

BİR AZINLIK GÖRÜŞÜNDEN ADALETE YOL VAR MI?

Kur'an'ın Tarihselliği ya da Antropolojinin ve
Hermenötüğün Kıskaçındaki Teoloji

Haluk Efehan

Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının toplumsal hükümler bağlamında yeni bir değerlendirmesini içeren bu yazıda, hermenötik ve antropoloji temelli bir yaklaşımla birlikte sosyo-ekonomik realitenin hükümlerin yorumlanması açısından önemi irdelenmektedir. Sözmerkezci bir okumanın, beşer hayatının sürekli değişen gerçekliği, vahiy-olgu paralelliği, toplumsal hükümlerin niteliği ve bunların ideal bir topluma değil cahiliye toplumuna ilişkin olmasından hareketle, ideal dolayısıyla da evrensel olamayacağı iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsellik, evrensellik, sosyo-ekonomik realite, adalet.

Kuran'ın tarihselliği meselesi yakın geçmişte belli bir platformda tartışma konusu olmuş, aralıklarla da tartışmaya farklı bakış açıları getirilerek sürdürülmüştür. Tarihsellik tartışmasında reel-politik kaygılarla apolojetik bir tavır alınması anlaşılabilir bir tutum olsa da, kendi gerçekliğimizi hakıyla kavrama çabasının bir gerekliliği olarak derinleştirilmesi gerekmektedir. Konuyu tartışma zeminine taşımanın ne kadar yararlı olduğunun endişesini taşımakla birlikte, en azından kalbi tatmini sağlamaya vesile olur umuduyla, bunun dini duyarlılığın bir tezahürü olarak görüleceğini temenni ediyorum.

Görebildiğim kadarıyla, tarihsellik tartışmasının objesi Kur'an olduğu için tartışmacıların büyük bir ağırlığı ilahiyatçı-kelamcı kökenli olmuş, tartışma alanı da kelam-fıkıh ekseninde şekillenmiştir. İktisat bilimi ve pozitif seküler hukuk, konuyla ilgilenen Müslüman entellektüellerin ilgi sahası dışında kaldığı için konunun bu boyutunun ekonomi-politik ve modern hukuk felsefesi boyutuyla değerlendirilmesi söz konusu olamamıştır.

Kur'an-ı Kerim'in Nisa Suresi 58. ayetinde: "İnsanlar arasında hükmedeceğiniz zaman adaletle hükmedin" buyurulmaktadır. O halde insanın temel meselesi, toplumsallık içinde yaşayan bir insan teki olarak, adaletle hükme-

dilmesini sağlamak olmalıdır. Ayet, toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan uyumsuzlukları ve sorunları, yine insanların çözeceğini zımnen ifade ederek, çözümün adaletle sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Burada mesele, adaletle hükmetmekten ne anlaşılması gerektiğidir. Adalet belli bir formülasyona sığdırılabilen mutlak değişmez hükümlerle mi, yoksa toplumsal yaşamın sürekli değişimiyle ortaya çıkan sorunlara sahici çözümler getirebilen esnek ilkeler manzumesi aracılığıyla mı temin edilebilir? Kanımca, bunun cevabı, insanca, ki bu bir anlamıyla İslâmca demektir, yaşamının insan sosyo-psikolojisine ve toplumsal yaşamın sosyo-ekonomik gerçeğine tezat teşkil etmeyen, insanı germeyen bir yaşam pratiğine uygun ilkelerin vurgulanmasıdır. Bu yüzden, Kur'anı sosyo-ekonomik ve bilimsel gelişmelerin ışığında sürekli olarak yorumlarken ondan uzaklaşmaktan korkmamalıyız.

Aslında tersinden de gidilebilir. İçinde yaşadığımız bugüne ve mirasçısı olduğumuz devasa bir tarihe baktığımızda, İslâm dünyasının zulmün paletleri altında ezilişi karşısında içimiz burkuluyor, fakirlik ve cehaletin pençesi altında kalışı karşısında isyankar çaresizliklerle serseri bir kurtuluş yolu arıyoruz. Bugün ve yakın geçmişte başımıza gelenler, bugün ve yakın geçmişte yapılan hatalardan ziyade, geçmişten gelerek biriken sorunların, yanlışlıkların, özellikle de Kur'an'a ve kainata karşı işlenen suçların bir cezası olsa gerek.¹ Evet, Bediüzzaman'ın dediği gibi kader adildir ve adalet eder. O halde kaderin bu acı hükmü karşısında kendi durum ve duruşumuzu olabildiğince objektif kistaslarla değerlendirmek zorundayız. Bu kısa notta, amacım İslâm siyasal tarihinde ortaya çıkan olayların İslâm'ın insan, toplum ve Allah anlayışlarında yaptığı derin anlam kaymalarını tartışmak değil. Ya da hermenötik bağlamda bir İslâm hermenötüğü tartışması yapmak da değil. Kur'an'ın taabbudi denen hükümleri de konumuz dışında. Bunları daha sonraki bir yazıya havale edip, başka bir açıdan konuya yaklaşmak istiyorum. Tartışmaya açmak istediğim, Kur'an'ın toplumsal hükümleridir.

Öncelikle belirtmem gerekir ki, Kur'an'ın belli bir tarihsel topluma belli bir tarihsel zamanda hitap etmesi hasebiyle, Aktay (1996)'dan alacağım –ve O'nun yüklediği negatif anlamın hilafına– bir ifadeyle söylersem, her durumda “metinle yorumcunun iki ayrı zamana ait” olduğunu düşünmek-

1 İslâm dünyasının içinde bulunduğu üzücü duruma çözüm bulma babında Afgani, Abduh, Nursi, Akif, İkbâl, Mevdudi, Kutup, Şeriati, Rahman, Garaudy, Hanefi gibi büyük alim ve mütefekkirlerin -farklı temellerden de yola çıksalar- gayretlerindeki ortak noktayı görmek çok önemli bir birlikteliği göstermesi bakımından önemlidir.

teyim. Biz istemesek de ilahi metin ile aramızda tarihsel bir mesafe var.² Bu, Aktay (1996)'ın ifadesiyle kartezyen öznenin ortaya çıkması durumudur. Aksi durum, Aktay (1996)'ın Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tarihsel tortuların yükü altındaki çarpık anlaşılması dediği tehlikeyi yaşamak demektir. Peki, biri çıkıp "ne tehlikesi, düpedüz yaşadığınız bu" derse ona ne cevap vereceğiz?

Kur'an, insanoglunun kalbine ve zihnine sunulmuş bir "metin" olarak, metnin muhatabıyla ilişkiye geçebilir, onun tarafından anlaşılabilir ve uygulanabilir bir niteliğe sahiptir. Metne muhatap kişi, insan-insan, insan-toplum ve insan-Allah ilişkileri konusunda doğrudan metne müracaat etme yetkisine sahip de olmalıdır. İnsanlar arasında ister ilmi olsun, ister birtakım tasavvufi argümanlarla olsun hiyerarşi belirlemek, metne doğrudan muhataplığı sınırlamak ve aracılı bir boyun eğme statüsü inşa etmek demek olur. Metnin toplumsal yaşama ilişkin mesajları, tarihsel toplumun yaşam pratikleri üzerinde yükselir ve toplumsal ve kültürel zamanın akışı içinde ebedi ilkeler temelinde seyrine devam eder. Toplumun yaşam pratiği değişmediği sürece, pragmatik hüküm de değişmeyecektir. Toplumsal sorunların çözümüne doktriner yaklaşım, problemi her durumda çözmediği gibi türlü adaletsizliklerin de kaynağı olabilir. Nitekim, birçok totaliter rejim bu tür bir tekeli doğru mantığıyla inşa edilmiştir. Bu bağlamda, sosyal bilimlerde çok harcıalem bir bulguyu kaydetmekte fayda vardır: Buna göre, toplumsal olguları ilkelere uyduramayız, ilkeler toplumsal olgulara uyar. Kur'an'ı, olmuş ve olacak olan herşeyi açıklayan, insanoglunun tüm problemlerinin çözümünü açık bir biçimde içinde barındıran bir yapı olarak gören anlayış, kainatta ve insan yaşamında cereyan eden hadiseleri anlama ve açıklama hususunda isteksiz ve ağır davranmıştır/davranacaktır.

Kimse, Hz. Peygamber ölüm döşegindeyken, Beni Saide sofasında toplanan Ensar'ın aralarından bir halife seçmeye hazırlandığını duyan Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir'in yanlarına Ebu Ubeyde'yi de alarak müdahil olmalarını ve Hz. Ebu Bekir'i seçtirmelerini -hiçbir negatiflik yüklemekten ifade ediyorum- Kur'an'a bakarak gerçekleştirdiklerini ileri süremez. Halifelik gibi Nebi sonrası Medine Site devletinin siyasal (Peygamberimizin velâyet yönü) liderliğini ifade eden bir kurumun önemini kavrayan Hz.Ömer gibi

2 Ancak yanlış anlaşılmasını engellemek için hemen vurgulamalıyım ki, mesafeyi tartışmamızı önemli kılan sosyo-ekonomik realitedir. Yani bizatihi Kur'an'ın bu realiteyi gözönüne alarak müdahale ettiği, hüküm vaz'ettiği gerçeğidir. Ne var ki, sosyo-ekonomik yapı "o günden" buyana değişmiştir ve hala değişmektedir.

devasa bir şahsiyetin kendi rasyonalitesine dayalı olarak gerçekleştirdiği bir eylemdi bu. Nitekim, sonraki süreçte yaşanan gerilimler, suikastlar, isyanlar, iktidar mücadeleleri, bunlara dayalı siyasal söylem ve dolayısıyla itikadi mezhepler, tümü insan hayatının pratik gerçekleri idi ve Kur'an'a yaklaşımları da bu pratikten besleniyordu. İslâm devletinin bir site devletinden Endülüs'e kadar yayılan bir İslâm imparatorluğuna dönüşmesiyle birlikte, Hz. Peygamber ve seçkin sahabilerinin yaşadığı Arabistan'ın küçük şehri Medine sosyo-ekonomik gerçekliği de haliyle dönüşüm geçirdi. Artık, salt küçük bir şehir devleti değil, onlarca katı büyüklükte bir alanda farklı diller, farklı renkler ve farklı kültürlerle bezeli karmaşık bir coğrafya ve sosyo-ekonomik hayat söz konusu olmuştu. Yine Hz. Ömer'e atfedilen bir olayda, İran'ın fethinden sonra esir alınan Farisilerin Medine'ye getirildiğini gören Halife'nin İslâm'ın geleceğini düşünerek ağlamaya başladığı rivayet edilir. Büyük Halife'nin, İran'ın fethiyle birlikte büyük bir geçmişe ve birikime sahip olan Fars kültürüyle etkileşimin gelecekte meydana getireceği olumsuz değişimleri düşünerek ağlamaya başladığı aktarılmaktadır. Hz. Ömer'in tartışma götürmez büyüklüğü bir yana, içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ortam ve bilimsel gelişme düzeyi dikkate alındığında, gerçekten hayranlık uyandıracak bir sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel değişimi öngörecek bir ferasete sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda şu demektir: Hz. Ömer, vahyin akışına en yakından şahitlik eden Nebi'nin en yakın sahabilerinden biri olarak, içinde yaşadığı sosyo-ekonomik yapıyı gerçekçi bir şekilde tahlil edebiliyordu. Fetihlerin, yayılmanın, farklı kültürlerle irtibata geçmenin, müslümanların sayısındaki değişimin (artışın), kıtlığın, bolluğun, ganimet unsurunun pratik hayat, oradan da pratik hayata yönelik müeyyideleri üzerindeki güçlü etkilerini farkedip, bunları dikkate alabiliyordu. Bu noktada, Hz. Peygamber'in "Benden sonra Peygamber gelseydi o Ömer olurdu" hadisinin ne kadar önemli bir vurgu olduğuna dikkat çekmek isterim. O halde, beşeri hayatın dinamizmini dikkate alarak şeriatını her durumda değiştirme yoluna giden ve Hz. Peygamber ve arkadaşlarının karşılaştığı problemler karşısında yüksek ferasetiyle türlü öneriler getiren Hz. Ömer'e muvafakat eden Şari'nin bizzat kendisinin beşeri hayatın gelişimini dikkate aldığını ve bu amaçla da tarihe müdahale ettiğini söyleyebiliriz. Acaba burada Allah'ın kendini insanların, örneğin Hz. Ömer'in yerine koyarak karar verdiğini söylersek çok mu ileri gitmiş oluruz? Demek istediğim şey şu aslında: yukarıda verilen ve daha niceleri verilebilecek örneklerin de gösterdiği gibi, ilk dönem müslümanlar, siyasal ve toplumsal (kabilesel mi yoksa?) meselelerini çözmede Kur'an'a başvurmuş değillerdi. Başvurduklarında da adalet, azap, mükafat gibi soyut ve genel ilkeler

vaz'eden ayetlere başvuruyorlardı. Hilafet mücadelesinin yoğunlaştığı dönemlerde bile uydurma hadislerin sayısını da artırma yoluyla karşılıklı hadis atışmalarına girişeler de hiçbiri diğerinin hadisini kabul etmedi. Örneğin, Hakem Olayı'nda hakem Kur'an ya da Sünnet değil, gerçek kişiydi. Görüldüğü üzere, olumlu ya da olumsuz olaylardan verilen örneklerin ortaya koyduğu gibi, Kur'an kendi mesajına doğrudan muhatap ilk müslümanlar elinde sosyo-ekonomik ve siyasal sorunları çözmeye temel referans kaynağı olamamıştır.

Kur'an'ın ister evrensel okunması, isterse tarihsel okunması olsun, kabul etmek gerekir ki, Kur'an metni her şeyden önce VII. asrın ilk yarısındaki Mekke ve Medine civarındaki Arapları muhatap almaktadır. Örneğin, zamanda yolculuk yapıp 14 asırlık birikimi zihnimizden dışlayarak 620'ler Medinesi'nde yaşayan bir hurma yetiştiricisi kisvesine bürünseydik; Buas Günü, zıhar, çok sayıda kadın ve köle, yahudilerin veya arap putperestlerinin anlattığı mitik hikayeler, putlar vb kavramlarla dolu bir bilince sahip olacaktık. Bu manada Kur'an metni, boş bir kaba hitap etmemektedir. Görece soyut bir kavramı anlatırken muhtemelen çölden ya da develerden örnek verecektik. Örneğin, bir bedevi, müslüman olmaya karar verdikten sonra Allah'ın varlığını izah etme babında Hz. Peygamber'e "çölde bir deve tersi görsen, oradan bir devenin geçtiğine delalet eder..." diyerek kendi anlam dünyasının sembolleriyile bunu ifade etmeye çalışmıştır. Aksi de düşünülemezdi zaten. Çünkü, Husserl'in ifadeleriyle, bir şeyi "aslına uygun bir biçimde anlayabilmek için, insanın kendi önyargılarından, kültüründen, kavram ve tasavvurlarından istediği anda sıyrılabilceğini" varsaymak hayalperestlikten öteye geçemez. İnsan duygu ve düşüncelerini kendi kavram ve kültür dünyasından seçtiği kelimelerle ifade eder. Kanımca, seyyid (efendi), seyyidina (efendimiz), kul-köle gibi kavramlar, içinde yaşanan toplumsal kategorilerin metne ve insan zihnine yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Acaba, Kur'an günümüzde nazil olsaydı yine kul kavramını kullanır mıydı dersiniz? İlhami Güler'in "Allah'ın Kulları mıyız?" sorusu bu bağlamı çağrıştırmaktadır. Mekke ve Medine'nin eşitsizlikçi toplumsal yapısının insan zihnine yerleştirdiği kul-efendi kategorisinin söylem düzeyindeki tezahürü insan-Allah ilişkisinde olduğu gibi, insan-peygamber (hatta sahabe, imam, veli, mutasavvıf vb) düzeyinde de devam edegelmiştir.³

3 Örneğin, Hz. Ömer'in, Bilal-i Habeş'i tebci etme babında "Bilal hepimizin efendisidir. Zira O, Ebu Bekir efendimizin azatlı kölesidir" dediği rivayet olunur. Bununla birlikte vurgulamalıyım ki, böyle olması ne olumsuzlanabilir ne de yadırganabilir bir durumdur.

Kanımca, Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında, hermenötik bağlamda ortaya konan değerlendirmeler, Kur'an'ın Kur'ani manada bir "Kitap" değil de, yazarı tarafından sistematik bir biçimde işlenmiş bir metin olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.⁴ Bunu kısmen haklı çıkaracak bahaneler, tarihsel bir yanılamayla birlikte bazı surelerdeki hikayeler ve müteşabih ayetler olsa gerektir. Burada mesele, Kur'an'ın, bir yandan insanları Allah'tan başkasına kul olmama, dünya hayatının meta'ul gururdan öteye gitmeyen aldaticılığına boyun eğmeme ve adalet, merhamet, dürüstlük, paylaşıcılık gibi evrensel ilkelere davette bulunan aktif ve evrensel çağrı olması yanında, muhatap aldığı insanların ve başta da Peygamberin gündelik hayatta karşılaştığı problemleri ve anlamsız gelenekleri ortadan kaldırmaya yönelik müdahale olduğu gözden kaçırılmasıdır. Bu anlamda vahiy, Allah'ın tarihe müdahalesidir ve tarihin bir parçasıdır. M. Arkoun'un deyişiyle, vahiy "aşkınlık boyutunu tarihin içine sokarak tarihte diyalektiği harekete geçiren" güç olmuştur (aktaran Kılıç: 1996). Örneğin, Ebu Talha'nın yaşlı karısına "zihar" yapması muhtemelen Çin'de ya da Cermenlerde söz konusu bir adet değildi ama Araplarda sıklıkla kullanılmaktaydı. Bu yaşlı kadının Peygamber'e şikayeti üzerine, toplumsal açıdan bir çok olumsuzluk ve mağduriyet doğuran âdet ilga edilmiş oldu. Burada beşer konuşmakta, toplumun ve tarihin derinliklerinden gelen nâsutî bir ses, arşı ihtizaza getirmekte ve vahiy olup yağmaktadır. Bu noktada Şari'nin yalnızca bu maslahatı öngördüğü şeklinde vahyin tümünü maslahatla tüketen bir anlayıştan bahsetmiyorum. Vurgulamak istediğim, vahyin de öncelikli olarak üzerinde durduğu pratik hayata ilişkin bir problemin çözümlenmesidir. Yoksa Aktay'ın dediği gibi bir kutsal metnin veya edebi metnin anlattığı hikayelerle, içerdiği hukuki hükümleriyle bize filolojik, gramatik veya mantıksal bir anlam-çözme işlemiyle bulunabilecek olanın ötesinde bir şeyler söyleyeceği kesindir (Aktay, 1996).

Kaynağın ilahi olması, kutsal metinlerin otoritelerinin tartışılmaz olması anlamına gelir mi? Genel olarak kabul edildiği üzere bu otorite kendini aşkınlık, yatay ve dikey evrensellik ve dolayısıyla da mutlaklık şeklinde

Bu söylem o dönemdeki beşeri ferdi ve toplumsal realiteye uygundur ve Kur'an'ın insanı Allah'a yaklaştırmak ve insan-insan eşitsizliğini kaldırmak şeklindeki ahlaki söylemi için olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

4 Bu noktada M. Arkoun'un 75. Sure'nin 16-19. ayetlerinden yol açarak, Hz. Peygamber'in Kutsal Kitabı açıkladığı ilk dönem için bir "Kur'an metninden" değil, "Kur'an söyleminden" söz etmenin yeğlenmesi gerektiği vurgusu önemlidir. Daha geniş bilgi için bkz. Arkoun, 1999.

gösterir. Toplumsal hükümlerin bana göre bu aşkınlık karşısındaki görece “özerkliği” burada tartışmamızın nirengi noktasını oluşturmaktadır. M. Arkoun’a göre ortodoks İslâm, Derridacı anlamda sözmerkezciliğin⁵, sözün merkeze alarak hayatın içindeki dinamizmi göremeyen, ona uyum sağlayamayan, hayatın karşımıza çıkardığı açılım imkanlarının tamamını doktrin’in dar çerçevesine sığdırmakta ısrarlı bir anlayışın tahakkümü altındadır. Halbuki, “...Kur’an metni, soyut, kurgusal, zamana-mekana karşıt bir ortama değil, en geniş ve karmaşık faaliyet ve ilgi alanıyla, “insan”ın özgün dünyasına müteveccihdir. Bu nedenle burada, Yukarı (Müteâl) Alâm’den gelmiş olan bir metn/nass söz konusu ise de, ne var ki, tamamen beşeri beklenti, istek ve sorular tarafından tayin edilip, belirlenmiş olmasa bile kendisinde beşeri realitenin güçlü yansımalarının bulunduğu, insan vakiasına bağımlı bir nass’dır bu!.. Çünkü bu özgün metn, “tarih ötesi-metahistorik” bir belge değildir...” (Kılıç, 1996). Lafız ebedi, mutlak ve değişmez; lafzın yorumu ise tarihsel, nispi ve değişebilir.

Kur’an metninin aşkınlığı, onu beşere kapalı ve ilgisiz kılmaz; tam tersine insanı merkeze alan ve insan hayatının ahlaki ve deruni tekamülüne odaklanmış bir mesajdır önümüzde duran. İnsan gerçekliğini nazara alarak tarihin ve birlikte yaşamanın derinliklerinden gelen sese bir yanıtıdır. İnsan hayatının çelişkilerine, beklentilerine, arzu ve isteklerine sahici bir karşılıktır. Bu en azından ilk ve dolaysız anlamı itibarıyla böyledir. İlahi metin, insana yabancı ve uzak kalamaz. “Ud’üni estecib leküm” ayetindeki aleni mesaj gibi, insan ve tabiat tarafından yapılan fiili duaya bir icabettir. H. Hanefi’nin dediği gibi, vahyin beşeri-tabii-tarihi olgu ile bir paralelliği ve bakişimliliği söz konusudur (aktaran Kılıç, 1996). Peki, gerçekten de böyle midir? Tabii olgular bir yana, beşeri ve tarihi olgular “zamanla” değişmekte olduğundan vahyin de bu değişime paralelliği ve bakişimliliğinden söz edilebilir mi? Az önce söylediğimiz gibi, vahyin muhatabı olan insan, aynı zamanda vahyin doğrudan doğruya müdahale ederek değiştirmeye, düzeltmeye, uarmaya, müjdelemeye, korkutmaya yöneldiği, başlıca ilgi kurduğu ahsen-i takvim ise, o takdirde insanı ilgilendiren herşeyle dolaysız bir bağ kuruyor demektir. Vahyin amacı, beşeri ferdi ve toplumsal tekamülü sağlayıcı temel ilkeleri ortaya koymaktır. Öyle ki, Kılıç’ın dediği gibi Kur’an,

5 “Metni merkeze alarak oradaki anlamları sabit gören, metnin düsturlarını gerçekliğe birer uyarılmanın yollarını arayan bütün yorum biçimleri, hermeneutiğin günümüzdeki ayrışmalarında, sağcı, metafizik bir yöneliş olarak, teknik ifadesiyle de, sözmerkezcilik (logocentrism) olarak nitelenir.” Daha geniş bilgi için bkz. Aktay, 2002.

dünya ahkamıyla ilgili tespitlerinde nasıl beşeri durumları hep göz önünde bulundurduysa, aynı şekilde, ahiret olgusunu da bu dünyadaki insanla ilgili kılarak başka bir şey için değil, sırf bu dünyadaki yaşantısını etkilemek, yönlendirmek için tasvir etmiştir. Başka bir deyişle, Kur'an ahiret yurdundan bahsederken bile, buradaki insanı ve insan hayatını hedeflemekte, ona bir çekidüzen vermeyi öngörmekte ve yatay ve dikey tekamülün kılavuzluğunu yapmaktadır. Denebilir ki, Kur'an bu dünyanın geçiciliğine ve aldatıcılığına vurgu yapmakta ama, bu vurgu bizatihi bu dünya hayatının saadet yurdu haline dönüşmesi temelinde yükselmektedir. Örneğin, hırsızlığı ya da adam öldürmeyi bu kadar şiddetle kınaması ve caydırıcı yaptırımlar koyması, yeryüzündeki yaşamın korunmasına matuftur. Kısaca söylersek, din bu dünya hayatı içindir, öte dünya için değil. Bu bağlamda, beşer hayatının dinamizminin ortaya çıkardığı realiyeti dikkate almaması vahyin ilahi niteliğine ters düşecektir. Beşeri realiteyi dikkate almayan bir düzenleme uygulanabilirlik vasfını kaybedeceği gibi, düzenleyici iradenin güvenilirliği ve otoritesini de derinden yaralayacaktır. Bu noktada Kılıç'ın dediği gibi, ilahi metnin anlamı, beşeri durumlar, beşeri gereklilikler, ihtiyaçlar ile bir uyum içinde olup, bir bakıma tarih ve insanın varlık çerçevesi içinde biçimlenir. Beşeri durumlar, gereklilikler ve ihtiyaçlar iktisat biliminden ödünç alınacak bir kavramla söylersek sınırsızdır ve bunun yanında her durumda değişir. İşte temel mesele tarih ve insanın varlık çerçevesindeki değişimin biçiminin vahy ile nasıl ilişkilendirileceğidir. Açıkça sormak gerek: İlahi metinde yer alan toplumsal bir hükmün, toplumsal hayatın sürekli değişen gerçekliği ve insan karakteristiğinin başdöndürücü karmaşıklığı karşısında ilgisiz, sabit, aşkın ve mutlak bir konumdan bakarak, insani değişim ve oluşumlara kapalı kalması ve adeta kendini soyutlaması kabul edilebilir mi?

Hanefi'nin "yağmur teorisi"nden yola çıkarak iki önemli hususun vurgulanabileceğini düşünüyorum: İlki, "aşağıda" biriken, tabir yerindeyse "yukarıyı" zorlayan sebeplerin nuzüle yol açma mekanizması 23 yıllık bir kesit için mi geçerlidir sadece? Yani, vahye muhatap olanlar sadece Peygamber ve arkadaşları mıdır da yalnızca onların istekleri, soruları, beklentileri, durumları dikkate alınmakta ve ona uygun cevaplar, karşılıklar verilmektedir?

Veya şöyle sormak gerek: Miladi VII. asır Mekke-Medinesi'nin toplumsal problemleri, daha sonraki yüzyıllardaki beşer hayatının karşılaçağı tüm problemleri kapsamakta ya da bire-bir temsil etmekte midir? Adeta tüm insanlığın yaşamı bu 23 seneye sıkıştırılmış mıdır? Sonra gelenlerin istekleri-

ne, beklentilerine, sorunlarına, dertlerine kim karşılık verecektir? Bu durumda, sonra gelenlerin istekleri ve sorularına ilahi metnin ilke bazında cevap verdiği ve evrensel aklın çözümlemesine bıraktığı ileri sürülebilecektir.

Yoksa, asr-ı saadeti Hegel'in dediği gibi tarihin amacı ve anlamı sayıp, öncesi ve sonrasını tarihin boş sayfaları mı saymamız gerekecektir?

Bu bağlamda, evrenselci okumayı kanımca "tersine tarihsellik" olarak tanımlamak mümkündür. Yani geçmişte olanlar mutlak, değişmez, tartışmasız, dokunulmaz ve neseldir. Tarihin amacı geçmişte kalmış ve gerçekleşmiştir. Evrenselci okuma, yaşadığınız ve yaşayacağınız çağlardan etkilenmeyin, bu istemeyerek de olsa kronolojik olarak gelmiş olduğunuz çağda tarihsel, kültürel ve toplumsal zamana kapalı, ondan soyutlanmış olarak miladi VII. asır Mekke ve Medine sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı içine kendinizi kapatın ve bu donmuş zaman içinde sürekliliği talep edin çağrısında bulunmak demektir.

Bu noktada, meselenin çözüme kavuşturulabilmesi açısından tarihsellik tartışması, Kur'an yalnızca VII. asra ilişkin bir ilahi müdahaledir diyenler ile tüm zamanlar için bir müdahaledir şeklindeki kısırlıktan kurtarılmalıdır.

Bir şeye karar vermemiz gerekiyor: Kur'an'ın evrensel ilkelerini mi yoksa literal haliyle olduğu gibi lafzi hükümlerini mi çalıştıracamız? Lafzi hükümler (toplumsal hayata ilişkin olanlar), değişen sosyo-ekonomik yapıya her durumda birebir tekabül eden bir adalet fonksiyonu işletebilirler mi acaba? Bu tür bir işletim, bazı durumlarda, Kur'an'ın temel mesajlarını mündemiç olan evrensel ilkelere aykırı olmayacak mıdır? Lafzi hükümlerin ancak İslâm'ın öngördüğü bir "nizam" söz konusu olduğunda zaten çalıştırılması gerektiğini ve bu itibarla da herhangi bir adalet probleminin ortaya çıkmayacağını söyleyenler, beşer realitesini inkar etmekte ve gerçek anlamda bir tarihsel donmuşluğu savunma garabetine düşmektedirler. Kur'an'ın tartışma konusu hükümleriyle ilgili olarak yapılan savunmada; söz konusu hükümlerin ancak Kur'an'ın öngördüğü bir ideal toplumda uygulanabileceği, dolayısıyla o toplumda adil sonuçlar vereceği dile getirilir. Bu iddiadan bir kaç sonuç çıkmaktadır:

a) Herşeyden önce Kur'an'ın ele aldığı, hitap ettiği "toplum" VII. Asır Mekke ve Medine'si ve civarında yaşayan Araplardır. Prekapitalist bir yapıya uygun olarak getirilen düzenlemelerin, sosyo-ekonomik gerçeklere uygun olarak getirildiği gözden kaçırılmaktadır. Diğer bir deyişle, Şari (Allah), ideal olarak kabul ettiği bir toplum yapısını değil, "orada ve o zaman".

olduğu gibi olan⁶ ve prekapitalist bir “topluma” hitap etmekte, onların yaşadığı hayata ilişkin ahlaki ve siyasal eleştiriler ve öneriler getirmektedir. O halde, ideal bir toplumsal yapısının üstünde yükselmeyen bir hukuku ideal ve değişmezmiş gibi ortaya koymak açıkça tutarsızdır.

b) Prekapitalist yapıya uygun hükümler tarihselciliğe karşı çıkanlarca evrensel kabul edildiğinden ve içinde yaşadığımız dünya da bizim tarihselliğimizi temsil etmediğinden, önce modern toplum bu hukuka göre dönüşürülerek yeniden düzenlenecek⁷ ve sonra sonsuza kadar da sosyal, ekonomik, psikolojik vb yönlerden aynı şekilde kalması beklenecektir. Bunun anlamı şudur: Üretim ilişkileri ne kadar değişirse değişsin, hukuk asla değişmeyecektir/değişemez. Aslında ne kadar çabalanırsa çabalansın hukuku değiştirmemenin yolu üretim ilişkilerini değiştirmekten geçmektedir. Bunun yanında insan-insan, insan-tabiat ve insan-Yaratıcı ilişkisi de değişmeyecektir. VII. Asırda söz konusu ilişkilere ilişkin öngörülenler ne ise bu aynen devam edecektir. Yapılacak tek şey, bunların tefsiridir. Bu da nitel değil olsa olsa nicel bir zenginleştirme olmaktadır. Görüldüğü üzere, VII. asrın ilk yarısındaki tarihsel koşullar, bu yaklaşım açısından veri olarak alınmakta, aslında tarihsellik sonsuza kadar dondurularak sadece bu dönem için geçerli görülmekte, hem bu dönem sonrası tarihsellik başkalarının tarihselliği olarak görülerek reddedilmekte, hem de *donmuş bir tarihsellik evrensel addedilmektedir*.⁸ Mesela, bu dönemdeki kadın, köle, cariye, gelir dağılımı, demografi, ekonomik hayattaki gerek cinsiyet gerekse birtakım hiyerarşik

6 Hatta “cahiliye” diye adlandırdığı zulüm ve karanlık toplumu demek daha doğru olur.

7 Bu geleneksel söylem, aslında Kur’an’ın getirmek istediği bir hukuki yapıya uygun bir toplumsal yapıyı kurmadığı -ki bu yapı tarihsel olarak Kur’an’ın nuzulünden önce vardı ve 23 sene boyunca da olmakta devam etti- tam tersine varolan toplumsal yapıya -ahlaki temelde dönüştürmek amacı saklı kalmak kaydıyla- uygun hükümler va’z ettiği gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Örneğin, çok kadınla evlilik vardı. Bunu Kur’an getirmedi, ama ahlaki bir zorunluluk getirerek zorlaştırdı ve üstelik sınırladı. Kölelik vb. diğer meseleler için de durum aynıdır. Oysa geleneksel anlayış, va’zedilen hükümlerin bizatihi kendisinin amaç olduğunu düşünmektedir.

8 Bu yaklaşımdan çıkacak kaba bir sonuç şudur: Kur’an başkalarının ürettiği tarihsellikle ilgilenmez. Yalnızca VII. asır Arapları’nın tarihselliğine çözüm üretir. O halde, vahyin nazil olduğu bu tarihsellik her dönemde müslümanlar tarafından yaşatılmalıdır. Bu tür bir tarih telakkisinin Allah anlayışı bakımından doğurduğu çelişiklere dikkat çekmek isterim. Üstelik bu tür bir yaklaşım o kadar gerçek dışıdır ki, Allah Resulü’nün yaşadığı tarihselliği kendisinin üretmediğini, buna mukabil “cahiliye” toplumunu dönüştürmeye çalıştığını görememektedir. Cahiliye toplumu Kur’an’ın müdahale ettiği, diğer bir deyişle ahlaki hükümler vaz ederek zulmü ve karanlığı delmeye çalıştığı bir tarihselliği ifade etmiyor muydu? Modern toplum bir anlamda günümüz cahiliyesi değil midir?

yapılanmalar, ilkel tarımsal ürünlerin ticaretine ve ganimet ekonomisine dayalı üretim biçimine ilişkin tarihsellik sabitlenerek Kur'an'ın yalnız bu tarihselliğe çözüm getirdiği ileri sürülmüş olmaktadır. Yukarıda değindiğimiz vahiy-olgu ilişkisi bağlamında çok sakat çıkarımları olan bu yaklaşım biçimi, vahyin, değişim kanununa tabi toplumsal olgulara paralel bir esnekliğe sahip olmadığı sonucuna varmaktadır.

Halbuki bu bakış açısı, Kur'an'ın başlıca amacının insan hayatına yön vermek ve dünyayı ahlaki temelde değiştirmek olduğunu gözden kaçırmaktadır. Ahlak hukukta tezahür eder. Paçacı (1996)'nın dediği gibi ahlaki bir hükümde bulunmak, en temel anlamda tümel (külli) ahlaki ilkeler ile tikel (cüz'i) durumlar arasında ilişki kurmaktır. En basit anlamda yapılan, bir tümel ilkenin bir olgusal, tarihsel duruma uygulanmasıdır. Kur'an'da yapılan da bundan ibarettir denilebilir. Kur'an tüm zamanlar için nazil olmuş bir kitap değil midir? Eğer sadece müslümanların ürettiği bir tarihselliğe cevap ve karşılık ise, o zaman bu nasıl mümkün olabilecektir?

Yeniden Kur'an'ın sosyo-ekonomik realiteyi dikkate aldığı, hikmetin gereği olarak tabiri caizse bu realiteye bağlı kaldığı,⁹ dolayısıyla mevcut tarihselliği referans aldığı noktasına geri dönüp somut örnekler vererek konuya devam edebiliriz. Mekke'de iken, Peygamberimizin herhangi bir siyasal otoritesi olmadığından bu yönde bir uygulaması söz konusu olmamıştı. Bu nedenle faiz yasağı Mekke'de iken gelmesine rağmen, bunun kanuni bir yasa haline gelmesi Medine'de gerçekleşmişti. Demek ki Kur'an "tedric ilkesi"ne göre hareket ediyordu (Rahman, 1996: 79). Bir diğer göz önünde tutulması gereken, çokça vurgulandığı gibi sebab-i nüzul, vürud-u nüzul ya da sebab-i vürud ve Mekki-Medeni olma hususlarının ehemmiyetidir. Bu, Kur'ani yasama faaliyetinin daima bir evveliyatının ya da tarihselliğinin olması anlamına gelmektedir. Ne var ki, söz konusu hususların esas alınması ikinci plana atılarak, bunun yerine Rahman'ın (1996) önemle vurguladığı bir ilke ikamesi gerçekleşmiş, yani "Dini bir emir belli bir durum içerisinde oluşsa da, uygulamada külli olarak telakki edilir", diğer bir deyişle "sebebin hususiliği, hükmün umumiliğini engellemez" kuralı hakim olmuştur. Rahman (1996: 79) şöyle demektedir: "Bu ilke, "dini emirden" sadece o emrin kelime kelime ifade ettiğini değil de, aynı zamanda bu emrin dayandığı "değeri" de içeriyorsa, yeterince doğrudur. Fakat bu değer, sadece nassı dil açısından iyice anlamakla değil, aynı zamanda bundan da öte-

9 Bu "bağlı kalma" nedeniyle, literal olarak arzu ettiği hükmü vaz'etmemiş, ancak bunun yerine ahlaki bir tavır almıştır.

ye, dini bir emrin yerel/durumsal bağlamını da gayet iyi anlamakla ortaya çıkarılabilir.”

Kur'an'ın toplumsal hükümlerine yaklaşımımızın temelini oluşturan vahiy-olgu paralelliği ve toplumsal adaletin tesisini amaçlayan ahlaki tavır alışlar Kur'an'ın nazil olduğu şartlar, durumlar ve olaylardan çıkarılmıştır. Bu tarihselliği görememek ahlaki ilkeye sırtını dönmek demektir:

Hatta tamamen dini ilkeler olan İslam'ın beş esası bile sosyal adalete ve insan eşitliğine dayalı bir toplum kurmayı hedeflemektedir. Gayet belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözlemlerini kapayarak görmezlikten gelip, hala Kur'an'ın kuralarını lafzi (literal) manası ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerini, hedeflerini kasten yoketmek demektir. Bu aynen, Kur'an'ın köleleri hürriyete kavuşturmayı fazilet sayıp teşvik etmesine bakarak, köle azat ederek Allah katında sevap kazanabilmek için kölelik kurumunun korunmasında ısrar eden bir kişinin durumu gibidir. Halbuki Kur'an'ın bu konudaki asıl hedefi elbetteki köleliği tamamen kaldırmaktır (Rahman, 1996: 84).

Dolayısıyla, Kur'an'ın asıl amacının köle azat etmek şeklinde bir taabbudi hüküm/ibadet koymak değil, sosyo-ekonomik realite değişmediği için hukuken “kaldıramadığı” kerih bir kurumu ahlaken ortadan kaldırma şeklinde bir tavır alma olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰ İşte içinde bulunulan konjonktür, köleliği kaldırmaya imkan vermediğinden bu yönde bir yasama girişiminde bulunmak yerine, köleleri hürriyete kavuşturmayı teşvik yönünde bir fazilet çağrısına bürünüyor Kur'an.

O halde Kur'an'ın bir hukuk kitabı değil de hukuk için asli kaynak olduğu ortaya çıkmaktadır. Beşer hayatının muazzam giriftliği madde madde hüküm koymayı gerektirdiğinden böyle olması da hikmete uygundur zaten. Yine Rahman'ın konuyla ilgili açıklamaları oldukça çarpıcıdır:

....Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'daki fiili yasamanın, bizzat Kur'an tarafından lafzi anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz. Bu hususun, Kur'an'ın öncesizliği (kudemi) görüşüyle veya buna bağlı

10 Kuşkusuz bu demek değildir ki köle azat eden sevap kazanmaz. Bu tür bir ahlaki eylemin ilahi divan nezdinde mükafatı haiz olduğu açıktır.

olan Kur'an'ın sözlü vahyi görüşüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, İslam hukukçuları ve kelamcılar çok geçmeden meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'an'ın tamamıyla hukuki olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatıyeti ne olursa olsun, herhangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır (Rahman, 1993: 54).

Kur'an'daki fiili yasama daha önce de vurgulandığı gibi, "o zamanda" ve "oradaki" toplumun realitesini dikkate almıştır. Bu realite değişmeyecek midir peki? Eğer değişecekse, değişen bir yapıya lafzen değişmeyen bir hüküm mü uygulanacaktır o takdirde? *Toplumunu düzenleyen bir hüküm ister ilahi olsun ister beşeri- niçin getirilir?* Yukarıda da vurgulandığı gibi insanın "buradaki" hayatının esenlik ve huzur içinde sürmesi, yeryüzü mirasçıları olarak dünyanın madden ve manen bayındır hale getirilmesi için.

Bu noktada toplumsal hükümlerin menatına ilişkin olarak Zemahşeri'nin yaklaşımını vurgulamakta yarar var: "Hükümler, durumların ve zamanların değişmesine göre değişen maslahatlardır. Her ayrı dönem için - maslahatların değişmesine uygun olarak değişerek insanlara farz kılınan hükümler vardır" (aktaran Güler, 1999). Eğer toplumsal hükümlerin menatı onların maslahatları ise, maslahat değiştiği takdirde toplumsal hükümler de değişecektir. Maslahat değişiyorsa ne yapılabilir?

Bu bağlamda Kotan'ın çalışmasına değinebiliriz. Kotan'ın (2001) nitelikli çalışmasında Kur'an'ın tarihselliği tartışmasında dikkate alınması gereken önemli eleştiriler sunmakla birlikte, kanımca yer yer duygusallıkla meselelere yaklaştığı ve ahkâmın değişmesini hududullah çerçevesine sıkıştırdığı söylenebilir. Kotan, ayrıca, gerek klasik kaynaklarda gerekse de tarihselci İslâm'ın söyleminde nüzul sebeplerinin konumunun abartıldığını iddia etmektedir. Oysa Kur'an'ın 23 senede peyder pey, irili ufaklı 450-500 kadar insani ve toplumsal olaya, duruma atfen inmiş olmasının abartılacak yanı olmak bir yana üzerinde ısrarla vurgu yapılması gereken bir olgu olduğunu düşünüyorum. Üstelik mesele -en azından benim tartıştığım konu açısından- insanlığın başlangıcından buyana sürekli değişen, özellikle de sanayileşme ve sanayi sonrası dünyasında gerçekleşen baş döndürücü değişimler orada önümüzde duran bir olgu iken, nasıl değişmeyen bir hukuk anlayışından bahsedebileceğimiz noktasında düğümlenmektedir. Bir kabile demografisi, ekolojisi, coğrafyası, üretim ilişkileri, üretim araçları, kölelik, akrabalık temelli bir sosyal yapı vb. yaşanan gerçeklikleri dikkate almamal mı? Şari bunları dikkate almamış mı? Eğer almışsa ve bizim de almamız gerekiyorsa, bugün ve yarın ne yapacağız?

Yine Kotan'a göre tarihselcilerce, Kur'an'ın tarihselliğinin nesnel bir gerçek olarak görülmesi, onun ahkâmının tarihselliği, dolayısıyla değişmesi gerektiği düşüncesiyle neticelenmekte ve bu düşünce de nesnel bir gerçek olarak görülmektedir (Kotan, 2001: 395). Oysa, yukarıda da ısrarla vurgulandığı gibi, mesele tarihsel bir hitap ya da metin olmasından daha öte de bir anlam taşımaktadır. Her şeyden önce hitabın ya da metnin tarihsel olması ahkâmın da illa değişir olması gerektiği vurgusundan öte, vahyin tarihte belli bir zaman ve mekanda yaşayan insanlara bir uyarı, müjde ve öğüt olması, diğer taraftan da insanı ve insan yaşamını merkeze alan bir söylemi içkin olarak, ferdi ve toplumsal realiteyi hesaba katması ve bu hesaba dayalı lafzen hüküm va'z ederken, ahlaken asli muradını irade etmesi kalkış noktasını esas almasıdır. Maslahat değişmedikçe hüküm niye değişsin? Ama maslahat değişiyorsa, o takdirde bırakalım içtihat devreye girsin.

Şari'nin muradının lafzın etiketi altında sıkışıp kaldığı, diğer bir deyişle lafzın muradı bire-bir tükettiği söylenebilir mi? Yine, muradın maslahattan bağımsız olduğu iddia edilebilir mi? Yani, Şari maslahatı dikkate almadan, beşeri ferdi ve toplumsal realiteyi hesaba katmadan toplumsal bir hüküm va'z etmiştir diyebilir miyiz?

Kur'an ilahidir, ezeli-ebedidir, tarihselcilik yenilmişlik kompleksinin ürünüdür vs. demekle bu sorunları çözmüş olmuyoruz. Bugün bu haldeyse sebebi ne peki? Sebebi Peygamber sonrası dönemden itibaren Kur'an'ı algılayış tarzımız (daha doğrusu algılayamayışımız!), hurafelerle örülü bir din anlayışının üstüne oturuşumuz, kainatı okumaktan vazgeçişimiz, bu dünyayı sözde küçümseyişimiz, asırlarca sahte bir din empoze ettiren zalim hükümdarlara ve rejimlere boyun eğişimiz, tembellik ve *tenperverlikle* malul oluşumuz, dün-himmetliğimiz olmasın? Arap-aklının Nazzam'ın enfes tabiriyle "hareket-i i'timad"ından (yerinde sayan hareketten) kurtulmanın zamanı gelmedi mi artık?

Şimdiye kadar tarihselciliği dışlayan geleneksel ve ortodoks bir din anlayışı hakim olmadı mı ve hâlâ da hakim değil mi? Ortodoks anlayış evrensel okudu da hangi problemi çözdü? Bugün bir tecdid projesiyle gelen insanları dışlamadan önce, onlara kendilerini ifade etme şansı verilmesi ve samimi olarak tartışma açılmasına ortam hazırlanması felaketten çıkışın bir öncüsü olabilir(di). Keşke, Halifeye işine gelen kader anlayışının Kur'an'a-iftira olduğunu haykıran Geylan ed-Dımeşki'ye yapılanlara isyan eden bir ulema olsaydı ve en azından daha sonra gelenler bunu korkmadan dile getirebilseydiler, ya da İbni Rüşd'ü susturmak için kuleye kapatmasaydılar, Ebu Hanife'ye, Malik'e ve İbni Hanbel'e zulmetmeseydiler der gibi...

Evet bir paradigma değişimine ihtiyacımız var. Önümüzde en başta İslâm aleminin ve tüm dünya insanların maddi ve manevi buhranları şiddetini artırır bir şekilde duruyor. Sorunlar giderek ve birikerek hızla büyüyor. Masum insanların canlarına, mallarına, zihinlerine, ırz ve namuslarına dünyanın dört bir yanında içeriden ve dışarıdan nice ceberrut zalimin saldırısı söz konusu. Evet izin verin de birileri bu gerçeklerin farkına varsın, bunun ızdırabını duysun, bunun dertleriyle iki büklüm olsun; Necip Fazıl'ın deyişiyle şakakları zonk zonk zonkласın. İzin verin de birileri dünya çapında alınan kararlarda yoksul dünyanın hiçbir etkisi olmayışı ve zalimlerin karşısında ne oluyoruz diye sorsun; bunun ezilmişliğini, evet ezilmişlik kompleksini içinde hissetsin. Düşmanı sadece dışarıda aramasın, evinin içini de temizleyerek kontrol etsin. Sezai Karakoç'un deyişiyle “yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer” ancak böyle başlar.

Biz kendi gerçekliğimizi anlayıp kabul etmedikçe neyi değiştirebiliriz ki? Yüzyıllardır üzerindeki katman kalınlaştıkça kalınlaşan dogmatik İslâm anlayışı, sahiplerinin otoritelerinin ağırlığından yararlanılarak yeni olan her şeye karşı güçlü bir savunma mekanizması geliştirmiş bulunuyor. Ne yapalım Gorbaçov'un dediği gibi, “ölüleri öldürmeden kurtuluş yok”. Garaudy'nin ifadesiyle “Kur'an ölü gözlerle, yani ölülerin gözleriyle okunmaktadır; ezeli Kur'an vahyinden hareket ederek, dönemlerinin sorunlarını çözme dehasına sahip olmuş insanların gözleriyle”. O halde ölüleri(n otoritelerini) öldürerek ve ölü gözleri, ölülerin gözlerinden yararlanmayı da ihmal etmeden, canlı ve parlak gözlerle ikame ederek Kur'an'a ve onun aydınlatıcı mesajına nazır olmanın yollarını aramalıyız. Bugün ve yarın, insanlığın birikimli kültür mirasını reddetmeden, Yasin Aktay'ın deyişiyle “tarihler içinde de tarihsiz” olmadan, evrensel bir kuşatıcılık iklimi içinde yeryüzünün meselelerine duyarlı olarak yeni bir dirilişin temel taşlarını döşeme yolunda gayret göstermek herkesin borcu olsa gerek. Bu dünyanın imareti ve esenliği için, adaletsizlikleri, ayrımcılıkları, sömürüyü, baskıyı, yönlendirmeleri aşmak için hayatın gerçekliğini dikkate almak ve bu gerçeklik muvacehesinde argümanlar geliştirmemiz gerekiyor. Bu da ne kadar kızılsa kızılsın temelde ve öncelikle -ama Hanefi'nin ileri sürdüğü biçimde tek başına değil- bir antropoloji geliştirmekten geçiyor. Bu en azından Kur'an'ın toplumsal hükümleri için böyle olmalı.

Görüşlerimi aşkın ve tefekkürün kahraman zirvesi Garaudy'den yapacağım çarpıcı bir alıntıyla noktalamak istiyorum:

Bu dini, bugün nasılsa öyle değerlendirmeyeceğiz. İnsanın insanlaştırılmasına katkıları aracılığıyla ve son on asrın geleneklerinin öldürücü

lafzına değil, başlangıçtan gelen vahyin dinamizmine diriltici bağlılığı tekrar bulursa...insana getirebildiği şeyler aracılığıyla değer vereceğiz: Bin yıldan beri seçilmiş, her zaman aynı olan Kur'an kırıntıları anlatılmakla yetinmeyip, mesaj, canlı, organik bütünlüğü içinde tekrar okunursa...Vahyin ilahi sözü olan Kur'an, geleneklerin insani sözüyle karıştırılmazsa...Vahyedilmiş her ayetin, bir topluma, tarihinin bir anında ortaya çıkmış somut problemlere cevap vermek için indiği unutulmazsa...Bu ayetlerin sonsuz değerinin kesinlikle, soyut bir formül olmasından değil, canlı bir soruya canlı bir cevap olmasından ileri geldiği ve bugünümüzün canlı sorunlarına, ondan hareketle, bir cevap bulmaya bizi çağırması için sonsuz uyarı değerini, on dört asır sonra, bizim için saklı tuttuğu unutulmazsa...Kur'ani metnin bize çok sık hatırlattığı gibi, aşkın bir Allah'ın, insanların dilini aşan bir dille, gerçekliği bize hazır olarak vermek için değil, gerçekliği araştırmalarımızda bizi yönlendirmek için mesel diliyle konuştuğunu unutmazsak..." (Garaudy, 1989: 330).

Vallahu a'lem bi muradihi.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin (1996) "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4.
- Aktay, Yasin (2002) "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam -Seyyid Kutub Örneği-", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2.
- Arkoun, Mohammed (1999) *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev: Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Abid (1997) *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev: Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, Muhammed Abid (1997) *Arap Aklının Oluşumu*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul: İz yayıncılık.
- Garaudy, Roger (1984) *İslâmın Va'dettikleri*, Çev: Salih Akdemir, İstanbul: Pınar.
- Garaudy, Roger (1989) *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev: Ahmet Zeki Ünal, Ankara: Fecr Yayınları.
- Güler, İlhami (1999) *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kotan, Şevket (2001) *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılıç, Sadık (1996) "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4.
- Paçacı, Mehmet (1996) "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4.
- Rahman, Fazlur (1993) *İslâm*, Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Konya: Selçuk Yayınları.
- Rahman, Fazlur (1996) *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev: Alparaslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.