

# Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği (1970'lerden 1999'a)\*

Moch Nur ICHWAN  
Çev. Ayşe ÇİL

Ebu Zeyd'in Kur'an ilimlerine ve özellikle Kur'an hermenötiğine olan ilgisi ve katkısı bütün eserlerinde açıkça görülmektedir. Kur'an hermenötiği bağlamında onun yerini saptamak için bazı çağdaş Müslüman hermenötikçileri kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

Modernliğin tarihsel *epistemi*, Müslümanların Kur'an'ı ve onun yorumunu algılamasını değiştirmiştir. Kur'an hermenötiğinin gelişimi, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han<sup>1</sup> (1817-1898) ve Mısır'da Muhammed Abduh<sup>2</sup> (1849-1905) tan beri Kur'an tefsirinin literal yorumdan bağlamsal yoruma geçişine şahit olmuştur. Anlam artık statik bir şey olarak değil, zaman ve mekanın değişiminin bir sonucu olarak gelişen dinamik ve tarihsel bir şey olarak kabul edilmektedir. Anlamın tarihselliğinin bu fark edilişi çağdaş Kur'an hermenötiğinde çok merkezi bir noktadır.

Andrew Rippin'e göre çağdaş Kur'an tefsiri genellikle birbirleriyle bağlantılı üç ilke ile karakterizedir:

---

\* Bu yazı Moch Nur Ichwan'ın *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics* adlı çalışmasının bir bölümünden alınmıştır (Leiden University, Netherlands: 1999, ss. 30-39.)

1- Bu teşebbüs, bilimsel akıl ve metodoloji ışığında Kur'an'ı tefsir etmek için yapılmaktadır. "Kur'an'ı Kur'an'la yorumlamak", hadis rivayetleri ve erken dönem şerhleri şeklindeki gelenek tarafından sağlanan tüm yabancı malzemeyi reddetmesini ima eder şekilde bu teşebbüsü dile getirmek için, sıklıkla kullanılan ifadedir.

2- Kur'an'ı yorumlama teşebbüsü birinci ilkeyi takip ederek, yorumun elverişliliği vasıtasıyla onu bütün efsanevi özelliklerden, ilkel fikirlerden, gerçek dışı hikayelerden, büyüden, masallardan, hurafelerden arındırmak için yapılmaktadır. Sembolik yorum böyle çözümler için temel vasıttadır.

3- Kur'anı yorumlama teşebbüsü, Kur'an'a başvurarak bulunan veya Kur'an'la doğrulanan doktrini rasyonalize etmek için yapılmaktadır.<sup>3</sup>

1970'li yıllardan beri ilmi ve eleştirel çalışmalar noktasında oldukça etkileyici malzemeler ortaya çıkmıştır. Beşeri ve sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde ortaya çıkan bu çalışmalar şu üç temel eğilimden türetilen düşünme tarzlarından ilham almışlardır: Eleştirel Anglo-Amerikan sosyal bilimi, Batı Marksizm'i ve Fransız yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce.<sup>4</sup> Bazı bilim insanları sosyal ve beşeri bilimlerde geliştirilen yeni bilim metodlarını kullanarak Kur'an'ı yeniden okumaya ve yeniden yorumlamaya çalışmaktadırlar.

Pakistanlı Müslüman bir filozof ve liberal bir reformcu olan Fazlur Rahman (1919-1988), İslam adlı kitabında Kur'an'ın doğası hakkında tartışmalı fikirleri sürmüştür. Ona göre Kur'an "tamamen Allah'ın kelimidir ve sıradan bir anlamda da tamamen Hz. Muhammed'in sözüdür. Kur'an açık bir şekilde her ikisini de içine almaktadır."<sup>5</sup> O ayrıca ahlakın Kur'an'ın temel hamlesi olduğunu vurgulamıştır.<sup>6</sup> Fazl-ur Rahman "önce Kur'an'ın indiği zamana gitmek daha sonra da şimdiye dönme"yi içeren "ikili bir hareket"i işin içerisine dahil ederek sistematik bir Kuran hermenötüğini önermektedir.<sup>7</sup>

1980'li yılların sonları İslam'daki feminist hareketin ortaya çıkışına şahit olmuştur. Bu hareketin Kur'an hermenötüğü ile ilgilenen iki önemli temsilcisi bulunmaktadır: Riffat Hassan ve Amina Wadud-Muhsin. Riffat Hassan üç yorum ilkesi ileri sürmektedir: Birinci ilke *dübilimsel doğruluk*dur, yani "bütün klasik sözlüklere vesaireye başvurarak, ilgili terim ve kavrama, içerisinde kullanıldığı kültürde ne anlama geldiğini bulmaya çalışmak için bakmaktır." İkincisi *felsefi tutarlılık* kriteridir. Yani "kelimelerin çeşitli kullanımlarının nasıl felsefi olarak tutarlı olduklarını ve çelişki içerisinde olmadıklarını" anlamaktır. Üçüncü ilke, bazı durumlarda en önemli ilke olan *ablaki kriter*dir. "Eğer Allah adil ise Kur'an'da bu durum yansıtılmalıdır. Allah adaletsizlik yapamaz. Eğer Kur'an'da insan bakış açısından bile adil görünmeyen belirli bir pasaj varsa, yorumcu bu ibarenin daha adil ve hakkaniyetli bir yorumunu bulmak için araştırma yapmalıdır."<sup>8</sup>

Virginia Commonwealth Üniversitesinde Din Araştırmaları bölümünde öğretim üyesi olan Amina Wadud-Muhsin de, Riffat Hassan gibi, Kur'an'ın feminist bir yorumunu önermektedir. Amina Wadud-Muhsin Kur'an'ın kültürel ve tarihsel olarak bağlamsallaştırılmış ön metni ile daha toleranslı ve evrensel bir dünya görüşünü taşıyan geniş meta metni arasında bir ayrım varsaymak üzere Fazlur Rahman'ın metodolojisini ve Toshihiko Izutsu'nun semantik tahlilini kullanmaktadır. O, Kur'an'ın gerçekten de biyolojiye dayanan işlevsel cinsiyet farklılıklarını kabul ediyor oluşuna karşılık, onun erkekler ve kadınlar için özsel veya kültürel olarak evrensel roller ileri sürmediği sonucunu çıkarmaktadır. Amina Wadud-Muhsin argümanını, Kur'an'ın kadınların ve erkeklerin "asli eşitliği"ni ve onların ahiretteki eşitliklerini vurgulamakta olduğu gerçeğine dayandırmaktadır. Bu argümana dayanarak o, kadınlarla ve aile ilgili Kur'an temelli fihhi terminolojinin bir kısmını yeniden yorumlamaktadır.<sup>9</sup>

1980'li yıllarda Hasan Hanefi ve 1990'lı yıllarda Ferid Esack gibi araştırmacılar tarafından özgürlükçü [liberative] bir hermenötik ileri sürülmüştür. Hasan Hanefi genellikle bir hermenötikçiden ziyade bir filozof kabul edilir, fakat onun doktora tezi aslında İslami hermenötüğün derin bir araştırması idi.<sup>10</sup> O ayrıca Kur'an hermenötüğü hakkında bir makale yazmış ve bir tefsir çalışması yapmıştır.<sup>11</sup> Hasan Hanefi'ye göre hermenötik (yorumsama) sadece bir yorum sanatı ve anlama teorisi değildir. Aynı zamanda o, sözden gerçeğe, *logos*tan *praxis*'e vahyin alınmasını açıklayan bir bilimdir.<sup>12</sup> Hanefi bir Kur'an tefsirinin kısmi (*cii-zi*'), konusal (*mawdu'i*), zamana bağlı (*zamanî*) ve gerçeğe dayanan (*wâqi'i*) olduğunu ve sözler ve harflerden ziyade anlam ve gayeyi vurguladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tefsir yorumcunun hayat tecrübesine dayanıyor ve insanların problemlerinin bir araştırmasıyla işe başlıyor olmalıdır.<sup>13</sup> Hanefi'nin teorisi esasen gerçekliğin daima vahiyden önce geldiği anlamında, *Esbabı Nuşjil* fikrine dayanmaktadır. Yorum, hareket noktası olarak gerçekliği, insanların kendilerini içlerinde buldukları problemleri, almalıdır. Ve yalnızca bundan sonra teorik bir cevabı (*logos*) bulmak için vahye (Kur'an) geçilmelidir. Bu teorik cevap, gerçekte praksise tatbik edilmelidir. Yorum daima praksiste biter.<sup>14</sup>

Güney Afrikalı araştırmacı ve insan hakları eylemcisi olan Ferid Esack ise apartheid politikası, adaletsizlik ve zulmün oluşturduğu Güney Afrika bağlamı ve tecrübesine dayanan, "özgürlük için dini çoğulculukla ilgili bir Kur'an hermenötüğü"ni savunmaktadır. Bu tutum, genellikle işlevselcilik bağlamında tartışılan<sup>15</sup> kabul hermenötüğü [reception hermeneutics]<sup>16</sup> ile ilgilidir. Kur'an metninin Güney Afrikalı Müslümanlar tarafından nasıl kabul edildiği hususu en merkezi noktadır. Dahası Kur'an metninin alındığı ve yaşadığı özel bağlam ve genel olmayan bağlam, herhangi bir yorumun

başlangıç noktasıdır. Bu bakışta, ilahi vahyi, Kur'an'ı yorumlamaya hak kazanmış olanlar insanlardır, Müslüman din adamları değildir.<sup>17</sup>

Mahmud Muhammed Taha ise insan hakları için bir hermenötik geliştirmiştir. Onun yorum metodolojisi esasen *nesh* (abrogation) teorisine dayanmaktadır. Medeni metinlerin Mekki metinleri nesh ettiğini ileri süren geleneksel nesh teorisinin aksine, bu nesh teorisi Mekki ayetlerin Medeni ayetleri nesh ettiğini ileri sürmektedir. Kur'an iki mesaj içermektedir: Birinci mesaj Medeni metinlere dayanmakta iken, ikinci mesaj Mekki metinlere dayanmaktadır. Mekki metinler Medeni metinlerden daha evrensel ve çoğulcudur. Medeni metinler, yedinci yüzyılda başarılı bir şekilde uygulanmıştır, çünkü onlar Mekke dönemindeki metinler gibi daha uygundular. İslâm hukuku şimdiye kadar daha alt konumda oldukları ileri sürülen Medeni metinlere dayanmaya devam ettiği için, Taha şimdiki Müslümanların Mekki metinlere, İkinci Mesaj'a dönmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Bu metodolojinin özellikle hukuk alanında İslami düşünce için dolaylı anlamı çok büyüktür. Mesela o, zina eden kişiye işkence cezası ve bir hırsızın elinin kesilmesi türünden Medeni metinlerin yorumunun ürünleri olan geleneksel İslâm hukukunu eleştirmektedir.<sup>18</sup>

Çağdaş Kur'an hermenötiğinde dilbilimsel ve edebi eleştiri çerçevesinde geliştirilen diğer bir eğilim daha bulunmaktadır. Bu eğilimi geliştiren üç araştırmacı Muhammed Arkoun, Muhammed Shahrour ve Nasr Ebu Zeyd'dir. Muhammed Arkoun, Kur'an'ın geleneksel yorumuyla bağları kopartma girişiminde bulunmaktadır. Arkoun dilbilim, göstergebilim, antropoloji, sosyoloji ve tarih gibi çağdaş disiplinlere dayanan bir okumayla Kur'an'ın yeniden yorumlanmasına yönelik yeni zemini formüle etmiştir. Diğer yandan meslek olarak ne dilbilimci ne edebiyat eleştirmeni olan Muhammed Shahrour (o yalnızca bir mühendistir) kendi Kur'an hermenötiğini İbn el-Cinni, Abd el-Kahir el-Curcani ve Abi Ali el-Farisi tarafından geliştirilen "insan dillerinde eş anlamlılık yoktur (kullu al-alsuni al-insâniyya la tahwi khasiyyat al-tarâduf)"<sup>19</sup> şeklindeki klasik dilbilimsel ilkeye dayandırmaktadır.

Ebu Zeyd, Kur'an metnini çağdaş dilbilim ve edebiyat eleştirisi ışığında incelemeye gayret etmektedir. Ebu Zeyd'in Kur'an hermenötiği ve Kur'an eleştirisi onun Kur'an'a yaklaşımında bir araya gelmektedir. Ebu Zeyd'e göre Kur'an ilimleri, başta dilbilim, göstergebilim ve hermenötik<sup>20</sup> olmak üzere beşeri ve sosyal bilimlerde ulaşılan ilerleme tarafından idare edilen gelişme olan disiplinler arası bir alandır. O, Kur'an'a edebi yaklaşımın, Kur'an ilimleri alanında gelecekteki yaklaşımlar olacağına inanmaktadır.<sup>21</sup>

### Nasr Ebu Zeyd: Edebi Yaklaşım, Edebi Teori ve Eleştiri

Kur'an'a edebi yaklaşım aslında yeni değildir. Bu yaklaşım Abdullah İbn Abbas'ın (ö. 68/687) bazı Kur'an metinlerini yorumlamak için İslâm öncesi şiirini kullandığı İslâm'ın birinci yüzyılından beri kullanılmaktadır. İbn Abbas demiştir ki: "Eğer Kur'an'daki yabancı bir kelime hakkında soru soruyorsan bu kelimeyi [İslâm öncesi] şiirde araştır, çünkü o, Arapların divanıdır."<sup>22</sup> Bu çaba özellikle Ebu Ubeyde (Ö.210/825), el-Câhız (ö.255/869), Kadı Abd el-Cabbar (Ö.415/1024), Abd el-Kâhir el-Cürcâni (Ö.474/1078) ve Zemahşeri (ö.538/1144) gibi alimler tarafından takip edilmiş ve geliştirilmiştir.

Bununla birlikte, tarih boyunca edebi yaklaşım, hem liberal hem de muhafazakar Müslüman alimler tarafından bir ölçüde kenarda bırakılmıştır. Mesela Muhammed Abduh, bu yaklaşımı eleştiren kişilerdendir. Abduh'a göre Kur'an öncelikle bir hidayet ve din kitabı olduğu ve edebi veya felsefi bir kitap olmadığı için<sup>23</sup> Kur'an yorumu filolog veya edebi eleştirmenlerin ustalık ve hünerlerini sergileyecekleri bir vesile değildir. Abduh'un bu eleştirisi İslâm dünyasındaki birçok reformcuyu etkilemiştir.<sup>24</sup>

Abduh'un edebi yaklaşıma yaptığı eleştiriye 1930'lu yıllar gibi erken bir dönemde Emin el-Hûli (öl.1967) tarafından karşı çıkmıştır. El-Hûli, Abduh'u, kişinin Kur'an'ın vahiy döneminde anlaşıldığı şekliyle harfi (literal) anlamını bilmeden, Kur'an'ın dini ve ruhi rehberliğinden hidayetinden faydalanamayacağını farkında olmamakla suçlamıştır. El-Hûli Kur'an metnini yorumlamada edebi bir yaklaşım (*al-menbac al-adabi fi al-tafsir*) ve dilbilim ile Kur'an yorumu arasındaki ilişki hakkında da bir teori geliştirmiştir.<sup>25</sup> Emin el-Hûli ayrıca tarihi eleştiriye kullanan ilk kişidir.<sup>26</sup> Bununla birlikte onun tarihi eleştiriye benimsemesinin, ana hatları itibariyle sebebinin edebi yaklaşımın kişiyi metnin tarihsel bağlamını tanımaya zorladığını anlaması olduğuna dikkat edilmelidir.

Bu yaklaşım, Abd Al-Rahman bint al-Şâti ve Muhammed Ahmad Halefallah'ı etkilemiştir. Bint al-Şâti Kur'an'ın retorik bir yorumu (*al-tefsir al-beyani*) fikrini geliştirmiştir. Kur'an'ın kelimeleri, daima Hz. Muhammed ve çağdaşları için ifade ettikleri mana açısından açıklanmalıdır. Ayrıca kelimelerin Kur'an metni boyunca tutarlı bir şekilde kullanılmış olduğu kabul edilmelidir. Gerçeklerden ziyade rehberlik üzerine olan vurgusu, onu Abduh ile ilişkili hale getirmektedir. Fakat el-Hûli'nin aksine o, tarihi eleştiriye gözden kaçırmıştır. Bu gözden kaçırma olayı da, onun muhafazakâr ve anti modernist bir duruşa meyletmesine yol açmıştır.<sup>27</sup> Ebu Zeyd'in Al-Şâti'nin çalışmalarına başvurmamasının temelinde onun bu duruşu bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Muhammed Ahmed Halefallah el-Hûli'nin metodolojisini Kur'an'daki Peygamber kıssalarını tahlil etmede uygulamıştır. Halefallah metin ve tarihsel

gerçeklik arasındaki ilişkiyi incelerken, hakikat [truth] ile gerçeklik [reality] arasında ayırım gözetmiştir. Ona göre, Kur'an'daki peygamber kıssaları aslında tarihsel gerçekler değil, Kur'an'ın vaaz edilmesiyle alakalı idiler (kerygmatic). Bu kıssalar Kur'an metninde ahlaki-dini amaçlar için ve farklı bağlamlara ve durumlara göre farklı şekil ve tarzlarla tekrar edilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim, psikolojik ve dini hakikatlerin ifade edilmesi için etkili edebi şekiller kullanmıştır.<sup>29</sup>

Ebu Zeyd, Emin el-Hûlî ve Halefallah'ı takip etmektedir ve onların teorilerini çağdaş edebiyat teorisi ve eleştirisinde geliştirilmiş yaklaşımları kullanarak daha da geliştirmektedir.<sup>30</sup> Hatta Ebu Zeyd Kur'ani “objektif bir şekilde” anlama ve yorumlamanın sadece bu yaklaşımları kullanmakla gerçekleşeceğine inanmaktadır.<sup>31</sup> Ebu Zeyd'e göre “metin” kavramını merkezinde barındıran Kur'an'ın edebi olarak incelenmesi (*al-Dirâsâtul-Adabiyya*), bilimsel bilincin (*al-wa'yul-ilmî*) kullanılmasına ve ideolojik eğilimlerden (*at-tawcîbul-aydiyulîcî*) kaçınmaya yol açtığı için çok önemlidir.<sup>32</sup>

## Sonuç

Ebu Zeyd Kur'an'ın İslamcılar ve liberalist laikler tarafından ideolojik olarak yorumlanmasını çok eleştirmektedir. Ebu Zeyd bu kişileri siyasi ve ekonomik amaçlar için dini kullanmakla suçlamaktadır. O, Kur'an da dahil olmak üzere dini metinlerin böyle manipülatif ve ideolojik yorumlarının geçmişte olduğu gibi şimdiki dini söylem içinde de bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu durum Ebu Zeyd'i bu tür yorumlardan kaçınmak veya en azından bu tür yorumları en aza indiren bir teoriyi geliştirmek için teşvik etmiştir. Ebu Zeyd'in edebi teori ve eleştiriye olan ilgisi, onun Kur'an metnini bu disiplinler içinde geliştirilen teori ve yaklaşımlara dayalı bir şekilde yorumlamasına yol açmıştır.

Ebu Zeyd edebi teori ve eleştiriye kullanarak, ona göre ideolojik eğilimlerin ötesinde olan bir yorum teorisi kurmaktadır. Ebu Zeyd ideolojinin Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada objektifliğe ulaşmaya çalışan her teşebbüsün önünde bir engel olduğuna inanmaktadır. Ebu Zeyd hem klasik hem de çağdaş dönemlerdeki Kur'an yorumları ile ilgili çalışmasından ve bazen şiddetli bir şekilde olmak üzere çatışan ideolojilerin çarpıştığı Mısır'daki tecrübelerinden dersler çıkartmıştır. Ebu Zeyd'in Kur'an'a yönelik “objektif ve bilimsel” bir yaklaşım oluşturma yolundaki çabaları [daha sonra] ele alınacaktır.

## Notlar

- 1 Ahmed Han altı ciltlik Kur'an tefsirinin ilk bölümünü 1880'de yayımlamıştır. Baljon bunun Kur'an'ın *bilinçli* olarak yapılan çağdaş yorumunun bir başlangıcı olduğu görüşündedir. Ahmed Han Kur'an'da bulunan hakikatin her çağın ruhuna göre ortaya konabileceğine inanmaktaydı. O Müslümanları düşünce ve bilimde meydana gelen çağdaş gelişmelerin İslam'da yeni bir bakış gerektğine inandırmaya çalışmıştır. Kur'an'ın çağdaş bir yorum ile uyuşabileceği sorunu onun Kur'an yorumunun temel konusudur. Ayrıca o, toplumsal ve dini reformun temellerinin Kur'an'da bulunabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bkz. J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: Brill, 1968, s. 4.
- 2 Muhammed Abduh, Kur'an tefsirini hem ulema hem de halkı içeren geniş bir kitle için oluşturmuş ve yorumlarını Müslümanların gündelik hayatlarıyla ilişkilendirmiştir. Abduh'un tefsirdeki temel tutumu Kur'an'ın kendisinden sağlanan materyal ile anlaşılması ve yorumlanmasıdır (Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri). Muhammed Abduh'un Kur'an hermenütüğü ve tefsiri hakkında bkz., J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*. Paris 1954; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1974, özellikle ikinci bölüm..
- 3 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. c. 2: the Contemporary Period*. London and New York: Routledge, 1993, s. 86.
- 4 Sharabi, *Neopatriarchy*, s. 104.
- 5 Fazlur Rahman, *Islam*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966, s. 31.
- 6 Rahman, *Islam*, s. 32-3.
- 7 Rahman, *Islam*, s. 32-3.
- 8 Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", Hans Thijsen (haz.), *Women and Islam in Muslim Society*, içinde. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994 (Poverty and Development c. 7), s. 116.
- 9 Onun yöntemi hakkında bkz. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD. 1992, özellikle giriş kısmı; Vincent J. Cornell, "The Qur'an as Scripture", John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. III*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 392.
- 10 Hasan Hanefi, *Les methodes d'exégèse. Essai sur la Science des Fondaments de la Compréhension*, "İlm Usûl al-Fiqh. Kahire 1965; Paris 1966.
- 11 Hasan Hanefi, "Hal Ladaynâ Nazariyya fi al-Tafsîr?"; Hasan Hanafi, "Ayyuhumâ Asbaq: Nazariyyat al-Tafsîr am Manhac fi Talîl al-Khabarât?"; Hasan Hanafi, "eAud ilâ al-Manba' am eAwd ilâ al-Tab'a?"; *Quâyâ al-Murâira I*. Kahire: Dâr al-Fikr al- Arabî, 1976; Hasan Hanafi, "Mâdhâ Ta'ni Asbâb al-Nuzûl?"; Hasan Hanafi, "Manâhîj al-Tafsîr wa Maâlih al-Umma"; Hasan Hanafi, "Ikhtilâf fi al-Tafsîr am Ikhtilâf fi al-Maâli", *Al-Dîn wa al-Thawra III*. Kahire: Maktabat al-Madbûlî, 1989; Hasan Hanafi, "Revelation and Reality: Studies in Asbâb al-Nuzûl", in Hasan Hanafi, *Islam and Modernity*, London 1987, 133-75; "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," Stefan Wild (haz), *The Qur'an as Text*. Leiden [etc.]: Brill, 1994, 195-211; Hasan Hanefi'nin bir tefsir çalışması "Al-Mâl fi al-Qur'ân", *Al-Dîn*, iii.
- 12 Hasan Hanefi, *Dirâsât Islâmiyya*. Kahire: Maktabat al-Ancilu al-Misriyya, 1981, s. 69.
- 13 Hanefi, "Manâhic", s. 102-11.
- 14 Hanafi, "Mâdhâ", s. 74.
- 15 Farid Esack, Francis Schussler-Fiorenza tarafından kullanılan hermeneutiğin kabulünden etkilenmiştir. Bkz. Francis Schussler-Fiorenza, "The Crisis of Scriptural Authority, Interpretation and Reception," *Reception 2: 2* (1990), s. 15-26.
- 16 J. Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationalists, Textualists, and Functionalists," *Modern Theology 6: 4* (1990), s. 330.
- 17 Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997. Yeniden basım, 1998.
- 18 Bkz. Mahmûd Muammad Tâhâ, *Al-Risâla al-Thâniya min al-Islâm*. Omdurman 1986 (6.bs). Abdul-lahi A. An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990; Abdullahi A. An-Naim, "Al-Ustâdh Mahmûd Mu-

- hammad Tâhâ: Ishkâliyyat al-Tajdid fi al-Qânûn al-Islâmî,” Haydar Ibrahim ‘Alî (haz.), *Al-Ustâdh Mamûd Muhammad Tâhâ Râ’id al-Tajdid al-Dîni fi al-Sûdân*. Sudan: Markaz al-Dirâsât al-Sûdâniyya, 1992, 40-3; Paul Magnarella, “Republican Brothers,” Esposito (haz.), *The Oxford*, c. i, 429-30; Mohamed Mahmoud, “Mahmud Muhammad Taha’s Second Message of Islam and his Modernist Project”, John Cooper et al. (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London and New York: I. B. Tauris, 1998, s. 105-28.
- 19 Muhammad Shahrour, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: qirâ’a meâûra*. Dimaşk: al-Ahâlî 1993/4 (6. bs.), s.44.
- 20 Son üç disiplin beşeri bilimlere aittir. Daha sonra göreceğimiz gibi, sosyal bilimlerin Kur’an çalışmalarında ve hermenütikte kullanımından söz etmez.
- 21 Nasr Ebû Zeyd, “Qur’anic Studies on the Eve of the 21st Century,” *ISIM Newsletter* 1 (1998), s. 46.
- 22 “*‘Izâ sa’altumînî ‘an gharîbi al-Qur’ân fa iltamîsûbu fi al-shîr, fa inna al-shîr dâwân al-arab.*” Al-Bayhaqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*. c. x. Heyderabad 1344-55, 241; zikreden J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E. J. Brill, 1974, 59. Ayrıca bkz. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920, s. 70; Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 217; M. Muranyi, “Neue Materialien zur Tafsir-Forschung,” içinde Stefan Wild, *The Qur’an as Text*. Leiden [etc.]: E. J. Brill, 1996, s. 244-5.
- 23 Reşid Rıza, *Tafsîr al-Manâr*, i, 17, 25. krş. Jansen, *The Interpretation*, s. 24-5.
- 24 Hasan Hanefî de bu yaklaşımı eleştirir. Bkz. “Method,” s. 198.
- 25 Emîn el-Hûlî, *Manâhic al-Tajdid fi al-Nawi wa al-Balâgha wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kahire: Dâr al-Ma’rifâ, 1961, 308-17; Bkz. Jansen, *The Interpretation*, s. 65.
- 26 Baljon, *Modern*, s. 125.
- 27 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. c. 2: *The Contemporary Period*, London and New York: Routledge, 1993, s. 94.
- 28 Ebu Zeyd’e göre, Bint Şâti’ Emin el-Huli okulunun dışında kabul edilmiştir. Çünkü o Huli’nin yöntemini tam olarak izlememiştir. Bint Şâti’ Huli’nin çağdaş edebiyat kuramı ve eleştirisini kullanmayı izlemek yerine bedî, beyan ve ma’aniyi bir arada toplayan klasik belağat kavramına dönmüştür. Bu eğilim onun geleneksel beyan kavramına işaret eden *et-tefsîru’l-beyani* yönteminde ortaya konmuştur (Ebu Zeyd ile özel sohbet, 2Ağustos 1999).
- 29 Andrew Rippin, *Muslims*, c.2, s. 107.
- 30 Arap-İslam biliminde edebiyat teorisi ve eleştirisi kullanımı kesinlikle yeni değildir. Edebiyat kuramı, mesela mecaz bağlamında her zaman Kur’an çalışmaları ile ilişkilendirilmiştir. Ancak edebiyat eleştirisi şüri takdir etmek için kullanılmıştır. Edebiyat eleştirisinin Kur’an okumada kullanımını oldukça yenidir. Bkz. Wolfhart Heinrichs, “Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the Case of Majâz,” *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991-92), s. 253-84; Wen-Chin Ouyang, *Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture: The Making of a Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- 31 Ebû Zayd, *Majbûm*, s. 21, 27-31.
- 32 Ebû Zayd, *Majbûm*, s. 12-3.