

t e z k i r e

Vadi Yayınları: Derleme Dizisi 11-12
Aralık 1997

tezkire

Sayı: 11-12

© Vadi Yayınları

1. Baskı: Aralık, 1997

Yayıma Hazırlayanlar

Erol Mutlu
Mezher Yüksel

Redaksiyon

Hatem Ete
Recep Gürkan Göktaş
Hamza Taşdelen
Nuh Yılmaz

Dizgi
ESAM

Baskı
Zirve Matbaacılık
229 64 84

ISBN
975-7726-26-5

Yeni yayın döneminde (Yıllık 6 sayı) tezkire'ye abone olmak isteyenlerin 4.500.000 liralık tutarı Ercan Şen'in 104260 numaralı Posta Çeki Hesabına yatırarak posta çeki dekontunu Vadi Yayınları'nın yazışma adresine göndermesi gerekmektedir. Dekontla birlikte lütfen, adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu belirtiniz

Yazıların içeriğinden yazarları sorumludur. Gönderilen yazılar iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar Yayın kurulu tarafından incelenir ve gönderildikten sonra en geç iki ay içerisinde yayınlanıp yayınlanmayacağı belirtilir. Bu işlemin hızlandırılması için yazıların iki nüsha olarak gönderilmesi, mümkünse Macintosh veya IBM uyumluların Microsoft programlarında kaydedilmiş disketler içerisinde gönderilmeleri uygun olur. Yazılarda herhangi bir akademik teamülde kabul edilmiş referans sistemine uyulmasına dikkat edilmelidir.

Yazışma Adresi

VADİ YAYINLARI

Meşrutiyet Cad Bayındır II, 60/5

Kızılay - ANKARA

Tel: (312) 435 64 89 Fax: 425 63 45

Konya İrtibat Bürosu: Çizgi Kitabevi,
Kitapçılar Çarşısı, Zafer Konya
Tel : 353 10 22

KUR'AN VE TARİHSELLİK TARTIŞMALARINDA GÖZDEN KAÇIRILANLAR

ÖMER ÖZSOY

Hak Söz Dergisi'nin Haziran '97 sayısında "Kur'an ve Tarihsellik" konulu bir soruşturma yayınlandı. Soruşturma, Fethi Kılınç'ın sunuş mahiyetindeki araştırması ve Yılmaz Çakır, Tuncer Namlı, Ali Bulaç, Kürşat Atalar ve Mevlüt Uyanık'ın konuyla ilgili sorulara verdikleri cevapları içeriyor. Adıgeçen değerli kalem erbabına ve onların Kur'an'ın tarihselliği tezine ilişkin karşıt görüşlerini ilgili, kamuoyuna intikal ettirmek suretiyle, olsa olsa konunun daha iyi anlaşılmasına katkıyı amaçladıklarını düşünmeyi yeğlediğim Hak Söz dergisi yetkililerine teşekkür ediyorum. Katılımcılara yöneltilen sorulardan farksız olarak, bütün katılımların konuyu anlama ve anlaşılır kılma çabasından çok, adı konulmuş bir itiraz niteliği taşımaları itibarıyla, sorun karşısındaki duruşları ve buna bağlı olarak algılama biçimleri büyük ölçüde birbirini andırmaktadır. Bununla birlikte, karşı koyuşlarını dillendiriş biçimleri ve konuyu ele alışlarındaki derinlik gibi, bütün yazıları eşdeğer görmemizi ve blok olarak değerlendirmemizi engelleyen yeterince sebebe de sahibiz. Bu nedenle, yazıların tamamıyla ilgili genel bir değerlendirme yapmak yerine, Kur'an ve tarihsellik tartışmalarına farklı zamanlarda ve muhtelif vesilelerle iştirak etmiş biri olarak, sözkonusu yazılarda gözden kaçtığı veya kaçırıldığını düşündüğüm, konuya ilişkin çok önemli bazı noktalara mümkün oldukça kısa bir şekilde işaret etmeye çalışacağım. Bunu yaparken, yeri geldikçe sözkonusu yazılara da, atıfta bulunacağım. Bu yazının gerisinde, Kur'an'ın tarihselliğine

yönelik itirazlara cevap verme dürtüsünden çok, tek taraflı yürütülmüş bir tartışmaya, aynı okur kitlesi karşısında gecikmiş bir iştirak talebi yatmaktadır. Dolayısıyla, aşağıdaki yazı, sözü edilen altı yazıdaki cevaplanması veya sorgulanması gereken konuları bütünüyle tüketmemektedir.

1. Kur'an'ın tarihselliği savının köken sorunu yoktur, anlaşılammama sorunu vardır:

Gerek katılımcılara yöneltilen sorular, gerekse yazıların tamamı, ısrarla tarihsellik sorununun köken itibarıyla Batı / Hristiyan menşe'li bir 'yöntem' olduğunu dillendiriyor. Kanımca, sorunlar düzeneği ve düşünce geleneği itibarıyla bütünüyle özgün bir "kültür evreni"nden söz etmek pek mümkün değil; bunun nedeni de, özellikle büyük öğretiler açısından etkileşimin kaçınılmaz oluşudur. En kadim ve en mahrem teolojik sorunlarımız (*halku'l-kur'an, ef'âlu'l-ibâd, el-esmâ' ve's-sıfât vb.*) arasında, bütünüyle İslâm'a özgü kılabileceğimiz türden, —gerek sorunsal, gerekse argümantasyon bakımından— farklı kültürlerle bir şekilde etkileşmemiş kaç mesele mevzubahis edilebilir? Bu yüzden, Kur'an'ın tarihselliği sorununun da bir şekilde ve bir ölçüde bu etkileşim gerçeğinden nasiplenmiş olması, kaçınılmaz değilse de, mümkün ve doğaldır. Aynı şekilde, Hristiyan ilahiyatında ciddi bir kırılma olarak başgösteren tarihselci eğilimlerin, tarihi öteden beri bir 'imkan' olarak gören ve 'mümkün tarih' tasavvuruyla 'Kâdir-i Mutlak' Allah inancını birlikte götürme geleneğini bünyesinde barındıran İslâm ilahiyatından etkilenmiş olması, da üzerinde durmaya değer bir konudur. Ancak, bu etkileşim olgusunun, müslüman tarihselcilere fıkri nesep belirlerken, fıkri irsiyete bakmaksızın doğrudan doğruya isim benzerliğinden hareketle "hristiyan teolojisi" gibi bir köken tesbitinde bulunanların tutumlarını büsbütün haklı çıkaracağı da söylenemez. Sonuçta, hiç bir düşünce ürününün bütünüyle özgün olmasını da, bloklanarak başka bir ortama taşınabilmesini de imkan dahilinde görmüyorum. Hal böyle iken, herhangi bir eğilim veya görüş için, konumuz özelinde "Kur'an'ın tarihselliği" savı için, üstelik de temellendirme mahareti gösterememeksizin, "bu yabancıdır" demekle ciddi bir şey söylemiş, sadra şifa bir teşhiste bulunmuş olmuyoruz. Etkileşimin yönüne ilişkin bir bilince sahip olmak, üzerinde durulan zemini teşhis açısından lazım ise; bunu, "Kur'an'ın tarihselliği" diye gerçek bir sorunun olup olmadığı; diğer bir deyişle, tarihsellik olgusunun Kur'an'a ilişkin tasavvurlarımız düzleminde bir bağlama sahip olup olmadığına yönelik bir sorunun izlemesi elzemdir. Ancak, üzülerек görmekteyiz ki, sözkonusu yazıların tamamında, "Kur'an'ın tarihselliği" tezinin, bütünüyle Hristiyan teolojisinden aşırı olarak, olduğu gibi düşünce dünyamıza aktarıldığı görüntüsü verilmek istenmektedir. Buna bağlı olarak, Kur'an'ın

tarihselliği tezine karşı çıkarken dayanan argümanlar da aynı "yabancı kültür evreni"nden ödünç alınmaktadır; üstelik, çoğu kez 'tarihsellik' veya 'tarihselcilik' terimleriyle ifade edilen herşey birbirine karıştırılarak; hristiyan teologların dahi temkinli olma ihtiyacı hissettiği bir tartışma zemininde, herkesçe bedaheten malum bir alanda konuşur rahatlığıyla ve yerine göre, en az "Allah'ı dışlayan insan-merkezci" bir dünya görüşü kadar İslâm'a yabancı olan "insanı yadsıyan tanrı-merkezci" bir dünya görüşüne yaslanma pahasına... Sonuçta, bir görüşe yabancı kökenli olduğu gerekçesiyle karşı çıkarken, aynı ithamı hakedecek bir tutumla, yabancı bir kültür içerisinden ve —çok farklı zamanlarda, çok farklı kişilerin, çok farklı bağlamlarda yükselttikleri itirazlara yapılan amatörce referanslarla— başkalarının ağzından konuşmak gibi vahim bir durum sergilenabilmektedir. Bu tür girişimlerin, yazarını tatmin ve kitleleri tehyic dışında bir getirisi olacağı kanısını taşımamakla birlikte, benzer girişimleri güdülediğini sandığım ve yabancı olmadığımı düşündüğüm hassasiyetin er geç hayırlı bir çıkış bulacağına olan inancımı da itiraf etmeliyim.

Buna rağmen böyle bir soruşturma çerçevesinde en azından benim açımdan mazur görülmesi dahi mazur görülemeyecek olan, bütün bunlar yapılırken, asıl tartışılması gereken Kur'an'ın tarihselliği tezinin yerli geleneğe referanslarının gözden kaçırılmakta olduğudur. Çok ilginçtir, anılan yazılarda yüzeysel bir iki atfın dışında, tarihselci Müslümanlar olarak nitelenenlerin tezlerini temellendirmek için başvurdukları kaynaklara ve gündeme getirdikleri sorunlara ilişkin ciddi bir sorguya girilen yok. Bu eksikliğin nedeni hakkında bir yoruma hacet yok sanırım. Yalnızca Sayın Bulaç, *makâsıd* ile tarihsellik arasındaki mahiyet farkına işaret ediyor ve Usulcüler'in geliştirdikleri ve Usul-i Fıkh'ta kullanılan en yaygın ta'mîm yöntemi olan kıyas'ın işlerlik alanını genişleten "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez" ilkesiyle tarihselliğin farkını vurgulayarak, ilki lehine bir tercihte bulunuyor. Konuya başlangıç noktası teşkil etmesi bakımından bu tespitlere atfen benim de söylemek istediklerim var:

Şatıbî'nin, her türden müslüman modernistin, özellikle *makâsıd* konusunda sık başvurduğu bir isim olduğu doğrudur. Ancak, geleneğe yapılan atıflar Şatıbî ve makâsıd ile sınırlı değildir ve bu durum, tarihsellik fikrine karşı çıkış girişimlerini, konuyu Şatıbî ve *makâsıd*'ın dışına taşımakla yükümlü kılmaktadır. Şatıbî'ye yapılan atıflara gelince, bu atıflar *makâsıdu's-ş-şerî'a* ile 'tarihsellik' tezini aynileştirme amacına matuf olmayıp; temelde, Şeriat'ın vazedilişinde bir takım gayelerin hedeflendiği ve bu gayelerin (Şâri'in kastının) bilinebilirliği konusundaki paralellik nedeniyledir. *Makâsıdu's-ş-şerî'a* ile 'tarihsel yöntem' arasında bu paralelliğin ötesinde bir ayniyetten sözedilemeyeceğini teslim etmekle birlikte, bu durumun, tarihsel yaklaşımın Usul-i Fıkh geleneği

içerisinde bir dayanağı bulunmadığının göstergesi olarak sunulmasını haklı bulamıyorum. Böyle bir iddia, ancak İslâm geleneği içerisindeki farklı "anlama yöntemleri"nin varlığını gözardı etmekle mümkün olabilir.¹ Öte yandan, unutmayalım ki, Fıkıh Usulü alanında, kendisine yapılan modernist atıflardan önce de haklı bir öneme sahip olan Şatıbî'ye tarihselci olarak nitelenenlerce yapılan referanslar, daha çok, onun Kur'an'ın 'arabîliği' ve Muhammedî Şeriat'ın 'ümm"liği' tespiti ve bu tespiti temellendiriş biçiminedir. Şatıbî'nin bu tespitleri, "Kur'an'dan nasıl yararlanılacağı" sorusunu önceleyen "Kur'an'ın neliği ve niteliği" sorularına ilişkindir. Ona göre Muhammedî Şeriat umumi olarak bütün insanlar için gönderilmiş olmakla birlikte, Araplar'a özgüdür ve bu nedenle, onu anlamak için onun hitap ettiği arabî arka-plan esas alınmak durumundadır. Aksi takdirde, ona söylemediği şeyleri söyletebileceğimiz gibi, söylediği şeyleri de gözardı etmemiz muhtemeldir. Kur'an hitap ettiği Araplar'ın anlayamayacakları şeyler söylemiş olamayacağı için, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplar'ın bilmedikleri şeylerin Kur'an'da yer alması mümkün değildir. Kur'an kozmoloji, tıp, ahlak, tarih, dil ve hukuk konularında Araplar'ın bilgi ve uygulamalarını (*ma'hûd*) baz almıştır. Şatıbî, İslâm'ın bir hâssası gibi telakki edilen miras taksiminin bile Arap örfüne dayandığını, seleflerinin beyanlarına dayanarak ifade etmektedir.² Kur'an ile nüzul döneminin olgusal gerçekliği arasındaki ilişkiye yönelik benzer veriler bize, Kur'an'ın 'mutlak' olmadığı; onun ilke bazında değil, konjonktür üzerinden konuştuğu şeklindeki tasavvurun, —tarihsel gerçeklikle örtüşmesi ve mantıksal tutarlılığı sorunları bir yana— en azından 'türedi' olmadığını işaret etmektedir.

Hayatın ürettiği yeni sorunlara nass'dan çözüm bulmak amacıyla geliştirilen *umûmu'l-hukm ma'a husûsî's-sebeb* ilkesine gelince, bu ilke, burada sebep olarak nitelenen asl / emsâl'e kıyaslanamayacak her türlü yeni durumu ya yadsımayı veya nassın —dolayısıyla da Şeriat'ın— denetim alanı dışında bırakmayı sonuç vermektedir. Nitekim, daha ilk asırlarda *kıyâs*'ın yanı sıra, bir emsâle bağımlı olmaksızın işletilen *istihsân*'ın kullanılmaya başlanması, hatta tearuz halinde çoğu kez istihsânın tercih edilmiş olması, islâmî çözüm üretme konusunda analojik akılyürütme ile yetinmenin mümkün olmayışı nedeniyledir. Zira, herhangi bir şer'î hükme sebep olan durumla hiçbir şekilde kıyaslayamayacağımız, yani geçmişte emsali bulunmayan yeni durumların zuhur etmesi teorik olarak mümkün, pratikte de vakidir. Bu gibi durumlarda

1. Farklı anlama yöntemleri ve gelenekleri için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadis'ir Anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s.130 vd.

2. *Muvâfakât*, Draz neşri, Beyrut, s.78

ise kıyas yoluyla şer'i bir hüküm istinbatına imkan yoktur; zira bilindiği gibi, kıyasın geçerlilik şartlarından birisi de, asl'daki hükmün dayandığı illetin fer'de de bulunmasıdır. Nass'dan yararlanmanın tek formu, herhangi bir hükmü yeni durumlara aynıyla tatbik etmeye indirgendığı için, karşılaşılan herhangi bir sorunu kıyas yoluyla çözmek mümkün olmayınca, sözkonusu durum / sorun, ya herhangi bir şer'i hükmün asıyla aynileştirilmek suretiyle, hazır hükmün altına yerleştirilecek; ya da doğrudan doğruya seküler alana itilecektir.

Örneğin, enflasyonist ortamlarda karşımıza çıkan ve diğer işlevlerinin yanı sıra enflasyondan kaynaklanan mağduriyetleri de kısmen gideren çağdaş bir uygulama olan banka faizinin, banknotun ve enflasyonun olmadığı bir ortama ait ve yalnızca borçlu açısından mağduriyet doğuran *ribâ* (tefecilik) ile bir tutulabilmesi, bu entellektüel zaafın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Yapılan, açıkça iki farklı tarihsel olguyu, aralarındaki bütün farklara sünger çekerek aynileştirmektedir. *Maslahat*'ı esas alan, yani faizin uygulandığı iktisadi sistemlerin neden olduğu haksız kazançlar, malî dengesizlikler vb.'den hareket ederek faize karşı çıkan yaklaşımlara, hüküm koyma sürecini gereğinden fazla beşerileştirdiği gerekçesiyle karşı çıkan hassasiyetin, Kur'an'ın bir duruma ilişkin çözümünü, başka bir duruma tatbik etmekle, ona esasen söylemediği bir şeyin söyletildiğini görmesi beklenirdi. Kur'an'daki *ribâ* yasağının, doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu söylemek, Şâri'in kasdına uygun, çok nesnel bir tespit içermese gerektir.

Farklı olguları aynileştirmeye zemin hazırlayan zihinsel arka-plan, "sebebin hususiliği..." ilkesinin de dayandığı "Şari", bütün muhtemel / müstakbel sorunları gözönünde bulundurarak hüküm koymuştur" kabulüdür. Bu kabulün "Şari" bir hüküm koyduysa, o hükmün işletilmesine imkan tanıyacak durumlar mütemadiyen vücut bulacaktır" gibi, ancak hesabı verilmemiş bir tarih tasavvuru üzerinde yükselebilecek garip bir dogmaya evrilmesi kaçınılmaz mıydı, bilmiyorum, ama bu 'tutumlu' nass anlayışına Sayın Namı'nın yazısında tanık oluyoruz: "... Arab'ın "Anamın sırtı gibisin" deymi ile Türk'ün "Anam avradım olsun" deymi arasında dil farkının ötesinde hiç bir fark yoktur. Dolayısıyla aynı hüküm burada neden geçerli olmasın..."; yani, madem ziharla ilgili bir nass var, bu nassı neden heder edelim? Burada "anam avradım olsun" ifadesini "avradım anam olsun" ifadesine kıyaslamamanın fesağı bir yana bırakılacak ve Sayın Namı'nın akıl yürütme(?) biçimi doğru kabul edilecek olsa bile, isabetli bir çıkarımda bulunduğu söylenemez; zira ziharın hanuma ana muamelesi yapma sonucunu doğurduğu gibi, "Türk ziharı'nın da anaya hanım muamelesi yapmayı sonuç vereceği açıktır; zihar yemininin hukuki sonucu bir tür muvakkat boşanma iken, "Türk ziharı'nın sonucu (bunun hukuki bir sonuç doğuracağını varsaydığımız takdirde) enstest ilişkiden başkası olmayacaktır. Bu

akıl yürütmenin sergilediği trajedi üzerinde bu kadar durmamın nedeni, Sayın Namlı'nın yalnız olmayışıdır. Örneğin, kölelikle ilgili pasajların çağdaş dünyada taalluk ettiği bazı statülerin mevcudiyetinden sözedenlerin bile bulunması, yukarıdaki tahlillerimin hiç de fantazi ürünü olmadığını gösteriyor. Öyle ya, Kur'an'ın kölelerle ilgili ahkâmını 'heder' etmemek için, ya kölelik kurumunu yeniden ihdas edeceksiniz, ya da verili durumda kölelikle aynileştirebileceğiniz bir öge bulacaksınız. Menatını yitirmiş bir hükmü tatbik edebilmek için, ya o hükmün tatbikine elverişli bir ortam hazırlayacaksınız, ya da verili durum içerisinde o hükmün taalluk edeceği bir alan keşfedecek / üreteceksiniz ki Kur'an konusunda 'tutumlu' bir tavır geliştirebilesiniz.

Sonuç olarak, "sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine engel teşkil etmez" ilkesi, yalnızca kıyasa imkan vermesi itibarıyla nassin egemenlik alanını genişletebilmekte ve ilahî / peygamberî rehberliği başka durumlara taşımaya imkan vermektedir. Ancak, nüzul döneminde emsali (*makîsun 'aleyh*) bulunmayan, dolayısıyla kıyasın mümkün olmadığı durumlarda nassa nasıl başvurulacağı, yani ilahî / peygamberî rehberliğin nasıl aktüelleştirileceği konusunda yetersiz kaldığı için, ya sözü edilen aynileştirme tutumuna kışkırtmakta, veya hayatın getirdiği sorunlar düzeneğinin önemli bir kısmını çözümsüz bırakmaktadır. Bu çözümsüzlük karşısında geliştirilen, "İslâm'ın tatbikinden kaynaklanmayan sorunlara çözüm üretmek İslâm'ın görevi değildir" söylemi ise, son tahlilde İslâm için hayatın bütünü yerine muayyen bir ilgi alanı tayin etmesi bakımından laikliğin tersinden ifade edilmesinden başka bir şey olmasa gerektir (Kur'an'ın ilgilendiği ve çözüm getirdiği sorunların hangisinin müsebbibi İslâm idi, merak ediyorum). Modernite'nin ürettiği sorunlar karşısında Müslüman'a ilgisizlik ve sorumsuzluk telkin eden ve yalnızca modernite-karşıtı bir bağlamda kurgulanması mümkün olan bu modern söylemin, Kur'an'ın ve Sünnet'in rehberliğine başvurulamayaçak tarihsellikler öngörmekte olduğu açıktır. Müslümanlığı ertelenebilir bir 'durum' olarak tanımlayan bu diasforacı anlayışın, Şif müslümanlar dahi *velâyet-i fakih* formülüyle, klasik 'kurtarıcı' bekleyişini ve ertelenmiş müslümanlık anlayışını aşmayı başarmışlarken, müslümanları tarihin dışında bırakma işlevine aday olması da şayan-ı ibrettir.

2. Tarihsellik - evrensellik karşıtlığı yoktur, tarihsellik - tarih-üstütlük karşıtlığı vardır:

Kur'an'ın tarihselliğinin ne anlama geldiğinin anlaşılmasını zorlaştıran en önemli etkenlerden birisi de, sorunun genellikle Kur'an'ın tarihselliği-evrenselliği karşıtlığında ele alınmasıdır. Karşıtlığı bu şekilde kurmak, ister istemez tartışmaya Kur'an'ın yol göstericiliğinin hala geçerli olup olmadığı

üzerinde yürütülen çirkin bir pazarlık görünümü vermektedir. Oysa tartışma Kur'an'ın hitabını algılama biçimleri arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Sorun, Kur'an'ın doğrudan doğruya ve yalnızca Hz. Peygamber ve onun çağdaşı olan belli bir 'muhatap' kitlesine yönelik "tarihsel bir hitap" mı; yoksa, bütün müstakbel ve muhtemel 'okur'ları da hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan "tarih-üstü bir metin" mi olduğudur. Bu karşıtlık ekseninde Kur'an hitabının tarihselliğini kabul etmek, onun mesajının evrenselliğini yadsımayı gerektirmez; bu, yalnızca ve yalnızca Kur'an'ın mahiyetine ilişkin bir tespittir. Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluşu, aynı zamanda, Kur'an karşısındaki konumumuzu, sahabe, Mekkeli müşrikler, Medine ahalişi vb.den farklı kılmaktadır. Bu fark nedeniyledir ki, bizler onu anlamak için muayyen bir bilgisel arka-plana ve bir yönteme ihtiyaç duyarken, Kur'an'ın muhatabı olan ilk nesil için böyle bir ihtiyaç söz konusu olmamıştır. Haddi zatında biz sonrakiler, Kur'an'ın nazil olduğu döneme ilişkin malumata, ilk nesil ile aramızdaki mesafeyi imkan ölçüsünde kapatmaktan başka bir şey için ihtiyaç duyuyor değiliz. Örneğin, nüzul ortamını yaşayan Hz. Peygamber'in çağdaşları "48.Feth suresinin Hudeybiye antlaşması hakkında mı, yoksa Mekke'nin fethi hakkında mı nazil olduğu" veya "9.Tevbe/122. ayetin, yeni müslüman olan kabilelerin topluca Medine'ye göçmek yerine dini öğrenmek üzere bir heyet göndermelerini mi; yoksa müslümanların topluca savaşa çıkmayıp, ilmi faaliyetin sürekliliğini teminen bir grubu geride bırakmalarını mı salık verdiği" türünden bir soruyla hiç tanışmamışlardır. Bizler ise bu soruların cevabını metnin içinde bulamadığımız için, ilgili pasajların tarihsel bağlamlarını tespit edip, anlamı bu bağlam içerisinde çözmek zorundayız. Şayet Kur'an evrensel bir metin olarak kurgulanmış olsaydı, bizim Kur'an karşısındaki konumumuzu ilk neslinkinden farklı kılan herhangi bir sebebe sahip olmazdık. Söylemlerin mantıksal sonuçlarını takip etmede mahir olanların gözünden kaçan, Kur'an hitabının tarihselliğini reddetmenin, ancak —Sayın Atalar'ın yaptığı gibi— Kur'an'ı anlamak için onun tarihsel bağlamına gitme zorunluluğu olmadığını, anlamın metnin içinde gizli olduğunu iddia etmekle mümkün olabileceğidir. Yeri gelmişken, "Kur'an elbette indiği dönemin şartlarını göz önünde bulundurmuştur" şeklinde başlayıp "ama..." diye devam eden cümlelerin, bu tartışmanın hiçbir yerinde durmadığını belirtmekte yarar var. Her tartışmaya silik bir tavırla girerek, eteğinde dökecek taşı olmadığı.halde "bir şey söylüyormuş gibi" yapan bu gibi lüzüfî teşebbüslerle polemige girmeyi gereksiz bulsam da, bu türden girişimlerin, irade ifsadı ve gündem saptırma yoluyla ülkemizdeki islami düşüncenin geleceğini tehlikeye sokma potansiyeli içerdiğini düşündüğümü söylemeden edemeyeceğim.

Kur'an'ın tarihselliği konusundaki kategorize edici yaklaşıma ilişkin kişisel yargım da farklı değil. Kur'an'ın bir kısmını tarihsel, bir kısmını evrensel kabul etmenin herhangi bir temele dayanıyor olamayacağı ve böyle bir yaklaşımın "Kur'an'ın tarihselliği" tartışmasına bir açılım ve katkı getirme şansından yoksun olduğunu düşünüyorum. Düşmana karşı at beslemenin salık verilmesi (8.Enfâl / 60) gibi fiilen tatbik alanını yitirmiş örnekler nedeniyle, Kur'an'ın 'bazı' pasajlarını tarihsellikle nitelerken, aynı Kur'an'ın diğer bazı pasajlarının evrensel bir kurgu içerdiğini söyleyebilmek için nasıl bir ölçüt kullanıldığını tahmin etmekte zorlansam da, "at besleme" talimatı yerine "nükleer silahlanma" talimatını koymakta hiçbir sakınca görmeyen bu yaklaşımın ne denli katı modernist olduğunu teşhiste bir zorluk çekmiyorum. Dolayısıyla, Sayın Kılınc ve Çakır'ın Kur'an'ın "tarihsel olan pasajlar" - "evrensel olan pasajlar" şeklinde kategorize edilmesine yönelik itirazlarına bir yönüyle katılıyorum. Zira, Kur'an'ın tamamında ya bütün insanlık durumları gözönünde bulundurulmuş ve bütün insanlığa hitab edilmiş; ya da evrensel mesaj, belli bir tarihte, belli bir kitleye, onların anlayacağı dil ve şekille verilmiş olabilir. Benim kanım, Kur'an'ın yalnızca bir kısmında değil, tamamında, hitap ettiği insanların, onların koşullarının, kültürlerinin vs. gözönünde bulundurulduğu; yani Kur'an'ın bütünüyle 'konjonktür'ü baz alan 'tarihsel' bir 'hitap' olduğu yolundadır. Zaman ve mekan sınırı tanımayacak ilkelerin verildiği pasajları dahi, Kur'an'ın nüzul döneminin verili durumundan bağımsız ele alma şansımız olmadığını düşünüyorum. Ana-babaya iyi davranma tavsiyesinin sırf Araplar için geçerli olduğu elbette söylenemez, ancak bu tavsiye gerekçelendirilirken yapılan tasvirin belli bir yaşam biçimi ve geleneği baz aldığı, yani doğrudan doğruya 'Arab'a hitap ettiği açıktır: "...(çocuğun) taşınması ve süten kesilmesi otuz ay sürer..." (46.Ahkâf / 15; ayrıca bkz. 31.Lokman / 14). Bu ayetin arabî arka-planını görmediğimiz zaman, çocuğun emzirilmesi konusunda bir süre tayini içerdiğini düşünerek buradan bir hüküm çıkarmamız işten değildir (bu ayet üzerine ne hükümler bina edildiğini görmek için herhangi bir Türkçe tefsire bakmak bile yeterli olacaktır). Bu itibarla, Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarını, Kur'an'ın tarihselliği - evrenselliği ekseninde çözümlememiz mümkün değildir; gerçek karşıtlık, tarihselci ve tarih-üstücü Kur'an tasavvurları arasında, buna bağlı olarak da tarihselci okuma ve anakronik okuma biçimleri arasında cereyan etmektedir.

İnsanın anlamasına konu olması itibarıyla Kur'an hakkındaki 'tarihsel' nitelemesine, genellikle onun mesajının geçerliliği ile ilişkilendirilerek karşı çıkılmaktadır. Oysa, bu niteleme, Kur'an'ın önerilerinin geçerliliğine ilişkin bir niteleme olmayıp, doğrudan doğruya onun nazil olduğu zaman / mekanla ilişkisini hareket noktası kılan, mahiyete ilişkin bir nitelemedir. Anlama eylemi

açısından 'nelik' sorunu 'geçerlilik' sorununa takaddüm eder; geçerlilik sorunu, ikincil ve yalnızca normatif alanı ilgilendiren sınırlı bir sorundur. Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmenin, mutlak anlamda onun ahkâmını geçersiz saymak anlamına gelmeyeceğine işaret eden Sayın Uyanık ve Bulaç'ın, öte yandan bütün kurgularını Kur'an ahkâmının müdafaasına teksif etmekle, ne söylemek istedikleri konusunda belirsizliğe yol açtıklarını düşünüyorum. Bu noktada, "Kur'an'ın tarihselliği"ni bir geçerlilik sorunu olarak görenlerin sıkça düştükleri bir çelişkiye, Sayın Kılınç'ın bir yargısından hareketle işaret etmekte yarar görüyorum. Sayın Kılınç, karşı çıkışını temellendirirken başvurduğu temel argümanlardan birisini şöyle ifade ediyor: "Bir kere, kendisinin tarihsel olduğuna ilişkin olarak Kur'an bize hiçbir şey söylememektedir". Yani Kur'an tarihsel olduğunu söylemediğine göre, evrenseldir. Kur'an'ın mahiyetine ilişkin bu akıl yürütme, zaten çıkarımından hareket etmektedir. Zira, Kur'an —tarihsellik tartışması gibi— muhtemel durumlar ve —bizler gibi— müstakbel okurlar hesaba katılarak kurgulanmış bir metin olarak varsayılmadan böyle bir önerme kurulamaz. Bu ifadeyi sadeleştirdiğimizde, şöyle bir önermeyle karşılaşırız: "Kur'an evrensel olduğuna göre, tarihsel olamaz" veya "Kur'an evrenseldir, çünkü o evrenseldir". Bu nedenle, ciddi bir anakronizme düşerek, Kur'an'ın tarihselliği sorunu hakkında Kur'an'ın ne dediğini araştıranların dikkatini, elimizdeki Kur'an metninin ait olduğu tarihle ilişkisine ve onun elimizdeki biçimini almasında dış etkenlerin oynadığı role işaret etmesi bakımından 5.Mâ'ide / 101. ayetine çekmek istiyorum: "Ey inananlar! Size açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Kur'an indirilirken onları sorarsanız, onlar size açıklanır..."

Tam bu noktada belirtmekte yarar var ki, Kur'an'ın tarihselliği, Kur'an'ın çevre şartları tarafından belirlendiğinin değil, onu gözönünde bulundurduğunun, dikkate aldığına ifadesidir. Kur'an'ın nüzul döneminin verili durumu tarafından belirlendiğini söylemek, onu bütünüyle tarihin ürünü kılar, ki böyle bir tezi Kur'an'ı Muhammed'in eseri olarak gören bir müsteşrıkın dahi kabul etmesi makul karşılanamaz. Çünkü Kur'an'ın verili durumu meşrulaştırmadığı, tam aksine onunla polemige girerek bir devrim gerçekleştirdiği tarihen sabittir. Bu 'devrim', kur'anî söylemin gerisinde bir kurucu iradenin varlığına işaret etmektedir. Bu nedenle, bir müslüman açısından Kur'an çok açık bir şekilde Allah'ın tarihe sözlü müdahalesidir. Bu müdahale esnasında, Allah elbette ne indireceği / ne söyleyeceği konusunda tarih tarafından belirlenmemiş, ama —yukarıda iktibas edilen 5. Maide / 101. ayetin de tanıklık ettiği gibi—ne üzerine konuşacağı konusunda hikmetli davranmış; yani durumu hesaba katarak konuşmuştur. Başka türlü ifade etmek gerekirse, gökten bir manifesto indirmek yerine, mesajı bir beşerin ağzından,

onun aracılığıyla, konjonktür üzerinden vermeyi irade etmiştir. Şayet vahiy tarihine ilişkin bu tasavvur gerçeğe tekabül ediyorsa, doğrudan doğruya karşındaki canlı 'muhatap'lara hitap eden bir 'söz'ü, müstakbel 'okur'larını da hesaba katarak kurgulanmış bir 'metin' gibi okuma hakkımız olmasa gerektir. Kur'an'ın (ilk) muhataplarıyla aramızdaki farktan kaynaklanan Kur'an'ın söylemi ile aramızdaki mesafeyi işaret etme amacıyla, zaman zaman başvuru söz - metin ayırımının (lafız - metin ayırımı değil, krş. Y. Çakır'ın yazısı), "Kur'an'ın mevsukiyetine gölge düşürmeye aday" olarak nitelenmesini (bkz. K. Atalar'ın yazısı) ya affedilmesi güç bir dikkatsizliğin ürünü, ya da yakışsız bir isnad denemesi olarak esefle karşılıyorum. Söz - metin ayırımına ilişkin haklı ve tutarlı bazı eleştirilerden minnetle istifade etmiş olmakla birlikte, canlı bir diyalog ortamında hazır bulunan muhataba yönelik konuşma eylemi ile, muhayyel muhataplara yönelik bir kurgu olan metin inşası arasındaki farkı işaret eden bu ayırımın; gerek kur'anî insanın doğasını, gerekse bizim onun karşısındaki konumumuzu anlaşılır kılmak için elverişli bir araç olduğuna inancımı —eleştirileri göğüsleme pahasına— hala muhafaza ediyorum.

3. Tarihsel yaklaşım özneliği doğurmaz, aksine nesnelliğin teminatıdır.

Her okuma eylemi, kaçınılmaz olarak okunan metni bir bağlam içine koymaktır; aksi takdirde, okunan metinden bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Sırf Kur'an'ın indiği dönemde yaşamadığımız için bizim önümüzde bir metin olarak duran Kur'an'la ilişkimizde de aynı durum geçerlidir; Kur'an'ı okuduğumuzda ondan bir anlam elde ediyorsak, mutlaka okuduğumuz pasajı bir bağlama yerleştiriyoruz, demektir. Bu itibarla, soruşturmada yer alan yazıların çoğunun tazammun ettiği, ancak Sayın Atalar'ın açıkça dillendirdiği, "anlamı yalnız başına Kur'an metninin içkin olduğu" sanısının, Kur'an'ı varoluşumuzu içinde gerçekleştirdiğimiz geleneğin verdiği bağlamlar yardımıyla anlamakta oluşumuzu göremeyen bir yanılma ürünü olduğunu düşünüyorum. Kur'an'ın metninin yanısıra anlamının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekan farkına rağmen aynı anlamın verilebilmesini temin eden, anlamın metinde mündemiç oluşu değil, taşıyıcılığı geleneğin yaptığı bu verili bağlamlara sahip oluşumuzdur. Herşey bir yana, zamanla gelenek içerisinde bir şekilde ortaya çıkan anlam kaymalarını farketmenin zorluğu da, aynı geleneğin bize sunduğu bu hazır bağlamların anlam tayininde belirleyici gücünü göstermektedir. Bu nedenle, —hele de bir müslüman açısından— Kur'an'ın tamamının geleneğin hazır sunduğu kurgulanmış bağlamlardan bütünüyle bağımsız olarak anlaşılmasını

varoluşsal olarak mümkün görmüyorum (Böyle bir okuma, ancak sistematik olarak, Kur'an, İslâm ve müslümanlar konusunda cahil bırakılmış bir bilinç için farz-ı muhal kabilinden söz konusu edilebilir). Kur'an'ın her okuyana eşit düzeyde hitap etmesi gereğinden hareket eden, dolayısıyla, bize sözkonusu kurgulanmış bağlamları veren tarihsel malumattan (sebebi-nüzul, tarih bilgisi vs.) özenle kaçınan bildik tecrübelerin bile gerçekten metinle yetinebildiğini söylemek güç. Maamafih, bu tecrübelerin metinle yetinmeyi sınırlı ölçüde de olsa başarabildiği ve bunu başarabildiği ölçüde okur'u özgürleştirdiği de teslim edilmelidir. Geleneğin dışlanmasıyla temin edilen bu yorum özgürlüğü, hayatın bütün alanlarını kuşatabilecek bir Kur'an yorumuna ulaşabilmek için, anlam tayininde geleneğin boşalttığı 'belirleyici' konuma kaçınılmaz olarak çağdaş durumu ve çağdaş 'ben'in özelliğini yerleştirmiştir. Bunun sonucu, Kur'an'ın korunmuş lafzına çağdaş anlamlar giydirilmesi; anlamı ise, düpedüz yeni bir metin inşasıdır. Çağdaş özne tarafından inşa edilen bu yeni metnin, örneğin poligami, el kesme cezası, kadının dövülmesi gibi "sorun çıkaran"(!) unsurları dışlamasının önünde artık bir engel kalmamıştır. Kur'an'ın her okuyanın ihtiyacına cevap vermesini mümkün kılan böyle bir okuma(?) biçimine yol verdikten sonra, Kur'an metninin korunmuşluğuna sarılmanın ne anlam ifade ettiğini anlamak, en azından benim için oldukça güç. Belki sevindirici olan, bu kur'ancı (-meâlcî) tecrübenin, "Kur'an'la yetinme"nin "Kur'an metniyle yetinmek" demek olmadığının görülmesine fırsat vermiş ve tarihe ve geleneğe dönüşle nihayet bulmuş olmasıdır.

Şayet bu gözlem bir algı yanılsamasıyla malul değilse, yalnızca teorik düzeyde değil, tecrübi olarak da, Kur'an'ın anlaşılmasında özelliğin ve göreceliliğin, tarihsel bağlamdan soyutlanıldığı ölçüde mümkün olduğunu söylememize ve şu tespitte bulunmamıza elvermektedir: Her evrenselci okuma, Kur'an'ı okurun çağına gömen bir anakronizmi sonuç vermektedir. Bu nedenle ben Kur'an'ın tarihsel bağlamını gözardı eden her okuma tecrübesini "nesnel anlam düşmanlığı" olarak nitelemeyi yeğlemiştim: "Nesnel anlamın Türkiye'deki düşmanları, birbirlerinin de düşmanları oldukları için, bu ülkede Kur'an'ı tahrif etme imkanından fazla sözedilemez(!) Örneğin, ölümden sonra Allah'a dönüşle ilgili olduğunda şüphe bulunmayan bir ayeti (26.Şu'arâ / 227) "zalimler nasıl bir devrimle devrileceklerini görecekler!" şeklinde devrimci-islamcı bir söyleme dönüştüren siyasal islamcılar, Kur'an'da hırsızın elinin kesilmesini emreden ayeti göz göre göre "ele çizik atma" şeklinde yorumlayan reformist islamcılar; reformistler, Kur'an'da reenkarnasyonla ilgili pasajlar arayan "Kur'an'daki İslâm"çıların; onlar da, Kur'an'a dayanarak peygamberliğini ilan edenlerin dedektifleridir. Ama görünen o ki, nesnel anlamın düşmanları, birbirlerine karşı 'kur'ancı' hassasiyetiyle yükselen

itirazlarına rağmen, henüz Kur'an'ı kendilerine (bu çağa) yönelik bir hitap olarak okumaya hakları olmadığını farkedememiş bulunuyorlar".³

Bütün bunlara binaen, Kur'an'ın anlaşılmasında, belli bir noktaya kadar da olsa, nesnelliğin gereğine inanıyorsak, bunu temin etmenin tek yolunun onu kendi tarihsel bağlamında okumaya çalışmak olduğunu görmemiz gerektiğini düşünüyorum. Çünkü anlama sürecinde peşinde olduğumuz şey mutlak bilgi değil, tarihsel gerçektir —yani çoğu kez sanıldığı gibi, Kur'an'ı anlamakla mutlak bilgiyi elde etmiş olmuyoruz— ve bu durum bizi Kur'an'ın tarihine bağımlı kılmaktadır. Kur'an pasajlarının özgün anlamlarını elde edebilmenin asgarî şartının, her bir pasajı kendi tarihsel bağlamı içerisinde okumak olduğunu söylemekle, her bir Kur'an pasajının mutlaka somut bir olay üzerine ve o olaya ilişkin nazil olduğunu, yani her ayetin teknik anlamda bir nüzul sebebi bulunduğunu iddia etmiş olmuyoruz. Zira tarihsel bağlam, nüzul sebebinden bağımsız olmamakla beraber ondan farklı bir şeydir ve bir Kur'an pasajı hakkında herhangi bir *esbâb-ı nüzûl* bilgisine sahip olmayışımız, onu istediğimiz gibi anlama özgürlüğüne sahip olduğumuz anlamına gelmez. Buna bağlı olarak, tarihsel bağlamı yeniden kurgulama çabasına, Kur'an'ın muhataplarıyla, hatta —hâşâ— Kur'an'ı vahyeden Allah ile empati kurma iradesi atfedip, sonra da bunun imkansızlığından dem vurulmasını, mutlak öznelliğe teslimiyet deklarasyonu olarak okuyorum. Tarihsel bağlamı yeniden kurgulamanın (tarihi yeniden düşünmenin) zorluklarını yadsımamakla birlikte, bu zorluk nedeniyle öznenin kaçınılmazlığına dair bu söylemi, bir dostumun nitelemesine katılarak "ölümü göstererek hastalığa razı etme" iradesi atfediyorum. Tarihi yeniden düşünmenin zorluklarına karşı en azından şundan eminim ki, Kur'an'ı tarihsel bağlamdan koparmadan, ne Kur'an'ın bir şiddet dini veya bir barış dini öngördüğü, ne teokratik bir siyasal yapı veya laik bir siyasal yapı önerdiği, ne de Ehl-i Kitab'ı cennetle müjdelediği veya ebedi düşman ilan ettiği gibi, temel sorunlara ilişkin çelişik yorumlar yapılamaz.

Nesnel / özgün anlam arayışı, herhangi bir Kur'an pasajının anlamının okuma eylemi esnasında açığa çıkacak bir sır değil, Allah tarafından bir kere kastedilmiş ve keşfedilmek üzere orada duran bir şey olduğunu öngörür. Bu nedenle Kur'an'ı, tarihi gözönünde bulundurarak okuma çabası, her durumda Kur'an'ın ne söylediğini vermese de, en azından onun ne söylemediğini teminat altına alır. Örneğin, çok istismar edildiğine inandığım 109. Kâfirûn suresinin üzerine bina edilmek istenen dünya görüşlerini ele alacak olursak, tarihsel yaklaşım açısından, en azından bu sürenin ilgili yorumların hepsini birden

3. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", İslâmî Araştırmalar IX(1996), 1-4, s.141.

kaldırabileceği söylenemez. Özellikle surenin son ayetindeki, "sizin dininiz size, benim dinim bana" ifadesinin gerçek anlamı, ancak bu surenin nazil olduğu dönemde müslümanlarla karşıtları arasındaki egemenlik ilişkisi bağlamında açıklığa kavuşabilir. Bu ifadenin dinî hoşgörüden uzlaşmazlık deklarasyonuna, Müslüman egemenliğinden laikliğe kadar uzanan geniş bir yelpazede yer alan farklı ve çelişik yorumların hepsine birden elverişli olduğunu söylemek ise, Kur'an'ı esasen herşeyi söyleyebilen, yani hiçbir şey söylemeyen bir başvuru metni olarak görmek ve 'kullanmak'la mümkün olabilir. Tarihteki örnekleri bir yana, özellikle günümüzde tanık olageldiğimiz ve 'yorum farklılığı' adı altında katlanmak zorunda bırakıldığımız bütün aşırı yorumlar tarihsel bağlamdan kaçışın ürünüdür. Tarihsel bağlamdan ve gelenekten kaçışın mukadder sonucu ise, okurların yabancıları olmadıkları yerinde bir ifadeyle "anlamın buharlaşması" ve Kur'an'ın bir meşruiyet aracına dönüşmesidir. Sonuç olarak, Kur'an'ın anlaşılması sözkonusu olduğunda, "ne desen gider" diyebileceğimiz bir durumla değil, isabet ve hata seçenekleriyle karşı karşıyayız demektir.

4. Fazlur Rahman bir modernist değil, bir müslümandır:

Son olarak, Fazlur Rahman'a ilişkin yanlış anlamalara atıfta bulunma ihtiyacı hissediyorum. Zira Fazlur Rahman İslâmî Çağdaşlaşma projesinde tarihsellik fikrini temel alması ve bu fikrin islamiliğini ortaya koymak için giriştiği değerli çalışmaları nedeniyle, haklı olarak İslâm dünyasında —özellikle Türkiye'de— tarihsellik fikrinin öncüsü olarak tanınmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an ve tarihsellik konusuyla bir şekilde meşgul olanların zorunlu olarak uğradıkları bir durak olarak, kendisi ve görüşleri üzerine çok söz söylenmektedir. Bu yazı çerçevesinde, onun düşünce dünyasına ilişkin yanlış anlama veya saptırma girişimlerinin tamamını gündeme almak yerinde bir tutum olmaz belki, ama en azından Hak Söz dergisinde yayınlanan mezkur yazılara yansıyan kısmıyla, onunla ilgili yargılarda haksız bulduğum bazı tesbitlere dair kendi değerlendirmelerimi çok kısa bir biçimde aktarmadan geçmem de haksızlığa göz yummak olurdu. Sayın Kılınç'ın yazısında Fazlur Rahman, tek amacı Batı'nın ürettiği değerlerle kur'anî söylemi her ne pahasına olursa olsun uzlaştırmayı amaçlayan ve tarihsel yönteme, sırf bu amacını gerçekleştirmeye elverişli tek aygıt olduğu için başvuran, Kur'an'ın Batılı değer ve kurumlarla çatışan hükümlerini tarihsellikle niteleyen oryantalist kafalı sıkı bir modernist olarak takdim edilmektedir. Sayın Kılınç bu yargılarını Fazlur Rahman'a yaptığı üç atıfa dayandırmaktadır. Bunlardan ilkinde kısmen kullandığı çeviri metninin, ama büyük ölçüde de dikkatsizliği veya niyetinin kurbanı olarak yukarıda hülasa ettiğimiz haksız değerlendirmeyi yapıyor. İktibas ettiği metin

şöyle: 'Müslüman modernist, meseleler vaz' etmeyi seven bir ictimaiyatçı gibi, çağdaş Batı'dan hür düşünceyle ilgili belirli temel ictimai değerleri alır ve onları sadece meşrulaştırmakla kalmayarak Kur'an'ı bu değerleri destekleyecek şekilde yorumlar".⁴ İslâm modernizmini, İslâm'ı laikleştirme (*secularisation*) ve Batı'nın değer ve kurumlarını meşrulaştırma (*legitimation*) tecrübesi olarak tahlil eden Batılı sosyologlarla polemige girdiği bu pasajda Fazlur Rahman İslâm modernizmi ile sekülerizm arasındaki farkı vurgulamaya çalışmaktadır. Bakınız, yukarıda alıntılanan cümleden itibaren ilgili paragrafta Fazlur Rahman aslında neler söylüyor: "...Gerçek olan, İslâm modernizminin İslâm liberalizmini temsil ediyor olmasıdır; O, modern Batı'dan önemli liberal sosyal değerleri alıp, bu değerleri desteklemek maksadıyla Kur'an'ı yorumladı; yoksa, sosyal bilimcilerin deyip durdukları gibi sırf onları 'meşrulaştırmak' için değil. Çünkü bu Kur'an ve Peygamber'in mirasını yeniden anlama (*re-understanding*) sürecinde sözkonusu olan ve mesele ile doğrudan ilgili olan şey, sadece müslümanın aklı değil, daha da fazla, onun inancıdır. Böyle bir durum karşısında 'meşrulaştırma'nın (*legitimation*) ne anlama geldiğini anlayamamaktayım. Müslüman modernist kesinlikle, Batılı sosyal değerlerin hepsini birden kabul etmez; çok önemli olan bazı değerleri reddeder. O, kadının toplumsal hayata katılımını savunurken, mesela yeni cinsel ahlakın Batı'da yaptığı tahribata gözlerini kapamaz; aile kurumunun harab edilmesine de kör değildir. Sayın Kılınç'tan Fazlur Rahman'ın makalesinin aslını görmesini beklememiz fazla olurdu belki ama, en azından kullandığı çeviri metnini, aynı makalenin yayınlanmış başka bir çevirisiyle⁵ karşılaştırması veya hiç olmazsa iktibas ettiği pasajın, izleyen cümlelerle, özellikle de yukarıda siyah puntolarla vurgulanan ifadelerle çeliştiğini görmesi beklenirdi.

Fazlur Rahman'la ilgili ikinci yargı şöyle: "Yine İslâm'ın bir şiddet dini olamayacağının altı çizilerek, çok açık muhkem ayetlere rağmen cihadın sadece savunma anlamında olduğunu serdeder." Verdiği sayfa numarasından anlaşıldığına göre Sayın Kılınç bu yargıyı Fazlur Rahman'ın şu ifadelerinden istinbat etmektedir: "... siyasi aksiyon İslâm'ın özüdür ve bu siyasetin islami düşünce ve hedeflere tabi olmaması düşünülemez. Buna cihad ya da, "Allah yolunda topyekün mücadele" adı verilir. Cihad barış yoluyla olabilir; fakat, eğer

4. Orijinal metin şöyle: "What is true is that Muslim modernism represents Islamic liberalism; it has accepted certain key liberal social values from the modern West and has interpreted the Qur'an to confirm those values and not just to "legitimize" them as a social scientist is so fond of putting the matter", "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion", Cities of Gods (ed. N. Biggar, J.S. Scott), s. 160.

5. "İslâm ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset", Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 71.

gerekiyorsa, savaşmaktan kaçınılamaz: İslâm bir şiddet dini olmaktan çok uzaktır; o şiddeti bizatihi aklaki bir prensip merhalesine yükseltmez. Fakat, eğer böyle bir düzen şu ya da bu şekilde şiddete başvurulmaksızın inşa edilemezse, o, şiddetten kaçınmayacaktır. Ondokuzuncu ve yirminci asırlarda İslâm ülkelerinin büyük çoğunluğu Batı'nın sömürge hakimiyeti altına düştüğü zaman, bu ülkelerdeki sömürge karşıtı hürriyet hareketleri bağımsızlığı yeniden kazanmak için etkili bir şekilde cihad prensibine başvurmuşlardı; mesela Cezayirliiler bağımsızlık mücadelelerinde nüfuslarının yüzde onunu kaybettiler".⁶ Bu ifadelerde cihadın yalnızca savunma savaşı anlamına hapsedildiğine dair bir beyan şöyle dursun, en ufak bir ima bile görmek, anlamamaya direnmekten başka bir şeyle mümkün olmasa gerek. Kaldı ki, Fazlur Rahman'ın cihadı savunmaya indirgemesi şöyle dursun, Türkçe'ye çevrilen ilk eserinde, cihadı savunma savaşı olarak yorumlayanları bizzat eleştirdiği de bilinmektedir: "... Hz.Peygamber'in Medine'de askeri hareket şeklinde aldığı tedbirler, ortada fiilî bir savaş durumu olduğu için, genellikle batılı yazarların düşündüklerinin tersine, hiçbir tahrike dayanmadan ortaya çıkan şeyler değildi. Öte yandan son İslâm yazarlarının ileri sürdükleri gibi, Hz. Peygamber'in aldığı her tedbir için Mekkelilerin belli bir saldırgan fiili olduğu hususu da zorunlu değildir. Genel bir savaş durumunda her iki tarafın da kendi askeri hareketini planlayıp uygulaması tabiidir. Burada kabul edilmesi gereken şudur: Kendisine karşı savaşılmayıp, amacını barışla elde edebilseydi, Hz. Peygamber mutlak surette savaşa başvurmayacaktı..."⁷

Fazlur Rahman hakkındaki en son ve en acımasız yargı ise, onun Batı'nın muhtemel çöküşünü insanlık için bir felaket olarak algıladığı yolunda olanıdır. Sayın Kılınç hiç kusura bakmasınlar, ama bu insafsız ve sorumsuz yargısına yer verdiği satırlarıyla, başka değil, yalnızca bu yargısını dayandırdığı paragraf karşılaştırıldığında, iyi niyetine dair iyi niyet besleme imkanı bütünüyle ortadan kalkmaktadır. Hiç yorum yapmadan Fazlur Rahman'ın söz konusu paragrafını aynen iktibas etmek, okurların karşılaştırma yapmasına yetecektir sanırım: "Eleştirir'in çözümü getirmekten kolay olduğu sık sık söylenir. Eleştiriler de çeşit çeşit olabilir. Bazıları yüzeysel, bazıları kötü niyetli ve bazıları da mağrurane bir kendini beğenmişliğin ifadeleri olabilir. Bugünkü Batı'nın (ve bu arada 'Batılılaşmış' hale gelen ya da gelmek isteyen bütün toplumların) bir çok tenkidine rastlamaktayız. Bunların hepsinin ciddi, samimi, verimli ve teşhise yönelik olduğu söylenemez. Bana göre ise, Batı'da çok şeyin kusurlu ve hatalı olduğu, görmek isteyen gözlere gayet açıktır. Buna bazı Batılılar da dahildir.

6. a.g.e., s. 77.

7. İslâm, çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ, İstanbul 1981, s. 25-26.

Elbette sıkıntının tam niteliği ve ciddiyeti üzerinde herkes hemfikir değildir. Şu da mutlaka bilinmelidir ki, bir dünya medeniyeti —özellikle, son derece yaygın hale gelen Batı medeniyeti— inişe geçer ve donma belirtileri gösterirse, bunun dünyanın geri kalanı için mutlaka verimli sonuçlar husule getireceği söylenemez. Aksine, sonuçta dünyanın geri kalanına sadece siyasi ve ekonomik değil, aynı zamanda fikri ve manevi olarak büyük hasar da verebilir. Tarih çabuk, sağlıklı ve etkili bir varisi hiç bir şekilde garanti edemez ve Kur'an bu konuda —medeniyetlerin 'devamsızlığı' da dahil— umumiyetle iyimserse de, kesinlikle ona ilgisiz kalmaz".⁸

Kanaatimce, yalnızca yukarıdaki örneklerde değil, genel söylemi itibarıyla Fazlur Rahman'ın anlaşılmasını zorlaştıran, onun Batı'nın gücü karşısında teslim olmuş bilinçlerce okunmasıdır. Nitekim 'onun kendisine karşı uyarıda bulunduğu en önemli handikap da, ister hayranlık şeklinde tezahür etsin, isterse tepki şeklinde ortaya çıksın, Batı'nın sosyo-ekonomik üstünlüğünün yol açtığı ruh hali, parçalanmış öz-güven, yani Batı-merkezli modern bilinçtir. Modernistler, Batı tarafından dayatılan değer ve kurumlara (demokrasi, kadın hakları, banka faizi, doğum kontrolü vb.) ilkesizce sarılmak ve İslâm'ı bu değer ve kurumları kaldıracak tarzda yorumlamaya girişmek suretiyle, kışkırtıldıkları bir söylem geliştirdiler. Bu söylemin arka-planından haklı bir şüphe duyan ama içeriğine hücum edenler de, sonuçta teşhiste isabet etseler de, tedbirde yanlıya düşerek, yalnızca İslâm'ın Batı ile çatışan boyutlarına yoğunlaşmak suretiyle, söylemlerini yukarıda anılan üç beş beylik konuya hapsettiler. Fazlur Rahman'ın katkısının özgünlüğü, her türlü çağdaş kışkırtmanın etkisinden temizlenmiş bir müslüman bilinç oluşturmaya herşeyin başına koymasından ileri gelmektedir. Kışkırtılmamış müslüman bilinç ise, ne Batı ile uyum, ne de onunla çatışma güdüsünün manipüle ettiği, yalnızca teslim olmak için bir İslâm'ın peşinde olan, başka bir söyleyişle, Allah'ın 'bizden' ne istiyor olabileceğini soran ve aldığı cevaba hesapsız teslim olan bilinçtir. Bu tahlilin, Kur'an'da Allah'ın söylemiş oldukları ile, O'nun bizden ne istediği sorusu arasında bir ayrışma öngördüğü açıktır. Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'da Allah'ın söyledikleri, O'nun bizden değil, Hz. Muhammed'in çağdaşlarından ne istediğinin belgeleridir. Bununla birlikte —ve bundan dolayı— "bugün İslâmî olan nedir?" sorusunun cevabını ararken Kur'an'dan bağımsız kalınması söz konusu olamaz. Kur'an bize belli bir tarihsel durum için islami olanın ne olduğunu verdiği için, kendi verili durumumuz karşısında nasıl duracağımızı belirlerken gözeteceğimiz ilkeleri de tazammun etmektedir. Kuşkusuz, soruyu böyle ortaya koymanın, bizi Kur'an ahkâmından farklı çözüm önerilerine

götürebileceği açıktır. Fazlur Rahman, Kur'an'daki çözümlerin ilgili tarihsel durumu gözönünde bulunduran çözümler olduğunu öylesine tartışmasız bir gerçek olarak görmektedir ki, onun için Kur'an ahkâmından farklı çözümlere ulaşmak, Allah'a isyan etmek anlamına gelmediği gibi, O'nun verdiği idealleri yeryüzünde tutturabilmenin başka yolu da olmayabilir. Şayet "Kur'an'da Allah'ın söyledikleri, aynı zamanda O'nun bizden de istedikleridir" diyorsak, bunun gereği, —sebebi ne olursa olsun— tarih boyunca haddlerin uygulanması konusunda gösterilen gevşeklik olmamalıdır. Oysa, Kur'an'ın tarihselliğine karşı çıkarken, zaman zaman sorunun Kur'an ahkâmını değiştirme çabasına indirgendliğini ve bu ahkâmın —özellikle haddlerin— uygulanmasının Ulema tarafından zorlaştırılması nedeniyle, bunların zaten fiilen uygulanmadığını / uygulanamayacağına dair güvence verildiğine tanık olmaktadır. Adeta "Allah ne derse desin, biz yine bildiğimizi okuyacağız" demeye getiren bu tutumun, Allah'ın sözlerini yücelterek tarihin hükmüne teslim oluştan kaynaklandığı açıktır. Fazlur Rahman bu tutumun örneklerini tahlil etmekte ve her tür içten pazarlıklı müslümanlık projesini müslümanların sakınmaları gereken en büyük zihin hastalığı olarak deşifre etmektedir.

Burada ne dersek diyelim, gerek Fazlur Rahman'ın gerekse 'tarihselci' olarak nitelenenlerin fikrî girişimlerini, Batı'nın değer ve kurumlarını meşrulaştırmak uğruna İslâm'ın özgün değer ve kurumlarını içeriğinden soyutlayan sekülerist modernist bir çaba olarak resmetme konusunda hayli iştahlı, kararlı bir eğilimle karşı karşıya olduğumuzun farkındayım. Çok şükür, Türkiye'deki ilgili kamuoyunun Fazlur Rahman'ın müslüman bilincine katkılarını kimsenin vesayetine girmeden takdir etmesini kolaylaştıracak ölçüde Fazlur Rahman çevirisine sahip bulunuyoruz. Bu durum, yukarıda önemine binaen temas etme zorunluluğu hissettiğim bir iki husus dışında bir Fazlur Rahman savunusunu da gereksiz kılıyor. Zamanla herşeyi daha iyi anlayacağız ve birbirimizi geliştirmenin yollarını bulacağız; yeter ki, kitleler adına adam karalama ve harcamada bir erdem vehmetmekten kurtulalım.