



KUR'AN'I ANLAMAYA YÖNELİK LİTERAL VE KÜLTÜREL YAKLAŞIMLARIN SOSYAL DEĞİŞMEYE UYUM AÇISINDAN İŞLEVSELLİĞİ*

Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Murat YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Öz

Bu çalışmada, Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak sergilenen temel iki yaklaşım biçiminin sosyal değişmeye uyum açısından işlevselliği üzerinde durulmaktadır. Sosyal değişmeye uyumda diyalojik ilişki önem arz etmektedir; aksi takdirde etkileşim mümkün olmaz. Bu nedenle literal yaklaşım dinin nesnel/öz halinin tespitinde önemli işlevsellik sergilemektedir. Değişime uyumda aynı derecede önemli işlevselliği ise kültürel okuma biçimi sergilemektedir. Bu durumda literal yaklaşım dinin köklere bakan yönünü temsil ederken, kültürel yaklaşım da onun geleceğe açılan dal ve yapraklarını temsil etmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi; Sosyal Değişme; Kur'an; Kur'an Yorumu; Literal Okuma; Kültürel Okuma.

THE FUNCTIONALITY OF THE LITERAL AND CULTURAL APPROACHES TO UNDERSTANDING OF QUR'AN IN TERMS OF ADAPTING TO SOCIAL CHANGE

Abstract

In this article it is emphasized the functionality of the shape of two main approaches to understanding of Qur'an in terms of adapting to social change. In adapting to social change, it is important the dialogic relationship; otherwise it is not possible the interaction. Therefore the literal approach exhibits an important functionality in determination of the objective/essence state of religion. In adapting to social change, the cultural reading exhibits the equally important functionality. In this case, while the literal approach represents the aspect of religion that returns its roots, the cultural approach also represents its branches and leaves that opened the future.

Keywords: Sociology of Religion, Social Change, Qur'an, The Interpretation of Qur'an, Literal Reading, Cultural Reading.

Giriş

İster toplumsal nitelikli isterse teknolojik veya coğrafi nitelikli olsun, tüm değişimlerin insanı etkilediği bilinmektedir. Örneğin sosyal bir değişme başka sosyal değişmelere sebep olabilir; bir seçim yeni anayasal arayışları, bu da bir dizi sosyal reform paketini devreye

* Bu makale, Osman Eyüpoğlu, Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 2003 adlı doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır. Zaman zaman, Osman Eyüpoğlu ve Murat Yıldız, "Kur'an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 37, yıl 2014 (ss.97-130) adlı makalemizden de alıntılar yapılmıştır.

sokabilir. Benzer şekilde tabii bir değişim (örneğin bir deprem) de oluşturduğu coğrafi tahribatlar yanında göç gibi başka sosyal sonuçlar doğurabilir. Göç de işsizlik gibi başka sosyal sonuçlara ve düzensiz şehirleşme gibi diğer coğrafi bozulmalara sebep olabilir. Bunlar bize insanın insanla, toplumla ve tabiatla iç içe bir hayat yaşadığını ve aralarında zorunlu bir ilişki olduğunu; adeta birbirlerini korumakla mükellef tutulduklarını göstermektedir. Bu değişimler bir taraftan olumlu sonuçlar barındırırken, nükleer enerjinin nimetleri yanında onun insanlığı tehdit eden bir silaha dönüşme ihtimalinde olduğu üzere bazen son derece olumsuz neticeleri de barındırmaktadır. Önceleri uzaktaki akrabalarımızı veya kutsal mekânları ziyaret büyük zorluklara katlanmayı gerektiriyordu. Teknolojik ve sosyal değişmeler neticesinde dünya artık küresel bir köye dönüşmüş durumdadır. Sosyal değişmenin bizi sevdiklerimize daha hızlı kavuşturan bu nimetleri yanında, terörün de küreselleşmesi nedeniyle nimetlerinden zaman zaman fazla olan külfetleri de vardır. Biz de insanlık adına tüm çabamızı nimetlerinin fazla olması yönünde harcamaya çalışmaktayız.

Dünyanın küresel bir köye dönüşmesinin, evrensel barış açısından da büyük fırsatlar barındırdığı; dolayısıyla küreselleşmenin ve küresel nitelikli etkileşimlerin bu açıdan değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir. Burada köy kırsal kesimdeki birincil sosyal ilişkilerin kaynağı olarak ele alınmakta ve küresellik de daha çok ikincil sosyal ilişkilerin hâkim olduğu modern kentsel hayatı ifade etmektedir. Modern kentsel hayatta sosyal ilişkilerin ikincilliği günümüz beşeri sorunlarının sebebi olarak değerlendirilmektedir. Bu zafiyeti dengelemek için kent kültürünün köye, köy kültürünün de kente taşınması üzerinde durulmaktadır. Bu da küresel etkileşimlerle mümkün olabilir.

Kültürel etkileşimlerde en önemli karşılaşma kültürün dini alanında gerçekleşen karşılaşmalardır. Kültürün en önemli unsuru din olarak ele alınır, o zaman farklı dinler arası ve bir dinin kendi içindeki mezhepler arasında bir diyalojik bir etkileşimin sağlanabilmesi, kültürler arası sağlıklı etkileşimlerin de başarılabilceği anlamına gelecektir. Böyle bir diyalojik ilişki kurulamıyorsa bu güçlü olanın diğerlerine kendini '*sadece anlatma*' amacı dışına çıkarak bir tahakküm niyeti taşıdığını ifşa etmesi veya hissettirmesindedir. Bu nedenle kültürler veya dinler arası karşılaşma ortamlarının olabildiğince özgür ve hoşgörü ortamı haline getirilmesi öncelikli bir ihtiyaçtır. Bu da savaş veya kavganın bir çatışma kültürüne veya daha uygun ifadeyle bir hayırda yarış kültürüne dönüşmesini sağlayacak mekanizmaların devreye sokulması; bu yönde tartışmaların başlatılmasıyla mümkün olabilir.

Anılan sebeplerle kültürel karşılaşma alanları insanlık adına potansiyel faydalarla doludur. Bunlardan azami derecede istifade etmek için bu alanlarda hoşgörünün hâkim kılınması ve 'her şey zıddıyla kaimdir' söyleminin de ifade ettiği üzere buralarda sadece ticari

emtiyanın değil; kültürel farklılıkların da pazarlanması icap eder. Zira *'komşu komşunun külüne muhtaç'* özdeyişinin de ifade ettiği üzere toplumlar birbirine muhtaçtır. Bu muhtaçlık bazen silah ticareti gibi olumsuzluklar da içerir; bir hastalığı tedavi eden ilacın satın alınabilmesi gibi olumlu yönler de ihtiva eder. Bir bakıma komşunun kötülüğünden emin olmak için onunla iyi geçinmek gerektiği gibi; onun iyiliklerinden istifade için de onunla iyi geçinmek gerekmektedir. Kısaca komşuda kötülük pişerse en yakınında olduğumuz için ilk önce bize düşer; iyilik pişerse o da önce bize düşer. Her toplum da birbirinin komşusu olduğuna göre tüm dünya komşuda olup bitene değişimlere kayıtsız kalamaz.

Anılan nedenlerle değişimleri olumlu yönde yönetmek gerekmektedir. Bunun için önce bireylerin kendisiyle barışık olması icap eder; işe bu noktadan başlamak gerekmektedir. İkinci aşamada aile içinde diyalojik bir bilincin hâkim olması gerekmektedir. Çünkü aile toplumun çekirdeğidir. Üçüncü aşamada mahalle komşularının arasında hoşgörülü bir etkileşimin sağlanması meselesi gelir. Son aşama mahalledeki diyalojik etkileşimin ülkeler arasına taşınmasıdır. Bu noktada bize yardımcı araçlar gerekmektedir.

Bu araçların içinde ilk ve faydası en çok dokunacak olan kuşkusuz dindir. Dinsel hoşgörünün hâkim olduğu yerlerde diğer kültürel etkinliklerin de daha kolay sergilenebileceği açıktır. Çünkü din kültürünün en önemli ve zaman zaman hâkim unsurudur. Bireyde dinsel hoşgörü varsa lideri olduğu ailesinde de hoşgörü hâkim olabilir. Ailelerde varsa komşu ailelere bu yansır. Mahalleleri hoşgörülü olan şehir; şehirleri hoşgörülü olan devlet; devletleri hoşgörülü olan bir dünya bu şekilde inşa edilebilir.

Bireyde dinsel hoşgörünün olabilmesi için öncelikle ve adeta doğruluğu açık olarak bilinen dayanak önerme (belit, aksiyom, postulat; ön doğru) olarak şunun kabullenilmesi gerekmektedir:

Kur'an ve Peygamber bir tane ama inananlar bir buçuk milyar ve bir buçuk milyar İslamî algı mevcuttur. Bu algılar da kişinin tecrübeleriyle, aldığı eğitim ve yaşadığı sosyal çevre ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle din algıları konusunda tek gerçek arayışı fitri değildir; çünkü bu algılar örfe bağlıdır ve örfler de toplumdan topluma, yöreden yöreye değişiklik gösterebilir. Burada fitri olan bu algıların aralarında sürekli hoşgörülü bir iletişimin kurulması gerektiğidir.

Söz konusu ön önermenin kabulünü kolaylaştıracak ilk adım, dinleri anlamaya yönelik en temel yaklaşımların bilinmesi ve aralarındaki tamamlamacı ilişkinin görülmesidir. Tıpkı kabuk-öz; deri-beden; sağ-sol el; iman-amel; din-dünya ilişkilerindeki birbirini tamamlama niteliği gibi Kur'an'ı anlamaya yönelik temel iki yaklaşım arasında da bir sen-ben kavgası değil; birbirini tamamlama ilişkisi vardır. Çünkü bu yaklaşım farklılıkları algı farklılığıdır ve algı farklılıkları da eksik olanın ötekini tamamlaması ve kendi eksikliğini de ötekiindeki kemal sayesinde

gidermesidir. Mesela henüz bu aşamada kısaca ifade etmek gerekirse, geleneksel yaklaşım sosyal değişimden dinin olumsuz anlamda etkilenmemesine yoğunlaşırken, karşısında yer alır gibi görünen kültürel yaklaşım da yeni duruma dini konuşturmanın yollarını aramaya ağırlık verir. Her iki amaç da doğrudur ve sanki onlar arasında işbölümü yaparak birbirlerine yardımcı olmaktadır. Şimdi bu temel iki yaklaşıma kısaca değinebiliriz.

Bilindiği üzere Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak sergilenen yaklaşım biçimleri en temelde ikiye indirgenebilir. Bunlardan **biri** aslında Kutsal Metnin orijinalliğini korumada işlevsellik sergileyen, metnin lâfzî/literal okunuşunu vurgulayan ve geleneksel metot olarak da anılan yaklaşım biçimidir. **Diğeri** ise metni kültürel koşullarla ilişkisi içinde anlamaya çalışan, lafzın zahiri anlamlarını ikinci derecede önemseyen ve bu nedenle amaçsal/aklî veya kültürel okuma olarak nitelenen yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım biçimlerinin kültürel karşılaşma veya toplumsal değişme açısından irdelenmesi çok önemlidir. Bu iki temel yaklaşımı olabildiğince somut birer örnekle karşılaştıracak olursak şunlar söylenebilir: Örneğin cübbe-sarık literal okuma açısından zorunlu bir dini kıyafet iken; kültürel okuma açısından örfî bir husus olmaktadır. Hırsıza el kesme cezası literal okuma açısından salt dini bir ceza iken; kültürel okuma açısından örfî bir meseledir.

Bu ve benzer konudaki fikir ayrılıkları kültürel bir zenginlik olarak okunamadığında, her bir taraf diğerini küfre düşmekle de itham edebilmekte; oluşan çatışmacı ortamda kültürel karşılaşma zenginliği ve toplumsal ilerleme sağlanamamaktadır. Bu mütevazı makale değinilen yaklaşım biçimlerinin kültürel karşılaşmalar veya toplumsal değişmeler açısından işlevselliğini tartışmayı deneyecektir. Çalışmada kısaca, **a)** dinle kültür arasında sürekli çatışma olduğunu ve birinin mutlaka dışlanması gerektiğini; **b)** dinle kültür arasında bir ilişki olmadığını veya böyle bir ilişkinin kurulmaması icap ettiğini; zira her ikisinin de aralarında etkileşim olmayan birer nehir gibi akması gerektiğini ve **c)** dinle kültür arasında sürekli dinamik ve tamamlamacı bir ilişki olduğunu belirten yaklaşımlar ele alınmaya çalışılacaktır. Din ve kültür arasındaki etkileşimlerin sağlıklı cereyan edebilmesi veya sosyal değişmelere karşı daha dinamik uyumun sağlanabilmesi açısından üçüncü yaklaşım tarzının daha işlevsel olduğu ve bunun kuramsal temelini de Kur'an'a yönelik olarak sergilenen literal ve kültürel okuma biçimleri arasında kurulacak dinamik bir sentezin sağlayacağı üzerinde durulacaktır.

1. Din ve Kültür Arasındaki Muhtemel İlişki Biçimleri

Bilindiği üzere din-kültür arasındaki ilişkileri, din-dünya veya din-değişim arasındaki ilişki olarak da adlandırmak mümkündür. Bu kavramlar arasındaki ilişkiler de daha çok

toplumsal boyutları açısından ele alınmaktadır. Söz konusu kavramlar arasındaki ilişkileri üç muhtemel başlıkta değerlendirmek mümkündür:

1.a) Zıt veya Çatışmacı İlişki

Buna göre din ne derse desin ona rasyonel bir dünyanın inşasını zorlaştıran bir husus olarak bakılmaktadır. Daha çok Marksist söylem bu hususu dile getirmektedir. İnsanlık tarihinde dinin edindiği ulvi yere sade bir bakış bile bu söylemin isabetli olamayacağını göstermektedir. Weber'in, Protestan meslek ahlakının rasyonel kapitalizmin ruhu oluşuna dair meşhur yaklaşımı, insanın tüm davranışlarının temelde ekonomik çıkar dürtüsü üzerine inşa edildiğini söyleyen Marksist yaklaşıma bilinen en klasik cevaptır. Weber böylece insanın sırf Allah için de rasyonel eylem sergileyebileceğini temellendirmek istemiştir¹.

Dinle kültür arasında olumsuz bir ilişki görmek, dinin topluma zarar verecek bir niteliğe sahip olduğu önyargısına dayanır. Buna göre dinin savaşa sebep olacağı, kadına ayrımcılık yapacağı, fakirliği meşrulaştıracağı; dünyayı kötüleyerek ondan uzakta bir münzevi olarak yaşamayı teşvik edeceği ileri sürülür. Yaygın olarak bilindiği üzere bu yaklaşımın izlerini, Durkheim'da din ve sosyal bütünleşme bağlamında; Marx'ta da din ve ekonomi ilişkisinde görmek mümkündür. Durkheim, dinin güçlü bir sosyal bütünleşme aracı olarak toplumsal kriz durumlarında devreye girdiğini ve mevcut sosyokültürel koşullara uyumu kolaylaştırdığını vurguluyordu. Bu dolaylı bir tarzda dine pozitif değer yüklemek anlamına da geliyordu. Durkheim'ın bu yaklaşımının Marx'ta yansması ise biraz farklıdır. Marx da dinin bu tür bir araçsallığını kabul ediyor ama o tüm bu işlevselliği, dine negatif bir değer yükleme bağlamında yapıyordu. Ona göre din, sosyal bireylerin emeğine yabancılaşmasına neden oluyor ve kapitalist sermaye sahiplerinin, işçilerin emeğini sömürmeleri olgusunu adeta meşrulaştırıyordu. Dolayısıyla işçinin emeğiyle buluşmasını engelleyen her araç olumsuzlanmalıdır. Özleri itibariyle dinlerin bu tür işlevinden söz edilemese de, algılanma/yorumlanma biçimlerine bağlı olarak bu tür bir yaklaşıma meşruiyet zemini sunmuş olabilirler. Benzer şekilde verilen önemli bir olumsuz örnek de dinsel savaşlardır.²

1.b) İlişkisizlik veya Özerklik

Buna göre din-dünya arasında bir ilişki kurulmamalı; din ayrı mecrasında, dünya da ayrı mecrasında akan ve aralarında hiç irtibat bulunmayan iki nehir gibi görülmelidir. Bu yaklaşıma göre örneğin laik sistem içerisinde din ve diğer etnisitelere özerk alanlar

¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss.275-276; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985, ss.12,14,20-23.

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

ayrılmalıdır³. Daha çok laiklik uygulamaları bağlamında dile getirilen bu görüş de gündelik hayatın işaret ettiği açık realitelerle çeliştiği için reddedilmelidir. Çünkü din gündelik hayatın her anında inananın davranışları üzerinde etkilidir ve bu anlamda laik bir tutum olsa olsa farklı inançlar arasında hukuku gözetmek adına tarafsızlığı; bir bakıma adaleti ifade edebilir ki bu ilke zaten tüm dinlerin özünü oluşturmaktadır.⁴ Avrupa’da sanayileşmenin ilk yıllarında o toplumun sosyo-kültürel koşulları gereği dine karşı olumsuz bir tepki ortaya çıkmış; din adeta salt vicdani bir olguya indirgenmeye zorlanmış ve bu durum, bazı fabrikaların girişine “din fabrikanın kapısına gelince durur” biçiminde yazıların asıldığı bir boyuta ulaşmıştı. Bu durumda bile, işçinin kalbinde bir Tanrı sevgisi olarak din her yere nüfuz edebileceğini göstermiştir.⁵ Bu nedenle dinle toplum arasında en azından sevgi boyutu açısından ilişkisiz bir durumdan söz etmek imkânsızdır. Çünkü o sevgi öyle veya böyle tezahür edip davranışlara yön veren müşahhas bir hale gelme eğiliminde olacaktır. Zaten psikolojik bir realite olarak aksiyonların zihindeki inancın yansıması olduğu; dolayısıyla herhangi bir şekilde aksiyona dönüşmeyen inancın gerçekte zihinde de yer almadığı ifade edilir.⁶

1.c) Tamamlamacı İlişki

Din-dünya veya kültür-din arasındaki temel felsefi ilişkinin tamamlamacı bir nitelik arz ettiği hususu realite ile en iyi uyuşan yaklaşım tarzıdır. Aydınlanmacı çizgideki modern bilimlerin başlangıçta dini, deneye konu edinemedikleri için işlevini tamamlamış ve bu nedenle tarihte kalmış bir husus olarak görmek isterken yanıldıkları husus tam da bu tamamlamacı niteliği görememek olmuştur. Bu Aydınlanmacı bakış bir bakıma önceki eskidir diye kötü, sonraki de yenidir diye iyi olmak zorundaymış gibi bir yaklaşım sergilemektedir. Hâlbuki din gibi ezeli-ebedi bir kurum olmadan beşeri düzenlerimize nasıl ontolojik bir beka sağlayabiliriz? Gündelik hayata sade bir bakış, önceki kültürlerin ahlaken modern dönemden daha ileri oldukları rahatlıkla görülecektir. Maddi-ekonomik açıdan ise önceki kültürlerden çok daha ilerideyiz fakat bu imkânları insanca paylaştığımız neredeyse hiç söylenemez. Modern tabiat bilimlerinin insana sağladığı güç sayesinde günümüzde açlık ölümlerinin ve çıkar savaşlarından kaynaklanan çocuk, kadın ve yaşlı katliamlarının olmaması gerekir. Ziraatçı bilim adamları dünyamızın bilim ve teknoloji sayesinde artık 100 milyarlık bir nüfusu

³ “Allah’ın hâkimiyetinin teşrii yönü de vardır; ama tekvini yönü icbaridir, teşrii yönü icbari değildir. Yani teşrii yönü Müminleri ilgilendirir, isteyeni ilgilendirir. Bunun için de, İslam’ı yaşamak isteyenlere bu imkân verilir”. *İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, ss.265-266; Hayrettin Karaman, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yayınları, 1996, Cilt 3, ss.415-416.

⁴ Ahkâf(46)/13: "Rabbimiz Allah'tır" deyip sonra da dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. <http://www.kuranmeali.com>, 12.04.2016 (Diyanet Vakfı Meali). Bu konuda bir makale örneği olarak Osman Eyüpoğlu, “Laiklik-Din İlişkisi: İslâm’ın Laik Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20–21, Yıl 2005, (ss.299–327) adlı çalışmaya bakılabilir. Bu makalede laiklik, farklı inançlar arası adaleti sağlama aracı olarak algılandığında dinin çok daha önceden bunu adalet anlayışı ile garanti altına aldığı vurgulanmaktadır.

⁵ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.

⁶ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2014, s.72.

besleyecek zirai kapasiteye kavuşturulabileceğini söylemektedirler. Gücümüzle ahlakiliğimiz arasında sanki ters orantı vardır. İnsanlık gücü artıkça daha da mı vahşileşmektedir?

Bilim dediğimiz etkinliğin gözü, kulağı ve vicdanı yoktur; atom enerjisi, elektriği henüz görememiş yoksul Afrika köylerinde bir aydınlatma aracı mı olacak yoksa çıkar kavgalarının yapıldığı orta doğuda kimyasal-biyolojik silaha kaynaklık mı edecek? Bilime insani bir hedef belirlenmediğinde bilim bir terör aracı halini almaktadır. Bilime bu insani evrensel hedefi kim gösterecektir?

Tarih/kültür beşer ürünüdür ve insan bu gücünün farkına varırsa gerektiği şekilde toplumu yeniden ve yeniden inşa edebilir. Ama insan kendini mutlak hâkim gördüğünde bu gücünü diğerlerinin aleyhine kullanmak isterse kontrol mekanizması görevini ne görecektir? Kısaca hem dünyevi hem de uhrevi bir kontrol mekanizması yoksa mazlumun masumiyeti/zayıflığı ona yapılan haksızlığın meşru temeli halini alacaktır. Bu durumda bir bakıma ezilmek istemiyorsan ‘çalış becer sen ez karşındakini’ demiş olmaz mıyız? O zaman ‘insan insanın kurdudur’ söylemini haklı bulmuş olmaz mıyız? Bu duruma çare olarak öncelikle insanın mutlak özgür olmadığını ve olmaması gerektiğini söylemeliyiz. Bu dini-ahlaki değer yargısal hüküm, beşeri etikle yetinmesi nedeniyle tarihselcilikle çelişse de gerçekte insan başıboş kalmamalıdır. Dünyevi ve uhrevi (bu ikisinin aynı anda ve eşit etkide bulunduğu) sürekli bir kontrol mekanizması gerekir. İnsanın başıboş bırakılmayacağını ifade eden Kur'an ayeti⁷ belki tam da bu bağlamda anlamını bulmaktadır. Eğer mutlak bir dünyevi kontrol aracımız varsa ahirete ve dine ihtiyaç olmayabilir. *Mutlak bilgi ve güç tabiat bilimlerinde bile sağlanamayacaksa, beşeri bilimlerde ve kültürel dünyada da mutlak kontrol mekanizması kurulamaz; kurulan kontrol mekanizmasının daha mükemmel bir sistemle desteklenmesi gerekmektedir ki bu da dinden başkası olamaz.*

Tam da bu noktada Kur'an'ın insana güvenerek ona kendi kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle inşa etme hakkı vermesi, bazı temel kelami sıkıntıları akla getirirse de, Kur'an'ın lâfzî hâkimiyetine asla zarar vermez. Çünkü ameller iyi niyetlere göre değerlendirilecektir ve iyi niyet beş duyuyla bizzat görülemezse bile hissedilebilir bir niteliğe sahiptir. Sütannenin ücretinin maruf olduğu üzere (o günkü beşeri örfe uygun; mesela günde 10 TL olacak şekilde) verilmesini emreden ayetin⁸ muhtevası bugünün örfüne göre kendiliğinden mesela 25 TL olsa, burada Kur'an'ın lafzına zarar vermiş olmayız. Lafız (o günkü 15 TL'lik emzirme ücreti) olmasaydı amaca/öze (bugünkü 25 TL'lik emzirme ücretine) ulaşamayacaktık. Tam da bu noktada, az önce ima ettiğimiz kelami sıkıntıların epeyce

⁷ Kıyame(75)/36.

⁸ Osman Eyüpoğlu ve Mehmet Okuyan, “Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 26-27, yıl 2008, (ss.175-213), ss.206-209.

hafiflediğini görmekteyiz: örneğin iyi ile kötünün kaynağını akıl mıdır, vahiy midir? Neredeyse kader meselesi gibi zor görünen bu hususa, insanın bir beşer olsa da ilahi hitaba muhatap olacak fitratta yaratılması hakikatinden ilham ve güç alarak şöylece cevap vermek mümkündür: İyinin kötünün kaynağı, aynı anda; bir ve beraber; aralarında hiç ayırım yapmadan hem vahiy ve hem de akıldır. Bu cümleyi oluşturan kelimelerin sıralanışında önce vahiy deme eğilimi göstermemiz; ontolojik olarak önceliğin kuşkusuz vahye ait olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ama unutmamak gerekir ki bu vahiy de akla yatkınlık ilkesini dikkate alarak insana seslenmektedir. Burada akıl-vahiy arasındaki tamamlamacı ilişkinin zindeliğine/dinamikliğine güvenmek önemli olmaktadır.

Gerçekten iyi niyetli bir insan, kutsal kitabının lafzı ile o lafzın işaret ettiği yüce maksatlar arasında hata yapmama hassasiyeti/ümidiyle, hata yaparım korkusuyla (ümit korku arası bir duyguyla) sürekli gider gelir. Lafız ile amaç arasında tamamlamacı bir ilişki olduğunu görür ve birini ötekine öncelemez. Çünkü bilir ki kabuk olmazsa ağaç kurur, öz olmazsa kabuk işe yaramaz. Bütün beşeri eylemlerinde dünyada kullara, ahirette de Allah'a hesap vereceğinin bilincinde olur. Onun kuracağı dünya ne tam beşeridir, ne de tam ilahidir; bu dünya daima beşeriyetle ilahiliğin kesiştiği noktada yer alır. El kesmenin örfülüğünü bilir ama onun yerine mevcut örfüye uygun ceza koymaktan ziyade insanları bu suça muhtaç etmeyecek yeterliğe sahip sosyal adalet sistemini kurmaya önem verir. Toplumun insani menfaati uğrunda gerek gördüğünde örfü yeniden inşa eder ve el kesmeden de ağır bir ceza koyabilir. Ülkemizde son hukuki düzenlemelerde hırsızlık vakası iki taraf aralarında anlaşığında yargıya intikal etmeden sonlandırılabilir. Bu durumda hırsızlığın cezası sıfır (af) ile sonsuz (idam) arasında değişebilir. Buna haklı olarak son derece güvendiğimiz iyi niyetli ama yetkin kişilerin toplumsal desteği (yani örfü) de dikkate alan gayretleri karar verecektir. Bu toplumsal destek akla yatkınlığı yanında gönüllere yatkınlığı⁹ da ihtiva etmelidir. Söylediklerimize uygun olarak bu görüşümüzü biz de endişe (korku-ümit arası bir duygu) ile ifade etmek; bu yorumların asla mutlak olamayacağını belirtmek isteriz.

2. Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Temel Yaklaşım Biçimleri

Gelinen bu noktada kültürel etkileşimler bağlamında Kur'an'a yönelik temel yaklaşımların işlevselliğini ele alabiliriz. Bilindiği üzere söz konusu yaklaşımları sosyal değişim ile veya kültürel etkileşimler ile ilişkileri açısından sınıflamak istersek şunlar söylenebilir:

Değişim-yorum ilişkisinde sadece değişimi dikkate alarak hareket eden yaklaşıma

⁹ *Müsned*, I, 194. "İstefdi kalbeke ve in eftâke'l-muftûn; müftüler sana fetva verse de sen kalbine danış" (<http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=120494>, 13.02.2015).

pozitivist (bir bakıma salt değişimi dikkate alan ve bu nedenle salt aklî) okuma diyebiliriz. Burada Kur'an'ın lâfzî anlamına bağlılıkta pek bir kaygı gözetilmez. Bu yaklaşım biçimine somut bir örnek olarak akademik ilahiyattan Mehmet Dağ verilebilir.

Sadece geleneği dikkate alarak yeni durumun Kur'an'ın lafzına göre uyarlanması gerektiğini dikkate alan yaklaşıma da salt lâfzî; geleneksel veya selefî okuma adı verilebilir. Bu yaklaşıma da yine akademik ilahiyattan L. Cebeci örnek verilebilir.

Hem geleneği yani literal anlamı hem de yeni durumu yani değişimi dikkate alarak ortaya konan yaklaşım da kültürel okuma (kısmen aklî kısmen lâfzî okuma) olarak isimlendirilebilir. Bu yaklaşıma da örnek olarak akademik ilahiyattan M. S. Aydın verilebilir.

Burada her üçü arasında, herhangi bir ayetin pozitif bağlamının (veya nuzül sebebinin tikelliğinin) bağlayıcılığı açısından kısa bir karşılaştırma yapacak olursak en azından şimdilik şunları söyleyebiliriz: Pozitivist okuma sadece yeni durumu dikkate aldığı için Kur'an kaygısı taşımamaktadır. Diğer iki okuma ise mutlaka Kur'anî bir kaygıya sahiptir ve bunu açıkça ifade etmeye çalışmaktadır. Pozitivist okuma sadece yeni durumu dikkate aldığı için sosyal değişme ile doğrudan pek ilişkilendirilememektedir. Lâfzî okuma da sadece geleneği esas aldığı onun da sosyal değişme ile doğrudan ilişkisini kurmak pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle kültürel okuma hem geleneğe bağlılığı hem de yeni duruma uyumu esas aldığından değişim-yorum ilişkisini kurmada en gerilimli okuma biçimi olmakta ve değişim-yorum ilişkisinin de en canlı örneğini teşkil etmektedir. Bu açıdan söz konusu okuma biçimi üzerinde daha çok durulacaktır.¹⁰

2.a) Selefî; Geleneksel; Literal veya Lâfzî Okuma Biçimi

Kur'an'ı anlamaya yönelik yaklaşımların kronolojik açıdan ilki kuşkusuz selefî; geleneksel; literal veya lâfzî okuma biçimidir. Günümüzde homojen bir selefî anlayıştan söz etmek zor olsa da, ilk üç asırda Ehli Rey karşısında yer alan ve Ehli Hadis olarak adlandırılan ekolün Selefliği temsil ettiği genel bir kabuldür. İlk üç asırdaki bu anlayışın temel vasfı olarak nassın zahirine tutunmak, nasları aklî tahlile tutmamak zikredilir.¹¹ Kur'an'ın özellikle hukuki boyutu bağlamında bu okuma biçimini irdelemeye çalıştığımızda, hırsızlığa el kesme cezasını¹² ve mirasta kadına (erkeğe oranla) yarım pay verilmesini¹³ öngören ayetlerden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın tek tek her ayetinin daha çok zahiri (görünen ilk) veya literal

¹⁰ Burada verilen örneklerle alakalı olarak bakınız: Mehmet Dağ, "İslâm Dininde Reform, Ama Nasıl?", <http://garildi.cumhuriyet.com.tr/cgi-bin/sayfa.cgi? w+ 30+/cumhuriyet/0010/.../c0204.htm>, [Cumhuriyet, 04 Ekim 2000]; *1. Kur'an Haftası*, Hazırlayan: Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan, Fecr Yayınları, Ankara, 1995, s.253; *Din-Devlet ve Toplum*, Hazırlayan Yok, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, ss.50-54; *1. Kur'an Sempozyumu*, Hazırlayan: Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s.271.

¹¹ Mehmet Bakır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/2, Aralık 2004, ss.27-28 (ss.25-48).

¹² Maide(5)/38.

¹³ Nisa(4)/11.

(harfî harfine) anlamının¹⁴ dikkate alınması gerektiğinin kuvvetle vurgulandığını görmekteyiz. Dolayısıyla literal okuma deyimi, geleneksel okuma deyiminin eş anlamlısı olarak karşımıza çıkmaktadır denebilir. Bu durumda literal okumaya göre, değişime uyum sağlamak amacıyla veya çağı Kur'an'a değil de, Kur'an'ı çağa uydurmak amacıyla¹⁵ el kesme cezası hapis cezası olarak, kadına mirasta yarım pay da eşit pay olarak yorumlanmamalıdır. ***Kur'an'ın ne demek istediğine değil, bizzat/lâfzen ne dediğine bakılmalıdır.***¹⁶

Sözü edilen bağlamda örneğin Kotan, Kur'an'ın literal anlamının Müslüman için vazgeçilemez bir değere sahip olduğunu, literal anlamın, tarihselci İslâm modernistlerinin talep ettiği değişikliklere imkân tanıyamayacağını vurgular.¹⁷ Benzer şekilde Polat da, Kur'an'ın **dikey** bir **yapı**yla geldiğini ve tarihe müdahaleci niteliğini de buradan aldığını, modern okuma biçimlerinin rahat bir hareket meydanı oluşturabilmek için bu yapıyı reddedeceğini, sadece **moral değerler**le birkaç tarihsel malumata sahip bir Kur'an'ın artık Kur'an olamayacağını, epistemolojik bir nesneye indirgenen Kur'an'ın **müdahaleci vasf**ının tamamen kaybolacağını, modernist okumaların Kur'an'ın **yazılı kelam** boyutunu sözlü kelama, **lâfzen mucizliği**ni manen mucizliğe, **tek anlamlılığını** herkesin keyfine göreliği çağrıştırmacı bir tür çok anlamlılığa, esas teşkil eden **literal anlam**ını amaçsal anlama indirgediğini, amaca göre yorum yapılırken, **lafız** ve ikinci sıradaki **hüküm**ün atlanarak doğrudan maksada geçildiğini, Kur'an'ı anlamada öncekilerin [yani selefin] birinci sıraya koymadığı esbabı nuzül ve nasih-mensuh kavramlarının güçlü vurgularla ön plana çıkarıldığını, Kur'an'ın **zahiri yapısının** inananlar için arz ettiği önemin hafife alındığını eleştiri bağlamında ifade eder.¹⁸

Yukarıdaki eleştirilerde geçen “yazılı kelam”, “dikey yapı”, “lâfzen mucizlik”, “tek anlamlılık”, “literal anlam”, “müdahaleci nitelik”, “zahiri yapı” ve *lafız-hüküm ilişkisinin önceliği* gibi kavramlardan da anlaşılacağı üzere literal okuma kavramı genel olarak, Kur'an'ın zahiri veya lâfzî¹⁹ (tek tek lafızlarından anlaşılan ilk) anlamının öne çıkarılması anlamında kullanılmaktadır. Bu okumaya:

- a) Süregelen bir geleneğin devamı olması açısından **geleneksel**²⁰ veya **klasik** okuma;
- b) Ayetlerin veya kutsal metnin tek tek lafızlarını öncelikle dikkate aldığı için **lâfzî** okuma;
- c) Kur'an'ın hükümlerinin kıyamete kadar geçerliliğini vurgulaması açısından

¹⁴ Gerçek veya nesnel anlamın, “mütakellimin kastetmiş olacağı özgün anlam” değil de, literal (harfî) anlam olduğuna ilişkin vurgulu bir örnek olarak bakınız: Kotan, ss.288-289.

¹⁵ Hayrettin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991, (ss.284-291), s.284; *İslâm ve Laiklik*, s.266.

¹⁶ “Allah ve Rasulünün hüküm verdiği bir meselede inanan kadın ve erkeğin [inandık ve tasdik ettik demekten başka] tercih hakkı yoktur” (Ahzab(33)/36) ayetinin bu bağlamda dile getirilişine bir örnek olarak bakınız: *Din-Devlet ve Toplum*, s.37.

¹⁷ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001, ss.288,396-397.

¹⁸ Fethi Ahmet Polat, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar”, *Marife*, yıl. 1, S.2, (ss.7-25), ss.20-24.

¹⁹ Literal anlamın lâfzî anlam olduğuna ilişkin bir kullanım örneği olarak bakınız: *Diyanet*, Sayı 138, Haziran 2002, s.43.

²⁰ “Bu iddiaya karşı biz, gelenekçi İslâm yorumcularıyla beraber... olduğumuz için karşı delilleri vermek ve konuyu tartışmakta fayda görüyoruz” (Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, ss.284,288).

evrensel veya *evrenselci/mutlak*²¹ okuma;

d) Her ayetin görünen ilk anlamını veya daha doğrusu okuyucunun yorumunu (öznelliği) değil de metnin zahiri yapısını (nesnelliği) dikkate alması açısından *pozitif* veya *nesnel*²² okuma;

e) Teker teker ayetlerin bir bakıma genel bağlamdan bağımsız anlamlara sahip olduklarını çağrıştırmaları açısından *atomcu* veya *parçacı*²³ okuma;

f) İslam'ı öz haliyle yaşayan ve öz haline en yakın olan ilk üç neslin (Sahabe, Tabiûn ve Tebe-i Tabiûn'un) Selef olarak adlandırılması; Selef'in de nakle/zahire itibar etmesi nedeniyle *nakli/selefî okuma*;

g) Öz veya gizli/amaçsal anlama değil de zahiri anlama itibar etmesi sebebiyle *zahiri okuma*;

h) Kutsal metne ait kelimelerin lügavî anlamlarına önem vermesi açısından *lügavî okuma*;

i) Tüm ayetleri zaman, mekân ve insanüstü bir statüde görmesi ve o şekilde uygulanmalarını talep etmesi açısından *teolojik/metafizik okuma* biçiminde eş anlamlı başka isimler de verebiliriz/verilebilir.

Bu yaklaşıma bazı ilahiyatçılardan örnek olarak L. Cebeci ve H. Karaman, kıssalara yaklaşımı konusunda İ. Şengül, tabiat olgularına ilişkin ayetlerdeki yaklaşımı açısından S. Ateş²⁴ ve C. Kırca verilebilir.

Bu yaklaşımı Kur'an ahkâmının (mesela hırsıza el kesme cezasının) uygulanması açısından ele aldığımızda şu iki ihtimalden biri gerçekleşmiş olmalıdır:

a) Ya İslam Hukukunun uygulanabildiği bir İslam Devleti hâkim olmalıdır. Buna göre laiklik veya laik sistemlerden bir şekilde kurtulmak gerekecektir.

b) Ya Hayrettin Karaman'ın da dediği üzere laik sistem kendi içinde her inancın gerektirdiği hayat tarzlarına imkân tanıyacak tampon mekanizmalar oluşturmalıdır.

Üçüncü bir yol yok gibidir. Zira hırsızlığa verilen el kesme cezası hakkında açık-lâfzî nass/ayet bulunan bir meseledir ve bu cezanın örfî bir uygulama olarak görülmesi; zaman ve mekâna göre başka örfî cezalarla değiştirilmesi mümkün değildir. Eğer üçüncü bir yoldan söz edilecekse bu sefer devreye geleneksel veya literal okumanın karşısında yer alan modernist; aklî veya kültürel okuma biçimi girecektir.

²¹ 1. *Kur'an Sempozyumu*, s.270; Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Hazırlayan: Muhammed Abay, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.17-29), ss.28-29.

²² Kotan, ss.287,291.

²³ Fazlur Rahman'a ait bu nitelemenin kullanımı ve hermenötik açıdan bir eleştirisi konusunda bir örnek olarak bakınız: Burhanettin Tatar, "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Döbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, YYÜİF Yayınları, Van, Yayın Tarihi Yok, (ss.493-508), s.499.

²⁴ Ateş'in özellikle hukuki ve kıssalara ilişkin ayetlerin okunmasında kültürel okuyucu kutbunda yer aldığı belirtmemizde yarar vardır.

2.b) Modernist; Aklî; Örfî veya Kültürel Okuma Biçimi

Selefi/literal okumaya ilişkin yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bu okumanın karşısında yer alan veya daha doğrusu literal okumanın karşısına ilk konan/konacak okuma biçimi olarak modernist; aklî veya (daha çok kullanacağımız ifadeyle) *kültürel okumayı* görmekteyiz.

Modernist; kültürel veya aklî okuma konusunda adı en çok geçen düşünür olarak Fazlur Rahman'ın, “geleneksel yorum” veya “geleneksel İslam kanunları” ile karşılaştırmalı olarak “modernist Müslümanlar” veya “modernist bir kimse”²⁵ veyahut “İslâmî Modernizm (İslamic Modernism)”²⁶ biçiminde doğrudan kullandığı bu nitelemeyi İ. Güler'in, “[Kadın-erkek arasındaki] bu eşitsizlikleri anlama ve yorumlamada modernist Müslüman düşünürler (örneğin Fazlur Rahman, Garaudy) tarihi metodu benimserken, gelenekçi müfessirler (örneğin, Mevdudi, Seyyit Kutup, Yazır) bu çözümlerin biricik ve tarih dışı olduğu kanaatindedirler”²⁷ biçiminde; Aydın'ın, fundamentalist olarak gördüğü Mevdudi ile modernist olarak gördüğü Fazlur Rahman'ı, İslam dünyasının geri kalmışlığına bir çıkış yolu arama bağlamında birleştirmekle;²⁸ Dağ'ın, İslâm dininin hür-köle, kadın-erkek ayırımı yapmasını toplumsal ve kültürel koşullara bağlayanları modernist olarak nitelemekle;²⁹ Bulaç'ın, illetin değişmesini hükmün süresiz olarak yürürlükten kaldırılması olarak algılamayı “modernist bir sapma veya bir cehalet” olarak algılamakla,³⁰ Alperen'in “İslamcı modernistlerin önde gelen temsilcilerinden” diyerek³¹ daha önce değindiğimiz isimleri saymakla; Kotan'ın “tarihselci İslam modernisti” ve Polat'ın “modernist okuma” biçiminde doğrudan kullandığını görmekteyiz. Modernist nitelemesini kendini gelenekçi addeden Karaman da kullanmaktadır. Karaman'ın bu okuma biçimine katılmamasının nedenlerini, onun modernist nitelemesini yaptığı makalesinde rahatlıkla görebilmekteyiz. Şimdilik bir örnek olarak, Kur'an'ın örtünme emrini örfîlikle açıklamaya çalışan Ateş,³² kadımla ilgili ayetleri kültürel olarak görebileceğini ifade eden Aydın,³³ benzer yaklaşımları sergileyen Güler,³⁴ Kırbasoğlu³⁵ ve Akdemir³⁶ gibi akademisyenlere veya bu gibi

²⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss.91,93.

²⁶ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri III*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s.61.

²⁷ İlhami Güler, “Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991, (ss.310-319), s.315.

²⁸ Mehmet S. Aydın, “Değişme ve Endişe”, *Zaman*, 28 Ocak 2002, (s.12), s.12. Diğer bir örnek olarak Aydın'ın bir makalesinin bizzat adı da verilebilir: Bak., Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 4, Sayı 4, 1990, (ss.273-284).

²⁹ Mehmet Dağ, “İslâm Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun, 1989, (ss.157-163), ss.162-163.

³⁰ Ali Bulaç, “Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.292-309), s.309.

³¹ Abdullah Alperen, *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1998, s.38.

³² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 6, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, s.181.

³³ *Din-Devlet ve Toplum*, s.51.

³⁴ Güler, s.315.

akademisyenlerin sergilediği türden yaklaşımlara, “Bir örtünme inkılâbı yapan ayet, mezkûr adetleri hedef almakta, onları ortadan kaldıran emirler vermektedir” biçiminde bir kesinlikle katılmamaktadır.³⁷

Modernist okumaya, yeni (modern veya çağdaş) duruma uyum sağlamaya öncelik vermesi açısından *yenilikçi* veya *çağdaş*³⁸ okuma da diyebiliriz. Adlarının *yenilikçilik*, *yeni arayışlar* gibi kavramları içerdiği kimi yapıtlardaki³⁹ bildiriler/makaleler bu bağlamda değerlendirilebilir. Bir diğer örnek de Alperen’in çalışmasından verilebilir. Söz konusu çalışmada *Selefi reformistler* ile *modernist İslamcılar* arasında en temel fark olarak, birincilerin istediği değişim çağrılarının kaynağını İslam dünyasının iç bünyesindeki tehditlerin, ikincilerin istediği değişim çağrılarının kaynağını ise, İslam dünyasının hem iç bünyesindeki hem de dış bünyedeki tehditlerin oluşturduğu ifade edilmekte, hatta “Modern [yeni, çağdaş] İslami düşünce, İslami geleneğin modern şartlara intibak etmesi için üretilmiştir”⁴⁰ biçiminde doğrudan bir ifade kullanılmaktadır. Benzer ifadeyi A. Çiftçi de Fazlur Rahman’ın yaklaşımını değerlendirme bağlamında, “Onun anlama yönteminin bütün amacı, Allah’ın ve kutsal kitabın modern şartlarda ‘yabancı kalmamasını’ (irrelavent) sağlamak idi”⁴¹ biçiminde dile getirmektedir.

Modernist veya kültürel okuyucuların, hırsızın elinin kesilmesi veya mirasta kadına yarım pay verilmesi örneklerinde görüldüğü üzere, özellikle hukuki ayetlerin zahiri anlamlarını değişime uyum adına aşmaya ve bu anlamların yerine, mal-can-adalet emniyeti gibi soyut (dolayısıyla mevcut kültürel koşulların somutlayacağı) evrensel ahlaki kavramlardan oluşan anlamlar koymaya çalıştıklarını görmekteyiz. Bunu yaparken ayetin zahiri anlamını değil, bu anlamın altında var olduğuna inanılan *iç anlam*ını, başka bir ifadeyle *amaçsal anlam*ını ya da *Allah’ın niyetini* ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Kısaca bu okuma biçimine:

a) Modernist okumaya, yeni (modern veya çağdaş) duruma uyum sağlamaya öncelik vermesi açısından *yenilikçi* veya *çağdaş*⁴² okuma;

b) Bu bağlamda modernist okumaya, zahiri anlamın yerine bir şekilde belirlenen bir iç

³⁵ Hayri Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.271-283), s.281.

³⁶ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an’da Kadın”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.260-270), s.261.

³⁷ Karaman, “Kadının Şahiliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, s.288.

³⁸ *Modernist* kavramının *çağdaş*, *modern durum* kavramının da *yeni* veya *çağdaş durum* olarak çevrilebileceğine ilişkin birkaç örnek olarak bakınız: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.93; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s.61. Üçüncü bir örnek olarak Tatar’ın, Fazlur Rahman’ın yorum teorisini bizzat “çağdaş” olarak nitelemesi ve hermenötik açıdan eleştirmesi verilebilir (Tatar, ss.499-500).

³⁹ Bir örnek olarak bakınız: *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (Hazırlayan: İlyas Çelebi), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

⁴⁰ Alperen, ss.39,41.

⁴¹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000, s.93.

⁴² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.93; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s.61.

anlam koyma eğilimi nedeniyle *iç/derunî* okuma;⁴³

c) Benzer şekilde öz anlam anlamında *bâtınî* okuma;⁴⁴

d) Kotan ve Polat'ın değindiğimiz eleştirilerinde de görüldüğü üzere, Allah'ın dediğinin (Kur'an'ın zahiri/nesnel anlamının) değil de, demek istediğinin (Kur'an'ın derûnî/iç/bâtınî anlamının) gerçek anlam olduğunun vurgulanması açısından *amaçsal* okuma;⁴⁵

e) Amaçsal okumaya benzer şekilde veya daha doğrusu amaçsal okumadan çıkarılabilecek şekilde, metnin değindiğimiz zahiri veya nesnel anlamının değil de, öznenin yorumunun ön plana çıkarılması açısından *öznel* okuma;

f) Vahyin zahirini sosyo kültürel koşullarla aklî muhakemeye tabi tuttıkları için *aklî* okuma;

g) Özellikle hukuki ayetlerin sosyal ve antropolojik koşullara bağımlılığını (kısmen pozitivist okumayı) vurgulaması açısından *sosyolojik/antropolojik* okuma;⁴⁶

h) Benzer şekilde ağırlıklı olarak hukuki ayetlerin tarihsel koşullara bağımlılığını ve dolayısıyla modern (çağdaş, yeni) durumun gerektirdiği hukuki-siyasi yapılanmaların söz konusu ayetlerin özüne aykırı olmayacağını vurgulaması açısından *tarihsel/izaafî* okuma;⁴⁷

i) Yine benzer şekilde, daha çok hukuki ayetleri vahyin özü olarak değil de, bir bakıma tamamen Arap örfünün yansıması olarak görme eğilimi açısından *örfi* okuma⁴⁸

j) Ya da *Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlak boyutu dışındaki diğer boyutlarından özellikle hukuki boyutunun, o günün Arap kültürüne göre şekillendiğini, dolayısıyla evrensel*

⁴³ “Allah'ın niyeti gibi ele avuca gelmez bir şeyi nesnel anlamının konusu yapmak... tarihsellik tutkusundan başka neyle izah edilebilir?” biçimindeki ifadelerle derunî anlamın bir eleştirisi konusunda bakınız: Kotan, ss.290-291.

⁴⁴ Zahiri (dış veya kabuk) anlamın karşısına konan ve *iç veya öz anlam* manasına gelen bâtinî okuma kavramının kullanımı konusunda Aydın'ın, tasavvufî (bâtınî) yorumu hermenötik çabaya güzel bir örnek olarak gösterdiği yaklaşımı bu bağlamda ele alınabilir. Bak., *Din-Devlet ve Toplum*, s.58.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, ss.76-77; *İslâm ve Laiklik*, ss.269-270.

⁴⁶ *1. Kur'an Sempozyumu*, ss.271,339.

⁴⁷ “Kur'an'a tarihselci yaklaşım”, “tarihselciliğin İslâmî versiyonu”, “modernist İslam tarihselciliği”, “İslam modernizmi”, “modern hayatın zaruretleri”, “tarihsellik tutkusu” gibi kavramların kullanımı ve eleştirisi konusunda bir örnek olarak bakınız: Kotan, ss.280,290-291,396-397. Aydın, tarihselci okuyuş kavramı yerine “*tarihîlik perspektifi*” kavramını, “beni kimse aforoz etmezse” biçiminde bir kaygıyla ve Hz. Ömer'in kimi uygulamalarına gönderme yaparak özellikle hukuki ayetlerin birer kültürel çözüm olarak görülmesi bağlamında kullanır (bakınız: *Din-Devlet ve Toplum*, ss.52,54). Aynı bağlamda Güler “*tarihi metot*” kavramını kullanmaktadır. Benzer şekilde Paçacı da söz konusu kavramı yapıtının başlığında “*tarihsellik*” olarak, içeriğinde ise “*tarihselcilik*” olarak kullanmaktadır: “Kur'an'ın anlaşılması ve günümüze taşınması bakımından önerilen yöntem tarihselcilik olarak belirmektedir” (Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.7). Başlığında “tarihsellik” kavramını kullandığı bir diğer yapıtında da benzer şekilde, Kur'an'ı A tarihselliğinden (on dört asır önceki tarihsellikten veya o çağı yapan insani etkinliklerden) B tarihselliğine (yüzyılımız tarihselliğine veya bugünü yapan insani etkinliklere) taşıma kaygısını “*tarihselci bakış açısı*”, karşısında yer alan bakış açısını ise “*evrenselci yaklaşım*” olarak nitelendirmektedir (Paçacı, “*Kur'an ve Tarihsellik Tartışması*”, ss.28-29). Serinsu ise aynı kavrama, “Esbabî nüzul ve *tarihîlik* kavramı münasebetine insanın tarihi bir varlık olması bağlamında bakabiliriz. O zaman görülecektir ki, esbabî nüzul, Kur'an-ınsan ilişkisinin bir bölümünde oluşmuş *insani yapıp-etmelerdir*” biçiminde değinmektedir (Ahmet Nedim Serinsu, “*Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım*”, *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (ss.189-201), s.200. Vurgular bize aittir.

⁴⁸ Ateş'in bizzat örf kavramını veya örf anlamında kullandığı *kıssa, şifahi töre ve hikâye* kavramlarını bu bağlamda vurguladığı örneklerden bir-ikisi olarak bakınız: Süleyman Ateş, “*Sorular ve Cevaplar*”, *Kur'an Mesajı*, Yıl 1, Sayı 9, 1998, (ss.14-16), ss.14-15; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, ss.46-47. Benzer şekilde Öztürk de, bizzat örf kavramını kullanmakta ve bu ifadeyi, *millet, şeriat ve diyanet* kavramlarıyla örtüştürerek *değişmeyen din* kavramından ayırmaktadır. Bak., Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an Adına Konuşuyorum*, Birey Yayınları, İstanbul, 2001, ss.51-55.

ahlaki talepleri dışında Kur'an'ın, her kültürün kendine özgü bir hukuki-siyasi-sosyal yapılanmaya gitmesine müdahale etmeyeceğini ileri sürmesi açısından **kültürel okuma**⁴⁹ biçiminde eş anlamlı başka adlar da verebiliriz/verilebilir.

Bu karşıt gibi gözükten aslında aralarında tamamlamacı ilişki olan okuma biçimlerini tablo halinde bir arada aşağıda görmek mümkündür:

GELENEKSEL OKUMA (Eş Anlamlı Diğer Adlandırmalar)	KÜLTÜREL OKUMA (Eş Anlamlı Diğer Adlandırmalar)
Geleneksel/Klasik Okuma: Süregelen bir geleneğin devamı olması açısından.	Yenilikçi/Çağdaş Okuma: Yeni (modern veya çağdaş) duruma uyum sağlamaya öncelik vermesi nedeniyle.
Lâfzî Okuma: Ayetlerin veya kutsal metnin tek tek lafızlarını öncelikle dikkate aldığı için.	İç/Derunî Okuma: Zahiri anlamın yerine bir şekilde belirlenen bir iç anlam koyma eğilimi nedeniyle.
Zahirî Okuma: Öz veya gizli anlamın değil; zahiri anlamın peşinde olduğu için.	Bâtınî Okuma: Öz anlam arayışı nedeniyle.
Lügavî Okuma: Allah'ın niyetinin değil de lafız olarak ne dediğini dikkate alması açısından.	Amaçsal Okuma: Allah'ın dediğinin değil de; demek istediğinin aranması nedeniyle.
Pozitif/Nesnel Okuma: Okuyucunun yorumunu (özneliği) değil de metnin zahiri yapısını (nesneliği) dikkate alması açısından.	Öznel Okuma. Metnin değindiğimiz zahiri veya nesnel anlamının değil de, öznenin yorumunun ön plana çıkarılması açısından.
Atomcu/Parçacı Okuma: Teker teker ayetlerin bir bakıma genel bağlamdan bağımsız anlamlara sahip olduklarını çağrıştırmaları açısından.	Tümelci Okuma: Özellikle Hukuki ayetlerin tümel ahlaki ilkeler temelinde yöresel okunması gerektiğini vurgulaması açısından. Tikelci/Yöreselci Okuma: Kur'an'ın özellikle hukuki ayetlerinin yerelliğini/tikelliğini vurgulaması açısından.
Naklî/Selefî Okuma: İslam'ı öz haliyle yaşayan ve öz haline en yakın olan ilk üç neslin (Sahabe, Tabiûn ve Tebe-i Tabiûn'un) Selef olarak adlandırılması; Selef'in de nakle/zahire itibar etmesi nedeniyle.	Aklî Okuma: Vahyin zahirini sosyo kültürel koşullarla aklî muhakemeye tabi tuttıkları için. Örfî Okuma: Yine benzer şekilde, daha çok hukuki ayetleri vahyin özü olarak değil de, bir bakıma tamamen Arap örfünün yansıması olarak görme eğilimi açısından.
Teolojik/Metafizik Okuma: Tüm ayetleri zaman, mekân ve insanüstü bir statüde görmesi ve o şekilde uygulanmalarını talep etmesi açısından.	Sosyolojik/Antropolojik Okuma: Özellikle hukuki ayetlerin sosyal ve antropolojik koşullara bağımlılığını (kısmen pozitivist okumayı) vurgulaması açısından.
Evrenselci/Mutlak Okuma: Kur'an'ın hükümlerinin kıyamete kadar lâfzen geçerliliğini vurgulaması açısından.	Tarihsel/İzafi Okuma: Benzer şekilde ağırlıklı olarak hukuki ayetlerin tarihsel/yerel koşullara bağımlılığını (örfliliğini) vurgulaması açısından. Kültürel Okuma: Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlak boyutu dışındaki diğer boyutlarından özellikle hukuki boyutunun, o günün Arap kültürüne göre şekillendiğini, dolayısıyla evrensel ahlaki talepleri dışında Kur'an'ın, her kültürün kendine özgü bir hukuki-siyasi-sosyal yapılanmaya gitmesine müdahale etmeyeceğini ileri sürmesi açısından.

⁴⁹ Bu konuda özellikle Aydın'ın, "Acaba ben kadınlarla ilgili ayetleri önemli ölçüde **kültürel olarak** görsem yanlış mı düşerim? Çünkü vahiy de bir kültüre geliyor... **Beni kimse aforoz etmezse**, ben vahyin dışındaki konularda Peygamberimizin de büyük ölçüde, **o kültürün şartları içinde ve o günün ihtiyaçları muvacehesinde** hareket ettiğini düşünüyorum" biçimindeki ifadeleri güzel birer örnek görünümündedir (bakınız: *Din-Devlet ve Toplum*, ss.50-54, vurgular bize aittir). Karşılaştırmız: *İslâm ve Laiklik*, ss.85-86, 202-204.

Bu yaklaşımlara dair nitelemeleri vurguladıkları hususlar açısından artırmak da mümkündür; temel vurguları açısından azaltmak da mümkündür. Kültürel okuyucular, “tarihi metot”, “tarihsellik”, “tarihselci bakış açısı”, “tarihilik perspektifi”, “kültürel olarak görmek” gibi kavramları doğrudan kullansalar da, gördüğümüz veya işaret ettiğimiz vurgularında kendilerini bizzat “modernist”, “tarihselci-modernist” veya “kültürel okuyucu” olarak nitelememektedirler. Değindiği üzere örneğin Aydın, kendini modernist olarak nitelemese de, modernist olarak nitelediği Fazlur Rahman’ın özellikle hukuki ayetlere yaklaşımıyla tam denebilecek bir paralellik sergilemektedir.⁵⁰ Biz salt gerekli ve yeterli olmamakla beraber, modernist; çağdaş; yenilikçi; iç/derûnî; öz/bâtınî; amaçsal; öznel; *aklî*; sosyolojik; antropolojik; tarihselci; örfî ve nihayet kültürel biçiminde birbirine benzer isimler verilen ve/veya verilebilir okuma çeşitlerinden daha çok *kültürel* okuma nitelemesini kullanmayı uygun gördük. **Başka bir ifadeyle, bir kısım akademik ilahiyatçıları *literal okuyucular* olarak nitelerken, karşılarında yer alan ilahiyatçıları ise *kültürel okuyucular* olarak niteleyeceğiz.** Bu nitelemenin yerinde veya uygun bir niteleme olduğu, Aydın’ın sözü edilen güzel örnekliğinin, özellikle hukuki ayetler bağlamında diğer bazı ilahiyatçılar için de geçerli olmasından rahatlıkla anlaşılabilir. Sonuç olarak bu nitelemeler, söz konusu ilahiyatçılara ait nitelemeler olmaktan daha çok, okuma biçimlerini dikkate alarak yaptığımız için *bize ait* nitelemeler olarak görülmelidir. Buna göre, Kur’an’ın ağırlıklı olarak hukuki ayetlerini okuma biçimlerindeki kültürel ve/veya örfîlik vurguları (ya da en azından kimi yaklaşım biçimleri) dikkate alındığında, S. Ateş, H. Atay, M. S. Aydın, Y. N. Öztürk, M. Paçacı, H. Kırbasoğlu, Y. V. Yavuz, M. S. Hatiboğlu, S. Akdemir, Ö. Özsoy, E. R. Fığlalı, H. Albayrak, İ. Güler ve F. Koca gibi *sayıları çoğaltılabilir veya temel vurgu farklarına göre birbirine indirgenerek azaltılabilir* kimi isimlerin kültürel okuyucular olarak nitelendirilebileceği düşünülmüştür.

Tekrar hatırlatmalıyız ki, kültürel okuma biçimi, yenikliklere uyum arayışı ile Kur’an’a uygunluk kaygısı arasındaki gelgitli görünümünün, değişim-yorum ilişkisinin daha detaylı ve canlı fotoğrafını sunma potansiyeli nedeniyle, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere literal okuma biçiminden ayrıldığı gibi, teolojinin ya da metafiziğin konusu olan şeylerin bilime, başka bir deyişle, ontolojik anlamda gerçek varlığa, epistemolojik anlamda gerçek bilgiye, kısaca gerçek değere konu olamayacağı anlamında pozitivist paradigmaya bağlı okuma biçiminden de ayrılmaktadır.

⁵⁰ Karşılaştırınız: *Din-Devlet ve Toplum*, ss.50-54; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss.90-94,96-97.

3. Kültürel Karşılaşmalar veya Toplumsal Değişme Açısından Selefî ve Akli Yaklaşımların İşlevselliği

Burada Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak ortaya konan temel iki yaklaşım biçimini, olabildiğince deskriptif (betimleyici, niteleyici) bir tarzda derlemeye ve sosyal değişme ile ilişkilerinin **ağırlıklı yönünü** bir makale kapsamında kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Başka bir ifadeyle, yukarıdaki tanımlamalardan sonra söz konusu iki yaklaşımı birkaç somut örnek üzerinden sosyal değişme ile ilişkileri açısından ele almak yeterli olacaktır. Sosyal değişme ile ilişki kurmada Kur'an'a da uygunluk kaygısı taşıyarak en sıkıntılı ve bu nedenle en çok çaba harcayan yorumun kültürel okuma olduğunu şimdiden belirtmekte yarar vardır.

Selefî veya geleneksel/literal yaklaşım biçimi sosyal değişmeye uyuma değil; lâfzî anlama bağlılığa önem verdiği için, örneğin hırsıza hapis veya para cezasının verilmesini ön gören yeni bir sosyal kültürel durumla karşılaştığında bu yeni duruma uyum sağlamaz; mevcut durumun lâfzî anlama uygun düşmesini bekler. Örneğin, yukarıda din ve kültür arasındaki muhtemel ilişkileri ele alırken “İlişkısizlik veya Özerklik” başlığı altında H. Karaman'ın geleneksel olarak nitelendirdiği kendi yaklaşımı burada tekrara hatırlanabilir. Bu yaklaşıma göre laik sisteme uyum sağlanması beklenmez; laik sistem kendi içinde geleneksel İslami yaklaşımın hayatiyet bulmasına imkân verecek tampon bir bölge oluşturabilir ve böylece her iki sistem de tehdit altında kalmamış olur. Dolayısıyla geleneksel veya literal yaklaşım biçiminin sosyal değişme ilişkisi aktif değil pasiftir; ya değişime direnir ya da değişimin ona izin vermesini bekler. Bu nedenle böyle bir yaklaşım üzerinde değişimle olumlu ilişkiye girme örneklerini kolayca bulmak pek mümkün değildir. Değişimle ilişkiye girmeye olumlu bakan ama taşıdığı *Kur'an'a da uygunluk kaygısı* nedeniyle bir gerilim içinde olan asıl yaklaşım kültürel okuma biçimidir. Bu yüzden ona daha fazla değinmemiz gerekmektedir.

Kültürel veya akli okuma biçimi, sosyal değişme ile potansiyel çatışmaya giren hususlarda (özellikle hukuki ayetlerde) Kur'an'ı amaçsal veya kültürel okumaya tabi tutarak söz konusu çatışmayı gidermeye çalışır. Örneğin namazı kılma biçimleri veya namazın rekât sayıları daha çok psikolojik olgular olduğu için bunlar sosyal değişme ile gelen yeni durumla pek bir *çatışma potansiyeli taşımaz*. Ancak hukuki durumlar psikolojik meseleden öte daha çok sosyolojik bir nitelik arz ettikleri için bunlar sosyal değişme ile gelen yeni durumla ya uyuşur ya da çatışır. Mesela el kesme ayeti, ilgili suça hapis cezasını gerektiren yeni durumla çatışır. Bu durumda hırsızlığa verilen el kesme veya hapis cezalarının salt dini meseleler olmayıp bunların mevcut sosyo kültürel ortamların dine yansımaları olarak algılanması gerektiği ileri sürülür. Bu bağlamda el kesme cezasının şer'î bir ceza olmaktan öte örfî bir

uygulama olduğu; dolayısıyla toplumun uzlaşma sağladığı her cezanın meşru olup Kur'an ile ters düşmeyeceği dile getirilir.

Görüldüğü üzere kültürel veya aklî okumanın devreye sokulma gerekçesi sosyal değişme ile çatışma potansiyeli taşıyan hususların varlığına bağlı olmaktadır. Kur'an açısından bu çatışma potansiyeli taşıyan hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.a) Sosyal Değişme İle Doğrudan İlişkilendirme Açısından Kur'an Kavramları

Bu kategori altında genellikle ceza hukuku; kadının toplumsal statüsü ve faize ilişkin Kur'an ayetleri ele alınır. Ceza hukuku kapsamında dinden dönene, hırsıza, zina edene ve içki içene verilen cezaların örfliği üzerinde durulur. Kadının toplumsal statüsüne ilişkin miras, dört kadınla evlilik, şahitlik ve örtünmenin şekli bağlamlarında da benzer örfilik vurgusu yapılır. Bunların bir namazın rekât sayıları gibi salt dini meseleler olmayıp; mevcut örfü Kur'an'ın uygun görüp onaylaması neticesinde dini nitelik de kazandığı ileri sürülür. Faiz konusunda da enflasyon oranındaki kısma örfî açıdan cevaz verilir. Burada sosyal değişme ile ilişkilendirilme açısından birkaç örnek konu üzerinden kültürel yaklaşım biçiminin değişime uyumda sergilediği işlevsellikten söz edilmeye çalışılacaktır.⁵¹

SOSYAL DEĞİŞME İLE DOĞRUDAN İLİŞKİLENDİRME AÇISINDAN KUR'AN KAVRAMLARI	SOSYAL DEĞİŞME İLE DOLAYLI İLİŞKİLENDİRME AÇISINDAN KUR'AN KAVRAMLARI
Ceza Hukukuna İlişkin Kur'an Ayetleri Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 1- Dinden Dönme Suçu Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 2- Hırsızlık Suçu Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 3- Zina Suçu Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 4- İçki İçmek Suçu Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi	Doğal Olgulara İlişkin Kur'an Ayetleri Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 1- İnsanın Mucizevî Yaratılışı 2- Her şeyin Çift Yaratılışı 3- Her şeyin Sudan Yaratılışı 4- Toplumsal Refahın Değişkenliği/Geçiciliği...
Kadının Toplumsal Statüsüne İlişkin Kur'an Ayetleri Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 1- Kadının Mirastaki Payı Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 2- Dört Kadınla Evlilik Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 3- Kadının Şahitliği Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 4- Kadının Örtünmesi Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi	Kıssalara İlişkin Kur'an Ayetleri Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi 1- Kıssaların Anlatım Tarzı Bakımından Mucizliği 2- Kıssaların Otantikliği 3- Zülkarneyn Kıssası 4- Musa-Hızır Kıssası...
Faize İlişkin Kur'an Ayeti Bağlamında Değişim-Yorum İlişkisi	---

Dinden Dönme:

Dinden dönenin öldürülebileceği hususu savaş anında saf değiştirmekle sınırlandırılıyor. Bu mevcut durumu kültürel olarak okumak demektir. Zira savaşta saf değiştiren herkesin ölümle cezalandırılması bir bakıma evrensel bir tepkidir. Bu şekilde mürtedin öldürülmesi ile inanç özgürlüğü arasındaki çatışma potansiyeli giderilmiş olur.

⁵¹ Diğer hususlardaki örnekler için ilk dipnotta adı geçen, Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)* adlı doktora tezimize bakılabilir.

Örneğin Süleyman Ateş'e göre, "her biriniz için bir şeriat, yöntem, yol belirledik", "dinde zorlama yoktur" ayetleri bunu göstermektedir; "**hüküm Allah'ındır**" ayeti, **siyasi bir anlamı değil, helal-haram hükmü koyma anlamını içerir**. "Kendi dillerinizin nitelendirmesiyle şu helâldir, şu haramdır demeyiniz. Bu suretle Allah'a iftira etmiş olursunuz. Allah'a iftira edenler onmazlar" ayeti de ona göre bu anlamdadır. Ateş'e göre İslâm dininin modası geçmeyen hükümleri, iyilikte yarış, yardımlaşma, din ve vicdan özgürlüğü, meşveret ve doğruluk gibi hükümlerdir; "sen yapacağın işlerde sahabilerine danış" ifadesi, siyasi yönetim anlamında hükmün halkın olacağını onaylamaktadır.⁵²

El Kesme Cezası:

Benzer örfilik veya o günün sosyo kültürel koşullarının Kur'an'a doğal yansıması şeklindeki yaklaşım hırsıza verilen el kesme cezasına da uygulanır. El kesme cezası orijinal bir hüküm değil; Cahiliye döneminden beri uygulanmakta olan bir ceza türü olarak görülür. İslam'ın yaptığı bu örfün sadece alt tabakaya uygulanmasını engellemek ve tevbe edip uslandığı anlaşılan bireylerin de cezadan muaf tutulmalarını sağlamak olmuştur.⁵³ Dolayısıyla Kur'an'ın bu konuya ilişkin hükmü ile günümüzün farklı uygulamaları arasındaki çatışma potansiyeli giderilmiş olur.

Zina Cezası:

Kur'an'ı Kerim'de ise bu konuyla ilgili hüküm sadece üç ayette (Nisa(4)/15-16, Nur(24)/2) geçer:

"Kadınlarınızdan **fuhuş yapanlara** karşı içinizden dört şahit getirin; eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıncaya, ya da Allah onlara bir yol gösterinceye kadar **evlerde tutun** (dışarı çıkarmayın). İçinizden iki erkek fuhuş yaparsa onlara **eziyet edin**; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlardan (onlara eziyet etmekten) vazgeçin. Çünkü Allah tevbeleri çok kabul edendir, çok esirgeyendir".⁵⁴

"Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine **yüz değnek vurun**; Allah ve ahiret gününe inananlar iseniz, Allah'ın cezasını uygulamada sizi, onlara karşı acıma duygusu tutup engellemesin. Müminlerden bir grup da onlara yapılan azaba şahit olsun".⁵⁵

Burada da örfilik üzerinde durulur. Kur'an'da recmin yer almaması, sadece hadislerde geçmesi meselesi, *vahiy gelmeyen konularda Arap örfüne uyması* ile açıklanır. Hırsıza tevbe şansı verilmesi zina konusundaki ayetlerde de geçer ve bu hususun onlar için de geçerli

⁵² *İslâm ve Laiklik*, ss.85-86,202-204.

⁵³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, ss.524-525. Ateş'in el kesme cezası için kullandığı "toplumda zaten uygulanmakta olan" biçimindeki örfi nitelemesinin daha somut ve vurgulu bir dile getirilişi için bakınız: *İslâm ve Laiklik*, s.86.

⁵⁴ Nisa(4)/15-16. Vurgular bize aittir.

⁵⁵ Nur(24)/2. Vurgular bize aittir.

olduğu vurgulanır. Nisa(4)/25 ayetinde evli cariyenin zina cezasının hür kadınların zina cezası olan yüz değneğin yarısı (elli değnek) olması ile cezanın recm kabul edilmesi durumunda yarı öldürmenin gerekmiş olacağı arasındaki tezattan hareketle recmin İslamî bir ceza olmadığı; terk edilen bir örf olduğu ileri sürülür.⁵⁶ Böylece zina edene verilecek 100 değnek veya recm/idam cezası ile günümüzün bu suçla ilişkin farklı uygulamaları arasındaki çatışma potansiyeli örfi/kültürel okuma yaklaşımı ile giderilmiş olmaktadır.

İçki İçme Cezası:

İçki içenin dövülmesi meselesinde de yine örfilik ileri sürülerek Kur'an'ın uygun gördüğü örf ile günümüz örfü arasındaki çatışma potansiyeli giderilmeye çalışılmaktadır. İçki içmekle alakalı ayetlerde (Bakara(2)/219; Nisa(4)/43; Maide(5)/90-91) eylemin kötülendiği ancak bir ceza önerilmediği görülmektedir. Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir döneminde 40 sopa olan sarhoşluk cezasının, Hz. Ömer döneminde [sarhoş olanın saçmalama nedeniyle iftira etmiş olabileceği, iftira edenin cezasının da Nur(24)/4'te 80 sopa olarak belirlenmesine dayanan bir içtihat sonucu⁵⁷] 80 sopaya (cerideye) çevrilmesi olgusu hadislerde geçer.⁵⁸ Kısaca bu mesele de bir ibadet meselesi gibi salt dini bir husus değil; örfi bir olgu olarak görülür ve her toplumun örfüne göre ceza belirlemenin meşru olduğu ifade edilir.

Örfilik yanında, işlenen suçun kişisel nitelik arz etmesi ile toplumsal nitelik arz etmesi arasında Kur'an'ın ayırım yaptığı üzerinde de durulur: “Kur'an'ın şarap içen ve kumar oynayanlar hakkında bir ceza koymamış olması; bunların başka birinin hakkına tecavüzle ilgili olmayıp, kişisel günahlar olmasından ötürüdür. Kur'an zina ve hırsızlık gibi başkalarının hakkına tecavüz bulunan günahlar için ceza koymuş, fakat kişisel günahlar için ceza koymamıştır. Şarap içmek, kumar oynamak, namazı, orucu, haccı ve zekâtı terk etmek gibi günahlar, Allah'ın hakkına tecavüzdür. Kişi ile Allah arasında kalan [kişisel] günahlardır. Kur'an'da bunlar hakkında bir ceza belirtilmemiştir. Bunları yapanın cezasını Allah verecektir. Gerçi Allah ile kul arasındaki günahlar için Kur'an'da ceza belirtilmemiş ise de, Allah'ın elçisi ve dört halife devrinde, toplum düzenini korumak için bunları yapanlara, te'dib ve ta'zir türünden [*örfi*] bir ceza verilmiştir”.⁵⁹

3.b) Sosyal Değişme İle Dolaylı İlişkilendirme Açısından Kur'an Kavramları

Burada doğal olgular ile kıssalara ilişkin Kur'an ayetlerinin değişim-yorum ilişkisi açısından ele alınışında sergilenen kültürel yaklaşım kısaca ele alınacaktır. Eğitim açısından özellikle sosyal ve dini bilimlere dair derslerde anlatımı etkili ve kolay kılmak amacıyla

⁵⁶ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, ss.224-232; c.6, ss.145-151.

⁵⁷ Nihat Dalgın, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon, 1996, ss.103-104.

⁵⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, s.60. Vurgular bize aittir.

⁵⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, ss.56-61. Vurgular bize aittir.

zaman zaman başvuru hikâyelerde nasıl ki otantiklik/orijinallik aramıyorsak, Kur'an'daki kıssalarda da benzer durumun söz konusu olabileceği dile getirilir. Bu konuda geleneksel/selefi/literal yaklaşım Kur'an'daki kıssaların otantik olmadığını söylemenin Kur'an'a bir tür iftira anlamı taşıdığını ileri sürerken, karşısında yer alan kültürel okumaya göre ise bu endişe yersizdir; hatta Kur'an'da ilmi mucize ararcasına kıssaların bizatihi gerçekleştiğini veya gerçekleşeceğini iddia etmek Kur'an'ı ipotek altına almaktır.

Kıssalar:

Kur'an kıssalarının otantikliğı meselesi tartışmalıdır. Az önce de ifade ettiğimiz üzere nasıl ki gündelik hayatta öğüt amaçlı hikâyelerin otantikliğıne değil işlevselliğine bakılıyorsa benzeri durumun Kur'an kıssaları hakkında söz konusu olduğu dile getirilir. Örneğin Ateş'e göre, "Şimdi Kur'an'ın kendisinden önceki Kitaplardan veya Araplardan naklettiği hikâyelerin asıl mucize yönü, anlatım tarzıdır. Kur'an'ı Kerim bu hikâyeleri **ana çizgileriyle anlatır**, ayrıntılara girmez. Bundan dolayı **bunlar tarihin ana hatlarına da ters düşmez**. Ama **Kur'an'ın bunları anlatmaktaki amacı, tarihi olayları saptamak değil, bunlar vasıtasıyla öğüt vermektir**".⁶⁰ Somut bir örnek olarak Zülkarneyn'in güneşi kara balçığa gömülüp kaybolduğunu görmesi verilebilir. Güneş bugünün bilimsel verileriyle gerçekte batmadığı için, Ateş buradaki batma ifadesini Zülkarneyn'in bir zannı olarak yorumlamıştır. Burada kıssanın lafzına uygun bir okuma (lâfzî-selefi bir okuma) değil; kıssanın verilmiş amacına uygun bir okuma yani amaçsal veya kültürel-örfi bir okuma devreye sokulmaktadır: "Tabii burada [Kehf(18)/83-101'de] anlatılan, **Zu'l-Karneyn'in sanısıdır**. Zu'l-Karneyn, güneşin kara balçığa gömülüp kaybolduğunu sanmıştır. **Gerçekte güneşin kara balçıklı su gözesine saplanması söz konusu değildir**. Çünkü güneş batmaz. Dünya dönünce güneş ufkun altına düşüp görünmez olur".⁶¹ Kur'an birer edebi sanat olarak yani örfen/kültürel olarak hikâyeleri kullanırken burada önemli olanın verilmek istenen mesajın kuvvetlendirilmesi olduğu dile getirilir. Böylece günümüz bilim anlayışı ile kıssaların otantikliğınden kaynaklanacak sorunlar arasındaki çatışma potansiyeli kıssalara örfi yaklaşım sayesinde bertaraf edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'da İlmi Mucize Meselesi:

Kıssaların anlaşılmasında sergilenen kültürel yaklaşım benzer şekilde Kur'an'da yer alan tabiat olgularına ilişkin ayetler için de geçerlidir. Kur'an'da ilmi açıdan izahı zor bir husus varsa bu o günün sağduyusal/örfi bilgilerinin öğüt amaçlı kullanılması ile izah edilmektedir. Böylece günümüzün bilimsel realiteleri ile Kur'an'ın bazı ilmi işaretleri arasındaki çatışma potansiyeli de

⁶⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, ss.47-48. Vurgular bize aittir.

⁶¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 5, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, ss.319-320. Vurgular bize aittir.

ortadan kaldırılmış olmaktadır. Örneğin Ateş bu konuda şöyle der:

“Hz. Muhammed’in (selam ona) çağında yaşamış bir kimsenin, **insanın suda yüzen bir kurtçuktan** yaratıldığını,⁶² **bitkilerin** de insanlar ve hayvanlar gibi **erkekli-dişili** olduğunu,⁶³ **göklerle yerin** önceden birbirine **yapışık iken** sonradan ayrılıp yıldızların yaratıldığını, her canlının da **sudan halk** edildiğini,⁶⁴ **rüzgârların**, bitkiler arasında **aşılama** rolü yaptığını,⁶⁵ tıpkı canlı bir organizma gibi **insan topluluklarının da bir ömrünün** (bir yükselme, hâkimiyet devresi) bulunduğunu, devrini tamamlayan milletlerin silineceklerini,⁶⁶ **zafer ve yenilgilerin** insanlar arasında **toplumdan topluma geçeceğini**⁶⁷ **söylemesi mümkün değildir.** Bunlar ancak vahiy ile söylenebilir”.⁶⁸

Normalde Ateş’in kıssalara ilişkin yaklaşımı ile tabiat olgularına dair ayetlere yaklaşımında yöntemi farklıdır. Kıssalara kültürel okuma ile yaklaşırken, aktarılan alıntıda görüldüğü geleneksel yaklaşım sergiler. Gelenekselliği çok eşlilikte de geçerlidir. Diğer hususlarda ise kültürelliği öne çıkarır. Ancak göklerin yedi kat olarak yaratılışını yorumlarken, kanaatimizce bunu günümüz bilimsel verileriyle örtüştüremediği için burada devreye sosyo kültürel koşullara bağlı okuma biçimini devreye sokmaktadır: “Gerçekte bu yedi gökle neyin kastedildiğini Allah bilir, kesin bir şey söylenemez... Çünkü Kur’an’ı Kerim, insanların bildiklerini kendilerine hatırlatarak onları ibret ve uyanmaya davet amacını taşımaktadır. Kur’an’ın amacı, astronomi kuralları açıklamak değildir”.⁶⁹ Ama kâinatın altı günde yaratılması altı jeolojik devrele örtüştürülebildiği için yine burada ilmi veya lâfzî tefsir yöntemini devreye sokmaktadır.⁷⁰ Celal Kırca da Ateş’e benzer bir yaklaşım sergilemektedir.⁷¹

Kur’an’da bilimsel mucize aramanın Kur’an’ı açıklayıcı değil zora sokucu; ipotek altına alıcı bir yaklaşım olduğunu söyleyen tabiat bilimciler de vardır: Ahmet Yüksel Özemre bu bağlamda, “Bu itibarla Tabiat İlimleri’nin izafi kalmağa mahkûm sonuçlarını ve özellikle de senaryolara dayanan spekülasyonlarını sanki nihai sonuçlarmış gibi Kur’an tefsirlerine dayanak ya da malzeme yapmak da ve: “Bakın işte Kur’an yüzyıllar öncesinden bu ilmi gerçekleri haber veriyordu!” diye çığırkanlık etmek de isabetli, temkinli ve objektif bir tutum değildir. Bu, aksine, tehlikeli ve Kur’an’ı bütan ve ipotek altında bırakabilecek olan edep dışı bir tutumdur... Kur’an ibretlerle dolu ve insanları ibret almaya davet eden bir hidayet

⁶² Alak(96)/2; Müminun(23)/52; Enbiya(21)/92.

⁶³ Yasin(36)/36; Taha(20)/53; Rad(13)/3.

⁶⁴ Enbiya(21)/30; Nur(24)/45.

⁶⁵ Hicr(15)/22.

⁶⁶ Yunus(10)/49.

⁶⁷ Ali İmran (3)/140.

⁶⁸ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, ss.48-49. Vurgular bize aittir.

⁶⁹ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 6, ss.95-96.

⁷⁰ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, s.346.

⁷¹ Celal Kırca, “Kur’an ve Tabii Bilimler”, *Kur’an Mesajı*, Yıl 2, Sayı 16-18, 1999, (ss.72-94), ss.73-74,76-78.

kitabıdır. Taklidi mümkün olmayan icazı ise, iz'an ve temkin sahibi mucize meraklılarına yeter de artar bile!"⁷² biçimindeki ifadelerle, en temel niteliği değişkenlik olan bilime dayalı yorumları mucize olarak nitelemenin, Kur'an'ı ileride telafisi imkânsız zorluklara sokacağı bağlamında yapar.

Özsoy ve Güler gibi akademik ilahiyatçılar da benzer şekilde düşünmektedirler: "Her bir insanın yaratılışındaki aşamaları anlatan *nutfе*, '*alak*, *mudğa* gibi kelimelere çok çeşitli anlamlar verilir (*nutfе*: sperma, '*alaka*: embrio, vb.) Bu anlamlar genellikle, bu kelimelerin neye delalet ettiği sorusuna çağdaş biyolojinin verileri ışığında verilen cevaplardır... Sadece Kur'an çevirisiyle ilgili olarak değil, aynı zamanda Kur'an'a yaklaşımla ilgili **çok temel bir sorun teşkil ettiğini düşündüğümüz bu konuda** biz, Kur'an'ın ilk muhataplarının bu kelimelerden anlamış olabilecekleri şeyi, yani kelime karşılığını vermeyi tercih ettik (*nutfе*: bir damla su/sıvı, '*alaka*: yapışkan bir nesne, *mudğa*: bir çiğnemlik et)".⁷³

Yukarıda verilen somut örneklerden de kısmen anlaşılabilir olduğu gibi, sosyal değişme ile çatışma potansiyeli taşıyan hususların kültürel okumaya tabi tutularak Kur'an ile günümüz arasında tamamlamacı bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım tarzı kültürel koşulların İslam literatüründeki karşılığı sayılabilecek örf kavramına azami derecede önem verilmesiyle mümkün olmaktadır. Örf kavramı bir bakıma Berger'in deyimiyle burada alt âlemde toplumun menfaatine ihdas edilecek her beşeri eylemin doğal olarak üst âlem tarafından da onaylanarak dışsallaşması (dinileşmesi; dini bir hüviyet kazanması; aşkınlaşması) hususunu çağrıştırmaktadır. Bu yaklaşım ta A. Comte'a kadar geri götürülebilir. Bu klasik sosyoloğun malum yaklaşımına göre insanlık düşünce açısından düz çizgisel olarak teolojik-metafizik-pozitif şeklinde üç aşamadan geçmiş ve son aşama olarak pozitif merhalede karar kılmıştır. Ciddi anlamda eleştirilen bu görüşten konumuz açısından dikkati çeken husus, temelde beşeri/sosyal nitelikli olan kuralların aşkınlaştırılarak onlara dini bir statü kazandırıldığı iddiasıdır. Aşağıda da değinileceği üzere bu yaklaşımın Berger'deki yansımalarına göre, beşeri kurallar toplumsal hayat için zaruri olduklarından onlara arzulanan düzeyde bağlılığın sağlanabilmesi için beşer üstü bir otorite tarafından da onaylanıp desteklenmeleri gerekir.

Burada konumuz veya kültürel okuyucular açısından son derece önemli olan meşhur bir hadise göre Hz. Peygamber "kim bir sünneti hasene (güzel/faydalı gelenek veya örf) ihdas ederse, onu yapanların aldığı sevap kadar bu ilk mucit/muhdis de sevap alır. Kim de bir sünneti seyyie (kötü/zararlı gelenek veya örf/adet ihdas ederse, onu yapanların aldığı günah

⁷² Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an ve Tabiat İlimleri*, Furkan Yayınları, İstanbul, 1999, ss.106-109.

⁷³ Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 5. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2001, s.39. Vurgular bize aittir.

kadar ilk mucit/muhtdis de günah sahibi olur”⁷⁴. Gayet makul, dinen de meşru ve sade bir kıyas örneği olarak trafik lambalarını hatırlayabiliriz. Trafikte kırmızı ışıktaki durmanın ve buna benzer basit gündelik hayat kurallara uymanın hayati öneme sahip olduğunu biliyoruz. Kırmızı ışıktaki durma konusunda da muhtemel üç tutumdan söz edilebilir:

1- **İtaate/korkuya dayalı davranış veya tutum değişimi**: Kırmızı ışıktaki polisten korktuğumuz için durabiliriz. Burada itaate dayalı bir tutum değişimi söz konusudur ve davranış/tutum değişimindeki kalıcılık en azdır. Zira polis yoksa tutum da değişebilir.

2- **Özdeşleşmeye/sevgiye dayalı davranış veya tutum değişimi**: Kırmızı ışıktaki değer verdiğimiz kişiler durduğu için durabiliriz. Burada işin içine sevgi karışmakta ve davranışın/tutumun kalıcılığı biraz daha kuvvetlenmektedir. Bir öncekinde adeta korku belasına, burada da utanma belasına kırmızı ışıktaki duruyoruz.

3- **İçselleştirmeye/benimsemeye dayalı davranış veya tutum değişimi**: Kırmızı ışıktaki durmanın doğru ve gerekli olduğuna içten inandığımız için bu kurala uyabiliriz. Burada davranış/tutum değişimi en üst seviyededir. Korktuğumuz veya sevdiğimizden utandığımız için değil; onlar olsa da olmasa da kırmızı ışıktaki her zaman durma ihtimalimiz en yüksek düzeydedir.

Kırmızı ışık bir beşeri husustur; kul icadıdır; sünneti hasenedir. Biri çıkıp ‘*sen de insan ben de insan*’ diyebilir ve kırmızı ışık ihlali yapabilir. Bu zayıf bir ihtimal de olsa mümkün bir husustur. İnsanları kısmen korkutarak; kısmen sevdirek ve özellikle büyük oranda inandırarak kırmızı ışıktaki durmalarını sağlamalıyız. **Laik/beşeri eğitimle insanları kırmızı ışıktaki durmaya ikna etsek bile yine de daha büyük ve kalıcı ikna araçları kullanmak isteriz. İşte tam da burada devreye dinin gücü girmektedir.** Gerçi inancımızın da gücünden söz edilebilir. İnanç da kırmızı ışıktaki durma örneğinde olduğu üzere korku, sevgi ve benimseme düzeylerinde olabilir. Buna rağmen yine de **rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bir davranış sürekli eğitim ve telkin yoluyla benimsetilmeye çalışılırken buna dini bir destek de verilirse olabilecek en üst seviyede bir kalıcılıktan söz edilebilir.** Bu nedenle kırmızı ışıktaki durmak doğrudan farz olmasa da, verilen sözü tutmanın farzı nedeniyle dolaylı olarak o da bir dini emir sayılabilir. Zira ehliyeti alırken onun gerektirdiği kurallara uyacağımıza dair zımni de olsa bir söz de vermiş oluyoruz ve bu nedenle kırmızı ışıktaki durmak hem beşeri hem de dini bir husus hüviyeti kazanmaktadır. Çünkü inanan bir Müslüman’ın Allah’a imandan sonra en önemli hususiyeti doğru sözlü olmak veya sözünde durmaktır.⁷⁵ Hz. Peygamber’e peygamberliğinden önce layık görülen Muhammedü’l-Emîn

⁷⁴ *Müslim*, İlim 15; Zekât 69; *İbn Mâce*, Mukaddime 14.

⁷⁵ Fussilet(41)/30.

sıfatı, peygamberliğinden sonra ona inanmayanlar tarafından dahi korunmuştur.

Burada örf veya sünneti hasene adeta salt beşeri bir husus olarak ele alınmakta ve salt beşeri hususlar toplumsal yararları nedeniyle din tarafından da onaylanarak Berger'in ifadesiyle onlara nihai ontolojik bir geçerlilik kazandırılmış olmaktadır. Berger, insanın bu dünyaya donanımlı içgüdülerle gelmediğini; kendi dünyasını kurmak ve onu kuvvetli mekanizmalarla desteklemek zorunda olduğunu ifade eder. Bu bağlamda 'kız kardeşinle evlenemezsin' hükmünün beşeri olduğu kadar dini de olduğunu ima eder⁷⁶. Tıpkı din olmasaydı da insanlar ahlaklı olabilirdi ama ahlakın en güçlü desteğini dinde bulduğunu söyleyen M. S. Aydın ve Kırbasoğlu⁷⁷ gibi Berger de dinlerin beşeri dünyaya nihai ontolojik bir destek sağladıklarını belirtir.

Bu yaklaşımı bir adım daha ileri götürecek olursak denebilir ki, din denilen kurum hiç olmasaydı bile veya dini bir an hiç yokmuş gibi kabul etsek de, insanlık düzenli bir dünya inşa etmek adına kiminle evlenilip kiminle evlenilemeyeceği konusunda mutlaka bir düzenlemeye gidecekti. Bu durumda da aklın ilahi kaynaklı olması nedeniyle⁷⁸ söz konusu düzenlemelerin çoğu dine de uygun düşecektir. Mesela zina dinen haramdır ama dinden uzak toplumların hukuki yapılanmalarında suç değilse de en azında onu teşvik edici unsurlar yoktur ve hatta makul boşanma nedeni de sayılması hasebiyle zımnen kötü addedilmektedir. Gündelik hayata sade bir bakış sayesinde bile, söz konusu salt akli düzenlemelerin de dinlerin talep ettiği hayat tarzıyla ahlaki açıdan büyük oranda örtüşmüş olacağı söylenebilir.

Din ile beşeri dünya arasındaki ilişkinin tamamlayıcı niteliğindeki açıklık ve sadelik bize bunu söyleme cesareti vermektedir. Din-dünya arasındaki ilişkinin tamamlayıcı bir nitelik arz etmesi aslında hem nesnel bir realitedir hem de bu husus inananların duygusunu okşamaktadır. Her şeye rağmen bu konu ciddi kelami sıkıntıları ima etmektedir. Mesela iyi-kötünün nihai kaynağı akıl mıdır, din midir; benzer şekilde kız kardeşle evlenememe hükmünün nihai kaynağı akıl mıdır din midir? Burada tam bir toplumsal-evrensel uzlaş beklenemez. Ama her durumda şunu demek mümkün gözüküyor: İyinin-kötünün kaynağı aynı anda hem vahiy hem akıldır. Zira Allah eğer akli veya insanı vahyi rahatlıkla kabul edecek bir fitratta/tabiatla yaratmışsa⁷⁹; vahyi de insana veya akla uygun bir hitapla düzenlemişse,⁸⁰ o zaman akılla vahiy; dünya ile din arasında sözünü ettiğimiz o tamamlayıcı ilişki vardır ve iyinin-kötünün kaynağı aynı anda vahiy ve akıldır.

Ahlaksız bir toplumda insanın mutlu ve güvende olamayacağı ortadadır. Ahlaki

⁷⁶ Berger, ss.44,61-67.

⁷⁷ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s.220; *İslâm ve Laiklik*, s.157.

⁷⁸ Şems(91)/7-8.

⁷⁹ Şems(91)/7-8.

⁸⁰ Yusuf(12)/2.

değerleri de ahirette hesap verme inancıyla sonsuza dek koruma altına alabilecek dinden başka bir sistem tahayyül edilemez. Bu durumda pozitivist veya tarihselci bir bakış açısının, insanın tek başına (dine muhtaç olmadan) dünyasını sağlam ve güvenilir bir biçimde inşa edebileceği şeklindeki iddiası, dinin insan hayatındaki işlevselliğini ona inanmayanların bile itiraf etmeleri gerçeğiyle dahi uyuşmaz. Zira bu tür iddiaların ardında, insanın değişmez tarihi kanunları tespit edip onlara dayanarak sağlam bir toplumsal dünya inşa edebileceği beklentisi vardır. Örneğin “hedeflenen amaçlar bakımından arzulanan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız”⁸¹ şeklindeki sosyal bilimlere ilişkin kuramsal ifade ile ‘su deniz seviyesinde 100 derecede kaynar’ biçimindeki tabiat bilimine dair kanun seviyesinde çıkarım arasında yakınlık kurulur ve Tanrısız bir Fizik biliminin imkânı gibi yine Tanrısız bir sosyal bilimin de olabilirliği ifade edilmeye çalışılır.

Bu beklenti mantıksal açıdan belki bir dereceye kadar tutarlı görünmekle beraber, *inşa edilecek beşeri dünyaya Berger’in ifadesiyle nihai ontolojik desteği dinden başkası sağlayamaz.* Bayet’in tarihselci bilim anlayışında⁸² nasıl bilim insanının ölümsüzlük arzusunu tatmin edemiyorsa, dünyamızı sağlam olarak inşa etse bile ona sonsuz bir koruma da sağlayamaz. Ama din ile bilim ve tarih/kültür ile din birbirini tamamladığında bir elmanın iki yarısı buluşmuş olur.

İnsan kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkını *bizzat/sadece kendinden* aldığı anda, din-dünya arasındaki bütünlük kaybolur ve yerini kaos/kargaşa alır; çıkar savaşları alır; 100 milyar insanı besleyebilecek zirai kapasiteye sahip bu dünyada bereket ve bolluğun yerini açlık ölümleri alır. Modernizmin adeta dinden bağımsız olarak insana dünya saadeti bile sağlayamadığını gördük. Modern bilim dünyayı 100 milyar insanın dahi yaşayabileceği zirai kapasiteye kavuşturacak güce erişti ama yine de açlık ölümleri ve savaşlar var. İşte bu noktada Modernizmin içinden ona bir eleştiri olarak postmodernizm doğdu. Bir de dünyanın ölümlülüğü karşısında insana ölümsüzlük arzusunu böyle bir modernizm elbette sağlayamayacaktır. Adeta her yol Roma’ya değil; dini ihtiyaca çıkmaktadır.

Kur’an insanın kurtuluşunu onun bireysel gayretine bağlamakta; Hz. Peygamber de kişinin el emeğinden daha lezzetli bir lokma yiyemeyeceğini ve dünyanın ahretin tarlası olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle insan kuşkusuz *kendi beşeri dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme hakkına sahiptir ama bu mutlak anlamda bir beşeri özgürlük olamayacaktır. Ama bu hakkı sadece kendinden değil de dinlerin evrensel ahlaki düsturlarını sürekli gözeterek kendinden ve dinden beraberce alırsa; aldığı her beşeri eylem kararını bu*

⁸¹ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss.9-11.

⁸² Bayet, ss.127-148.

ahlaki düsturlarla kontrol ederse, işte o zaman arzulanan düzeyde rahat ve güvenilir bir insani dünya inşa edilmeye başlanmış demektir. İşte bu nokta modernizmin ve dine karşı cephe alan diğer sistemlerin yapamadığı şeydir.

Bu başarının yegâne sırrı ya da bu başarının yakalanabildiği nokta, din ve akıl veya din ve dünya arasında karşılıklı veya birbirini tamamlayan bir etkileşimin olduğu durumlardır. Din ile sosyo-kültürel koşullar arasındaki tamamlamacı ilişki yakalanabildiğinde, tüm insanlığı ve hatta canlı cansız her varlığı merhametle kucaklayan bir gelişme yaşanmaya başlanmış demektir. Bu tamamlamacı etkileşim kaybedildiğinde, din adına dine de insanlığa da zarar veren gelişmelerle her an karşılaşabiliriz.

Nasıl ki insana yol yaparken yaya kaldırımının ne kadar yükseklik ve genişlikte olacağını yerel koşullar belirleyecekse, buna benzer şekilde insanın kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelendirme hakkı vardır. Bu hak toplumdan topluma, örften örfe değişmektedir. Burada her insanın sahip olması gereken evrensel zihniyet şudur: İnsan kültürel dünyasını inşa ederken tüm davranışlarının nihayetinde yönelik olduğu en üst ve/veya en temel amaç, **her varlık için** kolay ve güvenilir bir dünyevi-uhrevi hayata kavuşabilmektir⁸³.

İnsan kendi dünyasını inşa ederken kuşkusuz eylemi mutlak manada beşeri olmayacaktır. Bu noktada beşeri eylemin toplumsal sınırını söz konusu ahlaki düsturların özü sayılabilecek şu hadis belirleyebilir: “Hakiki insan/mümin kendine istediğini başkasına da istemesine yaşamayı ilke edinendir”⁸⁴. Dini açıdan imtihan dünyasında olduğumuz için; yani insan potansiyel anlamda şahsi çıkarlarına yenik düşebileceği için, kuşkusuz her birey bu ilkeye bağlı kalamayabilir. Ancak her toplum kendi eğitim sisteminin özüne bu ilkeyi işleyebilirse, o zaman kötülükler asgari, iyilikler de azami seviyeye yaklaşmaya başlamış demektir. Ama dünyanın dini anlamda varlık nedeni “imtihan” olduğu için iyilik-kötülük mücadelesi süreklilik arz edecektir; bu nedenle her sosyal eylemimiz dini ahlak ile beşeri etik arasında bir yerde denge halinde tutulmaya çalışılmalıdır; bu konuda sürekli dikkat; teyakkuz; tedirginlik; gerilim ve hassasiyet olmalıdır. Tatar’ın ifadesiyle⁸⁵ akıl-vahiy arasında diyalojik ilişki kurulabildiğinde Kur’an içinde bulunduğu her duruma olumlu anlamda sürekli nesnelleşmeye başlar. Buradaki diyalojik ilişki mutlak bilgi arayışını değil; her sosyo-kültürel duruma özgü çözüm arayışını o ortama ait bilinçlerin yapması gerektiğini ifade eder.

⁸³ İnsan davranışlarının eğer bir atomistik amacı olacaksa bunun ne olması gerektiğine dair bir irdeleme örneği olarak, Osman Eyüpoğlu ve Erkan Perşembe, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, (ss.113-129)’a bakılabilir.

⁸⁴ *Müslim*, İman: 71,72; *Kitabü'l-İmare*, 17; *Buhari*, İman: 7. Bu hadis Ebû Dâvûd’un görüşüne göre İslami bir hayat için yeterli olabilecek dört meşhur hadisten biri olarak görülmektedir: **a)** “Ameller, niyetlere göredir”; **b)** “Mâlâyânîyi (boş, gereksiz şeyler) terk etmesi kişinin olgun Mü'min olduğunu gösterir”; **c)** “Kendisi için istediğini Mü'min kardeşi için de istemedikçe kişi kâmil Mü'min olamaz”; **d)** “Helâl belli, haram bellidir. Aralarında şüpheli bazı işler de vardır”. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 210 (<http://www.enfal.de/ebudavud.htm>, 12.04.2016).

⁸⁵ Tatar, ss.493-508.

Bu durumda farklı örfler, onların cari olduğu toplumda beşeri ihtiyaçlara “ameller niyetlere göredir” düsturunca verilen samimi arayışlar olduğu için hepsi de din tarafından meşru görülecektir. Bu durumda din aynı zamanda ama farklı mekânlarda birbiriyle uyuşmayan örfleri onaylamış olacaktır. Bir yerde hırsıza el kesme; aynı zamanda ama farklı bir yerde hapis ve/veya para cezası; yine aynı anda ama daha başka bir yerde onu köle edinmek; yine aynı zamanda ama başka bir yerde belki idam cezası verilebilir. Bir yerde sütannenin günlük ücreti 40 TL, aynı zamanda ama başka bir mekânda 20 TL olabilir ve her ikisi de o yörelerin örfüne uygun olduğu için dinen şer’î, hukuken meşru ve aklen de makul olacaktır. Benzer şekilde bir yörede iki evlilik örfü ve yasalara uygun düşerken, aynı anda ama başka bir yerde de tek eşlilik uygun görülebilir. He iki farklı uygulama örfî birer boyut kazandıklarından dinen de geçerli olacaklardır.

Bu konuda önemli sıkıntı şuradadır: Bu farklı örfî uygulamalar çeşitli sebeplerle karşılaştıklarında ne olacaktır?

1- **Diyalojik bir etkileşime** girecekler ve fikri ayrılıklar eleştiri **kültürüne** mi dönüşecek?

2- Farklılıklar bir tür mahalle kavgasıyla ve galip gelenin ötekini **dışlamasıyla** mı sonuçlanacak?

Bu tartışmayı ibrikle abdest almanın faziletine dair ileri sürülen hadis⁸⁶ üzerinden örneklendirerek konuyu bitirebiliriz. Söz konusu hadise göre ibrikle abdest almanın sünnet olduğu dile getirilir. Hz. Peygamber bunu bizzat emretmeyip sadece sıradan bir kültürel öge olduğu için kullanmış da olsa veya sadece kolaylığı açısından tercih etmiş de olsa bu önemli değildir; Hz. Peygamber burada mümkün olduğunca birebir örnek alınır. Bir Müslüman’ın Hz. Peygamber’e olan sevgisinden dolayı onun giysisi, sakalı, tıraş olma biçimi, tuvalete girip çıkma adabı gibi **gündelik hayatının her anını** birebir örnek alma arzusunun tartışma konusu yapmak bile inanç özgürlüğüne aykırıdır. Fakat Hz. Peygamber’in yaptığı bir şeyi dinin bir emri olarak mı yoksa Arap toplumunda yaşamanın doğal bir sonucu olarak mı yaptığını sorgulamak dini doğru anlamak için zaruridir. *‘Hz. Peygamber’in cebinde ayna vardı ve ben*

⁸⁶ İbrik ve taş ile taharet konusundaki hadisler şunlardır: “Herhangi biriniz kaza-i hacet yerine gitmek istediğinde temizlik için yanına taş alsın. Bu taşlar ona yeter” (Ebu Davud es-Sicistani, *es-Sünen*, Beytü’l-Efk’ari’d-Devliyye, Riyad, 1998, *Taharet*, 1/21; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, Beytü’l-Efk’ari’d-Devliyye, Riyad, 1998, *Taharet*, 1/40). “Hz. Aişe (r.a.) demiştir ki: *Ben Rasulullah’la beraber tunca benzer bir madenden (pirinçten) yapılmış kaptan abdest alırdık*” (Ebu Davud, *Taharet*, 1/47). “Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.) ibrik taşıyan bir çocukla birlikte duvarla çevrili bir bahçeye girdi. Bu çocuk bizim en küçüğümüzdü. İbriği (Arabistan kirazı denilen) Sidre ağacının yanına koydu. Rasulullah (s.a.) de abdest bozduktan sonra su ile taharetlenerek bizim yanımıza geldi”. *Müslim*, *Taharet*, 69; *Buhari*, *Vudû*, 16; *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi: 1/83 (<http://www.islam-tr.net/forum/konu/sunen-i-eb%C3%9B-dav%C3%9Bd-temizlik-bol-1.15822/>, 24.05.2016). Ömer Nasuhi Bilmen de ibrikle abdest almayı abdestin 12. adabı olarak zikretmektedir: *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi: 1/186-187 (<http://www.islam-tr.net/forum/konu/sunen-i-eb%C3%9B-dav%C3%9Bd-temizlik-bol-1.15822/>, 24.05.2016). Karşılaştırınız: Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Sadeleştiren: Mehmet Talu, İstanbul, 2003 (<http://oynaogrengitimi.com/kutuphane/Buyuk-islam-ilmihali.pdf>, 24.05.2016).

de ona olan sevgimden dolayı ayna taşıyorum’ demek başka; *‘Hz. Peygamber’in cebinde ayna vardı öyleyse ayna taşıyan Müslüman ile taşımayan Müslüman bir değildir’* şeklinde dışlayıcı bir tutum sergilemek başkadır. İşte bu nedenle Hz. Peygamber’in bir davranışının örfi bir mesele mi yoksa dini bir mesele mi olduğunu sorgulamak büyük önem arz etmektedir.

Burada iki tür sorgulama ihtimali söz konusudur:

1- Her iki taraf da *‘söz konusu husus örfi bir meseledir’* diyebilir ve **diyalojik bir etkileşime** (hoşgörülü bir fikir alış verişine) girebilir. Diyalojik etkileşimde her iki taraf da diğerinin eninde sonunda *karşısındakini değiştirme önyargısı taşımadığından emindir* ve sadece birbirlerini merak eder; farklılığı öğrenerek kültürel anlamda zengin bilgi birikimine sahip olma amacı taşır; adeta çay kahve bahane gönüller sadece öylesine sohbet etmek ister. Bu durumda birbirlerine baskı yapmadan bir taraf *‘madem örfüdür öyleyse ben farklı örfe de tabi olabilirim; zira örfler arasında iyi kötü ayırımı yapılmaz’* diyebilir. Öteki taraf da *‘bu bir örfi mesele olsa da Hz. Peygamber’e olan sevgimden dolayı ben eşit önem sahip birçok örf arasından bu örfü seçme hakkına sahibim’* şeklinde karar verebilir. Bu durumda farklılıklar kavga ile değil **kültürel çatışma** dediğimiz hususla; yani hoşgörü içerisinde farklı fikirleri kültürel bir zenginlik olarak karşılayan bir zihniyetle/bilinçle neticelenir. Bu durum adeta insanların erkek-dişi olarak farklı yaratıldığı gibi hiçbir parmak izinin 7 milyar içinden başka bir insaninkine benzemediği derecede fizyolojik olarak da farklı yaratıldığımızı ifade eden ve milletler-kabileler halinde değişik topluluklara/kültürlere ayrılmamızın nedenini de tanıtmak olarak belirleyen ayetin⁸⁷ ruhuna uygun düşmektedir. Yunus Emre *“gelin tanış olalım, işi kolay kılalım; sevelim sevillelim, dünya kimseye kalmaz”* derken tanışma kelimesinin adeta hermenötüğünü yapmaktadır. Tanışmak, karşısındakini olduğu gibi kabul etmenin verdiği özgür ortamda olur. Kendinizi ifade ettiğinizde farklı tepkiler alacağınız endişesini yaşadığınızda tanışma eyleminden kaçır; bir bakıma *‘sorarlarsa hesaba çekilir gibi kaçamak, kısa ve soğuk cevaplar verir bir an önce oradan kurtulurum’* dersiniz. Farklılıkları olduğu gibi kabullenmek de fitri bir ihtiyaçtır ve farklılıkları tanımaktan kaçmak her gün bal yemeye razı olmak gibidir; bal da 3-5 gün sonra bıkkınlık verir ve 6. gün turşu daha lezzetli gelebilir. Çünkü bal da turşu da farklıdır ve her birinin lezzeti-yeri ayrıdır; turşunun yerini bal; balın yerini de turşu alamaz. Örfler de kültürler de böyledir. Bu durum kültürlerin mutlak manada yetkinliği anlamına gelmez. İnsan ve onun ürünleri yani örf ve kültürler sürekli geliştirilmeye muhtaçtır. At arabası motorlu vasıtaya o da uçağa dönüşmek zorunda kalır. Bu dönüşüm kendiliğinden olmalıdır; öyle bir kişi şimdi yoksa bile; at arabasıyla 100 km yol almak isteyen kişi zorla otobüse bindirilmez ve ona gülünmemeli de. At arabası o kişiye daha makbul bir örfüdür; otobüs de bize göre daha makbul bir örfüdür. Burada at arabasından

⁸⁷ Hucurat(106)/13.

otobüse doğru bir değişim ve dönüşümün kendiliğinden yani gönül rızasıyla olmasını beklemek gerekir. Zorla at arabasına bindirilmek ne kadar yanlış ise aynı şekilde zorla otobüse bindirilmek de o kadar yanlıştır.

2- Her iki taraf da tanışma amaçlı bir diyalojik etkileşimi reddeder ve farklı olanı yanlış kabul edip onu kendine tabi olmaya zorlarsa, karşı tarafta direnme duygusu ve tepkisi oluşur. Bu karşılaşma kavgaya ve galip gelenin ötekini dışlamasına, sürekli baskı altına almasına neden olur. Söz konusu baskı devam ettikçe direnme de devam edeceğinden kavga seviyesinde bir çatışma sürekli var olur. Örneğin tuvaletleri musluklu bir mescit inşa edilmişse, bunu inşa edenlerin zihniyetinde teknolojik yenilikleri seçerek kabullenmenin olduğunu kolayca anlarız. İbrikle abdest almayı sünnet kabul ettiği için tuvaletine suyu hortumla bağlamayan bir kişi bu tutumunu dinin esasından kabul eder; musluk örfü ile ibrik örfünün eşit derecede bağlayıcılığı olduğunu, birinin ötekiyle çatışmadığını; dileyenin dilediği örfü tabi olabileceğini reddederse, musluklu mescit tuvaletine gelince bir iki musluğu kırıp oraya ibrik bırakarak muhatabını çatışmaya/kavgaya davet etmiş olur. Musluk kültürü ağır basarsa ibrik dışarı atılır; ibrik kültürü ağır basarsa musluklar kırılmaya devam eder. Bir taraf ötekine boyun eğinceye kadar bu kavga sürer.

Kavgayı önlemenin yolu musluk kültürü ile ibrik kültürünü diyalojik etkileşime davet etmektir. Bunun en temel yolu eğitimden geçer. Örgün eğitimde ilgili derslere konu uzmanları tarafından serpiştirilmelidir. Yaygın eğitimde konu uygun şekilde işlenmelidir. Diyalojik bir etkileşim için bir mescitte hem ibrikli hem musluklu tuvalet inşa edecek değiliz. Her iki taraf da doğru olduğuna inandığı hususu uygun koşullarda müzakere ederek bir netice alınabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sözünü ettiğimiz kavga potansiyelinin diyalojik etkileşime girerek bir eleştiri kültürüne dönüşebilmesinde kültürel okuyucuların daha işlevsel olacağı görülmektedir. Kur'an'ın kolaylığı tavsiye ettiği; ibadetlerde bile mazerete binaen her kolaylığın gösterildiği; Hz. Peygamber devrinde su taşımada bilinen en yeni kolaylığın ibrik olduğu; o koşullarda hortum, musluk, sifon, lavabo gibi sıhhi tesisat dediğimiz sektörün henüz ortada olmadığı; bu meselenin dini bir mesele değil örfi bir mesele olduğu, her örfün kendince en uygun ve kolay temizlik araçlarına başvurabileceği; ümmetin veya insanlığın hayrına ihdas edilecek her tür kolay temizlik aracının din tarafından da desteklendiği gibi konular hoşgörülü ortamlarda tartışılabilir. Bu tartışma bir netice beklemeden **sırf tanış olmak maksadıyla** yapılırsa değişim daha hızlı cereyan edebilir.

Diyalojik ilişki dendiğine ve genellikle bu vurgulandığına göre, bu durumda bir de kültürel etkileşimlerde aklî/örfî veya selefî/lâfzî yaklaşımlar arasında diyalojik ilişkinin kuramsal/teorik olarak imkânı irdelenmelidir. Zira bu imkân teoride varsa pratikte de mümkün olabilir.⁸⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse kanun metinlerinde de bu tartışmayı görmekteyiz. Bu nedenle hâkimin kanun metnine ait lafız ile o lafzın ruhu arasında sürekli bir gerilimde olduğu ve bu hususun da doğallığı dile getirilir. Bu nedenle lafız ağacın kabuğuna, mana da özüne benzetilir. Kabuk, ağacın yaşamasını ve büyümesini sağlayan öz kısmı (kambiyum kısmını) korur; öz kısım da kabuğu oluşturur. Arada olmazsa olmaz tamamlamacı bir ilişki vardır. Kabuğun önemine yoğunlaşırsak özü kaybederiz; özün önemine yoğunlaşırsak bu sefer de kabuğu kaybederiz. İkisinin de sonucu ağaç için hüsrandır.

Bu yaklaşımı Kur'an metnine uyguladığımızda, dini bize ilk etapta aktaranın lafızlar olduğu ve onların korunmasının doğrudan dinin korunması anlamına geldiği rahatlıkla görülecektir. Fakat sadece lafızları esas aldığımızda; bu sefer de dinin indiği sosyo-kültürel koşullarla girdiği canlı etkileşimi göremeyiz. Bu etkileşim olmadan Kur'an çağlar ötesine taşınmaz. Bu etkileşimin örnek alınarak Kur'an'ın çağlar ötesine nasıl taşınacağı konusunda bir açılım sağlanabilir. Kur'an kendisinin her şeyi hem de tafsilatıyla ele aldığını lâfzen söylüyor⁸⁹ ama onda mesela kırmızı ışıktaki durmanın; trafik kurallarına uymanın önemine dair bir şey yok; olması garip olurdu zira bu o kültürde henüz yoktu. Olamazdı, **çünkü Kur'an hayatın içinden konuşan bir kitaptır ve bu nedenle hayatla iç içedir.** Kırmızı ışık o zaman hayatın içinde henüz yoktu. Trafik kurallarına riayet son derece önemlidir çünkü ölümlerin sebebi olarak ilk sıralarda yer almaktadır. Böylesine hayati önem taşıyan bir şeyin Kur'an ile bağlantısını lâfzen kurmamız imkânsız; çünkü Kur'an'da kırmızı ışık (ed-dav'u'l-ahmer) yoktur. Kur'an'da trafik kuralları lâfzen yok ama ruhen yani mana olarak var; hadislerde de vardır. Teknoloji, sosyal düzenlemelere ilişkin anayasa ve kanun yazma, işsizliğe dair ekonomik tedbirler alma, belediye hizmetleri, kanser tedavisi, nükleer silah, atom enerjisi gibi meseleler konusunda insan aklı ancak uzun ilmi araştırmalar

⁸⁸ Genellikle Kur'an ve hadis metinleri arasında bu ilişkinin esasta var olduğu; hadislerde senet tenkidinin yanı sıra gerçekte metin tenkidinin de yapılarak vahyin Kur'an-Sünnet bütünlüğünü sağladığı bağlamında birkaç örnek olarak bakınız: Muhittin Düzenli, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Dinamik Hadis Algısı", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları I* (26-28 Kasım 2010 Samsun), Canik Belediyesi Yayınları, Samsun, 2011, (ss.213-237); Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Yıl: 2012, (ss.101-138); Muhittin Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Üzerinde", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 2010, (ss.225-250). Ayrıca aklın İslam geleneğiyle diyalojik bir ilişkiye girmesi ve mesela Kelam ilmine felsefenin en önemli ve en etkili diyalojik etkisi bağlamında da bakınız: Hakan Çoşar, "İslam Dünyasında Yahudi Felsefesi, Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum, 18-19 Şubat 2012 Ankara", Ankara, 2012, (ss.565-580); Hakan Çoşar, "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelam Geleneği: Seyfeddin Amidi Örneği", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyum Bildirileri (Uluslararası Sempozyum 16-17 Kasım 2013 Ankara)*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2014, (ss.650-663).

⁸⁹ İsrâ(17)/12.

neticesinde yavaş yavaş ilerleme kaydedebilmektedir. Bu konularda Kur'an'da lâfzen bir şey bulmak mümkün değildir. Kur'an'da lâfzen her şeyi bulmak fıkralarda mümkün olabilir. Bu anlamda '*Kur'an'da Ankara asfaltı bile var; inne enkerâ'l-esvâti ayetinde var*' denebilir. Ya da '*bir çuval undan kaç ekmek çıkacağını dahi Kur'an'da bulmak mümkündür; bilmiyorsanız ehline yani fırıncıya sorun diyor Kur'an*' şeklindeki örnekler hatırlanabilir. Bu fıkra ve espriler normalde Halk İslam'ı nezdinde Kur'an'da her şeyin lâfzen olamayacağını bilindiğini göstermektedir.

Ama mana olarak Kur'an'da her şeyi bulmak mümkündür. Kur'an'ın bir inanç, ibadet ve ahlak kitabı olması açısından bakarsak, Kur'an'ın bir Dinler Tarihi veya bir Din Fenomenolojisi kitabı olmadığı görülür; onda tüm inanç ve ibadetlerin tarifini bulamayız. Lakin bilhassa ahlak açısından yani mana/öz açısından bakacak olursak Kur'an'da her şeyin olduğunu açıkça görürüz. Kur'an, inananın Allah'a imandan sonra en önemli özelliğinin istikamet/dürüstlük olduğunu söylemektedir (Ahkâf(46)/13). Kur'an'da geçen onca ahlaki öğütlerden sadece bir tanesinin hakkı verilse bile ahlaklı olmak için bu yeterlidir. Çünkü ahlaki kurallar arasında tamamlamacı bir ilişki vardır. Sadece dürüst olan ama işine gitmeyen; sadece dürüst olan ama cinayet işleyen; sadece dürüst olan ama insanlara tepeden bakan; sadece dürüst olan ama kimseye yardım etmeyen; sadece dürüst olan ama ana-babasına bakmayan; sadece dürüst olan ama zinadan uzak durmayan; sadece dürüst olan ama hırsızlıktan çekinmeyen bir insan olabilir mi?

Bu konuyu derste işlerken söz kendiliğinden iman-amel ilişkisine de geldi. Ben iman amel arasında da tamamlamacı bir ilişki olduğunu vurguluyordum. '*Müslüman'ım ama bir defa namaz kılmadım dese bir kişi doğru söylemiş olabilir mi*' diye sordum. Bir öğrencim hemen '*vardır*' dedi. Ben de kendisine '*böyle tanıdığın bir kişi göster yeterli*' dedim. Öğrencim biraz/üç saniye kadar düşündü ve tebessüm etmeye başladı. Evet, inandım deyip de bir defa dahi olsa alını secdeye gitmeyen bir Müslüman nasıl yoksa benzer şekilde '*ben tam anlamıyla dürüstüm ama benden daha çok malı olanı da kıskanırım*' diyen biri de olamaz veya böyle söyleyen dürüstlüğü de tabi olmamaktadır.

Gündelik hayatta da doğrudan müşahede edebileceğimiz bu örnekler göstermektedir ki, ahlaki ilkeler arasında tamamlamacı bir ilişki vardır; biri olmazsa öteki de olmaz; aynı anda aynı yerde vardılar. Bu durum iman-amel arasında da geçerlidir. İman varsa bir derecede amel de vardır. İman var ama hiç amel yoksa gerçekte o iman da yoktur. Psikolojik açıdan bir inanç varsa ona ait davranış da mutlaka oluşur; davranış oluşmuyorsa ait olduğu

inanç da zihinde gerçekte yoktur; yani “aksiyon inancın bir belirtisidir”.⁹⁰

Ahlaki ilkeler arasında, iman-amel arasında olan tamamlamacı (olmazsa olmaz) ilişki lafız-öz veya kabuk öz arasında da geçerlidir. Kültürel/aklî okuma biçimi vahyin indiği koşullarla girdiği dinamik (hayatla iç içe) etkileşimi önemserken, vahyin kabuğu anlamındaki lâfzî kısmın önemini küçümsememektedir. Benzer şekilde vahyin lâfzî kısmını önemseyen literal/selefi okuma biçimi de öz kısmın ehemmiyetini inkâr etmemekte; sadece asıldan uzaklaşma endişesiyle lafza daha fazla *vurgu* yapmaktadır. Kısaca aradaki fark vurgu farkına indirilebilir.

Bu durumda kültürel/aklî okuma ile lâfzî/selefi okuma arasındaki fark vurgu farkı seviyesinde algılanabildiğine göre aralarında teorik açıdan diyalojik bir ilişki var demektir. Zira ikisi de birbirine muhtaçtır. Bu mesele namazda kıyafetin şekli kısmı, yoğunlaşmanın/huşunun da öz kısmı oluşturmasına benzetilebilir. Sarıkla namaz kılan her zaman huşu içinde olamayabilir; benzer şekilde ceket-kravatla namaza duran da bazen huşuyu yakalayabilir. Dolayısıyla sarıklının peşine ceket-kravatlı namaz kılabilir; ceket-kravatlının peşine de sarıklı namaz kılabilir. Kıyafetin örfiliğinde birleşme sağlandığında, sarık-cübbe daha köklü bir İslamî örf; ceket-kravat da yeni yeni İslamî örfe dâhil olmaya başlayan bir unsur olarak kabul edilebilir.

Görüldüğü üzere burada diyalojik etkileşimi sağlayan husus, vahyin indiği koşullar ile günümüz koşulları arasında ‘komşuluk’ ilişkisini kurabilmektir. ‘Komşuluk’ kavramı, Müslüman ile Hıristiyan iki farklı din mensubunun birbirlerini asimile etmeden olduğu gibi kabullenebildiğini ifade eder; dışlamanın ve asimile etmenin tam ortasında yer alır.

Kültürel/aklî okuma ile lâfzî/selefi okuma arasındaki tamamlamacı ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için, Kur'an'ın marufa verdiği öneme dair sade bir istatistiksel tablodan⁹¹ yararlanabiliriz.

İLGİLİ DİSİPLİNLER AÇISINDAN MA'RUF KAVRAMI	
İlgili Disiplinler	Nüzül Sırasına Göre Ayetler
Genel Ahlak: İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak, iyi-güzel konuşmak, iyi davranmak ve iyilik yapmak (19 defa).	Araf(7)/157; Lokman(31)/15,17; Bakara(2)/263; Al-i İmran(3)104,110,114; Ahzab(33)/6,32; Mümtehine(60)/12; Nisa(4)/5,8,114; Muhammed(47)/21; Nur(24)/53; Hac(22)/41; Tevbe(9)/67,71,112.
Ceza Hukuku: Adam öldürmenin diyetini örfe göre ödemek (1 defa).	Bakara(2)/178.
Miras Hukuku: Hayattayken, örfe göre miras taksimini yapmak (2 defa).	Bakara(2)/180; Nisa(4)/6.
Aile Hukuku: Evlenme, boşanma, aile içi ilişkiler... vb. hakkında örfe gerektiği şekilde davranmak (17 defa).	Bakara(2)/228,229,231 ⁽²⁾ ,232, 233 ⁽²⁾ ,234,235,236,240,241; Nisa(4)/19,25; Talak(65)/2 ⁽²⁾ ,6.

⁹⁰ Peker, s.72.

⁹¹ Eyüpoğlu ve Okuyan, s.210.

Görüldüğü üzere Kur'an indiği dönemin sosyo-kültürel koşullarıyla zinde/dinamik bir etkileşime girmektedir. Örneğin sütannenin ücretini Bakara(2)/233'te o günkü serbest piyasa koşullarına göre vermeyi tavsiye ederken Kur'an örfü şer'î kaynak olarak görmektedir. İlgili ayetlerin yarısı genel ahlaki konulara diğer yarısı da hukuki meselelere ilişkindir. Ahlak dışında hukuki meselelerde özellikle aile hukukunda örfün dini kaynaklık teşkil etme oranı yüksektir. Ahlaki ve hukuki meselelerde kısaca her hususta örf önemli bir kaynaktır. Seyyid Bey'in örfle ilişkin vurguları biraz daha açıklayıcıdır:

“Bir yüce âyet vardır... Anlamı, “Affi al (affedici ol), örf ile emret, cahillerden sakın” [A'râf(7)/199] demektir... İşte görülüyor ki Hazret-i Kur'ân “örf ile emret” diyor. Efendiler, bütün Doğu ve Batı'nın, bütün Avrupa hukukçularının, bütün filozofların görüş birliğine vardıkları bir şey vardır ki o da, bir ülkenin kanunlarının o ülkenin örf ve âdetlerine uygun olması hususudur. Kanun konulmasında esas budur. Bir kanun o ülkenin örf ve âdetine uygun olmazsa o kanun kalıcı olamaz. Çünkü hukuk demek örf ve adet demektir. Bir ülkenin kanun hükümleri, hukuk kuralları o ülkenin örf ve âdetinden doğar ve örf ve âdetin değişmesi ile değişir... *Şu kadar söyleyeyim ki örf, bilgidir (irfandan) alınmıştır. Mâturidîlere göre, yani Hanefî hukukçularına göre “akıl ve bilginin uygun gördüğü şey” demektir. Âdetle arasında şu kadar bir fark vardır ki, âdet uydurmaların ve boş inanışların üzerine de kurulabilir... Nitekim birçok kötü şeylerin insanlar arasında âdet olduğu gibi... örf en özel, âdet en geneldir. Yani her örf âdettir, ama her âdet örf değildir. Bazı âdetler akla ve mantığa uygun olduğu için örfdür. Fakat bazı âdetler de aklın reddettiği şeyler olduğu için örf değildir. İşte örf ile âdet arasında bu fark vardır. Başka bir fark yoktur. Evet, mâruf da örf demektir”⁹²*

Örfün bu statüsü Kur'an'ın hem lafzıyla ve hem de manasıyla (maksadıyla/özülüyle) indiği sosyo-kültürel koşullarla diyalojik veya tamamlayıcı bir ilişkiye girdiğini göstermesi bakımından çok önemlidir.

İslam ülkelerinde zaman zaman lâfzî/selefî yaklaşımın ağırlıklı etkisi olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımın karşısında yer alır gibi addedilen ama aslında bu yaklaşımın yanında yer alan ve onu tamamlayan; ikisinin de birbirine muhtaç olduğu diğer yaklaşım olarak kültürel/aklî okuma biçimini de dikkate alan nesillerin yetiştirilmesine acil ihtiyaç vardır. Bazen küçücük bir örnek bir zihniyetin habercisi olabilir. Daha önce verdiğimiz ibrikle abdest almanın sünnet oluşuna dair örnek bu türden bir misal olarak görülebilir. Konuyla ilgili hadisi bir örf; bir tür kolaylık aracı olarak anlayamamak selefî/lâfzî yaklaşımın onun tamamlayıcısı konumundaki kültürel okuma yaklaşımı ile diyalojik etkileşime

⁹² *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar (3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları)*, Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç; Giriş: Reşat Kaynar, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, s.159,161.

geçememesidir. Bu nedenle söz konusu nesil İslam ülkelerinin dini hayatında daha dengeli ve tamamlayıcı bir zihniyete evrilmeye yardımcı olacaktır. Dini meselelerde gösterilen diyalojik etkileşim, dinin toplum nezdindeki itibarı nedeniyle hayatın diğer alanlarına da daha kolay yayılacaktır. Diyalojik etkileşimin her alana yayılması demokratik toplumların ve hatta tüm dünyanın muhtaç olduğu en acil ihtiyaçtır.

Kaynaklar

1. *Kur'an Haftası*, Hazırlayan: Hüseyin Nazlıhaydın, Hayrullah Terkan, Fecr Yayınları, Ankara, 1995.
1. *Kur'an Sempozyumu*, Hazırlayan: Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- Akdemir, Salih, “*Tarih Boyunca ve Kur'an'da Kadın*”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.260-270).
- Alperen, Abdullah, *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1998.
- Ateş, Süleyman, “*Sorular ve Cevaplar*”, *Kur'an Mesajı*, Yıl 1, Sayı 9, 1998, (ss.14-16).
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 5, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 6, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Aydın, Mehmet S., “*Değişme ve Endişe*”, *Zaman*, 28 Ocak 2002, (s.12).
- , “*Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 4, Sayı 4, 1990, (ss.273-284).
- , *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Baktır, Mehmet, “*Mütakaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı*”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/2, Aralık 2004, (ss.25-48).
- Bayet, Albert, *Bilim Ahlakı*, 2. Baskı, Çeviren: Vedat Günyol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.
- Berger L., Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Sadeleştiren: Mehmet Talü, İstanbul, 2003 (<http://oynaogrengitimi.com/kutuphane/Buyuk-islam-ilmihali.pdf>, 24.05.2016).
- Bulaç, Ali, “*Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu*”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.292-309).
- Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000.
- Çoşar, Hakan, “*İslam Dünyasında Yahudi Felsefesi, Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum, 18-19 Şubat 2012 Ankara*, Ankara, 2012, (ss.565-580).
- , “*13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelam Geleneği: Seyfeddin Amidi Örneği*”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyum Bildirileri (Uluslararası Sempozyum 16-17 Kasım 2013 Ankara)*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2014, (ss.650-663).
- Dağ, Mehmet, “*İslâm Araştırmalarında Yöntembilim Sorunu*”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Samsun, 1989, (ss.157-163).
- , “*İslâm Dininde Reform, Ama Nasıl?*”, [http://garildi.cumhuriyet.com.tr/cgi-bin/sayfa.cgi? w+30+/cumhuriyet/0010/.../c0204.htm](http://garildi.cumhuriyet.com.tr/cgi-bin/sayfa.cgi?w+30+/cumhuriyet/0010/.../c0204.htm), [Cumhuriyet, 04 Ekim 2000].
- Dalgın, Nihat, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon, 1996.
- Din-Devlet ve Toplum*, Hazırlayan Yok, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Diyanet*, Sayı 138, Haziran 2002.
- Düzenli, Muhittin, “*Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Dinamik Hadis Algısı*”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları I* (26-28 Kasım 2010 Samsun), Canik Belediyesi Yayınları, Samsun, 2011, (ss.213-237).
- , “*Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Yıl: 2012, (ss.101-138).
- , “*Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 2010, (ss.225-250).
- Eyüpoğlu, Osman ve Okuyan, Mehmet, “*Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 26-27, yıl 2008, (ss.175-213).

- Eyüpoğlu, Osman ve Perşembe, Erkan, “*Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Gündüsü*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, (ss.113-129).
- Eyüpoğlu, Osman ve Yıldız, Murat, “*Kur’an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 37, yıl 2014 (ss.97-130).
- Eyüpoğlu, Osman, “*Laiklik-Din İlişkisi: İslâm’ın Laik Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme*”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20–21, Yıl 2005, (ss.299–327).
- , *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), Samsun, 2003.
- Güler, İlhami, “*Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*”, *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991, (ss.310-319).
- <http://www.enfal.de/ebudavud.htm>, 12.04.2016.
- <http://www.islam-tr.net/forum/konu/sunen-i-eb%C3%9B-dav%C3%9Bd-temizlik-bol-1.15822/>, 24.05.2016.
- <http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=120494>, 13.02.2015.
- İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (Hazırlayan: İlyas Çelebi), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- İslâm ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin, “*Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*”, *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991, (ss.284-291).
- , *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, Cilt 3, Yeni Şafak Yayınları, 1996.
- Kırbaçoğlu, Hayri, “*Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler*”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, (ss.271-283).
- Kırca, Celal, “*Kur’an ve Tabii Bilimler*”, *Kur’an Mesajı*, Yıl 2, Sayı 16-18, 1999, (ss.72-94).
- Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihsellik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Beytü’l-Efk’ari’d-Devliyye, Riyad, 1998.
- Özemre, Ahmet Yüksel, *Kur’an ve Tabiat İlimleri*, Furkan Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an*, 5. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2001.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an Adına Konuşuyorum*, Birey Yayınları, İstanbul, 2001.
- Paçacı, Mehmet, “*Kur’an ve Tarihsellik Tartışması*”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Hazırlayan: Muhammed Abay, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000, (ss.17-29).
- , *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2014.
- Polat, Fethi Ahmet, “*Modern ve Postmodern Düşünce Kur’an’a Yaklaşımlar*”, *Marife*, yıl. 1, S.2, (ss.7-25).
- Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, 2. Baskı, Çeviren: Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- , *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Serinsu, Ahmet Nedim, “*Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzül’e Yeni Bir Yaklaşım*”, *1. Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (ss.189-201).
- es-Sicistani, Ebu Davud, *es-Sünen*, Beytü’l-Efk’ari’d-Devliyye, Riyad, 1998.
- Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi: 1/83 (<http://www.islam-tr.net/forum/konu/sunen-i-eb%C3%9B-dav%C3%9Bd-temizlik-bol-1.15822/>, 24.05.2016).
- Tatar, Burhanettin, “*Kur’an’ı Yorumlama Sorunu*”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, YYÜİF Yayınları, Van, Yayın Tarihi Yok, (ss.493-508).
- Türkiye’yi Lâikleştiren Yasalar (3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları)*, Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç; Giriş: Reşat Kaynar, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1998.
- Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çeviren: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.
- , *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.