

Kur'an Araştırmaları Vakfı
KURAV

Kur'ân'ı Anlamada
Tarihsellik Sorunu
[SEMPOZYUM TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ]

8-10 Kasım 1996, BURSA

Editör
Abdülhamit BİRİŐİK



KURAV YAYINLARI
BURSA 2005

KUR'ÂN ve TARİHSELLİK TARTIŞMASI

Doç.Dr. Mehmet PAÇACI*

AÜ İlahiyat Fakültesi

Konuya girerken tarihselciliğin kısa bir tarihini vermek, yine söz konusu terimin anlamı gereği uygun olacaktır. Öncelikle belirtmeliyiz ki tarihsellik (historicity), tarihselcilik (historicism) gibi terimlerden söz ederken bizim dışımızda gelişmiş bir fikirden, belli bir bakış açısından söz ediyoruz demektir. İlk dönemlerden itibaren Batı-Hıristiyan düşüncesi Kutsal kitaplara karşı dogmatik bir bakış açısına sahip olmuştur. Kutsal kitap tefsirleri İsa'da (a.s.) görülmek istenen mesihî şahsiyeti ispatlamak amacına yöneliktir. İsa'nın ölümü, yeniden dirilmesi ve insanlığı kurtarması bu dogmanın esasını teşkil etmektedir. Yorum yetkisi de sadece Kilise'nin otoritesinde bulunmaktaydı. Geliştirilen değişik yorum yöntemleri tamamıyla bu dogmanın ispatlanmasına yöneliktir. Bu anlamda yorum çabaları kapalı bir daire içinde, tarihî bağlamdan kopuk olarak sürmüştür. Aslında Hıristiyan düşüncesinin, başından beri tarihten korktuğu burada ifade edilmelidir. Albert Schweitzer, Hıristiyan dogmasının tarih-üstü İsa dogmasıyla, aydınlanmanın aradığı tarihsel İsa kabullerini bağdaştırmak amacıyla yazdığı *The Quest of the Historical Jesus* adlı eserinde, Pavlus'un teolojisini kabul eden Hıristiyanlığın tarihsel İsa'dan kaçtığını ve onun tarihsel bir şahsiyet olarak kabul edilmesinin teolojideki büyük çelişkileri gün yüzüne çıkarmasından ve bunun sonucunda da "dünyanın en büyük problemlerinden birinin oluşmasından" korktuğunu belirtmektedir.¹ Hıristiyanlığın bu dogmatik çerçevesinin kırılmaya başladığını, XVI. yüzyılda ortaya çıkan Reform hareketleriyle birlikte görüyoruz. Önce Kilisenin yorum üzerindeki otoritesi kaldırıldı. Kartezyen düşüncenin teolojiye yansıtılmasıyla bazı teolojik düşünce hareketleri başladı. Gelişen akılcılık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan farklı disiplinler Kutsal kitaplarda yazılanların soruşturulmasına yol açtı. Bu konuda ilk girişim XVI. yüzyılda, bir Fransız rahib olan Richard Simon tarafından yapıldı.² XVII. ve XVIII. yüzyıllar akılcı ve tarihselci-tenkitçi metotların geliştirilmesi sürecine şahit oldu. Halle Üniversitesi'nin filozof-teologları aydınlanmış düşüncenin temsilcileri olarak Protestan yorumun akli kriterlerini geliştirmek için yola

* Tebliğci hâlihazırda aynı üniversitede Prof.Dr. ünvanı ile hizmet vermektedir.

1 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London 1954, s. 3.

2 Raymond F. Collins, *Introduction to the New Testament*, London 1983. s. 41.

çıkıldılar. Bunlardan özellikle Salomo Semler'in tarihselci-tenkitçi hermenötik programı kutsal metinlere ve dogmaya karşı yeni bir bakışı ortaya koyuyordu ve bu gerçekten de Protestan teolojide yeni bir dönemin başlamasına yol açtı. Semler ilk defa Kitâb-ı Mukaddes'e bir dinler tarihçisi ve tenkitçi bir tarih araştırmacısı gözüyle bakıyordu. Semler'e göre, tefsir ilmi, doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı ve artık metnin tenkitçi bir gözle okunmasına başlanmalıydı. Hermenötiğin amacı, metni yazarların onu anladıkları gibi anlamaya ulaşmaktı. Öyleyse kutsal metinleri eş zamanlı (synchronic) okumaktan vazgeçip art zamanlı (diachronic) bir okumaya geçilmeli ve metinlerin literal tarihî anlamı (sensus litteralis historicus) ortaya çıkarılmalıydı. Semler bunun için iki hermenötik kural geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, tefsircinin kendisi ile Kitâb-ı Mukaddes metni arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması gerektiğidir. İkincisi ise Kitâb-ı Mukaddes tefsirinin, metin tefsirinin evrensel ilkelerine uyularak yapılmasıdır. Bu şu demektir: Her ne kadar metinlerin farklı karakterlerine ve muhtevalarına dikkat edilmesi gerekirse de, tefsir sırasında dinî ve dogmatik bir okuma ile metne dogmatik anlamlar yüklemek yerine, tarihselci-tenkitçi bir okuma gerçekleştirilmelidir. Semler bu bağlamda Allah'ın kelâmı ile kutsal metni birbirinden ayırmakta ve metni, Allah ve Allah'ın bizlerle olan ilişkisi hakkındaki belli konuların bizlere aktarılması olarak görmektedir. Semler'e göre kutsal metinler Allah'ın kelâmı değildir. Yine Protestan bir tavırla Semler teolojik okumanın hiçbir özel yeri olamayacağını söylemektedir. Çünkü teologlar kendi doktrinlerini metne yükleyerek metni susturmakta ve onun yerine kendileri konuşmaktadırlar. Semler'in bir başka iddiası da, İsa ve İncil yazarlarının tebliğde bulundukları insanlarla iletişim kurabilmek için onların dilini ve kavramlarını kullanma ihtiyacı duymuş olduklarıdır (comododation theory). Bu fikir Yeni Ahit'in çeşitli metinleri arasındaki dil ve hatta doktrin farklılıklarını açıklamaktadır. Sonuç olarak Semler'in çabası, akılcı ve tenkitçi bir tefsir metodu ve bilimsel bir teoloji ortaya koymak olmuştur.³

Bu görüşler hıristiyan dogmasına karşı bir konuma yerleştirilen akılcı kartezyen bir bakış açısının ürünüdürler. Bunlar hıristiyan teolojisinin sorunları içinde oluşmuş hıristiyan geleneğinin şartları ile belirlenmiş görüşlerdir. Hıristiyan teologlar ve hermenötikçiler bu tarihselci-tenkitçi yaklaşımı kendi kitaplarına uygulayarak 'dinî hermenötik' ve buna paralel olarak 'Kitâb-ı Mukaddes tenkidi' disiplinlerini geliştirdiler.

Ancak müslümanlar tarihsel yaklaşımdan hiçbir zaman uzak durmamışlardır. Bunda en büyük etken, gerçekten de Kur'ân'da hiç tartışmasız bir şekilde Hz. Muhammed'in (a.s.) beşer tabiatının vurgulanmasıdır. O bir insandır, tarihin belli bir döneminde, belli bir mekânda yaşamış ve her insan gibi hayattan ayrılmış bir şahsiyettir. Hz Muhammed (a.s.) başlı başına tarihsel bir şahsiyet olarak karşımızdadır. Bu çerçevede geliştirilen Hadis ve Siyer disiplini, tarihi kayda geçirme bakımından benzeri olmayan bir özelliğe sahiptir. Ayrıca âyetlerin sebep-i nüzûlü, Mekki-Medenî âyetler, hadislerin sebep-i vürûdu gibi terimler vahyin ve risaletin bir tarih içerisinde gerçekleştiğine dair bir kabu-

3 Werner G. Jeonrad, *Theological Hermeneutics*, London 1991, s. 35-42.

lün göstergesidir. Nâsih ve mensûh konusu Kur'ân vahyinin tarihî durumları dikkate alınmasının yine kendi tarihi, onun indiği olgusal ortam, yazıya geçirilmesi, hıfzedilmesi, toplanması, çeşitli kıraatleri, ve çoğaltılması gibi konular ilk dönemlerden beri ele alınan, tartışılan ve hesaplaşması yapılan konulardır. Oysa Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin yazıldığı şartlar, kimler tarafından, ne zaman yazıya geçirildiği, metinlerin üslûp özellikleri (higher criticism), metinlerde meydana gelen hatalı yazımlar, tercümeler vb. (textual criticism/lower criticism) gibi hususların tartışılması⁴ İslâm kültürüne göre daha çok yeni başlamıştır. Hatta bu fikirlerin arkasında, Reform hareketlerinin de gerisine, XII. yüzyıla kadar giden İslâm tesirini görmek gayet mümkündür.⁵

Batı'da geliştiği şekliyle bu tarihselci yaklaşım daha sonra müsteşrikler tarafından Kur'ân'a da uygulandı. Aslında müsteşrikler ilk İslâm çalışmalarına tarihsel bir bakış açısı ile başladıklarında, gerek Kur'ân hakkında ve gerekse Hz. Muhammed (a.s.) hakkındaki tarihsel malzemeyi hazır bulmuşlardı.⁶ Bunun en güzel örneklerini yaklaşık bir yıl kadar önce art arda Türkçeye çevrilip yayınlanan iki müsteşrikin kitabında görmemiz mümkündür. Bunlardan birisi Rudi Paret'in (1901-1983) *Kur'ân Üzerine Makaleler* adıyla Türkçeye kazandırılan çalışmasıdır. Bu kitapta meselâ "Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân" başlıklı bir makalede bu yaklaşımın bir örneği verilmektedir.⁷ Paret Kur'ân'a nasıl baktığını söz konusu makalesinde şöyle ifade etmektedir:

"Bu vahiy tarihi (heilsgeschichte) eksenli bakış açısı ve bizim tarafımızdan temsil edilen dinler tarihi eksenli bakış açısı arasındaki fark, daha ilk anda göze çarpmaktadır. (...) bizim için ilginç olan ise, Kur'ânî verilere istinaden İslâm'ın oluşum tarihini ve bu muazzam dinin kurucusunun gerek bizzat kendisinin, gerekse yaşadığı çağın tarihini izlemektir. Buna bağlı olarak, Muhammed ve çağının tarihini araştırırken Kur'ân'ı birinci dereceden bir tarih kaynağı olarak değerlendiriyor ve onu derinlemesine bir yorum aracılığıyla konuşturmayı görev kabul ediyoruz."⁸

Modern Batı düşüncesinin ve kültürünün güçlü bir şekilde belirmesiyle müslümanlar da bundan paylarını aldılar. Daha önce hıristiyan düşüncesini bir hesaplaşmaya zorlayan modernizm, bu defa müslüman düşünceye sorular yöneltmeye başladı. Meselâ Kur'ân'daki kozmolojik, coğrafi, tarihsel, antropolojik vb. bilgiler modern bilimin verilerine ne kadar uymaktadır? Tabiatıyla böylesi bir karşılaşmada bilimselci yaklaşımın var-

4 Bu konuda bk. Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, İstanbul 1994, s. 39-58.

5 Meselâ Sicilya'nın yanı sıra Tuleytula, Müslüman İspanya'dan hıristiyan Batı'ya kültür ve bilim aktarımında büyük rol oynamıştır. Burada hıristiyanların kurduğu dinî-ilmî merkez, Harezmi, Gazzâlî, İbn Sînâ, Fârâbî gibi müslüman ülemanın eserlerini XI. yüzyıldan itibaren Batı'ya aktarmış, Reform ve Rönesans'ın temellerinin atılmasına sebep olmuştur (bk. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, New Jersey 1964, s. 51-55).

6 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler* (trc. Ömer Özsoy), Ankara 1995, s. 16. Ayrıca bk. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970, s. 173 vd.

7 Aynı şekilde W. Montgomery Watt'ın *Haz. Muhammed'in Mekkesi* (Ankara 1995) adıyla yayınlanan kitabının ilk bölümünün adı şöyledir: "Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân", s. 14.

8 Paret, *Kur'ân Üzerine*, s. 118 vd.

sayımlarını kabul ederek bu sorulara olumlu cevap arayışlarına giren savunmacı tavırların yanı sıra, bu soruları yok sayan bir tavır alış da ortaya çıkmıştır.

Ancak biz burada Kur'ân ile bilimselci yaklaşımı karşı karşıya getiren bu tavırları bir tarafa bırakarak, Kur'ân'ı anlamada tarihselci bir yaklaşım kullanan bakış açısı etrafında gelişen tartışmayı dikkate almaktayız. Bu, Kur'ân'ın tarihe sadece miladî VII. yüzyılda Allah'ın bir müdahalesi olmadığı, fakat onun bütün zamanlara, düne, bugüne, geleceğe bir müdahale anlamı taşıdığını kabul edenler arasındaki bir tartışma olarak sürmektedir. Başka bir deyişle bu aslında Kur'ân'a inananlar, yani 'müslümanlar' arasındaki bir 'iç' tartışmadır, yoksa genel olarak müsteşriklerin kabul ettiği gibi, Kur'ân'ın hiçbir şekilde bugüne birşey söylemediğini iddia etmek tartışmanın farklı bir zemine taşınmasını gerektirecektir.⁹ Müslüman tarihselcilerin Batılı disiplinlerden ve bakış açılarından etkilendikleri doğrudur, ancak yine de onlar bu ciddi sorunu, aynı yaklaşımı benimsemeyen diğerleriyle paylaşmaktadırlar. Kaldı ki son iki yüzyılda İslâm dünyasında bu çerçevede Batılı düşünceden etkilenmeyen ilmî, fikrî, siyasî vb. bir tutumdan söz etmek neredeyse imkân dışıdır.

Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin örneğini Fazlurrahman oluşturmaktadır. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*'ta önerdiği Kur'ânî hermenötik projesinde bu tarihselci yaklaşımı sergilemekte, Kur'ân'ı anlayabilmenin ilk şartının onun indiği dönemi incelemek olduğunu söylemektedir.¹⁰ Ancak yine o Kur'ân'ı "MS. 610-632 yılları arasında, Hz. Muhammed'e (a.s.) kelimesi kelimesine indirilen Allah'ın kelâmı"¹¹ olarak tanımlamaktadır. Onun tarih anlayışını da temel olarak vahiy belirlemektedir. Meselâ M. Watt ve genel olarak müsteşrikler Muhammed'e gelinceye kadar – modernitenin karakteristik bir yaklaşımı doğrultusunda– evrimsel olarak gelişen tek tanrı fikrinden söz ederler. Buna göre Hz. Muhammed'den önce Araplar çok tanrıcılıktan bir şekilde tek tanrıcılığa doğru yönelmişlerdi ve Hz. Muhammed'in çıkışı da bu yönelişin bir sonucuydu.¹² Oysa Fazlurrahman, tarihsel gerçeklere dayandıkları için benzeri görüşleri inandırıcı bulmakla birlikte, bunlara karşı itirazını Hz. Muhammed'in getirdiği Allah inancının vahyedilmiş bir inanç olduğu fikri çerçevesinde geliştirmektedir.

"Bu görüşler aslında ne İslâm'ın oluşumu, ne de onun mahiyetinin doğru izahlarıdır. Bazı kişilerin tek tanrı bir din kavramına ulaşmış oldukları doğrudur, fakat onların 'bir Allah'ının' Hz. Muhammed'in 'Bir Allah'ı ile aynı olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur."¹³

Bu bakımdan müsteşriklerle modernist müslümanların tarihselci yaklaşımını aynı

9 Paret, *Kur'ân Üzerine*, s. 17, 18.

10 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi* (trc. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu, Ankara 1996, s. 73, 74.

11 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 68.

12 bk. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, s. 62-69, Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1981, s. 13.

13 Fazlurrahman, *İslâm*, s. 13.

çerçevede değerlendirmek en azından bir bilgi hatasıdır.

Şimdi birbirlerinin karşısına yerleşen evrenselci diyebileceğimiz yaklaşımla tarihselci yaklaşımın çatıştığı noktalara ve her iki yaklaşımın birbirlerine yönelttikleri eleştirilere göz atalım. Tarihselcilere göre tarihsel tikel hükümlerin evrensel olduğu esasına dayanan görüş, vahyin inişinden sonraki bütün bireylerin ve nesillerin tarihselliğini dikkatten kaçırma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü bu görüş belli tarihî bir döneme ait hükümleri bütün zamanlara taşımakta ve onları bütün toplumlara dayatmaktadır. Burada ayrıca Kur'ân'ın temel ilkelerinin tarihsel hükümler adına ihmal ve ihlâl edilmesi kaygısı da yeterince kendisini hissettirmektedir. Buna karşın diğer taraf, bu hükümlerin tarihin belli bir dönemine kapatılamayacağını, zira onların bütün zamanlara hitap ettiğini ve tarihselciliğin bizi getireceği noktanın, Kur'ân'ı indiği dönemin tarihselliğine hapsedmek olacağını söylemektedirler. Onlara göre tarihselci yaklaşım Kur'ân'ın indiği tarihsel ortama o kadar önem atfetmektedir ki bizi Kur'ân'ın otoritesini o dönem ile sınırlamaya kadar götürmektedir. Tarihselciler ise buna şu cevabı veriyorlar: Kur'ân'ın indiği tarihsel dönemi öğrenmemiz bizim ondaki evrensel ilkeleri daha doğru anlamamızı sağladığı içindir, yoksa bu yöneliş Kur'ân'ın o dönemle sınırlanması amacını taşımamaktadır.¹⁴ Kur'ân'ın mesajının diğer zamanlara taşınması da ancak onun tümel ilkelerinin yeni tarihselliklerine uygulanmasıyla gerçekleşebilir. Tarihsel tikel unsurları evrensel kabul eden evrenselciler Kur'ân'daki tümel ilkelerin, tarihsel tikel unsurlar aleyhine bu denli vurgulanmasından rahatsız olmaktadır. Çünkü onlara göre Kur'ân ve İslâm sadece birkaç tümel evrensel ilkeye indirgenmekte, bunun dışında hemen hiçbir sınır çizilmemekte ve İslâm bir belirsizliğe ve indî çıkarımların kucağına itilmektedir.

Bu farklı görüşler arasında, İslâm'ın siyasî-kültürel egemenliği bağlamında da bir tartışma sürüp gitmektedir. Tarihselcilere göre İslâm'ın Batı medeniyeti karşısında bugün kaldığı zor durumun sebebi, İslâm'ın tarihsel zarflar içinde bulunan evrensel ilkelerinin görmezlikten gelinmesidir. Onlara göre, hantallaşan ve ortaya çıkan yeni problemlere cevap veremeyen bir medeniyeti harekete geçirmek ve yeniden işler hâle getirmek için tarihsel yaklaşım gereklidir. Diğer tarafın görüşüne göre ise, aslında ortada Kur'ân'ın uygulanabilirliği bakımından bir problem yoktur. Kur'ân ortada durmaktadır ve uygulanmayı beklemektedir. Kur'ân her çağa hitap etmektedir ve uygulanabilir durumdadır. Vakit kaybetmeden uygulamaya geçilerek başta müslümanların olmak üzere insanlığın kurtuluşu sağlanmalıdır.

İki görüş arasındaki gerilim kısaca bu şekilde özetlenebilir kanısındayız. Ancak hemen görüleceği üzere, bu tartışma müslüman düşünce tarihinin bir iç meselesi şeklinde sürmektedir. Müslüman tarihselcilerin, hümanist-rasyonalist bir yaklaşımla Kur'ân'ın inanç ve ahlâk ilkelerinin yerine tamamıyla seküler bir akıl koyduklarının iddia edilmesi, tartışmanın yanlış bir eksene oturtulmasını intaç etmektedir. Tarihselciliği benimseyen-

14 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 63.

ler insanın İslâm'ın kaynaklarını anlama sürecine daha çok ve daha etkin girmesini ve böylece onu yaşadığı yeni durumlara uygulamasını öngörmekle, İslâm medeniyetini tekrar işlevsel hâle getirmeye çalıştıklarını belirtmektedirler. Buradaki temel kalkış noktası Allah'ın vahyini beşer bir elçi vasıtasıyla gönderdiği, Arapça konuşan bir cemaate tarihin belli bir kesitinde, zamana ve mekâna, yani tarihe müdahalede bulunarak insanî şartlar içinde konuştuğu ve Kur'ân'ı, yani Kelâm'ını tenzil buyurduğudur. Bu bakımdan O'nun Kelâm'ını anlarken ve onu kendi durumlarımıza taşıırken bu tarihî ve beşerî şartları göz önüne almak gerekliliği bulunmaktadır. Oysa karşı taraf insanın bu denli öne çıkarılmasıyla insanın ve aklın vahyin önüne konacağı kaygısındadır. Başka bir deyişle tartışma beşerî çerçevenin ne kadar geniş olabileceği ve beşerî unsura ne kadar güvenilebileceği tartışmasıdır. Bu çerçevesiyle tartışma esasen bir metot tartışmasıdır. Bu noktada, söz konusu tartışmanın gelenek içerisinde zaten sürüp gelen bir tarihi olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tarihselliği tartışması aslında sanıldığı gibi ithal ve patolojik bir eksen de değil, bize ait bir eksen de Hanefî, Mâlikî-Şafîî, Hanbelî, rey-ci-hadisçi tartışması ekseninde sürmektedir.

İslâm geleneğinde süregelen bu tartışmanın zeminini bu şekilde belirledikten sonra, tartışma konusunun tabiatının sahip olduğu bazı veçheleri ortaya koymaya çalışacağız. Burada belirlediğimiz tartışma zemini, görüldüğü gibi Kur'ân'ın bu en temel amacı olan insan hayatına yön vermek, dünyayı değiştirmek üzerinde odaklanmış bulunmaktadır. Bugün müslümanların gerçekten de vakit kaybetmeden üzerine bütün gayretleriyle eğilmeleri gereken taraf budur. Kur'ân yeryüzünde ahlâkî temellere dayanan bir toplum oluşturmayı hedeflemektedir.¹⁵ Kur'ân bu bağlamda ahlâkî-dinî bir vahiydir ve diğer konuları ve alanları bu asıl konuya destek verdiği kadarıyla söz konusu etmektedir.¹⁶ Bu anlamda Kur'ân'ın bir ahlâkî hükümler bütünü olduğunu söyleyebiliriz. Buradan yola çıkarak Kur'ân'ın ne kadar evrensel, ne kadar tarihsel olduğunu belirlemek amacıyla, onun tabiatı üzerinde bir miktar daha durmamız gerekiyor.

Ahlâkî bir hükümde bulunmak, en temel anlamda tümel (küllî) ahlâkî ilkeler ile tikel (cüz'î) durumlar arasında bir ilişki kurmaktır. En basit anlamda yapılan, bir tümel ilkenin bir olgusal, tarihsel duruma uygulanmasıdır. Ahlâkî bilgi ise, tümel bir ahlâkî ilkenin somut, tikel bir tarihsel duruma nasıl uygulanacağını bilmesidir.¹⁷ Kur'ân'da yapılan da bundan ibarettir demek mümkündür. Kur'ân'da dinî-ahlâkî tümel ilkeler, belli bir mekân ve zaman içerisinde tikel durumlara uygulanmıştır. Bu tikel, tarihsel durumlara da sebep-i nüzûl diyoruz. Burada tarihsel hüküm vardır, ancak onun arkasında evrensel, tümel dinî-ahlâkî bir ilke bulunmaktadır. Bir anlamda tarihsel durumlara uygulanan hükümler, Kur'ân'da kabul edilen evrensel, tümel ahlâkî ilkelerin tikel tarihsel durumlar

15 Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'ân* (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 99.

16 İsmail Raci Fârûkî, "Kur'ân'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", *İslâmî Araştırmalar* (trc. Mehmet Paçacı), VII/3-4, Ankara 1994, s. 307 (305-313).

17 bk. Georgia Warnke, *Gadamer Hermeneutics Tradition and Reason*, Oxford 1987, s. 93.

zemininde tezahürleridir.¹⁸ Bu çerçevede Kur'ân'da bulduğumuz hükümler tarihsel hükümlerdir. Bu anlamda Kur'ân tarihseldir. Ancak onların arkasında onların belli -ya da Kur'ânî bir- şekilde tezahür etmelerinin sebebi olan Kur'ân'ın evrensel ilkeleri bulunmaktadır. Bu anlamda ise Kur'ân evrenseldir. Aslında Kur'ân'ı anlayabilmemiz ve onu kendi tarihselliğimize taşıyabilmemiz de Kur'ân'da böylesi bir yapıyı varsaymamıza dayanmaktadır. Kur'ân'ın bu özelliği onun beşer bir elçi vasıtasıyla, insana hitap eden bir kelâm oluşundan gelmektedir. Başka bir deyişle ilâhî hitabın beşer sınırları içinde gerçekleşmesi bu varsayımımızın temel sebebi olmaktadır. İşte bu beşerî ve tarihsel anlayış sebebiyledir ki İslâm geleneğinde, Hıristiyanlıktaki gibi tarih-üstü bir dogmaya ve bu dogmayı koruma ihtiyacıyla ortaya çıkan ve kendisine insanüstü ve tarih-üstü bir otorite atfedilen kilise benzeri bir kuruma gerek duyulmamıştır. Fıkıh usûlü, daha özeldede içtihat kurumu tamamıyla bu varsayım üzerine oturmaktadır denilebilir. Biz çok temel olarak içtihat sürecinde Kur'ân'ın tikel hükümlerinin arkasındaki, daha tümel (illet, sebep, hikmet) ve giderek en tümel ve evrensel ilkeleri (maslaha, makasid, adalet) Kur'ân'da tanımladıkları şekilleriyle tespit eder, daha sonra bunları kendi tarihsel durumlarımıza uygularız.¹⁹ Fıkıh usûlünde kaynakların bize taşıdıkları tikel hükümlerin amaçlarını bulabilmek için en önemli yollardan birisi ise onların olgusal sebeplerini ortaya çıkarmaktır. Bu bakımdan sebep-i nüzûl veya sebep-i vürûd önemlidir.²⁰ Ayrıca bu hükümlerin Mekki ya da Medeni oluşları daha genel tarihî şartları ortaya çıkarabilmek bakımından önemlidir. Aynı şekilde vahiy tarihi içinde hangi tikel hükmün (nâsih), hangi hükmü (mensûh) kaldırdığını bilebilmek, yine hükümlerin indirildiği tarihsel şartları bilebilmekle mümkündür. Bütün bu tarihî bilgiler esasen âyetlerde bildirilen tikel hükümlerin sebeplerini, amaçlarını bilebilmek için gereklidirler.

Ancak burada Kur'ân'daki tarihsel ahlâkî hükümlerle beşer tarafından gerçekleştirilen tarihsel hükümleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu en azından müslümanlar için böyledir. Müslümanlar bu tarihsel hükümlerin öncelikle insanın bilgi boyutunun üzerinde, Allah katında, aşkın bir düzeyde gerçekleşmiş olduğuna inanırlar. Ancak bu hükümler beşerî şartlar göz önünde tutularak meydana getirilmişlerdir. Allah'ın bilgi düzeyinde gerçekleştiği için bu hükümler, tabiat (ontolojik) olarak ve bilgisel (epistemolojik) olarak farklı olsalar bile, beşer sınırları içinde gerçekleşen tarihsel hükümlerden yapısal olarak farklı değildirler. Aşkın düzeyde oluşan bu hükümleri anlayabilmemizin

¹⁸ Tümel ve tikeller arasındaki ilişki hakkında bk. Warnke, *Gadamer*, s. 93.

¹⁹ Bu konuda bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukunda İctihat*, Ankara 1985, s. 25-33, 151.

²⁰ Usûlcüler illetleri ve hikmetleri tespit edebilmek için nassın tarihî şartlarını hep dikkate almışlardır. bk. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, İslâmaabad 1986, s. 239 vd. Meselâ Fazlurrahman'ın Kur'ânî hermenötik projesinde ileri çıkardığı tarihsel yaklaşım esasen bundan başka bir amaca yönelik değildir. "Kur'ân'ın inisi ve İslâm toplumunun oluşumu, tarihî bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'ân bu duruma bir cevaptır ve çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlâkî dinî ve toplumsal hükümleri/buyrukları (pronouncement) içermektedir. (...) Ancak, sadece cevapların verildiği durumlarda dahi, bunların illetini (reasons) anlamak ve neticede bunların ortamını yeterince inceledikten sonra, bunlardan hükümler çıkarmak mümkündür." Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 63.

nedeni de onların insanî şartlar gözetilerek verilmesi ve dolayısıyla yapısal olarak bizim verdiğimiz hükümlerle benzeşmesidir. Kur'ân bize doğruluğu kesin, tarihsel ama nesnel hükümler bütünü sunmaktadır. Kur'ân'ın bu ahlâkî-dinî hükümleri kendi tarihsellikleri içinde kesin olarak doğru hükümlerdir. Bunun anlamı, Kur'ân'ın kendisindeki doğruluğu kesin tikel tarihsel hükümler yoluyla onda tanımlandığı şekliyle tümel ilkelere güvenilir bir şekilde ulaşmamızı sağlamasıdır. Başka bir deyişle müslüman için Kur'ân'daki tarihsel tikel hükümler, ondaki evrensel ilkelerinin doğru tanımlarının kaynağıdır. Böylece biz en temel ilkeleri doğru olarak öğrenebileceğimiz tartışmasız sağlam bir kaynağa sahip olmaktayız. Oysa beşerî bilgi sınırları içinde gerçekleşen tarihsel hükümler için bu kesinlik söz konusu değildir. Çünkü beşer alanı içinde gerçekleşen bu hüküm vermelerin kesin doğruluğunu belirleyecek bir ölçüt bulunmamaktadır. Kendi tarihsellikleri içinde doğru hükümler verme ihtimalimiz bulunmaktadır. Ancak bu hükmün doğruluğunu beşerî şartlar içinde ispatlamamız mümkün değildir. Çünkü bu hükümler beşerin tecrübelerine dayanan hükümlerdir.²¹ Zaten fıkıh usûlünde de içtihat, yani bu tür hükümler zannî hükümler olarak görülmektedir.

İşte bu noktada, anlama sürecinin bu tarafındaki unsur, yani anlayan unsur (özne) ve onun tarihselliği kendisini oldukça dikkat çekici bir şekilde öne çıkarmaktadır. Öznenin içinde bulunduğu tarihsel şartlar ve bu şartların belirleyiciliği içinde Kur'ân'a yaklaşması, onun tarihsel hükümlerini kavraması, onun evrensel ilkelerini anlaması ve yine onları kendi tarihsel durumlarına tatbik etmesi herhâlde bizzat anlama sürecindeki tarihselliğin en önemli veçhesidir. Çünkü anlama işini bir özne gerçekleştirmektedir. Problemin bu yanında anlayan özneler olarak biz kendi tarihselliğimizin sorunlarıyla baş başa kalmaktayız. İşin bu tarafında sorun son derece ağırlaşmaktadır. Çünkü burada öncelikle 'varoluşsal' düzeyde bir sorun, belki de daha doğru bir söyleyişle 'kabul edilemez bir varoluşsal boşluk' vardır. Dolayısıyla bir anlamadan söz etmek de oldukça güç hâle gelmektedir.²²

Müslümanlar için özellikle XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl büyük yenilgilerle, acılarla, hayal kırıklıklarıyla dolu bir dönem oldu. İtiraf etmek gerekir ki iktisadî, askerî, ilmî, kültürel, eğitsel, sosyal, bireysel bakımdan, kısacası hayatın bütün alanlarında müslümanlar büyük bir yetersizlik, çöküntü ve yenilgi yaşadılar. Burada bu yenilginin sebepleri üzerinde değil, ancak böylesi bir durumun ortaya çıkardığı tarihsellik üzerinde durmaya çalışacağım. Bu yenilginin sonucu olarak müslümanlar ve onların medeniyeti tarih sahnesinden âdeta silindi. Bununla müslüman olarak anılan kişilerin, toplulukların yok olduklarını, yeryüzünden silindiklerini tabi ki kastetmiyoruz. Ancak bu gelişmeler sonucunda müslümanlar tarihin dışına itildiler ve orada kaldılar. Artık müslümanlar istese de iste-

21 Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/2, Ankara 1995, s. 90, 91 (85-97). Ayrıca bk. Alasdair McIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988, s. 119.

22 Anlama sürecinde özneye ait tarihselliğin rolü hakkında bk. Kenneth Baynes, "Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Sciences", *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (ed. Michael Kelly), London 1990, s. 124 (122-145).

mese de tarihi, galip medeniyet olan Batı medeniyeti yapar hâle geldi. Dünyada artık her türden bütün beşerî ilişkileri Batı medeniyeti belirlemektedir. Müslümanların iktisadî, askerî, kültürel, ilmî, estetik vb. alanlarda hemen hiç katkıları ve bir belirleyiciliği hâlâ bulunmamaktadır. Hiçbir ilişki biçimi İslâm'a göre belirlenememektedir. Bizim içinde bulunduğumuz bu durum aslında oldukça çarpık, oldukça zor bir durumdur. Bir yandan müslüman nesli bu dünyada yaşamaktadır, fakat bir yandan da bu dünyada olup bitenlere kendisine göre bir yön çizememekte, olayların gidişinde etkili olmaya güç yetirememektedir. Başka bir deyişle bir yandan tarihin içindedir, ama bir yandan da fiilen dışındadır. Bunun başka bir ifadesi ise nesne durumunda, edilgen durumda olmaktır. Bu gelişmeler müslümanlarda şöyle bir ruh hâli yaratmıştır: Bu tarih aslında yanlıştır ve şeytana kul olmuş kötü insanlar, uygarlıklar tarafından yapılmaktadır, tarihi yapanlar bu dünyadaki zulmü, sömürüyü, insanlık suçlarını işleyenlerdir. Müslüman genellikle savunmacı bir propagandist tavrıyla şöyle devam eder: İslâm bu dünyaya hâkim olsaydı bu olanların hiçbirisi olmayacaktı. İslâm en güzel insanî ilişkileri, en şahane ekonomik ilişkileri, en düzenli düzeni vb. önermektedir. Yoksa İslâm'ın bu işlenen suçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Öyleyse zaten müslümanların böyle bir tarihsel durum içinde bir yerleri olamaz. Bu tarihselliğin problemlerine yine bu problemlere yol açan kötü zihniyet çözüm bulmalıdır. Başka bir uygarlığın yarattığı problemlere İslâmî çözümler getirme çabası yanlış bir iştir. Çünkü bu problemler onların problemleridir. İslâm ya bütün olarak sistemiyle vardır, ya da yoktur. İslâm parça parça uygulanamaz. Aslında müslüman bu modern tarihi sahte bir tarih, olmaması gereken bir tarih olarak görmektedir. Tabiatıyla bu hastalıklı, kişiliğini bulamamış bir bilincin kendini savunma mekanizmasını işletmesi sonucunda ulaştığı çarpık bir tavır alış olabilir ancak.

Bu tavır alış başka bir şekilde şöyle de ifade edilebilir; biz müslümanlar Kur'ân'ın ahlâkî-dinî hükümlerinin indiği tarihselliği esas almaktayız, sadece bu ve bu tarihsel durumlara çok benzeyen tarihsellikleri sahih kabul etmekteyiz, yoksa bu durumlardan farklı bir şekilde gelişmiş tarihsel durumları gerçek tarihsellikler olarak kabul etmemekteyiz ve sonuç olarak bu sahte tarihselliklere müdahil olmak durumunda değiliz, onlar için bir çözüm önerimiz olsa bile, bundan insanlık biz geldiğimizde yararlanabilecektir. Burada dikkat edilirse kim tarafından ortaya çıkarılırsa çıkarılsın tarihin, insanlığın hâlihazır problemlerine çözüm arama tavrı değil, problemlere kayıtsız kalma, problem çözümlerini erteleme veya daha acıklısı, önem sırasında sonlarda ancak yer alan sahte problemlerle kendi kendini meşgul etme psikolojisi bulunmaktadır. Meselâ, bu görüşe göre kadın-erkek ilişkilerinin ve onların ekonomideki ağırlıklarının Kur'ân vahyinin sonuçlandığı sıradaki tarihsel şekli bizim için esastır. Kur'ân bu tarihselliğe veya benzeri durumlara çözüm getirmektedir. Bunun dışındaki durumlar, yani kadın ve erkeğin toplumdaki ekonomik ağırlıklarının bu esas duruma göre farklılık gösterdiği tarihsellikler ise sahte durumlardır. Bu durumlara göre Kur'ânî ahlâkî-dinî hükümler getirmek, yani çözümler üretmek Kur'ân'a düşmez. Bu görüşe göre, meselâ bu farklı durumları dikkate alarak miras dağılımını Kur'ânî çerçevede yeniden belirlemek mümkün değildir. Çünkü

bu anlayış şu iki şeyi bağdaştırma yeteneğini, iradesini ve dirayetini gösterememektedir: Kur'ân ve içinde bulunduğumuz tarihsellik... Bunun kabul edilemez sonucu ise, zorunlu olarak tarihin dışında kalmaktır. Aslında müslümanların gitgide bu durumu da benimse-diklerini gözlemek zor değildir. Böylesi bir tutumun sonucunda, müslüman tüccar bir yandan ticaret yapmakta, fakat bu ticareti İslâm'a göre gayrimeşru ekonomik ilişkiler çerçevesinde sürdürmenin ağır hâlet-i ruhiyesini yaşamaktadır. Belki daha da önemlisi meselâ bugün repo ekonomisi şeklinde devam eden ekonomik ilişkiler için müslüman cemaatin hiçbir ciddi çözüm önerisi bulunmamaktadır. Onun savunmacı ve refleksif tep-kisi ona sadece bu ekonominin dışında kalmayı önermektedir. Bunun sonucunda müslüman tüccarın sermayesi sürekli küçülür ve zayıflarken, bu ekonomik düzenden haksız kazanç sağlayanlar sürekli güçlenmekte ve büyümektedirler. Bugün müslüman ulemanın bu tüccarlara İslâm'ın egemenliğini beklemelerini önermekten başka yapacağı bir şey yoktur. Ancak ekonomik olarak sürekli küçülen bir zümrenin nasıl olup da bir gün egemen olacağı sorusu üzerinde durulmamaktadır. Bunun sonucunda, malın, canın, aklın, neslin ve hatta dinin korunması ilkeleri gerçekten tehlike altındadır. Bu hâlihazır durum karşısında İslâm fiilen tarihin dışındadır. Çünkü içinde bulunduğumuz şu anda, hâlihazır tarihsellikte İslâm'ın ekonomik ilişkileri nasıl düzenlemesi gerektiği anlaşılmamıştır. Buradaki 'anlama' kelimesini, hermenötik ya da içtihadî²³ manada kullanıyo-ruz. Kur'ân'ın bu konulardaki tikel ahlâkî hükümlerinden yola çıkılarak onun evrensel ilkelerine gidilmemiş ve bu ilkelerin belirleyiciliğiyle fiilen şu anda içinde yaşadığımız tarihselliğin ekonomik ilişkilerine Kur'ân'ın önerisi sunulmamıştır. Ne kadar yanlış olur-sa olsun bu, yaşanan bir tarihselliktir ve Kur'ân'ın ilkeleri çerçevesinde bir çözümü muhakkak bulunmaktadır. Vahyin her devrin problemlerine çözümü bulunduğu ifadesi bu şekilde anlaşılmalıdır. Yoksa Kur'ân'ın indiği dönemdeki tarihsel konjonktürü her de-virde yaşatmak şeklinde değil. Allah resullerinin yaklaşımı da bu şekilde olmuştur. Oysa müslümanlar bugün gerçek kabul ettikleri tarihselliği de tekrar yaşatmaya güç yetire-medikleri için benzeri bir konjonktürün bir daha gelmesini beklemek durumunda bıra-kılmışlardır. İşte anlama sürecinde anlayan unsurun, yani müslümanın tarafındaki varo-luşsal boşluk bu şekilde oluşmaktadır. Müslümanlardan boşalan alanı ise, müslümanların yanlış gördükleri kişiler ve anlayışlar zorunlu olarak kendi yollarıyla doldurmaktadırlar. Öyleyse müslümanlara düşen her hâlûkârda yeni tarihsel durumlara Kur'ân'a uygun hükümleri üretebilmektir, içtihatlar üretmektir. Bu en temeline kendi varlıklarını tarihe kabul ettirebilmek için böyledir.

Burada karışıklığa sebep olan belli bir bakış açısını yukarıdaki kaygılardan ayırt et-mek gerekmektedir. Bu yerinde kaygılarla, özellikle had cezalarını ve kadının müslüman toplumlardaki yerini öne çıkararak bugün daha çağdaş ve insancıl cezaların ve uygula-maların bulunması gerektiği iddiasını ileri süren safdil bir söylemi birbirinden ayırmak

23 İçtihat nihaî anlamda "dini anlamak ve ameli hayata tatbik etmek" şeklinde tanımlanmaktadır (bk. Kara-man, *İçtihat*, s. 22).

gerekmektedir. Bu söylem, İslâm'ın geri kalmış, incelikten yoksun, vahşi, insanlık dışı bir din olduğunu iddia eden sekülerist ve pozitivist saldırılara karşı İslâm'ı korumak ve savunmak gibi bir tavır alış sonucunda oluşmuş görünmektedir. Müslümanların tarihe tek-rar müdahil olarak onu değiştirme kaygısını, bu sahte kaygılarla karıştırmak, müslümanlar için yeni problemsiler yaratmaktan başka bir şeyle sonuçlanmayacaktır. Ahkâmın bu gerçeklik taşımayan gerekçelerle değiştirilmesi kaygısı, müslümanların kendi iç problemi değil, kendileri dışında oluşturulmuş asılsız bir problemin onlara dayatılmasından ibaret olmak durumundadır. Tarihselci kaygılara bu şekilde bakılması ve onların bu şekilde yargılanmaları zaten tarihe girebilme başarısını gösterememiş müslümanların ağır problemlerini bir kat daha ağır ve karmaşık hâle getirmeye yaraya-bilir. Böyle bir yargılama müslümanların yararına bir çözüm getirmekten uzak kalacak, tarihe girmek gibi asil bir amacın sahte bir problem imiş gibi muamele görmesine yol açacaktır. Müslümanların bu meselesi de çözülmemiş olarak kalacaktır. Bir tartışmanın müslümanların kendilerine has bir problem olabilmesi problemin çözümünden müslümanların ve insanlığın yararlanabilmesine bağlıdır.

Tarihe girip ona yön verme çabasının tabi ki zorlukları vardır. Bugün evrenselci yak-laşım bizim oluşturmadığımız bir tarihselliğe girmekle onun içinde yok olup gideceğimiz şeklinde bir kaygı taşımaktadır. Bu içinde bulunduğumuz tarihselliğin bizi içine çekeceği, bizi kendisine benzeteceği şeklinde bir korkudur. Ancak bu hemen görüleceği gibi bir savunma durumudur ve müslümanların içtihatla tarihe müdahalesinin önündeki bir en-gel olarak kabul edilmelidir. Aslında bu korku bir şekilde alabildiğine farklı iki şeyi birbi-rine karıştırmaktadır. Birincisi geleneğin tamamıyla referans noktasını yitirmesi ve tarih içinde kimliğini de yitirerek kaybolup gitmesidir. Bu pasif savunmacı bir tutumdur. İkin-cisi ise, referans noktasını gözden uzak tutmaksızın tarihin içine girerek onu kendi doğ-rultusunda değiştirmesidir. Bu ise aktif ve dirayetli bir tutumdur. Bu bağlamda vahyin tarihsel tarafına değer atfetmeyen, yani kendi referans noktasını dikkate almayan görü-şün şöyle bir durumla karşılaşma tehlikesi vardır. O da; kendi tarihindeki ve geleneğin-deki bütün referansını kaybetmek ve böylece başka bir geleneğe yenik düşmek ve ona katılmaktır. Vahiy tarihinde İsa'dan (a.s.) sonra Hıristiyanlığın içine düştüğü durum, bu-nun en güzel örneği olabilir. İsa, Mûsâ'nın (a.s.) şeriatı üzerine gelmiş, onu tasdik eden bir Benî İsrail peygamberi idi.²⁴ İsa'dan sonra oluşturulan Hıristiyanlık, Pavlus'un katkı-larıyla vahyin temel ilkelerinin içinde saklandığı tarihsel hükümler zarflarını yitirdi.²⁵ Pavlus şöyle diyor: "Fakat şimdi tutulmuş olduğumuz şeye ölmüş olarak şeriatattan azat olduk, ta ki, biz harf eskiliğinde değil, ruh yeniliğinde kulluk edelim."²⁶ Bunun sonucun-da tabiatıyla vahye ait değerlerin tanımlarını ve sınırlarını belirleyen tarihsel hükümler ortadan kaldırılınca, bunlara yeni zarflar gerekti ve bu zarflar da Helen geleneğinin zarf-

²⁴ Matta, 5/17.

²⁵ Romalılara, 3/19; Galatyalılara, 3/10-29; Timoteosa, 1/3-11; Resullerin İşleri, 15/5-15.

²⁶ Romalılara, 7/6.

ları oldu. Böylece ilkelerin tanımları da zarflarıyla birlikte değişti. Başka bir değişle Hıristiyanlık aslında Sami geleneği içinde yer alması gerekirken, geleneğini kaybetti ve başka bir geleneğe, Helen geleneğine atladı ve onun içinde yitti. Oluşan yeni durum dinin temel kavramlarını, onların konumlarını, tanımlarını ve işlevlerini de belirledi. Benî İsrail peygamberlerinin ve İsa'nın kabul ettiği temel değer tanımları değişikliğe uğradı. Allah'ın dini tahrif edildi. Teoloji artık o şekilde belirlenmişti ki, elde evrensel hükümleri tanımlayan tarihsel hükümlerin bulunduğu dokümanlar olmakla birlikte bunlara dönüp bakma ihtiyacı duyulmadı.

İşte bu noktada bir referans noktası olarak Kur'ân'ın tarihselliği, onun tikel tarihsel hükümleri önem kazanmaktadır. Aksi takdirde öncelikle müçtehidin elinde evrensel ilkeleri kendilerine göre tanımlayacağı bir referans kalmayacaktır. Meselâ, adam öldürme konusunda, kürtaj, nefsi müdafaa ve iyileşme umudu kesilmiş kişilerin hayatına son verilmesi (euthanasia) gibi farklı meseleler karşısında müçtehit neye göre hüküm verecektir? Bunları kabul mü, yoksa ret mi edecek? Bu konular karşısında farklı kültürler ve gelenekler; insan, hayat, ölüm, adalet, dünya sonrası hayat gibi temel kavramlara getirecekleri farklı tanımlar sebebiyle farklı tavırlar takınacaklardır. Ancak bu tanımlara daha önce kendi kültürlerinin temel metinlerine, bu konuda önceki tarihsel somut uygulamalara –başka bir ifade ile önceki anlamalara, içtihatlarla– bakarak ulaşabilirler. Tarihsellikler sürekli değiştiği için, müçtehitlerin Kur'ân'daki temel kavramları ve evrensel ilkeleri anlamaları ve uygulamaları hep değişecektir, ancak yine de Kur'ân'daki tarihsel hükümler sürekli bize bu temel kavramların aktarılması gereken tanımlarını empoze edeceklerdir. Fazlurrahman Kur'ân'daki tarihsel hükümlerle evrensel öğelerin ilişkisini şöyle ifadelendirmektedir:

“Boş liberalizmin serseri tavrını ya da şekil ile öz arasında bir ayırım yapmak isteyen ve dolayısıyla, önemli olanın öz olduğunu ve şeklinse olsa olsa, onun hantal bir eşinden başka bir şey olmadığını söyleyen menfi spiritualizmi özellikle ve dikkatli bir biçimde reddediyoruz. Biz, şekil ile özün birlikte bir arada, birbirlerine bağlı bulunduklarını ve dolayısıyla her birinin zorunlu ve arzu edilir olduklarını söylüyoruz. Ancak şekillerin bile bir değişme tarzına sahip olduklarını, ama yine de aynı kaldıklarını da biliyoruz. Yaşayan bir imana ve yaşayan bir topluma zararlı olan şekiller değil, fakat şekilciliktir.”²⁷

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Müslümanın tarihin içine girmesi ve resullerin geleneğinde ilerleyerek yeni bir medeniyet oluşturması ciddî bir varoluş sorunu olarak müslümanların karşısındadır. Sadece müslümanlar değil ama bütün bir insanlık, resullerin daha önce kendi tarihsellikleri için getirdikleri vahyin kurtuluş mesajının yenilenmesini beklemektedir. Bunu biz resulleri örnek alarak kendi tarihselliğimiz için yapabiliriz. Bunun için elimizde Kur'ân bulunmaktadır. Kur'ân'a yöneltilen tarihselci bakış açısı işte bu kaygının bir ifadesidir. Müslüman tarihselcilerin bu kaygısı Kur'ân'ın hükümlerinin

27 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 1995, s. 159.

değiştirilmesi veya onların bir tarihî dönem içine kapatılması şeklinde vazedilemez. Amaç Kur'ân'ı belli bir tarihsel döneme kapatmak değil, onu içinde bulunduğumuz tarihselliğe müdahil kılmaktır. Bunun için önerilen ise aslında içtihat kurumunu işlevsel hâle getirmekten başkaca bir şey de değildir. İctihatta zorunlu olarak Kur'ân hükümlerinin tarihiyle ilgilenmek gerekmektedir. Ancak bu dinamik bir ilgidir. Amaç; o hükümleri o tarihsellikte sonsuza kadar tespit etmek değil, onların evrensel mesajlarını yakalamak ve o mesajları bugüne, yeni tarihselliklere taşımaktır. Aslında bugün benzerlerine şiddetle ihtiyaç duyduğumuz bir içtihat müdafaası olan *İslâm Hukukunda İctihat* adlı eserde, bu fikir şu cümlelerle ifade edilmektedir.

“Nas bulunmayan yerlerde (imamlar) gerektiğinde meşru maslahatlara göre hüküm verdikleri gibi, zaman zaman da lafza değil, ruh ve manaya veya Kitab ve Sünnet'in umumî kaidelerine dayanarak bazı nassların elfazını aşmışlardır. Şüphesiz bu davranış, nassın hükmünün mesnedi olan “illet”in değişmesiyle hükmün de değişmesi esasına bağlı bulunduğu için nassa muhalefet şeklinde değerlendirilemez.”²⁸

Oysa evrenselci yaklaşım Kur'ân'ı yeni tarihselliklere taşımak gibi bir şansa sahip olmaktan uzakta kalmaktadır. Çünkü o nassların indiği tarihselliğin yeniden dönmesini beklemeye koyulmuştur. Bu durumda pratik olarak evrenselciliğin bu tutumu –amacı bu olmasa da– Kur'ân'ın kendi tarihsel dönemine hapsedilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu ise müsteşriklerin Kur'ân'ın tarihselliği hakkındaki iddialarıyla ilginç, ama müslümanlar adına oldukça acı bir şekilde örtüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Vallâhu a'lem (Allah en doğrusunu bilir).

28 Karaman, *İctihat*, s. 151.