

Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi

Mehmet Emin Mařalı*

Taha Abdurrahman's Criticism of Modernity and of the Modernist Interpretations of the Qur'an

This paper presents the views of Taha Abdurrahman, a contemporary Moroccan thinker, on the nature of a progressive understanding of the Qur'an and his criticism aimed at the modernist interpretations of the Qur'an as displayed in his *Rûh al-hadâsa*. Thus the paper is based mainly on *Rûh al-hadâsa* and uses a descriptive method in which Taha Abdurrahman's critiques and opinions on the topic are presented without much endeavor to analyze these views. The objective of this is to present Taha Abdurrahman's conception of progress and the Islamic model of renovation formulated by him to the Turkish academia where his works and opinions are not widely known. The paper also aims to encourage analytical and critical works on the views of Taha Abdurrahman in the Turkish language.

Key words: Taha Abdurrahman, modernity, modernist reading, renovation, progressive reading.

Giriř

Faş'ın Cedide şehrinde dünyaya gelmiş olan (1944) Tâhâ Abdurrahman, Muhammed el-Hâmis Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almıştır. Sorbonne Üniversitesi'ne bağlı olarak hazırladığı "Langage et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de L'ontologie" isimli teziyle doktorasını tamamlamış (1972); "Essai sur les Logiques des Raisonements Argumentatifs et Naturels" isimli teziyle ikinci kez doktor unvanı almaya hak kazanmıştır (1985). Pek çok bilimsel ödüle lâyık görülmüş olan Tâhâ Abdurrahman, Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi dersleri okutmuş ve 2005 yılında emekliye ayrılmıştır. Başlıca eserleri şunlardır:

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (eminmasali@gmail.com).

el-Mantık ve'n-nahvü's-sûri (1985), *Fî Usûli'l-hivâr ve tecdîdü ilmi'l-keîâm* (1987), *el-Ameliüd-dînî ve tecdîdü'l-akl* (1989), *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs* (1994, 2001), *Fıkhü'l-felsefe -1-: el-Felsefe ve't-terceme* (1996), *el-Lisân ve'l-mîzân ev et-tekevsürü'l-aklî* (1998), *Fıkhü'l-felsefe -2-: el-Kavlü'l-felsefî, kitâbü'l-mefhûm ve't-teşîl* (1999, 2005), *Suâlü'l-ahlâk: Müsâhame fî'n-nakdî'l-ahlâkî li'l-hadâseti'l-garbiyye* (2000), *Hivârât min ecli'l-müstakbel* (2000), *el-Hakku'l-Arabi fî'l-ihtilâfî'l-felsefî* (2002), *el-Hakku'l-İslâmî fî'l-ihtilâfî'l-fikrî* (2005), *Rûhu'l-hadâse: el-Medhâl ilâ te'sîsî'l-hadâseti'l-İslâmiyye* (2006), *el-Hadâse ve'l-mukâveme* (2007), *Suâlü'l-amel: Bahs anî'l-usûli'l-ilmîyye fî'l-fikr ve'l-ilm* (2012), *Rûhu'd-dîn: Min dîkî'l-almâniyye ilâ seati'l-îtimâniyye* (2012), *el-Hivâr ufukan li'l-fikr* (2013), *Bu'sü'd-dehrâniyye: en-Nakdül-îtimâni li-fasli'l-ahlâk anî'd-dîn* (2014).¹

Faş'ın en meşhur düşünürlerinden olan, hatta “el-feylesüfü'l-Mağribî” ve “âhîru hukemâi'l-Mağrib” gibi unvanlarla anılan Tâhâ Abdurrahman'ın ülkemizde hak ettiği ölçüde tanındığını söylemek güçtür.² Yetmişli yılların ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlâk felsefesi üzerine çok sayıda çalışma kaleme alan Tâhâ Abdurrahman'ın, bizdeki felsefi metinlerde dahi kendine yer bulamamış olması dikkat çekicidir. Faslı bir diğer düşünür olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin hemen hemen bütün eserlerinin Türkçe'ye aktarıldığı bir zeminde, Tâhâ Abdurrahman'ın hiç değilse, Câbirî'nin gelenek okumasına yaptığı karşı okuma ve Câbirî eleştirisiyle tanınıyor olması beklenirdi.³

Kaldı ki Tâhâ Abdurrahman, Arap akademik camiası ve entelektüelleri nezdinde çok saygın bir yere ve şöhrete sahiptir. Fikrî projesi üzerine çok sayıda eserin kaleme alınmış olması da bunu teyit etmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir: İbrahim Meşrûh, *Tâhâ Abdurrahman: Kırâa fî meşrûhi'l-fikrî* (2009), Bûzebra Abdüsselâm, *Tâhâ Abdurrahman ve nakdül-hadâse*

1 Bu eserlerin bir kısmının özeti için bk. İbrahim Meşrûh, *Tâhâ Abdurrahman: Kırâa fî meşrûhi'l-fikrî* (Beyrut: Merkezü'l-hadâre li-tenmiyeti'l-fikr, 2009), s. 249-57.

2 Kendisiyle yapılan birkaç mülâkat dışında ülkemizde Tâhâ Abdurrahman hakkında kaleme alınmış bir metnin bulunduğu söylenemez. Bu mülâkatlardan biri Ömer Faruk Tokat tarafından gerçekleştirilmiştir [Bk. <http://sahniseman.org/taha-abdurrahman-ile-mulakat/?print=pdf> (12.09.2015)]. Tâhâ Abdurrahman *el-Hivâr ufukan li'l-fikr* (Beyrut: eş-Şebketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2013) isimli eserinin 157-169 sayfaları arasında bu mülâkat metnine yer vermiştir.

3 Tâhâ Abdurrahman, Câbirî'nin geleneğe parçacı bir bakışla (en-nazra et-tecziyye) yaklaştığını belirtmiş ve kendisi bütüncül bir bakış (en-nazra et-tekâmüliyye) önerisinde bulunmaya çalışmıştır. Ona göre geleneksel metnin içeriğiyle ilgilenip de bu içeriğin ortaya çıkmasını ve olgunlaşmasını sağlayan lügavî ve mantikî araçlar dikkate alınmadan yapılan gelenek değerlendirmesi, parçacı bir değerlendirme olur. Bk. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs* (2. baskı, Beyrut: el-Merkezüs-sekâfiyyü'l-Arabî, ts.), s. 23.

(2011), Yûsuf b. Adî, *Meşrû'ul-ibdâi'l-felsefi el-Arabî: Kırâa fi a'mâli Tâhâ Abdirrahmân* (2012), Abbas Erhîle, *Feylesûf fi'l-müvâcehe: Kırâa fi fikri Tâhâ Abdirrahmân* (2013), Hammû en-Nekkârî, *Mantıku tedbiri'l-ihtilâf min hilâli a'mâli Tâhâ Abdirrahman* (2014), M. Ahmed es-Sagîr, *Aklâniyyeti'l-hadâseti'l-müeyyede: İstikrâât tefkikiyye fi a'mâli Tâhâ Abdirrahmân* (2014), Abdünnebî el-Harbî, *Tâhâ Abdurrahmân ve Muhammed Âbid el-Câbirî: Sırâu'l-meşrû ayn alâ arzi'l-hikmeti'r-Rüşdiyye* (2014).⁴

Bu yazının ana izleğini oluşturan *Rûhu'l-hadâse* isimli eserinde İslâmî bir yenilenme⁵ modeli inşasına kalkışan Tâhâ Abdurrahman, genel İslâmî usullere dayanan ve içeriği üzerinde herkesin ittifak edebileceğini öngördüğü bir yenilenme modeli ortaya koymuş; sunduğu bu modelin İslâmî yenilenmenin alması mümkün şekillerden sadece biri olduğunu özellikle vurgulamıştır. Tâhâ Abdurrahman'a göre nasıl ki Batılı yenilenmenin (modernite) muhtelif şekilleri varsa, aynı şekilde İslâmî yenilenmenin de muhtelif şekilleri olacaktır; dolayısıyla önerdiği yenilenme modeli de yegâne mütekâmil ve nihaî bir model olmayıp tashihe açıktır.⁶

Tâhâ Abdurrahman önerdiği yenilenme modeline zemin teşkil eden kuramsal asılları geniş bir biçimde ele alırken, yenilenme bağlamında evvele mirde “yenilenmenin ruhu” ile “yenilenmenin fiilî ‘de facto’ durumu” olgularının birbirinden ayrılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Ona göre yenilenme ruhu, bir yenilenmeyi yenilenme kılan temel nitelikler olup, “reşit olma”, “eleştiri”, “şümullülük” olmak üzere üç ilkeyi tazammun etmektedir. Yenilenmenin fiilî durumu ise yenilenmenin mevcut biçimi olan Batılı yenilenme modeli, yani modernitedir.⁷

4 Tâhâ Abdurrahman'ın fikrî projesi üzerine ulusal ve uluslar arası pek çok sempozyum düzenlenmiş, bazı tezler de kaleme alınmıştır. Bûzebra Abdüsselâm'ın “Mevkîfü Tâhâ Abdirrahmân mine'l-hadâse” isimli yüksek lisans tezi (Cezayir, Câmîatü Mentûri Kosantîne, 2010) bunlardan biridir.

5 Tâhâ Abdurrahman “hadâse” kelimesine kimi zaman olumlu bir anlam yüklemekte ve yenilenmeyi kastetmekte, kimi zaman da olumsuz bir anlam yüklemekte ve moderniteyi kastetmektedir. Bu sebeple biz de yazıda bu ayrıma dikkat etmeye çalıştık.

6 Tâhâ Abdurrahman, *Rûhu'l-hadâse: el-Medhal ilâ teşîsi'l-hadâseti'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 2006), s. 18. Tâhâ Abdurrahman *Süülü'l-ahlâk* isimli eserinde bir taraftan moderniteyi söylem, akli ve epistemolojik mekanizma açısından ele almış ve böylece içerdiği ahlâkî felâketleri ortaya çıkarmaya çalışmış iken, diğer taraftan Batı toplumunun âşına olduğu “maddeyi merkeze alan yenilenme modeli”ne alternatif “mâneviyat merkezli yenilenme modeli” tesis etmeyi hedeflemiştir. Bir sonraki eseri olan *Rûhu'l-hadâse*'de ise *Süülü'l-ahlâk* kitabında sözünü ettiği “İslâmî yenilenme”nin inşasına çalışmıştır. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'a göre *Süülü'l-ahlâk*, *Rûhu'l-hadâse*'nin mukaddimesi niteliğindedir. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 15, 17.

7 *Rûhu'l-hadâse*, s. 19. Tâhâ Abdurrahman “rûhu'l-hadâse/yenilenme ruhu” yerine “hakikatü'l-hadâse/yenilenme gerçeği”, “akidetü'l-hadâse/yenilenmenin akidesi”,

Tâhâ Abdurrahman “yenilenmenin ruhu” ve “yenilenmenin fiilî durumu” ayrımının, yenilenmenin kötü ve olumsuz bir olgu olarak anılmasının da önüne geçeceği kanaatindedir. Ona göre yenilenmeye ilişkin olarak serdedilen bütün tanımlar, yenilenmenin fiilî durumunu, yani moderniteyi esas almaktadır ki bu da onu özünde kötü ve olumsuz göstermektedir.⁸ Zira mevcut tanımlara göre modernite, âdetâ “canlıların ve nesnelerin tamamı üzerinde, yazdığı kaderi geri çevirecek hiçbir güç bulunmayan mutlak kudret sahibi bir Tanrı gibi tasarrufta bulunan tarihsel tuhaf bir yaratık” görünümü arz etmektedir. Tâhâ Abdurrahman’a göre, moderniteyi hayalî ve kutsal bir şeye dönüştüren bu tariflerin yenilenme kavramı üzerinde icra ettiği olumsuz algıdan kurtulmanın yolu, yukarıda belirtildiği üzere, yenilenmenin söz konusu iki boyutunu birbirinden ayırmaktır.⁹ Zira böyle bir ayırım şunu ortaya koyacaktır: Yenilenme, sözü edilen temel nitelikleri ve ilkeleri itibariyle kendisinden asla müstağni kalınamayacak bir olgusal vasfı taşımaktadır. Bu yönüyle özünde olumlu, faydalı ve dahası kaçınılmazdır. Yenilenmenin olumsuz görülmesine sebep olan şey ise onun fiilî (de facto) durumunu ifade eden Batılı modernite anlayışının, yenilenmenin temel ilkelerinin tatbikinde hatalı uygulamalara gitmiş olmasıdır. Dolayısıyla kusurlu olan yenilenmenin kendisi değil, Batılı uygulamadır; yani modernitedir.¹⁰

“emru’l-hadâse/yenilenme meselesi” gibi ifadelerin de kullanıldığını söylemektedir. Bk. Tâhâ Abdurrahman, *el-Hadâse ve’l-mukâveme* (Beyrut: Ma’hedü’l-meârifü’l- hikemiyye, 1428/2007), s. 22.

- 8 Tâhâ Abdurrahman’ın ifadesine göre bazıları bu kavramı “Batı’da başlamış olan ve birbirini takip eden uzun bir tarihî dönem olup bilahare etkileri dünyanın bütününe sirayet etmiştir” şeklinde tarif etmişlerdir. Bazılarına göre modernite, XVI. asırda başlamış ve beş asır sürmüş olup Rönesans, Reform hareketleri, Aydınlanma, Fransız devrimi, sanayi devrimi, teknoloji devrimi ve bilişim devrimi süreçlerini içine almaktadır. Bazıları ise moderniteyi anılan süreçlerle değil de bu süreçlere damgasını vuran özellikler üzerinden tarif etmişlerdir. Söz gelimi “Modernite akıl, ilerleme ve özgürlük gerekçesiyle ayaklanmadır” ve “Modernite ilim ve teknoloji yoluyla tabiat, toplum ve kişilik üzerinde egemenlik kurmaktır” şeklindeki tanımlar, bunlardan bazılarıdır. Moderniteyi bu niteliklerden biriyle sınırlandıran şu türden tarifler de yapılmıştır: “Modernite, gelenekle ilişkisi kesmektir”, “Modernite, yeni olanı talep etmektir”, “Modernite, evrenden kutsallığı kazımaktır”, “Modernite, akılcılıktır”, “Modernite, demokrasidir”, “Modernite, insan haklarıdır”, “Modernite, dinle bağı koparmaktır”, “Modernite, laikliktir.” Bk. *Rûhu’l-hadâse*, s. 23.
- 9 *Rûhu’l-hadâse*, s. 24. Tâhâ Abdurrahman’a göre moderniteye yönelik olarak öyle abartılı tanım ve tarifler serdedilmiştir ki bunlara bakan, modernitenin bizlere yeni bir insanlık ve yepyeni bir tarih sunacağını, hatta insanın insanlığını, tarihin de tarihliğini modernite ile birlikte elde ettiğini düşünmeye başlar. Bk. *el-Hadâse ve’l-mukâveme*, s. 19.
- 10 Bir başka yerde şöyle demektedir: “Hangisi olursa olsun her ruhun çeşitli tecellileri vardır, dolayısıyla yenilenme ruhunun da muhtelif tatbik imkânlarının olması kaçınılmazdır. Nitekim Batılı yenilenme olgusu bunlardan yalnızca biridir veya sonuncusudur.” Bk. *el-Hadâse ve’l-mukâveme*, s. 22.

Bu genel girişten sonra Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenme ruhunu temsil ettiğini ifade ettiği üç temel ilke ile Batılı modelde bu ilkelerin uygulanışında görülen yanlışlar ve İslâmî yenilenme modelinde bu yanlışların üstesinden nasıl gelineceği hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye geçebiliriz. Zira ancak böyle bir incelemenin ardından, Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenme ruhunu temsil eden ikinci ilkenin, yani “eleştiri ilkesinin” Batılı uygulamasının yol açtığı hatalardan biri olarak gördüğü “modernist Kur'an yorumları” hakkında ne gibi eleştirilerde bulunduğu ve nasıl bir yenilikçi okuma önerdiği konusunu izah etmek mümkün olacaktır.

1. Yenilenme Ruhunun Üç Temel İlkesi

1.1. Reşit Olma İlkesi

Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunun bu ilk ilkesi “başkasına bağımlı olmamayı” ifade etmektedir. Ona göre bağımlılığın muhtelif şekilleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki “klasik bağımlılık”tır. Bu, “kişinin kendisinin düşünmesi gereken hususlarda, onun namına düşünsün diye, idaresini, gönüllü olarak bir başkasına vermek” şeklinde tarif edilen bir bağımlılık türüdür. Bağımlılığın ikinci şekli “kopyacı bağımlılık”tır. Bu, “salt kendi iradesiyle, başkasının düşünce yöntemlerini/usullerini ve fikrî ürünlerini transfer edip, onları aslı şekliyle kendi olgusuna ve ufkuna uyarlamak” şeklinde gerçekleşen bir bağımlılıktır. Üçüncüsü ise “araçsal bağımlılık”tır. Bu da “nasıl olduğunu bilemediği bir şekilde, başkasıyla aşırı derecede hemhal olmaya bağlı olarak, düşünce yöntemleri itibariyle taklide sürüklenmek” şeklinde tezahür eden bir bağımlılıktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durum “reşit olmanın”, şu iki temel prensibi esas almasını zorunlu kılmaktadır: Birincisi vesayete karşı çıkmayı, kendi kararlarını tek başına almayı ve neye ilgi göstereceğine, ne ile ilgisini keseceğine bizzat karar vermeyi ifade eden “bağımsızlık”tır. İkincisi ise düşünceyi, söylem ve eylemleri, değerleri sıfırdan üretmeyi, kadim değerleri ele alırken onları özgün bir biçimde ele almayı ifade eden “özgünlük”tür. Dolayısıyla bağımsızlığın ve özgünlüğün olmadığı yerde, reşit-ergin olmaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu yönüyle sahih bir yenilenme modelinin inşası, bağımsızlığı ve özgünlüğü esas alması durumunda mümkün olabilecektir.¹¹

1.2. Eleştiri İlkesi

Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunu temsil eden ikinci ilke “eleştiri”dir. Buna göre yenilenmede asıl olan, “kendisine dair bir delil

11 Benzer değerlendirmeler için bk. *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 23.

olmaksızın bir şeyi kabullenme” anlamındaki inanç halinden, “bir şeyin kabullenilmesi için ona dair delil talebinde bulunmak” şeklinde ifade edilebilecek olan eleştiri haline geçiş yapmaktır.¹² Tâhâ Abdurrahman’a göre “eleştiri ilkesi” kendi içinde iki temel prensibe dayanır: Bunlardan ilki “aklileştirme” prensibidir. Bundan kasıt; olguları, toplumsal kurumları, insan davranışlarını, geçmişin mirasını, hülâsa her şeyi rasyonalist ilkelerin hükmü altına sokmaktır. Zira söz konusu unsurları anlamada, ileri ve gelişmiş yapıların aşamalı bir biçimde hayata geçirilmesi bu sayede mümkün olabilecektir. İkinci prensip ise “kategorize etme”dir. Bundan maksat, benzer görünen unsurlar arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmak, homojen görünen unsurlara heterojen unsurlar olarak yaklaşmak, onlar arasında kategorik ayrımlara gitmektir. Bir başka ifadeyle benzer, homojen, mütecanis veya iç içe geçmiş olarak görülen alanlardan her birini, kendi mantığı ve kuralları bulunan müstakil bir alan olarak ele almaktır.¹³ Nitekim gerek müesseseler, gerekse toplumsal ve bireysel hayat tarzları itibarıyla moderniteyi farklı kılan bu kategorik ayrımdır. Söz gelimi “bilim-kanun”, “ahlâk-sanat”, “teorik değer-pratik değer-sembolik değer” şeklindeki kategorik ayrımlar, kezâ “din-devlet”, “din-ahlâk”, “din-akıl”, “ahlâk-siyaset” ayrımı gibi modern ayrımlar bunlardan bazılarıdır. Bu ayrımlar sayesinde bağımsız alanların her biri, mantığı ve yasası itibarıyla tek başına hareket etme, diğer alanlardan bağımsız olarak gelişim sergileme hakkı elde etmektedir.¹⁴

1.3. Şümullülük ilkesi

Üçüncü ilkeye karşılık gelen şümullülük, “özel olma hali”nden “umuma şâmil hal”e intikal etmeyi ifade eder. Burada “özel oluş” ile şu iki şey kastedilmektedir: “Bir şeyin sınırlı bir sahada var olması” ve “bir şeyin sınırlı sıfatlarla var olması.” Dolayısıyla “özel oluş”, iki tür özel oluşu içermektedir: “Sahanın/alanın özel oluşu” ve “toplumun özel oluşu”. Buna göre yenilenme öyle bir kapsama sahip olmalıdır ki, her iki tür özel oluşun üstesinden gelebilsin.¹⁵ Yenilenmenin sahip olduğu bu kuşatıcılık da şu iki temel prensibin esas alınması sayesinde gerçeklik kazanır: Bunlardan ilki “genişleyebilme” ilkesidir. Yani yenilenme muayyen bir alana hapsolmemalı, bir alanda meydana gelen yenilenme sair alanlara da tesir etmelidir. Bir başka ifadeyle yenilenmenin mevcudiyeti ve etkisi hukuk, siyaset ve ekonomi alanlarında olduğu gibi fikir,

12 *Rûhu'l-hadâse*, s. 26. Ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 24.

13 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 24-25.

14 *Rûhu'l-hadâse*, s. 26-28.

15 *Rûhu'l-hadâse*, s. 28.

ilim, din ve ahlâk alanlarında da görülebilmelidir. Böylece herhangi bir alanda görülen yenilikçi bir faaliyet, sair alanlara da sirayet eder ve bu alanlarda da değişim ve dönüşüm gerçekleşir; buna bağlı olarak söz konusu alanlar da kendi sınırlarının dışına çıkma imkânı bulurlar. Yenilenmenin kuşatıcı ve kapsamlı bir etkinlik olabilmesi için esas alması gereken ikinci prensip ise “genelleşebilme”dir. Bu, yenilenmenin neşet ettiği topluma hapsolmemesini, tarihî ve kültürel farklar ne olursa olsun, sair toplumlara da intikal etmesini ve sonuçta dünyanın bütününe kuşatmasını ifade eder.¹⁶ Dolayısıyla yenilenme etkinliği, muayyen bir alana ve muayyen bir topluma münhasır olmamalı, bütün alanları ve bütün toplumları içine almalıdır.¹⁷

Hülâsa Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhu üç ilkeden oluşmaktadır: İlki vasilerden ve hâmilerden bağımsız hareket etmenin ve sözlerde olsun fiillerde olsun özgünlüğün yakalanmasını gerektiren “reşit olma ilkesi”; ikincisi hayatın bütün alanlarında akli işletmeyi ve bu alanlar arasında ayırma gitmeyi gerekli kılan “eleştiri ilkesi”; üçüncüsü ise bütün alanların yenilenme etkinliğine açılmasını ve tüm toplumların işin içine katılmasını öngören “kuşatıcılık ilkesi”dir. Bu durum yenilenme ruhunu “ergin, eleştirel ve kuşatıcı bir ruh” olarak tavsif etmeyi mümkün kılmaktadır.¹⁸

Tâhâ Abdurrahman'ın, yenilenmenin esas alması gereken temel ilkeler ve bu ilkelerin hayat bulmasını sağlayacak alt prensiplerle ilgili değerlendirmeleri özetle bu şekildedir. Bu değerlendirmeler göstermektedir ki ona göre yenilenme, olmazsa olmaz bir olgudur ve insanlık tarihi muhtelif dönemlerinde yenilikçi bir uygulama içine girmiştir. Böyle tarihî bir zorunluluğu ve gerekliliği ifade eden yenilenme, özünde birtakım temel özelliklere sahiptir ki bunlar “yenilenme ruhunun temel ilkeleri”ni oluşturmaktadır. Bu temel ilkeler itibarıyla baktığımızda yenilenme bağımsız, özgün, eleştirel, akılcı, bütün alanları ve toplumları kuşatan bir faaliyet olmak durumundadır. Hal böyle olmakla birlikte Batı'da karşımıza çıkan mevcut yenilenme modelinde bu ilkelerin hayata geçirilmesinde yanlış uygulamalara gidilmiş, böylece Batılı yenilenme, olumsuz birtakım sonuçlar doğurmuştur. Fakat bu olumsuz sonuçlara bakarak yenilenme hakkında olumsuz değerlendirmelere gitmemek gerekir. Zira bahsi geçen olumsuzluklar, bizâtihi yenilenmenin kendisinden değil, mevcut uygulamadan kaynaklanmaktadır. Bu durum, yenilenme itibarıyla “yenilenmenin ruhu” ile “yenilenmenin fiilî durumu” arasında ayırma gitmeyi gerektirmektedir.

16 *Rûhu'l-hadâse*, s. 28-29.

17 Ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 25-26.

18 *Rûhu'l-hadâse*, s. 29.

2. Yenilenme Ruhunun İslâmî Uygulamasına İlişkin Usuller

Bütün bu açıklamalardan sonra Tâhâ Abdurrahman şu sorunun cevabını aramaya çalışır: “Yenilenme ruhunun Müslüman bir topluma uygulanmasının usulleri nelerdir ve bu usuller ile Batılı bir toplumdaki uygulama arasında ne gibi farklar vardır?” Bu soruya cevap sadedinde Tâhâ Abdurrahman şu üç mülâhazayı hareket noktası kılar:¹⁹ 1. Yenilenme ruhunun Batılı tatbiki, yani modernite muhtelif yıkımlara mâruz kalmış ve buna bağlı olarak kendisinden beklenenin hilâfına sonuçlar doğurmuştur. Nitekim ilerlemeyi hedeflemişken geri kalmışlıkla sonuçlanmış; tabiata hâkim olmayı amaçlamışken, tabiatın insana hâkim olduğu bir durumun oluşmasına sebep olmuştur.²⁰ Batılı yenilenmenin mâruz kaldığı bu dönüşümün sebebi, onda araçların amaç haline gelmesidir. Zira bir noktadan sonra Batılı yenilenme modeli öyle bir evreye girmiştir ki bu evrede yenilenmenin tahakkukunu sağlayacağı düşünülen “değişim”, “ilerleme”, “üretim”, “tüketim”, “sanat” ve “eleştiri” gibi araçlar, bizâtihi amaçlar olarak görülür olmuştur. 2. Yenilenme, -daha önce geçtiği üzere- üç temel ilkedен ibaret bir ruhun doğrudan pratiğe aktarılmasından ibarettir ve bu yalnızca içten hareketle gerçekleşebilir. Dolayısıyla Batı tipi yenilenmeyi olduğu gibi alma şeklinde gerçekleşen ve adına “haricî yenilenme” denen şey, asla kabul edilebilir değildir; zira, yenilenme ruhunun uygulamaya konmasını değil, Batı tipi yenilenmenin olduğu gibi transfer edilmesini ifade etmektedir. 3. Yenilenmeye, tâbi olmayı değil, özgünlüğü esas alan bir uygulama olarak yaklaşmak gerekir. Zira yenilenme yalnızca “özgünlük” yoluyla yakalanabilir, bu sebeple yenilikçi uygulamanın her açıdan özgün olması gerekir.²¹

Bu mülâhazalar ışığında İslâmî düzlemde karşımıza çıkan mevcut uygulamaya bakıldığında, onun yenilenme ruhunun içten hareketle tatbiki konmasından ibaret değil, başkalarının -yani Batı'nın- keşfi olan bir uygulamanın taklidinden ibaret olduğu görülür.²² Taklidin olduğu yerde ise asla yenilenmeden söz edilemez. Dolayısıyla “Müslüman bir toplumda yenilenme ruhunu tatbik etmenin vasıtaları nelerdir?” şeklindeki soru, “Müslüman toplumun taklitçi yenilenmeden özgün yenilenmeye geçişini sağlayacak vasıtalar nelerdir?” şeklinde tevcih edilmelidir.²³

19 *Rûhu'l-hadâse*, s. 32-34.

20 Nitekim önceden görülmeyen hastalıklar, radyasyon kâbusu, kitle imha silâhları, çevre kirliliği gibi birtakım âfetler bunun sonucunda zuhur etmiştir.

21 Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenmenin tahakkuku için özgünlük şarttır, hatta yeter şarttır; dolayısıyla ancak özgün olabilen kimse yenilenme iddiasında bulunabilir. Bk. *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 14.

22 Bu yöndeki değerlendirmeleri için ayrıca bk. *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 32-34.

23 *Rûhu'l-hadâse*, s. 35.

Bu soruya verilecek cevap özetle şöyledir: Taklitçi yenilenmeden özgün yenilenmeye geçiş, Batılı yenilenmenin esas aldığı önermelerin yanlış olduğunu göstermekle gerçekleşecektir. Zira yenilenme uygulaması, beraberinde bu uygulamanın gerçekleştiği çevreye has inanç ve varsayımları getirir. Tâhâ Abdurrahman bunlara “yenilenmeci uygulamanın önermeleri”²⁴ adını vermektedir. Dolayısıyla taklitçi yenilenmeden, özgün yenilenmeye geçiş için yenilenmenin Batılı uygulamasının esas aldığı bu türden önermeler devre dışı bırakılmalı ve onların yerine İslâmî uygulamayla uyumlu başka önermeler konmalıdır.

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman şu sorunun cevabını aramaktadır: Yenilenme ruhuna ilişkin İslâmî uygulama hangi önermeleri devre dışı bırakmalı ve hangilerini esas almalıdır? Bu soruya cevap sadedinde Tâhâ Abdurrahman yenilenme ruhunun temel ilkeleri olarak kabul ettiği reşit olma, eleştiri, şümullülük şeklindeki üç ilke ile bunların esas aldığı bağımsızlık, özgünlük, akılcılık ve kapsamlılık gibi temel prensipler itibarıyla Batılı uygulamanın bağlı olduğu hatalı önermeleri tespitte çalışmakta ve İslâmî uygulamada bunların yerini alacak önermeleri belirleme yoluna gitmektedir.

2.1. Reşit Olma İlkesinin Önermeleri

Yenilenme bağlamında reşit/ergin olma ilkesinin ilk prensibi olan bağımsızlığın hayata geçirilebilmesi için Batı'nın belli önermeler aracılığıyla İslâm dünyası üzerinde oluşturduğu bağımlılık hallerinden kurtulmak gereklidir. Batı'nın bu çerçevede başvurduğu önermeler şöyledir:²⁵

i. “Güçlü olan yabancıнын vesayeti, güçlünün zayıf olana önem atfetmesi anlamına gelir.” Batılı tatbikin sömürge sürecinde esas aldığı bu önerme geçersizdir. Çünkü güçlü olanın vesayeti, zamanla geçici bir vesayet olmaktan çıkmakta, kalıcı bir vesayete dönüşmektedir.

ii. “Dâhilî vesayet, din adamlarının vesayetidir.” Bu önerme yanlıştır. Çünkü Batı'da hıristiyan din adamlarının siyasî otoriteyi tekeline alması şeklinde görülen vesayete, İslâm dünyasında rastlanmamış ve Müslüman din adamları hiçbir zaman vesayete konu olmamıştır.

iii. “Yenilenme demek –din adamlarının vesayeti şeklindeki– bu dahilî vesayetten bağımsız hale gelmek demektir.” Müslümanlar nezdinde din adamlarının üstlendiği bir vesayet mevcut olmadığından, İslâmî yenilenme

24 *Rûhu'l-hadâse*, s. 35.

25 *Rûhu'l-hadâse*, s. 36-37.

tecrübesinde, Batı'da olduğu gibi, dinî vesayetten kurtulma diye bir durum söz konusu olamaz.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu önermeler, Batı'nın sömürge döneminde Müslümanlar'ın düşünce dünyalarını biçimlendirirken başvurduğu temel enstrümanın "gerçekleri ters yüz etme" olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar'ın bağımsızlığı ve özgünlüğü yakalayabilmeleri için yapmaları gereken şey, sömürgeci Batı tarafından tersyüz edilmiş olan hakikatleri gerçek şekline dönüştürmek, Müslümanlar'ın, düşünce haklarını ellerinden alan ve böylece onlar üzerinde vesayet tesis etmeye çalışanın Batı'nın kendisi olduğunu görmelerini sağlamak, din adamları ile ilgili olarak Batı'nın oluşturmaya çalıştığı olumsuz düşünceleri bertaraf etmektir. Bu başarılı olduğu takdirde yenilenmeye ait bağımsızlık prensibinin İslâmî uygulaması, yenilenme etkinliğini her türlü haricî vesayetten koparmayı başaracaktır. Oysa Batılı uygulama, bağımsızlığı Kilise'nin insanlar üzerinde kurduğu vesayetten kurtulma olarak algılamış; bu da Hıristiyanlığın yani dinin kayıtlarından kurtulmayla sonuçlanmıştı. Halbuki insanın ihtiyacı olan şey, delil ve burhana dayalı olarak insanın saygınlığını ve haklarını heder ettiği tespit edilen haricî, dahilî bütün kayıtlardan kurtulmasıdır. İnsanın böyle bir bağımsızlığı temin etmesi, ancak söz ve fiil düzeyindeki bütün tasarruflarında mutlak olana yani Allah'a yönelmesiyle gerçekleşir ki bunu sağlayacak olan İslâmî değer "ihlâs"tır. Çünkü kişiye gerçek hürriyeti sağlayacak olan, kişinin kendisini sadece Allah'a adamasıdır. Batılı yenilenmede ise tam tersine mutlak ile irtibat kopmuş ve "âfetü'n-nisbiyye/nisbî olana bağlanma felâketi" olarak isimlendirilebilecek bir yanılaşa düşülmüştür.²⁶

"Reşit olma" ilkesinin ikinci prensibi "özgünlük"le ilgili önermelerin tespitiyle ilgili ise Tâhâ Abdurrahman şunları söylemektedir: Kendi namına düşünmeyen insanların ve toplumların özgün şeyler ortaya koymaları mümkün değildir. Müslümanlar'a bakıldığında taklidin onların baskın karakteri olduğu, bu yüzden de yaratıcılık yeteneklerinin işlemez hale geldiği görülmektedir. Zira Müslümanlar "eski düşünceyi taklit" ve "modern düşünceyi taklit" şeklinde temelde iki tür taklit arasında salınıp durmaktadır.²⁷ Taklit huyunun onların baskın karakteri haline gelmesine sebep olan şey, Batı'yı taklit

26 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 26-27.

27 Tâhâ Abdurrahman'a göre bugün Müslüman toplum, karşı karşıya bulunduğu mânevî meydan okumaları aşmada taklitçiliğe sığınmaktadır. Bu bağlamda bir kesim Selef'i yani mütekaddimûna taklit etmekte (mukallidetü'l-mutekaddimîn) iken, diğer bir kesim Batı'yı taklit etmektedir (mukallidetü'l-müteahhirîn) ve her iki kesim de körü körüne bir taklit içindedir. İlk kesim, Selef'i taklitte yetinmekte, Selef'in ortaya koyduğu şeylerde orijinalliği ve özgünlüğü yakalamasına sebep olan amilleri kavramaya çalışmamaktadır. İkinci kesim ise Batı'yı taklitte yetinmekte, Batı'nın ortaya koyduğu şeylerde orijinalliği

etmeyi bir taklit olarak görmemeleri, aksine bu taklidin, onlara yenilenmenin kapılarını açacağını düşünmeleridir.²⁸ Müslümanlar'ın içinde buldukları bu taklit halinden kurtulmaları, Batılı uygulamanın dayandığı önermelerin geçersizliğini ortaya koymakla ve bunların neticesi olan felâketleri bertaraf etmekle mümkündür. Söz konusu önermeler ise şunlardır:²⁹

i. “En özgün buluş, geçmişle alâkası bulunmayan buluştur.” Bu önerme geçersizdir. Çünkü her şeyden önce geçmişten tevarüs edilen bütün fikirlerle tam anlamıyla ilişkiyi koparmak, bir defa pratik olarak imkânsızdır. Mâziyle ve mâzinin mirasıyla ilişkiyi kopardıklarını ve sadece geleceği hedef aldıklarını iddia edenler dahi geleneksel unsurları araç kılmanın ötesinde bir şey yapamazlar. Bu sebeple İslâmî yöntem, özgünlüğü, geçmişle bütünüyle ilişkiyi koparmak olarak değil, özgünlüğü tüketen kadim unsurlarla ilişkiyi kesmek olarak değerlendirmelidir. Öte yandan nice kadim değer vardır ki onları ne şimdi ne gelecek eskitebilir. Bu tür değerlerle ilişkiyi kesmek, insanı bayağılaştırır; onu kemalden mahrum bırakır. Haddizatında yenilenme, insanı geçmişten koparma gücüne değil, insanı yüceltme gücüne sahip olmalıdır. Dolayısıyla kimi zaman geçmişten kopma gerçekleştiği halde bir ilerleme görülmeyebilir; kimi zaman da ilerleme görüldüğü halde geçmişten kopma gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla İslâmî yöntem, gerektiğinde geçmişle ilişkiyi koparmaya, gerektiğinde de ilişkiyi sağlam tutmaya çalışmalıdır. Bu yönüyle de İslâmî yenilenme “değerlere bağlı bir yenilenme” olmalıdır, “zamana bağlı bir yenilenme” değil.³⁰

ii. “İcat hem ihtiyacı ortaya çıkarır hem de onun karşılanmasını sağlar.” Mutlak olarak ifade edildiği ve kayıtlanmadığı sürece bu önerme kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü icat, mâneviyat sahasında bir ihtiyacın oluşmasını sağlayan bir şey olma vasfına sahip olduğu takdirde makbuldür. Zira insanı insan yapan mânevî değerleri, ancak bu özellikteki icat besler. Oysa gerçekte ihtiyaçlar, ilmi gelişme, teknolojik ilerleme ve ekonomik kalkınmaya bağlı olarak ortaya çıkmakta, dolayısıyla da maddî alanda husule gelmektedir. Bu nitelikteki ihtiyacın, tüketicinin ahlâkî değerlerinde değil, yalnızca üreticinin maddî kazancında artış sağladığı bir gerçektir. Dolayısıyla bu noktada izlenecek İslâmî yöntem, her ne kadar maddî alanda yeni ihtiyaçların husule gelmesine imkân verse de, mânevî ihtiyaçlarda aynı oranda bir artışın oluşmasını temine çalışacaktır. Müslümanlar gerçek anlamda evrensel bir

ve özgünlüğü yakalamasına sebep olan amilleri kavramaya çabalamamaktadır. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 11-12.

28 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 38.

29 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 39-42.

30 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 39-41.

yenilenme modeli inşasında, kimi zaman “anlamsızlık”, kimi zaman “çaresizlik”, kimi zaman “amaçsızlık”, kimi zaman da “hedefsizlik” şeklinde kendini gösteren mânevî boşluğu gidermeye ihtiyaç duyduğu kadar, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla modern insanın beklentileriyle uyumlu yeni ahlâkî değerlerin keşfine muvaffak olunduğu takdirde, beşerî varoluşu kemal bakımından daha da ilerilere taşımak mümkün olacaktır.

iii. “İcatlar içerisinde en uygun olanı, içinde egonun en üst düzeyde tatmine ulaştığı icattır.” Mevcut haliyle bu önerme de kabul edilebilir değildir. Çünkü egonun alabildiğine tatmini, başkalarıyla ilişkinin gerektirdiği ahlâkî beklentilerin gözetilmesi ve başkalarıyla bir arada yaşamanın tevlit ettiği mânevî yükümlülüklerle bağlı kalınması durumunda makbul bir şeydir. Ancak kişi, sürekli olarak kendi kişisel isteklerini tatmin arayışı içinde olduğunda ve bencilliğin hükümlerine altına girdiğinde, egonun tatmini kötü bir şey haline gelir; hatta kişinin yalnızca sosyal ilişkilerine değil, kişiliğine de zarar vermeye başlar. Binaenaleyh bu noktada İslâmî yöntem asla sadece tek tarafın egosunun tatminini temin noktasında kalmamalı, bunun da ötesinde karşı tarafın egosunun tatminini de dikkate almalıdır. Çünkü İslâmî yöntem, Batılı yenilenmenin tevlit ettiği ve “bireycilik”, “öznellik” ve “narsizm” gibi muhtelif isimlerle anılan davranışlara engel olmayı amaçlamaktadır. Haddizatında bireyci davranışın İslâmî değerlerin hâkim olduğu bir çevrede kendine yer bulması ve yaygınlık kazanması da mümkün değildir.

Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman’a göre özgünlük prensibine ilişkin İslâmî uygulamanın miras bırakacağı yenilenme, içe dayalı ve yaratıcı bir yenilenme olacaktır. Çünkü İslâmî uygulama gelenekle bağıni bütünüyle koparmaz. Zaten gelenekle bağı tamamen koparmak muhal kabilinden bir şeydir. Yenilenme esaslı İslâmî uygulama, Batılı yenilenmenin reel halinin bozuk olan bölümüyle ilişkisini kesip elverişli olan bölümünü özgün bir biçimde yeniden yapılandırdığı gibi, geleneğin de yalnızca fayda sağlamaz hale gelmiş olan kısmıyla bağıni kesecek, fayda sağlayan bölümüne ise yeniden özgün bir yapı verecektir.³¹ Oysa Batılı uygulama özgünlüğü geleneksel değerlerden bütünüyle sıyrılmak olarak algılamıştır. Halbuki geleneksel değerler içinde faydası hiçbir zaman son bulmayacak olanlar bulunmaktadır ki bu durum gelenekle irtibatın korunmasını gerektirir. Dolayısıyla özgünlük, gelenekten kopuşun ölçüsüne göre değil, insanın yücelmesine sağladığı katkının ölçüsüne göre değerlendirilmelidir. Bir kopma gerçekleştiği halde yücelme olmayabilir. Yücelme olduğu halde bir kopma gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla insanın yücelmesini temin edecek türde bir özgünlüğü sağlayacak olan İslâmî

31 *Rûhu'l-hadâse*, s. 41.

değer “kemal”dir. Müminin kemal talebi arttıkça, özgünlüğü artar. Oysa Batılı yenilenmede özgünlük gelenekten ve geçmişten kopuş olarak görülmüş, tabiri câiz ise “âfetü'l-înfisâliyye/kopuş felâketi” olarak isimlendirilebilecek bir tehlikenin içine düşülmüştür.³²

2.2. Eleştiri İlkesinin Önergeleri

“Eleştiri İlkesi” ve bu ilkenin iki temel prensibi itibarıyla İslâmî uygulamanın devre dışı bırakacağı ve esas alacağı önermeleri tespit bağlamında Tâhâ Abdurrahman ilk olarak şu sorunun cevabını aramaktadır: “Taklitçi akılcılıktan özgün akılcılığa geçiş nasıl olacaktır?” Bu soruya cevap bağlamında özetle şunu söylemektedir: Şurası bir gerçek ki Müslümanlar, bir süreden beri gelenek, tarih ve kültürlerini, kezâ muhtelif siyasî, hukukî ve sosyal kurumlarını kapsamlı bir tenkide tâbi tutma suretinde gerçekleşen akılcı bir faaliyet içine girmişlerdir. Ancak bu faaliyeti ne kendi kendilerine başlatmışlardır ne de yenilenme ruhu bunu onlara dayatmıştır; aksine moderniteyi taklidin bir sonucu olarak böyle eleştirel bir tutum içine girmişlerdir. Öyle ki onlar yürüttükleri gelenek eleştirisini gerekçelendirme ve meşruiyetini açıklama noktasında bile Batılılar'ın başvurdukları vasıtaları aynıyla iktibas etme yoluna gitmişlerdir. Batı'dan ithal eleştiri yöntemlerine tutunmada aşırıya kaçmışlar, bunu yaparken de çevre ve şartların değişikliğini dikkate almamışlardır. İşte günümüz Müslümanları'nın bu taklitçi akılcılıktan kurtulabilmesi için, akli işletme (ta'kil) ilkesinin Batılı tatbikinin esas aldığı önermelerin hilâfına hareket edilmesi gerekmektedir.³³ Bu önermelerin başlıcaları şunlardır:

i. “Akıl her şeyi kavrar.” Bu, modernitenin esas aldığı en köklü önerme olsa da, yenilenme ruhuna ilişkin bir başka uygulamada aynı düzeyde köklü bir konuma sahip olacak evsafa değildir. Çünkü bir kere akıl, kendini idrakten uzaktır; dolayısıyla onun idraki için daha üst bir akla ihtiyaç vardır. Öte yandan aklın her şeyi kavraması mümkün değildir. Zira akıl, varlıklar bütünü'nün bir parçasıdır; dolayısıyla da parçanın bütünü'nü ihata etmesi muhaldir. Kezâ akledilmeleri mümkün olmayan varlıklar mevcuttur. Bütün bunların da ötesinde Batılı tatbikin esas aldığı akıl, güdük bir akıl olup araç-gereç üretimine ve maksimum düzeyde kâr teminine odaklanmış bir akıldır. Bir başka ifadeyle “değer merkezli bir akıl” değil, “araç merkezli bir akıl” veya “madde merkezli bir akıl”dır. İslâmî yöntemin esas alacağı akıl ise, teknik anlamda daha fazla araç-gereç üretimi ve talep oluşturma üzerine değil, insanın yücelmesini sağlayacak değerlerin hayata geçirilmesi üzerine odaklanan “değer merkezli bir

32 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 27-28.

33 *Rûhu'l-hadâse*, s. 42-43.

akıl” olmak durumundadır. Bunun böyle olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla matlup olan akıl, bilgi ve değerleri içerdiği gibi, vicdan/duygu yönünü de içermelidir. Şu halde insanın önem atfetmesi gereken akıl, araç-gereç üretimini, insan vicdanına nüfuz etmiş olan değerler doğrultusunda gerçekleştiren akıl olmalıdır.³⁴

ii. “İnsan tabiata hükmeder.” Descartes’ın dile getirdiği günden bu yana yenilikçi çevrelerde kabul gören bu önerme, boş bir hayal olmanın ötesine geçememiştir, geçmesi de mümkün değildir. Çünkü insanın tabiata hâkim olması diye bir şey söz konusu olamaz. Bırakın tabiata hükmetmeyi, insan tabiat karşısında âcizdir de. Şöyle ki insan bazı tabiat kanunlarını keşfetmiş ve o kanunları kendi amaçları doğrultusunda kullanmış olsa da, gerçekleştirdiği keşfin yol açtığı sonuçları ve istihdamının sebep olduğu neticeler sonucu tabiat kanunlarını kontrol altına almayı başaramamıştır. Bu yönüyle insan-tabiat ilişkisine baktığımızda, tabiatın insana değil, insanın tabiata itaat etmek durumunda kaldığı bir ilişkinin varlığına tanıklık ederiz. Nitekim günümüzde dillendirilen “doğayla uyum” söylemi dahi, tabiatın insana karşı serkeş olduğuna ve ona başkaldırdığına yönelik bir hissiyatın varlığına ve insanın tabiatla arasındaki çatışmayı sona erdirmek için ondan taahhüt almaya çalıştığına delâlet eder. Bütün bunlar sebebiyledir ki aklın işletilmesi noktasında izlenecek İslâmî yöntem tabiatla çatışmayı ve ona hükmetmeyi değil, aksine onunla dostluk kurmayı, karşılıklı sevgi/saygı temelinde bir ilişkiye girmeyi esas almalıdır. Bu sayede insan, tabiatın sırlarına muttali olacak, muttali oldukça da ona karşı saygısı ve şefkati artacaktır. Sonuçta tabiatı değil, tabiata bu esrarı serpiştiren Allah’ı takdise yönelecektir. Öte yandan İslâmî akılcılık, Batılı uygulamada olduğu gibi, yalnızca nesnelere dünyasına münhasır bir akılcılık olmayıp görünür görünmez bütün âlemleri kapsayan bir akılcılıktır, dolayısıyla varoluşun tamamını kuşatır.³⁵

iii. “Her şey eleştiri kabul eder.” Bu önerme de sıkıntılı yönler içermektedir. Sebep, şu iki temelsiz varsayıma dayanıyor olmasıdır. İlki “Her şeyde hakikate ulaştıran tek yol eleştiridir” varsayımdır. Doğrusu şudur ki, bilgi edinme yolları eleştiriyle sınırlı değildir. Zira eleştirinin karşıtı olan haber de bilgi edinme yollarından birisidir. Hatta haber yoluyla elde edilen bilgi -en azından bazı hallerde- eleştiri yoluyla elde edilen bilgiden daha kesin olabilir. Çünkü habere dayalı bilgi hakiki, açık ve şek içermeyen bir bilgi olurken, eleştiriye dayalı bilgi sorgulamadan ve tashihten kendini kurtaramaz. İkincisi ise “Eşyanın tamamı zâhirî olgular olup onları eleştiriye tâbi tutmak mümkündür” varsayımdır. Oysa eşya içerisinde mânevî değerler ve idealler gibi zâhirî

34 *Rûhu'l-hadâse*, s. 43-44.

35 *Rûhu'l-hadâse*, s. 44-45.

olmayan olgular da bulunmaktadır. Bu türden hususların bilgisine ulaşmada “kuşku uyandırma” değil, onlardan emin olma ve onlar doğrultusunda hareket etme esastır. Bütün bunlar sebebiyledir ki yenilenme amaçlı aklın işletimi itibariyle izlenecek İslâmî yöntem, Batılı uygulamaya hâkim olan tek yönlü eleştiriye değil “çok yönlü eleştiri”yi esas almak durumundadır.

Ezcümle Tâhâ Abdurrahman'a göre akli işletme prensibine ilişkin İslâmî uygulamanın sonuç vereceği yenilenme, içe dayalı ve özgün bir yenilenme olacaktır ve bu yönüyle de o, araçsal akılla iktifâ etmeyecek; bunun da ötesinde bu araçsal akli, Müslümanlar'ın esas aldıkları değerlerle ve onlara has vicdan temizliğiyle çepeçevre sarmalayan daha kuşatıcı bir akla dahil edecektir. Bu aklın ürünü olan araç-gereçler de insan için en büyük, en güzel ve en akılcı maslahatların teminine hizmet edecektir. Hülâsa, “yenilenme, esaslı akli işletme” ilkesine ilişkin İslâmî uygulama, akli, bu prensibe ilişkin Batılı uygulamada olduğu gibi, araç-gereç şeklindeki maddî hususlara münhasır dar çerçeveli bir işleme değil, geniş çerçeveli bir işleme tâbi tutacaktır.³⁶ Oysa Batılı yenilenme, eleştiri ilkesinin bir gereği olan “aklî istidlâl”i, “araçsal akılla istidlâlde bulunmak” olarak anlamıştır. Halbuki insanî değerler, araç-gereç ve teknik donanımdan çok daha fazla akli vasıta kılmayı gerektirir. Öte yandan araç-gereç merkezli akılcılık, yolunu bulmada değer merkezli akılcılığa ihtiyaç duyar. Bunu temin edecek İslâmî değer ise “iman”dır. Çünkü kalp iman mahallî olduğu gibi bâtinî/derûnî değerlerin de mahallidir. Bu derûnî değerlerden biri de akıldır. Bu durum aklî fiillerin kalpten sudûr etmesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla yenilenmeyi “araç-gereç odaklı dar düşünce”ye saplanma felâketinden, yani “âfetü'l-edâtiyye”den koruyacak olan şey, “iman odaklı akılcılık” olacaktır.³⁷

“Eleştiri ilkesi”nin ikinci temel prensibi olan “ayrıştırma prensibi” ile ilgili önermelere gelince, Tâhâ Abdurrahman'a göre günümüzdeki yenilikçi Müslüman araştırmacıları en çok etkileyen, bu “ayrıştırma” enstrümanı/vasıtası olmuştur. Bu sebeple onlar her fırsatta bu vasıtayı işletme yoluna gitmişler, geçmişte/gelenekte bu vasıtayı işletmeye konu olabilecek hususların arayışı içerisine girmişlerdir. Çünkü onlar yenilenmeyi gerçekleştirmenin temel parametresinin, bu vasıtanın işletimi olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa onlar bunu yaparken özgün davranmamışlar, Batılı yenilenme modelini taklit etmişler ve ithal kavram, kuram ve düşünceleri aracı kılmışlardır. Nitekim “Yenilenme, gelenekle ilişkiyi kesmekten ibarettir” ve “Siyaset ile dini birbirinden ayırmak gerekir” şeklindeki kabuller, bu vasıtayı işletmenin bir sonucudur. İlk kabul İslâmî gelenekte bir yenilenmenin gerçekleşmediği veya

36 *Rûhu'l-hadâse*, s. 45-46.

37 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 27-28.

İslâmî geleneğin yenilenme ruhuyla bir alâkasının bulunmadığı anlamına gelir ki bunun aslı esası yoktur. Zira yenilenme ruhunun esas aldığı ilkelere, başta İslâm medeniyeti olmak üzere, geçmiş medeniyetlerin kahir ekseriyeti aşınadır. Öte yandan Müslümanlar'ın fikir ve ilimde ortaya koydukları özgün eserler, yenilenme ruhunun Batılılar nezdinde yayılmasına katkı sağlamış, en azından onların böyle bir ruhun varlığından haberdar olmalarını temin etmiştir. Kezâ yenilenme ruhuna ait ilkeler, İslâmî yenilenmeye ilişkin bir pratik dahilinde hayata geçirilememiş olsalar bile, İslâmî geleneğin özünde gizlidirler, saklıdır. İlkelerin var olması için illâ da onların hayata geçirilmiş olmaları şart değildir; şart olan yalnızca onların tasavvur edilebilir olmalarıdır.³⁸

İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre Müslümanlar'ın Batı'yı taklide bağlı olarak giriştikleri gelenekle ve dinle bağı koparma işlemi özetle bundan ibarettir. Bu durumdan kurtulmanın yolu, bu noktada Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerden kurtulmaktan geçer:

i. “Yenilenme-din ayrımı mutlak bir ayrımdır.” Bu önerme birkaç açıdan geçersizdir. Öncelikle burada Kilise ile din birbirine karıştırılmaktadır. Oysa Batı'daki yenilenme hareketinde, yenilenme ile din değil, ruhban sınıfı arasında bir kopma gerçekleşmiştir. Ruhban sınıfı ile Hıristiyanlık arasında ise büyük fark vardır. Hıristiyanlık ruhban sınıfına özgü bir şey olmadığı için de hıristiyan din adamlarının otoritesi sona ermiş; ancak din sona ermemiştir. Öte yandan Batılı yenilenmenin temellerini Antik Yunan, Yahudi ve İslâm kültürlerine kadar götürmek mümkündür ki bu kültürler de dinî bir ruha ve temele sahiptirler. Dolayısıyla bu kültürlerin taşıdığı dinî ruhun etkileri moderniteye nüfuz etmiş, böylece onun unsurlarının oluşumunu sağlamış, hedeflerinin yönünü tayin etmiştir. Modernitenin temelini atanlar arasında din adamlarının bulunması da yine bu yargıyı geçersiz kılmaktadır. Zira modernitenin önde gelen kurucuları arasında Descartes, Newton, Kant ve Hegel gibi, düşünceleri belirgin bir biçimde dinî etkiler taşıyan kimselerin olması, İtalya Rönesansı'nın önde gelen isimlerinin din adamlarından oluşması, din reformunu gerçekleştirenler içerisinde Hollanda asıllı Erasmus gibi kendilerine has dinî duruşları olan kimselerin bulunması kayda değerdir.³⁹

ii. “Akıl-din ayrımı mutlak bir ayrımdır.” Bu önerme de geçerli değildir. Çünkü, gaybî ve mitolojik inançlardan ibaret olduğu gerekçesiyle dini “gayr-i ma'kûl” alanına hasretmektedir. Oysa “gayr-i ma'kûl” kavramı, “vukuu imkânsız olan şey”, “akıl aracılığıyla ulaşılamayan şey” ve “aklın, hakkında gerek doğrulama gerekse yalanlama şeklinde bir yargıya varamayacağı şey”

38 *Rûhu'l-hadâse*, s. 47-48.

39 *Rûhu'l-hadâse*, s. 48-49.

anlamlarına gelir. Bu kavram, anılan anlamlardan hangisine hamledilirse edilsin, din “ma'kûl” olma vasfını haiz olacaktır. Dolayısıyla İslâmî yenilenme “dinin aklî oluşu” prensibini esas almak durumundadır. Çünkü Müslümanlar nezdinde “din” kelimesinin ifade ettiği anlam, modernitenin yüklediği anlamdan farklıdır. Zira modernitede din “aklî olmayan inanç ve imanî ritüeller bütünü”nden ibaret addedilmiş iken, Müslümanlar nezdinde din “inançla ilgili haller ve şer'î hükümler”den ibarettir ki bunlar da “gayr-i ma'kûl” değil, “ma'kûl”dür ve İslâmî yenilenmede bu hükümlerin, modern hayatın muhtelif yönleri içerisindeki yerlerini alması sağlanmalıdır.⁴⁰

iii. “Bu ayırma (bağı koparma) işlemi kutsallığı geçersiz kılar.” Bu önerme de geçersizdir. Çünkü burada, bilimsel ilerleme sayesinde insanları, evrende tasarrufta bulunan büyümlü güçlerin bulunduğu şeklinde bir inanca sevkeden gizemlerin çözüldüğü düşünülmemekte, dolayısıyla da kutsallık fikrinin son bulunduğu kabul edilmektedir. Oysa evrenin kanunlarının keşfedilmesi, kutsallık fikrinin iptaline değil, aksine bu kanunların ardında bir yüce gücün bulunduğu kabulüne götürür. Nitekim tabiat kanunlarının keşfini gerçekleştirenlerin, bu keşif neticesinde “yüce bir Allah'ın var olduğu” inancına gitmiş olmaları bunu teyit eder.⁴¹

Bütün bu önermeler geçersiz olduğu içindir ki Tâhâ Abdurrahman'a göre İslâmî yenilenme şu hakikati esas almak durumundadır: “İnsan, aslı itibariyle bağlı bir varlıktır.” Bu bağlı olma hali, yalnızca fizikî âleme bağlı olmayı değil, aşkın âleme bağlı olmayı da ifade eder. İnsanın fizikî âleme bağlılığı onun bu âlemin sınırlarını keşfetmesini, dolayısıyla fizikî âlemler ve onu oluşturan fenomenlerle arasındaki varoluşsal ilişkiyi muhafaza etmesini sağlar; bu da onun evrene karşı bir güven duygusu beslemesini temin eder. Aşkın âleme bağlılığı ise, bu âlemler arasında kuvvetli bir bağ oluşmasını sağlar. Modernite tarafından fizik ötesiyle ilişkisi koparılmış olan insana hâkim olan ölüm korkusu, bu kişide bulunmaz. Çünkü ölüm korkusunun tek sebebi vardır, o da ölüm ötesiyle ilişkinin koparılmış olmasıdır.⁴²

İslâmî yenilenmenin esas alacağı ayırma işlemi, ayırma konu olan taraflar arasındaki ilişkiyi tamamen ortadan kaldıracak nitelikte yapısal ve mutlak bir ayırım değil, ayırma konu olan tarafları muayyen bağlamlarda irtibata geçirecek nitelikte fonksiyonel ve muvakkat bir ayırım olmalıdır. Çünkü İslâmî uygulamada ayırım fer iken, bağlantı asıldır. Bu yüzden İslâmî yenilenme modelinde âlemler ilişkisi, âlemi kendine boyun eğdirme amacıyla değil, âlemi imar

40 *Rûhu'l-hadâse*, s. 51-52.

41 *Rûhu'l-hadâse*, s. 52.

42 *Rûhu'l-hadâse*, s. 53.

etme amacıyla onun sırlarını keşfe çalışan; âlemi meydana getiren fenomenlerle insanlar arasındaki varoluşsal ilişkileri kesen değil, aksine, söz konusu ilişkiyi sağlayan vasıtaları muhafazaya çalışan bir ilişki olacaktır.⁴³ Oysa Batılı yenilenme “ayırma” kavramını, eşyayı oluşturan muhtelif yapılar arasında ayırma gitme olarak değerlendirmiş, böylece de her bir eşyayı müstakil mahiyetler olarak görmüştür. Halbuki eşyanın bir yapısal yönü olduğu gibi bir de fonksiyonel yönü vardır. Bu durum tek bir yapıda muhtelif fonksiyonların toplanmasını, kezâ muhtelif yapıların tek bir fonksiyona yönelik olmasını sağlar; bu da eşyalar arasında bir bağlantı vasfının oluşmasını temin eder. İşte eşya arasındaki bu bağlantıyı koruyacak olan İslâmî değer “tekâmül”dür. Zira İslâm’da hayatı oluşturan alanlar birbiriyle irtibatlıdır, birbirini etkilerler ve birbirinden etkilenirler; hatta birbirini tamamlarlar, birbirinin eksikliğini idrak ederek onu gidermeye çalışırlar. İslâm, insan hayatının yalnızca dünyevî yönleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaz, bu dünyevî yönlerin uhrevî yönlerle de bağlantısını kurar. Çünkü tekâmül, sadece dünyevî şeyler arasında gerçekleşecek değildir, aksine görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında da gerçekleşecektir. Buna göre yenilenme etkinliğini, eşya arasında yapısal bölümlenmeye giden ve adına “parçalama âfeti” diyebileceğimiz felâketten koruyacak olan şey, “tekâmülü esas alan eleştiri”dir. Bu tür bir eleştiri, insan hayatının bütünlüğünü korumaya ve hayatın bölümlerini bir arada tutmaya da muvaffak olacaktır.⁴⁴

2.3. Şümullülük İlkesinin Önergeleri

Tâhâ Abdurrahman, şümullülük ilkesinin ilk prensibi olan “genişleyebilme” ile “yenilenmenin hayatın bütün alanlarını kuşatmasını” kastetmektedir. Şöyle ki, Müslüman toplumlarda ilim, teknoloji ve ekonomi alanlarında yenilenmeden bahsetmek mümkünken siyasî, hukukî ve sosyal alanlarda bu pek mümkün değildir. Hatta bilim, teknoloji ve ekonomi alanlarındaki yenilenme de şekli ve sathî bir mahiyet arz etmektedir. Bunun sebebi, Müslüman toplumlarda görülen yenilenme modelinin, sahih bir yenilenme etkinliğinin izlemesi gereken güzergâhın aksi istikametinde bir güzergâh izlemiş olmasıdır. Zira yenilenmenin önce ahlâk, sonra fikirler, sonra kurumlar, sonra araç-gereç üretimi şeklinde bir seyir izlemesi gerekirken Müslüman toplumlarda tersi bir seyir söz konusudur. Oysa mâneviyatı geliştirmeden fikir hürriyetinin gerçekleşmesi, fikir hürriyeti olmadan bilimsel bir zihniyetin oluşması, bilimsel zihniyet oluşmadan da yönetme ve keşfetme kudretinin

43 *Rûhu'l-hadâse*, s. 53-54.

44 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 28-30.

kendini göstermesi mümkün değildir.⁴⁵ Müslümanlar'ın içinde buldukları bu durumdan kurtulmalarının yolu, Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerden kurtulmaktan geçmektedir:

i. “Modernite kendisinden müstağni kalınması mümkün olmayan ‘de facto’ bir durumdur.” Bu önerme, modernitenin insanın karşı koyması mümkün olmayan mukadder bir alın yazısı olduğu yönünde bir inancın varlığına işaret eder. Buna göre olumlu-olumsuz yönleriyle moderniteden kaçmak, onu yok saymak, görmezden gelmek mümkün değildir. Yapılacak tek şey vardır, o da modernite ile uyum içerisinde olmak; sağladığı fırsatlardan olabildiğince yararlanmak, tazammun ettiği olumsuzluklarla birlikte yaşamaya katlanmaktır. Bu önerme geçerli değildir. Çünkü mevcut haliyle modernite, hayatın bizzat kendisi ya da ilâhî irade tarafından dayatılmış değildir. Aksine Batı, modernitenin gerek temel ilkelerini gerekse ilgili kurumlarını kendi iradesiyle ve kendi kendine vaz ve inşa etmiştir. Modernitenin “de facto” bir durum olduğu ve ona uyum sağlamanın ötesinde yapılacak bir şeyin bulunmadığı kabulünün üstesinden “İnsan moderniteden daha güçlüdür” kabulü esas alınarak gelenebilir. Zira Batılı modernitenin başarısız olduğu açıkça görülmüştür. Bu durumda insanoğlu modernitenin gidişatını değiştirme ve modernitenin hedeflerini tashih etme yönünde bir irade ortaya koymalıdır. Hatta tashihin de ötesinde sıfırdan yeni ve tamamen farklı bir yenilenme modeli geliştirmelidir. İnsanlık bunu gerçekleştirecek kudrete ve güce sahiptir. Dolayısıyla modernite, hâkim olan inancın aksine, zaruri ve karşı konulamaz bir hakikat değil, tarihî ve ârizî bir olgudur.⁴⁶

ii. “Modernite, ardında kapsamlı bir güç bırakır.” Bu önerme de geçersizdir. Modernitenin ilim ve teknoloji alanındaki muazzam başarılarının yanı sıra, taraftarlarına yalnızca maddî alanda kapsamlı bir gücü miras bıraktığı bir gerçektir. Peki, bu gücü Batı, insanlığın hayrına mı kullanmıştır? Tam aksine, onu diğer toplumlar üzerindeki baskı politikalarına araç kılmıştır. Modernitenin akılcılığı, insan hayatına maddeci bakışın hâkim olmasıyla neticelenmiş; bu da beraberinde kişisel menfaatler üzerine kurulu bir ahlâk anlayışının hâkim olmasını getirmiştir. Bu şekilde modernite, Batılılar’a bir taraftan ezici bir maddî kuvveti, diğer taraftan akla ziyan bir ruhî zaafı miras bırakmıştır. Bu mânevî eksiklik, “dinî olanın dönüşü”, “irrasyonel olanın dönüşü”, “mâneviyatın dönüşü”, “kutsalın dönüşü” şeklinde ifadesini bulan bir reaksiyona dönüşmüştür. Ancak bu “dönüş” hareketi de sağlıklı olmamış; dine ve kutsala yeniden dönüşte fertler, geleneksel dinlerden birini benimsemekle

45 *Rûhu'l-hadâse*, s. 54-55.

46 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 55-57.

yetinmemişler; söz konusu dinlere ait muhtelif öğelerden oluşan karma inançlar telif etmeye, akla ziyan ritüeller icat etmeye başlamışlardır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre modernitenin bu olumsuzluğunu gidermede İslâmî yöntem şu hakikati esas almalıdır: "İnsanın maddî yönü, mânevî yönüne tâbidir." Bu gerçek, yenilenmeci uygulamada insanın bedeni kadar ruhunun da dikkate alınmasını, bedeninin ihtiyaçlarının karşılanması gibi, ruhun ihtiyaçlarının da karşılanmasını icap ettirir. Bunun da ötesinde maddî ihtiyaçların karşılanmasının mânevî ihtiyaçların karşılanmasına bağlı olmasını gerektirir. Binaenaleyh yenilenme ruhu, "madde planındaki yenilenme" ve "mâneviyat planındaki yenilenme" olmak üzere iki boyutlu olacaktır.⁴⁷

iii. "Yenilenme ekonomik bir mahiyete sahiptir." Bu önermenin içeriği şudur: Batılı yenilenme modelinde ekonomi, salt beşerî bir faaliyet olmayıp kendi başına buyruk olan ve sair faaliyetleri kendi mantığına boyun eğdiren baskın bir olgudur. Bu sebeple toplumsal örgütlenme, sınırsız üretim ve tüketime dayalı ekonomik genişleme ve ilerleme üzerine kurulmuş, yegâne güç piyasa ve emtia gücü olmuştur. Modernitenin ekonomiyi merkeze alan bu fiilî durumu, insanın saygınlığının hayat bulmasını hedefleyen "yenilenme ruhu"ndan çok uzaktır. Böyle bir uzaklaşma iki şeyle neticelenmiştir: İlki ekonomik ilerlemenin bizzat kendisi amaç haline gelmiş; sağlık, eğitim, kültür, hürriyet, demokrasi, çevre, insan hakları bu amaca hizmet eden araçlar olmanın ötesinde bir anlam ifade etmez olmuşlardır. İkincisi ise birey planında tüketim artmış, böylece birey hazzı bir eğilim kazanmış; muhtelif alanlarda hareketleri ve nesnelere değerlendiren, onların kendisine sağladığı hazzı ölçü alır olmuştur. Haliyle kendisini hazzın gücüne kaptırmış olan kimsenin önünden, onu çirkin ve mahzurlu eylemlerde bulunmaktan alıkoyan psikolojik ve ahlâkî engeller kalkmıştır.⁴⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu olumsuzlukları aşmak için yenilenmenin İslâmî tatbikatında şu prensip esas alınmalıdır: "İnsan ahlâkî bir mahiyete sahiptir." Bu prensibin ifade ettiği anlam şudur: Ekonomik faaliyeti ahlâktan yalıtılmak mümkün değildir. Tam aksine ekonomik faaliyet, ahlâkî bir karaktere sahiptir ve insan onu doğru düzgün yaptığında yücelir, yanlış yaptığında ise alçalır. Çünkü insanı insan yapan özelliklerden biri olan kemal arayışının tahakkukunu sağlayacak şey, onun satın alma gücünün artışı değil, mânevî/ahlâkî yönünün her daim daha iyiye gidişidir. Kezâ vahyin sesine kulak veren kimse, dünya hayatıyla yalnızca onun uhrevî hayata açılan bir kapı olması

47 *Rûhu'l-hadâse*, s. 57-58.

48 Nitekim bu kimse özelliklerle cinsel mutluluk söz konusu olduğunda hiçbir kaygı gütmeden gönül rahatlığı içerisinde bu türden fiilleri işler hale gelmiş; yanı sıra bütün hayat tarzlarını, onları benimseyenler keyif aldıkları sürece, meşru görmeye başlamıştır.

yönüyle ilgilenir.⁴⁹ Oysa modernite, yenilenmenin hayatı ilgilendiren alanlara etkide bulunmasını, sadece maddî etki olarak anlamış ve meseleyi salt maddî etkiye hasretmiştir. Dolayısıyla onun kuşatıcılığı, maddeci bir karakteri bütün eşyaya tamim etmek şeklinde tahakkuk etmiştir. Halbuki hayatı ilgilendiren alanların bazısında maddî olan ile mânevî olan iç içe geçmiştir. Bu gibi alanların maddî olana boyun eğdirilmesi, madde-mâna arasındaki dengenin bozulmasına yol açacaktır. Böyle bir bozulmanın oluşmasını engelleyecek olan İslâmî değer “mâneviyattır”. Mâneviyat öyle bir değerdir ki, her değer özünde ondan bir şeyler taşır. Dolayısıyla o, insanın kemal mertebelerini katetmesini sağlayan değerlerin tamamının kendisinden neşet ettiği bir merkez konumundadır. Mâneviyatın eşlik ettiği maddiyat, maddiyatın sınırlarında kalmaz, onun ötesine geçer.⁵⁰

Hülâsa “genişleyebilme” prensibine ilişkin İslâmî uygulama şu üç hakikati esas alacaktır: İlki “İnsan moderniteden daha güçlüdür.” Bu, modernitenin gerek ortaya çıkışı, gerek tashihi, gerekse geliştirilmesi noktasında insanın etkin olmasını sağlayacaktır. İkincisi “İnsanın maddî yönü onun mânevî yönüne tâbidir.” Bu, maddî düzeydeki değişimlerin sorumluluğunun insanın mânevîyatına bağlı olmasını sağlar. Üçüncüsü ise şudur: “İnsan ahlâkî bir mahiyet arzeder.” Bütün bunlar göstermektedir ki, yenilenme esaslı “genişleyebilme” prensibine ilişkin İslâmî uygulama, bu prensibin, Batılı uygulamada olduğu gibi, insanın, hayvan düzeyine düşmesini sağlayan maddî genişleme değil, insanı ihsan mertebesine çıkaracak olan mânevî bir genişleme olmasını sağlayacaktır.⁵¹

Şümullülük ilkesinin ikinci prensibi olan “genelleşebilme” prensibinin uygulanması noktasında, Batılı yenilenmeyi taklitten kurtulup orijinal, özgün bir uygulamaya gitmenin yolu ise Tâhâ Abdurrahman'a göre Batılı uygulamanın dayandığı şu önermelerin iptalinden geçmektedir:

i. “Yenilenme bireyciliği teyit eder.” Yenilenmenin şu anlamda bir bireyciliğin yayılmasına öncülük ettiği müsellemdir: “Geleceğine karar verecek olan, bizzat bireyin kendisidir. Bunun da ötesinde birey hayatını kendi eliyle yapar; bunu yaparken de fiillerinin bütün sorumluluğunu kendisi üstlenir. Toplum içindeki varoluşunu, kişisel mutluluğunu gerçekleştirmenin aracı kılar.” Modernist uygulamanın ayrılmaz bir parçası olarak görülen bu tarz bir bireyciliğin, yenilenme ruhuyla uzaktan yakından alâkası bulunmamaktadır. Zira yenilenme ruhunun çağrıda bulunduğu şey, bireyin hak ve özgürlüklerden

49 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 59-60.

50 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 30-31.

51 *Rûhu'l-hadâse*, s. 60-61.

yararlanmasını sağlamak ve onun saygınlığını korumaktır. Bu tarz bir çağrıda bireyin, başkalarının menfaatlerini dikkate almaksızın yalnızca kendi menfaatlerini gözetmekle meşgul olması diye bir şey söz konusu değildir. Onun içerdiği tek bir şey vardır, o da insanın saygınlığını, insan olduğu için talep etmektir. Modernite ise tersine egoizme ve bencillğe yol açmıştır.⁵² Dolayısıyla İslâmî yenilenme, kişinin kendisini değil, başkalarını merkeze aldığı bir anlayışı esas alacak, böylece cihanşümul bir toplumun inşasını gerçekleştirecektir. Bu toplumun, Batılı uygulamanın (modernite) onayına mazhar olan bir yapıda olması düşünülemez. Zira Batılı uygulamanın onayladığı toplum -daha önce de geçtiği üzere- birlik ve beraberlik içinde imiş izlenimi veren; fakat gerçekte her biri ayrı telden çalan, her biri kendi derdine düşmüş, kişisel hesaplarının yerine gelmesine kilitlenmiş fertler topluluğundan ibaret bir toplumdur. Bu durumda söz konusu yeni cihanşümul topluma uygun yeni tür bir düşüncenin inşa edilmesi ve bu düşüncenin de Batılı uygulamaya hâkim olan ve temellerini Descartes'in "cogito"sunun attığı düşünceden farklı olması kaçınılmazdır. Tâhâ Abdurrahman bu yeni düşünceyi "başkalarını düşünmek" olarak isimlendirmiş ve Descartes'in "cogito"sunun temsil ettiği "kendini düşünme" anlayışının karşıtı olarak görmüştür. Ona göre başkalarını düşünme anlayışı, Müslümanlar'ın kendilerini ilgilendirdiği ölçüde başkalarını da ilgilendirdiği esasî doğrultusunda düşünce üretmelerini, şayet bir şeyi ispat ve nefyeyiyor iseler, bu ispat veya nefyin bir başkası üzerindeki yakın veya uzak etkisini dikkate almalarının zorunlu olduğunu ifade eder.⁵³

ii. "Laiklik bütün dinlerin saygınlığını korur." Şurası açıktır ki bilfiil vuku bulduğu haliyle modernite ile laiklik arasında sıkı bir ilişki kurulmuş, hatta modernite eşittir laiklik gibi söylemlere gidilmiştir. Zira bu yöndeki açıklamalara göre modernite, herkesin kendine uygun gelen dini tercih etmesine imkân tanımış, bir dinin bir başka dine karşı herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığı hissini verecek şekilde bütün dinler arasında eşitliği gözetmiş, onların saygınlığının muhafızı olarak kendini görmüştür. Dinlerin eşitliğinden dem vuran bu söylem sahih değildir. Çünkü dinler arasında farklar bulunmaktadır. Zira bazı dinler diğerlerine oranla akla daha uygundur, bazıları daha evrenseldir, bazıları dünya işlerine daha çok önem verir, bazıları vahiy ürünü iken bazıları beşer ürünüdür. Modernite mademki siyaset ve felsefeleri, aklî ve analitik olarak eleştiri süzgecinden geçirmiş ve böylece onların doğrusunu yanlışından ayırmıştır, bu sefer de dinleri aynı süzgece tâbi tutmalı

52 Bu bağlamda Tâhâ Abdurrahman "insan olma" ve "fert olma" kavramları arasında bir ayrıma gider. Ona göre "insan olma", sembolik bir rütbe olup varlığı zorunludur; buna karşın "fert olma", sosyal bir rütbe olup reel bir durumu ifade eder.

53 *Rûhu'l-hadâse*, s. 62-63.

ve böylece onların da sahihini batılından ayırmalı, bu vesileyle kamusal işleri düzenlemede sahih siyasetlerden ve felsefelerden yararlandığı gibi, sahih dinlerden de yararlanma yoluna gitmelidir. Modernite bunları yerine getirmediğinde bütün dinleri “aklî olmayan kurumlar” sayma yoluna gidecektir ki dinlerin eşitliği söylemi de buradan gelmektedir. Modernitenin “dinlerin saygınlığının muhafazası”ndan anladığı, onları dikkate almak, onlara itibar etmek değil, onların tamamını yetersiz ve küçük görmektir. İslâmî yenilenme bu olumsuzluğu “başkalarını da dikkate alan bir düşünce modelini” dayanak almak suretiyle aşacaktır.⁵⁴

iii. “Modernitenin değerleri evrensel değerlerdir.” Batılılar, modernitenin değerlerinin, her tür düşüncenin ve her toplumun kabul edeceği nitelikte evrensel değerler olduğunu düşünürler. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu düşüncüyü benimseyenler şu temel gerçeği gözden kaçırmaktadırlar: Batılılar'ın kendisine çağrıda buldukları değerler ile onların tatbiki konması neticesinde ulaşılan sonuçlar arasında büyük fark vardır. Bu yüzden şu an itibarıyla tanıklık ettiğimiz modernitenin, evrensellikten eser taşıdığı söylenemez. Zira o yerel bir uygulamadır. Fakat uygulayıcıları bütün halkları onunla yükümlü tutmuş ve onu bütün insanlığa dayatmışlardır. Dolayısıyla modernite, kaba kuvvete dayalı olarak evrensellik mertebesine yükseltilmiş olan yerel bir uygulamadan ibarettir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu olumsuzluğu aşmak için İslâmî yenilenme, değerlerin oluşumunda kendini gösteren şu iki tür oluşum arasında ayrıma gitmek durumundadır: İlki “bağlamsal oluşum”dur ki, bu şunu ifade eder: Bir şey, herhangi bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konmuş olsa da, başka bir toplumda ona yeniden özgün bir yapı kazandırılabilir. Öyle ki bu durumda o şey, kimi zaman ilk özgün şeklinden çıkar, onu zenginleştirmek amacıyla özünde olmayan şeyler ona ilâve edilir. İkincisi ise “bağlamsal olmayan oluşum” veya “mutlak oluşum”dur ki, bu da şunu ifade eder: Bir şey, bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konduğunda, artık bir başka toplumda ona yeni özgün bir yapı vermek mümkün değildir. Bu noktada yapılabilecek tek bir şey vardır, o da o şeyi aslî şekliyle almaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme ruhunun uygulamaya konması, yalnızca mutlak olmayan bağlamsal oluşumlara imkân veren bir uygulama olmalıdır. Bunun en tipik göstergesi “insan hakları”dır. Zira insan haklarının, dünyanın bütün yerlerinde Batı'nın ortaya koyduğu şekliyle uygulamaya konması mümkün değildir. Hatta onun bizâtihi Batılı devletlerdeki uygulamaları bile, bu devletlerin ihtiyaçlarının farklı oluşuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bu itibarla İslâmî

54 *Rûhu'l-hadâse*, s. 63-65.

uygulama, değerleri oluştururken şu iki temel gerekliliğe bağlı kalacaktır: İlki “değerlerin, cârî oldukları aslî çevrede oluşumlarını sağlayan faktörlerden koparılmamaları” gerektiğidir. İkincisi ise “her bir kültürün, kendi icadî olan değerleri ihraç ederken, onları özgün bir biçimde yeniden tasarlama ve cârî olacağı özel çevrenin rengine büründürme hakkını diğer kültürlerle bırakması” gerektiğidir.⁵⁵ Oysa Batılı yenilenme, yenilenmenin diğer toplumlara etkilemesini, ferdiyetçiliğin hâkim kılınmasına hasretmiş ve ferdin menfaatlerinin teminini insanlığın ortak gayesi olarak görmüştür. Buna göre Batılı yenilenmenin diğer toplumlara kuşatıcılığı, ferdiyetçi anlayışın yaygınlaşmasını sağlamaktan ibarettir. Ferdiyetçiliği bertaraf etmeyi sağlayacak olan İslâmî değer ise “şefkattir”. Çünkü şefkat, kişinin, kendisine önem verdiği kadar, başkasına da önem verdiği tecelligâhdır. Bu önem vermenin amacı ise, insanlığının, bu başkasıyla vicdan birlikteliği ve duygudaşlık kurması durumunda tamamlanacağını düşünmesi; birtakım menfaatlere kendisinin nâil olması gibi bu başkasının da nâil olmasını temine çalışmasıdır. İşte “âfetü'l-ferdiyye” olarak isimlendirilebilecek olan bu bireysellik felâketine çare olacak İslâmî değer merhamettir/şefkattir.⁵⁶

3. Mevcut Yenilikçi/Modernist Yorumların Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman'ın yenilenmenin teorik altyapısı ve İslâmî yenilenmenin esas alacağı ana ilke ve prensiplerin ne olacağına yönelik değerlendirmelerini bu şekilde özetledikten sonra, onun Kur'an bağlamında ortaya konan mevcut modernist okumalara yönelik eleştirilerini ve teklif ettiği ideal yenilikçi okumanın ana vasıflarıyla ilgili açıklamalarını ele almaya geçebiliriz. Bu bağlamda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Tâhâ Abdurrahman mevcut modernist okumaları, yenilenme ruhunu temsil eden ilk ilkenin, yani reşit olma ilkesinin yanlış tatbik edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Yenilenmenin bağımsız ve özgün bir uygulama olmasını ifade eden bu ilke açısından bakıldığında Tâhâ Abdurrahman'a göre mevcut modernist okumaların en temel eksikliği, özgünlük olmaktır. Şöyle ki, yukarıda da gördüğümüz üzere Tâhâ Abdurrahman, yenilenme ruhunun reşit olma ilkesinin temel prensiplerinden birinin özgünlük olduğunu belirtmiş; İslâmî uygulamanın özgünlük anlayışının ise “geçmişle bağıni sürdüren özgünlük” tarzında olacağını kaydetmiştir. “Müslüman bireyin, ümmetin geleneği içinde faydası sabit olanla bağıni muhafaza etmesine imkân veren bu özgünlük”⁵⁷, Tâhâ Abdurrahman'a

55 *Rûhu'l-hadâse*, s. 65-66.

56 *el-Hadâse ve'l-mukâveme*, s. 31-32.

57 *Rûhu'l-hadâse*, s. 176.

göre, modern dönemde gerçekleştirilen Kur'an okuma faaliyetlerinin en temel eksikliğidir. Zira mevcut yenilikçi okumalarda karşımıza çıkan özgünlük, geçmişle bağı olmayan kopuk bir özgünlüktür. Tâhâ Abdurrahman'a göre bunun böyle olmasının sebebi, mevcut yenilikçi okumaların, yenilenme ruhunu esas alan okumalar olmayıp yalnızca önceki bir yenilikçi uygulamanın yani modernitenin birebir taklidinden ibaret olmalarıdır. Zira Batı'da moderniteyi tatbik kuyanlar, onun, geçmişe ait vasıtalarla ve geçmişin eserleriyle ilişkisinin olmamasını istemişlerdir. Çünkü geçmiş, onların zihninde, Ortaçağ boyunca sıkıntısını çektikleri geri kalmışlık biçimlerinden biri olarak iz bırakmıştır. Oysa geçmiş, Müslümanlar için ilerleme demektir, medeniyet demektir. Hal böyle iken, İslâm ümmetinin geleneği ve tarihiyle ilişkisinde, Batı'nın geleneği ve tarihiyle olan ilişkisini aynıyla takip etmenin gerekli olduğunu düşünen bazı araştırmacılar, önceki tefsirlerle bağı kopuk bir Kur'an okuma faaliyeti içine girmişlerdir. Dolayısıyla bu okumalar, kendileriyle "geleneksel okumalar"⁵⁸ arasında epistemolojik olarak ayırma gitmişlerdir. Öte yandan geleneksel okumaların itikadî bir karaktere sahip okumalar olmasına karşın bu modernist okumalar, itikadî değil, eleştirel okumalardır. Bu yönüyle modernist okumalar, Kur'an âyetlerinden bir itikat tahsil etmeye çalışan okumalar olmayıp eleştirilerini Kur'an âyetlerine tatbik etme amacı taşıyan okumalardır.⁵⁹

Tâhâ Abdurrahman, özgün olmadıklarını ve moderniteyi birebir taklit ettiklerini düşündüğü için bu okumaları "taklitçi modernist okumalar" olarak isimlendirmiştir.⁶⁰ Bu türden okumada bulunanların başında Muhammed Arkoun,⁶¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Tayyib Tizîni'yi zikreden Tâhâ Abdurrahman, eleştiri ve değerlendirmelerinde daha ziyade Arkoun'un *Mine't-Tefsîri'l-mevrûs ilâ tahlîli'l-hitâbi'd-dînî* isimli eserini, Ebû Zeyd'in *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî* ve *Mefhûmü'n-nas* isimli eserlerini, Tizîni'nin *en-Nassü'l-Kur'ânî: Emâme işkâliyyeti'l-binye ve'l-kırâe* isimli eserini esas almış, dipnot kayıtlarında bunların ilgili yerlerine atıfta bulunmuştur.⁶²

58 Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneksel okumalar iki kısma ayrılır: İlki "kurucu okumalar"dır ki bunlar fukahasıyla, kelâmcısıyla, tasavvufçusuyla mütekaddim âlimlerin gerçekleştirdikleri okumalardır. İkincisi ise "yenilikçi okumalar"dır ki bunlar da Selefçisiyle, İslâmcısıyla, bilimselcisiyle müteahhir âlimlerin gerçekleştirdiği okumalardır. Her iki türüyle bu okumalar, Kur'an'ın tefsirleri olma vasfını hâiz olup imanın teorik temellerini vazederler veya imanın pratik sebeplerini kuvvetlendirirler. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 176.

59 *Rûhu'l-hadâse*, s. 175-76.

60 *Rûhu'l-hadâse*, s. 177.

61 Tâhâ Abdurrahman, Abdülmecid eş-Şerefi ve Yusuf Siddik gibi bir kısmı Tunus'ta bir kısmı Paris'te ikamet eden bazı kimseleri de (ki o bunları "Tunus Ekolü" olarak tavsif etmektedir) Arkoun'un takipçileri arasında zikretmektedir.

62 *Rûhu'l-hadâse*, s. 177.

Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın "taklitçi ve modernist" olarak tavsif ettiği bu okumaların temel nitelikleri ve başvurdukları strateji ve planlar hakkındaki izahatının nakline geçebiliriz.

3.1. Taklitçi Modernist Okumaların Uygulamaya Koydukları Planlar

Tâhâ Abdurrahman'a göre "taklitçi modernist okumalar"⁶³ eleştirel projelerini hayata geçirirken şu stratejileri ve/veya eleştirel planları takip etmişlerdir: 1. Beşerileştirme planı. 2. Aklileştirme planı. 3. Tarihselleştirme planı. Tâhâ Abdurrahman bu planların her birinin şu üç öğeden/bileşenden oluştuğu kanaatindedir: i. Modernist okumanın gerçekleşmesini amaçladığı "eleştirel hedef"⁶⁴. ii. Eleştirel hedefe ulaşma adına yürütülecek faaliyetleri koordine edici mekanizma. iii. Eleştirel hedefe ulaşmak amacıyla uygulamaya konulacak olan sistematik işlemler.⁶⁵ Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın gerek bu planlar gerekse onların başvurduğu araç ve işlemler hakkındaki açıklamalarına geçebiliriz.

3.1.1. Beşerileştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'a göre, taklitçi-modernist okumanın esas aldığı ilk plan, "beşerileştirme planı"dır.⁶⁶ Bu planın eleştirel hedefi, Kur'an'ın kutsal bir kelâm olduğu inancında ifadesini bulan "kutsallık anlayışını" ortadan kaldırmaktır. Bu eleştirel hedefin tahakkuku için modernist okumaların başvurduğu düzenleyici araç "Kur'an âyetlerini ilâhî düzlemde beşerî düzleme indirmek" olmuştur.⁶⁷ Taklitçi modernist okumanın Kur'an nassını beşerî

63 Tâhâ Abdurrahman "modernist okuma" ile "çağdaş okuma" arasında ayrımı gitmektedir. Ona göre modernite, Batı toplumunun kültür ve medeniyet tarihiyle irtibatlı bir olgu iken, çağdaşlıkta böyle bir irtibat zorunlu değildir. Zira çağdaş okuyucu, içinde bulunduğu asrın kazanımlarını esas alır, bunu yaparken bu kazanımların ortaya çıkmasını sağlayan tarihî şartların yeniden üretimiyle ilgilenmez; dahası bu şartların yerine, gerçekleştirdiği okumaya tanıklık eden medeniyete has tarihî şartlar koyar. Ona göre söz gelimi, Muhammed Şahrûr'un *el-Kitâb ve'l-Kur'ân* isimli eserinde gerçekleştirdiği okuma çağdaş bir okumadır. Zira Şahrûr eserinin isminde, yaptığının çağdaş bir okuma olduğunu bizzat belirtmiştir. Zaten Nasr Hâmid gibi modernistler de Şahrûr'un çalışmasını eleştirmişler ve onda modernist bir karakterin bulunmadığını söylemişlerdir.

64 Tâhâ Abdurrahman'a göre bu hedef, muayyen bir itikadî engelin ortadan kaldırılmasıdır.

65 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178.

66 Tâhâ Abdurrahman bu planı "et-te'nîs" veya "el-ensene" kavramlarıyla ifade etmektedir.

67 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178.

düzleme indirgemedi başvurduğu sistematik işlemlerden bazıları ise Tâhâ Abdurrahman'a göre şöyledir:⁶⁸

i. Kur'an'dan bahsederken saygı ifadelerini kullanmamak: Modernist okuyucu, müminlerin Kur'an'dan bahsederken ona olan saygılarının bir ifadesi olarak kullandıkları "Kur'an-ı kerîm", "Kur'an-ı azîz", "Kur'an-ı hakîm", "Kur'an-ı mübîn" "âyet-i kerîme", "kâlellâh", "sadakallâhu'l-azîm" gibi saygı ifadelerini kaldırmış ve bunları kullanmama yoluna gitmiştir.

ii. Kur'an hakkında kullanımı yaygın olan kavramların yerine yeni kavramlar kullanmak: "Hitâb-ı ilâhî" yerine "hitâb-ı nebî", "nüzü'lü'l-Kur'an" yerine "ez-zâhiratü'l-Kur'âniyye" veya "el-vâkıatü'l-Kur'âniyye", "Kur'an-ı Kerim" yerine "el-müdevvenetü'l-kübrâ", "âyet" yerine "ibare" kavramlarının kullanılması böyledir.

iii. Allah kelâmı ile beşer kelâmını eş düzeyde delil tutmak: Modernist okuyucu bir konuda beşer kelâmının tanıklığına başvurma ile Kur'an âyetlerinin tanıklığına başvurma arasında bir fark görmez. Modernist okuyucuların, kaleme aldıkları eserlerin bölüm başlıklarında, Kur'an âyetleri ile gayri müslim, hatta ateist araştırmacıların sözlerini bir arada vermeleri buna örnek gösterilebilir.

iv. İlâhî hitabın muhtelif düzeyleri arasında ayrıma gitmek: Modernist okuyucu vahiy-tenzil, vahiy-mushaf, sözlü Kur'an-yazılı Kur'an arasında bir fark gördüğü gibi vahyin Levh-i mahfûz'daki hali ile Arap diline dökülmüş hali arasında da ayrımı öngörmektedir.

v. Kur'an ile Hz. Îsâ arasında benzerlik kurmak: Modernist okuyucu "Allah kelâmı nasıl Hz. Îsâ'da ete kemiğe bürünmüş ise, aynı şekilde Kur'an'da da vücut bulmuştur" şeklinde bir kabulü esas almakta ve bunun üzerine şu hükmü bina etmektedir: Nasıl ki Müslümanlar'a göre, şahsında vahiy ete kemiğe bürünmüş olan Hz. Îsâ, ilâhî bir yapıya sahip değildir ve beşerî bir yapı arz etmektedir, aynı şekilde vahyin vücut bulduğu Kur'an da ilâhîlik vasfı taşımamalıdır, beşerîlik vasfını haiz olmalıdır.⁶⁹

Tâhâ Abdurrahman'a göre Kur'an'ı beşerî düzeye indirgemeyi esas alan bu sistematik işlemlerin tatbiki, Kur'an'ı, sıradan dilsel bir metne dönüştürmeye götürür ve bu durumda Kur'an, herhangi bir beşerî metinden farksız hale gelir. Ona göre modernistler Kur'an nassı ile beşerî metinler arasında kurulan bu benzerlikten şu sonuçları devşirmeye çalışmaktadırlar:⁷⁰

68 *Rûhu'l-hadâse*, s. 178-80.

69 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 178-80.

70 *Rûhu'l-hadâse*, s. 180-81.

i. Böylece Kur'an nassı, oluşumunu, dilinin ait olduğu kültürün gereklerine göre tamamlamış olan sıradan bir nas halini alır. Böyle olunca da söz konusu özel kültürel alana müracaat olmaksızın Kur'an'ın anlaşılması mümkün olmaz ve Kur'an, mutlak olanla irtibatlı olmaktan çıkarak nisbî olanla irtibatlı hale gelir.

ii. Kur'an nassı, müteaddit anlam ihtimallerine açık olan ve sınırsız tevili kabul eden kapalı ve çelişik bir nassa dönüşür. Buna göre tevil sahiplerinin kendi tevillerinin hakikati yakaladığını iddia etmesi dışında, bir tevilin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü olamaz.

iii. Kur'an nassının aşkın kaynağıyla ilişkisi kopar ve bütünüyle yorumcuyla irtibatlı bir hal alır. Modernist okuyucuya göre Kur'an'ın mütakellimi ile doğrudan bir bağlantıya sahip olmadığımızdan, O'nun kasdını tespit etmek imkânsız olacaktır. Bu durumda Kur'an'ı okumaya tâbi tutan kimse, kasdı, gerek sahip olduğu kültürel arka planı ve epistemolojik birikimi gerekse içinde bulunduğu içtimaî, siyâsî halin referansı ile tespit etmeye çalışır ki, bu da mâna ve kasıt olarak ulaşılan şeyin, insanî bir içerik olduğu anlamına gelir.

v. Kur'an nassının tam olmadığı ve eksik olduğu: Modernist okuyucuya göre cem ve istinsah faaliyetleri esnasında Kur'an'dan bazı bölümlerin Kur'an dışında kalması şeklinde metin düşmesi vuku bulmuş olabileceği gibi, şu veya bu kesimin menfaatlerine hizmet etmeye, o kesimin otoritesini güçlendirip meşrulaştırmaya dönük bazı beşerî ifadelerin Kur'an'a ilâve edilmesi şeklinde kendini gösteren bir metin ilâvesi de gerçekleşmiş olabilir.⁷¹

3.1.2. Aklileştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman, taklitçi-modernist okumanın esas aldığı ikinci planı "aklileştirme planı" olarak isimlendirmektedir.⁷² Ona göre bu planın hedefi "Kur'an bir vahiy olup fizik ötesi âlemden gelmiştir" itikadında ifadesini bulan "metafiziksellik" anlayışını ortadan kaldırmaktır. Bunu temine yönelik olarak başvuru olan araç, Kur'an naslarını modern yöntem ve kuramların tedarik ettiği inceleme ve araştırma araçlarına açmaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre modernistler söz konusu eleştirel hedefe ulaşmak için şu özel sistematik işlemlere başvurmuşlardır:⁷³

i. Kur'an ilimlerini eleştirmek: Modernist okuyucu, klasik Kur'an ilimlerinin, statik epistemolojik araçlar olduğu kanaatinde; dolayısıyla da nakle

71 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 180-81.

72 Tâhâ Abdurrahman bu planı et-te'nîs ve el-ensene kavramlarıyla ifade etmektedir.

73 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 181-83.

dayalı bu ilimler ona göre eleştiriye tâbi tutulmalıdır. Çünkü söz konusu ilimler, bu haliyle, Kur'an'ı açık aklı düşüncenin gerektirdiği şekilde ele almayı engellediği gibi, Kur'an nassının bizzat kendisine başvurmayı da engellemektedir.

ii. Din bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu, Tevrat ve İncil araştırmalarında takip edilen din bilimi yöntemlerini,⁷⁴ Kur'an araştırmaları alanına aktarmada hiç tereddüt göstermez. Çünkü ona göre semâvî kitaplar arasında olsun, onların ifade ettiği dinî gerekler arasında olsun bir fark bulunmamaktadır.

iii. İnsan ve toplum bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu; dilbilim, semiyoloji, tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve psikanaliz gibi insan ve toplum bilimlerine ait yöntemleri Kur'an nassına uyarlamada herhangi bir sakınca görmez. Çünkü o, Kur'an'ı araştırmanın gerekleri ile sair metinleri araştırmanın gerekleri arasında hiçbir farkın bulunmadığı kanaatinde dir.

iv. Yeni eleştirel kuramları ve modernist felsefeleri istihdam etmek: Modernist okuyucu, yirminci asrın ikinci yarısında edebiyat ve fikir alanında varlık kazanmış olan eleştirel teorilerden yardım almada bir sıkıntı duymaz. Bu anlayışının bir uzantısı olarak yapısalcılık, hermenötik ve yapıbozunculuk gibi disiplinlerde karşımıza çıkan söylem analizi yöntemlerine, kezâ edebiyat eleştirisine yönelik yeni yaklaşımlara alabildiğine başvurur.⁷⁵ Ancak bunu yaparken söz konusu teorilerin sonuçlarının ne olduğuna, onların bir kısmının diğer kısmını geçersiz addettiğine, bazılarının ise tarih sahnesinden silinip gittiğine aldırmaz.

v. Aklın mutlak hâkimiyete sahip olduğunu kabul etmek: Modernist okuyucu, akıl yürütmeye kapalı hiçbir âyet bulunmadığı, dahası Kur'an'ı anlama

74 Tâhâ Abdurrahman anılan disiplinler içerisinde özellikle şunları zikretmektedir: “Karşılaştırmalı Din Bilimleri”, “Dinler Tarihi”, “Tefsir (Kitab-ı Mukaddes Tefsiri) Tarihi”, “Teoloji Tarihi”.

75 Tâhâ Abdurrahman'a göre geçmişte olduğu gibi günümüzde de felsefi söylem itibarıyla taklide yönelenler vardır. Söz gelimi geçmişte İbn Seb'in Aristo'yu bire bir taklit etmiş ve bu taklit işini öyle bir noktaya vardırırmıştır ki, şayet Aristo “Ayakta olan kimse aynı zamanda oturmaktadır” şeklinde aklın kabul etmeyeceği bir söz söylemiş olsa bile onu aynıyla tekrarlamıştır. Tâhâ Abdurrahman'a göre günümüzde de bu tarz bir taklit içerisinde bulunanlar vardır: “Bir baksana bu çağdaş Arap düşünürler, nasıl, doğru olsun yanlış olsun başkaları (Batılılar) hermenötikte bulunduğu onlar da aynısını yapıyorlar, arkeolojik bir yaklaşım gerçekleştirdiklerinde onlar da aynısını gerçekleştiriyorlar, yapıbozuma gittiklerinde onlar da yapıbozuma gidiyorlar.” Bk. Tâhâ Abdurrahman, *Fıkhü'l-felsefe -2- : el-Kavlü'l-felsefi, kitâbü'l-mefhûm ve't-te'sil* (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 2005), s. 11-12.

bağlamında aklın duracağı ve ötesine geçemeyeceği muayyen/belirlenmiş sınırların var olmadığı, aklın muttali olamayacağı özel ufukların mevcudiyetinden bahsedilemeyeceği kabulündedir. Aklın Kur'an âyetleri karşısındaki durumuna bakışı bu olan modernist okuyucunun, mütekaddim âlimlerin ortaya koyduğu tefsirlere şüpheyle yaklaşması son derece doğaldır.⁷⁶

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu sistematik işlemler, Kur'an nassını, mono-teist-paganist sair dinî metinler gibi bir metin haline dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Ona göre Kur'an nassı ile diğer naslar arasında kurulan bu benzerlikten modernistler şu sonuçları devşirmek istemişlerdir:⁷⁷

i. Farklı bir vahiy anlayışına gitmek: Modernist okuyucu, geleneksel vahiy anlayışının kabulünün artık mümkün olmadığı, dolayısıyla da onun yerine aklın onay vereceği yeni bir vahiy anlayışına gidilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu yeni anlayış çerçevesinde vahiy kavramına "Allah'ın bir peygamber olsun, dâhi biri olsun, insana has kıldığı bir mevhibe" ya da "İnsan olsun, hayvan olsun, cansız olsun, muayyen bir varlığı ayrıcalıklı kılan görev" şeklinde bir anlam yüklenmiş, buna bağlı olarak da vahyin içeriği ahlâkî ve mânevî alana münhasır kılınmıştır.

ii. Kur'an'ın (diğer semavî kitaplardan) bir üstünlüğünün bulunmadığı: Modernist okuyucu Tevrat ve İncil itibariyle söz konusu olan tavsif ve yargıların aynıyla Kur'an itibariyle de sabit olacağı kabulündedir. Ona göre Kur'an'ın herhangi bir konuda bu iki kitaptan üstün olduğu yönünde bir iddiaya gitmek imkânsızdır. Bu durum tahrife uğramaktan korunmuş olma itibariyle de böyledir. Bu sebeple modernist okuyucuya göre Tevrat ve İncil'in mâruz kaldığı tahrifin, Kur'an'ın başına gelmiş olması da pekâlâ mümkündür.

iii. Kur'an metninin tutarsız olduğu: Modernist okuyucuya göre Kur'an'ın gerek sûre ve âyetleri, gerekse ele aldığı konuları mantıkî bir tertibe sahip değildir. Bu durum Kur'an'ın maksatlarının anlaşılması noktasında çelişkilere yol açmaktadır. Kezâ Kur'an metni tarihî tutarlılıktan da yoksundur. Bu yüzdendir ki onda olayların akışımın kimi zaman yanlış kurgulandığı görülmektedir.

iv. Kur'an metnine mecazın/sembolizmin hâkim olduğu: Modernist okuyucu mecaz ve istiarelerin Kur'an metninde delil ve burhanlara baskın olduğu kanaatindedir. Ona göre Kur'an nassının esas aldığı akıl, istidlâle ve mantığa dayalı akıldan ziyade, kıssacı ve mitik akla daha yakın durmaktadır.

76 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 181-83.

77 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 183-84.

v. Akılla çelişen Kur'anî nasların devre dışı bırakılmasının gerektiği: Modernist okuyucu, Kur'an nassında akılla çelişen hüküm ve haber adına ne varsa her şeyin, şu an itibariyle devre dışı kalmış olan beşerî idrak dönemlerinden birine yönelik tarihî tanıklar olmanın ötesinde bir anlam ifade etmediği kabulündedir. Bu yüzdendir ki modernist okuyucuya göre söz konusu hüküm ve haberler aslı bağlamlarında bırakılmalı; onların medlülleri, içinde vücut buldukları idrak döneminden sonraya ait olan ve akılcılık bakımından onu aşan diğer idrak dönemlerine taşınmamalıdır.

3.1.3. Tarihselleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman, taklitçi-modernist anlayışın esas aldığı üçüncü projeyi "tarihselleştirme planı" olarak isimlendirmektedir.⁷⁸ Ona göre bu plan, esas itibariyle Kur'an'ın sabit ve ezeli hükümler getirdiği ve Kur'an'ın hüküm değeri bulunduğu anlayışına son vermeyi hedeflemektedir. Tarihselleştirme planının söz konusu hedefe ulaşmada başvurduğu araç "Âyetleri, kendi çevresel şartlarına, zamanına ve muhtelif bağlamlarına irca etmek"tir.⁷⁹ Bunu gerçekleştirme için ise şu sistematik işlemlere başvurulmaktadır:⁸⁰

i. Modernist okuyucu, klasik tefsir anlayışında kabul gören esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, peyderpey nüzûl gibi tarihî yöntemlerin, ahkâm âyetlerinin muayyen tarihî olaylarla irtibat içinde olduğunu gözler önüne serdiğini göstermeye çalışmakta, anılan konuların Kur'an âyetlerinin tarihsel diyalektik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyduğu düşüncesinden hareketle de, Kur'an âyetlerini tarihsel eleştirinin konusu kılmaktadır.⁸¹

ii. Modernistler, ahkâm âyetlerinin her zaman hukukî kural taşımayacağı kanaatinde. Bunun sebebi, onlara göre ahkâm âyetlerinin içerdiği hükmün, kimi zaman emir kipiyle, kimi zaman ise haber kipiyle gelmesi; kimi zaman âm, kimi zaman hâs olması; kimi zaman nâsîh kimi zaman da mensûh olabilmesidir. Bütün bunlar modernistlere göre ahkâm âyetlerinin teşrîî değeri ve bağlayıcılığı hakkında üst düzeyde bir ihtilâfın oluşmasına yol açmaktadır.

iii. Ahkâm âyetlerinin sayısını azaltmak: Modernistlere göre, Kur'an âyetlerinin bütünü içinde çok az bir yekûne tekabül eden ahkâm âyetleri nâzil

78 Tâhâ Abdurrahman bu planı te'rih ve erhane kavramlarıyla ifade etmektedir.

79 *Rûhu'l-hadâse*, s. 184.

80 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 185-86.

81 Tâhâ Abdurrahman'a göre, modernist okuyucunun anılan ilimlere başvurması ile fukaha ve müfessirlerin başvurması arasında fark vardır. Çünkü modernist okuyucu, anılan konulara, mütেকaddim ulemânın atfettiği rolün çok ötesinde bir rol atfetmiş ve klasik ulemânın bu konularda gitmediği sınırların ötesine geçmiştir.

oldukları şartlara ve zamana bağlı olarak şekillenmişlerdir. Bu âyetlerin çoğu yürürlükten kalkmış, hatta bazıları tekrar yürürlük kazanmaları mümkün olmayacak şekilde tarihe mal olmuştur. Bu sebeptendir ki modernistler ahkâm âyetlerinin sayısını mümkün merteye asgarî düzeyde tutmaya çağırılmışlar, gelecekte bir kısım âyetlerin devre dışı kalma imkânını da dikkate alarak bu sayının sekseni geçemeyeceğini belirtmişlerdir.

iv. Ahkâm âyetlerine görecelik atfetmek: Modernistlere göre, ahkâm âyetlerinin delâleti, yalnızca sebep-i nüzûllerine konu olan olaylarla sınırlı olmayıp tefsire tâbi tutuldukları ana da delâlet eder. Dolayısıyla da nâzil oldukları an itibarıyla ifade ettikleri anlama ilâve anlamlara da işarette bulunurlar. Müfessirler ve fakihler kültürel, içtimaî, iktisadî ve siyasî ilgilerinin farklılığına bağlı olarak bu âyetlerden farklı anlamlar elde etmişlerdir. Bütün bunlar ahkâm âyetlerine sabit ve mutlak anlamlar yüklemenin mümkün olmadığı anlamına gelir.

v. Tarihsellik vasfını akîdeye de teşmil etmek: Modernistler, tarihsel olma vasfının yalnızca hadler, kısas ve muâmelâtla ilgili âyetlere has olmadığı, ibadetlerle ilgili âyetleri de kapsadığı kanaatindedirler. Onlara göre Kur'an'ın ele aldığı akîde konuları, bu âyetlerin nâzil olduğu asrın epistemolojik düzeyi ile irtibatlıdır. Dolayısıyla Kur'an, vahyin ilk muhataplarının idrak derecesiyle irtibatlı tasavvurları esas almıştır. İlk muhatapların idrak düzeyinin, eleştirel idrakin çok altında olması, Kur'an'ın mevzubahis ettiği bazı tasavvurların mitolojik bir karaktere sahip olması gibi bir sonucu doğurmuştur.

Tâhâ Abdurrahman'a göre tarihselleştirmeyi esas alan bu sistematik işlemler, Kur'an'ı, herhangi bir tarihsel metne dönüştürmeye götürecektir. Ona göre Kur'an metni ile tarihsel metinler arasında kurulan bu benzerlikten modernistler şu sonuçları devşirmeye çalışmışlardır:⁸²

i. Kur'an'ın her şeyin beyanını içerdiği kabulünün iptali: Modernistlere göre, diğer âyetlerle kıyaslandığında ahkâm âyetlerinin sayısı son derece azdır. Buna ilâve olarak ahkâm âyetlerinin büyük bölümü has veya mukayyet olarak varit olmaktadır. Dolayısıyla birtakım şahıslarla, durumlarla ve

82 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 186-88. Tâhâ Abdurrahman'a göre, modernistler öyle bir iman tasavvuru geliştirmişlerdir ki semavî dinlerin hiçbirinde böyle bir iman telakkisini destekleyecek dinî bir referans bulmak mümkün değildir. Şöyle ki, semavî dinlere göre iman, gönül dünyasında bir huzur miras bırakır ve uzuvların fiilleriyle kuvvet kazanır. Oysa modernistler imanın, birtakım sorgulamalara yol açması sebebiyle, gönülde bir gerginlik tevhit ettiği, teabbüdî uygulamaların ise, belli sınırlı ritüelleri zorunlu kılması sebebiyle, imanın zayıflamasına yol açtığı kanaatindedirler. Onların kabulüne göre kişi geleneksel dindarlık biçimlerinden kurtulduğu ölçüde yenilikçi girişimlerde bulunma imkânı yakalar. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 188.

şartlarla irtibatlıdır. Bu yönüyle de söz konusu şahıs ve şartların ortadan kalkmasıyla amelden düşmektedirler. Öte yandan fukahanın Kur'an metninden istinbat ettiği hükümler, beşerî çıkarımlardan ibarettir. Bu hükümlerin onları gerçekleştirenlere nispet ediliyor oluşu, Kur'an metninin, İslâmî teşriin bütününe içermediği anlamına gelir. "El-yevme ekmeltu lekum"⁸³ gibi âyetler, modernistlere göre, Kur'an'ın, teşri adına ne varsa hepsini içerdiğine değil, onun nüzûlünün tamamlandığına delâlet etmektedir.

ii. Ahkâm âyetlerini, bağlayıcılığı bulunmayan tavsiyeler konumuna indirgemek: Onlara göre ahkâm âyetleri tanzim edici kanunlar olmayıp sadece birtakım tavsiye ve nasihatlerden ibarettirler. Bir başka ifadeyle, bu âyetler Müslüman bireyin gündelik hayatta karşısına çıkan problemlerin hallinde yardımına başvuracağı belli tavsiyeler olmanın ötesinde bir değer taşımaz.

iii. Kur'an'ı kişisel bâtinî/iç ahlâka münhasır kılmak: Modernistlere göre Kur'anî tâlimatlar, esas itibarıyla Müslümanlar'ın gönüllerine ve iç dünyalarına hitap eden belli nasihat ve tavsiyelerden ibarettir. Bu tavsiyelerin "Ey müminler!" diye başlaması ve "gerçek müminler iseniz" veya "samimi iseniz" şeklinde son bulması da buna delâlet etmektedir. Bunun da ötesinde ahkâm âyetlerinin çoğu, yalnızca uhrevî cezadan bahsetmektedir. Hadler gibi dünyevî cezalardan bahseden âyetlerin tövbe kapısını açık tutması da, onların gönle hitap eden nasihatler olduğunu teyit eder. Zira tövbe, kalbe ait ahlâkî bir fiildir, azalara ait kanunî bir fiil değil.

iv. Dindarlık anlayışını yenilemeye çağrıda bulunmak: Modernistlere göre Kur'an nassından, modernite felsefesi ile insicamlı bir dindarlığı çıkarmaya ihtiyaç vardır. Bu öyle bir dindarlık olmalıdır ki, onda, kişilerin hürriyetini sınırlayan açık bir baskıya, insanların tutum ve davranışlarını daraltan karşı konulamaz kurallara, onların akıllarının takat getiremeyeceği modası geçmiş mitolojilere asla yer yoktur. Bu vasıftaki bir dindarlık kişisel imana dayanmalıdır ve bu dindarlık dahilinde kişi, bireysel hayatının bir parçası olan ibadet tarzını da kendisi seçebilmelidir.

3.2. Taklitçi Modernist Okumaların Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman, "taklitçi modernist okumalar"ın Kur'an'ı tefsir noktasında izlediği bu üç eleştirel planın açıklamasını bitirdikten sonra, bu okumaların tashihine geçmekte; bu bağlamda evvelemerde söz konusu okumaların referans kaynağını oluşturan moderniteyi esas almaktadır. Modernite olgusunun veya yenilenmenin Batılı uygulamasının en karakteristik özelliği,

83 el-Mâide 5/3.

geçmişe ait her şeyle irtibatı koparmaktır. Oysa onu taklit etmeyi esas alan bu taklitçi modernist okuma sahipleri, kadim olanla irtibatı bütünüyle kesmemektedirler. Bir başka ifadeyle, onlar kendi geçmişleriyle irtibatı kesseler de, Batı'nın geçmişiyle ilgilerini sürdürmektedirler. Çünkü onlar modernist uygulamayı, Batı'nın tarihinde vuku bulduğu şekliyle ve bu uygulamanın evrelerini ve aşamalarını birebir taklit etmek suretiyle uygulamaya kalkışmışlardır. Bir başka ifade ile, onlar özgün yenilikçi bir uygulama yoluna gitmemişler, kendi tarihlerinin özel oluşundan hareket etmemişlerdir. Nitekim onların mezkûr üç planı, Avrupa'da aydınlanmacıların Kilise ricaline karşı giriştikleri mücadelede esas aldıkları üç ilkeden iktibas edilmedir.⁸⁴ Şöyle ki, "beşerileştirme planı", aydınlanmanın "Tanrı'yı değil, insanı merkeze almak gerekir" ilkesinden; "aklıleştirme planı", aydınlanmanın "yalnızca akıldan yardım almak gerekir" ilkesinden; "tarihselleştirme planı" ise aydınlanmanın "yalnızca dünyaya ilgi atfetmek gerekir" ilkesinden iktibastır. Bütün bunlar göstermektedir ki modernist okuyucular, Batı'da aydınlanmacı ilkelerin ürün verdiği bilgi, disiplin, yöntem, vasıta ve teorileri esas almışlar; onları Kur'an âyetlerine uyarlamaya koyulmuşlar, haliyle de çoğunlukla Batılı ilim adamlarının Tevrat ve İnciller itibariyle ulaştıkları sonuçların aynısını tekrarlamanın ötesine gidememişlerdir. Geçmiş bir uygulamayı esas almış olmalarına bağlı olarak mâzi ile ilişkisi kesememiş olmaları, onların yaptığının esas aldıkları modernite açısından bile kabul edilebilir olmadığını gösterir. Çünkü modernitenin en belirgin vasfı, geçmişle ilişkisi kesmektir.⁸⁵

Tâhâ Abdurrahman'a göre modernistler, Batılı yenilenmede olup biteni birebir taklitte başarılı olamamışlar, sağlıklı sonuçlara ulaşamamışlardır. Bu başarısızlığın sebeplerinden bazıları ona göre şöyledir:⁸⁶

i. Modernistlerin tespit ve tenkit gücüne sahip olmamaları: Herhangi bir aracı, herhangi bir mevzuya uyarlamanın bir meşruiyeti olması gerekir. Araç ile konu arasında bir münasebet olması durumunda böyle bir meşruiyetten söz edilebilir ve yapılacak uyarlama, işte o zaman meşru bir uyarlama olur. Araç ile konu arasında bir münasabetin var olduğuna ise şu durumda

84 Tâhâ Abdurrahman'a göre söz konusu üç ilke şöyledir: 1. "Artık Tanrı'yı değil, insanı merkeze almak gerekir" ilkesi. Bu ilke sayesinde Kilise'nin mânevî vesayeti reddedilmiştir. 2. "Vahiyden değil, akıldan yardım almak gerekir." Bu ilke sayesinde Kilise'nin kültürel vesayeti reddedilmiştir. 3. "Âhirete değil dünyaya ilgi göstermek gerekir." Bu ilke sayesinde Kilise'nin siyasî vesayeti reddedilmiştir. Tâhâ Abdurrahman'a göre modernist okuma gerçekleştirenlerin takip ettikleri eleştirel planlara derinlemesine baktığımızda, onların Batı'ya hâkim olan bu ilkelere alınma oldukları görülecektir. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 189.

85 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 188-90.

86 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 190-92.

hükmedilir: Araç, kaynağından başka bir yere nakledildiğinde hâlâ icra kabiliyetini sürdürüyor ve mevzû da o araç kendisine tatbik edildiğinde özel oluşunu muhafaza ediyorsa. İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre modernist okuyucular, nakli gerçekleşen araçlar ile onların nakledildikleri konular arasında bu türden bir münasebetin var olup olmadığını tespit edecek kudrete sahip değillerdir. Dolayısıyla onların yapması gereken önce bu yönde bir kudret kazanmaya çalışmak olmalıdır. Çünkü nakli gerçekleşen aracın tatbik edildiği yeni özel sahada icra kabiliyetine sahip olması, ancak bu sayede sağlanabilir.

ii. Modernistlerin nakli gerçekleşen vasıtaların kullanımında yetersiz kalmaları: Bu kimseler, transfer ettikleri yöntem ve teorilerin çoğunu kullanmaya muktedir olmadıkları gibi, bu yöntem ve teorilerin esas aldıkları teorik gerekçeleri ihata edecek çapa da sahip değillerdir. Hal böyle iken bilimsel yapısı henüz kemale ermemiş olan ve hâlâ gelişim ve test sürecinde bulunan ya da kökleşmiş bilimsel başarılarından ziyade, eleştirel araçlardan ibaret olan yöntem ve teorilerin en azından bazılarını nakletme yoluna gitmemeleri gerekirdi.⁸⁷

iii. Modernistlerin modası geçmiş vasıtalarla amel etmede ısrar etmeleri: Bu kimseler esas aldıkları menkul araçların geçerliliğini göstermeye çabalamışlar, bu bağlamda onlara muhalif olanları “gelenekselcilikle”, “taklitçilikle”, “selefcilikle” ve “sabit fikirlilikle” itham etmişlerdir. Ancak çok geçmeden esas aldıkları bu menkul vasıtaların terkedilme zarureti hâsıl olmuştur. Hal böyle olmakla birlikte, onlar esas alınabilir bir yanı kalmamış bu yöntemleri ne gözden geçirmişler ne fayda sağlayıp sağlamadığını ve elverişliliğini sorgulamışlar ne de geçerliliği bulunmayan bu yöntemleri esas almaları sebebiyle kendilerini kınama yoluna gitmişlerdir. Tam aksine onlar orada burada buldukları bütün vasıtaları Kur'an nassına uyarlamaya devam etmişler, bunu yaparken de söz konusu vasıtaların tarihselliğini ve sonuçlarının göreceliğini dikkate almamışlardır.

iv. Modernistlerin ulaştıkları sonuçları abartmaları: Onlar gerek naklettikleri vasıtaları, gerekse bunları üretenleri gözlerinde büyütmişlerdir. Bunun sebebi, onların benzeri vasıtaları icat etmek bir yana, eleştireliden bile âciz olmalarıdır. Bu sebeptendir ki modernistler, söz konusu vasıtaların bütün türlerine, bütün tiplerine ve düzeylerine başvurmuşlar; onların olağanüstü düzeyde bir analitik ve eleştirel fayda sağladığını düşünmüşler; muhataba, bu vasıtanın ürünü olan şeylerin, Kur'an nassını yenilikçi bir okumaya tâbi tutmada nihaî noktayı ifade ettiği hissini vermişlerdir. Oysa ulaştıkları

87 Bu yöndeki benzeri değerlendirmeler için ayrıca bk. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidül-menhec*, s. 10-11.

sonuçlar derinlemesine incelendiğinde görülecektir ki –çok az bir bölümü hariç- onlar ya Batılı ilim adamlarının ulaştıkları şeylerin bir tekrarıdır ya İslâm âlimlerinin önceden gerçekleştirdikleri tespitlerin bir tekrarıdır ya da sıradan tespitler olup gerek Batılılar’ın gerekse İslâm âlimlerinin elde ettikleri bulguların seviyesine çıkacak düzeyde değildir.

v. Modernistlerin Kur’anî hakikatlerin tertibini altüst etmeleri: Menkul araçları uyarladıkları konular, aslı itibariyle, bu araçların vazına sebep olan konular olmadığından, o konularla ilgili tavsif ve değerlendirmelerinde, İslâmî çevrenin kabul ettiği tertibin ötesinde bir tertip ortaya koymuşlar, buna bağlı olarak da sonra gelmesi gerekeni öne almışlar, önce olması gerekeni sona bırakmışlar; aslı olanı fer’î konumuna indirgemiş, fer’î olanı ise aslı konumuna yükseltmişlerdir. Bununla da yetinmemişler mütekaddim müfessirlerin zikrettikleri rivayet ve görüşlere “tâbi olunmaması ve dikkate alınmaması gereken şâz görüşler ve hatalı izahlar” olarak yaklaşmışlar; sonrasında da bu rivayet ve görüşler içinden şâz olanları öne çıkarıp onları “meşhur görüş” ve “kabul görmüş usul” olarak lanse etmişler, onların üzerine fâsit çıkarımlar ve tuhaf hükümler bina etmişlerdir. Yani müfessirlerin görüşleri içinden şâz olanları esas almışlar, buna karşın cumhur tarafından benimsenen ve meşhur olan görüşleri dikkate almamışlardır.

vi. Modernistlerin Kur’an nassı üzerinde şek ve şüphe uyandırmaları: Modernistlere göre Kur’an nassının kaynağı, kutsiyeti, tamlığı ve geçerliliği hususları da dahil, Kur’an nassının gizli yanlarını açığa çıkarmak için işe şüphe ile başlamak gerekir. Modernistler bunu söylerken şüphenin hiçbir şeyde hakikate ulaştırmayacağını, faydasının yalnızca bir sahaya, yani maddî olgular sahasına münhasır olduğunu görememişlerdir. Oysa Kur’an âyetleri maddî olgular sahasına değil, değerler sahasına aittir. Dolayısıyla Kur’an âyetleri itibariyle hakikate ulaşmada fayda sağlayacak olan şey, şek yöntemi değil, onun hilâfı olan iman ve yakîn yöntemidir. Çünkü bir değere iman arttıkça o değer, iman eden kişiye kendisini daha fazla açar; iman azaldıkça ise açılma eksik olur. Tam bir şek ve şüphe içinde olan kimseye ise söz konusu hakikat kendini bütünüyle örter.

Bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Şu ortaya çıkmıştır ki söz konusu modernistlerin tatbik ettikleri tarzda bir Kur’an okuması, yenilenme olgusunun Batı toplumundaki ürününün açık bir taklididir, bu sebeple de muhtelif metodik felâketlere mâruz kalmıştır. Modernist okuyucuların özgünlüğünün, Kur’an’a, daha önceden tatbik edilmemiş yöntemleri ve teorileri tatbik etmiş olmalarında kendini

gösterdiği söylenemez. Çünkü bizler bu tatbikin, mekanik bir uyarlamanın ötesine geçmediği kanaatindeyiz. Hal şu ki uyarlamanın olduğu yerde asla bir özgünlükten bahsedilemez. Aksine gerçekleştirdikleri taklit, onların okumalarını modernite öncesi döneme irca etmektedir ki bu da vesayet dönemi olup modernite bizzat buna karşı çıkmıştır. Kezâ bu kimseler, kendilerini, gönüllü olarak modernitenin faillerinin kültürel vesayeti altına sokmaya rıza göstermişlerdir. Dolayısıyla gerçekleştirdikleri okumalar, bizâtihi yenilenme ruhunun gereği olarak reşitlerin gerçekleştirdiği okumalardan olmayıp rüş-tünü tamamlayamamış kimselere ait okumalardan ibarettir.⁸⁸

4. Özgün Yenilikçi Okuma

Taklitçi modernist okumaları bu şekilde eleştiren ve yenilenmeden bahsedebilmek için vesayetten kurtulmak ve özgünleşmek gerektiğine işaret eden Tâhâ Abdurrahman, gelinen bu noktada şu soruya cevap aranması gerektiği kanaatinde: “Kur’anı yorumlarken özgünlüğü nasıl tahakkuk ettireceğiz?” Ona göre bu soruyu cevaplamada şu iki tarihî hakikat esas alınmalıdır: 1. Kur’an’a yönelik yeni bir yorumlama faaliyeti içine girmeksizin Müslümanlar’ın yenilenme etkinliğine dahil olması asla mümkün değildir. Zira İslâm ümmeti, varoluşunu ve tarihini Kur’an’a borçludur. Bu varoluş ve tarih, Kur’an’ın, Hz. Peygamber tarafından beyan edilmesiyle başlamış ve bu nebevî beyan, “ilk İslâmî yenilenme fiilini” başlatmıştır. Söz konusu varoluşun yeniden başlaması ve ümmetin tarihî yürüyüşüne devam etmesi, dolayısıyla ikinci İslâmî yenilenme fiilinin başlaması, ancak mezkûr nebevî okuma ile irtibatı yenileyecek bir başka okumanın ortaya konmasıyla gerçekleşecektir. Pek tabii bu yeni okuma, içinde bulunduğumuz asrın tazammun ettiği özgün enerjinin geleceğe aktarılmasına muktedir bir okuma olmak durumundadır. 2. Batı toplumunda modernite olgusu, bilindiği üzere, Kilise’ye bağlı kurumlara karşı koyma üzerine kaim olmuştur. Çünkü bu kurumlar, din üzerinde vesayet tesis etmeye kalkışmışlar, buradan hareketle de mâneviyat, kültür ve siyasetin tamamı üzerinde bir vesayet oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu durum, toplumu paramparça edecek nitelikte uzun dinî savaflara sebebiyet vermiştir. Bütün bunlar, insanı ve aklını hür kılma, kutsal adına yürütülen savafların yol açacağı âfeti bertaraf etme yönünde faaliyete geçme şeklinde bir çağrıya vücut vermiştir.⁸⁹ Tâhâ Abdurrahman’a göre bu iki tarihî hakikatten şöyle bir sonuç çıkmaktadır:

88 *Rûhu'l-hadâse*, s. 192-93.

89 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 193-94.

İslâmî yenilenmenin içeriği, Batılı yenilenmenin içeriğine taban tabana zıttır. Bu şu anlama gelir: Mezkûr ikinci tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki Batılı yenilenme faaliyeti, dinle çatışma temeli üzerine kuruludur ki bu durum, bu faaliyetin görünüm kazandığı özgünlüğün, 'kopuk özgünlük' kabilinden olmasını sağlamaktadır. Buna karşın ilk tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki, İslâmî yenilenme faaliyeti, ilk nebevî dönemi itibariyle olsun, ikinci özgün dönemi itibariyle olsun, sadece ve sadece dinle karşılıklı sağlıklı ilişki temeli üzerine kurulu olacaktır. Böylece onun görünüm kazandığı bu faaliyet, 'mevsûl özgünlük' kabilinden olacaktır. Bu durum sabit olduğuna göre, artık taklitçi okuma yapanların işledikleri hatanın büyüklüğü ortaya çıkmıştır... Onların böyle bir hata işlemesinin sebebi, dinle ilişkiyi koparmayı zorunlu kılan Batılı yenilenme faaliyetini taklit etmeleridir. Oysa düşündüklerinin aksine yapmaları gereken şey, dinle müspet bir ilişki içerisinde olmayı dikkate almaları, bunu da Müslümanlar'ın sahip olduğu özgün enerjii kinetik hale getirmeye muktedir kılacak şekilde yapmalarıdır. Zira Müslüman kimsenin üretim ve özgünlük melekeleri, gönlünde taşıdığı iman kuvveti ölçüsünde hazır hale gelir. Onların yapması gereken bir diğer şey ise, yenilenme faaliyetinin temel unsurlarına, söz konusu dinî ilişki ışığı altında müracaatta bulunmalarıdır.⁹⁰

4.1. Kur'an Yorumunda Gerekli Olan Özgünlüğün Şartları

Tâhâ Abdurrahman'a göre buraya kadar anlatılanlar göstermektedir ki gerçekleştirilecek Kur'an yorumu, şu iki şartı taşımalıdır ve bu şartlar tahakkuk etmeksizin yapılan yorumlama, gerçek mânada özgün yenilikçi bir yorumlama olmayacaktır: Bu şartlardan ilki "Kur'an ile olumlu bir dinî ilişkinin kurulmasına özen göstermek"tir; diğeri ise "(Batı'dan) transfer edilen yenilenme eyleminin, özgün bir yapıya kavuşturulmasıdır." Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'a göre yenilenme eyleminin yinelenmesi, Batılı modelde olduğu gibi dinle çatışma içerisine girmekle değil, dinle sağlıklı ve olumlu bir ilişki kurmakla gerçekleşecektir. Bunun için de modernist okumanın takip ettiği planların esas aldığı "eleştirel hedef" in yapısını değiştirmek gerekecektir. Şöyle ki, taklitçi modernist okumada "eleştirel hedef" yıkıcı bir yapıya sahiptir ve belli bir itikadî kabulün ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. İşte özgün yenilikçi eylem, bu yıkıcı hedefin yerine, yapıcı bir hedefin konmasıyla gerçekleşecektir. Bir başka ifadeyle, taklitçi modernist okumaların muayyen bir kabulü ortadan kaldırmayı amaç edinmesine karşın, özgün yenilikçi okuma muayyen bir değeri temin etmeyi amaç edinecektir. Dolayısıyla özgün

90 *Rûhu'l-hadâse*, s. 194.

okumada yapıcı olma vasfı, yıkıcı olma vasfının önünde gelir. Oysa taklitçi okumada durum tersine olup yıkıcı olma vasfı her daim önde gelmektedir.⁹¹

4.2. Geçmişle Bağını Devam Ettiren Türde Bir Özgünlüğe Sahip Yenilikçi Yorumun İzleyeceği Planlar

Tâhâ Abdurrahman gelinen bu noktada, önerdiği yenilikçi yorumun takdimine geçmektedir. Ona göre bir defa yenilikçi yorum, özgün olmalıdır. Ama buradaki özgünlük, daha önce de geçtiği üzere, geçmişle bağı sürdüren türde bir özgünlük olacaktır.⁹² Yürütülecek özgün ve yenilikçi okumanın izleyeceği planlar, taklitçi-modernist okumanın izlediği planlarla ismen aynıdır; fakat nitelik ve içerik olarak farklıdır. Bu iki okuma arasındaki en temel fark, ilkinin “taklitçi” olmasına karşın, ikincinin “özgünlükçü” olmasıdır. Buna göre “özgün yenilikçi okuma”nın takip edeceği planlar da şu şekilde olacaktır: “Özgün beşerileştirme planı”, “özgün aklileştirme planı”, “özgün tarihselleştirme planı”.

4.2.1. Özgün Beşerileştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'ın “Kur'an âyetlerini ilâhî konumdan beşerî konuma nakletmekten ibaret olup, amacı insanı saygın kılmaktır”⁹³ şeklinde tarif ettiği bu plan, ona göre, modernistlerin esas aldığı beşerileştirme planında olduğu gibi “kutsallığın yok edilmesini” değil, “insanın yüceltilmesini ve saygın kılınmasını” amaçlamaktadır. İnsanın saygın kılınması ise -başta bireyin veya egonun kutsanması olmak üzere- yerli yerince olmayan bütün kutsalaların ilgasını içerir. Ona göre bu tarz bir beşerileştirmenin temel nitelikleri şunlardır:

i. Kur'an'ın bizzat kendisi, genel olarak bütün insanlığa yönelik bir hitap olmakla birlikte, insanî bir dil olan Arap diliyle ve insanların karşılıklı konuşmalarında esas aldıkları üslup doğrultusunda inmiş bir vahiy olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu durumda vahiy, gerek muhataplara aktarım şekli, gerekse dile dökülmesi itibarıyla insanîlik vasfı kazanmış ve hiçbir dilin, keyfiyetini aktaramayacağı ve ifade edemeyeceği ilâhîlik vasfının dışına çıkmıştır.⁹⁴

91 Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 194-95. Tâhâ Abdurrahman bu bağlamda “Hedef itikadî oldu, oysa modernite eyleminde olması gereken, hedefin itikadî değil intikadî/eleştirel olmasıdır” şeklinde bir itiraz ileri sürülemeyeceğini belirtmiş ve bunu üç gerekçe ile izaha çalışmıştır. Bu gerekçeler için bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 195-96.

92 Ona göre bu planlardan her biri “Kur'an'la etkin bir dini etkileşim içinde olma”yı ve “yenilikçi özgün eylemin devamını sağlama”yı tahakkuk ettirmeye çalışmalıdır.

93 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197.

94 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197.

ii. İnsanın saygınlığını geri kazanması, kendisini Allah'ın otoritesinden çekip çıkarmasıyla değil, aksine sadece Allah'ın iradesine rıza göstermesiyle olur. Çünkü saygınlığın devamlılığını ve kemal bulmasını garantileyecek olan Allah'tır. Öte yandan Allah, insanın, yalnızca kendisini ilgilendiren işleri yerine getiren biri olmasını değil, bunun da ötesinde bu âlemi ilgilendiren işleri düzenlemede Allah'a halifelik etmesini de murat etmiştir. Allah'ın halifesi olan insanın, saygınlıkta nihaî noktaya vasil olacağı şüphesizdir. Buna göre özgün beşerileştirme planı, insanın yaratıcısıyla irtibatının geri dönmesini sağlayacaktır. Bu, insanın konumunu yücelten, saygınlığını gerçek kılan bir irtibat olup böyle bir irtibatı, insanı Tanrı'nın konumuna yüceltme iddiası içinde olan taklitçi beşerileştirmenin temin etmesi asla söz konusu olamaz. Çünkü insan için, Tanrı'nın konumuna yükselmekten asla bahsedilemez.⁹⁵

iii. Özgün beşerileştirme planı, diğerinin yaptığı gibi Kur'an nassından kutsallığı kaldırmakla uğraşmayacak, dolayısıyla da geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü ürün vermeyecektir. Onun ilgilendiği tek şey vardır o da Kur'an'da insanın hangi yönlerden saygın kılındığının beyanıdır.⁹⁶

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu özellikler, özgün beşerileştirme planında insana olan ilginin, taklitçi beşerileştirme planındaki ilgiden daha fazla olduğunu açıkça gösterir. Şöyle ki, taklitçi beşerileştirme, insanın asaletine zarar vereceği düşünülen şeylerin defini üstlenirken, özgün beşerileştirme bu asalete fayda sağlayacak şeylerin teminini üstlenmektedir. Böyle bir asaletin temini tahakkuk ettiğinde, bu asalete zarar verecek nitelikteki abartılı kutsallık anlayışı devre dışı kalacaktır. Tâhâ Abdurrahman bazı kimselerin, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sözlerine gösterdikleri tazime benzer şekilde, kadim âlimlerin ve müfessirlerin kimi içtihat ve söylemlerini tazime gitmelerini, sözünü ettiği abartılı kutsamaya örnek göstermekte, âlimlere itiraz edilemeyeceği ve onların içtihat ve açıklamalarında hatanın olmasının tasavvur edilemeyeceği yönündeki değerlendirmeleri bu kabilden addetmektedir. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durum "özgün beşerileştirmenin yenilenmeye dahil oluşunun, taklitçi beşerileştirmeden daha ileri düzeyde olduğu" anlamına gelir.⁹⁷

Görüldüğü üzere, Tâhâ Abdurrahman'a göre özgün beşerileştirme planı hem Kur'an nassında geçen ve insanın saygın kılınmasını sağlayan olguların hem de bu saygınlığın sebep ve mertebelerinin keşfine, bu keşfi yaparken de âyetlerden "insanın halife kılınması" ilkesini ispat edecek delillerin istihracına

95 *Rûhu'l-hadâse*, s. 197-98.

96 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.

97 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.

çalışacaktır.⁹⁸ Çünkü kişinin kendisini Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak konumlandırması, ona halifelik görevini hakkıyla yerine getirme şuru ve-recektir. Bu şurla hareket eden insan özgünlüğe yönelecek ve bunu da Allah ile irtibatını koparmadan yürütecektir. Saygınlığını Allah'ın halifesi oluştundan alan kişi, başka varlıklara kutsiyet atfetme şeklinde Allah ile irtibatını zedeleyecek uygulamalardan da kaçınacaktır. Oysa Batı tipi yenilenmenin güdümüne girmiş olan taklitçi planda insan, Allah ile irtibatını zayıflatmıştır. Asaletini elde edeceği kaynakla ilişkisi zayıfladığı için de özgünlüğe yönelme gücünü kaybetmiştir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre taklitçi beşerileştirmenin Kur'an nassı ile beşerî naslar arasında, Kur'an nassının kutsiyetini bertaraf etmeye yönelik olarak tesis ettiği dilsel benzerlik de böylece hükümsüz kalır. Şöyle ki, taklitçi beşerileştirme Kur'an nassı ile sair naslar arasındaki benzerliği, metinsel özellikler itibarıyla görülen benzerlik üzerine tesis etmiştir. Beşerî metinlerin başına gelen –söz gelimi- farklı tevellere, muhtelif analizlere, hatta çelişik çıkarımlara konu olma gibi hususların, içerdiği kapalı ifadeler sebebiyle, Kur'an nassının başına da gelmesinden hareketle Kur'an'ın sair naslardan bir farkının bulunmadığını belirtmiştir. Oysa Kur'an âyetlerinde asıl olan onların ibareleri değil, o ibarenin tazammun ettiği ve muhataba aktarılması gereken içerikleridir. Bu içeriklerin büyük bölümü de akaitle ilgilidir. Zira Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki, akaitle ilgili olarak yerine getirilmesi istenen bir hususu içermesin. Durum böyle olduğuna göre, Kur'an nassı ile sair naslar arasındaki dilsel benzerliğin ve farklılığın boyutunun tespitinde esas alınması gereken ölçüt, kaçınılmaz olarak, metinlerin sahip olduğu ifade şekilleri ve sıradan içerikleri değil, inançla/akîdeyle ilgili içerikleri olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın gerçekleştirdiği türde bir akîdevî teşviki meydana getirecek ve bunu sürekli olarak yapacak bir başka kelâm bulunmamaktadır. Kur'an'ın tevhid anlayışına yaptığı vurguda bu teşvikin boyutunu görmek mümkündür.⁹⁹

4.2.2. Özgün Aklileştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman bu planı “aklın alanını genişletme amacına matuf olarak, modern yöntem ve teorilerin sağladığı bütün araştırma ve inceleme araçlarını kullanmak suretiyle Kur'an âyetlerini ele almaktır”¹⁰⁰ şeklinde tarif etmiş ve amacının, modernistlerin esas aldığı aklileştirme planında olduğu gibi “gaybiliğin iptali” değil, “aklın alanını genişletmek” olduğunu belirtmiştir.

98 *Rûhu'l-hadâse*, s. 198.

99 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.

100 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.

Ona göre pek tabii ki aklın alanının genişletilmesi, haricî dünyaya ait muayyen olgulara ilişkin bilgiye gaybîlik atfedilmesi gibi kimi yersiz kabullerin ilgasını da içerecektir.¹⁰¹

Tâhâ Abdurrahman, önerdiği bu planın temel özellikleri ile ilgili olarak şu hususlara işaret etmiştir:

i. Kur'an âyetlerini bilimsel olarak ele almak, bu âyetlere dinî açıdan yaklaşmayı engellemez. Zira burada, taklitçi aklileştirme planında olduğu gibi, modern yöntem ve teorilerin tatbik edilmesinde uyarlamaya gidilmemektedir. Öte yandan bu durumda Kur'anî söyleme has akli¹⁰² mümeyyiz kılan kimi özelliklerin keşfi de mümkün olabilmektedir.¹⁰³

ii. Bilimsel yaklaşım, yenilenme etkinliğine hâle getirmez. Çünkü böylece akıl yeniden aydınlığa kavuşur. Özgün aklileştirme, aklın aydınlığını kazanmasını, taklitçi aklileştirmede olduğu gibi gayb âleminden bütünüyle el etek çekerek değil, olaylara ilişkin nesnel sebeplerin yanı sıra, insana ait değersel yönelimlerin sınırlarını da idrake muktedir olmasını sağlayacak şekilde aklın ufuklarını genişleterek gerçekleştirir. Dahası, alanı genişletilmiş akıl, yenilikçi uygulamanın terakkisine de katkıda bulunacaktır. Zira o, yenilenmeyi salt maddeye dayalı bir devreden, maddî olana mânevî olanın eşlik ettiği bir devreye aktaracak; böylece de yenilenmeyi, önceki uygulamaların mâruz kaldığı hatalardan kurtaracaktır.¹⁰⁴

iii. Bu tarz bir yaklaşım, geçmişe bağlı bir özgünlüğün hayata geçirilmesini de sağlar. Bu durumda özgün aklileştirme planı, taklitçi aklileştirmenin yaptığı gibi, Kur'an nassından gaybîliğin bertaraf edilmesiyle değil, aklın alanının genişletilmesini sağlayacak yönlerin beyanı ile hemhal olur. Aklın alanının genişletilmesi, beşerî varoluşun üzerine kurulu bulunduğu ve dinî metinlerin emirde bulunduğu değerlerin idraki için şarttır. Bu durum gerçek anlamda geçmişle bağlı devam eden bir özgünlüğün tahakkukunu sağlayacaktır.¹⁰⁵

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu mülâhazalar göstermektedir ki, özgün aklileştirme planında kendini gösteren "akla ilgi atfetme", modernistlerin esas aldığı aklileştirmede görülen ilgiden çok daha fazladır. Zira modernistlerin planı rasyonalist düşünceye zarar verdiği düşünülen şeylerin -yani gaypçılığın- devre dışı bırakılmasıyla hemhal olmakta iken, özgün

101 *Rûhu'l-hadâse*, s. 199.

102 Tâhâ Abdurrahman'a göre bu "alet"e endeksli bir akıl değil, "âyet"e endeksli bir akıldır, "nesep" odaklı bir akıl değil, "değer" odaklı bir akıldır. Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

103 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

104 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200.

105 *Rûhu'l-hadâse*, s. 200-1.

aklıleştirme, bu düşünceye fayda sağlayan şeylerin temini ile ilgilenmektedir. Akılcı bir fikrin temini gerçekleştiğinde, aşırı gaypçılığın zararları kaçınılmaz olarak devre dışı kalacaktır.¹⁰⁶ Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bunlar özgün aklıleştirmenin, yenilenme etkinliğine, diğerinden daha fazla dahil olduğunu gösterir.¹⁰⁷ Böylece özgün aklıleştirme planına bağlı olarak uygulanan sistematik işlemler, hangi âyetlerde aklın alanının genişletilmesine göndermede bulunulduğu, hangi âyetlerde aklıleştirmenin mevzubahis edildiği ve hangi ölçüde bir aklıleştirmenin muteber görüldüğü hususlarının tespitine çalışacaktır. Bu tespiti yaparken de âyetlerin çağrıda bulunduğu "tedebbür ilkesini" onaylayacak muhtelif delillerin istihracına gayret edecektir.¹⁰⁸ Tâhâ Abdurrahman'a göre bu tespit ve istihraç, taklitçi aklıleştirmenin, Kur'an nassı ile diğer dinî naslar arasında ikame ettiği benzerliği hükümsüz kılacaktır. Bu hükümsüz kılma ise iki açıdan gerçekleşecektir: 1. Tevhidi esas alan dinî nassın içerdiği akıl ile putperestliği esas alan bir nassın tazammun ettiği akıl arasında görmezden gelinemeyecek bir fark vardır. Zira tevhide dayalı akıl, maddî olanı esas alan akıldan daha üst bir mertebede olup bu üstünlüğün boyutu semavî dinlere göre değişir. Kezâ putperestliği esas alan akıl da maddî olanı esas alan akıldan daha aşağı mertebede olup bu aşağılığın ölçüsü de gayri semavî dinler arasında farklılık arzeder. Buna göre tevhide dayalı nassın içerdiği ibadetler ile kıssalar, putperestliğe dayalı nassın içerdiklerinden farklı olmak zorundadır. Zira ibadetler ve kıssalar, ilkinde üst bir akli faaliyete geçirmenin aracını temsil etmekte iken, ikincide daha düşük bir akli faaliyete geçirmeyi temsil etmektedir. 2. Semavî-dinî metinlerin tek bir vahyin görünümüleri olduğunu, her bir görünümün, kendinden öncekini tasdik ettiğini ve ona nezarete bulunduğunu kabul ettiğimizde, Kur'an nassının vahyin önceki görünümünün tamamı üzerinde hükümler (müheymin) olması gerekir ki bu durum Kur'an'ın akla vurgu bakımından onlardan üstün olmasını sağlar. Nitekim gerek sihirle hemhal olmak, mitolojiye saplanmak gibi akla mugayir şeyleri inkâr, gerekse akli daha mantıklı olana doğru yönlendirme noktasında Kur'an'ın ulaştığı noktaya ulaşan hiçbir semavî metin yoktur. Bu durum Kur'an'daki akli yönelişin daha üstün olduğunun bir kanıtıdır.¹⁰⁹

106 Tâhâ Abdurrahman, aşırı gaypçılığa örnek olarak şu değerlendirmeyi gösterir: "Müstakbele ait bütün hadiseler gaybe dahil olup, insanın, onların herhangi bir bölümünü ihata etmesi imkânsızdır. Ancak Allah insana, bilmeyi tasavvur edemeyeceği şeyleri bildirmiştir, bildirmeye de devam etmektedir." Bk. *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

107 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

108 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201.

109 *Rûhu'l-hadâse*, s. 201-2.

4.2.3. Özgün Tarihselleştirme Planı

Tâhâ Abdurrahman'a göre "Ahlâkın kökleşmesini sağlamak amacıyla Kur'an âyetlerini, ait oldukları çevre, dönem ve bağlamlara irca etmektir"¹¹⁰ şeklinde tarif edilebilecek olan özgün tarihselleştirme planı, modernistlerin tarihselleştirme planındaki gibi, Kur'an naslarının "hükümselliğini/normatifliğini geçersiz kılmayı" değil, "ahlâkı kökleştirmeyi" amaçlamaktadır. Ahlâkın kökleştirilmesi ise, başta temel insanî değerlere zarar veren statik normatiflikler olmak üzere, yerli yerince olmayan bütün normatifliklerin devre dışı bırakılmasını gerektirir.¹¹¹

Tâhâ Abdurrahman, önerdiği bu planla ilgili olarak şu mülâhazalarda bulunmaktadır:

i. Kur'an'ı muayyen bir şart ve bağlamla irtibatlı kılmak, hiçbir biçimde Kur'an'a dinî bir perspektiften yaklaşmaya hâlel getirmez. Çünkü Kur'an âyetlerinin vârit olduğu özel şartlar ve bağlamlar, âyetlerin taşıdığı makâsîd ve değerlerin model niteliğindeki ilk tahakkukudur. Bundan çıkan sonuç şudur: Şartlar ve bağlamlar yenilendikçe gerek bu değerler, gerekse onlara olan iman yenilenir. Böylece Kur'an âyetlerinin sahip olduğu değerlerin muhtelif hallerde ve devirlerde korunması yoluyla Kur'an âyetleri korunmuş olur.¹¹²

ii. Âyetleri, içinde vücut buldukları şartlara ve bağlamlara dayandırmak, yenilenme faaliyetine de hâlel getirmez. Çünkü yeniden yenilenme esaslı bir uygulamaya gidilirken, bu, modernist planda olduğu gibi Kur'an nassının kuralsallığının devre dışı bırakılmasıyla değil, şöyle bir yaklaşımın esas alınmasıyla gerçekleştirilebilir: Ahkâm âyeti, yalnızca içerdiği teşriin zâhiri yönü itibariyle değil, bu teşriin hedefi olan "davranışın ahlâkîleştirilmesi" yönüyle de ele alınmalıdır. Çünkü ahkâm âyeti iki yöne sahiptir: Normatif yön ve ahlâkî yön. Haddizatında normatif yön de ahlâkî yöne tâbi olmaktadır. Bu durumda hükümler, sonuç verdikleri ahlâka göre değerlendirilirler.¹¹³

iii. Âyetleri içinde doğdukları şartlarla ve bağlamlarla irtibatlandırmak, geçmişle bağı olan özgünlüğü hayata geçirmeye götürür. Bu tarz bir özgünlük ise, modernist planda olduğu gibi, Kur'an âyetlerinin kuralsallığına son vermekle değil, âyetlerin içerdiği ahlâkın kökleşmesini sağlamayı mümkün

110 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202.

111 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202.

112 *Rûhu'l-hadâse*, s. 202-3.

113 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203. Tâhâ Abdurrahman bu bağlamda şunun da vurgulanması gerektiği kanaatindedir: "İslâm'da ahlâk, genel kabulün aksine, terkinde bir zarar olmayan ve terk edenin üzerine de bir günah terettüp etmeyen mükemmellikler/kemâlât olmayıp sadece ve sadece terkine bağlı olarak insanın alçaldığı, olmamasına bağlı olarak da hayatın düzeninin bozulduğu zorunluluklardır."

kılacak hususların beyanıyla ilgilenir. Hz. Muhammed'in bi'setinin ilk gayesi de haddizatında ahlâkın kökleşmesini sağlamaktır. Durum böyle olduğundandır ki âyetleri, vücut buldukları şart ve bağlamlara dayandırmak, kaçınılmaz olarak, geçmişle bağı olan bir özgünlüğü ele verecektir.¹¹⁴

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu mülâhazalar göstermektedir ki, özgün tarihselleştirme planı, hayatın gidişatıyla, taklitçi tarihselleştirme planından daha fazla ilgilenmektedir. Zira taklitçi tarihselleştirme planı, tutum ve davranışa zarar verdiği düşünülen şeyin defî ile ilgilenirken, özgün tarihselleştirme, tutum ve davranışlara katkı sağlayan şeyin temini ile ilgilenmektedir. Ahlâkî davranışın temini gerçekleştiğinde, kaçınılmaz olarak, ona zarar veren statik/katı hükümler kendiliğinden devre dışı kalacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bazı kimselerin gerek kölelik gerekse müşriklerle ilişkiler hakkındaki hükümlere bağlanmalarında, bu tarz devre dışı kalmış bir normatiflik göze çarpmaktadır.¹¹⁵

Bütün bunların özgün tarihselleştirmenin, yenilenme etkinliğine, taklitçi tarihselleştirmeden daha fazla dahil olduğuna delâlet ettiğini düşünen Tâhâ Abdurrahman'a göre, özgün tarihselleştirme planında kendini gösteren metodik işlemler, Kur'an âyetlerinin tazammun ettiği ahlâklanmanın ne ile sağlanacağını, hangi âyetlerde bu hususlara işaret edildiğini, ahlâklanma örneklerinin neler olduğunu ve hangi derecelerinin bulunduğunu gözler önüne sermeyi üstlenecek; bunu yaparken de âyetlerden, onların teşvikte bulunduğu "ibret alma ilkesi"nin ispatına imkân verecek muhtelif delilleri çıkarmaya çalışacaktır.¹¹⁶

Tâhâ Abdurrahman'a göre, taklitçi tarihselciliğin Kur'an metni ile tarihî metinler arasında kurduğu tarihsel benzerlik de böylece geçerliliğini yitirir. Zira Kur'an metni hiçbir metne nasip olmayacak bir tarihsel konuma sahiptir. Çünkü o, son dinî metindir. Son metnin hitap dönemi, nüzûl döneminin ötesine kadar uzanır; hatta onun ortaya çıktığı zamanı takip eden bütün zamanlar, bu anlamda, onun hitap dönemi olmaktadır. Bu sebeptendir ki Kur'an âyetlerinde geçmişin izlerini değil, yalnızca geleceğin izlerini aramız gerekecektir. Böylece geleceğe ait bu izlerden, gelecek hayata dair yol

114 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203.

115 *Rûhu'l-hadâse*, s. 203-4.

116 Tâhâ Abdurrahman'a göre, bu yönde bir ispat ise şu sorulara verilecek cevapta kendisini daha da net ele verecektir: Âyetlerde zikri geçen tarihî hadiseler, nasıl oluyor da salt nesnel sebeplere bağlı olaylar değil de özel makâsıd ve değerlerin hayata geçirilmesine güdümlü kılınmış olaylar olmaktadır ve böylece bu olaylar kevnî alâmetler konumuna geçmektedir? Kezâ bu alâmetlere eşlik eden değerler, nasıl olup da insan için birtakım öğütleri şekillendirmektedir ve bu öğütlerle amel etmek de insanın davranış biçiminin, hatta hayatının akışının değişmesine yol açmaktadır?

işaretleri çıkarılabilir; bu yapılırken de geleceğin tarihselliği yakalanabilir. Kezâ Kur'an'ın kendine has yüce mânevî ahlâkî değerleri vardır. Zamanın ilerlemesi, olayların değişmesine yol açsa da, bu değerlerde herhangi bir değişikliğe yol açamaz. Dolayısıyla bu değerlere tutunmak, olayların, alması gereken yönü almasına sebep teşkil eder. Bu göstermektedir ki tarihi yenileme itibariyle Kur'an nassının eşi benzeri bulunmamaktadır.¹¹⁷

Özgün yenilikçi bir Kur'an yorumunun nasıl olacağı ve hangi planları izleyeceği ile ilgili bu açıklamalarının ardından, Tâhâ Abdurrahman ulaştığı sonuçları şu şekilde özetlemektedir:¹¹⁸

1. Müslümanlar'ın yenilenmeye tutunabilmeleri için geçmeleri gereken iki yoldan biri, Kur'an'ı yeniden tefsire tâbi tutmak, bir başka ifadeyle Kur'an'ı yeni bir okumaya tâbi kılmaktır. Bu ise bazı modernist okumaların izlediği gibi "geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü" değil, yenilenme ruhunun İslâmî uygulamasını ayrıcalıklı kılan "geçmişle bağı devam eden özgünlüğü" tatbik koymak suretiyle gerçekleşecektir.

2. Geçmişle bağı kopuk bir özgünlüğü esas alan okumalar, esas itibariyle, Kur'an âyetlerine eleştiriyi tatbik etme arzusu içinde olmuşlar ve bu noktada şu üç planı takip etmişlerdir: "Beşerileştirme planı", "aklileştirme planı" ve "tarihselleştirme planı". Beşerileştirme planının belirgin vasfı, Kur'an âyetlerini ilâhî konumdan beşerî konuma indirgemektir. Âyetlerin kutsallığını ilga etmeyi hedefleyen bu plan, Kur'an ile beşerî metinler arasında dilsel benzerliğin var olduğu yönünde bir kabule gitmiştir. Aklileştirme planının en belirgin vasfı, Kur'an âyetlerine modern yöntem ve teorilerin tamamını tatbik etmektir. Kur'an âyetlerinden gaybîlik vasfını kaldırmayı hedefleyen bu plan, Kur'an ile diğer dinî metinler arasında dinî bir benzerliğin varlığının kabulüne gitmiştir. Tarihselleştirme planının en belirgin özelliği ise Kur'an âyetlerini içinde vücut buldukları şartlarla ve muhtelif bağlamlarla irtibatlandırmaktır. Bununla âyetlerin normatifliğini devre dışı bırakmayı hedefleyen bu plan, Kur'an ile sair metinler arasında, tarihsel olma bakımından bir benzerliğin var olduğunun kabulü yoluna gitmiştir.

3. Mevcut modernist okumaların taklitçi yorumlar olarak tavsifi mümkündür. Çünkü onlar bütün oluşturucu unsurlarını, modernite-din çekişmesinden almışlardır. Söz konusu çekişme ise sonuçta teoloji, vahiy ve âhirete müteallik değerlerle amel etmeyi terketmeye, bunların yerine hümanist, rasyonalist ve seküler değerlere tutunmaya müncer olmuştur.

117 *Rûhu'l-hadâse*, s. 204.

118 *Rûhu'l-hadâse*, s. 205-6.

4. Kur'an'ı yenilikçi bir okumaya tâbi tutma isteği, zorunlu bir istektir. Ancak bu, gerçek anlamda özgün bir okuma olmak durumundadır. Bir özgünlük, geçmişle bağını sürdürmediği sürece, asla hakiki özgünlük addedilemez. Dolayısıyla tefsir ve kültür geleneğimizin vasıtalarına tutunmadığı sürece bir özgünlüğün “bağlı bir özgünlük” olması mümkün değildir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre, özgün okuma ile taklitçi okuma arasında bazı unsurlar itibariyle bir örtüşme olsa da, bu iki okuma tarzı diğer hususlar itibariyle birbirinden ayrılmaktadır. Şöyle ki özgün okuma ile taklitçi okuma “düzenleyici vasıtaları” itibariyle örtüşmekte iken, “eleştirel hedefleri” itibariyle ayrılmaktadır. Zira özgün okuma “kutsallığın bertaraf edilmesi” yerine, “insanın saygın kılınması”nı; “gaypçılığın bertaraf edilmesi” yerine, “akıl alanının genişletilmesi”ni; “nasların hükümselliğinin ilgası” yerine de “ahlâkın kökleştirilmesi”ni hedeflemektedir. Bu hedeflerin tutturulması durumunda şu husule gelecektir: İnsanın saygınlığı, ilâhî olanı temsil mertebesine yükselecek; olayların idraki, değerlerin idraki mertebesine taşınacak, hüküm/kural kavramı ahlâk kavramı mertebesine terfi edecektir. Bunun sonucunda ise modernist okumanın Kur'an metni ile diğer metinler arasında tesis ettiği üç benzerlik ortadan kalkacaktır. Kur'an'ın inançla ilgili içeriği itibariyle özel oluşu, onunla diğer metinler arasında dilsel bakımdan bir benzerlik kurulmasını geçersiz kılacak; aklî yönelişi itibariyle özel oluşu, onunla diğer metinler arasında dinî olma bakımından benzerlik kurulmasını hükümsüz kılacak; tarihsel bakımdan sahip olduğu özel durumu da, onunla diğer metinler arasında tarihsel olma itibariyle bir benzerlik kurulmasına imkân vermeyecektir.¹¹⁹

Hülâsa Tâhâ Abdurrahman, beşerileştirme, aklileştirme ve tarihselleştirme projelerinin isim planında “modernist” diye eleştirdiği düşünürlerle fikir birliği içindedir. Onlardan ayrıldığı tek nokta, bu projelerin içinin nasıl doldurulacağıdır. Ona göre modernistler gelenekle ilişkiyi kesmiş ve salt Batı'yı taklit yoluna gitmişken, kendisi hem geleneği hem Batı'yı hiçbir şekilde taklide gitmemiş, bunun yerine her ikisiyle de sağlıklı bir ilişki kurmuştur. Bu yönüyle modernistlerden ayrıldığı kadar, gelenekçilerden de ayrılmıştır. Biz bu yazıda Tâhâ Abdurrahman'ın, önerdiği yenilikçi okumanın ittisal ve özgünlük taşıdığı yönündeki iddiasının aktarımıyla yetiniyor, bu iddianın geçerliliğinin sorgulanmasını başka çalışmalara bırakıyoruz.

119 *Rûhu'l-hadâse*, s. 205-6.

Sonuç Yerine

Geldiğimiz bu noktada modernist Kur'an okumalarıyla ilgili olarak kısa ve özlü bir değerlendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira bu sayede Tâhâ Abdurrahman'ın modernist kategorisinde niçin sadece Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Tayyib Tizîni'nin isimlerini zikrettiği, buna mukabil Fazlurrahman, Roger Garaudy, Hasan Hanefi ve gelenek bağlamında kendisine yönelik etraflı eleştirilerde bulunduğu Muhammed Âbid el-Câbirî'yi aynı kapsamda değerlendirmedeği meselesi de az çok açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki modernist Kur'an okumalarıyla ilgili kısa ve öz bir değerlendirmenin tikel meseleler üzerinden ortaya konabilmesi pek mümkün değildir. Çünkü tek tek meseleler üzerinden yapılacak bir değerlendirme, modernist yaklaşımların tümünü ele alıp bu yaklaşımlar arasındaki ton farklarını göstermeyi, örtüşükleri ve ayrıştıkları noktalara işaret etmeyi, bunların tümüne yönelik, genel eleştiri bâki kalmakla birlikte, hangi yaklaşımın hangi yönüne ne tür eleştiriler yöneltildiğini zikretmeyi ve aynı zamanda bu eleştirilerle ilgili karşıt görüşleri aktarmayı gerekli kılmaktadır ki bunun hakkı ancak kapsamlı ve müstakil bir çalışmada verilebilir. Dolayısıyla öz mahiyetinde bir değerlendirmenin mümkün ve mâkul yolu, modernist okumaları/yaklaşımları kendi içinde kaba tasnife tâbi tutmaktan geçmektedir. Böyle bir tasnifin de ancak modernist yaklaşımlarda Kur'an'la ilgili görüş ve anlayışların nereye uzandığına, bu yaklaşımlarda ne tür argümanlar kullanıldığına dair genel çerçeveli tespitlerle yapılabileceği kanaatindeyiz.

Modernist okumaların tasnifinde ilk olarak bu tarz bir okuma biçimini benimseyen çevrelerin Kur'an'la ilgili mahiyet sorgulamalarına ilişkin bir değerlendirmede bulunmak isabetli olabilir ve bu noktada modernistler iki kategoride ele alınabilir. İlk kategoride Kur'an'ın sadece mesajını değil, mahiyetini de sorgulayan, diğer kategoride ise Kur'an'ın mahiyetinden ziyade mesajını ve aktüel değerini tartışan modernist yaklaşımlar söz konusudur.

Kur'an'ın mahiyet ve mesajının sorgulanması meselesinden yola çıkıldığında Muhammed Arkoun, Ebû Zeyd ve Tizîni'nin Kur'an'ı mahiyet itibariyle tartıştıkları ve Kur'an metninin aşkınlaştırılması fikrine ısrarla karşı çıktıkları söylenebilir. Bu yaklaşımın mantıksal sonucu, Kur'an'ın ilâhî vahiy veya ilâhî kaynaklı bir kelâm olmasının ne anlama geldiğini ya da gerçekten böyle bir anlam içerip içermediği meselesinin tartışmaya açılmasını gerektirir. Nitekim bu isimlerin vahiy, olgu, vahiy iletişiminde Hz. Peygamber'in konumu gibi meselelerde ortaya koydukları bazı görüşlerdeki îmâ ve işaretler tam da bu noktaya işaret etmekte ve sonuçta Kur'an'ın gerçekten ilâhî bir kelâm olup olmadığı hususunda ciddi şüpheleri davet etmektedir. Zira anılan isimlerin

kabulüne göre Kur'an, ilâhî vahiyden ziyade Arap peygamberin zihinsel, kültürel birikimini ve hatta şuur altına uzanan reflekslerini yansıtan bir metin görünümü arz etmektedir. Nitekim Ebû Zeyd, Kur'an'ın İbrâhim dinine yönelik davetini Câhiliye dönemi hanîflerinin, kabile savaşlarına bağlı olarak vuku bulan iç parçalanma ve dış düşman tehlikesine karşı Arap birliğini tesis edecek temel unsurun İbrâhim dini etrafında birleşmek olduğu yönünde bir idrake sahip olmaları ve nüzûl öncesi dönemde hanîf olarak bilinen/nitelenen Hz. Peygamber'in zihninin de bu türden sorunlarla hemhal olduğu, İbrâhim dinine çağrının işte böyle bir zeminde tahakkuk ettiği iddiasında bulunmuştur. Bu iddiasından da anlaşılacağı gibi Ebû Zeyd meseleyi vahiy ekseninde değil, Hz. Peygamber'in Araplar'ı bir araya getirme stratejisi ekseninde izaha çalışmıştır. Arkoun ise vahyin teşekkül anına odaklanmış ve bunun üzerinden vahyin tarihsel karakterini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Ali Harb'in de ifade ettiği gibi, Arkoun'un yaptığı şey, Kur'an bağlamında soruşturmanın kapılarını ardına kadar açmaktan öte bir şey değildir ve Arkoun'un bu yöndeki sorgulamaları "Kur'an mitolojik yapıda bir hitaptır" cümlesinde ete kemiğe bürünmüştür.¹²⁰ Kur'an'ın ve vahyin mahiyetini sorgulayan bu kesimin onun mesajını sorgulama yoluna gitmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu kesim, Kur'an'ı sorgulamaya Kur'an'ın mahiyetinden başlamış ve bu sorgulamayı Kur'an'ın mesajı üzerinde de sürdürmüştür.

Bu açıdan bakıldığında Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefî'nin daha farklı bir yere oturdukları görülmektedir. Zira bu isimler Kur'an'ı tartışma konusu yaparken, mahiyet meselesini mümkün merteye hariçte tutmaya çalışmış veya bu meseleyi mihver almamışlar; daha ziyade Kur'an mesajının modern zamanlara ne söylediği konusuna odaklanmışlardır. Fazlurrahman'ın vahiy konusunda hâkim (Ortodoks) anlayışla bağdaşmaz görünen bazı görüş ve değerlendirmeleri olsa da, sonuçta Kur'an'ı ve İslâm'ı bir Müslüman duyarlılığıyla okuma ve anlamaya çalıştığı açıktır. Fazlurrahman, vahiy konusunda Hz. Peygamber'i ön plana çıkarmış gibidir; ama yine de Kur'an'ı ilâhî kelâm olarak gördüğü şüphesizdir. Buna göre Kur'an, ilâhî kaynaklı olan; ama aynı zamanda mesaj itibarıyla tarihîlik vasfı taşıyan bir hitap hüviyetindedir. Fazlurrahman'ın Kur'an mesajının aktüel değeriyle ilgili görüşleri Garaudy tarafından da hemen hemen aynıyla benimsendiğinden, onu Fazlurrahman'ın takipçisi olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir.

Hasan Hanefî'ye gelince, Hanefî daha ziyade ilâhî vahyin realiteye bir cevap olarak geldiği hususu üzerinde durmuş; fakat onun mahiyetine dair bir soruşturma içerisine hemen hemen hiç girmedikleri gibi, kimi zaman

120 Ali Harb, *Nakdû'n-nas* (Beirut: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 2000), s. 76.

Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan oryantalistleri de eleştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hasan Hanefî'nin temel fikir örgüsü ve hedefi, gelenek eleştirisi ve yenilenme meselesidir. Yenilenmeden kastı, dini ideolojiye dönüştürmeye çalışan, geleneksel ilimlerin malzemesini tarihle, insanla, vatanla, içinde yaşadığımız şu dünya ve gerçeklikle irtibatlı kılmaya çabalayan ve buradan hareketle de devrim niteliğinde bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedefleyen bir yenilenmedir. Onun *Mine'l-Akīde ilâs-sevra*, *Mine'n-Nakl ile'l-ibdâ'*, *Mine'n-Nas ile'l-vâkı'* başlıklı eserlerinin isimleri dahi onun tasavvur ettiği bu ideolojik dönüşümü takibe imkân vermektedir. Câbirî ise epistemolojik açıdan bir gelenek okuması yapmış ve İslâmî düşüncenin işleyiş mekanizmalarının keşfine çalışmıştır; dolayısıyla onun esas ilgisi İslâmî düşüncede karşımıza çıkan çok yönlü fikrî yapıya vücut veren ayırım noktalarının tayin ve tespiti olmuştur.

Kur'an'ın mesajına yönelik soruşturma konusunda modernistlerin benimsedikleri yaklaşım ve yöntemle ilgili olarak tarihselcilikte birleştikleri; ama tarihselciliğin anlamı, işlevi ve tatbik şeklinde kısmen ayrıştıkları görülmektedir. Şöyle ki Arkoun, Ebû Zeyd ve ona yakın duran Tizî'nin Kur'an analizinde esas aldıkları tarihselcilik, felsefî tarihselciliktir. İlahî kaynağı neredeyse tamamen devre dışı bırakma fikrini içeren bu tarz bir tarihselciliğin, Kur'an açısından son derece riskli sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Bu riskler Arkoun'un, tarihselliği, vahyin bütün süreçlerine tatbikinde ifadesini bulmaktadır. Fazlurrahman, Garaudy ve Hasan Hanefî ise Kur'an'ın mesajına yönelik görüş ve değerlendirmelerinde hermenötik/yorumsamacı tarihselciliği benimsemiş ve bunun üzerinden bir izaha girişmiş görünmektedir. Haliyle onlar ilâhî kelâmı peşinen kabul etmekle birlikte, bu kelâmın içeriğini hermenötik çabayla güncellemeyi hedeflememişlerdir.

Mahiyet-mesaj ve yöntem üzerinden modernist söylemi kategorize etmeye yönelik bu izahlarımız ışığında, Tâhâ Abdurrahman'ın eleştirilerine bakacak olursak onun eleştirilerinin hedefinde niçin sadece Arkoun, Ebû Zeyd ve Tizî'nin yer aldığını anlama imkânı buluruz. Anlaşıldığı kadarıyla Tâhâ Abdurrahman, Kur'an'ın mahiyetini sorgulayan, Kur'an'a dair incelemelerinde felsefî tarihselcilik ve hatta "kötü tarihselcilik" (tarihsicilik) diye ifade edilen bakış açısıyla bağdaşır bir perspektifi benimseyen modernist eğilimin Kur'an okumalarını eleştiri konusu yapmış; buna mukabil Kur'an'ı mahiyet değil de mesaj düzleminde sorgulayan, bunun için de daha ziyade yorumsamacı tarihselcilik denebilecek bir yaklaşım ortaya koyan Fazlurrahman, Hasan Hanefî gibi modernistleri eleştiri kapsamının dışında tutmuş görünmektedir.

Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi

Bu makale Faslı çağdaş ilim adamı Tâhâ Abdurrahman'ın *Rûhu'l-hadâse* isimli eserinde ortaya koyduğu, yenilikçi bir Kur'an okumasının nasıl olması gerektiğine yönelik değerlendirmeleri ve mevcut modernist okumalara yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Bu yönüyle müellifin *Rûhu'l-hadâse* isimli eserindeki görüşlerini esas alan bir muhtevaya sahiptir. Makalede bütünüyle deskriptif bir yöntem izlenmekte ve Tâhâ Abdurrahman'ın görüş, tenkit ve değerlendirmelerinin tasviriyle yetinilmektedir. Bunun sebebi, makalenin Türkiye akademiasında neredeyse hiç tanınmayan Tâhâ Abdurrahman'ın geliştirdiği yenilenme tasavvurunun ve önerdiği İslâmî yenilenme modelinin takdim ve tanıtımını hedefliyor olmasıdır. Bu şekilde makalenin, Tâhâ Abdurrahman'ın görüşleri üzerine yapılacak analitik ve tenkidî çalışmalara da zemin hazırlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tâhâ Abdurrahman, modernite, modernist okuma, yenilenme, yenilikçi okuma.
