

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

# KUR'AN'I ANLAMA ve YORUMLAMADA TARİHSELÇİ YAKLAŞIMLAR ve SORUNLARI

**Dr. Şevket KOTAN**

Araştırmacı - Yazar

Epistemolojik ve Ontolojik Yaklaşımlar:

Fazlurrahman ve Burhanettin Tatar

“Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları” konusuna başlamadan önce konunun mahiyeti açısından önem arzeden bir iki noktaya temas etmek faydalı olacaktır. Her şeyden önce konu için tercih edilen böyle bir başlığın, ifade ettiği literal anlam esas alındığında, hem konunun mahiyetine ilişkin doğru fikir verebilmek, hem de hedeflenen amacı gerçekleştirmek bakımından maksadı ifade etmeye kifayet etmediğini söylemek gerekiyor. Çünkü daha sonra görüleceği gibi tarih tartışmaları, tarih kavramının sosyal bilimlerin merkezine yerleştiği zamanlardan itibaren, evvelâ tarihsel süreç içerisinde önceleri “tarihselcilik ve “tarihsicilik” kavramlarıyla ifade edilecek bir içerikle seyrederken, daha sonraki sürecinde büyük oranda özel anlamıyla “tarihsellik” kavramı ile ifade edilecek bir içeriğe evrilmiştir. Artık bu aşamadan sonra ise tarih konusu, kabaca ifade edilecek olursa, biri “tarihselcilik”, diğeri de “tarihsellik” kavramlarıyla ifade edilebilecek birbirinden çok farklı ve birbirlerine temelden karşıt olan anlam içerikleriyle iki farklı anlayış olarak temayüz etmişlerdir. Halbuki görebildiğimiz kadarıyla bu konu, İslâm ilâhiyatında, Batı düşünce tarihindeki ilk zamanlardaki rafine olmamış karmaşık haliyle yer almaktadır. Bu sebeple genel bir kavram olarak tarihselcilik kavramı, aynı anda paradoksal olarak hem tarihsellik

hem de tarihselciliğin kavramsal içeriklerini mündemiç olarak kullanılmaktadır. Bu ise konunun anlaşılmasının önünde büyük bir engel olarak durmaktadır.

Tarih konusunun içeriğine ilişkin söz konusu bu evrilme, aynı zamanda, sosyal bilimlerin içerisinde daha çok epistemolojik bir konu olarak ele alınan anlama ve bilgi üretme sorununun, daha çok anlama boyutu itibarıyla olmak üzere ontolojik bir soruna evrilmesini de ifade etmektedir. Zira “tarihselcilik” ve “tarihsicilik” kavramları, spekülatif boyutlarına rağmen haddizatında daha çok epistemolojik alana ilişkin olan kavramlar iken, buna mukabil “tarihsellik” kavramı, kelime anlamı bakımından her ne kadar zamana ilişkin olmaya işaret etse de, buradaki özel anlamıyla ontolojik alana işaret etmektedir.

Sözlük anlamı itibarıyla tarihe aidiyet anlamını ifade eden “tarihsellik” (historicity) kavramı, bir konunun tarihe ilişkin olduğu, bir olayın tarih içerisinde meydana geldiği, o olayın zamansallığı ve bir tarihte ortaya çıkan fikir, görüş ve değerlerin söz konusu tarihe aidiyeti ve dolayısıyla geçerliliklerinin de dönemselleşmiş ve yerel olduğu gibi anlamları ifade etmektedir. Biraz önce değinilen süreç içerisinde özellikle Heidegger’in bu kavramı ontolojik bir içerikle tanımlamasından itibaren tarihsellik, başta felsefe olmak üzere sosyal bilimlerin terminolojisinde daha çok insan var oluşunun özsel yanını ifade etmek için kullanılır oldu. Buna göre tarihsellik, ontolojik olarak geçmişe dair bir hâfıza taşımakla, yani geçmişten yeniden canlandırma yeteneğine sahip olmakla birlikte bir dil ortamında olarak geleceğe doğru atılmış ve yüzü geleceğe dönük, gelecek hakkında tasarımlara sahip, bu sebeple de kendini hep gelecekteki imkânlarla doğru aşmaya çalışan, bunun için de hiç bitmeyen bir bekleme ve unutma süreci yaşayan bir varlık olan insanın ontolojik mahiyetini ifade eden bir kavramdır. Bu bakımdan insanın bu yanını vurgulamak için Heidegger, insanı “dasein” (dünya içinde, orada varlık) olarak isimlendirir. Dasein, tarihsel olan insanı ifade ediyor. Bu anlayışa göre anlama ise, aydınlanmacı ve tarihselci pozitivist felsefelerin var saydıkları kurgusal bir öznenin, yine kurgusal olan nesne üzerindeki zihinsel bir operasyonu olmaktan çıkarak, daseinin var oluş biçimi olarak daha baştan itibaren var olan ve sürediden bir hadise olarak yer almaktadır.<sup>1</sup>

1 bk. Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı:Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 40 vd.

Sözlük anlamına göre, ilk bakışta tarihin önemini vurgulayarak tarihi ve tarihselliği esas almak anlamına gelen “tarihselcilik” (historicism), kavramsal olarak, eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden hareketle, insan doğasını ve toplumu tarih dışı bir perspektiften anlamının imkânsız olduğunu, insanî durum ve meselelere dair bilginin tarihsel bir karakter arzettiğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte, bir kültürün, bir dinin, bir ahlâk sisteminin vb. ancak kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilirliğini ifade eden tarihselcilik, aynı zamanda değişmez, zaman dışı ve evrensel rasyonalite ve ahlâk standartlarının var olmadığını, tarihsel birer hadise olarak bunların evrensel kategoriler olarak görülmeyeceğini ifade eder.<sup>2</sup>

Tarihsicilik (historism) kavramı ise, tarihsel işleyişe dair bir yasanın varlığı fikrini temel alarak, tarihte bir bütünlük, tek anlamlılık ve genel geçerlilik olduğunu kabul eden bütün tarih felsefelerini ve tarihsel seyrin sabit ve değişmez yasaları olduğunu savunarak tarihi bilimselleştirmeyi amaçlayan tarih yorumlarını ve bu anlayıştan hareketle geliştirilen kuramları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu tür bir tarih anlayışını kehanet olarak değerlendiren eleştiren İngiliz filozof Popper, bu sebeple Hegel’in idealist tarih felsefesi yanında Marx’ın tarihsel materyalizmini de tarihsici felsefeler olmaları hasebiyle yadsımaktadır.<sup>3</sup>

Yukarıda kısaca ifade edildiği gibi tarihsellik kavramı, ontolojik sorunsala ilişkin iken, diğer iki kavram (tarihselcilik, tarihsicilik) daha çok epistemolojik sorunsallara ilişkindirler. Burada anlama ve yorumlama konusunda temel bir ayırma işaret eden bu iki kavramdan epistemoloji, bilgi felsefesi olarak, temelde bilgi ve buna ilişkin konuları ele alır. Bilginin imkânı, bilginin kaynağı ve araçları, alanı, kapsamı ve sınırları yanında doğru bilginin ölçütü ve standartları gibi konuları ele alan epistemoloji, bilindiği gibi, Yunan felsefesinde sanı, kanaat ya da inanç anlamına gelen “doxa” kelimesiyle ifade edilen bilgi türüne karşıt olarak, doğru bilgi, bilimsel ya da sistematik bilgi ve ilk ilkelere hareketle kanıtlanabilir bilgi anlamını ifade eden “episteme” sözcüğünden türemiştir.<sup>4</sup>

2 bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul. Paradigma, 2002, s. 1005.

3 bk. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti* (trc. Şafak Ural), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1007.

4 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 364; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, s. 27 vd.

Varlık felsefesi olarak ontoloji, temel olarak, var olmak bakımından varlığın doğasını konu edinerek düşüncelerin, matematiksel nesnelere, tümellerin ve algı nesnelere hangi anlam içerisinde var oldukları problemini konu edinir. Kant'ın, varlık sorununun bilginin koşullarının incelenmesine bağlı olduğu şeklindeki ontolojiyi epistemolojiye tâbi kılan düşüncesine karşılık Heidegger, ontolojinin temel olup bilgiyi temellendirdiğini savunarak ilişkiyi tersine çevirmiştir.<sup>5</sup> İşte Heidegger'in Edmund Husserl fenomenolojisini temel alarak geliştirdiği ontolojik-tarihsel hermenötik yaklaşımla birlikte, anlama-yorumlama konusunda birbirine karşıt iki ayrı anlayış iyice belirgin hale gelmiştir: Epistemolojik ve ontolojik. Anlama ve yorumlama sorununu epistemolojik bir sorun olarak gören felsefeler, bu sorunu özne-nesne düalizmi temelinde bilimsel yöntemlerle gerçekleştirilecek bir hadise olarak ele almaktadırlar. Bu sebeple bütün epistemolojik yaklaşımlarda, doğru anlamın elde edilmesi ve buna bağlı olarak doğru bir yorumun yapılabilmesi için geliştirilmiş anlama ve yorum metodolojileri vardır. Buna mukabil anlama-yorumlama sorununu varoluşsal bir sorun olarak gören ontolojik yaklaşımlarda ise, bir noktaya kadar metodolojilere karşı çıkılmamakla birlikte metodolojilerin anlamı sınırlayıcı ve ön şartlayıcı, dolayısıyla engelleyici olabileceği konusunda uyarılar yer almaktadır. Ontolojik yaklaşıma göre hakikate, ancak metodolojilerin ve metinlerin literal anlamlarının ötesine geçmekle ulaşılabilir.

Özellikle Aydınlanma eleştirileriyle paralel olarak gelişen rasyonalizm eleştirisi ve Batı düşüncesinde gelişen tarih bilinci ve tarihsellik fikri, tarihsel gelişimi içerisinde bir rafinasyon süreci yaşamakla birlikte Heidegger'e gelinceye değin, tarihselci bir felsefe olmanın ötesine gide-memiştir. Çünkü bu süreçte anlama-yorumlama sorunu yukarıda sözü edildiği gibi, özne-nesne karşıtlığı temelinde bir bilimsel yöntem sorunu olarak görülmüş, bu sebeple de bu süreçte tarihsellik fikrinden doğan felsefe, yakasını pozitivismden kurtaramamıştır. Heidegger'le birlikte ise bu düşünce damarı, pozitivism ve bilimsel yöntem dogmatizminin kalan tortularını da büyük oranda temizleyerek, yeni bir damar olarak, ontolojik-tarihsellik mahiyetinde oluşmuştur.

Tarihsellik düşüncesinin İslâm ilâhiyatındaki seyri de, her ne kadar daha çok tarihselcilik olarak neşvünemâ bulmuşsa da görüldüğü

5 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 774.

kadarıyla Batı'da olduğu gibi birbirine temelden karşıt ve farklı görünüşleriyle epistemolojik tarihselcilik ve ontolojik tarihsellik şeklinde iki ana damar olarak ortaya çıkmaya namzet görünmektedir. Çünkü bu düşünce, daha sonra da üzerinde durulacağı gibi İslâm ilâhiyatında önceleri sadece modernizmin argümanlarının tarihsellik terminolojisiyle ifade edilmesini andıran bir tarihselcilik şeklinde yer alırken, sonraları Burhanettin Tatar, Arif Ali Nayed ve Yasin Aktay gibi temsilcilerinde izlendiği gibi anlama sorununu ontolojik temelde ele alarak onunla gerilim oluşturan farklı bir yaklaşımla birlikte yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla bu iki farklı yaklaşımı ayrı ayrı ele almak gerekiyor. Biz burada bu farklı yaklaşımları incelerken soyutlayıcı genellemelere gitmemek için, konuyu bu ekolleri temsilen birer bilim adamı (Fazlurrahman ve Burhanettin Tatar) özelinde ele almayı uygun görüyoruz. Bu, aynı zamanda hermenötik hassasiyet açısından da daha mâkul bir tercihtir. Böylece burada tartışılan her ne kadar kişiler olsa da yine de asıl tartışma söz konusu bilim adamlarından hareketle temsil ettikleri düşünceleri üzerinde olacaktır. Bu tercih ile, hem imkânlar ölçüsünde hermenötik bir gayret ile anlaşılmaya çalışılan söz konusu şahsiyetlerin, genelde Kur'an'a ve özelde Kur'an-tarihsellik ilişkisine ilişkin yorumları daha objektif olarak betimlenmeye gayret edilecek, hem de bu özel perspektiflerden genel konuların daha sağlıklı ele alınmasının imkânları temin edilmiş olacaktır.

Bu noktada birkaç cümle ile "Kur'an'ın tarihselliği" ifadesinin hangi anlamlarda kullanıldığına da değinmek gerekir. Genelde diğer tarihselcilerde olduğu gibi Fazlurrahman'ın düşüncesinde Kur'an'ın tarihselliği, Kur'an'ın ilâhî karakteri yanında, daha belirgin olarak, Ortaçağ Arabistanı'nda cereyan eden hadiseler ve sorunlara ilâhî bir cevap olarak tarihsel bir söz-metin olduğu anlamına gelmektedir. Bu da özetle, ilâhî kelâmın evrensel olan mâna ve maksadının tarihsel bir form içerisinde sunulduğu ve bu tarihsel formun ancak o günün tarihi içerisinde geçerli bir anlam ifade ettiği mânasına gelmektedir. Bu sebeple bütün zamanlarda ilâhî hitabın işlevsel halde bulunabilmesi için yapılması gereken şey, ilk önce içinde yaşanan günün tarihselliğinde, bu tarihsel mânanın arkasındaki söz konusu evrensel mânanın bulunarak ortaya çıkarılmasıdır. Çünkü ilâhî hitabı ihtiva eden evrensel mânanın keşfedilmesi, ilâhî maksadın bilinmesi yanında, sonraki herhangi bir çağda yaşayan müslüman toplumlarına, ihtiyaç duydukları teşriatin arkasındaki temel düşünceyi

de sağlaması bakımından kaçınılmazdır. Bütün zamanlarda müslümanlar da, bu temel düşünceye dayanarak, nasıl ki Hz. Peygamber döneminde cereyan eden olaylara, gerek vahiy gerekse de Hz. Peygamber'in sünnetiyle bu olaylara mahsus cevaplar verilmişse, aynı şekilde bu sünneti takip ederek kendi sorunlarının özel cevaplarını kendileri üreteceklerdir. Bu sebeple Kur'an'ın evrenselliğinin anlamı, kendi çağında cereyan eden hadiselerle cevap olarak gelen kanunlar ve bildirimlerden oluşan formları aynen oldukları şekilde tarihin herhangi bir diliminde yaşanan bir hayatın sorunlarına kalıp çözümler olarak görmek yerine, söz konusu evrensel mânanın her çağda farklı formlarda yeniden üretilmesidir.

Kabaca bu şekilde ifade edilebilecek olan Kur'an'ın tarihselliğini temel alan tarihselci yaklaşım, görüldüğü gibi, Kur'an'ı büyük ölçüde genel olarak Ortaçağ Arabistanı'nda cereyan eden tarihe, bazan da o zaman diliminde cereyan eden güncel tarihsel hadisata Hz. Peygamber aracılığıyla verilen cevaplardan meydana gelen formlar ve bu formların arkasında saklı bulunan ilâhî niyeti oluşturan evrensel mânalardan oluşan bir kitap olarak kodlamaktadır. Bu ise, 1400 yıldır Kur'an'a ilişkin müslüman paradigmanın tersyüz edilerek temelden değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü müslüman paradigma, söz gelimi ribâ yasağında olduğu gibi form niteliğindeki ilâhî bildirimlerin de kıyamete kadar geçerli olduğu inancına dayanmaktadır. Bu sebeple, 1400 yıllık klasik paradigma, söz gelimi Fazlurrahman'ın kastettiği anlamıyla, onun İslâm'ın ribâ görüşünden modern gelişimci bir iktisat teorisi geliştirilmesi gibi tekliflere açık görünmemektedir. Halbuki tarihselci düşünürler kadar onların karşıtı durumundakilerin de hemfikir oldukları gibi, pratikte geçerliliği mümkün olacak olan siyasî, iktisadî vb. her alanı düzenleyen İslâmî bir dünya görüşünün ve bu dünya görüşüne kaynak olacak olan Kur'an'ın doğru yorumlarına ulaştıracak formüllerin bulunması gerekir.

Konunun kavramsal çerçevesini ve temel sorunu kısaca bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi Kur'an'ı anlama ve yorumlamada tarihselci yaklaşımlardan İslâm tarihselciliğini temsilen Fazlurrahman'ın görüşlerine ve bu görüşlerin eleştirisine geçebiliriz. Bilindiği gibi, Kur'an'ın dinî hükümlerin kaynağı olabilmesi, öncelikle bir tefsir / yorum, sonra da bir fıkıh / ictehad konusudur. Nitekim İslâm'ın klasik çağında, müslümanlar toplumsal ya da bireysel düzeyde bir sorunla ya da yeni bir durumla karşılaştıklarında, fukaha bu sorunun çözümü için evvelâ



Kur'an'a müracaat etmiş, aranan hükmün bulunması ve çıkarılması için ilke olarak ya Kur'an'ın tamamının ya da en azından ilgili âyetlerinin doğru yorumunun bulunmasından sonra ihtiyaç duyulan hükmün elde edilmesi için ictihad yapmıştır. Bir inanış olarak Kur'an'ı dinî hükümlerin kaynağı olarak gören müslümanlar, hakkında hüküm bulunmayan sorunlar ve yeni durumlar için Kur'an'ın temel kaynak olarak işlev görmesini bu yolla sağlamışlardır. Bu sebeple Fazlurrahman'ın tarihselciliğinde dinî hükümlerin kaynağı olarak Kur'an'ın yerini görmek için onun tefsir / yorum ve ictihad görüşüne bakmak gerekiyor. Nitekim onun da konuyu bu bağlamda ele aldığı görülmektedir.

### 1. Epistemolojik Yaklaşım: Fazlurrahman

Fazlurrahman'ın yorum teorisi özel anlamıyla Kur'an'ın tarihselliğini temel alan bir teori olduğundan onun ictihad teorisi de buna bağlı olarak tarihselcidir. Onun ictihad teorisi, İslâm'ın geleneksel yorum teorisindeki esaslar yerine, "yaşayan sünnet" kavramında temel bulmaktadır. İçerik benzerliğine bakılırsa, muhtemelen o, bu kavramı oryantalist Joseph Schacht'ın "yaşayan gelenek" kavramından türetmiş olmalıdır. Yaşayan sünnet kavramı, Fazlurrahman'a göre, Hz. Peygamber'in sahih sünneti yanında, ilk devir müslümanlarının nebevî modele bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve tatbikatını kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla yaşayan sünnet, cemaatin yorum ve ictihadlarıyla birlikte toplumun örf ve âdetlerini de ifade etmektedir.<sup>6</sup> Ona göre "Peygamber'in sünneti" baştan itibaren etkili bir kavram olmakla birlikte muhteva ve sayı olarak çok zengin olmadığı gibi özel bir anlam da ifade etmiyordu. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'den sonra sadece bizzat Hz. Peygamber'in sünnetini değil, aynı zamanda nebevî sünnetin yorumlarını da ifade etmektedir. Bu sebeple sünnet kavramı bu anlamda, sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmânının bir uzantısı olup icmâi da içermektedir. Fazlurrahman bu görüşünü, sünnet kavramının, İmam Mâlik zamanında "üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama" anlamında kullanılmasına dayandırmaktadır.<sup>7</sup> Çünkü sünnet terimi, Hz. Peygamber'in

6 İsmail Hakkı Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IV/4 (1990), s. 285-294.

7 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara: Ankara Okulu, 1995, s. 27.

sünneti anlamında kullanıldığı zamanlarda bile, sahâbenin görüş birliğini ifade etmek için kullanılan “sahâbenin sünneti”ne de sünnet denilmeye devam edilmiştir. Bu bakımdan sahâbenin ittifakı, hem sahâbenin sünneti hem de sahâbenin icmâdır.<sup>8</sup> Fazlurrahman’a göre ilk devir müslümanlarına yeni bir meseleye dair bir soru sorulduğunda, onlar konu ile doğrudan ve açık bir şekilde ilgili olanları hariç, genelde tek tek âyet ve hadislere müracaat etmiyor, bu sorulara yerel gelenek ve göreneklere göz önünde bulundurarak, kendi yaşantılarında bizzat rehberleri olan ve onların bütün varlıklarını kuşatan Kur’an’ın genel öğretilerinin bütünlüğünden elde edilen sonuca göre cevaplar veriyordu.<sup>9</sup> Bu sebeple bir doktrin veya bir kurum, Kur’an ve Sünnet’in bütününden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslâmî olabilir.<sup>10</sup>

Fazlurrahman’a göre, Ortaçağ hadis literatürünün ileri sürdüğü gibi Hz. Peygamber’in insan hayatının bütün alanlarıyla ilgili mutlak ve spesifik bir sünnet bırakmayışının gerekçesi, onun esas vazifesinin kanun koymak ve bir kurallar dizisi oluşturmak yerine, insanlık için ahlâkî bir ıslahatçı olmasıdır. Bu sebeple o, zaman zaman çözümlenemeyen durumlarda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında, genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslâm davasını güçlendirmek için başvurmuştur. Nitekim Kur’an’da da genel yasama, İslâm öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmakta ve hukukî kurallar vazeden bu kısım, indiği çevrenin özelliklerini yansıtmaktadır. Meselâ Kur’an’ın savaş ve barışla ilgili hükümleri tamamen yöreseldir; dolayısıyla bu hükümleri gerçek anlamda doğrudan hukukî metin kabul etmek yerine, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.<sup>11</sup>

Fazlurrahman, ilk devir müslümanlarının yaptığı gibi bir sorun karşısında tek tek delillerden hareket ederek sorunu çözmek yerine Kur’an’ın bütününden hareketle sonuca gitmek gerektiği görüşünü, İmam Şâtıbî ve İmam Muhammed’in bu meyandaki bazı görüşlerine dayandırarak temellendirmektedir. O bu temellendirmeyi, geleneksel icthad teorisinin baştaki iki kaynağı olan Kitap ve Sünnet’in, geleneksel teorisinin

8 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 31.

9 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (trc. Hayri Kırbaçoğlu – Alpaslan Açıkgenç), Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, s. 100.

10 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 99.

11 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 22-23.

kullandığı şekilde kullanılmayacağını göstermek için yapmaktadır. Bu, aynı zamanda onun geleneksel icthad teorisine yönelttiği temel eleştirilerden biridir. Çünkü İmam Şâtibî, tek tek naslara dayanılarak yapılacak istidlâlin sağlıklı olmayacağını, çünkü nasların tek başlarına mutlak delil sayılamayacaklarını, kati delilin, ancak bir konudaki doğrudan ve dolaylı bütün delillerin toplamından istikrâ yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. İmam Muhammed ise, onun aktardığına göre, “Bir nassın hüküm çıkarmaya mehaz (kaynak) olmasının, onu nasıl anladığımızı bağlı olduğunu ve bu yüzden tek bir nassın birden fazla mesele için delil teşkil edebileceğini açıkça belirtmiştir. Bunun için delil olma ihtimali olan metinler, ne anladığımızı bağlı olarak nas olurlar” görüşündedir.<sup>12</sup>

Geleneksel İslâm icthad teorisinin, nasların yorumlanması ve yeni durumlar için yeni hükümlerin istihrâcında en çok başvurduğu şer’î delillerden biri olan kıyasa gelince, ona göre İslâm’ın ilk yüzyılından II. yüzyılın yarısına kadar, doğal olarak çok karmaşık sonuçlar doğuran ve böylece birçok fikhî görüşün ortaya çıkmasına sebep olan bir yöntem olarak kıyasın, bütünlük arzeden sonuçlar doğurması beklenemez. Çünkü bu metodun uygulanmasında bir fakih, Kur’an ve Sünnet’in belli bir nassını esas alırken bir başka fakih aynı meselede başka bir âyet ya da hadisi kıyasa esas alabiliyordu. Ona göre, bu tür yetersiz metotlarla uğraşmak yerine, eğer fukaha Kur’an’ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya çalışsaydı, daha iyi bir sonuca ulaşabilirdi. Böylece görüş ayrılıkları daha asgariye indirilebilir ve daha da önemlisi, bu ayrılıklar daha mantıklı ve savunulabilir bir düzeyde oluşacaklarından ayrı görüşler arasında fikir teâtisinin daha kolay olmasını sağlardı. Fakat böyle olmayınca, sonuçta fukaha Şâfiî’nin şu görüşünü kabul etmek zorunda kaldı: “Sadece bir senedle bize ulaşan garîb tek bir hadis bile olsa nas bağlayıcıdır ve böyle bir nassa karşı akıl ile te’vil ve kıyas kullanılamaz.” Bu fikrin egemen olmasıyla da aşırı bir şekilde hadis üremiş, bu ise, dar anlamda hukuk düşüncesinin, geniş anlamda ise dinî düşüncenin düzenli gelişmesinin sona ermesi ile neticelenmiştir.<sup>13</sup>

Müslümanların ve İslâm toplumunun hayatında yeni meseleler ve yeni durumlar karşısında hayatın “İslâmîleştirilmesi” için nassın uygulanması ve kıyasın istihdamı konusunda fukahanın uygulamasına yönelttiği bu

12 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 103.

13 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 103-104.

eleştiri ile Fazlurrahman'ın, geleneksel ictihad teorisinin dayandığı ana temellerden üçünü işlevsiz hale getirmek istediği açıktır. Yukarıda geçtiği gibi, Kur'an ve hadis naslarının hayatın olayları karşısında az, dolayısıyla yetersiz kalacaklarını ifade ederken ve Şâtibî ile İmam Muhammed'den yaptığı alıntılarla da eldeki az sayıdaki bu nasların tek başlarına bizi kati sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığını temellendirmeye çalışırken, geleneksel ictihad teorisinin hüküm kaynaklarından ikisi olan Kur'an ve hadis, fıkıh usulünün hüküm istinbatında kullandığı şekilde kullanılmayacağını savunmaktadır. Kıyas ise, ona göre karmaşık ve yarardan daha çok zararlı sonuçlar doğuran bir yöntemdir ve nitekim İslâm düşüncesinin donmasının en büyük sebeplerinden biri de kıyasın bir istinbat yöntemi olarak kullanılmasıdır. Bu sebeple müslümanların 1400 yıllık kıyas ile sorunlarını çözme tecrübesinin beyhude bir tecrübe olduğunu savunarak kendisinin yeni ictihad teorisine bir zemin kurmaya çalışmıştır.

Peki, doğru ve her daim işlevsel olacak olan bir ictihad yöntemi nasıl olmalıdır? Bu sorunun Fazlurrahman'a göre doğru olan cevabını vermeden önce, onun bu konudaki düşüncelerini üzerine bina ettiği temel düşüncesine tekrar değinmek gerekir. Bu temel düşünce, daha önce değinildiği gibi Kur'an'ın tarihselliğidir. Fazlurrahman'a göre Kur'an, Allah'ın tarih içinde cereyan eden durumlara, yani Peygamber'in zamanındaki ahlâkî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamber'in zihni vasıtasıyla verdiği ilâhî cevaplar olduğu için,<sup>14</sup> tarihsel bir metindir. Bu sebeple onun nesnel anlamı, ancak onun tarihselliğinin temel alındığı doğru bir yöntemle ortaya çıkarılabilir. Aynı zamanda Fazlurrahman'ın tefsir yöntemi olan bu yöntem, iki türlü hareketi içermektedir: Önce kendi zamanımızdan Kur'an'ın indiği zamana gitmek ve sonra oradan tekrar kendi zamanımıza dönmek. Çünkü Kur'an "çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları (pronouncements) içeren bir hitap olduğundan bazan sadece bir soruya ya da bir meseleye cevap vermekle yetinmiş, bazan da genel kanunlar vazetmiştir. Ancak Kur'an'ın bu sorulara verdiği bu cevaplarda genellikle gelen hükmün illeti (ratio legis), bazan açık

14 bk. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73, 78.

bazan da kapalı olarak zikredilmiştir.”<sup>15</sup> Ne var ki gerek özel durumlara verilen cevaplar şeklinde olsun gerekse genel kanunların vazedilmesi şeklinde olsun, bunların nesnel anlamları Kur’an’ın içerisinde nâzil olduğu tarihsel ortamın anlaşılmasına bağlı olduğundan bu tarih ile birlikte yaşanmakta olan tarihin de anlaşılabilir yorumlanmasını içeren bu ikili hareket önem kazanmaktadır.

İkili hareketten birincisi iki aşamayı içerir: a) Âyetlerin tarihî ortamlarının ve çözüm getirdikleri sorunların iyice araştırılarak, bunların önem ve mânalarının anlaşılması. Bunun için Kur’an’ın nâzil olduğu çevreden daha geniş çevrelerin, toplum, din, âdet ve kurumlar bakımından incelenmesi yanında, İslâm’ın doğuşu esnasında Arabistan’da ve özellikle Mekke şehri civarındaki hayatın, Pers-Bizans savaşları dahil bütün yönleriyle incelenmesi gerekir. Bu aşamada, Kur’an’ın bir bütün olarak ne demek istediğinin yanında, özel durumlara cevap teşkil eden ilkeleri de anlaşılabilir olacaktır. b) Kur’an’ın belirli özel cevaplarının genelleştirilerek, genel ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya konulması. Bu genel ilkeler, tarihsel ve toplumsal geçmişi içerisinde incelenen belli âyetlerden ve çoğu zaman bu âyetlerde zikredilen hükümün illetlerinden süzülerek çıkarılabilir. Tefsir usulüne ilişkin ilk hareket, özelden genele, yani Kur’an’ın bazı âyetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yönelik, ikinci hareket ise genelden özele, yani elde edilen genel görüşten, şimdiki zamana formüle edilerek uygulanması gereken şu anki duruma yöneliktir. Bu da geçmiş yanında şimdiki durumu da çok iyi incelememizi ve onu oluşturan unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Ona göre, işte “hem geçmiş hem de şimdiki zamanı içeren” bu fikrî çaba veya cihad, ıstılah olarak “ictihad” diye adlandırılmıştır. “İctihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tâdil ederek değiştirme çabasıdır ki bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin.” Fazlurrahman’a göre ictihadın bu şekilde tanımlanması, bir nassın veya emsal bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini ve böylece bu ilkenin de yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir. O şöyle devam ediyor: “Bu da demektir ki, geçmişteki bir nassın veya emsal bir durumun mânasıyla şu andaki durum ve etkin gelenek,

15 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 74.

yeterince nesnel olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Bundan şu sonuç çıkar; gelenek, uygun tarihsel nesnellikle (objective) incelenebilir ve onu sadece şimdiki zamandan değil, aynı zamanda onu oluşturduğunu var saydığımız kuralsal etkenlerden de (factors) ayırt edebiliriz.”<sup>16</sup>

Peki, Kur'an'ın anlaşılmasına dair ileri sürdüğü bu görüşleriyle Fazlurrahman'ın gerçekte kastı nedir? Ona göre bu fikrî çaba ile Kur'an'ın nesnel anlamına ulaşıldıktan sonra, görülecektir ki Kur'an pek fazla genel ilke getirmek yerine genelde belli ve somut tarihsel meselelere çözüm getirmekte, bu çözümlerin sebepleri ise, açık ya da ima yoluyla bu çözümlerin arka planında sunulmaktadır. Dolayısıyla nesnel anlamın elde edilmesine yönelik çaba, ictihad için elverişli zemini meydana getirecektir. Bu zemin, “Kur'an'ın emirlerini tam mânasıyla kendi bağlamları içinde ve evveliyatı açısından anlayarak, Kur'an ve Sünnet'in getirdiği hükümlerin arka planındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarmakla” oluşacaktır.<sup>17</sup> Kur'an'ın bu tarihsel çözümlerin arkasında sunulan temel ilkesinin sosyo-ekonomik adalet ve temel insan haklarındaki eşitlik olduğu ortaya çıkınca, o zaman ictihadın dayanacağı temel umde tesbit edilmiş olacaktır. İslâm'ın beş esası bile sosyal adaleti ve insan eşitliğine dayalı bir toplum kurmayı hedeflediğine göre bu umde sosyal adalet ve insan eşitliğidir. O halde aslanan, Kur'an'ın birer tarihsel çözüm olan hükümleri değil, bunların gerçekleştirmek istediği gaye olduğuna göre, Fazlurrahman'a göre, “Gayet belirli bir şekilde cereyan etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözlerini kapayarak görmezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki mânası ile (literal) uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlâkî gayelerini kasten yok etmek demektir.”<sup>18</sup> Söylediklerini somutlaştırmak için verdiği örneklere bakılınca, bu söyledikleri ile Kur'an ahkâmının tarihsel olduğunu ve eski tarihsel duruma ait olması itibariyle bu ahkâmın her yeni tarihsel durumda sosyal adaleti gerçekleştirmesi mümkün olmadığından yeni hükümlerle değiştirilmesi gerektiğini kasettiği görülmektedir. O bu tezini şöyle örneklendiriyor: “Kadınlar ne kadar eğitim görürse görsünler, onların mahkemedeki şehâdeti erkeğin-

16 bk. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73-77.

17 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 92.

18 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 94.

kinden değersizdir demek, Kur'an'ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir.”<sup>19</sup>

O, Hz. Peygamber'in, kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapması hasebiyle uyguladığı ahkâmı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu olduğu bir yerde uygulamaya kalkışmanın, Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca uğrunda savaştığı gerçek adalet ilkelerinin ihlâli anlamına geleceğini iddia ederken,<sup>20</sup> açık şekilde Kur'an ahkâmını bir kabile toplumunun hukuku seviyesinde ele aldığını göstermektedir. Bu iddiasını da oldukça uç bir örnekle açıklayarak savunduğu ictihad görüşünün boyutlarını izah ediyor:

Meselâ Kur'an'ın yasakladığı ribâ düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak, iki şeyi açıkça karıştırmaktır; çünkü faiz, modern 'gelişimci ekonomi' kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir. Zekât da hiçbir İslâm ülkesinde uygulanmamaktadır, çünkü onlar başka vergi sistemlerine alışmış durumdadırlar.<sup>21</sup>

İşte şu ana kadar görüldüğü gibi, Fazlurrahman'ın ictihad teorisi, geleneksel ictihad anlayışının aksine lafzı değil lafzın arkasındaki mânâyı esas alan bir teoridir. Çünkü her ne kadar fukaha, hüküm istihrâcında maslahat ilkesini temel olarak almışsa da, lafzî anlamı aşan yorumlara sahih gözüyle bakılmamış ve açık hükmün iptali asla söz konusu olmamıştır. Açık hükmün uygulanmaması ise, ancak bu hükmün uygulanmasını engelleyen meşrû şerâitin ortaya çıkması durumunda mümkün olabilmiştir. Halbuki Fazlurrahman'a göre nasıl ki ilk iki asır müslümanları karşılaştıkları sorunlar karşısında tek tek Kur'an âyetlerinden istidlâlde bulunmak ve onların lafzî anlamlarına bağlı kalmak yerine Kur'an'ın genel mânasına göre hareket ediyor idiyeler, o halde her devirde Kur'an'ın yorumu konusunda müslümanların yapacakları şey yine aynıdır. Bir farkla ki, meydana gelen tarihsel mesafeden dolayı sonraki devir müslümanlarının, ikili hareket metoduna göre Kur'an'ın nâzil olduğu tarihsel ortamı anlamaları ve ancak buradan edindikleri genel ilkelerden hareketle karşılaştıkları sorunlara çözümler getirmeleri gerekir. Bu ise,

19 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 94.

20 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 187.

21 Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992, s. 369.

yaşayan sünnet kavramının her devirde gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Nitekim sonraki devirlerde ictihadın gerçekleştirilmesi konusunda o şöyle diyor: “Cemaat belli bir tarihî durumda, Hz. Peygamber’i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi etkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamber’i harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir.”<sup>22</sup>

Fazlurrahman, Şâfiî dönemine kadar ilk devir müslümanlarının bir sorunla karşılaştıklarında, mevcut sorunla doğrudan ilişkisi olmadıkça Kur’an’dan örnek vermediklerini, eğer Hz. Peygamber’in hayatından somut bir örneğe dayanma imkânları yoksa Kur’an’ın hedefleri konusundaki genel bir anlayışa dayanarak hareket ettiklerini belirterek buna örnek olarak Hz. Ömer’in bazı uygulamalarını göstermektedir. Meselâ Hz. Peygamber genelde Arabistan’ın fethinde alınan yerleri ganimet olarak dağıtmasına karşın Hz. Ömer, Irak’ı fethederken bunu ganimet olarak dağıtmayı reddetmiştir. Fazlurrahman’a göre o, Hz. Peygamber’in kabile topraklarıyla ilgili uygulamasının burada geçerli olmadığını hissettiğinden böyle davranmıştır. Bu konuda yapılan baskılara karşı durmak için de konuyla doğrudan ilişkisi olmayan Haşr sûresinin 9. âyetini okuyarak delil getirmiştir.<sup>23</sup>

Fazlurrahman’ın, tefsir, yorum ve ictihad anlayışını serimleyen bu görüşlerinden özet olarak anlaşılan, her bir tarihsel durumda cemaat, geçmiş tarihsel durumu iyice anlayarak Kur’an ahkâmının arkasındaki gerçek derunî-küllî-evrensel mânayı, yani Hz. Peygamber’i harekete geçiren ruhu kavrayacak, sonra da karşılaşılan sorunlar, bir mutabakatla serbestçe bu ruha göre çözümlenecektir. Bunu yaparken ne Kur’an ve hadisin lafzî anlamına ve görünüşteki hükümlerine ne de geçmiş müslümanların tarihin herhangi bir devrindeki uygulamalarına bağlı kalacaklardır. Nitekim daha önce değinildiği gibi, ona göre Şâfiî dönemine kadar ilk devir müslümanları da böyle davranmışlardır.

Görüldüğü gibi Fazlurrahman’ın ictihad görüşünün, tamamen özgün bir görüş olarak neredeyse müslümanların 1400 yıllık tecrübesini yansıtan fıkıh usulü ve bu usuldeki ictihad görüşüyle neredeyse hiçbir alâkası yoktur. Onun bu konudaki görüşlerini yer yer Hz. Ömer, İmam Şâtıbî, İmam Muhammed ve İzzeddin b. Abdüsselâm gibi sahâbî ve fukahaya

22 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 33.

23 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 101.



dayandırması da bu durumu değiştirmez. Çünkü daha önceki bir araştır-  
mamızda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi<sup>24</sup> söz konusu bu şahsiyet-  
lere ait görüşlerin onun bu yeni ictihad teorisine temel olması mümkün  
değildir. Bu şahsiyetlerin tamamının görüşleri, geleneksel fıkıh usulü  
çerçevesi içerisinde bir yere oturan ve tabir yerindeyse klasik fıkıh usulü  
sistemine dahil olan görüşlerdir. Nitekim söz konusu çalışmamızda ta-  
rihselci argümana Şâtıbî üzerinden meşruiyet aranmasıyla ilgili yaptığımız  
değerlendirmede bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır: Çünkü Şâtıbî,  
Kur'an'ın "Arabîliği" ve şeriatın "ümmîliği"ne yaptığı vurgularıyla bir-  
likte Kur'an ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduęu yerin tam  
karşı tarafında durmaktadır. Şâtıbî, tarihselci okumanın tarihsel, dola-  
yısıyla değişken diye gördüğü ahkâmı "zarûriyyât"tan saymakta<sup>25</sup> ve bu  
hükümlerin, hâcî ve tahsînî olanlarla birlikte "mutlaka bütün mükellefler  
ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel" oldukla-  
rını ifade etmektedir.<sup>26</sup> Bilindiği gibi bu, baştan beri ulemâ-fukahanın  
temel paradigmasıdır ve bu paradigma Şâtıbî'nin eserinin de tamamına  
egemendir. O halde mantıklı sonuç řu olmalıdır: Şâtıbî'nin hiçbir sözü  
bu paradigma ile teâruz arzedecek bir mânaya hamledilemez; aksine her  
sözü bu paradigmayı tamamlayacak, destekleyecek bir okumayı gerekti-  
rir. Yeri geldikçe arzettiğimiz gibi Şâtıbî, ahkâmın küllî ve ebedî olduğuna  
inanmakta ve değişmenin ancak İslâm fıkının belirlediği çerçevede söz  
konusu olabileceğini ifade etmektedir.<sup>27</sup> İncelendiğinde görölmektedir  
ki Şâtıbî örneğindeki durum diğer şahsiyetler için de geçerlidir. Nitekim  
Hz. Ömer'in uygulamalarına ilişkin yorumlarının da, daha çok teorisine  
meşruiyet kazandırma ihtiyacının eseri olan zorlama yorumlar oldukları  
açıktır. Meselâ Hz. Ömer, müellefe-i kulûba Hz. Peygamber'in Kur'an'a  
dayanarak zekâttan verdiği payı keserken, aslında Kur'an'ın bir hükmünü  
iptal etmemiş, sadece bu hükmün uygulanma şartlarının ortadan kalk-  
tığını görerek uygulamamıştır. Çünkü bu uygulama öyle bir hal almıştı  
ki İslâm davasını güçlendirme işlevinden daha çok İslâm davasına zarar  
verme işlevini görmekteydi. Müellefe-i kulûb statüsünde kalmak artık  
bedavadan gelir sahibi olmak anlamına geliyor ve hatta bu uygulama,

24 Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

25 Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şeria*, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, 1997, s. 325.

26 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II, 350.

27 bk. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 270-271.

neredeyse bu durumdaki insanların Müslümanlığa girmelerinin önünde bir engel olarak duruyordu. Kaldı ki Hz. Ömer'in bu ve benzeri uygulamaları, İslâm fakihleri tarafından bilinmiyor değildi; bilinmelerine rağmen bu uygulamalara fakihler tarafından böyle bir anlam yüklenmemiş, aksine bu uygulamalar, ahkâmın uygulanma şartları ve makâsıda hizmet edip etmedikleri bağlamında değerlendirilmiştir.

## 2. Ontolojik Yaklaşım: Burhanettin Tatar

Heidegger-Gadamer geleneğine dayanarak anlama / yorumlama hadisesini epistemolojik bir yöntem konusu olmak yerine ontolojik-hermenötik bir hadise olarak değerlendiren Tatar'a göre tarihsel bir varlık olarak insanın, içinde bulunduğu dünya ve dünyasını oluşturan varlıklarla ancak zamansal bir yorumlama eylemi içinde ilişkiye geçebilmesi, tarihsel hermenötik perspektifin temel dayanağıdır. Bu dayanağın en önemli boyutlarından biri, "anlam" denilen şeyin ancak bir "ilişki" olabileceğini ve özne-nesne düalizmine dayanan felsefelerin ileri sürdükleri gibi onun asla bir "şey" yani karşıda duran bir "nesne" haline dönüşmeyeceğinin kabullenilmesidir. İnsan ile dünyası arasındaki ilişkiler ağı, mahiyeti gereği zamansal olduğu için, anlam yeniden ve yeniden bilincin kavrama ufkuna getirilmesi gereken bir karakter arzeder. İşte anlama için anlaşılması gereken şeyi sürekli olarak bilinç ufkuna getirmeye çalışma eylemine, yani yorumlama eylemine ihtiyaç duyulması, anlamın aynı zamanda bir yorum olduğunu gösterir. Bu bakımdan hermenötik, ancak yorumlama eylemiyle anlamın oluşabilmesi durumunu yansıtan bir kelimedir. Bu anlamıyla da hermenötik kelimesi, hıristiyanlara ait kutsal metinlerin yorumlanması için geliştirilmiş bir tefsir disiplini olmanın ötesine geçerek, varoluşsalığımızla ilgili evrensel bir içeriğe sahip olur.

### a) Tarihsellik ve Tarihselcilik

İşte Tatar'ın bakışıyla tarihsellik kelimesini, yukarıdaki kısa açıklamalar eşliğinde ele almak gerekiyor. Çünkü tarihsellik kelimesi, her ne kadar ilk bakışta beşerî dünyamıza ait olan her şeyin zemininde tarihin bulunduğu gibi bir izlenime yol açsa da, aslında söylemek istediği husus yukarıdaki "ilişki" kelimesi ekseninde açıklığa kavuşur. Buna göre tarihsellik, insan ile dünyası arasındaki ilişkinin genel karakterine işaret eder. Şayet insan

kendi dünyasını ancak “ilişki” sayesinde kurabiliyor ve başka dünyaları yine “ilişki” sayesinde anlayabiliyorsa, bu durumda “tarihsellik”, insanın bu ilişkiler ağını yani yorumlama eylemini aşarak varlıkların anlamını kavrayamayacağını ve böylece ilişkiler ağından soyutlanmanın mümkün olmadığını ima eder. Söz konusu “ilişkiler ağı” insanın kendinden öncekiler ve kendisiyle birlikte olanlar sayesinde ortaya çıkmakta olduğu için tarihsellik, en temelde insanın her zaman “başkalarıyla birlikte” var olmak ve “anlamak” durumunda kalmasını simgeler. Tarihselcilik kelimesi ise, aslında “tarihsellik” kelimesinde var olan “spekülatif” özelliğe dayanarak inşa edilen bir zihinsel kurgunun adıdır. Yani tarihselcilik, tarihsellik kelimesindeki “bu bir şeye ayna tutma yani bir şeyi bir başka şeyde yansıtmaya” anlamındaki spekülatif duruma dayanarak genel bir teori veya ideoloji üretme durumunu simgeler. Bu yönüyle o, “ilişkiler ağı” hakkında yani ilişkiler ağı üzerinde genel geçerlik iddiasında bulunan bir anlam üretme çabasıdır. Dolayısıyla tarihselcilik, kendi temelinde bulunan tarihsellik yani “zamansal ilişki” kelimesiyle zıtlık veya gerilim içinde bulunan (tarih üstü) bir özellik kazanmaktadır. Buradaki sorun, ilk başta “anlam” ile “ilişki” özdeşliğine dayanan bir kavrama pratiğinin, daha sonra bu “ilişki” ya da “anlam” hakkında (üzerinde) ilişkiye dayalı olmayan bir “anlamın anlamı”nı üretmek istemesidir. Bu sebeple tarihselcilik, kısaca ifade etmek gerekirse, “anlamın anlamı”nı ortaya koymak isteyen bir kurgusal düşünme pratiğine verilen addır.

## b) Anlama ve Yorumlama

Tatar’ın düşüncelerinin arka planındaki zemin olarak gözüken Gadamer’in hermenötüğü, Heidegger’in, “hakikat”i ifşa ya da konunun (sache) parıldaması olarak gören felsefesinden yola çıkıyor. Heidegger’e dayanarak, herhangi bir hakikat iddiasında ortaya çıkan şeyin, temelde, bizzat nesnenin ifşası (açılması) olduğu için, anlam / hakikatin de ifşa olarak anlaşılması gerektiğine işaret eden Tatar’a göre de ifşa, öncelikli olarak nesnelere ifşasının arka planı olarak dünyanın ifşasına işaret eder.”<sup>28</sup> O, Heidegger’in, “Nesneler belli bir tarzda hem zaten ifşa olmuş hem de gizli durumdadırlar. İnsanın tecrübeler dünyasında kendine özgü varoluş tarzı olarak ‘dasein’ (orada-varlık, dünyada-varlık) hem hakikat,

28 Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 97.

yani ‘ifşa’ hali içinde hem de hakikat dışı (gizli varlık), yani henüz kendini ifşa etmemiş hal içinde bulunur” şeklindeki görüşlerine, bunları aktararak katılır. Heidegger’de “hakikat ön-kavramı hem varlıkların ifşasının dünyanın ifşası üzerinde gerçekleştiğine hem de ifşa etmenin daseinin temel bir niteliği olduğuna işaret eder. Dasein, dünya-içinde-varlık şeklinde var olduğu için, o daima varlıklarla birliktedir, yani varlıkların ifşası, daseinin varlığı ve ifşası kadar geriye gider. Hakikat daima sınırlı bir ifşa (açılma) olduğundan, bir şeye ışık tutmak, aynı zamanda onun bir yüzünü karanlıkta bırakmak olur.<sup>29</sup>

Gadamer’in ise, hakikatin ifşasını bir süreç, bir süreklilik olarak gördüğünü ifade eden Tatar’a göre, her ne kadar ifşa hakikat olsa da, her yeni ifşa eylemi daha önce ortaya çıkan hakikatin alanını aşar ve genişletir. Bu ise, hakikatin fâni olması anlamına geliyor ve bu düşünceden şu sonuç çıkıyor: Şayet her hakikat fâni, yani sınırlı ve ifşa da bir süreç ise, bu durumda ifşanın orijinalliği, ifşa edilen varlığın farklı bir yüzüne ve biricikliğine işaret eder. Bu demektir ki, hiçbir keşif ya da ifşa bir başka keşfe indirgenemeyeceği ve diğer bir hakikatle yer değiştiremeyeceği için, ifşa olarak her hakikat kendine özgü bir niteliğe, alana ve sınıra aittir.<sup>30</sup>

Hakikat kavramına ilişkin bu bakış açısı, hakikati yazarın niyetinde donduran niyetsevcilerin aksine, onu dinamik bir pozisyona getirir; gerçekte yorumun, tarihsel sürekliliğe sahip bir mahiyet olarak hakikatin tarihsel-öznel tezahürleri olduğunu ima eder. Çünkü her yorum, metnin anlamını farklı bir açıdan gün ışığına çıkarır. Tabiatı itibariyle yorum hiçbir zaman sıfır noktadan başlamaz, fakat tarihsel olarak etki altında olan bir bağlamın hakikatinden hareket eder. Bu ise, Tatar’ın ifadesiyle, “Mevcut bağlam ya da ufkun kendi ışığını tarihten aldığı anlamına gelir. Böylece ‘mevcut an’ kendisini geçmişten ayırarak değil, fakat kaynağının (tarihsel süreç) yeni bir boyutunu tezahür ettirerek farklılık arzeder.”<sup>31</sup> İşte bu sebeple metin ve yorum, daima yeni bir yöne işaret etmek suretiyle var olur. Geçmiş bir metni mevcut ana getiren ve bir yorumu aynı metnin diğer yorumlarından ayıran şey işte budur. Aksi takdirde, metin önceki yorumlarından ayırt edilemez ve yorumlar zaten söylenmiş olanın sırf bir tekrarından ibaret olacağı için, onlar farklı varlık olarak

29 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 98, 99.

30 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 100-101.

31 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 115.

tezahür edemezler. Bu açıdan paradoksal görünse de, metin kendi varlığını ancak farklı yorumlarla tezahür ettirebilir. Eğer yorumlar arasında farklılık olamazsa, bu, metnin varlığının, değişen şartların gerçekliğinden koparak, artık kendi içinde durağanlık kazandığı anlamına gelir. Bu bakımdan, bir metne değişmez bir anlam açısından yaklaşmak, geçmiş metnin artık hayattan yoksun oluşu anlamında geçmiş ve şimdi arasında köklü bir kopukluk ve kesikliğın bulunduğunu varsaymak olacağı için, metnin tarihsel sürekliliği hakkında konuşmak anlamsız olurdu. Bu durumda metin farklı (değişen) şartlara karşı kayıtsız kalacağı için yeni bir şey söyleyebilme özelliğini kaybeder.<sup>32</sup> Hakikat sınırlı bir ifşa, yani hakikatin bir yüzünün açılması olduğundan, hakikatin tecrübe edilmesi olarak her yorum, hakikati kısmen temsil eder; bu da onu sürekli ve dinamik kılar. Hakikatin nesnel olarak bilinebileceği varsayımına gelince, o, paradoksal olarak epistemolojilerin naif var sayımları olmanın ötesinde bir değer kazanmaz. Aksine bu, hakikatin süreksizliği, donmuşluğu anlamına gelir.

Gadamer, metnin hakikatının anlaşılması sorununu, bu yüzden, bir epistemoloji sorunu ya da yazarın niyetinin bilinmesi sorunu olarak değil, konu üzerinde ufukların kaynaşması sorunu olarak görür. O bu kavramla, “daîmî ve belirli olan bir şeye (Eines) değil, fakat karşılıklı konuşma devam ettikçe meydana gelen şeye” işaret eder. Gadamer’de “ufukların kaynaşması” tabiri, yorumcunun, doğru bir tarihsel ufku elde edip anlamaya çalıştığı şeyin doğru veçheleriyle görülebilmesi için geçmiş bir ufka yerleştiği anlamına gelmez. Bu, niyetsevcilerin tezidir. Onlar, “metnin hakikatini anlama yerine geçmiş bağlamı yeniden inşa ettirme noktasında durma anlamında araç olanı amaç haline getirmektedirler. Bu yüzden Gadamer’in hermenötiğinde, yorumun doğruluğu bir amaç olamaz, zira bu amaç ile (metnin hakikat ya da anlamını ifşa) araç (yorumun doğruluğu, şeffaflığı) arasındaki ilişkiyi bozarak, asıl noktayı gözden kaçırmaktır. Bu sebeple Gadamer’in hermenötiğinde, herhangi bir yorumun mutlaklaştırılması, otorite olarak görülmesi meşrû değildir.”<sup>33</sup>

Gadamer’in, yorumu konuyu “tecrübe” olarak görmesi ve her bir tecrübenin farklı bir hadise olması itibarıyla sonsuz denebilecek kadar çok yorumun olabileceğini kabul etmesi, ilk bakışta metnin özdeşliğinin

32 Tatar, *Felsefi Hermenötik*, s. 115-116.

33 bk. Tatar, *Felsefi Hermenötik*, s. 122-126.

flûlaşması, hatta inkârı şeklinde anlamlandırılabilir. Fakat Gadamer bunu böyle anlamının bir hata olacağını savunur ve sanat eserini örnek gösterir. O, sanat eserinin anlayışımıza meydan okuduğuna, zira onun bütün yorumlardan tekrar tekrar kaçındığına ve özdeş bir kavram altına yerleştirilmeye alt edilmez şekilde karşı koyduğuna dikkat çeker. Bu yüzden, her ne kadar metnin özdeşliği, metin ve yorum arasındaki diyalog içinde ortaya çıksa, yani yorumda içkin olsa da metin aynı zamanda ve her zaman yorumu aşar.<sup>34</sup>

Gadamer, “Şayet anlamak isterse, herkes farklı anlamalıdır” derken anlamın özdeşliğini, anlamadaki farklılığa indirgememiş olmuyor. Zira o, özne-nesne epistemolojistlerinden farklı olarak yorum sürecinin sadece “şimdi”den “geçmiş”e değil, fakat aynı zamanda geçmişten şimdیه doğru olduğunu, yani diyalojik olduğunu orta yere getirir. Gadamer, “Onu (edebî eser) anlama öncelikle zihnen geçmişe doğru yönelmek değil, fakat söylenen şeylerle şimdi ilgi kurmaktır” derken, hemen her metnin başkalarına (öteki) yani geleceğe yöneldiğine ve yönelik olduğuna işaret etmektedir. Anlamanın farklılığı sorunu, aslında metnin özdeşliğinin varlığı-yokluğu ile ilgili değil, ondan daha çok ve daha temelde, Tatar’a göre, “Metnin hakikat iddiasının sonsuz sayıdaki ‘şimdi’lerin (present) aşılabilirliği ile (otherness) nasıl irtibatlandırılacağı sorunu ile yakından ilgilidir.”<sup>35</sup> Bu sebeple Gadamer, metnin özdeşliğini yorumun metinle tam olarak örtüşmesinde arayan ve böylece şimdi (yorum) ve geçmişin (metin) aşılabilir olan ötekilik vasıflarını göz ardı eden tekçi (monistic) yaklaşımı reddeder.<sup>36</sup> Çünkü Gadamer’e göre “âşinalık” ve “farklılık” arasındaki diyalektik, yorumcu ile metin arasında çözülemeyen bir gerilim doğurmaktadır, zira “Metin ne asla bütün varlığıyla tezahür eder ne de tamamen yabancı bir şey olarak durur. Işık ve gölge arasındaki karşılıklı oyun gibi, âşinalık ve yabancılık birbirini gerekli kılar.”<sup>37</sup>

Anlamanın temelde diyalojik olduğunu savunan, hermenötik anlayışını bu temel üzerine inşa eden ve geçmiş ile mevcut arasındaki gerçek diyalogun, anlam ve önemin (tatbikat) birliğinin kavranmasıyla ortaya çıkacağına inanan Gadamer’de, bu yüzden, tatbikat (application)

34 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 87.

35 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 89.

36 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 91.

37 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 92.

kavramı geçmiş şimdinin altına koyma veya tam tersini yapma eylemini değil, fakat geçmiş ve şimdinin, aralarındaki gerilim aracılığıyla, nasıl kendi varlıklarını gerçekleştirdiklerini gösterir.<sup>38</sup> Geçmiş ile şimdinin birbirlerine ait oluşlarındaki süreklilik, kendilerini orijinal bir şekilde ortaya koymalarının bir şartıdır. Anlam ve önem (tatbikat) arasındaki ayrılmazlık sebebiyle, metin daima hareket halindedir, yani metin, özü itibariyle dinamik bir özdeşliğe sahiptir.<sup>39</sup>

Heidegger ve Gadamer'e dayanarak İslâm ilâhiyatının çok da âşina olmadığı bir yorum bakış açısına sahip olan Tatar, işte Kur'an yorumuna ilişkin görüşlerini de bu zemin üzerine oturtur. "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu" isimli makalesinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması sorununun ele alan Tatar'a göre Kur'an'ı yorumlama hadisesi temelde insanın içinde bulunduğu fiziksel ve anlam dünyasını yorumlamasıyla teşekkül eder. Bu yüzden o tarihsel (canlı) bir karaktere sahiptir. Her yorum hadisesi, varoluşsal niteliği ve içinde gerçekleştiği anlam dünyasının kendine özgülüğü açısından bir başka yorum hadisesine indirgenemez vasfına sahip olduğundan o, âyetlerin soyut anlamını evrensel bir kavram altında ortaya çıkarmaya çalışan teknik ve analitik düzeydeki anlama faaliyetiyle kontrol altına alınamayacak kadar dinamik bir hadisedir. Kur'an'ı yorumlama eyleminin bir "hadise" oluşunun anlamı, Kur'an'ın bir anlam dünyası içinde sürekli olarak "nesneleşmesi"dir (somutlaşması).

Kur'an'ın en önemli hususiyetlerinden biri, onun Hz. Peygamber aracılığıyla öncelikle insanlara şifahî metin, bir dil hadisesi olarak doğrudan toplumsal olaylara ve yaşayan şahıslara yönelmiş olmasıdır. Kur'an'ın tarihsel şahıs ve olaylara doğrudan yönelmişliği, onun öncelikle toplumsal bir hadise olarak tecrübe edilmesini mümkün kılmıştır. Zira şifahî (sözlü) metin her zaman "konuşan" ve "dinleyen" arasında belli bir tarihsel ortam içindeki karşılıklı iletişim ve etkileşimi gerektirir. İşte bu sebeple de Kur'an, çok kısa denebilecek bir zaman dilimi içinde Arap kültürünün en otorite ve klasik metni haline gelerek Arapça'nın kaderini geri dönülmez bir surette etkilemiştir. Zira dil, öncelikle karşılıklı konuşma ve etkileşim ortamı içinde somutlaşır ve hayat bulur.

Yazıya dökülmesi suretiyle Kur'an, metinsel sabitlik kazandığı için tamamen özerk ve gayri şahsî bir metin olmuştur. Bu noktada yazılı metin

38 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 93.

39 Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 94.

formunun bir tür “iç çelişki” veya diyalektiğinden söz etmek mümkündür. Şöyle ki, o bir taraftan yazı aracılığıyla sabitlik kazandığı için özerktir ve asla değiştirilemez anlamında kanoniktir. Diğer taraftan o, önceden asla belirlenemeyen bir okur kitlesine yöneldiği için daima farklı yorumlara konu olabilmekte ve Eflâtun’un deyişiyile, yanlış anlamalar karşısında kendisini savunamayacak kadar güçsüz durmaktadır. Ancak söz konusu güçsüzlük, yine yazılı metnin sonsuz denebilecek sayıdaki yorumculara yönelerek her bir tarihsel yorum ortamını aşabilme niteliği yüzünden, belli bir yorum içinde tutuklu kalmamakla giderilmektedir. Ne var ki yazıya dökülme aşamasından itibaren, o artık yazılı bir metin olarak form kazanmıştır.

Bu iki hususiyetinden başka Kur’an’ın, toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemler aracılığıyla somutlaştığında, “fiilî metin” olarak vücut bulma hususiyeti vardır. O, “fiilî metin” tabiriyle belli bir anlamın (metin) zamansal-mekânsal tecrübe konusu haline gelmesine ve zihinsel, yazılı, sözlü boyutlarının ötesinde belli bir tarihsel hadise olarak vücut bulmasına işaret etmektedir. Fiilî metin formu, Kur’an’ın evrensellik iddiasının somut bir ifşasıdır. Zira Kur’an’ın gerçek evrenselliği onun kendisine yönelen herkese zihinsel boyutta seslenebilmesiyle ortaya çıkmaz. Yalnızca zihinsel metin formuyla insanlara seslenebilme noktasında Kur’an ile kurgusal veya edebî metinler arasında bir farklılık yoktur. Oysa Kur’an, insanları kendi mesajı doğrultusunda yönlendirebilme gücünün tezahürü nisbetinde evrensellik kazanır.

Kur’an yorumunda göz önünde bulundurulması gereken bu üç özelliğinin yanında daha önemli bir özelliği de onun sembolik metin karakteridir. Kur’an, müslüman kimliğinin oluşumunda, müslümanların birbirlerini anlamalarında, birbirlerini ayırt etmelerinde ve kendilerine özgü iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynadığı zaman “sembolik metin” formunu almaktadır. Burada “sembolik metin” tabiri bu metnin birtakım gerçeklerin yerini tutması veya birtakım gerçeklere işaret etmesi anlamında değildir. Daha ziyade o insanların birbirlerini tanımalarını ve anla(ş)malarını mümkün kılan metin olarak semboliktir. Eski Yunanca’da sembol (sumbolon), anlaşma yapan tarafların, misafir ve ev sahibinin veya katılımcıların birbirlerini tanıma aracı olarak işlev gören bir nişan veya göstergedir. Bu sebeple sembol kelimesi, orijinal anlamıyla, asla bir tarafın kendi başına sahip olamayacağı ve daima diğer taraflarla



uyumlu bir ilişki içine girdiği zaman ortaya çıkarabileceği anlamlı bir bütünü ima etmektedir.

Tatar'a göre, Kur'an yorumlarının bir hadise oluşu fikri, Kur'an'ın sembolik metni açısından daha iyi anlaşılabilir. Çünkü bir eylemi, düşünceyi veya tavrı "hadise" haline getiren şey onun içinde gerçekleştiği "bağlam"dır. Bağlamından uzaklaştırılan her düşünce, eylem veya tavır "hadise" olma niteliğini kaybeder. Kur'an yorumlarını bir hadise haline getiren yorumların içinde ortaya çıktıkları bağlama, genel olarak "İslâm geleneği" adı verilmektedir. Bizzat "İslâm geleneği" kavramını mümkün ve anlamlı kılan, onun sürekliliğini ve dinamizmini sağlayan şey ise müslümanların ortak bir anlam veya iletişim bağlamı içinde birbirlerini anlamaları ve tanımlarıdır. Bu dâimî iletişim ortamı veya bağlamı ise Kur'an'ın sembolik metin formudur.

Ne var ki, ona göre, İslâm düşünce tarihinde yorum veya tefsir kavramını "varlıklarla ilişkiye girme tarzı"ndan ziyade, fikhî ve tasavvufî yorumlarda olduğu gibi istisnaları olmakla birlikte genelde Kur'an'ın yazılı veya sözlü metin formlarının zihnî metin haline dönüştürülmesi (ifadelerin zihin dünyası içinde açılması) hadisesine işaret etmiştir. İstisna olarak bu iki disiplin için asıl soru, Kur'an âyetlerinin lengüistik ve analitik açılımından ziyade onun fiilî metin haline nasıl getirilebileceği, pratik hayat içinde nasıl somutlaştırılabileceği ve zihin dünyasının ötesinde tarihsel ortamlarla nasıl ilişkilendirilebileceğidir.

Ona göre İslâm yorum tarihinde tefsir kavramı, genel olarak ifadelerin analitik ve lengüistik açılımı olarak ele alındığından, klasik tefsirler Kur'an'ın yorumuna, Fazlurrahman'ın atomik (parçacı) yorum tarzı diye adlandırdığı bir tarzla yaklaşmışlardır. Halbuki atomik yorum tarzı, görülebildiği kadarıyla önemli oranda cevher metafiziğinin etkisi altındadır. Cevher metafiziği, kendi başına var olan bir cevher (atom) kavramını hareket noktası olarak kabul ettiğinden, bu yaklaşımın etkisi altında olarak atomik yorum tarzı, her bir âyeti kendi başına var olan ve böylece bir başka âyete indirgenemeyen "cevherler" olarak ele almaktadır. Her ne kadar atomik yorum tarzı, müfessirlerin bazı tarihsel, felsefi veya zamanın bilimsel denebilecek görüşlerine başvurmalarına engel olmamış ve hatta bazı Kur'an âyetlerinin diğer birtakım âyetlerle beraber ele alındığı vâki olmuşsa da, bu bilgilerin veya verilerin sonuçta cevherin (âyet) açılımı için yalnızca arka plan teşkil ettiği açıktır.

Bununla birlikte kendilerini bütüncül yaklaşım olarak değerlendiren çağdaş yorum teorileri de, tarihsel arka plandan hareket edildiğinde Kur'an metnindeki ilişkiler (anlamlar) ağının sabit bir kavramsal yapı içinde ortaya konabileceğini ve Kur'an'ın değişmez özüne (evrensel) erişilebileceğini iddia ettiklerinden cevher metafiziğine geri dönüyorlar ve sonuçta onlar da metafizik bir yorum anlayışıyla hareket ediyorlar. Söz gelimi Fazlurrahman da, Kur'an'ın tarihsel bağlamından hareketle tarihsel olmayan (tümel) kavramlara ulaşma ve daha sonra yorumcunun tarihselliğine yeniden dönme çabası içerisinde görünmektedir.

Peki, Kur'an'ın yorumlanması bağlamında "ilişki" kavramını cevher metafiziğine düşmeksizin nasıl ele alabiliriz? Tatar'a göre bu sorunun daha iyi anlaşılabilmesi için Tanrı kavramı ile Allah'ın sıfatları veya isimleri arasındaki ilişki model olarak seçilebilir. Nasıl ki Allah'ın sıfatları ve isimleri, Allah'ın birliğine rağmen, Tanrı kavramının tek bir kavramsal (tümel) ifade içinde ortaya konmasını imkânsızlaştırıyorsa, aynı şekilde Kur'an'ın muhtelif perspektifleri veya çok yönlülüğü de Kur'an'ın anlamının tek bir kavramsal yapı içinde ifade edilmesini engeller. Buna göre, Kur'an metni tek bir yorum içinde ifade edilebilecek, anlaşılabilir ve tecrübe edilebilecek bir metin değildir. Nitekim Kur'an'ın bu durumunu İslâm tarihinde fikhî, kelâmî, tasavvufî vb. fırkaların sayısız denebilecek çeşitliliğine bakarak farketmek mümkündür. Hemen her fırka kendisini Kur'an'a dayandırdığı halde hiçbiri Kur'an'ı bölünemez bir bütünlük içinde ortaya koyamamıştır. Ne var ki bu durum, onların yalnızca parçacı yaklaşımı benimsemeleri ile açıklanamaz. Bilakis bunun en temel sebebi, Kur'an'ın belli bir yorum içinde açıkça ortaya çıkarılabilecek bir "öz"e sahip olmayışıdır.

Tatar'a göre Kur'an'ın özü, kendi ifadesiyle, "Onun daima tarihsel olarak yolculuk halinde bulunan insanlara eşlik etmesinden ve insanlarla birlikte onun da hareket edişinden (tarih, zaman ve mekâna bağlı oluşundan) başka bir şey değildir. Kur'an yorumlarını bir hadise haline getiren şey, onun daima bir tarih, zaman ve mekân kategorisi içinde mevcut varlıklarla ilişkiye girmesi, bu ilişkinin sürekli olarak yeniden ve farklı şekillerde kurulmasıdır. Sürekli olarak yenilenmekte ve farklılaşmakta olan bu ilişkiler sebebiyle Kur'an (tümel) ve yorumlar (tikeller) arasında nihaî bir ayırım yapmak imkânsızdır. Zira bu farkı göstermeye çalışmanın kendisi de Kur'an'ın yeni bir yorumu olacaktır. "Kur'an yorumu" tabiri, yukarıda işaret edildiği üzere, tümel ile tikelin bir hadise

olarak kaynaştığına ve bu hadise içinde aralarındaki düalizmin zaten ortadan kalkmış olduğuna işaret eder. Tümel ve tikelin sürekli olarak kaynaşmakta oluşu, hidayet kitabı olarak nitelenen Kur'an'ın insanların önüne mutlak bir son nokta koymadığına işaret eder.

Bu yaklaşımda tümelin (Kur'an) ancak tikel (yorum) içinde ve tikelin de ancak tümel aracılığıyla var olabileceği şeklinde ortaya çıkan döngüsellik, Kur'an ve yaşayan insanlar arasındaki ayırımın ancak kuramsal bir ayırım olduğuna işaret eder. Burada düalist anlayışın yerine karşılıklı bağımlılık veya paylaşım fikri esas alınmaktadır. Karşılıklı bağımlılık fikrinden hareket ettiğimizde yorumun asıl işlevinin sadece metnin anlamını açmak olmadığı, onun aynı zamanda metnin karşısında duran yorumcunun içinde bulunduğu dünyanın açılması olduğu anlaşılır. Buna göre "yorum"un, metnin dünyasıyla yorumcunun dünyasının aktif (dinamik) bir ilişki içinde birlikte harekete geçmesinden ve bu karşılıklı etkileşim içinde birlikte dönüşümünden ibaret olduğu ortaya çıkar. Yorumcu Kur'an'ı muhtelif varlık (metin) formları içinde "kendisine konuşan" bir şey haline getirirken, Kur'an'ın yorum aracılığıyla açılan anlam dünyası yorumcuyu en azından zihni değişim ve dönüşüme uğratar. Bu değişim ve dönüşüm gerçekleşmiyorsa, gerçekte yorumcunun kendi anlam dünyasını Kur'an'a tatbik etmeye çalışmaktan başka bir şey yapmadığı anlaşılır.

Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde Kur'an metninin gerçekte, İslâm düşünce tarihinde filozoflar, kelâmcılar ve birtakım bilim adamlarının yapmaya çalıştıkları gibi, rasyonel veya bilimsel bir söylem düzeyine indirgenemeyeceği ortaya çıkar. Kur'an'daki ifadeler arasında, bu ifadelerin mutlak anlamda bir diğerine ve yorumlara indirgenemezliğinden kaynaklanan bir dâimî gerilimin ortaya çıkması, Kur'an metninin düşüncüyü harekete geçiren bir iletişim alanı (bağlam) olduğunu ima eder. Bu durumda Kur'an, bir konu veya sorun hakkında doğrudan bir son nokta koyan değil, aksine insanları belli konu veya sorunlar üzerinde karşılıklı iletişime geçmeye sevkeden bir metindir. Diğer bir deyişle, Kur'an metni belli bir konu veya sorunun temel noktalarına (perspektifler) işaret ederek insanları karşılıklı düşünmeye zorlayan bir metindir.

Kur'an'ı yorumlamanın ancak diyalojik bir bilinçle mümkün olacağı görüşünü savunan Tatar'a göre diyalojik bilinç, bir varlığın veya metnin anlamının mevcut an içinde kendisine her yönüyle hazır olarak verilmemesini, bu sebeple anlama veya yorumlama çabasının zamansal bir süreç

içine yayıldığını farketmekle ortaya çıkan bilinçtir. Yanı sıra diyalojik bilinç, yorumlama çabasında kendi sınırlılığının ve fâniliğinin farkında olarak daima başkalarına bağımlı olduğunu kabul eden ancak yine de kendisini başkalarının yorumlarıyla sınırlamayan insanın bilincidir. Diyalojik bilinç, cevher metafizğine düşmeden Kur'an'ı yorumlamanın doğru yolu olduğu gibi aynı zamanda o, Kur'an'ın yorum şiddetine mâruz kalmamasının da teminatıdır.

Diyalojik yorumlamanın söz konusu olmadığı yerde Kur'an'ın farklı açılardan ideolojik yorumlamaya veya şiddet politikalarına mâruz kaldığına dikkat çeken Tatar'a göre, İslâm tarihinde Kur'an'a dayalı olarak meşrûluk kazanmaya çalışan bütün istibdat rejimleri ile Bâtınîlik, Hurûfîlik gibi akımlar, Kur'an'ın temelde karşılıklı iletişim ve etkileşim ortamı (bağlamı) olarak işlev gördüğü fikrini reddederek, hatta bu ilişki ve etkileşim ortamının Kur'an'ın gerçek anlamının üzerini örttüğünü ileri sürerek ortaya çıkmışlardır. Onlara göre bu durumda yapılacak şey, Kur'an'ın gerçek anlamını örten şeyleri ortadan kaldırmak yani şiddet politikalarına başvurmaktır. Şiddet politikaları, ideolojik yorumlamada olduğu üzere, belli bir "ide"nin bizzat Kur'an'ın diline uygulanan tazyik sonucu Kur'an'ın gerçek anlamı şeklinde meşrûlaştırılmasını ifade ediyor.

Kur'an'ın günümüzde olduğu gibi klasik dönemde bu tür şiddet politikalarına mâruz kalmasının muhtemelen en büyük sebebi, klasik dönemlerde yorumun (tefsir ve te'vil) daha ziyade metnin yani cevherin "açılması" olarak ele alınması neticesinde Kur'an'a yorum şiddeti uygulanmasına epistemolojik zemin hazırlamış olmasıdır. Zira yorum "cevherin açılması" şeklinde anlaşıldığında bu açılmanın önündeki mevcut engellerin (zâhir, kabuk, metnin dili, siyasî ortam vb.) ortadan kaldırılması gerekir. Şayet Kur'an, şiddet politikalarına dönüşen yorumlar karşısında güçlendirilecekse, onun insanların birbirlerini tanımalarını ve karşılıklı anla(ş)malarını mümkün kılan sembolik metin formu temel olarak alınmalı ve diğer metin formları bu temel üzerinde yorumlanmalıdır. Zira Kur'an insanları karşılıklı olarak birbirlerini anlamaya sevkedemediği zaman farklı şiddet politikalarına dayanak teşkil edebilir veya mâruz bırakılabilir.<sup>40</sup>

40 bk. Burhanettin Tatar, "Kur'anı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001, s. 493-508.

### c) Kur'an'ın Tarihselliği

Tatar'ın Kur'an'ın tarihselliği meselesi konusundaki görüşlerini, onun Kur'an-tarih ilişkisi konusunu ağırlıklı olarak işleyen “Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi” makalesinden alıntılar yaparak, ilâveler ve kısaltmalarda bulunarak aktaracağız. Tatar'a göre Kur'an vahyi ile tarih arasındaki karmaşık ilişkilere işaret etme çabasının karşılaştığı en temel güçlük, tarihin Kur'an vahyine veya Kur'an vahyinin tarihe indirgenmesini engelleyecek biçimde bir görüş ufkunun tesis edilmesinde karşılaşılmaktadır.

Tarihselci yaklaşım, Kur'an vahyini gökten yere indiren birtakım tarihsel olayları “işaret levhaları” gibi ele alarak vahyin yol haritasını çıkarmaya çalışmaktadır. Burada tarihselciliğin temel amacı, “vahyi, kendi tarihsel arka planına referansla kavranabilirlik boyutuna erdirmek yani onun gerisindeki görünür tarihsel sebeplere dikkat çekerek bir tür Kur'an vahyinin izlediği tarihsel yolu, ‘Kur'an'ın mantığı’ olarak yorumlamaktır.” Artık bir defa bu mantık kavrandığında, tek tek âyetlerin anlamı genel yol haritası veya bütüncül şema içinde yerli yerine oturmuş olarak görülebilecektir. Ne var ki diğer taraftan ise tek tek âyetlerin anlamı, çıkarılan yol haritasının doğruluğu için bir tür kanıt teşkil edecektir. Böylece bir taraftan vahyin yol haritası tek tek âyetlerin kavranmasına hizmet ederken, diğer taraftan tek tek âyetler, çıkarılan yol haritasının doğruluğuna şahitlik yapacaklardır. Bu da tarihselci yaklaşımın, sonunda tarihselci olmaktan çıkarak “kendi kendini doğrulayan” bir kapalı devrenin oluşturulmasını mümkün kılan epistemolojik bir yaklaşıma dönüşmesi anlamına gelmektedir.

Kur'an vahyinin tarih ufku içinde belirmesine ilişkin rivayetlere bakıldığında ‘Cebrâil’ adlı meleğe, mesajı ileten elçi olarak özel bir önemin atfedildiği görülmektedir. Bu rivayetlerde Cebrâil'in vahiy hadisesinin gerisinde duran metafiziksel bir ufuk olarak dile getirilmesi, her şeyden önce Kur'an vahyinin salt tarih ufkuna indirgenemeyeceğini ima etmektedir. Burada Cebrâil, metafiziksel bir varlık olarak tarih ufkunun gerisine sarmakla birlikte aynı anda tarih ufku içinde anlaşılabilir bir mesajı getirmekle yükümlü olarak tasvir edilir. Diğer bir deyişle, bir beşerî dil (Arapça) içinde ortaya çıkan Kur'an vahyi aynı anda hem metafiziksel hem de tarihsel iki ayrı ufka sahip olmak gibi paradoksal bir görünüm içinde sunulur. Kur'an vahyi ne tamamıyla metafiziksel ne de tamamıyla tarihsel ufka indirgenebilmesi

anlamında metafiziksel ufuk ile tarih ufku arasındaki ayırımın (bu arada kesişmenin) eşiğinde durur.

Bu sebeple ona göre vahiy, aynı anda hem tarihsel hem de metafiziksel ufka sahip olması sebebiyle metafizikçi yaklaşımlarda olduğu gibi ne salt tarihin kurucu sözü, ne de tarihselcilerin düşündükleri gibi salt tarih yatağında akan bir süreçtir.

İşte bu kendine özgü var oluşu sayesinde ki Kur'an vahyi, tarih ufku içinde kendi anlam alanını açarak tarihe yeni perspektifler ve imkânlar sunmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an vahyi, tarihselliği sayesinde sadece "söz veya kelime" içinde değil, aynı zamanda "tarih alanı" içinde kavranabilirlik özelliğine erişir. Bu da Kur'an vahyinin, tarihselliği nedeniyle artık bir "söz"e indirgenemeyecek şekilde farklı varlık boyutlarına erişmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kur'an vahyini "salt söz" olarak ele almak yalnızca bir zihinsel soyutlamadan ibarettir. İşte Kur'an vahyinin "sözü" ile "tarihsel etkisi" arasında gerçek bir ayırımın yapılamayacak oluşu anlamında Kur'an tarihseldir. Bu sebeple böyle bir ayırım, ancak zihinsel bir çabanın soyut ürünü olabilir.

Kur'an vahyi, bu anlamda tarihsel olması itibariyle tarihin dönüşüm sürecinde kendi rolünü oynar. Elbette onun bu rolü asla tarihin kurucusu olduğu gibi metafiziksel bir iddia açısından ele alınmamalıdır. Kur'an tarihin "sıfır nokta"sını teşkil etmez ya da ona sıfır noktada müdahale etmez. Onun yaptığı en temel şey, tarihe yeni düşünme, anlama, inanma ve var olma "imkânlarını" sunmasıdır. Kur'an vahyi sunduğu bu imkânlar ve bu imkânların zaman içinde çeşitli şekillerde veya yorumlarla gerçekliğe dönüştürülmesi anlamında tarihselliğini sürdürür. Söz konusu imkânları tarihe sunması ve tarihin bu imkânları çeşitli görünümde içinde somutlaştırması sebebiyle tarih vahyin "söylenmemiş" boyutu olarak açığa çıkar. Buna karşılık tarih, Kur'an vahyinin yeniden yorumlanması için açık alan teşkil etmeye devam eder. Tarihin günümüze kadar Kur'an vahyine sürekli olarak yorumlanma imkânını vermiş olması anlamında Kur'an tarihseldir. Bu imkân sayesinde Kur'an vahyinin var oluş alanı sürekli genişlemekte ve dönüşmektedir. Bu genişleme ve dönüşüm sayesinde Kur'an vahyi tarih içinde hayatta kalma şansını elde etmesi anlamında tarihseldir. Tarih, Kur'an vahyine yeni var oluş alanı açarken aynı zamanda ona yeni ve farklı biçimlerde "düşünülebilir", yorumlanabilir olma imkânını

sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an yorumlarına dinamiklik kazandıran ve yorumun gerçekleşmesi için gerekli açık alanı teşkil eden şey tarihtir. Kur'an'ı yorumlama çabası ancak tarihin bilinç önünde açtığı bu imkânı kullanarak ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle bilinç ve Kur'an metnini buluşturan zemin Kur'an'ın tarihselleşmesi olayıdır.

Bu yüzden "Kur'an'ın tarihselliği, tarihselci yaklaşımın iddia ettiği gibi, Kur'an vahyinin kapalı bir devre (kısır döngü) olarak soyutlanmasını yani epistemolojik bir nesneye dönüştürülmesini değil, tam tersine yeni yorumlar içinde hayata getirilme imkânını gösteren "açık uçlu" bir tabirdir. Kur'an vahyi, tarih ufku içinde yeni imkân alanları açarken, tarih de Kur'an vahyinin önünde farklı yorumlama imkânları açarak açık uçlu bir ilişki içinde var olmaktadır. Daha farklı bir deyişle, birbirleri önünde açığa geldikleri "yeniden düşünülebilirlik" alanları sayesinde aralarında kapalı bir devrenin oluşması imkânsızlaşmaktadır. Söz konusu "yeniden düşünülebilirlik" imkânını birbirlerine sunageldikleri için Kur'an vahyi ve tarih bir şekilde "birbirlerinin varlığına ait olmaya" devam etmektedirler. Yukarıda sınırlı anlamıyla değindiğimiz "yorum geleneği" kendi gerçekliğini ve meşruiyetini Kur'an vahyi ve tarih arasındaki bu karşılıklı "aidiyet" alan ve sürecine borçludur.

Kur'an'ı yorumlama çabası olarak Kur'an hermenötiğinin, analitik açıklamacı yaklaşımlardan ayrıldığı temel nokta buradadır. Analitik açıklamacı (epistemolojik) yaklaşımlar dikkatlerini "zaten dile gelmiş olana" yöneltirken, Kur'an hermenötiği "henüz dile gelmemiş" olana (orijinal, kaynama noktasına) yüzünü çevirir.

Bize öyle geliyor ki Kur'an vahyi, içinde doğru ve yanlışların mutlak biçimde ayırt edilmesine imkân vermeyen tarih alanı içindeki oyna bir taraftan doğruları göstermek amacıyla aktif bir rol içinde girmesi ve diğer taraftan kendi doğruluk iddiasının mutlak delilini tarih içinde mümkün görmemesi sebebiyle paradoksal yapısını korumakta ve böylece bütünüyle tarihselleşmesi mümkün olmamaktadır. Kur'an vahyi kendi paradoksal görünümü ile tarih içinde hakikatin "elde hazır" bir şey olmadığını ve onun her zaman yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir süreç olduğunu ima eder. Bu sebeple Kur'an vahyi tarihe hakikatle randevulaşma çağrısını sürdürülmüştür.<sup>41</sup>

41 bk. Burhanettin Tatar, "Tarih Ufkunda Beliren İslam Vahyi", *İslâmiyât*, sy. 1 (2004), s. 29-37.

Bu bakımdan Tatar'ın bakışıyla Kur'an'ın tarihselliği, Kur'an'ın beşerî dünyamızda anlamını açabilme imkânını insanlar arası zamansal ve tarihsel ilişkiler ağı içinde görmekte eş anlamlıdır. Çünkü bir metin olarak Kur'an, ancak söz konusu ilişkiler ağı içinde rol üstlendiği yani bizim kendi dünyamızla, Tanrı ile ve Tanrı'nın bu metinde söylediği şeylerle bir şekilde "ilişki" içine girebilmemizi sağlayabildiği ölçüde anlam kazanabilir. Kur'an'ın etkin rol üstlenebilmesi, Kur'an'ın "ilişkiler ağı"nın şekillenmesinde aktif rol üstlenmesi demektir. Bir başka deyişle, Kur'an, insanlar için yeni ilişki formlarının oluşmasına yol açabildiği ölçüde "anlam" kazanır. Zira, anlam "ilişki" ise, bu durumda Kur'an'ın anlamı, bizim Kur'an'ın sözünü ettiği hususlarla ilişki kurabilme durumumuzda açığa çıkan bir şeydir. İşte böylesi ilişkilerin kurulmasına imkân verdiği ve yol açtığı sürece o tarihseldir. Şayet Kur'an, sadece kendisiyle "ilişki" kurabildiğimiz bir "şey" olursa, bu durumda o, "ilişkiyi kuran ve yönlendiren" özelliğini kaybetmiş demektir. İşte bu durum, "tarihselcilik" adı verilen kurgusal anlama ya da teoriye dayanak teşkil etmeye başlar. Zira ilişki kuran ve bu ilişkiyi yönlendiren şeyler, mahiyetleri gereği, tarihselcilik denen teori veya ideolojinin sınırlarının ötesine giden şeylerdir. Bir başka deyişle, Kur'an'ın tarihselliği, yukarıdaki aktif (ilişki kuran ve yönlendiren) anlamıyla, tarihselciliğin ideolojisini aşar. Çünkü "ilişki" yapısı gereği dinamik bir süreç olduğundan daima teorilerin ötesine gider. Oysa tarihselcilik, her türlü ilişkinin kendi kurgusal anlam alanı içinde cereyan ettiğini var sayar. Kur'an'ın tarihselliği, aktif anlamıyla, Kur'an ile ve Kur'an aracılığıyla başka şeylerle kurulabilecek ilişkilerin bir anlamda öngörülemezliğini ve bu öngörülemezlik sebebiyle de belli bir kuramsal düşünce içinde sınırlanamayacağını ima eder. Bu bakımdan, Kur'an'ın tarihselliği, tarihselci kuramların dayandığı temelleri geçersizleştiren bir anlama sahiptir. Zira tarihselcilik, anlamın anlamıyla ilgili bir kuram olarak, Kur'an'ın sahip olduğu ilişkilerin spekülâtif bakış açısı içinde kavranabileceğini var sayar. Böylece Kur'an'ın anlamını belli bir bakış açısı içinde (meselâ belli tarihsel dönemlerle veya dünya görüşleriyle) sınırlamak ister. Oysa Kur'an'ın tarihselliği, aktif anlamıyla, onun belli bir spekülâtif bakış açısı içinde sınırlanamayacağını dile getirir.

#### d) Kur'an'ı Anlama-Yorumlama ve Yöntem

Aslında Tatar'ın tarihsellik-tarihselcilik ve anlama-yorumlamaya dair buraya kadar arzedilen görüşlerinde Kur'an'ın anlaşılmasının yöntemine



dair görüşlerinin ip uçları ortaya çıkmış olmaktadır. Görülen o ki Tatar, genelde anlama sorununa ve özelden ise Kur'an'ın anlaşılması sorununa, epistemolojik bir hadise yerine daha temelde ontolojik bir hadise olarak bakmaktadır. Burada ilâve olarak, modern yöntem bilinci ve ilâhiyat disiplinlerinde yöntem sorunu bağlamında, bir iki noktaya daha temas etmek gerekir.

Tatar'a göre Descartes'ın, "Varlıklar veya metinler bütün zihinler için aynı ölçüde nesnel haline gelebilir" şeklindeki sözünde ifadesini bulduğu gibi tabiat bilimleri için geliştirilen yöntem bilinci, artık niteliğin araştırılması esnasında ortaya çıkan izâfiyetin yerini mutlakliyetin yani monolojik düşünmenin almasını talep etmiştir. Yöntem bilinci anlaşılacak varlıkların veya metinlerin herkes için aynı ölçüde nesne haline gelebileceğini var saymakla varlıklara ve metinlere bir tür evrensel özdeşlik atfetmekte yani bir tür anlam pozitivizmine yaklaşmaktadır.

Onun görüşüne göre yöntem bilincinin zorunlu olarak bir tür anlam pozitivizmine yaklaşması, onun zihin ile varlıklar arasında açık uçlu bir oyun yerine mantıksal ve matematiksel olarak belirlenebilecek evrensel ilişkiler tasarlamasından kaynaklanır. Buna göre, zihnin kesin kurallarına uygun düşen boyutuyla varlık, (söz gelimi ölçülebilir, hesaplanabilir boyutuyla) anlam kazanırken, onun bu kurallara uygun düşmeyen boyutları (söz gelimi duyular ve hayal gücü ile kavranan boyutları) kuşku sepetine atılır.

Bu da, yöntem bilincinin kendi kurallarına uyum sağlayanı seçmesi anlamında varlığı kendi içinde bölmesi ve varlığın bir boyutunu meşrû sayarken diğer boyutlarını ötekileştirdiği anlamına gelmektedir. Çünkü monolojik bir düşünme olarak yöntem bilinci temelde soyutlayıcı bir bilinçtir. O, varlıkları doğrudan yüzleştirdiği şekliyle değil, kendi kuralları çerçevesinde dolaylı olarak algılaması anlamında soyutlayıcıdır. Soyutlayıcı olması sebebiyle reflektif düşünme olarak da adlandırılabilir yöntem bilinci metinlerin doğruluk iddialarını askıya alır; varlık veya metinleri doğrudan bilince konuşan ve onu ikna etmeye çalışan değil, meşruiyet kazanmayı bekleyen varlık veya metinler olarak algılar. Diğer bir deyişle yöntem bilinci için temel sorun ontolojik değil epistemolojiktir. Bu sebeple karşılıklı ikna sanatı olarak asırlardır geçerlik kazanmış olan retorik ve ontolojilerin modern yöntem bilincinin yükselmesiyle gözden düşmeleri ve yerlerini epistemolojilere bırakmaları bir tesadüf değildir.

Modern yöntem anlayışına mukabil İslâm fihkî ve kelâmının benim-  
sediği usuller, realist varlık anlayışından hareket ettikleri için Kartez-  
yen yöntemin monolojik düşünme tarzıyla pek uzlaştırılmayacak bir  
karaktere sahiptirler. Her ne kadar, gerek kelâm gerekse fikh usulleri,  
geleneksel düşünme tarzlarının reflektif bir tarzda sistemleştirilmesiyle  
oluşmuşlarsa da, onlar “tekrarlanabilirlik” ideali doğrultusunda anlamın  
garanti altına alınmasından çok, doğru anlamın ortaya çıkması için ge-  
reken “zemin”in ifşasını amaçlarlar. Bu sebeple modern yöntem, “izle-  
necek yön” sorunuyla ilgilenirken, fikhî ve kelâmî usuller, “asıllar” yani  
“temel” (zemin) kaygısını güder.

Modern yöntem bilinci için yöntem bir teknik ve epistemolojik bir  
sorun olduğundan karşımıza ahlâkî duyarlılığı arttıracak şekilde anlaşıl-  
ması gereken bir varlıktan ziyade, soyutlanarak nesneleştirilmesi gere-  
ken materyal bir dünya çıkar. Modern bilim adamı için ahlâkî bilinçlilik  
sorunu, daha çok yöntemin doğru tatbik edilmesi ve elde edilen sonuç-  
ların çarpıtılmamasıyla sınırlı bir sorun olarak durmaktadır. Bu sebeple  
de tabiat bilimleriyle birçok insan bilimleri için merkezî sorun “doğru  
anlama”dır. Halbuki ilâhiyat disiplinlerinde “anlamın doğruluğu” daha  
önde gelir; fakat “anlamın doğruluğu” ile “doğru anlama” arasında nihaî  
bir ayırım yapılamamaktadır. Nitekim tabiat bilimleri ve söz gelimi, ant-  
ropoloji gibi insan bilimleri için anlamın doğruluğu sorunu bilimsel bir  
sorun değilken buna mukabil ilâhiyat disiplinlerinin nihaî amacı anla-  
mın doğruluğunu ortaya koymaktır. Bu sebeple anlamın doğruluğunu en  
temel kaygı olarak gören ahlâkî bilinç sorunu ilâhiyat disiplinlerinin en  
temel sorularından biridir. Ne var ki, anlamın doğruluğu sorunu, doğru  
anlama sorunundan ayrı olarak ele alınamadığı için gerçekte ahlâkî bi-  
linç sorunuyla yöntem / usul bilinci sorunu iç içe geçmiş sorunlar olarak  
karşımıza çıkmaktadır.<sup>42</sup>

Bu analiz şunu gösteriyor: Yöntem, bilimsel-matematiksel bir işlem  
ve buna bağlı olarak monolojik düşünme tarzı olarak düşünülüyorsa ya  
da ulaşılmaması arzu edilen anlama böyle bir yöntemle ulaşılabileceği var sayı-  
lıyorsa, buradan anlama-hakikate ulaşılamayacağı gibi aynı zamanda bir

---

42 Burhanettin Tatar, “Felsefi Hermenötik Açısından Yöntem-Anlam İlişkisi”, 24-  
25 Nisan 2003 tarihlerinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından  
düzenlenen *İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu* konulu sempozyumda sunu-  
lan yayımlanmamış tebliğ metni, s. 3-4.

yöntem dogmatizmi tesis edilmiş olur. Buna karşılık olarak kısmen fıkıh ve kelâm disiplinlerinde olduğu gibi yöntemle kastedilen, şayet zeminin aydınlatılması ya da ifşası ise, bu, anlama faaliyeti için faydalı hatta gerekli bir çabadır. Bu bakımdan Kur'an hermenötiği, ilâhiyat disiplinlerinin tesis ettiği usullere alternatif bir yöntem değildir. Aksine ilâhiyat disiplinlerinin geliştirdikleri usuller, Kur'an hermenötiği için bir zemin teşkil ederler.

### 3. Tarihselci Yaklaşımın Sorunları

Görebildiğimiz kadarıyla İslâm tarihselciliği, her şeyden önce bilgi ve anlam düzeylerini yeteri kadar tartışmamak ve ayırtırmamakla bir zihin karışıklığı yaşamaktadır. Tarihselci söylemde bu anlamda gözüken en belirgin sorun, Kur'an'ın anlaşılmasını, Kur'an âyetleri ve hadislerle birlikte İslâm tarihindeki bilgilerden oluşan eldeki tarihsel malzemenin, tarihsel eleştiri temeline dayanan bir metodoloji ile, şimdiye kadar çözülmeye inandırarak şifrelerinin çözülmesi ve bunu da salt zihinsel bir hadise, Fazlurrahman'ın ifadesiyle bir "saf kavrayış" hadisesi olarak görmesidir. Bu sebeple tarihselciler tarihsel eleştiri-kritiği yapmaya ve anlama yöntemleri geliştirmeye önem atfediyorlar. Nitekim Fazlurrahman'ın eserleri incelendiğinde onun en belirgin yanının, İslâm geleneğini temelden bir eleştiriye tâbi tutması ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasını temin edecek yeni bir metodoloji teklifinde bulunması olarak görülmektedir.

Tarihselciler, tarihselciliğin araka planındaki modernizm zemininden hareket ettiklerinden olmalı ki "anlam"ın, biri "bilgi" olarak, diğeri de sadece "anlam" olarak ifade edilebilecek olan iki düzeyinin ya farkında olamamışlar ya da görmek istememişlerdir. Bu sebeple de "bilgi-bilişsel anlam" olarak ifade edilebilecek olan anlamı, bilgi-bilişsel anlam zemini üzerinde metin, hadise ve yorumcu üçlüsünün ortaklaşa iletişiminden meydana gelen bilgi sınırlarının ötesindeki anlam olarak kodlamaktadırlar. Bilgisel anlam, Kur'an üzerinden konuşacak olursak, bazan bir âyetin ya da muayyen bir konunun bilgisi, bazan da genel anlamda Kur'an üzerinde yapılacak olan epistemolojik bir araştırmadan elde edilen bilgidir. Birincisine örnek olarak Kur'an'da geçen herhangi bir kelime ve olayın anlamına ilişkin araştırma, ikincisine örnek olarak da makâsıd-ı ilâhiyi tesbit edebilmek için Kur'an'ın tamamı üzerinde yapılacak olan bir araştırma örnek verilebilir. Neticede her iki araştırma da epistemolojik (bilgi-

bilimsel) bir çalışma olarak dil-bilimsel, tarihsel, edebî vb. araştırmalarla Kur'an ifadelerinin ihtiva ettiği tikel ve tümel bilgileri ortaya çıkarır. Bu araştırmalar neticesinde erişilen anlam, Kur'an'ın epistemolojik anlamıdır. Başka ifadeyle bu anlam, Kur'an'ın inzâli döneminde, insanlığa getirdiği bilgilerdir. Aynı zamanda bu anlamlar, bir bakıma yorum faaliyetiyle birlikte şu güne kadar hakikatin açığa çıkmış bilinen yüzleridir.

Gerek vahiy olarak insanlığa Hz. Peygamber aracılığıyla gönderilen bilgilerin vahyin ilk muhatapları tarafından yapılan ve bize ulaşan yorumları olsun, gerekse de sonraki bütün zamanlarda yapılan Kur'an yorumları olsun bunlar, yorum olarak ortaya çıktıklarında yorumcu için Kur'an'ın geneli ya da bir konusu hakkında erişilen "anlam" iken, bu anlam, yorumcunun zihninde sabit zihinsel bir bilgi objesine dönüştüğü ve diğer insanlara aktarıldığı, yani dile geldiği andan itibaren ise Kur'an'a ilişkin yeni bir "bilgi"dir. Böylece Kur'an'daki bilgilerin her yeni yorumcu tarafından tecrübe edilerek yorumlanmasıyla erişilen yeni anlamlar Kur'an'a ilişkin bilgi stokunun kaydına geçer. İşte bir adım öncesinde "anlam" mahiyetinde iken, şimdi bir bakıma gelenek olarak da isimlendirilmesi mümkün olan bu bilgiler, bu sefer yeni anlamların üzerinde yeşereceği zemin olarak işlev görürler. Bu bakımdan hem âyetler hem de Kur'an'ın yapılan tefsirleri, içinde anlamlar barındıran bilgi malzemeleridir. Bu bilgi malzemelerinin bilişsel olarak doğru anlaşılmalarıyla bundaki bir hakikatin, yorumcuya başka bir tarihsel hadise bağlamında yeni bir yüzünü göstererek kendini ifşa etmesiyle anlaşılması mahiyetindeki anlamları farklı şeyler olarak görülmelidir. Bu anlamlardan birincisi epistemolojinin konusu iken ikincisi ontolojik bir hadise olarak hermenötüğün konusudur.

Anlamlar "metinleşme" hadisesinden sonra bilgi malzemeleri olarak şekillenince, bunların sabitleşmiş bilgiler olarak, sabit bilişsel anlamlarından söz edilebilir ve bilişsel anlamın ortaya çıkarılmasının epistemolojik araştırmayla olanaklı olduğu söylenebilir. Bu lafzî anlamdır. Söz üzerinden elde edilen anlamdır. Fakat anlam dediğimiz şey her zaman bilişsel anlamın sınırlarını aşan bir şey olduğundan, bu nokta metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir noktadır. Çünkü burada da epistemolojik araştırmadan sonra âyetin maksadı ve tefsir yazarının niyetinin ya da içinde düşündüğü paradigmasının anlaşılması büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple tefsir ve fıkhıta, hikmet, illet ve sonunda makâsıd tartışmaları temel konular olmuştur. Doğrusu

bilişsel anlam ile anlam dediğimiz düzeylerin birbirine iyice karıştığı bu noktanın aşılması bakımından, epistemolojik düzeyde “yazarın niyeti” kavramı ile de ifade edilebilecek olan maksadın anlaşılması, ontolojik düzeyde ise ufukların kaynaşması önem arz etmektedir. Kur’an’ın epistemolojik anlamına ilişkin sorunların giderilmesi konusunun, risâletin ana konularından biri olduğu açıktır.

Allah’ın insanlığa peygamber olarak melek yerine bir insanı göndermiş olmasının, onun icra edeceği fonksiyonla ilgili olduğu söylenebilir. Bu fonksiyon, her şeyden önce bir insan olarak ortaklaşa kullandıkları dil üzerinden insanlar arasında bir anlam ve kavram dünyası kurmaktır. Çünkü bu anlam / kavram dünyası, Hz. Peygamber’in asıl vazifesi olan tevhid inancını yerleştirmek ve buna dayalı bir hayat düzeni kurmanın üzerine oturacağı temel işlevini görecektir. Bu sebeple Hz. Peygamber, yanında teorik olarak öğretilerek geçilen bir bilgi paketiyle gönderilmek yerine Allah’ın vahyini insanlara, birlikte yaşadıkları hayatın içinden uygulama gerektiren bir çağrı olarak tebliğle görevlendirilmiş, o da bu tebliğden somut dinî bir yapı inşa etmiştir. Bu somutlaştırma eylemi ise, dinin temelini teşkil eden kurallarını ifade eden kavramların lafzî (literal) anlamlarının, ihtilâfî ortadan kaldırarak şekilde belirmesini sağlamıştır. Meselâ İslâmî temel kavramlardan namazı ifade eden “es-salâh” sözcüğünün anlamının tatbikatla gösterilerek kavramsallaştırılmış olması bunun en açık örneklerindedir. Bir otorite olarak Hz. Peygamber namaza dair tatbikatiyle hayatında müslümanlara namazı âdeta bir cismi gösterir gibi göstermiş, zımnen, âdeta işte namaz, sözcük anlamının ihtiva ettiği anlamlar ne olursa olsun başka bir şey değil sadece budur demiş olmaktadır. Böylece bir gösteren olarak ya tatbik ederek ya da bir tatbikatı göstererek, ama her iki halde de somutlaştırmak suretiyle kavramsallaştırarak üzerinde ittifakın mümkün hatta kaçınılmaz olduğu bir dinî kaideyi belirlemiş olmaktadır.

Bu bakımdan Hz. Peygamber, inananların herhangi dinî bir kavramın anlamı konusunda ortak bir zeminde buluşabilmeleri için kavramsallaştırmaya gitmiş ve bu kavramsallaştırmayı da tatbikatlarla somut gerçeklere dayandırarak yapmıştır. Böylece meselâ Arap dilindeki namazı ifade eden “es-salâh” sözcüğü söz konusu olduğunda artık müslümanlar, birinci olarak, bunun kültür içindeki anlamıyla bir sözcük olarak görülemeyeceğini ve yeni bir anlama kavuşan bir kavram olarak görülmesinin zorunlu olduğunu, ikinci olarak da, bu kavramın anlam alanını

belirleyen sözcüklerin ancak namaza dair Hz. Peygamber'in insanların gözü önündeki tatbikatını ifade ettiğini öğrenmiş oldular. Meselâ cârî bir tatbikatla bir sözcüğün kavramsallaştırılarak anlamının sabitleştirilmesine de "ribâ" (faiz) sözcüğü iyi bir örnek olabilir. Hz. Peygamber, Vedâ hutbesinde açıklandığı gibi faizin ebediyen kaldırıldığını bildirerek cârî tatbikatlardan biri olarak amcası Abbas'ın faizini kaldırmıştır. Bu tatbikat ve diğer tatbikatlar sonunda her ne kadar Câhiliye döneminde de faizli muameleleri ifade eden bir kavram idiyse de artık ribâ, İslâmî anlamda bir kavrama dönüştürülmüş ve bunun literal anlamı bir bakıma sabitleştirilmiştir. Böylece herhangi bir okuyucu Kur'an'da bu sözcükle karşılaştığında bunu sadece etimolojik anlamları bakımından anlamayacak, kavramsal olarak anlayacaktır. Oruç, zekât, hac, kurban gibi dinin temelleri yanında, somut olaylar ve kişiler üzerinden küfür, şirk, fâsıklık ve diğer günah kabilinden olan eylemleri ifade eden sözcükler de İslâm bakımından kavramsal anlamlarına kavuşmuş oldular. Öğretilen teorik bir nazariye yerine Hz. Peygamber döneminde dinin tarihsel şartların paralelinde peyderpey geliştirilen bir tatbikat olması, Kur'an'daki İslâmî temel kavramların tatbikata dayalı birer kavram olarak ortaya çıkmasını sağlayarak müslümanların temel kaideleri üzerinde ittifak ettikleri bir kavram dünyası ve bu temel üzerinde de bir din inşa edilmiştir. Böylece müslüman ümmetin hayatında rutinler olarak somutlaşan tatbikatlar, müslümanların zihninde lafzî anlamları bilinen ortak bir paydaya dönüşme başarısı göstermiş, temele ilişkin bir ihtilâfa zemin bırakılmamıştır.<sup>43</sup>

Bu açıdan bakıldığında Kur'an âyetlerini iki ayrı grupta incelemek gerekli hale geliyor. Bunlar: 1. Namaz, oruç, zekât gibi vücüb bildiren âyetler yanında, faizi yasaklayan, cinayete kısas cezasını kanun olarak koyan âyetlere varıncaya kadar uygulamaya ilişkin olan âyetler. 2. Kıssalar ve darbimesellerden başka, Kureyş ve Leheb sûreleri ve diğer bazı pasajlarda söz konusu edilen güncel olaylara değinen âyetler, tabiat olaylarından söz eden kevnî âyetler ile ölüm ve kıyametten başlayarak âhîret hayatını söz konusu eden tatbikata ilişkin olmayan diğer âyetler. Dilsel ifadeler somuta yöneldikçe anlamsal bakımdan daha açık hale gelmelerine karşın anlam zenginliklerini kaybettiklerinden olmalı ki Kur'an metni daha çok kıssalardan, darbimesellerden, kâinatındaki ve öteki dünyadaki işleyişi hikâye (kıssa)

43 bk. Şevket Kotan, "Nass ve Tarih", *İslâmî İlimler Dergisi*, III/2 (2008), s. 205-218.

eden anlatımlardan -bu anlatımlar söz konusu alanlara ilişkin olayları hikâye ettiklerinden, bu açıdan bunları da kıssa olarak görmek mümkündür- ve müslümanlara doğrudan bir mükellefiyet getirmeyen güncel hadiseleri hikâye (kıssa) eden pasajlardan oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın ekseriyetini kıssalar teşkil etmektedir. Aslında daha temelde ise Kur'an'ın tamamı birtek kıssadan meydana gelmektedir. Çünkü bir bütün olarak Kur'an, geçmiş peygamberlerin kıssalarının devamı olarak bize Hz. Peygamber'in kıssasını anlatan bir kitaptır. İnsan ise bu kıssanın devamında rol alan aktör olarak kendi kıssasını yazmaktadır. Bir taraftan kendi kıssasını yazarken, diğer taraftan olaylar içerisinde rol alan aktör olarak kendi kıssasını yazmasının bir semeresi, bir ödülü olarak Hz. Peygamber'in kıssasını, yani Kur'an'ı anlamanın imkânlarına kavuşmaktadır.

Kıssalar aynı zamanda Hz. Peygamber'in sağlığında somutlaştırma imkânı bulamadığı ya da somutlaştırılması mümkün olmayan bir anlam dünyasının, kıssalarla kısmen de olsa daha görünür hale getirilerek müslümanlar için üzerinde uyuşımı mümkün olan bir anlam dünyasının tesis edilmesinde temel rol oynamaktadırlar. Çünkü kavramlar kendi başlarına anlaşılabilir olmadıklarından, kavramları ve kavramların gösterdiği hakikati insan, ancak olaylar zinciri ya da süreci içinde tarihsel olaylar bağlamında somut olarak tatbik edilebildikleri ölçüde anlayabilir. Olaylar zincirinin devamlılığı ise anlama olayını açık uçlu kılar. Bu da insanın hakikati asla kendi başına bütün olarak tarihsel olaylardan bağımsız şekilde kavrama gücüne sahip olmadığı anlamına geliyor. Anlamanın açık uçluluğu, olaylar içinde anlaşılabilir kavramların sürekli revizyona tâbi tutulmasını gerekli kıldığından insanın Allah ile ilişkisi en temelde salt zihinsel / kavramsal olarak değil, “olayların cereyan ettikleri tarihsel ortam” içinde şekillenmektedir. Bu bakımdan İslâm, salt kavramlardan ziyade Burhanettin Tatar'ın ifadesiyle, olaylar içinde anlaşılabilir bir tür “eylem ve olay dini” olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da her türlü kıssanın anlatılmasıyla asıl anlatılmak istenen büyük kıssa, Kur'an'a muhatap olan insanın asla olaylardan bağımsız şekilde hakikati kendi başına anlayamayacağı ve olayların her zaman Allah'ın gözetim ve müdahalesine açık olarak cereyan eden bir süreç olduğudur.<sup>44</sup>

44 Burhanettin Tatar, “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar”, *Milel ve Nihal*, VI/1 (2009), s. 99-111.

Bir başka yönüyle de kıssalar, Allah'ın eşsiz güç ve bilgi sahibi olarak, beşerî olaylar içinde nasıl rol aldığını doğrudan kendi anlatım tarzı ve eylemi içinde ifşa eden anlatımlardır. Böylece kıssalar bir taraftan geçmiş olaylara dikkatleri çekerken diğer taraftan kendilerine özgü anlatım tarzlarıyla Allah'ın şimdi-burada aktif olduğunu da bildirirler ve geçmiş aracılığıyla “şimdi-burada” dediğimiz dünyaya yeni bir gözle bakmamızı sağlarlar. İşte bu açıdan bakıldığında, söz gelimi tevhidin, salt kavramsal (zihinsel) olarak ele alınıp açıklanamayacağı, buna mukabil Allah'ın kâinattaki eylem biçimi ve tarihsel olaylara müdahale ediş tarzı içinde bir süreç olarak ancak farkedilebileceği görülür. Allah'ın birliğinin ne anlama geldiği, salt tevhid kavramının analiziyle değil, kıssalar içinde anlamı ortaya çıkan olaylar ve Allah'ın eylemleri aracılığıyla ontolojik bir gerçeklik olarak farkedilir. Bu açıdan bakıldığında kıssalara ilişkin olarak söz konusu olan “ibret” kelimesini de daha çok ilâhî hakikatin tarihsel olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini “görebilme” ve ona “tanıklık edebilme” şeklinde anlamak daha uygun görünüyor. Kur'an, kıssaları dinlediğimizde ya da okuduğumuzda onlardan ibret almamızı isterken, aslında bizim Allah'ın iradesinin, gücünün, bilgisinin olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini görmemizi ve bu hakikate şahitlik etmemizi ister. Böylece kıssa edilen olay sanki hemen yanı başımızda cereyan ediyor gibi bir hal alır ve bu şekilde biz olayın içinde yer alan bir varlığa dönüşerek anlamamız istenen hakikati bir başka boyutuyla anlarız.<sup>45</sup>

Kur'an kıssaları, insan için bir tarihsel malzeme olamayacak kadar insanın kendi varlığına ait olduklarından okuyucu kıssaları anlarken içinde bulunduğu olayları daha derinliğine yeniden anlama şansına erişir ve kendisiyle yüzleşme imkânına kavuşarak nasıl bir varlık olduğunu yeniden kavrar. Böylece dünya içinde bulunduğu yeri ve gördüğü şeyin kendisine ilişkin olduğunu farkederek. Bu bakımdan Kur'an metninin ekseriyetinin farklı alanlara ait olayların anlatımı anlamındaki kıssalardan (anlatım) oluşması, insana dünya içindeki serüveninde karşılaştığı her türden olaya karşı bir referans sunarak geniş bir anlam ufku kazandırmakta, dünya hayatını tevhidin açılımına uygun bir niteliksel formda yaşamasına imkân sağlamaktadır. Kıssalardaki anlamların açık uçluluğu, sonsuz yorumcu tarafından kıyamete kadar meydana gelecek sayısız olay karşısında kıssanın sayısız anlam sırrının her olay bağlamında yeniden ifşasıyla birlikte olayın

45 Tatar, “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerinde Felsefî Notlar”, s. 100.



anlaşılmasına da zemin olmaktadır. Aksi takdirde Kur'an'ın talep ettiği gibi hayatın İslâmîleşmesi ve kıyamete kadar bütün hayatın müslümanca bir hayat olarak devam edebilmesi için ya tarihin durağan olması, ya da kıyamete kadar meydana gelecek her sorunun hükmünün açıklanması, her olayın anlamının bizim bilemeyeceğimiz bir şekilde bize verilmesi gerekirdi. Halbuki Kur'an bir müslümanın ahlâk ve ibadet hayatına ilişkin âyetleri dışında insanın dünya hayatında karşılaşılabileceği sorunlara dair az sayıda açıklama yapmış, az sayıda olayın ahkâmını belirlemiştir.

Kur'an metninin ikinci kısmını teşkil eden pratiğe ilişkin bu âyetler grubu, açık bildirimler olarak, somut şeylere yönelik açıklamalar olmaları bakımından daha az açık uçlu ve daha açık anlamlara sahiptirler. Bununla birlikte yukarıda değinildiği gibi, Allah'ın elçisinin bu türden âyetlerin ifade ettiği anlamlarını yaşanan hayat içerisinde somutlaştırarak kavramsal bilgiye dönüştürmesi de bunları daha açık hale getirmiştir. Kaldı ki bu âyetlerin bir kısmı zaten hayat içerisinde ortaya çıkan sorunlara ilişkin olarak, ya da bazı sorunlar bağlamında nâzil olmuşlardır. Esbâb-ı nüzûl olarak ifade edilen bu olaylar, söz konusu soruna çözüm getirmenin yanında aynı zamanda âyetlerdeki ifadelerin anlamlarını da açmıştır. Bu bakımdan, her ne kadar tarihselciler kendi tezlerine en kuvvetli mesnet olarak gördükleri için bu sebeplerin rollerini olmayacak kadar abartıyorlarsa da<sup>46</sup> bunları Hz. Peygamber'in "mübelliğ-mübeyyin" sıfatlarının yardımcı unsurları olarak görmek daha doğrudur. Zira ne kadar da nüzûl sebepleri olarak rivayet edilen olayların tamamı, zamanla gelenek içerisinde anlam farklılığına uğramışsa da ve tezlerini gerekçelendirmek için tarihselciler bunları âyetlerin inişinin gerçek sebepleri olarak göstermeye çalışmışsalar da, ilgili âyetlerin inzâl olunmalarının bu anlamda sebepleri değildirler. Bunların önemli bir kısmı, daha sonraları yorumcular tarafından âyetlerle olayların arasında kurulan anlamsal ilişki itibariyle esbâb-ı nüzûl rivayetleri olarak değerlendirilmişlerdir. Bu türden âyetler ifade ettikleri açık anlamları yanında kıssa âyetleri örneğinde ifade edildiği gibi anlam çağrıştırmaya özelliklere sahip olmalarına rağmen, yine de kıssa kategorisinde değerlendirdiğimiz âyetler kadar anlam zenginliğine sahip değildirler. Çünkü onların asıl işlevleri, onların somuta yönelerek, açık anlamlar ortaya koymaları ve dünyada ahlâkî kurallar, ibadetler ve bazı

46 bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 41.

önemli hususlarda ahkâm olmak üzere dine bir beden kazandırmak için sabit kurallar koymalarıdır. Fakat pratiğe ilişkin olan bu türden âyetler, diğerleri kadar anlamsal zenginliğe sahip olmamalarına karşın, uygulandıklarında ortaya çıkardıkları sonuçlar ve bu sonuçların da neden oldukları pozitif gelişmeler bakımından başka tür bir zenginliği içeriyorlar.

Nüzûl sebepleri olarak rivayet edilen olayları âyetlerin indirilişinin gerçek sebepleri olarak görmek yerine, onları anlaşılabilirliği bakımından tartışmaya ve dolayısıyla ihtilâfa mahal bırakmayacak şekilde Allah'ın açık olmasını istediği âyetlerinin açıklayıcıları yani mübeyyinleri olarak görmek, aynı zamanda tarihselci bakışı tersine çevirerek, söz konusu tarihsel olayları bu bağlamda indirilen kuralların ve ahkâmın değişmesinin sebebi olmak yerine onların değişmezliklerinin nedeni yapar. Çünkü bu açıdan bakıldığında söz konusu olaylar, ilgili âyetlerin inmelerinin sebepleri olmak yerine -ki bu, eğer söz konusu bu olaylar olmasaydı ilgili âyetlerin inmeyeceği ve bazı hükümlerin konulmayacağı anlamına alınıyor- onların açıklayıcıları, dolayısıyla bu âyetlerin başka anlamlara çekilmesini önleyen koruyucuları oldukları görülür. Nitekim incelendiğinde, İslâm'ın klasik döneminde nüzûl sebebi olan olayların aslında ulemâ tarafından genelde böyle yorumlandığı görülmektedir.<sup>47</sup>

Kur'an âyetleri böyle değerlendirildiğinde, tarihselcilerin Kur'an'ın insanlar arası ilişkileri düzenleyen âyetlerinin, hatta bazı tarihselcilerin daha ileri giderek iddia ettikleri gibi Kur'an'ın bütün âyetlerinin<sup>48</sup> yerel-tarihsel oldukları gerekçesiyle ahkâmının sonraki tarihlerde artık uygulanmayacağı ya da literal anlamının sonraki tarihlere bir şey söylemediği şeklindeki tezleri mesnetsiz kalıyor. Dolayısıyla bu türden tezlerin, Kur'an'ın kendi iç anlamsal yapısından çıkarılan bir anlamdan ziyade, konuya ilişkin Kur'an araştırmasından önceki kararlarına, hayata dair tercihlerine Kur'an'dan meşruiyet temin etme iradesine denk düştüğünü gösteriyor. Yoksa bu tarz taleplere ne bilimsel araştırmalar neticesinde, ne de hermenötik gayretlerle ulaşılmadığı açıktır. Bu sebeple biz, tarihselcilerin Kur'an ahkâmına ilişkin düşüncelerinin bilimsel bir sonuç yerine, bir tercih olduğu kanaatindeyiz. Meselâ âdil bir yargılama sonucunda kısas cezasını gerektirecek şekilde işlenen bir cinayet suçuna

47 bk. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası, ts.

48 Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006), s. 59-77.

karşılık kısas cezası verildiğinde, eğer cinayet suçunun işlenmesine giden yollara yönetim erki tarafından bir süreç dahilinde engeller konulmuş da buna rağmen bu suç işlenmişse, burada yargının verdiği bu cezanın her şeyden önce âdil olmadığı nasıl söylenebilir? Bu sadece bir kamu davası mı yoksa oğlu öldürülen bir babanın da davası mı? Ya da kısasın kin ve nefreti arttırarak cinayet vak'alarının daha da artmasına sebebiyet vermesi ile maslahata uygun düşmediğini ortaya koyan istatistikler ve bilimsel araştırmalar mı var? Şöyle bir soru da sorulabilir ve bu sorular çoğaltılabilir: Cinayet suçuna çeşitli mülâhazalarla kısas dışında daha hafif cezalar öngören hukuk sistemlerinin cârî olduğu memleketlerde cinayet vak'alarının azaldığını gösteren bilimsel veriler mi var? Meselâ günümüzde bazı memleketlerde eğer ağırlaştırıcı unsurlar yoksa cinayet işleyen bir kişi sonuç itibariyle dört-beş yıl hapis yatarak çıkabiliyor. Ama bunun cinayet vak'alarını azaltmadığı açıktır. Mafyalar ve cinayet şebekeleri toplumun fakir ve cahil kalmış insanlarını bu yolda kullanmakta, suç işlediği kanıtlandığında avamî tabirle "koç gibi" yatılan dört-beş yıllık hapis cezasına karşılık olarak bu insanlar, hayatları boyunca kazanamayacakları kadar paralar kazanarak bunu bir meslek olarak icraya devam etmektedirler. Halbuki buna karşılık cinayet suçuna neredeyse tamamen İslâm hukukuna uygun şekilde kısas cezası uygulayan yaklaşık 1,5 milyar insanın yaşadığı Çin Halk Cumhuriyeti'nde, cinayet suç oranının çok daha düşük olduğu ve şehirlerin nisbeten sakin caddelerinde geç saatlere kadar her cinsten insanın rahatça dolaşabildiği görülmektedir. Bu durum, aslında tarihselcilerin, tarihseldir diyerek Kur'an'ın öngördüğü bu cezaların modern çağda geçersizliğini ileri sürerlerken bilimsel herhangi bir mesnede ya da sahih olarak kabul edilebilecek bir yoruma dayanmadıklarını, buna karşılık, hayata ilişkin tercihlerinin gereği olarak Kur'an'ı böyle yorumladıklarını gösteriyor. Bu sebeple onlar, âyetlerin lafzî / literal anlamına sadece yorumcuyla Fazlurrahman'ın ifadesiyle "derunî anlam"a ulaştıran göstergeler olarak itibar ediyorlar.

Tarihselcilerin Kur'an'ın kendini yorumlayan metin, yani ön planda olan literal anlamıyla arka planda olan evrensel anlamını yorumlamakta olan metin olduğu şeklindeki Kur'an içinde çok katmanlı anlamlar var sayımı, Kur'an okunduğu esnada parça parça tecrübe edilen anlamların, gerçekte arka plandaki anlamının yorumundan başka bir şey olmadığı anlamına geliyor. Özellikle Fazlurrahman ekolü tarafından savunulan bu yaklaşım,

kendi metodolojisine bağlı kaldığı sürece, aslında Kur'an'ın Kur'an ile yapı çözümlerine uğratılmasını öngörmektedir. Çünkü, arka plandaki anlama götürecek olan ön plandaki anlamlar / yorumlar, arka plan açığa çıkarıldığında derhal çözümlenerek şeffaflaşacak ve geçmişte kalan tarihsel anlamlar ve yorumlar olarak işlevlerini kaybedeceklerdir. Bir başka arka plandaki anlamın ortaya çıkarılması için yeniden kendilerine başvuruluncaya kadar da durumları değişmeyecektir. Böylece, ön plandaki anlamlar (literal anlamlar, tarihsel yorumlar) yalnızca arka plandaki anlamın ortaya çıkarılması için, zamansal olarak kullanılan bir araçtan ibaret olurlar.<sup>49</sup>

Aslında yukarıda Fazlurrahman'ın verdiği somut örneklerle bakılınca, ön plandaki anlamın arkasındaki asıl anlam, yani genel ilkeler dediği anlamın, Kur'an'ın lafzından çıkarılan gaye ve hükmün dayandığı illetler yerine onun modern durumu temel referans noktası olarak yaptığı yorumlardan başka bir şey olmadığı açıktır. Çünkü onun tezlerini temellendirmeye çalışırken verdiği somut örneklerdeki gerçeğe aykırı argümanlar bunu gösteriyor. Meselâ o, Kur'an'ın yasakladığı ribâ düzeniyle modern bankacılık ve faizi aynı saymanın, iki şeyi açıkça karıştırmak olduğunu, çünkü faizin, modern "gelişimci ekonomi" kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenleme olduğunu söylerken, faiz temeline dayanan bugünkü modern bankacılık sisteminin, aslında eski ribâ düzeninin modern çağda, modern sömürü düzeni için bilimsel temelleri üretilerek uluslararası düzeyde örgütlenmiş daha mâkul görünümlü modern organizasyonundan başka bir şey olmadığını bilmiyor olmalıdır. Çünkü bilse muhtemelen böyle bir tezi savunmaz ve faizle para satarak bunu sömürü düzeninin zemini haline getiren ve dünyada krizler çıkararak haksız yere ülkelerin zenginliklerini ve içerisinde yaşayan milyarlarca insanın kazançlarını ellerinden alan haksız bir dünya düzeninin arkasında olmazdı. Eğer modern cârî sistemi düşüncesine temel almış olmasaydı zekât sisteminin geçersizliğini de, şer'î bir temel yerine, İslâm ülkelerinin zekâtı uygulamadıkları, bunun yerine başka vergi sistemlerine alışmış oldukları şeklindeki meşrû delil olma bakımından hiçbir değeri olmayan gerekçelere dayandırmaz ve sıradan bir din eğitimi alan herhangi bir kişinin dahi bildiği zekât ile verginin farklı fonksiyonları olan kurumlar olduğunu gözden kaçırmazdı.<sup>50</sup>

49 Burhanettin Tatar, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s. 413 vd.

50 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 369.

Kur'an'ın arka planındaki anlamına, yukarıda geçtiği gibi, Kur'an'ın inzâl zamanı ve ortamına yönelik ikili hareket metoduyla ulaşılabileceğini ileri süren Fazlurrahman'ın, Kur'an'daki emirlerin tam mânasıyla kendi bağlamları içinde ve evveliyatı açısından anlaşılmasıyla da, Kur'an ve Sünnet'in getirdiği hükümlerin arka planındaki ilke ve değerlerin bulunarak çıkarılacağını iddia etmekte olduğuna değinmiştik.<sup>51</sup> Ulemânın makâsıd-ı ilâhî olarak isimlendirdiği bu "ilke" ve "değerler"i bütün zamanlarda her sorunun çözümünün anahtarı olarak görmesi, onun bu değerleri sabit anlamlar olarak tasavvur ettiğini gösteriyor. Halbuki her bakımdan problemlili olan bu tasavvur, geçmişte ortaya çıkmış anlamın aynıyla bizim anlayışımıza doğacağı, bir başka ifadeyle, Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübeyi, bizim de yaşayabileceğimiz ve dolayısıyla aynı anlam titreşimlerine muhatap olacağımızı var saymak anlamına geliyor. Eğer bununla kastı literal anlamın ötesindeki gerçek mânasıyla "anlam" ise bu onun ontolojik olarak mümkün olmayan bir tezin peşinde koştuğu anlamına geliyor. Yok eğer şifahen ifade edilmesi veya yazıya geçirilmesi suretiyle artık anlam düzeyinden filolojik anlam düzeyine, yani bilgi düzeyine geçmiş olan bir anlamı kast ediyorsa, o zaman artık zihinde bilgi objesine dönüşmüş olan filolojik bir anlamın, müslümanların 1400 yıllık tarihi içerisinde hiçbir kimse tarafından elde edilmediği, bu keşfin ancak modern insana nasip olduğu anlamına geliyor. Halbuki o, geçmiş İslâm bilginlerini çok fazla filolojik çalışmalarla vakit geçirdikleri ve dolayısıyla Kur'an'ın arka planındaki anlamına yönelmedikleri için eleştirirken bunu kastetmediğini göstermiş oluyor. O halde bu, epistemolojik araştırma sonucu elde edilen literal anlamla, yani bilgi ile gerekçelendirme imkânı olmayan, fakat evrensel hakikat olma iddiasındaki bir tezin, hermenötik jargonla savunularak alan değiştirme manevrası ile gerekçelendirilme çabasından başka bir şey olmasa gerektir. Çünkü böyle bir tez epistemolojik bir araştırma ile ileri sürülecek olursa, geçmişte bu alanın çok fazla taranmış olması ve irdelenmemiş, tartışılmamış pek fazla konunun kalmaması sebebiyle bilimsel dayanaklarına kavuşması mümkün olmaz. En fazla eskilerin ifadesiyle zayıf bir kavil olarak değerlendirilerek geçilir. Halbuki Fazlurrahman'da olduğu gibi bütün tarihselcilerin sağlam temellere ihtiyaç duyan büyük iddialarının olması daha sağlam gerekçelere ihtiyaç duyuyor.

51 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 92.

Fazlurrahman, hermenötik teziyle akıl ile mâkul arasında, tarihsel mesafenin engellemeyeceği bir ezeli ülfetin olduğunu var sayarak, aklın, mâkulü (evrensel) uzaktan tanıyabildiğini söylemiş oluyor. Buna göre tarih ise, yalnızca akıl ile “mâkul”ün buluşması için bir sahne ve ortamdan ibarettir. Kur’an’ın ön plandaki anlamı da, akıl ile arka plandaki mâkul, yani rasyonel anlam arasındaki buluşma noktasıdır. Ne var ki burada akli bekleyen en büyük tehlike, aklın, değişmediğini var sayarak, kendisine mâkul görünecek olanın, otantik şekliyle mâkul olacağını düşünmesidir. Ne var ki Tatar’ın sorduğu gibi bu durumda:

Akıl, tarih süreci içinde değişmediğini nasıl garanti edebilecektir? Şayet akıl, tarihsel olarak değişmekte olduğunu farkedemeyecek kadar kendisine kapalı ise, durum tam anlamıyla bir illüzyona ve fiyaskoya dönüşmeyecek midir? Şayet akıl, değişip değişmediğini gerçekten test etmek için tarihi ciddiye almaya başlarsa, bu durumda akıl, tarihsel olanın bir yorumu haline gelmeyecek midir? Bir başka deyişle, aklın tarihsel olarak değişmediği var sayımından hareket eden Fazlurrahman’ın yorum metodolojisi, Kur’an’ın rasyonel metin boyutu karşısında tarihin ikinci derecede yer aldığını düşünürken, birden tarih kendisiyle oyun oynamakta olduğunu farkedirse, gördüğü rasyonel anlam düzeyinin bir illüzyondan ibaret olduğunu düşünmeye başlamayacak mıdır?<sup>52</sup>

Halbuki “anlam”, ontolojik bir hadise olarak akılcı yöntemlere dayanan epistemolojik çözümlerinin ötesinde dinamik bir hadisedir. O yorumcu tarafından zamansallık vasfını koruyarak, meydana gelen tarihsel olayların anlaşılması, yani olaydan çıkan ışığın metinde içkin olan hakikati aydınlatmasıyla metinden ifşa olan anlamı ifade ediyor. Doğrusuyla burada anlam salt zihinsel bir çözümlenmeye değil pratik bir ilişkiye denk düşüyor. Bir başka ifadeyle anlam her daim yeni bir yorumcu ve yeni bir hadise dolayımında referans metinden ortaya çıkan yeni bir yorumdur. Burada “yeni yorumcu” ifadesinin iki anlamı var: a) Gerçekte yeni bir yorumcu ve b) aynı yorumcu olmasına rağmen geçen zaman aralığından dolayı artık aynı olmayan ve başka bir hadiseyle benzerlik arzetsen de her seferinde karşılaştığı hadisenin yeni bir hadise olması bakımından yeni olan ama gerçekte yeni olmayan yorumcu. Anlamanın her daim yeni bir yorumcunun olay ve metinle yeni bir ilişkisi olarak ifşa olması, tarihselcilerin düşündüklerinin aksine anlamın paylaşılmazlığı anlamına geliyor.

52 Tatar, “Ayrımların Eşiğinde Anlama”, s. 422-423.

Tarihselcilerde anlam, salt zihinsel bir üretim olarak yorumcu ve metin ikilisinin ortaklaşalığında erişilen bir şey olarak tasavvur edildiğinden, Fazlurrahman, anlamın, anlaşılacak istenen nesneye doğru zihinsel bir yolculukla “saf kavrayış” olarak elde edilebileceğini düşünmekte ve meselâ Hz. Peygamber devrinin nesnel olarak “ardından yaşanılabileceğini”, anlaşılabilirliğini savunmuş olmaktadır. Bu çıkış noktası da ister istemez onun zorunlu olarak ontolojik bir hadiseyi epistemolojik düzeyde ele almasına sebep oluyor. Fazlurrahman gibi diğer tarihselcilerin de ortak paydası, anlam diye arayarak bulup çıkardıkları şeyin aslında anlam yerine, yeniden dizayn edilmiş epistemolojik bilgi olmasıdır. Tarihselciler, daha önce asırlar boyu tartışılarak yanlışlanmış bilgilere yeniden başvurarak ve tarihselci tezleri, âdeta tartışılmaz doğru diye kodladıkları bu bilgilerle gerekçelendirmeye çalışarak inandıkları paradigmanın argümanlarını vardıkları sonuç olarak önümüze getiriyorlar. İlk nesilden itibaren titiz bir tartışma sürecinden geçerek genel kabul görme başarısı gösteren geleneksel İslâm bilgi yapısının kodlarını (usul) tahrip ederek bunları değiştirmeye ve yeni kodlarla modern taleplere uygun düşecek yeni bir bilgi düzeneği kurmaya çalışıyorlar. Çünkü, kendi argümanlarına Mu‘tezile’nin akılcılığı dışında Hz. Ömer’in bazı ictihadları ve İmam Şâtıbî’nin genel çerçevesinden koparmak suretiyle işlerine yarayacak şekilde seçtikleri bazı görüşleri gibi (o da zorlamayla) sayılı birkaç dayanaktan fazlasını bulamıyorlar. Bu sebeple olmalı ki Fazlurrahman, 1400 yıllık İslâm ilim tarihi içerisinde yer alan ulemâ ordusunun büyük ekseriyetini (tefsirciler ve fıkıhçılar) İslâm’ı kavrayamamakla itham ederken, önemli bir kesimini de (kelâmcılar) ahmaklıkla suçlamaktadır.<sup>53</sup> Halbuki tarihselcilerin, hermenötik müktesebatı epistemolojik veriler yerine kullanılarak tartıştıkları, daha önce ifade edildiği gibi aslında bilgi bilimdir. Usul ve yöntem konularını önemle tartışmaları da bu sebeptir. Buna rağmen ne tarih bilinci bakımından, ne de epistemolojik araştırmanın usulü bakımından İmam Şâtıbî’deki bütünlüğe yaklaşma başarısı gösterebilmişlerdir. Zira yukarıda üzerinde durulduğu gibi onlar her şeyden önce epistemoloji ile hermenötik arasında kararsız bir rota üzerinde gözükyorlar. Nitekim sadaka-i necvâ<sup>54</sup> gibi Hz. Peygamber’e özgü durumları Kur’an’ın tarihselliğinin delilleri olarak gösterirlerken<sup>55</sup> tartıştıkları

53 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 139.

54 el-Mücâdile 58/12.

55 Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 283 vd.

anlam değil bilgidir. Bu türden âyetlerin neden Kur'an'da yer aldıkları bir araştırma ve tartışma konusu olmaya her zaman açık olarak durmakla birlikte, onların buradan çıkardıkları epistemolojik sonuç aslında çok da sağlam bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Eğer öyleyse Kur'an'da ismi geçen birçok şahsiyetten bahseden âyetlerin durumu, hatta giderek Kur'an'ın tamamının durumu tartışma konusu olmaya başlar. Halbuki daha önce değinildiği gibi, Kur'an'daki bu türden âyetler, insanın yer yüzündeki serüveninde ihtiyaç duyduğu anlamların kaynağıdır ve bunlar, daha çok bu sebeple olmalı ki düzenli tarihsel bilgiler formunda anlatılmamışlardır. Bunun yerine Kur'an'da bu anlatımlardaki amaç, genel ifadeler kullanma yoluyla, Kur'an mesajlarını lokalize etmeden bütün insanlığa hitap eder hale getirmiş olmasıdır.<sup>56</sup>

Anlama sorunsalı ile ilgili olarak hermenötik yaklaşım neyin olup bitmekte olduğunu konu edinirken, buna karşılık tarihselcilik ne olması gerektiği ile ilgilenir. Bir başka ifadeyle anlamamanın varoluşsal bir etkinlik olarak zaten süregittiğini düşünen hermenötik yaklaşımda yorumcu, hadiselerle karşılaşarak, onları yaşayarak onları anladıkça metni de yeniden yorumlarken, yani ancak olayla birlikte bir yorum halinden söz edilebilecekken, buna karşılık tarihselci yaklaşım farazî olayları yorumlamaya çalışmakta ve buradan ne olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Bu ise, tarihselci yaklaşımın rasyonalist felsefeler ve özne-nesne düalizmi üzerine kurulan pozitivist anlama modeline ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü özne-nesne düalizmine dayanan anlama modelinde insan, anlayan kudretli özne olarak, bir nesne olarak ele aldığı metin üzerinde sonsuz tasarruf sahibi olduğu vehmiyle hareket ederek metni yorumlar. Halbuki aslında bu yaklaşımla yorum diye orta yere getirdiği fikir, biraz önce geçtiği gibi, kendi anlam dünyasının metne söylediği kendi paradigmasından oluşan fikirlerden başka bir şey değildir. Bu durumda meselâ Kur'an gibi bir metin, insanlığa bir şeyler söyleyerek onları yönlendiren, onları ıslah eden ve onların selâmetine giden yolu açan bir metin olmaktan çıkarak *İdeolojik Tarih Okumaları* isimli çalışmada müslüman bilginlerin dahi dinî metinleri yorumlarken ne kadar ideolojik kurgularla hareket ettikleri hususunda sunulan çarpıcı örneklerde görüldüğü gibi<sup>57</sup>, üzerinde kudretli

56 bk. Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'anı Anlama Sorunu*, İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1999, s. 43-72.

57 İrfan Aycan – M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.



öznenin istediği operasyonu yapabildiği basit bir nesneye dönüşür.<sup>58</sup> Çünkü Palmer'ın ifadesiyle, "Bir eser (eser olarak değil de) nesne olarak ele alınınca o, kavrayış yeteneği, tasnif ve analiz yoluyla, hakkında bilgi sahibi olunan basit bir varlık haline gelmektedir."<sup>59</sup> Eğer böyle olmasaydı ne Hâricîler'in tahkîm olayında Kur'an'a dayanarak Hz. Ali'yi tekfir etmeleri, ne de Fazlurrahman'ın, faize ilişkin yukarıda arzedildiği şekilde bir yorumda bulunması izah edilebilirdi. Çünkü bugün özellikle 2008 yılında patlak veren global krizin yıkıcı sonuçları görüldükten sonra, bu yıkımların arkasındaki sebebin faize dayalı dünya iktisat düzeni olduğu, bu düzenin kurucuları olan Batılılar tarafından da ifade edilmektedir. Nitekim 2009 yılında 2-7 Ekim tarihleri arasında Türkiye'de yapılan IMF-Dünya Bankası toplantısında, Dünya Bankası Başkanı Robert Zoellick, yaptığı konuşmada, Fazlurrahman'ın gelişimci ekonomi dediği mevcut dünya ekonomik sistemini bir kumar düzeni olarak değerlendirerek, âdil bir dünya için yeni bir sistem talebini dile getirdi.<sup>60</sup>

Fazlurrahman'ın eserleri incelendiğinde, onun paradigmasının modernizm olduğu açıktır. Nitekim o kendisini kendisinden önceki İslâm modernistlerine nisbet ederken bundan gururla söz eder, kendi görevinin onların düşüncelerinde bulunan eksiklikleri gidererek bu temel üzerinde yeni bir düşünce sistemi ve yorum metodolojisi geliştirmek olduğunu ifade eder. Bu yönüyle de kendi düşünce sistemini neo-modernizm olarak isimlendirir.<sup>61</sup> Bu sebeple olmalı ki tarih sorununa, buna ilişkin felsefi bir tartışmayı anlamak isteğinden daha çok, bu tartışmadan kendi modernizmine bir temel inşa etmek için eğildiği izlenimini veren Fazlurrahman, nesnelci tarihselciliğin argümanlarını tercih etmiştir. Çünkü nesnelci-pozitivist tarihselcilik, modern taleplere, ihtiyaç duyduğu temeli inşa etmek için elverişli argümanlar sağlamaya müsaittir. Nitekim Kur'an gibi normatif konuşan ve pratik talepleri olan kutsal bir kitapta bulunan ve modern hafsalaya uymayan ahkâmı, onun kutsallığıyla telif edilecek şekilde, uygulama değeri olmayan bir ahkâm ya da beyan olarak yorumlamak ancak tarihselci teoloji ile mümkün olabilir. Yoksa meselâ Kur'an'da

58 bk. Yasin Aktay, "Anlama, Vahiy ve Tarih", *Tezkire*, sy. 5 (1993), s. 23-46.

59 Richard E. Palmer, *Hermenötik* (trc. İbrahim Görener), İstanbul: Anka Yayınları, 2002, s. 292.

60 bk. 2-7 Ekim tarihli gazeteler.

61 Fazlur Rahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", *Makaleler I* (trc. Adil Çiftçi), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 80.

kadının şahitliği konusundaki açık âyeti başka şekilde yorumlamak mümkün olmaz. Kadına dair böyle bir tasavvur modern zihnin kabul edebileceği bir şey olmadığından ilgili âyeti bilinenden farklı şekilde yorumlamak zorunlu hale geliyor olmalıdır. Bilindiği gibi modern tasavvur, ilerlemeci tarih ülküsüne bağlı olarak modern çağı ve modern insanı ileri, buna mukabil geçmiş çağları ve bu çağlarda yaşayan insanları da geri olarak görür. Bu bakımdan modern kadının şahitliğinin erkeğinkine göre zayıflığı anlamına gelen böyle bir kuralın modern çağda da geçerli olabileceği düşünülemez. Bu görüşün, Fazlurrahman'ın gerekçe olarak ileri sürdüğü Ortaçağ kadınının eğitim seviyesi ve sosyal statüsüyle izah edilemeyeceği açıktır. Çünkü eğer bu, çağlar arasındaki ilerilik-gerilik meselesi ise, o zaman Aristo'dan İbn Haldûn'a varıncaya kadar tarihte derin izler bırakmış olan birçok şahsiyetin tarihsel konumu izah edilemez. Yok sadece eğitim seviyesi ve sosyal statüsü ise, o zaman da ne Mekke'nin uluslararası ticaret erbabının ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan Hz. Hatice'yi, ne Uhud Savaşı'na katılarak Hz. Hamza'nın ölüm planını hazırlayan Ebû Süfyân'ın eşi meşhur Hind'i, ne Hz. Âişe'yi, Râbia el-Adeviyye'yi, ne de burada isimlerinin geçmesi mümkün olmayan birçok kadının bu âyet karşısındaki durumu izah edilebilir. Hiç kimse bu hanımların bugünün kadınından zihnen daha geri olduğunu, akıl bakımından gelişmediğini ileri süremez. Bugünün milyonlarca kadını ile söz gelimi bir bilgin olan Hz. Âişe'yi mukayese etmek bile mümkün değilken denk saymamayı izah etmek nasıl mümkün olacaktır? Eğer mümkün değilse, bu durum tarihselci yorum anlayışının, meşruiyet sorunuyla yüzyüze olduğuna işaret eder.

#### 4. Sonuç

Fazlurrahman'ın ictihad teorisinin temeli olan tarihselciliği için genel bir değerlendirme yapmak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir: Fazlurrahman, tarihsellik kavramının klasik yorum geleneğinde yer almamasını eleştirmekte ve bu anlamda başta Kur'an olmak üzere, ortaya çıkan bütün anlamların gerisinde tarihsel olayları bir zemin ya da "vasat" olarak görmektedir. Ancak onun esbâb-ı nüzûl açısından tarihsel olaylara bakan geleneksel bakıştan farkı şudur: Klasik yorum geleneğinde esbâb-ı nüzûl daha çok "vesile" anlamında ele alınmakta ve âyetin anlamını belirleyen, yani söz konusu anlama bütün zamanlar için dahil olan, anlamın inşasında rol alan bir husus olarak görülmemektedir. Halbuki Fazlurrahman'ın

tarihselciliğinin özü, tarihsel olayları âyetlerin anlamını kuran, onu inşa eden bir unsur olarak görmesi, yani âyetlerin anlamıyla tarihsel olaylar arasında organik bağ kurmasıdır. Ancak âyetlerin tarihsel olayların sınırları içinde tutuklu kalmamasına bir çıkış yolu bulmak için “amaç” (makâsîd) kavramına başvurmuş gibi görünmektedir. Bu amacı kavramının imkânı olarak da Kartezyen bilgi kuramına başvurmakta ve Kur’an’ın tarihsel anlamının ve bu anlamın arkasındaki amacın “saf kavrayış” düzleminde elde edilebileceğini iddia etmektedir. Fazlurrahman, bizim Kur’an’ın indiği dönemden farklı bir ortamda yaşadığımızdan hareketle Kur’an âyetlerinin anlamının belirlenmesinde tarihselliği, “âyetlerin anlamı kadar gerçek” olarak ele aldığından, Kur’an’ın tarihselliğini savunmaktadır. Dolayısıyla tarihsel ortam değişince, ona göre âyetlerin bu tarihsel ortam sayesinde kazandığı anlamı, dolayısıyla fonksiyonelliği de biter. Fakat buna rağmen Kur’an âyetleri, tarihsel anlamlarını kaybetmekle birlikte amaç bildirmeleri açısından bütün zamanlara hitap etmeye devam ederler. Böylece âyetler, somut tarihsel bağlarından kurtularak her tarihsel ortamda yeniden doldurulmayı bekleyen içi boş evrensel kavramlara dönüşür ve yeni bir fonksiyonellik kazanmış olurlar.

Fazlurrahman, âyetlerin tikel, yani kendi ortamlarındaki anlamını belirleme ve arka planlarındaki amacı günümüze taşıma noktasında aslında tarihselcidir. Tarihsellik kavramını ise, kendi tarihselciliği için bir tür araç olarak kullanmaktadır. Oysa genel bir tarih teorisi veya ideolojisi olarak tarihselcilik, tarihselliği bir tür araç olarak kullandığında, kendisini amaç haline getirmiş olur. Ne var ki nesnel sonuçlara götüren bir anlama ülküsü, Fazlurrahman’ı, kendi içinde paradoksal bir tarihsellik-tarihselcilik kavram çiftini aynı anda istihdam etmeye götürmüş gibi görünüyor. Ama şu soru açık kalıyor: Eğer Fazlurrahman’ın düşündüğü gibi her anlamın gerisinde onun kurucu unsuru olarak duran tarihsel olaylar varsa, bu durumda tarihselciliğin ideolojisini belirleyen “evrensel geçerlilik iddiasındaki anlam”ın gerisinde yine tikel tarihsel olaylar mı vardır? Şayet durum buysa, o halde tarihselciliğin evrensellik ve nesnellik iddiası boş bir iddia olmaktan öteye gidemez demektir. Eğer tarihselcilik ideolojisini tikel tarihsel olaylar değil de genel bir tarih bilinci üretiyorsa, o zaman tarihselcilik, anlamın gerisinde onu inşa eden bir tarihsel olayın varlığını zorunlu gören kendi hareket noktasıyla çelişiyor demektir. Yani bu durumda tarihselcilik, tarihsel olayların somutluğundan,

gerçekliğinden, içi doluluğundan uzak kurgusal, ideolojik ve içi boş bir faraziyeye dönüşür. Eğer böyleyse, bu onun yorum ve ictihad nazariyesinin temelsiz kalacağına işaret eder.<sup>62</sup>

Burhanettin Tatar'ın ontolojik hermenötikten yola çıkarak genelde anlama / yorumlama konusuna ve özelde Kur'an'ın anlaşılması / yorumlanması sorununa getirdiği yaklaşıma gelince, doğrusu bu yaklaşım, tartışılmamış konuları yanında, tartışılması ve rafine edilmesi gereken yönleri olmasına rağmen başta Kur'an'ın tefsiri ve fıkıh olmak üzere bütün ilâhiyat disiplinlerinde yeni ufuklar açacak derinliğine sahip gibi görünmektedir. Zira yukarıda arzedilmeye çalışıldığı gibi anlamayı zihne konu olan bir bilgi objesi olarak ele alan, filolojik / epistemolojik bir faaliyete indirgeyen ve aydınlanmacı / pozitivist felsefelerin kurguladığı gibi mutlak / yarı tanrı bir öznenin bir nesneye indirgenmiş hermenötik anlamda metin üzerindeki zihinsel operasyonu olarak kurgulayan iradelere karşı, varoluşsal bir etkinlik olarak, insan var oluşunun varoluşsal refleksi olarak ele almaktadır.

Hermenötik yaklaşımın daha tartışılması gereken konularının başında, görebildiğimiz kadarıyla, bu çalışmada üzerinde durmaya çalıştığımız gibi, epistemolojik sorunlarla hermenötik sorunların ayırım ve buluşma noktalarının yeteri kadar irdelenmemiş olmasıyla hermenötik yaklaşımın İslâm ilâhiyatı içerisinde kendine özgü bir dil oluşturamamış olmasıdır. Bu iki nokta, aynı zamanda bu yaklaşımın ya anlaşılmasına ya da yanlış anlaşılmasına neden olarak sorunun tartışılmasını bir körler sağırlar diyaloguna çevirmektedir. Bu eşğin aşılması kuşkusuz ki hakkı verilerek konunun yeteri kadar incelenmesine ve tartışılmasına, buna bağlı olarak da bir külliyatının oluşmasına bağlıdır. Bu olduğu takdirde hermenötik yaklaşımın, çakışan yerleri olmakla birlikte gerçekte ne tefsir usulüne ne de fıkıh usulüne alternatif bir yöntem olduğu görülecektir. Bunun yerine, gerek tefsir çalışmalarında, gerekse de fıkıhın üretiminde, kurgusal ve soyut düşünme tehlikesine karşı gerçekçi davranmayı tembih edici bir rol üstlenmeye daha uygun düşmektedir. Bu rolü icra etmesiyle hermenötik yaklaşım, ilâhiyat disiplinlerinin üzerinde faaliyet göstereceği daha güvenli bir zemine dönüşür.

62 Fazlurrahman'ın düşüncelerinin daha geniş bir kritiği için bk. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 172-237; Şevket Kotan, "Fazlur Rahman'ın İctihat Teorisi", *Milel ve Nihal*, V/2 (2008), s. 87-101.

Sonuç olarak, eğer Kur'an'ın anlaşılması / yorumlanmasından kastedilen epistemolojik anlamın doğru bilinmesi ise, bu durumda metin üzerinde epistemolojik çalışmayla doğru anlaşılmasının önündeki engellerin kaldırılması, ontolojik düzeyde doğru anlaşılması açısından önem arzeder. Bu anlamda Kur'an'ın anlaşılması sorunu bilimsel araştırmalar sorunu olarak anlaşılabilir.

Şayet bu ifadeden, Kur'an'ın hermenötik anlamda anlaşılması ise o takdirde bu epistemolojik bir çaba olmaktan çıkarak ontolojinin ilgi alanına girer. Ontolojik düzeyde anlamamanın anlamı, insanın kendisini ve tarihi anlaması, konuyu anlamasıdır. Bu da ilişki kavramını öne çıkarır. Olayla ilişkinin, dolayısıyla anlamamanın zamansallığı, anlamayı sabit bir şey olmaktan çıkararak bir hadise olarak, dolayısıyla dinamik bir mahiyet olarak anlaşılmasını sağlar. Bu, hakikatin konu bağlamında tarihsel vâkıa ile girilen ilişki sürecinde kendini yorumcuya yeniden ve yeniden açmasıdır. Bu aynı zamanda sabit metnin / bilginin değişik anlamlarda yeniden doğuşudur.

Aslında bir noktaya kadar geçerli olmakla birlikte bu ayırım, bilgi ve anlam ilişkisinin karmaşıklığını yine de tam olarak ortadan kaldırmaz. Artık bir zihin objesi olarak literal düzeyde sabitlendiği var sayılsa dahi pratikte bilgi, yine de çoğu zaman bir faraziye olarak kalır. Çünkü epistemolojik düzeyde sorunlar giderilmiş olsa bile, o zaman da devreye epistemolojik çalışmalarla yok edilemeyen dil oyunları girmektedir. Literal bilgiyi ifade eden kelimelerin anlamları üzerinde uyuşmuş ve böylece bu anlamlar sabitlenmiş olarak görünse de, bu sabit bilgiler, onların anlamlarına ışık tutan yeni olaylar bağlamında yeni görünümlere kavuşur, sabit bir varlık yerine farklı bakış açıları sunan bir varlığa dönüşür. Nitekim, şeyler hakkındaki edinilmiş bilgileri değişmediği halde insanların o şeyler hakkındaki kanaatlerinin değişmesi, bu şeylerin yeni olaylar bağlamında aldığı yeni görünümler, yani vâkıanın bilgiyi farklı görünümlere kavuşturması nedeniyledir. Aynı inancı paylaşan ve aynı ilgi alanlarında dolaşan insanların dahi Kur'an metninden aynı şeyi anlamalarının da dolayısıyla önünde epistemolojik ve ontolojik engeller vardır. Zira aynı eğitimden geçmiş olsalar, hatta aynı cemaatin özel yorumlarında birleşmiş olsalar da vâkıa ile farklı ilişkiler, ortaklaşa bilgilerini farklı anlamlara kavuşturuyor. Aynı cümleleri kullandıklarında farklı şeyleri kastediyor olabilirler.<sup>63</sup> Bu sebeple müslümanlarca çok daha fazla bilginin tedavüle çıkarılması ve tedavüle

63 bk. Kılıç, *Kur'an'ı Anlama Sorunu*, s. 85 vd.

çıkarılan bu bilgilerin daha çok kullanımda tutularak kelimeler üzerinde daha fazla uyulaşım sağlanması gerekiyor.

Ontolojik / hermenötik yaklaşım, epistemolojik düzeyde bilgi edinme için yöntem çalışmalarını bir noktaya kadar faydalı görmekte birlikte, anlamı ontolojik bir etkinlik olarak gördüğünden bu alan için yöntem önerisini pozitivist bir fantezi olarak görür. Çünkü bu alanda yöntem, yorumcunun istediği şeyleri metne söyletmesini sağlayan bir işkence aletinden başka bir şey olmaz. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılmasını yeni doğru bir metodolojinin geliştirilmesine bağlayan yaklaşımlar, bir fantezinin peşine düşmekten başka bir şey yapmamış olurlar. Esas yapılması gerekenleri yapmak yerine fantezilerin peşine düşmemek için, sağlıklı toplumsal aktiviteleri olan güçlü bir toplumsal yapı inşa etmek ve bu zemin üzerinde bilginin her daim yeniden kesintisiz üretimi için güçlü ve öz güvenli bir bilimsel araştırma geleneği kurmayı başarmak için gayret göstermek gerekir. Sağlıklı, dolayısıyla verimli bir bilimsel araştırma geleneğinin toplumsal aktiviteye bağlılığı kadar, toplumsal aktivite de, bu aktiviteleri icat edecek yetişmiş insan potansiyeline ve bunun üreteceği tarihsel kahramanların ortaya çıkmasına bağlıdır. Nitelikli insan potansiyeli, daha üst düzey niteliklere sahip insanların tarih sahnesine çıkmasını sağlar. Kur'an'ın yaşanılan çağı yorumlayan anlamları da, epistemolojik çabanın bittiği ve çok zaman çaresiz kaldığı noktada, olayları anlayabilme ve buradaki anlamın ışığı ile vahyin ışık saçan yeni bir yüzünü görebilme potansiyeline sahip nitelikli insanlarıyla belirecektir. Bu sebeple Kur'an'ın doğru anlaşılması meselesi, şu ana kadar keşfedilmemiş yeni yöntemlerin bulunması meselesi yerine, daha ziyade, güçlü bir araştırma geleneğinin tesis edilmesi için ciddi projeler yapmak ve bunları hayata geçirebilmek meselesidir. Bu gayretlerin meyveleri olarak Hz. Ömer, Ebû Hanîfe ve Aliya İzzetbegoviç gibi tarih bilincine sahip bilgin ve âkil adamların yetişerek her alanda sorun çözme mevkilerine yerleşmiş olması, yeni bir anlama metodolojisinden beklenen sonucun elde edilmesine daha uygundur. Çünkü, anlamın idrak edildiği an, insanın tarihsel hadiseyi yaşadığı sıcak andır.