



*bilimname XXX, 2016/1, 239-273*  
*Geliş Tarihi: 19.01.2015, Yayın Tarihi: 22.04.2016*

# ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE GELENEĞİN HERMENEUTİK RESTORASYONU VE RASYONEL DEKONSTRÜKSİYONU ARASINDA: FAZLUR RAHMAN VE CÂBİRÎ ÖRNEĞİ

Mehmet ULUKÜTÜK

Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
ulukutuk27@hotmail.com

## Öz

Bu makalede çağdaş İslam düşüncesinin önemli simalarından Fazlur Rahman ve Câbirî'nin yeniden yapılanma projelerinin karakteristik özellikleri tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Çağdaş İslam düşüncesi gelenek-modernlik geriliminde kendi stratejik konumu belirlerken gelenek karşısında aldığı pozisyon belirleyici bir öneme sahiptir. Buna göre ele aldığımız düşünürlerden Fazlur Rahman geleneğin hermeneutik bir restorasyonu projesini gerçekleştirmeye çalışırken Câbirî ise rasyonel dekonstrüksiyonunu hedeflemektedir. Çalışmamızda iki düşünürün zaf noktalarına ve içlerine düştükleri açmazlara işaret edilemeye çalışılmıştır. Özellikle öze/kaynaklara dönüş söylemi bağlamında geleneğin ötekileştirilmesi ve kendisinden kurtulanması gereken bir nesne pozisyonuna indirgenmesi olgusu iki düşünürümüzün de düşünce sistemleri ve söylem mekanizmalarında belirgin bir yere sahiptir. Bu minvalde Fazlur Rahman geleneği nesnelci bir hermeneutik bağlamda yeniden restore etmeye çalışırken Câbirî ise aydınlanma ruhunun sınırlarını çizdiği bir rasyonellik çemberi altında geleneğin dekonstrüksiyonunu ve rekonstrüksiyonunu gerçekleştirmeye çalışır. Geçmiş/geleneği tarihsellikte nitelendirmek bugünün mutlak/evrensel olduğunu göstermek anlamına gelmez mi? Kaldı ki gelenek sabit ve cansız bir varlık değildir. Bu teoriye içkin olan anlama göre bugünün yorumu da sonuç itibarıyla "tarihsel"dir. Makalemizdeki temel iddiamız bu iki İslam düşünürünün metodolojileri ve meseleyi ortaya koyuş tarzları önemli ufuklar içermekle birlikte göz ardı edilemeyecek özcü, aydınlanmacı ya da görecelik ve keyfilik batağı gibi çelişkiler içerdiği yönündedir.

**Anahtar kelimeler:** Çağdaş İslam Düşüncesi, Gelenek, Hermeneutik, Dekonstrüksiyon, Fazlur Rahman, Muhammed Abid el-Câbirî.



**THE TRADITION OF BETWEEN RESTORATION OF HERMENEUTIC AND RATIONAL  
DECONSTRUCTION IN CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT: FAZLUR RAHMAN  
AND CABIRIA EXAMPLE**

**Abstract**

This article, we aim to has been attempted to be portrayed and analyzed the key figure in contemporary Islamic thought Fazlur Rahman and Jabiri's restructuring project. Contemporary position he took in determining its strategic location in the tradition of Islamic thought tradition-modernity voltage is of decisive importance. Accordingly, the phase of Jabiri think we have dealt with the hermeneutical while trying to perform a restoration project aims to rational deconstruction of tradition in Fazlur Rahman. The two thinkers have attempted to point our weaknesses and can not be pointed to the dilemma that falls into them. Especially essence / resources in the context of the resources to turn rhetoric traditions and be considered as an object to be freed from itself has a prominent place in the thinking and discourse mechanisms of our two thinker. It works to achieve their manner, Fazlur Rahman objectivist tradition of Cabiri a is a hermeneutical context again trying to restore a spirit of enlightenment rationality within the borders of the circle under the tradition of deconstruction and reconstruction. History/tradition today must be described as historical / min does not mean the show is universal? Because tradition is not fixed and lifeless. According to this theory, understanding inherent in today's interpretation of the results as "historic" is. We think we are that both these two Islamic thinkers of the methodology and the issue of manifestation style that can not be ignored, but contains important horizons essentialist, enlightened or relativism and contradictions, such as the arbitrariness swamp includes, as well as their particular understanding of the way in Turkey is progress still above are authentic ground.

**Keywords:** Contemporary Islamic Thought, Tradition, Hermeneutics, Deconstruction, Fazlur Rahman Muhammad Abed al-Jabiri.



*Yirminci yüzyılın büyük kısmı boyunca İslamcı modernistler İslam'ın bir din olarak irrasyonel olmadığını ve kültürel olarak gelenekçi olmadığını iddia etmişler ve İslam'ın aslında tek tanrılı niteliğiyle teslis doktrinine sahip Hristiyanlıktan daha rasyonel bir dinamiğe sahip olduğunu, sorunun İslam'ın bu rasyonel dinamiğinin [tarihsel süreçte gelenek tarafından, M.U.] bastırılmış olmaktan kaynaklandığını açıklama çabasında olmuşlardır.<sup>1</sup>*

**Giriş**

Çağdaş İslam düşüncesi, özü itibariyle Karlofça antlaşmasıyla başlayan; ümit burnunun keşfi sonucunda Hindistan'ın istila edilmesiyle ivme kazanan; Fransa'nın Mısır'ın işgaliyle iyice somutlaşan, İslam dünyasındaki fikri, siyasi ve iktisadi çözümler karşısında, Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Yine çağdaş İslam düşüncesi İslam dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadi sömürgeleştirme

<sup>1</sup> Brayn S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* Çev. İbrahim Kapaklıkaya. Anka Yay. İstanbul 2002, s. 29.

hareketlerine karşı, özellikle 18.yüzyılın sonları ve 19.yüzyılın başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda, İslam toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirmek hedeflenmiştir.<sup>2</sup>

Buna göre çağdaş İslam düşüncesi, İslam dünyasının tarihin öznesi konumdan son iki yüzlük geri çekilmesiyle birlikte yaşanan, Müslüman bilincinin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Çağdaş İslam düşüncesinin en önemli özelliği siyasal düzlemde art arda gelen bir takım yenilgilerle başlayan bir sürecin modernleşme çabalarıyla üstesinden gelme denemeleri olmasıdır. İşte bunun için adına çağdaş İslam düşüncesi adını verdiğimiz olgunun bizatihi kendisi modern, modernleşen ve en önemlisi de modernleştiren bir yapı arz etmektedir. Moderniteyle hesaplaşma aynı zamanda Müslüman bilincin geleneksel düşünce mirasıyla da yüzleşmesi anlamına geliyordu.

İslam dünyasının modern dönemde yaşadığı mağlubiyetler ve yenilgi psikolojisi, zihniyet ve düşünce dünyasında ve bu çerçevede dinî düşüncede, dinî bilgi/otorite/kaynak tasavvurunda önemli bazı kırılmalara ve dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümün önemli sonuçlarından biri, kimi Müslüman entelektüellerde kendi tarihî birikim ve geleneklerine karşı ciddi bir güven aşınmasına yol açan birtakım yeni fikir ve temayüllerin ortaya çıkmasıdır. Bu yeni fikir ve temayüllerin başında, İslam dünyasının içinde bulunduğu askerî, siyasî, iktisadî ve bilimsel geriliği, Müslümanların, mensubu oldukları dinin aslından, ilk dönemlerde mevcut olan sahih din anlayışından uzaklaşmalarına, tarih boyunca Müslümanların inanç ve pratiklerine birçok yabancı unsurun girmesine bağlama eğilimi yer almaktadır. Bu kabulün neticesi olarak İslam dünyasının farklı bölgelerinde İslam'ın ilk dönemlerdeki saf haline, dinin ana kaynaklarına dönülmesini savunan birtakım hareket ve temayüller belirmiştir. Bunlar, İslam dünyasının yaklaşık olarak 19. yüzyıldan bu yana yaşamış olduğu ve "modernleşme" ana başlığı altında incelenen askerî, siyasî, iktisadî ve

<sup>2</sup> Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, 2005, Cilt: 3, s. 454; Esmâ Durugönül, "Reislamizasyon Hareketlerinin Kuramsal Bir Çözümlemesi", *Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Dergisi*, sayı:1, 1996, 79-104; Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu*, Çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yay. İstanbul 1986; Abdullah Laroui, *İslam ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay. İstanbul 1993; Bassam Tibi, *The Crisis of Modern İslâm*, Çev. Judith Von Siver, Salt Lake Ciy.1988, s. 40; Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Düşünce", *İslamiyât Dergisi*, Sayı: 4, 2001, s. 91-110.

kültürel dönüşümlerin etkisiyle ortaya çıkmış ideolojik ve siyasî nitelikli hareket ve temayüller olduğundan, modern öncesi dönemin öze dönüş hareketlerinden farklı olarak modernleşme bağlamında ele alınmalıdır. Bu durum İslam'ı modern değerlerle uzlaştırma çabası içindeki "İslam modernizmi"nin temel hususiyetlerinden "kaynaklara dönüş" fikri ve bu bağlamdaki Kur'an vurgusuyla yakından alakalıdır. "Kaynaklara", "dinin aslına", "sadr-ı İslam'a" dönüş gibi sloganlarla ifade edilen çağrı, modernist akımın selefi karakteri ağır basan sınırlı temsilcileri dışında, Sünnet ve ilk dönem Müslümanlarının tecrübelerinden ziyade pratikte çoğunlukla ve büyük ölçüde Kur'an'a yapılan bir çağrı özelliğini taşımaktadır.<sup>3</sup>

Bu çağrı, İslam'ın saf mesajının tarihsel süreçte geleneğin eliyle bozulduğunu iddia ederek tarihsel mirası ve düşünce geleneğimizi ötekileştirmek gibi belki önceden niyet edilmemiş bir sonucu beraberinde getirdi. Tarihsel mirasımız ve geleneğimiz bugünün çağdaş Müslümanları için bir imkânlar alanı ve zenginlik kaynağı olmaktan çıkarak bir engel ve yük olarak görülmeye başlandı. Sözde bu yükün altından kalkmak için bazı yeni anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Göze çarpan yeni anlayışlardan bir tanesi, İslam'ın akıl dini olduğudur. Bu anlayışta, Peygamber dönemindeki İslam'ın, akli kullanırken vahiyle başarılı bir biçimde uyum sağladığı düşünülür. Dolayısıyla akılla din arasında bir çatışmadan söz edilemez; çünkü İslam, bizzat vahiy vurgusuyla akli örneklemiştir. Böyle olmakla beraber, bu düşüncenin pek çok savunucusu için İslam'ın tarihî gelişimi, bu akılcı öze, ona aykırı kaynakları dâhil etmiş ve onu saptırmıştır. Kur'an tefsirlerinde, tarih yazıcılığında ve Peygamberin hadislerinde yer alan bazı efsanevi

<sup>3</sup> M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslam'ına", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 28, 2010/1, s. 71; ayrıca bkz. Yasin Aktay, "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: V, sayı: 2, 2008; Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25, 2011; Mehdî, Muhakkik, "Zemmu't-taklîd ve'l-hassu ale't-tecdid indel ulemâ", *et-Taklîd ve't-tecdîd fi'l-fikri'l-âlemî*, haz. Bennisar el-Buazzâfî, Rîbât 2003; Wahyudi, Yudian, *The Slogan "Back to The Qur'an and The Sunna: A Comperative Study of The Responses of Hasan Hanefî, Muhammad Âbid al-Jâbirî and Nurcholish Madjid*, (Doktora Tezi), The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada 2000, s. 14-95; Murat Çemrek, "Post-Modernin Dayanılmaz Cazibesi: Müslümanların Yaklaşımları ve Otantik Bir Bilgi Teorisi İnşa İmkânları", *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, Ed. A. Cüneyd Köksal, Yedirenk, İstanbul 2007, s. 347-358; Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, Çev. Caroline Higgitt, Routledge, London 2010; Earle H. Waugh and Frederick M. Denny (eds), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta, Scholars Press, 1998; Nehemia Levtzion and John O. Voll, "Introduction", *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, eds. N. Levtzion - J. O. Voll, Syracuse University, New York 1987, s. 20.

materyaller bunu göstermektedir. Hayalî ve gayr-i aklî malzemeler bu kaynaklarda, bazen aşikâr bir biçimde yer almış, İslam'ın hakikati çarpıtılmıştır. Bu hikâye ve efsaneler, sık sık Yahudi (ve/veya Hıristiyan) kökenli olarak tanımlanmıştır.<sup>4</sup>

Bu bağlamda öze/kaynaklara dönüş söylemi aslında geleneğin reddinin ve ötekileştirmenin üstü örtük bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Zira saf İslam'ın saf kaynakları gelenek tarafından bozulmuş ve tahrifata uğratılmışsa, saf kaynağa ulaşmak ve öze dönmek için İslam tasavvurumuz *de-traditionalization*'a yani *geleneksizleştirmeye/gelenekten kurtarmaya* çalışılmalıydı. Bir diğer ifadeyle bugünün Müslüman zihni (*Suje/özne*) ile saf kaynak/öz (*obje/nesne*) arasına hiçbir unsur, bağ girmemeliydi. Karşımızda bulunan text/metin, kontext/bağlamsal ve geleneksel değil, epistemolojik ve metodolojik süreçlerin matematiksel toplamı sayesinde 'anlaşılabilir[malıydı]di. Geçmişten/gelenekten/oluşturulmuş akıldan (kültürel gramer ve miras) epistemolojik bir kopuş yaşanmalı [Câbirî (1936-2010)] ve Kur'an'ın nâzîl olduğu döneme tüm bir geleneği ve öznel tecrübelerimizi bir tarafa bırakarak ulaşılmalıydı [Fazlur Rahman (1919-1988)].

#### A. Fazlur Rahman ve Özne-Nesne Ayırımında Ortaya Çıkan, Gelenek-dışı Epistemolojik Bir Süreç Olarak [Kur'an'(ı)] Yorumlam(a)/Hermeneutiği Ameliyesi

*Ulema, modern hayattaki teknolojik faydalarını kabul etmelerine rağmen modern eğitimin sonuçlarını kabule yanaşmıyorlardı. Fakat genellikle bu sonuçlarının pek bilincinde değildiler. Hem Ortaçağ kelimacılar tarafından formüle edildiği şekliyle geleneksel inanç esaslarını; hem de geleneksel hukuku, modern tesirlerden tamamen korumayı, dokunulmaz kılmayı düşünmektedirler. Örneğin bunlar, modern endüstriye hüsnü kabul gösterirken; hala faiz alıp vermenin kesinlikle yasak olduğunu düşünmektedirler. Ulemanın bu tavrı, Müslüman dünyadaki sekülerizmin doğrudan sorumlusudur.<sup>5</sup>*

*"Biz Müslümanlar, Allâh'ın kelamı olduğuna inandığımız ve bu yüzden ebede kadar baki kalacak bir mesajı olduğunu benimsediğimiz bir kitabın on dört*

<sup>4</sup> Ronald L. Netler, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyat, Çev: Mesut Kaya, *Marife, Kış* 2011, s. 192.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslâm", *İslâmic Studies*, c. 7, Haziran. 1966 No. 2, s. 114. 116. Türkçesi için bkz. "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", Çev. Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay. Ankara 2011, s. 30.

*yüzyıl önce olduğu gibi bu günün insanların ihtiyaçlarına da cevap verebileceğine elbette inanıyoruz.”<sup>6</sup>*

Çağdaş İslam düşünürlerinden en önemli ve tartışmalı simalarından Fazlur Rahman<sup>7</sup>, kendi geliştirdiği Kur’an hermeneutiğinde ayetlerden çıkarılan hükümleri tahlil için çifte hareketli bir anlama yöntemi önerir. *a- İçinde bulunduğumuz zaman diliminden Kur’an’ın indirildiği zamanlara gitmek ve b- O zaman diliminden yorumcunun bulunduğu zamana geri dönmek.* İlk hareketin faydası, ayetin indiği sosyokültürel bağlam tespit edilerek anlaşılacak ve değerlendirilecektir. Ayet kendi bağlamından koparılmadığı için gayesi de kavranacaktır. Buradan yorumcunun içinde bulunduğu sosyokültürel durum çerçevesinde yorumlamaya geçilir. Dolayısıyla şu andaki durumun ve onu oluşturan şartlarını, unsurlarını iyi tahlili yapınca, yeni değerlendirmeler yapılabilir. Günün ihtiyaçlarına uygun değişiklikler önerilebilir. Dikkat edildiği zaman Fazlur Rahman’ın “çifte hareketlilik” dediği anlayışla Dilthey ve Gadamer’in anlama yöntemi arasındaki nisbi benzerlik gözükmektedir. Fazlur Rahman, “anlamamız, içinde bulunduğumuz zaman-mekân tarafından etkilenir. Fakat ön yargılarımızdan kurtulmamız imkânsızdır, diyen Gadamer’e bu noktada katılmaz. “Mazi objektif bir şekilde belirlenemez.” Fikri doğru değildir, diyen Fazlur Rahman’a göre, yeterli bilgi ve veri varsa bu yapılabilir. Diğer bir ifadeyle, objektif bir anlamaya ulaşmamız mümkündür. İkinci hususa gelince içinde bulunulan konum, yorumcunun tavrında etkili olur, ama bu, bir ön-belirleme tarzında değildir, der.<sup>8</sup> Fazlur Rahman Gadamer’i relativist olmakla suçlar ve metnin, yani Kur’ân’ın nesnel anlamını bilme imkânını son derece savunur. Ömer Özsoy’a göre ise, relativizmi ve özgün bir anlam arayışının anlamsız olduğunu savunan felsefi hermeneutik İslami öğretinin özünüle uyuşmaz, zira özgün anlamı aramanın “boş bir hayal” olduğunu savunmak, İslami geleneğin sürekli savunduğu nesnel anlam arayışına karşı çıkmaktır.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2003, s.7.

<sup>7</sup> Hayatı ve düşünceleri ile ilgili bilgi için bkz. Alparslan Açıkgenç, “The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman’s Life and Thought (1919-1988)”, *Journal of Islamic Research*, 4/2: 1990, ss. 232-248.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1991, s. 68.

<sup>9</sup> Ömer Özsoy, “Vahiy ve Tarih”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, 22-23 Şubat 1997, İstanbul İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997, s. 97. Bu görüşe göre, Gadamer’in yaklaşımı göreciliğe, hatta “mutlak öznelliğe” yol açıyor. Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yay, Ankara 2004, s. 81. Gadamer’in felsefi

Gadamer'in nesnelci okulun görüşünü "psikolojicilik" (*psychologism*) ve öznel (*subjektive*) olduğu gerekçesiyle eleştirdiğini<sup>10</sup> belirten Fazlur Rahman, gerçekten bu akımın temsilcilerinin, fikirleri gerçek bir bütün olarak anlayabilmek için, onları çıktıkları "kaynak zihinde" incelediklerini belirtir. Ancak kendisinin, fikirlerin görünürde izleyemediğimiz bağlamını, sadece zihinsel değil, aynı zamanda çevresel olarak da görebildiğini söyler. Zira fikirler zihinde oluştukları halde, içerikleri (*intention*) yani manaları, zihnin dışındaki bir şeye atfedilir. Gadamer'in bu görüşe itiraz ettiğini belirten Fazlur Rahman, O'nun; fenomenolojik usulü geliştirdiğini ve tüm anlama çabalarının, anlamaya çalışan kişinin bir ön hazırlık (*preconditioning*) geçirmesini, daha ilk başta varsaydığını söyler. Bu yüzden bir ön şartlanmanın (*predetermined*) varlığını kabullenmeden (zaten Gadamer'in tüm hermeneutik teorisinin esası da budur) yapılan bütün anlama gayreti, bilim dışı bir bozulma olmaya mahkûmdur. Anlayan şahsı (*subject*) ön şartlayan (*predetermine*); Gadamer'in "etkin tarih" (*effective history*) dediği şeydir. Yani o, sadece araştırma konusu olan nesnenin tarihî etkisi değil, aynı zamanda yorumlayanın varlığının bizzat dokusunu oluşturan diğer bütün etkilerin hepsidir. Fazlur Rahman, Gadamer'in; nesnel (*objective*) anlama meselesi diye bir şeyin olamayacağını iddia ettiğini söyler. Hatta Gadamer'e göre bu ön şartlanmanın farkına varsak dahi, yani normal "tarihsel bilinç"ten ayrı olarak "etkin bir tarihsel bilinç" dahi geliştiresek, bu o kadar sınırlı olur ki, ön şartlanmayı hiçbir zaman aşamaz.<sup>11</sup>

Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın indiği tarihi ortama gitmek ve bu ortam içinde Kur'an'ın genel prensiplerini kavradıktan sonra mevcut duruma geri gelmek, yani onu tatbik etmek üzere çifte hareketi (*double movement*) gerektiren yorumlama yöntemi aşağıdaki üç temel hususu gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: 1) Kur'an metninin, yorumların kendisine dayandığı nesnel bir hareket noktası olduğunu göstermek, 2) yorumlama faaliyetlerinin sürekliliğini sağlamak ve 3) tarihi yorum geleneklerinin tenkidi için zemin

---

hermeneutiğine yöneltilen bu eleştiri, Emilio Betti ve E. D. Hirsch'in eleştirisine benziyor. Eğer anlam okuyucunun dünyasına kapatılırsa, doğru yorumu yanlış yorumdan ayırd etmek imkânsız hale geliyor. Burhanettin Tatar, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1998, s. 12. Richard J. Bernstein'in görecilik ile öznelcilik arasındaki çizdiği fark için, bkz. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie (Pa.), University of Pennsylvania Press, 1983, s. 11. Bkz. Selami Varlık, "Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi", *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 27, 2012, s. 171.

<sup>10</sup> Bkz. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Çev. Donald G. Marshall, Joel Weinsheimer, Continuum Publishing, New York 1993, s. 511.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 6.

hazırlamak. Fazlur Rahman, Kur'an metninin öncelikli olarak "saf kavrayış" (pure cognition)'in objesi olduğunu ileri sürerek onun tüm yorumlar için nesnel bir hareket noktası olduğu iddiasını temellendirmeye çalışır.<sup>12</sup>

Buna göre, yorumlama yöntemi "vahyin estetik güzelliği ve edebi üstünlüğü gibi veçheleriyle değil, [muhtevasının] anlaşılmasıyla ilgilenir." Ne var ki, o, Kur'an'ın muhteva veya mesajının somut tarihi olaylar içinde karşılaşılan belli sorunlara verilen ilahi bir cevap olarak tezahür ettiğini söyleyerek Kur'an metnine aynı zamanda işlevselci (functionalist) bir açıdan yaklaşır. Özellikle sosyal değişimin Kur'an metninden çıkarılan genel prensipler doğrultusunda gerçekleştirilmesi yönündeki vurgusu dikkate alındığında, Fazlur Rahman'ın işlevselci metin anlayışı daha da barizleşir. Bu anlayışa göre Kur'an metni, yorumcular topluluğunun içinde buldukları ortamda işlerin yürütülmesi açısından kendisine başvurduğu bir metin olacaktır. Bu noktada Fazlur Rahman şu hususu ayırt etmektedir: Sosyal ve tarihi şartların sürekli olarak değişmesi karşısında, Kur'an'ın içinde vahyedildiği ortamdaki işlevi ile onun daha sonra yorumcuların elinde tezahür edecek işlevleri bir ve aynı olmayacaktır. Buna göre, her yorum faaliyetinde, onun ilk tarihi işlevi *saf kavrayışın*, ikinci işlevi *ise pratik bilincin* objesi olmalıdır. Böylece Fazlur Rahman, teori (kuram) ve pratik (eylem) arasında bir ayırım yaparak önceliği teoriye vermiş görünüyor. Bu bağlamda o, ilk önce 'genel' (Kur'an'ın evrensel anlamı)'in anlaşılması ve bu 'genel'in ışığında 'özel' (evrensel anlamın mevcut ortama tatbiki)'in belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Ancak 'genel'in kendi başına, yani onun yorumcunun içinde bulunduğu durumla bağlantısı kurulmaksızın, anlaşılması nasıl mümkün olacaktır?<sup>13</sup> Cevaplanmayı bekleyen bu soru Fazlur Rahman'ın Kur'an hermeneutiğindeki en önemlis sorunlardan birisini oluşturur.

Diğer yandan Fazlur Rahman, kendi hermeneutiğini temellendirmek için Alman hermeneutikçilerinden Heidegger'in öğrencisi Gadamer'in ontolojik ve felsefi hermeneutiğine itiraz ederek işe başlar.<sup>14</sup> Ona göre toplumların geleneklerinin, değer manzumelerinin büyük devrimsel

<sup>12</sup> Burhanettin Tatar, "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire Üç Aylık Derleme*, Yaz-Güz, 1998, s.180; Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenme: Makaleler II*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004, s. 115-125; Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenme: Makaleler I*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004, s. 105-106; ayrıca bkz. Yasin, Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, cilt 9, sayı 1-4, 1996, s. 80.

<sup>13</sup> Tatar, "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", s.181; Küçükalp, Kasım, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *Eski Yeni* 2010, s. 53-63.

<sup>14</sup> Bkz. Victoria S. Harrison, "Hermeneutics, Religious Language and the Qur'an", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21 (2010), 207-20.



değişikliklere uğradığı, “tarihin hızlandığı” dönemlerde etkin tarih ve ön-belirleme muteber olmaktan çıkar, geleneğin geçerliliği hakkındaki hüküm, kişinin içinde bulunduğu ortama ve yeni değerler manzumesine göre verilir. Fazlur Rahman’a göre örneğin Augustine ve Luther’in kendi geleneklerine yönelik sorgulamaları dogmatik alanda gerçekleşmişti. Ancak bu sorgulama, tarihî bilinçten tamamıyla uzak, tarih-ötesi bir bakış açısından yapılmış değildi. Bu isimlerin içinde buldukları ortam zaten etkin tarihin parçası olduğundan ve ayrıca sorgulama usulleri akılcı olduğundan bu usulü dogmatik olarak nitelendirmek gereksizdi. Emilo Betti’nin<sup>15</sup> epistemolojik hermeneutiğini benimseyen Fazlur Rahman için dogmatik bir yoruma imkân veren *ictihad* yoluyla Kur’an’dan şâri’nin amaçlarını değerleri *objektif* bir şekilde anlayarak ve yorumlayarak yeni hükümler çıkarmak mümkündür. Zira *ictihad* ona göre bir kural içeren geçmişle ilgili bir metin ya da emsalin anlamını kavrama ve o kuralı yorumlayarak genişletme veya sınırlandırarak veya olmazsa son tahlilde tadil ederek yeni bir durumun yeni bir çözümle sınıflandırılacağı şekilde değiştirme çabasıdır. Bu *ictihad* tanımına ve tasavvuruna göre gelenek de, gelenek-dışı, dogmatik ve dahası objektif bir kıstasa göre yargılanabilir.<sup>16</sup> Ancak Bedri Gencer’e göre modern dünyada İslam modernistlerin temel çıkmazlarını müşahhas olarak dile getirdiği için Fazlur Rahman birbirine bağlı şu dört konuda eleştirilmelidir:

*Birincisi*; mutlak, tarih-ötesi hakikat, izafî tarihî/beşerî alana katlar halinde açılır: “ilim, din, şeriat, fıkıh, sünnet, örf ve adet” gibi. Tarihî ortamla kayıtlı insan öznesinin, bu silsileyi atlayarak akıl [salt/mutlak epistemolojik mekanizmalar] yoluyla doğrudan hakikatin tarih-ötesi kaynağında yatan objektif anlama ulaşması mümkün değildir. Sürekli “Kur’an’ın insanlara akli kullanmaya çağırdığını, İslam’ın akla dayanan bir din olduğu”nu iddia eden Abduh gibi Fazlur Rahman gibi modernistlerin gözden kaçırdıkları bir husus vardı. Kur’an’da hiçbir yerde aklın “el-akl” şeklindeki isim ve mastarı değil, “aklederler, akletmezler” gibi fiil hali izafe edilmektedir.<sup>17</sup> Bu, insan aklının otonomluğunu yerine, ancak aşkın bir klavuz/rehbere (nakl) bağlı işlev görebileceğini belirtir. Buna göre Gadamer’in kastettiği metin gelenek ve tarihsel miras yoluyla değil de akıl aracılığıyla dogmatik olarak

<sup>15</sup> Emilo Betti’nin nesnel hermeneutiği ile onun İslam dünyasındaki muadilleri arasında bir karşılaştırma için bkz. Muharrem Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 313-328.

<sup>16</sup> Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme: 1839-1939*, Lotus Yay, Ankara 2008, s. 499.

<sup>17</sup> Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay. İstanbul 2003, s. 31-97; Abdulkaki Güneş, *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer Akıl Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yay. İstanbul 2003, s. 27-141.

yorumlanması mümkün değilken<sup>18</sup> Fazlur Rahman'a göre subjektif olarak mümkündür!<sup>19</sup> *İkincisi*; hermeneutik, İncil'in dolayısıyla dinin aslını kaybeden Batı dünyasının epistemolojik bir klavuz arayışından doğmuştu. Disiplinin gayesi, filolojik kanıtlar ile aslı kaybolmuş İncil'in tarihi geçerliliğini göstermekti. Böylece İncil'e tarihîlik izafesinin iki anlamı ortaya çıktı: İncil'in metinsel olarak tarihi geçerliliğini göstermek, paradoksal bir biçimde onun içeriğinin de tarihî bağımlılığını, evrensellikten uzaklığını göstermek demektir. İndirildiği zamanki gibi aslı korunarak bugüne gelen Kur'an'ın, Tevrat veya İncil gibi metinsel otantikliğinin ispatına ihtiyaç olmadığı malumdur. Şu halde metin bakımından tarihîlik problemi bulunmayan Kur'an'ı içerik bakımından da tarihîlik ile tanımlamak da mümkün değildir. *Üçüncüsü*; modernistlerin bu bağli olarak düştikleri tarihîlik/evrensellik çelişkisidir. Muhtevası itibariyle tarihî bir metin olarak alınan Kur'an'ın niçin tarih-ötesi, dogmatik bir usul veya icthad ile yorumlanmasına ihtiyaç duyuluyor? *Dördüncüsü*, tekst/kontekst bağlantısının gözden kaçırılması. İlim/amel, din/dünya ile tekst/kontekst birbirine bağılıdır. Dolayısıyla *logosenstrik* Hristiyanlığının yaptığı gibi birincilere vurgudan kaynaklanan bir kopukluk, matufların ihmeline, çığırından çıkmasına yol açar ve böylece sekülerleşen Batı'da olduğu gibi ikinciler, birincileri, araçlar, amaçları belirleyici hale gelir. İnsan, makro-kozmosun özeti mikro kozmos olarak yaratıldığı için, onu pratiğine yön verecek düstur, makro ve mikro ontolojiye dayanmak zorundadır.<sup>20</sup> Gencer'in burada yer verdiğimiz eleştirileri Fazlur Rahman'ın gerçekleştirmeye çalıştığı anlama usulüne ciddi ve haklı eleştiriler içermekle birlikte özellikle ikinci maddede sıralanan eleştiri kendi içinde bazı yanlış anlamaları barındırıyor görünmektedir. Bu maddede dile getirilen "metin bakımından tarihîlik problemi bulunmayan Kur'an'ı içerik bakımından tarihîlik ile tanımlamak da mümkün değildir" tezi bize göre Kur'an beşeri

<sup>18</sup> Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde anlama ve yorumlamada aklın ve yöntemin değil de geleneğin ve tarihselliğin başat rolü oynadığı hususunda bakınız; Mehmet Ulukütük, *Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu*, Bilsam Yay. İstanbul 2003, s. 61-90. Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul 1999; İlhami Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5 Sayı: 2, 1990, s. 98-99; Mehmet Paçacı, "Anlama (fıkıh) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8. No. 2, 1995, s. 90-9; Aref Ali Nayed, "İslâm Modernizmi ve Hermönetik (Fazlur Rahman Örneği)", *İslâm ve Modernizm (Fazlur Rahman Tecrübesi)* içinde, İstanbul 1997, s. 262 - 263.

<sup>19</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 500.

<sup>20</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 500-501. Ayrıca bkz. Gencer, "On Dokuzuncu Asırda "Yararcı İslam" Anlayışının Doğuşu", *Bilimname*, Sayı: XV, 2008/2, ss. 7-27.

düzleme tarihsel bir hitap, evrensel bir mesaj oluş keyfiyeti ile bağdaşmamaktadır. Fazlur Rahman'ın eleştirdiği Gadamer hermeneutiğinde de "her metin tarihsel ve dilsel, bütün anlamalar da öznel ve gelenekseldir" tezi yatmaktadır. Kaldı ki içerik bakımından Kur'an'ı tarihî ile nitelendirmemek onu nihai anlamda yorumlama/anlama/ictihad dahası beşeri düzlemde de çıkarmak anlamına gelmez mi?<sup>21</sup> En azından bu soruya anlamlı ve tutarlı bir cevap vermek, eleştirinin doğru bir hedefe odaklanması açısından elzemdir. Şu tespit Fazlur Rahman'ın hermeneutik duruşunu anlamak açısından önemli gibi görünmektedir.

Diğer yandan Burhanettin Tatar'ın tespitine göre Fazlur Rahman, iki yönlü hareketi gerektiren yorumlama yönteminde, başlangıçta problem bilinci açısından genel ilke (evrensel, teori) ve özel durum (tarihi bağlam, pratik) arasındaki ilişkiyi kurmasına rağmen, daha sonra bunların arasındaki ilişkiyi, 'soyut evrensel'in lehinde bozmuştur. Bunun gerisinde yatan neden, onun Kur'an'ın evrensel anlamının tarih-üstü (*extra-historical, transcendental*) karakteriyle kavranacağını düşünmesi ve böylece onu, metnin tarihi sürekliliği (somut evrensel) içinde aramak yerine, paradoksal olarak, sadece özel bir tarihi bağlam içinde görmeye çalışmasıdır. Bunun neticesinde, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinin başında, Kur'an, yorumcu üzerinde doğrudan hakikat iddiasında bulunan bir metin olarak değil, fakat yorumcunun içinde bulunduğu gelenek ve tarihi bağlamla ilişkisi kesilmiş olan tarihi bir metin şeklinde algılanmaktadır. Daha sonra bu kesilen ilişkiyi kurmak yani evrensel ilkeyi kendi özel durumuna tatbik etmek için yorumcunun kendisine dayanacağı esaslı-süreklilik arz eden—tarihi bir zemin kalmamaktadır. Bu ise, Kur'an'a atomcu yaklaşımlardan kaçan bir yorum teorisinin atomcu bir yorum ya da tatbikat anlayışına kapı aralayabileceğine işaret eder.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine" *İslamî Araştırmalar Dergisi*, IX/1-4, 1996; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat Yay, Ankara, 2004; Fazlur Rahman'ın şahsında hermeneutiğe ve Kur'an'ın tarihselliğine yapılan [Gencer'in derinliğinden uzak] 'ucuz' ve 'temelsiz' apolojik eleştiriye bir örnek olarak bkz. Ali Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, IX/1-4, 1996. Bir başka önemli değerlendirme için bkz. Özsoy, Ömer, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları: Bir Soykütüğü Denemesi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yay. Ankara 2013; Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu Yay. Ankara 2000; Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum 2001; Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay. İstanbul 2001

<sup>22</sup> Tatar, "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", s.187.

Mehmet S. Aydın, Yeni-ihyacı-köktenci hareketin Fazlur Rahman'ın yeterince iyi değerlendiremediği kanaatindedir. Onların "asl"a geri dönme istekleri, "daha ileri atlayabilmek" için de olabilir. Ayrıca, İslam'ın itikadı ve adalet yönlerini bir araya getirmeye çalışarak sorunların çözümlerinde önemli bir adım atmaları hususu da göz ardı edilmemelidir. Bundan dolayı, "fundamentalist" diye nitelenen Seyyid Kutup gibi bazı yazarlar aynı zamanda "reformcu" olarak da değerlendirilebilmektedir.<sup>23</sup> Fazlur Rahman'ın ifade etmeye çalıştığı İslâm Modernizminin temel tezi en bariz yönüyle şu şekilde özetlenebilir: İslam'ın, tarihin ve toplumun -gelişme süreci içinde ortaya çıkan- hayat şartlarındaki değişimlerin getirdiği problemleri çözmeye, bu sürecin altında esir olmaksızın bu sürece yön vermeye gücü yetebilecek bir inanç sistemi olmasının gerçekleşebilmesi için şu şartın yerine gelmesi gerekir: Kur'ân ve sünnetin ve bu iki kaynağın ışığında oluşan bütün İslâm kültür mirasının bilimsel ve akılcı (rasyonel)<sup>24</sup> bir süzgeçten geçirilerek anlaşılması, yorumlanmasıdır.<sup>25</sup> Bu tarz bir

<sup>23</sup> Mehmet S. Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" *İslami Araştırmalar, Fazlur Rahman Özel Sayısı*, Cilt: 4, No.4, 1990, s.275

<sup>24</sup> "Çağdaş Arap-İslam dinî düşüncesinin, en seçkin yeni eğilimi XX. yüzyılın ilk yarısında, Mısır'da inşa edilmiştir. Özellikle el-Ezher Üniversitesi'nin sınırları dışında ortaya çıkan düşünceler, daha sonra pek çok Müslüman düşünür üzerinde çok ciddi bir etki uyandıracaktı. Bu etkilerden biri de; gerçek, saf İslam arayışı ve onun akıl dini olarak tanımlanmasıydı. Bu "rasyonalist" yaklaşım, dinî ilimlerin metot ve uygulamasındaki *taklid* düşüncesini reddetti. Böylece temel prensiplerinin akıl olduğu algısından hareket eden bu görüş sahipleri, geleneğin pek çok bakış açısını esaslı bir tarzda sorgulama gereği duydular. Buradaki en hassas durum, -bir metot problemi olarak- hadis gibi dinî metinlerin meşruiyet zemininin sorgulanması ve kabul edilebilirliğinin bu kaynakların içeriğine göre ("rasyonalist ölçüt" esas alınarak) belirlenmesi ile ilgili meselelerdi. Bu metot ve içerik meseleleri birbiriyle ilişkilidir ve bunlar öncelikle çok zorunlu bir konu olarak hadis literatürünü ilgilendirir. Fakat hadis içeren ve bazen hadise dayanan ve hatta bizzat kendileri hadis külliyatlarının içeriğinin bir parçasını oluşturan diğer literatürler de aynı şekilde buna dâhil edilir. İlkine örnek, *tefsir* literatürü, ikincisine örnek de *İsrailiyyat* literatürü olacaktır. *Hadis, tefsir* yahut *israiliyyat* kaynaklarının herhangi birinin eleştirel bir değerlendirilmeye tabi tutulması, çoğu zaman diğer ikisinin de aynı şekilde değerlendirilmesini gerekli kılacaktır. Çünkü bu literatürler arasında büyük miktarda çakışan bir alan vardır. Tarihî metinler de, çoğu zaman, benzer bir değerlendirmeyle karşı karşıya gelecektir." Ronald L. Netler, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat", Çev: Mesut Kaya, *Marife*, Kış 2011, s. 195.

<sup>25</sup> Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s.279; Watt, Fazlur Rahman (ve Arkoun) için *modernist ve liberal* nitelimesinde bulunmaktadır. Bu aydınlar, Batılı bir bakış açısına sahip olup İslâm'ın açıkça ya da zımnen tenkit edilmesi gerektiğini hisseden ama aynı zamanda Müslümanca yaşamak isteyenlerdir. Batılı değerlere göre düzenlenecek yeni bir kimlik arayışındadırlar, ifadesi için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London, New York, 1989, s. 68-69; D. L. Berry, *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*, Ph. D. Dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 50-61. 1990

yorumlama biçimi sözde bir evrensel akıl ve pozitivizmin artık bir put haline getirdiği bilimi özne ve belirleyici, tarihsel İslam yorumlarını da bu aklın ve bilimin üzerinde her türlü ayıklama ve arınma işlemini yapabileceği bir nesne haline getirmektedir.

## B. Câbirî ve Kültürel Gramerin Reddiyle Ortaya Çıkan Kültürel Özcülük

*“Bizim modernleşmeye, yani bilim ve teknoloji çağına etkin ortaklar olarak katılmaya ihtiyacımız vardır. Ancak kendi millî (Arap) kimliğimizi ve kültürel özelliklerimizi her türlü aracı kullanarak tüm dünyada faaliyet gösteren emperyalizm dalgalarının etkisi altında çözümlenip dağılmaktan koruyamaya ihtiyacımız vardır.”<sup>26</sup>*

Câbirî, “Arap aklının bünyesi”nin tam bir yapıbozumu ve eleştirisinin uygulamaya konulabilir bir Arap geleceği inşâ etme yolunda zarurî bir adım olduğunu öne sürer. *Hitabu'l-Arabiyyu'l-muâsır*<sup>27</sup>, *Mes'eletu'l-haviyye*<sup>28</sup>, *İşkâliyyâtu'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır*,<sup>29</sup> *Turas ve'l-Hadase*<sup>30</sup>, gibi eserlerinde 19.yüzyıl Arap Nahdasının<sup>31</sup> ve onun temsilcilerinin Arap aklının kendisini tenkid etmedeki başarısızlıkları sebebiyle esaslı bir epistemolojik ve felsefî başarıyla neticelenemediği görüşünü benimser.<sup>32</sup> “Aslı, köklü ve sabit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslam kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashihi için kaçınılmazdır” diyen Câbirî ve Sâlim Yâfût gibi Arap aydınları, bölgenin sorunlarının çözülebilmesi için öncelikle Arap-İslam

<sup>26</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.177 vd.

<sup>27</sup> Câbirî, *Hitabu'l-Arabiyyu'l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1998.

<sup>28</sup> Câbirî, *Mes'eletu'l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve'l-Garb*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 2001.

<sup>29</sup> Câbirî, *İşkâliyyâtu'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1988.

<sup>30</sup> Câbirî, *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.

<sup>31</sup> Ali Merad'a göre, İslam dünyasında reformların ortaya çıkışı ve büyük reformcular 18. yüzyılın sonlarından itibaren oluşum sürecine giren reformist ideoloji ve 19. yüzyılın sonlarında bir Rönesans olarak adlandırılacak *nahda* hareketine dönüşmüştür. Ve yine 19. yüzyılın sonlarına, hem siyasal hem de dinsel bir oluşum olarak İslami uyanış damgasını vurmuştur. 19. yüzyılda biçimlenen bu uyanış/nahda hareketi “ne bir kopma olgusunu, ne de İslam ülkelerinin dinsel tarihindeki bir kazayı” ifade etmez; aksine bu reform, sosyo-kültürel evrimde ve ilerlemede güçlü ve yeni bir havayı ifade eder. Söz konusu isimlerden bazıları şunlardır: Hindistan'da Ahmet Şah Veliyyullah (1702-1762), Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1791), Orta Batı Afrika'da (Nijerya) Osman Don Fodio (1754-1817), Hindistan'da Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Ortadoğu'da Cemalettin el-Afgani (1839-1897), Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905). Bkz. Ali Merad, *Çağdaş İslam*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay, İstanbul, 1996, s. 17-18.

<sup>32</sup> Câbirî, *Mes'eletu'l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve'l-Garb*, Merkezu Dirasetu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1995.

aklı kavramının geliştirilmesinin önemi üzerinde durdular.<sup>33</sup> Câbirî, çöküş sorununun, modern Arap düşüncesi ve felsefesinin ana sorunlarından biri olduğu görüşündedir. Hiçbir fikrî eğilimin, bu durumun mahiyetini ve nedenlerini tartışmaktan muaf olmadığını beyan eder; Müslüman aydınların, özellikle “ihyacı” Müslüman aydınların, çöküş sorununa geçerli bir alternatif sunamadıklarını ileri sürer.<sup>34</sup> İbrahim Ebu-Rabî'nin değerlendirmesine göre Câbirî, kendi projesini gerçekleştirmek için çifte bir süreç izlemektedir: (i) Geçmişin yapıçözümü, (ii) postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların incelenmesi.<sup>35</sup> Câbirî'nin temel ilgisi metafizik ya da teoloji değil, felsefedir. Klasik çağda gelişen İslam teolojisinin sorunları, onu yalnızca akıl ve kültürü etkilediği oranda ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre, felsefe, çağdaş Arap kültürünü teolojik zihniyetin (selefi aklının) dar görüşlülüğünden kurtararak ve onu eski çağa ait teolojik ön kabullerden ayıracaktır.<sup>36</sup>

Câbirî (*Tekvinu'l-Aqli'l-Arabî*) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı eserini takdim ederken, her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz parçasının akıl *eleştirisi* olması gerektiğini ifade eder. Ona göre aslında yüzyıl önce konuşulması ve gerçekleştirilmesi gereken akıl eleştirisi bir türlü yapılamamıştır. Kendi rönesansımızı gerçekleştirememiş olmamızın de sebebi budur. Zira hiç silkinip kalkmamış bir akılla, daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla rönesans yapmak mümkün değildir.<sup>37</sup>

O halde denilebilir ki Câbirî için genelde aklın neliği ve işleme tarzı özelde ise Arap aklının tarihsel süreçte oluşan mahiyeti ve işleme modelleri önemli ve öncelikli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yalnızca akıl, modern Arap dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirebilir. Bu tezi savunan Câbirî, rasyonalizmi Arap toplumunun geçmişin prangalarına karşı tek savunma ve günümüzün engellerine karşı da tek müzakere yolu olarak görmektedir. Bu durumda Arap aklının temellerine yönelik sistematik bir

<sup>33</sup> Uyanık, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, s. 456.

<sup>34</sup> Ebu-Rabî, İbrahim M, “Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası”, Çev. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s. 348.

<sup>35</sup> Ebu-Rabî, İbrahim, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay. İstanbul 2005, s. 356.

<sup>36</sup> Câbirî, “Felsefe: Fennu siyâgati'l-mefahim”, *eş-Şarku'l-Evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997, s. 10.

<sup>37</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 7.

araştırma hayati önem taşıyor hale gelmektedir.<sup>38</sup> Câbirî işte bu noktadan hareketle Arap-İslam aklının oluşturulmuş yapısını tafsilatlı bir şekilde tahlil etmeye girişmektedir. Bu tahlilin amacı Arap aklının tarihselliğini ve belli bir kültürel ortam içerisinde oluşturulmuşluğunu, belirlenmişliğini ortaya koymak ve günümüz Arap-İslam dünyası için bağlayıcı olmadığını göstermektir. Çünkü ona göre bu akıl, modern dünyada işlerliğini kaybetmiştir; Arap-İslam toplumunun modernleşmesine, gelişmesine elverişli değildir; hatta gelişmenin önünde engel teşkil etmektedir. Bu yüzden bu akıl yapısı ile aramızda bir *epistemolojik kopuşu* gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira Arap-İslam aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yoruma ağırlık vermesi ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfân epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı,<sup>39</sup> Kur'ân ve Sünnet'te içkin olan rasyonelliği kapatmakta, akli irrasyonel alan içine hapsetmektedir. Bu nedenle bugün dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil, evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunması gerekmektedir.

Câbirî bu düşünceyi ortaya koymak için önce *epistemolojik kopuş* kavramını kullanır.<sup>40</sup> *Epistemolojik kopuş* denince, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene kadar varlığını sürdüren, içinde "dilsel", "deneyimsel", "bakışsal", "kavramsal" alabildiğine değişik öğelerin hep bir arada buldukları kendi içinde bütünlüklü bir "söylem çerçevesi"nin ya da söz dağarının yerini bir başkasına bırakması anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Bu bakımdan epistemolojik kopuş ait olduğu dönemde, neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenilemez, bunlardan daha da önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu koşullandırıp belirleyen son derece kapsamlı bir "söyleme-yaşama-algılama-kavrama" çerçevesinde baş gösteren köklü bir çözülmeye, yıkılma derecesinde yaşanan bir sarsıntının yaşandığı tarihsel bir dönüm noktasıdır.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Ebu-Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 358; Salman Bashier, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies*, Summer 2011, No. 1, pp. 129-151.

<sup>39</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 235. vd.

<sup>40</sup> Câbirî'nin epistemolojik kopuş kavramı için bkz. Belkaziz, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye*, s.17-19.

<sup>41</sup> Güçlü, Abdalbaki, "Epistemolojik Kopuş", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed: Ahmet Cevzci, Ankara, 2007, Cilt: V, 586-590; Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çerçevesi'ne Cevap", *Seçme Yazılar 5 Felsefe Sahnesi*, (Çev. I. Ergüden), Ayrıntı Yay, İstanbul 2004, s. 139-140.

<sup>42</sup> Güçlü, "Epistemolojik Kopuş", s. 586.

İşte Câbirî'nin günümüz Müslüman dünyası için önerdiği şey, Klasik İslam-Arap geleneği ile bu tür kopuşun yaşanmasıdır. Ancak bu noktada genel bir yargıya varmadan önce, onun söz ettiği kopuşun öncelikle metodolojik bir kopuş olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Ona göre bu kopuş, *gelenğin çöküş asrından tevarüs edilmiş geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının yanlış olduğu* tezine dayanır. Burada kast edilen şey, *gelenğin terk edilmesi değil, gelenğin geleneksel yöntemlerle anlaşılmasının terk edilmesidir*. Çünkü geleneksel yöntemin kendisi, çöküş asrının, çözümsüzlük çağının ürünüdür ve kıyas esasına, yani tikel bir şeyin bir diğer tikele irtibatlandırılarak anlaşılması esasına dayalıdır.<sup>43</sup> Yaşanılan sorunun çözümünde kıyasa esas alınacak bir "geçmiş örnek" bulunamadığında zorlamalara ve çözümsüzlüğe mahkûmdur. Bu yöntemi terk etmemiz bize, geleneksel toplumlar olmaktan çıkıp "gelenegi olan [gelenegi icad eden M.U.] toplumlar" haline gelme imkânı sağlayacaktır.<sup>44</sup>

Epistemolojik kopuşun gerçekleşmesi için *oluşmuş* ve *oluşturucu* aklın neliği ve sınırları belirlenmelidir. Câbirî'ye göre *oluşturucu akıl* her insanın sahip olduğu, araştırma ve inceleme yaparak eşya ile olan ilişkisinde ilkeler koyabildiği akıl, *oluşturulmuş* akıl ise tarihsel yapı ile devralınan, dönemsel olarak doğru ve gerçekliğin ifadesi olarak kabul edilen aklı yapıdır. Câbirî düşüncesinde *oluşturucu* akıl, rasyonalistlerin saf aklına tekabül eden bir akıldır ve her insanın, eşyanın ilkelerini kavramak suretiyle, bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve belirleyici ilkeleri çıkarılabileme melekesidir.<sup>45</sup> Bu meleke, tarihsel ve kültürel sınırlara bağlı olmadan, evrensel anlamda tüm insanlar için bir imkân ve potansiyel olarak mevcut olan bir akıldır. Daha önce de ifade ettiğimiz, Câbirî'nin *oluşturucu* aklı, a priori olarak doğuştan gelen ve potansiyel olarak var olduğu varsayılan ilkeleri içeren akıl, yani saf bir akıldır. *Oluşturulmuş* akıl ise, aklın tarih ve kültür bağlamında oluşmuş haline tekabül etmekte, yani oluşturulmuş akıl belirli bir tarihsel ve kültürel bağlamda var olan akıl olmaktadır. Bu akıl her bir tarihsel dönemde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen kurallar dizgesidir. Bu akıl ile toplumlar kendi kültürel iklimlerinden farklı kültür iklimlerine ait bireylerden ayrılırlar. Bu akıl, bireyin mensup olduğu kültürü inşa eden bilgi sisteminden teşekkül etmiş olan akıldır.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 20.

<sup>44</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 20-21.

<sup>45</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 19.

<sup>46</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 18-19.



Câbirî'nin *oluşturucu* ve *oluşturulmuş* akıl arasında kurmuş olduğu ilişkiye bakıldığında, *oluşturucu* aklın *oluşturulmuş* akıldan bağımsız ve kendinde bir akıl olmadığı görülmektedir. Zira ona göre, *oluşturucu* akıl, işleyişi için *oluşturulmuş* akla muhtaçtır. Câbirî, Lévi-Strausse'a referansla, *oluşturucu* akıl ile *oluşturulmuş* akıl arasında mutlak bir ilişkinin varlığını varsaymaktadır. Ancak yine de, *oluşturucu* akıl tüm farklılıklarına rağmen, evrensel ve nesnel olarak var olan akıl anlamına gelmektedir. Söz konusu ilişki bağlamında bakıldığında, farklılığı ortaya çıkaran unsurun tam da bu ilişkide somutlaştığı görülmektedir. Aklın doğal ve kültürel şartlar ile etkileşimi farklılığa sebep olmaktadır. Daha açık bir ifade ile söylendiğinde, *oluşturucu* akıl *oluşturulmuş* aklın varlığı ile işlemekte, onun kendisine sunmuş olduğu ilke ve kurallar aracılığı ile hareket etmektedir. Bundan dolayı, Câbirî, aklın evrenselliğini ve onun ilkelerinin külli ve determinist oluşunu, belli bir kültür veya benzeşen kültürler içerisinde olmak şartıyla kabul eder. Söz konusu tanımlamalar perspektifinden bakıldığında, onun, Arap aklı tanımlamasını, bilginin inşa edilmesinde müracaat edilen ilke ve kuralların bütününe oluşturan ve aklın işleyişinde egemen olan Arap kültürü üzerine temellendirdiğini söyleyebiliriz.<sup>47</sup>

Câbirî'ye göre Arap-İslam kültürünün özünde rasyonel bir niteliğe sahip olmasına rağmen adına kadim miras denilen kültürler tarafından rasyonelliğinin epistemolojik engellemelerle *bastırılmıştır*.<sup>48</sup> Câbirî, kadim mirasın akıl adına dayatılmasını akli irrasyonel olarak isimlendirir. Kadim miras fetihler ile İslam sancağı altına giren coğrafyaların inanç, felsefe ve ilimlerinin karışımı olan kültürleridir. Fetihlerle birlikte Müslüman kelimacılar, düalist çevrelerle aynı sosyal gerçeklikte karşı karşıya gelmiş; bir yandan Kur'ân'ın teolojik eksenini ve ilkelerini belirlemeye, diğer yandan da temelini nübüvvet geleneğinde ve kadim kültürlerde bulan Tanrı tasavvurlarını (*teslîs*, *şirk* ve *tesniye*) akla ve burhâna dayanarak tartışmaya çalışmışlardır. Câbirî'nin tespitiyle bu durum aslında *ma'kûl* ve *gayr-i*

<sup>47</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 19; Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", s. 118-135.

<sup>48</sup> Tam da burada Brayn S. Turner'in tespitini tekrar hatırlatmak gerekiyor. "Yirminci yüzyılın büyük kısmı boyunca İslamcı modernistler İslam'ın bir din olarak irrasyonel olmadığını ve kültürel olarak gelenekçi olmadığını iddia etmişler ve İslam'ın aslında tek tanrılı niteliğiyle teslis doktrinine sahip Hristiyanlıktan daha rasyonel bir dinamiğe sahip olduğunu, sorunun İslam'ın bu rasyonel dinamiğinin bastırılmış olmaktan kaynaklandığını açıklama çabasında olmuşlardır." Turner, Brayn S. *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm* Çev. İbrahim Kapaklıkaya. Anka Yay. İstanbul 2002, s. 29.

*ma'kûl*'ün karşılaşması olarak gelişmiştir.<sup>49</sup> Câbirî'ye göre, İslam öncesi cahiliye kültürü ve inancı kadim mirasla ilişkilidir ve Hz. Peygamber dönemi Mekke ve Medine'de hâkim olan kültürü ve düşünme biçiminde de içkindir. Câbirî'nin "Arap dini düşüncesi" olarak nitelendirdiği ilk dönem dini düşüncenin olduğu bağlam, kadim mirasla tam olarak yüzleşilen bir bağlam değildir. Dinin kadim mirasla tam olarak karşılaşması fetihler sonrası, yani tedvin asrı olarak isimlendirilen zamana tekabül eder. Câbirî, Arap bilgi sahasının Hz. Peygamber döneminde gelişmeye açık olduğunu fakat kültürel, düşünsel, epistemolojik ve ideolojik anlamda tüm akım ve saldırılara karşı koyacak güçte olmadığını düşünür. Bu akım ve saldırılar o zamanın bilgi birikiminin kuşatamayacağı kadar çeşitlidir.<sup>50</sup>

Câbirî, bir medeniyet herhangi bir niteliği ile isimlendirilecek ya da sadece ona mahsus bir niteliği ile anılacak ise, İslam medeniyetini fıkıh medeniyeti olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu söyler: "Yunan medeniyeti için nasıl felsefe medeniyeti' veya Çağdaş Avrupa Medeniyeti için, bilim ve 'teknoloji medeniyeti' diyorsak İslâm medeniyeti için de bir 'Fıkıh medeniyeti' diyebiliriz. Yakın zamana kadar Okyanus'tan Körfez'e dek bütün İslâm coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika'nın daha çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir Müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir deyişle Arapçayı iyi bilen her Müslüman'ın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Câbirî, fıkıh, Arap-İslâm toplumunda insanlar arasında en adil paylaşılan bir şeydir, diyebiliriz."<sup>51</sup>

Câbirî'nin nitelediği medeniyet hayatın her alanını belli bir metni merkeze alarak kodlama olarak düşünülebilir. Bu tarz bir niteleme aslında bir zaman Müslüman medeniyetini gereğinden fazla metin-merkezlilik gibi bir zaafı malul görmeyi de gerektiriyor. Bunun anlamı metnin lafzî anlamından bir dönem için çıkarılan kurallar manzumesinin dondurulup adına 'Şeriat' denilmek suretiyle bir kutsallıkla nitelenmesi ve bütün hayatın ancak bu dondurulmuş metinsel içeriğe uydurulmaya çalışılmasıdır. Bu aslında açık bir fundamentalizm tarifidir ve kabul etmek gerekiyor ki, her zaman İslâm fıkıh tarihi içinde böyle bir eğilim de var olmuştur. Ancak Şeriat üzerine düşünme tarihi, aynı zamanda Şeriat'ı bütün sınırları ve kodları önceden belirlenmiş bir kurallar bütünlüğü olarak görmek ile Şeriatı her

<sup>49</sup> Câbirî, "Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-Lâ-Ma'kûl fî'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî", *Fikru'l-Arabî el-Muâsir*, cilt: 21, 1982, s.25,

<sup>50</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 161.

<sup>51</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 109.

türlü ihtimale (olumsallığa) haiz bir hayat yolu olarak görmek arasında her zaman açık kapı bırakmıştır.<sup>52</sup>

Geçmiş ictihad yöntemi için gerekli ve yeterli olan fikrî çabanın tespiti ve bugün için önerdiği ictihadla alakalı sarf edilmesi gereken çabayı da Câbirî şöyle ifade etmektedir:

“İlk olarak tespit edilmesi gereken nokta, Müslümanların hayat tarzının, İslam’ın ortaya çıkışından, geçen yüzyılın sonları ve bu asrın başlarına kadar, özü itibariyle, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kurumsal veriler çerçevesinde, doğasında ve özünde hiçbir değişiklik olmaksızın devam ettiği gerçeğidir. Evet, Müslümanlar pek çok yeni olaylarla karşı karşıya kalmış ve bu yeni olaylar, ictihad faaliyetinin canlanmasına ve pratik sorunlar için pratik fikhî veya İslami çözüm dairesini büyük ölçüde aşan, “teorik fıkıh” diye adlandırılan çabaların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ancak, çağdaş Batı medeniyeti ile olan ilişkimize ve onun ürettiği birçok kurumla yüz yüze gelinceye kadar, asırlar boyu Arap-İslam medeniyetinin içinde ortaya çıkan “yeni” olayların hepsinin karakteri, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde çözüme kavuşturulan “eski” olayların karakteriyle aynıdır”<sup>53</sup>

Olayların köklü değişiklikler olmadığı için, müctehid imamlar döneminde kıyas yöntemiyle yapılan ictihadın İslam dünyasında uzun asırlar boyunca yeterli olduğunu, kendilerine kıyas yapılacak daha fazla geçmiş olay (emsal) kalmayınca da ictihad kapısının kendiliğinden kapandığını savunan Câbirî, bu gün artık kıyas ictihadının yeterli olmadığı kanaatindedir. Kıyasla yetinen fukaha mezheplerin teşekkülüyle birlikte taklide yönelmiştir. Ancak ictihadın tamamen durduğu söylenemez. Fıkhi düşünceyi canlandırmaya ve taklidi terk etmeye teşvik eden âlimler de olmuştur. Bu âlimlerin çabaları, geçmişte vuku bulan olaylarla yeni olaylar arasındaki mesafenin fark edilmesi ve anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Mesela Endülüs’te, bu kabil bir bilinçlenme yaşanmıştır. Çünkü orada, Doğu’dakinden farklı olarak, “geçmiş örnekler”le şimdiki olaylar arasındaki mesafeyi daha derinleştiren ve genişleten birçok tarihsel, düşünsel ve siyasi olay vuku bulmuştur. Bundan dolayı Endülüs’te yeni meselenin eski benzerine kıyas yapılarak sonuca varılması şeklindeki kıyas yöntemiyle yetinilmemiş, aksine, medeni gelişmenin ortaya koyduğu yeni sorunlara cevap verebilmede daha güçlü bir

<sup>52</sup> Aktay, Yasin, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: V, sayı: 2, 2008, s. 47; ayrıca bkz. Tatar, Burhanettin, “Din-Ahlak İlişkisi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yay. Ankara 2013.

<sup>53</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 58-59.

metodolojiye ihtiyaç olduğu şeklinde bir bilinç oluşmuştur. Bu ictihad metodolojisi konusunda ön plana çıkan müceddid âlim ise Şatıbî olmuştur. O, eski yöntemle ictihadın tüm olanaklarının tükendiğini, ictihad kapısının yeniden “açılması”nın, kendi tabiriyle, “usulün yeniden tesis edilmesi”nin gerekli olduğunu derinden kavramıştır. Bu da, sadece nasslardaki lafızları anlamaya çalışarak, onlardan hüküm çıkarmak ya da hakkında nass olmayan yeni bir olayı, hakkında nass bulunan bir olaya kıyas etmek yerine, şeriatın tümellerine ve “makâsıd”a dayanmakla olacaktır. Böylece, hakkında şer’î hüküm bulunan tikel olayları, tam bir tümevarıma tabi tutup, bu tümevarımın sonuçlarını tümel ilkeler şeklinde formüle ettiğimizde, artık karşılaşacağımız herhangi bir tikel olaya uygulayabileceğimiz bir takım tümel kurallar elde etmiş olacağız. Aynı şekilde, şeriatın amaçlarının, son tahlilde, genel maslahatı göz önüne aldığını ve bizzat şer’î nassların da sadece bu maslahatı gözettiği noktasından hareket ettiğimizde, genel maslahat kendisinden başka her şeyi kontrolüne alması gereken bir ilkeye dönüşür.<sup>54</sup>

Bu bağlamda mesela el kesme cezasını [Fazlur Rahman da aynı örnek üzerinde durur] ayetin metnindeki illete göre değil de Kur’an’ın nüzul dönemi tarihî sosyal ve kültürel şartlarıyla gerekçelendiren Câbirî konuyla ilgili şu görüşleri ileri sürer:

“Birincisi hırsızın elinin kesilmesi, Arap Yarımadasında İslâm’dan önce de uygulanan bir ceza sekliydi. İkincisi, el kesme cezası, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevî bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın ‘hapis’ cezasına çaptırılması mümkün değildi. Zira o zaman, ne hapishane, ne duvar, ne mahkûmların kaçmasını önleyecek otorite, ne de onların iase ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Öyleyse, yegâne çözüm yolu bedensel ceza olmaktadır. Böylesi bir toplumda hırsızlığın çoğalması, kaçınılmaz bir biçimde o toplumun varlığının yok olmasına sebep olacaktır. Çünkü o zaman, ne sınırlar, ne duvarlar, ne de servetin korunduğu güvenli yerler vardı. Dolayısıyla, şu iki hedefi amaçlayan bedenî ceza, zorunlu olarak kendisini ortaya koymaktadır; Tekrar çalma imkânını nihaî olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolayca hırsızları tanıyacakları bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmaktır. Kuşkusuz, elin kesilmesi de, bu iki amacı birlikte gerçekleştirir. Netice itibarıyla, çölde bedevî yaşayan göçebe bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir.”<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Câbirî, *a.g.e.* s. 56-57; ayrıca bkz. Raysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü'l Makâsıd inde'l-İmam eş-Şatıbî*, el Ma'hedu'l Âlemî li'l Fikri'l İslâmî, 1992.

<sup>55</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.59.

Câbirî'nin bu çıkarımı bir başka çalışmasında yaptığı ayrımla bir ölçüde temellendirilmeye çalışılır. O'nun *Mushaf Kur'ânı* ile *Nüzûl Kur'ânı* arasında yaptığı ayrıma göre *Mushaf Kur'ânı*, Kur'ân'ın muhafaza edilmek üzere yazıya geçirilmiş, fakat nüzûl şartlarından uzaklaştırılmış halidir. Buna karşılık *Nüzûl Kur'ânı* ise, metnin nüzûl şartları içerisinde okunmasını, yani onun kendisiyle çağdaş kılınmasını sağlayacaktır.<sup>56</sup> Burada görüleceği üzere Câbirî'nin Nüzûl Kur'an'ı ile Mushaf Kur'an'ı arasında ortaya çıkan Kur'an'ın anlaşılma biçimleri konusunda sessiz kalması ve bu aradaki geleneği yok sayması Fazlur Rahman'ın Kur'an hermeneutiğindeki çifte hareket prensibinin kaçınılmaz sonucu olarak geleneği yok farz etmesi arasında önemli paralellikler vardır.

Sonuç olarak şunu ifade etmek gerekir ki, Câbirî için gelenek, tarihsel süreçte büyük değişimleri içermesine rağmen, sanki önemli değişiklikler olmamış gibi değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Câbirî Arap/İslam düşüncesini irrasyonizm ile rasyonizm ve gizemcilik ile aydınlanma arasında çatışmanın ortaya çıkardığı diyalektik bir tarih olarak görme eğilimindedir. Böyle bir kurgusal kavrayış İslam düşüncesinin gelişim sürecini bütünlüklü bir şekilde kapsamamaktadır. Buna göre Câbirî'nin söylemini problemlili kılan husus modernleşmeye yönelik tutumunda açığa çıkmaktadır. Rasyonel niteliğinden dolayı daha hesaplanabilir ve daha risksiz olarak kabul ettiği modernleşmenin beraberinde getireceği riskler düşünülmeden modernleşmeye karşı aşırı bir güven sergilemektedir. Hâlbuki geleneğin çözülmesi beraberinde yeni hesaplanamazlık, tahmin edilemezlik biçimlerini ortaya çıkaracaktır. Zira modernitenin ikircilikli/ambivalent doğası<sup>57</sup> ve çoklu modernlikler<sup>58</sup> hangi modernite sorusunu akla getirirken geleneğin çözülmesinin karşımıza getireceği handikapları da göstermektedir. Câbirî söyleminde gelenek icat edilmiş bir gelenek olarak modernleşmenin mutlak iyiliğini pekiştirici bir fonksiyon icra ediyor gibi görünmektedir.<sup>59</sup> Modernliğin geleneğimizde rasyonel damarlar üzerinden ihya edilmesi veya yeniden yapılanması (teceddüd) geleneğin

<sup>56</sup> Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, Çev. Muhammed Çoşkun, Mana Yay. İstanbul, 2011, s. 27-29.

<sup>57</sup> Bkz. Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2003.

<sup>58</sup> Bkz. Shmuel N. Eisenstadt (Ed.) *Multiple Modernities*, New Jersey 2003.

<sup>59</sup> Keskin, İbrahim, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: M. Â. Câbirî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50 (Kış 2012), s. 144-145; ayrıca bkz. Recep Alpyağıl, "Kur'an Yorumlarındaki Meşruiyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî", *İslamiyat*, 2, 2003.

keşfi ile değil ancak icad edilmesiyle mümkündür.<sup>60</sup> İcad edilen gelenek de artık gelenek olmaktan çıkmış modernitenin bir akültürasyona dönüşmüş ve şeyleşmiştir. Bir şey olarak gelenek içinde kendimizi biraz olsun güvende hissedeceğimiz, kendisiyle hesaplaştıkça ve kendisine hesap verdikçe daha da güçleneceğimiz Heidegger'in deyimiyle bir *sarih menkula*<sup>61</sup> değil, üretilen ve üretildikçe tüketilen, üzerinde konuştuğumuz gösterilemez ve yaşanamaz olan bir meta durumundadır artık.

### Sonuç

İslam modernizmi genellikle (ve oldukça basit bir şekilde) modern problemleri İslam'ın ana kaynaklarının ışığında çözmeye çalışan bir düşünce akımı olarak tanımlanmaktadır. Çok kere sanıldığı gibi bu akım -veya oldukça çeşitlilik arz eden bu yöneliş- geleneği ihmal etmez gibi görünür. O, sadece geleneğin normatif karakterde görülmesine veya kutsallaştırılmasına karşı çıkar. Onun en önemli özelliklerinin başında "rasyonelliği beşeri tecrübenin bütünlüğünde görmesi" gelir. Bu tecrübe daha yakından görülmek, incelenmek ve tasvir edilebilmek için belli bölmelere ayrılabilir. Ama bu, sadece pratik - pragmatik bir gaye için meşru görülebilen bir faaliyettir. Yaşanma açısından bakıldığında, tecrübe bir bütündür.<sup>62</sup> Bu bütünlüğün bozulması, çeşitli irrasyonel tutum ve davranışların belirmesine yol açar. Bunun önlenmesi için tecrübenin yeni unsurları içine alarak genişleyebilecek, dolayısıyla zenginleşecek bir yapıda tutulması gerekir. Bu yapının ise, yukarıda söylendiği gibi, açık bir yapı olmasında zaruret vardır. Bu, rasyonelliğin değişken olduğu anlamına gelir. Bir toplumun veya bir kültürün rasyonellik anlayışı, her şeyden önce, yeni düşünce ve bilgilerle kendisini sürekli olarak inşa edebilen kognitif bir yapıya ve anlam sistemine bağlı olarak değişiklik arz eder. Başka bir deyişle, rasyonellik bir "blok yapı" değil, bir "süreç"tir.<sup>63</sup>

İslam modernizmi, bu sürecin iyi işleyememesinden ve netice itibarıyla insanlığın çağdaş başarılarının önemli bir kesimine yabancı

<sup>60</sup> Bkz. Armando Salvatore, "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhamad Al-Jabiri and Hassan Hanafi," in *The Muslim World* 85 (1995), 3-4: 191-214; Muhammed Şeyh, *Cazibiyetü'l-hadase ve mukavemetü't-taklid mutarahatu fi'l-fikir'l-felsefi'l-Mağribi el-muasır: Abdullah el-Arvi, Abdülkebir el-Hatibi, Muhammed Âbid Câbirî, Ali Umlil, Taha Abdurrahman, Muhammed Sübeyla, Dârü'l-Hadi*, Beyrut 2005/1426.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Kaan H. Ökten, Agora Yay. İstanbul 2008, s. 22.

<sup>62</sup> Mehmet S. Aydın, "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 19- 86, s. 11.

<sup>63</sup> Mehmet S. Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler-Tartışmalar*, Haz. Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yay. İstanbul 1995, s. 149.

olmasından dolayı dini düşünce hayatında bir irrasyonelliğin kök saldığına inanır. Tasavvuf, kelamın katılığını; kelim tasavvufun coşkunluğunu, bazıları -mesela Ehl-i hadisin neredeyse tamamı- her ikisini “makuliyet”ten ayrılmış görmüştür. Düşünce hayatının çeşitli kesimleri arasındaki sürtüşmeleri tetkik ve tahlil ederek giderebilecek fonksiyona sahip bir felsefenin bulunmayışı işi çok daha zorlaştırmıştır. Tasavvuf, dini tecrübeye hakkını veremediği için kelamdan kaçmış, kelim ise bazı sûfilerin irfanını (gnostisizmini) bütünüyle irrasyonel saymıştır.<sup>64</sup>

Mamafih Aydın’ın yukarıdaki tespitlerine katılmamak mümkün değildir, ancak ve fakat İslam modernizminin gelenek algısı bir bütün olarak değerlendirildiğinde durum Aydın’ın tasavvur ettiği biçimde de değildir. Zira geleneği ihmal etmemek başka bir şey, insanın kendisini bir geleneğe ait hissetmesi başka bir şeydir. Hem Fazlur Rahman hem de Câbirî, zahiren geleneği ihmal etmiyor gibi görünürler, ama asıl ironik olan onların bunu bir geleneğe aidiyet duymadan yapmalarındır. Bir geleneğe ait değilseniz veya kendinizi bir geleneğe ait görmüyorsanız, bugünden / şimdiden hareket ederek, geçmişinizi / geleneğinizi / tarihinizi ve dahi ilkelerinizi metodolojik ve epistemolojik araçlarla kolayca değiştirebileceğinizi zannedersiniz.<sup>65</sup> Burada gelenek söz konusu olduğunda çağdaş İslam düşünürlerinin özellikle müşahhas bir örnek vermek gerekirse, geniş tarihsel İslam geleneğinin bir parçası olan Osmanlı’nın İslam algısına, Kur’an yorumlarına, fikhî usullerine neden kör ve sağır kesildikleri sormak gerekir. Yani pratikten kopuk teoriler üretmek yerine tarihselliğin de bir gereği olarak pratik uygulamalara bakmak gerekmez mi? Bu noktada galiba en temel sorun tarihsel sürekliliğin ve tecrübenin ihmal edilmesidir. Somut karşılığı ise toplumlar süreklilik içerisinde değişimi yaşadıkları için, hedeflenen değişim sürecinin de başarılı

<sup>64</sup> Aydın, “Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”, s. 149-150.

<sup>65</sup> Burhanettin Tatar geleneği tamamıyla reddetmekle onu taklid etmek arasındaki benzerliğin altını çiziyor. Düşünceyle ontolojik bir bağ kuran *praxis* olarak gelenek ile metin geleneği arasındaki farka dikkat çekiyor. Metin geleneği bu *praxis* üzerine kurulan yorumların toplamından oluşuyor. Geleneği yargılamak isteyen her bilinç onu metin geleneğine indiriyor; oysa bu metin geleneği geleneğin sadece epistemolojik boyutunu oluşturuyor. “Yargı mantığının sorunu ontolojik açıyı ele almamasındadır. İslam geleneğine yöneltilen modernist eleştiri şunu görmüyor: kendisine farkında olmadan şekil veren canlı gelenek metin geleneğini aşıyor. Dolayısıyla, Tatar’a göre geleneğe başvuru sadece epistemolojik veya metodolojik değil, ontolojik olmalıdır. Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 7; ayrıca bkz. Tatar, “Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, A. Arlı, H. Özkan, N. Ardıç (yay.), *Medeniyet ve Klasik*, İstanbul, Klasik, 2007, s. 42.

yönetilememesidir. Burada en temel sorun değişim ve süreklilik arasındaki gerilimin yönetilmesidir.

Burada ele aldığımız iki değerli ve önemli çağdaş İslam düşünürü [Allah her ikisine de rahmet eylesin] Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında tarihselliğe yoğun göndermelerde bulunurken tarihselliğin bir yasanın/emrin tarihsel uygulamalarının bir hâsılası olduğunu neden göz ardı ederler? Geçmiş/geleneği tarihselleştirme niteliğindeki bugünün mutlak/evrensel olduğunu göstermek anlamına gelmez mi?<sup>66</sup> Kaldı ki gelenek sabit ve cansız bir varlık değildir.<sup>67</sup> Bu teoriye içkin olan anlama göre bugünün yorumu da sonuç itibarıyla "tarihsel"dir. Öyle zannediyoruz ki hem bu iki İslam düşünürünün metodolojileri ve meseleyi ortaya koyuş tarzları önemli ufuklar içermekle birlikte göz ardı edilemeyecek özcü, aydınlanmacı ya da görecelik ve keyfilik batağı gibi çelişkiler de içermektedir, hem de onların özellikle Türkiye'de anlaşılma biçimleri hala sahih zeminler üstünde ilerlememektedir.

İslam geleneğini devam ettirecek ve Müslüman toplumların ihtiyaçlarını karşılayacak yorumların meşruiyeti en azından iki noktada sağlanmak zorundadır. Bunlardan ilki yorumlara öncül teşkil eden ön-anlamaların ve niyetlerin tarihsel İslam açısından meşru bir süreç ve zeminde oluşturulmasıdır. Öncüller, yorumun sonucunu ve yöntemin işleyişini bu denli etkilemekte ise, öncüller sağlayan dünya görüşlerinin tartışma konusu yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Tarihsel İslam'da bu açıdan meşruiyetin şartları bellidir. Bu genel ilkeler, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas-ı Fukaha vd. kaynakların kullanımı yoluyla çıkarılmış olmalıdır. Böylece, mesela soyut bir kavram olarak bütün insanlık için evrensel olan 'adalet' kavramının, tarihsel İslam tarafından içeriklendirmesi ve sabitlemesi gerçekleştirilmektedir. Bu mesela, 'eşitlik', 'hürriyet' veya 'temel haklar' kavramları için de böyledir. İslam'ın söz konusu kaynakları, söz konusu edilen ve edilmeyen insanlık değerlerinin tarihsel İslam

<sup>66</sup> Özel değerlendirmeler için bkz. M. Kılıç, "Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 22, Aralık 2010, s. 121.

<sup>67</sup> Bu Gadamerci görüş İslami düşünceye, Fazlur Rahman'ın öngördüğü gibi İslam geleneğine zıt olarak değil de, onun devamlılığında yeni Kur'an okumaları üretme fikrini savunma imkânını sunuyor. Şimdiki zaman ile geçmiş arasındaki hermeneutik döngü başlangıç anına, mutlak köke dönüşün imkânsız olduğunu ve şimdiki zaman bu geçmişten kopuk bir şekilde düşünülmemeyeceğini öğretiyor. Bu şekilde, "baş (köken, temel) ve şimdi ancak dönerek ilerlemekte olan bir tür yorum hareketi içinde karşılıklı etkileşim halinde var olurlar" Şevket Kotan, "İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004, s. 128.



paradigmasında somutlaştırılmasının örnekleriyle doludur. Yoksa bir Protestan kutsal kitap metinselciğiyle ve diğer kaynakların otoritesini yadsıyarak, söz konusu çağdaş ilkeleri ve tek başına Kur'ân'ı baş başa bıraktığınız takdirde, Kur'ân'a bu ilkeleri onaylatmanın dışında seçeneği olmayan bir sürece girmiş olmaktan kurtulamazsınız.<sup>68</sup> Çünkü artık her bakımdan meşru olarak Kur'ân'ı yanında bulunan, onun tarihsel bağlamında nasıl yorumlandığını bize aktaran Sünnet'in ve İcma'nın ve bu anlamalar ışığında daha sonraki nesillerdeki anlama örneklerinin otoritesini yıpratmış ve aşmış, Kur'ân'ı bir metin olarak yalnız bırakmışsınızdır. Bu takdirde çağdaş “evrensel ilkelerin” Kur'ân'dan türetildiği gibi bir iddiada bulunmak ise, gerçek dışı bir iddia olarak kalacaktır. Çünkü bu yorum süreci artık sadece, öncül olarak kabul ettiğiniz bu çağdaş ilkeleri Kur'ân üzerinden, ancak aynıyla türetmek şeklinde bir totoloji üretebilir. Başka bir deyişle sizin içeriklendirmedığınız ilkeleri, Kur'ân metnine onaylatmanız, onları tarihsel bağlamından koparılmamış Kur'ân açısından meşrulaştıramaz. Öyleyse, Müslümanlık içindeki yeni yorumlar İslam kaynaklarından ve geleneğinden süzülerek gelen ve bizzat onun dünyaya bakışını yansıtan ön anlamaların, öncül olarak koşulması ile üretilmelidir. Bu aynı zamanda Müslümanlık açısından bir *aidiyet* ve dolayısıyla bir *kelâm* sorunudur.<sup>69</sup>

İhsan Fazlıoğlu'nun ortaya koyduğu soru-cevap diyalektiği de meseleyi bundan sonra nasıl anlamamız/ele almamız noktasında önemli bir çerçeve çizdiği kanaatindeyim:

“Neden, iki yüzyıldır ictihâd talepleri, müslümanların önünü açmadı? Tersine, ya sıkı bir taassuba ya da rahat bir teslimiyete götürdü? Başka bir deyişle, neden her ictihâd arayışı, çoğun, ya tarihî ictihâd külliyatına daha katı tutunmayı, sarılmayı getirdi ya da modern duruma eleştirel bakmadan benimsemeyi doğurdu? Bu açıdan tarihe bakıldığında, ilginç manzaralara şahitlik edilebilir; örnek olarak, Abdullah Cevdet gibi Batıcılışmayı savunan, yalnızca İslâm'a değil, her türlü dine karşı duran pek çok ismin çıkarttığı bir dergi, *İctihâd* adını taşıyabilmekte; ya da Mevlânâ gibi suflere yakınlığı ile bilinen Muhammed İkbâl, ictihâdî eylemin örneği olarak, sadece tasavvufa değil istidlâlî/mantıkî yöntemle dahi mesafeli duran, İbn Teymiye'yi görebilmektedir. Dağılmaya, teslimiyete götüren tefrît, bir kenara konulursa, taassuba, giderayak

<sup>68</sup> Mehmet, Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?”, *İslamiyat*, VI, (2003), sayı 4, s. 85-104, s. 99 vd; Mehmet, Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 57-67.

<sup>69</sup> Mehmet, Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5/1, 2007, s. 43-44.

saldırganlığa ve yıkıcılığa varan ifrâtın, Vehhâbî-Selefliliğin, kaynağının ictihâd iddiası oldukça ilginçtir. Kısaca, şimdiye değin söylenenlerden hareketle, soruyu şöyle çerçeveleyebiliriz: İctihâd iddiası, daha ma'kûl bir arayışı doğuracağına, neden daha kapalı-indirgemeci-çatışmacı bir uzayı savunmakta, hatta yaşamaktadır?"<sup>70</sup>

Zira hakikaten de dönüp "tarihte neler olmuştur" demek üzere baktığımızda, geçmişte neler olduğunu anlamadan önce bize bir şeyler olmaktadır ve bize neler olduğunu fark etmeksizin geçmişteki bir olaya bakmaktayızdır. Bugün de bir tarihin orta yerinde yaşamaktayız ve tarih felsefesine âşinâ olanlar şunu iyi bilirler ki, tarih "orada öylece duran" bir şey değildir; bizim bugün yaşamakta olduğumuz dünyada, kendimizi tasarlama biçimimizle, dünyayı tasarlama biçimimizle alakalı, *tâlî* bir bilgi olarak "oluşur". Tarih, tarih hakkındaki bilgimize sonsuzcasına bağımlıdır. Bu anlamda *bizi bir gölge gibi takip eden bir tarihten* söz edebiliriz ancak. Dolayısıyla dönüp gölgemizin nasıl bir şey olduğu sorusunu sormadan önce, nerede durmakta olduğumuzu sormamız daha makul bir iş olur. Çünkü *gölge*, bizden bağımsızcasına orada merak edilecek bir şey değildir. Ve çünkü "orada, keşfedilecek" bir geçmiş değil; "icad edilecek" bir şeydir *tarih* ve icadı da insanın *ilgi* ve *çıkarlarına* göre şekillenir; o yüzden meşhur bir deyişi bir kez daha hatırlanmalıdır: *tarih her an yeniden yazılmaktadır*.<sup>71</sup>

O zaman tarih ve tarih hakkındaki bilgimiz nasıl kapsayıcı olabilir? Şu sorunun cevabı ne olur: insanın *geçmiş* hakkında, "her halükârda bugününün bir yansıması" olmaya mahkûm bilgisinin ürünü olan tarihte bir *bütünlük*, bir birlik, bir yön veya bir nihâî anlam bulunabilir mi? Yani tarihte insanlığın ileriye doğru bir yön tutturmuş olduğunu *veya* tarihin belli bir ruhun tecessümü olarak tezahür ettiğini *veya* diyalektik bir sürekliliği yansıtmakta olduğunu kesin olarak söyleyebiliyor muyuz? Eğer seküler bir çerçevede kalmakta ısrar ediyorsanız, insanüstü bir değer makamına karşı bir kayıtsızlığınız varsa, tarihe atfedeceğiniz her çeşit anlamda, tarihe isnad

<sup>70</sup> İhsan, Fazlıoğlu, "İctihad mı Tahkik mi?", *İtibar Dergisi*, Sayı 21, Haziran 2013, s. 26.

<sup>71</sup> Yasin Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay. 19 Ocak, Ankara 1997, s. 233; Tahsin Görgün, Kur'an ile mü'min arasındaki bağın özne-nesne ilişkisi gibi düşünülmemeyeceğini vurguluyor. Varlığı kutsal metin tarafından belirlenen okuyucu onu dışarıdan saf ve bağımsız bir özne olarak algılayamaz. Bu anlamda, klasik yorumlama yöntemlerinin çok iyi bildiği gibi, Kur'an varlık kaynağıdır. Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh v e Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim Ankara 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2004, s. 325; Görgün, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir, Işık Yay. 2003, s. 134.

edeceğiniz her çeşit bütünlükte, her çeşit yönelimde, tanrının yerine ikame edilmiş tanrıların, putların, metafiziklerin bir izini bulabilirsiniz. Burada kesinlikle tarihin bir yönü ve anlamı olmadığı kast edilmiyor; ama *tarihsel olan insanın bilgisiyle tarihe atfedilmiş hiç bir anlamın geçerli olmadığı* anlaşılıyor. İnsan tarihteki yönü ve anlamı kendi bilgi imkânlarıyla bulamaz; ancak tarihte bir anlam inşa eder. Bunu da tanrısını hayatından dışlamış insanın içine düştüğü anafordan kurtulma çabasıyla; “huzur” iradesiyle yapar. Ancak sonuçta sayısız ‘huzur yanılışmaları’ndan sadece birini daha üretmiş olur.<sup>72</sup> Yani gelmiş ve geçmiş olan, bugün var olmayan, geçmiş ve gitmiş olandır. Peki, geçmişin gitmesi, dün olması, bitmiş olması ne anlama gelir? Dünün bugün için geçmiş bir zaman olarak görülmesi, bugünün dünle herhangi bir ilgisinin kalmaması anlamına mı gelmektedir?

V'allahu a'lem.



#### KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan, “The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman’s Life and Thought (1919-1988)”, *Journal of Islamic Research*, 4/2: 1990, pp. 232-248.
- AKTAY, Yasin, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: V, sayı: 2, 2008;
- AKTAY, Yasin, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul 1999;
- AKTAY, Yasin, “Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt 9, sayı 1-4, 1996.
- AKTAY, Yasin, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: V, sayı: 2, 2008
- AKTAY, Yasin, “Tarihselcilikteki Huzur İradesi”, *III. Kur’an Sempozyumu*, Fecr Yay, 19 Ocak, Ankara 1997.
- ALPYAĞIL, Recep, “Kur’an Yorumlarındaki Meşruiyyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî”, *İslamiyat*, 2, 2003.

<sup>72</sup> Yasin Aktay, “Tarihselcilikteki Huzur İradesi”, s. 233.

- ALTINTAŞ, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay. İstanbul 2003.
- AYDIN, Mehmet S. "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" *İslami Araştırmalar, Fazlur Rahman Özel Sayısı*, Cilt: 4, No.4, 1990
- AYDIN, Mehmet S. "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3,
- AYDIN, Mehmet S. "Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler-Tartışmalar*, Haz. Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yay. İstanbul 1995
- BASHİER, Salman, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies*, Summer 2011, No. 1, pp. 129-151.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2003.
- BEHİY, Muhammed, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu*, Çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yay. İstanbul 1986.
- BELKAZİZ, Abdülilah, *el-İslam ve'l-hâdase ve'l-ictimau'l-siyâsî Hivârât fikriyye*,Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2003.
- BERNSTEİN, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie (Pa.), University of Pennsylvania Press, 1983.
- BERRY, D. L. *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*, Ph. D. Dissertation, The Southern Babtist Theological Seminary, 1990.
- BULAÇ, Ali, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, IX/1-4, 1996.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, "Felsefe: Fennu siyâgati'l-mefahim", *eş-Şarku'l-Evsat*, Sayı: 6619, Ocak 11, 1997, s. 10.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, "Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-Lâ-Ma'kûl fî'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî", *Fikru'l-Arabî el-Muâsır*, cilt: 21, 1982.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay. Ankara 2001.

- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *Hitabu'l-Arabiyyu'l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1998.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *İşkâliyyâtu'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır*, Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1988.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *Kur'an'a Giriş*, Çev. Muhammed Çoşkun, Mana Yay. İstanbul, 2011
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *Mes'eletu'l-haviyye: el-Urube, el-İslam ve'l-Garb*, Merkezu Dirasetu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1995.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbîd, *Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991.
- CAMPANINI, Massimo, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, Çev. Caroline Higgitt, Routledge, London 2010.
- ÇİFTÇİ, Adil, "Fazlur Rahman Dinamik Şeriat Anlayışı-Değişim'in Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu", *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 1, 2000.
- ÇİFTÇİ, Adil, "Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından İyi Müslüman Olmak mı?", *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998.
- Durugönül, Esmâ, "Reislamizasyon Hareketlerinin Kuramsal Bir Çözümlemesi", *Ankara Üniversitesi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Dergisi*, sayı:1, 1996, 79-104.
- EARLE H. Waugh and Frederick M. Denny (eds), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- EBU-RABİ, İbrahim M, "Modern Dünyada İslam Felsefesi: Arap Dünyası", Çev. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu), *İslam Felsefesi Tarihi*, içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- EBU-RABİ, İbrahim, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*,(Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yay. İstanbul 2005.
- EBU-RABİ, İbrahim, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*,(Çev. Ü. Çağlar, F. Altun, Ö. Oral, N. H. Yavuz), Yöneliş Yay, İstanbul 2003.
- EİSENSTADT, Shmuel N. (Ed.) *Multiple Modernities*, New Jersey 2003.
- ERKOÇ, M. Fudayl *Felsefî Hermenötik ve Kur'an'ın Felsefî Hermenötik Bağlamında Yorumlanması*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2005.

- FAZLIOĞLU, İhsan, "İçtihad mı Tahkik mi?", *İtibar Dergisi*, Sayı 21, Haziran 2013.
- FAZLUR RAHMAN, "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", Çev. Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ed. Mevlüt Uyanık, Fecr Yay. Ankara 2011.
- FAZLUR RAHMAN, "The Impact of Modernity on Islâm", *İslâmic Studies*, c. 7, Haziran. No. 2. 1966
- FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Ankara 1991.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâmi Yenilenme: Makaleler I*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâmi Yenilenme: Makaleler II*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâmi Yenilenme: Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay, Ankara 2004.
- FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2003.
- FOUCAULT, Michél, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çerçevesi'ne Cevap", *Seçme Yazılar 5 Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay, İstanbul 2004.
- GENCER, Bedri, "On Dokuzuncu Asırda "Yararcı İslam" Anlayışının Doğuşu", *Bilimname XV*, 2008/2.
- GENCER, Bedri, *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*, Lotus Yay. Ankara 2008.
- GÖRGÜN, Tahsin, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim Ankara 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2004.
- GÖRGÜN, Tahsin, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir, Işık Yay. 2003.
- GÜÇLÜ, Abdulkaki, "Epistemolojik Kopuş", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay. Ankara 2007.

- GÜLER, İlhami, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5 Sayı. 2, 1990, s, 98-99.
- GÜNEŞ, Abdulkaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer Akıl Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yay. İstanbul 2003.
- HARRISON, Victoria S. "Hermeneutics, Religious Language and the Qur'an", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21 (2010), 207–20.
- JESSE, Mary Catherine *A Modern Muslim Intellectual: The Thought of Fazlur Rahman with Special Reference to Reason*, (Yüksek Lisans Tezi) Regina, 1991.
- KAYA, Eyyüp Said, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25. 2011;
- KESKİN, İbrahim, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: M. Â. Câbirî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50 (Kış 2012)
- KILIÇ, Muharrem, "Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 22, Aralık 2010, s. 121.
- KILIÇ, Muharrem, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 313-328.
- KOŞUM, Adnan *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İz Yay, İstanbul 2004.
- KOTAN, Şevket *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Beyan Yay, İstanbul 2001.
- KOTAN, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay. İstanbul 2001.
- KOTAN, Şevket, "İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004,
- KÜÇÜKALP, Kasım, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *Eski Yeni* 2010.
- LAROUİ, Abdullah, *İslam ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay. İstanbul 1993.
- LEE, Robert D, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press. Boulder 1997.
- MANSUR, Perviz, "Fazlur Rahman'ın Gelenek ve Modernizm Arasında Kitabı Koruyarak Tarihi Lanetlemesi", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman*

*Tecrübesi*, 22-23 Şubat '97, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay.

MEHDÎ, Muhakkik, “Zemmu’t-taklîd ve’l-hassu ale’t-tecdîd indel ulemâ”, *et-Taklîd ve’t-tecdîd fî’l-fikri’l-âlemî*, Haz. Bennisr el-Buazzâtî, Rîbât 2003;

MERAD, Ali, *Çağdaş İslam*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay, İstanbul, 1996.

MERTOĞLU, M. Suat, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı”: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslam’ına”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 28, 2010/1.

ÇEMREK, Murat, “Post-Modernin Dayanılmaz Cazibesi: Müslümanların Yaklaşımları ve Otantik Bir Bilgi Teorisi İnşa İmkânları”, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, Ed. A. Cüneyd Köksal, Yedirenk, İstanbul 2007.

NAYED, Aref Ali, “İslâm Modernizmi ve Hermönetik (Fazlur Rahman Örneği)”, *İslâm ve Modernizm (Fazlur Rahman Tecrübesi)* İçinde, İstanbul 1997.

NEHEMÎA Levtzion and John O. Voll, “Introduction”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, eds. N. Levtzion – J. O. Voll, Syracuse University, New York 1987.

NETLER, Ronald. L. “İlk Dönem İslam’ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyat, Çev. Mesut Kaya, *Marife*, Kış 2011.

ÖZSOY, Ömer, “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine” *İslamî Araştırmalar Dergisi*, IX/1-4, 1996;

ÖZSOY, Ömer, “Türkiye’de Kur’an Hermeneutiği Tartışmaları: Bir Soykütüğü Denemesi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yay. Ankara 2013;

ÖZSOY, Ömer, “Vahiy ve Tarih”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, 22-23 Şubat 1997, İstanbul İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997.

ÖZSOY, Ömer, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara, 2004.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Tarihselcilik ve Fazlurrahman”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay, İstanbul 2013.



- PAÇACI, Mehmet, "Anlama (fıkıh) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8. No. 2, 1995.
- PAÇACI, Mehmet, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5/1, 2007.
- PAÇACI, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?", *İslamiyat*, VI, (2003), sayı 4.
- PAÇACI, Mehmet, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum 2001.
- PAÇACI, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Düşünce", *İslamiyat Dergisi*, Sayı: 4, 2001, s. 91-110.
- PAÇACI, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008
- PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000.
- RAYSÛNÎ, Ahmed, *Nazariyyetü'l Makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, el-Ma'hedu'l Âlemî li'l Fikri'l İslâmî, 1992.
- RONALD. L. Netler, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat", Çev: Mesut Kaya, *Marife*, Kış 2011.
- SAEED, Abdullah, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico Legal Content of The Quran", *Modern Muslim Intellectual and The Quran*, dalam Suha Taji Farouki (Ed.). Oxford University Press in association with the institute of Ismaili Studies London Oxford 2004.
- SALVATORE, Armando, "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhamad Al-Jabiri and Hassan Hanafi," in *The Muslim World* 85 (1995), 3-4: 191-214;
- SONN, Tamara, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *The Muslim World*, LXXXI/3-4, s. 212-230. Hartford Seminary Foundation, Hartford, 1991. Türkçesi için bkz. "Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman", Çev. Ruhattin Yazoğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 15, s. 307-341
- ŞEYH, Muhammed, *Cazibiyetü'l-hadase ve mukavemetü't-taklid mutarahatu fi'l-fikir'l-felsefi'l-Mağribi el-muasır: Abdullah el-Arvi, Abdülkebir el-*

*Hatibi, Muhammed Âbid Câbirî, Ali Umlil, Taha Abdurrahman, Muhammed Sübeyla, Dârü'l-Hadi, Beyrut 2005/1426.*

TATAR, Burhanettin, "Din-Ahlak İlişkisi", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yay. Ankara 2013.

TATAR, Burhanettin, "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire Üç Aylık Derleme, Yaz-Güz*, 1998.

TATAR, Burhanettin, "Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği", *Medeniyet ve Klasik*, Haz. A. Arlı, H. Özkan, N. Ardiç, İstanbul Klasik Yay. 2007,

TATAR, Burhanettin, "Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu", *Bilimname*, cilt 2, sayı 6, 2004.

TATAR, Burhanettin, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1998

TIBI, Bassam, *The Crisis of Modern İslâm*, Çev. Judith Von Siver, Salt Lake Ciy.1988.

TURNER, Brayn S. *Oryantalizm Postmoderniz ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya. Anka Yay. İstanbul 2002

ULUKÜTÜK, Mehmet, *Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu*, Bilsam Yay. İstanbul 2003.

ULUKÜTÜK, Mehmet, *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Erzurum 2013.

UYANIK, Mevlüt, "Çağdaş İslam Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, 2005.

UYAR, Ahmet "Sünnetin Tarihî Süreci Hakkında Fazlur Rahman'ın Görüşleri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, XII, (2002), s. 237-249.

ÜNAL, İsmail Hakkı "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve "Yaşayan Sünnet" Kavramı Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, IV/4, Ankara, (1990). s. 285-294.

VARLIK, Selami, "Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi", *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 27, 2012.

WAHYUDI, Yudian, *The Slogan“Back to The Qur’an and The Sunna: A Comperative Study of The Responses of Hasan Hanefî, Muhammad Âbid al-Jâbirî and Nurcholish Madjid*, (Doktora Tezi), The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada 2000.

WATT, W. Montgomery, *Islamic Fundemantalism and Modernity*, London, New York 1989.

YILMAZ, İbrahim, “Fazlur Rahman’ın İslam Metodolojisi”, *Akademik Araştırmalar*, I/2, s. 156-168. Erzurum 1996.

