insan bu gücünün farkına varırsa gerektiği şekilde toplumu yeniden yeniden inşa edebilir. Bu husus her ikisinde de ortaktır ama insan kendini mutlak hâkim gördüğünde gücünü diğerlerinin aleyhine kullanmak istediğinde onu engellemeye yönelik kontrol mekanizması görevini ne görecekler? Kısaca hem dünyevi hem de uhrevi bir kontrol mekanizması yoksa, mazlumun masumiyeti/zayıflığı ona yapılan haksızlığın meşru temeli halini alacaktır. Bu durumda bir bakıma 'ezilmek istemiyorsan çalış, becer ve sen ez karşındakini' demiş olmaz mıyız? O zaman hayatımıza 'insan insanın kurdudur' söylemi hâkim olmaktadır ki bu toplumsal dünyamızın denge üzerine değil; kaos üzerine kurulu olduğu iddiasını haklı kılar. Böyle bir duruma çare olarak öncelikle insanın mutlak özgür olmadığı ve olmaması gerektiği varsayımıyla hareket etmemiz gerektiğini söylemeliyiz. Bu dini-ahlaki değer yargısal hüküm/varsayım, beşeri etikle yetinen tarihselçilikle çelişir. Başka bir ifadeyle tarihselci bir bakış açısı olası kaosa karşı yeterli bir kontrol mekanizması sunamaz. Zira insanı insana ezdirerek zoraki bir denge kurmayı ima etmektedir. Gerçekte ise dünyevi ve uhrevi (bu ikisinin aynı anda ve eşit etkide bulunduğu) sürekli bir kontrol mekanizması gerekir. İnsanın başıboş bırakılmayacağını ifade eden Kur'an ayeti⁴⁷ belki tam da bu bağlamda anlamını bulmaktadır. Eğer mutlak bir dünyevi kontrol aracımız varsa ahirete ve dine ihtiyaç olmayabilir. *Mutlak bilgi ve güç tabiat bilimlerinde bile sağlanamayacaksa, beşeri bilimlerde ve kültürel dünyada da mutlak kontrol mekanizması kurulamaz; kurulan kontrol mekanizmasının daha mükemmel bir sistemle desteklenmesi gerekmektedir ki bu da dinden başkası olamaz.*

⁴⁷ Kıyame (75)/36.

Tam da bu noktada Kur'an'ın insana güvenerek ona kendi kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle inşa etme hakkı vermesi, bazı temel kelami sıkıntıları akla getirirse de, Kur'an'ın lafzi hâkimiyetine asla zarar vermez. Çünkü ameller iyi niyetlere göre değerlendirilecektir ve iyi niyet beş duyuyula bizzat görülemezse bile hissedilebilir bir niteliğe sahiptir. Sütannenin ücretinin maruf olduğu üzere (o günkü beşeri örfe uygun; mesela günde 10 TL olacak şekilde) verilmesini emreden ayetin⁴⁸ muhtevası bugününün örfüne göre kendiliğinden mesela 25 TL olsa, burada Kur'an'ın lafzına zarar vermiş olmayız. Lafız (o günkü 15 TL'lik emzirme ücreti) olmasaydı amaca/öze (bugünkü 25 TL'lik emzirme ücretine) ulaşamayacaktık. Tam da bu husus, Kotan'ın, Kur'an'ın literal anlamının Müslüman için vazgeçilemez bir değere sahip olduğu; bu anlamın, tarihselci İslâm modernistlerinin talep ettiği değişikliklere imkân tanıyamayacağı,⁴⁹ Allah'ın dediğinin nesnel, demek istediğinin ise öznel olacağı⁵⁰ şeklindeki endişelere gerek olmadığını ortaya koymaktadır. Zira burada lafzi okuma ile amaçsal okuma arasında tamamlamacı bir ilişki kurulmakta; hatta lafız esas/temel alınmaktadır. Tatar'ın daha önce aktardığımız *"Bu durumda Kur'an'ın özü, onun daima tarihsel olarak yolculuk halinde bulunan insanlara eşlik etmesinden ve insanlarla birlikte onun da hareket edişinden (tarih, zaman ve mekâna bağlı oluşundan) başka bir şey değildir"*⁵¹ ifadesinin de gösterdiği üzere, burada Kur'an'ın nesnel anlamının (lafzi durumunun) rehberliğinde yeni bir zamanın yeni bir sorununa diyalojik bilinçle [tamamlamacı] bir çözüm aranmış olmaktadır. Ayrıca, lafızla amaç arasındaki tamamlamacı ilişkiye dair gösterilen bu hassasiyet, az önce ima ettiğimiz kelami sıkıntıları da epeyce hafifletmektedir. Örneğin iyi ile kötünün kaynağı akıl mıdır, vahiy midir? Neredeyse kader meselesi gibi zor görünen bu hususa, insanın bir beşer olsa da, ilahi hitaba muhatap olacak fıtratta yaratılması hakikatinden ilham ve güç alarak şöylece cevap

⁴⁸ Eyüpoğlu ve Okuyan, *"Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği"*, ss.206,209.

⁴⁹ Kotan, ss.288,396-397.

⁵⁰ Kotan, ss.287,291.

⁵¹ Tatar, ss.500-501. İtalik vurgular bize aittir.

vermek mümkündür: İyinin kötünün kaynağı, aynı anda; bir ve beraber; aralarında hiç ayırım yapmadan hem vahiy ve hem de akıldır. Bu cümleyi oluşturan kelimelerin sıralanışında önce vahiy deme eğilimi göstermemiz; ontolojik olarak önceliğin kuşkusuz vahye ait olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ama unutmamak gerekir ki bu vahiy de akla yatkınlık ilkesini dikkate alarak insana seslenmektedir. Burada akıl-vahiy arasındaki tamamlamacı ilişkinin zindeliğine/dinamikliğine güvenmek önemli olmaktadır.

Gerçekten iyi niyetli bir insan, kutsal kitabının lafzı ile o lafzın işaret ettiği yüce maksatlar arasında hata yapmama hassasiyeti/ümidiyle, hata yaparım korkusuyla (ümit-korku; haof-racâ arası bir duyguyla) sürekli gider gelir. Lafız ile amaç arasında tamamlamacı bir ilişki olduğunu görür ve birini ötekine öncelemez. Çünkü bilir ki kabuk olmazsa ağaç kurur, öz olmazsa kabuk işe yaramaz. Bütün beşeri eylemlerinde dünyada kullara, ahirette de Allah'a hesap vereceğinin bilincince olur. Onun kuracağı dünya ne tam beşeridir, ne de tam ilahidir; bu dünya daima beşeriyetle ilahiliğin kesiştiği noktada yer alır. El kesmenin örfiliğini bilir ama onun yerine mevcut örfe uygun ceza koymaktan ziyade insanları bu suça muhtaç etmeyecek yeterliğe sahip sosyal adalet sistemini kurmaya önem verir. Toplumun insani menfaati uğrunda gerek gördüğünde örfü yeniden inşa eder ve el kesmeden de ağır bir ceza koyabilir. Ülkemizde son hukuki düzenlemelerde hırsızlık vakası iki taraf aralarında anlaştağında (şikâyet söz konusu olmadığında) yargıya intikal etmeden sonlandırılabilir. Bu durumda hırsızlığın cezası sıfır (af) ile sonsuz (idam) arasında değişebilir. Buna haklı olarak son derece güvendiğimiz iyi niyetli (sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan) yetkin kişilerin toplumsal desteği (örfü) de dikkate alan gayretleri karar verecektir. Bu toplumsal destek akla yatkınlığı yanında gönüllere yatkınlığı⁵² da ihtiva etmelidir. Söylediklerimize uygun olarak bu görüşümüzü biz de endişe (korku-ümit arası bir duygu) ile ifade etmek; bu yorumların asla mutlak olamayacağını belirtmek isteriz.

⁵² Müsned, I, 194. "istefdi kalbeke ve in eftâke'l-muftûn; müftüler sana fetva verse de sen kalbine danış" (<http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=120494>, 13.02.215).

Başka bir ifadeyle her kültür *sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan diyalojik bir bilinçle* sorunlarına kendi sosyo-kültürel durumuna uygun çözümü üretecektir. Bu saf iyiniyetli çözüme Berger'in ifadesiyle üst/metafizik âlem onay verecektir. Daha önce verdiğimiz kırmızı ışıktaki durmanın beşeri bir olgu mu yoksa dini bir husus mu olduğuna dair örneğimiz burada tekrar hatırlanabilir. Kırmızı ışıktaki durmak tamamen beşeri bir olgu iken, verilen sözü tutmanın ahlaken farz oluşu nedeniyle aynı zamanda dini bir hususa da dönüşmektedir. Zira kırmızı ışık sünnet-i seyyie (kötü gelenek) değil; sünnet-i hasene (iyi gelenek) olmaktadır. İslam Hukuku'nda müçtehidin iyi niyetle ortaya koyduğu isabetsiz fetvasına bir; isabetlisine ise iki sevap verilmesi örneği de bu bağlamda hatırlanmaya değerdir. Dolayısıyla hırsızlığa verilecek cezanın sıfır (af) ile sonsuz (idam) arasında değişebilmesine, toplumsal değişimin devrevi (döngüsel) mi, yoksa düz çizgisel mi olduğuna dair tartışma açısından da baktığımızda, İbn Haldun'un temsil ettiği döngüsellik niteliğinin daha açıklayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵³ Bu açıdan bakıldığında bugün uygulamada yoktur diye el kesme cezasının işlevini kaybettiği; Kur'an'da günümüz dünyası için işlevsel olmayan hususların yer aldığı şeklindeki bir iddianın da ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Toplumlar gelecekte örneğin dünya savaşı benzeri bir değişme neticesinde teknolojik açıdan bile sıfırdan başlamak zorunda kalabilirler. Toplumsal açıdan ise

⁵³ Maddi kültür dünyamız düz çizgisel bir birikimle ilerlerken, manevi kültür dünyamız ise dairesel (döngüsel, devrevi) olarak ilerlemektedir. Örneğin bir otomobil teknolojik olarak sürekli geliştirilebilir ama insanlar ahlaken sürekli ileri gitmeyebilir; bir kişi sabah evinden mümin çıkıp akşam evine kâfir olarak dönebilir; sabah erdemli bir davranış sergilerken akşam suç işleyebilir. Dolayısıyla suça bir ceza takdir etmek maddi bilgi birikimiyle ilgili bir husus olmaktan öte kültürel/örfî bir meseledir. Davranış ve tutumlarımız sabahdan akşama nasıl değişiyorsa bu tutumlarımıza ilişkin ödül ve cezalar da yine aynı tutumlarımıza bağlı olarak değişmektedir. Dinden dönmeyi vatana ihanet olarak algılayan onun cezası ölüm olabilir; normal bir kişisel tercih meselesi olarak algılayan ona ceza verilmeyebilir. Ama ihtiyacımıza doğrudan cevap veren bir teknolojik bir yeniliği kolay kolay terk etmeyiz. Mesela otomobilimizin lastik basıncını otomatik olarak algılayıp onu ayarlayan bir teknolojik yeniliği sabah kabul edip akşam reddetmeyiz ama mürtede verilecek ceza için her zaman idam demeyebiliriz. Bu nedenle manevi kültür dünyamıza ilişkin tutum ve davranışlarımız düz çizgisel olarak değil; dairesel/devrevi olarak ilerler/değişir.

ileri geri gidip gelen bir gündelik hayatı yaşamakta olduğumuzu zaten müşahede etmekteyiz. Gelişmiş toplumlar ahlaken gelişmemiş toplumlardan çok geride kalabilmektedirler. Dolayısıyla el kesme cezasına tekrar dönmemiz; onu toplumsal bir uzlaşma ile uygulayabileceğimiz sosyo-kültürel koşullarla yeniden karşılaşmamız; hatta daha ağır ceza kararları almamız mümkündür. Bu nedenle Kur'an'ın dönemselliği ile evrenselliği arasındaki ilişkinin temel niteliği tamamlamacılık olmalıdır. Dolayısıyla, Kur'an'da dönemsel/kültürel veya örfi bir hükmün yer alması onun evrenselliğiyle çelişmez. Malı korumak ve hırsıza maruf olan (örfi, yerel, kültürel) cezayı vererek onun terbiyesine katkıda bulunmak hususu, işte evrensel olan; kültürden kültüre değişmeyecek olan husus budur ki Kur'an da özü itibarıyla bunu istemektedir. Burada, Kur'an'ın zahirdeki (yani örfe bağlı) *el kesme talebi* ile batındaki (yani özünde amaçladığı ve bu nedenle evrensel olan) *malı korumak ve hırsıza maruf olan (örfi, yerel, kültürel) cezayı vererek onun terbiyesine katkıda bulunmak hususu* arasında çelişkili bir ilişki değil; birbirini tamamlayan bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira insan kendi kültürel dünyasını *sürekli dini-ahlaki kaygı taşıyan diyalojik bir bilinçle* yeniden ve yeniden inşa etmekle yükümlüdür; adeta başının çaresine bakmalıdır⁵⁴ ve bu potansiyel de (bu fitrat da) onda zaten mevcuttur.⁵⁵

126

OMÜİFD

6. Sonuç

Ahlaksız bir toplumda insanın mutlu ve güvende olamayacağı ortadadır. Ahlaki değerleri de ahirette hesap verme inancıyla sonsuza dek koruma altına alabilecek

⁵⁴ “Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur”, Necm (53)/39. Elmalılı Sadeleştirilmiş-2 mealinden (http://www.kuranmeali.org/53/necm_suresi/39.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, 30.03.2015).

⁵⁵ “Nefse ve onu biçimlendirene; sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki; elbette nefsini temizleyip parlatan kurtulmuştur; Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir”, Şems (91)/7-10. Elmalılı sadeleştirilmiş-2 mealinden http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/7.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/8.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/9.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; http://www.kuranmeali.org/91/sems_suresi/10.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx; 30.03.2015).

dinden başka bir sistem tahayyül edilemez. Bu durumda tarihselciliğin, insanın tek başına (dine muhtaç olmadan) dünyasını sağlam ve güvenilir bir biçimde inşa edebileceği şeklindeki pozitivist iddiası, dinin insan hayatındaki işlevselliğini ona inanmayanların bile itiraf etmeleri gerçeğiyle⁵⁶ dahi uyuşmaz. Zira tarihselci iddianın ardında, değişmez tarihi kanunları insanın tespit ederek sağlam bir toplumsal dünya inşa edebileceği beklentisi vardır. Örneğin daha önce de geçtiği üzere, “hedeflenen amaçlar bakımından arzulanmayan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız” şeklindeki sosyal bilimlere ilişkin kuramsal ifade ile ‘su deniz seviyesinde 100 derecede kaynar’ biçimindeki tabiat bilimlerine dair kanun seviyesindeki çıkarım arasında yakınlık kurulur ve Tanrısız bir fizik biliminin imkânı gibi yine Tanrısız bir sosyal bilimin de olabilirliği ifade edilmeye çalışılır.

Bu beklenti mantıksal açıdan belki bir dereceye kadar tutarlı görünmekle beraber, *inşa edilecek beşeri dünyaya Berger’in ifadesiyle nihai ontolojik desteği dinden başkası sağlayamaz.* İlgili yerinde değindiğimiz üzere, Bayet’in tarihselci bilim anlayışında nasıl bilim insanın ölümsüzlük arzusunu tatmin edemiyorsa, tarihselcilik de beşeri dünyamızı bilim sayesinde sağlam olarak inşa etse bile ona sonsuz bir koruma sağlayamaz. Ama din ile bilim ve tarih/kültür ile din birbirini tamamladığında bir elmanın iki yarısı buluşmuş olur.

İnsan kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkını *bizzat/sadece kendinden* aldığı anda, din-dünya arasındaki bütünlük kaybolur ve yerini kaos alır; çıkar savaşları alır; 100 milyar insanı besleyebilecek zirai kapasiteye sahip bu dünyada bereket ve bolluğun yerini açlık ölümleri alır. *Ancak, insan kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkını sadece kendinden değil de dinlerin evrensel ahlaki düsturla-*

⁵⁶ Bilindiği üzere klasik sosyologlar yöntemleri icabı agnostik (bir bakıma dine inanmayan) olsalar da, örneğin A. Comte’un, ölümünün sonuna dek Hristiyan İlmihali’ni elinden eksik etmeyecek derecede bireysel hayatında dindar olduğu dile getirilmektedir. Onlar yöntemleri gereği dini ontolojik açıdan değil; işlevsel açıdan ele almaktaydılar. L. Levey Bruhl, *Auguste Comte*, Çeviren: Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, ss.247-268.

rını sürekli gözeterek kendinden ve dinden *beraberce* alırsa; aldığı her beşeri eylem kararını bu ahlaki düsturlarla kontrol ederse, işte o zaman arzulanan düzeyde *rahat ve güvenilir bir insani dünya* inşa edilmeye başlanmış demektir. Zira insanın tüm davranışlarının nihayetinde yönelik olduğu en üst ve/veya en temel amaç kolay ve güvenilir bir dünyevi-uhrevi hayata kavuşabilmektir.⁵⁷

Bu noktada beşeri eylemin toplumsal sınırını söz konusu ahlaki düsturların özü sayılabilecek şu hadis belirleyebilir: **“Hakiki insan/mümin kendine istediğini başkasına da istercesine yaşamayı ilke edinendir”**.⁵⁸ Bu türden bir niyet taşıyabilen bireylerin inşa edecekleri beşeri dünya *sünneti hasene* (güzel gelenek; faydalı/insani icat) nev’inden bir dünya olacağı için hem beşeri hem de dini bir dünya olmuş olacaktır. Bu niyetle ortaya konacak her sünneti hasene, amacına ulaşmasa da yani isabetsiz fetva olarak kalsa da, özündeki iyi niyet sayesinde ilahi âlem tarafından takdir görecektir.

128

OMÜİFD

İnsan potansiyel anlamda şahsi çıkarlarına yenik düşebileceği için, kuşkusuz her birey bu ilkeye (sürekli dini ahlaki kaygı taşıyan bir iyi niyete) bağlı kalamayabilir. Ancak her toplum kendi eğitim sisteminin özüne bu ilkeyi işleyebilirse, o zaman kötülükler asgari, iyilikler de azami seviyeye yaklaşmaya başlamış demektir. Ama dünyada en azından potansiyel anlamda iyilik-kötülük mücadelesi daima var olacağı benzediği için, bu konuda yapabileceğimiz tek ve en önemli şey, sürekli dikkat; teyakkuz; tedirginlik; gerilim ve hassasiyet içinde olmamızdır. Tatar’ın ifadesiyle akıl-vahiy arasında diyalojik ilişki kurulabildiğinde Kur’an içinde bulunduğu her duruma olumlu anlamda sürekli nesnelleşmeye başlar. Başka bir ifadeyle, tarihselci pozitivist iddianın dediği üzere Kur’an sadece bir zamana nesnelleşmez; aksine o *her zamana-mekâna nesnelleşir*. Buradaki diyalojik ilişki mutlak bilgi arayışını değil; her sosyo-

⁵⁷ İnsan davranışlarının eğer bir atomistik amacı olacaksa bunun ne olması gerektiğine dair bir irdeleme örneği olarak, Osman Eyüpoğlu ve Erkan Perşembe, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, ss.113-129’a bakılabilir.

⁵⁸ *Müslim, İman: 71,72; Kitabü'l-İmare, 17; Buhari, İman: 7.*

kültürel duruma özgü çözüm arayışını, o ortama ait bilinçlerin yapması gerektiğini ifade eder. *Dolayısıyla mutlak bilgi peşinde koşan tarihselciliğin, bu bilgilerin vereceği adeta sınırsız güç ile geleceği tahakküm/kontrol altına alma iddiası/hayali anlamsız kalır.* Modern tabiat bilimlerinde dahi mutlak bilgi arayışı yerine geçici kesin bilgi arayışı (izafilik/görecelik) artık ağırlıklı bir kanaat olarak yerini almaya başlamışsa, bunun dini/sosyal bilimler için anlamı şudur: Bizim görevimiz sürekli dini ahlaki kaygı taşıyan bir iyi niyetle, toplumsal dünyamızı inşa etme gayreti içinde olmak; bu niyetle ortaya koyacağımız her sünneti hasenemizin, amacına ulaşmasa da yani isabetsiz fetva olarak kalsa da, özündeki iyi niyet sayesinde ilahi âlem tarafından takdir göreceği beklentisi içinde olmaktır. Bir bakıma biz en doğruyu bilmekle değil; en doğruyu diyalojik bir bilinç sayesinde sürekli aramakla mükellefiz; en doğruyu ve ona ne kadar yaklaştığımızı Allah bilir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.
- Ateş, Süleyman. "Tarihsellik Sorunu", *Yeni Şafak*, 25 Haziran 1999 (s.10).
- Aydın Mehmet S. ve diğerleri. "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", *Din-Devolet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.22-24,35,37-40,42-54,56-63,68).
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Bayet, Albert. *Bilim Ahlâkı*, 2. Baskı, Çeviren: Vedat Günyol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bruhl, L. Levey. *Auguste Comte*, Çeviren: Z. F. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970.
- Çiftçi, Adil, Wuthnow, Robert J., Berger, P. L. *Din ve Modernlik – Toplum Bilim Yazıları I –*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Dikeçligil, Beylü. "Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar", *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, Hazırlayan: Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, Ankara, 1993 (ss.39-58).

- Eyüpoğlu, Osman. *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Samsun, 2003.
- Eyüpoğlu, Osman ve Okuyan, Mehmet. “Kur’an’ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma’rûf Kavramı Örneği” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26-27, Yıl: 2008, (ss.175-213).
- Eyüpoğlu, Osman ve Perşembe, Erkan. “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, (ss.113-129).
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çeviren: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1989.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri. “Maddelerin Müzakere ve Oylaması”, *İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, (ss.226-227,233,254-255,266-267).
- Karaman, Hayrettin, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yayınları, Cilt 3, 1996.
- Kılıç, Sadık. “Evrensel Tarihsellikten Bilimsel Bütünlüğe”, *Dosya*, Sayı: 1, Bahar 1997, (ss.10-12).
- 130 Kırbaçoğlu, Hayri ve diğerleri. “Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, *İslâm ve Laiklik*, OMÜİFD Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, (ss.156-159,176).
- Kotan, Şevket. *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.
- Paçacı, Mehmet, “Kur’an ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu (8-10 Kasım 1996 Bursa)*, 1. Baskı, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.17-29).
- _____, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Popper, Karl R. *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rothacker, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*, 2. Baskı, Çeviren: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.
- Serinsu, Ahmet Nedim. “Kur’an’ı Kerim’in Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzül’e Yeni Bir Yaklaşım”, *1. Kur’an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, (ss.189-201).
- Tatar, Burhanettin. “Kur’an’ı Yorumlama Sorunu”, *Kur’an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, (ss.493-508).
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.
- _____, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.