

# DİN & FELSEFE

## ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

## İRFAN A. KHAN'IN KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR GİRİŞ

An Introduction to the Quranic Hermeneutic of Dr. Irfan A. Khan

**Yazar | Author**

**TANVEER AZMAT**

**Çevirmenler | Translators**

**Rifat ATAY, Prof. Dr.**

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Akdeniz University Faculty of Divinity

rifatay@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>

**Figen SARGIN**

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz University,

Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

figensargin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5875-197X>

**Makale Türü | Type of Article:** Çeviri | Translation

**Başyuru Tarihi | Date Received:** 05.10.2020

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 29.11.2020

**Atıf | Cite As**

AZMAT, T. "İrfan A. Khan'ın Kur'an Hermenötiğine Bir Giriş". çev. Rifat Atay ve Figen Sargin. Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 118-136.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

**Etik Beyanı | Ethical Statement**

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

Copyright © Published by Din Felsefesi Derneği, Istanbul Turkey. All rights reserved.

## İRFAN A. KHAN'IN KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR GİRİŞ

Tanveer AZMAT

Çev. Rifat ATAY- Figen SARGIN

### ÖZ

Bu makale, Kur'an ve Modern Batı Felsefesi alanlarında önemli bir ilim insanı olan İrfan A. Khan'ın Kur'an Hermenötiğini tanıtmaktadır. Khan'ın bu iki alandaki uzmanlığı, kendisinde Kur'an'ı anlamaya dair kapsamlı bir kuram ve usul bilgisi olarak tezahür etmiş görünmektedir. Bir taraftan modern tefsir kuramları, analitik felsefe ve olay ontolojisi konusunda çok bilgiliyken, diğer taraftan da Kur'an hermenötiğine dair klasik ve modern metodolojiler konusunda uzmandır. Khan yazılarında ve derslerinde Kur'an'ı anlamının yöntemlerini öğretmeye odaklanmak için felsefî ve tarihî meseleleri fazla irdelemedi. O bu konular hakkındaki bilgilerini daha ziyade Kur'an'ı açıklarken uygulamaya geçirdi. Bu makalenin önemli bir katkısı Khan'ın külliyatından bu örtülü felsefî ve Kur'anî argümanları çıkarıp açık ve sistematik bir şekilde sunarak Kur'an hermenötiğini daha detaylı inceleme için tanıtmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hermenötik, Kur'an, Yorum, Tefsirler, Anlama.

### GİRİŞ

İrfan Ahmad Khan (d. 1931) önemli bir çağdaş Kur'an ve modern Batı felsefesi araştırmacısıdır. Onun Kur'an hermenötiği,<sup>1</sup> klasik Kur'an yorumları<sup>2</sup> ile kıyaslandığında paradigmatik bir değişim sunar. Onun hermenötiğin kapsamlı bir kuramsal çerçeve ve Kur'an'ı yorumlama yöntemi de sunar. Bu makale,<sup>3</sup> Khan'ı, onun Kur'anî ve felsefî tefsirdeki yerini ve hermenötiğini neredeyse özetleyen şu kapsamlı ifadesini tanıtacaktır: "Birinin bir metni anlaması, kişinin, o metnin söz içeriği ile

---

<sup>1</sup> Hermenötik bilim, metinlerin yorumlanmasındaki yöntemlerle ilgilenir. Detaylar için bkz. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "hermeneutics," <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics/>.

<sup>2</sup> Bernard K. Freamon, klasik Kur'an hermenötiği için "İslam'ın ana metni olan Kur'an'ın manasını anlamakla ve bu anlayışı metnin yorumuna çevirmekle ilgilenen âlimlerin ve tefsircilerin çabalarının ürünüdür" bilgisini vermektedir. Bernard K. Freamon, "Some Reflections on Post-Enlightenment Qur'anic Hermeneutics", *Michigan State Law Review* 1403 (2006), 1410; ayrıca bk. Tanveer Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation: The Dynamic Hermeneutic of Irfan A Khan" (Doktora Tezi, Lutheran School of Theology, Chicago, 2016), appendix VI, 174. [https://www.academia.edu/30411385/T.\\_Azmat\\_Quranic\\_Hermeneutic\\_of\\_Irfan\\_A\\_Khan\\_-TA\\_12-10-2016.pdf](https://www.academia.edu/30411385/T._Azmat_Quranic_Hermeneutic_of_Irfan_A_Khan_-TA_12-10-2016.pdf).

<sup>3</sup> Bu makale, yazarın adı geçen doktora tezinden üretilmiştir.

doğrudan ilişki kurarak anlamına nüfuzunu geliştirmek için gayret göstermesini gerektirir.”<sup>4</sup>

Bu makalede, Khan'ın hermenötiğini tanıtmak için eleştirel yöntemi yerine 'bilgilendirici ve betimleyici bir yöntem' benimsenmiştir. Bu yaklaşım makalenin temel amacı olan onun düşüncelerini sistematik ve kapsamlı bir şekilde daha büyük bir kitleye tanıtmaya yardımcı olacaktır. Bazıları için bu makale Khan sempaticisi gibi görünebilir. Ancak, Khan'ın düşüncesi derinlikli eleştirel bir değerlendirmeye gereksinim duyar ki, bu da bir sonraki çalışmanın konusu olacaktır.

## 1. KISA ÖZGEÇMİŞ

İrfan Ahmad Khan, 7 Nisan 1931'de Saharanpur, Uttar Pradeş, Hindistan'da doğdu.<sup>5</sup> Liseyi tamamladıktan sonra, 1952'de Aligarh Muslim Üniveristesi'nin (AMU) fizik, kimya ve matematik bölümünden mezun oldu. Hindistan'ın Rampur şehrinde 1954-58 yılları arasında *Thânwî Darasgâh*'a (ikinci okul olarak)<sup>6</sup> devam etti.<sup>7</sup> Darasgâh'da (medrese) Kur'an hocası Mevlânâ Celîl Ahsen Nedvî'ydi (ö. 1981).<sup>8</sup> Nedvî, Darasgâh'da en meşhur ve en saygı duyulan hocaydı. Nedvî, Mevlânâ Hamîdüddîn Ferâhî'nin (ö.1930)<sup>9</sup> Kur'an'ı anlamadaki *nazm* yönteminden etkilendi.<sup>10</sup> Bu yöntemle göre, her bir sûrenin kendi içinde, bir sûre grubunun kendi içinde, bitişik sûre grupları arasında ve Kur'an'ın tamamında, yapısal ve tematik bir uyum vardır. Ferâhî, "Nazmın, mananın doğru yönünü ortaya koyan yegâne nitelik olduğuna" inanır.<sup>11</sup> Nedvî'nin diğer Kur'an hocaları arasında olan Mevlânâ Akhtar Islâhî (ö. 1958)<sup>12</sup> ve Mevlânâ Emin Ahsen Islâhî (ö. 1997)<sup>13</sup> Ferâhî'nin<sup>14</sup> en iyi öğrencilerinden ikisiydiler. Nedvî üzerindeki ikinci önemli etki Cemaat-i İslami'nin lideri Mevlânâ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin (ö.1979) İslamcı düşünceleriydi. Nedvî aynı zamanda bir hadis (Hz. Peygamber'in [s.a.v] yazılı formdaki söz ve eylemleri) âlimiydi.<sup>15</sup> Medrese, Khan'ın akademik uğraşlarını bilimden dine çevirerek, Mevdûdî'nin düşüncelerine aşına

<sup>4</sup> İrfan Ahmad Khan, *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the Last Thirty Divine Discourses: (Surah 85-Surah 114)* (Chicago: Association of Qur'anic Understanding, 2013), 1.

<sup>5</sup> Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", 4.

<sup>6</sup> Burada ikinci bir okul manasında kullanılmıştır, ikinci seviye anlamında okul olan 'orta okul' manasında değil.

<sup>7</sup> *Darasgâh*, 1950'de başladı ve 1960'da sona erdi. Ebü'l-A'lâ Mevdûdî tarafından sayısal mezunlar İslami ilimler okusun diye teklif edildi. Mohammad Nejatullah Siddiqi (ed.), *Islam ma'ashiyat aur adab: Khutut ke a'inah main* (Urduca) (Aligarh: Educational Book House, 2000), 11; bütün çeviriler yazara aittir.

<sup>8</sup> Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", appendix 1, 161-65.

<sup>9</sup> Ferâhî'nin biyografisi ve eserleri için, bk. <http://www.hamid-uddin-farahi.org/>.

<sup>10</sup> Abd'al-Rabb Athari Falahi, "Maulana Jalil Ahsan Islahi", *Hayat-i nau* (Oct.-Dec. 2012), 7-41.

<sup>11</sup> Hamid al-Din Farahi, *Majmu'ah-i tafasir-i Farahi*, çev. Amin Ahsan Islahi (Urduca) (Lahore: Faran Foundation, 1991), 29; yazarın çevirisi.

<sup>12</sup> Mevlânâ Akhtar Ahsen Islâhî, Medreset'ül-Islah Başkanı, Azamgarh, U.P., India. Biyografisi ve çalışmaları için bk. [http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=90&Itemid=78](http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=78)

<sup>13</sup> Emin Ahsen Islâhî'nin hayatı ve çalışmaları için bk. <http://www.amin-ahsan-islahi.org/>.

<sup>14</sup> Falahi, "Jalil Ahsan Islahi", 31-33.

<sup>15</sup> Falahi, "Jalil Ahsan Islahi", 23-24.

olması için gerekli zamanı temin etti ve Ferâhî'nin Kur'an'ı anlamadaki *nazm* metodunu öğrenmesini sağladı.

Darasgâh'taki derslerini tamamladıktan sonra, Khan "AMU'da 1958-73 yılları arasında Batı felsefesi, İslam İlahiyatı ve Hint dinleri derslerini verdi."<sup>16</sup> AMU'da ders verirken ilahiyatta lisans ve felsefede yüksek lisans diploması aldı. Lisansüstü çalışmalar yapmak amacıyla 1974'te Chicago'daki İllinois Üniversitesi'ne (UIC) geldi. UIC'de, 1977'de felsefede yüksek lisans ve 1986'da da doktorayı tamamladı. Bu süre zarfında (1977-86), UIC'de İslâm felsefesi ve tasavvuf dersleri verdi. Eylül 1981'den Haziran 1982'ye kadar, Chicago Üniversitesi'nde misafir akademisyen olarak bulundu.<sup>17</sup> Seksenlerin sonunda Iowa City'de Iowa Üniversitesi'ne bağlı School of Religion'da ve Chicago'da, School of the Art Institute of Chicago'da ve American Islamic College'de dersler verdi.<sup>18</sup>

Khan'ın Kur'an hermenötiği iki temel üzerine kuruludur: Kur'an (ve *sünnet*, toplumun uygulamalarıyla aktarılmış olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilleri) ve modern Batı Felsefesi. Onun Kur'an çalışmaları *nazm* yöntemi ile Kur'an üzerine yetmiş yılı aşkın zaman boyunca her gün yapmış olduğu tefekkür / tezekkür çalışmalarından müteşekkildir. O, felsefede analitik felsefeyi benimsemiştir.<sup>19</sup> Khan'a göre, analitik felsefe, felsefeyi uhrevî/dinî bağlamından yeryüzünün somut gerçekliğine getirmiştir. Bu makale, Khan'ın hermenötik kavram ve yöntemine göz atmak için bu iki temel üzerinde yükselecektir.<sup>20</sup>

## 2. KHAN'IN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Khan'ın felsefe ve Kur'an'daki başlangıç noktasının insanoğlunun varlık felsefesi olduğunu iddia etmek doğru olur. Varlık felsefesi onun bilgi felsefesine götürür. Khan'a göre, insanoğlunun varlık felsefesi öyle bir şeydir ki; onun algılama vasıtasının üst ve alt anlama sınırları vardır.<sup>21</sup> İnsanoğlunun bilgi felsefesinin alt sınırı, dış dünyanın varlıklarının bölünmez birliğini anlamasına izin vermez. Khan gerçek dünyayı, dış dünya ile özdeşleştirmez. O, kendi felsefî çerçevesini çizmek için, dış dünyayı iç dünyanın karşıtı anlamında kullanır. Bu çerçeve, onun dış dünyadaki en

<sup>16</sup> Irfan Ahmad Khan, "A Short Biography"; Khan tarafından yazılmış bir sayfalık kısa özet, yazarın dosyasındadır.

<sup>17</sup> Bu (bilgi), Khan'a Chicago Üniversitesi'nden gönderilen iş kabul mektubuna dayalıdır, yazarın dosyasındadır.

<sup>18</sup> Khan, "A Short Biography".

<sup>19</sup> Analitik felsefe, "kavramsal analizle" uğraşır ve "kompleks kavramları daha fazla basitleştirilemeyecek şekilde basit kavramlara ayırarak gerçeğin analiz edilemez basit seviyeye indirgenmesini hedefler." A. P. Martinich, "Introduction", *A Companion to Analytic Philosophy*, ed. A. P. Martinich - David Sosa (Malden, MA: Blackwell Publisher, 2001), 1-2.

<sup>20</sup> Khan'ın basılmış eserleri şöyledir: *Reflections on the Qur'an, Understanding Surah al-Fatihah and al-Bakarah* (Leicestershire, UK: Islamic Foundation, 2005); *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the last thirty Divine Discourses* (Surah 85-Surah 114); basılmış bazı makaleler ve Kur'an derslerine dair pek çok video kaydı. Basılmış ve basılmamış makaleleri için bk. Association of Qur'anic Understanding (AQU). <http://quranicunderstanding.com/>.

<sup>21</sup> Irfan A. Khan, "The Thing-Event Distinction" (PhD diss., Department of Philosophy, University of Illinois, Chicago, 1986), 21

somut varlıklar ve bizim onları nasıl anladığımızı açıklığa kavuşturmasına imkân tanır.<sup>22</sup> Örneğin; bir elma dış dünyasının varlığı olmaya hak kazanır. Tam da bu dünyada insanoğlunun bilgi sistemi elmanın şekil, renk, ağırlık, tat vesaireden oluşan içsel bütünlüğünü anlayamaz. İnsanoğlunun bilgi sistemi elmanın gerçekliğini anlamak için bu birliği bölüp elmayı şekil, renk, ağırlık, tat vesaireden oluşan soyut kısımların<sup>23</sup> toplamı olarak kabul eder. Bu, Khan'a göre insanoğlunun bilgi felsefesinin alt limitini tanımlar. İnsan, dış dünyanın varlıklarını oldukları gibi anlayamayacağı için, Khan insanın yapabileceği en iyi şeyin, onlar hakkında iç görü oluşturmak olduğuna inanır. Bu iç görüler hayatı yaşamak (yani; hayatın tam işlevselliği, devam ettirilmesi, korunması ve çoğaltılması) için yeterlidir.

Khan, insanoğlunun bilgi felsefesi sisteminin üst sınırını anlamak için, dış dünyanın varlıklarının altküme olarak ele alındığı ideal bir dünya tanımı yapar. Bu ideal dünya, ne “psikolojik anlamda bir dünya” ne de öznel doğruların dünyasıdır.<sup>24</sup> İdeal ve gerçek varlıklar arasındaki fark, sırasıyla birincinin öznel, ikincinin nesnel olması değil mümkün ile gerçek arasındaki fark gibidir. Khan'a göre, “ideal dünya düşünülebilir şeylerin dünyasıdır ve bu imkanlar düşüncenin imkanlarıdır.” O, sadece bizim düşünce ya da hayâl gücümüz, hatta salt düşüncenin kendisi tarafından erişilebilir.<sup>25</sup> Onun varlıkları, dış dünyaya dair söylenebilen ya da düşünülebilen ya da hatta dış dünyanın içinde doğru ya da yanlış ne varsa hepsini kapsar.<sup>26</sup>

Khan'a göre düşünce, düşünülebilecek şeylerin sonuna geldiğinde bu bizim bilme kapasitemizin üst sınırını oluşturur.<sup>27</sup> Ancak, insanoğlunun düşüncesi; “felsefe, edebiyat ve güzel sanatlarda bilimsel ve teknolojik ilerleme ve gelişmeler” nedeniyle büyümeye devam etmektedir.<sup>28</sup> Yukarıdaki argümandan hareketle Khan şu sonuca varır: “Düşüncenin doğası gereği sınırlı olması, nesnelere iki şekilde sınırlar-gerçekte var olan şeyleri anlamaya çalışırken kavrayamadığı noktada durur, tıpkı gerçekdışı şeyler ile uğraşırken idealleştirme ya da nesnelleştirme gücü ile sınırlı olması gibi.”<sup>29</sup> İnsanoğlunun anlamadaki sınırlarının tezahürlerini makalenin ileriki kısımlarında tartışacağız. Aşağıda ise Khan'ın Kur'ân ontolojisi ve epistemolojisini inceleyeceğiz.

Khan'ın Kur'an anlayışı, insanoğlunun epistemolojisi ile beraber onun felsefi epistemolojisinin bazı başka yönlerinden de söz eder. Bu iki epistemoloji onun epistemolojik sistemini oluşturur. Kur'an araştırmasına göre Khan, insanoğlunun

<sup>22</sup> Khan, “The Thing-Event Distinction”, 1-2. Khan'ın dış dünyası normal bir insanın dünyasıdır ki; uzmanlara olduğu kadar normal bireylere de açıktır.

<sup>23</sup> Khan'ın dış dünyası soyut varlıkları içine almaz (örneğin; matematiksel ve diğer benzer şeyleri).

<sup>24</sup> Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

<sup>25</sup> Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

<sup>26</sup> Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

<sup>27</sup> İrfan A. Khan, “The Thing-Event Distinction”, 5, 22; Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought,” *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 4/2 (1987), 18.

<sup>28</sup> Khan, *Reflection on the Qur'an*, 4.

<sup>29</sup> Khan, “Thing-Event Distinction”, 19.

hayatı yaşayabilecek kaynak ve yeteneklerle donatıldığına inanır. Bunlar şöyle sıralanmakla birlikte sadece bunlarla sınırlı değildir: i) biyolojik *sam'-basar-fuad* (işitme, görme, düşünme-sezgi), ii) manevî *sam'-basar-fuad* (işitme, görme, düşünme/sezgi), iii) insanın içine yerleştirilmiş bulunan (fitri) Tanrı bilinci / Tanrıyı bilme yetisi, iv) insanın içine yerleştirilmiş (fitri) iyiyi kötüden ayırabilme yetisi, v) vahiy ve peygamberler (salat ve selam üzerlerine olsun) kanalıyla harici bir rehberin alınması ve anlaşılması. Khan, Peygamberlere inen vahyin son versiyonu olan Kur'an'ı, İlahi Kelimelerle Vahyedilmiş Kılavuz (RGDW/ Revealed Guidance in Divine Words)<sup>30</sup> diye adlandırmaktadır (yani; kılavuz, insanoğlunun dillerinden birinde ilahi kelimelerle vahyolundu). Aşağıda bu yetkeleri ve Khan'a göre bu yetkelerin insanoğlunun anlama kapasitesini nasıl etkilediklerini anlamaya çalışacağız.

Khan, Kur'an'da geçen "*sam'-basar-fuad*" terimlerinin biyolojik ve manevi boyutta var olan insanoğlunun ana kaynaklarından biri olarak görür.<sup>31</sup> Bu, Khan'ın beden-ruh dualitesine inandığı anlamına mı geliyor? Hayır. Aksine o, insanı bu ikisinden müteşekkil organik bir birlik olarak görür.<sup>32</sup> Onun Kur'an çalışmasından hareketle, önce biyolojik varlık oluşur, sonra da ruhanî "*sam-basar-fuad*" ona üflenir. Bu, Allah'ın ruhundan bir şeyin ana rahmindeki biyolojik embriyonun içine üflenmesi ile olur.<sup>33</sup> Onun fiziksel oluşuma sunduğu delil şu Kur'an ayetidir: "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar (sam'), gözler (basar) ve kalpler (fuad) verdi" (16:78).<sup>34</sup> Khan'ın bu bağlamda "fuad" kelimesinden anladığı "düşünme ya da sezgi" olarak ifade edilebilir. Ona göre, "tefekkür, analiz, düşünme, akıl yürütme ve buna benzer diğer zihin eylemleri de "fuad" bağlamında düşünülebilir.<sup>35</sup> Onun, ruhani *sam'-basar-fuad* oluşumuna sunduğu delil şu Kur'an ayetlerinde görülür: "...O, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak (sam), göz (basar) ve gönüllerle (fuad) donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz" (32:7-9).<sup>36</sup> Khan'ın bu bağlamda "*sam'-basar-fuad*" anladığı, insanın içindeki ruhani ve dini gerçekleri görme kapasitesidir. Burada şunu da ifade edelim: Fiziksel anlamda işitme, görme ve kalbin (*sam'-basar-fuad*) hedefi/kapsamı doğa olaylarıdır; ruhani işitme, görme ve kalbin (*sam-basar-fuad*) hedefi/kapsamı ise Allah'ın Kur'an'daki ayetleridir ve bu ayetlerin arkasında var olan

<sup>30</sup> RGDW, Khan tarafından Kur'an için bulunmuş bir terimdir.

<sup>31</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

<sup>32</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

<sup>33</sup> Khan, Adem-Havva meselinin her çocuk doğduğunda tekrarlanan bir olay olduğunu düşünür.

<sup>34</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.44; A. J. Droge (çev.), *The Qur'an: A New Annotated Translation* (Bristol, CT: Equinox Publishing Inc, 2013), 171 (Biz Türkçe çevirilerde DİB'nin sitesinde yayınlanan meali kullandık bk. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nahl-sûresi/1979/78-ayet-tefsiri>).

<sup>35</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought," 44; aynı zamanda bk. *Kur'an*, 16:78, 23:78, 32:9, 7:36, 46:25, 67:23.

<sup>36</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44; Droge, *The Qur'an*, 272.

bir gerçekliktir.<sup>37</sup> İnsanoğlunun ruhani kapasitesi, onun içine yerleştirilmiş Tanrı bilincini ve iyi/kötü ayrımının bilgisini de kapsar.<sup>38</sup> İnsanoğlunun içsel kapasitesinin yanında, Tanrı onlara ayrıca dış kaynaklarla da rehberlik eder (örneğin; peygamberler ve ilahi mesajlar- vahiy).<sup>39</sup> Ancak Khan, Peygamber Muhammed (s.a.v.) ve Kur'an'ın gelmesiyle artık Allah'tan yeni bir peygamber ve yeni bir vahyin gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker.<sup>40</sup> Eğer Tanrı'dan gelecek rehberliği almak için, içten var olan kapasiteye ilaveten dıştan gelecek rehber kaynaklar da gerekliyse, o zaman onların yokluğunda insanoğlu bu rehberi nereden bulacaktır?

Khan, yukarıdaki problemi kendi felsefi epistemik kuramına dayanarak çözmeye çalışmaktadır. Daha önce de değindiğimiz üzere, insanın bilgisinin üst sınırı giderek genişlemektedir ve bu sayede insanoğlu Kur'an'ı anlamak için daha iyi yetenek ve beceriler geliştirmektedir. Ancak bu nimetle beraber yorumlama sorumluluğu da gelmektedir. Bu sorumluluk, Kur'an'ı yorumlayanların geleceklerine dair yeni bir kılavuz üretmek için kendilerini yormalarını gerektirir. Yorumlarını düzelterek bir peygamber mevcut değildir ve yorumlarının niteliğinin sonuçlarına katlanmak zorundadırlar. Bunun için, Khan'a göre, Allah kelamının yorumu fani insan aklı tarafından fani insanoğlu için yapılmıştır. Bu hiç kimsenin doğru yorumu yaptığı iddiasında bulunamayacağı sonucuna götürür. Dolayısıyla onun için yorum, önceden kavranılması mümkün olmayan gerçeğin yeni boyutlarını ortaya çıkaran daimi bir süreç hâline gelir. İlahî kelimeler ve Hz. Peygamber'in (salat ve selam üzerine olsun) sünneti aynı kalır, fakat okuyanın anlama kapasitesi artar; gelişme ve büyüme için yeni ve oldukça geniş imkânlar sunar.<sup>41</sup>

Khan'ın hermenötiğinin bir diğer önemli yönü de onun, Kur'an'dan çıkardığı dinamik doğasıdır. Ona göre, Allah, "dünyasıyla iki boyutlu bir ilişki içindedir: O hem yaratır hem de yol gösterir."<sup>42</sup> Bu şu anlama gelir: Allah dün yarattı, bugün de yaratıyor ve yarın da yaratmaya devam edecek; Allah dün yol gösterdi, bugün de gösteriyor ve yarın da göstermeye devam edecek. Böylelikle Khan, Allah'ın yaratma ve yol göstermesini daimî kozmik bir fenomen, dünyada (kainatta) Allah'ın faaliyetinin<sup>43</sup> işleyiş tarzı olarak görür. Ancak, bu kılavuzluğun doğası ve karmaşıklığı O'nun yarattığı şeyin doğa ve karmaşıklığına göre değişir.<sup>44</sup> Burada anahtar nokta, Khan'ın Kur'an incelemesine göre, Allah'ın, insanoğlu da dâhil bütün yarattıklarına yol gösterme işini kendi üzerine almış olmasıdır.

<sup>37</sup> Khan, *Exercise in Understanding the Qur'an*, 30; örneğin, bir köpek de biyolojik olarak ıtır, görür ve kalbi var ama dinî gerçekleri görececek ruhani ıtırme, görme ve kalbe sahip değildir.

<sup>38</sup> Qur'an 7:172, 91:7-8 sırasıyla.

<sup>39</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

<sup>40</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

<sup>41</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

<sup>42</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7; ayrıca bk. 20:50; 87:1-3.

<sup>43</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7.

<sup>44</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7; ayrıca bk. Kur'an 87:4-5.

Khan'a göre yukarıda bahsedilen Allah'ın eylemine dair anlayış kendi hermenötiği için önemli sonuçlara sahiptir. Öncelikle biz, her an (ki her an, yeni yaratılmış bir andır) yeni bir yaratmanın (ve dolayısıyla yeni bir rehberliğin) gerçekleştiği dinamik bir dünyada yaşıyoruz.<sup>45</sup> Khan böyle bir kâinatta her nesil için Kur'an'ın birincil kaynak olması gerektiğine inanıyor.<sup>46</sup> Bu böyledir; çünkü aksi takdirde Kur'an'ı anlamak için vahyin iniş sebeplerinin (esbâb-ı nüzûl) bilgisi gerekli bir şart olurdu ve bu durumda Kur'an'ın birincil kaynak olması sadece ilk okuyanlar için geçerli olurdu. Khan için bu, kendi içinde anlaşılması kesin olan bir şeyin (Kur'an'da olduğu gibi) anlaşılmasını, kesin olmayan bir şeye<sup>47</sup> (iniş sebepleri gibi) bağlı hâle getirir. Dahası, geçen zaman içinde insanoğlunun hayattaki tecrübesi, yeni yaşam durumları ve ilmî birikimi artmaktadır. Bu durumda tamamen yeni bir durumda, insanoğlu *güncel* kılavuza ihtiyaç duyar. Khan şöyle açıklar: Kur'an'ın öncelikle Hz. Peygamber ve arkadaşlarına hitap ettiğini düşünürsek diğer bütün insanlara yapılan hitap tâli hâle düşer.<sup>48</sup> İkincil hitabın yeni bir durumda uygulanabilmesi için birincil durumdan kıyaslanabilir bir gerekçenin mümkün olması gerekir. Ancak, her yeni durumun Peygamberin yaşadığı birincil dönemden örneklendirilmesi mümkün değildir.<sup>49</sup> Khan'a göre, bütün muhtemel durumlarda Kur'an'ı dolaylı rehber edinme yaklaşımı, "ilk etapta onun muhataplarının karşılaştığı şartlar ışığında anlaşılabilen tamamen farklı bir durumun zuhuru ihtimalini" yok sayar.<sup>50</sup> Nihai sonuç şudur ki; "vahyin doğrudan muhatabı olmaktan mahrum bırakılan bütün durumlar için adaletli davranılmamış olunur."<sup>51</sup> Bu sebeplerle Khan, Kur'an'ı sanki *bugünün* sosyo-tarihsel şartlarında birincil muhatap olarak bizim için indirilmiş temel bir metin gibi anlamamızı ister. Bu, Peygamber (s.a.v.) ve toplumunun yaşadığı problemlerin bugünün okurları için hiçbir değeri olmadığı anlamına mı gelir? Khan'a göre onlar, o döneme ait tarihsel çalışma yapan tarihçiler için önemlidir.<sup>52</sup> Khan, bugünün okurları için Hz. Peygamber ve ashabının kıssalarının değerinin önceki peygamberlerin (Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun) kıssalarının Peygamber (s.a.v.) ve ashabı için olan değeri gibi olduğuna inanır.<sup>53</sup> Öyle ki; Peygamberin (s.a.v.) ve arkadaşlarının kıssaları da, bugünün okurları için diğer peygamberlerin kıssalarına ilaveten sunulan bir diğer kıssadır. Öyle görünüyor ki Khan, Peygamber kıssalarının her neslin okurları için öğrenerek davranışlarını değiştirebilme imkânı sunan ahlak dersleri olduklarına inanma eğilimindedir. Ancak onlar, yeni durumlara doğrudan ya da mukayeseli olarak nakledilebilecek hususi çözümler sunmazlar.

<sup>45</sup> Kur'an 55:29

<sup>46</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

<sup>47</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

<sup>48</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

<sup>49</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

<sup>50</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40-41.

<sup>51</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 41.

<sup>52</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 11; Khan "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

<sup>53</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 29



Akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer Kur'anî hitap her dönem ve durum için esas ise, muhtemeldir ki; gelecek durumlar için metinde rehber sunmak, ilk muhatapların kendi yaşadıkları durumlar için kafa karışıklığına yol açmış olmalıdır.<sup>54</sup> Khan da bu ihtimali kabul etmektedir. Ancak onun şöyle bir savunması vardır: “Yüce (el-Azim), her şeyi bilen (el-Alîm), tasvir eden (el-Musavvir) ve Yazan (el-Kâtib) gerek duyulan tüm muğlaklıkları ihtiva eden öyle güzel bir edebî eser (Kur'an) yaratabilmektedir ki; yeni okurlar zinde aydınlanmadan nasibini almayı sürdürürken, her asrın insanı onun edebî güzelliklerinin tadına varmakta ve herkes onun temel mesajından kendi kapasitesine göre bir şeyler almaktadır.”<sup>55</sup> Ben Khan'ın, gelecekteki (vuku bulabilecek) olayları göremedikleri için, çağdaş okurların akıllarının karışmadığını iddia ediyor olduğuna inanıyorum. Ancak, çağdaş okurlar önceki okurların anlayışına bakınca, öncekilerin anlayışları, yeni yaratılıştaki güncel kılavuz arayan çağdaş okurlar için maniler oluşturmaktadır.

Kur'an'ı anlamada önemli bir unsur da Peygamber (s.a.v.)'in *sünnetinin* rolüdür. Khan, Kur'an'ı anlamada *sünnetin* şart olduğuna inanmaktadır.<sup>56</sup> Ona göre, Kur'an'ı anlamada Hz. Peygamber'in *sünnetinin* önemi Peygamber (s.a.v.)'in, Kur'an'ı kendi sosyo-tarihsel koşullarında anlaması gerçeğinde yatar. Kendi zamanında o, sahabesini Kur'an ile manevi olarak arındırdı ve Allah'ın denetimi altında Kur'anî bir iç görü ile o zamanın sosyo-tarihsel koşullarını değiştirdi.<sup>57</sup> Bugünün Müslümanları da aynı şeyi yapmalıdır. Başka bir deyişle Khan, Kur'an'ın her sosyo-tarihsel ortamı yeniden *somutlaştırdığını* iddia etmektedir. Bu iddia, her ne kadar Kur'an'ın en mükemmel somutlaştırması Peygamber (s.a.v.) tarafından *onun sosyo-tarihsel şartlarında* yapıldıysa da gelecekte daha sofistike somutlaştırmaların imkânını da imlemektedir.<sup>58</sup> Akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer Hz. Peygamber'in somutlaştırması en mükemmel olan idiye daha iyi somutlaştırmalar nasıl mümkün olabilir? Khan Peygamberî mükemmelliği, kendi sosyo-tarihsel dönemi içindeki bütünlük ve hatasızlık anlamında kullanmaktadır. Ancak bu mükemmellik, yorum ve uygulamaların eksiksiz ve hatasız olacağı ihtimalini ortadan kaldırmasına rağmen, daha kapsamlı durumların daha kapsamlı yorumlara gereksinim duyabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Böylelikle felsefi ve Kur'an'î düşünceleri çerçevesinde Khan'ın ontolojik ve epistemolojik tartışmalarının sonuna ulaşılmıştır. Aşağıda onun, dış dünyayı ve metinleri anlama sürecini keşfedeceğiz.

### 3. “ANLAMAYI” ANLAMA

Khan temel bir soru sorar: Biz herhangi bir şeyi nasıl anlarız? Başka bir deyişle o, dış dünya ve metinleri anlamaya çalışmadan önce, “anlama'nın” ne olduğunu

<sup>54</sup> Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought,” 41.

<sup>55</sup> Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought”, 41.

<sup>56</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12.

<sup>57</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

<sup>58</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12.

anlamak ister. “Herhangi bir şey” ile Khan, dış dünyanın en somut hususlarını kastetmektedir.<sup>59</sup> Onun müzakeresi dış, dilbilimsel ve ideal olmak üzere üç dünyayı ve onların varlıklarını kapsar. Bu nedenle, öncelikle bu üç dünyanın mevcudiyetini ve sonra da dış dünyanın varlıklarını anlama sürecini inceleyeceğiz.

Dış dünya, insan zihni olmadan var olan varlıklar dünyasıdır. Bunlar dış ya da gerçek dünyanın varlıklarıdır. Dilbilimsel dünyanın varlıkları ise metinsel ya da metni oluşturan dilsel sembollerdir. Bir metnin dilsel dünyası, metni oluşturan insan zihnine ihtiyaç duyar. Metin, mürekkeple yazılmış bir kâğıt parçası ya da bilgisayar yahut başka bir araçla bazı dilsel semboller şeklinde ortaya çıktıktan sonra, onu okuyabilecek ve bu dilsel dünyaya girebilecek zihinlere gereksinim duymasına rağmen artık bir yazarın bulunmasına ihtiyacı yoktur. Son olarak, ideal dünya, insanların zihinlerindeki fikirlerin dünyasıdır. İdeal dünyanın varlıkları, düşünülebilen her şey olabilir. Bu varlıklar dış dünyanın varlıkları, dış dünyanın imkânları ve hatta dış dünyanın imkânsızlıkları olabilir. Aşağıdaki elma örneği bu noktayı anlatmak için yeterli olacaktır. Elma, dış dünyada onu gözlemleyen zihin olmadan da mevcuttur; dilsel dünyada, dilsel bir sembol olarak mevcuttur (örneğin; İngilizcede “apple”, Türkçede “elma” olması gibi); ve ideal dünyada “elma” imajı olarak mevcuttur. Bu üç dünyanın varlıklarının olasılıkları bağlamında, mesela “elma”, dış dünyanın bir gerçekliğidir. Dilsel dünyada, “elma” dış dünyanın gerçek bir olasılığıdır. Ancak, bu dilsel dünya, dış dünyanın imkânsızlıklarına da sahiptir. Örneğin; “kedi boyutunda bir fil” ifadesindeki “fil”, dış dünyada imkânsız iken dilsel dünyada gerçekten mevcuttur. Fil doğduğunda kediden büyük olduğu için ve büyümeye devam ettiğinden, dış dünyanın bir imkânsızlığıdır. İdeal dünyada, dış dünyanın olasılıkları (mesela, elma), dış dünyanın tahayyül edilebilir imkânsızlıkları (mesela, kedi boyutunda bir fil), ve dış dünyanın tahayyül edilemez imkânsızlıkları (mesela, yuvarlak dikdörtgen) mevcuttur. Şimdi bu tanımları dış dünyanın bir varlığını anlama sürecini anlamak için uygulamaya geçirelim (mesela, elma). İlk adım, elmayı dış dünyada görmektir. Sonra biz onu ideal dünyamızda renk, şekil, ağırlık vs. gibi soyut varlıklarının toplamı olarak algılarız. Bu bize, dış dünyada elmanın doğasına dair bir iç görü sunar. Son olarak, ona “elma” diye dilsel bir sembol veririz. Gelecekte, dış dünyada elmalarla karşılaşınca, “elma” sembolünü kullanarak ve bu sembolle bağdaştırılan kavramı hatırlayarak dış dünyanın diğer varlıkları ile etkileşiminde onlarla iletişim kurabiliriz. Böylelikle, dış dünyayı anlama işlemi dış dünyanın varlıkları ile başlar, oradan ideal dünyaya ve oradan da dilsel dünyaya geçer.

Metinleri anlamak da biraz farklı bir şekilde de olsa bu üç dünyayı kapsamaktadır. Bir metni okuduğumuzda, dış dünyanın somut maddeleri yerine önce dilsel sembollerle karşılaşırız. Okumamız, önümüzdeki metnin dilsel sembolleri üzerine kurulu olan ideal dünyayı yaratmamızı gerektirir. İdeal dünyadaki dilsel semboller vasıtasıyla dilsel dünyaya dair iç görüler edinmeye çalışırız. Dilsel semboller dış dünyanın mümkün ya da imkânsız gerçeklikleri olabileceği için, bizim

<sup>59</sup> İma edilen şudur ki; dış dünyanın en somut hususlarını anlama konusunda dahi sınır olunca, dış dünyanın daha az somut hususlarını anlamada daha da zorluk çekeriz.

dilsel dünyaya dair iç görülerimiz, dış dünyada doğru ya da yanlış olabilir. Bu nedenle, kendi hayatlarımızda denemek suretiyle iç görülerimizin doğru ya da yanlış olduğunu bulmamız gerekmektedir. Böylece, metinleri anlama süreci dilsel dünya ile başlayarak ideal dünyaya ve sonra da dilsel dünyanın iç görülerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını bulmak için dış dünyaya [uzanır].

Şimdi biz yukarıdaki süreci, önümüzde yorumlanmayı bekleyen metinsel bir dünya olan Kur'an metinlerini anlamak için kullanacağız. Birinci adım onun sembollerini doğru bir şekilde ya da elden geldiğince deşifre etmektir. Bu süreçte hata yaparsak Kur'an'ı yanlış anlayabiliriz. Khan'ın Kur'an'ı anlama yöntemi, Kur'an'ın metinsel sembollerini yalnız Kur'an vasıtasıyla anlamamızı gerektirir.<sup>60</sup> Khan, Kur'an'ın dilsel sembollerinin manalarını tesis etmek için etimolojik inceleme, *esbâb-ı nüzûl* (Kur'an vahyinin nüzûl sebepleri) kullanımı, *nâsîh-mensûh* (nesheden ya da neshedilen), *muhkem* (açık) ve *müteşâbih* (belirsiz) *ayetler* vs. çalışmalarını bir hata olarak görür.<sup>61</sup> *Tefsirler* söz konusu olduğunda, okurların onlara başvurmadan önce metin hakkında kendi yorumlarını bulmak ve ulaşmak için çabalayıp kafa yordukları sürece Khan, onları da hiçe saymaz. Khan *müfessirleri* de hoca olarak görür. Öğrenciler, Allah onlarla kişisel hayatlarındaki olaylara dair direk olarak konuştuğu için, Kur'an metnini anlamak üzere kendi akıllarına başvurmak zorundadırlar. Daha sonra Khan, hocalara başvurup iç görülerimizi kontrol etmemizi ya da doğrulatmamızı ister. Ancak ona göre hocalar metni yanlış anlamış olabilmesi ya da kendi hayatları bağlamında özel bir şey anlamış olmaları ve bu bağlamın artık geçerli olmaması ihtimalinden dolayı son sözü söylemeye yetkili değildirler. Khan kendi iyi öğrencilerinin, hocaların iç görülerinin ötesine gitmelerini ister. O düşüncenin gelişimini bu şekilde anlar. Bundan dolayı, Khan bizim hocalarımızdan öğrenmemizi, iç görülerimizi onlarınki ile karşılaştırmamızı fakat ilerlememizi ve hocalarımızın anlamasıyla sınırlı kalmamamızı ister.<sup>62</sup> Bu görüşlerini aşağıdaki argümanlarla desteklemektedir: i) Kur'an, bir kısmının diğer bir kısmını açıkladığını iddia eder, ii) bir metnin edebî bağlamı kelimelerin anlamını tesis eder, iii) Kur'an çok tutarlı bir metindir ve *nazm* Kur'an metninin dünyasını doğru bir şekilde anlamak açısından en önemli rolü oynar, ve iv) şu anki sosyo-tarihsel bağlam bizim için aşikârdır ve Kur'an'ı bu (bağlam) içinde sadece biz anlayabiliriz, v) hiçbir insan anlayışı, hocalarımızın anlaması dahi olsa, nihai nokta kabul edilemez.<sup>63</sup> Metni sadece şu anda var olan sosyo-tarihsel bağlamda anlama meselesi, Khan'ın değişimin doğasını anlama şekliyle bağlantılıdır ki; birazdan bu konu ele alınacaktır.

Khan'ın yukardaki görüşleri bizim Kur'an'ı nasıl anlamamız açısından ilginç yansımaları bulunmaktadır. Khan'ın bilgi felsefesi, bir metni doğru bir şekilde anlayabilmek için okurların, önlerindeki metnin ancak onlar bu dünyada oldukları sürece yaratıcı bir işlev göreceğine inanmaları gerektiğini haber vermektedir.

<sup>60</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 17-19.

<sup>61</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 17-23, 26-29.

<sup>62</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 24.

<sup>63</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 26-29.

Örneğin, hikâyenin diğer taraflarının anlaşılması için, okurun “kedi boyutunda bir fil” ifadesi tarafından yaratılan metinsel dünyaya inanması gerekir. Bunun anlamı, doğru metinsel iç görümlere ulaşabilmek için, inananlar ve inanmayanlar olarak Kur’an’ı okudukları zaman, her iki grubun da, Kur’an’ın metinsel dünyasında oldukları sürece, Kur’an’ın metinsel dünyasına inanmaları gerektiğidir. Ne zaman ki dış dünyaya gelirler, Kur’an’ın doğrularını kabul ya da reddetmeye karar verebilirler. Bu nedenle Khan, Kur’an’ı anlamının insanoğlunun hedefi/amacı olduğuna inanmaktadır.<sup>64</sup> Müslüman olmayanlar da okumalarından elde ettikleri iç görülerle Kur’an’ın metinsel dünyasını anlamaya davetlidirler.

#### 4. DEĞİŞİMİN DOĞASI

Khan’ın doğanın değişimine ve onun nasıl gerçekleştiğine karşı hem pratik hem de felsefi bir ilgisi vardır. Onun felsefi görüşüne göre değişim, dış dünyanın mevcudatında zamanın bir anında değil de bütün zaman içerisinde gözlemlenebilir. Mevcudatı zamanın bir anına hasredersek onları nesne olarak görürüz; onları zaman içerisinde gördüğümüzde ise olgular olarak görürüz.<sup>65</sup> Khan’a göre değişim, gözlemlenebilir bir süreçte başlama ve bitiş noktasına sahipse, bizim için gözlemlenebilir hâle gelir. Değişim hakkındaki bu görüş, Khan’ın hermenötiği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ona göre, okur için tamamen erişilebilir olan tek sosyo-kültürel bulunma, okumanın gerçekleştiği o anki sosyo-kültürel hâldir/bulunuştur. Böylelikle Kur’an okuduğumuzda, bizim anlamamızın başlangıç noktası, problemlerle yüzleştığımız sosyo-kültürel durum olabilir. Problemleri çözmek için Kur’an okuruz, ondan iç görüler ediniriz ve hayatı ona göre yaşarız. Böyle yapmak, rastgele bir değişim değil, anlamlı bir yön belirlemedir. Bir süre sonra, başladığımız yerden ulaştığımız yere olan değişimimizi okumamız ışığında değerlendiririz.<sup>66</sup> Eğer arzu edilen değişim gerçekleşmediyse Kur’an’ı tekrar okur, dünyevî problemlerimizin kabul edilebilir çözümlerine ulaşana kadar arayışımızı yoğunlaştırmaya devam ederiz.

Khan, Müslümanların yakın geçmişinde bazı İslamcılarının benimsedikleri İslami değişimin yanlış bir tarafını daha tespit eder. Khan, Mevlânâ Mevdûdî’yi bu yanlışın bir temsilcisi olarak kabul eder. Khan’ın eleştirisi 12 Ağustos 1978 tarihli Necâtullah Siddîki’ye yazdığı mektupta yazılı kayıtlara geçirilmiştir.<sup>67</sup> Bu mektuba göre, Khan ve Mevdûdî, İslam’ı, insanlık tarihinde Allah tarafından ilk Peygamber (s.a.v.) ile başlatılıp son Peygamber Muhammed’e (s.a.v.) kadar devam eden ilerleyen bir hareket olarak anlar. İkisine göre de bu hareketin özü *tevhid*, sadece tek olan Allah’a kul olmaktır. Mevdûdî ve Khan *tevhid* hareketinin amacının, insanın hayatında ve yaşadığı toplumda “önemli, evrensel ve esaslı bir değişime” neden olmak olduğuna

<sup>64</sup> Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, viii.

<sup>65</sup> Khan, “Thing-Event Distinction”, 45.

<sup>66</sup> Khan, “Thing-Event Distinction”, 45.

<sup>67</sup> Irfan Ahmad Khan to Mohammad Nejatullah Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, in *Islam ma’ashiyat aur adab: Khutut ke a’inah main*, ed. Mohammad Nejatullah Siddiqi (Aligarh: Educational Book House, 2000), 265-69.

inanmaktadır.<sup>68</sup> Ancak Khan'a göre, Mevdûdî'de devrimci gayret ve aktivizm arasında yanlış bir eşleştirme vardır (yani ideal ve gerçek gibi). Khan'a göre, bu yanlış eşleştirme "gelecek yanılışı" yanılışına düştüğümüzde ortaya çıkar.<sup>69</sup> "Gelecek yanılışı" ile Khan'ın kastettiği şudur: İyi bir Müslüman karakteri ve ahlaklı bir toplum oluşturmak için gereken gerçek hareket gelecekte gerçekleşir ve şimdi politik bir eylemden ibaret olan sahte bir hareketle değiştirilir. Politik hareket, diğerlerinin görüşlerini, kişinin kendi görüşüne göre değiştirmeyi ve seçimleri kazanmak için çalışmayı hedefler. İslam için gerçek çalışma politik güç kazanılınca başlar.<sup>70</sup> Bu yanılışın aksine Khan, gerçek değişimin insanoğlunun zihniyetinin ya da dünya görüşünün değişmesi olduğuna inanır.<sup>71</sup>

Khan'a göre İslam, özü itibariyle politik sistemdeki değişim değil, manevi bir devrimdir. Manevi değişim gelecekte politik değişikliğe dönüşebilir ya da dönüşmeyebilir.<sup>72</sup> Khan için manevi devrimin temeli şu Kur'an ayetidir:<sup>73</sup> "Allah'tan başkasına tapmayın."<sup>74</sup> Khan'ın indinde, bu iç görüyle bir "değişim", bir "inşa" ve bir "insan karakteri gelişimi" gerçekleşir.<sup>75</sup> Böylelikle bu inancın "gerçekleştirilmesi", bir "taahhüt", bir "sözün ifası", bir "yön değiştirme" ve "yeni bir aileye/kervana katılmaktır".<sup>76</sup> Kur'an araştırmalarından hareketle Khan, bu ailenin Allah, peygamberler, melekler ve inanan erkek ve kadınlardan oluştuğuna işaret etmektedir.<sup>77</sup> Burada Khan'ın hermenötiğinde kozmik bir boyut seziniyoruz.

Khan "gelecek yanılışının", Kur'an dininin yani gerçek Din'in (*al-din*) ruhuna çok ters düştüğünü düşünmektedir.<sup>78</sup> Ona göre dinin ruhu öyle bir şeydir ki; an içinde var olan koşullar bize Allah'a karşı bazı sorumluluklar yükler.<sup>79</sup> Khan, Tanrı'ya karşı borçlu olduğumuz şeyin, insanın kendi sınırlılıklarından dolayı bazı şeyleri değiştirmenin mümkün ve bazılarını değiştirmenin imkânsız olduğu insan dünyasında daha çok içinde bulunduğu duruma bağlı olduğunu ima ediyor görünmektedir. Bu ayrıca, mevcut şartların gelecekteki hareketlerin yönünü belirlediğini de işaret etmektedir. Bu nedenle Khan'a göre, Mevdûdî İslam'ı sabit fikirler seti olan bir sistem olarak görürken kendisi İslam'ı, dinamik ve değişen ortak düşünce ve hareket süreci olarak görmektedir.<sup>80</sup> İslam'ın bu şekilde anlaşılması, değişimi, tıpkı biyolojik organizmalardaki değişime benzeyen organik bir yapı gibi

<sup>68</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266.

<sup>69</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266.

<sup>70</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266-267.

<sup>71</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>72</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 264.

<sup>73</sup> Kur'an 11:26.

<sup>74</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>75</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>76</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>77</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

<sup>78</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

<sup>79</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

<sup>80</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 268.

görür: İçte olanın dış çevreyle etkileşimi, şartlar değiştikçe dinamik olarak değişerek izlenecek yolu belirler.<sup>81</sup>

Khan Kur'an'ı, zihinsel değişim ve karakter değişimi için bir vasıta olarak görür. Bu nedenle dikkatini, kişinin kendi zihnî vasıtasıyla Kur'an ile birebir ilişki geliştirerek onu anlamasına çevirir. Khan Kur'an'ı "yazılı önsezi" ya da "korunmuş iç görü" olarak görür.<sup>82</sup> Bu nedenle değişim metodu, Kur'an'ı okuyup davranışa geçirme ve "nurun" ya da "açık bir kitabın" aydınlığında bir hayat yaşama hâline gelir.<sup>83</sup> O, sanki her an (anlam açısından) sürekli gelişen "iyi bir nutuk/söz" gibidir.<sup>84</sup> Kur'an hakkındaki bu görüş, Mevdûdî'nin Kur'an'ın politik bir sistem içerisinde yürürlüğe konarak değişimin meydana getirildiği komutlar kitabı olması düşüncesinden çok daha farklıdır. Böylece Khan için Kur'an'dan iç görü edinmek, kişinin hayatını bu iç görüye dayanarak yönetmesi ve insanın içinde bulunduğu durumda aklını kullanması, Kur'an'ı doğru anlama sürecini oluşturur. O, Mevdûdî'nin metodunu izlemenin nihai sonucunun, bir cemaate/tarikata dönüşmek olduğuna inanır.<sup>85</sup>

## 5. KHAN'IN KAPSAMLI BEYANI

Khan'ın "birinin bir metni anlaması, kişinin, o metnin söz içeriği ile doğrudan ilişki kurarak anlamı hakkında iç görü geliştirmek için gayret göstermesini gerektirir" şeklindeki kapsamlı beyanı, onun Kur'an'ı anlamaya yarayan hermenötik teorisini neredeyse tamamıyla yansıtır. Bu beyanda geçen aşağıdaki noktalar açıklamaya ihtiyaç duymaktadır: i) "Bir metni anlama eylemi," ii) "onun anlamına dair içgörü geliştirmeye çalışmak," iii) "onun sözel içeriği," ve iv) sözel içerikle ilişki doğrudan olmalıdır. İlginçtir ki; Khan bizim Kur'an'a yaklaşımdan önce, *tefsir usulünü*<sup>86</sup> (Kur'an'ı anlamada klasik prensipler) öğrenmemizi istememektedir. Kur'an'ı doğru anlamak için önce *tefsir usulü* ilmine sahip olmayı genellikle *din bilginleri* şart koşar ya da Müslümanların çoğu buna inandıklarını alenen ya da üstü örtülü olarak belirtirlerken, Khan, Kur'an'ı bugün yeniden anlamak için *tefsir usulünün* ciddi derecede yanlış anlaşılmiş bir yöntem olduğunu ima etmektedir.<sup>87</sup> O, bu yöntemden sadece bir tek prensibi benimser; o da Kur'an'ı Kur'an ile anlamaktır.

Beyanın ilk kısmı olan "bir metni anlama eylemi," anlamanın bir eylem (bir fiil) olduğunu haber vermektedir. Bu eylem, Khan için bir kerelik bir hareketi değil, bir süreci ifade eder.<sup>88</sup> Bu işlem *sonsuz kadar* devam eder. Sürekli okuma işlemi

<sup>81</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought," 34.

<sup>82</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>83</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>84</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

<sup>85</sup> Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 269.

<sup>86</sup> *Tefsir Usul* metodolojisi, Kur'an ilimleri bilgisini gerektirir (*ulum al-Kur'an*), (örneğin; *tefsir, kırâât, 'icâz'ul-Kur'an, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh* bilgisi).

<sup>87</sup> O, hiçbir zaman *tefsir usulü* yanlış bir yöntem diye doğrudan söylememiştir. Ancak *tefsir usulünün* yetersiz olduğunu değişik açılardan göstermektedir (bk. Khan, *Reflections on the Qur'an*, 24-32).

<sup>88</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 33; Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44; ayrıca bk. Kur'an 1:6.

Khan'ın, insanoğlunun bilgi felsefesi kavramı üzerine kuruludur. Onun bilgi felsefesinde, insanoğlunun anlamasının üst limiti sınırlı ama sabit olmadığı için, zaman ilerledikçe onların bilgisi, hayat tecrübesi ve yeni durumlar değişmeye devam etmekte, yeni yorum imkanları sunmaktadır. Süreç, anlamaya dair daha önce mümkün olmayan yeni boyutlar açmaktadır. Bu süreçte, Kur'an'ın ana mesajı değişmez ama sadece daha iyi anlaşılır.<sup>89</sup>

Khan, devamlı ve sonsuza kadar okumaya olan ihtiyacın bir sebebi daha bulunduğuna inanmaktadır. Bu, felsefeci Josiah Royce'un (ö. 1855), Khan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.<sup>90</sup> Royce, insanın arayışının nesiller boyu devam eden sonsuz bir toplumsal süreç olduğuna inanmaktadır. Bu, insanoğlunun sonluluğu nedeniyle böyledir. Royce'a göre, tecrübeler üzerine kurulu sonsuz sonuçların doğrulaması, sınırsız bir topluma gereksinim duyar.<sup>91</sup> Bu nedenle Khan, bireysel ve toplumsal olarak Kur'an'ı anlamının *sonsuz* devam ettiğine inanmaktadır. Khan'ın beyanının ikinci kısmı olan "Kur'an'ın manasını anlamak için iç görü geliştirmeye çalışmak," meselesine daha önce değinilmişti.

Beyanın üçüncü bölümü, bizim Kur'an'ın sözel içeriği ile bir ilişki inşa etmemizi gerektirmektedir. Genel olarak, ilişki iki veya daha fazla birey arasında kurulur. İlişkiler dinamiktir ve asla aynı kalmazlar. Sabit bir metinle ilişki kurmak mümkün müdür? Khan için cevap olumludur. Bu olumlu yaklaşım, Kur'anî kullanım olan "*al-kitab*" anlayışı üzerine kurulmuştur. Ona göre "*Kitab'ın*" ana mesajı tevhit (yani; Allah'ın mutlak birliği). Kur'an'ın bu duruşu Müslüman geleneğinde yeni değildir. Khan'ın anlayışındaki yeni olan şey; aynı okur tarafından Kur'an'ın her okunuşunu, sanki o *anda* okur için inen canlı vahiymiş gibi ve ilahî olan ile yeni bir karşılaşma olarak görmesidir.<sup>92</sup> Kur'an'ın bu şekilde anlaşılması bizi, önümüzde *Mushaf* (kapalı sınırlı bir kitap) olarak duran sabit ve bitmiş bir ürüne değil, hâlâ inzal hâlinde olan bir Kur'an'a yöneltir. Bu durumda Kur'an, insanoğlu ile ilahî olan arasında bir bağlantı noktası hâline gelir ya da Kur'an her okunduğunda onun okunması insanoğlu ile yaratan arasında yeni bir iletişimsel eylemdir diyebiliriz.<sup>93</sup>

Khan'ın beyanının dördüncü bölümü, Kur'an'ın sözel içeriği ile *doğrudan* bir ilişki inşa etmektir. "Doğrudan" ile doğrudan teması kastetmektedir. Ona göre, bu doğrudan temas çoklu bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>94</sup> Örneğin; parmaklarımız fiziksel olarak Kur'an'ın kelimelerine dokunduğunda, gözlerimiz kelimeler üzerinde

<sup>89</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 10.

<sup>90</sup> Khan'ın eserlerinde Royce'a yapılan bir atıf mevcut değildir. Ancak, yazar Khan'a onun hermenötiğindeki "toplumsal metinsel anlayış" kavramını sorunca kendisi kaynak olarak Royce'den bahsettiğini ifade etmiştir.

<sup>91</sup> Griffin Trotter, *On Royce* (Chicago: Wadsworth, 2001), 77.

<sup>92</sup> Khan Kur'an'ın bir parçasını açıkladığında, o parçayı daha dün açıklamış olsa da açıklamak üzere olduğu parçayı okuduğunda sanki o kısmı ilk defa okuyor gibidir. Böylece o her okuyuşu taze vahiy ve ilahî olanla yeni karşılaşma olarak algılar.

<sup>93</sup> Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 35; Khan, "Exercise in Understanding the Qur'an", 2.

<sup>94</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12-14.

olduğunda ve Kur'an'ı dinlememiz için onu önümüze koymamız gerektirdiğinde gerçekleşen doğrudan temastır. Böylelikle gerçekleşen doğrudan temasın amacı, kendi zihnimizle Kur'an'ı anlamak için ilahi kelama odaklanmaktır.<sup>95</sup> Khan hafıza ve hayâl gücünün rolünü inkâr etmemektedir, ama hafıza ve hayâl gücü yukarıda bahsedilen üç şekilde sağlanan tecrübi temellere gereksinim duymaktadır (hakiki fiziksel temas).<sup>96</sup> Son olarak, doğrudan temas metnin Arapçadan okunmasını gerektirir çünkü "fuad," yani düşünme ve sezginin birleşik kapasitesi, çeviri ve açıklamalarla sekteye uğratılabilmektedir.<sup>97</sup>

Her bir doğrudan temas kendine has bir forma sahip olmakla kalmaz; hepsinin kendine göre ayrı bir fonksiyonu da vardır. En önemli, birinci ve en "önde gelen" doğrudan temas şekli Kur'an'ın okunması ya da dinlenmesidir (yani; "Rab, kalbi olan ve pür dikkat dinleyen kulu ile doğrudan konuşuyor").<sup>98</sup> Doğrudan temasın bir sonraki aracı ilahi metni görmektir. Görme, "bizim anlama yetimizin en sağlam vasıtasıdır."<sup>99</sup> Görme, dinlemeden daha sağlamdır çünkü "okunanı dinlerken, dinleme duyusu sürekli olarak ileri doğru bir hareket hâlinde ki; *fuad*, yani anlayışımız sürekli takip durumunda olur ve bazen bu bizim tepkilerimiz için olması gerekenden daha hızlı olabilir."<sup>100</sup> Burada görme bize yardımcı olur. Duyma "müzik sesine benzer bir akış sağlarken görmemiz bir bakışta, küçük bir *sûrenin* tamamını ya da bir *ayet* grubunu nispeten durağan bir şekilde görüntülemeye muktedirdir."<sup>101</sup> Doğrudan temasın üçüncü aracı parmak-dokunuşudur. Khan'a göre, "parmak-dokunuşu, ileriye bakan görme duyumuzun İlahi *ayetlerin* daha temel unsurlarının anlık görüntülerini daha iyi almaya yardım eder."<sup>102</sup> Örneğin; o, "*fuadın* daha kolay kavraması için, her bir kelime ya da deyim daha iyi sabitlik sağlar ve dikkatlice inceler."<sup>103</sup>

Khan'a göre doğrudan temasın kaybolması birkaç şekilde olur: 1) Bazı okurlar metni sadece başkalarını dinleyerek anlar (mesela, *hutbeleri* ya da hocaların yahut ilim sahibi başka kimselerin sohbetlerini dinleyerek). Onlar "İlahi Sözlerle herhangi bir gerçek temastan tamamen mahrum kalabilmektedirler."<sup>104</sup> 2) Bazı insanlar "Kur'an ile ilgili ya da Kur'an hakkında kitaplar /makaleler okurlar ama asla Kur'an'ın kendisini okumazlar."<sup>105</sup> 3) Başka bazıları, "Kur'an'ın *tefsirlerini* (yorumlar) okurlar ve bütün çabalarını *tefsirleri* anlamaya harcarlar, bu şekilde Kur'an'ı anlamış olduklarına inanırlar ama aslında ikincil bir metnin anlaşılmasından başka bir şeyi anlamış

<sup>95</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 11.

<sup>96</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

<sup>97</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

<sup>98</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

<sup>99</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

<sup>100</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

<sup>101</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

<sup>102</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

<sup>103</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

<sup>104</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

<sup>105</sup> Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.



olmazlar. Esas metni anlamaya bile çalışmamışlardır.”<sup>106</sup> 4) Bazı kimseler ise, “Kitab’ı zaten inanmış oldukları şeyi destekleme gereği duydukları zaman okurlar.”<sup>107</sup> Bu gruba girenler, “makale yazan ya da konuşmalar yapan bazı zeki kişilerdir ve bunlar sunumlarını daha otantik göstermek için İlahi Kitap’tan kendilerine destek ararlar.”<sup>108</sup> Kısaca Khan için, Kur’an’ın *yenilikçi ve doğru* anlaşılması ilahi sözlerle doğrudan temas olmadan mümkün değildir.

Eğer Khan’a göre herkes Kur’an’ı kendi anlayışına göre anlamalıysa, bu durumda herkes kişisel öznellik nedeniyle nispeten farklı şeyler anlayacaklardır. Aslında bu görecelilik, bizi manaya ulaştıracak hermenötiği aramamızın sebeplerinden biridir. Khan, bu problemin farkındadır. Onun çözümü, Hz. Peygamber (s.a.v.) hariç hiçbir kimsenin *gerçek manaya* hâkim olduğunu iddia edemeyeceği şeklindedir.<sup>109</sup> Böylece, kimse başka bir bireyin bulduğu manayı kabul etmek zorunda bırakılamaz. Bu, 1400 yıllık *tefsir* geleneğinin köklü uygulamalarından biridir. Bu sebeptendir ki; müfessirler *tefsirlerinin* sonuna “Allah en iyisini bilir” yazarlar. Bu, tefsir âliminin yorum yapmak için elinden geleni yaptığını fakat hâlâ kendi yorumunun tek ve en doğru yorum olduğunu iddia etmediğini ima etmek içindir. Khan, bireysel ya da grup olarak yapılan yorumların doğrulamaya ihtiyaç duyduğuna inanmaktadır. Bireysel yorumlar için onun doğrulama çözümü kendinliğinden doğrulamadır (self-authentication).<sup>110</sup> Onun mantığı, Kur’an’da yer alan “*kalbin mutmain olması*” (itminân-ı kalb) çağrısına dayanmaktadır. Khan için Kur’an’ı anlama, hayat boyu devam edecek bir süreç olduğundan süreç içerisinde kişinin anladığından tamamen mutmain olduğu bir aşama gelecektir. Örneğin; Khan, Kur’an ayetinde (2:260) anlatılan, Allah’a zaten inanıyor olmasına rağmen “kalbinin mutmain” olmasını isteyen İbrahim Peygamber (salat ve selam üzerine olsun) kıssasına işaret etmektedir.<sup>111</sup> Toplumsal doğrulama için Khan’ın çözümü, “o toplumun âlimleri birbirleri ile etkileşip, kendi anlayışlarını paylaşır, birbirlerinin anlayışlarından öğrenirler ve birbirlerini düzeltirler.”<sup>112</sup> şeklindedir. Böylece toplumsal anlam, doğrulanmış ve uzlaşmış anlam olur. Bireyler de böyle bir mutabakattan, şahsen ulaştıkları kendi anlayışlarını kıyaslayarak istifade edebilirler.<sup>113</sup> Ancak bu toplumsal anlam bile asla nihai anlam değildir. O da her zaman; yeni bilgi, anlayış ya da veriye ulaşıldıkça değişime tabidir. Bu doğrulama süreci, her bilim insanının kendi inanç ve iç görüşleri ile çalışıp ama yine de toplumsal

<sup>106</sup> Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 1.

<sup>107</sup> Khan, *Reflections on the Qur’an*, 33.

<sup>108</sup> Khan, *Reflections on the Qur’an*, 33.

<sup>109</sup> Khan, *Reflections on the Qur’an*, 10; Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought”, 35,

<sup>110</sup> Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 31-32.

<sup>111</sup> Khan, *Reflections on the Qur’an*, 682.

<sup>112</sup> Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 35.

<sup>113</sup> Kur’an’a göre, her kişi kendi yorumunu edinmekle mükelleftir (19:95). Bireysel yorum ile toplumsal yorum arasında bir zıtlık varsa, ahlaki bir varlık olan birey toplumsal yorumu kabul edip etmemekte serbesttir. Khan bu hususu külliyatında açıkça izah etmemiş fakat ima etmiştir.

doğrulamaya ihtiyaç duyduğu bilimsel bir topluluğun uzlaşma ve doğrulama yoluyla toplumsal anlama ulaşma usulüne benzemektedir.<sup>114</sup>

### **SONUÇ**

Sonuç olarak Khan'ın, kendi Kur'an çalışmalarıyla, Peygamber'in (s.a.v.) *sünneti* ve güncel Batı felsefesi söylemi ile desteklenmiş Kur'an'ı yorumlamaya dair tutarlı ve kapsamlı bir yöntem ve bütüncül bir kuram sunduğu söylenebilir. Onun Kur'an'ı anlama yöntemi, her bir okurun Kur'an ve Kur'an'ın sözel içeriği ile şahsi bir ilişki geliştirip okurun kendi sosyo-tarihsel şartları ve kişisel konumu hesaba katılarak onu, kendi aklıyla anlamaya çalışmasını gerektirir. Kur'an okuru, *tefsir* ve başka malzemelerden yardım alabilir. Ancak bu kaynaklar, anlamamıza yardımcı olacak muallim görevi görmelidir; ama onların anlayışı, bizim için ana metin hâline gelmemelidir. Biz onlardan öğrenip anlama işlemi daha ötelere taşırız. Bu, bir yoruma ulaşmanın ya da bir yorumu kabul etme sorumluluğunun, kişisel bir şey olduğu anlamına gelmektedir. O, bir seferlik durağan bir süreç değil, bireylerin sosyal ve kişisel hayatlarında ve toplumlarında sürekli okumayı, düşünmeyi ve benimsemeyi gerektiren dinamik bir süreçtir.

<sup>114</sup> Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", Appendix II, 167; Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 36.

**KAYNAKÇA\*\*\***

- AAI, Al-Mawrid. Erişim 22.1.2016. <http://www.amin-ahsan-islahi.org/> .
- AQU, Association of Quranic Understanding. Erişim 20.1.2016. <http://quranicunderstanding.com/>
- Azmat, Tanveer. *Understanding and Qur'anic Revelation: The Dynamic Hermeneutic of Irfan A Khan*. Chicago: Lutheran School of Theology, Doktora Tezi, 2016.
- Droge, Arthur J. trans. *The Qur'an: A New Annotated Translation*. Bristol, CT: Equinox Publishing Inc. 2013.
- Falahi, Abd'al-Rabb Athari. "Maulana Jalil Ahsan Islahi". *Hayat-i nau* (Oct.-Dec. 2012), 7-41.
- Farahi, Hamid al-Din. *Majmu'ah-i tafasir-i Farahi*. Çev. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Faran Foundation, 1991.
- Farahi, Hamid-uddin-farahi.org. Erişim 25.1.2016. [http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=90&Itemid=78](http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=78) .
- Freamon, Bernad K. "Some Reflections on Post-Enlightenment Qur'anic Hermeneutics". *Michigan State Law Review* 1403 (2006), 1410.
- Khan, Irfan Ahmad. "Authenticity and Development of Islamic Thought". *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 4/2 (1987), 18.
- Khan, Irfan Ahmad. *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the Last Thirty Divine Discourses: (Surah 85-Surah 114)*. Chicago: Association of Qur'anic Understanding, 2013.
- Khan, Irfan Ahmad. *Reflections on the Qur'an, Understanding Surah al-Fatihah and al-Bakarah*. Leicestershire, UK: Islamic Foundation, 2005.
- Khan, Irfan Ahmad. *The Thing-Event Distinction*. Chicago: University of Illinois, Department of Philosophy, Doktora Tezi, 1986.
- Martinich, Aloysius P. "Introduction", *A Companion to Analytic Philosophy*. ed. Aloysius P. Martinich - David Sosa. Malden, MA: Blackwell Publisher, 2001.
- SEP, Stanford University. "Hermeneutics." Erişim 15.1.2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics> .
- Siddiqi, Mohammad Nejatullah (ed.). *Islam ma'ashiyat aur adab: Khutut ke a'inah main*. Aligarh: Educational Book House, 2000.
- Trotter, Griffin. *On Royce*. Chicago: Wadsworth, 2001.