

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

**Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi**  
*Dialectical Relationship of Historicist Quran Interpretation with Esoteric Understanding of Interpretation*

**Murat ORAL**

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Ph.D. Research Assistant, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Hatay, Türkiye  
Muratoral0147@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6289-1572>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliř Tarihi/Date Received:** 25/07/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 12/10/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2023

**Atıf / Citation:** Oral, Murat. "Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 486-507.  
<https://doi.org/10.31121/tader.1332590>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

**Öz**

Tarihselci düşünceye sahip yazarların eserleri incelendiğinde onların Batılı eleştirmenlerin ve oryantalistlerin yanı sıra İslam dünyasındaki eski Bâtınîlerin etkisinde kaldıkları açıkça görülür. İşin özünde Batılı eleştirmenlerin, Origenes'in (ö.253-254) batınî yorumunun etkisinde kaldığı gibi tarihselciler de İslam dünyasındaki kadim Bâtınîlerin etkisinde kalmışa benzemektedir. Cennet, cehennem, melek ve cin gibi olguların birer sembol oldukları, Kur'an'ın beşeriliği, Kur'an kıssalarının yaşanan gerçekler olmayışı, Kur'an hükümlerinin "her zaman ve herkes için geçerli / bağlayıcı olmak" anlamında evrensel olmayışı gibi iki taraf arasında bulunan benzerlik bu konuda örnek verilebilir. Bununla birlikte tarihselciler ile Bâtınîlerin ilişkisini ortaya koyan ve kurgusal tarihselci tefsir yöntemini bu bağlamda değerlendiren bir çalışmanın bulunmayışı, konuyla ilgili önemli bir eksikliklerdir. Dolayısıyla söz konusu eksikliğin giderilmesi ve konuyla ilgili gelecekteki çalışmalara bir temel oluşturmak amacıyla bu konunun araştırılması uygun görülmüştür. Bu amaçla makalede önce iki grup kaynak, yöntem ve görüş bakımından mukayese edilmiş ve bir değerlendirme yapılmıştır. Ardından Bâtınîlik bağlamında tarihselci tefsir yönteminin Kur'an'a uygun olup olmadığı incelenmiştir. Kur'an'ın Arap Yarımadası kültüründe yer almayan –dolayısıyla tarihsel sayılamayan- birçok konuyu içermesi sebebiyle bu tefsir yönteminin Kur'an'a uygulanmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Ayrıca tarihselciliğin Kur'an'ın beşeriliği iddiasıyla âyetlere yaklaşması, Kur'an'ın öğretileriyle çelişmektedir. İzledikleri yöntem sebebiyle batinî yorum tarzından uzak kalamayan tarihselcilerin tefsir yöntemi, Kur'an'ı, hidayet verici bir kelam olmaktan çok çelişkilerle, efsanelerle ve batinî manalarla dolu saptırıcı bir kelam olarak görmüştür. Dolayısıyla modern Bâtınîlik diye tanımlayabileceğimiz Tarihselciliğin bu ve buna benzer nedenlerden ötürü Kur'an'ın ruhuna aykırı bir açıklama tarzı olduğu açıktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tarihsellik, Bâtınîlik, İnanç, Hüküm, Kıssa.

**Abstract**

When the works of historicists are examined, it is clearly seen that they were influenced by western critics and orientalists, as well as the ancient batinis in the Islamic world. In essence, just as western critics were influenced by the esoteric interpretation of Origenes (d.253-254), historicists seemed to be reviving the path of the ancient batinis in the Islamic world. Phenomena such as heaven, hell, angels and jinn are symbols, the Quran is a human word, the stories of the Quran are not experienced realities, the provisions of the Quran are universal in the sense of being "valid at all times and for everyone". Those ideas are some of the similarities between the two groups that could be given as an example in this regard. However, the lack of a study revealing the relationship between historicists and the batinites and evaluating the fictional historicist method of exegesis in this context is an important deficiency on the subject. Therefore, it was deemed appropriate to investigate this issue in order to eliminate this deficiency and to create a basis for future studies on the subject. For this purpose, in the first part of the article, two groups were compared in terms of sources, methods and opinions and an evaluation was made about this. In the second part, it is examined whether the historicist method of exegesis in accordance with the Qur'an in the context of esotericism. Since the Qur'an contains many subjects that are not included in the culture of the Arabian Peninsula – and therefore cannot be counted as historical – it has been seen that it is not possible to apply this method of tafsir to the Qur'an. In addition, historicism's treatment of verses with an approach that is contrary to the Qur'an, such as the humanity of the Qur'an, contradicts the teachings of the Qur'an. The tafsir method of the historicists, who could not stay away from the esoteric interpretation style due to the method they followed, turned the Qur'an into a distorting word full of contradictions, legends and esoteric meanings rather than a guiding word. Therefore, it is clear that historicism, which we can define as modern esotericism, is a style of explanation contrary to the spirit of the Qur'an for these and similar reasons.

**Keywords:** Tafsir, Quran, Historicity, Esotericism, Belief, Provision, Parable.

**Giriş**

Kültürel ve sosyal olay ve durumların tarihle açıklanabileceğini, insanın ve insanın ortaya koyduğu çalışmaların kültürün bir ürünü olup bir kutsallık taşımadığını, kültürün de tarihselliğin işlev alanına girdiğini, kültürün, değerlerin, anlayışların ve hükümlerin sürekli değişime açık oldu-

ğunu savunan<sup>1</sup> Tarihselcilik, modern dönemde batıda ortaya çıkıp gelişen ve İslam dünyasına etki eden bir yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyenler olduğu gibi ona karşı çıkanlar da olmuştur. Bununla birlikte İslam bilginlerinin çoğunluğu bu yaklaşıma karşı çıkmıştır. Bu konuyla ilgili küresel çapta birçok araştırma yapılmıştır. Muhammed 'Ammâr'ın "*el-Kırâatu'l-badâsiyye li'n-nassi'l-Kur'anî*." ve Muhammed 'Îmâra'nın "*Kırâatu'n-nâssi'd-dînî beyne't-te'vîli'l-garbî ve't-te'vîli'l-İslâmî*" adlı çalışmaları bu konuda örnek verilebilir. Ülkemizde de Tarihselcilik, Şevket Kotan'ın "Kur'an ve Tarihselcilik" ve Recep Demir'in "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem" başta olmak üzere birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Fakat Tarihselciliği Bâtınîlik bağlamında ele alan ve tarihselci tefsir yöntemini buna göre değerlendiren bağımsız bir araştırmaya rastlamadık. Hâlbuki Tarihselcilikle ilgili yaptığımız çalışmalarımızda Tarihselciler ile Bâtınîlerin birçok ortak yönüne rastladığımızı ifade edebiliriz. Dolayısıyla söz konusu iki grubun birkaç açıdan karşılaştırılması ve tarihselci tefsir yönteminin Bâtınîlik bağlamında değerlendirilmesi, Tarihselci yorumunun vahyin anlaşılması için uygun bir yaklaşım olup olmadığı belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu konuda yapılacak çalışmalara da katkı sunacağını ümit ederek ilgili konuyu incelemeyi uygun gördük. Ancak çalışmamıza başlamadan önce bir duruma dikkat çekmekte yarar görüyoruz:

Tarihselciler, tarihsellik yöntemini birbirinden farklı seviyelerde Kur'an'a uygulamışlardır. Dolayısıyla tarihselcilerin her konuda aynı kanaati paylaştığı söylenemez. Bu bağlamda tarihselcilerin bâtinî yorum tarzını kullanma sıklığının da eşit seviyede olmadığını vurgulamak istiyoruz. Tarihsellik yöntemi, işin özünde kuralsız, sınırsız ve ölçüsüz akli çıkarımları temele aldığından dolayı tarihselcilerin kendi aralarında görüş ayrılığına düşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla tarihselcilerin bâtinîliği iddiasının, bütün tarihselcileri eşit seviyede kapsamadığına dikkat edilmelidir. Ayrıca Tarihselciler, her ne kadar akli ön plana çıkarma bakımından Mutezile ile ortak yöntemi takip etse de tarihselci akıl ile Mutezîlî akıl birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Tarihselcilerin Mutezile gibi başka dayanakları bulursa da bu çalışmada yalnızca bütün tarihselcilerin açıklamalarında az çok yer alan Bâtınî yönün vurgulanması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle Bâtınîlik ile Tarihselcilik "kaynak, yöntem ve görüş" açısından incelenip değerlendirilecek, akabinde tarihselci tefsir yönteminin Kur'an'a uygun olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

## 1. Bâtınîlik ile Tarihselciliğin Karşılaştırılması

### 1.1. Kaynak, Yöntem ve Görüş Açısından Bâtınîlik

Bâtınîlik, aslında "nassı, zahirine aykırı, bâtinî anlama yormayı ve hakikatin lafzın zahirinde değil de bâtininde olduğunu" savunan birçok mezhebi-grubu niteleyen ortak bir kavramdır. Bâtınîler, ister inançla ister hükümlerle ilgili olsun bütün dini metinlerin, sembollerden ibaret olduğunu, onlarla sadece bâtin ehlinin bilebileceği bâtinî manaların kastedildiğini iddia ederler.<sup>2</sup> Savundukları görüşlere, kurucularının isimlerine, yaşadıkları bölgelere ve giyimlerine vs. göre farklı isimlerle anılmışlardır. Karâmita, Mazdekiyye, Ta'limiyye, Mülhîde, Muhammîre, Hürremiyye, İsmailiyye ve Bâbekiyye<sup>3</sup> onların isimleri arasında sayılabilir. Mezhepler Tarihi alanında eser kale-

<sup>1</sup> Murat Oral, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidiyeti ve Yapısı", *Güncel İlahiyat Araştırmaları*, ed. Murat Oral (Ankara: İksad, 2022), 69-72; Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 37-39.

<sup>2</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1997), 751.

<sup>3</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Müessesetu'l-Halebî (b.y.: y.y., ts.), 1/192; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetu Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 11.

me alan yazarlar, Bâtınîleri Müslüman olmayan fırkalar arasında saymış; onların kâfirlerden daha çok İslam'a zarar verdiklerini iddia etmiş ve onların Mecusiler ile yakın ilişkisine dikkat çekmişlerdir.<sup>4</sup> Bâtınîliğin aslında Mecusi atalarının inancını Müslümanlar arasında gizlice canlandırmaya ve yaymaya çalışan kimseler tarafından ortaya atıldığını iddia etmiş ve bu iddialarını detaylı bir şekilde kanıtlamışlardır.<sup>5</sup> Onların, aşırı yorumlarına gelecek tepkilerden kaçınmak için Râfiziliğin arkasına saklandıkları bilinen bir gerçektir.<sup>6</sup>

Bâtınîlerin bir konuyu farklı şekilde yorumladıklarına birçok yerde rastlanmaktadır. Bu durum, aslında onların davet yöntemlerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar, kendi görüşlerini herkese açıklamazlar, takiyye yolunu izlerlerdi. Sadece davetlerini kabul eden kimselere kendi görüşlerini sırayla açıklarlardı. Bâtınîler gizliliğe dayanan davet yöntemlerini “zerk ve teferrüs (dikkatli tetkik), te'nîs (dostluk kurma), teşkîk (şüpheye düşürme), ta'lik (şartlı erteleme), rabt (bağlama), tedlîs (aldatma), telbîs (karıştırma),<sup>7</sup> hal' (sıyırma), insilâh (sıyırma)” şeklinde dokuz mertebeden oluşturmuşlardır.<sup>8</sup> Onlara yöneltilen ithamların doğruluğunu araştırmak amacıyla onların arasına karışan İbn Mâlik el-Hammâdî (ö.470/1077), onların için başında kendilerini muhataplarına ısındırmaya çalıştıklarını ve bu amaçla birtakım âyetler okuduklarını belirtmiştir. Bu âyetleri kimi zaman doğru bir şekilde kimi zaman da lafzını veya manasını tahrif ederek aktardıklarını ifade eden el-Hammâdî, Bâtınîlerin muhatapların güvenini kazanınca şeriatın, sembollerden ibaret olduğunu söylediklerini ve kendilerine lafızların iç yüzünü okumayı öğütlediklerini, sonrasında ise kendi görüşlerini sırasıyla muhataplarına açıkladıklarını belirtmiştir.<sup>9</sup>

Bâtınîlerin görüşleri incelendiğinde onların iki tür yorumda buldukları görülmektedir. Çoğu zaman nassların zahirlerini reddederek onların batınî manalar içerdiklerini iddia eden Bâtınîler nassları vahiy ve Arap diline aykırı şekilde yorumlamaktadır. Nassların zahir manalarının kabuktan ibaret olduğunu, Kur'an ve sünnetteki kavramların yalnızca birer sembol olduğunu, önemli olan şeyin özün anlamı olduğunu, bunu ise ancak imamın bilebileceğini iddia ederler.<sup>10</sup> Batınî mananın bilinmesi, ancak imamın talimiyle söz konusu olabilir. Bu konuda akli çıkarımlara yer yoktur. Nitekim bu yüzden Bâtınîlik “Ta'limiyye” diye isimlendirilmiştir.<sup>11</sup> Nassların batınî manalarına vakıf olan; başka bir deyişle, hakikate eren kimselerin artık vahyin hükümleriyle mukellef olmayacağını, bu hükümlerin nassların zahirine tutunan avam için bağlayıcı olduğunu savunurlar.<sup>12</sup> Onların şu yorumları örnek verilebilir: Cünüplük, dânin zamanı gelmeden önce muhataba sırrını ifşa etmesidir.<sup>13</sup> Gusül bu hataya düşen şahsın ahdini yenilemesidir. Abdest, imama tabi

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 16, 269; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 76; İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukîr vd. (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008), 1/297; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-müleli ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 2/91.

<sup>5</sup> Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, 269-299.

<sup>6</sup> Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 18-20.

<sup>7</sup> Kimi kaynaklarda telbis yerine “te'sis (batınî bir öz oluşturma)” ifadesi geçer. Bk. Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, 282.

<sup>8</sup> Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 21; Avni İlhan, “Bâtınîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ocak 2023).

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrârü'l-Bâtınîyye ve abbârü'l-Karâmita*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Riyâd: Mektebetu's-Sâ'î, ts.), 22-31.

<sup>10</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2/74.

<sup>11</sup> Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, 752.

<sup>12</sup> Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 11-12.

<sup>13</sup> Düşmanların dost edinilmesi anlamına gelecek şekilde de yorumlanmıştır.

olmanın dışında herhangi bir mezhebe bağlanmaktan kaçınmaktır. Oruç, sırrın açıklanmamasıdır. Temizlik, kalp temizliğidir. Namaz, sırların bilinmesidir. Hac, Bâtınî şeyhlerin ziyaret edilmesidir.<sup>14</sup> Bâtınîler kimi harflere ve sayılara bâtinî anlam yüklemiştir. Örneğin tabiatların ve mevsimlerin dörder kısımdan oluştuğunu, bu durumun da “sâbık, tâlî, nâtık ve esâs/sâmit”dan oluşan dört esasa delalet ettiğini, on iki burcun on iki hüccete/davetçiye delalet ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>15</sup>

Bâtınîlerin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah, sıfatı bulunmayan mutlak bir varlıktır. Onun ne var ne yok olduğu, ne âlim ne cahil olduğu, ne Kâdir ne de aciz olduğu söylenebilir.<sup>16</sup> Peygamber, bazı arı nefislere rüyada sadır olan kutsal saf güce uyanık hâlde iken maruz kalabilmektedir. Peygamber, bu nurun/gücün doğuşu sırasında akli tümelleri idrak eder. Peygamberin üzerine taşan bu güç hemen kemale ermez, ancak peygamberden sonra gelen yedinci şahısta tamama erer. Bu bağlamda her peygamberin şeriatı sürelidir. Hz. Peygamberin de şeriatı yedinci imamla birlikte geçerliliğini yitirmiştir. Bununla birlikte imamın öğrettiği bâtinî manaya vakıf olanların üzerinden teklif kalkar ve onlar için her şey mubah olur.<sup>17</sup> Melekler, soyut faal akıllardan ibarettir.<sup>18</sup> Bu bağlamda Cibrîl de zihin dışında somut bir varlığa sahip değildir. O, peygamberin üzerine taşan akıldan ibarettir. Kur'an ise Hz. Muhammed'in akıldan/Cebraîl'den üzerine taşan bilgileri kendisiyle ifade ettiği sözlerden ibarettir. Ona mecazen “Allah'ın kelamı” denilir. Çünkü Allah'ın kelamı, aslında Hz. Peygamber'in kendi içinde duyduğu seslerdir.<sup>19</sup> Melekler de onun hayal âleminde gördüğü suretlerdir.<sup>20</sup> Hz. Peygamberin üzerine taşan şey zahiri olmayan bir batındır, Hz. Peygamberin ifadeleri ise batını olmayan bir zahirdir. Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037) ve İbn Rüşd (ö.595/1198) gibi Bâtınî filozoflara göre peygamberler, hayal ettirme/tahyîl özelliğine sahiptir. Onlar, muhataplarına var olmayan şeyleri gerçekmiş gibi hayal ettirirler. Bunu da başta “söylenenleri anlamaları ve kabullenmeleri, doğru yolu bulmaları” amacıyla insanların maslahatı için yaparlar. Feleklerin ezeli ve ebedi olduğunu, Allah'ın sübuti sıfatlara ve canlı varlıklar olarak meleklerle sahip olmadığını, dirilişin meydana gelmeyeceğini, cennet gibi uhrevi vaatlerin doğruyu yansıtmadığını bilen Hz. Peygamber, bu gerçekleri insanlara doğrudan anlatsaydı insanlar bunu kabul etmezlerdi. Bu bağlamda peygamberlik bir hayal etme ve ettirme gücü olduğu için vehbi değil, kazanılmış bir vasıftır.<sup>21</sup> Fârâbî, İbn

<sup>14</sup> İbn Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrârî'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*, 26-27; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/74-75; Ebu'l-Abbâs Takiyuddin b. Teymiyye, *Buğyetu'l-murtâd fi'r-reddi 'ala'l-mute'felsesifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtınîyye*, thk. Musa ed-Duveys (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1415/1995), 490-491.

<sup>15</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/75-76.

<sup>16</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/192.

<sup>17</sup> Buna benzer bir görüş, bâtinî eğilimli sûfîlerden de aktarılmıştır. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 4/170.

<sup>18</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'ilmi fi fenni'l-mantık*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 291.

<sup>19</sup> Peygamberlerin dışındaki saf ruhların üzerine taşan kelama da “Allah'ın kelamı” denilebileceğini savunurlar. Bk. Ebu'l-Abbâs Takiyuddin b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd (Medine: y.y., 1425/2004), 12/353-354.

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/587-590, 13/238.

<sup>21</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdila*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi (Mısır: Nahdatu Mısır, ts.), 59-61, 66-68; a. mlf., *es-Siyâsetü'l-medenîyye*, thk. Fevzi Mitrî Neccâr (Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye, 1964), 33, 85-87, 89, 98, 113; a. mlf., *Fusûlun munteze'â* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405), 65, 98-99; a. mlf., *Kitâbu'l-mille ve nusûsun ubra*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 47-50, 65-66; Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 3/243, 4/871, 899-901; a. mlf., *Risâletu Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949), 42-80; a. mlf., *er-Risâletu'l-'Arşîyye*, (Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1353), 12; a. mlf., *en-Necât*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1938), 304-308; a.mlf., *Tis'u resâil fi'l-bikmeti ve't-tabî'yyât* (Kahire: Dâru'l-'Arab, ts.),

Fâtik (V./XI. yüzyıl) ve İbn ‘Arabî (ö.638/1240) gibi Bâtınî filozof ve mutasavvıflar, bu görüşe dayanarak filozofun ve velinin peygamberden üstün olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>22</sup> Bâtınîlere göre peygamberlerin haber verdiği diriliş, mahşer, cennet ve cehennem gibi olgular gerçek değildir. Me‘âd, her şeyin aslına dönmesidir. İnsan, bedensel ve ruhsal olmak üzere iki âlemin birleşiminden oluşmuştur. Beden, dört temel unsura ayrılıp dağılırken arınmış ruh ise kendisinden ayrılmış olduğu ruhsal âlemlerle birleşir. Cennet de bundan ibarettir. Tabiat âlemine kapıldığı için arınamayan ruhlar ise dünyada kalır ve bedenden bedene geçerek acı çeker. Cehennem de bundan ibarettir.<sup>23</sup> Onların kimisi cehennemden ve cehennemdeki bukağların, İslami yükümlülükler olduğunu iddia etmiştir.<sup>24</sup> Şeriatla sözü geçen haramlar, bazı kötü kimseleri; ibadetler de bazı iyi kimseleri ifade eder.<sup>25</sup> Yine mucizelerin hepsini tevil ederek tufanın ilmi tufan olduğunu, Hz. İbrahim’in içine

124-132; Ebr’l-Velîd İbn Rüşd, *Menâhicü’l-edille fî ‘akâidi’l-mille*, thk. Mahmûd Kâsım (Mısır: Mektebetü’l-Enclo el-Mısriyye, 1964), 162-164, 193, 205-206, 215, 218, 220, 240-246; a. mlf., *Faslu’l-makâl ve takrîru mâ beyne’ş-şerî‘ati ve’l-hikmeti mine’l-ittisâl* (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986), 35-38, 40-47, 51-53; a. mlf., *Tebâfütü’l-tebâfüt* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-‘Arabîyye, 1998), 378; a. mlf., *Telhîs mâ ba’de’t-tabî‘a*, thk. Osman Emîn (Kahire: Mektebetü’l-Bâbî el-Halebî, 1958), 32, 77, 124-126, 130; a. mlf., *es-Semâ ve’l-âlem el-kevn ve’l-fesâd* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lubnânî, 1994), 47-49, 55, 64; Ebu’l-‘Abbâs İbn Ebî Usaybi‘a, *‘Uyûnu’l-enbâ’ fî tabakâti’l-atibbâ’*, thk. Nizâr Rida (Beyrut: Dâru Mektebetü’l-Hayât, ts.), 437-438; Ebû Abdullah İbn Kayyimi’l-Cevziyye, *İğâsetu’l-lehfân fî mesâyidi’ş-şeytân*, thk. Muhammed Aziz Şems (Riyâd: Dâru ‘Atâati’l-‘İlm, 1440/2019), 2/1031; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tebâfütü’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.), 282-306; İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 2/66-67, 4/67, 98-100, 161-163, 5/31-32, 12/352-354, 16/440, 19/157; Şemsuddîn İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasarü’s-savâ’iki’l-mursele ‘ala’l-Cehmiyyeti ve’l-mu‘attala*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1422/2001), 495-496. İbn Sînâ, babasının ve kardeşinin Bâtınî olduklarını, kendisinin Aristo ve Fârâbî’den yararlandığını, bazı rivayetlerde de bizzat kendisinin Bâtınî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca peygamberlerin sembolik bir dil kullanmasının şart olduğunu, Platon ve Yunan filozoflarından örnekler vererek savunmuş, ardından Nûr ayetini (en-Nûr, 24/35), melekler, cennet, cehennem, sırat ile ilgili konuları ve buna benzer birçok konuyu kendi bâtinî felsefesi bağlamında açıklamıştır. Bâtınîlerin de Tarihsevciler gibi farklı bâtinî seviyelere sahip olduklarını hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Örneğin İbn Sînâ, ibadetlerin –onları bütünüyle bâtinî bir yoruma tabi tutanların aksine olarak- peygamber tarafından teşri edilmesinin gerekliliği olduğunu savunmuştur. Ancak bununla birlikte ibadetlerin de zahiri ve bâtinî yönlerinden söz etmiştir. Aynı şekilde Farâbî de peygamberlerin, insanların Allah ile ilişkilerini canlı tutmalarını sağlayacak ibadetler ve hükümler teşri etmeleri gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte en üstün vasıflara sahip olup da faziletli şehri yöneten bir kimseden sonra gelen aynı mertebedeki bir kimsenin, önceki yöneticinin ortaya koyduğu bazı hükümleri maslahat gereği değiştirebileceğini belirterek şeriatın değiştirilebileceğine işaret etmiş gibidir. Şeriatın Allah’ın sıfatlarını temsili yolla avama anlatmak zorunda kaldığını ifade eden İbn Rüşd ise bir adım daha ileriye giderek Allah’tan gelen bir vahiyle bir şeriat ortaya koymanın, bir peygamberin alameti olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte şeriatın zahir ve batın yönlerinin bulunduğunu, zahirin belirli bâtinî manalar için verilen misaller olduğunu ve avamın zahire inanması gerektiğini, bâtinin ise yalnızca burhan ehlinin bildikleri manalar olduğunu, avamın Allah’ın sıfatları ve me‘âd gibi bazı konuları tevil etmesinin küfür olduğunu, tevile ehil olup da avamı bu konularla ilgili nasların teviline davet edenlerin küfre davet eden kâfirler olacaklarını ifade etmiştir. İnsanların şeriat karşısında “hitap ehli/avam, cedel ehli/kelamcılar ve tevil ehli/filozoflar” şeklinde üç kısma ayrıldığını, filozofların, zahiri iptal edip bâtinî ispat eden yorumlarını kelamcıların dâhi huzurunda açıklamamaları gerektiğini beyan etmiştir.

<sup>22</sup> Muhyiddin İbn ‘Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/914. 961-962; a. mlf., *Fusûsu’l-Hikem*, (Kahire: Dâru Âfâk, 2016), 47-48, 62-64. İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 2/66-67; 7/587-590; 12/352-354; 16/440. İbn ‘Arabî, Muhammed ümmeti içinde kendisinden daha büyük bir veli bulunmayan Hâtemü’l-Evliyâ’nın kendisi olduğunu belirtmiştir. Rüyasında Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini ve kendisine yazdırılmış olduğunu açıkça ifade ettiği *Fusûs* adlı eserinde de vahdet-i vücüt gibi Allah ile ilgili en üstün bilgiye son peygamber ile son velinin sahip olduğunu, elçilerin bile ancak son velinin kandili aracılığıyla bu bilgiye vakıf olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre son veli, zahiri hükümlerde kendisine tabi olması açısından son peygamberden daha düşük bir seviyede bulunsun da batınî ilme sahip olması ve bu bilgiyi –vahyi Cebrail aracılığıyla alan peygamberin aksine- doğrudan Allah’tan alması açısından ondan daha üstündür. Dolayısıyla biri gümüş diğeri de altın olan iki tuğlası eksik bir yapının gümüş tuğlasını son peygamber, altın tuğlasını ise son veli temsil eder.

<sup>23</sup> İbn Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrâri’l-Bâtınîyye ve abbâri’l-Karâmita*, 25-30; Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınîyye*, 40-47; Ebu’l-Me‘âli Mahmud Şükri b. Abdullah el-Alûsî, *es-Suyûfü’l-muşrika ve muhtasarü’s-savâ’iki’l-mubrika*, thk. Mecîd el-Halîfe (Kahire: Mektebetü’l-İmâmi’l-Buhârî, 1429/2008), 593.

<sup>24</sup> Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınîyye*, 57; Bağdâdî, *el-Farku beyne’l-firak*, 279.

<sup>25</sup> Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınîyye*, 56.

atıldığı ateşin aslında Nemrud'un öfkesi olduğunu, Hz. Musa'ya ait asanın onun bir hücceti olduğunu, denizin yarılmasının Hz. Musa'nın o toplulukla ilgili farklı bilgilere sahip olması olduğunu, İsrâîloğullarının imtihan edildikleri musibetlerin aslında Hz. Musa'nın soruları olduğunu, Hz. Süleyman'ın sahip olduğu cinlerin o dönemin Bâtınîleri olduğunu, şeytanların ise zahiriler olduğunu, İsa'nın babasının var olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>26</sup>

İşin özünde Bâtınîler bu tür görüşlerini, insanları Kur'an konusunda şüpheyi düşürmek, ilahi hükümleri işlevsiz kılmak, Müslümanların diriliş, melekler ve uhrevi konular ile ilgili inançlarını sarsmak amacıyla ortaya attılar. Bu durumu hem mezhepler tarihi yazarları hem de bizzat Bâtınîlerin kendileri açıkça ifade etmişlerdir.<sup>27</sup>

## 1.2. Kaynak, Yöntem ve Görüş Açısından Tarihselcilik

İslam dünyasındaki Tarihselciler, Batı'nın tarih algısının etkisinde kalmış ve çalışmalarında eleştiri yöntemi olarak tarihselliği esas almıştır. "Mağlup galibi taklit eder" ilkesi gereği Müslümanların kurtuluşunu Batı zihniyetinde aramıştır.<sup>28</sup> Bu bağlamda Tarihselciler, Batı'da genellikle dini dışlayıcı seküler bir zihniyetin geliştirdiği eleştiri yöntemlerinin elde ettiği kazanımlara dikkatleri çekmiş ve aynı olumlu sonuçlara ulaşma beklentisiyle Kur'an'ın "tarihsellik, antropolojik, sosyolojik, lengüistik ve semiyotik" gibi çağdaş yöntemlerle ele alınması gerektiğini savunmuştur.<sup>29</sup> Kur'an'ın "mitik, metaforik ve sembolik" bir anlatım tarzına sahip olduğunu öne sürerek onun literal anlamını esas almanın hatalı olacağını iddia etmiş ve yorumlarda nassın hegemonyasını saf dışı bırakacak hermeneutik kullanılmamasını önermiştir.<sup>30</sup> Tarihselcilere göre Kur'an her ihtimale açıktır, âyetlerin tek bir anlamından söz edilemez. Âyetlerin manaları tarihseldir; dolayısıyla Kur'an metni sabit olsa da zamanla âyetlerin anlamları değişir, hakiki anlamların yerini mecazlar alır.<sup>31</sup> Bu açıdan Kur'an metni ile diğer beşeri metinlerin arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>32</sup> Kur'an, -insan aklıyla ilk etkileşimi olarak- Hz. Peygamber'in aklına maruz kalıp da bir mefhum haline geldiğinde beşeri bir hüviyet kazanmıştır. Çünkü sabitlik kutsalın ve mutlağın; değişkenlik ve görecelik ise

<sup>26</sup> Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 57-58; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 12/354.

<sup>27</sup> Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 280; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, 81. Bâtınîler ile ilgili geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, 76-81; İlhan, "Bâtınîyye".

<sup>28</sup> Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/184. Tarihselliğin ithal ürünü olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Oral, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidyeti ve Yapısı", 66-69.

<sup>29</sup> Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1996), 87, 100; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, ts.), 19; Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî – Tayyib Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 102-103.

<sup>30</sup> Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1996), 210-211; a. mlf., *el-Kur'an mine't-tefsîri'l-mevrûs ila tablîli'l-hitâbi'd-dîni*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005), 141, 144; a. mlf., *Eyne huve'l-fikri'l-İslâmîyyi'l-mu'âsir*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1995), 13; a. mlf., *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 97; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmu's-Şâfi'î ve te'sîsu'l-idolojîyyeti'l-vasatîyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996), 146, 149; A. mlf., *İşkâliyyâtu'l-kirâa ve âliyyâtu't-te'vîl*, nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî (Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995), 49; a. mlf., *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni* (Kahire: Sînâ, 1994), 133. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-kasâsî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Sînâ, 1999), 45-46; Râid Emîr Abdullah – Hâlid Abdulcebbar Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun* (Musul: Mektebetu'l-Misâk, 2012), 70, 82. Necmettin Çalışkan- Yusuf Okşar, "Haricilik Anlayışının Kokenleri ve Gunumuzdeki Yansımaları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 113.

<sup>31</sup> Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve icthâd* (Cezayir: Laphomic, ts.), 158, 197; Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 145; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni*, 118, 133, 207; Bûtî - Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr*, 102-103, 118, 122, 127, 134.

<sup>32</sup> Ebû Zeyd, *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni*, 119.

beşerin niteliğidir.<sup>33</sup> Tarihselciler, Kur'an'ın zahirine önem veren fıkıhçıları, kalamcıları ve müfessirleri -oryantalistlerin bile karşı çıktığı- aşırı bir şekilde<sup>34</sup> eleştirmiş, Mu'tezilî ve Bâtınî yorum tarzını övmüştür.<sup>35</sup> Tarihselcilere göre bilimsel-tarihsel yöntem sayesinde Kur'an'ın mitik anlatımının etkisi ortadan kalkacak ve hayal ürünü şeyler ile gerçekler ayırt edilebilecektir.<sup>36</sup> Tarihselcilerin izledikleri bu yöntem ve gözettikleri bu amaçla ulaştıkları sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Allah mefhumu tarihseldir. Dolayısıyla o da değişimin kısılcısından kurtulamaz.<sup>37</sup> Aslında "Allah" kavramı, edebi bir tabirdir, zihin dışında bulunan bir varlığın adı değildir. İnsan, arzularını yüceltir sonra da onları somutlaştırıp ilahlaştırır. Bu bağlamda ilahi zat, işin özünde en mükemmel insan kişiliğidir. İnsan, kendi kendini ilahlaştırmıştır. İnsan kendisinde bulmak istediği mükemmel sıfatları bir ilaha nispet ederek kendi ilahını yaratmıştır. Allah'a nispet edilen "işiten, gören, konuşan, irade ve kudret sahibi" gibi sıfatlar, aslında mükemmel sıfatlara sahip insanın tasavvurudur. Dolayısıyla "Allah" kavramı, insan tarafından yüceltilen varlığa karşılık gelmektedir. Buna göre Allah, aç kimse için ekmektir, köle için özgürlüktür, mazlum için adalettir.<sup>38</sup>

Tarihselcilere göre geleneğin "Allah" tasavvuru kişiyi gelişmekten alıkoyar. Dolayısıyla ilk önce bu kavramı geleneğin tasavvuruna aykırı bir şekilde yorumlamak gerekir. Nitekim Batı, Allah-insan ilişkisini yeniden doğru bir şekilde düzenlediği için gelişmiştir. Sonunda Nietzsche (ö.1900) gibi bazı filozoflar Allah'ın ölümünden söz etmiştir. Klasik Allah tasavvuru geçerliliğini yitirmiştir ve insanlığın gelişmesi için devrini doldurması gereklidir. Batı'nın savunduğu modern Allah tasavvuru ise ölümsüzlük, özgürlük ve adalet ümididir.<sup>39</sup> Bu bağlamda evrenin kadim oluşunu savunan bu düşünce, insanın özgürlüğünü ve bağımsızlığını kazanmasını sağlar, onu ruhsal sıkıntılardan kurtarır. İslam ümmetine karşı da bir risk oluşturmaz. Evrenin yoktan var edildiği tasavvuru ise insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran efsanevi bir düşüncedir.<sup>40</sup> Allah kavramının yanı sıra sevap, ceza, diriliş, cennet, cehennem, Âdem, Havva, şeytan, melekler, cinler, Hârût ve Mârût, Ye'cûc ve Me'cûc, arş, kürsü, kabir azabı ve nimeti, kıyamet, sırat, Münker-Nekir ve Decal gibi kavramlar da semboliktir, zihin dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Bunların mecazi bir şekilde yorumlanması gerekir.<sup>41</sup> Bunlar, insanın duygularını harekete geçirmek, onu iyiliğe teşvik

<sup>33</sup> Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve'l-âsr*, 134; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 126. Ebû Zeyd, daha da ileri giderek Hz. Peygamber'in bile Kur'an'ın zati anlamını bilmediğini, böyle bir iddianın bir tür şirk olduğunu iddia etmiştir.

<sup>34</sup> Roger Arnaldez, Arkoun'a karşı çıkarak İslam bilginlerini övmüş, modernist Müslümanların bu bilginlerin yöntemlerini kullanmaları hâlinde zaten amaçlarına ulaşabileceklerini belirterek onların batının yöntemlerini kullanmalarını eleştirmiştir. Bk. Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 322-323.

<sup>35</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve icthad*, 154; Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 26, 69; Ebû Zeyd, *el-İmâmü's-Şâfi'î*, 146, 149; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1995), 133-137, 210-211; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 206-207; Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve'l-âsr*, 102-103; Hasan Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988), 34-37. Arkoun, Ehl-i Sünnet bilginlerinin Hallâc'ı anlamadıklarını söyleyerek Hallâc'ı desteklemiştir.

<sup>36</sup> Muhammed Arkoun, "İslam Tarihsellik ve İlerleme", çev. Recep Demir, *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 140, 143.

<sup>37</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmiyye*, 102.

<sup>38</sup> Hasan Hanefî, *el-Turûs ve't-tecdîd*, nşr. el-Muessesetu'l-Câmî'iyye (Beyrut: y.y., 1412/1992), 112-113; Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 587-588. Hanefî, ilahi sıfatları mükemmel insan tasavvuruna göre yorumlamış, kelam ilminin aslında Allah ile değil insan ile ilgili bir ilim olduğunu iddia etmiş, bu konuda sûfilerin yorum tarzını desteklemiş ve "Allah, iman, tevhid, şirk, kelime-i tevhid" gibi kavramları bâtınî bir yorum tarzıyla ele almıştır. bk. Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 588-608, 612. Hanefî'nin bu görüşlerinde hümanizm kendini iyice belli etmektedir.

<sup>39</sup> Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fî nakdi'l-'akli'd-dîni*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.), 281-282.

<sup>40</sup> Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 38-40.

<sup>41</sup> Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 70; Sâdik Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1970), 37, 82-86; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 207; Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka*, 135, 211; Abdulmecîd eş-Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008), 45.



etmek veya kötülükten alıkoymak için kullanılan etkileyici ifadelerdir. Peygamberler, bu amaçlar çerçevesinde muhataplarına bu tür şeyleri hayal ettirmişlerdir.<sup>42</sup> Akla dayanmayan bu kavramlarla tarihsel bir bilgi vermek amaçlanmadığı için bunlarda çelişiklere rastlanması doğaldır.<sup>43</sup> Eski insanlar (müminler) hayalin içinde yüzdüklerinden gerçek ile hayalin arasını ayırt edebilecek bir bilince sahip değillerdi. Dolayısıyla bu efsanelerin gerçek olduğuna basit bir şekilde inandılar. Çağımızda ise cennet ırmakları ve güzel köşkleri gibi gaybi unsurların varlığına inanmak imkânsızdır.<sup>44</sup> Çünkü inanç tarihseldir; dolayısıyla bu tür kavramların Kur'an'da geçmesi, bunların gerçek olduklarını değil, yalnızca ilgili kültürde var olan inançlar olduklarını gösterir.<sup>45</sup> Dinin gaybî haberlerini zahiri üzere anlamak, budala avamın işi olup efsanelerin kökleşmesini sağlar. Kişinin Müslüman olması için bu efsanelere inanması gerekli değildir. Çağdaş bir Müslüman, bunları inkâr ederek de Müslüman kalabilir.<sup>46</sup> İnancın haddizatında bir doğruluğu bulunmamaktadır. Onun doğruluğu, yaşama etki boyutu ile doğru orantılıdır.<sup>47</sup> Günümüzde Tanrı ile insan ilişkisi, artık eski efsane iklimini temele alamaz. Efsanevi anlayış biçimi, klasik dinlerin yerini alan laiklik ve cumhuriyetle çelişmektedir.<sup>48</sup>

Kur'an'da yer alan inanç ile ilgili haberlerin yanı sıra Kur'an kıssaları da tarihselciler tarafından birer efsane sayılmıştır. Onlara göre bu kıssaların kimisi Arap kültürüne aittir, kimisi de kitap ehlinde alıntılanmıştır. Bu kıssaların efsaneliği sebebiyle onlarda çelişiklere rastlamak mümkündür ve bunun Kur'an'a bir zararı yoktur. Çünkü Kur'an, bu kıssalarla tarihsel bilgi vermeyi amaçlamamıştır. Nitekim o, müşriklerin kendisine yönelttikleri “öncekilerin masalları” ithamına karşı çıkmamıştır. Kur'an, ancak efsanelerin kendisinin beşeriliğine delil getirilmesine itiraz etmiştir. Bu kıssaların gerçekliği yalnızca tarihsel ve arkeolojik araştırmalarla ispat edilebilir. Bunların batınî bir yorum tarzıyla ele alınması gerekir.<sup>49</sup> Kur'an'da yer verilen mucizeler de Arap kültürüne

<sup>42</sup> Ali Harb, *Nakdu'n-nas*, nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî (Fas: Dâru'l-Beydâ, 2005), 190-191; Hasan Hanefî, *Mine'l-'akâide ile's-sevra 4* (b.y.: Mektebetu Medebûli, ts.), 508, 599. Hanefî, bu konuda İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Spinoza gibi kimselere dayanmaktadır. Yine o, bu tür uhrevî inançların “fakirlik, aciziyet, zulüm” ortamlarında insanlar tarafından hayal edildiğini söyleyerek düşüncelerindeki Marksist etkiyi ortaya koymuştur. Ona göre insan duygusu, bir ilah yarattığı gibi bir şeytan da yaratır. Bk. Hanefî, *Mine'l-'akâide ile's-sevra 4*, 4/600; Hasan Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsir* (b.y.: Dâru't-Tenvîr, tes.), 90.

<sup>43</sup> Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsir*, 91. Örneğin Celâlu'l-'Azm, Allah, Âdem ve İblis arasında geçen olayın çelişiklerle dolu bir efsaneden ibaret olduğunu belirtmiş, sonra da onu batınî bir yorum tarzıyla ele almıştır. Buna göre Allah, Âdem'e secde edilmesini emrederek kendi kendisiyle çelişmiş ve İblis bu çelişkinin kurbanı olmuştur. Hâlbuki bu olayda o, tevhide uygun olarak hareket eden tek kimseydi. İblis, oğlunu boğazlama emrine muhatap olan Hz. İbrahim ve musibetlerle imtihan edilen Hz. Eyyûb gibi sınanmış ve bu sınavını başarıyla geçmiştir. Dolayısıyla bu iki peygamberin mükâfatlandırıldığı gibi İblis de ahirette ödüllendirilecektir. Celâlu'l-'azm bu batınî yorumu sırasında Batınîlerden olan Hallâc ve İzzeddîn el-Makdîsî'den birçok alıntı yapmıştır. bk. Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni*, 36-37, 82-86, 90-116.

<sup>44</sup> Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 81; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmîyye*, 99; Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 133-137.

<sup>45</sup> Ebu Zeyd, *Nakdu'l-hitabi'd-dîni*, 211-213.

<sup>46</sup> Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211; Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsir*, 93-94. Hanefî, şeytanların ve cinlerin varlığına inanmaları sebebiyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'i eleştirmiştir. bk. Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsir*, 92.

<sup>47</sup> Hanefî, *et-Turâs ve't-tecdîd*, 61. Hanefî, laiklik ve ateizmi bir yenilenme hareketi olarak görmüş ve onların yaşam üzerindeki olumlu boyutuna değinmiştir.

<sup>48</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 157.

<sup>49</sup> Taha Hüseyin, *fi's-Şi'ri'l-Câbilî* (Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1926), 38, 40-41, 138; Halefullah, *el-Fennu'l-kasâsî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 20-29, 154, 201, 203, 205-210; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Medbalun ila'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2006), 258-259; Muhammed Arkoun, *Nakdu'l-'akli'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2009), 68-69, 78, 149; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 94-95, 208-209; Muhammed Şahrûr, *el-Kasâsü'l-Kur'an karâaten mu'âsıra* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2010), 1/179; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 40-41; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 28, 72, 98-99. Bu konuda detaylı bilgi için

ait efsanelerdir.<sup>50</sup> Bu efsanelerin bütünüyle ortadan kaldırılması gerekmez; yalnızca bu kıssalara akla uygun bir şekilde yorumlanarak eski psikolojik ve kültürel hüviyetlerini yeniden kazandırmak gerekir.<sup>51</sup>

Tarihselcilere göre vahiy, dilsel ve kültürel bir olgudur. Kur'an'ın tenzil olması mecazi bir anlatımdır.<sup>52</sup> Nitekim işin özünde peygamber de arifler ve şairler gibi hayal gücü yüksek bir kişiliktir. Ancak ondaki bu güç, diğer insanların hayal gücünden daha fazladır. Dolayısıyla Hz. Peygambere hitap eden zat, aslında kendisine yabancı değildi, bizzat onun kendisiydi/hayal gücüydü. Peygamberlik doğa kanunlarının ötesinde yer alan bir olgu değildir; kültürel bir olgudur. Bu bağlamda Kur'an da levh-i mahfuzda yer alan bir kitap değil; bilakis o, vakıa ile Hz. Peygamber arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Kur'an'ın Arap kültürünün bir ürünü olduğu bedihi bir durumdur. Kutsallık düşüncesi aslında bu hakikatin üzerini örtmek için ortaya atılmıştır.<sup>53</sup> Arapça Kur'an Hz. Peygamberin sözlerinden oluşmaktadır. Allah, Kur'an'ın lafızlarını değil manalarını koruma altına almayı vadetmiştir.<sup>54</sup> Tarihselcilerin bir kısmının eserlerinde Kur'an metninin korunmadığına yönelik açık ifadeler rastlamak mümkündür. Örneğin Arkoun eserlerinde Kur'an'ın kutsallığına işaret eden lafızları kullanmaktan uzak durduğu gibi onun metin açısından korunmuşluğuna ilişkin şüphe olduğu düşüncesini yerleştirmek amacıyla Kur'an için "müdevvene" tabirini kullanmıştır.<sup>55</sup> Arkoun bazı âyetlerin doğrudan Tevrât'tan alındığını belirtmiş, surelerin sıralamasının bir kargaşadan ibaret olduğunu, ancak bu kargaşanın ardında derin bir anlamsal ve semiyotik düzenin var olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Tarihselcilere göre inanç ile ilgili naslar tarihsel olduğu gibi ibadetler ve toplumsal hükümler ile ilgili naslar da tarihseldir.<sup>57</sup> Onlara göre mecaz ve sembolik ifadelerle dolu olan Kur'an'ın hüküm vazedenden bir kitap olması mümkün değildir. Dolayısıyla yorumda hükümlerin kendisi değil, onların amaçları esas alınmalıdır.<sup>58</sup> Nitekim Kur'an, insanlara anayasa anlamında bir şeriattan söz etmemiş, çok az sayıda konuda hüküm vererek sadece izlenmesi gereken yolu göstermiştir. Bu tür hükümler ise belirli bir toplumun ihtiyaçları için vazedilen, ilgili zaman ve mekânla sınırlı, tarihsel hükümlerdir.<sup>59</sup>

bk. Murat Oral, "Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine", *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafifizaji (Konya: Academy Global, 2022), 412-416.

<sup>50</sup> Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 45, 61.

<sup>51</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 83-84. Ebû Zeyd'in İslam'ın insanları evhamdan ve efsanelerin otoritesinden kurtarmak amacıyla tevhidi getirdiğini söylemesi, ardından Kur'an'ın efsaneler içerdiğini belirtmesi açık bir çelişki olarak göze çarpmaktadır. bk. Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 106, 116.

<sup>52</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 74. Hanefî de "Tabiat vahyin kendisidir, vahiy de tabiatın kendisidir... Tabiatın sesi Allah'ın sesidir" demiştir. bk. Hanefî, *Mine'l-'akâide ile's-sevra 4*, 152-153.

<sup>53</sup> Arkoun, *el-Kur'an*, 116; Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas*, 24, 49, 52, 67, 69, 99. Ebû Zeyd'in bu görüşlerinde materyalist diyalektiğin etkisi açıkça görülmektedir. Ebû Zeyd, 'Alak suresinin ilk beş ayetini bu diyalektiğe göre yorumlamıştır.

<sup>54</sup> Arkoun, *el-Kur'an*, 126; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 37, 50.

<sup>55</sup> Arkoun, *el-Kur'an*, 113-114, 118-119, 124, 148; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmiyye*, 100.

<sup>56</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 76, 77, 81, 86-87. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Oral, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidyeti ve Yapısı", 69-72.

<sup>57</sup> Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakâka*, 133-137. Bu iddianın detaylı bir eleştirisi için bk. Murat Oral, "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel Olduğu İddiası Üzerine", *BÜİFD* 21 (Haziran 2023), 86-99.

<sup>58</sup> Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabiyyi'l-İslâmî*, 211; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 55-56.

<sup>59</sup> Bûtî - Tizîni, *el-İslâm ve'l-usr*, 104-108, 148-149; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Vücbetü naẓar* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1992), 57-61; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 59-61. Şerefi bu görüşünden sonra "riddet, kisas, hırsızlık, faiz, din-devlet ilişkisi, aile düzeni, zina" ile ilgili hükümleri değerlendirmiştir. Bk. Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 66-85.

Tarihselcilerin birçoğunun laik olmasının ve dini hükümlerin kapsam alanını daraltmaya çalışmasının arkasında yatan temel etkenin bu düşünce olduğu söylenebilir.<sup>60</sup> Aynı şekilde onlara göre Cuma namazı ve hac gibi ibadetler de birer semboldür.<sup>61</sup> İbadetler ilgili toplumun ihtiyacına yönelik olup tarihseldir. Hz. Peygamber belirli bir şekilde namaz kılmış, Müslümanlar da ona uymuşlardı. Bununla birlikte farklı zaman, mekân ve şartlarda yaşayan Müslümanların ona bu konuda uyma zorunluluğu yoktur.<sup>62</sup> Oruç tutmak istemeyenler yemek yedirebilirler. Bu ruhsat, peygamberin vefatından sonra Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmıştır. İslam, önceden cahiliyeye Arapları tarafından da ifa edilen hac ibadetini yeniden düzenlemiştir. Bununla birlikte hac ibadetlerinde “taşlama ve kurban” gibi mitik ritüeller varlığını sürdürmüştür.<sup>63</sup> İslam’ın son din olması, insanın bundan sonra doğru yolu bulması için başkasına ihtiyaç duymayacağını, bağımsızlığını kazanan aklına güvenerek hareket etmesi gerektiğini ifade eder. Artık insan aklı kemale ermiş, her şeyi doğrudan anlar hale gelmiştir. Hz. Peygamber, insana bu sorumluluğunu hatırlatarak en güzel örnek olmuştur. Yaygın düşüncenin aksine o, kesin yapılması ve yapılmaması gerekenleri belirlemiş olması nedeniyle insanlık için en güzel örnek olmuş değildir.<sup>64</sup>

Tarihselciler, kimi zaman görüşlerini açıkça belirtmekten kaçınmış, vermek istedikleri mesajı dolaylı ifadelerle vurgulamıştır. Özellikle Kur’an’ın beşeriliğini ifade etmeye çalışırken takıyyeci bir tutum sergiledikleri ve anlamı kapalı/farklı anlaşılabilen ifadeler kullandıkları görülmektedir. Nitekim Ali Harb gibi bazı laik yazarlar onların bu tutumuna dikkat çekmiştir.<sup>65</sup>

### 1.3. Karşılaştırmanın Analizi

Yukarıda verilen bilgiler temelinde tarihselciler Bâtınîler ile karşılaştırıldığında onların kaynak, yöntem ve görüş bakımından Bâtınîlere çok fazla benzediği rahatlıkla görülür. Öncelikle her iki grubun temelde gayr-i İslâmî dış kaynaklardan beslendiği söylenebilir. Bâtınîlerin Mecûsîlik gibi İslam dışı din ve kültürleri esas almasına karşın tarihselciler hem Batı’da Rönesans sonrası ortaya çıkıp gelişen düşüncelerden ve oryantalistlerden hem de eski Bâtınîlerin görüşlerinden yararlanmışlardır. Örneğin Hasan Hanefî, Arkoun, Ebû Zeyd ve Tîzînî gibi birçok tarihselcinin Marksizm’den etkilendiği görülmektedir.<sup>66</sup> Tarihselciler İbn Sînâ, İbn Rüşd, Fârâbî, el-Me’arrî, İbn Miskeveyh, İbnu’l-‘Arabî, Hallâc, İzzeddîn el-Makdîsî, Descartes, Foucault, Herder, Kant, Freud, Max Weber, Emile Durkheim, Nietzsche, Blachere, Nöldeke, Bultmann ve Gadamer<sup>67</sup> gibi isimlerden etkilenmişlerdir. Bunun yanı sıra Tarihselcilerde Bâtınîlikle birlikte görülen hümanizm ve rasyona-

<sup>60</sup> Hanefî, *et-Turâs ve’t-tecdîd*, 61; Muhammed Arkoun, *el-‘Almane ve’d-dîn* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1996), 9; Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 63; Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211.

<sup>61</sup> Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 107.

<sup>62</sup> Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 61-62.

<sup>63</sup> Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 64-65; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, “Tahrîfu Me’âni’n-Nusûs fi’l-Medreseti’l-Hadâsiyye”, *Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Buhûsi’l-İnsânîyyeti ve’l-İctimâ’iyye*, (Ucda: y.y., 2011), 298-300.

<sup>64</sup> Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 91-92; Hanefî, *fi Fikerine’l-mu’âsir*, 92-93. Hanefî, akli vahye önceleyen görüşünde ve ilerlemeci tarih anlayışında Mu’tezile’ye, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, Spinoza, Herder ve Kant gibi kimselere dayanmıştır.

<sup>65</sup> Bk. Oral, “Kur’an’a Göre Kur’an’ın Aidiyeti ve Yapısı”, 70; Oral, “Kur’an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine”, 413-414.

<sup>66</sup> Muhammed ‘Îmâra, Hanefî’nin batıya uymaktan başka bir şey yapmadığına dikkatleri çekmiştir. Bk. Muhammed ‘Îmâra, *Kırâatu’n-nâssi’d-dînî beyne’t-te’vîli’l-garbi ve’t-te’vîli’l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu’s-Şurûki’d-Duvelîyye, 2006), 77.

<sup>67</sup> Önceki dipnotlarda bu konuda birçok örnek verdik. Daha fazlası için bk. Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 100, 105; Fehmi Ahmet Polat, “Muhammed Arkoun”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 13 Ocak 2023); Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 210; Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve’l-‘asr*, 155; Taha Hüseyin, *fi’ş-Şi’ri’l-Câbilî*, 23-25; Halefullah, *el-Fennu’l-kasasî fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 37-40; Muhammed Abdulfettâh ‘Ammâr, *el-Kırâatu’l-hadâsiyye li’n-nâssi’l-Kur’anî* (Mısır: Levant, 1442/2021), 213, 217-218.

lizm izleri,<sup>68</sup> Rönesans sonrasında bu iki akım gölgesinde antik çağ görüşlerine önem veren ve kilisenin yorumuna aykırı her görüşe kucak açan Batılı eleştirmenleri akla getirmektedir.<sup>69</sup>

Tarihselciler, lafızların zahirine önem veren Müslümanların çoğunluğunu eleştirme ve lafızlara önem vermeyip mecaza yoğunlaşma bakımından Bâtınîlerle aynı yöntemi izlemişlerdir. Doğrusu her iki grup da sınırsız ve ölçüsüz bir yorum dilini kullanmıştır. Bâtınîler nassları bağlamından kopararak manalarını ilgisiz yerlere çekmiş, tarihselciler ise yazarın niyetine pek önem vermeyen, hatta metnin okuyucu tarafından yazarından daha iyi anlaşılabilceğini iddia eden felsefi hermeneutiğin etkisinde kalmıştır. Hermeneutik kavramı, işin başında kutsal metinlerin yorumunu ifade ederken zamanla dini-edebi bütün eserlerin yorumu için kullanılmıştır.<sup>70</sup> Dini-edebi bütün eserlerin aynı filolojik yöntemle anlaşılabilceğini, yazarın niyetinin önemli olduğunu ve metnin bilinebilecek belirli bir anlamının var olduğunu savunan düşünceyle ortaya çıkan felsefi hermeneutik,<sup>71</sup> zamanla yazarın niyetiyle pek ilgilenmeyen ve anlam çokluğunu savunan bir yaklaşıma dönüşmüştür.<sup>72</sup> Buna göre metin aynı kalsa da onun yorumu tarihseldir ve sürekli değişim hâlinindedir. Metnin yazardan bağımsız bir kimliği vardır. Metnin yorumu, yazarın maksadını öğrenmek için değildir. Bilakis metnin yazarın kastından daha fazla anlamı bulunur. Yazarın yorumu, metnin sadece açıklama şekillerinden biridir.<sup>73</sup> Felsefi hermeneutiğin farklı yaklaşımları söz konusu olsa da bütün yaklaşımların, “kurguya dayalı yorum” ve “dini metinleri beşerî metinler mesabesinde görme” konularında aynı tutuma sahip oldukları söylenebilir. Tarihselcilerin yukarıda sunulan görüşleri incelendiğinde onların sınırsız kurgu yolunu izleyerek âyetlerin çok anlamlılığını savundukları ve Arapça Kur’an’ı bir beşer/kültür ürünü gördükleri anlaşılır. Lafızların literal anlamlarına önem vermeyip âyetlerin manalarını ilgili dönemin tarihsel bir olgusuna indirgemeye çalışan tarihselcilerin, kurgunun odağı olan bâtinî yorumdan uzak kalamayacağı aşikârdır. Bu durumda onların âyetlerin doğru manalarını ortaya koymak yerine âyetleri, zihinlerinde kurguladıkları bir senaryoya göre açıklamaya çalıştıkları ifade edilebilir. Doğrusu bu açıdan onlar ile Bâtınîlerin arasında ortak bir yön olduğu görülmektedir.

Kaynak ve yöntem bakımından Bâtınîlerin yolunu izleyen Tarihselcilerin Bâtınîlerle aynı/benzer görüşleri savunması gayet doğal bir durumdur. Allah’ın zihin dışında var olmayan mutlak bir varlık olduğu, meleklerin, cinlerin, cennetin, cehennemın ve uhrevî birçok olgunun zihin dışında var olmayan sembolik şeyler oldukları, Hz. Peygamberin hem bunları hem de peygamberlerin kıssalarını muhataplarını doğru yola yönlendirmek için kurguladığı veya başkalarından alıntıladığı konusunda iki grup da hemfikirlerdir. Tarihselciler, Kur’an’ın beşerîliği noktasında Bâtınîlerin görüşünü paylaşmaktadır.

<sup>68</sup> Taha Abdurrahman, *Rûhu’l-hadâse* (Fas: ed-Dâru’l-Beydâ, 2006), 178-188; Bûtî - Tizînî, *el-İslâm ve’l-asr*, 137.

<sup>69</sup> Bk. J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, ed. Ahmet Bozkurt (İstanbul: İnkılâp, 2015), 271-272; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 183-184, 188-190, 207; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ed. Kaan Özkan (İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012), 47-48; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, çev. Muammer Sencer (b.y.: Say, ts.), 101.

<sup>70</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 13.

<sup>71</sup> ‘Ammâr, *el-Kirââtü’l-hadâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*, 121-126; Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 20. Felsefi hermeneutiğin kurucusu olan Schleiermacher bu görüşün savunucusudur.

<sup>72</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yay., 1991), 209.

<sup>73</sup> Özellikle Gadamer bu görüştedir. Dilthey, Heidegger, Roland Barthes ve Gadamer gibi filozofların buna benzer görüşleri için bk. ‘Ammâr, *el-Kirââtü’l-hadâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*, 131-138, 142-145, 147-150, 160-161, 164-168; Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 42. Ebû Zeyd, söz konusu filozofların görüşlerini aktardıktan sonra Gadamer’in görüşüne meylenmiştir. Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 49.

Tarihselcilerin bu konuda aynı zamanda hermeneutik düşünceden de etkilendiği söylenebilir. Bilindiği üzere hermeneutik kavramı, tanrıların elçisi ve sözcüsü olan Hermes'e nispet edilmiştir. Hermes ise tanrıların mesajlarını insanlara iletebilmek için kendi sözleriyle çeviri/yorum yapardı.<sup>74</sup> Bu da peygamberlerin ilahi mesajı kendilerine ait sözlerle insanlara aktardığını ve bu kelama "Allah'ın kelamı" denilmesinin mecâzî bir ifade olduğunu gösterir. Vahyin Hz. Peygambere ulaşmasıyla beşerî bir hüviyet kazandığını savunan Tarihselciler<sup>75</sup> bakımından bu iki etkenin söz konusu olduğu söylenebilir. Burada şu noktaya değinmeden geçemeyeceğiz: Tarihselcilerin vahyi hayale dayanan kültürel bir olgu olarak gördüğü göz önünde bulundurulduğunda bu durumda hangi ilahi kaynaklı vahiyden söz edilebilir? Tarihselcilerin bu görüşü, Allah'ın mutlak varlık olduğu görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zihin dışında bulunup da sıfatlardan yoksun olan hangi varlıktan söz edilebilir? Allah'ın mutlak varlık olduğunun ifade edilmesi, aslında Allah'ın yokluğunu gerektirmiyor mu? Aynı şekilde vahyin hayal ve kültür ürünü olduğu, Cebrail gibi meleklerin zihin dışında bulunmayan soyut varlıklar olduğu, Allah'ın tarihsel ve sembolik bir kavram olduğu söylendiği hâlde vahyin ilahiliğinden söz edilmesi açık bir çelişkidir. Doğrusu tarihselcilere göre "Allah ve melek" gibi kavramların somut varlıkları ifade ettiği düşüncesi, dilsel bir yanılsamadan kaynaklanmaktadır.<sup>76</sup> Arap dilinin soyut varlıkları somutmuş gibi gösteren yönünün ve kutsallığa kapı aralayan bu tür ifadelerin semiyotik analizi zorlaştırdığını savunan tarihselciler, klasik dini kavramların ters yüz edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla tarihselcilerin "Allah, vahiy, peygamber" gibi kavramları kullanmalarının, onların bu kavramların klasik manalarına inandıkları ve onları kastettiği anlamına gelmediğine dikkat çekmek gerekir. Bu bağlamda "kavram kargaşası yaratmak, kapalı ifadeler kullanmak ve takıyye yapmak" bakımından iki grubun birbirine çok benzediği ifade edilebilir. Bu durumda söz konusu iki gruba mensup yazarların görüşlerinin ortaya konulması, bütüncül ve detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bâtınîler, hükümlerin avama hitap ettiğini ve havassı kapsamadığını, işin özüne varanların mükellef olmayacağını ve onlar için her şeyin serbest/mubah olacağını iddia etmektedir. Yine İslam şariatının yedinci imamdan sonra geçerliliğini yitireceğini öne sürerler. Buna karşın Tarihselciler, İslam şariatının vahiy döneminde yaşayan toplumu ilgilendirdiğini, o döneme uygun olan hükümlerin günümüzde elverişsiz olduğunu ve artık kendi ayakları üzerinde duran aklın kendi hükümlerini belirleyebileceğini savundular. Görüldüğü üzere her iki grup da İslam şariatının geçiciliğini savunmuştur. Bununla birlikte Bâtınîler hükmün değişimini "bâtınî zihniyete mensup olmaya ve imamın varlığına" bağlarken; tarihselciler bunu "tarihsellik ve aklın özgürlüğü" zeminine oturtmaktadır. Dolayısıyla iki grubun mantalitesi aynı olsa da aralarında otorite farklılığı söz konusudur. Müslümanların üzerinden nassın otoritesini kaldırmaya çalışırken onları ya imamın ya da aklın otoritesi altına girdirdiler. İbadetler açısından da aynı durum söz konusudur. Bâtınîler ibadetlerin belirli bir kesim için geçerli olduğunu veya sembolik olduğunu söylerken, tarihselciler ibadetlerin nebevî dönemde yaşayan toplumun ihtiyaçlarına yönelik olduğunu, günümüzde zorunlu olan uygulamalar olmadıklarını veya sembolik olduklarını öne sürmüştür.

<sup>74</sup> 'Ammâr, *el-Kirââtü'l-badâsiyye li'n-nassi'l-Kur'anî*, 118-120.

<sup>75</sup> Örneğin bk. Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 126; Bûtî - Tîzîni, *el-İslâm ve'l-'asr*, 110-111.

<sup>76</sup> Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni*, 86.

<sup>77</sup> Arkoun, *el-Fikri'l-İslâmî kirâaten ilmiyye*, 100; Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211; Ebû Süfyân Mustafa Bâhhû, *el-İlmâniyyüne'l-'Arab ve mevkifubum mine'l-İslâm*, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Kahire: y.y., 1433/2012), 37-39, 44, 122.

## 2. Bâtnîlik Bağlamında Tarihselci Tefsir Yöntemi

Bâtnî yorumun iki temel nedeni olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, savunulan görüşlerin toplum tarafından kabul görmesi için ilgili toplumun katında kendisine değer verilen belirli bir metni dayanak gösterme zorunluluğudur.<sup>78</sup> İkincisi, kutsal kabul edilen metnin doğruluğunu ve güvenilir başka bilgilerle çelişmediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Birinci neden çoğu zaman yorumcunun metnin ikinci müellifi olmasına yol açar. Başka bir deyişle; bu durumda yorumcu, metnin doğru anlamını ortaya koymak yerine metni kişisel görüşlerine uygun bir şekilde yorumlar. Bu eyleme ise “tefsir” yerine “telif” denilmesi daha doğrudur. Çünkü yorumcu, ilgili metni sadece kendi amacına ulaştırmanın bir araç olarak görür ve işin özünde kişisel görüşlerini açıklamayı amaçlar. İkinci neden de çoğu zaman kutsal metinde kastedilen anlamın tahrif edilmesine yol açar. Yorumcu, doğru olduğunu düşündüğü bilgiler –ki bu bilgilerin doğruluğu tartışmaya açık olabilir- ile kutsal metni uzlaştırmaya çalışırken kutsal metnin anlamını bu bilgilere uyarlamaya çalışır. Dolayısıyla her iki durumda da bâtnî yorumun sorunlu olduğu belli olmaktadır.

Antikçağ’dan beri edebi eserlerin bâtnî yoruma tabi tutulduğu bilinmektedir. Söz konusu yorum tarzı, Philo (M.S. 50) yoluyla Tevrat’a ve Origenes aracılığıyla kutsal kitaba sistemli bir şekilde uygulanmıştır.<sup>79</sup> Söz konusu iki filozof kutsal kitabı Platon (M.Ö. 347) felsefesiyle uzlaştırmaya çalışmış ve bu uğurda dini metinleri bâtnî bir yoruma tabi tutmuştur. Kilisenin karşı çıkmasına rağmen bu yorum tarzı varlığını sürdürebilmiş, öyle ki metnin literal anlamına bağlı kalmanın gerekliliğini savunan Luther (ö.1546) gibi din adamları kutsal kitabın kimi bölümlerini bâtnî manaya yormak zorunda kalmıştır.<sup>80</sup>

İslam dünyasında da Bâtnîler Kur’an’ı bu yorum tarzıyla ele almaya girişse de onların bâtnî yorum tarzıyla Kur’an’ın bütününe kapsayan çalışmalarının varlığı bilinmemektedir. Kur’an’ın insanlara bir hidayet kaynağı olarak gönderilmesi ve Arapların anlayacağı apaçık bir Arapçaya sahip olması gibi bâtnî yorumla uyumsuz faktörlerin varlığı böyle bir çalışma ortaya koymalarına engel olmuş olabilir.<sup>81</sup> Nitekim tarihselcilerin de Kur’an’ın tümünü tarihsel perspektiften inceleyebildiği ve bütünsel bir çalışma ortaya koyduğu söylenemez. Çünkü Kur’an’da ceninin anne karnında geçirdiği aşamaların haber verilmesi,<sup>82</sup> dağların yürütüldüğünden<sup>83</sup> ve denizin karanlık tabakalarından<sup>84</sup> söz edilmesi gibi konular tarihsellikte açıklanamayacak meselelerdir. Yine Allah, melekler, cinler, cennet ve cehennem gibi inançla ilgili konuların tarihsellikte açıklanması ve bu kavramların her dönemde farklı manalara gelebileceğinin iddia edilmesi, Kur’an’ın kendi içinde çelişmesini gerektirir. Çünkü bu durumda nebevi dönemde hakiki manada var olduğu kabul edilen bu varlıklar, günümüzde bir efsaneden ibaret olmuş olur Allah Teâlâ’nın ise hem kendi varlığı hem de diğer varlıkların durumu ile ilgili böyle çelişkili manaları kastetmiş olması, ne nassa ne de akla uymaktadır. Okuma yazma bilmeyen bir peygamberin geçmiş ümmetlerin durumunu haber vermesi, Kur’an’da peygamber kıssalarının anlatımı sırasında “*ne sen ne de kavmin bunu biliyordu-*

<sup>78</sup> Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 754.

<sup>79</sup> Söz konusu filozofların bâtnî yorum tarzı ile ilgili görüşleri ve bunun örnekleri için bk. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 754-758.

<sup>80</sup> Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 758-759.

<sup>81</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/177. Bâtnîlerin Kur’an tefsiriyle ilgili detaylı görüşleri için bk. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/177-183.

<sup>82</sup> ez-Zümer 39/6.

<sup>83</sup> en-Neml 27/88.

<sup>84</sup> en-Nûr 24/40.

muş<sup>85</sup> gibi ifadelerin kullanılması, söz konusu kıssaların bir hayal-kültür ürünü olamayacağını ve dolayısıyla tarihsellikte açıklanamayacağını gösterir. Farklı kültürlerle mensup olup da Müslüman olan şahıslara hem Hz. Peygamber hem de sonraki İslamî yönetimler tarafından –ibadetler dâhil– aynı ilahi tikel hükümlerin uygulanması, geçici olduğuna dair bir karene bulunmayan durumlarda bütün ilahi hükümlerin geçerliliğini sürdürüleceğine delalet eder. Bu durum ise hükümlerin tarihsellikleriyle bütünüyle çelişmektedir.

Yukarıda sayılan maniler nedeniyle Kur'an'ın tarihsellik yöntemiyle açıklanması için özünde mümkün gözükmemektedir. Bunun yanı sıra tarihselcilerin, “vahyin hakikatini giden ve onu bir efsane sayan, Kur'an'ın beşeriliğini öne süren ve onun kutsallığını ortadan kaldıran, âyetlerin göreceli tefsirine odaklanan” vs.<sup>86</sup> yaklaşımları daha işin başından Kur'an'ın bu konularıyla ilgili bakış açısıyla çelişmektedir. Zira Kur'an'a göre Kur'an, somut varlığa sahip Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e aktarılan Allah'ın kelimeleridir,<sup>87</sup> beşerîliği söz konusu değildir.<sup>88</sup> Âyetlerin bütünüyle göreceli manalara sahip olması ise Kur'an'ın insanları doğru yol üzerinde birleştirme amacına aykırıdır. Dolayısıyla Kur'an'a uygulanması pek mümkün olmayan ve üstelik Kur'an'ın öğretileriyle çelişen bir yaklaşıma sahip tarihsellik bir tefsir yöntemi olarak kullanılması kanaatimizce doğru değildir. Böyle bir yöntem, âyetlerin doğru manalarını ortaya koyacağı yerde onların manalarını tahrif eder gibi gözükmektedir. Ayrıca Kur'an'ın ruhuna aykırı olan bu yöntemi Kur'an'a uygulamaya çalışanların zorunlu olarak bâtinî yorum tarzına başvurmak zorunda kalacağı ortadadır. Nitekim el-Fâtiha ve el-Kehf surelerini tahlil etmeye çalışan Arkoun'un daha çok semiyotik-bâtinî analiz yaptığı ve Kur'an'ın efsaneler içerdiğini iddia ettiği görülmektedir.<sup>89</sup> Yine Ebû Zeyd, ‘Alak suresinin ilk âyetlerini bir tür materyalist diyalektik bağlamında bâtinî bir şekilde yorumlamış ve bu âyetlerin aslında bir hayal ürünü olduğunu iddia etmiştir.<sup>90</sup> Tarihselcilerin bâtinî yorumlarında yukarıda sözü edilen iki nedenin etkili olduğu söylenebilir. Zira onlar, öncelikle “tarihte meydana gelen her şey insanın bir ürünüdür. Nitekim insan da tarihin/kültürün bir ürünüdür. Dolayısıyla kutsal diye bir şey yoktur, her şey beşerîdir”<sup>91</sup> gibi ön kabullerini belirlediler, akabinde beşerî bir kelam olarak gördükleri Kur'an'ı bu anlayışa göre bâtinî bir yoruma tabi tuttular. Ayrıca Kur'an'ı bilimsel verilere ve çağdaş yaklaşımlara uygun bir şekilde açıklamak için bu tutumu sergilediler.

Son olarak vurgulanmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz bir nokta da işârî tefsir ile bâtinî yorumun aynı olmadığıdır. Şüphesiz ki “âyetin zahiri anlamıyla çelişmeyen ve bu anlamı reddetmeyen, kendi içinde doğru bir manaya sahip olan, Arap dili kurallarına uygun olan ve âyetin manasıyla ilişkili olan” işârî tefsir ile “inanç, hüküm ve arzu” alanlarında serbestiyet ve kuralsızlık peşinde koşan, âyetin zahiri anlamını reddedip onu bağlamından koparan, hem Arap dil kurallarına hem de vahyin yaklaşımına aykırı olan bâtinî yorum birbirinden oldukça farklıdır.<sup>92</sup> Birincisi, zahir

<sup>85</sup> Hûd 11/49.

<sup>86</sup> Tarihsellik olumsuz etkileri için bk. İbrahim Talebe Hüseyin, “İşkâliyyetu'l-kirââtî'l-hadâsiyye li'n-nassi'd-dîni”, *el-Mi'yâr* 17/33 (Aralık 2013), 294-295.

<sup>87</sup> eş-Şu'arâ 26/192-195.

<sup>88</sup> el-Müddessir 74/23-26.

<sup>89</sup> Arkoun, *el-Kur'an*, 111-175; Polat, “Muhammed Arkoun”. Arkoun'un 1993 yılından beri özellikle İsmâîlî etüt kurslarında idare kurulunun bir üyesi olarak çalışması bunda etkili olmuş olabilir. Bk. Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 25-26.

<sup>90</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas*, 65-74.

<sup>91</sup> Bunun Batınî'nin tarih anlayışı olduğuna dikkat edilmelidir. bk. Mustafa Neşşar, *Felsefetü't-târîh*, nşr. ed-Dâru's-Sekâfiyyeti li'n-Neşr (b.y.: y.y., ts.), 83-85; Özlem, *Tarih Felsefesi*, 196, 206, 209-210.

<sup>92</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 1/37; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/27-28, 10/560; Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyimu'l-Cevziyye, *et-Tibyân fi eyâmî'l-*

anlama ek olarak onunla uyumlu farklı manalar ortaya koyan bir tür istinbat olurken; ikincisi, aye-tin vermek istediği mesajı amacından saptıran tahrifkâr/tahripkâr bir yorumdur.

### Sonuç

Kaynak, yöntem ve görüş bakımından Bâtınîler ile Tarihselciler karşılaştırıldığında iki grubun birbirine çok benzediği görülmüştür. Öncelikle her iki grubun İslam dünyasında ortaya çıkışı, İslam dışı zihniyetlerin ithal edilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bâtınîlerin dayanağı, başta Mecûsilik olmak üzere dönemin gayr-i İslamî kültürleri olmuştur. Buna karşın Tarihselciler, Batı'da Rönesans sonrasında ortaya çıkıp gelişen yaklaşımlardan, oryantalistlerden ve eski Bâtınîlerden etkilenmişlerdir. İki grup da yöntem olarak nasları zahiri manalarına aykırı bâtinî bir yoruma tabi tutma yolunu izlemişlerdir. Dolayısıyla inanç, ibadet-muamelât ve kıssalar ile ilgili konularda aynı görüşü paylaşmışlardır. Bu bağlamda Allah, melekler, cinler, cennet ve cehennem gibi kavramların sembolik birer efsane olduğunu, ilahi tikel hükümlerin herkesi bağlamadığını ve kıssaların bir hayal/kültür ürünü olduğunu iddia etmişlerdir.

Bâtınîlik bağlamında ele alındığında Tarihselciliğin Kur'an ruhuna uygun bir tefsir yöntemi olduğu söylenemez. Zira bu tefsir yönteminin izlenmesi, Kur'an'ın Arap Yarımadası kültüründe yer almayan –dolayısıyla tarihsel sayılamayan- birçok konuyu içermesi sebebiyle pek mümkün değildir. Ayrıca Kur'an'ın beşeriliği gibi Kur'an'a aykırı olan bir yaklaşımla âyetleri/kavramları açıklamaya çalışması, Kur'an'ın öğretileriyle çelişen bir yöntem olup âyetlerin doğru manalarının ortaya konulmasını imkânsız kılmaktadır. Nitekim Kur'an'ın kültürel/beşerî bir ürün olduğunu savunan ve lafızların literal anlamlarına önem vermeyen/karşı çıkan tarihselciler, ortaya koydukları çalışmalarda bâtinî yorum tarzına başvurmadan kaçınmadılar. Bu yorumun sonucunda ise Kur'an, hidayet verici bir kelam olmaktan çok çelişkilerle, efsanelerle ve bâtinî manalarla dolu saptırıcı bir kelam hâline gelmiştir. Çünkü bu durumda Kur'an, "Allah, melek, cin, cennet ve cehennem" gibi kavramları geçmiş bir dönemde hakiki manada kullanırken, insanın akli bağımsızlığını/ilahlığını ilan ettiği bir dönemde söz konusu kavramların bir sembolden ibaret olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla modern Bâtınîlik diye tanımlayabileceğimiz Tarihselciliğin bu ve buna benzer nedenlerden ötürü Kur'an'ın ruhuna aykırı bir açıklama tarzı olduğu açıktır.

---

*Kur'an*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Beirut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019), 1/124; 'İmâra, *Kirâatu'n-nâssi'd-dîni beyne't-te'vîli'l-garbi ve't-te'vîli'l-İslâmî*, 59.



**Kaynakça**

- ‘Ammâr, Muhammed Abdulfettâh. *el-Kirâatu’l-badâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*. Mısır: Levant, 1442/2021.
- ‘Îmâra, Muhammed. *Kirâatu’n-nâssi’d-dînî beyne’t-te’vîli’l-garbî ve’t-te’vîli’l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu’s-Şurûki’d-Duveliyye, 2006.
- Abdullah, Râid Emîr – Şît, Hâlid Abdulcebbâr. *el-İstiğrâb ‘inde Muhammed Arkoun*. Musul: Mektebetu’l-Mîsâk, 2012.
- Abdurrahman, Taha. *Rûhu’l-badâse*. Fas: ed-Dâru’l-Beydâ, 2006.
- Alûsî, Ebu’l-Me‘âlî Mahmud Şükrî b. Abdullah. *es-Süyûfu’l-muşrika ve muhtasaru’s-savâ’iki’l-mubrika*. thk. Mecîd el-Halîfe. Kahire: Mektebetu’l-Îmâmî’l-Buhârî, 1429/2008.
- Arkoun, Muhammed. “İslam Tarihsellik ve İlerleme”. çev. Recep Demir. *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 137-156.
- Arkoun, Muhammed. *el-‘Almane ve’d-dîn*. Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru’l-İslâmî kirâaten ilmîyye*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru’l-İslâmî nakdun ve ictihâd*. Cezayir: Laphomic, ts.
- Arkoun, Muhammed. *el-Kur’an mine’t-tefsîri’l-mevrûs ila tablîli’l-bitâbi’d-dînî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, 2005.
- Arkoun, Muhammed. *Eyne huve’l-fikri’l-İslâmiyyi’l-mu‘âsir*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1995.
- Arkoun, Muhammed. *Kadâyâ fî nakdi’l-‘akli’d-dînî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, ts.
- Arkoun, Muhammed. *Nakdu’l-‘akli’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, 2009.
- Arkoun, Muhammed. *Târîbiyyetu’l-fikri’l-‘Arabiyyi’l-İslâmî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Farku beyne’l-fîrak*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977.
- Bâhhû, Ebû Süfyân Mustafa. *el-‘İlmâniyyâne’l-‘Arab ve mevkiyuhum mine’l-İslâm*. nşr. el-Mektebetü’l-İslâmiyye. Kahire: y.y., 1433/2012.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu’l-islâmiyyîn*. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1997.

- Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazan – Tîzînî, Tayyib. *el-İslâm ve'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Medhalun ila'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-'Arabiyye, 2006.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Vuchetu nazâr*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-'Arabiyye, 1992.
- Celâlu'l-'Azm, Sâdık. *Nakdu'l-fikri'd-dînî*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1970.
- Çalışkan N. - Okşar Y. "Haricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 99-124.
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmâmu's-Şâfi'î ve te'sîsu'l-îdolojîyyeti'l-vasatiyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Nas es-sulta el-hakîka*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyî'l-'Arabî, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*. nşr. el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nas*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyî'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdu'l-bitâbi'd-dînî*. Kahire: Sînâ, 1994.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikân*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-fâdila*. thk. Ali Abdolvâhid Vâfi. Mısır: Nahdatu Mısır, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye, 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Fusûlun munteze'a*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-mille ve nusûsun ubra*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yay., 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtınîyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Muessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ilmî fî fenni'l-mantak*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tebâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-kasasî fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Sînâ, 1999.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâs ve't-tecdîd*. nşr. el-Müessesetu'l-Câmi'iyye. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Hanefî, Hasan. *fî Fikrine'l-mu'âsir*. b.y.: Dâru't-Tenvîr, ts.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'akâde ile's-sevra 4*. b.y.: Mektebetu Medebûlî, ts.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988.
- Harb, Ali. *Nakdu'n-nas*. nşr. el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 2005.
- Hüseyin, İbrahim Talebe. "İşkâliyyetu'l-kırââtî'l-hadâsiyye li'n-nassi'd-dînî". *el-Mi'yâr* 17/33 (Aralık 2013), 257-332.
- Hüseyin, Taha. *fî Şi'ri'l-Câhilî*. Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1926.
- İbn 'Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn 'Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Kahire: Dâru Âfâk, 2016.
- İbn Ebî Usaybi'a, Ebu'l-'Abbâs. *'Uyûnu'l-embâ' fî tabakâti'l-atibbâ'*. thk. Nizâr Rida. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd. *Târîbu İbni Haldûn*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Fasl fî'l-mileli ve'l-ebvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdullah. *İğâsetu'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Azîz Şems. Riyâd: Dâru 'Atâati'l-İlm, 1440/2019.
- İbn Kayyimu'l-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019.
- İbn Mâlik el-Hammâdî, Ebû Abdullah Muhammed. *Keşfu esrâri'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Riyâd: Mektebetu's-Sâ'î, ts.

- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *es-Semâ ve'l-âlem el-kevn ve'l-fesâd*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Menâhicu'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. thk. Mahmûd Kâsım. Mısır: Mektebetü'l-Enclo el-Misriyye, 1964.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Tebâfütü't-tebâfüt*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Telhâs mâ ba'de't-tabî'a*. thk. Osman Emîn. Kahire: Mektebetü'l-Bâbî el-Halebî, 1958.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. Mısır: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1938.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *er-Risâletu'l-'Arşîyye*. Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1353.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Risâletu Adhaviyye fî emri'l-me'âd*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'yyât*. Kahire: Dâru'l-'Arab, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddin. *Buğyetu'l-murtâd fî'r-reddi 'ala'l-mutefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtınîyye*. thk. Musa ed-Duveş. Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1415/1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd. Medine: y.y., 1425/2004.
- İbnu'l-Mevsilî, Şemsuddîn. *Mubtasaru's-savâ'iku'l-mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-mu'attıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İlhan, Avni. "Bâtınîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bâtınîyye>
- Neşşar, Mustafa. *Felsefetu't-târîh*. nşr. ed-Dâru's-Sekâfiyyeti li'n-Neşr. b.y.: y.y., ts.
- Oral, Murat. "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel Olduğu İddiası Üzerine". *BÜİFD* 21 (Haziran 2023), 82-103.
- Oral, Murat. "Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine". *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*.

- ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafifizajı. 411-428. Konya: Academy Global, 2022.
- Oral, Murat. “Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidiyeti ve Yapısı”. *Güncel İlahiyat Araştırmaları*. ed. Murat Oral. 59-92. Ankara: İksad, 2022.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. ed. Kaan Özkan. İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kasaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Polat, Fehmi Ahmet. “Muhammed Arkoun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arkoun-muhammed>
- Roberts, J. M. *Avrupa Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. ed. Ahmet Bozkurt. İstanbul: İnkılâp, 2015.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. “Tahrîfu Me'âni'n-Nusûs fi'l-Medreseti'l-Hadâsiyye”. *Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'îyye*. Ucdâ: y.y., 2011, 277-309.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*. çev. Muammer Sencer. b.y.: Say, ts.
- Şahrûr, Muhammed. *el-Kasasul-Kur'an kırıâaten mu'âsıra*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2010.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukîr vd. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muessesetu'l-Halebî. b.y.: y.y., ts.
- Şerefî, Abdulmecîd. *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîb*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Murat ORAL

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.