

DİNÎ HÜKÜMLERİN KAYNAĞI ve DİNÎ  
METİNLERİN ANLAŞILMASI KONUSUNDAKİ  
ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR ÇALIŞTAYI  
(18 -19 Aralık 2009)

EDİTÖR

CENGİZ KALLEK

## Düzenleme Kurulu

Cengiz Kallek  
Mehmet Boynukalın  
Semih Ceyhan  
Ali Hakan Çavuşođlu  
Ömer Türker  
M. Kâmil Yaşarođlu



İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40  
Üsküdar 34662 İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74  
www.isam.org.tr

Bu kitap;  
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin  
09.07.2010 tarih ve 2010/16 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

© Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Kasım 2010

Kallek, Cengiz (ed.)  
Dinî hükümlerin kaynağı ve dinî metinlerin anlaşılması konusundaki  
çağdaş yaklaşımlar çalıştayı/Cengiz Kallek (ed.). – İstanbul : Türkiye  
Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.  
567 s. ; 24 cm. – (İSAM Yayınları ; 81. Sempozyumlar/Paneller Dizisi ; 7)  
ISBN 978-605-5586-19-5

# FIKİH USULÜNÜN TEMEL KABULLERİ ve TARİHSELÇİLİK

**Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN**

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Sunuş

### 1. Üslûp

Her görüş ve her konu tartışılabilir. Klasik literatürde bu husus “Peygamber hariç, herkesin sözü alınabilir de atılabilir de” denilerek ifade edilmiştir. Ancak tartışmanın bazı gerekleri ve bir âdâbı olduğu mâlûmdur. Tartışmanın gereklerinden biri, tartışan tarafların kendileri için bir konum (vaz‘) belirlemiş olmaları ve bir duruşa sahip olmalarıdır. Fıkıh usulü ve tarihsellik konusunun özel olarak ve derinlemesine tartışılacağı bu çalıştayda ben kendimi fıkıh usulünün yanında ve tarihselciliğin karşısında konumlandırımdım. Bunun için bir tebrik veya teşekkür beklemiyorum ama bu konumlandırmanın cesaret gerektiren bir iş olduğunu düşünüyorum. Çünkü taraf olmak kişiye ilâve bir yük ve sorumluluk getiriyor. Bu durum, aynı şekilde, kendini tarihselcilik tarafında konumlandırılan için de geçerlidir.

İlmî bir birikimin neticesinde gerçekleşen ve o birikimi yansıtan böylesi bir konum belirlemenin, taraf olmanın, bilim adamının “bilimsel tarafsızlık” niteliğine aykırı olmasının zorunlu olmadığı düşüncesindeyim. Burada kritik nokta şudur: Eğer araştırma ve sunuş sürecinde sahip olduğunuz görüşlere aykırı olan, aykırı olmakla kalmayıp onu sarsan veya

zayıflatan veya büsbütün yanlışlayan verileri görmezlikten gelmek gibi bir yanlışa düşüyorsanız, bilimsel tarafsızlığa aykırı olan durum tam da budur. Bilim adamı, araştırmacı hakikatin / doğrunun peşindedir ve “o an için” hakikat sandığı, doğru bildiği şeyin tarafında olması onun hakikatin peşinde oluş özelliğine bir halel getirmez.

Bu tebliğde kullandığımız üslûbun, “tarihselciliğe reddiye yazmak” olarak nitelendirilmesine pek bir itirazım yoktur. Ancak asıl niyetimiz, tarihselcilik iddiasının bizce boşluklarına ve potansiyel risklerine dikkat çekmekten ibarettir. Bilgilenmeye, aydınlanmaya, yanlışların düzeltilmesine ve yanlışların izâlesine katkısı olacağını da düşünerek -taslağı ve- metni bilerek böyle bir üslûpla oluşturdum. Şu anda (metni yazdığım sırada) tarihselciliğin hâlâ İslâm’ın sahih bir şekilde var oluşu ve bekası açısından riskler taşıdığını, tehditler içerdiğini düşünüyorum, bu risk ve tehditlerin hangi noktalarda olduğunu göstermeye çalışıyorum. Gerekirse de ifade edeyim ki, bu bir fikrisâbit değildir. Bu metnin yazarı, kendisi bir tarafta dursa bile diğer tarafı, nihaî amaç (müslümanların kendilerine yakışan iyi bir konumda olması) noktasında kendisinden farklı görmemekte, onları da kendisiyle birlikte “aynı yolun / amacın yolcusu” gibi görmekte ve tartışmayı bu amaca bizi / hepimizi ulaştıracak elverişli, emniyetli yolun hangisi olduğu üzerinden yürütmeye çalışmaktadır. “Geleneksel yol”un elverişliliğini savunuyor olması tebliğ sahibinin, kanaatini etkileyecek, hatta değiştirecek katkılara kapıları kapattığı, ne pahasına olursa olsun kendi savunduğu fikri üstün çıkarmaya çalışacağı anlamına gelmez. Tebliğci, “sağlam” olduğunu düşündüğü bir dala (fıkıh usulü, fıkıh geleneği) tutunmuştur; sağlam olduğunu düşündüğü bu dalın kendisinin göremediği zaaf / çürüme noktalarına işaret edilmesi, yanı başında duran ve kendisinin çürük sandığı dalın (tarihselcilik) kuvvetli yönlerine, meziyetlerine dikkat çekilmesi, risk ve tehditler içermek veya tehlikeli olmak bir yana, dinin anlaşılması açısından yararlı olduğunun gösterilmesi halinde hakikatin yanında yer almakta lahza tereddüt etmeyecektir, çünkü hakikate verilmiş sözü vardır. Doğrunun peşindeyse, doğru sandığımız şeylere yöneltilen eleştirilerden rahatsız olmak yerine sevinç duymalıyız, memnun olmalıyız. Bu durumun kendini karşıt konuma yerleştiren bilim adamları için de aynen geçerli olduğunu düşünmekteyim. Çetin bir konuyu iyi niyetle tartışmaya çalışıyoruz ve taraflar açık yüreklilikle sorunun çözümüne katkı vermek durumundadırlar.

Bir ilim adamının sahip olduğu bakış açısı ve duruşu itibariyle, başka bir görüşün isabetsiz, hatalı ve hatta zararlı olduğunu düşünmesi ve bunu ifade etmesi, hiçbir şekilde o görüşün sahibini “düşman” olarak gördüğü anlamına gelmez. Farklı fıkıh ekollerine mensup bilgilerin birbirlerini hata etmekle suçladıklarını, ama onları düşman (din karşıtı, din dışı) ilân etmediklerini hatırla tutalım. Bir tartışma ancak farklı yaklaşım tarzları ve farklı yöntem anlayışları bulunan kimseler arasında olunca hakikatin, doğrunun ortaya çıkması yolunda umulan olumlu neticeyi doğurabilir.

Bu konumlandırmanın yani bir görüşe taraf olmanın, bilimsel objektifliğe aykırı olması da zorunlu değildir. Bir kanaate sahip olmamız, bizi farklı kanaatler hakkında asılsız şeyler söylemeye sevketmemeli, onları kendilerini nasıl görüyorlarsa o şekilde tasvir etmeli ve varsa eleştirilerimizi bu asla uygun durum üzerinden yürütmeliyiz. Bu tutum, bilimselliğin olmazsa olmaz şartıdır ve bu satırların yazarı elinden geldiğince bu şarta riayet etmeye çalışmıştır.<sup>1</sup>

Tebliğimin başlığını “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik” olarak belirlemem de bu konumlandırma ihtiyacının bir sonucu olmuştur. Tarihselciliğin, fıkıh usulünün temel kabulleri açısından değerlendirileceğini ima eden bir başlık bilinçli bir tercihtir. Başlık konusu, çalıştay düzenleyicileri tarafından bana “bir anlama yöntemi olarak fıkıh usulünün

1 Bu tebliğ resmî olarak Tahsin Görgün ve Ferhat Koca tarafından müzakere edildi. Görgün, tebliğin bütününe katıldığını ifade etti, ben kendisinden yine de tebliği yayımlanmadan önce eleştirel gözle bir daha inceleyip mülâhazalarını belirtmesini rica ettim. Ben taslak metin açısından tebliğin omurgasını oluşturacak temel kabul ve eleştirilerime dair mütalaa ve mülâhazaları önemseydiğim ve öncelediğim için müzakereci dostlardan üslûptan ziyade içeriğe yoğunlaşmalarını rica ettiğim halde Koca, daha çok, taslak metnin üslûbuna yönelik eleştiriler yöneltti. Onun müzakeresine cevabım üslûbuna ayna tutmaktan pek öte gitmedi. Esasen, bu tebliğdeki sunuş yazısı da Koca'nın müzakeresindeki tutumu sebebiyle kaleme alınmış oldu. Ferhat Koca'dan, içerik hakkında beklediğim eleştiri ve katkıları aldığımı keşke söyleyebilseydim. Bunu kendim için ve tebliğ için bir kayıp addediyorum. Bu tebliğ, çalıştaydaki sunumum sırasında “en sempatik tarihselci” diye takıldığım sevgili kardeşim Mustafa Öztürk'ün müzakeresine gayri resmî olarak sunuldu. Öztürk, -kendisine bunun için müteşekkirim- metni baştan sona okuyup mülâhazalarını samimi bir üslûpla kaleme aldı. Kendisinden izin alarak bu mülâhazalarına tebliğin nihaî şeklinde, duruma göre bazan metin içinde bazan dipnotta M. Öztürk'ün mülâhazası diyerek yer verdim. Başta mülâhazaların tamamına yer verme niyetinde idim, vakit darlığı, tembelik gibi sebeplerle, daha çok benim tesbit ve iddialarıma yönelik eleştiri içeren mülâhazalarına yer vermeye çalıştım.

ve tarihselciliğin mukayesesi” -veya benzeri bir başlık- şeklinde ilk iletildiğinde, “böyle bir mukayeseye girişmenin, tarihselcilik ve fıkıh usulünün eşdeğer veya denk yöntemler olduğunun ve bunların karşılaştırılabileceğinin daha baştan kabulü anlamına geleceğini”, bunun yerine, önceliği ve asaleti itibarıyla fıkıh usulünün temel amaç ve kabulleri açısından tarihselciliğin değerlendirilmesinin daha uygun ve yararlı olacağını ifade ettim, onlar da bu çerçevede başlık ve içeriği bana bıraktılar. Ben taslak metinde başlık için iki alternatif önermiştim. Birisi, “Tarihselcilerin Amaçları ve Fıkıh Usulünün İmkânları”; diğeri, Fıkıh Usulünün Temel Varsayımları ve Tarihselcilik.” Sonunda ikinci başlıkta karar kıldım.

## 2. İçerik

Bu başlık altında özellikle ülkemizde ve yine özellikle tarihselciliği din alanında işlevsel kılmaya çalışan, Kur’an ve tarihsellik üzerine yazan araştırmacıların görüşleri ana hatlarıyla değerlendirmeye alındı. Türk tarihselciler yekpâre olmayıp geniş bir yelpaze oluşturduğu için tebliğ metni içerisinde kimi tarihselcilere yöneltilen bir eleştirinin, diğer tarihselcileri kapsamaması durumu vârit olabilir. Bunun tarihselcileri söylemedikleri şeylerden dolayı eleştirmek olarak algılanması doğru olmaz. Burada tarihselciler arasındaki ince farklara riayetle çok, genel olarak tarihselcilerin temel var sayımları, dayandıkları gerekçeler ve sundukları örnekler, tarihselciliğin ana istikametini yansıtacak ölçüde verilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan tarihselciliğe yöneltilen eleştiriler, hem tarihselciliği bağımsız, alternatif bir yöntem olarak benimseyenleri, hem de tarihselciliği alternatif bir yöntem değil de, fıkıh usulünün içinde bir alt yöntem veya dal olarak benimseyenleri (böyle bir şeyin mümkün olup olamayacağı da ayrıca tartışmaya açıktır) genel olarak içine almaktadır. Bu ikisi arasında kuşkusuz derece farkı olabilir ama temel var sayımları dikkate alındığında tarihselciliğin öyle ya da böyle konumlandırılması burada yöneltilen temel eleştiriler açısından kayda değer bir değişikliğe yol açmaz.

Tarihselcilik ister fıkıh usulünden bağımsız ve alternatif bir “yöntem / eğilim / yaklaşım” olarak düşünölsün, isterse fıkıh usulünün kapsamında yer alacak bir “alt yaklaşım” olarak düşünölsün, her iki halde de, fıkıh usulünün eksik kaldığı noktaları tamamlamak iddiasını içermekte, bu var sayımdan beslenmektedir. Mevcut yöntem alternatif yeni bir yöntem önerilecekse veya mevcut yöntem kapsamına yeni bir yaklaşım

dahil edilecekse, ilk yapılması gereken iş, mevcut yöntemin yetişemediği, çaresiz kaldığı noktaların belirtilmesi olmalıdır. Fıkıh tarihinde, ıstıslah (maslahat-ı mürsele ile amel) hakkındaki ve kısmen istihsan (ve hatta bir ölçüde kıyas) hakkındaki tartışmaların altında yatan sebeplerden birisi de, bünyeye dahil edilmesi düşünülen şeyin bünyeye uygun olup olmadığı, uyum sağlayıp sağlayamayacağı, bünyede bir tahribata yol açıp açmayacağı konusundaki kuşku ve endişelerdir. Dolayısıyla tarihselciliğe fırsat verilmesi, ona bir alan açılması ve bir yer verilmesi için yapılması gereken ilk şey, fıkıhın ve fıkıh usulünün kusurlarının ve tıkanıdığı noktaların ortaya konulması ve bunun peşinden bu tıkanmaların, fıkıh usulünün ana rotasından bir sapma olmaksızın tarihselcilik tarafından aşılabileceğinin gösterilmesidir. Esasında fıkıh usulünün kusurlarının ve tıkanıdığı noktaların gösterilmesi yeni ve farklı bir arayışının meşruiyet zeminini de oluşturacağından, hem tarihselciliğin konumunu güçlendirecek hem de konunun daha sağlıklı bir zeminde tartışılmasını sağlayacak bir husustur. “Fıkıh usulü nerede tıkanı ki, tarihselciliği külliyen (alternatif bir yöntem / yaklaşım olarak) veya kısmen (bir alt yöntem olarak) ikame ediyoruz?” sorusu hâlâ temel bir sorudur. Bu soruya ikna ve tatmin edici bir cevap verilmeden tarihselciliği tartışmanın ne ölçüde anlamlı olacağı bir yana, tarihselciliğin -veya başka bir anlayışın- tutunabilmesi ve kalıcı olabilmesi mümkün değildir. Çizilen bu çerçeve açısından fıkıh usulünün asaletle, tarihselciliğin ise türedi olmakla nitelendirilmesi yanlış olmayacağı gibi, asaleti açısından fıkıh usulü zâviyesinden, tarihselciliğin “gelip geçici bir heves” olarak görünmesi de yadırganmamalıdır. Yine bu çerçeve açısından, tarihselcilerin, öne sürdükleri görüşlerin fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmesine rıza göstermeyecekleri tahmin edilebilir. Çünkü normal olarak onlar fıkıh usulünü de tarihsel bulacaklar ve -belki de iç acıcı olmayan mevcut olumsuz durumun sebeplerinden biri olarak gördükleri- fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmenin bir meşruiyet şartı olmasını, fıkıh usulünün hakem konumuna getirilmesini varlık sebeplerine ve amaçlarına aykırı görecektir.

Tebliğin temel var sayımı, fıkıh usulünün temel kabullerini (nasların kuşatıcılığı, ümmetin yanılmazlığı...) ve işlevini askıya alan her eğilimin onun ve dolayısıyla onun korumasında olan “anlam”ın tahrip ve tahrifine yol açacağı fikridir ve tarihselciliğin fıkıh usulünün temel kabullerini ve işlevini askıya alma potansiyeli taşıdığı kaygısıdır.

Bu bakımdan bu tebliğde,

1. Fıkıh usulünün temel kabulleri, imkân ve potansiyeli dikkatlere sunulurak, bu temel kabullerinin ihmal ve ihlâlinin yol açabileceği olumsuz sonuçlara dikkat çekilecek,

2. Tarihselciliğin temel var sayımları (çok genel olarak), tarihselcilerin iddiaları ve bu çerçevede klasik fıkıh ve fıkıh usulüne yönelttikleri eleştiriler değerlendirilecek, tarihselciliğin mevcut hatalarına ve potansiyel risklerine işaret edilecektir (Tarihselcilerin bütün iddia ve gerekçelerini bir tebliğ çerçevesinde tartışmak zor olduğu için temel iddia ve gerekçeler dikkate alınacaktır).

## I. FIKIH USULÜNÜN TEMEL KABULLERİ ve İMKÂNLARI

Fıkıh usulü bir anlamda, anlamın / anlamının / daha doğru bir ifadeyle “anlaşılmış olanın” kökleri / kaynakları anlamındadır. Fıkıh usulü bir yönüyle, verilerin içinde saklı / gömülü olan “teori”nin ortaya çıkarılması mahiyetinde olduğundan, büyük ölçüde “geriye dönük bir temellendirme”dir.<sup>2</sup> Tarihselciliğin temel var sayımlarıyla ne ölçüde birlikte bulunabileceğini göstermek üzere fıkıh usulünün hangi temel kabuller üzerine tesis edildiğinden kısaca söz etmekte yarar vardır.

### 1. Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri

a) Naslar, bütün hayat olaylarını kuşatır.

Fıkıh usulünün temel kabullerinin başında “nasların kuşatıcılığı / şer’î hükümlerin yeterliliği” anlayışı yer alır. Bu anlayışa göre, mevcut ve muhtemel bütün olayların / problemlerin hükümleri naslarda bulunur. Bu bulunuş, ya “doğrudan belirtme” (nas / tansîs) yoluyla ya da “delâlet” yoluyla yani dolaylı olmaktadır. İbn Rüşd’ün ifadesiyle söylersek, vârit olan hitabın tazammun etmediği ve bir karînenin delâlet etmediği şey,

2 Fıkıh usulünün yapısı ve işlevi konusunda bk. H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Meseleler I. İhtisas Toplantısı (Ankara, 02-06 Ekim 2002); bu tebliğ, hem ilgili toplantının adını taşıyan kitapta, hem de *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*’nde (sy. 1 [2003]) yayımlandı.



berâet-i asliyye üzeredir, yani ibâha alanındadır. “Biz kitapta bir şeyi ek-sik bırakmadık” âyetinin anlamı da budur.<sup>3</sup>

Nasların kuşatıcılığı ve her bir şeyin hükmünün naslarda mevcut olduğu fikrini “Her şeyin hükmü doğrudan (nassan) veya dolaylı olarak (delâleten) kitapta / Kur’an’da vardır” klişesiyle yazılı olarak ilk dile getiren kişinin Şâfiî olduğu söylenebilir. Ancak bu anlayışın Şâfiî ile başladığını söylemek gerçeği yansıtmaz. Nasların kuşatıcılığı konusunda en baştan itibaren ulemânın hem fikir olduğu söylenebilir. Ancak bu kuşatışın / bulunuşun anlamı ve keyfiyeti konusunda usulcüler/ekoller arasında metodolojik farklar vardır. Bu bakımdan bu kuşatıcılık anlayışını Şâfiî çizgisi olarak nitelendirmek isabetli olmaz. Ebû Hanîfe’nin, Mâlik’in anlayışı da bu yöndedir. Aralarındaki farklılık bu kuşatıcılığın nasıl sağlandığı / sağlanacağı noktasındadır. Zâhirîler bu kuşatıcılığı, “Emredilen farzdır, yasaklanan haramdır, bunun dışında kalanlar ise mu-bahtır” formülasyonu ile açıklarken, Sünnîler’in ve Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu, “kıyas”ı, naslarda potansiyel olarak mevcut olan, mevcut olduğu farzedilen hükümleri açığa çıkarmanın bir yolu olarak ispat etmek suretiyle bu kuşatıcılığın kıyas yoluyla gerçekleşeceğini ümit etmişlerdir. İstihsan ve ıstislahın bir açığa çıkarma operasyonu olup olmadığı ve kuşatıcılığı sağlama noktasında bir araç olarak kullanılıp kullanılmayacağı da usulcülerin tartışma gündemindeki yerini almıştır. Nasların umumunun delâleti, istikrâ yoluyla ulaşılan genel kurallar da bu kuşatıcılığın başka bazı yollarıdır. Bu hususların daha fazla detaylandırılmasına konumuz itibarıyla fazla ihtiyaç yoktur. Ancak, berâet-i asliyye ve ibâha alanının kabul edilmesinin, kuşatıcılık var sayımıyla çeliştiğini

3 Mustafa Öztürk’ün “Biz Kitapta bir şeyi eksik bırakmadık” âyetine ilişkin mülâhazası, “Fıkıh usulünün bize öğrettiği dil ve mantık kuralları ve aynı zamanda metnin siyak ve sibakı dikkate alındığında bu âyetteki ‘el-kitâb’ kelimesine Kur’an nassı mânası takdir etmek kesinlikle mümkün değildir” şeklindedir. Halbuki usulcülerin hemen hepsi, dil ve mantık kurallarını da dikkate alarak nasların kuşatıcılığı anlayışını bu âyetle irtibatlandırmışlardır. Dolayısıyla nasların kuşatıcılığının bu âyetle irtibatlandırılmasının imkânsızlığını fıkıh usulüne refere etmek doğru olmaz. İrtibatlandırmanın mantığı ve keyfiyeti, isabeti ancak başka açılardan gündeme getirilebilir ve ayrıca tartışılabilir. Şu kadarını söyleyebilirim ki, kuşatıcılık fikri sadece bu âyetin delâletinden çıkarılmış değildir. Bu âyet, benzer içerikteki birçok âyet ve fukahânın şâri’ ve şeriat tasavvuru gibi başka birçok etkenin sonucunda oluşmuş bulunan bir fikrin nassı bir temelle irtibatlandırılması dolayımında kullanılmıştır.

düşünenler olabilmektedir.<sup>4</sup> Kısaca ifade edecek olursam, ibâha alanı da sonuç itibariyle şâriin (Allah, peygamber) bilinçli olarak olumlu (emir) veya olumsuz (nehiy) bir şekilde ilişmeme iradesinin veya ilişmediklerinin helâl / mubah olduğuna dair beyanının bir sonucu olduğu için, şâriin tasarrufuna bağlanmakta ve mubah, bir şer‘î hüküm kategorisi olarak görülmektedir. Mubahın şer‘î hüküm olarak kabul edilmesinden sonra, kuşatıcılık alanının dışında tutulması mümkün olmaz. Çelişkinin söz konusu olması, ancak ve sadece, ibâhanın şer‘î hükümler alanından, mubahın şer‘î hükümler tasnifinden hariç tutulması durumunda söz konusu olabilir. Nitekim Kâ‘bî gibi bazı Mu‘tezilî usulcüler bu yolu denemek istemişler, fakat bu anlayış Mu‘tezile arasında dahi kabul görmemiştir. Özetle söylemek gerekirse, mubahı şer‘î hükümler dışında “başka” bir hüküm kategorisi olarak temellendirmeksizin, nasların kuşatıcılığı ile “ibâha” alanının varlığı arasında bir çelişkiden söz edilemez.

M. Öztürk’ün “nasların bütün hayat olaylarını kuşatıcı olduğu” kabülüne ilişkin mülâhazası şöyledir:

Bu anlayış (nasların kuşatıcılığı) kanımca büyük ölçüde Şâfiî’nin usul çizgisini yansıtmaktadır. Çünkü Kur’an müslümanların karşılaştıkları ve karşılaşmaları muhtemel her şey hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bir şey söyler diyen ilk kişi -bilebildiğim kadar- İmam Şâfiî’dir. Ne var ki bu görüş, fıkıh alanında teknik bir ilke vaz’ından öte, Kur’an’ın Arapça olması, Arapça’nın ilâhî, kutsal ve tarih üstü varlığı haiz bir dil olduğu iddiası, bu yüzden Kur’an’da Arapça dışında

4 Mustafa Öztürk’ün bu yöndeki mülâhazası şöyledir: “Kur’an’ın sarâhaten veya zımnen sükût geçtiği onca meseleyi berâat-i asliyye veya mubahlar alanı olarak nitelendirmek, ama aynı zamanda, ‘Naslar bütün hayat olaylarını kuşatır’ demek bence bir çelişkidir. Çünkü mubah demek, nassın konuşmadığı ve/veya boş bıraktığı alan demektir. Nitekim sizin ‘hitabın tazammun etmediği ve bir karînenin delâlet etmediği şey’ şeklindeki ifadeniz de bu boş alanların varlığını onamaktadır. Sonuç olarak, hem berâat-i asliyye ve/veya mubah kavramının varlığını ve anlam alanını onamak hem de, ‘Naslar bütün hayat olaylarını kuşatır’ demek, en iyimser ifadeyle problemlili bir önermedir. Çünkü buradaki temel iddia ‘nassların kuşatıcılığı’dır. Oysa berâat-i asliyye ya da mubah, nassın suskun kaldığı alanlar demektir. Burada nassın kuşatıcılığından söz edildiğine göre nassın konuşmadığı alanı onun kuşatıcılık vasfına dahil etmek çok isabetli gözükmemektedir. Bu noktada, istihsan, ıstıslah ve istikrâ gibi kavramları ‘nassın kuşatıcılığının farklı biçimleri’ olarak değerlendirmek yerine, nasların kuşatıcı olmamasından kaynaklanan sorunu aşma yönünde üretilmiş formüller olarak nitelendirmek bence daha isabetlidir.”

hiçbir yabancı kelime bulunmaması, en hayırlı/seçkin milletin Araplar, Araplar'ın en hayırlı kabilesinin Kureyş, Kureyş'in en hayırlı kişisinin Hz. Peygamber ve nihâyet neseb yoluyla Şâfiî olduğu noktasına kadar uzanan (bk. Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*), aynı zamanda Ehl-i hadîs - ehl-i re'y arasındaki zıtlığa, ezeli Kur'an - hadîs Kur'an tartışmasına da imaları bulunan ideolojik bir yaklaşımın ifadesidir.

Nasların kuşatıcılığına ilişkin bu mülâhaza kanaatimce “kuşatıcılığın” daha çok dile indirgenmesinin yol açtığı yanılısamayla / zaafıla mâlûl gözükmektedir. Bir kere nasların kuşatıcılığı anlayışının Şâfiî'ye mal edilmesi, onunla başlatılması isabetli değildir. Çünkü, ondan önceki fukahaların anlayışı da bu doğrultudadır. Şâfiî'nin yaptığı, belki bu anlayışı daha sistemli bir şekilde ifade etmek olmuştur. Yine bu anlayışın Kur'an'ın Arapça oluşuyla, hele hele ehl-i hadîs- ehl-i re'y ayrışmasıyla irtibatlandırılması hiç isabetli değildir. Çünkü nasların kuşatıcılığı re'ycilerin ve hadiscilerin ortak kabulüdür. Ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasındaki tartışma bu kabulün gerçekleşme, gerçekleştirilme yolları hakkındadır. Arap diliyle ilgili olarak sözü edilen “Arapça'nın ilâhî, kutsal ve tarih üstü varlığı haiz bir dil olduğu” şeklindeki söylem ise, konuyla alâkasız olması bir yana, bu söylemin gerçekten tahkik ehli bir usulcü tarafından yazılmış bir usul kitabında yer almış olabileceğini doğrusu sanmıyorum. Usulcüler, Arapça'yı “anlamı taşıyan kalıp” olarak görmüşler ve bir dil olmak bakımından gereklerini ve imkânlarını dikkate almaya çalışmışlardır. Vahyi taşıyan dil Arapça değil de başka bir dil olsaydı da durum değişmezdi. Kur'an'da Arapça dışında yabancı bir kelime bulunup bulunmadığı tartışması da, “kuşatıcılık” anlayışıyla ilgisiz, teknik bir tartışmadır.

#### **b) Anlam mevcut, sunulmuş ve bilinen bir şeydir.**

Fıkıh usulünün temel kabullerinden biri de anlamın bizim dışımızda mevcut, bize sunulan ve bizim tarafımızdan bilinen / bilinebilen bir şey olduğudur. Anlamı bilmenin / bulmanın şu üç ilke çerçevesinde mümkün olduğu söylenebilir:

1. Anlam, dilin imkânları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir. Anlamın belirlenmesinde dilin aslî hareket noktası olduğunda bir tartışma yoktur. Anlam, Kur'an'ı oluşturan cümlelerin (âyetler) içinde mündemiçtir. Fıkıh usulü eserlerinde lafzî mebhasların (lafızların

delâletlerine ilişkin konuların) ağırlıklı bir yer işgal etmesinin sebebi, anlamın belirlenmesinde dilin önemli ve öncelikli konumudur. Dilin yapısının bozulması, usulcüler tarafından dile olan güvenin sarsılması, dolayısıyla da dilin iletecek olduğu mesajın tahrife açık hale gelmesi olarak değerlendirilmiştir.

2. Genel anlamıyla sünnet (gelenek), dilin imkânları içerisinde anlamı netleştiren ve nihaî boyutunu belirleyen bir fonksiyon icra etmesi ve Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibarıyla, anlamın tesbitinde vazgeçilmez öneme sahiptir. Daha ilk dönemlerde İslâm bilginleri arasında ifade edilen ve yaygın kabul gördüğü anlaşılan “es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kitâb” klişesi, Kur'an'ın anlam boyutlarının netleştirilmesi noktasında sünnete nasıl etkin bir konum atfedildiğinin bir göstergesidir. Bu klişe, hiçbir şekilde sünnetin Kur'an'a öncelendiği anlamına gelmez. Bu klişe, Kur'an'ın anlam boyutunun netleştirilmesinde sünnetin vazgeçilmez öneme sahip olduğunu gösterme amacına mâtuftur.

Esasında gerçek bağlam sanıldığı gibi “esbâb-ı nüzûl” değil, genel anlamıyla sünnettir. Esbâb-ı nüzûl, ilke olarak anlamı belirleyici bir unsur olarak değil, muhtemel anlamlardan birini tercihte bir kriter olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan esbâb-ı nüzûlü abartmak yerinde olmaz. Hatta ulemânın, siyak ve sibak konusunda da belli ölçüde ihtiyatlı bir tutum sergilediği de gözlenmektedir.

c) Anlama ulaşma çabalarının en üst kriteri “külliyyât-ı şerîa”dır (şer'in genel ilkeleri).

Dil, anlamın belirlenmesinde önemli ve öncelikli olması, anlamın salt dilden hareketle belirlenebileceği anlamına gelmez. Anlamın belirlenmesinde hâricî unsurlardan birisi yukarıda ifade edildiği gibi sünnet ise, ikincisi de dinin, “külliyyât-ı şerîa” olarak ifadelendirilen temel ilkelere dir. İstikrâ (tümevarım) yoluyla tesbit edilen bu temel ilkeler, tek tek âyetlerin hadislerin anlamlarının netleştirilmesinde etkin bir işleve sahiptirler. Diyebiliriz ki, sünnet ve külliyyât-ı şerîa kriterleri dikkate alınmaksızın bir âyetin anlamının sırf kendinden hareketle netleştirilmesi mümkün olmayabilir ve yanlış anlamalara yol açabilir.

Külliyyât-ı şerîa, genel olarak istikrâ yoluyla ortaya çıkmıştır ve bilinmektedir. Bütün tikel anlamların ve hükümlerin denetleyici üst kriteri

olarak işlev görmektedir. Bunlar, bir bakıma istihsan, istislah, zaruret gibi “aslî olmayan” kimi hükme ulaşma tekniklerinin meşruiyet zeminini de oluşturur. Bu ilkeler, bir yönüyle de fikhın rasyonel temelini oluşturur.

Fıkıh usulünün temel kabulleri açısından, -geleneksel telakki açısından da diyebiliriz- “anlam” mevcut / sabit, sunulmuş / verilmiş olan ve bilinen bir şeydir. Kur’an’ın bir hitap olduğu düşünülünce muhatapları tarafından anlaşıldığını düşünmek de gerekir. Kaldı ki, Kur’an, “beyan edilmek” üzere bir peygambere vahyedilmiştir. Peygamber’in beyan edeceği şey de “anlam”dır. Diğer bir ifadeyle beyan “anlamın açıklanması”dır. (Buradaki “anlam” kelimesinin, sözün delâletini / medlûlünü ifade ettiği gibi, amacını da ifade edebileceği göz önünde tutulmalıdır). Bu açıdan ilk defa keşfedilecek ve inşa edilecek bir anlamdan söz edilemez. Anlaşılmış ve anlamı tebliğ edilmiş bir metni yeniden anlama çabası içine girmek, yersiz oluşu bir yana geleneğin önemsenmemesi, önemsizleştirilmesi anlamına gelebilir.

Fukahanın (ulemâ) bütün çabası, elde mevcut fakat çoğu defa farklılıklar içeren veriler (dil, tefsir ve sünnet verileri) içerisinden anlamı bulup -istikrâ yoluyla ulaşılan veya bu yolla sağlaması yapılan- “külliyyât-ı şerîa” ışığında bir bütünlük içerisinde “kurmak”tan, inşa etmekten ve bu anlamı “yorumlamak”tan ibarettir. Anlam bir kereliktir ve ne ise odur. Bu bakımdan hemen söylemek gerekir ki, müslümanların önünde Kur’an’ın yeniden anlaşılması, dinin yeniden inşası gibi bir sorun yoktur. Bazı âyetlerin anlamlarının, “bilimsel gelişmeler” doğrultusunda yeni yeni anlaşıldığı gibi söylemler “boş” (yanlış, temelsiz) olduğu gibi, bazı âyetlerin geleneğe yanlış anlaşıldığı gibi söylemler de aynı şekilde “boş”tur. Âyetin yanlış anlaşıldığından değil, belki en fazla, kimilerinin “sahih anlam” tercihlerinin, diğer kimilerine göre, “elde mevcut veriler” açısından isabetli bulunmadığından söz edilebilir. Mâtürîdî’nin ifadesinden<sup>5</sup> destek alarak, Kur’an’da bilinmesine ihtiyaç olup da bilinmeyen bir şey yoktur denilebilir.

Anlam, objektif, sunulmuş bir şey iken yorum, fukahanın (ulemâ) yaptığı bir şeydir ve izâfidir. “Yorum” terimiyle, çok genel olarak, anlamın

5 Mâtürîdî “hâdırete’l-bahr” (denizin kıyısındaki -şehir-) (el-A’râf 7/163) âyetinde kastedilen şehrin neresi olduğuna dair birçok görüşün bulunduğunu zikrettikten sonra bunun bilinmesinin pek de önemli olmadığını, bilinmesine ihtiyaç duyulsaydı beyan edileceğini dile getirir; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne* (nşr. Fatma Yûsuf el-Hiyemî), Beyrut 1425/2004, II, 229.

sübûtu sonrasında, onun üzerine yürütülen zihnî faaliyeti kastediyorum, ama yorumun ne idüğü, yorum kapsamında ne tür zihnî ameliyelerin yer aldığı, meselâ “te’vil” ve “ictihad”ın yorum kapsamında olup olmadığı da ayrıca irdelenmelidir. Çünkü yorum yerine göre, anlamın belirlenmesi sürecindeki zihnî çabayı ifade için, bazan zihnî çabanın sonucunu ifade için kullanılabilir. Ayrıca şâriin hitabı veya bu hitabın sonucu olarak tanımlanan “hüküm” de yerine göre anlamın, yerine göre yorumun sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir.<sup>6</sup>

Geleneksel anlayışın, “anlam”ı sabit ve verili, “yorum”u esnek kılan bu yapısının, hem köklere / geleneğe bağlı kalıp, hem bugünü yaşamanın imkânını içinde barındırdığı söylenebilir.

Anlamın verili ve sabit olması, kesinlikle onun yorumlanamayacağı anlamına gelmez. Tam tersine dilin ve dinin imkânları ve temel kabulleri içerisinde yorum yapma imkânı vardır. Öztürk aşağıda tamamı verilen mülâhazasında, “Mademki anlam anlaşılmış, sabit ve verili bir şeydir; o halde bu verili anlamı keşfetmek ve bu çerçevede ilk anlama sadakat göstermek yerine, o anlam üzerine anlam / anlamlar katmak maksadıyla te’vil, ictihad ya da yorum yapmak nedendir?” diye soruyor. Ben de, “anlam verili”, “yorum mümkün” derken tam da, bir âyeti yeniden anlama gayreti içine girmek yerine, anlaşılmış olan anlam üzerinden yorum yapmayı önermekteyim. İkisi arasındaki temel farklardan birisi, “bu âyetin anlamı şudur” dediğinizde, objektif bir anlamdan ve bunun Allah’ın

6 Tefsir ve te’vil terimlerinin kullanımında yeterince titizlik gösterilmediği, aralarındaki farkın yeterince gözetilmediği söylenebilir. Bir değerli hocamız bir sohbet sırasında “Peygamberimizin bütün söz ve uygulamaları Kur’an’ın tefsiri olduğu halde, hadis kitaplarındaki kitâbu’t-tefsir bölümlerine niye ihtiyaç duyulduğunu ve orada niye son derece az rivayet bulunduğunu anlayamadığını” söylemişti. Yine kimi araştırmacıların Hz. Peygamber’i “ilk müfessir” olarak nitelendirdikleri de görülmektedir. Bu iki örnek “tefsir” kelimesinin anlamı ve zaman içerisinde kazandığı anlam genişlemesi konusunda bir netliğin bulunmadığını, ve “tefsir” kelimesinin kullanımını konusunda pek de titiz olunmadığını gösteren basit bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu tesbit açısından, “rivayet tefsiri” ve “dirayet tefsiri” terkiplerinin ne ölçüde isabetli olduğu ve bunların günümüzde sağlıklı bir içerikler kullanılıp kullanılmadığı da tartışmaya açıktır. Kanaatimce Hz. Peygamber’le ilgili olarak, sonradan terimleşmiş tefsir, ictihad gibi terimler yerine “beyan” terimini tercih etmek daha uygun olur. Yine bir çoğumuzun sıklıkla kullandığı “anlam” ve “yorum” terimlerinin, geleneksel teorideki mâna, medlûl, istidlâl, ictihad, kıyas, te’vil, tefsir gibi terimlerle ne tür bir tekabülîyet ilişkisinin bulunduğu da incelemeye değer bir husustur.

kastı olduğundan söz ediyorsunuz. Halbuki yorum dediğinizde, söz konusu olan şey, size ait olan sübjektif bir değerlendirmeden ibarettir. Bu değerlendirme, eleştiriye, itiraza, değişime açıktır.

Esasında, anlamın “orada mevcut olduğu” noktasında fıkıh usulünün temel kabulü ile tarihselci yaklaşım arasında genel olarak bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir. Ancak “anlam”la kurulacak irtibatın keyfiyeti veya o anlamın bugün bizim için ne ifade ettiği noktasında ciddi farklılıklar vardır. Anlam noktasında diğer bir farklılık, kimi tarihselcilerin bazı âyetlerin yanlış anlaşıldığını dile getirmeleri ve “yeniden inşa”ya girişmeleri noktasında ortaya çıkmaktadır. Yorum açısından ise, “yorumun mahiyeti ve keyfiyeti açısından” arada “esaslı” farklılıklar vardır ve tarihselciliğin yorum anlayışındaki farklılığın fıkıh usulünün temel kabulleri ile telifi pek mümkün gözükmemektedir.<sup>7</sup>

Bu noktada en esaslı ayrışma noktası, geleneksel yorumun, uzun tartışmalar sonunda teessüs etmiş, tanımlanmış, hesabı verilmiş bir “ekol sistematığı” içerisinden yapılırken, tarihselci eğilimin, tarihsel tecrübeyi atlayarak ve bir “ekol sistematığı” olmaksızın doğrudan anlamın ve yorumun peşine düşmüş olmasıdır. Bir ekol sistematığının esas alınmış olması, arada atlanacak, göz ardı edilecek bir mesafenin oluşmasına izin vermez.

7 Mustafa Öztürk’ün mülâhazası: “Değerli hocam, mademki anlam Kur’an’ın nüzül vasatında anlaşılmalı olan, tek, sabit ve verili bir şeydir; o halde bu verili anlamı keşfetmek ve bu çerçevede ilk anlama sadakat göstermek yerine, o anlam üzerine anlam / anlamlar katmak maksadıyla te’vil, ictihad ya da yorum yapmak nedendir? Yoksa o ilk anlam, sonraki tarihsellikler –meselâ farklı dönemlerde yaşayan fıkıhçılar ve müfessirlerin içinde bulunduğu muhtelif tarihsellikler açısından bakıldığında- bir bakıma anlamsızlaşmış, dolayısıyla farklı bir tarihsellikte ilgili nassın ilk anlamının işlevsizliği yüzünden başka ve işlevsel bir anlam arayışına mı girilmiştir? Eğer öyleyse -ki bence öyledir ve sizin Geleneksel anlayışın anlamı sabit ve verili, yorumu esnek kılan bu yapısının, hem köklere / geleneğe bağlı kalıp, hem bugünü yaşamının imkânını içinde barındırdığı söylenebilir ifadenizden de sanki böyle bir mâna anlaşılmaktadır- geçmişte fukahânın yaptığı bu yeni anlam arayışıyla bugün tarihselcilerin arayışı arasında özsel olarak bir fark var mıdır? Tarihselciliğin temel sorunu ya da kusuru, fıkıh usulü terminolojisinden (geleneksel usul) farklı bir jargonla konuşmaları mıdır? Bu noktada, Fazlurrahman’ın nas ile bugün arasındaki on beş asırlık mesafeyi atladığı, geleneği yok saydığı söylenebilir; peki fıkıh ulemâsının ilk anlam ile kendi günceli arasında bağlantı tesis ederken, geriye dönük anlam arayışında bütün tarihsel süreçleri etap etap dikkate aldığı, hiç uzun atlama yapmadığı söylenebilir mi? Bu konuda böyle bir genelleme yapmak sizce mümkün mü?”

**d) Ümmet yanılmazdır.**

Ümmetin yanılmazlığı kabulü, genelde İslâm düşüncesinde ve özelde fıkhıta son derece aslı ve önemli bir yer tutar. İcmâin hüccet oluşu bu temel kabule dayandığı gibi, bu temel kabulün başka uzantıları da vardır. Şâfiî'nin "Sünnetin bir kişi tarafından ihata edilmesi belki imkânsızdır ama, ümmetin gözünden kaçan bir sünnetin bulunması da imkânsızdır" sözü bir yönüyle bu kabulle irtibatlıdır. Yine Kur'an âyetlerinin tek tek anlamlarının bir kimse tarafından bilinmesi belki mümkün olmayabilir ama sahâbe döneminden başlamak üzere (hurûf-ı mukataa hariç) Kur'an'ın anlamının ümmete kapalı kalması düşünülemez. Bu bakımdan filanca âyetin geçmişte anlaşılmadığı veya yanlış anlaşıldığı gibi ifadeler, bu temel kabul açısından -haydi "boş" demeyelim-, yersiz, gerçeği yansıtmayan ifadelerdir. Çünkü bir âyetin anlamına ilişkin olarak veya Kur'an'daki garîb veya kapalı ifadelerin anlamlarına ilişkin olarak Hz. Peygamber veya Selef tarafından yapılan açıklamalar içerisinde sahih anlam vardır. Ancak bunlardan hangisinin gerçekte sahih anlam olduğunu kesinlik gerektiren bir yolla bilmemiz mümkün olmayabilir. Yapılacak iş, "uygun kriterler" kullanarak bu "rivâyetler"den birini tercih etmektir. İşte "tefsir" denen şey tam da budur, yani kelimenin anlamına ilişkin olarak Peygamber ve Selef'in açıklamalarıdır. Tekrar ifade edecek olursak âyetlerin anlamına dair ümmetin gözünden kaçan bir şeyin olamayacağı kabulü de, ümmetin yanılmazlığı fikrine dayanır.

Daha fazla ayrıntıya girmeden bu üç husus açısından bakıldığında, anlam var ve orada duran bir şeydir, anlaşılmamış bir şey yoktur<sup>8</sup>, dolayısıyla

8 Mustafa Öztürk'ün mülâhazası: "Kanaatim odur ki sahâbilerin de anlamadığı ve / veya anlamak ihtiyacı hissetmedikleri için hakkında konuşmadıkları çok sayıda âyet var Kur'an'da. Nitekim belki yüzlerce âyet hakkında, söz gelimi Mekkî sûrelerin girişinde yer alan nâziât, nâşitât, fecr, şef, vetr gibi kase-me konu olan kelimelerin ne mânaya geldiği hususunda ilk nesillerden onlarca farklı görüş gelmesi, ortada bir medlûl tayini sorununun bulunduğunu gösterir. Kezâ, bir müteşâbihin ne anlama geldiği hususunda onlarca, yine ahurf-i seb'a hadisinde geçen ahurf kelimesinin medlûlüne dair kırk küsur görüş bulunması da aynı noktaya işaret etmektedir. Bence bu sorun, her âyetin nüzü'l vasatına, her hadisin vürüd ortamına bütün sahâbiler iştirak etmediği, hatta kimi âyetlerin nüzü'l momentine Hz. Peygamber'den başka kimse tanık olmadığı için ilgili âyetlerde ne kastedildiği Hz. Peygamber'le birlikte mezara gitmiştir. Öte yandan sahâbe nesli kendisini ya da pratik dinî yaşantısını ilgilendirmeyen âyetlerin delâleti hususunda teknik anlamda bir tefsir çabası içine girmemiştir. Çünkü onlar için Kur'an'ı anlamak kendilerini ilgilendiren ilâhî emir ve



bir âyetin yeniden anlaşılmasından, eskisinden daha doğru anlaşılmasından, bir âyetin şimdiye kadar yanlış anlaşıldığından söz edilemez. Bu noktada, -eğer istimal edilmek istenirse- tarihselcilik ve hermenötik gibi yaklaşımlar, sahih anlamın mevcut tefsirler / rivâyetler arasından aranıp bulunması noktasında kullanılabilir, yoksa ki yeni bir anlam inşasında değil.

## 2. Fıkıhın ve Fıkıh Usulünün İmkânları

### a) İctihad

Fıkıh usulünün karşılaşılan fikhî sorunların çözümü için sunduğu en önemli imkân ictihaddır. Ancak, ictihad işi sadece “ictihada açık” olan meselelerde cereyan edebilir. Bir meselenin ictihada açık olması demek, o meselenin hükmünün nas veya icmâ yoluyla belirlenmemiş olması demektir. “Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur” şeklinde formüle edilen ilke ictihadın alanına ve sınırına işaret etmektedir.

Fıkıh usulcülere, hakikatin tek olduğu alan ile birden çok olabileceği alan arasında fark gözetmişlerdir. Kabaca söylenecek olursa, ictihada açık olmayan “usûlü’-d-dîn” konularında tek hakikat olduğu vurgulanmıştır. Hakikatin tek ve muayyen olduğu kabulü, bu türden hükümlerin tarihselliğinin düşünülemediği anlamını içerir. Usûlü’-d-dîn dışında

---

yasaklara uymaktan ibaretti ve anlama denen şey de zihinsel bir emekle değil, kendiliğinden gerçekleşiyordu. Bu arada müşrikler ya da yahudiler ve hristiyanlarla polemikler içeren âyetlerle ilgili olarak, söz gelimi Hz. İsa ile ilgili olan ‘ve-lâkin şübbihe lehüm’ ibaresi acaba ne demek istiyor, ya da Mesih sıfatı neye tekabül ediyor gibi tecessüsler sahâbenin zihnini meşgul etmiyor; onlar sadece kendi işlerine bakıyorlardı. Böyle olduğu içindir ki Hz. İsa ile ilgili mezkûr ibare on beş asırdır binbir çeşit yoruma konu olmuş ve dolayısıyla ümmet tarafından sarıh, vazıh ve ihtilâfa mahal vermeyecek bir şekilde anlaşılmamış, anlaşılammıştır. Kezâ, Allah’ın stratejik bir üslûpla ya da daha açık bir ifadeyle hristiyanlarla sıcak bir ilişki kurmak ve yakınlaşmak maksadıyla –teslis problemi hariç- Hz. İsa’yı İnciller’deki ifadelerle paralel şekilde tavsif etmesi ve deyim yerindeyse bu konuda rüşvet-i kelâmda bulunması da dikkatlerden kaçırıldığı –ki bu husus gelenekte dikkatten kaçırılmıştır- takdirde Hz. İsa ile ilgili diğer birçok âyetin de vazıh bir şekilde anlaşılmadığı / anlaşılmadığı görülecektir.” Benim gerek yukarıda gerekse tebliğ boyunca dile getirdiğim hususlar arasında Öztürk’ün bu iddialarının cevabının verilmiş olduğunu sanıyorum. Ama Öztürk’ün “Kimi âyetlerin anlamı Hz. Peygamber’le birlikte mezara gitmiştir” iddiası, ayrı bir yazıda üzerinde durulmayı hak ediyor.

kalan ve ictihada açık olan alanlarda hakikatin tekliği-çokluğu tartışılmıştır. Çoğu Mu'tezilî usulcü ile bazı Sünnî usulcüler ictihadî konularda "hakikatin çokluğu" anlayışını benimserken diğerleri "hakikatin tekliği" fikrini savunmuşlardır. Hakikatin tekliği fikrini savunanlar ise hakikatin farklı görüşlerden hangisinde olduğunun bilinemeyeceğini dile getirmişler. Bu noktada hatırlatılması gereken bir husus da ictihadın değişebileceği ve bir ictihadın bir diğerini nakzetmeyeceği, yıkmayacağı kabulüdür. Tarihselliğin bu türden ictihadî hükümler için söz konusu edilmesinde bir sıkıntı yoktur. İctihad konusundaki bu genişlik ve serbestiyet, önemli bir imkân olarak durmaktadır.

Bu ictihadın bir yönü ve boyutudur. Teknik olarak ictihad kapsamında sayılmasa da, genel olarak bir tür ictihadî faaliyetin bir boyutu da hakikatinde nas bulunan konularda, bir akdin, bir suçun vb. oluşum unsur ve şartlarının belirlenmesi işidir. Kur'an'da "Akidlere riayet edin" deniliyor, ancak akdin tanımı yapılmıyor, hırsızlık suçu için bir ceza öngörülüyor, ama hırsızlığın tanımı verilmiyor. Bu iş ve işlemlerin tanımı gerek işin hakikatinden, gerekse dilin ve sünnetin verilerinden hareketle fakihler tarafından yapılmıştır. Fıkıhın rasyonel boyutunun bir yönünü teşkil eden bu noktanın, fakihlere ayrı bir imkân sunduğu, -sadece tarihselciler tarafından değil, diğer ilâhiyatçılar tarafından da- farkedilememiş veya bu noktaya gereken vurgu yapılmamıştır.

Burada tarihselcilerin, kendi yaptıkları şeyin de bir tür ictihad olduğunu söylemeleri mümkündür. Bu söylemin dikkate alınabilmesi için, ictihad diye nitelendirdikleri işin, iç dinamiklerden mi kaynaklandığının, yoksa dışarıdan bir çekiştirme sonucunda mı olduğunun tartışılması, sonra da o işin hangi meşruiyet çerçevesine oturtulduğunun ve nasıl temellendirildiğinin tatmin edici bir şekilde açıklanması gerekir.

Fıkıh usulünde, mevcut anlamı esas alarak, hükmün uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak üzerinde genişçe durulan kıyas işlemi bir yönüyle rasyonellik arayışının bir neticesidir. Klasik usul literatüründeki "ta'lîl" – "taabbüd" ayırımı, diğer bir ifadeyle "mâkul gerekçeli hüküm", "gerekçesi akıl yoluyla kavranamayan hüküm" ayırımı, asıl itibariyle, rasyonel çerçeve dışında kalan alanların tesbit ve tayinine yönelik bir çabadır. Diğer bir ifadeyle, ta'lîl-taabbüd ayırımı, bir anlamda rasyonelliğin sınırlarını çizmeye yöneliktir. Kıyas ve benzeri mekanizmaların yer aldığı fıkıh usulü, özellikle bu yönüyle fıkıhın rasyonel / mâkul zeminini

oluşturmaktadır. Allahın fiillerinin (bu bağlamda özel olarak, hitapta bulunma fiilinin) hikmet ve maslahatla muallel olduğunun kabul edilmesi, her bir hitabın muallel olmasını gerektirmez. Nitekim kelâmcı ve usulcüler, Allah'ın fiillerinin muallel olup olmadığını dahi tartışmışlardır. Allah'ın fiillerinin -hikmetle ve maslahatla- muallel olduğunu kabul edenler arasında ise bu ta'lîlin şartları, sınırları, ta'lîlin hangi alanlarda ve konularda geçerli, hangilerinde geçersiz olduğu gibi konularda tartışmalar vardır.

## b) Diğer İmkânlar

Fıkıhın ve fıkıh usulünün imkânlarına ilâve olarak fikhî problemlerin çözümünde bir rahatlık, kolaylık ve zenginlik sağlayacak başka hususlar da vardır. Bunlar “ekol sistematiği”, “fıkıh kuralları” ve “siyâset-i şer'iyeye”dir. Bunlar bir bakıma ictihad işinin, çerçevesini ve şeklini de gösterirler.

**Ekol Sistematiği.** Karşılaşılan fikhî problemlerin çözümünde bir ekol sistematiğinin gözetilmesi Türk ilâhiyatçılar tarafından ihmal edilen önemli bir husustur. Ekol sistematiği, kabaca, her bir mezhebin bir sistematik kurguya ve bir paradigmaya sahip olması, birtakım temel kabul ve ilkelere sahip bulunduğunu ifade eder. Ekol sistematiğine riayet ise, herhangi bir konuda ictihad edileceği, bir görüş ortaya atılacağı zaman bir ekolün sistematik bütünlüğü çerçevesinde kalınması demektir. Ekol sistematiğinin en temel yararı fıkıhın bütün alanları hakkında tutarlı, mantıklı, dengeli bir şekilde konuşma imkânı vermesidir. Ekol sistematiğine riayet etmenin ikinci yararı, bir problemin çözümünde farklı bakış açılarının ürünü ama kendi içinde tutarlı bir çözüm zenginliği sunmasıdır. Ekol sistematiğine riayetin üçüncü yararı, sizi geleneğe bağlaması ve sizi oradaki köklü bir çizginin devamı yapması, size bir kimlik ve kişilik kazandırmasıdır. Dördüncü bir yarar da, üretilen çözümlerin ilgili ekollere nisbet edilmesi sebebiyle, üretilen fakat çeşitli sebeplerle yadırganan yönleri bulunan bazı çözümlerin ve bunlara yöneltilen eleştirilerin doğrudan İslâm'a ve onun kaynaklarına isnat edilmesinin önüne geçmesidir. Beşinci yararı, gözüne kestirdiği bir âyete veya bir hadise dayanarak ahkâm kesmeyi engellemesi, diğer bir ifadeyle dini, ağzı olanın konuşabildiği “serbest atış alanı” olmaktan çıkarmasıdır. Bu liste daha da uzatılabilir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 11-13 Aralık 2009 tarihlerinde Ankara Kızılcahamam'da düzenlediği “Dinî

Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı”nda da ifade ettiğim gibi, “Mezhepsiz ne din, ne de dindarlık olur.” Kanaatimce ekol sistematığı vurgulanmalı ve bu yol denenmelidir.

**Fıkıh Kuralları.** Özelde tarihselciler, genelde diğer ilâhiyatçılar tarafından ihmal edilen veya farkedilmeyen bir husus da “fıkıh kuralları”dır (kavâidü’l-fikh). İctihad kaynaklı fikhî sonuçların (fetva ve hükümlerin) tarihsel olabileceği, daha doğrusu tarihsel olarak nitelendirilmesinin bir sıkıntı doğurmayacağı ifade edilmişti. Fakat Kur’an ve Sünnet’tekiler başta olmak üzere Selef’in uygulamasında yer alan tikel çözümlerin soyutlanmasıyla elde edilen ve bir yönüyle fikhin mantığını oluşturan ve yansıtan fıkıh kurallarının tarihsel olduğunu söylemek o kadar kolay olmaz. Hangi dönem olursa olsun ortaya çıkan fikhî problemlerin fıkıh kuralları çerçevesinde çözüme kavuşturulması mümkündür. Tabii ki bunu yapabilmek her şeyden önce bunları bilmeyi ve bunları kullanabilecek fıkıh mantık ve melesine sahip olmayı gerektirir. Fıkıh kurallarının, toparlayıcı, tanımlayıcı özelliği olduğu gibi, denetleyici özelliği de vardır. Fıkıhçıların sorunlara fikhin mantığı çerçevesinde çözüm getirmekte yetersiz kalmaları veya isteksiz olmaları, diğer disiplinlere mensup hocalarımızı bu alanda konuşma konusunda cesaretlendirmiştir. Aslında Türkiye’de tarihselciliğin boy göstermesinin gerisinde işaret edilen bu noktanın da azımsanmayacak bir payı vardır. Tabii ki bu benim şahsî değerlendirmemdir, aksini düşünenler elbette ki olabilir.

Ekol sistematığı ve fıkıh kuralları bir hukuk mantığını, tutarlılığı, hukuk emniyetini ima ettiği için ekol sistematığı olmadan, fikhî bir meselelerin hükmünü belirlemek (ima edilen noktaları önemsemeyenler hariç) mümkün görünse bile yararlı ve kalıcı olmaz. Tarihselci dostlarımıza bu iki noktayı iyi düşünmelerini öneriyorum.

**Siyâset-i Şer‘iyye: Reel - İdeal Gerilimi.** Geleneksel ulemânın zihninde “gitgide bozulan” bir zaman tasavvuru vardır. Bu tasavvur bir “aslî ve sahih anlam”ın bulunduğu var sayımına dayanmakta ve bundan uzaklaşmayı “bozulma” (fesad) olarak değerlendirmektedir. Klasik literatürde sıklıkla karşılaşılan “fesâdü’z-zamân” tabiri bunu anlatır. Siyâset-i şer‘iyye, sosyal değişimin önümüze çıkardığı sorunların şer‘in çizdiği çerçevenin dışına çıkmadan, ana ilkelere vurgu yaparak

ve kimi zaman bilinen ve herkesçe kabul edilen kıyas gibi tekniklerin dışına çıkılarak “maslahat ekseninde çözülmesi”dir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, reelin göz ardı edilmeyip ona uygun çözümün getirilmesine dikkat edilirken, “ideal hüküm”ün niçin bu özel durumda uygulanamadığı belirtiliyor ve reel olan ile ideal olan arasındaki gerilim hep muhafaza ediliyor. Benim tarihselci dostlarımdan yazdıklarından anladığım, eğer doğruysa, daha çok tarihselciliğin kabulü, “mevcut şartlar uyarınca verilen hükmün o dönem için geçerli ve o dönem için asli hüküm olması gerektiği” şeklindedir. Hitabın tarihselliği üzerine abartılı vurgu, pek tabiidir ki, o dönemdeki hükümlerin o tarihsellik ile ilgili olduğu ve aynı şekilde başka tarihselliklere taşınmasının doğru olmayacağı vurgusunu da içeriyor olmalıdır. Dolayısıyla tarihselci bakış açısına göre, o tarihsellik öyle gerektirdiği için Allah’ın ilk müslümanlara hitabı odur, Allah’ın bize hitabı ise bizim tarihselliğimizin gerektirdiği olmalıdır.<sup>9</sup>

Bu imkânların, özellikle, “ekol sistematığı”, “fıkıh kuralları” ve “siyâset-i şer‘iyye”nin işlevsel kılınması, problemlerin çözümünün geleneksel çizginin dışına çıkmadan yani bir kimlik ve güven krizi yaşamadan belli kalite ve standart içinde gerçekleştirilmesine imkân verecektir. Dikkat çekilen bu noktalar, tarihselcilerin “Kur’an’ı tarihe müdâhil kılmak” diye ifade ettikleri temel amaçlarının fıkıh usulünün mevcut kabulleri ve imkânları içinde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ve başka türlüsünün uygun olmayacağını göstermeye yeterlidir. Tarihselcilik ve hermenötik gibi yaklaşımlar kullanılmak istenirse, ancak bu imkânların işletilmesi ve çalıştırılması sürecinde ve bunların filtresinden geçirildikten sonra kullanılabilir.

9 M. Öztürk, bu tesbit değerlendirmeye ilişkin olarak özetle, “Kur’an’da vazedilen herhangi bir şer‘î-fikhî hükmün kendi tarihsel şartlarında aslîlik vasfı taşıdığı kesindir, ancak o hükmün bundan on beş asır önceki bir toplumun reel dünyasına nâzil olması bugün ve bugünden sonrası için hükümsüz olduğu anlamına gelmez. Burada hükmün geçerliğini / geçersizliğini tayin edici faktör, bugünün realitesidir” demektedir. Kur’an’daki hükümleri Kur’an’ın indiği döneme hasr ve habs etmemesinden sevinç duydum. Konuluş amacını gerçekleştirmesi halinde eski formun bugüne taşınabileceğini söyleyen başka tarihselci dostlar da var; Ömer Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 64. Fakat bu anlayışın, tarihselciliğin temel var sayımlarıyla bağdaştırılmasında sanki bir sıkıntı yaşanır gibime geliyor.

## II. TARİHSELÇİLİĞİN KUR'AN'A TATBİKİNİN ANLAMI ve SORUNLARI

Tarihselciliğin Kur'an'a, dine tatbikinin çerçevesi ve sonuçları hakkında genel bir fikir vermesi bakımından kısaca tarihselcilikten bahsetmekte yarar vardır. Mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunduğu gibi tanımlar konusunda farklı yaklaşımlar bulunan tarihselcilik, genel olarak, olayların açıklanmasında tarihe öncelik tanıyan, bütün olayları ve değerleri içinde doğdukları tarihsel durumlardan kalkarak anlamaya çalışan bir düşünce biçimi olarak tavsif edilir. Tarihselcilik, bilgi, değer yargıları ve normların, özleri itibarıyla tekrar edilemez tarihsel bir durumda ortaya çıktığını, tarih içinde sürekli değişerek daha mükemmele doğru bir seyir izlediğini savunan görüşleri anlatmak için kullanılan ortak bir terimdir. Tarihselcilere göre hiçbir öğreti bütün zamanlara hitap edemeyeceği için, her birey, tarihî hadiseleri kendi deneyimleri ışığında ve kendi geleceği açısından yeniden yorumlamalıdır. Buna göre tarihselliğin özünü, “bilginin ve değerlerin değişkenliği ve göreceliliği” var sayımı oluşturmaktadır. Buna göre, tarihin belirli bir döneminde telif edilen eserlerin veya dile getirilen görüşlerin, bilgilerin, hukukî ve ahlâkî yaptırımların o dönemin ürünü olması ya da o dönemin özelliklerini yansıtmayı kaçınılmazdır. Dolayısıyla “tek doğru” ve “mutlak gerçeklik”ten söz edilemez. Doğa bilimlerindeki gözlem ve deneye dayalı bilginin sürekli mükemmelleşmesi gibi insana dair ahlâk, estetik ve hukuk hakkındaki bilgilerimiz de sürekli bir ilerleme çizgisi içerisindedir. Bu tebliğin ana çerçevesi açısından tarihselcilik konusuna bu işaretle yetiniyoruz.

Tarihselcilik yaklaşımını, Kur'an'a, dine uygulamaya çalışanların tarihselciliğin bu temel esprisini ana hatlarıyla kabul ederek yola çıkmış olmaları doğaldır. Bu kabulün basit bir göstergesi olarak, tarihselcilerin Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu, o dönemdeki Araplar'a hitap ettiği ve “müstakbel okurları” hesaba katmadığı / katmasını beklememek gerektiği vurgularını hatırlamak yeterlidir. Ancak, ayrıntılara inildiğinde tarihselciler arasında, tarihselcilik yaklaşımının Kur'an'ın hangi konularına, dinin hangi alanlarına, ne ölçüde ve nasıl uygulanacağı konusunda bazı yaklaşım ve görüş farklılıklarının ortaya çıktığı gözlenmektedir. Kimi tarihselciler tarihselcilik anlayışını daha çok sosyal, siyasal, ekonomik ve hukukî alana hasretme eğilimindeyken kimileri, cennet-cehennem tasvirine, hatta Tanrı tasavvuruna kadar teşmil etmişler ve bazı temel mesajları hariç Kur'an'ın tamamen tarihsel olduğunu iddia etmişlerdir.

## 1. Tarihselcilerin Amacı

Tarihselcilerin temel amacını, mâkul bir İslâm üreterek (inşa ederek) Kur'an'ı tarihe müdahil kılmak, "İslâm'ı bugüne getirmek"<sup>10</sup> olarak ifade etmek mümkündür.<sup>11</sup> Onlara göre müslüman kalarak yenilenmenin de tek yolu budur.<sup>12</sup> Çünkü, günümüz insanını geleneksel söylemle ve geleneksel hükümlerle din dahilinde tutmak zordur. Bu bakımdan "mâkul bir İslâm" üretilmesi şarttır ve bunun ilk adımı, Ortaçağ yaşam tarzına aidiyetleri tartışmasız olan ve fıkhıta muâmelât (şeriat) diye bilinen alanın modern gelişmelere göre yeniden ele alınması ve içinde yaşadığımız tarihsel duruma göre yeni hükümlere bağlanmasıdır.

"Kur'an'ı tarihe müdahil kılmak", Kur'an'ın amacını hayata geçirmek anlamında alındığında, bunu istemeyecek, buna karşı duracak (âlim veya cahil, havastan veya avamdan) bir müslüman birey tasavvur edilemez. Çünkü Kur'an'ın amacının gerçekleştirilmesi, Kur'an'a inanmış, bağlanmış olanların öz kabulleridir ve zaten bu kabul sayesinde o ismi almayı, o isimle anılmayı hak etmişlerdir. Bu bakımdan tartışılması gereken şey "Kur'an'ın tarihe müdahil kılınması" değil, -çünkü buna kimsenin itirazı yok-, on dört asırlık süreçteki tarihsel tecrübenin, bu "müdahale açısından değeri", yani etkin ve sahih bir müdahale olup olmadığı ve "günümüzde bu müdahil kılmanın nasıl olacağı"dır.

Bugün Kur'an'ı tarihe müdahil kılmanın ancak tarihselcilik anlayışıyla mümkün olabileceği iddiasının iyi niyetli bir arayışın sonucu olduğunu tabii ki tartışamayız. En azından bu yazının niyet sorgulamak gibi bir amacı yoktur. Burada gündeme getirilecek soru ve sorgulamalar, bütünüyle, bu iddianın hesabı verilebilir bir iddia haline gelebilmesine yönelik olacaktır.

Tarihselci anlayışın "hesabı verilebilir" bir iddia olabilmesi için tarihselcilerden birbirleriyle bağlantılı birkaç temel noktada tatmin edici

10 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar*, IX/1-4 (1996), s. 119-134.

11 Müslüman tarihselcilerin temel görüşleri için, temsil edici oldukları düşüncesiyle, daha çok Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk, Mehmet Paçacı gibi araştırmacıların yazıları göz önünde tutuldu. Bu yazıda zaten tarihselciliğin bütün yönleriyle incelenmesi ve tartışılması hedeflenmemektedir. Müslüman tarihselcilerin temel görüşleri, dayanakları ve onlara yöneltilen eleştiriler hakkında geniş ve ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, İstanbul 2008, s. 29-156.

12 bk. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 121.

açıklama beklenir. Tabii ki buradaki sorular, nüzûl dönemindeki hükümlerin, o dönemin tarihselliğine ait oldukları ve bugüne taşınamayacağı temel kabulünü sürdürdükleri var sayımına dayanmaktadır. Böyle bir varsayımı sürdürmediklerini beyan etmeleri halinde sorular büyük ölçüde anlamını yitirebilir. Önemli olan, birbirimizi anlamak, yani “anlaşmak” olunca, tarihselcilerin bu temel var sayımlarından vazgeçmeleri ve buradaki soruların karşılıksız kalması, soruların sahibini üzmemek yerine memnun eder.

Tarihselcilere yöneltebilecek soruların birincisi, mevcut hükümlerin, kendileriyle amaçlanan sonuçları artık gerçekleştiremeyeceklerini nasıl / nereden bilebildikleridir. Belki bu sorunun öncesinde, tarihsel tecrübeye gerçekleşen “müdâhil kılma” işinin etkin ve yetkin / yeterli olup olmadığı konusunda net bir kanaat izharına ihtiyaç vardır. Tarihsel tecrübedeki müdâhil kılma işinin etkin ve yetkin olmadığını iddia etmeleri, hem ispatı hem de savundukları anlayışla bağdaştırılması zor olduğu için pek mümkün gözüküyor. Tarihsel tecrübeyi etkin ve yeterli bulmaları halinde, o “müdahale”nin artık niye yeterli olmadığını tatmin edici bir izaha kavuşturmaları gerektiği gibi, sosyal değişimin belli belirsiz ve yavaş seyrettiği dönemlerde ve sosyokültürel bakımdan birbirinden farklı toplumlarda mevcut hükümlerin, fıkıh usulünün temel kabullerinden esaslı bir sapma olmaksızın nasıl uygulanabildiğini de açıklamaları beklenir.

İkinci soru, mevcut hükümlerin yerine alternatif hüküm oluştururken, hesabı verilebilir hangi yöntemi uyguladıklarıdır. İkincinin bir boyutunu vurgulayan üçüncü soru; ürettikleri yeni hükümlerin şâriin amaçlarına uygunluğunu nasıl test ettikleri ve kendileriyle amaçlanan sonuçları doğuracağını nereden bildikleridir.

Bu sorulara verilecek cevaplar<sup>13</sup>, tarihselcilik anlayışının hangi somut yöntemler aracılığıyla “çağdaş hükümler” üreteceğine dair ikna edici bir önerileri olup olmadığı konusunda fikir verecektir.

13 M. Öztürk, birinci soruya özetle şu cevabı veriyor: “... Tarih hükümleri doğal seleksiyona tâbi tutmuş, gerekli ve işlevsel olan (ki bunların hemen tamamı iman, ahlâk ve taabdüdi hükümlerdir) bâki kalmış, bugünün olgusal gerçekliğinde bir karşılığı bulunmayan hükümler ise (ki bunlar da ta’lîfî veya daha teknik bir tabirle fikhî-fer’î hükümlerdir) tarihe mal olmuştur. Bu ‘tarihe mal olma’ tabirinin, kölelik ve câriyelikle ilgili âyetlerden birinin tefsirinde, tarihselci olmadıklarından emin olduğum *Kur’an Yolu* müelliflerince de kullanılmış olması manidardır.” İkinci soruya “Sistemantik ve adı konulmuş bir yöntemden ziyade, hermenötik bir yak-



## 2. Tarihselcilerin Kur'an'a İlişkin Temel İddiaları

Tarihselcilerin Kur'an'a ilişkin temel iddiaları şöyle toparlanabilir:

### a) Kur'an tarihsel bir hitaptır

Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluşunda aynı düşünceler de, tarihselciler arasında Kur'an'ın ne kadarının tarihsel olduğu konusunda bazı farklılıklar vardır. Kimileri, Kur'an'ın tarihselliğini özellikle somut hukukî düzenleme içeren âyetlerle sınırlı tutarken<sup>14</sup>, kimileri daha ileri boyuta taşıyarak bazı temel mesajları hariç Kur'an'ın tamamen tarihsel olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>15</sup> Hükümlerin (bir kısmının veya çoğunun) tarihsel sayılması, her ne kadar kimi ifadelerinden, bunlar içinden “sağ kalmayı başaranların” bugüne de hitap etmesini mümkün gördükleri anlaşılmakta ise de, vehle-i ûlâda, söz konusu hükümlerin o döneme ait olduğu iddiasını içermektedir. Hükümün bir döneme özgülenmesi ise “nesih”i çağrıştırmaktadır. Bu noktada tarihselcilere şu soruları yöneltmek uygun olur:

1. Bu söyleminizi geleneksel nesih anlayışı ile mukayese ettiniz mi? Önerdiğiniz şeyin nesihten bir farkı var mı, varsa bu fark nedir? Nesih-ten farkı yoksa yaptığınız bu nesih işlemi nasıl temellendiriyorsunuz? Geleneksel fıkıh usulü çerçevesinden bakıldığında, nesih, hükümü koyma ve kaldırma yetkisine sahip olan şâriin işidir. Bazı hükümlerin, bir döneme has kılınıp, sonraki dönemlere taşınamayacağı kabul edilmesi,

---

laşımından söz edilebilir” şeklinde, üçüncü soruya “Bu konuda biz de ulemânın test ölçütlerini kullanıyoruz” şeklinde, dördüncü soruya da “Bildığımızı iddia etmiyoruz; denenecek ve görülecek. Nitekim Allah da -ulemânın nâsîh-mensuh kapsamında değerlendirdiği birçok hükümü- ilk muhataplarının reel-aktüel durumlarını dikkate alarak vazetti; derken şartlar değişti; O da hükümleri yeniden gözden geçirip konjonktüre uygun biçimde tadil etti” şeklinde cevap veriyor. Her bir cevabın, yukarıdaki sorulara tatmin edici cevap teşkil etmediği gibi, yeni sorular ve sorunlar doğurma potansiyeline sahip gözüktüğünü belirtmekle iktifa ediyorum.

14 Müslüman tarihselciliğin öncüsü sayılabilecek olan Fazlurrahman'ın bazı görüşleri tarihselcilik yaklaşımının temel söylemi için bir çerçeve oluşturacak mahiyettedir. Ona göre, Kur'an tarihsel bir hitaptır ve o asırdaki insanları bağlar. Kur'an VII. yüzyıl Arabistanı'nda nâzil olduğu için, içerdiği somut hükümler de o topluma yöneliktir. O hükümler farklı tarihselliklere taşınamaz. İçinde yaşanan tarihsellikteki problemlerin çözümlerinin bu tarihsellikten hareketle yapılması gerekir.

15 Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslâmî İlimler Dergisi*, I/2 (2006), s. 60, 61.

şâriin işini işlemek, kendini şâri' yerine koymak anlamına gelmez mi? Bu soruya cevaben, Şâfiî'nin istihsan yapanlar hakkında söylediği nakledilen, "Kim istihsan yaparsa kendini şâri' yerine koymuş olur" şeklindeki meşhur sözü getirilmemelidir. Çünkü o büsbütün farklı bir konudur. Orada tartışılan husus, istihsanın, gelenekte genel kabul görmüş bir yöntem veya teknik olan kıyas kapsamında düşünülüp düşünülemezdir. Burada ise, şâriin hükmü kaldırma yetkisinin hem de kesinlik içerecek biçimde üstlenilmesi ve kullanılması söz konusudur.

2. Bu söylem bir tür "reform" veya "yeni bir din inşası" anlamına gelmez mi ve hıristiyan tecrübesindeki reform düşüncesinden farkı nedir?

3. Tarihsel olan-olmayan ayırımında kullandığınız kriterin meşruiyetini nasıl sağlıyorsunuz? Bunu yaparken geleneksel telakkiden aldığınız şeyler var mı, yoksa büsbütün kendi tarihselliğimizin ürünü olan yeni bir kriter mi kullanıyorsunuz?

Tarihselcilerin, tarihselci yorumun hiçbir şekilde mevcut hükümleri nesih anlamına gelmediğini, reform ve yeniden inşanın bir yakıştırma olduğunu, kendilerinin böyle bir amacı olmadığını söylemeleri durumunda, yaptıkları işin bunlardan ayrıldığı noktaları inandırıcı bir şekilde anlatmaları gerekir. Hepsini kabul edebilir veya nesih iddiasını reddedip, reform ve yeniden inşayı olumlu olarak değerlendirebilir ve yapmak istedikleri şeyin tam da bu olduğunu söyleyebilirler. Bu noktada, reformun ve yeniden inşanın mahiyetini, nelere yol açacağını, daha doğrusu dini, olduğundan başka bir şeye dönüştürme riski taşıyıp taşımadığını uzun uzun konuşmak, tartışmak gerekecektir. Kabaca ifade etmek gerekirse, dinin temel amaç ve talepleri ile bunları gerçekleştirmek üzere sunulan ve tarihsel tecrübede sürdürülen form konusunda yapılacak herhangi bir yenileştirme, değiştirme operasyonu, onun özünün bozulması riskini hep içinde barındıracak ve dini sürekli olarak içinde bulunduğu / bulunacağı zamanın ve mekânın şeklini, rengini almak durumunda bırakacağı için onu belki de gitgide tanınmaz, tanımlanamaz hale getirecektir.

Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu kabulünün doğal sonucu olarak, onun "evrensel" veya "cihanşümul" veya "tarih üstü" olmadığı vurgulanmıştır: "Kur'an nâzil olduğu vasatta evrensellik iddiasında bulunmamaktadır".<sup>16</sup>

16 Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 61. Hitabın tarihselliğini ispat sadedinde "Deveye bakmıyorlar mı?" (el-Gâşiye 87/17), "İnnehû le

Kur'an üzerine akademik çalışmalar yapan kahir ekseriyetin inandığı gibi, Allah'ın 'bütün zamanları hesaba katarak' hükümlerini vazettiği kanaati doğru değildir. 'Kur'an bütün insanlara gönderilmiş evrensel bir kitaptır' şeklindeki söylem hesabı verilmemiş, slogan düzeyinde bir söylem olup sahici bir değer içermemektedir. Kaldı ki bu söylem Kur'an'ın sarih beyanlarına aykırıdır. Çünkü En'âm sûresinin 92, Yâsîn sûresinin 6, Şûrâ sûresinin 7. âyetlerinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Kureyş'i, Mekke ve havalisinde yaşayan Araplar'ı uyararak gönderildiği bildirilmektedir.<sup>17</sup>

"Kur'an mesajının / iletisinin cihanşümul olduğu"na dair bir inanç bulunduğunu, dogmaya dönüşen bu inancın Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak okunması yönünde bir teamüle yol açtığını vurgulamıştır.<sup>18</sup> Özsoy'a göre cevabı aranması gereken soru şudur: "Kur'an, doğrudan doğruya ve yalnızca nüzûl döneminde karşısında duran muhataplarını göz önünde bulunduran tarihsel bir hitap mıdır; yoksa, müstakbel okurları da hesaba katarak inşa edilmiş tarih üstü bir metin midir?"<sup>19</sup>

Bu alıntılarda yer alan iddialara ilişkin olarak şu noktalara dikkat çekmekte yarar vardır.

Birincisi, "Kur'an nâzil olduğu vasatta evrensellik iddiasında bulunmamaktadır" iddiası, ispatlanması mümkün olmayan bir iddia olması bir yana, "hâlâ o metin üzerinden konuşmaya çalışan" tarihselcileri de sıkıntıya sokar. Hakikaten bir insan evrensellik iddiası, evrensellik boyutu olmayan, hitabının -yerel olup- kendisini ilgilendirmediğini düşündüğü bir metinle insan (tarihselci) niye ilgilenir, ona niye atıf yapar? Kanaatimce, tarihselcilerin bu çelişkiden kurtulmak için hitabın, hiç değilse sadece amaçlar / mesajlar düzeyinde, kendileri açısından anlamı / değeri / gereği üzerinde durmaları ve hitabı -o düzeyde- kendileri için geçerli,

---

zikrun leke ve li-kavmik" (ez-Zuhruf 43/44) ve Hz. Peygamber'in evine izinsiz girmeyi yasaklayan (el-Ahzâb 33/53) ve Hz. Peygamber'in hanımlarıyla evlenmeyi yasaklayan (el-Ahzâb 33/53) âyetlere atıf yapmışlardır.

17 Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 65.

18 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik*, s. 53.

19 Ömer Özsoy'un sorusunun tam bir "kırk katır mı, yoksa kırk satır mı?" mantığıyla sorulmuş bir soru olduğunu düşünüyorum. Çünkü soruya aynı kelimeleri kullanarak ve sorunun iki seçeneğinden de kelimeler alarak, sorunun ilzam ettiği seçenekler dışında cevap vermek de mümkündür. Sunulan seçenekler dışında üçüncü ve -bence- sahici bir seçenek metin içinde sunuldu.

değerli kılan bağın ne olduğunu vurgulamaları gerekir. Bu soruya “Ne yani biz müslüman değil miyiz?” diye karşılık vermeleri cevap olmaz. Çünkü soru bunu değil, muayyen bir tarihselliğe yönelik olarak gelmiş olan bir hitabı kendileri için geçerli kılan “bağ”ın bir teorik çerçevede sunulmasını gerektiriyor.

İkincisi, tarihselcilerin Kur’an’ın o dönemde yaşayanlara yönelik bir hitap olduğunu ispatlamak için gereksiz yere yorulduklarını söyleyebilirim. Kur’an, nüzûl dönemindeki muhataplarına yönelik bir hitap olduğunu ispatlamak için âyet aramaya gerek yoktur. Çünkü Kur’an’ın bir hitap oluşu vâkiası bu sonuca ulaşmak için tek başına yeterlidir. Bir hitaptan (diyalog, konuşma) söz edebilmek için hitap eden ve hitap edilenin bulunması gerekir. Bu bakımdan Kur’an’ın ilk muhataplarının o dönemde orada yaşayanlar (Araplar ve diğerleri) olduğu besbellidir. Ama bu noktadan hareketle, Kur’an hitabının içerdiği mesajın (ve bu mesajın taşıdığı hükümlerin) sadece ve münhasıran onlara ait olduğu söylenemez. Dolayısıyla ispatlanması gereken şey Kur’an’ın evveleminde o dönemdekilere yönelik bir hitap olup olmadığından çok, bu hitabın o dönemdekilerden sonra gelenler için “doğrudan” bir hitap olabilmesinin -hitabın hakikati açısından- imkânı, doğrudan hitap mümkün değilse veya doğrudan hitap olmasına hâcet görülüyorsa, “dolaylı hitap” olmasının nasıl sağlandığıdır. Bütün bunlardan sonra Kur’an’da önerilen somut çözümlerin sonrakiler için anlamını ve değerini -daha uygun başka bir çerçevede- tartışmaya sıra gelebilir.

Usul literatüründe Kur’an hitabının muhatap kitlelerini esasta kimlerin teşkil ettiği, bu hitabın sonrakiler açısından anlamının ne olduğunu, bu hitabın onlara da yönelik bir hitap olup olmadığını, onlara yönelik olacaksa bunun yolunun ne olduğu konusunda zengin tartışmalar bulunmaktadır. Tarihselci dostlarımız usul kitaplarının “mahkûm aleyh” konusunun işlendiği bölümüne bakmış olsalardı bu konudaki tartışmalardan haberdar olurlardı. Özetle söylenecek olursa; usulcüler Kur’an’ın o dönemde “mevcut”lara / müminlere doğrudan bir hitap olduğunda hemfikirdir. Buna göre, Kur’an’daki “Yâ eyyühellezîne âmenû” (Ey iman edenler!) hitabının o dönemdeki müminlere yönelik olduğunda bir tartışma yoktur. Bu hitabın sonraki müminleri içine aldığı da bir tartışma yoktur. Usulcüler arasındaki tartışma bu hitabın o dönemde mevcut olmayıp, sonradan gelenleri hangi yolla içerdiği

noktasındadır. Kimi usulcüler, bu hitabın sonraki müminleri kapsamının “lafız yoluyla” olduğunu savunurken, kimileri bunun, lafız dışında icmâ, kıyas gibi başka deliller kanalıyla olduğunu savunmuştur. Konunun ayrıntıları usul kitaplarında mevcuttur. Bu bakımdan tarihselcilerin sık kullandıkları “müstakbel okur” tabiri de pejoratif imalar taşıması itibariyle yersiz olması yanında aynı zamanda yanlıştır. Doğru tabir, belki, “daha sonraki insanlar” olmalıdır. Çünkü Kur’an, okur olup olmaması dikkate alınmaksızın, dolaylı / aracılı olarak “insanlığa (mevcut ve kıyamete kadar olacak herkese) yönelik mesajlar içeren” bir kitaptır. Mesajın gereğine tâbi olma zorunluluğu, elbette ki, bazı kabul-lerin mevcudiyetine bağlıdır. Bu kabuller arasında, onun Tanrı kelâmı olduğunun, bozulmadan geldiğinin ve mesajının kendisini de ilgilendirdiğinin kabulü sayılabilir. Usulcülerin bu değerlendirmesi, “Kur’an hitabının evveleminde Mekke ve havalisinde yaşayanlara yönelik olması vâkiası”nın Kur’an’ın tarihselliğini ispatlayan bir gerekçe gibi kullanılmasının veya Kur’an’ın evrensel bir hitap oluşunun önüne bir engel kılınmasının ne kadar yersiz ve nâif bir argümantasyon mantığına dayandığını açıkça göstermektedir.

Tarihselcilerin, işlerine yarar gibi görünen birkaç âyete dayanarak Kur’an hitabının tarihselliğini ispatlamaya çalışırken, bu hitabın sonrakileri de ilgilendireceği yönündeki âyetleri ve usulcülerin bu yöndeki değerlendirmelerini ihmal etmeleri de, eleştiriyi hak eden bir husustur. Bu bakımdan, usulcüler hitabın sonrakiler açısından geçerli olduğunu gösterme sadedinde dayandıkları bazı âyetlere işaret etmekte yarar vardır. “De ki şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür. De ki: Allah benimle sizin aranızda şahittir. İşte bu Kur’an **sizi ve ulaşan kimseleri** (ve men beleğa) uyarmam için bana vahyolundu (el-En‘âm 6/19). “Seni âlemlere rahmet olarak gönderdik” (Vemâ erselnâke illâ rahmeten li’l-âlemîn) (el-Enbiyâ 21/107). “Seni, **bütün insanlar için** bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik” (Vemâ erselnâke illâ kâffeten li’n-nâs beşîran ve nezîran (Sebe’ 34/28).<sup>20</sup> Zemahşerî, “Seni insanlara elçi olarak gön-

20 Sebe’ sûresinin 28. âyetindeki “kâffeten” kelimesi yaygın olarak “hepsine, tamamına, toptan” gibi anlamlarda anlaşılmıştır. Kurtubî, birçok yerde “kâffe” kelimesinin “cemîan” (hepsi, tamamı, bütünü) anlamında olduğunu belirtmiş, İbrâhîm sûresinin 4. âyetini tefsir ederken Sebe’ sûresinin 28. âyetine atıf yapmış ve Hz. Peygamber’in “Her peygamber sadece kendi ümmetine ve ümmetinin / kavminin diliyle gönderilmiştir. Allah beni ise, yarattığı kızıl, siyah her-

derdik” (en-Nisâ 4/79) âyetini, “Yani seni bütün insanlara elçi olarak gönderdik. Sen sadece Araplar’a gönderilmiş bir elçi değilsin. Sen hem Arap’ın hem de Arap olmayanın elçisisin” biçiminde açıklamış, bu âyetin de anlamca “Seni, **bütün insanlar için** bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik” (Sebe’ 34/28) âyeti gibi olduğunu belirtmiştir.

“Kur’an’ın inşa edilmiş bir metin” olup olmadığına gelince; Kur’an’ı gönderenin ve onu tebliğ edenin “bir metin inşası” niyetinde olduğu söylenemez. Zaten klasik dönemde Kur’an inşa edilmiş bir metin diyen de bildiğim kadarıyla yoktur. Geleneksel ulemâ Kur’an’ın inşa edilerek kendilerine sunulmuş bir metin olduğunu düşünselerdi, “nesih” teorisine ihtiyaç duymazlardı. Kur’an’ın, daha doğrusu Kur’an’ın mesajının, bir metin olarak inşası, inananlarının derdi ve işidir. Bugün tarihselciler, Kur’an’ın temel amaçlarını taşıyan formları nasıl o döneme özgü kılmanın derdinde iseler, ilk muhataplar da Kur’an mesajını nasıl inşa edip, sonraki nesillere aktarabileceklerinin derdinde idiler. Eğer illâ Kur’an’ın bir metin olarak inşasından söz edeceksek, bunun ilk muhataplar tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Bu inşa süreci de yaklaşık olarak ilk üç nesilde tamamlanmıştır. Birinci nesil (sahâbe) ilk adımları atmış, ikinci nesil, bir derleme toparlama yapmış ve üçüncü nesil inşa sürecini tamamlamıştır. Dolayısıyla Kur’an’ın kurgulanmış (inşa edilmiş) bir metin olup olmadığını değil (çünkü onun “kurgulanmış bir metin” olmadığı bellidir), onun içeriğinin kurgulanmasının imkânını ve akabinde mevcut (klasik) kurgulamanın sıhhat ve isabetini tartışmak daha doğru olur.

Kur’an’ın tarihsel bir hitap oluşunu desteklemekte kullanılan temel argümanlardan biri, hitabın o tarihselliğin âşına olduğu nesne ve motifleri kullanmış olmasıdır. Bu durum, mevcut hükümlerin o tarihsellikten etkilendiğini ve tarihsel olduğunu gösterir. Tarihselciler bu tesbiti

---

kese gönderdi” sözünü zikretmiştir. Sebe’ sûresinin 28. âyetini tefsir ederken de “kâffe”yi “âmmeten” (hepsini içine alacak şekilde) veya “el-câmi” (müjdeleme ve uyarma suretiyle insanları toparlayıp bir araya getiren) anlamında olduğunu vurgulamıştır. Nihayet, “kâffe”nin, “engel olma” anlamına geldiğine dair bir görüş bulunduğunu, buna göre âyetin anlamının, “İnsanların küfre düşmelerine engel olmak üzere seni... gönderdik” olacağını belirtmiştir. Esasında anlaşılmalı olan sonucu ifadeye dökcek olursak, “kâffe” kelimesinin öyle veya böyle anlaşılması, âyetin ilgili konuda delil olarak kullanılmasını pek etkilemiyor. Şevkânî, Âl-i İmrân sûresinin 170. âyetini de hitabın umumiliği bağlamında kullanır. “Ferihine bimâ âtâhumullâhu min fazlihi ve yestebşirüne billezîne lem yelhakü bihim.”

desteklemek üzere birçok âyete atıf yapmışlardır. Örnekleme kabilinden bunlardan ikisine işaret etmek de yarar vardır.

Bunlardan biri, “Ana karnında taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır” (el-Ahkâf 46/15) âyetidir. Bu âyete ilişkin olarak yapılan bir değerlendirme şöyledir:

... Bu tavsiye (ana-babaya iyilik tavsiyesi) gerekçelendirilirken yapılan tasvirin belli bir yaşam biçimini ve geleneği baz aldığı ... açıktır. Arabî arka planı görmediğimiz takdirde mezkûr âyetlerde çocuğun emzirilmesi konusunda bir süre tayin edildiği düşüncesiyle şer’î bir hüküm üretmemiz işten bile değildir. Nitekim anakronik yaklaşımın kaçınılmaz neticesi olarak hamilelik ve süt emzirmeyle ilgili iki cümle üzerine ne gibi hükümler bina edildiğini görmek için herhangi bir Türkçe tefsire bakmak yeterlidir.<sup>21</sup>

Bu değerlendirmenin çağrışımıyla tarihselcilere birkaç soru yöneltilebilir:

1. Çocuğu taşıyan da emziren de anne olduğu halde ve bu otuz aylık süre doğrudan annenin çektiği zahmeti vurguladığı halde, “babaya saygı”yı âyetin bu kısmıyla nasıl irtibatlandırıyorsunuz?

2. Hamilelik ve süt emzirme konusunda bu âyetten yararlanmak istemediğinize göre, bu iki hususta ve bu iki hususu ilgilendiren diğer konularda ne yapacaksınız? Hamilelik ve süt emzirme süresine ilişkin bilgi, asıl mesaj olan “ana babaya iyilik temel mesajını taşıyan tarihsel bir formdan ibaretti. Bu mesajı aldığımızı göre o tarihsel formla bugün bir işimiz kalmadı mı diyeceksiniz? Bu âyetten hamilelik süresi ve süt emzirme süresine dair hükümler çıkarmayıp, bugün tüp bebekten, mamadan bahsettiğimiz vakit “Kur’an’ı asrın idrakine söyletmiş” ve onu tarihe müdahil kılmış mı olacağız?

3. Ana babaya iyilik tavsiyesinde Kur’an’ın Arap geleneğini baz aldığını iddia ettiğinize ve bunun üzerine önemli sonuçlar bina ettiğinize göre, hamilelik ve emzirme süresi ile ilgili bu süre bilgisinin Araplar’ın bilgisi dahilinde olduğundan emin olmanız gerekir. Gerçekten Araplar’ın bu süre bilgisine sahip olduğunu biliyor musunuz? Öte yandan, farklı

21 Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik*, s. 76; Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, s. 66.

geleneklerde bu süreye ilişkin bir bilginin olup olmadığını veya farklı geleneklerin nasıl bir süre bilgisine sahip olduklarını biliyor musunuz?

4. Ana babaya iyilik tavsiyesi, otuz aylık süreyle irtibatlandırılmasaydı, öneminden ve etkisinden ne kaybederdi?

Bir diğeri ise, “Deveye bakmıyorlar mı?” (el-Gâşîye 87/17) âyetidir. Bu âyete ilişkin bir değerlendirme şöyledir:

... Şu halde mezkûr âyette (el-Gâşîye 87/17) Allah’ın sınırsız kudretine devenin yaratılış özellikleriyle dikkat çekilmiş olması bu hayvanın Araplar nezdinde çok önemli bir yere sahip olmasından mütevellittir... Lâkin fil yahut balinanın yaratılış hususiyetleri deveden daha az ilginç değildir. Hulâsa buradaki örnekleme vahyin nüzûl vasatına tanıklık eden Arap toplumunun tecrübe dünyasına ait olması hasebiyle tarihseldir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Tarihsel olayın, nesnenin, formun şu ya da bu olması mesajın ana istikametini etkilemez. Tıpkı “Deveye bakmıyorlar mı?” yerine “File / balınaya bakmıyorlar mı?” demek hiçbir şeyi değiştirmeyeceği gibi. Ama her konu “deve” gibi değildir. Bazan seçilen form, mesajın tahakkuku açısından elzem olabilir ve bir yararı olmasa da- deve yerine fili veya balınayı ikame ettiğimiz gibi onun yerine başka bir form öneremeyebiliriz. O yüzden tarihselciler bile, deve yerine balina veya fili bir çırpıda ikame ettikleri halde, Kur’an’da temel suçlar için öngörülen cezaların yerine kendi tarihselliğimize uygun cezalar önerememişlerdir. Bu bakımdan Kur’an’da yer alan hükümleri aralarında hiçbir ayırım yapmadan aynı kategoriye dahil etmek en hafif deyimle yanıltıcı olabilir.

b) Kur’an, temelde ahlâkî ilkeler içeren bir kitaptır ve onun çağrısının esası ahlâkîdir.<sup>22</sup>

Bu da Kur’an’ın ihtiva ettiği hukukî hükümlerin bile ahlâkî çerçevede anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bir diğerk deyişle Kur’an’ın ahkâm

22 Mehmet Paçacı, “Kur’an ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler*, İstanbul 2000, s. 22; ayrıca Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 99’da bu yönde nakil var.



âyetleri bizler için bugün somut hükümler değil, bu hükümlerin gerisinde bulunan ahlâkî ilkelerin esas olduğunu anlatır.

Kur'an'ın temelde ahlâkî ilkeler içeren bir kitap olduğu tesbiti yerindedir ve zaten geleneksel anlayış da bu yöndedir. Ama bu tesbite dayanarak, ahkâm âyetlerini önemsizleştirmek doğru bir çıkarım değildir. Öte yandan, söz konusu hükümlere ilişkin olarak önerilecek “çağdaş” formların, ahlâkî ilkeleri ne kadar gerçekleştireceğine dair elimizde en ufak bir garanti yoktur. Günümüzde pek çok suç için öngörülen hapis cezasının doğurduğu sonuçların ne olduğuna bir bakılırsa demeye çalıştığımız şey daha iyi anlaşılır.

### 3. Tarihselcilerin Atıf Yaptıkları Bazı Uygulamalar

Tarihselciler, tarihselciliğin köken sorunu yaşayan “türedi” bir yaklaşım olmadığını, geleneği de dikkate aldığını göstermek üzere gelenekteki bazı anlayış (maslahat, makâsıd, zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi) ve uygulamalara atıf yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamaları tarihselciler tarafından âdeta bir can simidi gibi kullanılmıştır. Onlara göre Hz. Ömer, Kur'an'ın lafızlarını ihmal etmek pahasına (!) bazı hükümleri uygulamamıştır.<sup>23</sup> Bu atıfların hepsini ayrı ayrı incelemek ve üzerinde konuşmak gerekir. Ben şimdilik sık atıf yapılan iki örneğe ilişkin bir değerlendirme yapıp Hz. Ömer'in iddia edildiği gibi “Kur'an'ın lafzî tâlimatına rağmen” bir uygulama yapıp yapmadığını göstermeye çalışacağım.

**Müellefe-i kulübün payı.** Zekâtın sarf yerlerini göstermek üzere sayılan (et-Tevbe 9/60) sekiz sınıf arasında “el-müellefetü kulübühüm” (kalpleri kazanılacaklar, kalpleri ısındırılacaklar) diye bir gruba da yer verilmiştir. Peygamberimiz, kendi döneminde, Uyeyne b. Hısn, Akra' b. Hâbis ve Abbas b. Mirdâs gibi kimselere müellefe fonundan pay vermiş, Hz. Ebû Bekir de onlara bu payı vermeye devam etmiş, ancak Hz. Ömer hilâfeti döneminde bu insanlara zekâtтан pay vermeyi kabul etmemiş, bunlar kendisine gelince, “Allah İslâm'ı aziz kıldı ve sizin gibi insanlara da ihtiyaç bırakmadı” diyerek onların bu isteğini reddetmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, son dönemlerde çoğu kimse tarafından sarıh nassın maslahat lehine terkedilmesi olarak algılanıp takdim edilmeye çalışılmıştır.

<sup>23</sup> bk. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik*, s. 107, 119; burada görüş Fazlurrahman'dan naklediliyor.

Hız. Ömer'in yaptığı iş basitçe, bir kamu otoritesi (devlet başkanı) olarak, zekâtın sarf yerleri olarak sayılan sekiz sınıftan birine pay vermektir. Hız. Ömer'in burada bir maslahatı gözettiği (öncelediği) son derece açıktır ve anlaşılabilir bir durumdur. Ama nassın sarıh hükmünün maslahat gerekçesiyle büsbütün askıya alınmasından söz etmek yerinde olmaz. Çünkü nassın askıya alınmasından, daha doğrusu nassa muhalefetten söz edebilmek için öncelikle nassın müellefe-i kulûbe pay vermeyi alternatifsiz bir şekilde buyuruyor olduğunu göstermek gerekir. Zekâtını bu sekiz sınıfa pay etmeyip içlerinden münhasıran "fukara"yı önceleyen ve zekâtını "fukara"ya veren kimse nassa muhalefet etmiş sayılırsa, Hız. Ömer'in de muhalefetinden ancak o zaman söz edilebilir. Sayılan sekiz sınıfın aynı anda varlığı durumunda bile durum böyleyken, bu sınıflardan birinin (meselâ müellefe-i kulûbün veya kölenin veya zekât memurlarının) -fiilen veya hükmen- bulunmaması durumunda, -fiilen veya hükmen- mevcut olmayan bir sınıfa pay verilmemesini nassa muhalefet saymak "lojik" olarak da "metodolojik" olarak da mümkün değildir. Kimi fakihler Hız. Ömer'in bu uygulamasını bizim burada yapmaya çalıştığımız gibi, "hükmün mahallinin ortadan kalkması sebebiyle hükmün uygulanamaması" olarak açıklamışlar, kimileri de müellefe-i kulûbe ilişkin hükmün mensuh olduğuyla açıklamışlardır.<sup>24</sup> Konunun Hız. Ömer'in devlet başkanı oluşuyla, yani "siyaset"le ilgisi de hatırda tutulmalıdır. Fiilen bu nitelikte olan kimselerin varlığına rağmen, Hız. Ömer'in onlara pay vermemesi siyaseten alınmış bir karar olarak da algılanabilir.

24 İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-sünne*'nin matbu nüshalarında ilgili âyetin tefsir edildiği yerde Hız. Ömer'in uygulamasının "ictihadla neshin cevazı"nı göstereceği yönündeki ifade, bazı akademisyenler tarafından, tabirim mâzur görülürse "mal bulmuş mağribi gibi" sahiplenilmiş ve bu ifadeden hareketle aklın âdeta alternatif bir teşri' kaynağı olduğu, günümüzde de ictihadla neshin mümkün olduğu gibi iddialar ortaya atılmıştır. Geleneksel telakkî ile telif edilmesi mümkün olmayan ve dile getirilmesi halinde onlarca tartışmaya, itiraza konu olacak olan böyle bir iddianın en başta ihtiyatla karşılanması, bugün anlaşıldığı ve kullanıldığı şekliyle böyle bir iddianın mevcut olması halinde kopacak kıyamet tahmin edilmeliydi. Bütün bunlar bir yana, bizzat Mâtürîdî'nin kendi metinleri içerisinde bu iddianın mümkün olup olamayacağı bilimsel ciddiyete yakışır şekilde araştırılmıyordu. İctihadla neshin konusuna dair bir inceleme yapmak şart oldu. Şimdilik Mâtürîdî'nin anılan sözüne ilişkin olarak şu ihtimallere işaret etmekle yetineceğim. Birincisi, "en-nesh bi'l-ictihâd" ifadesinin, "en-nesh bi'l-ihimâl" olabileceği ihtimali; ikincisi de, ictihad sözüyle, bilinen teknik anlamıyla ictihadın değil, münhasıran "tahkik-i menât ictihadi"nın kastedilmiş olması ihtimalidir.

**Kıtlık senesinde hırsızların elinin kesilmemesi.** Hz. Ömer'in naslının delâletlerini askıya alarak, nassın arkasındaki ilke ve maslahatı esas alıp hüküm verdiği söylenen ikinci bir örnek, onun kıtlık senesinde, Kur'an'ın, "Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin..." açık emrine rağmen hırsızın elini kesmemesidir. Bu örnekten hareketle kimi çağdaş araştırmacılar ve kimi tarihselciler, hırsızlara ceza olarak verilen bu hükmün tek ceza olmadığını, bu cezadan maksadın suçtan caydırmak olduğunu dile getirmişlerdir. Halbuki Hz. Ömer'in yaptığı iş, suçun sübûtu noktasında bir şüphenin bulunması durumunda ceza vermektan kaçınmayı emreden "idreü'l-hudûd bi'-ş-şübûhât" hadisini uygulamaktan ibarettir.

Zikredilen diğer örnekler için de benzer şeyler söylenebilir. Ama bu öneklere dayanarak söylenemeyecek olan şey Ömer'in "nassın lafzî talimatına rağmen" iş görmesidir.

Tarihselcilerin atfına sık mazhar olan bir anlayış da *Mecelle*'de "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" biçiminde ifade edilen anlayıştır. Bir ölçü ve sınırlama olmaksızın bütün hükümlerin değişmeye açık olması, bu kuralı formüle edenler tarafından dahi düşünülmemiş bir şeydir. Bu kuralı açıklamak üzere getirilen öneklere bir göz atılması kuralın sınırlarının nasıl çizildiğini görmek için yeterli olabilir. Özellikle konunun muâmelât alanına yoğunlaşması tartışmayı kısaca "hukukî düzenleme" içeren âyetler üzerine çekmiş ve bu âyetler bir hukuk mantığı ve sistematığı gözetilmeden tek tek ele alınmış ve iş çıkırından çıkmıştır. Bir hukuk âyeti inceleniyorsa bu âyetin bütüncül ve tutarlı bir şekilde kurgulanmış ve sağlıklı bir şekilde işleyebilecek bir hukuk mantığı ve metodolojisi içinde incelenmesi gerekir. Bir hukukî âyeti bir hukuk mantığı çerçevesinde incelemeyip, tikel olarak ve Kur'an sanki o âyetten ibaretmiş gibi anlama-yorumlama yanılığısı, maalesef sadece tarihselcilere atfedilecek bir hastalık değildir. İlâhiyat mürekkebi yalamış birçok kişinin benzer şekilde davrandığı görülen bir durumdur.

#### 4. Yanılığısı, Zaafıları

##### a) Metodoloji

Tarihselcilerin gerek "anlama"ya, gerekse "bu anlamın nasıl uygulanacağı"na dair ortaya koyabildikleri sistemli ve tutarlı bir metodoloji geliştirdikleri söylenemez. Metodoloji noktasında tarihselcilere üç eleştiri yöneltilebilir:

Birincisi, tarihselciler, başka zeminde farklı endişelerden, amaçlardan hareketle oluşturulmuş bir anlayışı (tarihselciliği ve bunun bir uzanımı gibi görülen hermenötiği) doğrudan vahye / Kur'an'a uygulamakta beis görmemektedir. Tarihselciliğin, farklı bir tarihsel tecrübeye sahip İslâm'a, onun kutsal kitabına ve genel olarak değerlerine tatbik edilmeden önce bir süzgeç ve filtreden geçirilmesi ve hiç değilse hangi alanlara ve nasıl tatbik edileceğinin tartışılması gerekirdi. Tarihselcilerin böyle bir süzgeç ve filtreden geçirme işlemine ihtiyaç duymamaları, onların "Din ve dinî metin tasavvurlarının sorunlu" olduğu, daha doğrusu geleneksel tasavvurdan radikal bir şekilde farklı olduğu izlenimini oluşturmaktadır.

İkincisi, geleneksel fıkıh usulünü yok saymaları veya itibardan düşürmeleridir. Tarihselciler açıkça telaffuz etmemiş olsalar bile fıkıh usulünün temel kabulleri, onlar açısından, onları kaçıp kurtulmaya, değiştirmeye çalıştıkları sonuçlara / duruma tekrar döndürme potansiyeli taşıdığından fıkıh usulünü hasım / rakip olarak kabul etmek durumundaydılar. Kaçıp kurtulmaya -ve yerine alternatif çözümler bulmaya- çalıştıkları sonuçlar, genel olarak, gerek Kur'an ve Sünnet'te ve gerekse fıkhıta yer alan -ceza hukukuna, aile hukukuna, miras hukukuna vb. ilişkin- hükümlerdir. Birisinin kalkıp da tarihselcilerin böyle bir niyeti yoktur demesi herhalde mümkün olmaz. Tarihselci "Bu çözümler iyi, ama biz yine de yeni çözümler bulalım" mı diyor, yoksa bunların "tarihselliğe ait çözümler olduğunu" mu söylüyor? Tarihselciliğin temel varsayımları açısından verilecek cevap ikincisidir. Yani aynı anda hem tarihselciliğin temel kabullerine hem fıkıh usulünün temel kabullerine riâyet etmek tarihselciliğin doğası gereği mümkün gözüküyor. Bunların ikisinin bir arada bulunabileceğini düşünenlerin bunun nasıl olacağını açıklamaları hakikaten bu tartışmaya ciddi bir katkı sağlar. Fıkıh usulünün -özellikle icmâ ve kıyas konusundaki- temel kabullerinin tarihselcilik anlayışına geçit vermeyeceği ve onunla uzlaştırılamayacağı icmân ve kıyasın mahiyetini, işlevini ve işleyişini bilenlere kapalı değildir.

Üçüncüsü, "anlama" ve yorumlama (yorumsama) işinin nasıl yapılacağı konusunda tutarlı, sağlam, işe yarar ve ikna edici bir yöntem önermemiş olmalarıdır. Elde olan şey, temelde Fazlurrahman'ın ikili hareket teorisisidir. Tarihselci, hırsızlık suçu için Kur'an'da öngörülen cezayı, o dönemin tarihselliğine uygun bir ceza olarak değerlendiriyor ve bizim

tarihselliğimiz açısından bu suçun cezasının -illâ da- el kesme olması gerekmediğini ifade ediyor. Fakat, o dönemin tarihselliğinin böyle bir cezayı gerektirmesinin arka planını tahlil etmiyor, bu cezanın suçun önlenmesi ve suçlunun cezalandırılması açısından ne gibi sonuçlar getirdiğini ortaya koymuyor, belki hepsinden önemlisi, -farzedelim mevcut cezanın sonuçlarını ortaya koyabildi- bizim tarihselliğimize uygun cezanın ne olduğunu hangi yöntemden veya kriterden hareketle bulduğunu ve bu cezanın, şâriin amaçladığı sonuçları meydana getireceğinden nasıl emin olduğunu bize anlatmıyor. Burada tarihselciliğin kendisinin bizâtihi bir yöntem olduğu da sanırım söylenemez. Çünkü çoğu tarihselci, tarihselciliği bir yöntemden ziyade bir “yaklaşım tarzı” olarak görme eğilimindedir. Tarihselcilik “yaklaşım”ının altının yöntem ve teknikle doldurulması, desteklenmesi gerekir.

## b) Gelenekle İlişkileri Kırılgan

Burada iki noktanın tartışılmasına ihtiyaç var:<sup>25</sup> Birincisi, geleneğe bağlı kalmanın / sadakatın gerekli olup olmadığı, ikincisi geleneğe bağlı olmanın, gelenek içinden konuşmanın anlamının ne olduğu.

25 Burada kimi tarihselcilerin klasik terminolojiden yeterince haberdar olmamaları sebebiyle bazı karıştırmalar bulunduğu da işaret edilebilir. Buna örnek olarak Fazlurrahman’dan nakledilen şu ifadeyi gösterebiliriz. “Fazlurrahman’ın, nassın sınırlılığına karşın olayların sınırsızlığı sorununa çözüm olmak üzere geliştirilen ve kıyasın işletilmesini de mümkün kılan ‘Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez’ ilkesine alternatif olarak, kendi algılama biçimiyle, ilk nesillerin uygulamalarına (yaşayan sünnet) dikkat çekmek istediği söylenebilir”; Özsoy, *Kur’ân ve Tarihselcilik*, s. 119. Bir kere sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği ilkesi, nasların sınırlılığı olayların sınırsızlığıyla veya kıyasın işletilmesiyle değil, muayyen bir olay veya kişi ile ilgili bir âyetin (veya hadis) o olaya veya kişiye özgü olmayacağını tesbit etmek üzere geliştirilmiş bir ilkedir. İkincisi, ilk nesillerin uygulamasının, bu ilkeye veya kıyasa alternatif yapılması da anlamlı değildir. Çünkü geleneksel teoride sözü edilen bu ilke ve uygulamalar birbirini tamamlayacak şekilde birlikte bulunabilmişlerdir. Genel olarak karıştırılan bir husus da icthad -anlam ilişkisidir. Nasların anlamları, anlaşılmaları temelde “dil” ile ilgili bir meseledir. Dilin imkânlarından hareketle nasların anlamlarını tayine çalışmak teknik anlamda icthadın konusu değildir. Öte yandan lafzın delâleti, mahiyeti gereği, çoğu kere kesinlik içeren bir şey olduğu halde icthad mahiyeti gereği zannidir. Anlam ve yorum konusunda görülen bir yanlış da ikisinin aynılaştırılmasıdır. Müslümanların düşünce geleneği, anlam ve yorumun aynılaştırılmasına hiç müsait değildir.

Gelenek içinde kalma zorunluluğu nereden kaynaklanıyor? Gelenek içinde kalmaya mecbur muyuz? Bunu değişik boyutlarda tartışmak mümkündür. Ama gelenek “sahih anlam”ın mahfazası görevini görüyorsa, anlamı içinde barındıran ve onu koruyan bir kap mesabesinde ise, ki müslüman geleneği açısından bu böyledir, geleneğe bağlı kalmanın gereği tartışma konusu edilemez. Siyaseten de gelenek ümmeti ana doğrular, temel kabuller etrafında birleştirici bir işlev gördüğü için, geleneğin bypass edilmesi, (kökçülük, köktencilik gibi ve daha başka) aşırılıklara yol açma riskini hep yanında taşır.

Geleneğe bağlı olmanın, gelenek içerisinde konuşmanın anlamı nedir? sorusu, birinci sorudan daha esastır ve üzerinde uzun ve derin tartışmalara ihtiyaç vardır. Ben en azından Türk ilâhiyatçıları açısından bu soruya derinlikli tartışmalar yapıldığından haberli değilim. Kabaca söylenecek olursa bir geleneğe mensubiyetin söz konusu edilmesi, şu şartların bulunmasını gerektirir.

1. Geleneksel anlayışın ana istikametine ve temel kabullerine itibar ve riâyet etmek.
2. Teessüs etmiş bir ekol içerisinde veya onunla ana noktalarda bağlantılı olarak konuşmak.
3. Tarihsel tecrübeye olan biteni izah etme ihtiyacını duymak.

Yeni, farklı bir görüş ortaya atıldığında, gelenekte mevcut hâkim görüşün niçin öyle teessüs ettiğinin açıklanması kendini gelenek içinde görme ihtiyacı duyanlar açısından kaçınılmaz bir sorumluluktur. Bu sorumluluğu yerine getirmeyen fikirlerin “geleneğe bağlılık” noktasında sorunlu olduğu söylenebilir. “O, o zamandı”, “o zaman öyleydi şimdi böyle” biçimindeki bir açıklamanın hiçbir inandırıcılığı olamaz. Onun, o zaman niçin öyle olduğunun, şimdi niye öyle olamayacağını ve onun yerine önerilen alternatifin onun o zaman yerine getirdiği amacı bugün için yerine getireceğinin tatmin edici bir şekilde ortaya konulması gerekir. Tarihsel tecrübeye olan bitenin açıklanmasını geçiştirme, geleneğe mensup olma iddialarını boşa çıkarır. Bu geçiştirme bir yönüyle de, ümmetin hatadan korunmuşluğu temel kabulünü zedelemeye adaydır.

4. Klasik terminolojiye özellikle fıkıh usulü terminolojisine sadık kalmak.

Mevcut anlam (din), bireyin zihninde varlığını, terimlere borçlu ise, bu terimlerin kendilerinin veya içeriklerinin değiştirilmesi, dinin yeniden ve farklı bir şekilde var olması anlamına gelebilir.

Bu dört nokta dikkate alındığında tarihselcilerin gelenekle ilişkilerinin sorunlu olduğu söylenebilir. Salt Kur'an'a atıf yaparak, ki bu atfın mahiyeti, şekli ayrı bir sorun, gelenek içerisinden konuştuğumuzu öne süremeyiz. Kimse kusura bakmasın, mühtedi Batılı düşünürler, ne kadar Kur'an'a atıf yapsalar da bizim geleneğimiz içerisinden konuşmuş sayılmazlar.

İslâm toplumunda (aslında birçok yerde), ilk dönem telakki ve uygulamalarından farklı olarak ortaya çıkan "yeni" şeylere sıcak bakılmadığı, aykırı olanların ise daha şiddetli tepkilere mâruz kaldığı bilinen bir husustur. Bu bir kendini koruma refleksidir. Bu bakımdan farklılık veya aykırılık içeren yeni telakki ve uygulamalar, bir şekilde, geçmişe atıf yapma ve kendisini geçmiş üzerinden meşrulaştırma ihtiyacı hisseder ve bu onun açısından anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü bu suretle "türedi" olmadığını, bir temelinin ve kökünün bulunduğunu göstermiş ve bir bakıma kendisini meşrulaştırmış olur. Tarihselciler de muhtemelen aynı sâikle, gelenekteki bazı telakki ve uygulamalara, özellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamalarına atıf yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. (Onlara göre Hz. Ömer'in, Kur'an'ın lafızlarını ihmal etmek pahasına [!] bazı hükümleri uygulamaması tarihselcilerin **doğru yolda olduğunu** göstermektedir). Tarihselcilerin geleneğe atıf yapma ihtiyaçları, -bu cılız atıfların onları gelenek içinde tutmaya yetip yetmeyeceği bir yana- kendileri açısından nasıl doğal bir durum ise, geleneğin de, doğal bir refleksle bu "yeni"yi sorgulaması en az o kadar doğal ve hatta gerekli anlaşılabilir bir durumdur.

Geleneğe ilişkin olarak tarihselcilerin önünde iki ana seçenek var. Birincisi, gelenek üzerinden kendilerini meşrulaştırmak, ikincisi ise, geleneği aşarak, doğrudan Kur'an üzerinden kendilerini meşrulaştırmaya çalışmak. Tarihselcilik anlayışına eğilimli yazarlar içerisinde birinci yolu seçenler olduğu gibi ikinci yolu seçenler de vardır. Birinci yolu seçen tarihselcilerin, pragmatik sâikle de olsa, geleneğe saygılarından ve sadakatlerinden söz edebiliriz, ama, ikinci yolu tercih edenler açısından bunu söylemek pek mümkün değildir. Bu biraz da seçilen yolun gerektirdiği bir sonuçtur. Aynı şekilde, ikinci yolu tutanların tarihsel tecrübede olan biteni izah etme ihtiyacı duymamaları da doğaldır. Gelenek içinde

kaldığını düşünenlerin, gelenekle irtibatı sürdürmek ihtiyacında olanların, alternatif bir görüş öne sürdüklerinde, nasıl olup da 1400 seneden beri, yerine yenisini önerdikleri “eski görüş”ün kabul edilip uygulanmış olduğunu tatmin ve ikna edici bir çerçevede açıklamaları beklenir.

### c) Mevcut Durumun Belirleyiciliğini Kabul

Tarihselcilerin mevcut durumun, içinde yaşanılan tarihselliğin belirleyici olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada iki hususun altının çizilmesinde yarar vardır.

Birincisi; mevcut durumun (içinde yaşanılan tarihselliğin) hükmün belirlenmesinde esas belirleyici kabul edilmesinin, dinin sırf meşrulaştırıcı bir işleve büründürülmesi gibi bir sonucu beraberinde getirme potansiyeli taşıdığıdır. Tabii ki, içinde yaşanılan durum göz ardı edilemez, yok sayılamaz, ama nihâî hükmün veya olması gereken hükmün mevcut durumun gerektirdiği hüküm olmadığını da hatırdâ tutmak, hissetmek ve hissettirmek de gereklidir.

İkincisi de, tarihsellik, değişim arasında “telâzum” ilişkisi farzedilmesinin doğru olmayacağıdır. Bir şeyin “tarihsel” oluşu, o şeyin asla başka dönemlere taşınamayacağını gerektirmez. Dilin tarihselliği, onun yerine farklı bir şeyin ikame edilmesini gerektirmeyeceği gibi, dinin tarihselliği de böyledir. Dil üzerinde yapılan tasarrufun sonuçlarını, benzer bir şekilde din için de düşünmek mümkündür: Köklerin, hâfızanın ve aidiyetin mahvı.

### d) İlkeleri ve Yöntemi -Müsellem- Olmayan Bir Değişim

Tarihselci söylem, özellikle fikhî hükümler konusunda rahat bir değişim taraftarı olarak gözükmüyor. Bu hususu metinlerinden net bir şekilde izlemek mümkündür. Bu değişimin alanı ve ilkeleri konusunda da sıkıntılar bulunduğu söylenebilir. Tarihselci yaklaşımı savunan birinin, “Biz Kur’an’daki hükümleri değiştirmiyoruz. Zaten, kimsenin Kur’an’daki hükümleri değiştirmek gibi bir yetkisi bulunmamaktadır” demesi, ancak “değiştirme” kelimesinin içeriğinin değiştirilmesi halinde mümkündür. Meselâ tarihselci, “Hırsızlık suçundan dolayı el kesme cezası uygulanması, o döneme ait bir hükümdür, bizim şu an içinde yaşadığımız çağ, yani bizim tarihselliğimiz, o suç için hangi cezanın uygulanmasını gerektiriyorsa Allah’ın bize hitabı odur” dediğinde, bu ifade “mevcut hükmün”



değiştirilmesini içermiyorsa, “değiştirme” kelimesinin içeriğiyle oynanmış demektir.

Değişim ve buna bağlı olarak hükümlerin değişmesi karşı durulmaz bir vâkıdır. Ancak, hükümler söz konusu olduğunda hükümlerin değişim alanının ve sınırlarının iyi belirlenmesi gerekir. Ayrıca değişimden neyin kastedildiğinin de açıklanması gerekir. Değişimin alan ve sınırları konusu tartışılırken, geleneksel anlayışta yer alan bazı ayırımları ve tasnifleri göz önüne almamak olmaz. Değişim konusuna daha sağlıklı bir tartışma zemini hazırlayabileceğini düşündüğüm birkaç noktanın altını bu vesileyle çizmek isterim.

Bunlardan biri, “ta’lil”-“taabbüd” ayırımı, diğeri Allah hakları-kul hakları ayırımıdır. Geleneksel anlayışta yer alan “ta’lil”-“taabbüd” ayırımı, yani “mâkul gerekçeler üzerine bina edilen hüküm”-“mâkul gerekçeler üzerine bina edilmemiş hüküm” ayırımının, değişim için atılmış bir adım olduğu akla gelebilir. Ancak bu ayırımın amacının bu olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Çünkü taabbüdî hükümlerin değişime kapalı olduğu açıktır ama, mâkul gerekçeye dayalı olan hükümlerin hepsinin değişebilir olduğunu söylemek bu kadar kolay olmaz. Hükümlerin mâkul gerekçeye dayalı olduğunun tesbiti, her şeyden önce, o hükmün benzer olaylara da tatbik edileceği, yani mevcut hükmün uygulama alanının genişletilebileceği anlamına gelir ve söz konusu ayırımın temel amacı budur. Bu amacı aşarak, bu ayırımı değişimle irtibatlandırarak olsak, taabbüdî hükümlerin değişmesinin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Değişmenin bir mantığı, mâkul bir gerekçeye ihtiyacı vardır, halbuki taabbüdî hükümler mâkul gerekçeye dayanmadığı düşünülen hükümlerdir. Hangi gerekçeyle konulduğu bilinmeyen hükmün, ihdas edilecek bir gerekçeyle değiştirilmesi “oyun” olur. Burada taabbüdî hükmün tanımının ve kapsamının ekollere göre farklılık arzettiğini de hatırla tutmak gerekir. Taabbüdî hükümlerin değişime kapalı oluşu, onların mâkul gerekçeye dayanmadığına bağlanıyorsa, buradan, “O halde mâkul gerekçeli hükümler değişime açıktır” diyebilir miyiz? “Fîhi nazar”, yani, burada biraz durup düşünmek lâzımdır. Hatırlamamız gereken ilk şey, hükmün mâkul bir gerekçeye dayalı oluşu, o hükmün değişebilirliğinden ziyade, aynı gerekçenin / illetin bulunduğu yerlere bu hükmün taşınması, yani, hükmün aynı illetin bulunduğu yerlere de uygulanmasının sağlanmasıdır. Usulcülerin önemle vurguladıkları hususlardan biri, illetin tesbit edilip başka konulara uygulanması sürecinde “aslın

hükmünde bir değişikliğin meydana gelmemesi”dir. Demek ki bu ayırım, mevcut / mansus hükümlerin, hükmü açıkça belirlenmemiş olaylara -kıyas yoluyla- uygulanmasına bir kapı aralamak üzere yapılmıştır. O bakımdan, mevcut mansus hükmün alanını genişletmeyi düşünmeyen Zâhirîler, böyle bir ayırma ihtiyacı hissetmemişlerdir.

Geleneksel anlayışta hükümler, daha çok Hanefiler tarafından, bir de “Allah hakları”-“kul hakları” şeklinde ikili bir ayırma tâbi tutulmuştur. Bu ayırıda esas alınan kriter, hakların ıskatında, yani düşürülmesinde rol ve yetki sahibi olanın kimliğidir. Kulun kendi iradesiyle ıskat hakkı olmayan hükümler Allah hakkı kapsamında, kendi iradesiyle düşürmeye yetkili olduğu hükümler ise kul hakları kapsamında yer alır. Allah hakları kapsamına ibadetler, temel suçlar ve cezalar, vergiler girmektedir.

Değişim konuşulurken bir de hükmün emir veya yasağa konu edilmesiyle ibâha alanında bırakılması durumunu göz önüne almak yararlı olabilir. Çünkü cevaz alanında kamu otoritesinin yetkili olduğu şeklinde bir prensibin bulunduğu hatırlanırsa bu alandaki değişmeyi gündeme getirmeye gerek görülmez.

Belki üzerinde durulması gereken bir husus da zaman içerisinde, “menât”ı kendiliğinden ortadan kalktığı ve uygulama zemini kalmadığı için yürürlükten kalkan hükümlerin (meselâ kölelikle ilgili hükümler) burada sözü edilen değişme kapsamında düşünülüp düşünülemezdir. Eğer hükümlerin değişmesinden, naslarda sabit olan hükümlerin bütünüyle iptal edilip yerine alternatif başka hükümlerin getirilmesi kastediliyorsa, menâtı ortadan kalktığı için yürürlükten kalkan hükümleri değişme kapsamında değerlendirmek o kadar kolay olmaz.

Hükümlerin değişmesi fikrini / olgusunu Kur’an’daki hükümlere tatbik etmeye çalışırken bu noktaların göz önünde tutulmasına ihtiyaç vardır. Eğer hükümlerin değişmesinden, naslarda sabit olan hükümlerin yerine, onların kalıcı olarak ilga edilip, yerine alternatif başka hükümlerin getirilmesi kastediliyorsa, bu anlamda değişmenin alanının son derece sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte başka bir boyuttaki değişimin imkânının tartışma gündemine getirilmesi mümkün olabilir. Bu da, sosyal telakkilerin, sosyal ilişkilerin değişmesine bağlı olarak, meselâ hırsızlık veya zina suçunun unsurlarının, suçun sübût şartları gibi konuların (meselâ günümüzde “hız” unsurunun gerçekleşme şartlarının)

yeniden değerlendirilmesinin mümkün olup olmayacağı tartışılmasıdır. Bu bir anlamda işlevini tam olarak yerine getiremeyen bir kanunun değiştirilmesi ameliyesine benzetilebilir. Zaten tarihsel tecrübeye gerek hırsızlık gerekse zina suçu için Kur'an'da öngörülen cezanın çeşitli sebeplerle uygulanmadığının örnekleri vardır. Bu sebepler, kişinin hâlet-i rûhiyesi, içinde bulunduğu zor durum, bazı dış şartlar gibi sebeplerdir ve hepsi de suçun tam olarak teşekkülüne engel olarak değerlendirilmişlerdir. Ama hiç kimse bu noktadan hareketle bakın, “Fılan ceza uygulanamıyor, demek ki bu hüküm bizim zamanımıza hitap etmiyor” dememiştir. Kadınlara ilişkin hükümlerin de çizilen sınırlar içinde benzer şekilde incelenmesi, tartışılması mümkün görülebilir. Tarihsellik ve değişim tartışılırken bu ince farkın göz önünde tutulmasında yarar vardır.

Değişme konusuyla bağlantılı olarak yanlış anlaşılmaya müsait bir hususun altını da çizmek gerekir. Ebû Hanîfe'nin açıkça dile getirdiği ve sonraki birçok usulcû tarafından tekrarlanan bir tesbit vardır; “Dinde değişme olmaz ama şeriatlarda olur.” Bu tesbit ilk peygamberden son peygambere kadar olan sürece ilişkin bir tesbit ve değerlendirmedir ve Kur'an'da bu tesbiti haklılaştıran birçok âyet vardır. Burada dinden maksat, bütün peygamberlerde ortak olan tevhid, âhiret vb. temalar, şeriattan maksat ise “amel”e (genelde muâmelât, kısmen ibadet konuları) ilişkin hükümlerdir. Vurgulanan husus, peygamberlerin mesajının “din” noktasında aynı, “şeriat” noktasında farklı olduğudur. İslâm şeriatının değişebilirliğini önceki ulemânın bu temel tesbiti üzerine bina etmek onların kasıtlarına aykırı olması itibarıyla uygun ve isabetli değildir.

## Sonuç

Müslüman bilginlerin son 150-200 yıllık temel sorunları, kendi öz tarihsel tecrübeleriyle kendilerini karşı karşıya buldukları yeni durumu anlayıp içselleştirecek “kullanışlı bir teori” üretememiş olmalarıdır. Zannımca, “Kur'an'da yer alan birçok âyet, Fâtih'in topları gibi bugün bizim hiçbir işimize yaramaz” diyen müslüman bilginle, “Kur'an'da başörtme emri yoktur” veya “Kadınların dövülmesiyle ilgili âyet yoktur” diyen bilgin tarihsel tecrübe ile modern durumu birlikte var kılacak veya kendisini geleneğin anlamlı bir halkası haline getirecek bir “teori”den hareket edememenin sıkıntısını yaşamaktadır. Tarihselciliğin, modern durumda

“müslümanca” var olmanın bir yolu olarak görülmesinin arkasında, hiç kuşkusuz, bir teori arayışı yatmaktadır.

Temel amaçlar noktasında, müslüman araştırmacılar arasında kayda değer bir farklılık olabileceğini sanmıyorum. Tartışma ve ayrılık, bu amaçların farklı tarihselliklerde “nasıl” gerçekleştirileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bütün inanış ve eylemlerin naslar üzerine temellendirilmesi hususunda müslüman araştırmacılar arasında farklı düşünce olmayacağını farzettüğimize göre temel sorun, temellendirme işinin “keyfiyet”inde düğümlenmektedir. Nasıl bir yol izlersek, bu temellendirme işini gerçekleştirmiş oluruz? Belki, günümüz müslümanları için, bir hükmün ilk formunun sürdürülüp sürdürülmemesinden daha önemli ve öncelikli olan mesele, “önerilen hükmün” nasıl temellendirildiği ve geleneğin ana istikameti ve temel kabulleriyle uyumlu olup olmadığı, yani “gelenekli” olup olmadığı meselesidir. “Nasıl” sorusu da, öncelikli olarak bir “kimlik” sorusunu işaretlemektedir.

İşte fıkıh usulü, inanan açısından böyle bir temellendirmenin gerekli olduğu inancıyla, bunun genel olarak tatmin edici yolunu bulma çabasının sonucunda oluşmuştur. Bu açıdan fıkıh usulünde ittifaklı olan konuların objektif, gerekli, isabetli ve tatmin edici olduğunu düşünmek, tartışmalı olan konuların ise nisbeten sübjektif ve daha sınırlı çerçevede tatmin edici olduğunu düşünmek gerekir. İcmâin zorunluluğu ve bağlayıcılığı konusunda, kıyas ve haber-i vâhidin hüccet olduğu konusunda ittifak oluşmasına karşın meselâ istihsan konusunda ittifak oluşmamış ve fakat istihsanın Hanefi ve Mâlikî ekollerinde kabul edilmesine nazaran yine de bir ölçüde olumlanmış kabul edilmesi mümkündür. Ancak, istislah, yani maslahat-ı mürseleye göre hüküm verme konusu, genelde soğuk karşılanmış ve son derece dar bir çerçevede (Mâlikî ekolünce) ve sıkı şartlarda kabul edilmiştir.

Tarihselcilik eğiliminde ise temellendirmenin kriteri olabilecek somut hiçbir yol, yöntem sunulmamakta ve şâriin genel amaçlarının bunu gerektirdiğini iddia etme dışında bir şey söylenmemektedir. En somut öneri gibi sunulan hermenötik yöntem ise, sahih anlamı garanti etmesinin yanında, inşa edilen anlayışı “gelenekli” kılma meziyetinden mahrum gözükmektedir. Bu yaklaşımın bu haliyle, yani geleneğin ana yönelimi ve kabulleriyle uyumlu hale gelmeden, ümmet nezdinde tatmin edici bulunması ve kabul görmesi beklenmemelidir.