



III. KUR'AN HAFTASI

Kur'an Sempozyumu

13-19 Ocak 1997

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	541852
Tas. No:	297.1004 KUR.H

ANKARA 1998

**MUHTAR BİR İRADE (Allah'ın İradesi) ve
MÜMKÜN BİR TARİHİN (610-632) 'KELAM-I KADİM'E ve
'ZORUNLU TARİH'E DÖNÜŞMESİ**

Dr. İlhami GÜLER

Tebliğime başlamadan önce tarihsellik üzerine bir mukaddime yapmak zorundayım. Çünkü kendi konumumu netleştirmek açısından bu mukaddimenin zorunlu olduğuna inanıyorum. Eğer bu mukaddimeyi yapmazsam, tebliğimde ortaya koyduğum tezin anlaşılmasının biraz zor olacağı kanaatindeyim.

Tarihsellik sorunu çok geniş bir konu. Ben, ana hatlarıyla bu tarihselcilik yani Historisizm ile Tarih Bilimi arasında en kaba hatlarıyla bir ayırım yapılabileceği kanaatindeyim. İslam düşüncesi bağlamında tartışılan tarihsellik sorunu, daha ziyade, İslam düşünce tarihinde ne oldu sorusunu soran ve bunun cevabını arayan bir konudur. Dolayısıyla büyük ölçüde tarih bilimini, bütün serüvenini ve bütün mağlubiyet ya da başarılarının beraber tartışılması gereken bir sorundur. Benim gibi insanların bu konuyu tartışırken bulunduğu zemin budur. Yoksa 16-17. yy'dan beri varolan ve Batı'da epeyce uzantıları da olan, tarihe bir misyon yükleyen, tarihe bir ön deyide bulunan 'Historisizm', yani tarihselcilik, tarihin ilkelden mükemmele doğru ilerlediği veya tarihin yönünün şu yada bu tarafa olduğu şeklindeki kaba büyük tarih teorileriyle alakası yoktur. Daha ziyade İslam düşünce tarihi açısından, İslam düşüncesinde tarihte ne oldu sorusunun cevabını aramaya çalışan, akademik, bilimsel, nispeten de İslami kaygısı olan bir sorun. Kur'an'ın tarihselliği sorunu tarihselcilik karşıtlarının öne sürdükleri gibi, tarihsellik sorununun birinci sorunu değildir. Türkiye'de tarihsellik tartışıldığında ilk akla gelen, Kur'an'ın tarihsel olup olmaması. Halbuki bu konuda yapılan ciddi tartışmalarda soru, İslam düşüncesine vücut veren 'Usûllerin, İslami disiplinlerin 'Usûllerinin ve disiplinlerin muhtevalarının tarihselliğidir. Birinci derecede soru budur. Bu sorunun bir parçası da doğal olarak Kur'an'dır. Zira, İslami disiplinlerin temeli ve tarihin önemli bir konusu ol-

ması hasebiyle, 610-632 dönemi arasında ortaya çıkmış bir süreç olarak, bir metin olarak, tarihselliğin konusu olmaktadır. Tarihsellik açısından Kur'an hakkında söylenen, Kur'an'ın bir tarihsel yönünün de olduğudur.

İkincisi; tarihsel kritiği zorunlu kılan neden nedir? Neden tarihselliğe başvuruyoruz? Ya da neden bir tarihsel kritiğe veya tarihsel perspektife ihtiyaç var? Bugün gelinen bir nokta var insanlar açısından. 1997'de bulunduğumuz bu durumdan ne İslam dünyası ne de genel olarak dünya insanlığı memnun. Bunun sebebi nedir? Aydınlanma ile başlayıp da dünyayı bugünkü duruma getiren şey nedir?

Özellikle aydınlanmanın ideolojik ve metafizik içeriğini göz önünde bulundurursak, bunun bir tür istigna, istikbar veya nefis-i emmâreye uyma, dünyaya bağlanma, nefsin arzularına bağlanma ve dini endişelerden uzaklaşma olduğu gayet açıktır. Moderniteyi bir anlamda bu şekilde yorumlamak mümkündür. Buna, Firavunlaşma, Şeytanlaşma, insanın istigna tutkusu v.s. denebilir. Moderniteyi eleştirirken bütün bunlar söylenmektedir. Bununla birlikte çok önemli bir sebebin daha olduğuna inanıyorum. Bu da, ilahi kökenden kaynaklanan, Hristiyanlık ve İslamın kendisidir. Çünkü Ortaçağ boyunca, batıda Hristiyanlık, doğuda da, en azından Ortadoğu'da İslam egemendi. Eğer bu iki din kendi içlerinde özgürlükçü ve kritik bir damarı barındırabilselerdi, dolayısıyla tarihi Allah'ın istediği doğrultuda kendi mukaddemleri doğrultusunda dönüştürebilselerdi, dünyanın bugün içinde bulunduğu durum olmayabilirdi. Yani modernite, Tanrıdan uzaklaşma, dinden uzaklaşma, sekülerleşme dediğimiz olay olmayabilirdi. O halde bugünkü sonucu doğuran en önemli unsurlardan birisi de, dinî düşüncenin Ortaçağ'daki yorumlarının içinde buldukları durumdur.

Bir diğer konu, kritiğin meşruluğu sorunudur. Bu sorun, Türkiye'de ve İslam dünyasında ciddi olarak tartışılıyor. Tarihsel kritiğe yani İslam düşüncesini ve bu düşünceye vücut veren usûlleri ve dolayısıyla bu disiplinlerin oluşturmuş olduğu, bugün 'İslam' diye nitelendirdiğimiz tarihsel gövdenin en temel kavramlarını kritiğe girişenlere yöneltilen eleştirilerden bir tanesi; bu eleştirinin modernite tarafından güdüldüğüdür. Bu eleştiriye girişenler büyük ölçüde modernitenin değerlerinden etkilenmiş durumdadırlar diye eleştiriyorlar. Bunun belli bir oranda doğru olduğunu söyleyebiliriz. Mümkündür. Evet, bu kritiğe girişenler, modernitenin içinde bulunduğu durumdan etkilenmiş olabilirler. Yalnız, burada total davranılmasının pek doğru olmadığı kanaatindeyim. Bugün İslam dünyasının durumunu göz önünde bulundurursak, modernitenin bazı durumlarından güdülenmenin meşru olduğu kanaatindeyim. Bir kaç örnek vereyim: Bugün İslam dünyasının ürettiği toplam gayri

safi milli hasıla, (eğer doğruysa) sadece McDonalds'ın bir yıllık cirosuna denk dü-
şüyor. Ya da bütün Arap dünyasının ürettiği bütün gayri safi milli hasıla, sadece İs-
rail'in bir yıllık gayri safi milli hasılasına denk geliyor. Yani bir üretimsizlik söz ko-
nusudur. Yine İslam dünyasında bugün insan unsurunun eğitimsizliği söz konu-
sudur. Örneğin Türkiye'yi ele alacak olursak, bir insanın eğitim süresi, ortalama 3 yıl.
Bu, ne kadar düşük bir eğitim seviyesinin olduğunu gösteriyor. Genel sağlık baki-
mından, çocuk ölümlerinin en fazla olduğu yerler, İslam dünyası ve Üçüncü Dünya
Ülkeleridir. Yine, insan hakları ihlallerinin en fazla olduğu yerler İslam ülkeleridir.
Batının çifte standardı var, tamam ama, İslam ülkelerindeki bugün mevcut diktatör-
lüklerde de kendi vatandaşlarına karşı çok ciddi insan hakları ihlalleri yapıyorlar.
Türkiye de bunun bir parçası. Gidip Avrupa mahkemelerine başvurmak zorunda
kalıyoruz. Demek ki bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu durum, modernite
tarafından güdülenmeyi zorunlu kılıyor. Yine dünyanın ilk büyük 100 üniversitesi
içinde, İslam dünyasından bir tane üniversite yok. Yine, son üç-dört yüzyıldır, yapı-
lan bilimsel çalışmalarda, İslam dünyasının ciddi bir yeri yok, payı yok. Bütün bun-
ları ele aldığımız zaman modernitenin bazı değerleri tarafından güdülenmenin, ya-
ni tarihsel kritiğin, modernite tarafından güdülenmesini ben normal karşılıyorum.

Tarihsel kritiğe yöneltilen ikinci eleştiri şu: Tarihe eleştiri getirirken bu eleştiri-
yi yapanların kendilerine neler olabileceğini hesaba katmamaları. Siz tarihe eleştiri
yöneltiyorsunuz fakat kendiniz de tarihin bir parçası olmanız hasebiyle, bir top-
lumsal tarihsellik içerisinde, bir kavramsal dünyada yaşamamız hasebiyle size ne ol-
duğuna dikkat etmemeniz, hususu. Bu eleştiriye son derece ciddiye alıyorum. Fakat
bu eleştirinin haklı olması, bize kritiğe başlamamayı veya kritiği erteleme hakkını
vermez. Buna da dikkat etmemiz gerekir.

Yapılan kritiğin şaibeli siyasi iradeler tarafından (müslümanlara karşı kulla-
nılmasına) azami derecede dikkat edilmesi gerektiğini kabul ediyorum. Bu, hiç bir
zaman, yapmamız gereken kritiği engellememelidir.

Tarihsel kritiğin, içinde bulunduğu tarih ve toplumsallıktan etkilenmesini
normal karşılıyorum. İçinde bulunduğumuz moderniteden etkilenmemiz normal-
dir. Çünkü bana göre vahiy, tarihi boyunca içinde bulunduğu tarihsellik ve toplum-
sallıktan etkilenmiştir. Bunun en net ifadesi de; Tevrat, İncil ve Kur'an'ın tarihsel
olarak birbirinden farklı olduğudur. Modernitenin değerlerinden güdülenmeyi
muhtemel olarak görüyorum, buna karşı eleştirileri de saygıyla karşılıyorum. Fakat
kabul etmeyeceğim bir husus şudur ki, bir tarihsel kritiğe girişmek, hiç bir zaman
bir üçüncü göz olmayı, tarihe bakıp da mutlak olarak bir şeyleri görmeyi, veya

mutlaklık iddiasında bulunmayı gerektirmez ve böyle söyleyen kimse yok. Yani tarihsel bir kritik böyle bir iddiada bulunmaz.

Tarihsel bir kritiğe neden ihtiyaç var? İslam dünyasında bugün bir anakronizm yaşıyor. Anakronizmden kasdım, tarihselliğin yoksunluğu, takibiyetin, zaman şuurunun, önce ve sonranın yokluğu ve zamanları birbirine karıştırmadır. Düşünürken, sorunlara yaklaşırken, tarihte verilmiş, söylenmiş olan hükümleri veya geliştirilmiş olan kurumları tarihin bir yerine yerleştiremiyoruz. Onun için tarihi kritiğin adı da 'historicite'dir olayları, fikirleri tarihteki yerlerine yerleştirme. Yani bir önceliği-sonralığı kabul etme, bir hareketi kabul etme, tarih içerisinde bir değişimi kabul etme. Tarihsellik budur. Oysa bugün genel olarak İslam düşüncesine baktığımız zaman bir anakronizm yaşıyor. Yani tarihsel olayları ve fikirleri birbirine karıştırıyoruz, tarihi yerine yerleştirmeme anlamında bir anakronizm yaşıyor. Anakronizmi açıklama bakımından şunlar söylenebilir: Birincisi, düşüncenin organik olmaması. Somut sorunlar üzerinde organik, canlı bir şekilde düşünememek. Dolayısıyla, bir sürü tarihsel çözümleri de bugün geçerliymiş gibi görme durumu var. Bir nevi akıl tutulması. Şuurun tarih içerisinde düşünceleri yerine yerleştirememesi durumu. Önce-sonra, merhalelik ve takibiyetin yok oluşu var düşüncede ve şuurda. Yani bir tarihi süreç içerisinde bir takibiyetin olduğu, bir şeylerin önce-sonra olduğu, bir şeylerin devrinin geçtiği, artık tekrar edip-etmemesi gerektiği şeklinde bir bilincin olmayışı. Her ne kadar Mecelle'de "Ezmânın tağayyuru ahkâmın tağayyuru nu gerektirir." deniyorsa da, pratiğe geçme imkanı özellikle 'nass'larda ve bunların üzerine inşa edilen temel 'usûl' metinlerinde gerçekleştirilememiştir. Elbette tarih geçti, o halde bu düşüncelerin pek bir anlamı yok anlayışı yanlıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir şey var. Anakronik olmamak, tarihsel bir kritik bilince sahip olmak; tarihte üretilen her düşüncenin, her şeyin zorunlu olarak tarihsel olduğu, orada kaldığı, bugün için bir anlam taşımadığı şeklindeki bir iddia değil.

Bu tarihselliğin bugün İslam düşüncesinde olmadığına dair bir kaç örnek vereceğim: Cabiri'nin bir benzetmesi var. Diyor ki: İslam düşüncesi bugün her asırdan kitapların yanyana durduğu bir kitap fuarını andırıyor. Birbirleriyle organik bir bağı yok. Hepsini her an geçerli olabiliyor. Hiç birisi geçerli olmayabiliyor. Neyin bugün için değerli olduğu, neyin de tarih dışı olduğu şeklinde bir bilinç yok. Hangisinin bizim için anlamlı ve değerli olduğu (bugün için), hangisinin bugün işimize yaramadığı konusunda bir yaklaşımın olmayışı. Buna kendi ülkemizden bir örnek verelim: Geçen günlerdeki nikah tartışmaları (Fadime Şahin- Müslüm Gündüz- Ali Kalkancı bağlamında). Medyadaki nikah tartışmaları. Bu konuda söz söyleyenlerin, İs-

lam adına düşünce serdedenlerin ne kadar anakronik yani tarihsel bilinçten yoksun olduklarının çok net örneği idi. İcab-kabul ve iki şahit. Şer'i nikah deniyor buna. Halbuki bunun hangi tarihsel şartlarda anlamlı olduğu ve bugün için bu şartların anlam ifade edip etmediği noktasında bir kritiğe girişemiyoruz. Neden? Çünkü anakronik bir zihniyete sahibiz. Halbuki tarihsel kritiğe sahip olan biri bu olaya baktığı zaman sözlü geleneğin egemen olduğu, sözün senet olduğu bir toplumsal yapı içerisinde icab-kabülün, bir akdın gerçekleşmesi için anlamlı ve yeterli olması son derece açık bir şekil de görür. Şahit, Kur'an'da yok. İki şahit şartını koşmanın Ortaçağ toplumunun demografik durumunu göz önünde bulundurarak o şartlarda koşulmuş bir şart olduğunu kesinlikle düşünemiyoruz. Dolayısıyla tarihte verilmiş, nikah akdinin gerçekleşmesi için verilmiş hükümlerin bugün de aynen geçerli olduğunu sanıyoruz. Bu anakronik zihniyet o kadar egemen ki, bu durum, sadece dindarlarda değil, diğer insanlarda da bu hal egemen. Dolayısıyla herhangi bir düşünceyi bir yerden almaya kalktığımız zaman onun hangi zaman ve mekan koordinatlarında üretildiğine bakmak yerine, blok halinde olduğu gibi iktibas ediyoruz. Yani, İslamcılarımız tarihte çözülmüş bir sorunun cevabını günümüze bir blok halinde olduğu gibi getiriyor. Batıcı, Laik ve Marksistler de gittikleri ülkede ne varsa onu olduğu gibi iktibas ediyorlar. Nikah konusunda devlet dayatmasının altında yine böyle bir anakronizm var. Kendi ülkesinin koşullarını göz önünde bulundurup de demiyor ki "Tamam, müftüler de, din adamları da nikah yapabilsinler." Yani nikahın dini olan o ritüel boyutu, ve toplumsal, medeni boyutu ikisi de birleştirilebilir ve kendi ülkemizin şartlarında kendi insanımızın ihtiyaçlarını karşılayacak bir nikah akdi formülü yani şeriatın daha doğuş anında vadetmiş olduğu anlayışına uygun bir nikah kavramını bugün kendi ülkemizde üretebiliriz. O tartışma bana, Türkiye'deki düşüncenin ne kadar anakronik bir yapı içerisinde olduğunu hatırlatıyor. Bir başka örnek: 1970'li yıllarda Erbakan'a, "İMF ile ilişkilerinizi nasıl halledeceksiniz" diye soruyorlar. Erbakan diyor ki: "Fatih'in hallettiği gibi". Bugün Fehim Adak'ın Amerika'da Fatih gibi mi, yoksa başka türlü mü ilişkileri ayarladığı sorulabilir? Bir başka örnek: Bekir Karlığa hocamız örnek vermişti. Diyor ki: Beyzavi'nin tefsirini bir tarihte anlatıyordum. Uzun uzun anlattım. Öğrencilerden birisi "Hocam, bu Hendek (ya da Bedir) savaşı hangi tarihte oldu?" diye sordu. Ben apışıp kaldım, diyor. Hendek savaşının, Uhud savaşının, diyelim ki Milattan sonra 1000 tarihinde mi Milattan önce mi yoksa hangi tarihte olduğu hususunda bende bir kavram yoktu." Bu örnek, tarihin ne kadar geri plana itildiğinin bir örneği. Bir başka örnek: Ali Rıza Demircan, bir gün televizyonda konuşuyor. Tarihsel kritikten yoksun olduğu

için adam hep otoriter düşünüyor. Diyor ki: "Resulullah'ın fem-i saadetlerinden sadır olduğuna inandığım, sahih olduğuna gördüğüm hadisi, her yerde aklımı, mantığımı kesinlikle bir kenara koyup boynumu uzatmaya hazırım." Bu düşünce, tam bir anakronik zihnin ürünüdür. Çünkü Hz. Muhammed'in herhangi bir hadisi kime, nerde, hangi saikle, nasıl bir cevabının olduğunu göz ardı eden, salt sözün sıhhati-ne önem veren bir zihniyet. Eğer onun ölçülerine göre sıhhatli olarak gelmişse, ne kadar işlevi, menatı, geçerliliği olursa olsun, onun için farketmiyor.

Bu anakronizmin bana göre iki sebebi var. Tebliğ metnim bunlardan birini irdelemektedir. Ortaçağdaki yaşamın dar ve durgun oluşu, bu sebeplerden biridir. Özelde de İslam düşüncesinin doğduğu Arap Yarımadası'nın mekanının, yani Yarımada'nın özelliklerinin, Yarımada'nın çevresindeki coğrafyanın doğurmuş olduğu yaşam tarzının dar ve durgun oluşudur. Bugün sahip olmamız gereken tarihsel kritik yapmaya, Ortaçağ insanının ihtiyacı yoktu. Çünkü Ortaçağ'daki tarihsel olgular, durgun, yavaş ve değişmez özellikteydi. Bunun detayına burada daha fazla giremeyeceğim.

Bugün İslam dünyasında tarihsel kritiğin hoş karşılanmamasının, aktüelleşmemesinin en önemli sebeplerinden biri de Kur'an tasavvurudur. Bu ise Kelam-ı Kadim inancıdır. Sünni itikada göre Kur'an'ın diğer bir adı da Kelam-ı Kadim'dir. Tebliğ konum da şimdi bunu işlemeye çalışacağım.

1. GİRİŞ

Uzun bir tarih diliminden beri Müslüman düşünürler ve ulemâ kendi toplumlarının ve tarihlerinin sorunlarını gerçekçi bir şekilde görüp çözecek düşünsel mekanizmaları yeterli düzeyde henüz geliştiremediler. 'İslâm düşüncesi' tabiri eğer tarihî bir kategoriye, bir gövdeye tekabül etmiyorsa; bugün kendine has teorik nesnelere olan veya pratiği çeşitli metodolojilerle teorileştirmeye çalışan, kendi dışındaki teorik donanımlarla diyalektik ilişkisini sürdüren, canlı, organik bir öznen, kimlikten veya mahiyetten ne ölçüde bahsedebiliriz? Bir buçuk asırlık canlanma (tecdid, ihya) gayretine rağmen İslâm toplumları henüz kendi modernitelerini yaratamadı.

İslâm ümmeti ortaçağda tarih yaparken, neden son üç yüz yıldır büyük ölçüde tarih yapanların nesnesi durumuna düşüp uzun bir süreden beri çöküşün nedenleri üzerine tartışır oldu? Tartışma hâlâ sürüyor. Çöküşün nedenini organizmacı tarih görüşüyle, tarihselci bir yaklaşımla anlamayanlar, özeleştiriyeye girişiyorlar; sebepleri içerde arıyorlar ve bu bağlamda, tarihî bir gövde olarak 'İslâm düşünce-

si'ni oluşturan İslâmî disiplinlerin ve bunların muhtevasına vücut veren 'usû'lerin üzerine gidiyorlar. Tarih boyu oluşan İslâmî aklın epistemik, epistemolojik, metodolojik kalıplarını tahlil edip yapı çözümüne uğrattıyorlar.¹ Bilindiği gibi 'sünnî ve 'şîî' şekliyle İslâmî aklın işleyişinin metodolojik düzeyde temel belirleyici çerçevesi; Dil (Sarf-Nahiv), Tefsir, Hadis, Tarih, Usûlu'd Dîn (Kelam-Akaîd) Usûl-u Fıkh gibi disiplinler vasıtası ile büyük ölçüde 'tedvin' döneminde (7-10 yy.) belirlenmiştir. Bu süreç, Sünnî ve Şîî ortodoksilerin oluşum ve dairelerinin kapanış sürecidir. Ondan sonraki tarih, ortaçağın dar ve durgun sosyal yaşamında bu kalıplarda iş görmez.

Cabirî'nin belirttiği gibi, ortaçağda oluşarak bugün de büyük ölçüde devam eden ve Arapçayla üretilen bu düşüncenin en belirleyici vasıflarından biri, bu düşüncenin veya kültürün zamanının 'yer değiştiren' hareketin saydığı bir süre değil 'sükun'un (kendine istinad eden hareket) saydığı bir süre tarafından oluşturulan bir zaman oluşudur.² Özelde Arap aklı ve Arap düşüncesi, genelde ise bundan derin ve geniş bir şekilde (dil vasıtasıyla) etkilenmiş, hatta bunun tarafından büyük ölçüde oluşturulmuş İslâm aklı ve İslâm düşüncesi; gelişiminin bir aşamasında (tedvin dönemi) oluşturduğu tasavvurları, itikâdları, mefhumları ve en önemlisi de bilgi üretme kalıplarını takvim zamanının (tarihin) ilerlemesi (geçmesi) ne paralel olarak geliştirmesi, değiştirmesi, yenilemesi gerekirken bunu büyük oranda başaramamıştır. İslâm düşüncesinde ve kültürel zamanında İbn-i Haldun'un çabasını çıkarırsak 'önce', 'sonra' 'merhale', 'takibiyet' kalıpları; İslâm Felsefesini çıkarırsak da, illiyet (causalite) - Arapçadaki sebeplilik değil - fikri oldukça zayıftır. Düşünce ve kültüre durgun zaman şuuru egemen olduğu için, yine Cabirî'nin belirttiği gibi İslâm düşüncesi (tarihsel bir gövdeye ve bugünkü çabalara birden tekabül edecek şekilde) bugün tarihin her devrinden kitapların yanyana durduğu bir kitap fuarını andırmaktadır. Düşüncede bir takibiyet ve organiklik yoktur. Tersine sıçramalar mevcuttur³ ve biz ölümlerimizi henüz defnetmedik; Şâfiî, Gazzâlî hâlâ aramızda geziyor.

1- Bu husustaki çabalara örnek olarak bkz. : Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982; *Islamic Methodology in History*, Karaci 1965; M.Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Paris 1984, (Arapçaya Çev. : H.Salih, *Tarihîyyetu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, Beyrut 1986). M.Abid el-Cabirî, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1990. *Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1991. Nasr Hamit Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nass*, Kahira 1990. *Nakdu'l-Hitabu'd-Dinî*, Kahira 1992. H.Hanefî, *et-Tûras ve 't-Teccid*, Kahira 1982.

2- Cabirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1991, 42.

3- Cabirî, A.g.e., 47. Düşüncedeki bu 'Anakronizm' o kadar kuvvetlidir ki, çoğu 'ihya' veya 'selefi' hareketlerde görüldüğü gibi, mazi blok halinde iktibas edilirken; modernist hareketlerde (Batıcı Marksist-Liberal), Batı'da üretilen düşünce ve çözümler blok halinde iktibas edilmektedir. Cabirî, *Nahnu Vet-Tûras*, 1986 Mağrib, 19.

Düşünürken, konuşurken, sorun çözerken, asırlar atlıyoruz. Neyin sabit, değişmeden kalması gerektiği, neyin devrini doldurduğu, dolayısıyla geçmesi gerektiğini kavrayamıyoruz. Suruş'un deyimiyle, dinde ve düşüncede 'bizzat' olan ile 'bilâraz' olanı tefrik edememe sorunu var, ne de düşüncede bir organiklik (hayatiyet) söz konusu. Geçmiş, gelenek, kültürel miras veya tarihin şu andaki bulunuşu (huzuru), yeniyle bütünleşmenin, onun karnında, onu zenginleştirmenin bir vesilesi değil, ondan kopuk bir şekilde, onunla yanyana duruyor. İslami kimliğin (zâtın, benin) gelenek içinde erimesiyle, geleneğin islami ben, zat, kişilik içinde mündemîç olmasının ayırımına henüz varamadık. Diğer bir deyimle, geleneğin dünyasından geleneği olan bir dünyaya düşünce düzeyinde geçişi başaramadık.⁴ Bundan dolayı İslam dünyasında son 100 veya 200 yıldır tarihinden, düşüncesinden, kimliğinden, geleneğinden epeyce bir aydın kitlesi koparak yabancılaşmıştır. Türkiye bu trajediyi en yoğun olarak yaşayan bir ülkedir. Yaşama bağı oldukça zayıf bir tür fikrî nostalji duruyor orta yerde. Oysa, hayatın meydan okumalarına bir misilleme olarak doğduğu anda son derece canlı ve dinamikti.

Vahiyden bir dünya görüşü (Akaîd) üreten Usûlî'din (Kelam), toplumsal bir pratik oluşturma (Şeriat)ın, üretmenin usullerini belirleyen Usul-i Fıkh ve bunu oluşturan, üreten 'Fıkıh' yine Cabirî'nin belirttiği gibi, bütün tarih boyunca büyük ölçüde 'Lafz'ın ve 'Asl'ın (Nass, Selef) egemenliği altında olmuştur.⁵ Toplumsal ilişkiler tanımlanırken, sorun çözülmeye çalışılırken; bilgi, istikra yoluyla 'üretil'meden daha ziyade, 'Kıyas' yoluyla 'tahsil' edilmiştir. Sahabeden Hz. Ömer, İbn-i Abbas ve tabînden İbn-i Mesud kanalıyla Ebu Hanife'ye (İstihsan) uzanan damar, Şatibî'de 'Makâsîd olarak ifade edilir. Şeriat'ın umumî maksatlarını, 'Maslahat'ı 'Hikmet'i temele alan bu damar, akli vakıa ile direkt ilişkiye sokar. Hanefî mezhebi de dahil sünî geleneğe hakim olan, tarih boyunca da dominant olan metodoloji ise Ehlü'l-Hadis'in yaklaşımıdır. Bu yaklaşım tarzında sorunu çözecek mânâ, lafzın altından çıkarılır (ta'lil, istinbat); manayı çıkarmanın yolu ise 'Kıyas'dır. Lafız delaleti, mefhumu, mantuku, mazmunu v.s. ile r'mal edilir. Şafîî'nin oluşturduğu, sonra da sünî metodolojinin sürdürdüğü 'Edille-i Şeriyye' sıralamasına göre⁶ gerçeklik ontolojik olarak (bir kere ve bütün zamanlar için) tamamen Kitap ve Sünnet'in altındadır. Orada Sarih olmayanlar'ın bir kısmı Sahabenin 'icma'ın da, orada olmayanlar ise icthadla (Kıyas) nasslar (Kur'ân-Hadisler) ta'lil edilerek altlarından, arkalarından, de-

4- Cabirî, Tekvinu'l-Akli'l-Arabî, 51. Nahnu ve 't-Tûras, 21.

5- Cabirî, Bunyetu'l-Akli'l-Arabî, Beyrut 1990, 560.

6- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, el-İmamü's-Şafîî ve te'sisu'l-İdeolociyeti'l-Vasatiyye, Kahira 1992.

rinliklerinden 'istinbat' edilir. Umberto Eco, böylesi bir metin anlayışını şöyle özetler : Metni kurtarmak - aslında, anlam yanılmasını, anlamın sonsuz olduğu bilincine dönüştürmek - için okur, metnin her satırının bir başka gizli anlamı gizlediğinden kuşkulandır; sözcükler, söylenmeyi söylemek yerine onu gizlerler; okurun [burada müminlerin İ.G.] tutkusu, metinlerin herşeyi söyleyebileceğini - yazarın metinlerin söylemesini istediği şey [burada mantuku; mefhumu' İ.G.] dışında - keşfetmektir.⁷ 'Kıyas' aygıtının tam da bu işi yapmaya koşulduğunu rahatça söyleyebiliriz..

Yer değiştiren harekete bağlı bir zaman şuuruna, dolayısıyla da 'sürekli ictihad'a bağlı birinci damar, neden sukûna bağlı zaman şuuruna, dolayısıyla da lafzın ve asl'ın egemen olduğu (Mevrid-i Nassda ictihad'a mesaj yoktur) sıkı bağımlı düşünce damar tarafından aldedildi? Neden 'ictihad kapısı'nın kapatılması çok erken sayılacak bir dönemde (Abbasiler'in son dönemi) tartışılmaya başlandı? Daha önce de değindiğimiz gibi, bunun en önemli nedeni, genel olarak ortaçağdaki yaşamın, özel olarak da Cabirî'nin belirttiği gibi, Arap aklını ve Arap dilini derinden etkileyen Arap Yarımadasındaki sosyal yaşamın, dar ve durgun oluşundan gelen zihnî-jeo-kültürel şuur altı ve şuur dışıdır.⁸ Bu, üzerinde genişçe durulması gereken müstakil ve önemli bir husustur.

Biz tebliğimizde İslâm düşüncesindeki tarihsizliği, hareketsizliği veya durgun zaman algısını besleyen bir Sünnî 'Akide' üzerinde duracağız. Bu akide, Abbasiler döneminde farklı Kelamî (teolojik) endişelerle Kur'ân'ın mahiyeti (mahluk mu - kadim mi olduğu) üzerine yapılmış bir tartışmada Mü'tezile'yi destekleyen halifenin iktidardan düşmesi ve sünnî halifenin tahta geçmesiyle topluma devletin ve Ehl-i Sünnetin resmî görüşü olarak kabul ettirilen Kur'ân'ın (Kelamullah'ın) 'Kadim' olduğu inancıdır. Kanaatimizce sünnî 'Kader' teorisi⁹ ile birleşen, daha doğrusu aynı kaynaktan beslenen bu inanç, Kur'ân'ın oluştuğu 'mümkün tarih'i (610-632)

7- Eco, Umberto, Yorum ve Aşın Yorum, (Çev.: K.Atakay), İst. 1996, 49-50.

8- Cabirî, Bünyetu'l-Aklî'l-Arabî, 241-242.

9- "Ceffe'l-Kalem bima huve kâinun ila yevmî'l-Kiyameti" = Kıyamete kadar olacaklar (yazılmış ve) kalem (mürekkebe) kurumuştur. Şerhu Akideti't-Tahavî, Beyrut 1984. Metni Tahavî'den seçişimizin nedeni, Tahavî'nin 'Akaid' metninin yüzyıllar boyunca Ehl-i Sünnet'in bütün mezhepleri tarafından şerhedilerek okunması ve medreselerde okutulmasıdır. Bu metin kadar içeriği paylaşılan başka bir metin neredeyse yoktur. İlahî ilmin ezeliği, 'Kitap', 'yazma', 'kaza', 'kader' gibi kelimelerle ifade edilince, sıradan insanın buradaki 'tavsifîlik' notunu, parantezini atlayarak zorunluluğu 'takdir'in temeline koyarak öyle anlaması 'mukadder' di. "Takdir gelir tedbiri bozar".

'zorunlu tarih'e¹⁰ dönüştürmüş, böylece de ikisi birden kültürel zamanın durgunluğuna, hareketsizliğine, tarihsizliğine yardımcı olmuştur; onu pekiştirmiştir.

İlahî ilmin ezeliyeti yoluyla, Allah'ın mutlaklığından üretilen mutlak (Kadim) Kur'ân imajı, onunla ilişkilenen bilginin de mutlaklaşmasına kolayca kognitif bir zemin hazırlamıştır. Nitekim 'Hadisler'e (Kütüb-i Sitte) sünnî dünyada neredeyse Kur'ân'a denk epistemolojik bir otorite tanınmıştır. Hz. Ömer'in kendi döneminde Hadis etrafındaki bu tip otoriteleştirme teşebbüslerine sıcak bakmadığını, onu 'normal' sınırları içinde tutmaya çalıştığını tarihen biliyoruz. Bununun Akaîd ve Fıkıh Usulü'ne de sirayet ettiği tarihî bir gerçektir.¹¹ Aşağıda, Kur'ân'ın sünnî dünyada neredeyse ikinci ismi haline gelen 'Kelam-ı Kadim' itikadını irdelemeye çalışacağız.

2. Kelamullah'ın 'Kadim'liği Sorunu

Bilindiği gibi Abbasi halifelerinden Me'mun ve Mu'tasım döneminde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet (Ehlu'l-Hadis, özellikle Ahmed İbni Hanbel ve taraftarları) arasında Kur'ân'ın mahluk mu (Muhdes) yoksa ezeli mi (Kadim) olduğu üzerine 'şiddet'li bir tartışma yaşanmıştır. Tartışmanın aslı Kelamî (teolojik)dir. Allah'ın sıfatları üzerine yapılan tartışmanın bir nevi uzantısıdır. Mu'tezile'nin temel endişesi, Allah'a zatından başka, 'ayrı' sıfatlar izafe edilip, bunlar da Allah ile beraber ezeli kabul edilirse kadimlerin sayısı çoğaltılmış olur (Taaddud-i Kudema). Mu'tezile alimleri bu anlayış ile Hıristiyanlar'ın 'teslis' inancı arasında bir akrabalık kuruyorlardı. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu tartışmayı hararetle sürdürmesi, 'Tevhid'i koruma veya 'tenzih' gayretiyedir.

Mu'tezile, Allah'ın fiili sıfatlarını, (işitme, görme, öldürme, diriltme, rızıklandırma, konuşma v.s.) muhdes (sonradan olma) olarak görür. Bunlar zatı ile kaim değildir. Selbî (olumsuz) sıfatların dışında, Allah'ın zatı ile kaim (zâtıyla aynı, bundan ayrı düşünilemeyen) dört sıfatı vardır: Mevcud, Dirî (Hayy), Alim, Kadir. Kur'ân Allah'ın kelamıdır. Allah'a izafe edilen 'kelam' bizim anladığımız manada bir kelamdır. Allah için başka bir kelam anlamı yoktur. Kur'ân anlamında Kelamullah Allah'ın yaptığı bir şeydir. Kelam'ın genel anlamı ise, iki veya daha fazla harfin bir araya getirilmesiyle oluşturulan özel, makul bir düzendir.¹²

Kelam anlam değil sestir (savt). Anlam buradan doğar. Kur'ân (Vahy), Al-

10- 'Mümkün Tarih' ve 'Zorunlu Tarih' kavramları için bkz. : M.Arkoun, El-fikru'l-İslâmî, Kıraatun İlmîyetun, (Arp. Çev.: H.Salih), Beyrut 1987, s.100.

11- Arkoun, İslâm Düşünce Tarihinde bu iki alanın giderek 'düşünülmeyen' (La Mufekker fih) veya düşünlmesi imkansız (Müstehilu't-Tefkir) alanlar haline geldiğini söyler. Bkz. : el-Fikru'l-İslâmî, 18,31.

12- Abdulcabbar, Kadı, el-Muğnî, Kahire 1961, VII (Halku'l-Kur'an).

lah'ın kendi dışında (Cebrail ve Hz.Muhammed'in kalbi) yarattığı bir sözdür. Bizim okuduğumuz, dinlediğimiz, yazdığımız ve ezberlediğimiz şey, bu yaratılan söze 'dalelet' eden yine mahluk şeylerdir. Dolayısıyla muahhar sünnî kelimcilerin yaptığı ayrımla 'Kelam-ı nefsi diye bir şey yoktur. Arap dilindeki zihinde kalpde olana da 'kelam' denmesi mecazîdir ve 'kelam'ın aslı manası bu değildir.

Kur'ân, Allah'ın insanlara yönelttiği emir, nehiy, tehdid, müjde ve geçmiş toplumlar hakkında verdiği haberlerden oluşan, parçası, bir kısmı, bütünü olan sözleridir. Allah'ın iradesinin, kudretinin, yaratmasının bir tecellisidir. Allah'ın makduru, muradı ve mâhluğu olan bir Kur'an, O'nun Kudreti, iradesi ve yaratmasıyla nesne haline gelmiştir. Emir ve Nehiyelerini verebilmesi için (örneğin 'Ekimu's-Salat' = 'Namazı kılın' diyebilmesi için) bu emrin taalluk edeceği insanların mahluk ve hayatta olmaları lazımdır. Allah ancak, kendi dışında yarattığı varlıklar hakkında, onların bir maslahatını karşılamak için konuşur. Kendi kendine ezelde konuşmaz. Bu abestir. Kur'ân'daki ayetleri (anlamın kendileri ile kaim olduğu ses-sözlerden oluşan cümleleri) irade etmesi ve yaratması, "O'nun işi, bir şeyin olmasını irade ettiği zaman, ona 'ol' demesi ve onun da oluşması (feyekun) ileidir" (36-Yasin/82) ayetine göredir.¹³

Mu'tezile'nin özetlediğimiz bu 'tez'ine karşı anti-tez olarak Hanbeliler (başta Ahmed b.Hanbel) o zaman Kur'ân'ın anlamının ötesinde, okunan, dinlenen, hafzedilen, yazılan haliyle ezeli olduğunu savundular. Fakat zamanla Eş'arîlik ve Maturidîlik şeklinde çatallanarak gelişen Ehl-i Sünnet'in itikadî kanadı, bu sorun üzerinde uzun boylu durmuş ve Mu'tezilenin tezini reddetmek için Kelamı ikiye ayırmıştır. 1. Kelam-ı Lafzî, 2. Kelam-ı Nefsî. Muahhar Sünnî kelimciler 'Kelam-ı Lafzî'nin mahluk olduğunda ittifak ettiler. Fakat 'Kelam-ı Nefsî'yi Allah'ın ilim ve Kelam sıfatlarının ezeli oluşuna bağlı olarak, O'nun dolaylı sonucu olarak ezeli (kadim) kabul ettiler. Yani Kur'ân'ın manaları Allah ile birlikte ezelidir. Kelam-ı Nefsî olan manalar ise, daha önce belirttiğimiz gibi kalpde, düşüncede, zihindeki manalara tekabül ediyor.¹⁴

Taftazani'nin dediği gibi, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın temeli, 'Kelam-ı Nefsî'nin kabulüne ve reddine dayanır.¹⁵ Ehl-i Sünnet Allah'ın birer ezeli

13- Abdülcabbar, Muğnî VII. cilt. Bu cilt tamamen bu konuya tahsis edilmiştir. Biz kısa bir özet yaptık. Geniş bilgi için buraya bakılabilir. Ayrıca bkz. : Ahmet Mahmut Suphi, Fî İlmi'l-Kelam, İskenderiye 1992, 1.cilt (Mu'tezile) 130 vd.

14- Taftazani, Sa'deddin Mesud, Şerhu'l-Akaîd, Kahire 1988, 42 vd- Ebu'l-Muin en-Neseffî, Tabsiratu'l-Edille, Dimaşk 1990, 1/239 vd.

15- Taftazani, Şerhu'l-Akaîd, 44.

sıfatı olan ilim ve kelam sıfatıyla ezelde kendi kendine konuşmasını (Kur'ân ve diğer kutsal kitapların içerikleri) mümkün ve anlamlı görürken; Mu'tezile, anlamsız ve muhal görür. Bu konuda Ehli Sünnet 'Kıyasu'l-ğâib ala's-şâhid = gaib olanı şahid olana kıyaslama' ilkesine dayanarak kendi görüşünü savunmak için şöyle bir örneğe başvurur : Bir adam bir oğlunun olacağını farzederek, dünyaya geldikten sonra 'şöyle yapsın' diye emir verebilir. Kur'ân'ın 'Kelam-ı Nefsî olarak ezeliyeti de buna benzer.¹⁶ Görüldüğü gibi, Ehli Sünnet'in bu izahı - temsilde hata olmaz - doğmamış çocuğa don biçirmeye benzemektedir.

Ehl-i Sünnet kelimcilerini Kur'ân hakkında böyle bir izah tarzına zorlayan şey, onların bütün subutî sıfatların ezeli olduğuna dair görüşleridir. Dolayısıyla ilim sıfatı da ezeldir. Allah olacak bütün olayları onlar olmadan (ma'dumda iken) ezeli ilmi ile bilmiş, onları takdir ve kaza etmiştir.¹⁷ Mahlukat yaratılıp, varlık alemine çıktığı zaman Allah'ın ilminde hiç bir değişiklik olmaz.

Mu'tezile ise Kelâm sıfatını fiili sıfat olarak muhdes, 'Alim' olma sıfatını ise zatının aynı olarak ezeli görür. Yani Allah bir ilim (bir şeyi bilme) ile Alim olmaz. Kendisi için alimdir (Alim Lizatihî).¹⁸ O zaman buradan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Allah'ın ezelde 'Alim' olması, O'nun Kur'ân'ı mana olarak ezelde bilmesini gerektirmez. İbn-i Rüşd de bu konuda şöyle der : "Allah muhdes olan şeyleri ezeli iradesiyle irade eder" veya "ezeli ilmiyle bilir" demek Kitapta (Kur'ân'da) olmayan bir bidattir. İbn-i Rüşd'e göre Kur'ân'da sabit olan, En'am Suresi'nin 59. ayetinde görüldüğü üzere Allah'ın varlığa çıkardığı şeyleri bildiğidir.¹⁹ Daud Rahbar da,²⁰ Kur'ân'da Allah'ın ilminden bahseden ayetlerin bütünü tahlil ederek, hiç bir yerde, insan fiillerinin ezelde bilindiğine dair bir işaretin olmadığı kanaatine varmıştır.²¹

16- Taftazani, Şerhu'l-Akaid, 43; Nurettin Sabuni, el-Bidaye fi Usuli'd-Din, Dimaşk 1979, 33.

17- Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), İst. 1981, 59. "Velem yehfa aleyhi şey'un kable en yehlukehun. Ve alime ma hum amilune kable en yehlukehun" Allah yaratmadan önce hiçbir şey O'na gizli kalmadı, (insanların) yapacakları şeyleri yaratmadan önce bildi", Tahavi, Şerhu'l-Akaid, 145.

18- Abdülcabbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, Kahire 1988, 183.

19- İbni Rüşd, El-Keşfu an Minhaci'l-Edille, Beyrut 1992, 80-81.

20- Rahbar, Daud, God of Justice, Leiden 1960, 51 vd.

21- 85. Buruç Suresi'nin 16. ayetinde geçen 'Levh-i Mahfuz' ve 56. Vakıa Suresi'nin 78. ayetindeki 'Kitabın Meknun' ifadelerini bazı müfessirler, Lafzî yoruma bağlı kalarak, Kur'ân'ın ezelde yazılı olduğu yer olarak anlamışlardır. Muhammed Esed, Meal-tefsirinde (The Message of the Qur'an), Taberî, Bağavî, Razî ve İbni Kesîr'in tefsirlerine dayanarak, mecazî anlamda, Kur'ân'ın "kaybolmazlık, korunurluk niteliği" ne işaret eden ifadeler şeklinde yorumlamıştır. "Ümmü'l-Kitap", "fi suhufin mükerrermetin" v.b. ifadelerin tahlili için bkz. : Rahbar, God of Justice., 129 vd.

Kur'ân, 'Kalam-ı Nefsî' şeklinde manalar olarak - bu arada insan fiilleri de - ezeli ilmin konusu ise - ezeli ilmin, nesnesini zorunlu kılıp-kılmayacağı tartışmasını geçelim, en azından Allah da kendi davranışlarını ezelde irade edip bilgisinin mevzuu yapmış demektir. Allah'ın ezelden beri murid olması, irade edeceği (yaratacağı, ortaya koyacağı) şeyleri ezelde irade etmesini gerektirmez. Yani mahlukatı bil-kuvve (plan ve proje olarak) irade etmesi gerekmez. Yaratıcı olmanın bir anlamı da yeniden irade etme yeteneğine sahip olmaktır. Varlığa çıkarma Allah için bilgi ve Varlık boyutlarıyla anlaktır "ol" der ve "oluverir" (36-Yasin/82). Dolayısıyla insanı ve Allah'ın kendinin gelecekteki - zaman olarak değil, hareket olarak - fiillerinin ezeli ilminin konusu olduğunu varsaymak, onun irade sıfatının bir defa ve bütün zamanlar (hareketler) için aktüelleştiğini savunmakla eş anlamlıdır. Ehli Sünnet 'İlim' sıfatıyla Allah'ı tenzih etmeye kalkışırken büyük bir fatura ödemek zorunda kalmaktadır. Bu da, Allah'ın yoktan yaratma anlamında irade ("ol") sıfatının felç olmasıdır. O zaman, "O diri ve kayyumdur" (2-Bakara/255), "O her an yeni bir iştedir" (55-Rahman/2), "O dilediğini yapandır" (88-Buruç/16), "Yaratmasında istediğini artırır" (35-Fatır/1), "Birşeyi diledi mi ona hemen 'ol' der o da oluverir" (36-Yasin/82) ayetleri anlamlarını büyük ölçüde yitirmektedir.

Kelamcıların geliştirmiş oldukları 'ezeli ilim' teorisine en köklü eleştiriyi M.İkbal 'İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü' adlı eserinde yapmıştır. İkbal şöyle diyor : "Aslında bir çeşit kapsamlı bir ilim gibi telakki edilen ilm-i ilahî, Einstein öncesi fizik biliminin sakın ve donuk boşluğundan başka bir şey değildir. (...) Oysa, ilahî ilm (i), ona kendiliğinden ayakta durduğu gibi görünen eşyaların uzviyet bakımından birbirine bağlı bulunduğu, canlı, yaratıcı bir faaliyet olarak düşünmekle; onun, gelecek olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz.²² Fakat, ilahî zatta geleceğin (Allah için zamanın sözkonusu olmadığını biliyoruz. Hareket olarak geleceğin) varlığı; daha doğrusu doğanın ve insan eylemlerinin gelecekteki hareketi, oluşu uzun bir müddet önce planı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil; belirsiz bir imkan olarak vardır."²³

İlahî ilmi bir çeşit pasif ilmi küllî olarak düşünmekle, bir Yaradan'a varmak mümkün değildir. Eğer tarih önceden planlanan bir olaylar zincirinin üstüste ortaya çıkan resimler (i) olarak benimsenecek olursa, bizim için ne yenilik ne de değişiklik imkanı kalır. Böylece "Hilkat" sözcüğü anlamını yitirecektir. Zira, bu kelimenin

22- İkbal, Muhammed, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü, (Çev. : A.Asrar), İst. 1984, 11-112.

23- İkbal, A.g.e., 111.

bizim için bir anlamı varsa, o da, bizim herhangi bir işe yaramamızdan ileri gelir. Aslına bakılırsa 'takdir' veya 'kader' ile ilgili ilahiyatçıların bütün söyledikleri ve yazdıkları, tamamiyle tahmine dayanmaktadır. Bu tahminlerde, hayatın bizzat hareket etme yeteneğine sahip olduğu yolunda günlük tecrübelerimizden anladığımız gerçek hiç yer almamıştır. Ama bunun yanı sıra, şunu da teslim etmek gerekir ki, anî ve dolayısıyla önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmış egoların zuhuru, bir anlamda her şeyi kuşatan Mutlak ve Nihai Ego (Allah)'nın özgürlüğüne sınır koymak demektir. Ama bu sınır dışardan konmuş değildir. Bu sınır, bizzat O'nun yaratıcı özgürlüğünden ileri geliyor. Kendi yaratıcı özgürlüğünü sınırlandırmışsa da, gayesi, fanî ve geçici egoların (insanların) kendi hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamaktır.²⁴ Ancak, seçme kabiliyetini haiz, fanî veya geçici bir nefsin (insanın), kendisine (Allah'a) açık olan yolların sayısız nisbi değerlerini hesapladıktan (veya bildikten İG) sonra, ortaya çıkmasına müsaade etmek, cidden büyük bir tehlikeyi göze almak demektir. Çünkü, hayır seçme hürriyeti, aksini seçme hürriyetini de içerir. İlahî iradenin bu tehlikeyi göze almış olması Allah'ın insana olan güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak insana düşen bir görevdir.²⁵

İkbal'den yaptığımız bu uzun alıntının özeti şudur : Varoluştaki ilahî kader, bütünüyle dışardan ve önceden tayin edilmiş, dayatılmış bir zorunluluk değil- şeylerin ve insanın nisbî, özgür iç yetenekleridir. Bu, nesnelere sebep-netice ilişkisine bağlı, mukarrar tabiatle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Fakat oluş, kum saatindeki kum tanelerinin birer birer sırasıyla düşüşleri değildir. Tersine, hem mutlak varlık için, hem de oluş için her hareket veya saniye orijinal, yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir. Çünkü o, "her an yeni bir iştedir." (55-Rahman/29). Her yaratıcı faaliyet özgür bir faaliyettir. 'icad' ve yaratış veya irade ise, te-kerrürün zıddıdır.

O halde Allah'ın ezeli ilmi hakkındaki bu tahlilden sonra başa dönecek olursak, Allah'ın Vahiy yoluyla tarihe her müdahalesi, özgür, önceden planlanmayan dinamik bir müdahaledir. Ezelde biçilmiş bir 'don'un çocuğa giydirilmesi değildir. Bu anlamda 'Kelamullah'da 'Kadim' değil, 'Hadis' bir sözdür- "Rahmandan kendileri

24- İkbal, Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü, 112.

25- İkbal, A.g.e., 120- 33. Ahzap Suresi'nin 72. ayeti, İkbal'in bahsettiği bu özgürlüğü, sorumluluğu ve riski ifade etmektedir. Fakat, insanın bu güveni pek haklı çıkardığı söylenemez : "Biz emaneti, göklere yere ve dağlara teklif ettik de, onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insana yükledi O ise, çok zalim ve cahildir."

için yeni ortaya konmuş (muhtes) her öğütten ancak yüz çevirirler" (26-Şura/5.).

3. 'Mümkün Bir Tarih'in (610-632) 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız dinamik Allah-Kainat-İnsan ilişkisi ışığında Kur'ân'ın (Vahy) oluştuğu tarihi sürece (610-632) baktığımız zaman, vahyin iletmek, hatırlatmak (tezkireten) ve yeniden tarihe tutturmak istediği temel dinî mesajın (dinu'l-kayyime) dışında (daha doğrusu bunun içinde olduğu) o günkü ideolojik formu kazanmasına (şeriat) etki eden unsurlar, bu tarihin ve bu sürece katılan bütün aktörlerin (Hz. Muhammed, Sahabiler, 'Müminler', Kafirler, "Ehli Kitap, Müşrikler, Münafıklar") mümkün, özgür iradeleridir. Bu, her ilahî müdahalede böyle olmuştur- "...Her (peygamber ve toplum) için ayrı bir yöntem (minhac) ve şeriat vermişizdir.". (5-Maide/48) Kur'ân'ın semantik, ideolojik, sosyal, iktisadî, hukukî siyasal, antropolojik söylemi, bu söyleme vücud veren veya bu söylemin içinde nisbî olarak şekillendiği tarihî-toplumsal ortamdan koparılamaz, soyutlanamaz²⁶ Hz. Muhammed'in ve arkadaşlarının vahiy süreci (tarihî) boyunca - vahye de yansıyan - maruz kaldıkları veya maruz bıraktıkları olaylar, doğrulukları - yanlışlıkları, mükemmellikleri - zaafı ile 'mümkün' olaylardır. 'zorunlu' olaylar değildir. Bu tarih diliminden temel mesajı aynı yüzlerce değişik 'Kur'ân' çıkma ihtimali vardı. Örneğin, Mekke'deki on senelik katı müşrik direniş olmayabilirdi, hicret olmayabilirdi. Hendek, Uhud savaşları olmayabilirdi. Savaşların neticeleri bildiğimiz gibi olmayabilirdi, 'Akabe' biatlerinde Medineliler Hz. Muhammed'e hüsnü kabul göstermeyebilirdi, v.s... Bütün bu mümkün ve muhtemel durumları göre Allah'ın değerlendirmeleri de (ayetler, Kur'ân, vahiy) farklı olacaktı. Bunu, Kur'ân'a dayanarak temellendirmekte mümkündür. Kur'ân bir taraftan, kendinden önceki kitaplarla 'din' konusunda aynı şeyi söylediğini vurgular: "Doğrusu bu hükümler, ilk sahifelerde, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde de vardı." (87-Âlâ/18-19); diğer taraftan da tarihî şartlarının gereği olarak 'şeriat' konusunda onlardan zorunlu olarak farklılaşır: "Sonra, seni de dinden (mine'l-emri) bir şeriat sahibi kıldık... (45-Casiye/18) Bu evrensel mesaj "Ummu'l-Kura' (Mekke) ve çevresindeki insanları (6-En'am/92), yine 'babaları (daha önce) uyarılmamış bir toplumu (Arapları) uyarmak için" (36-Yasin/6), 'Arabî bir hüküm' (13-Ra'd/37) olarak varid olmuştur.

Halbuki, daha önce izah etmeye çalıştığımız gibi ortaçağın dar ve durgun yaşam biçiminde Kelamullah'ın 'Kadim' olduğu tezi siyasal iktidar tarafından resmî akide halinde kitlelere kabul ettirilince Kur'ân, nominal bir şekilde Allah kadar

26- Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, 100.

'mutlak' ve kutsal oldu. Bunun zorunlu sonucu olarak da - daha önce değindiğimiz gibi sünnî kader teorisini de yedeğine alarak -, oluşturduğu tarihi, 'zorunlu tarih'e; aktörlerinin şuurlarını, iradelerini, tercihlerini de zorunlu şuura, zorunlu iradeye, zorunlu tercihlere çevirdi.²⁷ Bu durumda Kur'ân, tamamen tarih dışı, tarih üstü, sabit, kutsal, mutlak bir 'Kitap'a dönüşüyor. Oysa, oluşum anında o, bir 'söz'dü (Kelamullah). Allah'a nisbetle mutlak, kutsal bir şey olduğu oranda; insana, topluma, tarihe, insan dilinde yöneltilmiş bir 'söz' olması hasebiyle de nasutî, dünyevî, dolayısıyla da izafî bir şeydi.²⁸

Kur'ân'ın, indigi tarihte ve toplumda bir kısmını oradan 'arabî bir hüküm' olarak oluşturduğu, daha sonra da, fakihlerin yorumlamalarıyla (ictihad) genişleyen 'şariat' kategorisi, ed-Din (el-Emr)'in²⁹ ete-kemiğe bürünerek tarihselleşmesidir. Din şeriatla mündemictir. Diri (canlı, ruhlı) bedende et ve kemiğin sürekli yenilenmesi gibi şeriatın da tarihî süreç boyu sürekli yenilenmesi gerekir. (sürekli devrim 'ictihad'). Doğadaki (ve toplumdaki) değişimin zorunlu bir yönü yoktur. Onu değerli veya değersiz kılan insandır. 'İctihad' İslâm'da, toplumu değişim sürecinde bir 'duruş' olarak hidayette tutmanın (dalaletle sapmamanın) bir yoludur. Bu duruşun teorik - ahlakî boyutudur (Hikmet). Pratik - ahlakî boyutu ise siyasettir.

Başka bir benzetmeyle şeriat, zamanla kokmaya, bozulmaya mahkum bir göl suyuna değil; sürekli kendi yatağını açan, fakat geçtiği yerlerin özelliğine göre de nisbî olarak şekillenen bir akarsuya benzer. Akarsu pislik tutmaz. Birinci anlayış, Din'i bir 'durum' olarak algılamak; ikinci anlayış, onu her tekil durumda zihnî ve kalbî bir müteyakkızlıkla bir 'duruş' olarak algılamak. Burada din bir bilgi yığını, Akaîdler toplamı değil, bir yöntem (minhac), bir klavuz (hadî) ve bir hatırlatma (zikr)'dir : "Her dönem için ayrı bir hüküm vardır" (13 Ra'd/38).

O halde, "bir mümin'in Kur'ân okuması daima harfiyyen olmaz. Eylem prensibinin kendine özgü bir dilde ve vahyin indigi çağdaki özel şartlarda ifade edildiği her seferinde, önemli olan, ölü belgenin (Kur'ân'ın o andaki formu, o andaki şeriat İG) yaşayan prensibini (Dinî) çıkartmaktır. Bir diğer deyişle, şeriatı uygulamak için 'tümünden gelim' metoduyla yetinmeyip 'tümüne varımı da kullanmak gerekir"³⁰ De-

27- Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, 128.

28- Harb, Ali, Nakdu'l-Hakika, Beyrut 1993. 63 vd.

29- "O, Nuh, İbrahim, Musa, İsa'ya (daha önce) tavsiye; ve (son olarak) sana da vahyettiğimiz Dinden size bir şeriat yaptı. Şöyle ki; Din'i doğru tutun" (42-Şura/13) "sonra da, seni bu işde (Dinde) bir şeriatata koyduk." (45-Casiye/18).

30- Garaudy, Roger. İslâm ve İnsanlığın Geleceği, (Çev. : C.Aydın), İst. 1990, 64.

mek ki, Allah'ın müdahalelerinin her biri (ayet veya ayet grupları, pasajlar) bütün milletler ve bütün zamanlar için geçerli bir eylem prensibi içerir.³¹ Fakat, bu, o ülkenin ve devrin somut şartlarına bağlı kendine özgü bir biçimdir.³²

Sonuç olarak, gerek Kur'ân'daki hükümlerde, gerekse onu yorumlamak amacıyla geliştirilmiş çabadaki (gelenek, miras, geçmiş) tarihiliği, merhaleliği, ta'ki-biyeti (zamanı) göremeyenler, bir kısım tarihsel gerçekleri mumyaladıklarından dolayı biraz Mısırlıdılar. İslâm düşüncesinin en acil sorunlarından biri, düşünce dediğimiz etkinliğin, bir yerde, birileri tarafından bir şey için yani, zaman-mekan koordinatlarında gerçekleştiğini görmek; sonra da ciddi bir faaliyet olarak şimdi, burada ve bizim için sürdürmektir. Bu da, tarihsel bir kategori olarak 'İslâm düşüncesi'nin bugünkü gerçekliğe cevap veremeyen, bugünkü gerçekliği tanımlamayan kalıplarını, usullerini ayıklamakla olur. Diğer türlü, bugün düşünce hayatımızda egemen olan anakronizmden (Bizim oğlan bina okur, döner döner yine okur; Et-tekrârü ah-sen ve lev kâne yüz seksen;el-ittiba' hayrun minel ibtida') kurtulamayız.

31- Garaudy'nin bu izahı, Şafii'nin ehli sünnet'e malettiği ayetleri ta'lil (kıyas)'dan fazla Hz.Ömer ve Ebu Hanife'nin uyguladığı 'istihsan'ı çağrıştırıyor.

32- Garaudy, a.g.e., 63.