

KUR'AN VE BİLİM: HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM*

Massimo Campanini**

Çev.: Abdurrahman ATEŞ***

Bu makalede amacım, kendi nesneliliğiyle dilbilimsel bir yapı olarak Kur'an metninin anlamını, -Gadamer'in dediği gibi- "olumlu önyargılarla" metne bakan bir yorumcuya göre değerlendirmektir. Burada sözkonusu olan husus, tabiat ilimleriyle veya kainatın kozmolojik düzeni ile ilgili olan kutsal metin pasajlarının tarihsel, gramatik veya biçimsel açıdan çok, felsefedeki hermeneutik bakış açısıyla nasıl okunacağıdır. Kutsal metnin edebi ve sanatsal yapısının tartışmalı konuları ile Kur'an ve bilim arasındaki ilişki ise doğal olarak bu makalenin konusu değildir. Bu makale, metinden çıkarılan basit bir anlam/yorum yöntemi olarak değil, felsefi bir bilim dalı olarak hermeneutiğin, İslami çalışmalarda, özellikle de Kur'an çalışmalarında çok önemli bir bilim dalı olma eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuçta İslam kitaba, yani Kur'an'a dayanan bir medeniyettir ve Kur'an da metni yorumlama çağrısı yapmaktadır. Burada hermeneutik ile ne metnin klasik yorumu olan tefsiri, ne de Şii müellifler veya Henry Corbin (1903-78) tarafından tanımlanan gizli batını yorum olan te'vili kastediyorum. Burada daha çok Hans Gadamer (1900-2002) veya Paul Ricoeur (d. 1913) düşüncesindeki felsefi hermeneutiği kastediyorum.¹

Gadamer'in bakış açısına göre yorumlayan (okuyucu) ile yorumlanan (metin) arasında özel bir bağlantı vardır. Metin, sabit ve değişmez ifadeler içerdiği için bir nesne gibi olup yazarın daha fazla değişiklik yapmamasını gerektirir. Bu durumda, kendi kurallarına göre işleyen dilbilimsel bir sistem söz konusudur. Diğer taraftan yorumlayan (okuyucu) kendi "önyargılarıyla", yani kendisini kişisel yoruma sevkeden tarihsel, ideolojik ve psikolojik ön

** Milan Üniversitesi.

*** (Dr.), İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, Malatya, aates@inonu.edu.tr.

¹ Bak. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. baskı, Tübingen, 1986; Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969; Paul Ricoeur, *Du texte a l'action, Essais d'hérmeneutique II*, Paris, 1986.

kabullerle metne yaklaşır. Gadamer'in terminolojisindeki 'önyargular', terimin yapısında bulunan her türlü olumsuzluğu ortadan kaldırmak üzere daima 'olumlu' olarak tanımlanır. Fazlur Rahman'ın dediği gibi "bütün anlama çabaları için, anlamaya çalışan kişinin/öznenin bir önhazırlığının olması gerekir. Bu nedenle bir ön şartlanmanın varlığı kabul edilmeden (ki Gadamer'in bütün hermeneutik teorisinin temeli de budur) girilen bütün anlama çabaları, bilimsel olmayan bir bozulmaya mahkumdur."²

Aynı şekilde hermeneutik yaklaşımın, daha önce ifade ettiğim "İslam'ın gerçekçi tavrı" ile ayrıca mücadele etmesi gerekir.³ Bu "gerçekçi tavrı" bir taraftan, pratik ve hukuki konularda bile sağlam bir referans olarak metni dikkate alırken, diğer taraftan geçmişin ihtişamını da, geleceğin kendisiyle şekillendirileceği eşsiz bir örnek olarak göz önünde bulundurur. Bu husus, günümüzün birçok radikal ve İslamcı akımın özelliğidir. Mesela Kur'an'ın, çağdaş toplum için uygun bir anayasa ve hukuk sisteminin temeli olduğu şeklindeki düşünce, Mevdudi (1903-1979) veya Seyyid Kutub (1906-1966) gibi düşünürlerin iddialarında fark edilir. W. M. Watt tarafından eleştirilerek tanımlanan sözde "kendi kendine yeterlilik" gibi, Anti-utopizmin de, Müslümanların zihninden tarihsel gerçekliği silen bir perspektifle İslam'da gelişmeyi ve rönesansı olumsuz bir şekilde sınırlayan bir gücü vardır.⁴ Bir çok İslam bilgini de bu tehlikenin tamamıyla farkındadır. Mesela en yenilikçi ve dikkate değer kişilerden birisi olan Mahmud Taha (1909-1985) *The Second Message of Islam* adlı eserinde, sayısı az olan tarihsel Medeni ayetlerin yanısıra, Mekki ayetlerin de evrensel özelliğini dikkate alma çağrısında bulunmaktadır.⁵

Kur'an'daki bilimsel sorunların felsefi analizinin mümkün olabirirliliğini ortaya koyacak ilk girişim olması nedeniyle bu yazı, yukarıda gösterilen epistemolojik ve hermeneutik verileri kulla-

² Fazlur Rahman, *Islam and modernity* Londra ve Şikago, 1984, s. 9.

³ Bak. Massimo Campanini, *Islam e politica*, 2. baskı, Bologna, 2003. ayrıca bak. *L'utopia nel pensiero politico dell'Islam*. Patricia Crone'nun kitabından naklen: "Medieval Islamic Political Thought", *Oriente Moderno* 84, 2004, s. 671-683.

⁴ Örneğin bak. W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra ve New York, 1988, s. 1-23.

⁵ Mahmud Taha, *The Second Message of Islam*, New York, 1987.

nacaktır.⁶ 1613 yılında Benedetto Castelli'ye yazılan ünlü mektupta, Galileo Galilei (1564-1642), şu dört noktayı vurgulayarak bilim ile kutsal kitap arasındaki ilişkiden söz etmiştir: a) Kutsal Kitaplar, tabiat olaylarını veya bilimsel konuları açıklamak için kullanılamaz; b) Kutsal Kitaplar, mecazi yoruma gereksinim duyar; c) Kutsal metin, sadece ahlak ve ilahiyat ile ilgilidir; d) Kutsal metin dili, halk/avam tarafından anlaşılabilir diye genellikle basittir, hatta basitleştirilmiştir.⁷ Her ne kadar biz Galileo'nun gerçekten İbn Rüşd'ü (520-595/1126-1198) okuyup okumadığını bilmesek de -ki onun eserinde buna dair hiçbir işaret yoktur- bütün bu tartışmalar, daha çok metodolojik bir bakış açısıyla İbn Rüşdçülük olarak değerlendirilmelidir. Çünkü onlar dini olan hususları bilimsel gerçeklerden ayırırlar. İbn Rüşd kendisi de doğrunun tek olduğunu savunur. Ancak Padua ve Bologna İbn Rüşdçü Rönesans Okulu tamamen zıt görüştedir. Böylece Rönesans ve çağdaş batı düşüncesinde İbn Rüşd'ün mirası, dinin, asıl anlamından çok politik ve seküler/laik yorumuna neden olmuştur. Pietro Pomponazzi (1462-1524), Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-1677) ve bütün özgürlük hareketleri bu İbn Rüşdçülüğün devam ettiğine tanıktır. Ayrıca Galileo'nun bu tasnifi, bu gün Batı dünyası tarafından paylaşılan yaygın görüşü tasvir etmektedir.

İslami bakış açısı, zaman zaman tamamen farklı biçimlerde gelişmiştir. (W.M. Watt'ın söylediği gibi)⁸ Gazali (ö. 505/1111), hem hukukçu, hem ilahiyatçı, hem filozof, hem de mutasavvıf olması nedeniyle klasik "Müslüman entelektüel"i olarak gösterilebilir. Gazali, Kur'an'ın, bütün ilimleri kapsayan engin bir deniz olduğunu; bununla bütün bilgilerin tam olarak kutsal kitapta bulunduğunu kastetmekten çok, tabiat ilimleri de dahil bütün ilimlerin nüvesinin Kur'an'da bulunduğunu iddia etmiştir. Bu iddianın varsayımı şöyledir: Allah, prototipi Kur'an'da olan sonsuz-sınırsız bilgiye sahiptir. Astronomi, tıp ve matematik gibi

⁶ Dağınık şekildeki yazılarla da olsa Hasan Hanefi tarafından yeni araştırma yolları açılmıştır. Bak. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *Islam in the Modern World*, Kahire, 1995, c. 1, s. 407-428. Ayrıca bak. *Les méthodes de l'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension*, Kahire, 1965.

⁷ Galileo Galilei, *Opere*, Milano-Napoli, 1953, s. 988-989.

⁸ W.M. Watt, *Muslim Intellectual, A Study of al-Ghazali* Edinburgh, 1962.

alanlarda çalışan bilim adamları, bilgilerinin temelini Kur'an'dan çıkarırlar ve daha sonra düşüncelerini geliştirmeye başlarlar. *Cevahiru'l-Kur'an*, tespit edilmiş bütün bilimlerin nüvesinin Kutusal Kitap'ta olduğunu ve Allah'ın bitmez tükenmez bilgi denizinden çıkarıldığını bildirmektedir.⁹ Hemen hemen aynı düşünceyi *İhya u Ulumi'd-Din*'de de okuyoruz: Genel olarak Allah'ın fiil ve sıfatları bütün ilimleri kapsamaktadır. Allah'ın varlığının, fiillerinin ve sıfatlarının açıklaması ise Kur'an'dadır. Bu ilimler sonsuzdur ve Kur'an'da bunların tamamına işaret vardır.¹⁰ Bundan dolayı Allah'ın varlığını, fiillerini ve sıfatlarını araştırarak bütün bilimlerin esasına ulaşırız.

Gazali'nin iddiası körü körüne bir inancın basit bir ifadesi değildir. Aksine daha sonraki dönemde İslam ile çağdaşlığın karşışarşıya gelmesiyle ortaya çıkan şu hassas konuları içerdiğinden dolayı oldukça önemlidir: Vahyedilen metnin zahiri, gizemli olmayan genel ve literal anlamı, batını ve hermeneutik yorumu. Eğer Kur'an bütün ilimlerin esasını ihtiva ediyorsa ve Kur'an Allah'ın açık ve değişmez sözü ise -ki öyledir-, o zaman Kur'an'ın bilimsel formülasyonu, yani bilimsel araştırmanın temellerini oluşturma, gerçekten onun literal anlamından elde edilebilir, hatta edilmelidir. Bu dergideki son makalelerden birinde, Bustami Khir, İslam dünyasında Kur'an ve bilim konusundaki tartışmanın tarihi ile ilgili bir araştırma sunmuştu.¹¹ Ancak onun asıl ilgisi ne teori, ne de felsefe idi. Bundan dolayı burada bu konu ile ilgili birkaç teorik noktayı vurgulamak önem arz etmektedir.

İslam dünyasında Kur'an-Bilim ilişkisi konusunda geçmişte yaşanan tartışma ile ilgili düşünceleri üç şekilde tespit edebiliriz: Kur'an ile bilimin tamamen uyduğu, kısmen uyduğu ve hiç uyuşmadığı şeklindeki düşünce. Kur'an ile bilimin tamamen uyduğunu kabul edenler, Kur'an'ın, modern bilimsel buluşlara dair ileri düzeydeki bilgiyi açıkladığını; kutsal metin ile teori ara-

⁹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Le perle del Corano [The Jewels of the Qur'an]*, Milano, 2000, s. 121-125.

¹⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-din*, Beyrut, 1985, c. 1, Bölüm 1, 8. Kitap, 4. kısım, s. 257 ve devamı.

¹¹ Bustami M. Khir, "Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations", *Journal of Qur'anic Studies*, 2:2 (2000), s. 19-35.

sında bir çatışma söz konusu olduğunda teörinin yanlış olduğunu, en azından yanlış formüle edildiğini iddia etmektedir. Bu düşünce ortaçağ alimleri ile Muhammad el-İskenderani (12.-13./18. asır), Abdurrahman el-Kevakibi (1854-1902) gibi çağdaş ilim adamları; Tantavi Cevheri (1862-1940) ve Ahmed Hanefi¹² gibi yakın tarihteki ilim adamları tarafından, ayrıca 2000 yılında Beyrut'ta yapılan ve Kur'an'ın ilmi mucizelerinin ele alındığı önemli bir uluslar arası toplantıda da savunulmuştur. Kur'an ile bilimin tamamen uyduğu düşüncesi, benim ilk tanımlamama uygun olarak, gerçekçi bir düşüncedir. Şu kadar var ki bu düşünce, Kutsal Kitab'ın literal olarak ele alınmasını, tabiatın metne uyması gerektiğini ifade eder. Yorumcunun rolü ise, metnin literal anlamının ötesine geçemeyeceğinden dolayı ortadan kalkar. Sonuç olarak yorum sınırlandırıldığı için bilimsel açıdan ilerleme imkanı da oldukça sınırlanmış olur: Buna göre eğer metin, dünyanın yuvarlak değil de düz olduğunu söylerse, biz de araştırmalarımızı bitirmeli ve dünyanın düz olduğunu kabul etmeliyiz.

Kur'an ile bilimin kısmen uyduğu görüşünde olanlar ise, hiçbir Kur'ani metin ile bilimsel teori arasında çelişki olmasa bile, Kur'an ile bilim arasında bir ilişki kurmaya çalışmanın yararlı olmadığını iddia etmektedirler. Emin el-Huli (1885-1966) açıkça şunu söylemektedir: "Doğru anlaşılmış hiçbir Kur'an pasajı, evrenin yasalarına veya onun varlık ahengine bağlı olduğunu gösteren bilimsel araştırma gerçeğine aykırı düşmez." El-Huli daha da ileri giderek şunu söyler: Din herkese hitap eder. Bu nedenle din, teknik bakış açısıyla kainat hakikatleri ve olaylarını anlatmaz.¹³ Önemli bir Çağdaş İslam bilgini olan Yusuf el-Karadavi (doğumu 1926) de yakın dönemde aynı tarzda şunları yazmıştır:¹⁴

¹² Abdurrahman el-Kevakibi *Tabaiu'l-İstibdad*, (A'mal kamile içinde), Beyrut, 1975; Tantavi Cevheri, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, H. 1350; Ahmed Hanefi, *et-Tefsiru'l-İlmi li'l-Ayati'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Kahire, 1980.

¹³ Karşılaştır: Jacques Jomier-Robert Caspar, "L'Exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli", *Melanges de l'Institut Domenicain d'Etudes Orientales* 4, 1957, s. 269-279.

¹⁴ Yusuf el-Karadavi, *İslam Hadaratu'l-Ğad*, İngilizce çevirisi: *Islam, the Future Civilization*, Kahire, 1998, s. 153-154.

Kur'an bir bilim kitabı olarak tasnif edilmese de, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde düşünölemeyen ve geçmiş bu kadar yüzyıla kadar da duyulmamış kesin bilimsel gerçeklerden sık sık söz eder. Bilimsel harikalar olarak bilinen Kur'an'daki mucizelerin yeni keşfedilmesi ile ilgili bir çok kitap yazıldı. Bir çok ölkede bu konu ile ilgili sempozyum ve konferanslar düzenlendi. Özellikle bu konu ile ilgili olarak Mekke'deki Dünya İslam Birliğı'ne bağı bağımsız bir organizasyon kuruldu.

Kur'an'ın ilkeleri tamamen bir kişilik oluşturmaya yöneliktir ve bu ilkeler insanda hurafeyi, zanni ve hırsı reddeden bilimsel bir zihniyet inşa eder. Bu zihniyet bağımlı olmaktan ve taklitten korunmuştur. Bilimsel ve deneysel delile inanır. Kur'an'a, sahih hadise ve Hz. Peygamber'in hayatına inanır. İnsan aklının, kainatta var olan şeyleri en uygun şekilde kullanmayı en iyi şekilde düşünöbilsin diye insana bağışlanan bir nimet olduğuna inanır. O aynı zamanda tarih fikrini geliştirebilir ve Allah'ın yarasındaki değışmezliğıe tanıklık eden geçmişı nasıl kullanacağını öğrenir. Nitekim ayetlerde "anlayan bir toplum için (*li qavmin ya'qulun*)" (2:164); "derinlemesine düşünöyen bir toplum için (*li qavmin yetefekkahun*)" (10:24); "bilgi sahibi olanlar için (*li uli'l-elbab*)" (3:190); "aklı olanlar için (*li uli'n-nuha*)" (20:54)denmektedir.

Karadavi'nin yazısında, Kur'an'ın bütün ilmi keşifleri kapsadığına dair bir hususa rastlamıyoruz. Sadece Kur'an'ın akla uygun bir metin olduğuna, ayrıca çağdaş bilginlerin keşfetmekte olduğu veya bilim geliştikçe ortaya çıkardığı birçok bilimsel gerçeğin aslını içerdiğine dair hususları görüyoruz. Karadavi'nin, gelecekte bilimsel ve teknolojik bilginin yaygınlaşacağı, böylece kutsal metnin sadece ima yoluyla ve dolaylı olarak belirttiğı hususları doğrulayacağı şeklindeki düşünöncesi şaşkırtıcı değıldir. Karadavi'ye göre hermeneutik, Kur'an'ın linguistik sisteminin çerçevesi içinde işler ve bilimsel keşifler, metnin literal anlamlarına uygun olmalıdır.

Kur'an ile bilim arasında hiçbir uyumun olmadığı düşünöncesinde olanlar ise, tamamen farklı konular ile ilgili olmaları nedeniyle kutsal kitap ile bilim arasında herhangi bir şekilde ilişki kurmanın saçma olduğunu iddia ederler. Son dönemlerde ileri süröldüğü gibi "önemli yeniliklerin ve bilimsel keşiflerin varlığı, Kur'an'ı, güncelleştirilebilen bir bilim ve teknoloji el kitabına çevirecektir. Böylece din, bir meslek türü olacaktır; ...Eğer Kur'an bütün bilgileri kapsayan bir kitap olsaydı, akıl ve irade anlamsız olurdu."¹⁵ Bu durum, entelektöel ve rasyonel düşünöneyi canlan-

¹⁵ Dariush Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica*, Roma, 2002, s. 251.

dıracak olan hermeneutiğe bir yol aralayabilir. Ancak bu da tamamen risksiz değildir. Çünkü birçok Müslümana göre bilim ile Kutsal Metin arasında keskin bir ayrışma, metnin kendi değerini azaltabilir.

İslam dünyasında bu konudaki tartışma çetindir ve aynı inanç ekolüne mensup düşünürler tamamen farklı düşünceye sahip olabilmektedir. Mesela Suudi Arabistan'ın muhafazakar müftüsü Bin Baz (1911-1999) kutsal metnin literal alınması gerektiğini savunmuş ve bundan dolayı gerçekçi bir düşünceyi benimsemiştir. Oysa radikal İslam'ın Mısırlı büyük teorisyeni Seyyid Kutub (ki siyasi konulardaki düşünceleri gerçekçidir) Kur'an ile bilim arasındaki her türlü uyumu reddetme konusunda kararlı idi. O, Kur'an'ın modernist yorumları ve bilimin, gerçek İslami bakış açısı ile kavgalı olan Batı rasyonalizmine minnettar olduğunu iddia etmiştir.¹⁶ Kutub'un düşüncelerini tespit etmek kesinlikle ilgi çekicidir. O, gerçek bakış açısının bir olmasını sağlayan Allah'ın birliğinin bir ilke olduğuna dikkat çekerek işe başlar. Laik gençlik döneminden sonra İslam düşüncesinden esinlenerek yazdığı ilk eserlerinden olan *El-Adaletü'l-İctimaiyye fi'l-İslam* adlı kitabında şunları okuyoruz:¹⁷

İslam, kainattaki bütün güçleri birleştiren bir dindir. Bu nedenle o, şüphesiz ki Tevhid dinidir: Allah'ın birliğini, bütün dinlerin Allah'ın tek dininde birleştiğini ve hayatın başladığı günden beri bu tek dini anlatmaları nedeniyle peygamberlerin birliğini benimser. “*Hakikaten sizin bu ümmetiniz, bir tek ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise bana kulluk edin.*” (21:92) İslam, ibadet ile sosyal ilişkilerin, iman ile amelin, madde ile mananın, iktisadi değerler ile manevi değerlerin, bu dünya ile ahiretin, yer-yüzü ile gökyüzünün bütünlüğünü eses alan bir dindir.

Bu pasaj, İslam'da kainattaki bütün güçlerin birbirleriyle uyumlu olarak iç içe olduğunu açıkça göstermektedir. Kutub, diğer çalışmalarda da İslam'ın, kozmik sistemi tanımlayan fitri bir

¹⁶ Karşılaştır: Olivier Carre, “Eléments de la ‘aqidah de Sayyid Qutb dans fi Zilal al-Qur'an”, *Studia Islamica*, 91 (2000), s. 165-197; s. 170-171.

¹⁷ Seyyid Kutub, *el-‘Adaletü'l-İctimaiyye fi'l-İslam*, Kahire-Beyrut, 1987, s. 26; William Shepard (tr.), *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden, 1996, s. 33.

din olduğunu iddia eder.¹⁸ Bu bakış açısına göre Kur'an'ın rolü kozmiktir. Oliver Carre'nin de söylediği gibi "(Kutub'un tefsiri olan) Fi zilal'deki önemli bir düşünce de, kainat kitabı ile Kur'an ve tarih kitabı arasında uyum bulunduğu düşüncesidir. Burada bilgi ve inanç tamamen birleştirilmiş ve birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştır."¹⁹ Allah, sürekli ve ahenk içinde, dahası kendisinin sürekli ve yeniden yarattığına ve bunun bitip tükenmeyeceğine dair Kur'an ilkelerini teyit edecek bir yasayla kainatı idare etmektedir. (bak. 29:19-20; 36:78-81 vb.)

Bilim ile inanç arasındaki ilişkilerde bir problem olduğu hemen ortaya çıkmaktadır. Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*'da öyle bir düşünce benimsemektedir ki, dini konuları bilimsel konulardan ayırma konusunda oldukça katı olması nedeniyle onu "Galileci" olarak nitelendirebiliriz.²⁰ Kutub, Bakara suresinin bazı ayetleri ile ilgili yorumunda ne Kur'an'ın bilime onaylatılabileceğini, ne de bilimsel bilgi ve tabiat yasalarına dair ifadelerin Kur'an'da araştırılabileceğini söylemektedir. Yine Carre'nin ifade ettiği gibi, "bilimin, Allah ve vahiyden farklı metotları vardır."²¹ Burada "çift gerçek" denilen sorun ortaya çıkabilir; rasyonel gerçek, epistemolojik olarak dini gerçeğin karşıtı mıdır? Kutub, inanç ile bilimsel bilgi arasındaki her türlü etkileşimi prensipte reddetmektedir. Bilim başka konularla ilgilenirken, Kur'an tamamen kurtuluş yolundan söz eder. Bu modernist yaklaşım, radikal İslami düşünceye aykırı değildir. Bu bir anlamda modernitenin sonucudur. Açıkçası bu, Kutub'un, din tarafından hakkında bilgi verilmeyen bir bilimi onaylamadığı anlamına gelmemekte; o sadece bilimin ateist ayartmasına ve (örneğin atom bombasını dikkate alarak) bilimin zarar verici bir araç haline gelme tehlikesine itiraz etmektedir. Dahası bunun tersi doğrudur: İslam bütün dinlerin sonucudur ve değiştirilemez. Farklı zaman ve mekanların gereği olarak değişebilen insan aklı, doğru olmak ve doğru bir şekilde rehberlik etmek için İslam'ın desteğine ihtiyaç duyar. Bu nedenle İslam'da akıl, ne epistemolojik bir bakış açısının dayanaksız ara-

¹⁸ Seyyid Kutub, *Islam, the True Religion*, Karachi, 1991, s. 24.

¹⁹ Olivier Carré, *Mystique et Politique. Lecture Révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb*, Paris, 1984, s. 63.

²⁰ Carré, *Mystique et Politique*, s. 61-67.

²¹ Carré, *Mystique et Politique*, s. 62.

cı,²² ne de metafizik bakış açısının gizemli aracıdır; o insan davranışlarının temelidir.

Burada bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'an ile bilimin kısmen uyuştüğundan ve hiç uyuşmadığından yana olan düşünceler metni hermeneutik araştırmayı kabule hazır hale getirirken; Kur'an ile bilimin tamamen uyuştüğundan yana olan düşünce ise metne her türlü tarihsel yaklaşımı reddetmektedir. Şimdi zorunlu olarak metnin hermeneutik yorumunun (ki Arapça anahtar terim daima *te'vildir*; batini ve felsefi anlamda da aynı şekildedir), iki zıt eğilim arasında arabulucu bir faktör olarak rol oynaması gerektiğine inanıyorum. Muhammed İkbâl (1877-1938) Kur'an metodolojisi ve epistemolojisinin deneysel ve rasyonel özelliğini savunmuştur.²³ Bu rasyonel özellik, İslam hukuk düşüncesinin özünde de vardır. Nitekim bir İtalyan bilgin olan Alessandro Bausani (1921-1988) de, hukuk metodolojisine dayanan İslam'ın rasyonel özelliği olduğunu iddia etmektedir.²⁴ Buna karşılık Nasr Hamid Ebu Zeyd (doğumu 1943), dini söylemleri derinden etkileyen ve bilimsel araştırmanın geliştirilmesini imkansız hale getiren efsanevi bilgilerin, geleneksel İslam düşüncesini etkisiz/işlevsiz hale getirdiğini savunmuştur.²⁵ (Bununla birlikte Ebu Zeyd, göreceğimiz gibi, çağdaş İslam düşüncesi ve Kur'an yorumu için yeniden hermeneutik bir yönlendirme önermektedir.) Bu farklı görüşler karşısında hermeneutik araştırmanın, dilbilimsel analizi kullanarak metne dönmemizi sağlayacağına inanıyorum. Bu nedenle metnin batini ve mecazi anlamı, felsefe tarafından tanımlanan kendine özgü beşeri bir faktöre bağlanabilir, ki bu da dildir.

²² Bak. Gianni Vattimo-Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano, 1983. Zayıf düşünce her şeyden önce hiç bir mutlak metafizik gerçeğin olmadığı anlamına gelir. Bu da hermeneutiğe dayanan gerçek nihilizmdir.

²³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Ben şu Fransızca çeviriden alıntı yaptım: *Eva de Vitray-Meyerovitch, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, 1955, s. 21-24.

²⁴ Alessandro Bausani, "Cosmologia e religione nell'Islam", *Scientia* 67, 1973, s. 723-746.

²⁵ Nasr Abou Zeid (Ebu Zeyd), *Critique du discours religieux*, Arles, 1999. Bu konuyu şu yazımda enine boyuna incelemiştım: M. Campanini, "La filosofia della natura nella cultura islamica", *Nuova civiltà delle macchine*, 18:4 (2000), s. 34-56.

Kur'an'ın akli kullanma ve mantıklı düşünme ile ilgili birçok çağrı ihtiva ettiği ve “gerçek aklın” önemine vurgu yaptığı açıkça görülmektedir. Örnek olarak 13 Ra'd 3-4. ayetleri verebiliriz: *Yeryüzünü yayıp genişleten ve onun üzerine yerinden oynatılmaz dağlar yerleştirip nehirler akıtan ve orada her tür bitkiden iki cins yaratan ve gündüzü geceyle örtüp bürüyen O'dur. Doğrusu, bütün bunlarda, düşünen insanlar için mutlaka dersler vardır! Ve yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, hububat ekili tarlalar, bir kökten sürgün verip küme halinde ya da tek başına boy veren hurma ağaçları vardır ki hepsi de aynı suyla sulanırlar: hal böyleyken yine de onların bazılarını bazılarına üstün kılıyoruz. Doğrusu, bütün bunlarda aklını kullanan insanlar için mutlaka dersler vardır.*

'Akala, feker ve nazara anahtar terimleri akli, idraki, araştırmayı ve derinlemesine düşünmeyi ifade eden terimlerdir. *Cadele, delil* veya *istinbat* gibi diğer terimler de kutsal kitaptaki akılcı eğilimi ifade ediyor gibi görünmektedir.²⁶ 'Akala, feker ve nazara terimlerinin Kur'an'da mutlak/sınırsız bir epistemolojik ve bilimsel anlam ifade etmediği açıktır. Batini bir anlamı olan te'vil kavramına bakacak olursak, kalp gözü, ruhun çalışması ve vecd halinde sahip olunan sezgisel bilgi, te'vilin kutsal kitapta belirtilen anlamları olabilir. Bununla beraber Kur'an ayetleri, Allah'ın kainat ve tabiat ayetlerindeki planını okumaya bizi teşvik etmektedir. Felsefe anlamına da gelen *Hikmet* terimi, birçok ayette açıkça Kitab terimi ile ilişkilendirilmektedir. Mesela şöyle buyurulmaktadır: *Size, mesajlarımı okuması, sizi günahlardan arındırması, Kitab ve Hikmeti bildirmesi ve bilmediklerinizi öğretmesi için içinizden bir elçi gönderdik.* (2 Bakara 151) Dolayısıyla *hikmet* ya “(ey Muhammed) Allah sana bu Kitab'ı indirmiş, hikmeti (vermiş) ve sana bilmediklerini öğretmiştir. (4 Nisa 113) ayetinde olduğu gibi akla uygun bütün bilgileri kapsayan bir bilgi türüdür; ya da “İsa, size hikmet ile ve üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin bir kısmını açıklığa kavuşturmak üzere geldim dedim” (43 Zuhuruf 63) ayetinde olduğu gibi birçok farklı görüş arasından doğru olanı seçme kriteridir.

²⁶ Bak. S. el-Sheikh, “Mujdahlah and al-Mujadilah Then and Now: Kalam, Dialectical Argument and Practical Reason in the Qur'an”, *The Muslim World*, 93:1 (2003), s. 1-50.

Bazı ayetlerde de Allah'ın yaratmasının anlamı üzerinde durulması istendiği görülmektedir: “*Yedi göğü tabakalar halinde yaratan Odur. Rahmân'ın yaratışında hiçbir aksaklık göremezsin. Gözünü bir kez daha (ona) çevir: Hiç kusur görüyor musun?*” (67 Mülk 3) “*Onlar üstlerindeki gökyüzüne hiç bakmıyorlar mı: onu nasıl inşa ettik, güzelleştirdik ve nasıl bütün kusurlardan, eksikliklerden arındırdık?*” (50 Kaf 6) Kainat, mükemmel şekilde düzenlenmiş bir binadır ve onun sağlamlığını bozacak hiçbir çatlak yoktur, o makul kurallara tabidir: “*Güneş de ay da bir hesap ile dir.*” (55 Rahman 5) Bazı rasyonalist Mutezili ilahiyatçılar, Allah'ın iradesiyle oluşturulan kainatın düzenli yapısı ile kesin delillerin doğruluğu arasında net bir bağlantı kurmuşlardır. Mesela Abdülcebbar (yaklaşık 415/1024):²⁷

...Allah'ın, kesin olan delillerin bozulmasına (*istifsadu'l-edille*) asla müsaade etmediği şeklindeki Mu'tezili düşünceye işaret etmektedir. Yani olaylar, geleneksel anlayışın tersine fiziki alemde (tabiatta) meydana gelir. Bu nedenle fiziksel gerçeğin rasyonel ve bilinebilir doğasına olan inancı teodiseye**** dayanan Mutezili kelimcılara göre: Allah, irrasyonel/makul olmayan bir alem yaratarak kendi yarattıklarını aldatmaz. Erken dönem Mutezililer de, Montesquieu ile birlikte yüzyıllar sonra, Allah'ın rasyonel yasalara göre kainatı yönettiğini kabul etmişlerdir. Bu nedenle Basralı Mutezililer, Ali'nin soyundan gelen imamların, sufi dervişlerin veya erdemli nesillerinin de ilahi yardım ile kerametlere ve diğer olağanüstü özelliklere sahip olduğunu farklı şekillerde ele alan Şii sufilere (hatta bazı Eş'arilere) karşı çıkmışlardır. Basralı Mutezililere göre, ilahi güçle yaratılan rasyonel bir evrende imkan dahilinde görülecek akıl dışı olaylar, sadece peygamberlerin -ki bunların başlıcaları Musa, İsa ve Muhammed'dir- Allah'tan verilmesini istemeleri üzerine kendilerine lütfedilen sınırlı sayıdaki mucizelerden ibarettir.

İşte bu nedenle dünyanın rasyonel yapısına dair Kur'an ifadeleri bilimsel niteliktedir. (Ayrıca İbn Hazm'ın (ö. 456/1073) id-

²⁷ Richard C. Martin-Martin R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford, 1997, s. 11.

**** en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allahın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe.

dia ettiği gibi²⁸ Kutsal Kitab/Kur'an, gizemli, sadece belli bir kesime hitap eden ve olağanüstü hiç bir açıklamaya yer vermez.²⁹

Mesela bazı ayetler açık bir şekilde embriyolojik gelişme ile ilgili bilimsel açıklamalar içermektedir. Bu ayetlerin en önemlileri şunlardır: “...Biz sizi topraktan, sonra spermden, sonra kan pıhtısından, sonra biçimlenen ve biçimlenmeyen bir çiğnem et parçasından yarattık ki, size gücümüzü açıkça gösterelim. Dilediğimizi belirtilmiş bir süreye kadar rahimlerde tutarız, sonra sizi bir bebek olarak çıkarırız...” (22 Hac 5). “Andolsun biz insanı önce çamurdan yarattık. Sonra onu bir sperm olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğnemlik ete çevirdik, bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, sonra kemiklere et güydirdik. Sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık...” (23 Mu'minun 12-14). Allah'ın maddi/fiziksel bir etkinliği olan yaratma faaliyetini bilimsel terimlerle açıklayabiliriz. Bu nedenle bazı ilahiyatçılar embriyonun gelişimi ile ilgili bilimsel açıklamalar ifade eden ayetleri, biyo-ahlaki tercihlere uygun şekilde yorumlamışlardır. Kur'an astronomik konulara da ana hatlarıyla işaret eder; eski astronomide yer alan ve dünyanın etrafında dönen yedi gezegen (Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn) ile beraber “yedi kat göğe” birçok kere işaret eder. 71 Nuh 15-16'da özellikle ay ve güneş ile birlikte gökyüzü katlarının düzeni şöyle tasvir edilir: “....Allah'ın yedi göğü birbiri üstünde ta-

²⁸ Bak. Muhammed 'Abid el-Cabiri, *Tekvinu'l-Akli'l- Arabi*, Beyrut, 1994, s. 299 ve devamı.

²⁹ Bununla birlikte, antropolojik ve linguistik bakış açısına indirgense de, Kur'an'daki mucizenin boyutunu inkar etmemiz gerektiği anlamına gelmez. “Önceki açıklamalar, Kur'an'da mucizenin varlığından övgüyle söz etmemize imkan tanır mı? Şu veya bu şekildeki bir mucizenin olası varlığını tespit için birtakım ipuçlarına sahip olduğumuz takdirde evet. Olağanüstü ve doğaüstü kategorilerinin, rasyonel, reel ve doğal kategorilerin tamamında olduğu gibi antropolojik bir boyuta sahip olduklarını tespit edersek; birinci durumda baskın olan duygusal gereklilik ile ikinci durumda bunu takip eden mantıksal gereklilik arasında -objektivizmin iddia ettiği gibi- temelde bir ayrımın kesinlikle olmadığını tespit edersek; sonuç olarak bu mucizelerden bazılarının, tarihsel durumlara ve kültürel çevrelere göre değişebilir psiko-sosyolojik ve bilişsel işlevleri olduğunu tespit edersek, kesinlikle evet. Ancak göz ardı edemeyeceğimiz şu önemli güçlük kalıyor: Kur'an'da mucizenin varlıktan söz etmek, kaçınılmaz olarak yazılı metinler temeli üzerinde yapılan dilbilimsel ve edebi çözümleme yöntemlerini bunun üzerinde de uygulamak anlamına gelir.” (Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, 1982, s. 89.)

baka tabaka nasıl yarattığını görmüyor musunuz? Ayı içlerinde bir ışık, güneşi de bir lamba yapmıştır.” 65 Talak 12’de ise göklerin yapısı ile Allah’ın emir ve bilgisi arasında bağlantı kurulur: “*Allah Yedi gök ve yerden de bir o kadarını yaratmıştır. Allah’ın herşeye kadir olduğunu ve Allah’ın, bilgisiyle herşeyi kuşattığını bilesiniz diye bunların arasından emir inmektedir.*” Yaratma ve emir (*halk ve emr*) kelimeleri birbirinden ayrı olarak Kur’an’da birçok yerde görülür, ancak sadece 7 A’raf 54’te ikisi bir arada zikredilmektedir.

Bu açık ayetlerden hareketle birçok İslam düşünürü Kur’an’ın, bilimi ve araştırmayı teşvik eden rasyonel bir kitap olduğu konusunda hemfikirdir. Bu düşünürler arasında Ali Abdürrazık (1888-1966) veya Mutezilenin çağdaş savunucusu Ahmed Emin (1886-1954) ve Hasan Hanefi (doğumu 1935) gibi laik/seküler görüşü benimseyen düşünürler de vardır. Mısırlı selefi alim Muhammed Abduh (1849-1905) başlıca eseri *Risaletu’t-Tevhid*’de İslam’ı, akıl ile imanı birleştiren ilk din olduğu için övmüştür. Abduh’un görüşü iyi bilinmektedir ve söz konusu çalışmasındaki pasaj ve konuların burada yeniden verilmesi de gereksizdir.³⁰ Yine de modern çağdan çok önce birçok din bilgini ve ortaçağ, yani klasik İslam dönemi filozofu tarafından Kur’an’ın temel rasyonalitesinin desteklendiğini vurgulamak gerekir.

Mesela Gazali, hem akli hem de bilimi övmekte, akli faaliyetler ile bilimsel değerın Kur’an’ın yegane temeli olduğunu *Mizanu’l-Amel* adlı eserinde etkili bir şekilde anlatmaktadır. Akıl ve düşünce, Allah’ın insana verdiği en değerli nimetlerdir. Bu husus Nur ayetinden (24 Nur 35) çıkarılmaktadır ve bu ayete göre bilgi, Allah’ın nurudur. Nur hem bilen, hem de bilgi olarak Allah’ı; bilginin orijinal modeli olarak da Kur’an’ı simgelemektedir. Bu nur, nura benzeyen insan akli üzerinde yayılır ve akli bilimin asıl dayanağı haline getirir: “Allah sadece alimin kalbini, kendi sıfatları ile ilgili bilgiye açar. Bundan dolayı alim, kendisini Allah’ın çok değerli hazinelerinin bekçisi olarak görür.”³¹ Gazali aynı

³⁰ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris, 1978, s. 5-6.

³¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Mizanu’l-Amel*, Kahire, 1973, s. 118-119. Şu Fransızca çeviriden aktarılmıştır: H. Hachem, *Le critère de l’action*, Paris, 1945), s. 97-98. Ayrıca şu İtalyanca çevirisine da

iddiaları *Cevahiru'l-Kur'an*'da da ileri sürmektedir: Allah'ın eksiksiz sıfatları olan ilim ve hikmet, ilk ilahi örnek Kur'an'dadır. Hikmetin gizli sırlarını elde etmeyi hedefleyerek bilgiyi arayanlar, bütün bilgilerini bu ilk örnekten elde ederler.

Gazali'nin en büyük muhalifi İbn Rüşd ise görüşlerini, bir-biriyle yakından ilişkili olan şu iki eserinde ortaya koymaktadır: Birisi *Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, diğeri ise *Faslu'l-Makal*. İbn Rüşd *Keşf* adlı eserinde, Kur'an'ın tamamının, incelemeye, derinlemesine düşünmeye ve araştırmaya teşvik çağrısı olduğunu belirtmektedir.³² *Faslu'l-Makal*'da ise, çok karmaşık ve güçlü iddialarını, Kur'an'ın felsefi ve bilimsel çalışmayı teşvik ettiğini göstermek için geliştirmekte ve şu sonuca ulaşmaktadır: "İspat edilen hüküm kutsal kitabın zahiri anlamı ile ne zaman çelişirse, Arapçada geçerli olan kurallara göre buna benzer yorum için, zahiri ifadenin mecazi yorumu kabul edilir."³³ Bu iddialar erken dönemde sözkonusu olan Galileci düşünceyle uyduğu için eleştirilebilir. Çünkü İbn Rüşd bir taraftan rasyonellikle ilgili ayetleri naklederken, diğer taraftan ise bütün bu elit tabakanın (aslında filozof ve bilim adamlarının) *te'vile* zorlandığını ve metinde birden fazla anlama gelebilen pasajları doğru bir şekilde anlamak için hermeneutiğin gerekli olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd şöyle diyor:

Kitab'ın, yaratılanlar üzerinde derinlemesine düşünme ve yaratılanlar ile ilgili bilgiyi akıl vasıtasıyla takip etme çağrısı Allah'ın "*ders alın siz ey derin kavrayış sahipleri!*" (59 Haşr 2) gibi ayetlerden açıkça anlaşılmalıdır. Bu, entelektüel düşünceyi kullanmaya zorlaması açısından metne ait bir özelliktir veya akli ve hukuki düşüncenin bir karışımıdır. Diğer bir örnek de Allah'ın şu sözüdür: "*Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi düşünmüyorlar mı?*" (7 A'raf 185). İşte bu, bütün yaratılanlar zeminde düşünmeye sevkeden bir ifadedir.³⁴ ...Ne zaman ispata yönelik çalışma, herhangi bir varlık hakkında bir bilgi türüne ulaşırsa, bu varlık kaçınılmaz olarak ya Kutsal Kitap'ta sözü edilmemiş, ya da edilmiş bir varlık olacaktır. Eğer sözü edilmemiş bir varlık ise burada bir tutarsızlık/çelişki yoktur ve hangi kategoriden olduğundan söz edilmemiş bir hüküm ile aynı durumdadır. Onun için

bak: Massimo Campanini, *La bilancia dell'azione ed altri scritti*, Torino, 2005.

³² İngilizce çevirisi. I. Najjar, *Faith and reason in Islam*, Oxford, 2002.

³³ G. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, 1976, s. 51.

³⁴ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 44-45.

hukukçu, Kutsal Kitap'tan muhakeme yoluyla bu bilgiyi çıkarmak zorundadır. Eğer Kutsal Kitap o varlıktan söz etmiş ise kaçınılmaz olarak kelimelerin zahiri anlamı bu varlık hakkındaki ispat sonuçları ile ya uyumlu olur ya da çelişir. Eğer bu zahiri mana uyumlu olursa, sorun yoktur. Ama eğer çelişkili olursa, o ifadenin mecaz olarak yorumlanmasını gerektirir. Mecazi yorumun anlamı da şudur: Bir deyimın anlamını, Arapçanın genel kabul gören mecaz uygulamalarını terketmeksizin hakiki anlamından mecazi anlamına nakletmektir.³⁵

İbn Rüşd, İslam düşüncesinde felsefi hermeneutiğin kurucularından biridir. Onun *te'vil* düşüncesi, Şiilerininki kadar literal anlamın dışındaki gizli, saklı ve olağan dışı metafizik seviyede değildir. Sadece kendisini sözcüklerde gösteren düşüncedeki, hatta var oluştaki dilbilimsel seviyeyi gösterir.³⁶ (O bu konuda İbn Hazm'ın yolunu takip etmektedir.)³⁷ Dil, varlığı olduğu gibi gösterir. Ancak varlığın farklı yönleri, anlaşılır bir dildeki farklı yollarla yakalanabilir. Bu bağlamda yorumcunun rolü bellidir: Yorumcu, metnin anlamını ve linguistik yapısını çözen kişidir. Buna göre İbn Rüşd *Faslu'l-Makal* adlı eserinde, semantik düzey ile ilgili olarak görünüşte birbirine zıt olan “dünya yaratılmıştır” ve “dünya ezelidir” şeklindeki iki önermeyi aynı derecede dikkate almaktadır. Her iki önerme de sadece farklı linguistik şekillerde ifade edildiği için aynı derecede doğrudur. Buna göre İbn Rüşd, Kur'an ile bilim arasında kısmi bir uyum olduğu tezini destekleyen birisi olarak değerlendirilebilir: Ona göre Kur'an ifadeleri bilimsel gerçekler ile çelişmez. Hermeneutik ise Arapçanın ve Kur'an dilinin sınırları içinde işler.

³⁵ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 50.

³⁶ Bak. Massimo Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroé e nell'averroismo*, Bergamo, 1989; Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford, 1988; yeniden yapılan baskısı, Richmond, 1998, s. 196: “Dilimiz, farklı görüşleri kapsayacak kadar esnektir. İbn Rüşd, kendi felsefe metodolojisinde bir tek şeyin farklı şekillerde nasıl tanımlandığını göstermeye çalışır...Onun stratejisi, görünüşte birbirine zıt olan görüşleri uzlaştırmaya çalışırken, bütün bu görüşlerin, bir tek şey ile ilgili farklı bakışaçıları olarak kabul edilebileceğini savunmaktır. İbn Rüşdçü akım, akıl ile din arasında gözle görülür uyuşmazlık/çatışma olduğuna dair yararlı bir odak noktası oluşturmaktadır. İbn Rüşd, dil ile ilgili deneme niteliğindeki yorumlarında bu uyuşmazlığın/çatışmanın, bir tek şeyin farklı bakış açıları şeklindeki etkisi olarak sonuçlandığını ileri sürmektedir.”

³⁷ Bak. Muhammed 'Abid el-Cabiri, *Tekvinu'l-'Akli'l-'Arabi*, s. 299-323.

Kur'an kozmolojisi ve embriyolojisinin bilimsel olup olmadığına bakılmaksızın, İbn Rüşd'ün düşüncesi, Kur'an ifadelerinin, kendi sembolik değerini belirli linguistik yapılar içinde tuttuğunu kabul etmemizi sağlar. Kur'an'ın değer ve inançlar sistemi bilimsel midir, değil midir? Şeklindeki bir soruyla hermeneutik konusu yeniden gündeme gelmektedir. İbn Rüşd doğrunun tek olduğunu ancak farklı dillerde ifade edildiğini iddia ederek problemi çözmektedir. Din dili ile bilimsel dil birbirinden farklıdır, ancak birbirine zıt/aykırı değildir. Din ile bilim (felsefe) çatışma halinde değildir; birbirlerini destekler ve her biri diğeri için kanıt olur.³⁸ Kutsal Kitap, ne kesin bilimsel ifadeler, ne de özel tabiat kanunlarını ihtiva eder. Kutsal Kitabın, avamın anlayabileceği basit bir dilde ortaya koyduğu gerçekler, bilim ve felsefenin karmaşık ve gösterişli bir dille anlattığı temel gerçeklerin aynısıdır. Kur'an'da kâinatın ebediliği ile ilgili, yani kâinatın yaratılmış olup olmadığı, ebedi olup olmadığı ile ilgili bilimsel bir ispat aramak anlamsız olacaktır. Kur'an, kâinatın yaratılmış olduğunu; felsefe ise yaratılmadığı/ezeli ve ebedi olduğunu kabul eder. Bununla beraber Kur'an ve felsefe birbiriyle çelişmemekte, aksine sadece farklı dillerde ifade edilmektedir.³⁹ İbn Rüşd'ün görüşü, vahyin zahirini mecaz olarak yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yorum da sadece metne ait hermeneutik ve bilimsel dilin uygun bir şekilde kullanılmasıyla sağlanabilir.

Nasr Hamid Ebu Zeyd'e dönecek olursak; bu çağdaş düşünür Kur'an'ın yorumu ile ilgili problemin, tabiat bilimleri konusundaki bakış açısından kaynaklandığını açıkça söylemez. Yine de onun söyledikleri, bilimsel sonuca uygun olması amacıyla hermeneutik araştırmanın sınırlarını belirlemeye yöneliktir. Hepsinden önemlisi Ebu Zeyd metnin ve dilin tarihselliğini savunur. Onun şu abartılı ifadesini aktarmak bu konuda yeterlidir: "Metin, kültürel ve tarihsel bir üründür."⁴⁰ Burdan çıkarabileceğimiz (ama burada genişletilemeyecek) ilk sonuç, Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili Mutezili düşüncenin, bu hermeneutik yaklaşıma son

³⁸ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 50.

³⁹ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, s. 55-57.

⁴⁰ Abou Zeid, (Ebu Zeyd), *Critique du discours religieux*, s. 27. Bu kitap, diğer çalışmalardan derlenen bir yazı koleksiyondur: Mesela ilk bölüm, Ebu Zeyd'in asıl çalışması olan *Mefhumu'n-Nas* (Beyrut- Casablanca, 2000, s. 9-28) adlı eserinin ilk bölümünün çevirisidir. Diğer bölümler ise *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini* (Kahire, 1992) adlı eserinden deerlenmiştir.

derece uygun olduğudur. İkinci olarak “son tahlilde dini metinler tamamen linguistik metinlerdir. Bunun anlamı şudur: Bu metinler, iyi belirlenmiş kültürel bir yapıya ait olup kendisini meydana getiren kültürün ve temel semiyotik/göstergebilim sistemini doğru olarak gösteren dilin kurallarıyla uyumlu bir şekilde ortaya çıkarılır.”⁴¹ Bu görüşe göre linguistik işaretler, sembollerin gerçek anlamını değiştirir⁴² ve “linguistik tahlil, Kur'an mesajını ve İslam'ın bizzat kendisini anlamak için insanların hizmetinde olan tek metottur.”⁴³

Eğer dini metinler normal linguistik bir metin ise ve dolayısıyla hermeneutik tahlile tabi olmalı ise, sadece bu nedenle Kur'an, bilimsel bir metin gibi literal olarak yorumlanamaz. Bununla birlikte Kur'an, dini, ahlaki, hatta siyasi açıdan yorumcuya hitap eden metindeki bütün sembolik değerleri korur. Açıkçası bu sembolik değer de, metnin anlam ve önemini arttırır. Ebu Zeyd'e göre metin, eğer beşeri uygulama ile ilişkilendirilecek olursa, canlıdır: “Hakikat, gizleyemeyeceğimiz temel ilkedir. Metin hakikatten doğar, metnin kavramları ve düşünceleri ise özel bir dil ve kültür ile oluşur. Metnin anlamı da, beşeri uygulama ve faaliyet ile ilişki kurarak canlandırılır.”⁴⁴ Kur'an, vahyin başlangıcından sonra dünyevi bir boyut kazanarak tarihe nüfuz etmiştir. Bununla birlikte bu süreç, metnin (terimin Marksist düşüncedeki şekiyle) nesneleştirilmesini gerektirmez. Metin, insanın anlama kapasitesinin ötesinde olan bir “nesne” değildir. Aksine metnin, insanın akıl ve kavrayış seviyesine indirgenmesi, anlama ve yorumlama imkanını verir: “Lafzın literal ve zahir anlamı açısından Kur'an, kesinlikle sabit/değişmez bir metindir. Ancak insan aklına arz edilmesinden itibaren, anlamları çoğaldığı zaman değişmezliğini kaybeden bir “kavram” (*mefhum*) haline gelmiştir.”⁴⁵

Ebu Zeyd, Taberi (ö. 310/923) veya Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) klasik yorumları olan geleneksel tefsir ile hermeneutik yorum olan te'vili karşılaştırmaktadır. Onun dü-

⁴¹ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, s. 63.

⁴² Abou Zeid, *Critique du discours religieux*. s. 29.

⁴³ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, s. 32.

⁴⁴ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*. s. 188.

⁴⁵ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dini*, s. 93.

şüncesine göre hermeneutik yorum sadece metnin tahlili değil, daha çok yorumcu ile yorumlanan metin arasındaki hermeneutik alanı kapsar: “Te’vil, yorumcunun metin karşısındaki zihinsel faaliyetine dayanır.”⁴⁶ Te’vil, bizi sadece metnin aslına dönmeye zorlamaz, aynı zamanda metnin amacını bulma çabası konusundaki dini ve olgusal perspektifi kabule de zorlar: “Te’vil kelimesi, asla dön(dür)mek anlamına geldiği gibi, aynı zamanda sonuca, hedefe/gayeye ulaşmak anlamına da gelir.”⁴⁷ Bu teleoloji/erekbilim****, metni, önceden takdir edilen kavramsal ve ideolojik yöntemlere bağlamaz. Aksine metni, bitmez tükenmez bir yorumun ilham kaynağına, Gazali’nin ifade ettiği işaretlere ve mücevherlerin “engin deniz”ine dönüştürür. Metnin muhtemel anlamları böylece sınırsız olur. (Paul Ricoeur’un hermeneutiğe dair fenomenolojik araştırması ile karşılaştır.)⁴⁸ Ebu Zeyd, *te’vilin* nesnellüğünün kültürel olduğunun, mutlak/kayıtsız şartsız olmadığını farkındadır.⁴⁹ Sonuç olarak Kur’an’ın biyoloji veya kozmolojiye dair vurguları tam anlamıyla bilimsel değildir. Bununla birlikte bu vurgular, makul bir metinsel hermeneutik ile sembolik olarak yorumlanabilir.

Modernite ile karşı karşıya gelen Çağdaş İslam kültürünün yüz yüze geldiği en ciddi problemlerden birisi de, Kur’an’ın ve Kur’an yorumunun tarihselliği problemidir. Yine de hem İbn Rüşd’ün, hem de Ebu Zeyd’in izahının, Kutsal Kitab’ın yüceliği konusundaki İslami bakış açısıyla çelişmediğine inanıyorum. Kur’an’ın linguistik sistemi sabit bir metin oluşturur. Fakat yorumcunun niyeti/maksadı anlam çokluğunu açığa çıkarabilir: Felsefi hermeneutik, Kur’an’ın bilimsel bir metin olduğunu iddia etmeden, bilimin Kur’an’daki temelini algılayabilir. Önemli olan, yorumcunun metnin anlamını kendi bakış açısıyla nasıl çözeceğidir. Gadamer’in “anlaşılabilen varlık dildir” şeklindeki meşhur ifadesini⁵⁰ eğer bir önerme olarak kabul edersek, İslam’daki tabiat ve Allah ile ilgili sıfatların Kur’an’da bildirildiğini, Kur’an’ın Allah’ın kelamı olduğunu ve onun dosdoğru sözünün, (Heidegger

46 Abu Zeyd, *Mefhumu’n-Nass*, s. 239.

47 Abu Zeyd, *Mefhumu’n-Nass*, s. 229.

**** Kozmolojinin son gayeler üzerinde çalışmalarını yürüten dahı.

48 Örnek olarak bak. P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, 1983.

49 Ebu ZEYD, *Mefhumu’n-Nass*, s. 240.

50 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 542.

düşüncesindeki) bilimsel gerçeğin temel çatısı olabileceğini kabul ederiz. Eğer bilimsel gerçek ile ilgili bu kavramı kabul edersek, o zaman yorum vasıtasıyla gerçeği ortaya koyabiliriz. Yorum ise dile bağlı olduğundan sonuç olarak hakikat, dilin kendisidir. Tabiat bilimlerine gelince; potansiyel olarak metinde bulunan anlamları çoğaltmayı ve üretmeyi başardığımız derecede Kur'an dilindeki gerçeği de ortaya çıkarabiliriz. Ancak bu, kendi önyargılarıyla metni inceleyen yorumcunun görevidir. Ne kadar yorumcu varsa o kadar çok önyargı ve anlam vardır. Hasan Hanefi'nin belirttiği gibi "doğru ya da yanlış yorumlama, doğru ya da yanlış anlama yoktur. Sadece farklı nedenlerden hareketle metne başvurmak için farklı çabalar vardır... Metnin bir tek yorumu yoktur, farklı yorumcular arasında farklı anlamalardan dolayı birçok yorumu vardır. Aslında bir metnin yorumu farklı farklıdır."⁵¹ İşte bu nedenle, mantığa aykırı gibi görünmesine rağmen, Kur'an ile bilimin tamamen uyduğu, kısmen uyduğu veya hiç uyuşmadığına dair düşünceler, karşılıklı olarak birbirini dışlayan düşünceler değil, aksine farklı dilbilimsel düzeylerde birbirine paralel olan düşüncelerdir.

⁵¹ Hanefi, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'an*, s. 417.