

KUR'AN'I ANLAMA YOLUNDA  
KURAMER KONFERANSLARI - I



KURAMER



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

*KURAMER Yayınları: 19*  
*İlmî Toplantılar Serisi: 6*

## **KUR'AN'I ANLAMA YOLUNDA KURAMER KONFERANSLARI - I**

**Editör**  
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Baydar

**İmlâ ve Transkripsiyon**  
Aliye Uzunlar

**Yayın Koordinatörü**  
M. Turan Çalışkan

**Kapak ve Sayfa Tasarımı**  
Furkan Selçuk Ertargin

**Basım ve Cild:** Pasifik Ofset  
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2  
34310 Haramidere/İSTANBUL Tel: +90 (212) 412 17 77  
**Sertifika No:** 12027

**Birinci Basım:** İstanbul, Haziran 2017  
ISBN 978-605-9437-13-4

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.  
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



**KURAMER**  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
Kur'an Araştırmaları Merkezi  
Kısıklı Cad. Haluk Türksöy Sok. No:4 Kat: 2 34662 Üsküdar/İstanbul  
Tel: 0216 474 08 60 / 1910 [www.kuramer.org](http://www.kuramer.org)

**Prof. Dr. Mustafa Öztürk**

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

## Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları

Muhterem hocalarım, hepimize saygılarımı, sevgilerimi ve selamlarımı arz ederim. KURAMER bünyesinde Saygıdeğer Ali Bardakoğlu hocamızın anlattığı ilmî faaliyetler içerisinde ben de yer alıyorum. Benim de Kur'an-Mushaf Tarihi Bilim Dalı bünyesinde yazacağım bir bölüm var. Bir de Ömer Faruk Harman hocamızın çalışma grubunda iki ayrı konuyla ilgili metin yazma sorumluluğum var. Sayın hocamız bizi tarihsellik konusunda bir sunum için davet etti; bu yüzden kendisine çok teşekkür ediyorum. KURAMER'deki diğer saygıdeğer hocalarımıza da hürmetlerimi arz ediyorum.

Bilindiği üzere Kur'an ve tarihsellik meselesiyle ilgili tartışmalar Türkiye'de netameli olarak başladı ve maalesef sağduyulu, serinkanlı yaklaşımla tartışılma fırsatı oluşmadan sonlandı. Ben bu sunumda meseleyi, "Kur'an'ı anlamaya katkısı nedir? Bize sunduğu imkânlar nedir? Sınırları nerede başlar nerede biter? Sorunları nelerdir?" gibi sorular etrafında ve bana tanınan bir-iki saatlik süre zarfında ortaya koyamaya çalışacağım.

Evvela, tarihsellik meselesiyle ilgili tartışmaların Türkiye'de ne zaman başladığına dair kısa bir arka plan bilgisi vermenin fayda olacağını düşünüyorum. Çünkü bu tartışmalar salt akademik düzeyde kalmadı, çok boyutlu ve sorunlu noktalara da taşındı. Bildiğim kadarıyla tartışmanın özellikle İlahiyat camia-

\* 10 Mart 2015, KURAMER

sının gündemine oturması 1990'lı yılların ortalarına rastlar. Ben o tarihlerde Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde yüksek lisansa yeni başlamıştım veya başlamak üzereydim. Sanırım, 1995-1996 yıllarıydı; Bursa'da Kur'an ve Tarihsellik üzerine bir sempozyum yapıldı ve bu sempozyumda sunulan bildiriler sonradan basıldı. Bildiğim kadarıyla tarihsellik tartışması bu yıllarda ivme kazandı. Daha öncesinde ise muhtemelen 1993'te Trabzon'da Mehmet Bekaroğlu, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Ömer Çelik, Hayri Kırbaoğlu gibi isimlerin de katıldığı İslam düşüncesi sempozyumu düzenlendi. Aslında o yıllar İslam ve modernizm tartışmalarının hız kazandığı yıllardı. Tarihsellik tartışması da bu zamana denk düştü ve o gün bugündür Kur'an ve tarihsellik meselesi ile İslam ve modernizm tartışması birbiriyle sürekli irtibatlandırıldı ve sonuçta tarihselliğin bilindik İslam modernizminin farklı bir isim altında sunumu olduğuna yönelik bir algı operasyonu yapıldı. Çoğu kimsenin bilinçsizce iştirakçi olduğu bu operasyon beni öteden beri rahatsız etmektedir. Tarihsellik ve tarihselcilik meselesinde odak sayılan ve her tartışmada ismine atıf yapılan Fazlur Rahman bile muhtelif makalelerinde Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh gibi isimler bağlamında İslam modernistlerini kimi zaman ilkesiz yenilikçiler olarak eleştirir. Fazlur Rahman'ın bu konuda söyledikleri gerçekten dikkat çekici ve önemlidir. Hal böyleyken, biz hâlâ "tarihselcilik eşittir modernizm" klişesinden vazgeçmemekteyiz. Tarihselci yaklaşımı benimseyenler ile modernist çevreler arasındaki yaklaşım farkını konuşmam esnasında bir-iki âyet ve meseleyle örneklendirebiliriz diye düşünüyorum.

Tarihsellik meselesinin arka plan hikâyesinde Fecr yayınlarının 1994'te başlattığı Kur'an'ı Anlama konulu sempozyum faaliyetlerinin önemli bir yer tuttuğu şüphesizdir. Yaklaşık aynı tarihlerde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bilgi Vakfı çevresinde meselenin hararetle tartışılmaya başlandığı da söylenebilir. Tarihsellik meselesinde ilk muharrik Fazlur Rahman olsa gerektir. Fazlur Rahman'ın Türkiye'ye girişi ve tanınma süreci "İslam" kitabıyla gerçekleşmiştir. Bu kitabın Türkçe çevirisi, sanırım 1980'de, askeri darbenin akabinde yayımlanmış ve fakat İlahiyat camiasında makbul karşılanmamış, dahası bir çırpıda yokluğa mahkum edercesine dışlanmıştı. Buna karşılık İlber Ortaylı kitabı Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okutmuştur. Okutma niyeti neydi onu bilmiyorum; ama bizim hassasiyetlerimizi paylaşarak okuttuğu kanaatinde değilim. Fazlur Rahman'ın talebesi olmasından dolayı kitaba ilgili duymuş

olabilir. Recep Tayyip Erdoğan'ın belediye başkanı olduğu dönemde İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce düzenlenen İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi konulu sempozyumda İlber Ortaylı'nın Fazlur Rahman'la hoca-talebe hukukuna dair bir bildirisi var, merak edenler o bildiri metnini okuyabilir.

Tarihsellik meselesinin ilk tartışma platformlarından biri de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Bu fakülte kurulduğu günden itibaren özellikle muhafazakâr-dindar çevrelerin ve Kemalist-laikçi rejimden darbe almış, onların hışmına uğramış, onlar tarafından aşağılanmış ve yıpranmış kitlelerin hep olumsuz algılarına mevzu oldu. Neyse, bu bahsi geçelim. Tarihselcilik tartışmasına taraf olan arkadaşların ilk olarak Ankara'dan çıkması ile Ankara İlahiyat'ın kuruluş felsefesi arasında bağ kuruldu ve sonuçta tarihsellik söyleminin aslında bir proje olduğu iddiası savunuldu. Oysa, bu meseleyle ilgili olarak ilmî ve akademik ölçütler dâhilinde yazıp çizen arkadaşlarımızın hasbiliğine yıllarca çok yakından tanık olmuş biriyim; mesela şu an burada bulunan, KURAMER bünyesinde yer alan ve tarihselcilik konusunda en sıkı ve özgün metinlere imza atan Ömer Özsoy hocaya refakat eden biri olarak diyorum ki bugüne kadar tanıdığım tarihselcilerin hepsini dert sahibi ve müslüman yürekli insanlar olarak gördüm.

Evet, bana göre tarihselcilikle ilgili en sıkı metinleri Ömer Özsoy hoca yazdı; bu konuda dışarıdan yazıp çizenler de oldu; ama bilhassa tefsirci olmamaları sebebiyle Ömer hoca kadar sıkı metinler üretmeyi başaramadılar. Tarihselcilik meselesinde fikir babası veya ilham kaynağı Fazlur Rahman olabilir; fakat Ömer Özsoy hoca Türkiye insanının anlayabileceği ve "Tarihsellik konusu bu toprakların diliyle tartışılmalı acaba nasıl tartışılırdı?" sorusuna cevap olmak üzere en iyi metinleri yazan isimdir. Özsoy hocanın konuyla ilgili birkaç makalesi var; ama oldukça yoğun ve şerhe muhtaç bir fikir örgüsüne sahip. Ne var ki Hoca özellikle Türkiye'den ayrıldıktan sonra bu alanda yazmayı bıraktı.

Türkiye'de tarihsellik tartışmasının rafa kalkma tarihi, ilginçtir. 2000'li yıllara tekabül eder. Fakat 1990'lı yılların ikinci yarısında tarihselcilik fikrini en hararetle savunan isimlerin aynı zamanda İslâmiyât ve Ankara Okulu çevresinden olması, bunun yanında İslâmiyât'ın söz konusu tarihlerde en parlak günlerini yaşaması hasebiyle bu son yıllarda retrospektif bir okuma yapılarak tarihselcilik maalesef 28 Şubatçılıkla irtibatlandırıldı.

İşte o gün bugündür isimleri tarihselcilikle birlikte anılanlar bu yafta ve etiketten bir türlü yakasını kurtaramadı. Bendeniz tarihselcilik kervanına sonradan dâhil olan biriyim. Ama bu kervana dâhil olmam, “Ankara’da İslâmiyât diye bir dergi çevresi var; çok da popüler. Üstelik arkadaşlar da çok sevimli ve sıcak simalar. Ben de bunlara iştirak edeyim” şeklinde bir hesap kitap neticesinde vuku bulmadı.

Arka planda belki çoğunuza basit gelecek bir hikâye var. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında gayet saf duygularla Kur’an okur veya Kur’an’ın muhtevasına dair birçok şey duyardım. Mesela, İmam-Hatip Lisesi’nde Tefsir dersi okurduk. Muhammed sûresinde, “sütten, baldan ve lezzetli şaraptan ırmaklar var cennette” gibi âyetler okuyoruz; Vâkıa, Rahman, İnsan, Nebe’ sûrelerinde ise billur kadehler, zencefil katkılı içecekler, atlastan minderler, çadırlarda iskân edilmiş, tomurcuk göğüslü, saklı inci gibi huriler tarzında ilginç tasvirlerle kulak kabartıyoruz. Ben bir imam-hatip öğrencisi olarak Kur’ân-ı Kerîm’in bize *hayrun ve ebkâ*, yani dünyadaki hayatla kıyaslandığında mutlak surette hayırlı, üstelik geçici değil, kalıcı diye tarif ve tavsif ettiği uhrevî âlemin bütün bu mükâfatlarını anlamaya çalışıyorum. Ama aynı zamanda Giresun gibi gök-deniz masmavi, yer serapa yemyeşil bir coğrafyada yaşıyorum. O bildiğiniz, hayranlıkla temaşa ettiğiniz Ayder muadili yaylalara da sık sık gidip geliyorum ve ister istemez çocuk aklımla, “Cennet acaba söz konusu âyetlerde anlatılanlardan mı ibaret... Bundan öte, bunun fevkinde bir şeyler olması lazım”; “İnsanoğlu o pek değerli uhrevî âlemde sonsuza dek boş boş duracak ya da sırf yiyip içip yan gelip yatmakla mı vakit harcayacak?” düşünüp dururdum.

Bu konuda tatmin edici bir izah arardım. O günkü aklım ve donanımım, “Acaba bütün bu tasvirler, *meselü’l-cenneti* diye başlayan âyette de ifade edildiği gibi, sözgelimi cinsinden birkaç örnektir, yani cennetin nasıl bir yer olduğuna dair zihninizde az çok bir fikir oluşsun kabilinden ifadelerdir?” diye düşünmeye kâfi gelmediği gibi, böyle bir düşünceyi zihnimden geçirmekten bile ürkerdim. Yıllar sonra İslâmî Araştırmalar Dergisi’nin “Kur’an’ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu” başlıklı bir özel sayısına muttali oldum. Bu sayıda Ömer Özsoy isimli bir akademisyenin “Kur’an Hitabının Tarihselliği...” başlıklı bir makalesini gördüm. Makaleyi okuyunca yıllar yılı zihnimde dolaşıp duran ve adeta uçuşan fikirlerin son derece düzenli, disiplinli ve aynı zamanda çok ustalıklı bir dille formüle edildiğine şahit oldum ve sonunda, “Onca zaman

düşündüğüm ama bir türlü ifade edemediğim şeyleri işte bu adam anlatmış” dedim. Kısacası, tarihselciler kervanına ben böyle iştirak ettim; ben bir proje değilim; ama hiç şüpheniz olmasın ki tarihselliği projelendirdim.

Hayat çizgimde, “sahrada kutup ayısına rastlamak” türünden çok garip tecelliler vardır ve bu tecellilerin hemen tamamı da teşe’üm ve tetayyur kabîlindedir. “Bîbaht olanın bağına bir katresi düşmez; bârân yerine dürr ü güher yağsa semâdan” mısralarında az çok ifadesini bulan talihimden dolayı İslâmiyât çevresiyle tanışmamdan kısa bir süre sonra, bu dergi çevresi de Kur’an’ın “... kıyâmetin hâviyetin ‘alâ ‘urûşihâ” diye tasvir ettiği beldeyi anımsatır hale geldi. Şimdilerde ise dergiden geçtik, o dergiye katkı verenler arasındaki gönül bağı da maalesef kopuverdi.

İslâmiyât’ın kapısına kilit vurulduğu günden beri tarihselcilikten pek haber alınamıyordum. Tâ ki çok yakın bir geçmişte, belki bundan birkaç ay önce Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne konferans için davet edilen sıkı Ehl-i Sünnet’çi bir akademisyen, “Mustafa Öztürk hocanın televizyon ekranlarında düzenli olarak program yapması ve bu sayede kamuoyunda tanınır olması sebebiyle tarihsellik ve tarihselcilik meselesi yeniden gündeme geldi” mealinde bir tespitte bulunduğundan haberdar oldum. Buna göre tarihsellik meselesinin şimdilerde yeniden tartışmaya açılmasına ben sebep oldum. Ama siz de takdir edersiniz ki bu ikinci tartışmanın fitilini ben ateşlemedim; bilakis televizyon vesilesiyle daha görünür ve tanınır hale gelmemin bilindik çevrelerde yarattığı rahatsızlık fitili ateşlemek gibi bir işlev gördü. Ne var ki tartışmanın bu ikinci faslı da ilk fasılda yaşandığı üzere iyi niyetle meseleyi anlama çabasına değil, şahsımı ve savunduğum fikriyatı bertaraf etme amacına matuf olması hasebiyle mukadder sonuç daha şimdiden belli.

Biraz uzun tutmak durumunda kaldığım bu girizgâhtan sonra sadede gelirsek, burada karşımıza çıkan en temel mesele, “Tarihsellik nedir?” sorusuna verilecek cevaba müstenittir. Öncelikle tarihselliğin Kur’an’ı anlamada bir yöntem, bir metodoloji olmadığını söylemeliyim. Metodoloji, telaffuz edildiği kadar içi kolay doldurulabilir bir kelime ve kavram değildir. Kaldı ki Tefsir Usulü bile gelenekte, bilebildiğim kadarıyla ilk defa Molla Fenârî (ö.834/1431) ve Kâfiyeci (ö.879/1474) gibi âlimlerce bahis mevzu edildiği on dördüncü asırdan bugüne, “Tefsir hakikaten bir ilim dalı mıdır, tefsirin kendine özgü müstakil bir usulü var mıdır?” diye tartışılacağı önemli bir konudur ki bizim burada

henüz sistematize edip çerçevesini çizemediğimiz tarihsellik konusundaki fikiryatımızın bir usul ve metodoloji olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını, tarihsellikle ilgili olgun bir usul iddiamızın bulunmadığını en baştan belirttim.

Kanımca, tarihsellik ve tarihselcilik Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda geleneksel kabullerle pek bağdaşmayan bir yaklaşım tarzı, farklı bir perspektiftir. Dahası, "Kur'an-ı Kerim şöyle de okunamaz mı? Böyle de anlaşılabilir mi?" şeklinde bir tekliftir; ama bu teklifte birtakım muğlaklıklar, sürpriz denebilecek sonuçlara açık ve henüz tanımlanamamış alanlar bulunduğu da bir gerçektir. Fakat şu da başka bir gerçek ki söz konusu muğlaklıklar ve tanımlanamamış alanlar tarihselci yaklaşımı benimseyenlerden ziyade, tarih-üstücü okumayı tercih edenlerle ilgilidir. Kendi adıma söylersem, benim zihnimde tarihselciliğin çerçevesi hemen tamamıyla çizilmiş ve netleşmiştir. Ancak içinde bulunduğumuz ortamın elverişsizliğinden dolayı, bu tartışmaya ilgili duyanların şimdilik "leb" demeden "leblebi"yi anlamaları ümit edilmektedir.

Tarihselliğin nereye kadar uzandığı ya da uzanacağı meselesi ciddi bir merak konusudur. Kur'an'ın tamamı mı yoksa bir kısmı mı tarihsel sayılmalıdır? Bilindiği gibi bugüne kadar tarihsellik tartışmalarında konu büyük ölçüde Kur'an ahkâmı ekseninde ele alındı, dolayısıyla bütün tartışma sürekli olarak ahkâmın geçerliliği ya da geçersizliği meselesine sıkışıp kaldı. Benim nazarımda Kur'an'ın tarihselliği ahkâmla sınırlı değildir. Yeri gelmişken şunu belirtmeliyim ki "Türkiye'de tarihselcilik diye anılan bir ekol var. Bu ekolün müttefekun aleyh kabulleri var" ve ben de bu akşam işbu tarihselci ekolün sözcüsü ve temsilcisi olarak burada konuşuyor değilim. Benim burada anlatmaya çalıştığım tarihsellik ve tarihselcilik kendi tarihselciliğimdir; dolayısıyla benden başkasını veya belli bir grubu, ekolü, okulu temsil vasfını haiz değildir.

Bu sebeple, sunum sonundaki muhtemel eleştirilerinizi şahsıma yöneltmeniz gerektiğini hususen belirtmem gerekir. Bir başkasının tarihselcilikle ilgili yaklaşımı ve argümanları kuşkusuz farklı olabilir; dahası, herkesin tarihselciliği kendinedir. Ancak bu meselede şahsıma yöneltilen eleştirilere bakıyorum, çok kere söylemediklerimi söylemişim gibi bir durumla karşılaşıyorum. Öyle ki birileri kalkıp hem kendi zihninde kurduğu tarihselciliğe dayalı bir iddianame hazırlıyor, hem de kendi iddianamesinden hareketle beni yargılıyor. Bundan sonra artık kendi görüşlerimden dolayı yargılanayım diye Kur'an ve



tarihselcilikle ilgili müstakil bir kitap yazmakla meşgul olduğumu bu vesileyle belirtmek istiyorum.

Kur'an'ın tarihselliği konusundaki alan belirlemesi usûl-i selâse kavramıyla ifade edilebilir. Sanırım Yusuf Şevki Yavuz hocanın Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı maddede de belirtildiği gibi usûl-i selâse, Mu'tezile kelmacılarının "usûl-i hamse"sine mukabil Ehl-i Sünnet kelmacılarının ürettikleri bir kavram olarak İslam dinindeki üç ana esası veya üç temel konuyu içerir. Klasik kelim kitaplarındaki ana planı da oluşturan bu üç esas, ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât ya da başka bir ifadeyle ulûhiyyet, nübüvvet ve meaddan müteşekkildir.

Tarihselcilik konusunun bu üç temel konuyla da ilgili olduğu fikrine kailim. Ahkâm meselesi tarihselliğin sadece bir kısmından, hatta belki de ayrıntı denilebilecek bir cüz'ünden ibarettir. Kanımca, daha esaslı ve önemli olan konular ilâhiyyât ve nübüvvât bahisleridir. Kelam ve tefsir tarihine bakıldığında, özellikle ilahî sıfatlarla ilgili âyetler ekseninde üretilen farklı görüş ve yorumlar masaya yatırıldığında, Kur'an'ın belki de farklı tarihselliklerde farklı tarihselci yaklaşımlarla yorumlanan pek çok âyetinin ulûhiyyet meselesiyle ilgili olduğu görülür. Bu bakımdan, "Tarihsellik ve tarihselcilik İslam geleneğine ya da müslüman kültürüne ait bir kavram ve bir yaklaşım tarzı değildir. Gerçekte tarihselcilik, "17-19. yüzyıllarda Batı dünyasında tartışılan tarih felsefesi bahisleri, doğa bilimleri ve tin bilimlerine özgü anlama yöntemleri, hermenötik meselelerinden ödünç alınan ve aynı zamanda Batılıların kendi kutsal metinlerine uyguladıkları tarihsel eleştiri yönteminden esinlenen ve Kur'an'ın hüremetini haleldar edecek bir yaklaşımla -hâşâ- yorumcunun Allah'a psikanaliz uygulamasını tecviz eden heretik bir eğilim ve yönelimden ibarettir" şeklindeki bilindik eleştiri tarzının fiyakalı bir retorik; ideolojik ve romantik bir tutum olduğunu özellikle belirtmek durumundayım.

Bütün bunlar bir yana, insanlık ve kültür tarihinde hemen hiçbir düşünce tarzı salt muayyen bir medeniyetin kendi bağında ve bahçesinde yetişmiş organik bir ürün mesabesinde değildir. Mesela, bugün Halku'l-Kur'an meselesinden bahis açsak, bunun dahi bütünüyle bize ait bir mesele olduğunu söyleyemeyiz. Kaynaklara bakarsanız, bu meselenin Hz. İsa ve logos nazariyesi gibi meselelerle ilişkilendirildiğine rastlarıңыз. Kur'an'ın kelim-ı kadîm olduğu fikrinden yola çıkarsanız, Yahudi geleneğinde Tevrat'ın kâinat yaratılmadan

önce mevcut olduğu, hatta Allah'a danışmanlık yaptığı gibi inanç ve iddialarla da karşılaşsınız. Keza ef'âl-i ibâd yahut kader gibi çetin meselelerle ilgili fikrî inceleme yaptığınızda, bu meselelerin de başka din ve kültürlerle ait unsurlar taşıdığına tanık olursunuz.

Binaenaleyh, tarihsellik söyleminde özgünlük iddiasında bulunmamakla birlikte bu söylemin özgün olmadığı yönündeki iddia ve itirazlara da kulak asmıyorum. Bu vesileyle belirtmek isterim ki benzeniz tarihsellik konusunda oryantalist kaynaklardan birtakım argümanlar devşirip bunları kendi kaynaklarımın terminolojisine uyarlamak gibi bir yola hemen hiçbir şekilde başvurmam. Belki birileri böyle yapıyordur, bilemem. Ben tarihsellik konusundaki fikirlerimi, görüşlerimi, tezlerimi hemen tamamıyla kendi kaynaklarımızdan tedarik ediyorum; İslam ilim geleneğinde tarihsellik söyleminin gerekçelerine dair yeterli malzeme bulunduğunu biliyorum. Sözgelimi, tarihselliğin fikrî dayanakları bağlamında İslam kelam geleneğine başvurulduğunda, Halku'l-Kur'an anlayışının tarihsellik ile irtibatlandırılabilceği kanaatini taşıyorum.

İlk bakışta, Halku'l-Kur'an anlayışının tarihsellik meselesiyle ne ilgisi var, diye düşünülebilir. Ancak kelâmî açıdan "Kur'an nedir? Allah'ın kelam sıfatı neye tekabül etmektedir?" gibi sorular dolaylı da olsa tarihsellik meselesiyle alakalıdır. Zira bu mesele temelde Kur'an'ın mahiyetine ilişkin bir kabulle irtibatlıdır. Kur'an'ın kadîm veya hâdis kabul edilmesi her ne kadar kelâm alanına girse de iki farklı kabulün mantıksal sonuçları Kur'an'ın tarih-üstü veya tarihsel bir hitap olarak algılanması noktasına uzanır. Kuşkusuz, Halku'l-Kur'an tartışmasının ortaya çıktığı sosyolojik bağlam farklıdır; dolayısıyla bu tartışmanın arka planında bugün tartıştığımız tarihsellik gibi bir mesele bulunmamaktadır. Her ne kadar Montgomery Watt, şayet yanılmıyorsam, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* adlı eserinde bu tartışmayı ahkâmın tarihselliğiyle irtibatlandırmaya çalışsa da tartışmanın ortaya çıktığı zaman ve zeminde tarihsellik gibi mevzu yoktur. Daha açıkçası, Kadî Abdulcebbar (ö.415/1025) *el-Muğni*'de Halku'l Kur'an fikrini temellendirmeye çalışırken bunu tarihsellik namına yapmıyor; o meseleyi, "teaddüd-i kudemâ problemiyle yüzleşmeyelim, tevhide halel getirmeyelim" düşüncesiyle kelâmî bir düzlemde tartışıyor. Ama biz tarihsellik meselesini birçok noktada pratik hayata da dokunan bir sorun olarak ele almamız gerektiğini savlıyoruz.

Şayet itikadî bir peşin kabul olarak, Kur'an kadîm bir kelimedir. Allah kâinatı yaratmadan önce kendi kendine fikretmiş ve fikirlerini Kur'an diye isimlendirip Levh-i Mahfuz'a kaydetmiş, kâinatı yarattıktan sonra belki milyarlarca yıl beklemiş ve miladi yedinci yüzyılın başlarında ezeli varlığa sahip kelimasını Hz. Peygamber'e inzal etmiş olduğu ileri sürülürse, bu takdirde tarihsellik meselesi başlamadan bitmiş demektir. Bana öyle geliyor ki tarihsellik karşıtlığı zımnen de olsa böyle bir Kur'an tasavvurunu içermektedir.

Tarihsellik söylemi her ne kadar Halku'l-Kur'an anlayışına doğrudan atıfta bulup bu anlayıştan argüman tedariki yapmasa da, işin başında Kur'an'ın mümkün bir tarihsel kesitte, yani belli bir tarihsellik içerisinde vücuda gelmiş bir kelim olduğunu söylüyor ve tam bu noktada tarihsellik söylemiyle Halku'l-Kur'an fikri ister istemez kesişiyor. Netice itibariyle, tarihselliği Mûtezi-le'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine bağlamanın anakronizm olduğunu bilmekle beraber, tarihsellik söyleminin "Kur'an nedir?" sorusunu, "Mahluk ve muhdes bir kelimadır" diye cevaplayacağını belirtmek istiyorum.

Klasik tefsir ve fıkıh usulüne müracaat edildiğinde, tarihsellik söyleminin bu usulden de kendine sağlam dayanaklar bulacağı şüphesizdir. Lütfen, endişelenmeyin, bu siyakta "Ama artık kabak tadı verdi" diyeceğinizi düşündüğüm Necmeddîn et-Tûfî ve Şâtîbî gibi isimler ya da maslahat ve makâsîd gibi terimlerden bahis açmayacağım. Kaldı ki aramızda bu konuları hakkıyla anlatacak büyük hocalarımız var. Tefsir ve fıkıh usulünde tarihsellik çok yakından ilişkili gördüğüm nesh kavramını tartışmaya açmak istiyorum. Kur'an'da neshin vaki olduğu bedahet düzeyinde açıktır. Bakara 106 ve Nahl 101 gibi âyetlerde geçen nesh ve tebdil gibi kelimeler terimsel anlamda neshle ilgili olmasa da Kur'an'daki birçok ayet nüzûl döneminde neshin vaki olduğunu bütün açıklığıyla göstermeye kâfidir. Ulemamız Bakara 106. âyette geçen "*mâ nensah*" lafzından hareketle, tıpkı sûrelere ad koyar gibi, bu olgusal gerçeği nesh diye adlandırmışlar. Nitekim biz de böyle yapmıyor muyuz, sözgelimi "*li yetefekka-hu fi'd-dîn*" âyetini bilindik anlamda fıkhî hamlediyor ve fıkhî da şeriat ve icthad bağlamında teknik bir terim olarak kullanıyoruz. Kimbilir belki de emeğimiz ve mesaimiz feyizli olsun diye Kur'an kavramlarını tercih ediyoruz.

Nesh olgusu bize şunu gösteriyor: Allah ilk muhatapların içinde buldukları ahval ve şeraite ya da moda tabirle konjonktüre göre toplumsal düzen ve pratik hayatla ilgili hükümlerini değiştiriyor veya kimi zaman yeni bir hü-

kümle öncekini ilga ediyor yahut yürürlükteki bir hükmün en azından kapsamını daraltıyor ya da kayıtlıyor. Bunun böyle olduğu gün gibi aşikârken, ilginçtir, modern dönemde nesh konusuna karşı genel bir mesafeli duruş veya kimi zaman da çok ölçüsüz ve pervasız bir karşı çıkış söz konusudur. Geleneksel ilmî miras ve kabullere karşı ölçüsüz ve gayr-i ilmî bir eleştiri dili gelenekçi çevreler tarafından asla affedilmediği halde, neshe yönelik her türlü eleştiri karşısında bu çevrelerin suskun kalması calib-i dikkattir.

Niçin suskun kalınıyor? Çünkü neshi kabul etmek ister istemez tarihselcilere koz vermek, dolayısıyla Kur'an'ın evrenselliği iddiasını tartışılır hale getirmek riski içeriyor; hâliyle nesh kıyasıya eleştirilirken, gelenekçi çevreler fetiş kabul ettikleri geleneğin adamakıllı hırpalanmasına göz yumulabiliyor. Aslında başka konularda çok göz yumuyorlar; ama burada yumuyorlar. Peki, bu modern çağda ortaya çıkan nesh karşıtlığı hangi saiklere dayanıyor? Bildiğimiz kadarıyla, geçmiş asırlarda Mûtezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) neshe karşı çıkmış, bundan dolayı da nesh meselesini mevzu bahis eden hemen her âlim, Yahudilerin günah keçisi gibi, Ebû Müslim'e az çok dokundurup laf sokmuştur. Oysa Ebû Müslim el-İsfahânî dahi "Kur'an'da nesh yoktur" demiyor. Aksine Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö.771/1370) dikkat çektiği gibi, nesh yerine tahsis demeyi tercih ediyor, ancak neshe konu olan âyetlerle ilgili izahları şu veya bu şekilde yine neshe karşılık geliyor. Bu konuda Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtiḥu'l-gayb*'ta Ebû Müslim'den aktardığı görüşlere bakılabilir.

Nesh meselesiyle ilgili olarak Cassâs'ın (ö.370/981) *el-Fusûl*'ünü veya Se-rahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûl*'ünü açıp baktığınızda, "Kur'an'da nesh yoktur" diyen kişinin kâle alınmayacağı, hatta böyle bir görüşü dillendiren kimsenin müslümanlıkla ilişkisinin sorgulanacağı anlamına gelen ifadelerle karşılaşılır. Fakat ne tuhaftır ki bugün "Kur'an'da nesh vardır" diyen kişinin Kur'an'a ve İslam'a sadakatinden şüphe duyulur hale gelmiştir. Peki, bu son asırda niçin bu denli baskın bir nesh alerjisi zuhur etmiştir?

Kanımcı bunun sebebi şudur: 18. yüzyılın sonlarından itibaren İslam medeniyetinin dünya üzerindeki en büyük siyâsî gücü konumundaki Osmanlı devleti hızlı biçimde çökme sürecine girmiş ve I. Dünya savaşını müteakiben tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu durum topyekûn İslam ümmeti için tam bir izmihlaldir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında İslam dünyasının Hindistan ve

Mısır gibi farklı coğrafyalarındaki müslüman âlimler ve mütefekkirler, “Biz bu hale nasıl düştük? Bu umumi taahhur krizinden nasıl çıkabiliriz?” gibi hayatî sorulara cevap ararken, İbn Haldun’un (ö.732/1406) vakti zamanındaki uyarısına rağmen hem inkıraz ve izmihlali, hem de parlak ikbal ve istikbali din ve dinî düşünce zemininde açıklamaya çalıştılar. Oysa mesele din veya dinin şu veya bu şekilde anlaşılması ve yaşanması meselesi değildi. Eğer “bâtıl din” vesilesiyle çöküş, hak din vesilesiyle yükseliş söz konusu olsaydı, Japonya ve Japonlar tıpkı Sodom ve Gomora’nın yere batması gibi, okyanusun derinliklerine batması lazımdı. Ama bakın, Japonya, Almanya gibi ülkeler II. Dünya savaşında perişan oldukları halde bugün maddi gelişmişlik açısından göz kamaştırıcı ülkeler olarak oracıkta duruyorlar.

Ne var ki son dönem İslam dünyasında ilim ve fikir sahibi olarak tanınan pek çok isim, içinde bulunulan kötü durumu din temelinde izaha koyulup, “Biz dini yanlış anladık, yanlış uyguladık. Zira Kur’an’da hata bulunmadığına, Hz. Peygamber’den yalan sadır olmadığına göre bizi bu vahim hale yanlış din tasavvuru düşürdü” diye hükmettiler. Ardından yanlış din tasavvuru bağlamında en büyük bedeli geleneğe, gelenekte de en büyük bedeli Sünnet ve hadise ödettiler. Öze dönüp saf İslam’ı yeniden keşfetmek adına Kur’an dışında hemen her şeyi tasfiye ettiler. En nihayet sarahaten veya zımnen dinin ve dinî ahkâmın tek kaynağı Kur’an’dır, demeye getirdiler, hatta kimi çevreler bunu açıkça dillendirdiler.

Hint alt kıtasında Ehl-i Kur’an ekolü umumi krizden çıkış yolu olarak İslam’ı salt Kur’an’dan üretme anlayışını benimsedi; Mısır’da islah-tecdit söyleminin güçlü temsilcisi Reşid Rıza’nın yakın çevresindeki bazı isimler de slogan tarzında, “*el-İslâmu hüve’l-Ḳur’ânu vahdeh*” başlıklı makaleler kaleme alıp aynı söylemi dillendirdi. Bu söylem Mehmed Akif Ersoy gibi isimlerce kısmen yumuşak bir dille bizim coğrafyamıza nakledildi. Akif, “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı” dedi. Türkiye özelinde konuşursak, 1980’li yıllarda sonradan “Mealcilik” diye anılan bir dinî düşünce hareketinin ürettiği söylemle “Kur’an İslam”ı denilebilecek bir din anlayışı kendine taraftar buldu ve bu anlayış o günden bugüne farklı tonlarda savunulmak suretiyle varlığını korudu ki halen de korumakta, üstelik kendine hatırı sayılır bir taraftar kitlesi de bulmaktadır.

Hint alt kıtasındaki Ehl-i Kur’an ekolünden Mısır’daki tecditçi Neo-Sellefliğe, Türkiye’deki Mealcilik hareketinden geniş yelpazeli “Kur’an İslam’ı”

söylemine kadar bütün bu ekoller ve söylemler, içinde bulunulan modern durumu terakki addetme noktasında müttefik olmaları hasebiyle modernist karakterlidir. Modernistlikten kastımız, şimdiki zamanı kıymete bindirmek ve modern durumun dayatmalarına çok kere rıza halinde boyun eğmektir. Bu hal ve tavır bir bakıma gelenekle ilişkiyi en başından koparmanın ve geçmişe dönüp bakmamanın neticesidir. Din alanında kaynak olarak sadece Kur'an'ın kalması gibi, zaman, mekân ve hafıza olarak da en değerli görülen şey, şimdiki hal ve bu hale uygun şey olsa gerektir. Haliyle, siz kalkar "Kur'an'da nesh vardır" dersiniz, dinin kaynağını Kur'an'dan ibaret sayan ve Kur'an'ı asrın idrakine söyletmeye çalışan bu çevrelerin, elinden oyuncuğu alınmış çocuk misali tepki vermelerine şahit olabilirsiniz. Çünkü bu çevreler, Kur'an metni hariç, dinî alandaki her şeyi silip süpürerek tertemiz etmişken, siz kalkıp "Kur'an'da nesih vardır" demekle bu çevrelerin elindeki tek tutamağa göz dikmiş hasım gibi algılanabilirsiniz.

Bu noktada, nüzûl döneminden on beş asır sonra Kur'an'ı lafız-beyan ekseninde salt metin olarak okuma ve anlamaya çalışma durumunda kalmakla vahyin nazil olduğu vasatta hazır bulunma, ilâhî hitabın doğrudan muhatap olma ve Rasûlullah'ın pratik tecrübesine tanıklık ederek bizzat onun rehberliğiyle yaşama imkânı arasında büyük bir fark bulunduğunu hatırlatmak lazımdır. Kur'an vahyine ilk ve doğrudan muhatap olan sahabe nesli için nesih, hayatın içinde kavranan ve yaşanan, "dünkü hüküm şöyleydi, bugün niye değişti?" tarzında bir istifhama konu olmadan gayet tabii karşılanan bir olguydu. Çünkü Kur'an sahabe için kendi hayat tecrübelerinden bağımsız, referans metni olarak kullanılan bir metin değildi. Hatta Hz. Peygamber'den ayrı düşünülen bir şey de değildi. Rasûlullah gün gelir, "Arkadaşlar, bugün şunu yapmamız gerekiyor" der, başka bir gün gelir, "Şöyle davranmamız gerekiyor" diye başka bir tutum ve davranışı salık verirdi. Çünkü Rasûlullah ve sahabe Kur'an vahyinin tarih ve insanlıkla buluşma vesilesiydi. Dolayısıyla ilk müslüman neslin kendi varlık ve hayat tecrübeleri ile vahiy bir bakıma memzuc olduğundan Kur'an vahyini anlamının karakteri de epistemolojik değil, ontolojik idi.

Sahabenin sahip olduğu imkâna sahip olma şansımız ve imkânımızın bulunmadığı malum. Çünkü vahyin nazil olduğu dönem ile kendi tarihimiz arasında on beş asırlık bir uzak mesafe mevcut. Bu yüzden, Kur'an'a epistemolojik açıdan yaklaşmamız ve onu zihinsel olarak anlamaya çalışmamız bir bakıma

kaçınılmaz. “Ey müminler! Birtakım şeyler hakkında yerli yersiz soru sorup durmayın; zira sorduğunuz şeyler siz açıklandığı takdirde, canınız sıkılabilir” mealindeki bir âyetin doğrudan muhatabı olan sahabenin konumunda olmak ile bu âyeti yazılı bir metin olarak okuyup anlamaya çalışan biri olmak arasındaki farkı herhalde takdir edersiniz. Bu sebeple, vahyin nazil olduğu dönemle bugünkü tarih arasındaki uzun zaman mesafesini yok saymamız imkânsız; zira Kur’an bugün elimizde yazılı bir metin olarak bulunuyor; haliyle onu anlama işine lafızdan başlamak icap ediyor.

Tekrar nesih meselesine dönersek, kaynaklarımız Hibetullah b. Selâme (ö.410/1019) gibi bazı âlimlerin Kur’an’daki yüzlerce âyeti mensûh kapsamında değerlendirdiğinden söz ediyor. Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö.543/1148) bazı müfessirler ise seyf âyeti diye anılan ve Mekkeli müşriklere yönelik bir ültimatome niteliği taşıyan Tevbe suresi 5. âyetin affedici davranmayı, hoşgörülü olmayı, güzel bir üslupla tebliğde bulunmayı, sabırlı olmayı salık veren yüz küsur âyeti nesh, yani ilga ettiğini söylüyor. Bu örnekler abartılı bulunabilir; haliyle bizzat Kur’an’dan nesihle ilgili bir-iki örnek vermek daha faydalı olabilir.

Birinci örnek, Mücâdile sûresindeki necvâ sadakasıyla ilgili iki ayet. Bu sûrenin on ikinci âyetinde, müminlere, “Peygamber’le özel olarak görüşüp konuşmak istediğiniz zaman, önce fakirlere yardımda bulunun” deniyor. Bir sonraki âyette ise, “Peygamber’le özel görüşme yapmadan önce fakir-fukaraya yardımda bulunmak çok zor geldi, değil mi?! İmkân sahibi olduğunuz hâlde bunu yapmamanıza rağmen Allah sizi cezalandırmak yerine bu yükümlülüğünüzü kaldırdı.” mealinde ifadeler geçiyor. Tefsir kaynaklarımız, Hz. Ali’nin necvâ sadakası âyetiyle ilgili olarak, “Allah’ın kitabında benden önce kimsenin amel etmediği, benden sonra da kimsenin amel etmeyeceği bir âyet vardır. O ayet necva sadakasıyla alakalıdır.” dediği, kendisinin Hz. Peygamber’le özel görüşmesi için kısa bir süre necva sadakası verdiğini, daha sonra bir sonraki âyetin necva sadakası âyetini nesh ettiği bilgini aktarırlar.

Haddi zatında neshin ne demek olduğu, dahası tarihsellik söylemiyle Hz. Ali’nin nesih dediği şey arasında mahiyet farklı bulunmadığı hususunda necvâ sadakası âyetlerinden başka bir örneğe ihtiyaç yoktur. Kaldı ki Allah konuyla ilgili ilk âyette, Hz. Peygamber’le özel olarak görüşme öncesinde sadaka vermenin müminler için en hayırlı yahut en azından pek hayırlı ve son derece nezih bir davranış olduğunu bildirmesine rağmen, bir sonraki âyette müminler

için en hayırlı ve en nezih davranışı salık vermekten vazgeçtiğini belirtmiştir. Necva sadakasıyla ilgili âyetlerdeki hükmün günümüzde nasıl uygulanacağı veya bu hükümlerin şimdiki zamandaki reel karşılığının nasıl saptanacağı gibi kritik meseleler bir kenara, Allah'ın müminler için "en hayırlı" ve "en nezih" diye nitelendirdiği bir hükmü durum bağlamı değiştiğinde pekâlâ değiştirdiği, dolayısıyla "en" niteliği taşıyan hükümlerin dahi tarih-üstü olmak şöyle dursun, belki birkaç günlük bir süre içinde ilga edildiği müsellemdir. Zira necva sadakasıyla ilgili âyetler bundan başka bir şeye işaret etmemektedir. Kaynaklarımız bu sadaka hükmünün on gün, hatta aynı gün içinde birkaç saat uygulandığı, sonra uygulamadan kaldırıldığını bildirmektedir.

Kur'an vahyi Hz. Peygamber ve müminlerin hayat tecrübeleri hakkında doğrudan doğruya konuştuğu için, ilk hitap çevresinde değişen durumlar ve şartlar dâhilinde farklı müdahalelerde bulunması ve kimi hükümlerin askıya alınıp kiminin kaldırılması gayet tabii olsa gerektir ki birçok sahabe de bu durumu nesih diye ifade etmiştir. Biz de bugün içinde bulunduğumuz şartlara göre önceden aldığımız bazı kararları gözden geçirir, farklı tutum ve davranışlar sergiler, hayat olaylarına intibakımızı böyle gerçekleştiririz ve değişime ayak uydurma reflekslerini çelişki ve tutarsızlık olarak değerlendirmeyiz.

Fakat gelin görün ki Hz. Peygamber ve sahabenin pratik hayatının çok kısa bir evresinde baş gösteren güncel bir soruna müdahale olarak nazil olan ve bir süre uygulanıp sonradan ikinci bir âyetle kaldırılan necva sadakasıyla ilgili her iki âyet de elimizdeki Kur'an metninde mevcut. Bu durumda cevaplanması gereken soru şu: Biz bugün bu âyetlerdeki hükmü hangi zeminde uygulamakla mükellefiz ve uygulamanın keyfiyetini nasıl belirleyeceğiz? İkinci kritik soru da şu: Konuyla ilgili âyetten hangisini uygulayacağız ya da her ikisini aynı anda uygulamaya mı çalışacağız? Oysa âyetlerden ilki müminlere bir hüküm vaz ediyor; ikincisi o hükmü ilga ediyor. Bu durumda ilkin necva sadakasını kim için ve ne maksatla vereceksek vereceğiz; sonra da ikinci âyet mucibince sadaka işinden vaz geçecek, böylece ilgili âyetlerle amel etmiş mi olacağız? Bu ifadelerimle meseleyi karikatürize ettiğim düşünülebilir; ancak tarihsellik söylemini geçersiz ve değersiz bulanlardan biri çıkıp bu iki âyetin bugünkü sosyolojide neye atıfta bulunduğunu, daha başka bir ifadeyle, pratik hayatımızda ne işe yarayacağını "ama"sız, "fakat"sız biçimde izah etmelidir.

Kur'an'dan necva sadakasına benzer daha birçok örnek vermek mümkün; ancak bu tek örnek bile akliselim ve sağduyulu bir şekilde düşünme niyetinde



olanlar için meram ve maksadımızın anlaşılmasına kâfidir. Sahabenin Kur'an ahkâmıyla ilişkisi, özellikle de Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahiysiz ve nebisiz bir hayata intibak keyfiyeti de tarihsellik meselesinin anlaşılmasına dair önemli veriler içerir. Örnek vermek gerekirse, sahâbîler Peygamber efendimizin vefatından sonra Benî Saîde saçaklığında ciddi bir meseleyi çözüme kavuşturmak için bir araya gelip müslüman topluma kimin önderlik edeceğini karara bağlamak istediler. Peki, bu toplantıda, sahabeden herhangi birinin bütün bir müslüman toplumu yakından ilgilendiren hilafet meselesiyle ilgili olarak, "Ben şu âyete istinaden Ebû Bekr'in veya Ali b. Ebî Tâlib'in halife olması gerektiğini düşünüyorum" gibi bir argüman ileri sürdüğünü biliyor musunuz? Doğrusu ben bilmiyorum. Mezhepler tarihindeki bilindik gelişmelere bağlı olarak İmâmiyye Şiası'nın hilafet ve imameti itikadî bir meseleye dönüştürüp kelim kitaplarında birtakım ayetlerle bu konudaki iddialarına argümanlar devşirmesi, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin de buna misliyle mukabele etmesi burada anlatmaya çalıştığımız konu açısından bahs-i diğerdir.

İslam toplumuna liderlik edecek kişinin tayini gibi son derece hayati bir meselede sahabe "Bu meselenin halli için Kur'an'a başvuralım" demek veya böyle düşünmek yerine, yirmi üç yıl boyunca Kur'an ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde ihraz edebildikleri müslüman kimlik, müslümanca perspektif ve aynı zamanda Cahiliye devrindeki gelenekten tevarüs ettikleri uygulamalar ve alışkanlıklar çerçevesinde kendi akılları, fikirleri ve siyasî stratejileriyle meseleyi bir sonuca bağlamayı tercih ettiler. İşte bu bağlamda, "Halife Kureyş'tendir" şeklindeki meşhur söz de Kur'an'dan veya Sünnet'ten değil, ihtilaf sorununu çözmek ve mümkün merteye uzlaşma zemini oluşturmak maksadıyla siyasî ve stratejik bir formül olarak sahabeden sadır oldu. Böylece, halifenin ensardan değil de muhacirlere mensup bir Kureyşli olmasının o günkü Medine sosyolojisinde daha toparlayıcı ve uzlaştırıcı bir misyon üstleneceği düşünüldü ve ortaya çıkan sonuç da bu düşünceyle örtüştü.

Hz. Ebû Bekr'den sonra Hz. Ömer'in, ardından Hz. Osman'ın, daha sonra da Hz. Ali'nin birbirinden çok farklı usullerle halife olduğu malum. İkinci halife atama, üçüncü halife biraz şaibeli bir komisyon kararı, dördüncüsü ise bir nevi darbe atmosferinde halife oldu. Peki, bu hengâmede yediden yetmiş bütün toplumu alakadar eden hilafet meselesinde Kur'an nerede kaldı? O tarihlerde henüz hayatta olan ilk müslüman nesil bu kadar önemli ve hayati

meselede doğrudan Kur'an ahkâmına başvurmayı niçin akıl etmedi? Çünkü sahabe Kur'an vahyinin devlet, hilafet gibi meseleleri tek tek tanzim etmek gibi bir amacının bulunmadığını, dolayısıyla bu tür meselelerde konuşmadığını, onun nihai amacının devlet başkanlığından alt düzey memurluğa kadar tüm alanlarda ahlak ve adalet ölçüsünü esas almayı temel vazife bilen bir fert ve toplum inşa etmekle ilgili olduğunu biliyordu.

Bunun içindir ki başta Hz. Ömer olmak üzere diğer birçok sahâbî, Hz. Peygamber henüz hayatta iken tatbik edilen ve kendisinden beklenen amaç ve işlevin gerçekleştiği de görülen bir dizi Kur'an hükmünü kendisinin halife olduğu dönemdeki tarihsel ve toplumsal şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirmek suretiyle askıya aldı ve söz konusu hükümleri içeren âyetlerin lafzî mûcibiyle pek bağdaşmayan uygulamalara imza attı. Tarihsellik tartışmalarında sıkça gündeme gelen bu uygulamalarla ilgili olarak, "Hz. Ömer'in icraatları sizin anlattığınız minvalde değil?" şeklinde klişeleşmiş bir itiraz söz konusudur. Bu durumda sormak lazım, "Mademki Hz. Ömer'in bilindik uygulamaları Kur'an ahkâmının en azından askıya almak değildir; peki o zaman nedir, Allah aşkına?"

Bildiğiniz gibi, Tevbe sûresinin 60. âyeti *inneme's-sadakâtü* diye başlıyor ve zekâtın sarf mahallerini tek tek sayıyor. Bunlar arasında müellefe-i kulûb, yani gerek şerhlerinden emin olunması, gerek gönüllerinin İslam'a ısındırılması arzu edilen kimseler zümresi de zikrediliyor. Hz. Peygamber'in söz konusu arzu ve beklentiyle birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu, Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk dönemlerinde bu uygulamanın yürürlükte olduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Ömer halife Ebû Bekir'in müellefe-i kulûb babında iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği, müslümanların kuvvetlendiği, dolayısıyla artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı, aksi halde toplum içerisinde asalak bir sınıf oluşacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Onun bu siyasî kararı hem halife tarafından onaylanmış, hem de sahabe nezdinde sükûtî icma ile karşılanmıştır. Bütün bunlar olup biterken, "Ama Tevbe suresi 60. âyet dürumsal, dönemsel, süreçsel, tarihsel değil, evrenseldir" şeklinde bir itiraz sesi duyulmamıştır. Çünkü sahabe, söz konusu âyetteki müellefe-i kulûbla ilgili hükmün belli bir sosyolojik konjonktür içinde, belli bir pratik sonuç almak için konulduğunu, bu sonucun Hz. Peygamber döneminde alındığını ibtîdaen anlamış ve kavramış durumdaydı. Çünkü o günkü tarihsel vasatta olan biten-

lere bizzat tanıklardı. Ama onlar Hz. Ebû Bekr dönemindeki sosyolojide de yer aldıklarından, Hz. Ömer'in, "Evet, âyet müellefe-i kulûba zekât gelirinden pay verin diyor; ama bu hüküm Hz. Peygamber devrinde ürettiği müspet sonucu bugünkü konjonktürde üretmiyor" şeklindeki içtihadının dayanağını da gayet iyi kavramışlar ve bu içtihadı genel kabulle karşılamışlardı.

İmam Matüridî (ö.333/944), hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'la ilgili kararını, "ictihad yoluyla nesh" diye adlandırmıştır ki bu adlandırma tarihsellik söylemiyle anlatılmak istenen bütün her şeyi iki kelimeyle özetler mahiyettedir. Öte yandan nesih meselesinde Serahsî'nin *Usûl*'üne açıp bakın, İmam Mâtüridî ile aynı tarihlerde yaşadığı bilinen Şâfiî âlim İbn Süreyc de, "Kur'an ve sünnet kıyasla nesholur mu?" sorusuna, "Neden olmasın, pekâlâ olur?" diye cevap vermiş, bir başka Şâfiî âlim Enmâtî (ö. 538/1143) ise, "Kur'an ve sünnet benzer kıyasla değil de, asıllardan istihraç edilmiş kıyasla nesholur" demiştir. Kıyas nedir? Şâriî'nin beyan ve bildirimimin mukabili olarak en genel anlamda rey demektir. Rey ise naslar bağlamında beşerî çabayla sonuca ulaşmak veya sonuç çıkarmak manasında ictihat faaliyetidir. Ulema da kıyas, yani ictihatla Kur'an hükmünün nesh edilebileceğini söylemiştir; bu görüşe şaz diyebilirsiniz. Doğrudur, bu bir şaz görüştür; ancak bu bağlamda böyle bir görüşten söz etmem; birçok noktada tarihsellikle aynı kapıya çıkan birtakım görüş ve düşüncelerin gelenekte de mevcut olduğunu hatırlatmak istememdir.

Sırası gelmişken arz etmek isterim ki, "Kur'an-ı Kerîm'in şu şu hükümleri içinde bulunduğumuz olgusalılıkta dayanağını ve tatbik alanını kısmen veya tamamen kaybetmiştir" şeklinde dile getirdiğim ve bu yüzden bazı çevrelerce tekfir edildiğim görüş ve düşünceler de klasik tefsir kaynaklarımızda mevcuttur. Mesela, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'an*'ını açıp Mümtehine sûresi 10. âyetin tefsirine baktığınızda şu ilginç ifadeyle karşılaşıyorsunuz:

وَكَانَ هَذَا حُكْمَ اللَّهِ مَخْصُوصًا بِذَلِكَ الزَّمَانِ فِي تِلْكَ النَّازِلَةِ خَاصَّةً بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ

Bu ifade, "Allah'ın bu âyetteki hükmü, ümmetin icma ettiği üzere o zamana, hassaten o zaman ve zeminde meydana gelen olaya mahsustur" diyor. Aynı ifadeyi İbnü'l-Arabî'den iktibasla Kurtubî'nin tefsirinde de bulabilirsiniz. Cassâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın da ise bu görüşü de tazammun eden daha geniş bir açıklamaya rastlayabilirsiniz.

Bir diğer örnek, “Ey Müminler! Sahip olduğunuz köleler ve cariyeleriniz ile henüz ergenlik çağına ulaşmamış aile fertleriniz günün şu üç vaktinde, sabah namazından önce, öğleyin soyunup dökündüğünüz zaman ve bir de yatsı namazından sonra yanınıza girmek için izin istesinler. Çünkü bu üç vakit sizin için özel/mahrem zamanlardır.” mealinde ifadeler içeren Nûr sûresi 58. âyetteki hükmün tatbik edilip edilmeyeceği hususunda “kad zehbe hukmühâ”, yani “bu âyetin hükmü gitti/bitti” diyen İbn Abbâs’tan menkul ifadelerdir.

Bilhassa Ahkâmü'l-Çur’ân türü eserlerde geçen rivayete göre bir grup Iraklı müslüman İbn Abbâs’a gelip, “Hane halkının mahremiyetinin açıkta veya korumasız olduğu üç vakitte izin isteyerek eve girilmesi gerektiği hükmünü içeren ve fakat bu hükmü hiç kimse tarafından tatbik edilmeyen âyet hakkında ne dersin?” diye sorunca İbn Abbâs şu mealde bir cevap vermiştir: “Vaktiyle müslümanların evlerinde kendilerini başlarından gizleyecek perdeler, örtüler yoktu. Bundan dolayı kimi zaman ev sahibi eşiyile birlikteyken bir köle, cariyeye içeri girebiliyor ve bu durum ciddi sıkıntıya yol açıyordu. İşte bu sebeple, Allah üç vakitte köleler ve cariyeler ile çocukların izin isteyerek içeri girmelerini emretti. Ama Allah zaman içerisinde müslümanlara mahremiyetlerini koruyacak perde, örtü gibi maddi imkânlar nasip etti ve böylece söz konusu problem kendiliğinden çözüldü. Bu yüzden ben de bugün âyetteki hükmü uygulayan birini görmedim.”

Bu tür özel örnekler üzerinden tarihsellik söylemi inşa etmek gibi bir hedef gözetmediğimi, bilakis tarihselliğin türedi ve aynı zamanda heretik bir yaklaşım tarzı olduğu iddiasının mesnetsiz olduğunu göstermek istediğimi belirtmeliyim. Tarihsellik söyleminin bugün Kur’ân’a karşı düpedüz bir tehdit ve saldırı gibi algılanmasının genelde dünyanın farklı coğrafyalarında, özelde bu topraklarda yaşayan müslümanların küresel siyasî konjonktürdeki zayıf ve güçsüz konumu ve dolayısıyla küresel düzeyde yersizlik-yurtsuzlukla çok yakından ilişkili bir özgüven kaybından kaynaklandığını düşünüyorum. Müslüman fakihlerin ortaçağlarda dâruharb, dâruislâm, ehl-i zimme ve zimmîlik gibi meseleleri hukuki açıdan tanımlama ve tatbik mevkiine koyma hususunda sergiledikleri özgüveni dikkate aldığınızda, ne demek istediğimi kuşkusuz daha iyi anlarsınız. Klasik fıkıh kitaplarında dâruislâm ve zimmî gibi kavramların nasıl ele alınıp tanımlandığına bakın; özellikle zimmîlere ait sosyal ve siyasal yükümlülükler kapsamında, ata veya cins develere binmemek, binekleri süslememek, mo-

del ve renk bakımından müslümanlardan farklı giyinmek, sakal bırakmamak, mühürleri Arapça kazdırmamak, müslümanların kullandığı lakap ve künyeleri kullanmamak, gayri müslimlik göstergesi olarak kolye takmak, zünnar kuşanmak, evlerini müslümanlara ait evlerden daha yüksek evler yapmamak gibi kurallara bakın, geçmişteki özgüvenimizle bugünkü özgüvensizliğimiz arasındaki büyük farkı ve bu farkın bizi ne şekilde düşünmeye zorladığını daha iyi kavrayacaksınız.

Günümüzde, sözgelimi Batı dünyasını dâruislam, Batılıları ehl-i zimmet olarak tanımlamak kimin haddine, isterseniz tanımlayın, kimin umurunda. Oysa Kur'an, Ehl-i Kitâb'ı müslümanlara cizye, yani baş vergisi ödemekle mükellef kılıyor, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanları bir çırpıda zimmi kılıyor. Bazı hadisler Mecûsîleri, bazı fakihler de Arap müşrikler dışındaki tüm gayr-i müslimleri zimmi kapsama dâhil ediyor. Bütün bu icthatlar ve uygulamalar bir tek âyete, Tevbe sûresi 29. âyete refere ediliyor. Bildiğiniz gibi, bu âyet elimizdeki Kur'an metninde mevcut bulunuyor ve evrensellik mucibince tatbik edileceği zaman ve zemini bekliyor.

Hadi buyurun; tatbik koyulun. Biz bu ayetteki hükmün mensuh değil, muhkem olduğunu, menatının asla kaybolmadığını söyleyip duralım ve tarihüstülüğten dem vuralım, bu meyanda söylediklerimiz modern dünyanın olgusalığında hiçbir sahici anlam ifade etmiyor. En fazla, bilindik icâz edebiyatı gibi, hamaset ve ideoloji kokan boş ve kof bir retoriğe tekabül ediyor. Haliyle, 'Kur'an'ın bu hükmü tarihsel değil, tarih-üstü ve evrenseldir' motosuyla başlayıp ama ve fakat diye devam edilen ifadeler bu tartışmanın hiçbir yerinde bulunmuyor, laf kalabalığından başka bir işlev de görmüyor. Kaldı ki tarihsellikten söz açıldığında, hop oturup hop kalan birçok müslüman, pratik hayattaki sîret itibarıyla, "Allah ne buyurursa buyursun, biz bildiğimizi okur, bildiğimiz gibi yaşarız" dercesine ve gayet konformist biçimde modern duruma intibak ediyor.

Toplumsal düzen ve hukukla ilgili Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde uygulanmak için vaz edildiği, nüzûl döneminde olduğu gibi bugün de aynen tatbik edilmesi gerektiği fikrinde dürüst ve samimi olanlar, geçmiş tarihsel tecrübeye en azından hadlerin uygulanması konusunda niçin isteksiz davranıldığını sorgulamak, ayrıca bugün bu hükümlerin uygulanmamasının derin rahatsızlığını duymak mecburiyetindedir. Ancak gözlemediğim kada-

ıyla evrensellik iddiasını sahiplenen çevrelerde böyle bir rahatsızlık emareleri pek görülmemekte, hatta destek noktasında dinî referanslara atıfta bulunulan bir siyasî iktidarın Kur'an'da büyük bir günah ve suç olduğu bildirilip kesin cezası düzenlenen zina fiilini suç olmaktan çıkararak bir yasaya imza atmasını sorgulama ihtiyacı bile hissedilmemektedir.

Gelinen bu noktada, "Kur'an ve tarihselciliğin alanı, sınırları nedir?" meselesine değinmek, Kur'an'ı tarihselci yaklaşımla okuma ve anlamaktan kastımı belirtmek ve böyle bir yaklaşımın İslam ve müslümanlığını asaletine ters düşüp düşmediği meselesini değerlendirmek suretiyle konuşmamı bitirmek istiyorum. İlkın, tarihselliğin alan ve sınırlarını ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd olmak üzere Kur'an'ın üç temel konusunu da kapsadığını ifade etmeliyim. Ulûhiyyet konusundan başlayalım. Kur'an'ın en temel konusu ulûhiyyet, yani tevhid inancıdır. Bu inanç bizim değışmezimiz, sabit ilkemizdir. Nitekim Kur'an'ın en tavizsiz biçimde anlattığı konu tevhid ve bunun karşıtı olan şirkittir. Tevhid bizim temel sabitemiz olduğu halde, bırakın Mûtezile ile Ehli Sünnet gibi birbirine muhalif mezhepler arasındaki anlayış farkını, başlangıçta Ehl-i Hadis veya Ehl-i Sünnet-i Hâssa diye bilinen, sonraki dönemlerde Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik diye iki ayrı kol olarak ekolleşen Ehl-i Sünnet bünyesinde dahi sahih Allah tasavvurunun nasıl olması gerektiği hususunda ciddi görüş ve anlayış farkları bulunduğu müsellemdir. Allah'ın sıfatları gibi en temel ve sabit bir inanç alanında nasıl oluyor da Ahmed b. Hanbel ve Ebû Saîd ed-Dârimî gibi Ehl-i Sünnet-i Hâssa ya da Selefîyye âlimleri, (أَلَيْسَ مَنْ فِي السَّمَاءِ) gibi bazı âyetlere atıfta, "Allah'ın gökte bulunduğuna inanmak yerine O'nun her yerde hazır ve nazır olduğunu söyleyen ve böyle bir inancı dillendiren kimse zındıktır, Cehmî'dir, tövbeye davet edilir, tövbe etmediği takdirde öldürülür. Üstelik müslüman mezarlığına da defnedilmemelidir" diyebiliyor?

Hicrî 3. asrın Ehl-i Sünnet inancında her yerde hazır ve nazır olan Allah inancına reva görülen muamele bu! Peki, nasıl oluyor da o asırdaki zındık ya da kâfir inancı bugünkü Ehl-i Sünnet kelimasında sahih Allah tasavvuru hâline gelebiliyor? Evet, ben "men fi's-semâi" âyetini Fahreddîn er-Râzî ve diğer Sün-nî müfessirler gibi anlamayı tercih ediyorum. Yani semâ, gök kelimesini yücelik, kudret, saltanattan kinaye olarak tevil etmek istiyorum. Allah'ın gökte mekân tuttuğuna inanmak, sorunlu geliyor bana. Muhtemelen buradaki hâ-zirûn da böyle inanmayı ve ilgili âyeti böyle anlamayı tercih ediyor. Ama bizim

bu inancımızı Ahmed b. Hanbel'e arz etseniz, "Kardeşim, siz zındıksınız" derdi bize. Çünkü kendisinin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde, tam da bizim gibi bir Allah tasavvuruna sahip olanlara, "Cehmi" ve "Zındık" dediği kayıtlıdır.

Peki, tevhid inancı sabit olduğu halde, Allah tasavvurunda bu denli radikal değişiklikler nasıl izah edilebilir? Bunun en makul izahı zarf ve mazruf ayırımı çerçevesinde yapılabilir. Mazruf sabit, zarf değişkendir. Bu bağlamda mazruf, Cenab-ı Hakk'ın tek gerçek mâbud olarak varlığı, bütün mevcudatın rabbi, efendisi, seyyidi, maliki olması, bizim de O'na her daim hamd ve şükür borcumuzun bulunmasıdır. İşte hiçbir zaman değişmeyip sabit kalan mazruf budur. Ancak Allah bu mazrufu, Kur'an'da Arabî bir zarfla ortaya koymuştur. Arabî zarftan maksat, Kur'an vahyinin nazil olduğu zaman ve zemindeki Arap toplumunun algı ve idrak dünyasıdır.

Allah kendine ait sıfatları bu tarihsel algının sınırları ve kalıpları içinde anlattı. Burada söz konusu olan sınır ve sınırlılık Allah'la değil, O'nun iletişim kurduğu insan ve dille ilgili bir sınırlılıktır. Allah insanı hitabına muhatap kılmak isteyince tenezzül buyurdu; yani meramını ve mesajını Arap diliyle ve Arapların idrak seviyesine indirgemek suretiyle ortaya koydu. Kendine özgü varlık dünyası içerisinde konuşsaydı mesajının bize ulaşma imkânı söz konusu olmayacaktı. Kur'an'daki nüzûl, inzal, tenzil gibi kelimelerin ifade ettiği anlam ilahî ve aşkın olan mesajın tarihsel düzlemle buluşması, beşerî idrak düzeyine indirgenerek içkinleşmesidir. Bu sebeple, Kur'an'daki dil mutlak, kadim bir dil değil, belli bir beşerî tecrübe ve geleneğin, belli bir tarihin, belli bir kültürün dilidir. Bu yüzden dil, Heidegger'in ifadesiyle, varlığın meskeni, Arap dili de Arabî varlığın meskenidir. Biz dil deyince genellikle insanlar arasında iletişim imkânını sağlayan bir araçtan söz ediyoruz veya dil olgusunu bu denli basitleştirerek kavırıyoruz. Oysa biz bugün merhum Mehmed Akif'in Çanakkale savaşıyla ilgili şiirini okuduğumuzda bu şiirde salt mısradan, kafiyeden, lafızdan, anlamdan çok daha derinlere inen, yüreğimize işleyen, hayalimizi süsleyen, acılarımızı depreştiren birçok şeyin varlığını hissediyoruz. "Bir hilal uğruna, ya rab, güneşler batıyor" mısranı okuduğumuzda, bu ifade bizi ecdadımıza, bu topraklar için dökülen onca şehit kanına ya da milli ve manevi duyguların mecmuuna götürür. İşte dil bâtinî veçhesiyle de böyle sihirli, gizemli bir şeydir. Ama gelin görün ki biz Kur'an'daki Arabî dili ancak lafız-beyan ekseninde bir bilgi nesnesi olarak kavırıyoruz; bu dilin duygusal anlam boyutuna pek muttali olamıyoruz.

Allah kendini Kur'an'da Arap dilinin hem tarihsel, hem kültürel, hem de duygusal çağrışımlarıyla birlikte anlatıyor. Mesela, kendisine sık sık "Rab" diyor; bizi de "abd" ve "ibâd" diye niteliyor. Rab derken, bir yandan seyyidlik ve malikliği belirtiyor, bir yandan da Kureyşli müşriklerin deizmi anımsatan tanrı tasavvurlarını nefyediyor. Bilindiği gibi müşrik zihniyette, tarihe, topluma ve insanın ahlakî yaşantısına müdâhil olmayan bir tanrı tasavvuru mevcut. Müşriklerde Allah inancı var mı, var. Kâinatı Allah yarattı mı, evet, O yarattı. "Peki, Allah'ın insana hayatında yeri ve etkisi var mı, yok! Bizim mukadderatımızı tayin eden varlık, Allah değil, dehr, yani felektir. İşte böyle bir tanrı tasavvurunun insan ve toplum hayatında sahici bir karşılığı bulunmadığından, Allah, müşrik Arap toplumunun örfünde, geleneğinde ve gündelik hayatında çok önemli bir yer tutan kölelik kurumuna ait iki kelime seçiyor. Bunlardan ilki rab, yani efendi; diğeri abd, yani kul/köle.

Bu iki kelimeye metaforik bir anlam yükleyerek kendi kudretini, saltanatını, hakimiyetini ve dolayısıyla insanların hayatına müdâhil olduğunu ifade ediyor. Daha ziyade geç dönem tefsir kitaplarına ve Kur'an lügatlarına baktığımızda, rab kelimesinde terbiye, eğitime, yetiştirme anlamının ön plana çıktığı görülüyor. Oysa Fatiha sûresinin tefsiri bağlamında Taberî'nin tefsirine bakın, "terbiye" değil, seyyidlik ve maliklik vurgulanıyor. Belli ki terbiye içeriği, "muslih" anlamından üretiliyor. "Seyyid" ve "Malik" kelimeleri ilahî hükümler ve otoriteye karşılık geliyor. Allah'ın otoritesi, "Ben insanın hayatına girer, müdahale ederim" şeklinde karşılık bulur. İşte Allah tarih, toplum ve insanla sıcak ve diyalektik ilişki tarzını "rab" kelimesiyle anlatıyor. Rab sıfatının mânâ ve mefhum itibarıyla bir Rasulullah'a ve Müslümanlara, bir de müşriklere bakan boyutu vardır. Müşriklere bakan boyutu ikaz, ihtar, tehdit çağrışımlıdır. Sözelimi (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) âyetinde bu anlam boyutu baskındır. Buna karşılık (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) âyetinde, koruyup kollama, destek olma, sahip çıkma vurgusu mevcuttur.

Görüldüğü gibi, Kur'an'da Allah'ı niteleyen kelimelerin özgün anlamlarında dahi çok belirgin bir tarihsellik, yerellik ve bağlamsallık söz konusudur. Bu kelimelerin ilk hitap çevresindeki muhatapların zihin ve duygu dünyalarında yoğun etki yarattığı kuşkusuzdur; dolayısıyla Kur'an'daki anlamın psikolojik boyutu da söz konusudur; ancak bu anlam boyutunun keşfi öncelikle nüzûl vasatındaki tarihselliğin keşfedilmesine bağlıdır.



Bu vesileyle belirtmem gerekir ki Kur'an meali çalışmamı tarihselci yaklaşımla telif ettim. Âyetleri meallendirirken klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesinden, İbn İshak ve İbn Hişâm gibi müelliflerin kaydettikleri siyer bilgisinden istifadeyle nüzûl vasatında yaşanan hâdiselere muttali olup oradaki insanî tecrübeyle mümkün merteye duygudaşlık kurmaya çalıştım. Bu sayede Kur'an'la daha sıcak bir ilişki kurduğumu, bu ilişkinin sadece zihinsel değil, aynı zamanda duygusal boyutlu olduğunu kavradım. Çünkü bu tarz bir anlamada Kur'an bir metinsel obje olmaktan çıkıp her birimizin hayatında karşılık bulan gerçek ve çarpıcı bir tecrübe olarak bize ayna tutar hale gelmektedir. Kur'an, Hz. Peygamber ve ilk müslüman neslin tarihî tecrübesiyle iç içelik arz eden hikâyesinden yalıtılmış tarzda, salt lafız-beyan ekseninde izaha muhtaç bir metin olarak algılandığında, her türlü ideolojik okumaya ve istismara açık olarak oracıkta duran bir metne dönüşüyor. Bu algıdan yola çıktığınızda, Kur'an'a ne kadar güzellik atfederseniz atfediniz; sürekli olarak "Kur'an mübindir, mucizdir, şöyledir böyledir" dersiniz deyin, ondan manevî bir lezzet almanız pek mümkün olmuyor. Emin olun, abdest alıp rahleyi önünüze çekip teberrüken okuduğunuzda Kur'an'dan alacağınız manevi lezzet, onu salt metin olarak anlama ve açıklama çabasından çok fazladır. Yoksa böyle tablet çözümler gibi tefsir faaliyetleriyle Kur'an'dan feyiz ve bereket hâsil olmuyor. Manevî lezzet, feyiz ve bereket için Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübe ile Kur'an mesajının birbiriyle buluşturulması, bu ikisinin birbirinden asla ayrıştırılmaması gerekiyor.

Ulûhiyyet meselesine tekrar dönersek, bu konuda sabit ve değişmez nitelikli olan husus nedir sorusuna, "Allah'ın varlığı ve birliği inancı sabit" diye cevap verilebilir. Lakin gerek kelâmî kaygılar ve tartışmalar, gerek felsefi mülahazalar sebebiyle belli bir dönemdeki Allah tasavvuru başka bir dönemde problemlî hâle gelebilir, bu durumda yeni bir tasavvur oluşturmak gerekir. Biz biliyoruz ki İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'den (ö.478/1085) itibaren haberî sıfatlar konusuyla ilgili ayetlerin tevilde bir bakıma Mûtezile'nin yaklaşım ve yorum tarzı Ehl-i Sünnet geleneğinde de dikkate alınmış, hatta arş, istivâ, yed, ityan, meci gibi haberî sıfat âyetleri Mûtezilî perspektife uygun biçimde yorumlanmıştır. Cüveynî ön plana çıkmış, İbn Teymiyye de özellikle Cüveynî üzerinde durmuştur. Ehl-i Hadis ve Selefiyye ekolü, "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" dedi ve meseleyi hallettiğini düşündü. Ama bir noktadan sonra görüldü ki "istiva malum, keyfiyeti meçhul" demekle prob-

lem halledilmiyor. Aslında Selefîyye'nin arşa istiva konusundaki kilişesi, tabir caizse topu taca atmak gibidir. Zira istivanın ne demek olduğunu biliyoruz, ama Allah nasıl istiva ediyor, onu bilmiyoruz; bu meseleyi sorup bidat çıkarmayın, demek en azından bana göre topu taca atmaktan farklı değil. Bu meseleyi sormayın, deseniz dahi insan sormadan, düşünüp tartışmadan edemiyor, sonuçta problem bir şekilde çözüm bekliyor ve az çok ikna edici bir şeyler söylemek gerekiyor.

İşte tam bu noktada tevil kaçınılmaz olarak devreye giriyor. Tevil, Kur'an vahyinin kendi tarihsel nüzûl ortamındaki mesajlarını başka tarihselliklerde aktüelize etme, güncelleme ve aynı zamanda nüzûl döneminde problem oluşturmeyen bir hususun başka bir dönemde problem oluşturmasını bertaraf etme faaliyetidir. Bilindiği gibi İslam geleneğinde iki normatif ilimden biri fıkıh, diğeri kelamdır. Fıkıh pratik hayatın ihtiyaçlarıyla ilgili teviller üretirken, kelam itikadi, fikrî ve felsefi problemlerle ilgili teviller üretiyor. Tefsir ise bu iki normatif ilim dalına bir nevi tedarikçilik yapıyor, temelde tarihî bilgiye dayalı olarak işlenmeye hazır ham madde temin ediyor. Bir bakıma tefsirci un deposu gibi, fıkıhçı undan simit, açma yapıyor, kalamcı da aynı undan daha asli bir ihtiyaç olarak ekme yapıp satıyor.

Aslında bugün tarihselciliğin netameli bir mesele olarak algılanması tefsir, fıkıh, kelam gibi ilimler arasındaki hiyerarşinin ve alışveriş düzeninin neredeyse tamamen bozulması ve herkesin her işi yapması problemiyle alakalıdır. Osmanlı'nın son dönemde Mansûrizade Said, Seyyid Bey, Ziya Gökalp ve daha birçok ismin fıkıh ve usul-i fıkıh çerçevesinde tartıştıkları konulara baktığınızda, bugünkü tarihsellik meselesinden çok daha muhataralı olduğunu anlarsınız. Ama mesele fıkıh alanında tartışıldığından, "Kur'an elden gidiyor" gibi bir vaveyla koparılmamıştır. Kanımca, İslamî ilimler arasındaki bu anarşinin başlıca sorumlularından biri İslam modernizminin Kur'an merkezli İslam algısıdır. Kur'an İslam'ı denen şey, tabir caizse baş belasıdır.

Burada bir itirafta bulunayım. Tefsir akademisyenlerinin pek çoğu bugün itibariyle kendi faaliyet alanının sınırlarını, işinin nerede başlayıp nerede bittiğini bilmemekte, haliyle sınırları belirsiz bir alanda her şeyden birazcık bilen, ama hemen hiçbir meseleyi tam manasıyla bilmeyen bir tipoloji olarak temayüz etmektedir. Niçin böyle oluyor? Çünkü Kur'an'ı açıyor, sözgelimi

karşısına abdest âyetinde *ercüleküm/ercülüküm* meselesi çıkıyor ve kendisini bu meseleyi fikhî açıdan çözmekle mükellef hissediyor. Kehf sûresini açıyor, bu defa Ashab-ı Kehf veya Zülkarneyn'in tarihî kimliğini araştırmaya yöneliyor. Nûr sûresini açıyor, başörtüsü ve kendiliğinden görünen ziynet meselesini hükme bağlamaya çalışıyor. Yetmiyor, arşa istivâyı, miras taksimi ve ferâizi, hâsılı bütün her meseleyi çözmeyi kendine vazife ediniyor. Tefsir akademisyeninin bu kadar geniş bir alana hâkim olması mümkün mü? Elbette mümkün değil; her şeyden önce bilgi ve donanım yeterli değil. Üstelik çalışma şevki ve enerjisi de kâfi değil.

İlâhiyat fakültelerimize tefsir araştırma görevlisi olarak atanan gençlerin birçoğu, bırakın Fıkıh Usûlü okumayı *Celâleyn* hacminde bir klasik tefsir eseri bile okumadan çıkıp gelmiş durumdadır. Bu kişi üç-dört sene boyunca doktora çalışması yapsa ne kazanır ki? Bu kısa sürede ne kadar bilgi ve donanım sahibi olabilir ki? Belki çalıştığı konuya az çok hâkimdir; lakin o konuyu dahi yazdığı teze bakmaksızın anlatmaktan da çok kere acizdir.

Bu istitrattan sonra tefsirin mahiyeti meselesine dönersek, tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu vasata ait olan çekirdek ve tohum mesabesindeki aslî ve tarihî mânâyı arayıp bulmak ve ortaya koymakla ilgili bir ilmî faaliyettir. Tefsir bu anlamı ortaya koyduktan sonraki iş, kelam ve fıkıh gibi normatif ilimlere aittir. Kısacası, tefsir gerek bilgi kaynakları, gerek amaçları itibariyle her şeyden çok tarihle ilgilidir. Bilindiği üzere hayat geriye bakarak anlaşılır, ileriye bakarak yaşanır. Tefsir geriye bakıp anlamaya, fıkıh ve kelam ise ileriye bakarak yaşamaya dair ilimlerdir.

Tefsirde bir diğer önemli husus, sîret ve Sünnet'tir. Hemen belirtelim ki tefsir, sîret ve Sünnet'ten ayrı bir kulvarda icra edilebilecek bir ilmî faaliyet değildir. Bilakis tefsir ile siyer birbirinin refakatçisidir. Ama gelin görün ki İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinden sonra, malum edille-i şer'iyye hiyerarşisi oluştu; böyle bir hiyerarşi oluşması belki de zorunluydu. Niçin? Çünkü Hz. Peygamber ve ilk müslüman nesil tarih sahnesinden çekilmiş, ikinci nesil müslümanlar Kur'an vahyiyle yazılı bir metin olarak karşılaşmış, Sünnet'i de büyük ölçüde rivayetyani geçmişteki yaşanmışlığın hikâyesi olarak devralmıştır. Kur'an ve Sünnet müslümanlar için tartışmasız otorite olduğuna göre bu iki otoriteye başvuru kaçınılmazdır.

Kur'an iki kapak arasında yazılı bir metin, Sünnet de "hadis" mecmualarına dercedilmiş bir rivayet malzemesi haline geldikten sonra dinî kaynak hiyerarşisinde Kur'an-Sünnet bütünlüğünün ayrışmaya dönüşmesi ve çok kere birbirinden bağımsız iki ayrı kaynak olarak telakki edilmesi bir bakıma kaçınılmaz olmuştur. Üstelik Sünnet, şemsiye kavram olmaktan çıkıp merfû, mevkûf, maktû gibi kategorilere ayrılan hadis rivayetlerine indirgenecek düzeyde anlam ve alan daralmasına maruz kalmıştır. Oysa Sünnet, çok geniş anlamlı olmanın yanında tarihsellik meselesiyle de yakından ilişkili bir kavramdır. Nitekim Fazlur Rahman da buna sık sık atıf yapmaktadır. Daha açıkçası, Sünnet, Hz. Peygamber'in tabir caizse ilâhî vahiyle eşgüdüm halinde bilfiil icra edip ilk müslüman nesle yaşayarak gösterdiği, öğrettiği dinî-ahlâkî rehberliğin bütününe ifade eder. İlk müslümanlar Kur'an'da vaz edilen İslâmî hükümler, değerler ve öğretileri bizzat Hz. Peygamber'in tatbik ve temsiliyle öğrendikleri 23 senelik zaman dilimi içerisinde müslümanlıkla ilgili bir kimlik, kişilik ve genel zihniyet ve perspektif oluşturdular ve bütün bu kazanımları pratik hayata taşıdılar. Kısacası, Hz. Peygamber'in rehberliğinde İslamiyet denilen dinamik bir gelenek, yaşayan sünnet tecrübesi ortaya koydular. Pratik hayatın seyrinde bu dinamik gelenek ve Sünnet çok kere Kur'an vahyine takaddüm ediyor, Musa Carullah'ın *Kitâbü's-Sünne'sinde* belirttiği gibi, vahiy genellikle Sünnet'i bilahare tescil ve teyit ediyordu.

Hâlbuki biz bugün malum edille-i şer'iyye hiyerarşisinden hareketle, nüzûl döneminde de Kur'an vahyinin ilk sırada ve pratik hayatın önünde yer aldığını düşünmekte, hatta belki de Hz. Peygamber ve sahabenin her adımı atmak için ayet beklediğini tasavvur etmekteyiz. Dahası, nüzûl dönemindeki tecrübeyi ve Kur'an-Sünnet ilişkisini, tabir caizse, ses ve görüntü kaydeden cihazlardaki "play-pause" butonlarına basar tarzda yaşanan bir hayat gibi telakki etmeye teşneyiz. Buna göre her safhada âyet beklenecek, derken âyet gelecek, ardından Hz. Peygamber ve sahabe harekete geçecek... Oysa ne o zamanki ne de bugünkü tarihsel düzlemde hayat böyle yaşanmadı, yaşanmıyor. Kaldı ki her an talimat bekleyerek yaşama imkânı da bulunmuyor.

Nüzûl dönemindeki tarihsellikte vahiy ile yaşayan Sünnet ve dinamik gelenek arasındaki diyalektik ilişkinin boyutlarına vukuf açısından Hz. Ömer'in muvâfakâtı son derece önemlidir. Bazı hadislerde "ilâhî ilhama mazhar olan kimse" mânâsında "muhaddes" diye anılan Hz. Ömer'in muvâfakâtından çıkan

sonuç, bir müslümanın ilâhî vahiydeki küllî mana ve maksadı pekâlâ anladığı, yani Allah'ın Hz. Peygamber vasıtasıyla ilettiği mesajlarının insan, toplum, tarih sahnesinde neyi amaçladığını kavradığı gerçeğidir. Muvâfakâtla ilgili hadisler ve rivayetleri incelediğinizde, Hz. Ömer'in birçok kez Hz. Peygamber'le fikir alış verişinde bulunduğu, birçok meselenin çözümünü vahye havale etmeksizin, "Ey Allah'ın Rasûlü! Şu meseleyi şöyle halletsen veya şu konuda şöyle bir tedbir alsak" gibi teklifler sunduğuna tanık olursunuz. Bu tekliflerle ilgili olarak muhtelif âyetler nazil olmuş ve Hz Ömer'i onaylamıştır. Diğer bazı sahabilerin görüş ve tekliflerini onaylayan âyetler de nazil olmuştur.

Hz. Ömer'in halifelik döneminde tatbik mevkiine koyduğu müellef-i kulûb ve zekât payı, sevâd arazisi ve ganimet meselesi, hırsızlık suçunun cezası, üç talak meselesi, kitabî kadınlarla evlilik ruhsatının askıya alınması gibi birçok meşhur ichtihadı işte bu muvâfakât kavramında ifadesini bulan ilahi vahyin külli maksadını kavrama bilincinin pratik hayattaki tezahürleridir. Bu durum sadece Hz. Ömer için değil, diğer birçok sahabinin hayat tecrübesi için de geçerlidir. Bunun içindir ki İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî fıkıh usulüyle ilgili *el-Burhân* adlı eserinde<sup>1</sup>: "أن تسعة أعضائها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها" "بالنصوص والظواهر", yani sahabe, tâbiûn ve daha sonraki neslin rey ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt reye dayandığını belirtmiştir. Bu çarpıcı ifade, sahabenin pratik hayatı tanzim ve meselelerin çözümünde Rasûlullah'ın rehberliğinde kazandıkları müslüman kimlik, kişilik ve dünyaya, eşyaya bakış perspektifiyle yol aldıkları gerçeğini teyit etmektedir.

Kur'an'daki hükümler ve beyanlardan bir kısmının zarf, bir kısmının mâzruf niteliğinde olduğu, mana ve mesaj yönüyle bu iki kategori arasında eşdeğerlilik bulunmadığı kuşkusuzdur. Bu husus, Kur'an'daki ayetler arasında fazilet farkı var mı yok mu şeklindeki bir tartışma çerçevesinde İslam ulemasınınca da vurgulanmıştır. Hatırladığım kadarıyla Eş'arî kelamcısı Halîmî, İmam Gazzâlî, Kurtubî ve bilhassa İbn Teymiyye âyetler arasında fazilet farkı bulunduğunu savunmuştur. Gazzâlî *Cevâhiru'l-Ķur'ân* adlı eserinde, "Şayet benim bu görüşüme itibar etmiyor ve 'Ben mutlak otoriteden sadır olan görü-

1 [Bk. el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âli 'Abdumelik b. 'Abdullâh (ö.478/1086), *el-Burhân fi 'Uşûli'l-Fıkh* (nşr. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîḍa), I-II, Beyrût 1418/1997. II, 15.]

şü dikkate alırım, diyorsan, o zaman Rasûlullah'ın hadislerine bakıver, diyor ve ardından örnek veriyor. Rasûlullah, "İhlas sûresi, Kur'an'ın üçte birine muadildir" buyurmuştur. Bu demektir ki Mesed sûresi mânâ ve mesaj açısından İhlas sûresiyle eşdeğer değildir. Aslında Kur'an'daki bazı âyetlerin ve sûrelerin, sözgelimi, Fâtiha, Yâsin sûreleri ve Âyetü'l-Kürsî gibi âyetlerin faziletli olduğunu kabul eden herkes, Kur'an âyetleri arasındaki fazilet farkını da zımnen kabullenmiş oluyor. Kaldı ki cenaze, taziye, mevlid gibi vesilelerle Kur'an'dan bir bölüm okunduğunda da genellikle kisas, zina, hirabe, zihar, îlâ, talak, iddet, miras gibi hukukî meseleler veya müşriklerin şirk inançları ve ritüelleriyle ilgili âyetler değil, iman ve ahlak temalı âyet grupları tercih ediliyor. Vakti zamanında İmam Hatip lisesindeki tefsir derslerinde de Hucurât sûresinin işlendiği malumdur. Çünkü bu sûrede bahis konusu edilen hususlar, ağırlıklı olarak, her birimizin hayat tecrübesinde karşımıza çıkan ve belki de herkesten önce kendi kendimizle hesaplaşmamız gerektiğini vurgulayan ahlakî faziletler ve reziletlerle alakalıdır.

Kur'an'daki beyanların zarf-mazruf ya da tarihsel ve tarihüstü şeklindeki kategorik ayrımı uhrevî âlem meselesinde de söz konusudur. Örneğin, Kur'an'ın cennetle ilgili tasvirlerini ele alalım ve fakat bu konuyla ilgili ifadelerimi, lütfen, karikatürize etmek şeklinde algılamayın. Bilindiği gibi özellikle Mekkî sûreler cennetle ilgili detaylı tasvirler içerir. Bu tasvirlerin hemen tamamı, dinlenme, istirahat, yeme içme ve tabir caizse yan gelip yatmak ve keyif çatmakla ilgilidir. Buna mukabil, Medenî sûreler bu tür tasvirler içermemekte, çok kere cennet, "derelerin çağıldadığı yemyeşil bahçeler/cennetler" mealindeki klişeyle özetlenmektedir. Nüzûl döneminin son safhalarında nazil olduğu bilinen Tevbe sûresinin 72. âyetinde ise Adn cennetlerindeki güzel meskenlerden bahsedildikten sonra, *وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ*, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın bütün her şeyin fevkinde, her şeyden değerli olduğu belirtiliyor. Mekkî ve Medenî sûrelerdeki cennet tasvirlerinin kemiyet ve keyfiyet açısından farklılık arz etmesi, bir gelişmeye işaret ediyor. Bu gelişmenin bir yönü müslümanların içinde buldukları maddi şartlarla, diğer bir yönü de manevî şartlar ya da hamlıktan olgunluğa doğru mesafe alınmasıyla ilgilidir. Kur'an kendi nüzü'l süreci içerisinde okunduğunda, bu durumu tespit etmemek mümkün değildir. Ama gelin görün ki gelenekte ve günümüzde Kur'an aynı anda gökten zembille inmiş ve her bir âyeti birbiriyle eşdeğermiş gibi okunuyor. Bu

tarz bir okuma çok kere zihin ve idrak körlüğüne sebebiyet veriyor.

Kur'an'ın cennetle ilgili beyanları tarihselci nazarla okunduğunda, zihinde şu tür istifhamlar oluşuyor: (1) Mekkî sûrelerdeki detaylı tasvirler Medenî sûrelerde niçin yer almıyor? Dinin en temel üç unsurundan birini oluşturan mead konusundaki âyetler niçin Mekke ve Medine dönemlerinde aynı dil, üslup ve yoğunlukta bahis konusu edilmiyor? (2) Kur'an dünyevî hayatı büyük ölçüde oyun, eğlence, lehviyyat diye tanımlanırken, üstelik sayısız insan ve müslüman Kur'an'ın oyun ve eğlenceden ibaret saydığı bu dünya düzleminde ahlak, erdem, fazilet, adalet gibi değerler uğruna mücadele verirken bütün bu mücadelelerden hâsıl olan sevabın, öbür âlemde baş ağrıtmayan şaraplar, kadehler, tahtlar, köşkler, vildanlar ve çadırlarda iskân edilmiş huriler şeklinde tadat edilmesi ve dolayısıyla bu dünyadaki hayatla kıyaslanması gayr-i kabil düzeyde kıymetli olduğu belirtilen uhrevî âlemde ve hayatta sırf yiyip içip eğlenmeye endeksli bir mükâfat vaat edilmesi tuhaf değil midir?

Bütün bu hususlar cehennemle ilgili tasvirler için de geçerlidir. Öncelikle cehennem kelimesinin Yahudi gelenekteki ge-hinnom (hinnom vadisi) ve şeol gibi kavramlarla ilgili olduğunu hatırlatmak gerekir. Kavram semitik geleneğe ait olmakla birlikte, *darî*, *zakkum*, *ğislîn*, *ruûsü's-şeyâtîn* gibi cehennemdeki azap unsurların çoğu hususen Hicaz coğrafyasından seçilmiştir. Daha açıkçası, “لَيْسَ لَكُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ وَلَا يُسَوِّنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ” âyetinde geçen *darî* bitkisinin yahut *zakkum* ağacının veyahut *ziirkâ*'nın bizde semiyotik/sembolik bir karşılığı var mıdır? Yok. Peki, neden yok? Çünkü bütün bunlar Arap kültürüne aittir. Ben “şeytan başı” dediğinizde ürken biri değilim. Çünkü şeytanın başına dair bir algım yok. Dolayısıyla korkum da yok. Nitekim bebek de yılanı korkmaz, ama yılanın korkunç bir hayvan olduğunu öğrettiğinizde ve yılan sokmasını tecrübe ettiğinizde korkar. Ben *darî* denen bitkiden de ürkmem; çünkü bunun ne tür bitki olduğunu bilmem; şayet çölde deve gütseydim ve devenin bu dikenli bitkiye hiç yanaşmadığını görseydim, o zaman cehennemde neyle karşılaşacağımız hususunda fikir sahibi olurum. Sonuç olarak, Kur'an'ın Arap toplumunun zihniyet ve pratik hayat kodlarına atıfla tasvir ettiği cennet ve cehennem gerçekten bu tasvirlerle özdeşmiş midir yoksa söz konusu tasvirler ve temsiller üzerinden bir fikir vermeye mi yöneliktir? İşte zarf ve mazruf ayrımı tam bu noktada tebarüz etmektedir. Tarihsel zarf, söz konusu tasvirlerdir. Tarihüstü mazruf ise, “tahayyül gücünüzle mutlu olmanın azami

sınırlarını düşünün ve uhrevî âlemde bu sınırların çok ötesinde bir mutluluğa mazhar olacağınızı bilin. Aynı şekilde, acı çekmenin, azap içinde inlemenin azami sınırlarını tahayyül edin ve uhrevî âlemde kâfirlerin hafşalaya sığmayacak düzeyde ağır bir azaba mahkûm olacaklarını bilin” şeklinde formüle edilebilir. Buna göre Kur’an Ra’d sûresinin 35. âyetindeki *meşeli’l-cennetilleti vu’ide’l-müttekün* ifadesinden de anlaşılacağı gibi cennet ve cehennem bütünü boyutlarıyla tarihüstü bir şekilde anlatıp tüketmiyor; sadece uhrevî âlemdeki mükafat ve azap hakkında bir fikir veriyor. Sözün özü, ahiret tarihüstü bir gerçeklik, bunun tasvir şekli ise tarihseldir.

Bu yüzdendir ki İmam Matürîdî Fâtır sûresinin 33. âyetindeki “مُجَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ” ifadesiyle ilgili olarak mealen şöyle diyor: Bu âyette ziynet, süs, süslenme altın, inci ve ipek elbise gibi şeylerle ifade edilmiştir. Hâlbuki bu dünyevî hayatta altın, inci gibi süslerle süslenip ipek elbise giymek biz Türk erkekler için pek arzu edilen şeyler değildir. Fakat Arapların bu tür ziynetleri çok sevdiği bilinmektedir. Haliyle, cennet vaadi ve özendirme onlar için bu şekilde formüle edilmiştir. Kur’an’daki cennet vaatleri arasında yer alan çadır, oda gibi şeyler de aynı kabildendir. Çünkü çadır bizim yaşam kültürümüzde ancak yolculuk sırasında, zaruret halinde veya evin bulunmaması ya da kalacak yer sıkıntısının olması gibi durumlarda kullanılan bir eşyadır. Evde kalma imkânı olduğunda yahut mesken bulunduğu çadır gibi şeyler kullanılmaz. Ne var ki Araplar çadırdaki kalmayı sever ve hatta eve tercih eder. İşte bu yüzden çadır da cennet vaatleri arasında zikredilmiştir.

İmam Mâtürîdî bunları söylerken, cenneti hafife almıyor; “Bu Arabın cennetidir, beni alakadar etmiyor” tarzında bir şey de söylemiyor. Bilakis, “Cennetle ilgili örneklerde ilk hitap çevresindeki Arap kültür kodları, dolayısıyla ilk muhatapların istekleri, özlemleri ve ihtiyaçları dikkate alınmış ve asıl mesele bu örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılmış” demek istiyor. Bu düşünce Ra’d sûresinin 35. âyetindeki *meşeli’l-cennetilleti vu’ide’l-mütteküne...* ifadesi bağlamında Zeccâc ve Zemahşerî tarafından “تمثيلا لما غاب عنا بما نشاهد” diye formüle ediliyor. Buna göre Kur’an, insanoğlunun bilgi ve idrak sınırlarının ötesindeki gaybî bir alanı, nesnel dünyasında bilinen, görünen şeylere benzetme yoluyla anlatıyor. Ne var ki biz Kur’an’ı baştan sona bir hukuk kodu gibi okuyup anlamaya alışkın olduğumuzdan, örnek filan bilmeyiz. Haliyle, cennete ilişkin beyanlar tasvir, temsil, örnek filan değil, bizatihi cennetin ta ken-



disidir. Başka bir ifadeyle, söz konusu beyanlar ilk hitap çevresindeki Arapları alakadar ettiği kadar tüm zamanlar ve insanları da alakadar etmektedir. Her ne kadar bazı tasvirler pek matah olmasa da, Kur'an'da zikredildiği için matah olduğu savunulmalıdır. Sözelimi, yeşillikler, ağaçlar sözelimi Karadeniz insanı için bilindik ve olağan şeylerdir. Bu durumda, "kökleri havada, dalları aşağıda ağaçlar" şeklinde fanteziler üreterek cennetteki ağaçlar sözüm ona herkes için evrensel ve cazip hale getirilebilir.

Gelgelelim Kur'an ve fikhî ahkâmıla ilgili tarihsellik meselesine, bu babda haram aylar ve savaş meselesinden söz etmek istiyorum. Bildiğiniz gibi Tevbe suresinin 36 ayetinde bu meseleyle ilgili olarak, "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" şeklinde bir ifade geçiyor. Bu ifadeye göre haram aylarla ilgili hukuk, kâinatın yaratıldığı günden itibaren mevcut olup kelimenin tam manasıyla tarih-üstü bir nitelik arz ediyor. Daha açıkçası âyette mealen, "Allah katında ayların sayısı, O'nun gökleri ve yeri yarattığı zaman belirlediği düzen gereği on ikidir. Bunlardan dördü, yani zilkâde, zilhicce, muharrem ve receb savaşın yasak olduğu haram aylardır. İşte aylarla ilgili doğru kanun, doğru takvim budur. Bu dört ay içinde savaşmak veya bu ayların yerini değiştirmeye kalkmak suretiyle günaha girip kendinize kötülük etmeyin." deniyor... Ayrıca, Bakara sûresi 194, 217, Mâide sûresi 2 ve Tevbe sûresi 2-5. âyetlerde de haram aylar ve savaş meselesinden söz ediliyor. Ancak ne hikmetse, fıkıh kitaplarımızda, sözelimi Yusuf sûresinin 72. ayetine konu olan maşrapa veya kupa meselesinden hareketle, "bir iş karşılığında ücret ve mükâfat taahhüdünde bulunmak" anlamında cuâle bahsine dahi müstakil fasıl açıldığı halde, benim bildiğim kadarıyla, "haram aylarla ilgili bir bölüm bulunmamaktadır. Oysa bu mesele, Tevbe sûresinin 36. âyetindeki beyana göre en kadim, en köklü ve tarih-üstü hükümlerle alakalıdır. Hal böyleyken, fakihlerin bu meseleye özel bir bölüm açmaması acaba nasıl anlaşılmalıdır? İkinci kritik soru, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra, Hz. Ebû Bekr de dâhîl, haram ay hukuku dikkate alınmış ve uygulanmış mıdır? Hanbelî fakih İbn Receb bu soruyu şöyle cevaplamıştır: Sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonraki dönemlerde kesintisiz olarak fetih ve cihad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hiçbir sahâbîden haram aylar sebebiyle savaşmaktan geri durduğuna dair herhangi bir bilgi nakledilmemiştir. Bu durum sahabenin haram aylarda savaşmanın yasak olduğuna ilişkin hükmün nesh edildiği konusunda hemfikir olduklarını gösterir.

Nesih demek, “İlgili âyetin hükmü ilga ve iptal edildi” demektir. Peki, özellikle Mâide ve Tevbe sûreleri nüzul döneminin en son saflarında, dahası haram aya hukukuna riayeti emreden Mâide 2. âyet Veda Haccı sırasında nazil olduğuna ve Hz. Peygamber veda haccı hutbesinde “Mallarınız, canlarınız, ırzlarınız tıpkı şu gün gibi, şu ay (Haram ay) gibi kutsaldır, dokunulmazdır” buyurmasına rağmen, ulema hangi cüretle bu âyetlerin mensuh olduğunu söylemiş veya nasıl olup da Kur’an’daki âyetleri birbirine nesh ettirebilmiştir. Seyf âyeti diye bilinen Tevbe sûresi 5. âyet Malikî fakih ve müfessir Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye göre af, safh, tevelli ve sabırla ilgili yüz küsur âyeti tek başına nesh, yani ilga ve iptal etmiştir. Tefsir ve fıkıh kitaplarımızda belki de en çok geçen kelime nesh olduğu halde, siz hala hangi evrensellikten söz ediyorsunuz veya tarihsellik deyince bunun adresini niçin merhum Fazlur Rahman, Ömer Özsoy ve Mustafa Öztürk gibi isimlerde arıyorsunuz? İslam tefsir ve fıkıh geleneği tabir caizse tarihselci kaynaklığı halde, siz ne diye Gadamer ve Betti muhabbetinde ısrar ediyorsunuz?

Haram ay meselesine dönersek, Tevbe sûresi 36. âyette bu aylarla ilgili hukukun kâinat yaratıldığı günden beri baki olduğu bildirilmekte, bir sonraki âyette ise “إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ” ifadesiyle, müşriklerin haram aylara müdahalesi katkısız küfür olarak nitelendirilmektedir. Peki, bu âyetlerin hal-i hazırda menatı nedir? Sayın, tarih-üstücü müslümanlar, sizden bu soruya kâfi-şafi bir cevap beklenmektedir? Söz konusu âyetlerdeki hükümler daha ilk müslüman nesilden itibaren fiilen ilga edilmiş ve buna da nesh denilmiştir. Oysa ben bir tarihselci olarak, “Keşke, böyle olmasaydı” diyorum. Zira bu sayede en azından müslümanlar arasında dört ay boyunca kan dökülmez, insanların canına kıyılmazdı diye düşünüyorum ve bu düşüncemin de zarûrât-ı hamse diye adlandırılan ve dinin en temel beş amacından birini oluşturan canı muhafaza ilkesine bağlıyorum. Keşke insanlık Kur’an’ın kadim Arap örfüne atıfla ibka ettiği haram ay hukukunu dikkate alsaydı ve bu hukuk bugün de uygulansaydı, diyorum. Bakın, tarihselci yaklaşım bir hükmün tarihselliğini Kur’an’ın on beş asır önce nazil olmasıyla gerekçelendirmiyor; dolayısıyla, “Haram aylarla ilgili hükümler iyi ki nesh edilmiş ve bugüne intikali engellenmiş” demiyor. Aksine kökeni hangi tarihe, topluma ait olursa olsun, insanlık için fayda sağladığında, o hükmün ibkasını arzu ediyor.

Kur'an'ı bu zaviyeden okuduğunuzda asıl mevzunun geçerlilik-geçersizlik meselesinden ziyade, neden, niçin mevzusu olduğunu anlarsınız. Yani asıl mevzu ve mesele evvel emirde, Allah'ın ne zaman ne söylediğini ve ne maksatla söylediğini anlayıp kavramakla ilgilidir. Bu husus son derece önemlidir. Zira Kur'an'ın kendi nüzûl ortamında ne söylediğini ve niçin söylediğini bilmezsek, bugüne ne söylemek istediği hakkında da doğru anlam ve doğru yorum üretemez ve doğru istikamet belirleyemeyiz. Ayrıca Kur'an'la ilgili olarak ilk, aslî ve tarihî anlam arayışı gibi bir çabamız olmazsa, hal-i hazırda karşılaştığımız sayısız modern yorumdan hangisinin az çok ilmî nitelikli bir tevil, hangisinin düpedüz tahrif olduğu hakkında bir kıstasımız da bulunmaz. Sözelimi, bir arkadaşımız, Nisâ sûresi 34. âyetteki "وَاضْرِبُوهُنَّ" lafzına, "dikbaşı karılarınızı baba ocağına gönderin" gibi bir anlam takdir ettiğinde, böyle bir anlam takdirine nasıl karşı çıkabilirsiniz? Zira arkadaş, lügati açmış ve her ne kadar fî harf-i ceri olmasa da *darabe* fiilinin "yolculuk seyahat" anlamında kullanıldığı bilgisine ulaşmıştır. Keza elimizde, bir ilk ve aslî anlam kıstası bulunmadığı takdirde, "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" âyetini laiklikle ilişkilendiren bir yoruma hangi gerekçeyle karşı çıkabilirsiniz?

Öbür taraftan, her sözün bir bağlamının bulunduğu ve özgün anlamını bu bağlam içinde taşıdığı malumdur. Kimi zaman, bizi eleştiren çevreler hakkında, "Efendim, filan kişi beni eleştirmiş; sözümün başını sonunu kırpmış ve gerçekte söylemediğim şeyi bana söyletmiş" kabilinden serzenişlerle bulunuruz. Hal böyleyken, Kur'an yorumunda nüzûl vasatıyla özdeş olan metin dışı bağlamı, âyetlerin sevk sebebini, Rasûlullah'ın tecrübesini dikkate almaksızın, salt lafız-beyan ekseninde yorumlar yapıp hükümler kurmakta niçin sakınca görmüyor, hatta evrensellik adına bu tür bir yorum tarzını tercih ediyoruz?

Tarihselci yaklaşım, özellikle anlam ve yorum meselesinde ortaya çıkan ilkesizlik ve hatta gayr-i ahlakilik gibi arızalara karşı da son derece duyarlı olmayı muciptir. Bununla birlikte tarihselci yaklaşım şu iddiayı da savunur: Kur'an'daki fikhî ahkâm, hukuk kodu gibi okunmak ve tüm zamanların, tüm insanların tüm tikel meselelerini çözüme kavuşturmak maksadıyla vaz edilmiş değildir. Kaldı ki Kur'an'ın bize metin olarak intikalini Hz. Ömer'in hassasiyetine borçlu olduğumuz müsellemdir. Şayet Kur'an mevsuk bir metin olarak günümüze intikal etmeseydi, kuşkusuz bizi bir arada tutmaya da vesile olan çok büyük bir değerden mahrum kalırdık. Ancak Sünnet, Kur'an'a göre daha

belirleyici olmuştur. Çünkü biz İslam ve müslümanlığı nüzûl döneminde ortaya konulan ve o tarihten bu yana büyük bir mecrada akan dinamik gelenek ve yaşayan sünnetten öğrendik. Tarihsel süreçte yaşayan sünnet nehrine birçok atık madde karıştığı şüphesizdir. Kur'an bu noktada bir nevi filtre ve arıtma işlevine sahiptir ve fakat İslam'ı yeniden üretme kaynağı değildir. Ayrıca, Kur'an'ın filtreleme işlevini görmesi için ilk ve aslî anlamının bilinmesi gerekir. Aksi halde, atık maddelerin veya çerçöp gibi fikirlerin bizatihi Kur'an'a refere edilmesi işten bile değildir.

Evet, "Kur'an ahkâmı tüm zamanlarda lafzî mucibiyle tatbik maksadıyla vaz edilmemiştir" dedim. Fakat dikkat ederseniz, "Kur'an ahkâmı bir kereliğine ve sadece o dönemde geçerliydi" demedim. Kur'an'daki bir fikhî hüküm bugünkü sosyolojide de pekâlâ uygulanabilir? Bununla birlikte, söz konusu hüküm günümüzde menatını kaybetmiş de olabilir? Çünkü hüküm, toplumsal düzenle ilgilidir. Toplum ve sosyoloji son derece dinamik ve değişkendir. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal düzenle ilgili hukukun he zaman ve her zeminde lafzî mucibiyle uygulanabilir olup olmadığı şöyle dursun, İslam'ın en temel sabitesi olan Allah inancı ve sıfatlarla ilgili âyetlerin dahi birkaç asır içinde ve üstelik aynı itikadî gelenek bünyesinde birbiriyle telif edilmesi mümkün olmayacak tarzda farklı yorumlar ve anlayışlara konu olduğu bilinmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Selefîye ya da Ehl-i Sünnet-i Hâssa ekolüne mensup olan ve yanlış hatırlamıyorsam hicrî 311 tarihinde vefat eden İbn Huzeyme, "Hadis talebelerimin Cehmiyye'ye ilgi duymasından rahatsız oldum ve Ehl-i Bidat tarafından ayarılmasınlar diye oturdum, Allah'ın sıfatları ve sahih Allah tasavvuru hakkında *Kitabu't-Tevhîd* diye Allah'ın sıfatlarına dair bir kitap yazdım" diyor. Bu kitap 750 küsur hadis içeriyor ve bu hadislerin bazılarında Allah'ın gülmesinden bile söz ediliyor.

Birkaç asır sonra Sünnî-Eş'arî Fahreddin Râzî geliyor ve Şûrâ sûresinin 11. âyetindeki "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ifadesi bağlamında, İbn Huzeyme'nin kalın kafalılığından ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin aslında bir şirk kitabı olduğundan söz ediyor. İtikadî konularda bile durum buyken, nasıl oluyor da on beş asır önceki Medine toplumunda yaşanan güncel sorunlar ve ihtiyaçlar hakkında nazil olan hükümlerin bugün de lafzî mucibiyle aynen tatbik edilebilirliğinden dem vuruluyor. Bu minvalde görüş bildirenleri ilmî ve ahlakî ilkelilik adına, söz konusu tatbikin nasıllığını göstermeye davet ediyorum. Gerçi bana, "Ah-

kâm âyetlerinin bugünkü olgusalılıkta nasıl tatbik edileceğini sen göster” de denilebilir. Ancak burada öncelik, ateizm tartışmalarında ilkin, “Allah vardır” diyenin ispatla mükellef olması gibi, tarihüstücü yaklaşımıdır. Bendeniz prensip itibariyle, ahkâm ayetlerinin tüm zamanlarda lafzen tatbik edilsin diye nazil olmadığı fikrine kailim.

Netice itibariyle, tarihsellik ve tarih-üstülük meselesindeki temel ayrışma noktası kanımca, “İslam bir durum mudur yoksa bir duruş mudur” meselesiyle alakalıdır. Eğer İslam bir durumdur dersiniz, nüzûl dönemindeki durum bağlamında nazil olan tüm hükümleri bugünkü duruma da taşımak gerektiğini savunursunuz. Oysa İslam bir durum değil, belli bir durum içinde duruştur. Durum değişken, duruş sabittir. Bu meseleyi Ehl-i Kitap’la ilişkilerden söz eden âyetler çerçevesinde anlatmak mümkün olabilir. Mekke döneminde nazil olan sûreler ve âyetlerde, mesela En’âm, 6/114, Ra’d, 13/36, Nahl, 16/43, Enbiyâ, 21/7, Kasas, 28/52-53, Ankebût, 29/47 ve Ahkâf, 46/10. âyetlerde Ehl-i Kitap’tan sitayişle söz ediliyor ve aynı zamanda referans mercii olarak gösteriliyor. Ancak Medine’ye hicretten sonra özellikle Yahudilerle ilişkiler gerginleşiyor ve ilerleyen süreçte Yahudiler zümresi müslümanlar için en yaman hasım, Hıristiyanlar ise sıcak, samimi dost olarak nitelendiriliyor. En nihayet, Tevbe sûresinin 29. âyetinde Yahudi-Hıristiyan ayrımı yapmaksızın Ehl-i Kitap “Allahsız” olarak nitelendirilip zelil halde cizye vermeyi kabul edinceye değin kendileriyle savaşılması emrediliyor.

Fıkıh ve tefsir kitaplarımızda, ilerlemeci tarih anlayışını hatırlatan nesih nazariyesini esas aldığımızda -ki klasik dönemlerde ulemanın kahir ekseriyeti bunu esas almıştır- Tevbe sûresinin 29. âyetindeki hüküm, Ehl-i Kitap’la ilgili ilişkileri düzenleyen diğer bütün âyetlerin mana ve mesajını ilga ettiği sonucuna ulaşırız. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Tarih nüzûl döneminin sona erdiği gün itibariyle donmadığına, dolayısıyla müslümanlar o gün bugündür sürekli olarak egemen konumda bulunmadığına göre cizye âyeti çerçevesinde üretilen zimmi hukuku bugünkü dünya gerçekliğinde nasıl tatbik edilecektir? Klasik dönemdeki ulema genellikle güçlü bir müslüman devletin şemsiyesi altında yaşadığından, söz konusu ayetleri bu şekilde anlayıp yorumlamış ve müslümanların gayr-i müslimlerle ilişkisini temelde savaş esasına bağlamış olabilir; peki ya bugün... Klasik literatürdeki bu muhtevadan ve bilindik nesih nazariyesinden hareketle bugünkü dünya gerçekliği içinde ayağı

yere basan bir hukuk oluşturmanın imkânı var mıdır? Elbette yoktur. O halde, gelenek fetişizmi denilebilecek düzeydeki gelenekçi ve evrenselci retorikte ısrarın âlemi nedir?

Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili hükümlerindeki değişkenlik duruşla değil, durumla, yani mazrufla değil, zarfla ilgilidir. Bu sebeple, Kur'an ahkâmı, dîn-şeriat, diyanet-siyaset, değer-durum, mazruf-zarf diye kategorik tasnifle ele alınıp değerlendirilmelidir. Dîn, diyanet, değer, mazruf diye ifade ettiğimiz husus, tüm peygamberlerin mesajlarında ortak olan mesajlardır. Bu mesajlar ise bizi biz kılan, hal-i hazırda hayatumuzun her anında yer bulan ve aynı zamanda hayatımızdan çıktığında müslümanlığımızın da kaybına yol açan ilkeler, değerler, hasletlerdir. Zıhar, ila, mülâane gibi konuların, kölelik ve cariyelikle ilgili uygulamaların yahut Hz. Peygamber'in Zeyneb'le izdivacının veyahut evlilik hususunda kendisine tanınan imtiyazların bu değerler ve ilkeler kapsamına girmediği tartışma götürmez bir gerçektir.

Konuşmamı sonlandırırken, Kur'an ve tarihsellik meselesinin bugüne değin verimli, bereketli ve iyi niyetli bir tartışma konusu olarak sürdürülmediğini; bunun üzerinden bilhassa İlâhiyat alanında iktidar, nüfuz yahut mevzi kazanma ve kendi kimliğini onarma veyahut da öbürünü dışlama, karalama vesilesi olarak her zaman istismar tutkunlarınca kullanıldığını ve bu durumdan çok büyük üzüntü duyduğumu, ancak tarihsellik hakkında müstakil bir eser yazmak suretiyle bütün bu alanla ilgili görüşlerimi sunacağımı belirtmek istiyorum.

Teşekkür ediyorum.