

BİLİMSEL BİLGİ VE AFOROZ
KORKUSU ARASINDA

YENİLİK

YASAKLAMA VE

YORUM



NASR HAMİD EBU ZEYD

Bilimsel bilgi ve aforoz korkusu arasında
YENİLİK, YASAKLAMA ve YORUM

İLİMYURDU YAYINCILIK 70

İnceleme Araştırma

ISBN: 978-605-5793-91-3

Kitabın Adı

Bilimsel bilgi ve aforoz korkusu arasında

YENİLİK, YASAKLAMA ve YORUM

1. Baskı – Nisan 2014

Kitabın Orijinal Adı

et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vîl

beyne'l-ma'rifeti'l-ilmiyye ve'l-havf mine't-tekfîr

Yazan

Nasr Hâmid Ebû Zeyd

Çeviri

Dr. Muhammed Coşkun

İç Düzen

İlimyurdu Yayıncılık

Kapak Tasarımı

www.LimraAjans.com

Baskı-Cilt

Enes Basın Yayın ve Matbaacılık Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/210 Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 501 47 63 Sertifika No: 12469

ilimyurdu

yayıncılık ve eğitim hiz. ltd. şti.

Sofular Mah., Kızıtaşı Cad. No: 9 / 2 Fatih / İstanbul

Tel.: 0212 533 05 35 Faks: 0212 631 53 69

www.ilimyurdu.com info@ilimyurdu.com

Sertifika No: 11737

**Bilimsel bilgi ve aforoz korkusu
arasında YENİLİK, YASAKLAMA ve
YORUM**

NASR HAMİD EBU ZEYD

İÇİNDEKİLER

Nasr Hâmid Ebû Zeyd	7
DİNİ SÖYLEMDE YENİLENMENİN GEREKÇELERİ	9
1-Tarihsel Gerekçe.....	11
2-Epistemolojik Gerekçe	13
3-Din İstismarı.....	16
4-Çağdaş Yorumdan Kaçış	22
5-Batı'nın İslam Düşmanlığı.....	32
6-Küreselleşme ve Piyasa Tanrısı.....	38
7-Modern Kültür Yapısında "Eleştiri" Krizi	43
8-Modernliğin Krizi ve Dinî İslahat Projesi	47
9-Dinî ve Dünyevî: Ayrılık Değil Birlik.....	48
10-Vahiy ve Tarih: Ayrılabilirler mi?	51
11-İnançlar ve Düşünceler: Vahyin İnsanileştirilmesi.....	52
12-Dinin Siyasî Yapısı.....	54
13-Dinin Siyasette Araçsallaştırılması	57
14-Dinî Söylemin Eleştirisi.....	58
SANAT ve YASAKLAYICI SÖYLEM	61
1-Giriş	63
2-Sanat Özgürlüktür; Özgürlükten Kaçıştır.	64
3-Yasakçı Felsefe ve Gerçeğin Sorgulanması.....	67
4-Sanat ve Din	68
5-İslam ve Sanat.....	71
6-Sanat Galerisi Olarak Kur'ân.....	77
7-Kur'ân, Her Şeyden Önce Edebî Bir Metindir.....	79
8-"Vahiy" ve Muhalif "Şiir" Arasındaki Gerilim	85
9-Edebî İcâz ve Şiirin Otoritesi.....	88
10-Sonuç	93
KLASİK ve MODERN DÖNEMDE KUR'ÂN YORUMU SORUNU	97
1-Sunuş	99
2-Terminoloji Savaşı	101
3-Klasik Sorun	104
4-Çağdaş Sorun.....	114
5-Yorum Taraftarları ve Yorumdan Kaçınanlar	125
6-Emin el-Hûlî ve Edebî Yorum Yönteminin Yapıtaşları.....	132

7-Sonuç	145
METİNDEN SÖYLEME; İNSAN MERKEZLİ KUR'ÂN HERMENÖTİĞİ	147
1-Giriş	149
2-Kur'ân ve Mushaf : Konuşkan ve Sessiz	152
3- Anlamla "Oynama" ve Metnin "Yönlendirilmesi"	155
4-Söylem (Sözlü Hitap) Olarak Kur'ân	161
5-Çok Seslilik: Kim Konuşacak, Kim Dinleyecek?	164
6- Çatışmacı Diyalog	168
7-Uzlaşmacı Diyalog	177
8-Birkaç İlave Soru	185
Dizin.....	189

1943 yılında Mısır'ın Tanta şehrinde doğmuş, dar gelirli bir ailenin çocuğu olarak yetişmiş, meslek lisesi (Tanta Teknik Koleji, telsiz bölümü) okuduktan sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili bölümüne girmiş, 1972 yılında mezun olduğu bu fakültede 1976 yılında Master tezini, 1979 yılında da doktora tezini tamamlamıştır. 1982 yılında aynı fakültede Arap dili öğretim görevlisi olarak çalışmış, 1983-1987 yıllarında öğretim üyesi olarak Sudan/Hartum'daki Kahire Üniversitesinde çalışmış, 1995 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Profesör unvanını almıştır. Profesörlük tez çalışmasını inceleyen kurulda yer alan Abdüssabur Şahin tarafından tekfir/aforoz edilmiş, birkaç hafta sonra profesörlük unvanı almış olsa da, ülke genelinde aleyhinde büyük bir kara kampanya başlatılmış, cami vaazlarıyla halk aleyhinde tahrik edilmiş, ardından mahkemelerde aleyhine davalar açılmış, mahkeme kararıyla (kendisinin ve eşinin rızası olmadığı halde) eşinden boşanmasına hükmedilmiş, neticede ülkesini terk edip önce Japonya'ya, daha sonra Hollanda'ya gitmek durumunda kalmıştır. Hakkında Mısır mahkemelerinde verilen karar daha sonra kaldırılmış olsa da, ülkesine geri dönmemiştir. 5 Temmuz 2010'da vefat etmiştir.

Emin el-Hûlî ile başlayan edebi tefsir geleneğinden önemli ölçüde etkilenmiş olan yazar, giderek bu ekolün açmazlarını da fark etmiş ve metin merkezli Kur'ân yorumu yerine "söylem" merkezli yorum yöntemi üzerine çalışmıştır. Elinizdeki eser onun son ve bu konudaki en müttekâmil görüşlerini içeren çalışması olması açısından önem arz etmektedir. Burada her ne kadar edebi tefsir geleneğinden tevarüs edilmiş olan "i'câzu'l-Kur'ân" edebiyatı bir nebze sürdürülmüş olsa da, metin merkezli tefsir anlayışı önemli ölçüde eleştirilmektedir. Okuyucu bunu kitabın özellikle son iki bölümünde açıkça fark edecektir.

Elinizdeki eserin müsveddelerini vefatından altı ay önce dostu Hasan

Yâğî'ye teslim etmiş ve eser onun vefatından sonra yayımlanmıştır. Bundan daha önce yazmış olduğu önemli bazı eserleri şunlardır;

- Tefsirde akılcılık, Mu'tezile'nin Kur'ân'da mecaz anlayışı (Master Tezi)
- Yorum Felsefesi, İbn Arabî'nin Kur'ân yorumu üzerine, (Doktora tezi)
- Mefhumu'n-nass (İlahi Hitabın Tabiatı)
- Dinsel Söylemin Eleştirisi
- Korku Çemberleri
- en-Nass, es-sulta el-hakika
- el-Hıtab ve't-Tevîl
- Tefekkür zamanında tekfir
- Böyle Buyurdu İbn Arabî
- İmam Şafîi ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi
- et-Tecdit ve'-tahrîm ve't-tevîl

DİNÎ SÖYLEMDE YENİLENMENİN GEREKÇELERİ

Yenilik (tecdit), daimi bir ihtiyaç; toplumsal, siyasal ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa yaşam donuklaşır, ısıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer. Ancak her yenilenme; tarihsel, toplumsal, siyasal ve düşünsel bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Bu yüzden herhangi bir alanda yenilenmenin, şu ya da bu düşünürün şahsi istek ve arzularından neş'et etmesi söz konusu değildir. Çünkü yenilenme; yaşamın zemininden kopuk, insanların daha iyi bir yaşam tesis etmek için girdikleri patikalarda verdikleri mücadelelerden, döktükleri terden bigane bir şekilde epistemolojik / bilişsel semalarda yapılan bir seyyir uçuşu değildir. Bazen düşünür yaşamın kargaşasından uzaklaşıp sakin bir ortama, bir uzlete çekilmek ister gibi görünebilir; ne var ki yaşamın dokusundan ve akışından büsbütün uzaklaşıp kendini tamamen düşünmeye verecek olsa, işte o anlar onun için bir kuruntular hapisanesine, kör şeytanların kalesine dönüşecektir.

Buradan hareketle denilebilir ki yenilenme, salt düşünsel bir durum değil, aksine bizzat kendisini doğuran temellerle giriştiği ve kendine has enstrümanlarla gerçekleştirdiği diyalog içerisinde, düşüncenin bizzat kendisidir. Düşünsel alanda bir şey “yenilik” değilse, geçmişin salt tekrarıdır ibarettir ve böyle bir şeyin “düşünce” ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Nasıl ki yaşamın doğal yasası, her şeyin (fark edilebilir yahut edilemez şekilde) değişimiye, düşüncenin yasası da yenilenmedir. Bu, onun bizihi düşünce olmasından kaynaklanan bir yasadır.

1-Tarihsel Gerekçe

Yenilik ihtiyacı, değişim isteğinden kaynaklanır, değişim isteğiye toplumsal, siyasal, ekonomik ve düşünsel alanlarda krizler yaşandığı zaman kendini iyiden iyiye hissettiren bir zorunluluktur. Nitekim bizler bugün, bir süreden beri bir kriz dönemi yaşamaktayız ki bu kriz hali,

toplumun direnç gücünün zayıflığıyla birlikte bir durgunluğa, cansızlığa dönüşmüştür. Gelineen noktada elimizde geçmişin başarılarını, atalarımızın gerçekleştirdiklerini gevelemekten gayri bir şey kalmamış durumdadır. Bölgede sürekli tekrarlanan irili ufaklı savaşıardan çıkabilecek bir neticeyi umutsuzca bekliyor oluşumuz; Arap halkları içerisinde sadece Filistin halkının, kendisini zorbalıkla dayatan İsrail devletinin devasa askeri gücüne karşı bir başına ve bağı açıık, savunmasız bir şekilde direniyor oluşu, adına “Arap toplumu” dediğimiz şeyin bütünüyle ve kapsamlı bir acziyet içinde olduğunun yeterince açıık bir göstergesi olmaya yeterli değıil midir? Doğrusu 1967 senesinde İsrail karşıısında alınan büyük yenilgi, içerisinde yer aldığımız realitedeki krizin görünür hale gelmesine sebep olduğu gibi, düşünsel hayatımızda ve özellikle de siyasî sistemlerimizde mevcut olan krizin de gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Her ne kadar 1967 yenilgisi beklenmedik bir hezimet değıildiyse de, -ki bu yenilgi bazı şairler, yazarlar ve siyasî güçler tarafından öngörölmüştü- yenilginin büyüklüğü ve kapsamlılığı, meseleye iyimser ya da kötümser açııdan bakan herkes için tam bir sürpriz olmuştur. Mevcut durumun bu gizli yönlerinin söz konusu hezimet tarafından açıığa çıkarılması gerek İslam toplumunun tarihteki şanlı zaferlerini yeniden ihya ettiklerini iddia eden devrimci/değıişimci söylem taraftarları nezdinde, gerekse aynı zaferleri yeniden yaşayabilmek için geçmişe dönmek gerektiğini savunanlar nezdinde tepkilere neden oldu.

Bu krizin çeşitli yönleriyle açıığa çıkmasının değıişime olan ihtiyacı doğurduğunu söylemek mümkündür. Değıişimin kendini göstereceğı ilk alan ise; toplumsal, siyasî ve düşünsel alanlarda yenilenme ihtiyacı, yani bütün bilgi alanlarında yeniliktir. Dinî düşünce alanındaki yenilik ihtiyacı da bu kapsamdadır. Nitekim söz konusu yenilgi, dinî söylemin gerek resmi gerek sivil kanadında dinî bir temel üzerinden yorumlanmış; siyonist devletin neticede bir “yahudî” devleti olduğu ve yahudilerin Tevrat’ın değıerlerine sıkıca bağılı kaldıkları için muzaffer oldukları, buna karşılık müslömanların kendi dinî ve manevî değıerlerinden uzaklaşıp seköler batıyı taklit ettikleri ve onun düşünsel ve siyasî sistemlerini devşirdikleri için yenildikleri şeklinde değıerlendirilmiştir. Bu değıerlendirme, giderek yoğunlaşan yeni krizler karşıısında hâlâ popölaritesini korumak-

tadır. Yine yenilginin Allah tarafından, laik sistemlere ve batıya özenenlere verilmiş bir ilahî ceza olduğu şeklindeki söylemden beslenen hayal ve hurafeler de hakimiyetlerini sürdürmektedir. Nitekim Kahire'deki bir kilisede Hz. Meryem'in ortaya çıktığı şeklindeki hayali iddialar eşliğinde Arap medyasında koparılan fırtınaları buna örnek olarak zikredebiliriz. Halkın yenilginin fiili sebepleri konusunda yanlış ve sahte bir algıya sahip olması için empoze edilen bu hurafe ve mitoloji enformasyonu karşısında, bütün bu yorumların ve içerdikleri yanıltıcılığın bazı düşünürler tarafından eleştirilmesi de kaçınılmazdı. İşte bu söylemin hareket noktası olan düşünsel kabul ve dogmaların yeniden gözden geçirilmesi, eleştiriye tabi tutulması ihtiyacı buradan doğmuştur. Bu çerçevede Zeki Necib Mahmud, Hüseyin Merve, Muhammed Âbid el-Câbirî, Hasan Hanefî gibi düşünürler geleneği farklı ve muhalif bir bakış açısıyla inceleyen eserler kaleme almış ve "dinî söylemin yenilenmesi" meselesinin tarihsel gerekçelerini tartışmışlardır.

2-Epistemolojik Gerekçe

Dinî düşüncede yenilenmenin epistemolojik gerekçesi, desteğini geçmişle şimdi arasında "yaratıcı/üretici diyalog" kurma ihtiyacından alır. Üretici diyalog ifadesinden maksat; hem geçmişin "asalet" adına yeniden üretilmesinden ve kör taklit esaretinden hem de "çağdaşlık" adına siyasî ve düşünsel alanda bütünüyle batıya angaje olmanın kuşatılmışlığından kurtulmaktır. Üretici diyalog, batının ve geleneğin bazı yönlerini alıp tarihsel ve eleştirel analize tabi tutmaksızın derleme ve uzlaştırma çabası değildir. Kaldı ki bu uzlaştırma yöntemi bu çağda Arap nahdasına (uyanışına) hakim söylem olup bir tarafında maddi ve bilimsel açıdan gelişmiş fakat manevî olarak iflas etmiş "Batı"nın, diğer tarafında ise maddi ve bilimsel açıdan geri kalmış olmasına rağmen manevî açıdan zengin olan "Doğu"nun yer aldığı bir dikotominin zihinlerde yerleşmesine sebep olmuştur. Oysa geleneğin, özellikle de dinî geleneğin yeniden incelenmesinin hedefi; uyanış söylemini, yenilgiyle beraber acizliği açıkça ortaya çıkmış olan bu uzlaştırmacı/eklektik söylemden arındırmak üzere bütün o "kabulleri" yeniden inceleyip eleştirmektir.

1967 yenilgisinden önce müslüman (Arap) toplumlarının artık modernlik aşamasına girmiş oldukları şeklinde bir kanaat hakimdi, ancak yenilgi bu kanaatin yanlışlığını ortaya koymuş oldu. Bu kanaatin son derece yaygın bir kabul görmesinin ardında yer alan anlayışa göre batı modernleşmesi on dokuzuncu yüzyılın başında başlayan ve yirminci yüzyılda iyice gelişen bir süreçte tekabül etmekteydi ve modernleşmenin gelişimi, sömürge sonrası dönemde söz konusu olmuştu. Bu dönemde Arap toplumlarında ve özellikle de siyasî sistemlerinde ve devlet şekillerinde birtakım yapısal nicelik değişimleri yaşanmıştı. Dolayısıyla Arap toplumlarının da artık modernleşme aşamasına girmiş olduğu düşünülüyordu. Ancak 1967 yenilgisi bu niceliksel değişimlerin siyasî yapıda olduğu gibi toplumsal ve ekonomik gelirleri tekelinde bulunduran askerî yapıda da niteliksel anlamda değişimler ortaya çıkarmakta yetersiz kaldığını göstermiş oldu. Diğer deyişle yenilgi, toplumumuzun hala geleneksel toplum kategorisinde yer aldığını ve dış görünüşleri itibarıyla modern kurumlar izlenimi veren bütün kurumlarımızın hâlâ geleneksel işleyiş kuralları ile idare edildiğini; seçim, demokrasi ve kanun gibi meselelerin ancak geleneksel yönetim ve otorite anlayışlarıyla uyumlu bir bakış açısından hareketle konuşulduğunu göstermiş oldu.

Günümüz Arap dünyasındaki siyasi partilere baktığımızda, çok titiz bir incelemeye bile gerek duymadan, bu partilerin, her ne kadar modern siyasî kurumlar olarak kabul edilseler ve buna bağlı olarak modern siyasî yapılanmalara benzer bir yapıya sahip oldukları ve parti içi karar mekanizmalarının demokratik mekanizmalar olduğu düşünülse bile, söz konusu partilerin iptidai ve geleneksel yapıda olduklarını söyleyebiliriz. Doğrusu bu partilerde ataerkil bir yapının olması ve liderin istekleri doğrultusunda karar alma stratejilerinin hakimiyeti, söz konusu partilerdeki “modernliğin” sadece dış yüzeyde kalan ve içerdeki gelenekselliği örtmeye yarayan bir kabuktan ibaret olduğunu göstermektedir. Filistinli şair Mürîd Bergûtî’nin şu dizelerle dikkat çekmek istediği şey tam da bu çelişkidir;

Kabilelerimiz yeniden cazibe kazanıyor,

Kabilelerin yok olmaya yüz tuttıkları dönemde...

Arap ülkelerinin orduları kurumsal politikalarla değil, çoğunlukla kişisel özelliklere bağlı olarak alınmış kararlarla, her ölçekte başarısız sayılacakları savaflara girdiler. Bundan da önemlisi, bu süreçlerde uygulayıcı konumda olan, kararları hayata geçiren “birey” otoriter, diktatör siyasî sistemlerin gölgesinde bireyselliğini yitirmiş, kendisi olmaktan çıkmıştır. Bu birey, askeri kurumlar tarafından vatan hizmeti için değil, bizzat o kurumların hizmeti için konuşlandırılmış durumdadır. İşte bu bireysel zavallılık, 1967 harbinde de, ikinci körfez savaşında da, modern silahlarla mücehhez ordular marifetiyle telafi edilememiştir.

Nizâr Kabbânî, “*Hevâmîş alâ defteri’n-nekse*” (çöküş günlüğüne düşülen notlar) adlı eserinde, “*modernlik kabuğuna büründük, ama içindeki ruh cahiliye ruhu!*” derken işte bu yenilgiyle açığa çıkmış olan durumu, yüzeysel olarak her ne kadar medenî görünsek de hâlâ geleneksel toplumlar olduğumuzun bilinçli ifadesini şiirsel bir dille ve tamamen doğru bir şekilde dile getirmekteydi. İşte geleneksel yapıların kökenlerine yönelik gözden geçirme faaliyetinin önemi buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu faaliyet salt bir tekrar ya da betimleme değil, söz konusu kökenlerin eleştirisi amacını taşımalıdır. Bu eleştiri bir taraftan geleneksel yapılarla diyalogu amaçlarken aynı zamanda ondan kopuşu da amaçlar. Zira eleştirel, yaratıcı ve üretici diyalog olmadan kopuşun olması mümkün değildir. Buna karşılık salt diyalog amacıyla diyalog ise “taklit”tir. Geçmişe böylesine ısrarlı bir şekilde dönüş, içinde yaşadığımız toplumların ve kültürümüzün geleneksel yapısı nedeniyle zorunludur. Hasan Hanefî’nin dediği gibi bizler, aramızdaki uzun tarihi mesafeye rağmen hâlâ Gazzâlî’yi teneffüs etmekte, İbn Teymiye ile yaşamaktayız. Dolayısıyla salt yeniden yorum için değil, ama toplumumuzun kökenlerinin incelenmesi için geleneğin yeniden yorumlanması zorunluluk arz etmektedir.

Geçmişe yönelen ve gelenek üzerine inceleme yapan çalışmaların büyük çoğunluğunda “şimdi”nin bakış açısı hakim olup geleneğin geleneksel bakış açısına ve sınıflandırmalara değil, çağdaş bakış açısına uygun bir tarzda yeniden tasnifi söz konusudur. Nitekim Ahmed Abbas Sâlih’in “*İslam’da Sol*” üzerine yaptığı çalışmalarda, Hüseyin Merve’nin “*İslam Felsefesinde Maddeci Eğilimler*” çalışmasında, Hasan Hanefî’nin “*Dogmadan Devrime*” çalışmasında, Muhammed Âbid el-Câbirî’nin

“Felsefî Mirasımız ve Biz” ve “İslam/Arap Aklının Eleştirisi” adlı çalışmaları ve burada her birini tek tek saymamız mümkün olmayan daha çok sayıda çalışmada, “geçmiş”in “şimdi”nin kaygıları üzerinden, modern epistemolojik çerçeveden hareketle yorumlanmasına yönelik ciddi bir gayretin varlığını görmekteyiz ki bu modern epistemolojik çerçeve ve yöntem Kevâkibî ve Tahâ Hüseyin gibi isimler tarafından geliştirilip oldukça ileri düzeylere getirilmiştir.

3-Din İstismarı

Müslüman/Arap toplumların İslam söz konusu olduğunda karşılaşmaları meydan okumaların en önemlilerinden biri; İslam’ın birtakım kişisel, siyasî ya da grupsal karakterli maksat ve çıkarlar uğruna ideolojik bir şekilde istismar edilmesidir. Bu istismar ister bizzat siyasî faaliyet yapan bazı gruplar tarafından yapılsın isterse yasal, siyasî ve toplumsal meşruiyetini kaybetmiş birtakım siyasî sistem ve otoriteler tarafından yapılsın; her iki durumda da sonuç aynıdır: İslam’ın araçsallaştırılması, bayağı dünyevî amaçlar uğruna işlevselleştirilmesi. Örneğin “İslam bütün hayatı kuşatıcı bir dindir; en önemli hedef ve görevleri arasında insanın bireysel ve toplumsal hayatındaki küçük büyük her meseleyi tanzim etmek vardır; siyasî sistemden banyoda yapılan kişisel bakım ve temizliğe kadar her konu buna dahildir” şeklindeki söylemi ele alalım. Bu söylem insanın doğuştan tevarüs ederek ya da bilinçli bir seçim yoluyla İslam’a girmesiyle birlikte, kendi hayatıyla ilgili bir çok detay meselede çeşitli tercihler içerebilen kararlar almasını mümkün kılan insanî doğasından gönüllü yahut gönülsüz bir şekilde sıyrılıp çıktığını varsaymaktadır. Artık sıklıkla sorulan soru, insanın şu ya da bu konuda tercihte bulunduğu zaman, tercihinin tercihe konu olan şeyle uyumlu olup olmaması değil, dine uygun olup olmamasıdır. Hayatla ilgili sorular bu minvalde şekillenmeye başlayınca, artık cevapların ilgili konunun uzmanlarından değil, din adamlarından bekleneceği kesindir. Hangi çağda olursa olsun, herhangi bir din alimine hayatın herhangi bir alanı ile ilgili bir soru sorulduğu zaman, o âlimin, “bu konunun dinle ilgisi yoktur” şeklinde cevap verdiğine rastlamamız çok zordur. Zira böyle bir cevap, dinin “kuşatıcılığı” söylemini sarsacaktır, ne var ki dinî söylem otoritesini tam da bu kuşatıcılık iddiasına dayandırmakta-

dır. Bu din adamlarından herhangi biri, dinin peygamberi olan ve vahyi doğrudan Cebail'den alan Hz. Peygamber'in hurma ağaçlarının aşılması konusunda belirttiği görüşün yanlış çıkmasından hiçbir rahatsızlık duymadığını ve bu durum karşısında, belirtmiş olduğu görüşün Allah tarafından gelen bir vahiy olmayıp kendi görüşü olduğunu sarahatle ifade ettiğini ve “*sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz*” dediğini gayet iyi bilirler, ama bu konu önlerine gelince gönülsüzce cevap verirler; fakat din işleri ile dünya işleri arasında, hatta Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy alarak bildirdikleri ile kendi görüşleri arasında bir ayırım yapmak gerektiği, yukarıdaki olaydan böyle bir sonucun çıktığı söylendiğinde derhal ve hiçbir titiz incelemeye girme zahmetine girmeden, “*O keyfine göre konuşmaz*” (Necm, 53/3) âyetini okuyuverirler. Oysa gerek bu âyeti gerekse buna benzer durumlarda sıklıkla okunan “*Allah seni insanlardan muhafaza edecektir*” (Maide, 5/67) âyetini metinden adeta cımbızla çekerek okuyuveren din adamı bu âyetleri metin içi bağlamı dikkate alarak okuyacak ve yorumlayacak olsa, bu ümmetin peygamberinin yüceliğinin Allah tarafından korunmak ve beşer üstü vasıflara sahip olmak gibi hususlarda değil (kendi iradesine bağlı olmada salt ilahî iradeye dayalı olarak gerçekleşen bu hususlarda ne gibi bir yücelik olabilir ki?), insanlık vasfından ayrılmadan kendi çaba ve gayreti ile evrensel bir sorumluluk mertebesine yükselmiş olmasında gizli olduğunu anlayacaktır.

Peki bu anlayışın tehlikeli olan yönü nedir? Tehlike İslam'ın böylesine problemlili bir şekilde anlaşılmasındadır, zira bu anlayış din adamlarının ve dinî kurumların otoritelerini temellendirip her alanı kapsayacak şekilde genişlemesine sebep olmaktadır. Din adamlarının ve dinî kurumların otoritesinin böylesine vahim ve ürkütücü boyutta büyümesi bugün düşünsel, siyasî ve toplumsal alanda ciddi ölçüde sıkıntısını çektiğimiz bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam'da kilise gibi dinî bir otoritenin bulunmadığı şeklinde son derece yaygın fakat bir o kadar boş ve anlamsız iddiaya rağmen, fiili durum bu tarz bir dinî otoritenin İslam'da da mevcut olduğunu, hatta yaşamımızı denetleyen bir teftiş mekanizması şeklinde çalıştığını göstermektedir. Bu dinî aynı zamanda siyasî otoriteyi de içinde barındırmaktadır. Böylece kendisine karşı siyasî muhalefette bulunanlar isyankâr, icmâ'dan ayrılmış, ümme-

tin birliğini tehdit eden kimse olarak nitelenmektedir. Benzer şekilde din adamı da, dinini değiştiren kimsenin vatan haini muamelesi görmesi gerektiğini ifade etmektedir. Din ve vatan kavramlarının birliği, bu iki kavramı birbirine indirgeyen ve birbiri için kullanan bütün siyasî metinlerde ifadesini bulmuştur. Bu anlayışta “vatan” kavramı “devlet”e, devlet ise onu idare eden siyasî sisteme indirgenir. Sonuçta vatandaş kendisini birden fazla kuşatıcı çemberin içinde bulur. Dinin kuşatıcılığı söylemi başlangıçta dinî düşünce içerisinde bir fikir olsa da giderek siyaset ve toplum alanlarına da sirayet etmektedir. Ya da bu söylemin önce siyaset alanından başlayıp giderek dini bir ideolojinin esiri haline getirdiğini de söylemek mümkündür. Her iki durumda da sonuç aynıdır. Peki bundan daha büyük bela ve tehlike düşünülebilir mi?

Dikkat edilmesi gereken tehlike, Hristiyanlığın başına gelen şeyin İslam'ın da başına gelmesidir. Bilindiği üzere Hristiyanlıkta insanların kilisenin otoritesine isyan edip onu reddetmeleri, kilisenin bütün kabahatlerinin dinin üzerine yıkılması sonucunu doğurdu. Bizdeki dinî söylemin otorite yanlısı yahut muhalif olması fark etmez, çünkü dinî söylemin her iki kanadında da yapısal açıdan en temel nokta, dinin dayatmacı olarak kullanılmasıdır- yanlışları günden güne artmaktadır. Bu yanlışlar içerisinde özellikle, bu söylemi sahiplenen bazı grupların yönetici-halk, sivil-asker, kadın-erkek, yetişkin-çocuk ayrımı yapmadan tamamen kör ve basiretsizce terör estiren kimselerle omuz omuza vermesini saymak gerekmektedir. Bu tehlike vaktiyle Hristiyanlığı olduğu gibi şimdi de İslam'ı tehdit etmektedir. Bu noktada İslam ve Hristiyanlık arasındaki bir takım nazari ve teolojik farklılıkların bir önemi kalmamaktadır, zira başlangıçta bir sevgi ve hoşgörü dini olan ve “*Sezar'ın hakkı Sezar'a, Allah'ın hakkı Allah'a*” ilkesinden hareket eden Hristiyanlık, toplumsal tarihi süreç neticesinde dinî ve siyasî otoriteyi birleştiren bir inanca dönüşmüş ve neticede insanlar bu durumun sıkıntılarını çekmişlerdir. Bilim adamları yakılmış, düşünürler öldürülmüş ve tarihte malum nice acı olaylar yaşanmıştır. Bugün İslam toplumlarında yaşanan durum da bundan daha az tehlikeli ya da daha sağlıklı değildir. Bu noktada, din adamlarının kafamızı şişirircesine sabah akşam tekrarlayadurdıkları iki din arasındaki teorik ve teolojik farklılıklar hiçbir anlam ifade etmemektedir.

İslam, istifade etmemiz gereken tarihi bir tecrübedir ve bu tecrübe bize birçok şey öğretmiştir. Bunlar arasında, İslam’a sadece bir dinî inanç olarak bağlanıp onu toplumun taleplerine ve karşı karşıya olduğu sorunlara cevap verecek şekilde yeni bir anlayışla ele almamanın neticesinde, bugün sıkıntısını çektiğimiz türden indirgemelere, istismarlara sebep olacağını öğretmesini sayabiliriz. Nitekim dinin bu şekilde istismar edilmesi dinî/siyasî ya da siyasî/dinî söylemin bir veba gibi yayılmasına ve “hürriyet dini” adı altında bireyi baskı altına alıp tutsak etmesine, İslam’ı ve ilahî mağfireti kendi tekeline alan halifenin, sultanın ya da bir grubun “Allah’a itaat” söylemine sarılarak insanları kendisine tabi kılıp boyun eğdirmesine yol açmıştır.

Bugün biz sadece fikrî bir aydınlanmaya değil, aynı zamanda fikrî bir devrime ihtiyaç duymaktayız. Fikrî devrim ile, aklın daha çocukluk yıllarından itibaren harekete geçirilmesini, işlerlik kazanmasını kast ediyorum. Zira siyaset, ekonomi ve eğitim dahil bütün kamusal hayatımıza uzunca bir dönemden beri egemen olan “durgunluk”, artık neredeyse bir “ölüm” haline dönüşmek üzeredir. Bu durum, kamusal yaşamımızın her tarafında açıkça gözlemlenebilir durumdadır. Başta sanat ve edebiyat olmak üzere birkaç alanda yer yer görülen canlılık ve hareketlilik aldatıcı olmamalıdır, zira dikkatle bakıldığında bu canlılığın sadece ilerdeki karanlık bölgenin ne kadar uçsuz bucaksız olduğunu gösteren bir küçük ışık huzmesinden ibaret olduğu anlaşılabacaktır. Düşünce/fikir alanı söz konusu olduğunda ise, siyasî, etnik ya da dinî bir otoritenin karanlığına teslim olup o otorite tarafından kendisine üflenen her sesi çıkaran bir borazana dönüşmemiş her düşünce ve düşünürün dışlandığını ve sürgün yaşadığını görebiliriz.

Toplumumuz sadece aydınlanmaya mı muhtaçtır? Aydınlanmanın gerçekleşebilmesi için, aydınlanacak bir düşüncenin, fikrin varlığı gereklidir. Oysa ne yazık ki bizler fikrin düşmanı haline gelmiş bulunmaktayız. “Karanlık düşünce” olarak isimlendirilen şeyin düşünce alanı ve ufkuyla hiçbir anlamda ilişkisi yoktur. Bu olsa olsa, kökenlerini, ortaya çıkış bağlamlarını, gelişim süreçlerini ve hele de maksat ve hedeflerini hiç bilmediği birtakım söylem ve ifadeleri dillendiren kimselerin yaptığı şeydir. Bu tür kimselerden örnek olarak şu hususu değerlendirmelerini

isteyebiliriz: Klasik gelenekte tartışılmış olan Kur'ân'ın ezeliyeti ve yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) meselesi, hür düşünce çerçevesinde ortaya çıkan bir diyalog zemininde değil, siyasî otorite aracılığıyla son noktaya vardırılmıştır. Siyasî otorite konuya önce akılcılık adı altında (Mu'tezile lehine) müdahale etmiş ve Kur'ân'ın Allah'ın zatına ait ezeli sıfatı olan Kelâm sıfatı olduğunu, bu nedenle de “kadîm/ezeli” olduğunu söyleyen kimselere baskı yapmıştır. Daha sonra ise “fitneyi ortadan kaldırmak” bahanesiyle tekrar (Mu'tezile aleyhine) konuya müdahil olmuş ve bu sefer de Kur'ân'ın kadîm/ezeli olduğunu söyleyenlere destek olup karşı fikirde olanlara, yani Kur'ân'ın seslerden ve harflerden müteşekkil bir kelâm olduğunu, ilahî zatın bunlarla nitelenemeyeceğini, bu yüzden de Allah'ın kelâm sıfatının zata ait değil fiillere ait bir nitelik olduğunu ve buna bağlı olarak da Kur'ân'ın ezeli değil, yaratılmış olduğunu söyleyenlere baskı yapmıştır.

Şimdi, bu karanlık düşüncenin kör taraftarları bugün Allah tarafından indirilmiş inanç ve itikat ilkesi olarak benimsedikleri ve “dinî olarak bu meselenin böyle olduğu zorunlu olarak bilinir” ifadesini sıklıkla tekrarladıkları bu meselenin (yani Kur'ân'ın ezeli olduğu inancının) aslında siyasî otorite tarafından verilmiş bir karar olduğunu ve bu kararı veren siyasî otoritenin de, en az kendisinden önce gelen ve akılcılık adıyla karşı tarafa baskı yapan otorite kadar diktatör olduğunu bilmekte midirler? Sürekli “sahih İslam” diye nitelemekten bıkmadıkları Eş'arî mezhebinin bu meselede Allah'ın ezeli sıfatı olan “kelâm-ı nefsi” ile bizim okuduğumuz Kur'ân arasında ayrım yaptığını; buna bağlı olarak Kur'ân'ın i'câzı meselesinde büyük bir zorlukla karşılaştığını, i'câzın Allah'a ait ezeli nitelik olan kelâm-ı nefsi'de mi yoksa okuduğumuz Kur'ân olan “kelâm-ı lafzî”de mi gerçekleştiğini tespit etmekte güçlük çektiğini bilmekte midirler? Bu güçlüğü kaynağında ise, i'câzın Allah'a ait ezeli nitelik olan kelâm-ı nefsi'de olduğu söylendiğinde, bu kelâm ile Araplara meydan okunmuş olmasının anlamsız hale geleceğini, buna karşılık söz konusu meydan okuma ve i'câz olgusunun yaratılmış Kur'ân'da gerçekleştiği kabul edildiğinde, i'câz fiilinin ilahî değil, insanî olması gibi bir sonucun çıkacağını bilirler mi? İ'câz meselesini kelâm-ı nefsi/kelâm-ı lafzî dikotomisinden kurtaracak hamleyi “nazım” teorisi ile gerçekleştirmeyi başaran

Abdülkahir el-Cürcânî'nin ise hem Mu'tezile'nin görüşlerinden hem de Yunan felsefesinden istifade etmiş olduğunu bilirler mi? Abdülkahir el-Cürcânî'nin i'caz'ın anlaşılmasının zorunlu şartı olarak gördüğü “beliğ/ edebi sözün kuralları”nın tespit edilebilmesi için “şiir incelemesi”ni şart koştuğunu bilirler mi? Yine Abdülkahir el-Cürcânî'nin önerdiği yöntem olan “edebi yöntem”in çağdaş Kur'an araştırmalarında ve tefsirde kullanılan *edebi tefsir yönteminin* epistemolojik temelini oluşturduğunu ve bu tefsir yönteminin Abdülkahir el-Cürcânî'nin yöntemine ilaveten dilbilim, belâgat ve çağdaş edebiyat eleştirisinden de istifade ettiğini bilirler mi?

İşte tekfir/aforoz yönteminin yaşamımızda bu kadar yaygınlaşmasının sorumlusu, bu fikir düşmanlığıdır. Ancak burada sadece dini anlamdaki tekfir/aforoz eylemini kast etmiyorum. Elbette dini anlamdaki tekfir/aforoz eylemi, aforoz türleri içinde en tehlikeli olanıdır, ama ben bu ifadeyle siyasi, etnik, kültürel bütün ötekileştirici, dışlayıcı yaklaşımlara işaret etmek istiyorum. Aforoz/ tekfir, düşünmenin/tefekkürün karşıtı ve düşmanı olarak devreye sokulan, düşünmeyi yok etmek için kullanılan yöntemdir. Arapçada aforoz (tekfir) ve düşünce (fıkr) kelimeleri f-k-r ortak harflerinden türemiş olup (f) ve (k) harflerinin yer değişimiyle farklılaşmaktadır, yani Arap dilinde fikrin tekfire, düşüncenin afaroza dönüşmesi, bir harfin yer değiştirmesine bağlıdır.

İhtiyaç duyduğumuz düşünce devrimi ya da fikrin harekete geçirilmesi, akılların yasaklara karşı meydan okumak, düşünülmesi yasak olan konulara girmek, düşünce ufuklarını açacak meseleleri tartışmaya açmak, sadece fıkıhçıların tekellerinde gördükleri ve kendi görüşlerinin diğerleri gibi sadece bir içtihad (yorum) olmaktan öte bir güç taşıdığını, kendi fikirlerinin son söz olduğunu iddia ettikleri gizli ve karanlık alanlara girip o bölgeleri aydınlatmak üzere harekete geçirilmesi şeklinde olmalıdır. Bundan daha önemlisi, uzun zamandan beri kültürümüzde mevcut olan “avam” ve “havas” (sıradan halk ve seçkin bilginler) arasındaki aşılma duvarın yıkılmasıdır. Zira zaman zaman dile getirilen ve bazı dini meselelerin halkın huzurunda tartışılmamasını, bu durumda halkın inancının bozulabileceğini, dolayısıyla bu meselelerin sadece ilim ehli kimselerin özel toplantılarında tartışılması gerektiğini savunan gö-

rüş, dış görünüşü itibariyle doğru ve insafli bir yaklaşım gibi görünse de, özünde yanlış ve kötü niyetlidir. Bütün dünyanın ekranlar aracılığıyla insanların yatak odalarına kadar taşındığı, enformasyon devrimi ile bütün sınırların yıkıldığı, Amerikan başkanının özel hayatındaki birtakım gizli olayların dahî bütün dünya tarafından sesli ve görüntülü olarak takip edilebildiği bir çağda halkı “bilimsel düşünce”nin tehlikelerinden (!) korumayı, insanların hayatlarını doğrudan ilgilendiren meselelerle ilgili tartışmalardan uzak tutabilmeyi düşünmek nasıl mümkün olabilir? Ne yazık ki bu düşünce, tehlikesi toplumumuzda oldukça yaygın olan siyasî diktatörlükten hiç de az olmayan fikrî diktatörlüğün güya insanları “koruma” adına savunduğu bir tür “vesayet”ten başka bir şey değildir.

Yenilenmenin yöntemi, tarihsel, toplumsal, siyasî ve düşünsel bağlamı içerisinde ortaya çıkan yenilenme ihtiyacı ile irtibatlıdır, çünkü herhangi bir alanda yenilenmenin, şu ya da bu düşünürün şahsi istek ve arzularından neş’et etmesi söz konusu değildir. Aksine yenilenme toplumumuzun sıkıntısını çektiği atalet halini giderip gücü, enerjiyi harekete geçirebilmek için zorunludur. Bu açıdan yenilenme, bir sorumluluğun ifadesidir. Buna karşılık geçmişin ve hakim söylemin birebir tekrarından ibaret olan “taklit” düşünceyi yaşamın hareketinden koparır. Yaşamın bu hareketliliği, ezeli hakikat olarak gördükleri geçmişi yeniden ihya etme vehmi içinde yaşayan ve sürekli yenilenen hayatın üretimine katılmaktan uzak duran aciz kimselere aldırmadan değişimini sürdürmektedir.

4-Çağdaş Yorumdan Kaçış

İslam dünyasının dört bir yanındaki İslami hareketlerin bütününün ortak noktası, İslam’ın her türlü çağdaş yorumundan, özellikle de Kur’an ve sünnet gibi temel metinlere ilişkin çağdaş yorumlardan panik halinde uzaklaşıp kaçmaktır. Bu bölümde bu hususa ilişkin olarak Güneydoğu Asya bölgesinde yer alan Malezya ve Endonezya örneklerini analiz edeceğim, ama eminim ki okuyucu aynı kaçışın Arap dünyasındaki dini düşüncede de mevcut olduğunu kavrayacaktır.

Bu düşünce içerisinde, başında çağdaş nitelemesi bulunmayan salt yorum (te’vil) kelimesi bile, giderek korkulan bir kavrama dönüşmüş

durumdadır. Zira yorum kelimesi, söz konusu metinlere kişisel düşüncelerin ve ideolojik yanılgıların dayatılması olarak açıklanmıştır. Yorum (te'vil) kavramının İslam/Arap kültür tarihindeki soykütüğünün bilincinde olmadan yapılan titizlikten yoksun izaha göre geçmişteki alimler tarafından Kur'an ve sünnet metinlerine verilmiş olan anlamlar, bu metinlere verilebilecek yegane doğru anlamlardır. Bu iddiaya göre geçmiş alimler hem dini düşüncenin altın çağı olan asr-ı saadete (Hz. Peygamber dönemine) daha yakın oldukları hem de çağdaşlarımızdan daha dindar oldukları için, dini metinleri anlamaya daha yetkindirler.

Bu görüşün “yorum/te'vil” kelimesinin tarihsel kökeni hakkında bilgisizlik içerdiği şeklindeki ifademin kanıtı, hicri üçüncü (miladi 10.) yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Cerir et-Taberi'nin ansiklopedik tefsirinin isminin “*Camiu'l-beyan fi te'vili ayati'l-Kur'an*” (Kur'an ayetlerinin yorumunda ortaya konulan açıklamaların derlemesi) şeklinde olmasıdır. Bu isim “te'vil/yorum” kelimesinin bugünkü olumsuz çağrışımlarını hicri üçüncü yüzyılın sonlarına kadar taşımadığı anlamına gelir. Te'vil/yorum kelimesine bugünkü olumsuz anlamların yüklenmesi, ancak hicri dördüncü yüzyılda cereyan eden Şii-Sünni polemikleri bağlamında söz konusu olmuştur.

Te'vil kelimesinin bu olumsuz şekilde anlaşılması doğru değildir, çünkü Kur'an'da yer alan anlaşılması zor kelimelerin dilsel izahı çerçevesinde yürütülen faaliyetleri ifade eden “tefsir” kavramıyla, bağlama müracaat ederek (ya da klasik gelenekteki yorum entrümanı olan Kur'an ilimlerine başvurarak) Kur'an ifadelerinin anlamlarını çıkarsama çabası anlamındaki “te'vil” kavramı birbirinden farklıdır.

Geçmişteki alimlerin dini metinleri bizden daha iyi anlayacakları iddiası bilimsel değildir ve bilginin belli bir noktada donuklaşıp ilerleme ve değişimden arı kalacağını varsaymaktadır. Üstelik bu iddia, selef alimlerinin görüşlerinin bugün elimizde, bilğimiz dahilinde olduğunu, buna karşılık bugün insanlığın sağlamış olduğu bilgi birikimi neticesinde bizim sahip olduğumuz bilginin selefin elinde olmadığını görmezden gelmektedir. Dindarlık ise hala ilim, irfan ve ahlak açısından herkesin talep ettiği bir hususiyet olmaya devam etmektedir ve sadece geçmiş dönem

alimlerine hasredilmesi oldukça zordur.

Müslümanların eleştirel düşünceden, yenilikçi düşünceden, özellikle dini metinlere uzandığı durumlarda hissettikleri korkuyu analiz etmeden önce bu girişi yapmam gerekiyordu. Ancak konuya girmeden önce “Batı”nın İslam düşmanlığı meselesine de temas etmek istiyorum, çünkü bu konu, yenilenme fikrinin reddi için bir dayanak noktası olarak kullanılmakta ve yenilenme çabalarının ardında batıyı razı etme gayretinin yer aldığı söylenmektedir. Yenilik korkusu “yeniliğin” -olumsuz anlamıyla- te’vil/yorum olarak damgalanması şeklini alırken, aynı sorun Güneydoğu Asya bölgesinde “Hermenötik” kavramından uzak durma tepkisi ile irtibatlandırılmıştır. Zira hermenötik kelimesinin batı dillerinden intikal etmiş olması, onun batılılaşma ithamı ile maruz kalmasını kolaylaştırmaktadır. Nitekim bu ithamları Malezya ve Endonezya’da duyduğumuz gibi Arap dünyasında da duymaktayız.

Vaktiyle Malezya ve Endonezya’ya yapmış olduğum ziyaretlerimde yaşadığım bazı olaylar, resmî dinî düşüncenin reel durumunu göstermesi açısından anlamlıdır. Bu resmi dinî düşüncenin reel durumu aslında yenilenmeden kaçışın, hatta yenilenmeyi toplumun dinî ve dünyevi meselelere katılımını sağlayacak ve yepyeni ufuklar açıp halkın farklı görüşleri kabul etmesine, doğruya ulaşmak için tartışmaya açık olmasına sebep olacak canlı bir düşünce ortamı oluşturmak üzere fırsat bileceğine, her türlü yeniliği tehdit olarak algılayan bir zayıflığın reel durumudur.

1995 Nisan ayında Almanya’daki Friedrich Houtman Enstitüsü ile Malezya İslam Üniversitesi işbirliği çerçevesinde düzenlenen “Fundamentalizmin meydan okuması: Siyasî ve skolastik indirgemelere karşı” başlıklı sempozyuma davet edilmiştim. Bu benim Malezya’ya ikinci gidişim olacaktı. Daha önce 1987 senesinde Japonya’da misafir öğretim üyesi olarak çalışırken seyahat maksadıyla gitmiş ve İslam üniversitesine gayri resmi bir ziyaret yapıp oradaki bazı hocalarla görüşmüştüm. Bu görüşmeler son derece sıcak ve samimi bir ortamda gerçekleşmişti. Ancak önemli olan nokta şu ki, orada bu ilk ziyaretim esnasında “İslam Kur’ân’dan ibarettir” sloganını sahiplenen “Kasım Ahmed” cemaati ile karşılaşmıştım. Bu cemaat 19. asırdaki Hint eleştirel geleneğinin deva-

mı niteliğindeydi. Bu gelenek çerçevesinde iki farklı cemaat teşekkül etmişti. Bunlardan ilki “Ehli Kur’ân/Kur’âncılar” olarak bilinen cemaat idi. Bunlar sünneti inkâr etmiyorlar, ancak sünnetin Kur’ân kadar dini otorite olmadığını düşünüyorlardı. Ayrıca bunlar klasik ve modern tarihsel eleştiri kuramlarından büyük ölçüde etkilenerek, sünnetin temel kaynağı olan “hadis”i yorumluyorlar, eleştirel bir yöntemle inceliyorlardı. Diğer cemaat ise “Ehl-i Hadis” idi. Bunlar ise sünneti kabul ediyorlar, dahası hadisin metin ya da senet açısından tenkidinde çağdaş yöntemleri benimsemeyi ve yenilik yapmayı reddediyorlardı. Orada Kur’âncılarla görüşmem esnasında kendileriyle görüş ayrılığına düşmüş ve sünnetin -ve onun esas taşıyıcısı olan hadisin- Kur’ân’da mücmel/kapalı olarak bırakılmış olan beş vakit namaz, namazın şekli, abdestin detayları ve benzeri hususlarda Kur’ân’ı açıklayıcı olduğunu savunmuştum.

1987 yılında Malezya’daki ortam böyleydi. Fakat 1995’te adı geçen sempozyum için gittiğimde durum değişmişti. Artık bu değişikliğin Malezya’daki ortamdan mı yoksa ziyaretçi olan bu satırların yazarından mı kaynaklandığının kararını okuyucuya bırakacağım. Ancak benim ikinci ziyaretim, Mısır temyiz mahkemesi medeni hukuk dairesi tarafından 1995 yılında hakkımda verilen kararın¹ ardından gerçekleşmişti. Neticede sempozyumun yapılacağı yere gittiğimde, açılış oturumunun öncesinde organize heyetinden bayan Nurayn beni karşıladı. Baştan ayağa simsiyah bir kıyafet giyinmişti ve gözleri şişkindi. Bu şişkinliğin bir yakını kaybetmesi nedeniyle döktüğü gözyaşlarına bağlı olduğunu anlamam zor değildi. Üniversitede hoca olan bayan Nurayn, salona girmeden önce benimle konuşmak istediğini söyledi, ben de doğal olarak kendisine neden ağladığını ve gözyaşlarına sebep olan yakınının kim olduğunu sordum. Cevap olarak, kaybettiği yakınından daha önemli ve vahim bir konu bulunduğunu söyledi ve “*sempozyumu kurtarmamız gerekiyordu*” diyerek söze başladı. Ben de sessizce dinlemeye başlamıştım. “*Üniversitedeki fanatik hocalar sizin sempozyuma davet edilmenize itiraz ettiler, sizden başka Suriye’den Sadık Celal el-Azm ve Sudan’dan Ahmed Abdullah en-Naîm’in katılımlarına da itiraz ettiler. Bay Naîm meşgul olduğunu ve katıla-*

1 O tarihlerde Mısır’da, söz konusu mahkeme Ebu Zeyd’in, dinden çıkmış olduğu gerekçesiyle, eşinden boşanmış olduğuna hükmetmişti. (Çev.)

mayacağını belirtti, bay el-Azm ise buraya gelemedi. Milli Eğitim Bakanı sempozyumun iptal edilmesine ya da sizin katılımınızın reddedilmesine karar verdiği sırada siz uçakta buraya gelmekteydiniz. İşte bugünkü problemimiz bu. Umarım durumu takdir edersiniz. Biz, sizin de kabul edeceğinizi umduğumuz bir çözüm yolu düşündük. Sizin ve bay el-Azm'ın isimlerinizi katılımcılar listesinden sildik, daha önce basılmış olan broşürlerde de, isimlerinizin üzerine siyah bir şerit yaptırarak. Sadece bu bile, karşı karşıya olduğumuz sorunu göstermeye yeterlidir. Buna karşılık sizin sempozyuma dinleyici olarak katılmanızı uygun bulduk. Makul bulacağımızı düşündüğüm çözüm ise şöyle: Bütün oturum başkanları ile konuşup anlaştık ve her oturumda size, ilgili konuları tartışmak üzere dilediğiniz kadar süre tanımlarını sağladık. İşte böylece Profesör Zeyd", bayan Nurayn sözlerini sürdürdü, bense sessizce dinliyordum; "Katılımınız daha verimli olacak, konuşmacılar gibi süre kısıtlılığı sebebiyle kesintiye uğramadan görüşlerinizi arz edebilirsiniz, biz de bu şekilde sempozyumu kurtarmış olacağız. Ne dersiniz?" Bayan Nurayn bana bu teklifi iletğinde sempozyum zaten fiilen başlamıştı ve broşürlerde isminin üzerinde siyah bir şerit vardı. İçten içe çok kızgın olmama rağmen bayan Nurayn'ın teklifini kabul etmeye ve katılımıma tahammül edemeyen insanlarla yüzleşmeye karar verdim. Üstelik gelişmekte olan bu müslüman ülkenin genel atmosferini de biraz tanımak istiyordum. Dinleyiciler arasında sempozyuma katıldım ve görüşlerimi bütün açıklığıyla ve hiçbir kesintiye maruz kalmadan ifade etme fırsatı buldum. O sempozyumda yenilikten böylesine kaçışın eleştirisini türlü şekillerde yapabiliyordum, ancak bayan Nurayn'ın bulmuş olduğu çözüm, benim katılımımı istemeyenler için çok karmaşık ve sorunlu olduğu kadar benim için memnuniyet vericiydi. Burada soru şudur: 1987'deki açık ve şeffaf Malezya ile 1995'teki kapalı Malezya arasında mı bir farklılık vardı, yoksa sempozyum organizesi Mısır'da benimle ilgili olarak oluşturulan atmosferden mi etkilenmişti? Sonraki yıllarda Malezya'yı hiç ziyaret etmedim, ancak oradaki dinî düşüncenin ülkenin yaşadığı ekonomik gelişmeyi ve eski liderinin açılımcı, sivil, hatta liberal söylemine rağmen nasıl bir darboğazda olduğunu uzaktan takip ettim. Bu durumda biz neye inanacağız, siyasî duruma mı, dinî söyleme mi?

Endonezya'ya ise hiçbir zaman seyahat amaçlı gitme fırsatı bulamamıştım. İlk gidişim, 26 Ağustos-10 Eylül tarihleri arasında Uluslararası

İslam ve Çoğulculuk Merkezi'nin (*International Centre for Islam and Pluralism- ICIP*) davetlisi olarak hem Endonezya'da hem Singapur'da bir dizi konferanslar, dersler vermek ve ziyaretler ve basın toplantıları yapmak üzere olmuştum. Bu davet öncesinde, kitaplarımın bir kısmı Endonezya diline tercüme edilmişti, dolayısıyla fikirlerim orada oldukça yaygın olarak biliniyordu. Ayrıca bu durum sadece tercüme edilen kitaplar sayesinde değil, Hollanda Leiden Üniversitesinde benim de birtakım master ve doktora tezlerini yönetmek suretiyle katılımcısı olduğum Endonezya-Hollanda İslamî Araştırmalar İşbirliği Programı çerçevesinde kendileriyle karşılaştığım Endonezyalı öğrenciler sayesinde de gerçekleşmişti. O dönemdeki öğrencilerimden birçoğu şimdi Endonezya'da üniversitelerde ve enstitülerde hoca olmuşlardı. Bu ziyaretim esnasında orada iki önemli cemaati tanıma imkânı buldum. Birincisi 1908 yılında kurulan Muhammediye cemaati, diğeri de 1912 yılında kurulmuş olan Nahdatül Ulema cemaati. Dikkat edilirse bu iki cemaat de Mısır'da İhvan-ı Müsliminin kuruluşundan yaklaşık çeyrek asır önce kurulmuşlardır. Bu cemaatlerin eski ve yeni liderleriyle görüşme imkanı buldum, Endonezya eski devlet başkanı ve Nahdatül Ulema cemaatinin kurucusunun torunu, rahmetli Abdurrahman Vahid ile görüştüm. Yine her iki cemaate mensup gençlerle iki saatten uzun süren bir açık platformda görüşme imkânı buldum. Bunun yanı sıra Liberal İslam Network'ün düzenlemiş olduğu ve benim "dinî söylemin eleştirisi" başlıklı sunumumla başlayıp Endonezyalı birçok akademisyen ve düşünürün tebliğleriyle devam eden oturum gibi, sivil kurumlar tarafından dinî düşünce alanında düzenlenen birçok etkinliğe katıldım. Yine Cakarta'da bir dizi konferans vermek üzere davet edildim ve konferansların öncesinde ve sonrasında gerek öğrencilerle gerek hocalarla uzun süren görüşmeler, diyaloglar yaptım. Bütün bu faaliyetler esnasında ortama hep karşılıklı saygı ve anlayışa dayalı diyalog atmosferi hakimdi.

7 Eylül'de "Abdurrahman Vahid, Barışçı ve Çoğulcu İslam Anlayışı Geliştirme Kurumu"nun (The WAHID Institute Seeding Plural and Peaceful Islam) açılışı yapıldı ve Abdurrahman Vahid beni, orada açılış konuşması yapmak üzere davet etti. Yine ikinci gün "Kur'an söyleminde çoğulculuk" başlıklı çalıştayda da ana tebliği sunmak üzere

davet edildim. O çalıştayda yaptığım eleştirel tahlillerin Endonezyalı gençler tarafından yer yer içten bir tebessümle karşılandığını görünce, “Endonezya’nın mütebessim İslamı” ifadesini kullandım. O günden itibaren bu ifade (The Indonesian Smiling Islam) ülke içinde ve dışında sıklıkla tekrarlanan bir ifadeye dönüştü, tabii kim tarafından ortaya atıldığı belirtilmeden!

Orada katıldığım en önemli etkinliklerden birinin, Cava adasının doğusundaki Stibondo’da İleri düzey Fıkıh Araştırmaları Enstitüsüne yaptığım iki günlük ziyaret idi. Bu enstitü bölgedeki geleneksel (Pesentren) okulların en gelişmiş düzeyini temsil etmekteydi ki bu da Endonezya’daki eğitim sisteminin gelişmesinin zorunlu bir sonucuuydu. Endonezyalı ilim adamları, geleneksel medreselerden mezun olan öğrencilerin fıkıh ve diğer İslamî ilimleri çok daha ileri düzeyde öğrenip akademik çalışmalara yetkinlik kazanmaları için bir kurum inşa etme ihtiyacını hissetmiş ve ve bu enstitüyü kurmuşlardı. Enstitüye vardığımda öğrencilerin beni nasıl karşıladıklarından söz etmek istemem. Geleneksel ve yoksul kıyafetler içinde, sosyal sınıflarına işaret eden mahcup yüz ifadesiyle genç erkek ve kızlar, beni sanki büyük hocalarından biri gibi karşıladılar; eşyalarımı taşımak, elimi öpmek ya da elbiseme teberrüken dokunmak için gösterdikleri çabalara zor engel oluyordum. Başlangıçta bu durum garibime gitmişti, fakat öğrendim ki “*Mefhumu’n-nass*” isimli kitabım² Endonezya diline tercüme edildiği halde, bu enstitüde orijinal diliyle Kur’ân ilimleri bölümünde müfredata alınmış ve öğrencilere okutulmaktaymış. Orada Arapça bir dizi konferans verdim ve öğrencilerle Arapça konuştum. (Elbette öğrenciler güncel/modern Arapçayı değil, klasik Arapçayı biliyorlardı.)

Arap dünyasında kitaparımdan herhangi birinin tek bir nüshasını dahi hiçbir kütüphanede bulmak mümkün değilken, Kahire Üniversitesi kütüphanesinde ve bildiğim kadarıyla Edebiyat fakültesi kütüphanesinde, hakkımda çıkan mahkeme kararının ardından bütün kitaplarım raflardan toplatılmışken ve bu toplama kararını kimin verdiği sorusuna

2 Ebu Zeyd’in Kur’ân ilimlerine dair bu önemli kitabı, “İlahî Hitabin Tabiatı” ismiyle M. Emin Maşalı tarafından Türkçe’ye çevrilmiş ve Kitabiyat yayınları tarafından 2001 yılında Ankara’da yayımlanmıştır. (Çev.)

ne üniversite rektörü ne de fakülte dekanı cevap verebiliyorken, İslam dünyasının bir başka bölgesinde, Endonezya'da bir kitabımın ders materyali olarak takip ediliyor olması karşısında hangi duyguları yaşadığımı okuyucu muhtemelen tasavvur edebilir.

Enstitüde geçirdiğim o iki gün, Endonezya'da yaşadığım en önemli tecrübe olmuştu, ancak bunun sebebi sadece öğrencilerin sıcak ve samimi karşılamaları değildi, buna ilaveten bir de enstitünün büyük hocaları (şeyhler/Kiai) ile yaptığım görüşmeler vardı. Bu hocalar “çok eşliliğin” İslamî bir kural olmadığını, bunun İslam dışı, İslam öncesi geleneklere ait bir uygulama olduğunu, fakat İslam'ın yetim çocuklar meselesini çözüme kavuşturmak, onlara adil muamele edilmesini temin etmek için bu yolu kullandığını düşünüyorlardı. Bunlar, Arap dünyasında ileri gelen bir hocadan, bir şeyhten kolay kolay duyamayacağınız görüşlerdi.

Endonezya'da 2004 yılında yaşadığım tecrübe böyleydi. İkinci ziyaretim ise 2007 Kasım'ında (Hollanda) Leiden Üniversitesinden bir heyet ile birlikte yine Leiden Üniversitesi ve Endonezya Dinî İşler Bakanlığı arasındaki bilimsel işbirliği programı çerçevesinde düzenlenen “Endonezya'da müslman gençlik ve bu gençliğin toplumsal değişim ve gelişimdeki öncü rolü” başlıklı sempozyuma katılmak üzere gerçekleşmişti. Leiden Üniversitesi ve Endonezya Dinî işler bakanlığı arasındaki sözkonusu bilimsel işbirliği programı bu tür sempozyum ve çalıştaylar düzenlemenin yanı sıra Endonezyalı öğrenci, araştırmacı ve genç toplumsal aktivistlerin gerek master, doktora ve post doktora eğitimlerini sürdürmek gerekse çeşitli eğitimler (dil eğitimi) almak üzere Hollanda'ya gelip Leiden Üniversitesine katılımlarını içeriyordu. Sempozyum organizasyonundaki Hollandalı ve Endonezyalı tarafların her ikisi de benim tebliğimin açılış konuşmalarının arasına, yani Endonezya Milli Eğitim Bakanı ve sempozyumun genel koordinatörü, bakanlık dinî eğitim müşaviri gibi isimlerin konuşmalarının arasına alınması fikrini sıcak karşılamış, kabul etmişlerdi.

Sempozyumdan iki gün önce Endonezya'ya varmıştım, fakat ansızın telefonuma bir kısa mesaj geldi, mesajda sempozyuma katılımımın bakanla istişare neticesinde iptal edildiği yazıyordu. İmza ise din eği-

timinden sorumlu kişiye aitti. Mesajda belirtilen sebep, sempozyuma katıldığım takdirde can güvenliğimin tehlikeye gireceğini ima ediyordu, çünkü kararın kesin ve nihai olduğu ve aksi bir durumda bakanlığın hiçbir sorumluluk üstlenmeyeceği belirtiliyordu. Mesajın muğlaklığı kadar sürpriz de beklenmedik olmuştu, çünkü katılımcılar listesinde ismim altı ay önceden ilan edilmişti. Hatta ben bu satırları yazarken bile ismim indonesianyoungleaders.org isimli sitede yer alan sempozyum programında görünüyor. Endonezya'daki tüm dostlarım durumdan haberdar oldular ve neticede bu tehdide boyun eğmemeye karar verdik. Cakarta'da Abdurrahman Vahid Enstitüsünde, bizzat Abdurrahman Vahid'in de katıldığı bir basın toplantısında haber basına duyuruldu. Sempozyumun ardından televizyon konuşmaları ve birkaç başka basın toplantısı yapıldı. Neticede Endonezya sivil toplumu bu karara karşı güçlü bir şekilde "hayır" diyebildi ve hükümetin "Endonezya âlimler kurulu"nun dayatmasına boyun eğmesine yönelik ret ve tepkisini bütün sorumlulara iletmeyi başardı. Adı geçen "Endonezya âlimler kurulu", vaktiyle Suharto³ tarafından 1970'li yıllarda İslam'la ilgili meselelerde resmi danışma kurulu görevini yürütmek üzere, fakat asıl amaç olarak, sürekli Suharto yönetimine muhalefet eden Nahdatu'l-ulema ve Muhammediye cemaatlerinin etkisini kırmak üzere kurulmuş olan bir teşkilat olup biri ulusal, diğerleri yerel olmak üzere birçok meclisten oluşuyordu. Denildiğine göre, sempozyumun yapıldığı Malng şehrinin bölgesel meclisinden bazı üyeler benim katılıma karşı çıkmışlardı.

Peki sebepleri neydi?

1. Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Kur'ân hakkındaki fikirleri âlimlerin görüşlerine uygun değildir, çünkü ona göre Kur'ân bir "kültürel ürün"dür.
2. Kur'ân araştırmalarında "hermeneutic" gibi Batı kavramlarını kullanmaktadır.
3. Genç araştırmacıların birçoğu onun görüşlerinden etkilenmek-

3 Suharto 1967-1998 yılları arasında Endonezya'yı yöneten, ülkesinde ve Doğu Timor bölgesinde yaptığı katliamlarla (yaklaşık 650.000 kişi) ve koyu Amerikan müttefikliğiyle bilinen, 1998'deki halk isyanı neticesinde koltuğunu bırakmak zorunda kalan ve 2008 yılında ölen dikatör bir liderdir. (Çev.)

tedir. Bu da İslam'a ve Endonezya'daki İslamî Araştırmalara yönelik bir tehlikedir.

4. Kendisi ve görüşleri basında çokça yer almaktadır, Endonezya'da yapılan sempozyumlarda ve ilmi toplantılarda sıklıkla onun görüş ve düşünceleri birer argüman olarak ileri sürülmektedir.

Bütün bu iddialara basının benimle yaptığı görüşmelerde haliyle cevaplar verdim ve bu cevaplarımı yayımlandı. Bu iddiaların kitaplarım hakkında tam cehaletten kaynaklanan bir korkuya dayandığını söylemeye gerek bile olmadığı kanaatindeyim. Kaldı ki bir taraftan, bir kısmının benim yönetimimde akademik çalışma yapacağını çok iyi bildikleri halde, öğrencileri Hollanda'ya, Leiden Üniversitesine gönderirken diğer taraftan konuşma metnim söz konusu kuruldaki âlimlerde de, bakan da da, yardımcısında da bulunmadığı halde, sempozyuma katılımımdan korkmaları arasında açık bir çelişki bulunmaktadır.

Bu münasebetle ifade etmeliyim ki, Endonezya'nın akademik başkenti olan Shu-Cakarta'da benim konuşma yapmam için düzenlenen bir toplantıya iki yüzün üzerinde öğrenci katıldı. Toplantının konusu "özgürlük"tü ve konuşmanın ardından iki saatten fazla soru-cevap şeklinde diyalog devam etti. Orada özgürlük meselesini bireysel özgürlükten dinî özgürlüğe, siyasî ve toplumsal özgürlükten düşünce ve ifade özgürlüğüne kadar bütün yönleriyle ele almıştım.

Aynı soru hâlâ cevap beklemektedir: Dinin ve dinî düşüncenin tarihsel analizinden ve eleştirel düşünceden böylesine korkmanın, kaçmanın sırrı nedir? Bir sarmala dönüşen bu korkunun neticeleri nelerdir? Öyle görünüyor ki bu durum böyle devam ederse, bu korku tedavisi mümkün olmayan amansız bir hastalığa dönüşecektir. Mevcut durum hükümetlerle din adamları arasında bir Katolik evliliğine⁴ dönüşmüştür. Hükümetler siyasi ve toplumsal olarak kaybetmiş oldukları meşruiyetlerini sürdürmek için din adamlarının desteğine ihtiyaç duymakta, din adamları da insanlar üzerindeki otoritelerini sürdürebilmek için hükümetlerin desteğine ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak her iki taraf ta unutmaktadır ki insanlar bilgi ve şuurla donanmazlarsa, küreselleşmenin her

4 Bilindiği gibi Katoliklerde boşanma söz konusu değildir. (Çev.)

şeyi silip süpüren fırtınası hepimizi savurup bir kenara fırlatıverecektir.

5-Batı'nın İslam Düşmanlığı

Geçtiğimiz onbeş yıl boyunca Batı'da ikamet etmiş olmam bana, İslam dünyasına uzaktan bakma ve resmin bütününe görebilme imkanı sağladığı gibi, içinde yaşadığım süre boyunca “Batı”nın bazı detaylarını da anlama imkânı sağladı. Bu sebeple “Batı” kavramını iki ayrı alt başlığa ayırmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bunlardan birincisi, Batıya nispet ettiğimiz “medeniyet” kavramı, ikincisi ise “siyasi Batı” kavramıdır. Birincisi, yani medeniyet kavramı, birden fazla siyasi, kültürel, fikri ve felsefi sistemler bütünüdür yanı sıra yine birden fazla estetik, mimari, sanat ve edebiyat anlayışını ifade etmektedir. İkinci kavram, yani siyasi Batı kavramı ise, Avrupa ülkelerinde ve ABD’de hakim olan ideolojileri ve siyasi sistemleri ifade etmektedir. Bu siyasi sistemler ve ideolojiler zorunlu olarak “çağdaş değerler”i yansıtan sistem ve ideolojiler değildir. Yine bu siyasi sistemlerin takip ettikleri politika ve uygulamaların her zaman çağdaş ideal siyaset anlayışını yansıttığını söylemek de mümkün değildir. Aynı durum bizim ülkelerimizdeki siyasi sistemler için de -fazlasıyla- geçerlidir.

Kuşkusuz “siyasî Batı”nın tutumuna hakim olan unsur, çıkar ilişkilidir ki bu da, sömürgeci taleplerin küresel piyasa bağlamına uyarlanmış halidir. Bu durum Siyonist devletin Filistin topraklarına yerleştirilmesi ve o devletin bu toprakların asıl sahiplerini oradan çıkarmak için yaptığı faaliyetlerde zirve noktasına ulaşmış bulunan “milli egemenliğe saldırı” politikalarında kendini göstermektedir. Benzer saldırı politikaları Irak işgali ve müslüman Arap dünyasının siyasi meselelerine yapılan dış müdahaleler yoluyla hala devam etmektedir. O halde “siyasî Batı”nın bize karşı yaptığı bu düşmanlıklara karşı koymak, bizim seçimimize bağlı bir durum değildir, aksine bu saldırıları reddetmek ve kınamak milli ve hatta insanî seyrimiz açısından “imanın en zayıf noktası”nı temsil etmektedir. Aydınımızın görevlerinden biri de doğuda olsun batıda olsun, fırsat bulduğu her siyasî, kültürel ve düşünsel platformda ve ulaşabildiği her türlü iletişim aracı vasıtasıyla bu “siyasî Batı”yı kınamakla yetinmeyip, bu kabul edilemez durumun aynı derecede sorumluları olan Arap yönetimlerini de

kınamaktır. Çünkü bizim yöneticilerimiz kendi halklarına başkalarının reva görmediği zulmü uygularken, kendimizi temize çıkarırcasına sadece “siyasî Batı”nın yaptıklarını dilimize dolamak akıl kârı değildir.

İlgili kavram ve terimlere yönelik bu izahlardan sonra, “modern medeniyet” karşısındaki tutumumuzun “üretici ve eleştirel etkileşim”e dayalı olması gerektiğini artık söylemeye gerek bile olmadığını düşünüyorum. Bu “üretici ve eleştirel etkileşim”e dayalı tutum Batı’nın sadece teknolojik ürünlerini ithal edip bilimsel temellerini görmezden gelmek şeklindeki pragmatik bakış açısına dayanmadığı gibi Batıda geliştirilmiş olan bilimsel/epistemolojik teorileri alıp bu teorilerin ortaya çıktığı çevreden çok farklı olan ortamlara mekanik bir şekilde monte edilmesi ya da dayatılması şeklinde bir bakış açısına da dayanmamaktadır. Nitekim Batıdan bu şekilde yapılan ithal faaliyetleri 19. ve 20. yüzyıllar boyunca yapılmış olduğu halde ne bilimsel bir toplum oluşturma hedefinde başarıya ulaşmıştır ne de bilimsel düşünme ortamı oluşturma hedefinde.

Bana göre bunun sebebi bu iki asır boyunca bizim, Batı’nın gelişmişliğini, sadece bilim ve teknolojiadaki gelişim olarak görmemiz; sanat, kültür, felsefe ve düşünce alanındaki gelişimini, yani entelektüel aktivitesini görmezden gelmemiz ve bizim geleneksel entelektüel etkinliğimizin medeniyet üretme konusunda daha başarılı olacağını düşünmemizdir. Nitekim çağdaş medeniyette geliştirilen insan bilimleri yöntemleriyle etkileşim için sosyal bilimler alanında ilerleme sağlamak gibi bir düşünceye hiç yer vermeden sürekli “bilim” ve “teknoloji”den söz edildiğini, üstelik bunun kalkınma ve ilerleme gibi sloganlar eşliğinde yapıldığını hâlâ görmekteyiz.

Bilim ve teknolojiyi üretebilecek olan “birey”, daha çocukluk yıllarından itibaren soru sormaya, mümkün ihtimalleri gözden geçirmeye, tercihte bulunmadan önce muhtemel cevaplar üzerinde düşünmeye, titiz bir karar veremediğini fark ettiği zaman mevcut kanaatinden vazgeçebilmeye yatkın olacak şekilde yetişmiş insan demektir. Daha da önemlisi, bilim ve teknoloji üretebilecek olan insan, eleştiri ve analiz sürecine tabi tutmadan, hiçbir hakim görüşü kabul etmeyen insandır. Bu, “taklit, itaat” ve sahte “kesinlik” yöntemi değil; aksine “şüphe”, gözden

geçirme ve yeniden düşünme yöntemidir. Görüleceği üzere, öğreneceğimiz çok şey var. Aslında bu, utanmamız gereken bir durum değildir. Batı, kendisinden önceki medeniyetlerden öğreneceklerini almasaydı, onlardan istifade etmeseydi, bugün ulaşmış olduğu konuma gelemezdi.

İlginç olan şudur ki biz her ne kadar, halklarımıza karşı düşmanlığı nedeniyle “siyasî Batı”dan hoşlanmasak da, aynı batının medyasındaki imajımızla sürekli olarak çok fazla ilgililiyizdir. Bu durum bana bazen komik gelecek kadar şaşırtıcı görünür. Çünkü bana göre bizim asıl ilgilenmemiz gereken husus, önce kendi içimizde doğru ve düzgün bir imaj sahibi olmak olmalıdır. Bu noktada insan şu soruyu sormaktan kendini alamıyor: Neden batılılar bizim medyamızdaki imajlarıyla ilginlenmiyorlar? Bizim onları nasıl gördüğümüze en ufak ilgi göstermiyorlar? Psikolojide tam olarak nasıl adlandırılacağını bilemiyorum, ama bu durum tedavisi imkânsız türden bir hastalık değil de nedir? Sürekli kendisinden ayrılan sevgilisinin ne düşündüğünü merak eden terk edilmiş aşık gibiyiz. “Terk edilmiş aşık” benzetmesi, son iki yüzyıldan beri batı ile olan ilişkilerimizdeki problemi birebir anlatan bir metafordur. Zira bu ilişkide batı bir taraftan kendisinden muhakkak bir şeyler öğrenmemiz gereken bir öğretmen, diğer taraftan da kendisine karşı koymamız gereken saldırgan bir düşmandır.

Bu tür komplo teorileri suçu bütünüyle başkasına atıp sorumluluktan kurtulma yönünde “açıklayıcı” birer enstrümana dönüşmüş bulunmaktadır. Bu çerçevede “Batı”, komunizmin yıkılışından sonra ona alternatif yeni bir düşman arayan ve bu düşman rolü için “İslam”ı seçen bir aktör olarak resmedilmiştir. Oysa Batının İslam’a bakışı, bazı kimselerin sandığı gibi statik ve tek tip değildir. Bir kere genel anlamda Avrupa’nın İslam’a bakışı ile Amerika’nın bakışı arasında farklılık bulunmaktadır. Amerikan siyasetinin ve medyasının İslam’a ilgi duymaya başlaması İran’da İslam devriminin başarıya ulaşması ve ardından Tahran’daki Amerikan büyükelçiliğinin işgal edilip çok sayıda rehinenin alınması, Amerikalıların rehinelere kurtarmak için yaptığı askeri operasyonların başarısızlığa uğraması gibi olaylar neticesinde söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Amerika’nın İslam’a bakışını belirleyen ana etkenin siyasi kaygı olduğunu tespit etmek oldukça kolaydır. Nitekim farklı sebeplerle

de olsa hem birçok Avrupalı düşünürü hem de müslümanları rahatsız eden “medeniyetler çatışması” teorisi de bu siyasi kaygı tarafından üretilmiştir.

Bu siyasi kaygı Amerikan siyasetinin karşılıklı ilişki ve işbirliğine girdiği sistemlerin doğası ile ilgilenmemesine, kendi çıkarlarını tehdit etmedikten sonra bu sistemlerin fundamentalist (radikal İslamcı) olup olmamalarına bakmamasına sebep olmuştur. Bu siyaset değişik dönemlerde Ömer b. Abdurrahman, Üsâme b. Ladin ya da daha başka isimlerle işbirliği yapmış, ancak başka dönemlerde bu isimleri arananlar listesine alıp ölü ya da diri ele geçirmek istemiştir. Ancak her dönemde herhangi bir beklenmedik gelişme ihtimaline karşılık bazı siyasi sistemlerle (bu sistemler Amerikan siyasetine ne kadar uzak olurlarsa olsunlar) iletişim kanalı her zaman açık tutulmuştur. Diğer taraftan Amerikan siyasetinde karar alma kudretine sahip lobilerin radikal İslamcı hatta terör listesindeki örgüt liderleri ile olan bu tür ilişkileri, İslam/Arap dünyasındaki yönetimlerin Amerika ile olan ilişkilerini sürekli olarak Amerika'nın istediği çizgide tutmaları için bir tehdit gücü, korkutucu bir demokles kılıcı gibi kullanılmıştır. Söz konusu ilişkilerin bu rolü, halkıyla, tarihiyle, kültürüyle bütün bir Irak'ın yok edilmesi pahasına da olsa “körfezdeki mevcut durumu sürdürme” operasyonunda kendini göstermiştir.

Amerikan söyleminin, kimi etkin düşünürleri tarafından dile getirilen bazı güncel göstergeleri, bu söylemin antidemokrat ve totaliter olmalarına bakmaksızın bazı İslamcı gruplarla iletişim kurduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Amerikan sistemi bu gruplara karşı sadece, değişim için “şiddet kullanma” yönteminden vazgeçmelerini şart koşturmuştur. Diğer deyişle Amerika, Lübnan'da Hizbullah'ı, Filistin'de de Hamas'ı safdışı bırakabilmek için, radikal İslamcı gruplara yönelik açılımda bulunmuştur.

Avrupa'nın İslam'a bakışı ise, her ne kadar haçlı seferlerinden itibaren sömürge siyaseti ile ilişkili olarak başlamışsa da, günümüzde medya, siyaset ve akademi dünyasında giderek farklı boyutlar kazanmış durumdadır. Medya açısından konuyu değerlendirirken şunu unutmamak gerekir ki, ister yazılı ister görsel ister işitsel medya olsun, bütünüyle “meds

ya”, köpeğin insanı ısırmasından çok insanın köpeği ısırmasına ilgi duyar. Dolayısıyla “patlayan” bir bombanın, “öldürülen” bir turistin, “saldırıya uğrayan” bir azınlık mensubunun, “sünnet edilen” bir kız çocuğunun ya da “yargılanan” bir yazar veya sanatçının durumunun dünyanın her yerinde medyanın ilgisini çekeceğini, her yerde medyanın bu tür olayları analiz etme, ilgilileri ekrana çıkarıp görüşlerini sorma ve yorumlar yapma arzusunda olacağını anlamamız gerekmektedir. Olayların medya tarafından abartıldığı muhakkaktır, ancak olayın bizzat kendisi başkasının değil, bizzat bizim ürünümüzdür, yaptıklarımızın sonucunu düşünmeden hareket etmek suretiyle ortaya çıkardığımız bir reel durumun neticesidir. Üzerinde birtakım müdahaleler, rötuşlar yapılarak abartılı bir şekilde sunulan “medyadaki imaj”, en nihayetinde yoktan yaratılmış değildir. Böyle bir durumda her ne kadar abartılı tasvir yapmış ve meselenin olumsuz yönlerini ön plana çıkarmış olursa olsun, bütün sorumluluğun haberi nakleden kişi ya da kuruma yüklenmesi ve asıl suçlunun bütünüyle temize çıkarılması mümkün müdür? Örneğin Taliban’ın İslam adına kadınlara ya da sanatçılara karşı gösterdiği bütün akılsızca ve ahmakça tavır, Batı medyası tarafından mı kurgulanıp yapılmıştır?

Siyaset konusuna geçecek olursak, bu konuda öncelikle Avrupa’da her ülkenin İslam’a bakışının aynı olmadığını, bunun ülkeden ülkeye, özellikle müslüman göçmenlerin sayısının çeşitli sebeplerle farklılaşmasına bağlı olarak değiştiğini görmek gerekmektedir. Avrupa’da kâh haklı gerekçelere sahip kâh abartılı bir “İslam korkusu” bulunduğu gibi İslam gerçeğini anlamaya ve soğukkanlı bir şekilde iletişim kurmaya yönelik çabalar da bulunmaktadır. Üniversitelerde ve diğer kurumlarda yürütülen akademik çalışmalara hakim olan “akademik yaklaşım” ise, sadece takdir ve saygıyı hak etmekle kalmayıp İslam ülkelerinin kendileri ile karşılıklı heyet gönderimi ve akademisyen değişimi şeklinde ilişkiler kurmasını da gerektirecek nitelikte, İslam’a, tarihine ve geleneğine hizmet etmektedir.

Bilimsel kurumlarımızın İslamî Araştırmalar alanında yüzyılın başındaki geleneklerine geri dönmeye muhtaç olduklarını mı söylemiş oluyorum? Bilindiği gibi yüzyılın başında Mustafa Abdurrezzak, Emin el-Hûlî, Mahmut Şeltut, Abdullah Draz, Abdülhalim Mahmud gibi isimler

çeşitli eserler üretmişlerdi. Yine aynı dönemde müsteşriklerin İslamî Araştırmalara dair önemli eserleri tercüme edilmiş, bunun yanı sıra İslam Ansiklopedisinin tercümesine başlanmış, aralarında bu satırların yazarının da yer aldığı üç Arap yazarın da bulunduğu bir komisyon tarafından Kur'ân Ansiklopedisi hazırlanmıştır. Acaba bu Kur'ân Ansiklopedisi Arapçaya tercüme edilecek mi, yoksa ikinci baskısı tamamlanan ve üçüncü baskı için çalışmalara başlanan İslam Ansiklopedisinin yeni halinin tercümesinin ihmal edildiği gibi bu da ihmal mi edilecek?

Bu söylediklerim Edward Said'in çeşitli eserlerinde son derece bilimsel ve köklü bir şekilde eleştirdiği "taassup" gerçeğinin oryantalist çalışmalarda tamamen geride bırakıldığı anlamına gelmiyor. Taassup akademi, medyada ve karar alma organlarında varlığını hâlâ sürdürmektedir. Ancak şunu cesaretle itiraf etmeliyiz ki, taassup, oryantalistlerle bizim ortak olduğumuz bir özelliktir. Örneğin yazdığı bir kitap nedeniyle Fransa'da yargılanan Roger Garaudy'nin düşünsel planda gördüğü baskı Arap dünyasında müslüman ve hristiyan din adamları tarafından savunuldu. Bu yargılama karşısında bizdeki din adamları düşünce ve ifade özgürlüğünü savundular.⁵ Ancak arada şöyle bir fark bulunmaktadır; benzer bir durum bizim ülkelerimizde yaşandığında aynı din adamları en iyi ihtimalle bir ölüm sessizliğine bürünmekte, herhangi bir tepki göstermemektedir. Batıdaki akademik kurumlarda ise Garaudy'nin yargılanması karşısında anlaşılabilir, izah edilemez bir sessizlik hakimken İslam dünyasında bir yazar yargılanırken ya da bir kitabın veya şarkının piyasadan toplanmasına karar verilirken olağanüstü bir yaygara koparılmaktadır.

İslamofobia konusu, Batıya ve medyasına karşı eleştiriyi her şeyin merkezine alma konusunda karşı konulmaz şekilde tahrikte bulunmaktadır; çünkü batı medyası sadece İslam ve müslümanlar hakkında değil, hususen Araplara ait olan her şey hakkında son derece olumsuz bir imaj oluşturma gayreti içindedir. Ancak güvenilir bir araştırmacının üzerine düşen, bu tahrike karşı koymaktır. Batı medyasının Müslümanlara ve Araplara karşı olumsuz tutumunu tenkit etmek elbette herkesin başlıca görevidir, ancak bu eleştirinin yeri bizzat "batı medyası"nın kendisi

5 Son iki ifade arasındaki çelişki bir çeviri hatası değildir, metinde -bizim de anlam veremediğimiz- bir çelişki söz konusudur. Muhtemelen sehven yapılmıştır. (Çev.)

olmalıdır. Kendi içimizde yapmamız gereken şey ise, açıkyüreklilik ve özeleştirmedir. Hz. İsa'nın "başkasının gözündeki çöpü görürsünüz, ama kendi gözünüzdeki merteği görmezsiniz" sözünün muhatabı olmamamız gerekmektedir.

İslam dünyasında bazı toplumsal ve siyasi güçlerin "İslamcılık" korkusu üzerinden siyaset yaparak iktidarı ele geçirmeye çalıştıkları bir sır değil. Üzücü olan şu ki, İslam'ın terörle damgalanması önce Arap dünyasında başlamıştır. Bunu İslam adına insanların akıllarına ve kalplerine vesayet kurmak isteyenler yaptıkları gibi bu vesayete karşı koymak isteyenler de sosyal ve siyasi hayatta dinin ve inançların aşağılanmasını sağlamak suretiyle yaptılar. Bu karmaşık ortamda sapla saman birbirine karıştı; din ve devletin birer güç ve otorite kaynağı olarak birbirlerinden ayrılmasını talep etmek, dinin hayattan koparılmasını talep etmekle eşdeğer görüldü, oysa bu ikisi arasında çok büyük fark bulunmaktadır. Daha da tehlikelisi, dinî düşüncenin tarihini, bu süreçte ortaya çıkmış olan ekol ve akımları tarihsel ve toplumsal bağlamları içinde ele alıp inceleyecek ve bu ekol ve akımları ne yazık ki birer dinî inanç (dogma) haline getirecek kadar gerçeklikten kopuk olan günümüz dinî düşüncesinin harekete geçmesine sebep olacak özgür tartışmaları yapabilmek için açık bir alan kalmadı.

6-Küreselleşme ve Piyasa Tanrısı

Küreselleşme çerçevesinde piyasa kurallarının, adı "piyasa" olan yeni bir tanrının buyrukları olarak nitelenmesi, siyasî ve kültürel küreselleşme söyleminin "gizli" ve "konuşulmayan" yönünü açığa çıkardığı ölçüde, bana göre mecazî bir ifade değildir. Siyasî söylemde Fukuyama tarihin sonunu müjdelemiş, ideoloji çağının bittiğini ifade etmişti. "Tarihin sonu" kavramı, özellikle dinî bir kavramdır, yani bütün dinler, en azından ortaya çıkış ve yayılış dönemlerinde, kendilerinin insanların azap ve sıkıntıdan kurtuluşu için gelen son müjde olduklarını iddia ederler. Fukuyama da tarihin artık son durağa vardığını, insanlık için artık "kapitalizm" cennetinde, "Amerikan" tarzı "demokrasi" nimetinden faydalanmak, bu cennetin tadını çıkarmak dışında bir yolculuğunun kalmadığını ifade etmektedir. Ancak Fukuyama'nın müjdesi ideolojik çerçe-

vede kalmış, hiçbir zaman dinî ütopya düzeyine ve bununla bağlantılı olarak bu hayatta haksızlığa uğrayanların mutlak adalet yoluyla telafi görecekları “hesap” gününün yaklaştığı şeklindeki kavramların kullanıldığı çerçeveye yükselememiştir. Küreselleşme dininde öte bir dünyadan gelen bir telafi bulunmamakta, yoksul ve çaresizlere yönelik bir teselli yer almamaktadır.

İdeoloji sürekli kendini yenilemekten geri durmadığı için, Fukuyama’nın görünüşte iyimser müjdesi Samuel Huntington’un “medeniyet çatışması” tezinde kötümser, uğursuz bir kehanete dönüşüverdi. Ancak Huntington’un aralarındaki çatışmanın yirmi birinci yüzyıla damgasını vuracağı medeniyetler hangileridir? Bunlar, modern “batı” medeniyetinin yerlerini almış olduğu tüm eski medeniyetlerdir; Asya-özellikle Çin ve Japon-, Afrika ve İslam medeniyetleri. Huntington bizzat Amerika’da mevcut olan fundamentalist Hristiyanlıktan söz etmemekte, İsrail’deki fundamental Yahudilik hakkında tek kelime söylememektedir. Oysa bu iki radikalizm türü de modern medeniyetin değerlerine ve sekülerliğine karşı kendi şanlı geçmişlerini iade etmeye çalışmaktadırlar. Huntington bu sahnenin detaylarına girmemektedir, çünkü onu meşgul eden yegâne şey, “kızıl düşman”ın yerine geçebilecek “yeni bir düşman”, yeni bir şeytan bulmaktır. Bu şeytan sarı, yeşil ya da renksiz olabilir, önemli olan, özelde Amerika’nın, genelde “batı”nın “kurtarıcı” rolünü oynayabilmesi için bu şeytanın dini kamuflajı iyi kullanıyor olmasıdır.

Böylece küreselleşme siyaset, kültür ve medeniyet açısından kendisini son din olarak takdim etmektedir. Bu dinde “piyasa” ve onun “şeriatı/yasaları”, asla baş edilemez bir kuvvet sahibi yeni “ilah” rolündedir. İnsanların bu ilahın kudretine karşı koymaları, hatta bunu düşünmeleri dahi imkânsızdır. Bu, her şeye kadir bir güçtür, silahı ise mal, bilgi ve askeri silahlardır. Bu güç bütün diğer özellikleri kolaylıkla ortadan kaldırabilmektedir. Bu dinin egemenlik kurma entrümanı “özgür ticaret ve enformasyon saldırısı”, (vaizi) goygoycusu da batı ve özellikle Amerikan tipi “demokrasi” ve “insan hakları”dır.

Bunun doğal sonucu, küreselleşmenin bir dine dönüştüğü dönemde

insan türünün bu dine karşı, modernizmin ürettikleri de dâhil olmak üzere istisnasız bütün kültürler içerisinde dinî referanslar üzerinden direnç göstermeleri, piyasa dininin gizli teolojisine karşı koyması olmuştur. İnsanlığın geçmişte tecrübe ettiği dinler bu yeni dinden, küreselleşme dininden bin kez daha hayırlı değil midir? Uzun tarih boyunca insanlığın tanık olduğu dinlerin ilahları hiçbir zaman küreselleşme tanrısı kadar kasvetli ve zorba olmamıştır, çünkü dinlerin tanrısı bir taraftan şiddet ve kasvet ifade eden “celal” niteliğine sahipken diğer taraftan “cemal/ güzellik” ve “rahmet” niteliklerine de sahipti. Buna karşılık küreselleşme tanrısının cemal ve rahmet gibi nitelikleri bulunmamaktadır. Bu, güçlülerin hegemonya için ürettikleri katı kurallardan imal edilmiş bir tanrıdır; mitolojideki kan dökücü Drakula’nın kültürel, ekonomik, toplumsal ve siyasî olarak somutlaşmış halidir, tek fark, mitolojideki Drakula’nın kurbanlarına sadece geceleri saldırması, buna karşılık küreselleşme tanrısının dünya saatine göre yirmi dört saat aktif olması, yani gece-gündüz demeden sürekli işbaşında olmasıdır.

Tabi, kan dökücü Drakula ile küreselleşme tanrısı arasında, işaret edilmesi gereken bir fark daha var: mitolojik kan dökücünün saldırıdan vazgeçip geri çekilmesi için üzerine bir ışık doğrultmak ya da “haç” göstermek yeterli olmakta, öldürmek için bir ahşap kazığı göğsüne saplamaktan başka bir şey gerekmemektedir; oysa küreselleşmenin kan dökücü tanrısını saldırıdan vazgeçirip püskürtebilmek için bütün dünyanın ışığı ya da bütün “haç”ları bile yetersizdir.

Yeni kan dökücü, ışığı da haçı da üreten gücün bizzat kendisidir, nasıl onlardan korkabilir ki? Dahası o, ataları gibi kendini farklı şekillerde gösterebilir ve bunların her biri oldukça cazibeli olabilir. O öyle bir şeytandır ki ne istiaze okumaktan çekinir ne Kur’ân okunmasından! Nitekim İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Konfüçyanizm vb. bütün kültürlerde dine dönüş şeklindeki tepkiler, bu şeytanın şerrinden korunmak için istiaze çekme, haç çıkarma, Kur’ân okuma merasimlerini temsil etmektedir. Bunlar kadim silahlardır, ancak yeni tanrı bunlara karşı kendisini teolojik bir çemberin içine alarak muhafaza etmektedir. Eğer dinler bu vahşi küreselleşme teolojisi ile mücadelede bir rol oynayacaklarsa, bu rol sürekli olarak “teröre karşı savaş”, “medeniyetler

çatışması” ve “tarihin sonu” gibi mottolara zemin hazırlayan klasik dinî silahlarla değil, küreselleşmenin ve piyasa tanrısının vahşetini ortaya çıkaracak ve çatışmaları çözüp çelişkileri kendi içinde eritecek, farklılıkları kabul edecek yeni bir insanlık medeniyetinin oluşumuna katkıda bulunmak suretiyle gerçekleşecektir. Yine dinlerin, güçlenmek ve kendini korumak gibi amaçlarla içe kapanmak suretiyle değil, aksine gücün esas kapısı olan özgürlüklere, bilgiye ve araştırmaya kapılarını açarak ulaşabileceğini anlaması gerekir.

Huntington’un batı medeniyetini tüm insan medeniyetlerinin se-rencamı içerisinde bir durak değil de, “son” olarak vurgulamak üzere teorisi içine sınırsız yerleştirdiği ve her bir dini müstakil bir medeniyet olarak gören din-medeniyet eşleştirmesi fikrine aldanmamalıyız. Çünkü Huntington bu teorisi ile batı medeniyetini “tarihin sonu”, diğer tüm din ve kültürleri (onun deyimiyle medeniyetleri) ise insanlık için birer tehlike olarak sunmaktadır. Analizinde Yahudi ve Hristiyan fundamentalizmini “tehlikeli dinler” kategorisinin dışında tutan Huntington, teorisinin siyasî kamuflajlı dinî ideolojisini ele vermektedir. Bu noktada onun söylemi radikal/fundamentalist İslamcılarının söyleminden sadece yüzeysel farklılık arz etmektedir.

İslam tarihi bize dinin farklı yorumları üzerinde siyaset ve çıkar ilişkilerinin ne kadar etkili olduğunu, hatta herhangi bir dinin anlaşılmasına tesir eden en güçlü etkenin her zaman siyaset ve çıkar olduğunu anlama olanağı sağlamaktadır. Üstelik bu, sadece İslam’a özgü değil, bütün dinler için geçerli bir durumdur. Avrupa’nın Aydınlanma dönemini yaşadığı sırada Hristiyanlıkta teoloji ve inanç düzeyinde yaşanan dönüşümün büyüklüğünü anlamak için tarihe hızlıca bir göz atmak yeterli olacaktır. Yine yirminci yüzyıl sonunda sanayi devrimi ve modernizm aşamasından küreselleşme ve dijital çağa geçiş sürecindeki büyük değişimlerin din üzerindeki etkisi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim Hristiyan kilisesinin bütün bu siyasî dönüşümlere paralel olarak hareket ettiğini görmekteyiz. Her ne kadar söz konusu siyasî, ekonomik ve toplumsal dönüşümlerin toplumdan topluma farklılık göstermesi oranında dinî düşüncedeki değişim de farklılaşsa da, nihayetinde bu değişim bütün dinler için geçerlidir. Avrupa’da gözlemlenen durum Çin, Japonya ve

diğer yerlerde de görünmektedir.

Peki, Vatikan'ın temsil ettiği Hristiyan kilisesinin söylemi ve bu söylemin ne ölçüde siyasî ve kültürel küreselleşme söylemini yansıttığı hususunda ne denilebilir? Dikkate değer olan ve burada işaret etmemiz gereken noktalardan biri de şudur: Vatikan her ne kadar 1960'lardan itibaren resmi papalık belgelerinde İslam'ı ilahî bir din olarak tanımış olsa da, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kabulü konusunda herhangi bir ifadeye resmi belgelerde ya da dinî hutbelerde yer vermiş değildir. Oysa Vatikan tarafından Yahudilik bir din olarak kabul edildiği gibi Hz. Musa'nın peygamberliği de açıkça kabul edilmektedir, çünkü bu, Hristiyanlığın benimsediği tarihin (kutsal tarihin) bir gerçeğidir. Üstelik Tevrat ve İncillerin Kitab-ı Mukaddes içinde birlikte yer alıyor olması, Yahudiliği Hristiyan geleneğin bir parçası haline getirmektedir.

Teoloji, siyaset ve ekonomiden, yani tarih ve çıkarlardan bağımsız değildi. Yukarıdaki tarihsel hareket noktası ve ortak çıkar zemininden dolayı Vatikan, günümüz Yahudileri ile tarihte yaşamış ve Hz. İsa'nın öldürülmesinden sorumlu olan Yahudileri (Nasıra/Kudüs Yahudilerini) birbirinden ayrı düşünmekte ve bu ayrılığa bağlı olarak, bugünkü Yahudilerin tarihteki Yahudilerin sorumluluğunu taşımadıklarını, Hz. İsa'nın kanını dökme suçundan beri olduklarını açıkça ifade eden resmi belgeler yayınlamaktadır. Ancak aynı Vatikan kilisesi, 18. yüzyıldan beri sömürge faaliyetleri ile eş güdümlü gelişen tarihi süreci ve ortak çıkar zemini nedeniyle, bir başka meselede bugünkü Yahudilerle tarihteki Yahudileri birbirinden ayırmamakta, buna bağlı olarak özelde Kudüs bölgesinin, genelde ise tüm Filistin topraklarının tarihsel ve siyasî olarak bugünkü Yahudilerin hakkı olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada Vatikan'dan kendisi ile tutarlı olmasını, ya bugünkü Yahudileri Mesih'in kanından sorumlu tutmayan belgeleri ilga etmesini ya da bugünkü Yahudilerin Kudüs ve Filistin'de tarihi ve siyasî olarak hak sahibi olmadıklarını ilan etmesini talep etme hakkımız yok mudur?

Peki artık Müslümanlara ve Araplara karşı batılıların saf tutmasının ardında "İslamofobia"dan daha derin sebepler bulunduğunu anlayabilir miyiz? Artık İslamofobianın, Siyonist devlet her türlü güç entrü-

manını kullanarak kendini kabul ettiriyorken İslam âleminin zayıf, iç karışıklıklarla muzdarip ve kendini bir güç olarak kabul ettiremez halde olduğundan kaynaklanan bir durum olduğunu idrak edebilir miyiz? Bu zayıflık ve iç karışıklık hali nedeniyle dünyada kendini bir güç olarak kabul ettirecek etkin bir medeniyet oluşturmaya katkı sunamamanın yanı sıra, müslüman ülkelerin büyük çoğunluğundaki yönetimlerinin kendi halkları nezdinde meşruiyetlerini kaybetmiş ve sadece batının desteği ile ayakta duran zayıf, zavallı yönetimler olmaları ve buna ilaveten birtakım İslamcı örgütlerin çeşitli sloganlar altında ve değişik sebepleri bahane ederek şiddet eylemleri yapmaları siyasi batının ve batı medyasının eline büyük bir koz vermekte ve böylece abartı ve saptırmalarla dolu ideoloji yüklü bir enformasyon operasyonu ile küreselleşme dininin Vatikan ve kilise üzerinden nüfûz alanı genişletilmektedir. Bu yeni dinde *Siyonist Hristiyanlık* özel bir yer işgal etmektedir. Bu özel yerin tam merkezinde yer alan ve sömürgeci/yerleşimci politikalarla Kudüs ve çevresine gide-rek yerleşen Siyonist devlet, yeni dünyanın parmakla gösterilen çocuğu haline gelmiştir. Peki bu durumda, salt askerî ve hukukî bir İslam anlayışı, yani had cezalarının uygulanmasını ve kadının baskı altına alınmasını öngörüp soru sormaktan korkan bir İslam anlayışı bütün bu tehliklere karşı koyabilir mi?

7-Modern Kültür Yapısında “Eleştiri” Krizi

Çağdaş ve modern olduğu iddiasına bakılınca klasik dönem İslam kültürüne oranla eleştiriye karşı daha olumlu bir tavır takınması beklenen çağdaş İslam düşüncesinde dinin tarihsel ifade ve yansımalarından herhangi birine yönelik “eleştiri” neden büyük bir suç/günah sayılmaktadır? Bunun sebebi Arapçada “eleştiri” (nakd) kelimesi ile “ret” (nakz) kelimeleri arasındaki fonetik benzerlik olabilir mi? Elbette hayır! Eğer sebep bu olsaydı, aynı durum çeşitli siyasî sebeplerle Arap ülkelerinden daha iyi bir durumda olan diğer İslam ülkelerinde de yaşanıyor olmazdı.

Yine bu durumun sebebinin bazı kimselerin iddia ettikleri üzere İslamî aklın yapısında aranması da yanlış bir gerekçelendirilmedir.⁶

6 Burada Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun'u kast ediyor olmalıdır. (Çev.)

Çünkü hem tarihî ve coğrafi şartların hem de İslam toplumlarının değişik tarihsel otoriteleriyle içinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel vasatın belirleyiciliğinden bağımsız, salt ve mutlak bir “İslamî akıl”dan söz etmenin olgusal/reel hiçbir temeli bulunmamaktadır. Belki daha gerçekçi olan yaklaşım, özellikle de dinî meselelere uzandığı yönelmede “eleştirel yöntem”den duyulan bu genel korkunun sebebinin modern tarihte ya da modernliğin ve modernleşmenin krizinde ve bu krizin İslam aleminin özelde Avrupa’yla genelde batıyla arasındaki ilişkilerinden neşet eden problematiğinde aramaktır. Yukarıdaki yakıcı soruların bazılarının cevabını belki de bu ilişkilerde bulabiliriz.

Örneğin hicrî dokuzuncu asırda yaşamış ansiklopedik bir düşünür olan Cellaeddîn es-Suyûtî (öl, 909 /1503) Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e sadece anlam olarak vahyedildiğini ve bu anlamın Hz. Peygamber tarafından Arapça lafızlara döküldüğünü savunan görüşe yer verebiliyorken,⁷ bugün bu görüşü tartışmak, hatta varlığından söz etmek neden imkânsız görülmektedir?

Neden bir tarihçi, Hz. Peygamber’in Mekke’deki daveti boyunca Kureys’in beklenmedik tepki ve baskısı nedeniyle başarısızlığa uğradığını, bu nedenle de Medine’ye hicret etmekten başka çıkar yol bulamadığını ifade ettiğinde yer yerinden oynuyor ve bu ifadelerle yer veren tarihçi yargılanıp hapse atılıyor?

Neden dinî vicdan ve kamuoyu edebi bir romanın, kasidenin ya da şiirin yayınlanmasından, bir sanat sergisinden veya sinema gösteriminden rahatsız olmakta, neden din adamları cami vaazlarında henüz kendilerinin bile okumadıkları, izlemedikleri bu eserler hakkında insanları kışkırtıp sokaklara dökmektedir? Sanat ve edebiyata, özellikle müzik sanatına yönelik bu tuhaf düşmanlığın sırrı nedir? Kur’ân’ın okunuşu da bir tür ses sanatı değil midir? Bizzat Kur’ân’ın kendisi üstün nitelikli edebi ve sanatsal bir metin değil midir?

Neden bizim kültürümüzde tiyatro ve sahne sanatlarında bazı tarihi şahsiyetlerin canlandırılması yasaklanmaktadır? Başlangıçta bu yasak

7 Suyûtî, el-İtkân fî ulûmî'l-Kur’ân adlı eserinde (fî keyfiyeti inzâlihi bölümünde) konuyla ilgili olarak verdiği üç görüşten ikincisi olarak bu görüşe yer vermekte, ancak herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır. (Çev.)

sadece peygamberlerin canlandırılmasını kapsıyorken giderek sahabe ve Ehl-i Beyt de bu kapsama alınmıştır. Gelinek noktada, tabii dönemi şahsiyetlerinden birini canlandıran bir sanatçı da artık tehlikeli sularda yüzüyor sayılmakta, örneğin kendisine bu yaptığına bu türden son canlandırma olması gerektiği açıkça ifade edilmektedir.

Bunun anlamı, sanatçı ile oynadığı karakterin kamuoyu nezdinde birebir örtüştürülmesi, aynileştirilmesi değil midir? Burada sanatçı ve karakterin dil, düşünce ve gerçeklik düzeyinde aynileştirilmesi, birbirine indirgenmesi söz konusudur. Dil düzeyinde gösteren ile gösterilen, gerçeklik düzeyinde fikir ve şahıs, sanatın icrasında ise “gerçek olan” ile “kurmaca olan” aynileştirilmiş durumdadır. Sanki İslam kültürü dilin bütüncül bir sistem olarak sembolik oluşunu kavramayan ve dilsel sembollerle (göstergelerle) işaret ettikleri şeyleri (gösterilenleri) birbirinin aynı zanneden, temsil sanatını icra eden sanatçıyla temsil ettiği şahsiyeti aynileştiren ve edebiyat ve sanat yapıtlarıyla bu yapıtlarda temsil edilen “dünya”yı ayırt edemeyen ilkel ve mitolojik düşünme aşamasında kalmış gibi hareket edilmektedir.

Bütün bunların zengin bir geleneksel otoriteden hareket eden bir dinî kültürde yaşanması, cahiliye olarak isimlendirilen taassup, cehalet ve dar görüşlülüğe karşı akla çağrı yapan ve hayatın her alanında “cehl”⁸ gücüne dayalı zulüm sistemine karşı adaleti vurgulayan, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda her anlamıyla kula kulluğu reddedip özöğürlüğe çağıran “Kur’ân”a dayalı bir dinî kültür içinde cereyan etmesi oldukça garip görünmektedir. Nitekim bu temelden hareketle ve İslam tarihindeki reel gelişmelerin fikrî etkileşimiyle, ilkel mitolojik kültürün bağlarından çıkışın kurallarını tesis eden rasyonel felsefi, düşünsel ve kültürel yapılar ortaya çıkmıştır. Ancak bu rasyonel felsefi kültür, mitolojik karakterli kültürel tasavvurları bütünüyle ortadan kaldıramamış, onları merkezin dışına itip halk uygulamalarına hasretmiş; neticede bu mitolojik karakterli tasavvurlar özellikle husûsî ve umûmî arasında ayırım yapmaya gayret eden, “*âlimler*” ile “*kalın kafalılar*” arasında ve yönetime belirleme konusunda “*ehl-i hall ve’l-akd*” ile “*kilkler*” arasında kesin

8 Semantiği ve etimolojisi açısından “cehl” kelimesi, öfkeyi kontrol altında tutamama, hikmetsiz ve dengesiz güç gibi anlamları da barındırmaktadır. (Çev.)

ayrılar yapmaya özel gayret sarf eden bir kültür dokusu içinde, kısaca ifade etmek gerekirse bilgi ve bilimde demokrasiye dayanmayan bir kültürün gölgesinde varlığını sürdürmüştür.

Buradan hareketle “cehl”in bir gelenek olarak tevarüs etmesinin, zulmün ve ötekileştirmenin dinin kurucu metinlerinden ziyade İslam’ın toplumsal tarihinde büyük oranda yaygınlaşmasının sebebini araştırabiliriz. İslam tarihini kutsal bir tarih olarak değil, “insanın tarihi” olarak görmemiz, bütün insanlık tarihinde olduğu gibi burada da siyasetin, ekonominin ve toplumsal dinamiklerin bütün güçleriyle etkili olduklarını anlamamız gerekmektedir. Yine kültür analizinde ve düşünce eleştirisinde İslam kültür tarihini bütün eğilimleri ile birlikte bütünlük içinde ele almalı, analitik ve eleştirel bakıştan uzak bir seçmeliğe itimat etmemeliyiz. Analiz esnasında gelenekteki rasyonelliğin tam merkezinde birtakım mitolojik unsurlara rastlama olasılığımız bulunmaktadır ki, bu durumda bu unsurları görmezden gelmemeliyiz. Aynı şekilde mitolojik kültür içinde de birtakım rasyonel unsurlar bulmak da mümkündür ve bunların da hafife alınmaması gerekir. Zira düşünce tarihimizde mevcut olan kültürel yapıların birbirinden bütünüyle ayrı olarak ele alınması, bunların “dünya görüşü”ne dair hiçbir merkezi noktada ortak olamayacakları varsayımını dayatmaktadır.

Ancak belki de kültürel yapılar -ya da kültürler- arasındaki bu ayrıştırmadan daha tehlikeli olan ayrım, “İslam” ve “müslümanlar” arasında yer yer yaptığımız metodik olmayan ayırmadır. Çünkü bu ayrım, İslam’ın tarihsel yapıdan bağımsız olarak ele alınmasına; insan hatalarından, tarihin tozlarından, coğrafyanın toprağından uzak, ideal, zihinsel ve ütöpik bir İslam tasavvurunun oluşmasına sebep olmaktadır ki böyle bir İslam’ın gerçeklik dünyasında reel bir varlığı bulunmamaktadır.

Bütün bunlara ilaveten her türlü muhalif ve eleştirel düşüncüyü kontrol edip baskı altında tutan siyasî otoritenin rolünü de hesaba katmak gerekmektedir ki bu otorite, İslam’ı temsil ettiğini iddia etmektedir. Nitekim birçok anayasa metninde “devletin dini İslam’dır” ifadesinin bulunduğunu görmekteyiz. Bu ifade devletin toplumsal hareketliliğin ve çatışmaların ürünü olmayıp toplumun üzerinde bir konuma sahip oldu-

ğu düşüncesine yol açmaktadır.

8-Modernliğin Krizi ve Dinî Islahat Projesi

İslam ve müslümanlar arasında yukarıda söz ettiğimiz ayrımın, kuru-cu dinî metinlerin Avrupa modernizminin meydan okumalarıyla oluşan duruma uygun bir şekilde yeniden okunup yorumlanmasının önünde kapıyı açan önemli bir enstrüman olduğu doğrudur; ancak aynı ayrım diğer bir açıdan geçmişin (geçmiş portresinin) dondurulup mutlaklaştırılmasına ve buna karşılık “şimdi”nin eleştirilip tahkir edilmesine katkıda bulunmaktadır. Geçmişin eleştirisi bir başka nesli gerektirmektedir, ancak bu eleştiri, çok daha karmaşık bir bağlam içerisinde yapılmıştır, çünkü söz konusu bağlamda İslam toplumları düşünsel ve kültürel açıdan birliklerini yitirmiş, bölük börçük olmuşlardır.

Özellikle teknoloji, modern devlet sistemi, siyasî/idarî yapı ve eğitim sistemi gibi batı ürünlerinin kabulünü sağlayan akılcı yorumu tesis etme çabaları çerçevesinde; türbe ziyaretleri, mevlit, dertlere deva ve sıkıntı-lara çözüm için velilere tevessül gibi halk dindarlığına ait kimi uygulamalar pejoratif bir dille tenkit edildi ve bunun neticesinde halk kültürü ile aydın ve ilim sahibi insanların (resmî) kültürü arasındaki ayrım bir uçuruma dönüştü.

Modern sivil eğitim sisteminin geleneksel eğitim sisteminden tamamen ayrı bir şekilde tesis edilmesiyle bu uçurum daha da derinleşti. Modern eğitim yaygınlaşıp mezunları çoğaldıkça, eğitilmişler ve eğitimsizler (âlimler ve cahiller) arasında bir orta sınıf ortaya çıktı. Bu sınıf temelde bilişsel malzemesini eğitilmiş sınıftan (âlimlerden) tedarik ettiği halde eğitimsiz sınıfa kuşkucu ve küçümseyici bir gözle bakar oldu.

Dinî ve dünyevî ya da kutsal ve profan arasında ayrım yapma çabalarının ardında birçok sebep bulunmaktadır. Bu sebepler içerisinde bize muhtemelen zaman itibarıyla en yakın olanı, onsekizinci yüzyılın sonları ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında İslam dünyasına yönelen çirkin sömürgeci saldırının baskısıdır. Nitekim bu saldırının devamı niteliğindeki türevleri, Filistin'deki Siyonist mevcudiyet üzerinden hala devam etmektedir. Bu askerî işgal ve siyasî/ekonomik hegemonya ile eşzamanlı

olarak İslam dünyasının geri kalmışlığının esas sebebinin “İslam” olduğunu söyleyen siyasî/akademik bir oryantalist söylem de ortaya çıkmıştır. Sömürgeci hegemonyaya karşı direniş bağlamı eşliğinde gelişen tepkiler çerçevesinde İslamcı dinî söylemin savunmacı ve apolojetik karakterde olması gayet tabii bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Cemaleddin el-Efgânî ve talebesi Muhammed Abduh’un söylemlerinde temsilini bulan bu savunmacı ve apolojetik yöntemin merkezinde, “İslam” ile “müslümanlar”ın birbirinden ayrılmasına yönelik ciddi bir gayret söz konusudur. Böylesi bir söylemde sadece “İslam”ın “müslümanlar”ın günahından terbiye edilip arındırılması ile yetinilmemiş, aynı zamanda İslam tarihi, daima örnek alınması gereken “ideal bir prototip” olarak benimsenmiştir.

Bu dinî ıslahatçılık akımının söz konusu akılcılığıyla ve epistemolojik otoritesini tesis etmesiyle birlikte söylem değişikliğine gittiğini, diktatör siyasî sistemlere yönelik eleştirel söylemin yerini, söz konusu sistemlerin ıslahatçılığın fikrî projesiyle uyum sağladığı durumlarda -aşamalı da olsa- işbirliğine bıraktığını söylememize gerek bile olmadığı kanaatindeyim. Aynı şekilde siyasi sistemlerin çoğunlukla aydınları kendi siyasî projelerine dahil etmek için sinsice çabalar gösterdiklerini, ancak toplumsal çatışmaların yükseldiği her dönemde bu tutumdan vazgeçip kendisine geleneksel yapıyı sürdürme ve otoritesini devam ettirme konusunda yardımcı olacak geleneksel dinî otoritelerle işbirliğine yöneldiğini de hatırlatmaya gerek olmadığı kanaatindeyim. Bu durum Abbasîler döneminde Halife Me’mun ve Mütevekkil arasındaki dönemde yaşanmış, daha sonra da defalarca tekerrür etmiş olup günümüze kadar işlerliğini sürdürmektedir.

9-Dinî ve Dünyevî: Ayrılık Değil Birlik

Din (hangisi olursa olsun) insan ürünüdür ve İslam da bu kuralın istisnası değildir. Dinin insan ürünü olduğunu söylerken dinî inancın metafizik boyutunu yadsımıyoruz. Söylediğimiz şey şudur: Dindeki metafizik boyutun tecelli ettiği, ortaya çıktığı yer, toplumsal tarihin fiziksel varlığının bizzat kendisidir. Diğer deyişle Allah, insan aracılığıyla tebaruz eder, O’nun kelimesi dilde tecelli eder. İnsanlar Allah’ın varlığını,

kendileri gibi bir insan olan, fakat mutlak ile ilişkiye girme kudretine sahip olan bir insandan öğrenmişler; o insanın ağzından daha önce duydukları günlük dildeki kelimelere benzer kelimelerle Allah'ın kalamını işitmişlerdir.

O halde ne kadar hatalarla, kötülüklerle, katliamlarla dolu olursa olsun, insanlık tarihini bütün olarak “kötü” (profan) kategorisinde değerlendirmek ve böyle yapmakla “kutsal” olanı insanın hata ve suçlarından muhafaza ettiğimizi düşünmek, fikir sorumluluğuna uygun bir tutum değildir. Kutsalın profanla ilişkisi, bu iyi niyetli ve naif ayrımda ifade edildiğinden çok daha karmaşıktır. Çünkü bu ayrım her ne kadar iyi niyetli olsa da, herhangi bir epistemolojik gerçekliği tesis etmesi mümkün değildir. Kutsal ve din dışı arasında ya da insanî olan ile ilahî olan arasında (ya da fizik ile metafizik arasında) bütünüyle ayrılık olduğunu düşünmek, din olgusunun anlaşılmasına pek fazla yardımcı olmamakta, daha doğru ifadesiyle, din anlayışını bozmaktadır. Örneğin Kur’ân’da anlatılan İblis/Şeytan kıssasını felsefî/insanî açıdan düşünelim. Allah’ın başından beri yaptığı ve meleklerle ilan etmiş olduğu plan, “yeryüzünde bir halife yaratmak” değil miydi? Melekler daha sonra ilahî iradenin “ben sizin bilmediklerinizi bilirim” şeklinde yanıtlamakla yetinip tafsilatlı olarak cevap vermediği soruları sormamışlar mıydı? Allah Âdem’e bütün isimleri öğretip onları meleklerle arz ettikten sonra “*madem doğru söylüyorsunuz, o halde bunların isimlerini söyleyin*” deyince onlar da “*seni tesbih ve tenzih ederiz, biz sadece senin bize öğrettiğini biliriz, sen ilim sahibisin, azızsın*” diye cevap vermemişler midir? Daha sonra Allah, “*Ey Âdem, onlara isimleri bildir*” demiş, Âdem de isimleri bildirince Allah, “*ben size dememiş miydim, ben yeryüzünde ve göklerde olan gayba dair şeyleri bilirim, gizlediklerinizi de açığa vurduklarımızı da bilirim*” dememiş midir? Bütün bunlar meleklerin ilahî planın hikmetini ve yeryüzünde yaşayacak olan müstakbel halife Âdem’in üstünlüğünü anlamaları için yeterli olmamış mıdır?

İlahî plan, gereğince yürümeliydi, bunun için Allah’ın meleklerle, Âdem’e secde etmelerini (saygılarını sunmalarını) emretmesi ve “isyan”ın tam da bu noktadan, yani itaatın mekezi olan “secde” konusundan gelmesi, isyankârın da “hiçbir ilahî emre muhalefet etmeyip bütün emirleri yerine getiren” melekler arasından çıkması gerekiyordu. Ancak

ilahî plan Âdem'in yeryüzünde yaşaması şeklinde olsa da, Allah onun önce cennete yerleşmesini istemiş, ona bir ağaç dışında her şeyden yiyebileceğini ve o ağaca yaklaşmaması gerektiğini bildirip şeytanın aldatması konusunda kendisini uyarmıştı. Bunun anlamı, bu planın, başından beri ilan edilmemiş bazı hususları da ihtiva ettiği değil midir? Bu ilan edilmeyen şey, şerrin hayırdan neşet etmesi ve her ikisinin güçlü bir bağla insana bağlanması ile ilgili değil midir? Peki buradaki ilahî projede kutsal olan nerededir, "kirli" ve kötü olan nerededir? Âdem'in yeryüzüne inmesiyle şer de (kirin zirvesi) oraya inmiş, bununla beraber hidayet (mutlak kutsal) indirileceği de vaat edilmiş ve böylece şer ve hidayet insanın dünyadaki seyrinde sürekli birbirlerinin karşısı olmuşlardır. Bir varsayım olarak, bütün meleklerin Âdem'e secde etmiş olduklarını -kirin/şerrin hiç varolmadığını- düşünecek olsak, o zaman ilahî planın gizli içerikleriyle beraber bütünüyle tahakkuk etmiş olacağını söyleyebilir miyiz? Şerrin yokluğunda hayrın anlamını nasıl kavrayacağız? Kirlinin (din dışının) olmadığı yerde kutsalın da bir anlamı yoktur. İnsan varlığı bu ikisinin varlığından neşvü nema bulur. Din, kutsal ve din dışı olanın, ilahî ve insanî olanın, fizik ve metafiziğin karmaşık bir terkididir. O halde din ve tarih ayrılmaz ikizlerdir ve İslam da bu hususta diğer dinlerden farklı bir istisna teşkil etmez.

Dikkat çekici olan şudur ki, ötekileştirilen ve şirk olarak yaftalanan halk dindarlığında kutsal ve din dışı ya da dinî ve insanî arasında böylesine uçurumvari ayrılıklar görmemekteyiz. Kutsalın sembolü olan velinin türbesi etrafında çoğu zaman salt dünyevî ve ticari karakterli törenler, kutlamalar yapılır, hatta bu uygulamalardan bazıları "din dışı" (kirli, kötü) sayılan türdendir. Bununla beraber bu uygulamalar veliden bereket temennisi için sunulan kurbanların ve yapılan zikirlerin eşliğinde cereyan eder. Arada bazı farklar bulunmakla beraber, özellikle velilerin mevlit törenlerindeki uygulamalar başta olmak üzere genel anlamda halk dindarlığındaki bu dinî-dünyevî birlikteliğinin dinî temelini Mekke ve Medine'de kutsal mekanların ziyaret edildiği Hac ibadetinde bulmak mümkündür. Nitekim Hac ibadetinin gayesinin sadece dinî olmadığını, "belli günlerde Allah'ın adını zikretsinler" ifadesinde belirtilen dinî amaçların yanı sıra aynı ölçüde dünyevi amaçların da bulunduğunu

ifade eden bizzat Kur'ân'ın kendisi değil midir? Bu hususun vurgulandığı Hac, 22/28 âyetinde “Allah'ı zikretme” ifadesinden önce “dünyevi menfaatler”e yer verilmesi sadece bir tesadüf müdür?

10-Vahiy ve Tarih: Ayrılabilirler mi?

Dinin kuruluş aşamasını insanî ve tarihî boyutlardan arındırmak maksadıyla değil, fakat olgunun gelişimini incelemek maksadıyla, “kuruluş aşaması” ile “tarihsel gelişim aşaması” arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Kuruluş aşamasında vahyin insanîliğini tespit etmek, ya da vahiy olgusunun dilsel/kültürel/tarihsel bağlam içerisinde tezahür ettiğini görmek mümkündür. 1990 yılında kaleme almış olduğum, sonradan defalarca baskısı yapılan ve halâ dinmemiş tartışmaları başlatan “Mefhumu'n-nass” (İlahî Hitabın Tabiatı) adlı eserimde işlediğim esas konu işte buydu. Kuruluş aşamasının tarihsel/toplumsal aşamasının anan lizi; vahiy olgusunun tarihsel, toplumsal, kültürel bir olgu olma vasfıyla öne çıkarılması gibi sonuçlarıyla ele alındığında bile, bilimsel düşünce düşmanlarının iddia ettikleri gibi, İslam'ın yıkılmasına sebep olacak bir faaliyet midir? Bilimsel düşünme metodu ile iman arasında özsel bir ilişki mi vardır? İman ancak aklın ve bilimsel düşüncenin ortadan kaldırılmasından sonra mı oluşmaktadır?

Kuşkusuz imanın iki şekli arasında fark söz konusudur: Birincisi salt tasdik ve teslimiyete dayalı iman, ikincisi ise kanıta dayalı imandır. Birincisinde kalpteki kesinlik duyugusunun saflığıyla yetinilirken ikincisinde rasyonel delillere, mantık ilkelerine ve bilimsel kanıtlara dayalı bir kesinlik aranır. Bu iki farklı iman tarzının birbiriyle zorunlu olarak çelişik olduğunu düşünmemek gerekir. İslam düşünce tarihinde her zaman aklın açıkça kabul ettiği ilkelerle sahih dinî inançlar arasında (İbn Teymiye) ya da şeriat ile hakikat arasında (tasavvuf) veya hikmet/felsefe ile şeriat arasında (İbn Rüşd) herhangi bir çelişki olmadığını göstermeye yönelik çabalar ortaya konulmuştur. O halde neden günümüzde insanlar dinî meselelerde felsefî/bilimsel düşünmekten ürkmekte, böyle bir düşünceye sadece çağdaş müslüman dünyanın ortak tarihinden kaynaklanan şartların ortaya çıkardığı krizlerde saklı bir sebep imkân tanırıyorsa sıcak bakmaktadırlar?

En önemli enstrümanı “eleştiri” olan toplumsal/tarihsel analiz yöntemini vahiy olgusunu ve dinin kuruluş aşamasını inceleme konusunda kullanmak mümkünse, aynı analiz yönteminin dinî düşüncenin diğer dönemlerine uygulanması, alternatifi olmayan bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü son tahlilde dinî düşünce, vahyin içerdiği inanç, ahlak ve yasaları bir şekilde rasyonel ve tutarlı bir sistem haline getirmek üzere insan aklının “din” üzerine geliştirdiği bir söylemden ibarettir. Nitekim İslam düşünce tarihi içinde kelamcıların, fıkıhçıların ve mutasavvıfların karşılaştıkları görevlerden biri de bu değil miydi? Şu gerçeği iyi düşünmemiz gerekmez mi: Kelam ve fıkıh alimleri bu ilimleri geliştirirken ortak bir usûl tesis etmeye çalışmışlar, bu çaba neticesinde kelam ilmi “usûlü’-d-din” olarak isimlendirilirken fıkıhçılar kendi ilimlerini “usûl-i fıkıh ilmi”, mutasavvıflar kendi ilimlerini “hakikat ilmi”, felsefeciler ise “burhan” ilmi olarak isimlendirmişlerdir. O halde bugün bizler vahyin verilerinin tarih içerisinde düşünsel bir kalıba sokulmasına yönelik bir çabayla karşı karşıya değil miyiz? Bu insanî gayretlerin, sahiplerinin yaşadıkları toplumsal ve tarihsel koşullardan büsbütün kopuk bir şekilde ortaya konulmuş olduğunu düşünmek, bilimsel analiz kaidelerine yönelik bir düşünsel ihanet sayılmaz mı?

11-İnançlar ve Düşünceler: Vahyin İnsanîleştirilmesi

Savunmacı ve özür dileyici bir yöntemden hareket edip yukarıda bazıları saydığımız çeşitli sebeplerden dolayı İslam ve müslümanlar arasında ayırım yapanlar, söz ettikleri “İslam”ın ne ölçüde müslümanların ürünü olduğunun farkında değillerdir. İtikat (yani vahyin verilerinden bizzat o dönemde yaşayan insanların anlamış oldukları inanç ilkeleri) dinin kuruluş döneminde genel birtakım verilerde kendini gösterir. Bu veriler ise (en azından Mekke döneminde) hem dilin yoğun mecazî yapısıyla hem de Arap kültür hazinesinden beslenerek oluşturduğu tarihsel (dilsel, teolojik) zenginlikle iç içe bir üslupla dile getirilmiştir. Dinî düşünce, dilin mecaz şifrelerini çözmek ve dayandığı kültür hazinesinin yapısını çözmek (yapı bozuma uğratmak) suretiyle bu verileri tutarlı ve mantıksal bir formda yeniden ortaya koymuştur.

Örnek olarak kuruluş döneminde vahyin en önemli verilerinden biri

olan “tevhit inancı”na bakalım ve -abartılı olmayacağını umduğum bir özetle- bu inancın vahiy dilindeki yapısını keşfetmeye ve daha sonradan dinî düşüncenin nasıl bir gelişim seyri gösterdiğini, hangi farklı boyut ve anlamlar kazandığını görmeye çalışalım.

İslam vahyinin yapısında merkezi bir kavram olan tevhit kavramının gönderimine yönelik birtakım titiz ve keskin formlar bulunmaktadır. Bunu İhlas sûresinde ve “*hiçbir şey O’nun gibi değildir*” (Şura, 42/11), “*gözü O’nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder, O her şeyden haberdardır, latîf ve habîr’dir*” (En’am, 6/103) gibi âyetlerde açıkça görmek mümkündür. Ancak bu inanç, vahiy dilinin yüz, göz, el, yan gibi bazı organsal nitelemeler ya da konuşma, sevmeye, razı olma, kızma, tuzak kurma gibi duygusal nitelemeler yüklemek suretiyle “Allah” düşüncesini somutlaştırmasına engel teşkil etmemiştir. Kur’ân tevhit inancını vurgulama bağlamında başta teslisçi Hıristiyanlık olmak üzere geçmiş dinlere inananlarla tartışmalara girmiştir. Benzer tartışmalar Hz. İsa’ya inanmamaları, ona düşmanlık etmeleri ve Hz. Meryem’e çirkin isnatlarda bulunmaları gibi sebeplerle yahudilerle de yapılmıştır. Daha da önemlisi Kur’ân, kendilerine tarihte çeşitli nimetler verildiğini ve bu çerçevede “*âlemlere üstün kılınmış olduklarını*” sık sık ifade ettiği yahudilerin, kendilerini “Allah’ın sevğilileri” olarak nitelemelerini yadırgamıştır.

Peki, tevhit inancının Kur’ân’da ifade edilen formuna kelamcı, fıkıhçı, sufi ve filozof müslüman mütefekkirlerin bu kavramı yeniden ifade etmek ya da antropomorfizm (insan biçimcilik) şüphesini ortadan kaldırmak (daha doğrusu antropomorfizmin kodlarını çözmek) maksadıyla tutarlı ve mantıksal bir tarzda yeniden ortaya koymak için gösterdikleri çabalardan büsbütün bağımsız olarak bakabilmek mümkün müdür? Mu’tezile, Eş’ariyye, Matüridiyye ve Hanbeliye gibi mezheplerin tevhit inancını açıklamak üzere geliştirdikleri görüşlerin birbirinden farklılık arz etmesi de bu insani çaba çerçevesinde gerçekleşmemiş midir? Söz konusu mezheplerin görüşleri sadece ilahî sıfatların ilahî zat ile olan ilişkisi konusunda değil, aynı zamanda bu sıfatların insan ile olan ilişkilerinde de farklılaşmış ve buradan hareketle “cebr ve ihtiyar” ya da “fiillerin yaratılması” olarak bilinen meseleler ortaya çıkmıştır. Birbirlerinden ne kadar farklı görüşler geliştirmiş olduklarına ve hangi ayetlerin muhkem

hangilerinin müteşabih kabul edileceği konusunda ittifak sağlayamamış olmalarına bakmaksızın bütün mezheplerin Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde geçen muhkem-müteşabih meselesine dayanarak bütün tartışmaları “muhkem-müteşabih” ikilemi üzerinden yürüttüklerini dikkate aldığımızda, bugün bizim bu semantik farklılık noktasından geri dönmemiz mümkün müdür? Bütün bu farklı yorum ve düşüncelerle Kur’ân metnini, Kur’ân’ın doğrudan dilsel olarak söyledikleri ile satır aralarında ifade ettiklerini birbirinden ayırmak ne ölçüde mümkündür? Bu durumda Kur’ân’da mecazî bir dille ifade edilmiş formundaki “inançlar/itikat”la müslüman mezheplerin “itikatlar”ı arasındaki fark nedir?⁹

Tefsir ve yorum faaliyeti aslında metnin bünyesinden ayrı bir etkinliktir, çünkü yorum, metinle tarihsel ve insanî düzlemde etkileşime geçmektir. Bu durumda “ham metin”den söz etmek, bazı kimselerin insanî olanı reddetmek ve ilahî olandan ayırma çabasıyla düşükleri bir yanlışlıktan ibarettir. Sonuçta dinin kuruluş döneminde Kur’ân’ın çağdaşlarına hitap ettiği inançlar, sürekli olarak insanî düşüncenin şekillendirmesine ihtiyaç duyarlar, çünkü bir nesile belli bir kültürel bağlam içerisinde hitap eden metin, bir başka bağlam içinde diğer bir nesile hitap edemez. Bu durumda geleneğin yapısı aracılığıyla kendisiyle ilişki kurduğumuz tarihsel ve canlı İslam’ın içinde ilahî olan ve insanî olan hangisidir?

12-Dinin Siyasî Yapısı

Önceki bölümde dinî düşünce tarihi ile ilgili analizimizde bu düşüncenin dinî ve düşünsel ya da insanî ve ilahî alanlarına yönelmiş olmamız, söz konusu düşünce tarihinde siyasî eylemin terminolojik anlamıyla siyasetin, yani gelişmişlik derecesi ne olursa olsun toplum yönetimi noktasında devreye giren toplumsal eylem enstrümanlarının bulunmadığı anlamına gelmez. Kur’ân’da toplumsal ve ekonomik haksızlık (zulüm) konusunda açık bir ahlakî/siyasî tavrın bulunduğu görülmektedir. Bu tavrı Mekke’nin ticaret toplumunu dikkate almadan değerlendirmek yanlış olur. Yetimlere nasıl davranılacağı konusunun merkezi bir yer işgal etmesi ve yetim malı yemenin kınanması, ilgili toplumsal bağla-

9 Konuyla ilgili tartışmalar “el-İtticâhu’l-aklî fi’l-tefsir, dirase fî kadîyyeti’l-nicâz: fi’l-Kur’ân inde’l-Mu’tezile” (Beyrut, 1982) adlı eserimizden takip edilebilir.

mı yansıtır olmanın yanı sıra, Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu hali, katı ataerkil toplum yapısında yaşanmış "yetimlik" tecrübesini de yansıtır. Kur'ân'daki peygamber kıssaları, toplumda zayıf konumda olan (mustaz'af) kesimlerle güçlü kesimler (müstekbir) arasındaki çatışmanın sunumu niteliğindedir. Bu çatışmada peygamberler her zaman zayıf kesimlerin mücadelesine liderlik ederlerken, "kafirler" güçlü ve zalim kimselerin rolünü üstlenmişlerdir. Kur'ân Hz. Peygamber'i, "kör" bir kişiden yüz çevirip, inanmaları ümidiyle Mekke'nin (Kureyş'in) ileri gelenlerine yöneldiği için şiddetle eleştirmekte değil midir? "Faiz/ribâ", yani muhtaç ve yoksul kesimlerin ihtiyaçlarını fırsat bilip onları ezme karşısında takınılan, onları "Allah'a ve peygambere savaş açmış" olmakla tehdit edecek kadar keskin ve sert tavrın anlamı, hakim ekonomi kurallarının haksızlığı karşısında zayıf kesimlerin haklarını korumaktan başka nedir?

Müslümanları Kureyş'in baskısından kurtarmak ve küçük çaplı bir insani hareket noktasını genişletmek üzere alınan Yesrib'e/Medine'ye hicret etme kararı, en azından karar alma enstrümanları itibariyle, yani Hac için Mekke'ye gelmiş olan yabancı kabilelerle görüşülerek alınmış bir karar olması itibariyle, siyasî bir karar değil midir? Aynı şekilde Kureyşlilerin Habeşistan'a hicret etmiş müslümanları Mekke'ye geri getirmek ve Habeşistan'da müslümanlarla hristiyanlar arasında kurulacak ilişkileri manipüle etmek için sarf ettikleri çabalar, bu yeni dinin insanî temelini yok etmeye yönelik siyasî bir planın bir parçası değil midir? Günümüzde "Medine Vesikası" olarak bilinen belge¹⁰ titiz bir şekilde okunduğunda, Medine'de yaşayan Araplar, müslümanlar ve yahudiler arasında, o çağın siyasî kurallarına uygun olarak hazırlanmış, bir arada yaşamayı ve yardımlaşmayı hedefleyen siyasî bir uzlaşma belgesi olduğu görülecektir. Bu belge müslümanların ilk kez bağımsız bir topluluk olarak tanınmaları ve Hz. Peygamber'in bu topluluğun "siyasî" lideri olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Kureyşliler her ne kadar Hz. Peygamber'in nübüvvetini (peygamberliğini) inkâr etmeyi sürdürmüş olsalar da, onun bu belge ile kabul edilen siyasî liderliğini ve müslüman

10 Bu belge, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğinde, oradaki Arap kabileler, Yahudiler ve diğer kesimlerle yaptığı ve bir arada yaşamının koşullarını belirleyen bir sözleşme niteliğindedir. Söz konusu belge Muhammed Hamidullah'ın (Türkçe'ye de tercüme edilmiş olan) İslam Peygamberi isimli kitabında ve Mecmuatu'l-vesâki's-siyasiyye adlı eserinde yer almaktadır. (Çev.)

toplumun bağımsız varlığını Hudeybiye anlaşmasında kabul etmişlerdir.

Müslüman toplumun konumu ile ilgili bu siyasî dönüşümün vahyin hem dilsel yapısına, hem üslubuna hem de içeriğine eşit ölçüde etkileri söz konusu olmuştur. Nitekim bu dönüşüm neticesinde Kur'ân'ın o zamana kadar müşriklere karşı “barışçıl hareket etme” ve “sabır gösterme” gibi tavsiyeleri, yerini “müslümanların müşriklerden uzak oldukları”nın ve “onlara savaş açma hakkına sahip oldukları”nın ilan edilmesine bırakmıştır. Yahudilerle Mekke müşriklerinin Müslümanlara karşı gizlice işbirliği yapmış olduklarının ortaya çıkması, Müslümanlara söz konusu “Medine Vesikası”nda belirlenen koşulları değiştirme ve Yahudilere savaş açma imkânı tanımıştır. Bütün bu aşamalarda vahiy, sadece vakıya cevap vermekle kalmamış, aynı zamanda değiştirmeye çalıştığı vakıanın verilerine göre formunu da değiştirmiştir. Dinin bu kuruluş aşamasından sonraki dönemlerde dinî ve siyasî olanın karşılıklı etkileşimi ise, izaha dahî gerek duymaz. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatından sonra, siyasî olarak onun yerine geçecek olan halifenin seçimi için yapılan “sakîfe” toplantısı ve bu toplantıda yaşanan ihtilaflar dinî karakterli midir, yoksa siyasî mi? Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesi, salt dinî bir seçim midir, yoksa siyasî dengeler gözetilerek yapılmış bir seçim mi? Bu sakîfe toplantısı hakkında Hz. Ömer'in, “o toplantı bir fitneydi, ancak Allah bizi o fitnenin şerrinden muhafaza etti” demesinin anlamı nedir? Yine Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir tarafından, o dönemde geçerli olan şûra/istişare usûlünce halife tayin edilmesi dinî bir karar mıdır, yoksa siyasî mi? Hz. Ömer'in kendisinden sonra yapılacak halife seçimi için altı kişi belirlemesi ve bunların seçim yapması ile ilgili olarak bir takım kural ve şartlar belirlemesi, dinî midir, yoksa siyasî mi? Müslümanlar o dönemde “siyasî” bir eylemde bulunduklarının, siyaset yaptıklarının bilincindeydiler. Nitekim ikinci halife Hz. Ömer, üçüncü halife Hz. Osman ve dördüncü halife Hz. Ali, tamamen siyasî sebeplerle öldürülmüşlerdi. Sıffın savaşında tarafların uzlaşmak için bir “hakem”e başvurma taleplerinin hariciler tarafından büyük bir yaygarayla karşılanması, derinlerde Mudar kabilesinden birinin hakem olarak tayin edilmesine yönelik tepkiyi yansıtmaktaydı. Nitekim Nasr b. Müzâhim'in “Sıffın” adlı eserinde anlatıldığı üzere haricilerin sözcüsü bu durumu, “*ta ki kıyamete dek, başı-*

mıza Mudar'dan biri hakem olmasın" sözüyle dile getirmişti.¹¹

13-Dinin Siyasette Araçsallaştırılması

Esas siyasî bölünmelere "fitne" çerçevesinde gerçekleşmiş, daha sonraki yıllarda Kerbelâ'da Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesiyle duygusal ve ideolojik boyutları alevlenen Şia'nın temelleri bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Değişik yönelim ve gruplarıyla bir bütün olarak "Haricîler", dinî/siyasî kimlikli gruplara dönüşmüştü. Salt dünyevî, siyasî yollarla yönetimi ve otoriteyi ellerine geçirmiş olan Emevilerin bu dönemde yapmak durumunda oldukları şey, otoritelerinin dinî meşruiyetini temin edecek dinî, siyasî bir ideoloji geliştirmekti. Böylece din siyasetin hizmetine girdi, yani din anlamını doğrudan çıkar ve siyaset ilişkileri çerçevesinde bazı amaçlara hizmet edecek şekilde tayin etmek üzere yürütlen tartışmalara konu oldu. Düşünsel gelişimin seyri bu bağlamda çizildi, böylece dinî olanın siyasî ve düşünsel olanla arasındaki karmaşık ilişkileri görmezden gelmek oldukça zorlaştı.

Ancak bu unsurlar arasındaki doğal etkileşimi ve kaçınılmaz ilişkileri, dinin dönemsel ve geçici birtakım çıkarlar için işlevselleştirilmesinden özenle ayrı tutmak gerekmektedir. Bu tarz işlevselleştirmeye örnek olarak, Emevilerin tutumunun yanı sıra, daha sonra "Halku'l-Kur'ân baskısı/mihne" olarak bilinecek olan olayda Abbasi halifelerinin takındığı tavrı gösterebiliriz. Abbasi halifesi Me'mun'un topluma Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini dayatmakta ısrar ederken göstermiş olduğu tutum rasyonel bir tutum mudur, yoksa düşünce alanı dahil olmak üzere tüm alanlarda kendi dediğini dayatmaya çalışan otoriter bir diktatörün çabası mıdır? Burada Me'mun'un kendisi Merv'de kardeşi "Emin"'i öldürmekle meşgulken ordusunun Bağdat'a hakim olmasına karşı direnen Hanbelileri hizaya getirmek gibi bir gizli gündem ne ölçüde söz konusudur? O yıllarda Bağdat, halkın güvenlik ihtiyacını istismar edip şehre bütünüyle hakim olan, hırsızlardan koruma bahanesiyle şehrin zengin-

11 Bu meseleyi 1992 yılında Kahire'de yayımlanan ve daha önce Türkiye'de Türkçe olarak yayınlanmış bir eserimizin tercümesi olan "Hilafet ve Ümmetin Otoritesi" adlı eserimizde genişçe tartışmıştık. Türkiye'de yayımlanan eser, Kemalistlerin 1923'te hilafet ve saltanatı ayırmaları ve 1924'te hilafeti tamamen kaldırmaları konusunu işliyordu. Kitabın Arapça baskısı "el-hitab ve't-te'vil" adlı eserimizin içinde yeniden gerçekleştirildi. (Beyrut, 2000).

lerini haraca bağlayan askerî yönetimin egemenliği altındaydı. Taberî tarihine bakıldığında o dönemde askerin egemenliğine karşı çıkan âlimlerle, daha sonra Me'mun'un Mu'tezile inancını halka dayatmak üzere kurduğu engizisyon mahkemelerinde yargılanan âlimlerin aynı isimler olduğu görülecektir.

Dinin siyasete alet edilmesinin klasik dönemdeki bu örnekleriyle günümüzdeki örnekleri arasında ne fark vardır? İmparatorlukların çöküş döneminde Osmanlı Devleti yıkıldığında, ondan boşalan otoriteyi doldurmak için Arap emirlerinin tamamı harekete geçtiler. Bu çerçevede siyasî otoriteler, hilafetin dinî bir kurum olduğu görüşüne karşı çıkan düşünürlere baskı yaptılar. Nitekim her ülkenin siyasî otoritesi, kendi vatandaşı olan düşünürlere baskı yapmak için birtakım dinî kurumları da devreye soktular. 1925 senesinde "İslam ve Yönetimin Temelleri" kitabını yazan Ali Abdürrâzık'ın başına gelenler bunun bir örneğidir. Bu durum, daha önce işaret ettiğimiz üzere, çağdaş tarihimizdeki bölünmüşlük durumunun bir göstergesiydi. Neticede siyasî ve dinî kurumların bu işbirliği, ıslahat ve yenilenme akımlarını boğmayı başardı.

Bunun neticesinde, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza örneğinde olduğu gibi, ıslah cübbesinin altından selefilik çıkıverdi. Burada soru, ıslahat hareketlerinden nasıl olup da geleneksel selefî akımların çıktığıdır. Bu soru bizi, daha önce işaret ettiğimiz üzere, ıslahatçı ekolün, sömürgeci baskı ve meydan okumaların odağında doğmuş, büyümüş ve gelişmiş olması nedeniyle, gerçek bir eleştirel bilinçten neşet etmemiş, gerçek bir ıslahatçı yeniliği hayata geçirme imkânlarını yok edecek ölçüde savunmacı, özür dileyici bir söylem olmakla yetinmiştir.

14-Dinî Söylemin Eleştirisi

Klasik tarihimizde ve çağdaş dönemde dinin siyasete alet edilmesi, tarihin edebî, kültürel ve siyasî yönleriyle bir bütün olarak eleştirel bir şekilde incelenmesinden başlamak sûretiyle tüm "dinî söylemin eleştirisi"nin araştırmacılar için önemli bir epistemolojik talep haline gelmesine sebep oldu. Tâhâ Hüseyin'in "Siyere Düşülen Notlar/alâ hâmişi's-sîre", "Büyük Fitne/el-fitnetü'l-kübra", "İlk İki Halife/eş-şeyhân"

ve “Ali ve Evlatları/âli ve evlâduh” gibi tarih çalışmalarının yanı sıra, özellikle Arap edebiyatı tarihine yönelik eserlerinde bu eleştiri yavaş yavaş kendini göstermeye başladı. Yine Ahmed Emin’in “Duha’l-İslâm”, “Fecru’l-İslâm” gibi eserleri ve Abdülhamit el-Abbâdî’nin siyasî tarih alanındaki çalışmaları da bu çerçevede sayılabilir. Aynı şekilde Emin el-Hûlî’nin ve “Kur’ân’da Kissa Anlatım Sanatı” adlı tartışma koparan doktora tezinin sahibi Muhammed Ahmed Halefullah ve “et-tefsîru’l-beyânî” adlı tefsirin müellifi Aişe Abdurrahman Bintü’s-Şâtî gibi öğrencilerinin çalışmalarıyla bu dinî ıslahat hareketi gelişmeye başladı. Mustafa Abdurrâzık, Mahmet Şeltut ve daha başka birçok ismin de yer aldığı “Ezher âlimleri”nden bir grup da bu gelişmede pay sahibi oldu.

Ancak bu gelişim, içerde ve dışarıda birçok etkenden dolayı daima ağır aksak yürüdü. Ayrıca dinî kurumların hem din eğitimi veren müesseselere hem de halka camilerde vaaz mekanizmalarına sahip olup kithleleri yenilikçiliğe karşı tahrik etme gücünün kat be kat artmasına iç ve dış birçok unsur yardımcı oldu.

Gelinen noktada içinde bulunduğumuz kriz ortamı üzerinde ciddi ve bilimsel olarak düşünmeye çalışan herkesin tepesinde yasaklama ve aforoz kılıcı sallanmaya başladı. Dinî ve siyasî otorite el ele verdiler ve taklit zindanından kurtulup daha önce ıslahatçıların harekete geçirmeye çalıştıkları ve bu uğurda tekfir kılıcına maruz kaldıkları donuk fikirlerin harekete geçirilmesi için bir miktar nefes alacak kanalları açmaya çalışan her sesi kısmaya giriştiler.

Günümüz Arap (İslam) düşüncesi hâlâ Tâhâ Hüseyin, Muhammed Abduh, Ali Abdurrâzık, Tahir b. Âşûr, Emin el-Hûlî, Necib Mahfuz, Kevâkibî ve benzeri şahısların eserlerinde, evrensel kültürler arasında yerini alacak bir kültürün epistemolojik ve üretici temellerini görmektedir.

Bu büyük isimlerin nasıl türlü itham ve baskılara maruz kaldıklarını, çoğu zaman geçmişte kalmış fikirler karşısında geri çekilmek zorunda kaldıklarını görünce, üzerimize düşen görevin ağırlığını idrak ediyor, toplumumuzu krizden çıkarmak için yegâne yolun bu olduğunu anlıyoruz. Bu görev ise, bilgiyi kuşanmayı olduğu kadar cesaret sahibi olmayı

da gerektirmektedir.

Bilimsel diyalogu reddetmek ve rasyonel mantığın yerine rivayet mantığını yerleştirmeye çalışmak hâlâ geçerliliğini sürdürmekte ve siyasi otoritelerden destek görmeye devam etmektedir. Buna karşılık aynı siyasi otoriteler resmî dinî kurumları, ıslahat ve yenilenme akımlarının ümüğünü sıkmak için en sıkı müttefik bellemektedir. Bu iki otoriteden herhangi birinde söz konusu olabilecek herhangi bir yeniliğin yek diğerrinden olacak yenilikten bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğini ve dinî ıslah ve yeniliğin siyasi ıslah ve yenilikle irtibatlı olduğunu görmek için çok büyük bir çabaya gerek yoktur.

Islahatçı ve yenilikçi akımın zayıflığı ve dinî kurumlara hesapsızca aktarılan petrol gelirleri, her türlü yenilikçi ve eleştirel düşünceye karşıt bir söylemin hakimiyetine yol açmıştır. Bu söylem geçmişe bağlıdır, selefîdir, kitle iletişim araçlarına, cami minberlerine ve diğer bir çok imkâna sahiptir, geçmişin şanlı zaferlerini anlatarak insanları manipüle edebilmekte, yöneticileri savunmakta, faiz karşıtlığı söylemini kullanarak “helal kazanç” mudilerinin mallarından kâr elde eden kuruluşlara dev mâli çıkarlar temin edecek tutumlar sergilemektedir.

Toplumun siyasi ve ekonomik hayatının yenilenmesi, bu söylemi temsil edenlerin maskeleri düşürülmeden, çirkinlikleri gün yüzüne çıkarılmadan gerçekleşemez. Bu söylem, tarihin ve dinin bütün aydınlık yönlerini karartıp dinî gelenekten sadece kendi ideolojisine uygun olacak şeyleri derleyerek birçok iddia savunmaktadır ki, bu iddiaların sahteliğinin ortaya konulması gerekir. Bu söylemin işte bu faaliyetleri neticesinde insanlarda, bu dinî müesseselerin dışında kalan her faaliyet ve görüşlerin “icmâ” kapsamının dışına çıktığı izlenimi oluşmaktadır ki aynı dinî otoriteler, siyasi otoritelerle ittifak içinde ve diğerlerini cehaletle damgalamak sûretiyle bu icmâ gücünü temsil etmektedir.

Bütün bu sebeplerden dolayı bize göre dinî düşüncenin yenilenmesi, toplumsal hayatın yenilenmesi mücadelesinin merkezinde yer aldığı gibi içinde yaşadığımız kriz durumundan çıkış mücadelesinin de merkezinde yer almaktadır.

SANAT ve YASAKLAYICI SÖYLEM

1-Giriş

Her ne kadar toplumumuzda dinin merkezi bir yer tutmasına paralel olarak dinî düşüncedeki yasakçılık çok daha gür sesli ve görünür olsa da, genel anlamda yasakçı söylemin dinî düşünceye mahsus olduğu söylemez. Siyasî alanda yasakçı söylemden söz edilebileceği gibi toplumsal alanda, kültürel alanda, hatta akademik alanda dahî yasakçı söylemden söz etmek mümkündür. Dinî söylem, herhangi bir toplumda mevcut olan kültürel söylemin bir parçası olup genel söyleme paralel olarak gelişir ve bu genel kültürel söylemin insanîliği, özgürlükçülüğü ve açılım yanlılığı ölçüsünde insanî, özgürlükçü ve açılım yanlısı olur. Genel söylem darboğaza girip irrasyonel ölçütlere ve bağnazlığa tutsak olduğu, farklılığı yadırgayıp ötekine düşman kesilen bir kimliğin arkasına saklandığı ölçüde dinî söylem de aynı hastalığa yakalanır; yani bağnazlaşır, irrasyonelleşir, statik ölçütlerin hakimiyetine girer ve farklılığı yadırgar.

Elbette bu söylediklerimizde bir nebze genelleştirme söz konusudur, çünkü insan her halükarda bütün söylemlerde, az da olsa aydınlık bir yön bulabilir. Bu söylemler her ne kadar yukarıda ifade ettiğimiz illetlerle malul olsalar da, bazı istisnai durumlar söz konusu olabilir. Ancak bu aydınlık noktalar, geri kalan kısımlarla ilgili söylediklerimizi bir genel kural olarak pekiştiren istisnalar sayılır. Genel anlamda Arap söylemi, günümüzde, azımsanmayacak bir zamandan beri, bu krizi yaşamaktadır. Görevimiz bu söylemin eleştirel analizine odaklaşmak, etkileşim kurma imkânı olan bütün aydınlık noktalardan istifade ederek ve bu noktaları geliştirmeye çalışarak, söz konusu söylemin soykütüğünü ortaya çıkarmak olmalıdır.

Siyasî söylemin kitlesel gösterilerden korkmasını, fakirlik sınırını geçip açlık sınırına dayanmış olan insanların içinde bulundukları ağır ko-

şullar nedeniyle yaşadıkları sıkıntıları barışçıl yollarla ifade etmesinden çekinmesini anlayabiliriz. Yine siyasî söylemin, bütün dünyada hakim olan fiyat artışları nedeniyle, vatandaşların temel ihtiyaçlarını gelir düzeylerine uygun bedeller karşılığında temin edebilmelerini asgari düzeyde sağlamaktan aciz oluşunu da anlayabiliriz. Bütün bunlar iknâ edici ve kabul edilebilir olmasa da, anlaşılabilir durumlardır; ancak anlaşılmasa ve öngörülemeyen olan şey, dinî söylemi temsil eden bazı kimselerin kitlesel gösterileri dinî olarak haram/yasak ilan eden fetvalar yayınlamasıdır. Bu noktada siyasî yasakçılık dinî bir yanılsamaya dönüşüvermektedir. Peki, bu yasakçı söylem hangi dinî metinlere dayanmaktadır?

Daha da dehşet verici olanı ise, bazı kimselerin piyasadaki fiyatlara müdahale etmenin dinî açıdan caiz olmadığını, çünkü Hz. Peygamber'in çarşıdaki fiyatları belirlemek üzere hiçbir zaman müdahalede bulunmadığını söylemeleridir. Yirmibirinci yüzyıldan yedinci yüzyıla doğru bu geri gidiş karşısında binlerce ünlem işareti koymak gerekmektedir. Bu noktada şu soru meşru hale gelmektedir: Böyle bir söylem kime ne söylemektedir; kimi korumakta, kimin canına okumaktadır? İdareyi belirleyen mekanizmaları¹² insanların öfkesinden mi korumaktadır, yoksa idarecilerin kendilerini tayin eden insanlarla birlikte ortak çıkarlarını mı korumaktadır? Burada "idarecileri belirleyen mekanizma" (Ehlü'l-hall ve'l-akd) ifadesini kullandığım için üzgünüm, ama bu ifade, böylesi durumlarda bu tür fetvalar yayınlayan kimselerin tam da anlayacakları bir dili temsil etmekte, onların söylediklerine uygun cevap olmaktadır.

2-Sanat Özgürlüktür; Özgürlükten Kaçıştır.

Şimdi soru şudur: Sanat neden dinî söylemin korkuya kapılmasına ve kendisini kuşatıp müsadere etmeye çalışmasına sebep olmaktadır? Sanat, özgürlüğün kendisini gösterdiği en verimli alandır; toplumlar özgürlükten kaçtıklarında, sanat bu korkunun ve kaçışın kurbanı olur. Sanat, en üst düzeyde özgürlüğün tezahür etmesidir, insan sanatta özgürlüğünü sonuna kadar kullanır. Dans ederken bedeninin zincirlerinden;

12 Metinde "Ehlü'l-hall ve'l-akd" ifadesi kullanılıyor. Bu ifade klasik gelenekte, yöneticilerin görevlerini ve görevden azledilmelerini kararlaştıran kurul, ileri gelenler konseyi gibi anlamlara tekabül etmektedir. Bir cümle sonra ifade edeceği üzere Ebû Zeyd bu tabiri pejoratif anlamda kullanmaktadır. (Çev.)

müzikte dilin tekdüzeliğinden, edebiyat ve şiirde dilin gündelik kullanımının sınırlarından ve görsel sanatlarda maddenin sınırlılıklarından kurtulup özgürleşir; yaratıcılığını ortaya koyar, alışılmışın, gelenekselin ve statik olanın ötesine geçer, bütün zincirleri kırar. Sanatta insanın varlıkla olan ilişkisi içinde insanlığı gerçekleşir, çünkü sanat insanı kültür ve kültürel kavramlar, örfler, kurumlar, değerler aracılığıyla düştüğü gurbetten, maruz kaldığı yabancılaşmadan kurtarıp kendine döndürür. İnsan sadece sanatta, kendi dünyasını inşa edip kültürünü geliştirecek şekilde özgürleşir. İşte sadece sanatta ortaya çıkan bu yaratıcı özgürlük nedeniye; siyasî, kültürel ya da moral arkaplanları ne olursa olsun bütün fanatikler sanata karşı çıkarlar, sanata ve sanatçılara karşı her türlü baskıyı uygulur, en iyi ihtimalle sanatçının yoluna engeller koymaya çalışırlar.

Klasik dönemde dilbilimciler sürekli şairleri kontrol etmiş, onların dilsel hatalarını bulmaya çalışmışlardır. Çünkü dilbilimciler zaman zaman günlük konuşma ve iletişim dilinden mantıksal çıkarım yoluyla üretmiş oldukları dil kurallarının bekçilerine, jandarmalarına dönüşmüşlerdir. Şiir dili günlük dilden edinilen bu kurallara tabi olmuyor, onun epistemolojik çerçevesini aşıp daha üst epistemolojik ve estetik bir çerçeveden hareket ediyordu ki bunun günlük dil tarafından kaldırılması mümkün değildi. Dil kuralları sadece dilbilimsel ölçütler açısından ihlal edilmekle kalmıyordu, aksine şiir dili kendi semantik ve ifade imkânlarıyla öyle anlamlar üretiyordu ki, genel geçer kuralları istiare, kinaye, teşbih gibi yollarla aşmadan bu anlamlara ulaşmak mümkün değildi. Örneğin sürekli şairleri takip eden ve onları eleştiren Abdullah b. İshak el-Hadramî isimli bir dilbilimci, bir şairin kendisi hakkında;

“Abdullah” bir köle olsaydı onu hicvetmeye değer bulurdum;

Ne var ki Abdullah, kölelerin de kölesidir

Şeklinde bir hiciv söylediğini duymuş ve kendisine, bu şiirde hata yaptığını, “kölelerin” kelimesinin Arapça dilbilgisi itibarıyla mansup olmayacağını, oysa şiirde mansup olduğunu söylemiştir.¹³ Bunun üzeri-

13 Söz konusu şair, sultanlara methiyeler yazmasıyla ünlü Ferezdak'tır. Onu eleştiren kişi ise, Halife Hişam b. Abdülmelik döneminde yaşamış ve hicri 117 senesinde vefat etmiş olan Abdullah b. Ebî İshak el Hadramî'dir. Hadramî'nin eleştirisi yukarıdaki şiiri üzerine değil, daha önce Ferezdak'ın

ne şair ona, “sen kızasın ve uzak durasın diye” cevap vermiştir. Burada dilbilimci klasik dil kaidelerine göre düşünmüş ve Abdullah, kölelerin de kölesidir cümlesindeki “Abdullah” kelimesinin (Allah’ın kulu, anlamında) bir isim tamlaması olduğunu, dolayısıyla tamlayan konumunda olan “Allah’ın” kelimesinin mecrur olacağını, onun ardından gelen “kölelerin kölesi” ifadesinin ise tamlayanın bedeli olup onunla aynı konumda olacağını düşünmüştür. Ancak onun düşünmediği, belki de önem vermediği şey, bu ölçütlerin şiirdeki kafiye uyumunu bozacağı ve şiirin bütün gücünü yok edeceğidir. Nitekim bu yüzden klasik eleştirmenler “şairler sözün kumandanlarıdır” demişlerdir. Bunun diğer bir deyişle, “dil mabedinin hizmetkârları dilbilimciler değil şairlerdir” şeklinde ifade edilmesi de mümkündür.

Kuralsal ve sanatsal arasında her düzeyde daima bir ilişki ve gerilim söz konusudur. Sanatın dilsel, ahlakî, felsefî ya da dinî ölçütlere göre yargılanması, ölçütleri birbirine karıştırmak ve gerçeği bulandırmaktır. Bu tutum sanata zarar vermektedir. Statükonun devamını sağlamaya çalışan, yani içinde bulunduğu siyasî, toplumsal, kültürel, düşünsel ve tarihsel anın öylece kalıp ebedileşmesini isteyen ve değişimden hoşlanmayan bütün otoritelerin yasakçı söylemlerinin temelinde bu durum yer almaktadır. Sanat her zaman, kendine has yollarla bilinmeyen ufuklara doğru çabalamaktır ve o böylece düşünce ve bilimin, kainat denen bu evrende insanın mücadelesi devam ettikçe bitmeyecek olan yolculuğuna katılır. Kuralları yıkmasıyla sanatın bizzat kendisi yeni bir ekole dönüştüğü zaman, yine o kuralları yıkacak olan ve ardından yeni ekolün doğuşunu hazırlayacak olan da bizzat kendisidir. Burada yine sanat bilimsel ve düşünsel gelişimle karşılıklı etkileşim halindedir. Nitekim sanatta önceki bilgilerin eleştirisiyle yeni bir bilgi, önceki teorilerin eleştirisiyle yeni bir epistemoloji inşa edilir. Sanat, düşünce ve bilim sürekli olarak eleştiriye dayanan bir yolculuktur, bu nedenle de eleştiriye yasaklayan ve düşüncede, bilimde ve sanatta eleştiriye haram sayan söylemi korkutur. Düşünürlerin, ilim adamlarının ve sanatçıların gördükleri bas-

و غَضُ زَمَانٍ بَيْنَ مَرَوَانٍ) halife Abdülmelik b. Mervan’a methiye olarak yazmış olduğu bir şiirde geçen (مُجَلِّفٌ) kelimesi ile ilgilidir. Bunun üzerine Ferezdak yukarıdaki cevabı vermiş ve hicv beytini irat etmiştir. Şiir Ferezdak’ın *Diwan*’ında, konunun devamı ise *Cehmeretü Eş’âr il-Arab*’da, Taberî ve Kurtubî gibi tefsirlerde ve büyük sözlüklerin birçoğunda anlatılmaktadır. (Çev.)

kıların tarihi bunun kanıtıdır.

Herhangi bir söylem içerisinde sanatın yasaklanması, o söylem içinde mevcut olan “genel özgürlük korkusu”nun yansımalarından biridir. Bu korku bizim toplumumuzda, diğer toplumlarda bulunmayan, bize özgü olguda yansır. Özgürlükten söz açıldığında derhal “kurallar”, “tanımlar” ve “ölçütler”den söz edilir. Ölçütlerin ve kuralların diyalog ve tartışma yoluyla aşılmasını sağlayabilecek yegâne yol olan “uygulama” başlama-
dan önce, bu kavramlar ortaya atılır. Uygulamaya bakmadan, salt ölçüt-
lerden, kurallardan, tanımlardan hareketle düşünmek, atı arabaya değil, arabayı ata koşmak, yani hareket ettirici gücü öne değil, arkaya almak demektir. O halde bırakın da önce özgürlüğü uygulamaktan işe başlayalım, daha işin başında, içinde yaşadığımız kapalı ufka mahkum bir takım kurallarla bizi sınırlamayın.

Din, ahlâk ve örf kuralları, bazı iyi niyetli kimselerin sandıkları gibi mutlak değil; toplumdaki güç ilişkileri ve otorite tarafından belirlenen kurallardır. Kuşatıcı toplumsal yapılarda bu ölçüt ve kurallar hakim otoritenin kavramlarına ve anlayışına uygun bir şekilde tanımlanır. Kural ve ölçüt olarak ortaya konulan bu hususlar derin bir altyapıya dayanmaktadır ki bu altyapı en nihayetinde hakikatin toplumdan topluma, kültürden kültüre, düşünceden düşünceye göre değişmeyip tek, mutlak ve tarih üstü olduğunu ve bu hakikati elinde tutma yetkisine sadece söz konusu ölçüt ve kuralları belirleyen otoritenin sahip olduğu anlayışından ibarettir.

Zaman zaman “toplumsal değişmezler”, “ahlâkî değişmezler”, “dinî değişmezler” gibi isimlerle ifade edilen bu husus, aslında bütün bir söylegme sirayet etmiş olan dinî “egemenlik” söylemidir.

3-Yasakçı Felsefe ve Gerçeğin Sorgulanması

Bu konferansı sunduğum Beyrut ve Kahire’de bana, şu önemli soru yöneltilti: Bir filozof olan Platon, neden şiiri “haram/yasak” saymış ve “Cumhuriyet”i sadece filozoflara has kılıp şairleri oradan dışlamıştır?

Platon felsefesindeki bu sorun, kendisini “hakikat” sorunununda gös-

termektedir. Platon hakikatin idealar âleminde olduğunu, içinde yaşanan dış/görünür gerçekliğin ise idealar âleminin yansıyan sûretleri olarak, hakikatin çarpıtılmış ve sahte bir hali olduğunu düşünmüştür. Şair, şiirine konulan şeyleri dış/görünür gerçeklikten, yani hakikatin sahte suretinden aldığı için, şiir sanatı hakikatin sahteleştirilmesi, çarpıtılması demektir. Ayrıca Platon şiirin, zaten sahte olan dış/görünür gerçekliği de sahte bir şekilde yansıttığını, bu yüzden de onun “sahtenin de sahtesi” olduğunu düşünmüştür. Bunları dikkate aldığımız zaman Platon’un şiirin hakikati çifte bir çarpıtmaya uğrattığı görüşünde olduğunu kavrayabiliriz. Ona göre hakikat bilgisine sadece filozoflar ulaşabilirler, bu yüzden de Cumhuriyet’in yönetimine, şairler değil, filozoflar layıktır.

İşte hem Platon’un problemi, hem de her çağda kendini gösteren “yasakçı” zihniyetin/söylemin problemi burada gizlidir. Bu, hakikatlerin farklı düzey ve yansımalarını ayırt edememe sorunudur. Felsefî hakikat/gerçeklik, toplumsal hakikat/gerçeklik, siyasî hakikat/gerçeklik, kültürel hakikat/gerçeklik, dinî hakikat/gerçeklik, sanatsal hakikat/gerçeklik gibi farklı hakikat/gerçeklik düzeyleri, birbirleri ile etkileşim ve kesişim halinde olmakla beraber, birbirlerini temsil etmezler. Platon’un sorunu, şiir hakkında karar verirken felsefî gerçekliği “ölçüt” olarak kabul etmesi ve bu karar uyarınca şiiri “Cumhuriyet”inden dışlamasıdır. Ancak Aristo, şiirin -drama ve komedi gibi zıt türleriye birlikte- görevinin, izlenimlerin oluşması için gerekli “arınma”yı sağlama olduğunu ortaya koyarak, felsefî gerçeklikle şiirsel gerçeklik arasındaki farka dikkat çekmiştir. Şiirin görevi, düşünceyle ulaşılacak felsefî gerçekliği yansıtmak değildir. Sanat sadece, “insanî arınma” görevini yapar. Bu arınma sayesinde insan, dünyayı daha net görür.

4-Sanat ve Din

Bu başlık altında sanat ve dinden söz ederken bu kelimeleri, herhangi bir sanat veya din anlamında değil, salt anlamda kullanacağız.

Sanat-din ilişkisi, hangisinin diğeri içerisinde doğduğunu kesin olarak belirlemeyi imkânsızlaştıracak ölçüde elementer bir ilişkidir. Mağarada yaşayan ilkel insanın resim yapmak suretiyle av faaliyetine

hazırlık yaptığını biliyoruz. Mağaradaki resimde ok, bir kuş ya da başka bir hayvan şeklindeki avın içinden geçer. Böylece ilkel insan, resimde gerçekleştirdiği başarıyı avda da kesinlikle gerçekleştireceğini düşünür. Bu, ilkel âlem tasavvurundaki “benzer, benzerini doğurur” kuralıdır. Buna benzer bir uygulama, günümüzde bile haset ve nazarın etkisini yok etmek için yapılan sihir merasimlerinde devam ettirilmektedir. Bu merasimlerde, hasetçi olduğu/nazar yaptığı düşünülen kişinin resmi bir kağıda çizilir ve bu kağıt iğnelerle parçalanır ya da ateşte yakılır.

Hristiyanlıkta resim ve heykel (ikona), teolojik birtakım anlamların sembolik dille ifade edilmesini temsil eder, ancak hristiyanlar, bazı kimselerin zannettikleri gibi, bu ikonalara tapınmazlar. Miladî sekizinci yüzyılda, muhtemelen İslam’ın etkisiyle, kiliselerde bulunan ikonaların “paganizm”e yol açacağı şüphesi ile, bu ikonaların varlığı üzerine bir tartışma başlamış, fakat neticede bu ikonaları yasaklama taraftarları değil, kabul etme taraftarları kazanmıştır. Bununla beraber Protestan kiliselerinde bu ikonaların bulunmasının yasak/haram olduğu bilinmektedir. Resim konusunda dinlerin tavrı böyledir, ancak İslam ve Hristiyanlık dahil olmak üzere tüm dinlerde mevcut olan salavat, dua, yakarış ve lanetleme formları konusunda ne denilebilir? Dualar, salavatlar ve yakarışlar, istisnasız bütün din ve kültürlerde, varlığı inkâr edilemeyecek ölçüde etkili dinsel formlar olarak mevcuttur. Kiliselerde ilahîler (salavatlar) enstrüman ve müzik eşliğinde icra edilir. İslam’da ise mescitlerde Kur’ân’ın ve diğer dinî duaların özel okunuş şekli (tertil) tüm etkililiğiyle, meşru ve sanatsal bir özel etkinliktir.

Peki ya “heykeller”?

Kadim dinlerin büyük çoğunluğu, ataların ruhlarına tapınma ya da önceleri saygı ve hürmet ile başlayıp giderek dinî bir tapınmaya dönüşen ibadetlerle irtibatlıdır. Heykeller bu ruhların sembolik temsilleri olarak kabul edilmiştir. Nitekim paganizmin Hicaz Yarımadası’na girişini izah sadedinde, büyük tefsir bilgini İbn Cerîr et-Taberî’nin büyük bir tarihçi titizliğiyle aktardığı bilgi böyledir. Kur’ân’da Arapların tapındıkları “Lât”, “Uzzâ” ve “Menât” gibi putların isimlerinin (Necm, 53/19-20) yanı sıra, Nuh sûresinde “Vedd”, “Süvâ”, “Yeğûs”, “Yeûk” ve “Nesr” gibi

başka putların da isimleri geçmektedir. Taberî, müşriklerin (Arap paganistlerin) putlarına isim vermeleri konusunda şu bilgileri aktarmaktadır;

Müşrikler putlarına Yüce Allah'ın isimlerini verirlerdi. Allah ismini bozarak "Lât" ismini bir puta vermişler, Allah'ın "el-Azîz" ismini bozarak bir diğer puta "Uzzâ" ismini koymuşlar ve bu putların Allah'ın kızları olduğunu iddia etmişlerdi.¹⁴

Taberî diğer bazı isimler hakkında da şunları söylüyor;

Bu putlara verilen isimler, aslında daha önce yaşamış bazı salih insanların isimleriydi. Bunlar toplum tarafından örnek alınan, izlenen insanlardı. Öldükleri zaman onları izleyen insanlar, "onların resimlerini yapsak, bu resimler bizi ibadete teşvik etme konusunda çok etkili olur" dediler ve onların resimlerini çizdiler. Onlar da ölüp bir sonraki nesil gelince, şeytan onların akıllarına girdi ve onlara, "babalarınız bunlara tapındıkları için yağmur yağıyordu" dedi. Bunun üzerine onlar da o resimlere tapınmaya başladılar.¹⁵

Sanat ve din arasındaki elementer ilişkiyi ortaya çıkarmak için geriye, mimari sanatına, bu sanatın kiliselerde, mabetlerde ve mescitlerde o görkemli haliyle yansımalarına işaret etmek kalıyor. Din ve sanat arasındaki elementer girişkenlik, -kilise olsun mescid olsun- tüm mabetlerde gördüğümüz iç mekanlarda, bu mekanlardaki ışık zerafetinde ve (günümüzde bile kiliselerin büyük çoğunluğunun hâlâ kullanmadığı ses yükseltici megafonların icadından önce) sesin her yere ulaşması için yapılan düzende kendini göstermektedir. Ayrıca söz konusu mabetlerin pencerelerinde camlara yapılan renkli nakış işlemler, iç mekân ışığının daha bir zerafet kazanmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede Rönesans döneminde yaşayan Michelangelo'yu ve onun eserlerinin dilden renklere ve şekillere aktararak dinî anlama kattığı derinliği zikretmemiz yeterlidir.

Kısacası bütün dilsel, görsel, sessel ve yontma tarzındaki yansımalarıyla sanat, dinî alanı öylesine olağanüstüleştirilmektedir ki, artık sanatsız din tasavvuru imkânsızlaşmaktadır. Sanatın din tarafından yasaklanması her zaman söz konusu olmuştur, ancak bu yasak her zaman soyut ve

14 Taberî, Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, Kahire, 1987, XXVII, 24. (Necm, 53/ 19-21. âyetlerin tefsiri)

15 Taberî, a.g.e, XXIX, 62.

teolojik düzeyde kalmıştır. Buna karşılık bütün kültürlerde dinî hayat, ayinlerin icrasında, törenlerde, kurban sunumlarında sanatsal ve edebî ifadelerle zenginleşmeye devam etmiştir. Birazdan göreceğimiz üzere İslam ve İslam'daki dinî hayat da bu elementer ilişkinin istisnası değildir.

5-İslam ve Sanat

a-Resim ve heykel

Bütün yasak söylemleri, Kur'an'da şiirin yasaklanmış olduğu şeklindeki düşünceden hareket eder. Bu hususu birazdan ayrıntılı olarak tartışacağız. Şimdilik şiirin İslam'dan önce, toplumun temel sanatı olduğunu, buna karşılık resim ya da heykel sanatlarının o dönemin Arap toplumunun kültürel atmosferinde bilinen sanatlar olmadıklarını, bu sanatlara dair sadece ilkel birtakım put yapımlarının bilindiğini söyleyebiliriz. İslam'ın putları/heykelleri yıkması zorunluydu, çünkü esas kavgası, putperestlik şeklinde somutlaşan “şirk”e karşıydı. Bilindiği gibi Cahiliye Dönemi Arapları Allah'a inanmaktaydılar. Nitekim Kur'an, “onlara gökleri ve yeri kimin yarattığını soracak olsan, elbette Allah yarattı derler” (Lokman, 31/25) ifadesiyle bu hususa değinmiştir. Ancak o dönemin Arapları, Allah'a inanıyor olmakla birlikte O'na ortak koşmakta ve bu ortakları birtakım putlar/heykeller şeklinde sembolize etmekteydiler. İslam'ın tevhit inancını merkeze alması, bu şirki kesin bir şekilde reddeden bir durumdu. İşte putların yıkılması konusundaki ısrar buradan kaynaklanmaktaydı.

Peki putların bu şekilde kırılıp yok edilmesi, resim ve heykelin ebedi olarak haram/yasak ilan edilmesi anlamına mı gelir? Yoksa bu tavrın sebebi, ilgili yasağın bağlamı, yani, şirk inancından henüz yeni çıkmış olması mıdır? Bugün müslümanların tekrar şirke dönmeleri gibi bir endişe söz konusu değildir, o halde artık böyle bir yasağa ihtiyaç kalmamıştır. İşte Muhammed Abduh gibi bazı düşünürler yirminci yüzyılın başında bu ifadeleri kullanmış ve Mısır'da sanatsal üretimin önünü açmışlardır. Bu sayede Mahmud Muhtar “Mısır'ın Uyanışı” (Nahdatu Masr) heyka kelini¹⁶ yapmış, yine bu sayede Mısırlı çiftçilerin kıt kanaat malların-

16 Kahire'de bulunan ve Mısırlı bir kızın elini Ebu'l-Hevl'in başının üzerine koymuş bir şekilde ileriye

dan bağışlar yaparak efsanevi lider Sa'd Zağlûl'un¹⁷ heykellerinin, vefatından sonra her şehirde yapılmasını sağlamıştır.¹⁸ İnsan Abduh'un bu ictihadına tarihsel bir hakikati/gerçekliği de ilave edebilir. Bu tarihsel hakikat/gerçeklik, müslüman Arapların, fethettikleri hiçbir bölgede heykelleri yıkmamış olmalarıdır. Nitekim onlar böyle bir tavır almış olsalardı, yani heykelleri yıksalardı, bugün (Mısır'da ve Hindistan bölgesinde) bulunan mabetler ve Budizm'e ait heykeller mevcut olmazdı.

İslam'ın ilk dönemlerinde herhangi bir şaibenin karışmadığı saf tevhit inancını muhafaza etme gayretiyle heykellerin (putların) yıkılmış olmasına rağmen, Kur'ân'ı inceleyen insan, orada en azından Allah'a dair anlatımda iki farklı düzeyi, tenzih ve teşbih düzeylerini görebilir. Nitekim Mu'tezile âlimleri ve filozoflar tenzih düzeyini esas almışlar ve bunları "kitab'ın anası" (muhkem âyetler) kabul ederek diğer âyetleri bu esasa göre yorumlamışlar, böylece Allah'ın insana benzetilmesi (antropomorfizm) düşüncesini reddetmek istemişlerdir. İkinci düzey ise Allah'ın elinin, yüzünün, gözünün, yanının,... bulunduğu ifade edilen âyetlerde görülmektedir. Bazı kimseler bu düzeyi ifade eden bu âyetleri yorumlamayı reddetmiş ve herhangi bir teşbih düşüncesine gitmeksizin bunlara iman etmek gerektiğini savunmuşlardır. Tasavvufçulara -özellikle İbn Arabî'ye- göre bu âyetleri yorumlayıp mecaza hamledenler de, yorumlamayıp olduğu gibi (literal olarak anlayan) müşebbihe de, ilahî hakikate tek gözle bakmaktadırlar. Oysa ilahî hakikat tek gözle idrak edilemez, onun idrak edilmesi için iki göze, hem tenzih hem de teşbih gözüne, tenzih içeren teşbih gözüne ihtiyaç vardır.

Konuya şu ya da bu görüşe taraftar olmaksızın baktığımızda şunu görmekteyiz: Kur'ân, İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi, beyaz-siyah, bilgin-cahil herkes için inzâl edilmiştir. İman'ın soyut bir ilah kavramı ile ilişkilendirilmesi mümkün değildir. İman eden kişi, ilahı ile ilişki içinde olmak ister. Ondandır yardım, inayet ve gözetim talep eder; O'nun affını,

doğru bakışını resmeden bu heykel 1918-1920 yılları arasında yapılmış, 1920 yılında Paris Güzel Sanatlar sergisinde büyük beğeni toplamış, 25 Ocak 1925 tarihli bir Bakanlar Kurulu kararıyla Mısır'a getirilip Kahire'de Ramses meydanına konulmuş, 1955 yılında ise Ramses meydanından alınıp Kahire Üniversitesi meydanına yerleştirilmiştir. (Çev.)

17 Sa'd Zağlûl (1857-1927), Abduh ve Efgânî'nin öğrencisi olup 1919 devriminin lideridir. Başbakanlık ve Meclis Başkanlığı gibi görevlerde bulunmuştur. (Çev.)

18 Bu bilgileri sağlayan değerli dostum Şair Zeynel Abidin'e müteşekkirim.

bağışlamasını ister. İşte imanın derin anlamı budur. Bu derecede mü-kemmel iman, ancak mü'minin duasında (namazında) Allah'la irtibata geçmesine ve O'na yakarmasına vesile olan bir muhayyel sûret ile müm-kündür. Bu durumda artık Allah, mü'minin kiblesidir. Tasavvufçular bu hususta şöyle bir hadisi sıklıkla kullanırlar: Sanki Allah'ı görüyormuş gibi ibadet et; zira sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.”

Kur'an'daki bu dilsel temsiller -teşbih boyutu-, ilahî hakikatin dilsel ve muhayyel bir şekilde temsil edilmesini simgeler. Bu temsillerde dilin taşta dönüşü gerçekleşmiş bulunmaktadır. Bu durum, bu çağda taştan yapılmış olan heykellerin yasaklanmasına sebep olan “kerahet” (haramlık değil, mekruhluk) gerekçesinin ortadan kalktığı anlamına gelir mi?

Geçmişte yaşamış müslümanların Buda heykellerini yıkmamış olmakla hata ettiklerini anlamak için Afganistan'da Taliban'ın yönetime gelmesini beklememiz gerekiyordu! Yine Güzel Sanatlar Fakültelerinde kullanılan modellerin ve yapılan heykellerin haram olduğunu, bütün şehirlerimizin girişlerinin ve caddelerimizin bu tür heykel pisliklerinden temizlenmesi gerektiğini anlayabilmek için, Mısır'da yaşadığımız şu kara günleri beklememiz gerekiyordu! İşte çağdaş düşüncemizdeki yasakçı söylemin durumu budur. Bu söylem, zamanın değişimlerinin ve tarihin kavranamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu söylemin tasavvuruna göre günümüzde müslümanların bir iman zafiyeti bulunmaktadır, bu sebeple de onların bu tür sanatların saldırısına karşı muhafaza edilmesi gerekmektedir.

Kahire'deki konuşmam esnasında bir delikanlı bu söylediklerime itiraz etti. İtirazının özü, insanların heykellere halen tapınmakta oldukları, heykellerin önünde yapılan saygı duruşu ve eğilmelerin bir tür ibadet olduğu şeklindeydi. Bu itiraz, ibadetin dinî anlamıyla bazı kültürlerde heykeller karşısında eğilmek şeklinde yapılan saygı gösterisi arasında ayırım yapamamaktan kaynaklanıyordu. Bu saygı gösterilerinin bir tür ibadet olduğunu (bir varsayım olarak) kabul edecek olsak bile, herhangi bir müslümanın kendi inanç kriterlerini bir başkasına dayatmak gibi bir hakkı bulunmamaktadır. Buna ilave edilmesi gereken diğer bir nokta da, Kur'an'da Allah'ın meleklerle, Âdem'e secde etmelerini emretmiş ol-

masıdır. Bu durumda bu secde emri, Âdem'e ibadet etme emri olarak mı anlaşılacaktır? Yoksa heykellerin önünde rükû'ya benzer şekilde eğilme hareketine nazaran ibadete daha çok benzeyen bu "secde" emri, sadece saygı ve hürmet sunma anlamında mıdır?

b-Müzik

İslam öncesi Arapları müzik adına sadece def çalmayı biliyorlardı. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'yi omzunda taşıyarak Habeşlilerin def çalıp şarkı söyledikleri eğlenceye götürdüğünü biliyoruz. Ömer b. Hattab bu duruma itiraz ettiğinde Hz. Peygamber'in cevabı bu itirazı geri çevirmek şeklindeydi. Fakat mesele, bu tür delillere gerek bırakmayacak açıklıktadır, çünkü Kur'an'ın bizzat kendisinin okunuşu, seçkin bir müzik türüdür. Seyyid Derviş, Ümmü Gülsüm, Muhammed Abdülvehhab gibi büyük sanatçılarımızın tümünün işe güzel Kur'an ve mevlit okumakla başlamış olmaları şaşırtıcı değildir. Kur'an'ı güzel okuma sanatı -Tecvid bilgisi- seslerin birleştirilmesi ve ayrılmasına dair birtakım kurallara dikkat etmeye dayanır. Bu sanat büyük oranda tertil ve tecvid kuralları içerisinde bir ses icrasına imkân tanımaktadır. Bu sayede her Kur'an okuyucusunun diğerinden farklı özellikleri söz konusu olmaktadır. Örneğin Şeyh Muhammed Rafet'in Rahman Sûresinin kendine has okuyuşunun ne kadar güzel olduğu herkes tarafından takdir edilmektedir.

İnsan sesinin bir müzikal icrası olan tecvid ve tertil kadın-erkek her müslüman tarafından yerine getirilebilen bir dinî vazifeyse, şeytana kapı araladığını gerekçe gösterip müziği haram saymak, yasaklamak nasıl mümkün olabilir? Bu soruya verilecek cevap bizi, müziğe eşlik eden sözlerin yasaklanması/haram sayılması meselesine getirmektedir. Bu yasak, dinî ifadelerle dile getirilen ahlakî bir yasaktır. Örneğin Abdülvehhab'ın "dünyaya geldik, ama neden, bilmeyiz" şeklinde sözler içeren şarkısı ya da Ebu'l-Kâsım eş-Şâbî'nin "nerden geldim bilemem, ama geldim işte" sözlerini içeren şarkısı, sanat dışından bir itiraza neden olmaktadır. Bu itiraza göre insanın nereden geldiği ve nereye gideceği bellidir, bu açık bir hakikattir ve böyle bir hakikatin sorgulanması doğru değildir, böyle bir sorgulama sapkınlık ve küfürdür. Bu itiraz, felsefi hakikat/gerçeklik ile şiirsel hakikat/gerçekliği birbirine karıştıran Platon'un hatasına ben-

zemektedir. Bizim fıkıhçılarımız da dinî/teolojik hakikat/gerçeklik ile sanatsal hakikati/gerçekliği birbirine karıştırmaktadırlar.

Dinî hakikat/gerçeklik tek yönlü değildir, yorumlara göre çoğalabilen bir niteliktedir. Yorumlarla ortaya konulan dinî hakikatler kelimeler (teologlar) tarafından birer itikat ilkesine dönüştürülürler. Teolojik hakikat/gerçeklik, iman hakikatının bizzat kendisi değil, kurumsal olarak ortaya konulmuş bir hakikattir ve sabit değildir, değişkendir. Çünkü dinî gerçekliğe ilişkin çok sayıda teolojik yorum bulunmaktadır.¹⁹ İnanca dair gerçeklik sanatsal ifade alanıdır, sorgulama ve şüphe alanıdır, çünkü bu gerçeklik bireyseldir. Bu soruşturmacı karakter sanatın ve edebî ifadenin özüdür, sanatsal gerçekliktir. Teolojinin görevi ise, sanat ve düşüncenin sorular sorup şüpheler ortaya atmak suretiyle meydan okuma hakkında sahip olduğu hususlarda cevaplar ortaya koymaktır. Bu soru ve şüpheler olmazsa teolojik hakikat canlılığını kaybeder ve verimsizleşir. Bir sonraki bölümde kendisinden çokça alıntılar yapacağımız Emin el-Hûlî şöyle demektedir; “Bazen bir düşünce ilk etapta küfür gibi görünebilir, ancak bu düşünce daha sonra itikada dönüşüp yaşamı geliştirebilir.”

Bütün bu tartışmaların dışında müzik İslam dünyasının sadece hila-fet merkezinde değil, dinî kültürün yaşandığı tüm alanlarda gelişmiştir. Bunu göstermek için Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin koleksiyon türü eseri “Kitabu'l-eğânî”ye bakmak yeterlidir. Müziğin yanı sıra dans/raks sanatı da İslam dünyasında hem dinî hem sivil alanda gelişme imkânı bulmuştur. Dinî-tasavvufî kültür havzasında yapılan zikir merasimlerinde icra edilen müzikler ve yapılan rakslar malumdur. Ne var ki bunlar statik teolojik söylem tarafından küfür olarak görülmektedir.

Araplar heykel ve yontma sanatını, diğer toplumlarda olduğu haliyle bilmiyor olsalar da, bu durum onların bu sanatın bazı türlerini bilmedikleri anlamına gelmez. Bu noktada İran, Mısır, Suriye, Türkiye, Hindistan ve Güneydoğu Asya bölgelerindeki cami mimarisine bakmak mümkün-

19 Klasik düşüncede bu ayrımların gayet açık olduğuna işaret etmek bu noktada önem arz etmektedir. Örneğin Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musalîlîn” (müslümanların görüşleri; kible ehlinin farklılıkları) eserinin ismi, bu durumu “makalat” (görüşler) kelimesiyle dile getirmektedir. İbn Rüşd ise “Menâhîcu'l-edille fî akâidi'l-mille” adlı eserinde bu farklı görüşleri “akaid” ismiyle ifade etmiştir. O halde din olarak “İslam”ın tek olduğunu, ancak onun yorumları olan “akaid”lerin farklı ve çeşitli olduklarını söyleyebiliriz.

dür. Nitekim bu bölgelerde cami mimarisi düşüncesi, dünya medeniyetlerinin bütün mimari kültürlerindeki ifade biçimleri ile iç içe geçmiş durumdadır. Buna ilaveten bir de Çin-Hindistan bölgesindeki mabetlerde gördüğümüz dekoratif oymacılık, kakmacılık sanatları, türlü sanatsal yollarla Kur'ân âyetlerinin değişik malzemeler üzerine nakşedildiği eserlere bakan kişi, bu bölgelerdeki cami mimarisinin Budizm'in mabet mimarisi ile olan etkileşimini görmezden gelemaz. İspanya'da kiliseler mescide çevrilmiş ve mimari üslupları, taşıdıkları sembolizmle birlikte devam etmiştir. İslam medeniyetinden bütün bu sanatları dışladığımızda, dedesinin saçları ile övünen kel örneğinde olduğu gibi sürekli kendisi ile övünüp durduğumuz medeniyetimizden geriye ne kalmış olacaktır? Hayatımızdan sanatın estetiğini ve değerini çıkarmak demek, bıkıp usanmadan ve hiçbir şekilde eleştirmeden anlamsızca tekrarlanan statik kelimeler ve fıkhî teslim olmak demektir. Geride kalan rahmetli atalarımızın hayatımıza hükmettiği zamansal bir anda donup kalmış olan kelam!

Sanatsız bir yaşam, kuru, boşa tükenmiş ve ucuz bir yaşamdır. Sanat hayattır, din de hayattır. O halde sanat ve din nasıl hasım olabilirler?

Bunun anlamı, dinimizi sanatı kabul etme üzerine tesis etme önerisi değildir. Böyle bir soru/itiraz, Beyrut'ta tarafıma yöneltilmişti. Sanat, insanın ruhî/manevî bir ihtiyacıdır ve kendisi dışında herhangi bir kaynaktan meşruiyet almaya ihtiyacı yoktur. Küçük bir çocuk, daha kendisine toplumun kabulleri ve yasakları öğretilmeden önce, duyduğu bir nağme karşısında dans etmeye başlamaktadır. Dünyanın her yerinde çocuklar böyle davranmaktadır, çünkü varlığın etkisi, bizim fiziksel varlığımızda temsil olunmaktadır. Bu şekilde sanat insanın varlıkla olan ilişkisini; kültür tarafından düzenlenmiş, eğitim ve oluşum ölçütleri ile belirlenmiş ve zaman zaman çarpıtmalara, sapmalara uğramış olan ilişkisini yeniden kurmaktır. Sanat, lüks değil, ihtiyaçtır. Aynı şeyleri, "iman" anlamında "din" hakkında, yani dinî inanç hakkında da söyleyebiliriz. O da, insanın müstağni kalamayacağı bir ihtiyaçtır. Hangi insan olursa olsun, herkes kendisine göre "hakikat" olarak kabul ettiği bir "inanca" (imana) muhtaçtır. İşte bu noktada (bir inanç hakikati olarak) din ile sanat buluşmaktadır. Bu da, hangisinin diğerinin içinde doğup büyüdüğünü tespit etmeyi güçleştirmektedir.

6-Sanat Galerisi Olarak Kur'ân

İki öncül ve bir sonuç:

Konuya Seyyid Kutub'un "et-Tasvîrû'l-fennî li'l-Kur'ân" adıyla 1945 yılında yayımlanan eserinden iki pasaj aktararak başlayacağım. Bu iki pasaj, Seyyid Kutub'un önemli bir sonuca ulaşırken dayandığı iki öncül konumundadır. Bu metnin aslını teşkil eden Beyrut ve Kahire konferanslarımda konuya bu şekilde başlamayı tercih etmem, benim açımdan çokta gerekli değildi. Yani burada ifade edilen husus, okuyucunun da fark edeceği üzere, öncüllere ihtiyaç duymayacak açıklıktaydı.

Birinci öncül:

Sanatsal tasvir, Kur'ân üslûbunun en çok tercih ettiği enstrümandır. Zira Kur'ân, duyu organları ile algılanabilen ve hayal edilebilen bir portreyi sunmak suretiyle, bir zihinsel düşünceyi, bir psikolojik durumu, duyulur bir olayı, görülür bir sahneyi, insan doğasına ait bir örneği dile getirir. Sonra ortaya koyduğu bu portreyi geliştirir, ona somut bir canlılık ya da an be an yenilenen bir hareket kazandırır. Bir de bakarsınız ki o zihinsel anlam bir şekle ve harekete, o psikolojik durum bir tabloya ya da sahneye, o insanî örnek canlı bir şahsa, o insan doğası görünür bir cisme dönüşüvermiştir. Olaylar ve sahneler, kıssalar ve manzaralar ise Kur'ân'da somut ve şimdiye aitmişçesine anlatılır. Bu anlatımda bir canlılık ve hareket söz konusudur. Anlatıma diyaloglar ilave edilince, artık sahnede dramanın bütün unsurları hakim olmuş olur. Sunum başlar başlamaz dinleyicileri olayın ilk yaşandığı anı görür hale getirir, onları ilk olayın yaşandığı yahut yaşanacağı sahneye taşır. Görüntüler birbirini takip eder, hareketler sürekli yenilenir, dinleyici bunun sözlü olarak aktarılan bir "konuşma", bir kıssadan hisse (darb-ı mesel) olduğunu unutup verir. Kendisini canlı bir manzara karşısındaymış, yaşanan bir olayın içindeymiş gibi düşünür. Bu, sahnelenen oyuna hakim olan bir somutlaştırma; olaylarla aynı bağlam içine giren ve durumdan neşet eden türlü varoluşların/vicdanların tepkisidir; dillerde dolaşan fakat içerdeki gizli hisleri ifade eden kelimelerdir. Bu, hayatın hikayesi değil, bizzat kendisidir.²⁰

Metinde bazı kelimeleri kalın ve altı çizili karakterle vurguladım.

20 Seyyid Kutub, et-Tasvîrû'l-fennî li'l-Kur'ân, Kahire, 1945, s.31.

Bunlar (metindeki sıralamasından farklı olarak), drama, sanatsal tasvir, sunum, sahne, tablo, duyulur ve hayal edilebilir portre ifadeleridir. Dikkat edileceği üzere bu kavramlar, çok geniş bir sanat dünyasının analizinde, Seyyid Kutub'un Kur'an analizinde kullanılmaktadır. Bu sanat dünyası dilsel bir yapıdır, yani dil her türlü sanat ufkunu aşabilen ve sanatın her türlü enstrümanını işlevselleştirebilen bir yapıdır. Hatta Seyyid Kutub, örneğin Kur'an üslubu söz konusu olduğunda "tahyil/drama" teriminin kullanılmasını reddeden bütün geleneksel çekinceleri aşmaktadır. Bilindiği gibi klasik müfessirlerden Zemahşerî bazı Kur'an anlatımlarını bu ifade ile nitelemiş, ancak onun tefsirine şerh yazanlar kendisini eleştirmiş ve Kur'an karşısında edepsizlik ettiğini söylemişlerdir. Burada Seyyid Kutub, edebiyatın görsel sanatlarla, işitsel sanatlarla ve drama sanatıyla olan elementer ilişkisini fark etmiş bir "edebiyat eleştirmeni" olarak hareket etmekte ve bir kez daha şu ifadeye yer vermektedir;

Kur'an, olayı renklerle, hareketle, dramayla bir portre olarak tasvir eder; ayrıca temsil açısından renklerin yerini tutacak nağmeleri de bu tasvirde kullanır.²¹

İkinci öncül:

Kur'an'ın tefsirini birçok tefsir kitabından okudum, hocalardan dinledim, ancak çocukluğumda okuduğum ve dinlediğim o leziz ve güzel Kur'an'ı bu tefsirlerde ve anlatımlarda bulamadım. Çok ama çok yazık ki, ondaki bütün o estetik izleri körelmiş, lezzet ve şevk vericilik kaybolmuştu. Tekrar dönüp Kur'an'ı okumaya başladım, ama bu sefer tefsir kitaplarından değil, doğrudan Kur'an'dan okumaya başladım. Bir süre sonra tekrar o sevgili ve güzel Kur'an'ımı buldum, şevk verici ve leziz anlatımımı buldum.²²

Birinci öncül metinde gördüğümüz terimler sanatın doğasıyla ilgiliyken, bu ikinci öncül metinde sanatın işlevi ile ilgili terimler görmekteyiz. Burada **lezzet**, **estetik** ve **şevk vericilik** gibi ifadeleri görüyoruz. Yazar bu lezzeti, estetiği ve şevk vericiliği tefsir kitaplarında ya da tefsir hocalarının anlatımında değil, bizzat Kur'an metninin kendisinde tattığını ifade etmektedir. Ancak yazar tefsir kitaplarının ve tefsir hocalarının anlatım-

²¹ Seyyid Kutub, a.g.e, 32.

²² Seyyid Kutub, a.g.e, s. 6.

larının kendisini alıkoyduğunu, kurallar ve kriterlerle ilgilenirken sanatın zevkine ve estetiğin tadına varamadığını söylemiyor. İlerde göreceğimiz üzere bu zevk ve estetik tat, Kur'ân'ın i'câzının sırlarını inceleyen ve bu i'câzın kurallarını tespit etmeye çalışan kimselerde de kendini göstermektedir. Nitekim Seyyid Kutub Kur'ân'ın i'câzı konusuyla ilgilenen ve “*Esrârü'l-belağâ*” ve “*Delâilü'l-i'câz*” isimli eserler yazmış olan Abdülkâhir el-Cürçânî'yi büyük bir saygı ve hürmetle anmaktadır.

Sonuç:

Kur'ân'da sanatsal anlatım ile ifade edilen portreler, onun diğer bölümlerden farklı ve hususî bir parçası değildir. Sanatsal anlatım bu güzel kitabın meramını ifade etme hususundaki temel kaidesidir.²³ O halde Kur'ân'da öncelikle muhkem yasaları, geleceğe dair haberleri, doğa bilimlerini değil, bu etkileyciliğin kaynağını aramamız gerekmektedir. Kur'ân bir bütün halinde tek ve kâmil bir metin olarak tamamlanmadan önce bütün bunları ihtiva etmekteydi. İlk dönemlerde inzâl edilen Kur'ân'ın ilk ve küçük bölümleri, daha sonradan oluşan bütün bu hususları ihtiva etmezdi, ancak Arapların tadına varmış ve “bu çok etkili bir sihirdir” demiş oldukları bu asaletli kaynağı ihtiva ediyordu.²⁴

7-Kur'ân, Her Şeyden Önce Edebî Bir Metindir

Seyyid Kutub'un buradaki söylemi, 1940'ların genel söyleminin bir parçasıdır ki bu da, giriş bölümünde söylediklerimizi desteklemektedir. Kur'ân'la, onun edebî doğası üzerinden ilişki kuran tek kişi Seyyid Kutub değildir. Bu noktada Seyyid Kutub -Emin Hûlî ve Muhammed Ahmed Halefullah, Aişe Abdurrahman Binü's-Şâtî, Şükrî İyâd ve diğer öğrencileri ile ortak bir şekilde- Kur'ân'ın sadece bir bölümünün edebî nitelikte olmadığını, aksine bu karakterin onun tüm yapısına sirayet etmiş olduğunu düşünmektedir. Kutub'a göre Kur'ân'ın edebî olarak incelenmesi, diğer bütün incelemelere öncelikli olmalıdır, çünkü okuyucunun Kur'ân'daki bu etkileyciliğin kaynağına ulaşmasını, yasama ve geleceğe dair haberlerden ve diğer herhangi bir şeyden önce tüm Arapları şaşkına

23 Seyyid Kutub, a.g.e, s. 8.

24 Seyyid Kutub, a.g.e, s. 16.

çeviren o etkileyiciliğin kaynağına ulaşmasını sağlayacak olan inceleme, edebî incelemedir. Bu anlayış, Emin el-Hûlî'nin şu ifadeleri ile de uyumludur;

Kur'ân, Arap dilinin en büyük kitabıdır, en üstün edebî eseridir. Bu, hangi dinden ya da mezhepten olursa olsun, Araplığının farkında olan, Araplığın kendi aslı olduğunu idrak eden Müslüman, Hristiyan, putperest, atesit vs. tüm Arapların kabul ettiği bir niteliktir. İşte bizim önem verdiğimiz husus, Kur'ân'ın herhangi bir dinî bakış açısından değil de, sanatsal düzeyde bu şekilde incelenmesidir ki bütün aslı ve karma Arap toplumlarının da esas önceliği budur. Bu maksat her türlü diğer amaçtan öncelikli olmalıdır. Başka amaç sahipleri ancak bu inceleme yapıldıktan, bu görev deruhte edildikten sonra, kendi amaçları doğrultusunda Kur'ân'a yönelebilir, ondan dilediklerini alabilir, diledikleri iktibasları yapabilir, istedikleri hukuk, itikat, ahlak, toplumsal ıslah vb. meselelerde ona müracaat edebilirler. Ancak bu ikincil amaçların hiçbirisi, Kur'ân'ın Arapça olarak edebî yönden incelenmesi sağlıklı, tam ve anlaşılır bir şekilde yerine getirilmeden gerçekleştirilemez.²⁵

Seyyid Kutub gibi Emin el-Hûlî de inanç akdinin -yani Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmanın- özü itibarıyla edebî bir akit olduğunu, zira insanları imana sevk eden esas faktörün Arapların gönül dünyalarını harekete geçiren edebî tesir olduğunu düşünmektedir;

Bu şekilde İslam daveti güçlü bir belağat eylemi ya da bu eylemin açık bir yönüdür. Çünkü bu davet eleştirel bir yargıya, söz sanatı hakkındaki düşüncelere dayanmaktaydı... Durum böyle olduğuna göre, bu çağrıya muhatap olan ve ona inanan Arabın bu inancı, Allah'ın dininin eleştirel ve edebî olarak onaylanmasından başka bir şey değildir.²⁶

İşte Kur'ân'ın Araplar üzerinde şok etkisi yapan yönü, onun bu edebî karakteridir. Bu şok karşısında Ömer b. Hattab gibileri iman etmiş, Velid b. Muğîre gibileri de inkâr etmiştir. Bu iki örnek Seyyid Kutub tarafından, Kur'ân'ın anlaşılması ve tadına varılması için gerekli olan edebî yaklaşımın temeline işaret etmek üzere seçilmiştir. Rivayetlerin nak-

25 Emin el-Hûlî, Menahic teccid fi'n-nahv, ve'l-belâğati ve't-tefsîr, Kahire, 1961, s. 303-304.

26 Emin el-Hûlî, a.g.e, 97.

lettiğine göre Kureyşliler Velid b. Muğîre'yi seçmiş ve Hz. Peygamber'i davasından döndürmek üzere göndermişlerdir. Velid Hz. Peygamber'in yanına gelince, Hz. Peygamber ona bir miktar Kur'ân okumuştur. Velid, işittiklerinin tesiriyle yüz ifadesi değişmiş olarak geriye dönünce, "anlaşılan Velid dinden çıktı, atalarının dinini bırakıp Muhammed'in sapkın inancına döndü" demişlerdir. Velid bu iddiaları inkâr etmesine rağmen, rivayete göre şöyle demiştir; "Allah'a yemin olsun ki aranızda receziyle, kasideyle, cinlerle ilgili şiirleriyle ve sair tüm türleriyle Arap şiirini benden daha iyi bilen yoktur. Allah'a yemin olsun ki bu adamın söyledikleri, Arap şiirinin bu türlerinden hiçbirine benzemiyor. Doğrusunu söylemek gerekirse onun sözlerinde muazzam bir tatlılık, eşsiz bir zerafet var. O sözler upkî üst tarafından olduğu gibi alt tarafından da ışık saçan bir kandil gibi! Kesinlikle bunlar çok yüce sözler olup daha yücesi, daha üstünü söylenemez, karşısına konulan her sözü ezip geçecek kudrete sahiptir." Bu tür rivayetlerin İslam'ın zaferinden sonra uydurulmuş ve meşhur cahiliye şahıslarına atfedilmiş olduğunu iddia eden ve bunların doğruluğu hakkında şüphe uyandıran yaklaşımları bir kenara bırakacağız. Çünkü bu rivayetler aslında, doğrudan Kur'ân'da gördüğümüz tabloya ilave bir durumdan söz ediyor değillerdir. Örneğin Mushafta 74, nüzûl sıralamasında ise ikinci sırada olan Müddessir sûresinin 11-26. âyetleri, Velid b. Muğîre'ye nispet edilen bu olayı detaylıca anlatmaktadır;

Bir başına yaratmış olduğum o kişinin hesabını bana bırak;

Kendisine dizi dizi mal, gözü önünde duran evlatlar verdiğim,

Her türlü imkânı hazırladığım, ama hep daha fazlasını isteyen o kişiyi bana bırak!

Zira o, âyetlerimize karşı inatçılık etmektedir;

Ben de onu zorlu bir yokuşa (amansız bir azaba) maruz bırakacağım;

Zira o, kendisine okunan Kur'ân hakkında düşündü, ölçtü-biçti ve bu söz hakkında ne diyeceğini tasarladı,

Kahrolası, artık her nasıl düşündü ve karar verdiyse,

Dönüp kaşlarını çatarak, suratını asarak, kibirli bir edâ ile, “bu, sihirbazlardan nakledilen etkili/sihirli bir insan sözünden öte bir şey değil” deyiverdi.

İşte bu sözü karşılığı Ben de onu, cehhenem ateşine yaslayacağım!

Bu âyetler, ilgili kişinin adını belirtmemekle beraber, onun Kur’ân dinlediği zaman yaşadığı zihinsel gerilim ve dağılmışlık halini göstermektedir. Bu kişi uzun uzun düşünüp değerlendirme yaptıktan, konuyu her yönüyle hesapladıktan sonra, yaşadığı etkilenme halini nitelemek için “sihirli bir insan sözü” ifadesinden başka kelime bulamamıştır. Bunlar ister onun içinden geçen düşünceler olsun, isterse kendisinden bu yönde cevap bekleyen ve -Suyûtî’nin Esbâbu’n-nüzûl adlı eserindeki gibi İslami kaynakların rivayetlerine göre- dinlediği Kur’ân’dan etkilenmiş olmasını yadırgayan arkadaşlarını razı etmek için söylediği sözler olsun; her iki durumda da yapmış olduğu niteleme, Kur’ân’ı dinleyen Arapların yaşadıkları “şaşkınlık” ve “alışılmamış bir söz dinlemiş olmanın verdiği hayret” halini açıkça ortaya koymaktadır. Âyetlerdeki şiirsel etkinin yapısını, âyet sonlarında tekrarlanan ve bir zil sesini andıran “râ” sesinin tekrarlanmasında da gözlemlemek mümkündür. Hz. Ömer’in, kızkardeşinin müslüman oluşunu duyduğunda onu cezalandırmak üzere yola çıkmış olmasına rağmen, Tâhâ sûresinin ilk âyetlerini duyarak müslüman olmasını anlatan rivayet de; Kur’ân’ın Allah tarafından inzâl edilen bir kelam olduğuna ve dolayısıyla bir bütün olarak “İslam” dinine iman etmenin (iman akdinin), asıl itibarıyla edebî boyut üzerine tesis edilmiş olduğunu açıkça vurgulamaktadır.

Mekke müşriklerinin Kur’ân’ı kahinlerin sözlerine benzeyen bir “sözel eylem” ya da şairlerin sözlerine benzeyen bir “şiirsel söz” olarak nitelemeleri, onun bu edebî doğasının idrakinin dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Onların Kur’ân’ı “sihir” olarak nitelemeleri de bu idrak kapsamının dışında değildir. Bizzat Hz. Peygamber’in kendisi, “sözün bir sihir boyutu vardır” dememiş midir? Erken dönemde nazil olan kısa sûrelerin üslup yapısı, kahinlerin sözlerinde ve sihirbazların tılsımlarındaki secâi yapısı ile aynı değil midir? Arap şiirinde kaside türünün ve beyit türü kapsamındaki türevlerinin şekilsel yapı olarak “kafiye”ye dayalı ol-

ması, Kur'ân üslûbu ile şiir üslûbu arasındaki benzerliği vurgulamakta değil midir? Ne var ki Mekke müşriklerinin sorunu, bu benzerliği idrak etmekle yetinmemiş olmalarıdır. Onlar bu benzerliği idrak etmiş olmakla yetinmiş ve bununla beraber aradaki farklılıkları da görebilmiş olsalardı, iş kolaylaşacaktır. Onların sorunu, metnin doğasını idrak etmenin ötesine geçip onun ilahî kaynağını inkâr etmek ve Hz. Muhammed'in bu sözleri başkalarından öğrenip Allah adına bir iftira olarak ortaya attığını, dolayısıyla bir şair ve kahin olduğunu söyleyerek onu suçlamak, buna ilaveten onu yalancı olarak itham etmektir. İşte Kur'ân tam da bu ithamları çürütmek için cevaplar vermektedir. Ancak onun bu cevaplarından yola çıkarak, şiire karşı olduğu sonucunu çıkarmamamız gerekir.

Kur'ân'ın bizzat kendisi, sanatsal bir üslûba ve şiirsel bir yapıya sahipken ondan böyle bir sonuç nasıl çıkarılabilir ki? Nitekim Kur'ân'ın bu üslûp ve yapısını, ilk kez Necip Mahfuz tarafından keşfedilmiş olan Seyyid Kutub, bir edebi eleştirmen olarak sahip olduğu hissiyat ve uzmanlığa dayanarak vurgulamaktadır. Kendisinin biraz önce ictibas ettiğimiz pasajda geçen “drama”, “sunum”, “sanatsal tasvir”, “sahne” gibi ifadelerini hatırlayacak olursak, Kur'ân'a ilk muhatap olan Arapların neden onun edebî doğasını idrak etmekle yetinmediklerini, onun Allah tarafından kendisine vahyedildiğini söyleyen Hz. Peygamber'e neden inanmadıklarını, aksine onu “kahin”, “şair” ve “sihirbaz” diye nitelediklerini anlayabiliriz. Kur'ân bütün bu iddialara yer vermekte ve şöyle cevaplamaktadır;

Sen öğüt ver, çünkü Rabbinin sana bahşettiği nimet sayesinde, sen kahin ya da mecnun değilsin. Yoksa onlar senin için, “bu bir şairdir, bakalım zaman başına neler getirecek” mi diyorlar? Onlara deki, “Bekleyin bakalım, ben de sizin nasıl bir sonla karşılaşacağımızı bekliyorum!” (Tûr, 52/29-31)

Müşrikler Kur'ân'ın bir şiir olduğu konusunda kendilerini ve başkalarını ikna edemeyince,²⁷ bu konuda içlerini rahatlatmak, gönüllerini ferahlatmak üzere sadece şunu söyleyebildiler;

27 “Biz ona şiir öğretmedik, zaten şiir ona gerekmez de! Aksine o, bir öğüt ve apaçık Kur'ân'dır.” (Yâsin, 36/69)

Bu, eskilerin masallardır. Muhammed bunları birilerine yazdırıyor. Bunlar sabah-akşam birileri tarafından ona imlâ ettiriliyor.” (Furkân, 25/5)²⁸

Kısacası Mekkeliler Kur’ân’ı, şiir, kahin secileri, sihirbaz tılsımları türünden bildikleri söz sanatlarından hiçbir kategoriye yerleştiremediler ve nihayetinde onun “eskilerin masalları” türünden bir söz olduğunu, o alana ait olduğunu söylemekten, Hz. Peygamber’in bütün bu sözleri başkalarından yardım alarak uydurduğunu iddia etmekten başka çıkar yol bulamadılar. Kur’ân’ın bu son iddia karşısında sadece “iftira” ve “başkası tarafından yazdırma” ifadelerini reddetmeye odaklanması da dikkat çekicidir;

“De ki, o Kur’ân’ı göklerde ve yerdeki her gizli şeyi bilen Allah inzâl etmiştir.” (Furkân, 25/ 6)

Bazı müşrikler de bu başarısız girişimler çerçevesinde, Kur’ân’a (kendi iddialarına göre “Muhammed’in iftiralara”) benzer bir söz ortaya koyabileceklerini iddia etmişlerdir;

“Dediler ki, “Dilesek biz de buna benzer sözler söyleyebiliriz.” (Enfal, 8/31)

Kur’ân’ın buna cevabı, bu meydan okumayı kabul etmek ve kendilerinden önce, *“Eğer doğru söylüyorlarsa Kur’ân gibi bir söz ortaya koysunlar”* (Tûr, 52/33) şeklinde talepte bulunmak şeklinde olmuştur. Daha sonra ise bütün bu suçlamalar Hz. Peygamber’in moralini iyice bozup kararlılığını kırmak üzereyken bu talebi daraltıp sadece on sûre miktarına denk bir söz getirmelerini talep etmiş ve diledikleri herkesten yardım alabileceklerini ifade etmiştir. Nitekim Kur’ân Hz. Peygamber’in bu halini şöyle ifade etmektedir;

Sana, “Madem Muhammed peygamber olduğunu söylüyor, o halde kendisine bir hazine indirilseydi ya da beraberinde bir melek gelseydi ya!” dedikleri için için daralmakta, adeta sana vahyettiğimizin bir kısmını terk edecek hale gelmektesin. Sen sadece bir uyarıcısın, Allah her şeye vekildir. Yoksa “Muhammed bu sözleri uyduruyor” mu di-

28 Benzer ifadeler için bk: En’am, 6/25; Enfa, 8/31; Nahl, 16/24; Mü’minun, 23/83; Neml, 27/68; Ahkâf, 46/17; Kalem, 68/15; Mutaffifin, 83/13.

yorlar? De ki eğer sözlerinizde sadık ve samimi iseniz, o zaman siz de Allah'tan gayrı kimden yardım alabiliyorsanız alın ve şu Kur'ân'ın on sûresine denk bir söz ortaya koyun.” (Hûd, 11/12-13)

Müşriklerin acizliklerini iyice ortaya koymak ve kendilerini daha da çaresiz duruma düşürmek maksadıyla Kur'ân, onlardan bir araya toplanmalarını ve istedikleri her yardımcıya başvurup sadece bir tek sûre kadar bir söz ortaya koyabilmelerini istemiş, bu şekilde meydan okumuştur;

Bu Kur'ân, Allah'tan gayrı bir kaynaktan uydurulup da O'na izafe edilmiş bir söz değil, kendisinden önce inzâl edilen ilahî kitapları tasdik eden, içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan ve âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından inzâl edilen bir sözdür. Yoksa “Muhammed onu uydurdu”mu diyorlar? De ki, “eğer söylediklerinizde sadık ve samimi iseniz, Allah'tan gayrı kimden yardım alabiliyorsanız alın ve şu Kur'ân'ın tek bir sûresine denk bir söz ortaya koyun.” (Yûnus, 10/37)

Sonra Kur'ân bütün Arapların bir araya gelmesi durumunda Kur'ân'a denk bir söz ortaya koyamayacaklarını ifade ederek konuya son noktayı koymaktadır;

“Şu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere ins-ü cinn bir araya gelse ve birbirlerine destek olsalar, yine de bunu yapamazlar.” (İsrâ, 17/88)

8-“Vahiy” ve Muhalif “Şiir” Arasındaki Gerilim

Kur'ân ile Araplar arasındaki bu mücadele ve Kur'ân'ın inzâl edilmesinden dolayı Arapların içine düştükleri dehşet ve şaşkınlık hali, Kur'ân'ın edebî boyutunun, onun ayırt edici özelliği olduğunu göstermez mi? Kur'ân'ın bu ayırt edici özelliği onun bir metin olarak faal etkinliğini tesis eder ve ona iman eden de onu inkâr eden de, iman ya da inkârını buna göre geliştirir. Ancak her ikisi de, insan ile insanüstünün iletişim kurabileceğine dair ortak bir kültürel tasavvurun ürünü olmasına rağmen, vahiy ve şiir arasındaki bu mücadeleden kaynaklanan gerilim ilişkisini fark etmemiz gerekir. Kur'ân'ın anlatımına da uygun olarak (bu kültür tasavvuruna göre) cinler gökyüzünden birtakım gizli bilgileri kulak hırsızlığı yoluyla edinme ve bunları kahinlere iletme gücüne

sahiptirler. Kahinler de bu bilgilere dayanarak insanlara ticari ve toplumsal yaşamları ile ilgili yönlendirmelerde bulunurlar. Şairler ilhamlarını (vahy) cinlerden, (Abkar/dehâ vadisi denen bölgenin cinlerinden) alırlar, bunun için de şaire “abkarî/dahî” denilir. Kavramsal çerçevede ve tasavvur düzeyindeki bu uzlaşma kısa süre içinde bir gerilime neden olmuş ve bu gerilim de vahiy ile “şîir, kehanet ve sihir” arasında ayrım yapmayı gerekli kılmıştır. İşte 26. sırada yer alan Şuara/Şairler sûresinde gördüğümüz şey budur. Bu gerilim iki süreç arasında ayrım yapmak yani şîir ile vahyin/nübüvvetin farklı süreçler olduğunu ortaya koymak suretiyle çözülmüştür. Bu çözümün gerçekleştirilebilmesi için daha önce iki farklı cin türü arasında bir ayrıma gitmek gerekmiştir: Bunlardan birincisi, Kur’ân’ı dinleyen ve ona iman eden cinler, ikincisi ise inanmayan ve şeytanlaşma niteliğine bürünen cinlerdir. Böylece Kur’ân “melek”in vahyi olurken, şîir şeytanlaşmış cinlerin vahyi olmaktadır.

Bu yeni tasavvurun şîir olgusunun anlaşılması noktasında bir tür yeni sayılabilecek bir gelişime neden olmasını beklememiz gerekmektedir. Ancak bu gelişimin yaşanması için, ilerleyen yüzyıllarda şîir/edebiyat eleştirisi alanında kendini gösteren edebi incelemelerin oluşmasına ihtiyaç duymuştur. Bu süreç içerisinde, şeytanların şairlere ilhamı/vahyi hem istisna bir durum olarak düşünülmüş hem de pejoratif bir dille ifade edilmiştir. Nitekim dönemin şairlerinden biri bunu şu mısralarıyla dile getirmektedir;

Doğrusu tüm diğer insanlar

Dişi birer şeytana sahipken,

Benim şeytanım erkektir.

Şîir ve nübüvvet arasında kaynak eksenli bu ayrımla beraber, Hz. Peygamber, savaş esnasında şîirle motivasyon sağlayan düşman karşısında şîire başvurma gereği duymuştur. Böylece şîirin biri “mü’min” diğer “kâfir” olmak üzere iki farklı türü arasında ayrım yapılmıştır. Hz. Peygamber’in düşmana saldırırken şîiri kullanma ihtiyacı hissetmesine neden olan bu kriz durumunu titizlikle ele almak gerekmektedir. Hiciv/alay maksadıyla şîir söyleme geleneği, bireysel düzlemi aşır kabile düzle-

mine sirayet eden bir olgudur. Bu nedenle Hz. Peygamber'i ve ona inanan mü'minleri toplumdan kopan bir grup olarak telakki edip hicveden düşman şiirlerine karşı Hassân b. Sâbit isimli müslüman şairin Kureyşlileri hicveden şiirler söylemesi gerekmiştir. Nitekim Hz. Peygamber Hassân b. Sâbit'e, "Kureyş'i nasıl hicvedersin, bilmez misin ki ben de Kureyşliyim?" diye sorunca Hassân b. Sâbit'in cevabı, "tereyağından kıl nasıl çekilip alınıyorsa ben de seni onlardan çekip ayırıyorum" şeklinde olmuştur. Böylece Hz. Peygamber ikna olmuş ve "onları hicvet, ruhu'l-kuds seni destekleyecektir" demiştir. Bunun neticesinde de Hassân b. Sâbit'in şiiri nübüvvet havzasında kabul görmüştür.

Sıklıkla şiir aleyhine bir argüman olarak kullanılan Şuara sûresini okuyan insan, bu surenin şiirsel yapısını kolaylıkla fark edecektir. Bu durumda şiiri tenkit eden yine bir şiir olmaktadır. Bu, en iyi ihtimalle şiirin yasaklanması değil, hoş karşılanmaması (kerahet) olabilir ki bu kerahet de mutlak olarak şiire yönelik değil, nübüvvet ile uyuşmayan şiire yöneliktir. Üstelik bu, ahlâkî bir kerahettir, dilerseniz buna ideolojik kerâhet de diyebilirsiniz. Her halükarda bu durum, dinî olarak yasaklama ile ilgisizdir, ondan olabildiğince uzaktır. Kaldı ki makbul karşılanan şiir türü Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâhâ gibi sahabîlerin şiirlerinde temsil edilmiştir. Klasik eleştirmenler Hassân b. Sabit'in müslüman olduktan sonra şiirinde zayıflama görüldüğünü ifade eder ve "şiir, kapısı kötülük/şer olan zor bir zanaattır (neked), oraya hayır kapısından girildiğinde şiir zayıflar" demişlerdir. Kanaatimce burada kastedilen, dinî anlamda hayır ve şer değildir. Şiir toplumdaki duygu ve hisleri galeyana getiremiyorsa (Aristo 'daki *katharsis* kavramı ile karşılaştırınız) bilinci yeniden inşa etme gücünü kaybeder. Bildiğiniz şeyleri söyleyen şiir, salt tekrara dayalı fikir gibi, faydasız ve anlamsızdır. Şiirin dinleyicisini bilinmez ufuklara, gizemli dünyalara götürmesi gerekir, işte onun zorlu ve eziyetli bir zanaat (neked) olarak nitelendirilmesinin anlamı da budur.

Anlatıldığına göre değişik alanlarda çok çeşitli katkılar sunmuş ansiklopedik bir düşünür olan Ebû Amr Osman b. Bahr el-Câhız;

Ölüp de rahata kavuşana ölü denmez,

Asıl ölü, yaşarken ölü olandır

Mısralarını dinlediği zaman yerinden fırlamış ve “bu bir şiir değil, bunu söyleyen de bir şair değildir; eğer biraz abartı katmamış olsaydı, onun neslinden bile şair çıkmaz derdim. Asıl şiir, bir tür tasvir sanatıdır” demiştir. Böylece hicri üçüncü yüzyıldan Câhız, on dördüncü yüzyıldan Seyyid Kutub ve Emin el-Hûlî ile aynı yerde keşişmiştir.

Eğer Kur’ân şiiri haram kılmış/yasaklamış olsaydı, şiir suskunluğa bürünürdü, oysa şiir savaşlar ve iç kargaşalarla birlikte yeniden gelişim göstermiş hilafet merkezinde, vezirlerin divanında kendine yer bulmuş, türlü türlü şiir tarzları, yöntemleri ortaya çıkmıştır. Ancak şiir her şeyden önce Kur’ân tefsirinin kaynağıdır. Kur’ân’ın tercümanı lakabını taşıyan İbn Abbas şöyle demiştir; “Kur’ân’dan bir şey size yabancı gelecek olursa şiire başvurunuz, zira şiir Arapların divanıdır.” (Burada cahiliye şiirine işaret edildiği açıktır) Diğer deyişle Kur’ân (ın yorumu) şiire muhtaçtır. İşte bu nedenle Tahâ Hüseyin cahiliye şiirinin güvenilirliği ile ilgili çalışmasında, bu şiirlerin intihal olabileceği tartışmasını başlatmıştır. Bazı kimseler cahiliye şiirine olan ihtiyacın Kur’ân tefsirinde bir kaynağa duyulan ihtiyaç mesabesinde olduğunu sanmışlardır. Fakat bu, burada tartışabileceğimizden daha geniş bir konudur. Bu konuyla ilgili olarak, beni şaşırtan şöyle bir soruyla karşılaşmıştım; “Tahâ Hüseyin “Cahiliye şiiri üzerine” adlı eserinde yanılmakta mıdır?” Buna cevaben şöyle demiştim; “Cahiliye edebiyatı üzerine isimli bir kitap, aslında o kitabın daha genişletilmiş haliydi, ancak Tâhâ Hüseyin, uyguladığı yöntemle halel getirmeyecek birtakım ifadelerin oradan kaldırılmasını uygun görmüştü, ben de bu konuda ona katılmıştım”. Ancak yasaklayıcı ve suçlayıcı söylemin yöntem sorusunu sorması, bu konuya girmesi zordur. Çünkü bu söylemin sahipleri, öncülleri tartışmadan sonuçları reddederler, akıllarının ermediği düşünsel sonuçlardan hoşlanmazlar.

9-Edebî İ’câz ve Şiirin Otoritesi

Şiirin gelişim göstermesi, ona karşı gösterilen hoşnutsuzluğun sadece bazı kimselerin benimsediği fikhî ve dar görüşlü bir tutum olduğunu göstermektedir. Kaldı ki şiirin hoş görülmemesi ile ilgili durum, en nihayetinde birkaç müphem rivayetten öteye de geçmemektedir. Burada şu hususa işaret etmemiz gerekmektedir: Kur’ân’ın i’câzı meselesi özü

itibariyle onun şiir olsun nesir olsun diğer tüm insanî edebiyat ürünlerinden üstün oluşu düşüncesi etrafında oluşmuştur. Konunun Mu'tezile-Eş'ariye karşıtlığı çerçevesinde ve edebi alandan olabildiğince uzak bir platformda, karmaşık teolojik tartışmalar bağlamında kelimâ bir bakış açısıyla ele alındığı da doğrudur, ancak i'câz konusuna yapılan bu kelimâcı müdahale; Kur'ân metni çevresindeki tartışmalardan neşet eden dilsel, edebi, teolojik, felsefî, ahlâkî ve hatta tarihsel ve coğrafi bütün bilgilere kaynaklık eden tarihsel-kültürel bağlam içerisinde oldukça doğal bir durum sayılır. Dilsel fesahat ve belâğatın tanımlanması ve bu özelliklerin i'câz olgusunun izahında ne ölçüde ve nasıl etkili olacağı konusundaki tartışmalar işte böyle bir süreç içerisinde devam etmiştir.

Daha önce bu tartışmanın doğası ve delalet alanı (gönderimleri) konusunda ifade etmiş olduklarımızı burada tekrarlamak istemiyoruz.²⁹ Burada sadece i'câzın dilsel/eleştirel bakış açısından hareketle tutarlı ve sistematik bir formasyonunu ortaya koymuş olan Abdülkâhîr el-Cür-cânî'nin (öl, 470/1078) çabalarına değineceğiz. Cür-cânî'nin "Esrârü'l-belâğa" ve "Delâilu'l-i'câz" isimli iki eserindeki temel konu, günlük/sıradan konuşma düzeyinden insan üstü ve m'uciz konuşma/kelam düzeyine kadar farklılık arz eden bütün kelimâ/konuşma düzeyleri arasında ayırım yapmaktır. Kelamın bu düzeyleri arasında ayırım yapabilmek için önce "edebî kelimâ"nın titiz bir şekilde tanımının yapılması gerekmektedir. Bu yüzden Cür-cânî'nin, kendisinden önceki bilginler tarafından yapılmış i'câz tanımlarıyla ikna olmadığı gibi kimileri tarafından bu konunun "illetsizlik/nedensizlik" alanına dahil edilmesi görüşünü de yeterli bulmadığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra Cür-cânî başta Bakillânî'nin Kur'ân'ın i'câzını açıklama konusunda kullandığı başat kavramlar olan "nazım" ve "te'lif" olmak üzere, önceki bilginlerin tanımlayıp kullandıkları bütün terimlerin bu tanım çerçevelerinden kurtarılıp özgürleştirilmesi yönünde gerçekten çok ciddi bir gayret sarf ettiğini de görmekteyiz.

Konunun başında Cür-cânî "Esrârü'l-belâğa" adlı eserinde cinas (ka-fiye uyumu) konusuna özel bir bölüm açmakta, böylece cinasın edebî metnin gösterge/delalet yapısının bir parçası olduğunu ispat etmek; onun sadece bir literal/fonetik süs olup metnin/kelamın anlam üretimi-

29 Bu tartışma için İlahî Hitabın Tabiatı isimli eserimizin i'câz konusu ile ilgili bölümüne bakılabilir.

ne katkısı olmadığı şeklindeki yanlışlığı ortadan kaldırmak istemektedir.³⁰ Ardından aynı konuyu “Delâilu’l-i’câz” adlı eserinde de ele almakta ve dildeki fesahat ve belâğatin sadece lafızlarda ve bu lafızların söz uyumunda aranması gerektiğini söyleyenlere reddiye mahiyetinde cinasın sadece metnin anlam yapısıyla değil, aynı zamanda üslûp yapısıyla da ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.³¹ Bu da onun cinas (ve onun bir türü olarak seci) terimini, bu terimi salt dış şekilsel özelliklere ve estetiğe indirgeyen anlamından özgürleştirmeye yönelik bir giriş çalışması olmaktadır.

Cinas terimini özgürleştirmeye yönelik bu çaba, onun “fesahat” ve “belâğat” terimlerini uzun dönemden beri içinde tutuldukları “lafız-mana” dikotomisinden kurtarıp terkip ve nazım ilişkileri düzeyinde anlamlandırmaya yönelik çabasından ayrı değildir.³² Cürcânî nazmı, “dilbilgisinin kuralları” şeklinde tanımlarken bilinen anlamıyla dilbilgisindeki ölçütleri, yani günlük konuşmadaki doğru ifadelerle yanlış ifadeleri ayırt etmeye yarayan kuralları değil, anlam üretiminde ötsel bir etkiye sahip olan takdim-tehir, fasl-vasl, zikir-hazf, emir-nehiy, kasr, istifham, iltifat, nefy... gibi terkip ve üslûp düzeyindeki kuralları kast etmektedir.³³ Bu kurallar ise ancak şiirlerden ve üst düzey dilsel metin üreten belâğat sahibi kimselerin sözlerinden çıkarılabilir. Konuşmacının bu kuralları üretici bir şekilde kullanma kapasitesine uygun olarak sözün düzeyleri arasında ayırım yapmak, üst düzey ve aşağı düzey sözün hangisi olduğunu belirleyebilmek işte bu kurallar temelinde mümkündür.

Bu noktadan hareketle Cürcânî i’câz konusundaki “illetsizlik/neden-sizlik” anlayışını yeterli bulmadığı gibi Kur’ân’ın i’câzının bir nitelik olarak bilinebileceğini, fakat etraflıca ifade edilip ortaya konulamayacağını söyleyen görüşle de yetinmez. Ayrıca o, “Kur’ân’ın inzâl edildiği dönemde ona muhatap olan Arapların, onun dengi bir söz ortaya koymaktan aciz kalmış olmaları, daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlar için de

30 Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belağa, şerh. Muhammed Abdülmun’im Hafâcî, Kahire, 1973, I, 99-111.

31 Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, Delâilu i’câzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, ngr. M. Muhammed Şâkir, Kahire, 1984, 61-62.

32 Delâilü’l-i’câz’da lafız-mana dikotomisinin bir yanlışlığı olduğunu göstermeye yönelik çabalar için bk. s. 417 vd. Aynı konunun Esrârü’l-belağa’daki anlatımı için bk. I, 97 vd.

33 Bk. Cürcânî, Delâil, 81-82.

geçerli bir delildir” şeklindeki görüşü de reddeder. Yani Cürcânî açıklayıcı bir yorum, ikna edici bir gerekçe aramaktadır. Bunun dışındaki izahlara iknâ olamamaktadır. İ’câz’ın Kur’ân metni dışında gerçekleştiğini söyleyen görüşe iknâ olmamaktadır, çünkü bu görüş kabul edildiğinde, Kur’ân’ın Araplara (“madem doğru söylüyorsunuz, o halde siz de bunun gibi bir söz getirin” şeklindeki) meydan okuyuşu izah edilmiş olmamaktadır. Diğer taraftan Cürcânî i’câz’ın Kur’ân’da geçmiş, gelecek ve şimdiye dair yer alan haberlerin doğruluğunda tahakkuk ettiğini söyleyen görüşe de ikna olamamaktadır, çünkü bu görüş kabul edildiğinde, Kur’ân’ın i’câzı sadece bazı ayetlerle sınırlı bir özellik olarak kabul edilmiş olacaktır. İ’câz’ın temsil, teşbih, mecaz, istiare gibi edebi sanatların kullanımında görüldüğünü söyleyen görüşe ise Cürcânî’nin haklı olarak yönelttiği soru şudur: “Kur’ân’ın çoğu âyeti bu tür edebî sanatlar içermektedir, bu durumda onlar hakkında ne denilecektir?”

Görüldüğü gibi Abdülkâhir el-Cürcânî, dönemine kadar ortaya konulmuş i’câz görüşlerinden hiçbirisine ikna olamamakta ve -kendisinin geliştirmiş olduğu nazım teorisi uyarınca- i’câzın her halükarda Kur’ân metninin içinde aranması, hiçbir şekilde onun dışında aranmaması gerektiğini; konusu (kıssa, teşri, itikat, uyarı, müjde, niteleme, vaat, tehdit...) ya da uzunluğu ne olursa olsun her bir Kur’ân âyetinde bu i’câz niteliğinin muhakkak mevcut olduğunu ve bu özelliğin her çağda anlaşılabilceğini savunmuştur. Ona göre Kur’ân’ın bu özelliği, dilsel olarak üstün bir sözün analiz edilmesi ile ortaya çıkan kurallar çerçevesinde tespit etmek mümkündür ve bunu bilmek sadece Araplara ya da vahyin nüzûlüne şahit olan kimselere (Kur’ân’ın çağdaşlarına) mahsus bir ayrıcalık değildir.³⁴

Kur’ân’ın edebi olarak baki kalacak olan mucizesine ulaşmanın yolu, sözün kurallarını bilmektir. Bu kuralları ise ancak edebiyat, özellikle de şiir incelemesi ile bilmek mümkündür. Fıkıhta bir kural olarak vaz edildiği üzere, “bir vacibin ancak kendisi ile gerçekleşebildiği şey de vaciptir.” O halde Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve Kur’ân’ın ilahîliğine taklitçi bir şekilde değil de, kanıtlara dayalı olarak iman etmenin yolu ve delili olan “i’câz”ın kanıtlarını öğrenmek isteyen kimse için, bu kuralları

34 Bk. Cürcânî, Delâil, 10.

bilmek dinî bir zorunluluktur. Kaldı ki dinî ilimlerin tedrisi esnasında dil bilimlerinin öğrenilmesi zorunlu kabul edilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî sadece şiir incelemesinin dinî bir zorunluluk olduğunu ifade etmekle yetinmez, şiiri tenkit eden ve değersizleştirmeye çalışan fıkıhçıları suçlar ve onların dinin en hassas meselesinde bilgi edinme yolunu tıkadıklarını, müslüman alim ile onun en önemli görevi yerine getirmesi için sahip olması gereken bilgi enstrümanları arasında engel koyduklarını söyler:

Zira Kur'an'ın kendisini inkâr edenlere karşı hüccet oluşunun, insan kudretinin erişemeyeceği ölçüde yüksek bir dil düzeyine (fesahat ve belağate) sahip olması ve düşüncenin ulaşamayacağı üstünlükte bir üsluba sahip olması sayesinde tahakkuk etmiş olduğunu bilmekteyiz. Arabın divanını bilmeyen, şiirlerinden habersiz olan, onların birbirlerine üstünlük sağlama noktasında kriter kabul ettiklerinde kuşku bulunmayan fesahat ve beyan hususiyetlerini bilmeyen kimsenin Kur'an'ın bu özelliklere sahip üstün bir kelim olduğunu idrak etmesi mümkün değildir. Durum böyle olduğuna göre, insanları şiirden (şiiri öğrenmekten ve üstün düzeyli söz ile üstün nitelikte olmayan söz arasındaki farkı anlamaya yarayacak kuralları incelemekten) alıkoyan kimse, Allah'ın hücceti olan Kur'an'dan insanları alıkoymuş sayılır. Böyle bir kimse, tıpkı Allah'ın kitabının ezberlenip muhafaza edilmesine ve uygulanmasına mani olan kişi gibi davranmış olur. ... Şu halde bizim Kur'an'ı (anlamını iyice kavramak suretiyle) muhafaza etmek üzere uğraştığımız bu ilimden bizi uzaklaştırmaya çalışan kimse, bize Kur'an'ı unutturmak ve onu kalplerimizden söküp almak isteyen kimse gibi davranmış olur. Çünkü seni (Kur'an'ın i'câzına delalet etmek üzere) delillere ulaşacağın kaynaktan mahrum eden kimse ile, o delile ulaşmak için sahip olduğun yoldan mahrum eden kimsenin yaptığı şey netice itibarıyla aynıdır.³⁵

Öyleyse şiir ilmi, Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre, sadece Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan ve bu gruptaki diğer ilimlerle eşdeğer olan bir ilim değil, kendisinden müstağni olunamayacak alternatifsiz bir ilimdir. Bu ilim diğer bütün ilimlerden önce, en üst düzeyde zorunluluk arz eder. Çünkü dinî zorunluluk konumunda yer almaktadır. Bundan dolayı da bu ilim, sadece Kur'an'ın i'câzını ortaya çıkarması nedeniye değil, aynı

35 Cürcânî, Delâil, 8-9.

zamanda tefsir ve yorum meselelerinde ihtilafları kesin olarak sonlandırmak ve yorumcuyu ideolojik hükümler vermekten ve demagojiye kapılmaktan muhafaza etmek gibi işlevleri nedeniyle, ilimlerin ilmi mertebesindeir. Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre şiir ilmi;³⁶

Öyle bir kapıdır ki, o kapıyı açıp da içeri girersen muazzam ilimlerden, değerli anlamlardan haberdar olursun. Ayrıca onun din konusunda da çok büyük faydayı hasıl ettiğini, Allah'ın kitabına dair yanlış görüşlerin önüne kesin bir şekilde engel koymayı sağladığını, tefsir konusunda sana birçok hatayı düzeltme imkânı tanıdığını görürsün. Doğrusu bu ilim sayesinde, iddialarının yanlış olmayacağından emin olur; doğru yolu anladıktan sonra sahip olduğun bu ilim ve irfanı ifade edip insanları o yola sevk edememe derdinden seni kurtarır; taklitçi bir lafızcı olmana engel olur, içi kuşkulu dışı emin kimselerden olmamanı sağlar; sana Allah kitabı hakkında yöneltilen tenkitler sorulduğunda dilinin tutulmamasını, ne diyeceğini bilmez halde çaresiz kalmamanı sağlar.³⁷

10-Sonuç

Abdülkâhir el-Cürcânî vahiy ve şiir arasındaki gerilimi, edebi olarak üstün niteliklere sahip kelamın/sözün (dolayısıyla Kur'an'ın) özelliklerini anlama hususunda şiiri hareket noktası edinmek sûretiyle çözmüşken Seyyid Kutub ve çağdaşları, -görmüş olduğumuz gibi- Kur'an'ın ufuk sahasını genişletmiş ve bütün sanatları bu saha içerisine dahil etmişlerdir. Onların attıkları bu adımların Cürcânî tarafından, dilbilim, felsefe, teoloji gibi alanlarda birtakım ön epistemolojik gelişmeler yaşanmadan önce atılması mümkün değildir. Buna karşılık Seyyid Kutub ve çağdaşları da, edebi inceleme ve metnin iç akışının (serd) analiz edilmesi gibi meselelerin tartışmasız öncüsü Muhammed Abduh gibi nahda öncülerinin çabaları olmadan bu yeni ufuklara açılmazlardı. Nitekim verdiği cesur fetvalarla dinî anlam alanını genişletip sanatsal anlatım, heykeltıraşlık gibi alanları bu alana dahil eden Muhammed Abduh bu fetvalarıyla hem

36 Aslında Abdülkâhir el-Cürcânî, bu alıntıdaki cümleleri "şiir"i değil, "nahiv ilmini" savunmak üzere sarf etmiştir. Yani Cürcânî'nin bu ifadeleri şiir konusuyla ilgili değildir. Eğer Ebû Zeyd kasten çarpıtma amacı gütmüyor, Cürcânî'nin metninden seçmecî iktibaslarla bulunarak dilediği kurguyu oluşturmak istemiyorsa (ki bize göre burada böyle bir art niyet aramak zorlama olur), o zaman burada bu hususu gözden kaçırmış olması muhtemelen bir dikkatsizlik sonucudur. (Çev.)

37 Cürcânî, Delâil, 41-42.

donukluk ve taklit duvarlarını delmiş hem de dinî anlam alanının yeniden müslüman topluma geçmesini sağlamıştır. Bu verimli, ümit verici ve vaatkâr alandan beslenen Necib Mahfuz, dinî hikayeleri edebî bir yaratıcılıkla yeniden ürettiği “Mahallemizin Çocukları” adlı eserini kaleme aldı. Ancak Mahfuz’un döneminde şartlar değişmişti, geleceğe yönelik iyimser vaatler giderek özgürlüklerin daraldığı bir ortamın tehlikesiyle azalıyordu. Birçok kimse Necib Mahfuz’un -Nobel ödülünü aldıktan sonra- “Mahallemizin Çocukları” adlı romanını Mısır’da yayımlatmak için neden Ezher’den onay almakta ısrar ettiğini anlamamıştı. Benim kanıma göre Mahfuz bu romanını “Çapulcuların Kavgası”³⁸ isimli romanının içine bir şekilde yerleştirmiş, fakat orada romanı alegorik/temsili dilden arındırıp daha muğlak, daha zengin bir akışla (serd üslûbuyla) ifade etmişti.

Bu tür sanat eserlerine yönelik itirazın -“Mahallemizin Çocukları”na karşı gösterilen tepkide olduğu gibi yaratıcı sanat eserleri, şiirler ve romanlar etrafında koparılan fırtınaların- bu tür sanatlarda konuşturulan karakterlerin sözleri ile sanatçının birbirine karıştırılmasına dayandığını söylemeye gerek bile yoktur. Bu karıştırma nedeniyle sanatçı, oyunundaki karakterleri nedeniyle sorgulanır, film yapımcısı, ressam ve heykeltıraş da, ürettikleri eserle hesaba çekilir olmuştur. Bilindiği gibi Hz. Peygamber devrinde yaşamış şair sahabî Hassân b. Sâbit, Mescid-i Nebvî’de şiirler söylerdi ve onun şiirlerinde geçen bazı ifadeler kimileri tarafından müstehcen olarak algılanmıştı, çünkü kullanılan kelimeler iki karşı cins arasındaki münasebetlerle ilişkili olarak kullanılan kelimelerdi. Nitekim biri bu duruma itiraz etmiş ve “Allah’ın peygamberinin mescidinde müstehcen sözler söylenir mi? diye çıkmıştı. Hassân b. Sâbit ise buna, “müstehcenlik kadınların yanında olur” diyerek cevap vermişti. Bu, eylem ile “şiirsel söz” arasında yapılmış titiz bir ayırım idi.

Din sanatı yasaklamaz, onu yasaklayanlar, kendilerini dinin, ahlâkın, örf ve geleneklerin savunucusu olarak görenlerdir. Bu kimseler aslında,

38 Necib Mahfuz’un bu eserinin orijinal adı “Melhamatu’l-harâfiş” şeklindedir. Harâfiş, memluklar döneminin Kahire’inde sokaklarda yaşayan fakir, fakat aynı zamanda ahlâkî değerlerden yoksun, suça meyilli ve etraflarına endişe saçan kimselere verilen isimdir. Necib Mahfuz, 70’li yıllarda Kahire’de Fişâvî (el-Fishawiy) kahvehanesi isimli bir mekânda sık sık bir araya gelip sohbet ettiği ve kendilerini “harâfiş” diye adlandıran bir gruba işaret etmek üzere bu kelimeyi kullanmıştır. (Çev.)

kendileri ile birlikte hareket eden ve geçmişe ait bir mantıkla birtakım şeyleri yasaklayıp diğer birtakım şeyleri serbest bırakan otoritelerin kararlarını savunan bazı aydınlar ve gazetecilerle birlikte statüko savunuculuğu yapmaktadırlar. Bir kere siyasî, düşünsel, kültürel ve toplumsal tüm alanlarda herhangi bir şeyin yasaklanması meselesi, her şeyden önce bir “özgürlük” problemidir. Totaliterizmin sanki halklar daha çocukluk çağından çıkamamış gibi uyguladığı koruma kalkanını kaldırmak gerekmektedir. Bu yasakçı söylemi hangi alanda analiz ederseniz edin, karşınıza işte bu “koruma” kavramı çıkıverecektir: Ekranı (televizyonu ve her türlü görsel sanatları) koruma, okuyucuyu koruma (şiir kitaplarını ve romanları toplatma), ahlâk ve değerleri koruma (yayınlar üzerinde denetim/sansür uygulama). Tüm otoriter söylemler “koruma” iddiasına dayanırlar, çünkü totaliter kendini “baba”, “çoban”, “bilge”, “idareci”, “ilham sahibi”, “ölümsüz” görür; insanların ona canla başla destek vermeleri, canımız kanımız sana feda olsun diye haykırmaları gerekir. Bu, dönemsel otoritelerle dinî otoritelerin ortak oldukları bir niteliktir.

Tıpkı eğitim, düşünce, bilimsel araştırma ve hür basın gibi sanat da, işte bu maskeleri düşüren bir ışık gibidir. Bu nedenle de her türlü otoriter, totaliter sistemlere yönelik tehlike arz eder. İşte tam da bizim sanat ve özgürlüğe olan ihtiyacımız da buradan kaynaklanmaktadır.

KLASİK ve MODERN DÖNEMDE KUR'ÂN YORUMU SORUNU³⁹

39 Bu yazı 31 Mayıs-1 Haziran 2002 tarihlerinde Halep'te düzenlenen, "yüzüncü yılında Kevâkibî" sempozyumunda sunulmuş ve Fransız Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsünün Arapça araştırmalar bölümünün yayını olarak 2003 yılında Şam'da basılan sempozyum kitabının 71-106. sayfaları arasında yer almıştır.

1-Sunuş

Şia ve bazı mutasavvıflar dışında tüm müslüman âlimler yaklaşık hicri dördüncü (miladî onuncu) yüzyıldan beri “te’vil” kavramı yerine tefsir kavramını tercih etmişlerdir. Te’vil’in Kur’ân’da mevcut olan nesnel anlamlar ve maksatlardan uzaklaşıp onun kelime ve cümlelerini kasıtlı olarak tahrif etmek, anlamlarını çarpıtmak ve böylece şahsi düşünce -ve hatta sapkınlıklara- girmek olduğu şeklindeki anlayış genel kabul görmüştür.

Hicrî dokuzuncu, miladi on beşinci yüzyılda yaşamış olan Celaleddin es-Suyûtî’nin tefsir ve te’vil kavramlarını eşit olarak değerlendirdiği bir tasnifi görmekteyiz. Bu tasnifte bu iki kavram, birbirleri ile olan irtibatları ve müfessirin bunlara olan ihtiyacı açısından eşit düzeyde görülmüştür. Buna göre tefsir, Kur’ân kelimelerinin anlamlarını açıklamak iken te’vil, cümlelerin anlamlarını ortaya koymaktır. Te’vil yoluyla cümlelerin anlamları ortaya konulurken, cümledeki hazf, takdim, tehir, kinaye, istiare, mecaz,... gibi tüm edebi sanatların kullanımı dikkate alınır. Ancak Suyûtî’nin dokuzuncu yüzyılda söylediği bu ifadeler, genel olarak aslında ilk dört yüzyılda ve hatta hicri beşinci yüzyılın sonuna kadar olan dönemde ifade edilmiş sözlerin tekrarından başka bir şey değildir. Nitekim Suyûtî sıklıkla Gazzâlî’nin sözlerini nakletmektedir. Bunun anlamı şudur: Suyûtî’nin kendisinden öncekilerden naklettiği görüşleri, kendi çağında tefsir alanında fiili olarak yürütülen uygulamaların bir nitelemesi olarak görmek mümkündür ki o çağda te’vil kavramı, olumsuz olmasa da, şüpheli, şaibeli bir anlama sahip bir kavram olarak görülmektedir.

Burada şu hususa işaret etmek gerekmektedir ki te’vil kavramı bu olumsuz içeriğini aşamalı olarak ve genellikle siyasî ve düşünsel çatışmaların eşlik ettiği birtakım toplumsal gelişim ve ilerlemeler aracılığıyla ka-

zanmıştır. Bu çerçevede tarih ve tefsir kaynaklarında dağınık olarak yer bulmuş olan bazı görüşleri delil olarak sunmak mümkündür. Bunlardan biri, Arapların dahisi olarak bilinen Amr b. el-As'ın tavsiyesi ile Emeviler mushaf sayfalarını kılıçların ucuna takıp Kur'an'ı hakem kılma söylemiyle Hz. Ali'nin ordusunun karşısına çıktıkları zaman ordusunda kopmalar meydana gelen Hz. Ali'nin, *"dün onlarla Kur'an'ın tenzili (ilahî bir kitap olarak kabul edilmesi) uğruna savaşıyorduk, bugün ise te'vili uğruna savaşıyoruz"* dediğini nakleden rivayettir. Hz. Ali bu sözyle, Kur'an'ı hakem kılma önerisine aldanıp ordudan kopanlara, Ümeyye oğullarından olan rakiplerinin yıllar önce Kur'an'ı ilahî bir kitap olarak kabul etmezken şimdi de onun te'viliyle (yorumuyla) oyun oynamak istediklerini anlatmak istemiştir. Ancak Hz. Ali'nin sözü, o gün için henüz bir terim haline gelmemiş olan ve sadece ihtilafın doğasını niteleyen bir kelime olan "te'vîl" kavramını olumsuzlayan herhangi bir anlama sahip değildir. Bunu destekleyen bir husus da, bizzat Hz. Ali'nin kendisinin, Kur'an'ı hakem kılmak isteyenlere karşı söylediği, *"Kur'an, mushafın iki kapağı arasında öylece durmakta ve kendisi konuşmamaktadır, aksine insanlar onu konuşturmaktalardır"*⁴⁰ sözüdür. Yine Hz. Ali, Haricilerle tartışmak üzere gönderdiği İbn Abbas'a şöyle demiştir; *"Onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme, çünkü Kur'an birçok anlama hamledilebilir, bu yüzden sen onlara karşı sünnetten delil getir."*

Hicri üçüncü, miladi dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin Âl-i İmran, 3/7. âyetin tefsiri bağlamında bazı tabiin âlimlerinden naklettiği görüşlerden birine göre, bu âyette sözü edilen "kalplerinde hastalık bulunan ve müteşabihlerin peşine düşen kimseler"den maksat, haricilerdir.⁴¹ Cümleye birebir kelime anlamları itibarıyla baktığımızda, onların Kur'an'daki müteşabih âyetleri te'vil ederek ve bu âyetleri dillerine dolayarak fitne çıkarmayı hedefledikleri anlamı çıkmaktadır. Zira müteşabih âyetlerin te'vilini, söz konusu âyetin açıkça ifade ettiği üzere, sadece Allah bilir. İlerleyen dönemlerde bu âyetin sadece tefsiri ve yorumu üzerinde değil, aynı zamanda anla-

40 İbn Cerir et-Taberî, Tarihü'r-rusul ve'mülûk, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1979, V, 48-49, 66.

41 İbn Cerir et-Taberî, Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, 1971, VI, 198.

mı belirleyen durak noktası⁴² konusunda da değişik akımlara mensup müfessirler arasında derin bir tartışma yaşanmış olduğunu muhtemelen herkes bilmektedir.

2-Terminoloji Savaşı

Hicri birinci yüzyıldan başlayıp ilerleyen dönemlerde artarak gelişen ve nihayetinde “te’vilciler/yorumcular” (müevvile) teriminin Haricileri, Şîa’yı, Mu’tezile’yi ve mutasavvıfları kapsayacak kadar genişlediği tefsir ve te’vil tartışmalarını ve bu çerçevede savunulan farklı görüşlerin çokluğunu burada yeniden anlatmamıza gerek olmadığı, bütün bunların gayet iyi bilindiğini düşünüyorum. Muhtemelen Şîa düşüncesinin felsefi ve teolojik formlarıyla gelişim gösterdiği hicri dördüncü yüzyıl, sünnilîği temsil eden Abbasî hilafet devleti ile Kahire’ye kadar otoritesini genişletmiş olan Şîi/Fatımî devleti arasındaki düşmanlığın da zirveye çıktığı yüzyıldır. Yine aynı yüzyıl, halife Me’mun döneminde devletin Mu’tezilî düşünceyi benimseyip sünnî ve fıkıhçı düşünceye karşı düşmanlık ettiği dönemin sonlanmasının ardından halife Mütevekkil döneminde sünnî ve fıkıhçı muhafazakar düşüncenin devlet desteğini alarak mutlak bir siyasî zafere ulaştığı yüzyıldır. Siyaset ile düşüncenin, “siyasî olan” ile “düşünsel olan”ın ya da “dünyevî” ile “dinî”nin birbirinden ayırt edilmesinin oldukça zorlaştığı bu ortamın te’vil kelimesinin anlamının “tahrif”e yakınlştırılmasında etkisinin bulunması tabiidir. Neticede tefsir terimi giderek daha ön plana çıkmaya başlamış ve nihayetinde “nesnel tarafsızlık”a işaret eder olmuştur.

Tefsir teriminin te’vil teriminin yerine bu şekilde geçmesi sürecinin tüm boyutlarıyla ortaya konulabilmesi için tefsir kelimesinin dilsel kullanım alanına müracaat etmek gerekmektedir. Tefsir kelimesinin Kur’ân’da sadece bir kez geçtiğini, buna karşılık te’vil kelimesinin en az on yerde kullanıldığını ifade etmek gerekmektedir. Yirmi küsur yılda inzâl edilmiş olan Kur’ân metnini dilbilim araştırmalarında “yaygınlık

42 Âyette lafzan, “müteşabihin te’vilini ancak Allah bilir, ve ilimde derinleşmiş olanlar, şöyle derler...” şeklinde bir anlam söz konusudur. Burada “Ancak Allah bilir” ifadesinden sonra nokta konulup durulursa, ilimde derinleşenlerin dahi bu müteşabihlerin anlamını bilmeyecekleri anlaşılır. Ancak söz konusu nokta konulmaz, aynı yere bir virgül konulursa (teknik deyimiyle, orada vir vakf yok ise) o zaman müteşabihlerin anlamını ilimde derinleşenler de bilirler anlamı çıkmaktadır. Tartışmaya konu olan husus budur. (Çev.)

ortalaması” adı verilen şeyin bir örneği olarak aldığımızda, Kur’ân’ın nâzil olduğu çağda te’vil kelimesinin Arap dilindeki kullanımının tefsir kelimesine oranla on kat daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra (f-s-r kökünden mi yoksa s-f-r kökünden mi türediği konusunda da ihtilaf bulunan) tefsir kelimesinin günümüzde çoğunlukla aynı dil içinde yapılan “tercüme” anlamında kullanıldığını da ifade edelim. Buradan hareketle (hicri dördüncü, miladi onuncu yüzyılda yaşamış olan) Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî’nin, şair Mütenebbî’nin divanına yazdığı ve sadece divandaki kelimeleri açıkladığı şerhi neden “fesr” diye isimlendirdiğini anlamaktayız. Kur’ân’ın açıklanması konusundaki ilk büyük eser ise, Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin, kendisinden önce Kur’ân metninin izahı sadedinde söylenmiş bütün görüşleri derlediği ve adını “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*” koyduğu tefsiridir. Taberî bu tefsirinde her bir âyetin izahına “...âyetinin te’vili” diyerek söze başlamaktadır.

Bütün bunlardan çıkan netice şudur: Suyûtî’nin tefsir ve te’vil arasındaki fark hakkında söyledikleri; tefsirin te’vil için zorunlu bir başlangıç mertebesi olduğu şeklindeki ifadeleri, bütüncül olarak bakıldığında doğrudur. Açıklama/izah etme faaliyetini yani te’vil faaliyetini yürütürken önce tefsir eylemini gerçekleştirmek gerekmektedir. Ancak Kur’ân’ın açıklanması eyleminin “tefsir” olarak nitelenmesi, tefsir teriminin te’vil terimine tercih edilmesinin ardındaki sebepleri yeterince izah etmemektedir. Bir başka bölümde özet olarak bu durumu izah etmeye çalışacağız. Fakat bu sunduğumuz izah bile, Kur’ân’ın açıklanması sürecindeki te’vil eyleminden önce, bizzat terimlerin kendilerinde dahi bir sorunun (problematik) bulunduğu sonucunu doğurmakta değil midir?

Bu soru bizi, başlıktaki “sorun” (problematik) kelimesine götürmektedir. Aslında çok boyutlu, derinlikli, (eskilerin deyimiyle) dipsiz ve sahilless bir denizi andırdığı halde apaçık olarak görünen Kur’ân araştırmaları alanında bu kelimeyi kullanmak o kadar kolay değildir. Bu arada insan eskilerin “dipsiz, sahilless deniz” türünden nitelemelerindeki eğretileninin (istiarenin) güzelliğinden kendini alamıyor. Bir deniz nasıl oluyor da hem sahilless, dipsiz oluyor hem de yüzeyinde dev dalgalar, derinliklerinde de öldürücü akıntılar bulunmuyor! Ancak işte bu nokta, klasik âlimlerin çoğunlukla mecaz anlamda kullandıkları ifadelerle bu

ifadelerin günümüzde oldukça yüzeysel bir şekilde anlaşılması arasındaki büyük farkı da göstermektedir. Çağdaş yüzeysel anlayışta klasik ifadeler, içinde yer alıyor oldukları bilişsel/epistemolojik ve dilsel bağlamdan koparılıp adeta tüketime sunulmaktadır.

Hız. Ömer, halifelik yıllarında bir hutbe esnasında, Kur'ân'da geçen وَأَفَكِهَةٌ âyetindeki أَفَكِهَةٌ kelimesinin⁴³ ne anlama geldiğini sorduğundan, hatta ondan önce bizzat Kur'ân'ın nüzûl döneminde sahabîler الَّذِينَ آمَنُوا (iman edip de imanlarına herhangi bir zulüm karıştırmayanlar var ya, işte onlar emniyet içinde olacaklardır ve onlar hidayet üzere olan kimselerdir) âyetindeki⁴⁴ “zulüm” kelimesinin ne anlama geldiğini sorduklarından ve Hız. Peygamber bu kelimenin şirk anlamına geldiğini söyleyen Hız. Lokman'ın oğluna nasihat ederken kullandığı إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (Doğrusu şirk çok büyük bir zulümdür) ifadesinin geçtiği âyeti⁴⁵ delil olarak gösterdiğinden; işte bütün bunların yaşandığı bu dönemlerden itibaren müslümanlar Kur'ân'ı açıklama işinin o kadar kolay olmadığını idrak etmişlerdir. İşte Hız. Ali'nin İbn Abbas'ı Haricilerle tartışmaya gönderirken, tartışma esnasında te'vil ve karşı te'vil çukuru-
runa düşmemesi konusunda uyarmasının sebebi, te'vil problematiğinin bu şekilde idrak edilmiş olmasıdır. Hatta ilk nesil sahabîlerin Kur'ân'ı te'vil etme eylemine girmekten büyük korku ve endişe duymaları, örneğin Hız. Ebu Bekir'in, “Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşüme göre bir şey söylersem beni hangi gökyüzü örter, hangi yer taşır!” demesi de, işte bu hassasiyetin neticesidir. Ancak sahabeye ait bu tür ifadeler ne yazık ki günümüzde çarpıtılarak aktarılmakta ve te'vile saldırının gerekçesi olarak sunulmaktadır.

Ancak sahabîlerin bu çekinceleri, olacaklara engel teşkil etmemiştir. (Tedbir takdiri değiştirmemiştir.) Çünkü hayat devam etmiş, ilerlemiş, İslam toplumu giderek genişleyip İslam'la ilişkiye giren diğer kültürleri de içine alır hale gelmiş, böylece yorumda esas alınan kriterler çoğalmıştır. Her ne kadar bu kriterlerin çokluğu, adına “İslamî dünya görüşü” diyebileceğimiz tek bir bakış açısının varlığını olumsuzlamasa da, ortaya

43 Abese, 80/31.

44 En'am, 6/82.

45 Lokman, 31/13.

böyle bir çeşitliliğin çıkmış olduğu da bir vakıdır. Bu durum, konuştukları dille gönderilmiş bir peygamberin yine konuştukları dille Allah'tan getirdiği bir ilahî kitaba, metne dayalı olarak teşekkül etmiş, merkezinde böyle bir metnin bulunduğu bir medeniyet söz konusu olduğunda, gayet tabiidir. Yorum kriterleri dilsel, fikhî, teolojik ve felsefi yorum türlerinde değişkenlik göstermiştir ve te'vil, ilk kaynakla, yani medeniyetin merkezi olan Kur'an'la olan uyumu sağlama noktasında en önemli enstrümanlardan biri olmuştur. Peki bütün bunlardan sonra te'vile büsbütün yüzeysel olarak bakmak mümkün müdür? Yoksa klasik ve modern müslümanın aklındaki sorunların başında yer alan ilk sorunun (problematik) bu olduğunu kabul etmek mi gerekmektedir?

3-Klasik Sorun

Klasik dönemdeki te'vil sorununu ele alabilmek için öncelikle ilk müslüman neslin (sahabe neslinin) bu görevin ağırlığı ve zorluğu konusunda ne kadar hassas olduklarını, hatta bazılarının bu hassasiyet nedeniyle nerdeyse te'vili haram olarak görmeye yaklaşmış olduklarını asla aklıdan çıkarmamak gerekmektedir. Ancak burada durum, bazı çağdaş araştırmacıların görmek istedikleri gibi değildir; burada mesele, sahabîlerin te'vilden kaçınıp *tefsire* yakınlaşmaları değildir. Zira o dönemde henüz te'vil ve tefsir kavramları arasında, sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan karşıtlık söz konusu değildir. Aksine mesele, Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi, Kur'an'ın "birden fazla yoruma tabi tutulabilir olması" (hammâlu evcüh) meselesidir ki bu durum karşıt ve çelişkili görüşlerin Kur'an'dan çıkarılması imkânını doğurmaktadır. Ancak bizzat Hz. Ali'nin kendisi, Kur'an'ın mushafın iki kapağı arasında öylece durduğunu, kendi kendine konuşmadığını, insanlar tarafından konuşturulduğunu ifade etmiş, yani te'vil'in kaçınılmaz olduğunu, fakat çok zor bir iş olduğu için siyasî çekişme ve oyunlara konu edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Ancak hicri dördüncü ve beşinci yüzyıllardan (miladi on ve on birinci yüzyıllardan) sonraki âlimler, tıpkı çağdaş dönemdekilerin kendi sözleriyle oynadığı gibi, erken dönem âlimlerinin görüşleriyle, sözleriyle oynadılar ve böylece te'vil alanında "makbul düşünce" ve "makbul olmayan düşünce" şeklinde bir ayrım ihdas ettiler. Bu kategorizasyonun

amacı ise, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat fıkıhçıları dışında kalan herkesin görüşlerini “makbul olmayan/haram düşünce” kategorisine koyup “makbul düşünce” kategorisini kendi tekellerine almaktır. Bu tavır İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye gibi sonraki dönem âlimlerinin eserlerinde oldukça yaygın bir şekilde gözlemlenmektedir. Nitekim adı geçen bu iki alimin eserlerinde “zararlı tefsirler”den ve “sapkın yorumlardan” okuyucuyu alıkoymaya yönelik ifadeler çokça yer almaktadır. Bu gibi kimseler bazen Mu'tezile tefsirine karşı objektif oldukları izlenimi uyandırmak istediklerinde, Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinin belâğat/dilbilim açısından taşıdığı değere işaret ederler, ancak bunu yaparken Zemahşerî tefsirinin “M'utezilî sapkınlıkları” konusunda uyarıda bulunmaktan ve bu tefsiri ancak Ehl-i sünnetin delillerini iyice kavramış olan kimselerin okuyabileceğini ilave etmekten geri durmazlar. Bu çerçevede dikkat çekici olan husus şudur ki, Zemahşerî tefsirinin meşhur baskılarının (Kahire'deki Halebî matbaası tarafından yapılan baskısının)⁴⁶ sünnî âlimlerden İbnü'l-Müneyyir tarafından yapılan ve Zemahşerî'nin sapkın(!) yorumlarını dipnotlarda eleştiren “*el-İntisaf fî ma tazammanahu'l-Keşşâfu nime'l-i'tizâl*” isimli şerh ile birlikte yapılmış olmasıdır.

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat (ki bu isim tamamen ideolojik bir terimdir) ile Mu'tezile arasındaki te'vil ihtilafı Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir arasındaki ihtilaftan ve tabii olarak İbn Teymiye ve talebesinden çok daha eskidir. Belki birtakım örneklerle göz atmak, bu ihtilafın tarihsel kökenlerini asıl kaynağında tespit etme imkânı verebilir. Detaylara girmeden şunu söylemek mümkündür: Kur'ân te'vilinin ve dolayısıyla bu konudaki problemin tarihi, metnin donukluğuna karşı hayatın hareketli olmasından, sürekli yenilenmesinden beslenmektedir. Usûl-i fıkıh âlimleri bu problemi, “vakıanın çokluğu ve sürekli yenilenmesi karşısında nasların azlığı” şeklinde ifade etmişlerdir. Usûl âlimleri “sebebin husûsiliği ve lafzın umûmiliği” dikotomisi ile bu soruna çözüm bulmuş, âyetlerdeki lafızların umûmiliğini anlama kaidesi olarak, âyetlerin inzâl edilmesine sebep olan olayların hususiliğini ise bir “kıyas” kaidesi olarak benimsemiş olsalar da, bu dahice çözüm Kur'ân metninin toplamının

46 Aslında Zemahşerî tefsirinin sadece yukarıda zikredilen baskısı değil, hemen tüm baskıları İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri ile birlikte yapılmıştır. Bu tefsir elektronik ortamdaki programlara bile aynı şekilde aktarılmıştır. (Çev.)

sadece altıda birinden daha az bir kısmını teşkil eden ahkâm âyetleri ile sınırlı kalmış, diğer âyetler konusunda herhangi bir çözüm olmamıştır.⁴⁷

Böylece hayatın ve hayattaki olayların sürekli yenileniyor oluşu, nas-ların sayısal olarak sınırlı olması nedeniyle, fıkıh merkezli akla meydan okuyan bir durum olmuştur. Fıkıh merkezli aklın buna cevabı ise biri dilsel diğeri rasyonel olmak üzere iki zeminde olmuştur. Ancak aynı meydan okumayla Mu'tezilî akıl da karşı karşıya kalmıştır. Fakat Mu'tezilî aklın bu meydan okumayla karşı karşıya kalması, fıkıh alanında değil “itikât/inanç/teoloji” alanında söz konusu olmuştur. Mu'tezilî aklın buna cevabı da, tıpkı fıkıh merkezli aklın cevabı gibi, biri dilsel diğeri rasyonel olmak üzere iki zeminde olmuştur. Mu'tezilî aklın dilsel düzeyde verdiği cevap, nas/metin ile akıl arasındaki çatışmayı/çelişkiyi çözmek üzere, dilbilimsel bir enstrüman olan “mecaz”ı devreye sokmak şeklinde olmuştur. Rasyonel düzeyde verilen cevap ise kıyas yöntemine dayalı olmuştur. Bu kıyas, “gaibin/bilinmeyenin şahide/bilinene kıyası”dır. Bu kıyas yönteminde “mutlak”ın (metafizik olanın) her açıdan “sınırlı” (dünyevi/fizikî) olandan farklılığı esas alınmıştır. Dolayısıyla bu, bazı araştırmacıların⁴⁸ sandıkları gibi “mutabakat kıyası” (iki şey arasındaki uyum ve benzerliğe dayalı kıyas) değil, “muhalefet kıyası” (zıtlık üzerinden yapılan kıyas) şeklindedir. Mu'tezile'nin yarı felsefi kavramları olan ve mezhep ilkelerinden ikisini teşkil eden “tevhid” ve “adalet” ilkeleri, (hatta Hayyât'ın Kitabu'l-intisâr'ında ifade ettiği üzere, tevhid ilkesinin esasını da “adalet” ilkesi teşkil etmektedir)⁴⁹ Allah ile alem arasındaki zıtlığa (benzemezliğe) dayalı olan bu kıyasa binaen geliştirilmiştir.

Ehl-i hadisin ve fıkıhçıların Mu'tezile düşüncesinden ve bu düşüncenin çıkarım yollarından nefret etmeleri için birçok sebepleri vardı ki bizim konumuz bunları incelemek değildir. Sadece şunu ifade etmekle yetinelim ki Ehl-i hadis ve fıkıhçılar genel anlamda, Kur'ân metninin epistemolojik sırlarının derinliğine inmekten hoşlanmazlar. Nitekim onların Mu'tezile'ye ve felsefecilere karşı besledikleri nefret, mutasav-

47 bk. Suyûtî, el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân, Esbâbu'n-nüzûl bölümü.

48 Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Arap aklının eleştirisinde kıyasa yaklaşımı bu şekildedir. Mu'tezile'nin te'vil problemi konusundaki yöntemi hakkında bizim “el-İtticâhu'l-aklı fi't-tefsîr, dirâse fî kadiyyeti'l-mecaz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile” isimli çalışmamıza bakılabilir.

49 bk. el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, el-İntisâr fi'r-reddi ala İbni'r-Râvendî, thk. Nyberg, Beyrut, 1957, s. 13-14.

vıflara , özellikle birtakım yabancı kelimeleri kullanan ve zühd anlayışlarını irfânî temele dayandıran mutasavvıflara karşı besledikleri nefretten çok değildir. Bu sebeple Hallâc-ı Mansur ve Sühreverdî gibi mutasavvıflar hayatlarıyla bedel öderken diğer birçok kimse sapıklık, zındıklık, dinden çıkma gibi ithamlara maruz kalmakla aynı bedeli ödemişlerdir. Muhtemelen usûl-i fıkıh âlimlerinin bu meydan okumaya ahkâm âyetleri ile sınırlı bir cevap vermeleri, bu âyetlerde konu olan meselelerin günlük hayatlar ve insanların maslahatlarıyla doğrudan ilişkili olması gibi pratik bir sebebe dayanmaktadır. Bunun yanı sıra fıkıhçıların kullandıkları kıyas yöntemi rasyonel açıdan anlaşılması kolay bir kıyastı, yani Mu'tezilenin kullandığı kıyas gibi benzeşmezliğe/muhalefete dayalı değil, uyuma, benzerliğe dayalı bir kıyastı.

Ehl-i hadisin ve fıkıhçıların filozoflarla, kelamcılarla ve mutasavvıflarla olan ihtilafının sebepleri bir yana, son gruptakilerin (filozof, kelamcı ve mutasavvıfların) söz konusu meydan okumalara itikat/teoloji, düşünce ve ahlâk alanlarında verdikleri cevaplar, fıkıhçılar tarafından kabul de görmemiştir. Örneğin “Rahman Arş’a istiva etti” (Taha, 20/5) ve “Muhakkak sizin rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva edendir” (A’raf, 7/54) gibi âyetlerde sözü edilen “Allah’ın arşa istiva etmesi” meselesi Mu'tezile tarafından bir temsili anlatım olarak değerlendirilmiştir. Buna göre ortada herhangi bir arş ve ona oturma anlamında bir istiva söz konusu değildir. Onlar bu yorumda (te’vilde), kendisi hakkında, “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir, O her şeyden haberdardır” buyuran Allah’ı zatı hakkında “bir yere oturmak” anlamının düşünülmesinin imkânsız olmasından hareket etmişlerdir.⁵⁰ Mu'tezilenin bakış açısına göre Allah’ın arşa istiva etmesi lafzan anlaşılacak olursa, O’nun mekanla sınırlı olması ve arazları kabul eden bir cisim olması anlamına gelir. Mu'tezilenin yorum/te’vil kriteri olarak ters kıyasa (iki şey arasındaki benzeşmezlik kıyasına) dayanması Kur’ân metninin yapısı konusunda oluşturdukları tasavvurun da dayanak noktasını teşkil etmiştir. Nitekim onlar bu tasavvurlarını, bu çalışmada ele alacağımız muhkem-müteşabih dikotomisi üzerinden inşa etmişlerdir.

50 bk. Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen el-Esedâbâdî, Müteşâbihu'l-Kur’ân, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1966, s. 35-6.

İlgili tartışmalarda “sıfât âyetleri” olarak isimlendirilen bu ve benzeri âyetlerin bu şekilde Mu'tezilî bakış açısından yorumlanmasına karşılık, fıkıhçılar Allah'ın arşa istiva etmesini salt literal olarak anlamışlardır. Bununla beraber onlar bu gibi ifadelerin literal anlamının çağrıştırdığı teşbihi (antropomorfizm), yani Allah'ın insan gibi tasavvur edilmesini de reddetme gayreti içinde olmuşlar ve bunun neticesinde zaman zaman Ahmed b. Hanbel'e zaman zaman da İmam Malik'e nispet edilen ve günümüze kadar bu tartışmalar çerçevesinde sıklıkla tekrar edilegelen o meşhur ifadeye söylendiği gibi “İstiva bilinmektedir, ancak Allah'ın arşa nasıl istiva ettiği bilinmemektedir. Bu konuda konuşmak ise bidattir, dine dinde olmayan bir şey sokmaktır” formülüne ulaşmışlardır.

İslam düşüncesinin hemen her alanında tedavülde olan -ve görüldüğü kadarıyla hiç kimsenin üzerinde derinlikle düşünmediği- bu sloganik ifadeyi, bu mottoyu biraz dikkatlice incelersek, içerisinde birçok düzeyde çelişkiler barındırdığını görebiliriz. Öncelikle bilinen bir şeyin duyularla, akılla ya da muhayyile gücü ile idrak edilebilir olması gerekir. Bu yollardan herhangi biri ile idrak edilen bir şey ise, keyfiyet açısından bilinmezlik arz edemez. Çünkü keyfiyet (nasıllık), herhangi bir şeyi tanımlarken kullanılan ana arazlardan (yüklemlerden) biridir. Buna karşılık keyfiyeti (nasıl olduğu, nasıl gerçekleştiği) bilinmeyen bir şey, “bilinen” olarak nitelendirilemez. İkinci olarak, istiva kelimesi dilsel bir veridir ve anlamı ancak dilsel bağlam içerisinde ortaya çıkar. Dilsel bağlamın en alt sınırı, en küçük birimi ise cümledir. Bunun bir üstündeki birim, cümlemin öncesinde ve sonrasında yer alan bölümlerle birlikte içinde yer aldığı pasaj bütünlüğüdür. En üst düzeyde ise, metnin tamamının bütünlüğüdür. Buna göre, “istiva bilinmektedir” ifadesi, dilsel göstergenin doğrudan gösterileni olan “zihinsel kavram”ı (oturma anlamını) da içermektedir ki⁵¹ bunun, ilgili ifadenin Kur'an'daki haliyle

51 Ebû Zeyd'in bu ifadelerinin daha kolay anlaşılması için, burada dolaylı atıflar yaptığı yapısalci dil kuramının gösterge kavramını kısaca arz etmekte fayda vardır. İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure tarafından dile getirilen yapısalci anlayışa göre dilsel bir ifade iki ana unsurdan oluşur. Bunlardan biri, ifadenin yazılı ya da görsel olarak arz ettiği hal, yani bir kelimeyi duyduğumuzda kulağımıza gelen ses imgesi ya da onu yazılı olarak gördüğümüzde, gözümüzün önünde yer alan görsel imgedir. Buna “gösteren” denilir. İkincisi ise, bu gösterenle işitsel ya da görsel yol vasıtasıyla karşılaştığımızda, yani onu duyduğumuzda veya gördüğümüzde zihnimize canlanan tasavvur, ya da kavramdır. Buna da “gösterilen” denilir. Gösteren ve gösterilen ikilisi, göstergenin iki unsurudur. Dikkat edilirse, dilsel bir unsurun (kelimenin) dış dünyadaki fiziksel karşılığı burada hiç konu edilmemektedir. Yukarıdaki istivâ kelimesinin doğrudan gösterileni olarak “zihinsel anlam”dan söz

bir ilgisi yoktur. Üçüncü olarak, Kur'ân âyetleri bu istiva olayından söz ettiği ve bunun ilahî bir fiil olduğunu bildiriyor olduğu halde, bu konuda konuşmanın bir tür bidat olduğunu söylemek de çelişkidir.

Fıkıhçılar bu tür ifadeleri, içeriklerine yönelik herhangi bir analiz ve inceleme yapmaksızın almaktadır. Kuşkusuz yukarıdaki ifade, üç bölümden oluşmaktadır; bunlardan birincisi literal anlamın gönderimini açıkça ortaya koyan (istiva bilinmektedir) kısmı, ikincisi Mu'tezilî yorumu yalanlayan (istiva'nın nasıl olduğu bilinmemektedir) kısmıdır ve üçüncüsü konuyu bütünüyle "bidat" kategorisine sokmakta, her bidatin sapkınlık olduğu ve her sapkınlığın sonunun cehennem olduğu yargısına ulaşmaktadır. Bilinenden bilinmeyene ve oradan da bidate doğru ilerleyen bu üç aşamalı tınısal etki, cami kürsülerinde verilen vaazlarda insanlara söylendiği zaman yarı büyüsel bir etki uyandırmaktadır. Böylece müslüman kitleler ve ilim talebeleri tefsir adına, te'vile karşı bindirilmiş kıtalar olarak konuşturılmaktadır.

İsrailiyat rivayetlerine çokça yer vermiş olması dışında diğer tüm özellikleriyle Ehl-i sünnet havzasında yazılmış tefsirler içerisinde belki de en büyük tefsir olma niteliğine sahip eser, İbn Cerir et-Taberî'nin *Câmiu'l-beyan* isimli tefsiridir. Bu tefsiri özellikle rasyonel yorumla ilgili meseleler açısından incelediğimizde (ve tabi ki, daha önce izah ettiğimiz üzere, Taberî'nin te'vil kavramını bütün bir izah faaliyeti olarak kullanmış olduğunu bir kenara koyduğumuzda), bu tefsirde rasyonel yorum adına herhangi bir şeyin bulunmadığını görürüz. Ancak bu durum her ne kadar ilk etapta dikkatsiz bir okuyucu tarafından tefsir kavramının te'vil kavramına tercih edildiği şeklinde anlaşılabilecek olsa da, işin doğrusu şudur ki, Taberî'nin bu tür bir yoruma yer vermemiş olmasının, üzerinde düşünülme hakkı eden özel bir anlamı bulunmaktadır. Örneğin Taberî, "istiva" kelimesiyle ilgili açıklamasını Bakara, 2/29. âyetinde *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (L'ŪM) açıklamaktadır ki bu âyet, daha önce ifade ettiğimiz diğer âyetlerde olduğu gibi, istiva meselesi ile ilgili soruna neden olmamaktadır. Buna karşılık

edilmesi, bu kelimeyi duyan herkesin aklına "oturma" anlamının doğal olarak geldiğini vurgulamaktadır. Yani "istiva bilinmektedir" diyen kişi, aslında "istiva, oturmak demektir" demiş olmaktadır. İşte klasik mottonun çelişkili yönü buradadır. (Çev.)

Taberî, istiva kelimesinin yukarıda ifade ettiğimiz sorunlara neden olduğu diğer âyetleri izah ederken, bu kelime ile ilgili tartışmaları tamamen görmezden gelmekte ve “biz bu kelimeyi daha önce açıklamıştık, burada tekrara gerek görmüyoruz”⁵² diyerek geçmektedir. Peki günümüze kadar süregelen bu yakıcı tartışmada Taberî’nin konuyu böylesine görmezden gelmesi ne anlama gelmektedir? Kaldı ki bu tartışma, Taberî’den yaklaşık dört asır sonra, “*cehmiyye ve sıfat inkarcılarına karşı gönderilen yıldırımlar*” isimli bir kitap yazılmıştır ki bu kitapta “meczaz tağutu” isimli bir bölüm yer almaktadır.⁵³ Peki konu bu kadar hararetli bir şekilde tartışılırken, Taberî nasıl bu meseleyi hicri üçüncü asırda böylesine ağırbaşlı bir eda ile geçiştirivermiştir?

Taberî’nin konuya yer vermemesi, onun bu konuda Mu'tezile ile aynı düşünmediğini göstermeyeceği gibi onlarla görüşbirliği içinde olduğunu da göstermez. Aksine bu suskunluğun kendine özel bir başka anlamı olabilir. Bilindiği gibi Taberî, Hanbelilerin Bağdat’ta siyasi otorite ile ittifak yaparak bütün gücü ellerine aldıkları, hakimiyetlerini tam olarak sağladıkları bir dönemde yaşamıştır ve kendisi hem teorik hem pratik birçok büyük meselede kendine has icthatlarda bulunan, senet ve metin itibarıyla oldukça önemli olduğu halde henüz gerekli ilgiyi görmemiş “tehzibu’l-asar” isimli bir eser kaleme almış olan bir müctehit fıkıhçıdır. Ahmed b. Hanbel ile ilgili görüşleri Hanbelileri çok kızdırmış, hatta kendisini öldürme teşebbüsünde bulunmalarına sebep olmuştur. Bu saldırılar karşısında Taberî evinden dışarı çıkamaz hale gelmiş, neticede evinde vefat etmiş ve (gizlice) defnedilmiştir. Acaba bütün bunların Taberî’nin yukarıdaki alengirli, tartışmalı meselelerden uzak durmasında bir etkisi olabilir mi? Bu soruya çok net bir yanıt vermek mümkün değildir, kaldı ki Taberî’nin eserleri bizzat kendisi tarafından değil, talebeleri tarafından kaleme alınmıştır. Bu yüzden, bu tartışmaların neden Taberî’de yer almadığını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak daha önce söylediğimiz gibi, bu durum onun Mu'tezile ile aynı görüşte olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, onlara karşı oldu-

52 Bk. Taberî, Câmîu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân, I, 428-431.

53 Söz konusu kitap İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından yazılmıştır. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, es-sa-vaiku’l-mürsele fi’r-reddi ‘ale’l-cehmiyyeti ve’l-mu’attıla, thk. Ali b. Muhammed ed-Dehil, Riyad, 1987.

ğu anlamına da gelmez. Buna ilaveten Taberi'nin eseri, sadece tefsir ve te'vil arasında değil, aynı zamanda bütün nakle dayalı Kur'an ilimleriyle gerçek bir yorumlama eylemi arasında da hakiki bir terkip, sentez oluşturma konusunda gösterdiği ciddi çaba nedeniyle, son derece önemlidir.

Bu durumda cevaplanması gereken soru şudur: Mu'tezili anlamda te'vilden bütünüyle arınmış olup sadece kelimelerin izahlarını (tercümesini) yapmakla yetinen bir tefsir eseri mevcut mudur? Bu tür kitaplar mevcuttur, ancak onların tefsir oldukları iddia edilemez. Örnek olarak "Ğaribu'l-Kur'an" kategorisindeki eserler zikredilebilir. Oysa te'vil/yorum faaliyeti, özü itibarıyla tek ve bütüncül bir faaliyettir, çünkü (müfessirin aramakta olduğu) anlama ulaşmak, üst düzey bir sentez çabasını gerektirdiği gibi Kur'an metninin mahiyetine ilişkin bir kavrayış ve (zımnen de olsa) bir tasavvur sahibi olmayı gerektirir.

Mu'tezile, Kur'ân âyetlerinden bazılarının "kitabın anası" konumundaki muhkem âyetler kategorisinde olduğunu, buna karşılık diğer bazı âyetlerin müteşabih olduğunu ifade eden Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetine dayanarak bir yorum teorisi geliştirmiştir. Bu teorinin zemininde, müteşabih (anlamı kapalı) âyetlerin anlaşılması, muhkem (anlamı açık) âyetlere müracaat yoluyla gerçekleşir. Yine Mu'tezile âlimleri epistemoloji ve dil teoriler aracılığıyla, âyetlerin anlamındaki "açıklık" ve "kapalılık"ın çeşitli düzeylerini belirlediler. Böylece Mu'tezili yorum teorisi, salt teorik ve soyut formatıyla, hasımları nezdinde de takip edilen bir model haline geldi. Peki, bu durumda ihtilaf noktası nedir?

İhtilaf noktası şudur: Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyeti birtakım âyetlerin anlamının kapalı, diğerlerinin açık olduğu ifade etmiş, ancak bunların hangileri olduğunu tam olarak belirlememiştir. Kur'ân'ın bir başka yerinde de bu noktada bir belirleme söz konusu değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin rasyonel bilgiyi ölçüt olarak kabul etmesi kolaylaşmıştır. Buna göre doğrudan dilsel anlamı itibarıyla rasyonel kavram ve kuramlara uygun olan ifadeler "açık/muhkem", bunlara aykırı/çelişik olanlar ise "müteşabih/kapalı" kabul edilmiş ve bu kapalı âyetlerin doğrudan dilsel anlamlarına göre yorumlanmasının kabul edilemez olduğu düşünülmüştür. Söz konusu kapalılığın giderilmesi ve muhkem-müte-

şabih arasındaki çelişki vehminin yok edilmesi noktasında enstrüman olarak “mecaz” devreye sokulmuştur. İşte tam olarak İbn Rüşd’ün kullandığı, din ve felsefe arasındaki çelişki durumunu izale etmek için geliştirdiği dil teorisi budur.⁵⁴

Hicri dördüncü, miladi onuncu yüzyılda yaşamış olan Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, Mütешâbihu'l-Kur'ân isimli eserinde, Mu'tezilenin bu teorisini en gelişmiş haliyle ortaya koymaktadır. Ancak üçüncü yüzyılda yaşamış olan İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkilî'l-Kur'ân* isimli eseri, Mu'tezile'ye karşı koyarken, onların teorilerinin, Âl-i İmrân sûresindeki âyetin okunuşu esnasında atıf tercihini kabule dayandığını ifade etmektedir. Yani ona göre Mu'tezilî âlimler, mütешâbih âyetlerin te'vilini sadece Allah'ın değil, onunla birlikte ilimde derinleşmiş âlimlerin de bileceğini düşünmektedirler. Burada ihtilaf noktası, (mütешâbih âyetlerin bilinip bilinemeyeceği değil), hangi âyetlerin muhkem hangilerinin mütешâbih olduğunun tespit edilmesi meselesidir. Mu'tezile'ye göre muhkem olan bir âyet, karşıtları için mütешâbih olabilmektedir, bunun tam tersi de söz konusudur.⁵⁵ İşte, Mu'tezilî yorum teorisinin, salt teorik ve soyut formatıyla, hasımları nezdinde de takip edilen bir model haline geldiğini söylerken kast ettiğimiz budur. Bu, sün-nî İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî tefsirinde yazmış olduğu şerhte apaçık bir şekilde görebileceğimiz bir durumdur.

Eş'arilerin Mu'tezile ile olan ihtilafı nihayetinde adalet konusunda düğümlendiği ve bu konunun merkezinde de “insan fiilleri” meselesi yer aldığı için, tevhid ve tenzih konularıyla ilgili olan ilahî sıfatlar meselesine dair âyetlerin te'vilinde bir ittifak sağlanmıştır. Ancak birtakım sebeplerden dolayı, bu ittifak İslam düşüncesi içerisinde gelişme ve ilerleme şansı bulamamıştır. Belki de bu sebeplerin en önemlisi, İslam imparatorluğuna musallat olan siyasî parçalanmışlık durumu ve bunun sonucunda Moğol istilasına kadar varan zayıflama dönemi ile birlikte bütün müslüman memleketleri tehdit eden birtakım tehlikelerin baş göstermiş olmasıdır. Bu dış tehlike durumlarının ortak özelliklerinden

54 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, thk. M. Ammara, Kahire, 1972, s. 32.

55 Konuyla ilgili örnekler için “el-itticâhu'l-aklî fi't-tefsîr” isimli eserimizin 164-178. sayfalarına bakılabilir.

biri, toplumun kendisini koruyacağını düşündüğü tasavvurlara sınımsız sarılması yönündeki eğilimi güçlendirmesidir. Bu sebeple İslam düşüncesinin birçok alanında Hanbelîliğin yaygınlaşıp hakim unsur haline gelmesi doğal bir sonuçtur. Burada şunu görmek gerekmektedir ki, ilahî sıfatlarla ilgili âyetlere yönelik Eş'arî yorumlar bile, Mu'tezile ile tevhid kavramı üzerinde sağlanmış ittifaktan dolayı, tutucu Hanbelî düşünce tarafından gayri meşru sayılmıştır. Hanbelî düşüncenin önemli temsilcilerinden İbn Teymiye'nin aklın apaçık ilkeleri ile sahih nakiller arasında uyum olduğunu teorik olarak açıkça ilan ettiği doğrudur, ancak yine de İbn Teymiye nezdinde (akıl ve nakil arasındaki) ittifak noktasının dayanağı, akıl değil nakildir. Diğer deyişle Mu'tezile ve filozofların aklı esas kabul ettikleri ve nakli buna göre yorumlamayı savundukları yerde İbn Teymiye ekolü sahih naklin esas olduğunu ve aklın kabul ya da reddine onun karar vereceğini düşünmektedir.

Bunun sonucunda da Kur'ân metnini te'vil etme (yorumlama) yasasını temellendiren esas unsur “muhkem-müteşabih” dikotomisi değil, nakil olmuştur. Buradan hareketle de İbn Teymiye'nin “Mukaddime fî usûli't-tefsîr”inde nakle dayalı usûl kaideleri üstten aşağıya doğru şöyle sıralanır;

- 1) Kur'ân Kur'ân'ı tefsir eder; bir yerde gelen ve kapalı olarak geçen bir ifade, bir başka yerde açıklanır. (Bu, her zaman doğru olarak işleyen bir kaide değildir, çünkü Kur'ân metni nâzil olmaya devam ettikçe, kelimelere yüklediği anlam alanı da genişlemiştir. Bu nedenle, yirmi küsur sene boyunca nüzûlü devam etmiş olan bir metnin bir yerinde geçen bir kelimenin anlamının diğer geçtiği yerlerde de aynı olması çok zordur. Bu durum İbn Teymiye sonrasında, çağdaş dönemde Muhammed Abduh ve Emin el-Hûlî gibi isimler tarafından dikkate alınmıştır.)
- 2) İster -çok az da olsa- doğrudan ister dolaylı olarak (yani sünnet aracılığıyla) Hz. Peygamber'e atfedilen tefsir bilgileri.
- 3) Güvenilir senetlerle sahabîlere atfedilen, onlardan nakledilen tefsir rivayetleri. Sahabî rivayetlerinin önemi onların nüzûl çağına yakın olmaları ve Esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, mekkî-

medenî ve vahyin nüzûlünü gerektiren durumlara dair bilgileri nedeniyledir.

- 4) Tabiin âlimlerinden nakledilen tefsir rivayetlerinin ise alınması da reddedilmesi de mümkündür. Ancak onların birbirleriyle olan ihtilaflarının bir çatışma ve karşıtlık şeklinde değil, bir çeşitlilik şeklinde olduğu da bilinmektedir.
- 5) Son aşamada müfessirin (yorumcunun) dilbilgisi, fıkıh, Kur'ân ilimleri gibi ilimleri bilmesinin yani bütün nakli ilimlerden haberdar olmasının gerekliliği şart koşulmaktadır.

Tefsir usûlünün bu sıralamasında mecaza kesinlikle yer bulunmamaktadır. Zira mecaz, dilin kullanımında bir tür yalan -ya da en iyi ihtimalle, Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin ifade ettiği şekliyle, bir iddia- olarak kabul edilmekte ve Kur'ân'ın bundan münezzeh olduğu düşünülmektedir. Günlük dili kullanan kimse mecaza başvurur, çünkü bütün hakikatleri bilemez, oysa bu durum ilahî ilim için kesinlikle düşünülemez. Mu'tezile ve Eş'arîlere göre Kur'ân'da mecaz olarak kabul edilen ifadeler, bu düşünceye göre sadece günlük dilin kullanımında olan birtakım olgusal üslûp özelliklerinden ibarettir. Bütün bunlar İbn Teymiye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin daha önce işaret etmiş olduğumuz "*cehmiyye ve sıfat inkarcılarına karşı gönderilen yıldırımlar*" isimli eserinin "*mecaz tağutu*" isimli bölümünde yer alan değerlendirmelerdir ki söz konusu kitabın müstakil olarak incelenmesi gerekmektedir.

4-Çağdaş Sorun

Burada artık ictihad kapısının yarı kapalı bir duruma gelmiş olduğunu söylemek gayet doğaldır. Nitekim bu kapı çok geçmeden, çöküş ve donukluk çağında tamamen kapatılmıştır. Bu çağda artık bütün bilgi alanlarında, geçmişte yazılmış olanların şerhleri, haşiyeleri ve muhtasarları yapılmıştır. Zira meydan okumaları kabul edip onlara cevap vermeyi başarabilen canlı ve aktif İslam aklı, müteahhirin döneminde artık giderek çöküşün yaşandığı bu dönemde geçmişteki mirasının (geleceğinin) hülyası içinde yaşamaya başlamıştır. Artık geçmişin üretimi olan ifadeler tıpkı "*İstiva bilinmektedir, ancak Allah'ın arşa nasıl istiva ettiği*"

bilinmemektedir. Bu konuda konuşmak ise bidattir, dine dinde olmayan bir şey sokmaktır" sözü gibi, sıklıkla tekrarlanan, anlamsızca gevelenen ifadelere dönüşmüştür. Hicri sekizinci /miladi on dördüncü yüzyılda yaşamış olan İbnü's-Salâh'ın fetvaları, mantık ilminin öğrenilmesinin ve öğretilmesinin suç haline geldiğini vurgulamaktadır. Bu dönemde artık felsefenin adı bile anılmaz olmuştur.⁵⁶ Kalam ilmi de, talebenin ya da kendisine geleneğin enjekte edildiği çocukların ezberlemesi için metinleştirilen itikat ilkelerine dönüşmüştür. Her alanda yaşanan bu gerileme, tefsir alanında da yaşanmış ve neticede İbn Atıyye'nin tefsiri, Zemahşerî tefsirinden daha "efdal" kabul edilmiştir. Çünkü İbn Atıyye tefsiri, Zemahşerî tefsirini özetlemekte, fakat bu arada "sapkınlığa" düşmemektedir. Zemahşerî tefsiri ise, yanında İbnü'l-Müneyyir'in cevapları olmadan okunmaz olmuştur. Aynı şey, müteahhirin döneminden olan İbn Kesir'in tefsirinin mütekaddiminden olan Taberî tefsirine tercih edilmesinde de söz konusudur, çünkü İbn Kesir tefsiri, Taberî tefsirinin içerdiği "karmaşıklık"ları (!) ve İsrailiyat rivayetlerini içermektedir.

Böylece tefsir talebelerine sunulan şu öneri geliştirilmiştir: "Eğer tefsir ilmini öğrenmek istiyorsan rivayet konusunda İbn Kesir tefsirine, dirayet konusunda İbn Atıyye tefsirine bakman gerekir. Nahiv ilmini öğrenmek istediğinde İbn Akîl'in şerhine, belâğat ilmini öğrenmek istediğinde el-Hatîb el-Kazvînî'ye, fıkıh ilmini öğrenmek istediğinde ise bağlı bulunduğu mezhebin muteber kitaplarına bakmalısın. Mantık, kalam ve felsefeden uzak durmalısın, çünkü bunlar öylesine zararlı sapkınlıklardır ki, zararlarından ancak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadını çok iyi bilen derin âlimler emin olabilirler."

İslamî aklın yeniden ve yavaş yavaş uyanmaya, içinde bulunduğu çöküş ve uyuşukluk döneminin ve yenilginin farkına varmaya başlamasına kadar durum bu hal üzere devam etti. Bu uyanış döneminde söz konusu olan, yenilginin bizzat kendisi değil, yenilgi bilinci idi, çünkü vaktiyle gerçekleşmiş olan yenilgi, akıl tarafından bilincine varılmaksızın gerçekleşen bir olguydu, zira o dönemde akıl her türlü canlılık, dinçlik ve ilerlemeden yoksun olan geleneği ile beslenmeye devam etmekteydi.

56 bk. Mustafa Abdürrâzık, Temhîd li tarihî'l-felsefeti'l-islamiyye, Kahire, 1966, 85-86.

Ezher'de talebelere Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Esrâru'l-belağâ ve Delâilu'l-i'câz isimli eserlerini ilk okutan ismin Muhammed Abduh olması ve Abduh'un Risâletü't-tevhid (Tevhid Risalesi) isimli eserinin kelimelerini Mu'tezilenin "adalet" prensibini ve Eş'arilerin "tevhid" prensibini esas alarak yeniden tesis etme girişimi olarak yazması şaşırtıcı değildir. Daha önce Mu'tezile ile Eş'ariler arasında tevhid konusunda gerçekleşen yakınlaşmaya işaret etmiştik. İşte buradan hareketle Muhammed Abduh, geleneği bütün canlılığı ve dinamizmi içerisinde dilsel ve teolojik düşünce düzeyinde canlandırma çalışmasını temsil etmektedir. Onunla aynı ölçüde bu çabayı temsil eden bir diğer isim de, tüm canlılığı, gücü ve dinamizmiyle şiir çağını yeniden ihya etmeye çalışan Mahmud Sâmî el-Bârûdî olmuştur.

Bu ihya çabalarının Avrupa merkezci egemenliğin ortaya çıkardığı siyasî ve toplumsal koşulların dayattığı meydan okumalara verilen bir tür cevap olduğu kuşkusuzdur. Bu meydan okumalara, ictihad kapısını kapatmış olan tutucu/muhafazakar sünî geleneğin cevap verebilmesi mümkün değildi, dolayısıyla geleneğin bütün canlılığı, gücü ve dinamizmi ile yeniden ihya edilmesi ve bu şekilde İslamî akla yeniden dinamizm kazandırılması zorunluydu. Mu'tezile ve İbn Rüşd'ün çabalarını birlikte değerlendirmek Muhammed Abduh'a Blint, Renan ve Farah Antuan gibi kimselerle mücadele edebilme imkânı verdiği gibi aynı zamanda ona "İslam ilim ve medeniyetin dinidir"⁵⁷ önermesini kanıtlama konusunda yardımcı oluyordu.

Bu ihyâ hareketi Abduh'un öğrencisi Tâhâ Hüseyin tarafından sürdürüldü. Tâhâ Hüseyin'in akademik çalışmalarına ama filozof-şair "Ebu'l-Alâ el-Me'arrî" ve "beşerî umran" ilminin mucidi tarihçi "İbn Haldun" ile başlamış olması şaşırtıcı değildir. Yine onun bizzat kendisinin, başta Kâdî Abdülcebbar'ın ansiklopedik eseri "el-muğnî fî ebval bi't-tevhidi ve'l-adl" olmak üzere Yemen'deki el-Mütevekkiliyye kütüphanesinin tozlu raflarında kaybolmuş olan Mu'tezilenin ilmî mirasını ortaya çıkarma işine koyulan bilimsel komisyonun başında yer alması da şaşırtıcı değildir.

57 Parantez içindeki ifadeler Abduh'un eserlerine göndermedir. Bunlardan bazılarını ilerde değineceğiz.

Peki, bütün bunların Kur'ân yorumuna etkisi nedir? Sadece kültürün değil, aynı zamanda oluşum, yükseliş ve çöküş dönemleriyle bütün bir medeniyetin merkezi metni (olan Kur'ân) ile uyum konusunda nasıl bir tavır geliştirilmiştir? Burada şu hususa işaret etmek önemlidir: Tantâvî Cevherî'nin yazmış olduğu tefsir, bu açıdan, doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin geliştirmiş olduğu tavrı tam olarak temsil etmektedir. Nitekim bu tefsir, söz konusu ilimlerin verilerini doğal olarak ihtiva ettiği gibi, bunları gelenekte bilinen teorilerle birleştirmiş yahut yakınlaştırmıştır. Ancak o da, tıpkı "et-Tefsîru'l-kebîr: mefâtîhu'l-ğayb" müellifi Fahreddin er-Râzî gibi, metnin anlamını "çoğaltmak" diye isimlendirebileceğimiz bir çaba içinde olmakla metnin dışındaki geniş alanlara taşmış, metni oralara taşımıştır. Bu sebeple klasik âlimlerin Râzî tefsiri hakkında söyledikleri, "onda tefsirden başka her şey var" sözü, Tantâvî Cevherî tefsiri için de söylenebilir.⁵⁸

Belki de Muhammed Abduh'un, daha sonra talebesi Reşid Rıza tarafından vefatına kadar ancak Yusuf sûresine kadar olan kısmı tamamlanabilen tefsirini ayrıcalıklı kılan husus, metnin anlamını "çoğaltma" konusundaki çaba ve ısrarına rağmen, her defasında dönüp dolaşıp metnin kendi anlam sınırları içinde kalması, bu sınırları aşmamasıdır. Bunun yanı sıra bu tefsir -Tantâvî tefsirinin aksine- sadece Abduh'un derslerine katılan ve onun fikirlerini önemseyen çevrelerde değil, aynı zamanda bütün İslam-Arap dünyasındaki aydın ve okur-yazar kesimlerde de büyük bir ilgi görmüştür. Şurası kesindir ki Muhammed Abduh'un tefsire yönelmesi, o dönemde İslamî aklın yüzleşmek durumunda olduğu meydan okumalara bir cevap sadedindedir ve bu tefsir bu konuda Tantâvî Cevherî'nin tefsirinden daha bütüncül ve sentezci bir cevap teşkil etmektedir. Çünkü Abduh, metnin anlam alanını uyanmakta olan İslamî akla hitap edecek şekilde açmak ve bu akli uyanışını sürdürme konusunda teşvik etmekle ilgilendiği ölçüde metnin anlamı ile bilimsel hakikatler arasındaki uyumu ortaya koymakla ilgilenmemiştir.⁵⁹

Bu sebeple onun tefsir yolculuğunun kaideleri olarak belirlediği teorik kuralların, Kur'ân metninin insanlığın hidayetini, imana yönelme-

58 Bk. Tantâvî el-Cevherî, Tefsîru'l-cevâhir, Kahire, ts.

59 Bk. Reşid Rıza, Tefsîru'l-menâr, I, 21.

sini hedefleyen dinî bir metin olmak şeklindeki doğasını ihmal etmeden yorumlanması için geliştirilmiş genel kaideler şeklinde olması gayet tabiidir. Bu kaidelere göre tefsirden maksat ve hedef, “sözün söyleniş muRADINI anlamak, inanç ve hukuka dair hükümlerdeki hikmetleri ortaya koyarak insanların manevî olarak cezbedilmesini, metindeki hidayete ve amellere yönelmesini sağlamaktır... Bütün bu şartların ve tarzların ardındaki hakiki maksat ise, Kur’ân ile hidayet bulmaktır.”⁶⁰

Açıktır ki Muhammed Abduh tefsirinin hedefini “Kur’ân ile hidayet” bulmak şeklinde belirlerken, İslamî aklın gerileme ve çöküş dönemlerinde maruz kaldığı karanlıktan çıkıp aydınlanmasını hedeflemektedir. Belki de onun sözleri içerisinde gayri müslimlerin hidayetine yönelik bir amaç da gizli olabilir. Bağlama en uygun yorum, -gayri müslimler söz konusu olduğunda- Kur’ân’ın hidayetinden maksadın, onu yanlış anlayan ve bu sebeple de İslam’a saldıran kimselere onun anlamını doğru bir şekilde göstermek olduğudur. Her halükarda Abduh’un tefsire gaye olarak belirlediği “hidayet”, dini bir maksattır, Emin el-Hûlî’nin ifadesiyle söyleyecek olursak, “müslümanların kuşkusuz gerçekleştirmeye ihtiyaç duydukları yüce bir maksattır.”⁶¹

Ancak Emin el-Hûlî “hidayet”in tefsirde birinci dereceden maksat kabul edilmesini, tefsirin önceliği olmasını kabul etmez. Ona göre bütün bunlardan önce gelen ve diğer bütün maksatların, hedeflerin kendisinden türediği bir başka ana hedef-maksat söz konusudur. İlmi, ameli, dinî ya da dünyevi diğer her türlü maksadın gerçekleştirilmesinden önce, bu ana maksadın gerçekleştirilmesi gerekmektedir.”⁶² Emin el-Hûlî’nin en yüce ve ana maksat olarak belirlediği bu “maksat”, “beyan”dır. Hûlî’nin kullandığı bu “Beyan” terimi, kendisinin nahiv (dilbilgisi), belağat ve tefsir gibi tüm söz sanatlarını kapsayan yenilik projesi çerçevesinde kullanıldığı diğer tüm kavramsal çerçeve bağlamında özel olarak analiz edilmeli, titiz bir şekilde incelenmelidir. Burada şu kadarına işaret etmekle yetinelim ki, Hûlî’nin “beyan” terimi ile kast ettiği şey, Tâhâ Hüseyin’in meşhur “fi’ş-şî’ri’l-câhili” (cahiliye şiiri üzerine) isimli eserinde bazı ca-

60 Emin el-Hûlî, Menahicu’t-tecdîd fi’n-nahvi ve’l-belağa ve’t-tefsîr ve’l-edeb, Kahire, 1961.

61 Bk. Emin el-Hûlî, Menahicu’t-tecdîd, s. 302.

62 Bk. Emin el-Hûlî, Menahicu’t-tecdîd, s. 302-303

hiliye şiirlerinin gerçekten cahiliye dönemine ait olduklarını ispat sadedinde kullandığı “dilsel-sanatsal yöntem” ile, birebir aynı olmamakla beraber, büyük oranda yakınlık arz etmektedir. Nitekim ilerleyen bölümlerde Hûlî'nin ifadeleriyle Tâhâ Hüseyin'in söyledikleri arasındaki irtibatı ele alacağız.

Muhammed Abduh'un dile getirdiği “hidayet” maksadı da “dilsel-sanatsal yöntem”den büsbütün ayrı değildir. Çünkü “dilsel-sanatsal yöntem”, maksada ulaşmanın yegane aracı, enstrümanıdır. Bu yöntem Muhammed Abduh tarafından aşağıdaki adımlar aracılığıyla ortaya konulmaktadır;

- 1) Kur'ân'da kullanılan kelimelerin anlamlarının, nüzûl çağında tedavülde olan anlamlarının tespit edilmesi ve bu kelimelerin bu anlamlara göre anlaşılması. Müfessir bunu, sadece şu ya da bu rivayetle yetinerek değil, dilcilerin kullanımlarını inceleyerek gerçekleştirecektir. Zira birçok kelime nüzûl döneminde belirli bir anlamda kullanılıyorken, o dönemden kısa veya uzun bir süre sonrasında başka anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.⁶³ Bu adımda Abduh'un kelimelerin nüzûl dönemindeki anlamlarını dikkate almaksızın başka dönemlerdeki anlamlarıyla ele alınması şeklindeki semantik indirgemeciliği reddettiği açıkça görülmektedir. Bu indirgemecilik günümüzde oldukça yaygınlaşmış bulunmaktadır ve çağdaş tefsirlerin birçoğunda açıkça görülebilir. Hatta bu indirgemenin belki de en bariz şekilde görülebileceği alan, bugün adına “bilimsel tefsir” denilen alandır.
- 2) Kelimelerin anlamlarının nüzûl dönemindeki kullanımlarına göre anlaşılmasının ardından, üsluba ilişkin kullanımların ve cümlelerin anlaşılması hususu gelmektedir. Müfessir bunu yapabilmek için Arap edebiyatındaki beyan ve meanî ilimlerini bilmelidir.⁶⁴
- 3) Yöntemin üçüncü adımı, “insanî durumların” bilinmesidir. Çünkü bu kitabı anlamak isteyen kimse, insanoğlunun gelişim dö-

63 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 19.

64 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 20.

nemlerini, üstünlük-alçaklık, güç-zayıflık, bilgi-cehalet, iman-küfür gibi farklı hallerde olmalarının sebeplerini bilmelidir. Yine bu çerçevede şu koca kainatın her türlü haline dair bilginin de deruhte edilmesi gerekmektedir. Müfessir bunu yapabilmek için başta tarih disiplini altındaki bilgiler olmak üzere birçok ilme vakıf olmalıdır.⁶⁵

- 4) Yöntemin dördüncü adımı, üçüncü adımın devamı ya da onun bir alt bölümü niteliğindedir. Çünkü insanî durumların, beşeriyetin geçirdiği hallerin bilinmesi, nübüvvet dönemindeki Arapların içinde bulundukları hallerin bilinmesini de ihtiva eder.... O dönemde yaşayan Arapların nasıl yaşadıklarını, hangi hal üzere olduklarını bilmeksizin müfessir Kur'ân'ın o dönem Araplarının bazı adetlerine dair eleştirilerini nasıl anlayabilir ki?⁶⁶
- 5) Beşinci adım da dördüncü adımın bir alt bölümü sayılabilir. Nüzûl döneminde Arapların ve diğer milletlerin içinde bulundukları hali bilmek, Hz. Peygamber'in ve ashabının sîretini de bilmeyi, onların dinî ve dünyevî meselelerde nasıl hareket ettiklerini öğrenmeyi ihtiva eder.⁶⁷

Burada Abduh'un tefsir yöntemi olarak sıralamış olduğu bu adımların birbiriyle karşılıklı etkileşim içinde olan iki kaynak arasında güçlü bir bağ oluşturduğunu söylememiz hiç zor değildir. Bunlardan birincisi, nüzûl dönemindeki tarihsel bağlamda tedavülde olan "dil", diğeri de bu dilin tarihsel gelişim seyri içerisinde kendisini tabii ve sosyal olarak harekete geçiren kurallar bütünü olarak "alem"dir. Burada metin, Abduh'un yöntem adımlarını belirlerken zihninde zımnen var olan anlayış itibarıyla, tarihsel-toplumsal bağlam içerisinde anlam ifade eden bir dilsel yapı olup bu bağlam dışında da anlam ifade edebilme kudretine sahiptir. Ancak metnin bu tarihsel-toplumsal bağlam dışında ifade edeceği anlam, metnin dilsel yapısının ortaya koyduğu anlama indirgenmemelidir. Diğer deyişle, (geleneksel terminolojinin ifadesiyle) metnin mantuku (birebir söylediği) sabittir, ondan anlaşılan şey (mefhum) ise hareketli-

65 Bk. Tefstru'l-menâr, I, 20-21.

66 Bk. Tefstru'l-menâr, I, 21.

67 Bk. Tefstru'l-menâr, I, 21.

dir, buna rağmen mefhumun mantuka muhalif olmaması gerekir.

Bu noktada Mu'tezile'nin kullanmış olduğu te'vil mekanizmaları olan beyan ve meânî ilimlerini devreye sokarak metnin sabit olan mantukundan hareketle anlam alanını açmak ister. Ancak o, belâgat ilminin bu iki klasik bölümüne çağdaş bir isim verir, klasik terminolojiyi çağdaş terminolojiye dönüştürerek buna "üslûp ilmi" der. Ancak bu isim değişikliğinin bizatihi kendisi de, anlamsız değildir. Burada yeni olan, eskiyi ortadan kaldırıp onun yerine geçmemekte, aksine açık bir karşılıklı ilişki sürecinde onun yanında durmaktadır. İşte tam da bu, Abduh'un Kur'ân yorumu konusunda (çağdaş meydan okumalara) verdiği cevaptır. Burada detaylıca analizi başka bir yere bırakarak hızlıca birkaç örnek üzerinde duracağız.

Kur'ân kıssaları bütünüyle tarih anlatımı değildir, aksine bu kıssalara dan maksat, öğüt vermek, kıssadan hisse aktarmaktır.⁶⁸ Kıssada önemli olan, aktarılan olaylar değil, nasihatın kendisinden çıkarılacağı anlatım üslûbudur. Buna bağlı olarak, Kur'ân kıssalarındaki "i'câz", kıssaların kendisinde değil, lafızlarındadır.⁶⁹ Yani i'câz bu kıssaların anlattığı olayların tarihle birebir örtüşmesinde ya da gerçeğe uyuşmasında değil, dilsel anlatımının yapısındadır.⁷⁰ Buna ilaveten Abduh Kur'ân'daki anlatım üslubunun, sıralamasının olayların mantıksal sıralaması ile uygunluk arz etmediğini, aksine kendi vaaz ve ibret maksadını gerçekleştirecek bir sıralama olduğunu ifade eder.⁷¹ Abduh'un ifadelerine göre;

Kur'ân'da bir kıssanın anlatılıyor olması, o kıssada insanlar hakkındaki bildirilen her şeyin doğru olmasını gerektirmez. Örneğin Bakara, 2/102. âyette sihirden söz edilmesi, âyette kendilerinden söz edilen insanların inandığı şeylerin ispatını gerektirmez... Kur'ân'da kıssalar tarih bilgisi vermek ya da geçmiş milletlerin birtakım tikel inançları hakkında malumat aktarmak değil, vaaz ve nasihat verip muhatapların ibret almasını sağlamaktır. Nitekim Kur'ân geçmiş milletlerin hak ya da batıl her türlü inancını anlatmakta, doğru-yanlış her türlü geleceklerine, faydalı-zararlı her türlü adetlerine yer vermektedir. Ancak bundan maksat, nasihat ve ibrettir. Kur'ân'ın bu meseleleri aktarıyor

68 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 271.

69 Bk. Tefsîru'l-menâr, IV, 42.

70 Bk. Tefsîru'l-menâr, IV, 7.

71 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 271.

olması ibret maksadını, hidayet hedefini aşmaz. Kıssanın anlatıldığı cümlede, bağlamda ve nazım üslûbunda, güzel olanın muhatap tarafından güzel bulunmasına ve kötü olanın yadırganmasına delalet edecek unsurlar muhakkak bulunur. Bazen muhataplar tarafından kullanılan kimi ifadeler aslında doğru olmadıkları halde kullanılır. Örneğin Bakara, 2/275'teki "şeytan çarpmış gibi kalkan kimseler" ifadesi ve Kehf, 18/90'daki "güneşin doğduğu yere vardı" ifadesi böyledir. Bu tür ifadelerin dilde kullanımları mevcuttur. Nitekim gerek Arap yazarların gerek Batılı yazarların birçoğunun, eserlerinde özellikle antik Yunan ve Mısır medeniyetlerinden söz ederken "iyilik tanrısı", "kötülük tanrısı" gibi ifadeler kullandıklarını görürüz, oysa bu yazarların hiçbirinin bu tür pagan inançlarını kabul etmediklerini biliriz.⁷²

Abduh'un burada yapmaya çalıştığı şey üzerinde düşündüğümüzde şunu tespit etmemiz zor değildir: Abduh burada Kur'an'ı kimi müsteşriklerin özellikle Kur'an kıssalarının tarihsel titizlikten yoksun oldukları şeklindeki eleştirilerine karşı müdafaa etmeye çalışmaktadır. Kur'an bir tarih kitabı değildir, Abduh bunu sıklıkla tekrarlamaktadır, aksine Kur'an hidayet, nasihat ve ibret kitabıdır, geçmişe dair anlattıklarını hep bu hedefe yönelik olarak anlatmaktadır ki bu anlatım tarzı bazen konunun bir diyalog halinde sunulmasını, bazen kısaltılarak anlatılmasını bazen de tarihsel gerçekliğine uygun olmayan bir anlatım üslûbu içinde aktarılmasını gerektirebilir. Buna ilaveten Abduh, Kur'an'da anlatılan geçmişe dair inançların, bu sebeple de bu gibi ifadelerin salt Kur'an'da geçtikleri için doğru ya da yanlış kabul edilemeyeceklerini vurgulamaktadır. Buradan hareketle Abduh Kur'an'da geçen sihir, haset, şeytan çarpması gibi ifadeleri rasyonel bir şekilde yorumlama imkânı bulmuş olmaktadır.

Abduh yukarıda söz ettiğimiz bütün meselelerde herkesin ittifak edeceği bir noktadan, yani Allah'ın insanlara ancak akıllarının, anlayışlarının alabileceği düzeye göre hitap ediyor oluşundan hareket ediyor olmakla beraber, bu hareket noktasını kapsamlı bir şekilde geliştirmek suretiyle temel bir yorum kriterine dönüştürmüştür. Kuşkusuz Abduh bu geliştirme faaliyetinde psikolojiden oldukça faydalanmış, ancak bunun-

72 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 329-330.

la da kalmayıp aynı ölçüde Arap edebiyat geleneğinde yer alan temsil, mecaz, kinaye, istiare gibi kavramlardan da yararlanmışır. Diğer deyişle Abduh'un Kur'ân'ı temel referans noktası kabul eden İslamî aklın karşı karşıya bulunduğu meydan okumalara cevap verme gayreti adına hem gelenekten hem de çağdaş bilimsel verilerden istifade etmiş olduğunu söylemek mümkündür. İşte tam da bu sebeple Abduh'un yorum eylemi çağdaş bilgiye dayandığı gibi dilbilime de dayanır ve onda bu ikisi, daha önce analiz ettiğimiz yöntem adımlarıyla büyük ölçüde uyumlu bir şekilde titiz bir metodolojik sentez içerisinde bir araya getirilir.

Böylece Kur'ân'da anlatılan Âdem-Havva kıssası, içerdiği bütün detaylarıyla (meleklerle secde emri, İblis'in muhalefeti, Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi, İblis'in aldatması, günah ve cennetten çıkış) bir temsil ve tasvir olarak değerlendirilir.⁷³ Yine onun "halife" kelimesini izah ederken söylediklerine göre Âdem, yeryüzünde yaşayan canlıların ilki değildir.⁷⁴ Böylece müslüman akıl o dönemde genel anlamda dindar aklın, özelde ise İslamî aklın insicamına açık ve doğrudan tehdit oluşturan evrim ve doğal seleksiyon teorisine cevap verebilme imkanına sahip oluyordu. Ancak Abduh'un bu cevabı dilden ve gelenekten beslenmeyen köksüz, mesnetsiz bir cevap değildi, çünkü "halife" kelimesi -bazı klasik müfessirlerin de değindikleri gibi- daha önce yeryüzünde yaşamış ve orada kan döküp bozgunculuk yapmış bazı canlıların "ardıl"ı anlamına gelebilmekteydi.

Aynı yöntemle yine Kur'ân'da anlatılan Âdem'in iki oğlu Habil ve Kabil kıssası da, insandaki iyilik ve kötülük dürtülerinin bir temsili olarak anlaşıldı. Yine Kur'ân'da Allah'ın ölüleri diriltme kudretini ispat sadedinde yer verilen Hz. İbrahim ve kuşlar kıssası da temsili bir anlatım olarak değerlendirildi. Zira kıssada geçen *فَصْرَمْنُ إِلَيْكَ* ifadesi (genelde anlaşıldığı şekliyle) "kuşları kesip parçala" anlamına değil, "kuşları sana itaat etmeye alıştırdı" anlamına gelebilir. Buna göre nasıl ki kuşlar alışkanlık kazanmak suretiyle insanlara itaat edebiliyorlarsa, varlıktaki bütün canlılar da yaratıcıları olan Allah'ın iradesine bağlıdır.⁷⁵ Hatta

73 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 233-234.

74 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 215.

75 Bk. Tefsîru'l-menâr, III, 47-48.

Abduh, daha önce sadece bazı Mu'tezile alimlerinin göstermiş olduğu ender bir cesaret örneği sergileyerek daha da ileri gitmekte ve Bedir savaşında meleklerin inip müslüman orduya yardım etmeleri gibi bir durumun söz konusu olmadığını, ilgili ifadelerin harfiyen değil, bir müjde, manevi destek ve teşvik olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁷⁶ Abduh burada yine, daha önce işaret ettiğimiz iki kaideye, yani dil ve geleneksel insani bilgi ve tecrübeye dayanmaktadır. Bunların her ikisi de meleklerin inişinin literal olarak anlaşılamayacağını göstermektedir. Dilsel delil Kur'an'ın anlatım üslubunda kendini göstermektedir. Zira ilgili ayette, "Allah bunu sadece sizlere bir müjde kıldı ve kalplerinizin bununla mutmain olmasını diledi" denilmektedir. Diğer taraftan Abduh burada, meleklerin Uhud savaşında inmiş olmalarını kabul etmeyen⁷⁷ ve Bedir'de inmeleri konusunda da sessiz kalan Taberi'yi referans göstererek klasik geleneğe dayanmaktadır. Abduh'a göre Taberi'nin meleklerin Bedir'de inmesi konusunda sessiz kalmasının sebebinin, bu konudaki rivayetleri nakletmeye değer bulmamasıdır.⁷⁸ Yine Abduh bu noktada Mu'tezili müfessir Ebu Bekr el-Esamm'a da atıf yapar. Nitekim Ebu Bekr el-Esamm Bedir'de meleklerin inmiş olduğunu kabul etmez. Abduh'un nakline göre kendisi şöyle demiştir; "tek bir melek dahi bütün yeryüzü ehlini helak etmeye yeterlidir, nitekim Cebrail Lut kavmini tek başına helak etmiştir. Bu durumda Bedir günü meleklerin yeryüzüne inip de kafirlerle savaşmalarına ne ihtiyaç vardır ki?"⁷⁹

Abduh böylece akıl ve nakli bir araya getirmekte ve akılla çelişen nakilleri nihai olarak şöyle reddetmektedir;

Tefsiri sulandıran, hakikatleri çarpıtan, hatta doğrudan Kur'an nahi sine muhalefet eden bu batıl rivayetlerin şerrinden Allah bizi muhafaza etsin. Zira yüce Allah meleklerin inmesi konusunda, "Allah bunu sadece sizlere bir müjde kıldı ve kalplerinizin bununla mutmain olmasını diledi" buyurmuştur. Bu rivayetler ise, "hayır, Allah bunu meleklerin yeryüzüne inip savaştığı bir çarpışma kılmıştır, öldürülen yetmiş müşriğin alt edilmesi ancak bin ya da birkaç bin meleğin toplanıp onlara karşı savaşmasıyla mümkün olmuştur, üstelik Allah'ın

76 Bk. Tefsiru'l-menâr, IV, 92-93; IX, 506-511.

77 Bk. Tefsiru'l-menâr, IV, 93.

78 Bk. Tefsiru'l-menâr, IX, 511.

79 Bk. Tefsiru'l-menâr, IV, 93.

kendilerini hususi zafer vesileleri ile donattığı müslümanlar da bu meleklerle birlikte savaşmışlardır” demektedir. Doğrusu bu rivayetler müşriklerin gücünü büyük göstermekte, cesaretlerini yüceltmekte, buna karşılık Hz. Peygamber’in en faziletli ve cesur sahabilerinin konumlarını küçümsemektedirler ki bu gibi bir tavır akli başında hiç kimseden sadır olmaz. Ancak senedi olmayan birtakım batıl rivayetleri ille de doğrulayacağım diye gayret ederek akılları başlarından gitmiş kimseler böyle bir tavır alabilirler.”⁸⁰

Böylece Abduh’un yorum kriterinin Mu’tezilenin yorum kriterlerine göre daha karmaşık ve güçlü olduğunu, hatta Abduh’un kriterinin, on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşayan ve insan düşüncesinin meyvelerini devşirip bunları kendi kültür ve medeniyetinin merkezi konumunda olan Kur’an metnine uygun bir potada eritmeye çalışan bir çağdaş Mu’tezili kriter olduğunu söylememiz mümkündür. Bu sebeple onun Kur’an kıssalarını, sadece literal anlamlarına bağlı kalmakla yetinilmel yip aklın gereklerine göre de yorumlanması icap eden “müteşabihler” kategorisine soktuğunu görmekteyiz.⁸¹ Bununla beraber Abduh, daha önceki Mu’tezili öncüllerinin yapmış olduğu gibi selefin (Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin) yöntemi ile çatışmaya girmez, aksine selefin “yorumdan kaçınma” tavrı ile Mu’tezile’nin (ya da halefin) “yorumcu” tavrını birleştirilmeye çalışır. Ona göre içsel inanç, itikat meselelerinden yorumdan kaçınmak (tefviz) ve gerçeği Allah’a havale etmek zorunludur, ancak diğer taraftan ilahi kelamın yorumlanması da zorunludur, çünkü “söz”ün muhakkak bir anlamı olmalıdır, zira Yüce Allah bizlere, hiçbir şey anlamayacağımız ifadelerle hitap edecek değildir.⁸²

5-Yorum Taraftarları ve Yorumdan Kaçınanlar

Abduh’un kendisi hakkında kullandığı “selefin ve halefin yöntemlerini birleştiriyorum” ifadesini işte bu ayrımdan hareketle anlayabiliriz. Buna karşılık öğrencisi ve tefsirini tamamlamış olan Muhammed Reşid Rıza tam aksi istikamet tutmuş ve bütünüyle selefin yöntemini izlemiştir. Reşid Rıza bu tavrı İbn Teymiye ve İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye’nin eser-

80 Bk. Tefsîru’l-menâr, IX, 511.

81 Bk. Tefsîru’l-menâr, I, 210.

82 Bk. Tefsîru’l-menâr, I, 211.

lerini okuduktan sonra benimsediğini ifade etmektedir⁸³ ki bu iki isim, tarihsel ve toplumsal ufukları dahil her türlü gelişim başlamından soyutlanmış salt dil dışında hiçbir yorum kriteri tanımayan lafızcı Hanbeli selefilik sancağının meşhur iki taşıyıcısıdır.

Abduh'un selef ve halef metodunu hem birleştirerek hem de aralarında ayırım yaparak kullanması, takipçilerinin iki ayrı kola bölünmelerine neden olmuştur ki İslam düşüncesinde bu iki kanat, özellikle Kur'an tefsiri konusunda zaman zaman alevlenen zaman zaman da sakinleşen ve bu şekliyle hala devam eden bir çatışmanın iki tarafını temsil etmektedir. Selef kanadı Reşid Rıza ile başlayıp Hasan el-Benna ile devam etmiş ve İhvan-ı Müslimin hareketini doğurmuştur. Halef kanadı ise Ali Abdürrazık, Taha Hüseyin, Emin el-Huli ve Muhammed Ahmed Halefullah gibi isimler tarafından sürdürülmüştür. Halef kanadındaki bu isimlerin her birinin selef kanadındakilerle olan mücadelesinde ödedikleri kanlı bedeller malumdur. Emin-el-Huli'nin başına gelenler kimilerine kanlı bir olay değilmiş gibi görünse de, işin doğrusu onun başına gelenler de gayet kanlı olaylardır.

Emin el-Huli, Muhammed Ahmed Halefullah'ın hazırladığı "el-Fennu'l-kasasi fi'l-Kur'an" isimli doktora tezinin danışmanıydı. Bu tez üniversite çevresini aşp kamusal hayata sirayet eden büyük bir yaygaraya neden olmuştu. Ezher ve hükümet olaya müdahale etmişler ve neticede 1949 senesinde tez iptal edilmiş, öğrencinin üniversite ile ilişkisi kesilmişti. Beş sene sonra da "temizlik hareketi" adı verilen bir operasyon kapsamında Emin el-Huli'nin üniversitedeki görevine son verilmişti. Ancak görevine son verilmeden önce, üniversite yönetimi kararıyla, Kur'an araştırmaları alanında akademik tezlere danışmanlık yapması yasaklanmıştı. Öğrencilerinden Şukri İyad'ın Emin el-Huli'nin danışmanlığında tez çalışmasını yürütebilme şerefini sürdürebilmek için, akademik çalışma alanını "Kur'an araştırmaları"ndan "Edebi araştırmalar"a çevirmek, çalışma alanını değiştirmek durumunda kaldığını özellikle ifade etmek gerekmektedir.

Ali Abdurrazık üzerinde fazla durmayacağız, çünkü hem onun

83 Bk. Tefsîru'l-menâr, I, 211.

tefsir/yorum konusuyla doğrudan ilgisi olmamıştır hem de kendisinin “İslam ve yönetimin temelleri” isimli eserini bir başka çalışmamızda tafsilatlı bir şekilde ele almıştık.⁸⁴ Fakat tıpkı Ali Abdürrazık gibi tefsir/yorum meselesi ile ilgilenmemiş olan Tâhâ Hüseyin’in neden Abduh’un halef talebeleri arasında sayıldığı sorulabilir. Tâhâ Hüseyin’in üniversiteden ayrılmasını istemek dahil türlü tepkilere, tartışmalara neden olan “Cahiliye şiiri üzerine” isimli eserini incelerken, onunla Muhammed Abduh arasındaki ilişkiyi -Kur’ân tefsiri açısından- ele alacağız. Bilindiği gibi Tâhâ Hüseyin’in söz konusu meselesi neticede savcı vekili Muhammed Nureddin tarafından idari olarak çözüme kavuşturulmuştu, ancak bu meselenin olumlu ve olumsuz değerlendirmeler şeklindeki yankıları günümüzde bile varlığını sürdürmektedir. Kaldı ki Tâhâ Hüseyin kitabını piyasadan çekmiş, bütün o yaygaraya sebep olan bölümleri çıkarmış, daha sonra da aynı kitabı, öncekinin üç katı bir hacimde ve “Cahiliye Edebiyatı Üzerine” ismiyle yeniden yayımlamıştı.

Eserin ana konusu, cahiliye şiiri olarak bilinen ve tedavülde olan şiirlerin gerçekten İslam öncesi döneme aidiyetinin ne ölçüde kesin olduğu meselesidir. Tâhâ Hüseyin birtakım dilsel ve tarihsel delillerden yola çıkarak, Hicaz’da ve Arabistan Yarımadası’nın kuzey bölgesinde yaşayan Adnânîlerin konuştuğu fasih Arapça ile Yemen bölgesinde yaşayan Kahtanîlerin konuştuğu Arapça arasındaki irtibatın, Arapça ile sami dil ailesine mensup diğer herhangi bir dil arasındaki ilişki seviyesinde olduğu görüşünü öne sürmektedir. Bu görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, Tâhâ Hüseyin’in bu teoride dayandığı temel argüman, Yemen asıllı şairlere atfedilen şiirlerin kuzey bölgesine ait fasih dil formunda yazılmış olmalarından kaynaklanan kuşkuudur. Tâhâ Hüseyin’e göre bu şiirin Kur’ân öncesinde ortaya çıkmış olması mümkün değildir, çünkü o dönemde henüz bütün yarımada’nın dili olarak kabul edilmeyen, ancak İslam’ın yaygınlaşmasıyla birlikte bütün yarımada’ya yayılan Kur’ân Arapçasına oldukça yakın bir dille yazılmıştır.

Bu düşünceye dayanarak Tâhâ Hüseyin’e göre, cahiliye hayatını anlamak için, o döneme çok da uygun olmadığı halde cahiliye şairlerine atfedilmiş olan şiirlere değil, bizzat Kur’ân’ın kendisine birincil kaynak

84 Bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, el-Hıtab ve't-te'vil, Beyrut, 2000, s. 139-171.

olarak başyurmak gerekmektedir.

İmru'l-Kays'a, A'şâ'ya ya da diğer bir cahiliye şairine atfedilen şiirlerin bu şairlere ait olmaları dilsel ve sanatsal açıdan mümkün olmadığı gibi, Kur'an'ın ortaya çıkışından önceki dönemde yazılmış ve yaygınlaşmış olmaları da mümkün değildir... Dolayısıyla Kur'an tefsirinde ve hadislerin yorumunda bu şiirlerin delil olarak kullanılmaması gerekir, aksine bu şiirlerin yorumlanması noktasında Kur'an'ın ve hadislerin delil olarak kullanılması daha doğrudur... Bu şiirler hiçbir şeyi kanıtlamayacağı gibi hiçbir anlam da ifade etmezler, dolayısıyla Kur'an ve hadisin sağlayacağı bilgiyi sağlayamaz, böyle bir bilgiye aracı olamazlar. Bu şiirler, bazı âlimlerin kendi görüşlerine mesnet olmak üzere kurgulayıp uydurdukları beyitlerden ibarettir.⁸⁵

Cahiliye şiiri karşısında bu güvensizlik ve bu şiire verilen değeri azaltmaya yönelik bu çabaya karşın Tâhâ Hüseyin Kur'an metninin sıhhati konusunda tam bir güven ve kesinlik duygusu içindedir, hatta Kur'an'ın cahiliye hayatını öğrenmek için sahip olduğumuz en sağlam kaynak olduğunu ifade eder. Ona göre bu tez, ilk kez duyanlar için oldukça garip görünse de, bedihi denecek kadar apaçıktır. Tezin apaçıklığı, "Kur'an metninin sıhhatinden kuşku duymanın imkânsızlığı"ndan kaynaklanmaktadır. Ne var ki Kur'an metnine bu derece güven duyup onu cahiliye hayatını öğrenmenin en sağlam kaynağı olarak kabul etmek ve buna karşılık cahiliye şiirinin o döneme aidiyetinden böylesine kuşku duymak, çözülmesi gereken bir başka probleme yol açmaktadır. Zira Arap Yarımadası'nın güneyinde yaşayan Adnanilerin konuştuğu Arapça ile Yemen bölgesinde yaşayan Kahtanilerin konuştuğu Arapçanın aynı olduğunu savunanlar, Arapları "el-Arabu'l-âribe" ve "el-Arabu'l-müstâ'ribe" olarak ikiye ayıran birtakım rivayetlere dayanmaktadırlar. Bu rivayetlere göre "el-Arabu'l-âribe" denilen asıl safkan Araplar, yarı madanın kuzey bölgesinde yaşayan Araplardır. "el-Arabu'l-müstâ'ribe" olarak bilinen Araplar ise çok eski zamanlardan beri Arapçayı iyi bir şekilde öğrenip benimsemiş ve kendi dilleri olan Himyer lisanını unutmuş güney Araplarıdır. Bazı kimseler "el-Arabu'l-müstâ'ribe" olarak bilinen Arapların kendi dillerini bırakıp Arapçayı öğrenmelerini Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ve eşi Hacer ile birlikte Hicaz bölgesine göç edip oraya yer-

85 Tâhâ Hüseyin, Fi'ş-şi'ri'l-câhili, Kahire, 1995, s. 20.

leşmesi olayına kadar geri götürürler ki, bu kıssa bizzat Kur'ân'da yer almaktadır.

Tâhâ Hüseyin'in bu probleme çözümü, İbrahim kıssasını Abduh'un yaptığı gibi "müteşabih" kategorisine dahil edip "temsil" kaidesine göre yorumlamak, yani bu kıssada anlatılanların birer temsil olduğunu düşünmek şeklindedir. Bu çözüm, selef yöntemini takip eden kimilerinin sandıkları gibi, Kur'ân'ın güvenilirliği konusunda bir kuşkuya neden olmamaktadır, çünkü Kur'ân hem bir tarih kitabı değildir, hem de insanlara akılları ölçüsünde, anlayabilecekleri düzeyde hitap eder. Buradan çıkan netice şudur: Kur'ân'da anlatılan kıssaların belgelere, kanıtlara dayalı tarih biliminin verileri açısından incelenip doğrulanması ya da yanlışlanması yersizdir, çünkü bu kıssalar, nüzûl dönemi insanları tarafından yaygın olarak bilinen anlatımlardır. Burada şuna işaret edelim ki Tâhâ Hüseyin, Kur'ân metninin sıhhatine kesin olarak inanıyor ve onu cahiliye araştırmalarında birinci kaynak olarak görüyor olmasının yanı sıra, inanan ya da reddedip putperestlikte ısrar eden herkesin Kur'ân karşısında bir hayranlık duymasının, o insanlarla Kur'ân arasında mevcut olan bir ilişkiden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu ilişki, yaratıcı bir sanat eseri ile o eseri izleyen ya da dinleyen insanlar arasındaki ilişkinin ta kendisidir.⁸⁶ Yaratıcı sanat eseri olmanın şartlarından biri de, yeni olmaktır. Ancak bu yenilik, anlamayı zorlaştıracak ve idrak ve zevk düzeyinin üzerinde seyredecek şekilde tam bir yabancılık anlamında değil, aksine aynı zamanda hem yeni hem de alışılmışı ait unsurlar içeren bir yenilik anlamındadır. Zira Kur'ân Araplar için büsbütün yeni olsaydı, o zaman onu anlamaz, mesajını kavramazlardı. Bu durumda da bazı kimselerin ona iman etmesi, diğer bazılarının da onunla ve mesajıyla mücadele etmeleri söz konusu olmazdı. Oysa Kur'ân'ın yeniliği, üslûbunda, davetinde ve insanlar için getirdiği yasalardaydı. Bununla beraber o, Arapça bir kitaptı, dili o dönemde yaşayan insanların yani cahiliye insanların kullandığı edebî Arapça idi.⁸⁷

Abduh'un Kur'ân kıssaları ile ilgili tezine dayanan bu tasavvur çerçevesinde düşünüldüğü zaman artık Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ve eşi

86 Tâhâ Hüseyin, Fi'ş-ş-i'ri'l-câhili, s. 26.

87 Tâhâ Hüseyin, Fi'ş-ş-i'ri'l-câhili, s. 26.

Hacer'le birlikte Ka'be'nin bulunduğu yere hicret ettiklerini anlatan kıssanın, Kur'ân'ın nüzûlünden önce Araplar tarafından biliniyor olduğunu düşünmek mümkündür. Kıssanın Kur'ân'da yer alması, nüzûl dönemi Araplarının bilinçlerinde ve kültürlerindeki varlığını gösterdiği ölçüde, tarihsel olarak gerçek olduğunu göstermez. Tâhâ Hüseyin'e göre bu kıssanın yaygınlaşmış olabileceği en erken dönem;

Yahudilerin Arap ülkesinin kuzey bölgelerine yerleşmeye, buralarda kendi hakimiyet alanlarını genişletmeye başladıkları dönemdir. Biliyoruz ki bölgeye yerleşen bu sömürgeci yahudilerle o bölgenin yerlisi olan Araplar arasında cereyan eden şiddetli savaşlar, bir süre sonra yerini bir tür barış, uzlaşma, ateşkes ve ittifak ortamına bırakmıştır. Taraflar arasında yapılan bu anlaşmanın, yahudilerle Arapları amca-oğlu olarak gösteren böyle bir kıssanın ortaya çıkışına zemin hazırlamış olması pekâla mümkündür. Üstelik söz konusu savaşın tarafları (bölgeye yerleşen Yahudiler ve yerli Araplar), aralarında hiç de az olmayan benzerlikler bulunduğunu fark etmişlerdir. Nitekim her iki taraf da Samî ırkına mensuptur... Kureyşliler İsa'dan sonra yedinci asırda böyle bir efsaneyi kabul etmeye tamamen hazır durumdaydılar. Çünkü Kureyş, yedinci yüzyılın başında siyasî ve ekonomik bir kalkınma yaşamış ve bu sayede Mekke ve çevresine hakim olma, putperest Arap Yarımadası'nın önemli bir bölümünde dinî/manevî otoritesini kabul ettirme şansını yakalamıştı. Bu kalkınmanın ve otoritenin iki kaynağı bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi ticaret, ikincisi ise din idi.⁸⁸

Tâhâ Hüseyin buradan hareketle, Arapları “asil Araplar” (el-Arabu'l-âribe) ve “Araplaşmış Araplar” (el-Arabu'l-müsta'ribe) şeklinde ikiye ayıran ve İsmail peygamberin Cürhüm kabilesinden Arapçayı öğrendiğini anlatan kıssanın, tarihsel gerçekliği olmayan bir efsaneden ibaret olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁸⁹ Ancak bu kıssanın Kur'ân'da anlatılmış olması bu kıssanın tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelmemekle beraber, söz konusu anlatımın ardında birtakım dinî hedeflerin bulunduğunu gösterir ki bu hedeflerin söz konusu kıssa üzerinden gerçekleştirilmesi mümkündür.

İslam'ın ortaya çıkışı ve Ehl-i Kitap olmayan putperest Araplarla İs-

88 Tâhâ Hüseyin, Fi's-şî'ri'l-câhili, s. 33.

89 Tâhâ Hüseyin, Fi's-şî'ri'l-câhili, s. 35.

lam arasında ortaya çıkan şiddetli husumet, bu yeni din ile kadim iki din (yahudilik ve hıristiyanlık) arasında sağlam ve güvenilir ilişkilerin, ortaklıkların tesis edilmesini gerektirmiştir. İki grup arasındaki dinî bağ zaten açıktır, çünkü Kur'ân, Tevrat ve İncillerin üçü de konu, şekil ve amaç itibariyle ortaklık arz etmektedir. Hepsinde tevhit inancı hedeflenmektedir ve hepsi, Sâmi kültüründeki semavi dinlerin ortak noktasına dayanmaktadır. Ancak manevî/aklî nitelikteki bu dinî bağın Araplar ve Ehli kitap arasında ortak bir şekilde önemsenen somut ve maddi bir bağ ile desteklenmesi gayet yerinde olacaktır. Peki bu durumda söz konusu kıssanın Adnânî soyundan gelen Araplar ve yahudiler arasındaki maddi/biyolojik bağı tesis etme fırsatını değerlendirmek üzere kullanılmasında (araçsallaştırmasında) ne sakınca olabilir ki?⁹⁰

İbrahim-İsmail-Hacer kıssasının Kur'ân'da anlatılışının Kur'ân ile daha önceki dinî metinler (kutsal kitaplar) arasında var olduğu kuşku götürmeyecek kadar açık olan ilişkiyi daha derin ve köklü hale getirmek gibi dinî bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olduğunu söyleyen bu siyasî/tarihsel/toplumsal yorum; Muhammed Abduh'un kıssalarla ilgili tezinin onun sahip olduğundan çok daha geniş bir kültürel çerçeve ve epistemolojik ufuk içerisinde derinleştirilmiş bir uzantısından ibarettir. Belki de Tâhâ Hüseyin'in kullandığı dilin Muhammed Abduh'un kullandığı dilden farklılığını ve (Abduh'un eserleri Ezher çevrelerinde belli bir oranda kabul görüyorken-çev.) Tâhâ Hüseyin'in kaleme almış olduğu "Cahiliye Şiiri Üzerine" adlı eserin ve bizzat Tâhâ Hüseyin'in kendisinin çok sert ve yobaz bir tepkiye maruz kalmasını açıklayacak olan da budur. Bu farklılık, Tâhâ Hüseyin'in kullandığı yeni ve pek uzlaşmacı olmayan dilden, üslûptan kaynaklanmaktadır; zira Tâhâ Hüseyin'in bu üslûbunda Kur'ân kıssaları "efsane" olarak, bu kıssaların belirli bir hedefe matuf anlatımı ise "araçsallaştırma" olarak nitelendirilmektedir. Hatta Tâhâ Hüseyin'in dil ve üslûbu, aşağıdaki satırlarda, nakilci akla meydan okuma noktasında iyice keskinleşmekte, vaaz ve hitabet üslûbu ile uzlaşma gibi bir niyet taşımadığını adeta haykırmaktadır;

Tevrat nasıl İbrahim ve İsmail peygamberlerden söz edebiliyorsa Kur'ân da bu peygamberlerden söz edebilir. Ancak bu isimlerin Tev-

90 Tâhâ Hüseyin, Fi'ş-ş-i'ti'l-câhili, s. 33.

rat ve Kur'an'da yer alıyor olmaları, İbrahim oğlu İsmail'in Mekke'ye hicret etmesi ve orada Araplaşmış Araplar denilen kitlenin ortaya çıkışı ile ilgili kıssanın tarihsel gerçekliğini ispatlamaya yetmeyeceği gibi, İbrahim ve İsmail'in birer tarihsel şahsiyet olarak var olduklarını da ispat etmeye yetmez.⁹¹

Tâhâ Hüseyin'in cahiliye şiiri çerçevesinde ortaya koyduğu bu teze ya da güney yarımada Arapları ile kuzey yarımada Araplarının dil farklılığını ispatlamak için kullandığı argümanlara katılabilir ya da bunları reddedebilirsiniz, ancak onun Kur'an'ın doğruluğundan her halükarda şüphe etmediğini, sadece Kur'an kıssalarından birini -elbette Abduh'un bu kıssaların tarihsel gerçeklikle uyum arz etmeyebilecekleri şeklindeki tezinden hareketle- tarihsel ve toplumsal açıdan yorumladığını teslim etmek gerekmektedir. Ne var ki selefi ekol bu tür eserleri, sadece "namaza yaklaşmayın" ibaresini okuyup devamını dikkate almayan Bektaşî okuyuşu tarzında ele aldığı için, Tâhâ Hüseyin'in bu eserini de bu şekilde okumuş ve onu çeşitli şekillerde itham etmiştir. Aynı şey ondan beş sene önce Ali Abdurrâzık'ın "İslam ve Yönetimin Esasları" isimli kitabına karşı yapılmış, üçüncü kez -yirmi yıl sonra- Muhammed Ahmed Halefullah'ın "Kur'an'da Kıssa Anlatım Sanatı" isimli tezine karşı tekrarlanmıştır. Bu trajedi, üçüncüsünden yaklaşık kırk beş yıl sonra dördüncü bir kez yine sahneye konulacaktı.⁹²

6-Emin el-Hûlî ve Edebî Yorum Yönteminin Yapıtaşları

Tâhâ Hüseyin'in Muhammed Abduh'un üretimine ilave ettiklerini Kur'an araştırmaları alanında Emin el-Hûlî sürdürdü. Ancak Tâhâ Hüseyin'in bizzat kendisi -daha önce işaret ettiğimiz üzere- kitabını piyasadan çekmiş ve uzlaşmacı olmayan dilini revize ederek yayımlamıştı. Aynı şeyi Ali Abdurrâzık da yapmıştı. O da kamuoyundaki atmosferin oldukça değişmiş olmasına rağmen kitabının yayımlanmaması noktasında ısrar etmiş, nihayetinde kitabı ancak vefatından sonra, yetmişlerin ortasında ikinci baskıyı yapabiliyordu. Tâhâ Hüseyin'in ilgili kitabının ikinci baskısı ise ancak yukarıda ifade ettiğimiz dördüncü trajedi döne-

91 Tâhâ Hüseyin, Fi's-şî'rî'l-câhili, s. 33.

92 Yazar burada, kendisinin "İlahî Hitabın Tabiatı" isimli eserine karşı Mısır'da yürütülen kara propandaya, hakkında verilen mahkeme kararlarına işaret etmektedir. (çev.)

minde (1995 başında) yapılabilmiş, ardından Kâhire dergisi tarafından aynı yılın Mayıs ayında yeniden neşredilmişti.

Muhammed Abduh'un "Kur'ân kıssalarındaki serd/akış üslûbu" hakkında konuşması, bu üslûbun kıssa anlatımının dinî amaçları açısından nasıl belirleneceğini ifade etmesi, Tâhâ Hüseyin'e çok iyi bilinen ve hemen herkes tarafından kabul edilen ikinci bir öncül belirlemek, "Kur'ân'ın üslûp itibarıyla yeniliği" öncülünü ortaya koymak için imkân sağlayan temel bir ilk öncül vazifesi görmüştür. Neticede Tâhâ Hüseyin bu iki öncülden yola çıkarak Kur'ân'ın "yaratıcı bir sanat eseri" olduğu, çağdaşları üzerindeki etkisini bu özellik üzerinden gerçekleştirdiğini öne sürdü. Bu tam da Emin el-Hûlî'nin Kur'ân metni hakkındaki yaklaşımının zemininde yer alan hareket noktasını teşkil ediyordu. Nitekim Emin el-Hûlî Kur'ân'ın Arap dilinin en büyük edebî eseri olduğunu şöyle ifade etmektedir;

Kur'ân, Arap sanatının en mukaddes kitabıdır, ister onun bu özelliğinin din konusunda da geçerli olduğu kabul edilsin ister edilmesin, sanat noktasında durum budur.⁹³

Emin el-Hûlî'nin, tefsir faaliyetinin amacı konusunda -daha önce işaret etmiş olduğumuz üzere- Muhammed Abduh'tan farklılığı işte buradan kaynaklanmaktadır. Ona göre (Abduh'un önemseydiği hidayet maksadı dahil) her türlü maksat, her türlü hedef, Kur'ân'ın edebî bir eser olarak incelenmesi hedefinden sonra gelir ve bu hedefin detayları olarak düşünülebilir. Bu maksat her türlü diğer amaçtan öncelikli olmalıdır. Söz konusu diğer amaçların dinî, dünyevî, ilmî ya da amelî olmaları durumu değiştirmez.⁹⁴ Muhammed Abduh "üslûp "ilmi" adı altında klasik dönem belâğat âlimlerinin ürettikleri beyan ve meânî ilimlerine gönderme yapıyor ve bu ilimlerin önemini vurguluyordu, buna karşılık Emin el-Hûlî, tefsir ve yorum faaliyetinin temel hedefi olan "beyan"ın anlam alanının klasik belâğat ilminden devşirilmesinin mantıklı olmadığı görüşündedir. Ne varki Emin el-Hûlî'nin mantıklı bulmadığı bu yaklaşım, ilk öğrencisi -ve daha sonra eşi- olan Aişe Abdurrahman Binu's-Şâtî tarafından kaleme alınan ve neredeyse klasik belâğat ilminin sınırları dışına hiç çıkma-

93 Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 304.

94 Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 302-303.

yan “et-Tefsîru’l-beyânî li’l-Kur’ân” isimli tefsirde sergilenmiştir.

Emin el-Hûlî Muhammed Abduh gibi geride bir tefsir bırakmamış olsa da, yöntem konusunu temel mesele olarak ele alması ve sürekli bununla ilgilenmesi neticesinde dil, edebiyat, belağat, düşünce, ve karşılaştırmalı dinler tarihi gibi alanlarda dokuz âdet kitabın yazılması ile sonuçlanan son derece üretici çalışmalar, incelemeler yapmıştır. Söz konusu dokuz kitaptan biri olan “Menâhicu’t-tecdid”, saydığımız alanlarla ilgili on incelemeyi içermektedir ki bu incelemelerin tamamının merkezi noktasında yöntem sorunu yer almaktadır. Onun bu kadar alanda yöntem sorunu ile derinlikli olarak ilgilenmiş olması, hiç şüphesiz tefsir ve yorum yöntemi konusuna da önemli bir derinlik kazandırmasına neden olmuştur.

Emin el-Hûlî’nin yöntem anlayışının, Kur’ân’ın müslüman yahudi, hristiyan ya da ateist tüm Araplar için Arap dilinin en büyük ve kutsal sanat eseri olduğu şeklindeki tanımlamasından neş’et etmektedir. Burada Hûlî’nin kullandığı “Araplar” ifadesi, etnik kökene değil dil, kültür ve düşünce dünyasına gönderme yapmaktadır. Kur’ân’ın Arapça bir sanat eseri olduğunu söylemek, onun Allah tarafından peygamber Muhammed’e inzâl edilmiş kutsal bir vahiy olmadığı anlamına gelmez. Aksine onun Arapça bir sanat eseri olduğunu söylemek, bu metnin müslüman gayrimüslim herkes üzerindeki etkisini ve etkinliğini, diğer metinlerin sahip olmadığı kendisine has birtakım edebî ve sanatsal özellikler üzerinden gerçekleştirdiğini söylemek demektir. Klasik âlimlerin adına “i’câz” dedikleri ayrıcalık işte budur. Diğer taraftan Kur’ân’ın “Arapça” olduğunu söylemek, onun Arap olmayanlara meramını anlatabileceği, hedefini onlar üzerinde gerçekleştiremeyeceği anlamına gelmediği gibi, onun anlamının sadece nüzûl dönemi ile (ya da kısa bir süre öncesi ve sonrası dahil olmak üzere o dönemin çevresi ile) sınırlı olduğu anlamına da gelmez. Kur’ân’ın “Arapça bir sanat eseri” olduğunu ya da onun “Arapçanın en büyük kitabı” olduğunu söylemek bunların hiçbirini içermez. Çünkü Kur’ân -bir sanat eseri olarak- uzun vadeli insanî ve toplumsal hedefleri olan, ebedî birtakım anlamlar ihtiva eder. Fakat bütün bunlar insanlığa “Arapça” ve “edebî bir form” içinde sunulmuştur. Bütün bunları anlamanın ve sözkonusu hedeflere ulaşmanın yolu, onun

bu “Arapça”lığını tam olarak dikkate almaktan geçer.⁹⁵

Emin el-Hûlî'nin kastettiği “beyan”ın işte buradan hareketle anlaşılması gerekmektedir. Ona göre bu, beyan tefsir ve yorum faaliyetindeki tüm maksatların zirvesindeki maksattır ve bu haliyle beyan yöntemi, bu ölümsüz sanat eseri ile ilişki kurabilmeyi başarabilecek bir edebî analiz yöntemidir. Bu yöntemin adımlarının (yapı ve genel sentez itibariyle) bizzat metinden hareketle tespit edilmesi gerekmektedir, çünkü bütün metinlerle ilişki kurmaya yönelik, adımları önceden belirlenmiş standart bir yöntem söz konusu değildir. Her metne uygulanabilecek sabit, değişmez formlara sahip bir yöntem de bulunmamaktadır, çünkü edebî yöntem birliği uygulamaların ve buna bağlı olarak yöntemin adımlarının her bir metinde o metnin kendine has doğası uyarınca kullanılış açısından farklılık arz etmesine engel değildir.

Bu sebeple Emin el-Hûlî önce Kur'ân metninin tanımlanması ve özelliklerinin tespiti ile işe başlamaktadır;

Kur'ân'ın mushaf içerisindeki düzeni, konu birliğini bir kenara bırakmış, ona hiçbir şekilde bağlı kalmamıştır. Âyetlerin ortaya çıkışlarının (inzâl edilişlerinin) kronolojisi de dikkate alınmamış ve bu kronoloji muhafaza edilmemiştir. Aynı konuyla ilgili ifadeler çok farklı bağlamlara, farklı pasajlara, birbirinden farklı şartlarda inzâl edilmiş bölümler içerisine dahil edilmiştir. Bu da Kur'ân'ın konu konu ele alınıp tefsir edilmesinin, tek bir konuyla ilgili bütün âyetlerin titiz bir şekilde derlenip kronolojisinin tespit edilmesinin ve bütün bu âyetlerin nüzûlüne eşlik eden münasebet ve ilişkilerin ortaya konulmasının, bütün bunlar yapıldıktan sonra o âyetlerin tefsir ve yorumunun yapılmasının gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu şekilde yapılan tefsir, doğru anlama ulaşma konusunda daha sağlıklı ve güvenilir olacaktır.⁹⁶

Burada şu hususa işaret etmek gerekmektedir; Kur'ân metninin kendine has özelliklere sahip yapısının bu şekilde nitelendirilmesi, tarihsel açıdan yani ilk hilafet döneminde yapılan mushafın cem ve tertibine yönelik faaliyetler aracılığıyla onun yapısının belirlenmiş keyfiyeti açısından doğru bir nitelendirmedir. Ancak ilk yüzyıldan günümüze kadar müslü-

95 Emin el-Hûlî, *Menâhîcu't-tecdîd*, s. 310. (dipnot)

96 Emin el-Hûlî, *Menâhîcu't-tecdîd*, s. 306.

manların akılları ve gönülleri üzerinde etkili olan da, işte Kur'ân'ın kendine has özelliklere sahip bu yapısı, yani mushaf tertibidir. Diğer deyişle, Kur'ân'ın Arapçanın en büyük edebiyat eseri olduğunu ifade eden Emin el-Hûlî'den beklenecek şey, tarihsel açıdan Kur'ân metninin (mushafın) oluşum sürecinin nasıl seyrettiği konusunu bir kenara bırakıp onu mevcut yapısı içerisinde (mushaf haliyle) edebî olarak incelemeyi hedefleyen bir yöntem ortaya koymasıydı.

Fakat Emin el-Hûlî'nin böyle bir şeyi yapması, beklenebilir olmak bir yana, imkânsızdır. Çünkü kendisi bir hukuk mezunudur ve usûl-i fıkıh bilginlerinden ne kadar etkilendiği ortaya koyduğu yöntemde açıkça görülmektedir. Nitekim bu yöntem, herhangi bir konudaki âyetlerin tefsir edilmesinden önce, o konuyla ilgili bütün âyetlerin titiz bir şekilde toplanmasını ve kronolojik olarak sıraya konulmasını öngörmektedir ki bu yöntem, usûl bilginlerinin fıkıh incelemelerinde zorunlu olarak izledikleri yöntemin aynısıdır. Çünkü fıkıh incelemesinde hangi hükümlerin nesh edilmiş (ilga edilmiş) olduğunu, o hükümlerin hangi hükümlerle nesh edildiklerini; mücmel, mufassal, umûmî, hususî gibi özellikleri tespit edebilmek gerekmektedir ki bütün bunların tespiti de ancak âyetlerin konularına göre derlenmesi ve kronolojik olarak sıralanması ile mümkün olmaktadır. Ancak Emin el-Hûlî usûl âlimlerinin hükümlerin incelenmesine mahsus bu yöntemini sadece ahkâm âyetlerine uygulanan bir yöntem olmaktan çıkarıp bütün Kur'ân âyetlerine uygulamak üzere, tam bir tefsir yöntemine dönüştürmüştür.

Kur'ân'da ele alınan düşünsel, itikadî ve ahlâkî konuların incelenmesi noktasında bu yöntemin önemini azımsamak mümkün değildir, ancak edebi inceleme söz konusu olduğu zaman bu yöntem ideal değildir. Bütün bu değerlendirmeleri, Emin el-Hûlî'nin yönteminin çelişkileri olarak görmemek gerekir, çünkü onun edebi incelemeye yönelik kavramları ve anlayışı (ki bu anlayış ve kavramların müstakil olarak incelenmesine ihtiyaç vardır) neo-klasizmin anlayış ve kavramlarından neş'et etmiş olan romantizmin anlayış ve kavramlarına oldukça yakındır. Bu anlayış ise edebî metni yapı ve form yönünden incelemekten ziyade konu ve içerik yönünden incelemeyi öngörmektedir.

Bu da Emin el-Hûlî'yi Kur'ân araştırmalarını iki ana kısma ayırmaya sevk etmiştir. Bunlardan ilki “Kur'ân hakkında araştırmalar”dır. Kur'ân hakkında araştırmalar ise “umûmî araştırmalar” ve “husûsî araştırmalar” olmak üzere iki alt bölümden oluşur. Husûsî araştırmalar klasik gelenekte Kur'ân ilimleri olarak bilinen esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, ... gibi konuları ihtiva ederken umûmî araştırmalar bu klasik çerçeveyi aşmakta ve vaktiyle Abduh'un ele aldığı tarihsel ve sosyolojik araştırmaları ihtiva etmektedir. Kendi ifadeleriyle bu bölümün ele aldığı konular şöyledir;

Kur'ân'ın ortaya çıktığı (inzâl edildiği) ve yaşadığı, derlenip bir mushaf halinde yazıya geçirildiği, okunduğu, ezberlendiği, ilk muhataplarına hitap ettiği, dünyanın diğer milletlerine iletmeleri için mesajı kendilerine ilk kez aktardığı maddî ve manevî çevre ile ilgili her şey bu bölümün inceleme konuları arasına girer. Kur'ân'ın ruhu, mizacı ve üslûbu Arabîdir... Onun maksatlarına nüfûz edebilmek ancak onun bu Arabî ruhuna, mizacına ve zevkine tam olarak sirayet edebilmekle mümkün olabilir. Bütün bunları anlamının ve bu hedeflere ulaşmanın yegâne yolu işte budur. İşte bu nedenle, Kur'ân'ın inzâl edildiği dönemde yaşayan Arapların içinde yaşadıkları maddî çevrenin tam olarak bilinmesi gerekir... Doğrusu o dönem Araplarının maddi hayatları ile ilgili her bilgi, apaçık Arapça olan bu Kur'ân'ın anlaşılması için zorunludur. Bununla beraber gerek derin tarihiyle gerek bilinen geçmişiyle, aile ve kabile sistemiyle, her derecede hükümet düzenleriyle, her türlü inançlarıyla, bütün sanat çeşitleriyle, iş hayatının tüm yönleriyle bütün bir manevî/kültürel hayatın da bilinmesi icap etmektedir. Hasılı o dönemin Araplarının hayatında var olan her şey, bu apaçık Arapça Kur'ân'ın anlaşılması için zorunludur.⁹⁷

Kur'ân hakkındaki bu umûmî ve husûsî incelemeler, metnin bizzat kendisini incelemek yani tefsir ve yorum yapabilmek için zorunlu hazırlık çalışmaları konumundadır. Son tahlilde bu çalışmalar metnin tarihsel, toplumsal, kültürel ve dinî anlamını incelemek sayılmaz. Bu noktada Emin el-Hûlî'nin Kur'ân araştırmaları ile ilgili düşüncesi edebî inceleme ile ilgili düşüncesiyle kesişir. Özellikle “Mısır Edebiyatı” (1943) isimli eserinde önerdiği, edebî eserlerin anlaşılması için kapsamlı bir “çevre” araştırmasının önemini merkeze aldığı yöntemiyle bu yöntem kesişmektedir.

97 Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 310.

Kur'an araştırmalarının özüne dair bu temel incelemenin ardından doğrudan tefsir ve yorum faaliyetinin kendisine dair aşamalar gelmektedir ki Emin el-Hûlî'nin görüşünde bu aşamalar, Muhammed Abduh'un görüşündeki aşamalardan çok farklı değildir. Ancak Emin el-Hûlî detaylarda bazı ilaveler yapmaktadır ki bu ilaveler oldukça önemlidir. Birinci adım, Kur'an'da kullanılan "kelimeler"ın incelenmesidir. Hûlî de tıpkı Abduh gibi bu konuda şunları vurgulamaktadır;

Kur'an'ın bu yüce ve edebi metninin lafızlarını/kelimelerini anlamaya koyulan kişinin, kelimelerin ve anlamlarının hayatları, tarih boyunca geçirdikleri anlam değışimleri konusunu dikkate almadan hareket etmesi açık bir hatadır. Yine bu kelimelerin ilk ortaya çıktıkları ve tebliğcisi olan peygamberin ağzından ilk döküldükleri anda hangi anlama delalet ettiklerinin tespit edilmesinin esas maksat olduğunu göz ardı etmek de büyük bir hatadır.⁹⁸

Fakat Kur'an kelimelerinin araştırılması aşamasının bu ilk adımı, söz konusu kelimelerin anlamlarının sadece dilin metin dışındaki kullanımına bağlı oldukları anlamına gelmez. Bu sebeple Emin el-Hûlî bu birinci aşamaya ilaveten ikinci bir analiz aşaması öngörmektedir. Ona göre yorumcunun muhakkak bu ikinci aşamaya intikal etmesi gerekmektedir. Bu da, kelimelerin dilsel anlamından, Kur'an'daki kullanımları çerçevesinde ifade ettikleri anlama intikaldir. Bu ikinci aşamada araştırmacının yapacağı şey;

Kelimelerin Kur'an'da nerelerde kullanıldığını incelemek olacaktır. Böylece kelimelerin kullanımları hakkında bir fikir edinecek, onların Kur'an'ın nâzil olduğu değışik dönemlerde, vahyin inzâl edildiği değışik vesileler içinde hep aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığını tespit edecektir. Eğer durum böyle değilse, yani bir kelime Kur'an'ın nüzûl süreci boyunca hep aynı anlamda kullanılmıyorsa, o zaman hangi değışik anlamlarda kullanıldığını tespit etmesi gerekecektir.⁹⁹

Hûlî'nin de vurguladığı gibi Kur'an'ın üslûp, ruh ve doğası itibariyle Arapça oluşu, onun insanî hedefleriyle ve mesajının evrenselliğiyle çelişmez. Çünkü Hûlî, Kur'an'da kullanılan kelimelerin gerek dilsel kulla-

98 Emin el-Hûlî, Menâhıcu't-tecdîd, s. 312.

99 Emin el-Hûlî, Menâhıcu't-tecdîd, s. 313-314.

nımlarında gerekse metin içindeki (Kur'ân'daki) kullanımlarında ifade ettikleri anlamın sabit, statik, değişmez bir nitelik arz etmediğini, aksine hareketli olup gelişim gösterdiklerini de vurgulamaktadır. Ancak Hûlî bu noktada yorumcunun (müfessirin) semantik bir sıçrama ve indirgemecilik tuzağına düşmemesi uyarısında da bulunur, çünkü kelimelerin anlam genişlemesi sürekli olarak, temel anlamın hareketi içerisinde gerçekleşir, hiçbir zaman ondan ayrı olarak gerçekleşmez.

Şunu kimse inkâr edemez ki bu kitabın (Kur'ân'ın) ebediliği ve daima hayatla olan dinamik ilişkisi, kopmaz bağı, kullandığı kelimelerin her zaman yeni ve gelişen anlamlara hamledilmesine imkân tanımaktadır. Ancak bu kadarını inkâr etmemekle beraber biz, bu tür anlamlar içerisinde Kur'ân'a hamledilebilecek olanların sadece Arapçanın dilsel ve duyuşal verileri çerçevesinde anlaşılan anlamlar olduğunu ve bu anlamlara intikal etmenin yolunun da, kelimelerin nüzûl döneminde ifade ettikleri ilk anlamlardan geçtiğini düşünüyoruz.¹⁰⁰

Emin el-Hûlî'ye göre birinci adımın yukarıda ifade edilen ikinci aşaması tamamlandığı zaman;

Yorumcunun (müfessirin) nahiv, belağat,... gibi edebî ilim dallarından yardım da alarak geliştirmiş olduğu bir edebî bakış açısı oluşacak ve kelimelere bu açıdan bakabilecektir. Yine bu durumda yorumcu aynı âyetin değişik kıraat imamları tarafından farklı şekillerde okunuyor oluşuna rağmen aynı anlamı ifade edişine ve Kur'ân'ın değişik yerlerindeki kullanımlarında ortaya çıkan anlamların bir noktada kesiştiğine şahit olacaktır.... Buna ilaveten Kur'ân'a bu edebî bakış, onun üslûbundaki sözel estetiği de fark edecektir. Bu sayede söz konusu estetiğe dair bilinmesi gerekenler açığa çıkacak, örneğin Kur'ân'da kullanılan yemin ifadelerinin estetik boyutu fark edilecek, Arapça cümlelerin kendilerine has özelliklerini anlayabilen gelişmiş bir edebî zevk eşliğinde bütün bunlar anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra Kur'ân kelimeleri ve cümleleri üzerine daha derin düşüncüler, analizler yapma imkânı doğacak ve böylece onun diğer Arapça metinler içerisindeki mümtaz yeri anlaşılmış olacaktır.¹⁰¹

Burada, Abduh'taki "üslûp ilmi"nin Emin el-Hûlî'de Kur'ân üslûbundaki estetik incelikleri keşfetme entrümanına dönüştüğünü

¹⁰⁰Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 312. (dipnot)

¹⁰¹Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 314-315.

görmekteyiz. Klasik belâğat disiplininin alt birimleri olan ve Hûlî tarafından “Söz Sanatı” (1947) isimli eserde ve daha önce “Menahicu’t-tecdid” yayımlanan bazı yazılarda geliştirilmeye çalışılan (beyan, bedî’ ve meânî) ilimleri, yorumcunun bu estetiği keşf etmek için kullanacağı entrümanlara dönüşmüş bulunmaktadır. Buna ilaveten klasik belâğat ilminde Kur’ân üslûbunu analiz etmenin ve onun estetiğini keşf etmenin ardındaki amaç, onun i’câz inceliklerine ulaşmaktır ki Emin el-Hûlî’ye göre bu husus (yani Kur’ân’ın i’câzı) psikolojiktir, yani onunla karşılaşan kişinin psikolojik olarak yaşadığı “etkilenmeye” bağlıdır.¹⁰²

Burada Emin el-Hûlî’nin, Kur’ân’ın gerçekleştirdiği bu etkileyici (mu’ciz) psikolojik tesirin onun nüzûl sırasına göre yorumlamasına bağlı olmadığını, bu etkinin böyle bir şeye bağlanmasının mümkün olmadığını, aksine bunun metnin bir mushaf olarak şu anda sahip olduğu yapıdan, klasik âlimlerin nüzûl sıralamasına karşıt olarak “tilâvet sıralaması” dedikleri sıralamadan kaynaklanan bir tesir olduğunu da idrak etmesi gerekirdi. Ancak Hûlî’nin bunu fark etmesi mümkün değildi, çünkü Kur’ân metninin bir mushaf olarak sahip olduğu yapısının bu etkileyiciliği ancak son yirmi beş sene içerisinde anlaşılabilmiştir. Belki de Muhammed Arkoun’un çalışmalarının bu farkındalığı en iyi şekilde dile getiren çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Zira Emin el-Hûlî’nin (Aişe Abdurrahman’dan Muhammed Ahmed Halefullah’a ve Şükrî İyad’a kadar) tüm talebeleri, (haliyle) farklı derecelerde de olsa, Kur’ân’ın konu bütünlüğüne nüzûl sıralamasına hep bağlı kalmışlardır.

Emin el-Hûlî’nin psikolojik i’câz düşüncesi ile ilişkili önemli bazı hususların ortaya konulabilmesi için, onun bu düşüncesinin “bilimsel i’câz” düşüncesine yönelik reddini de analiz etmemiz gerekmektedir. Bilimsel i’câz düşüncesi son yıllarda müslüman halk ve yarı aydın kesimler arasında saman alevi hızında yaygınlaşmasına ilaveten bazı akademik çevrelerde de geniş bir kabul görmeye başlamış durumdadır. Emin el-Hûlî bu yaklaşımı reddederken (ki onun bu yaklaşımı tam da bu bağlamda reddetmesinin önemini bütünüyle anlıyoruz) kendi psikolojik i’câz düşüncesini ya da en azından bu düşüncenin bazı yönlerini gösteren üç önemli ve merkezi noktaya vurgu yapmaktadır. Bu üç nokta şunlardır;

102 Emin el-Hûlî, Menâhicu’t-tecdid, s. 203.

- 1) Kur'ân bazı kevnî hakikatleri (doğa yasalarını) ve tabiatın bazı sahneleri ele alıp anlatırken bunları tamamen sanatsal açıdan ele almaktadır, titiz bilimsel kurallar ya da sabit doğa yasaları açısından ele almamaktadır.
- 6) Kevnî hakikatlerin bu şekilde ele alınışı, bilgin-cahil herkesin anlayacağı ortak insan idraki ve algısı düzeyinde olup herhangi bir uzmanlığı gerektirmemektedir.
- 7) Kur'ân herkes tarafından idrak edilebilen ve algılanabilen bu kevnî hakikatleri ve tabiat sahnelerini, insanların iç dünyalarında oluşturacağı etki, gönüllerinde yaratacağı tesir açısından ele almakta, bu amaçla bunlara yer vermektedir.

Bu üç noktanın diğer bir deyişle şöyle ifade edilmesi mümkündür: Kur'ân'da doğada gözlenebilir ve idrak edilebilir birtakım hakikatlerin anlatılmasının amacı, okuyucunun muhayyilesini harekete geçirmektir ve anlatımda muhatapların tasavvurlarında mevcut olan anlayışa dayanır, alışkanlık sebebiyle donuklaşmış olan tepkilerini harekete geçirmek ister ve bütün bunları etkili bir edebî üslûpla yapar. Böylece Kur'ân'ın tabiat olaylarını ele almasında gözlemlediğimiz üslûbun, kıssaları tarih aktarımı için değil, dinî amaçlarla anlatılmasında gözlemlediğimiz üslûpla aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili Emin el-Hûlî'nin ifadeleri şöyledir;

Bu tür niyetler taşıyanlar ve onların izinden gidenler dinin bilimle geliştiği şeklindeki iddiaları reddedebilmek için ille de bu yolu tutmak durumdaysalar, bilinmelidir ki bir dinin kitabında bilimsel hakikatlerle açık bir çelişki bulunmaması, o dinin kitabının hayata ve bilimsel ilerlemeye uygun olduğunu göstermeye, eleştirilerden kurtarmaya yeterlidir. İyi niyetli bu kimselerin taleplerini karşılamak için bu kadarının yeterli olacağını düşünüyor olmakla birlikte onlara şunu da hatırlatmayı ihmal etmeyeceğim: Dinin birtakım kevnî hakikatleri ve tabiat olaylarını konu edinmesinin maksadı, insanların vicdanlarını harekete geçirmektir. Bu anlatımlar avam-havas, alim-cahil herkese yöneliktir. Benzer şekilde dinin görevi ve kutsal kitabın insanlar arasında okunmasından maksat da budur. Bu anlatım ancak tabiatın ilk etapta görülen haliyle insanın iç dünyasında, hislerinde

uyandırdığı ürperti ve etki üzerinden gerçekleşmektedir; yoksa titiz bilimsel kurallar, matematiksel denklemler, hesaplar ya da tabiatın çeşitli özelliklerine dair kuru bilgiler üzerinden gerçekleşmemektedir. İşte Kur'an'ın tabiatın çıplak gözle görülebilen, anlaşılabilen durumu üzerinden insanların iç dünyalarını harekete geçirmek üzere yaptığı bu anlatımın hakkını vermek için yapılması gereken şey, söz konusu tabiat hadiseleri ve doğa bilimlerinin deneysel özellikleri üzerinde durmak değildir. Çünkü bunların Kur'an'daki anlatımından hedeflenen yegâne şey, tabiatın güzelliğini, mükemmelliğini ve onu böylesine düzenli bir şekilde yaratıp düzenleyen ilahî kudreti göstermesi konusunda insanları bilinçlendirmektir. Eğer müfessir (Kur'an yorumcusu) Kur'an'daki bu anlatımlardan yola çıkarak bilimsel kabulleri doğrulamak (ya da yanlışlamak) gibi bir çabaya girişirse, bu çaba dinin gerçekleştirmek istediği vicdani ve sanatsal hedefleri büyük ölçüde tahrip edecektir ki din bu hedefleri gerçekleştirmek suretiyle öncelikle dindar, mütedeyyin bir düşünce yoluyla ve psikolojik, duygusal bir ibret alma mekanizması üzerinden hayata katkıda bulunmak istemektedir.¹⁰³

Artık Emin el-Hûlî'nin metodolojik düzeyde Muhammed Abduh ve Tâhâ Hüseyin'in epistemolojik bir sentezi olduğu açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır. Tabi burada Hûlî'nin yönteminin kendisine cevap vermeye çalıştığı meydan okuyuşun doğasını da açıklamak gerekmektedir. Hûlî'nin karşı karşıya olduğu meydan okuma, maddi ve rasyonel düzeyde İslam-Arap dünyasının merkezinde yer alan Avrupa varlığı ve bunun sebep olduğu sorunlar ve meseleler değildi. Aksine onun döneminde bunlara bir de İhvan-ı Müslimin'in kuruluşu ile zirvesine çıkmış olan selefi akımın temsil ettiği iç meydan okuma eklenmişti. Bu ekol daha önce Ali Abdurrazzık'ın "İslam ve Yönetim Esasları" kitabına ve Tâhâ Hüseyin'in "Cahiliye Şiiri Üzerine" kitabına karşı giriştiği savaşlarda "yorumcu" ekolü alt etmeyi başarmıştı. Emin el-Hûlî'nin yöntemi genelde çeşitli alanlarda yenilik meselelerini ele alarak, özelde ise Kur'an yorumu konusuna eğilerek işte bu "yorumcu ekol"e yeniden canlılık kazandırmayı hedeflemektedir. Buradan hareketle Muhammed Abduh'un Mu'tezilî gelenekten ve İbn Rüşd ekolünden devşirdiği bilinen fıkıh usûlü âlimlerinin naslardan konu bütünlüğü ve nüzûl sıralaması aracı-

103 Emin el-Hûlî, Menâhîcu't-tecdîd, s. 294-295.

lığıyla hüküm çıkarmak için kullandıkları dilsel analiz yöntemi de ilave edilmiş oldu. Tâhâ Hüseyin'in "dilsel ve sanatsal" yöntemine edebiyat teorisinden çevre faktörü/etkisi ve psikolojik etki ile ilgili boyutlar ilave edildi. "Yorumcu ekol"ün yaşadığı baskılar kendi danışmanlığında hazırlanmış olan "Kur'ân'da Kıssa Anlatım Sanatı" (Muhammed Ahmed Halefullah) tezi sırasında yaşananlar Emin el-Hûlî'nin zihninde yeniden canlanmış olsa da, bütün bu süreçte söz konusu baskıların hatırası onun zihninden hiç çıkmamıştı.

Yazarına doktora derecesi verilmesinin engellenmesine, hatta akademiden kovulmasına sebep olan "Kur'ân'da Kıssa Anlatım Sanatı" tezinin ilk baskısına yazmış olduğu mukaddime bölümünde Emin el-Hûlî bize yönteminin, dinî duygularıyla Kur'ân'ın sıhhatine iman ederken düşünceleri ve aklıyla bilime ve uygulamalarına güven duyan müslüman aydının kimliğindeki bölünmüşlüğe son verme noktasında arz ettiği önemi anlatmaktadır. Açık bir şekilde "Cahiliye Şiiri Üzerine" kitabına ve onun üzerinden Tâhâ Hüseyin'a atıf yapan Hûlî şöyle demektedir;

Sanatsal, rasyonel ve toplumsal gelişimlerden istifade ederek yapılan yenilikçi edebî Kur'ân araştırmaları neticesinde Kur'ân'ın edebî tefsiri çok etkili bir ilerleme sağlamış, ileri doğru önemli bir adım atmıştır. Bu adım dindar kimlikteki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmayı başaracaktır. Nitekim müslüman aydın, bir mü'min olarak dinine inanıp güvenmekte ve dindarca düşünmekte iken şunu fark eder: İslam ve onun kitabı olan Kur'ân, kişiler ve olaylar hakkında dilediği gibi konuşmakta, İslam davetinin başarıya ulaşması için onları dilediği gibi araçsallaştırmaktadır ve bütün bunlar inananları bağlayıcı bir hak da teşkil etmemektedir. Bu, cahiliye şiiri krizinden beri Mısır'da yaygınlaşmış olan ve savunulan kanaattir.¹⁰⁴

Tâhâ Hüseyin'in "Cahiliye Şiiri Üzerine" adlı kitabında ortaya koyduğu Kur'ân anlayışına ve tezine yönelik bu eleştiri dolu niteleme ya da aklayıcı değil fakat yorumlayıcı türdeki eleştiri, Emin el-Hûlî'nin edebî tefsir yöntemi ile cevap verebileceğine inandığı meydan okumanın önemli vechelerinden birini ortaya çıkarmaktadır. Emin el-Hûlî bu meydan okumaya cevap verebileceğine inandığı edebî tefsir yönteminin

104 Bk. el-fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ân, Kahire, 1972, Mukaddime bölümü.

mütedeyyin aydının yaşadığı bölünmüşlük problemine de çözüm olacağı kanaatindedir. Bu noktada Muhammed Abduh'un Kur'ân kıssaları ile ilgili tezi, söz konusu bölünmüşlük problemine çözüm olarak edebi analiz yönteminin entrüman ve uygulamalarıyla desteklenmek suretiyle ön plana çıkarılmaktadır.

Emin el-Hûlî Kur'ân'ın kıssa anlatım sanatına (ve bu isimde Muhammed Ahmed Halefullah'ın hazırladığı tez çalışmasına) atıf yaparak ve bizzat bu tezin mukaddimesindeki ifadesiyle, kendisini ateşe atmaya hazır bir eda ile şunları söylemektedir;

Bu temelden hareketle ilerlemeci aydın, dindar bir kişi olarak, Kur'ân'ın kıssaları anlatırken sanatsal bir üslûp kullanmış olduğuna kanaat getirebilir ve bu sayede gönülden inanıp teslim olabilir. Bununla beraber söz konusu kıssalarda anlatılmış olayların ve bu olaylarda adı geçen şahısların tarihsel boyutunu derinlikli ve açık bir şekilde inceleyip analiz edebilir. [Artık böyle bir incelemeden çıkacak sonuç, onun inancını sarsmaz, çünkü o, artık Kur'ân'ın bütün bu anlatımlarını bir tarih bilgisi olarak görmemektedir. -çev.-] Söz konusu kıssaların anlatılış amacının sanatsal çerçevede olduğunu bildiği için kıssalardaki bilgileri tarihsel analiz çerçevesinde gönül rahatlığıyla kabul ya da red edebilir ve bunun, Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki amaçlarına ters düşmediğini bildiği için içi rahat eder. Zira onun gözünde artık tarih bu olaylar hakkında ne derse desin, bu durum Kur'ân'ın doğruluğuna ve güvenilirliğine halel getirmez. Böylece müslüman bilgin tüm dünyayı karşısına alarak "Kur'ân dilediği şeyi dilediği gibi anlatabilir, bu durum bizi bağlamaz, çünkü biz önce vicdanımızla iman eder, sonra aklımızla araştırma yaparız, bu iki zıt akım bizim gönül dünyamızda yan yana birlikte dururlar" demek zorunda kalmaz. Aksine artık müslüman aydın Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki sanatı kavradıktan sonra şöyle diyecektir: Kur'ân, geçmişe dair kıssaları anlatırken tarihsel gerçekliğe ilişkin herhangi bir kasıt gütmek sizin dilediği sanatsal yolu tutabilir, çünkü onun anlatımı, tarihsel rivayetlere ya da detaylara bağlı olmaksızın salt sanatsal (edebî) bir amaca matuftur, hatta "onların kıssalarında akıl sahipleri için dersler bulunmaktadır" âyetinde açıkça ifade etmiş olduğu üzere, insanların bu kıssalardan ibret almasını hedefler.¹⁰⁵

105 Bk. el-fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ân, Kahire, 1972, Mukaddime bölümü.

7-Sonuç

Bütün bunlardan sonra, şimdi bizler gerçekten, daima meydan okuma ve cevap verme kuralına göre işleyen ve islamî aklın düşünsel, kültürel, toplumsal gelişim süreci içerisinde yaşanan bir “problem”le karşı karşıya değil miyiz? Sonra bu “yorum/te’vil” sorununun sadece kelimelerin anlamlarını açıklama sorunundan ibaret olmadığı açık değil midir? Nihayet bu sorun, selefi ve yorumcu akımlar arasındaki çatışmanın her geçen gün şiddetlenmesi ve uzun tarihi birikimi neticesinde kültürel ve düşünsel bir çatışma olmaktan çıkıp kanlı bir mücadeleye dönüşmesi neticesinde, giderek daha karmaşık hale gelmiş değil midir? Umarım bu satırlarda yazdıklarımız düşüncenin kapılarının açılması ve “ölüm” kapılarının kapanması için bir vesile olur. Umarım Emin el-Hûlî’nin ortaya koymuş olduğu yöntemin insan bilimleri ve özellikle dilbilim ve hermenötik alanlarında giderek gelişen birikim uyarınca geliştirilmesi, Kur’ân araştırmaları alanında hakim olan şu atalet ve durgunluk halini aşmayı sağlayabilir. Nitekim Emin el-Hûlî ekolünün çabaları bu atalet havasını yok etmeyi başaramamış ve meydan bütünüyle çağdaş selefilğin haki-miyetine kalmış durumdadır. Diğer taraftan çağdaş selefilerle onların ataları arasındaki fark uçurum denecek kadar büyüktür; tıpkı yaratıcılık ve tekrar, asalet ve nakil arasındaki fark gibi!

METİNDEN SÖYLEME; İNSAN MERKEZLİ KUR'ÂN HERMENÖTİĞİ¹⁰⁶

106 Bu bölüm, şu anda Hollanda'nın Utrecht şehrindeki Humanistic Univesity bünyesinde olan "İbn Rüşd İslam ve Hümanizm" kürsüsünün tarafımıza tahsisi münasebetiyle 27 Mayıs 2004 yılında İngilizce olarak yapılmış konuşmanın yeniden düzenlenmiş metnidir. İngilizce metnin baskı bilgileri şöyledir;

Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, the Humanistic Univesity Press Publication, 2004.

1-Giriş

Başlangıçta şunu vurgulamak isterim ki düşünce alanında “yenilenme”, araştırmacı için açık bir ufku temsil eder, orada araştırmacı kendisini gözden geçirebilir. Burada Kur'ân'la olan ilişkinin onun metin/mushaf haliyle kurulması düzeyinden,¹⁰⁷ onun söylem (konuşma) haliyle kurulması düzeyine pek de kolay olmayan bir intikalden söz edecek olduğum için, öncelikle bu intikalın akşamdan sabaha gerçekleşmediğini yahut dahiyane bir aydınlanma neticesinde ortaya çıkmadığını, aksine uzun süren düşüncüler, deneyimler ve daha da önemlisi birtakım ilmi diyalog ve projelerde izlenen yol haritasının meyvesi olarak teşekkül ettiğini ifade etmem gerekiyor. Hasılı bu intikal esas itibarıyla klasik ve çağdaş tefsir tarihi ve yöntemlerine yönelik eleştirel çalışmalardan neşet etmiştir.

Leiden Üniversitesindeki “Düşünce ve Din Özgürlüğü” kürsüsüne gelişimdeki konuşmamda (27 kasım 2000)¹⁰⁸ Kur'ân'ı ilahî olan ile insanî olan arasında ilişki kurmanın alanı olarak ele almayı tercih etmiş ve “Kur'ân: Allah ile insan ilişkisi” başlıklı bir konuşma yapmıştım. Üniversite geleneği uyarınca daha sonradan küçük bir risale olarak yayımlanan¹⁰⁹ o konuşmada, başta Kur'ân'ın yapısı, tarihi ve doğası ile ilgili meseleler olmak üzere, klasik Kur'ân ilimleri alanındaki kimi kabul ve problemleri yeniden yorumlamak suretiyle, daha önce “Mefhumu'n-nass” (İlahî Hitabın Tabiat) adlı eserimde ele aldığım bazı düşünceleri

107 Kur'ân'la bir metin olarak kurulacak ilişki meselesi, “İlahî Hitabın Tabiatı” isimli eserimizin konusu idi.

108 2000 yılında Hollanda Leiden Üniversitesi tarafıma “Cleveringa haklar, özgürlükler ve sorumluluklar kürsüsü”nü takdim etmek suretiyle beni onore etmişti. Söz konusu kürsü haklar ve özgürlükler üzerine yoğunlaşmakla beraber özellikle din ve vicdan özgürlüğünü ele alıyordu. Bu kürsü, her yıl ilgili alanların birkaçında ya da tümünde araştırmalar yapmış bir araştırmacıya tahsis edilen akademik bir kürsüdür.

109 The Qur'an: God and Man in Communication, inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University (November, 7th, 2000) http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm

geliştirmeye çalışmıştım.

Bu yeniden yorumlama faaliyeti esnasında doğal olarak bazı çağdaş metodolojik entrümanları da kullanmıştım. Bunlara örnek olarak semantik, tarihsel eleştiri yöntemi ve hermenötik zikredilebilir ki bunlar İslam dünyasında klasik Kur'ân araştırmaları alanında pek bilinen hatta kabul gören yöntemler değillerdir. O konuşmamda “vahiy” faaliyetini analiz ederken, Allah ile peygamber Muhammed arasındaki ilişki sürecinin “ana” boyutunu oluşturan temel unsurlar üzerine yoğunlaşmıştım. Allah ile peygamber Muhammed arasındaki bu ilişki süreci yaklaşık miladi 612 yılında başlamış ve yirmi yılı aşkın bir zamansal boyutta devam etmiştir. Bu süreçte sık sık tekrarlanan bu ilişki kâh kısa âyetlerden oluşan kısa pasajlar, kâh uzun âyetlerden müteşekkil bölümler kâh müstakil kısa sûreler halinde bir grup “hitap/söylem”in ortaya çıkmasıyla neticelendi.

Kur'ân'ın bugün bildiğimiz şekliyle bir mushaf halinde derlenip toplanması ve sûrelerinin sıralanması sürecinde bu söylemlerin (hitapların) tarihsel sıralamasına riayet edilmedi, aksine bu söylemler daha büyük birimler olan sûrelerin içerisine monte edildi ve daha sonra da bu sûreler, uzunluk sırasına göre mushafa yazıldı. Neticede mushafın en başında en uzun sûreler, en sonunda da en kısa sûreler yer aldı. Yani daha sonradan “tilavet sıralaması” olarak bilinen mevcut sıralama, nüzûl sıralaması olarak bilinen tarihsel sıralamanın yerine geçirilmiş oldu.

Kur'ân'ın daha ilk vahyedildiği dönemden itibaren ezberlenerek ve yazılarak korunduğunu ve daha sonra da sahabe döneminde bir mushaf halinde derlendiğini ifade eden klasik rivayetleri incelediğimizde, bu rivayetlerin mushafın (noktalama ve i'rab işaretleri konulmamış haliyle) ilk nüshasının üçüncü halife Hz. Osman b. Affân (vf, 56/644) zamanında yapıldığını vurguladıklarını görmekteyiz. Yine aynı rivayetlere göre mushafın son şeklini alması (noktalama ve i'rab işaretlerinin konulması), Hz. Osman döneminden oldukça uzun bir süre sonra gerçekleşmiştir. Bu rivayetleri hiçbir eleştiri getirmeden olduğu gibi kabul ettiğimiz takdirde dahi, bizzat vahiy olgusunun Allah ile insan arasındaki bir ilişki olması münasebetiyle arz ettiği insani boyuta ilaveten, bu rivayetlerde

anlatılan hususa diğer bir insani boyut daha ilave etmek gerekmektedir. Bu insani boyut, mushafın oluşum süreci içerisinde surelerin yeniden sıralanması noktasında kendisini gösterdiği gibi, daha sonra mushafa ilave edilen noktalama ve 'rab işaretleriyle birlikte, sessiz bir metnin okunan bir metne dönüştürülmesi sürecinde de kendini göstermektedir.

Kur'ân'ın mushaf halinde derlenmesi ve oluşan mushafa noktalama işaretlerinin konulması süreci, onun iki kapak arasında bir "metin" (mushaf) olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına ve onun asli tabiatının ya da değişik vesilelerle değişik muhataplara hitaben inzâl edilmiş ve farklı bağlamlara ait "söylem"ler bütünü olduğuna ilişkin kanaatin büyük oranda unutulmasına, bu tabiatın görmezden gelinmesine sebep oldu. Ben de araştırma ve inceleme hayatıma başladığım yıllarda işte bu kanaate sahiptim ve bu kanaat Emin el-Hûlî'nin edebî tefsir yönteminden ve çağdaş edebiyat araştırmalarındaki üslûba dair verilerden oluşmuştu.¹¹⁰ Edebî tefsir yöntemine karşı geliştirilen tutucu tepkiler, Kur'ân'ın bir metin olarak telakki edilmesine dayanıyordu ve esas itibarıyla "edebî tefsir" kavramına ve anlayışına değil, yöntemine karşıydı.¹¹¹

Dikkat çekici olan şudur ki Batıdaki Kur'ân araştırmaları da onun bir metin olarak telakki edilmesinden hareketle başlamıştır ve gerek klasik oryantalizmde gerek çağdaş oryantalizmde durum aynıdır. Ancak ilk dönem oryantalist çalışmalarda merkezi nokta Kur'ân metninin kökeninin (kaynağının) yahudi ve hristiyan dinî metinlerinde aranmasıydı. Çağdaş batılı araştırmalarda ise bu anlayış giderek Kur'ân'ı, kendine özgü hususiyetleri ve dikkate alınması gereken bir tarihi bulunan özel bir "metin" olarak görmeye doğru evrilmiştir.

1993 Kasım'ında Almanya'nın Bonn Üniversitesinde yapılan bir uluslar arası sempozyumda sunulmuş tebliğleri ihtiva eden ve Stefan Wild editörlüğünde yayımlanan "Metin Olarak Kur'ân" (Qur'ân as

¹¹⁰Ebu Zeyd Kur'ân araştırmalarına ilk başladığı dönemde Kur'ân'ın bir metin olarak telakki edilmesi şeklindeki kanaate sahip olduğunu söylemekte, ancak bu kanaati Emin el-Hûlî'nin yönteminin tesiriyle edindiğini ifade etmektedir ki, burada muhtemelen sehven yapılmış bir tutarsızlık söz konusudur. Son cümle ile bir önceki cümle arasındaki bu mantıksal tutarsızlık, çeviriden kaynaklanmamaktadır. (çev.)

¹¹¹Bu konuda benim İngilizce olarak kaleme aldığım şu yazıya bakılabilir; The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an, Kahire Amerikan Üniversitesi, Elf Dergisi, Sayı, 23 (Edebiyat ve Kutsal başlıklı sayı), 2003, ss. 8-47.

Text) isimli kitap,¹¹² Editörünün de mukaddime bölümünde ifade ettiği üzere önemini Batıdaki akademik Kur'ân çalışmalarında görülen metodolojik değişimi vurgulamasından almaktadır. Bu değişim, başlangıçta Kur'ân'ın Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerindeki “kökenini, aslını” bulmaya yönelik araştırmaların, yerini bu metnin İslam tarihinde müslümanlar tarafından “algılanan” haline, yani mushafa yönelmesi şeklinde gerçekleşmiştir.¹¹³

“Metin olarak Kur'ân” (Qur'ân as Text) isimli kitap çok sayıda bası yaptı ki bu durum onun önemini göstermektedir. Şunu inkâr etmek mümkün değildir: Mushaftaki haliyle Kur'ân, müslümanların kabulüne mazhar olmuştur ve geçmişte olduğu gibi bugün de dinî inanç ve kanaatlerin zeminini oluşturmaktadır, üstelik İslam kültürünün birçok alanında merkezi metin olmak gibi bir konuma da sahiptir. İnkâr edilmesi mümkün olmayan bu gerçek, ancak kültürü “elit kültür” ile sınırlarsak, yani resmi olarak kabul edilen ve yazılı literatür üzerinden var olan kültürü esas alır ve şifahi kültürü dışarıda tutarsak doğru olacaktır. Diğer taraftan “elit olmayan” kültür düzeylerini de göz önünde bulundurduğumuzda, Kur'ân'ın müslüman kamuoyundaki etkisini bir metin olarak değil, söylem olarak gerçekleştirdiğini görürüz. “Günlük Hayatta Kur'ân” konulu bir çalışmayı yaparken, onunla salt bir metin olarak ilişki kurmanın, onun canlılığının değerini azımsamaya neden olacağını fark ettiğim gibi bu metin odaklı tasavvurun Kur'ân'ın müslümanların günlük hayatındaki tesirinin salt metin oluşu üzerinden değil, söylem oluşu üzerinden gerçekleştiğini de görmezden geldiğini fark etmiştim.¹¹⁴

2-Kur'ân ve Mushaf : Konuşkan ve Sessiz

Kur'ân'ın islam tarihinin erken dönemlerinde (tabii ki henüz mushaf haline dönüşmemiş olduğu ve henüz İslam'ın bir kurum haline gelmediği dönemlerde) “canlı bir söylem” olarak görüldüğünü, buna karşılık mushafın “sessiz metin” olarak telakki edildiğini söylememiz kimileri için ilk etapta şaşırtıcı gelebilir. Bu “sessiz mushaf” ifadesini açıkça ilan

112 bk. Qur'ân as Text, Edited by Stefan Wild, Brill, Leiden, 1996.

113 bk. Qur'ân as Text, Edited by Stefan Wild, Brill, Leiden, 1996. Mukaddime/Preface bölümü.

114 bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “el-Kur'ân fî'l-hayâti'l-yevmiyye”, Encyclopedia of Qur'an, Brill, II, 80-98.

etmiş olan kişi, dördüncü halife Hz. Ali (656-660)'dır, zira o, Kur'ân'ın kendi başına konuşmadığını, ancak insanlar tarafından konuşturulduğunu ifade etmiştir. Bu ilanın dile getirildiği bağlam çok önemlidir, zira bu bağlama dikkatle bakmak, Kur'ân'ın anlamı üzerinde açıkça oynamaların yapıldığı ve bu oynamaları gizleme ihtiyacının bile hissedilmediği günümüz İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu bir nebze aydınatabilir. Bu sözün söylendiği bağlam, sahabenin ileri gelenlerinin (ehl-i hall ve'l-akd) icması sağlanmadan halife olmuş bir lider (Hz. Ali) ile onun halifelliğini kabul etmeyen Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan arasında cereyan etmiş olan Sıffin savaşı hadisesidir.

Savaşın gidişatı Hz. Ali tarafının lehine seyretmektedir. Bu noktada Muaviye'nin taraftarlarından Amr b. el-Âs, askerlerine kılıçlarının uçlarına mushaf sayfalarını takmalarını emreder. Bu bir beyaz bayrak çekme, teslim olma işareti değil, "Muaviye taraftarları Kur'ân'ın hakemliğinde anlaşmaya çağırıyor" mesajıdır. Savaşın her iki tarafında askerler iyice yorgun düşmüş oldukları için herkes silahlarını bırakmış durumdadır. Hz. Ali'nin taraftarları, karşı tarafın sunduğu bu anlaşma teklifini kabul etmesi ve ortak bir hakemin kararına rıza göstermesi için kendisine baskı yapmakta, ondan anlaşma masasında kendisini temsil edecek tarafsız bir hakem seçmesini istemektedirler. Hz. Ali'yi ısrarla bu anlaşmaya zorlayan taraftarlar, bu ısrar esnasında, kendilerinin zaten haklı olduklarını düşünmekte ve dolayısıyla hakem kararıyla bu haklılıklarının tescil edileceğini düşünmektedirler. Burada Hz. Ali'nin bu teklifi kabul etmesi için yapılan söz konusu baskılarda, taraftarları arasında "Kur'ân okuyucuları" olarak bilinen kimseler çok önemli rol oynamışlardır.

Karşı tarafın teklifine göre hakemlerin yapacakları iş, baştan sona bütün Kur'ân'ı incelemek ve bir çözüm bulmaya çalışmaktır. Oradan ihtilafı sonlandıracak ve sorunu çözecek açık ve net bir delil bulunmaması durumunda, hakemler tarafların üzerinde görüşbirliği ettikleri "sünnet"e başvuracaklardı. Bu süreçte Kur'ân ve sünnette tam olarak hangi konunun aranacağı, bu metinlere hangi hususta müracaat edileceği açık ve net belli olmadığı için bazı kimseler bu teklife baştan karşı çıkmışlar ve "Allah'tan başka kimse hüküm veremez" sloganı etrafında birleşmişlerdi. Bu sloganın anlamı, insanların hüküm verme yetkisine

sahip olmadıkları, zira Kur'an'da bu meseleyi çözecek ilahî emrin mevcut olduğu, bu emrin de Hucurat 49/9'da geçen “Eğer iki mü'min grup savaşacak olursa aralarında anlaşmayı sağlamaya çalışın, eğer taraflardan biri diğerine karşı azgınlık ve aşrılık yapacak olursa, o zaman ona karşı hepiniz güçbirliği edin kendisi Allah'ın emrine nza gösterinceye kadar savaşın. Neticede ilahî emre nza gösterir ve savaştan vazgeçerse, o zaman siz de savaş bırakın aralarında adaletli bir şekilde hüküm verin. Allah adaletle davrananları sever” ifadesi olduğunu savunuyorlardı. Hakeme başvurulmasını reddedip bu âyeti delil gösterenler, yine aynı gerekçeden yola çıkarak, Muaviye ordusuna karşı savaşı sürdürmekte ısrar ediyorlardı, çünkü onlara göre Muaviye ordusu “haddi aşan taraf”tı ve bu gerçeğin değiştiğini gösteren herhangi bir delil de bulunmamaktaydı.¹¹⁵

İşte Hz. Ali sessiz mushaf ile insanlar tarafından konuşturulan Kur'an arasındaki ayrımı yapan meşhur sözünü, “Allah'tan başka kimse hüküm veremez” şeklindeki bu sloganı reddetmek üzere söylemişti. Çağdaş araştırmacıların Kur'an kelimelerinin birçok anlam ihtimaline açık olduğunu delillendirmek ve Kur'an'ın anlamı üzerinde siyasî maksatla oyunlar oynanması konusunda uyarı yapmak üzere sıklıkla başvurduklar Hz. Ali'nin bu ifadesindeki söz konusu olan bu ayrım, anlaşılının çok daha ötesinde derin anlamlar içermektedir. Kuşkusuz salt Kur'an ile konuşmak (onu konuşturmak), ister dinî bir merasim esnasında okumak şeklinde olsun ister günlük hayattaki siyasî yahut toplumsal bir tartışma esnasında delil olarak kullanmak şeklinde olsun, kendine mahsus bir anlam içerir, yani bir yorum ihtiva eder. Karşılıklı konuşma esnasında taraflardan biri bir âyet okuduğu zaman, âyetin bir tartışma içerisinde bu şekilde okunması, o âyete getirilmiş hususi bir yorum olmakta ve karşı tarafın aynı âyet ya da bir başka âyet üzerinden yapacağı yoruma zemin hazırlamaktadır. Aynı durum Kur'an okunuşu esnasında okumaya eşlik eden nağme, vurgu, durak ve şifahî okuma esnasında kullanılan jest ve mimikler aracılığıyla da söz konusu olmaktadır.

Bu kullanım sürecinde Kur'an, büyük oranda bir orkestraya benzer şekilde bir canlılık arz etmektedir. Buna karşılık sessiz metin, orkestra-

115 bk. “Ali b. Ebî Tâlib”, Encyclopedia of Qur'an, I, 381 vd; “Sıffin”, Encyclopedia of Qur'an, IX, 556 vd.

nın çaldığı “sessiz” notalara benzemektedir. Buradan hareketle araştırmacı, yorum teorisinin bu canlı olguyu dikkate alması ve müfessirlerin artık Kur’ân’ı salt bir metin olarak görüp biktırıcı düzeyde kısıtlamaktan vaz geçmeleri gerektiğini düşünmeye başlar.

İlimli ya da radikal bütün çağdaş İslamî hareketler, bireyin yaşamındaki bütün detayları ve toplumun bütün hareketlerine yön verecek kaideleri belirlemenin “Allah’ın hakkı” olduğu şeklinde, tartışılmaz kabul ettikleri bir ilkeden hareket ederler. Çağdaş siyasi yorumun günlük hayata dair detayları ilahî bir kaynağa dayandıran bu iddiası ile ilk dönemde Hz. Ali-Muaviye arasındaki savaşta hakeme başvurulmasına karşı çıkanların iddiaları aynı zemine dayanmaktadır. Ancak yedinci yüzyılda hakeme karşı çıkan ve “Allah’tan başkasının hüküm verme yetkisi yoktur” diyenler, “hüküm verme” ifadesi ile çatışmakta olan iki taraf arasında verilecek hükmü kast ediyorlarken, aynı cümleyle çağdaş siyasi yorumcular günlük hayatın bütün detaylarına ilişkin yasaları kast etmektedirler. Oysa bu ikisi arasında çok büyük fark bulunmaktadır. Kur’ân’ın anlamı üzerinde yapılan bu tür siyasî ve ideolojik oynamalar klasik dönemde de mevcuttur. Çünkü Kur’ân’ın salt bir metin olduğu düşünüldüğü zaman, onun anlamı ile oynamak kolaylaşmakta ve bu imkân sınırsızca açılmaktadır.

3- Anlamla “Oynama” ve Metnin “Yönlendirilmesi”

Akademik hayatımın ilk çalışmasında¹¹⁶ kelim âlimlerinin (teologların) Kur’ân’ı bir metin olarak görmek sûretiyle onun yorumunda uyguladıkları farklı yöntemleri incelemiştim. O çalışmada hareket noktası, klasik belâğat disiplininde kullanılan “istiare” ve “mecaz” kavramlarının yayılma sürecinin izini sürmektir. Bu kavramlar (istiare ve mecaz) Mu'tezile âlimlerinin dokuzuncu yüzyıldan itibaren, bir taraftan zahir anlam itibarıyla kendi mezhep ilkeleri olan “tevhid” kaidesi ile çelişen ve Allah’ı insan biçimci (antropomorfist) bir şekilde tasavvur eden kimi âyetler, diğer taraftan da yine zahir anlam itibarıyla kendi mezhep ilkele-

¹¹⁶ Bu çalışma, “el-İtticâhu'l-aklî fî t-tefsîr: dirâse fî kadîyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile” başlığını taşımaktadır ve el-Merkezü's-sekâfiyyu'l-arabî tarafından (Beyrut-Daru'l-beydâ) defalarca baskısı yapılmıştır.

rinden biri olan “adalet” prensibi ile çelişen ve cebr teorisini haklı çıkarır gibi görünen âyetleri ve ilk etapta Allah’a çirkin fiiller isnat ediyormuş gibi anlaşılabilir olan yorumlama çabasıyla günyüzüne çıkarıp devreye soktukları kavramlardı. Mu'tezile mecaz kavramını, müteşabih kategorisine dahil ettikleri bu tür âyetleri yorumlama konusunda oldukça etkili bir dilsel entrüman olarak kullanmıştır. Bu yöntem, söz konusu âyetleri aşkın (müte'al) olana dair felsefî kriterlerine göre yorumlamak için dilsel entrümanların işlevselleştirilmesinden, araçsallaştırılmasından ibaretti. Buna göre kendi felsefî kriterlerine uygun görünen âyetleri “muhkem” kabul ediyor ve bu âyetleri herhangi bir yoruma tabi tutmadan olduğu gibi kabul edip esas sayıyorlar, buna karşılık felsefî kriterlerine uygun görünmeyen âyetleri ise “mecaz” kavramının işlevselleştirilmesi yoluyla yapılacak bir yoruma muhtaç olan “müteşabih” kategorisine dahil ediyorlardı.

O çalışmanın Mu'tezilenin yöntemi ile karşıtlarının yöntemlerini mukayese ettikten sonra ulaştığı esas sonuç; Kur'ân'ın taraflar arasındakiki düşünsel kavgada bir savaş zeminine dönüşmüş olduğuydu. Bu savaşın merkezi noktasını ise (muhkem-müteşabih meselesinin anlatıldığı) Âl-i İmrân, 3/7. âyeti teşkil etmekteydi. Tartışmaların odak noktasında bu âyet yer alıyordu. Gerek Mu'tezile gerekse karşıtları, Kur'ân'da birtakım âyetlerin muhkem, diğer bazılarının ise müteşabih olduğu konusunda -yukarıdaki âyetin açık ifadesi gereği- görüş birliği içindeydiler. Ayrıca bu iki mezhep, muhkem âyetlerin “kitabın anası” olduğu, dolayısıyla müteşabihlerin anlaşılması noktasında onların esas kabul edilmesi gerektiği hususunda da görüş birliğine varıyorlardı. Bunlar mezhepler arasında ittifak noktalarıydı ki günümüze kadar da bu hususlar neredeyse bir “icma” konusu olarak kabul edilmiştir. Ancak bu kadarı, ihtilafı ortadan kaldırmaya yetmemekteydi, çünkü hangi âyetlerin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunun tespit edilmesi konusundaki ihtilaf günümüzde bile hâlâ devam etmektedir. İşte ihtilafın ve dolayısıyla çatışmanın ortaya çıktığı nokta, burasıdır. Bunun anlamı şudur: Anlam üzerindeki ihtilaf ve çatışma, aynı şekilde “yapı” üzerindeki bir tartışmaya dönüşmüştü. Örneğin Mu'tezile'nin muhkem saydığı âyetler, karşıtları tarafından müteşabih sayılıyor, karşıtlarının muhkem saydığı âyetler

ise Mu'tezile tarafından müteşabih sayılıyordu. Anlamla ilgili bu ihtilaf, yapıyla ilgili tasavvurlara dayanıyordu ve bu durum, tefsir tarihinde karara bağlanmış olan ilk yorum ilkesiydi.

Mu'tezilenin kendilerine “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” ismini veren hassımları Kur'ân'ın literal/harfî anlamına sıkı sıkıya bağlı kimselerdi. Hatta literal anlama bu bağlılık Ehl-i sünnet ve'l-cemaat nezdinde o kadar ileri bir düzeydeydi ki, Allah'ın sıfatlarının [Allah'ın zatı dışında] müstakil birer varlığa sahip olduklarını bile kabul ediyorlardı.¹¹⁷ Bundan başka azap ve cehenneme dair bütün sahnelerin birebir varlığını ve Allah'ın gözle görülebileceğini savunuyorlardı. Mu'tezile ise, Kur'ân'ın literal olarak anlaşılmasına (ki karşıtları bunu dinî bir zorunluluk olarak görüyorlardı) dayalı olan bütün bu tasavvurlara karşı çıkıyordu. Mu'tezileye göre bu şekilde bir literal yorum, insanın varlığının ardındaki hedefleri ortadan kaldırmaktadır. Zira onlar Allah'ın insana, aklını kullanarak bilgi peşinde koşmayı emrettiğine inanıyorlardı.

Kur'ân'ın başta hristiyanlar olmak üzere Ehl-i kitapla olan ilişkilerde izlediği “diyalektik” ve “tartışmacı” diyalogun karakteri üzerinde dururken, mezheplerin ihtilaflarının düğümlendiği merkezi nokta olan bu muhkem-müteşabih dikotomisi meselesini tartışmaya tekrar döneceğiz.

Kelam âlimlerine Âl-i İmran 3/7. âyet üzerinden kendi yorum ilkelere zemin bulma imkânı sağlayan şey, işte bir metin olarak görülen Kur'ân'la kurulan bu ilişki türüdür.

Fıkıh ve özellikle usûl-i fıkıh âlimleri ise yorum ilkelerini ilahî hitaptaki ifadelerin kronolojik sıralamasını esas alarak şekillendirmişler ve önce nâzil olanlarla sonra nâzil olanlar arasında ayırım yapmışlardır. Bu ayırım onlara, Kur'ân âyetlerindeki hükümler arasında görülen çelişkileri

117 Bilindiği gibi Mu'tezile böyle bir kabulün taaddud-i kudemâ'ya yani birden fazla ezelf varlığın kabul edilmesine, dolayısıyla şirke neden olacağını düşünmüş ve bu yüzden sıfatların Allah'ın zatının biz-zat kendisi olduğunu savunmuştur. Yazarın Ehl-i sünnet'in görüşünü yadırgayıcı bir dille aktarması, muhtemelen bu mantıksal sonuç nedeniyledir. Ancak unutulmamalıdır ki Mu'tezilenin görüşü kabul edildiği takdirde de, başka problemler ortaya çıkmaktadır. Bunların başında da, sıfatlardaki çeşitliliğin ilahî zât kapsamında düşünülmesinin doğurduğu sorunlar gelmektedir. Bu nedenle Eş'arî başta olmak üzere birçok âlim, sıfatların “Allah'ın ne aynı ne de gayrı” olduğunu ifade etmiştir. İlerleyen dönemlerde bazı Mu'tezile âlimlerin geliştirdikleri ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet kelimacılar tarafından kabul gören “ahvâl/haller” teorisi de, Ehl-i sünnetin anlayışına daha yakındır. Dolayısıyla Ehl-i sünnetin sıfatlar konusundaki görüşü, Ebû Zeyd'in iddia ettiği gibi literal anlama sıkı sıkıya bağlıktan kaynaklanmamaktadır. (çev.)

giderme imkânı sağlamıştır. Zira bu ayırım çerçevesinde onlar, sonradan nâzil olan bir hükmün, daha önce nâzil olan hükmü “nesh” etmek gibi bir özelliğinin olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu iddianın ardında ise, ilahî “metnin” içerisinde herhangi bir tür çelişkinin asla olamayacağı kabulü yer almaktadır. Dolayısıyla nasih-mensuh söylemi bir taraftan hükümleri nihai olarak tespit etmeyi sağlayan diğer taraftan da çelişki vehmini izale eden bir te’vil çözümünü konumundaydı.

Okuyucunun (araştırmacının) kelimcilerin yorumu ile fıkıhçıların yorumu arasındaki benzerliği görmesi oldukça kolaydır. Gerçi her iki yorum türünün uygulama alanı farklı olsa da, aradaki benzerlik bakidir. Kelamcıların bu yorum türünü uygulamalarının neticeleri çok daha şiddetli ihtilaflara yol açmış olsa da, her ikisinde de amaç, “ilahî metin”deki çelişkileri ortadan kaldırmaktır. Fıkıhçıların bu yorumu uygulamaları sürecinde ortaya çıkan ihtilaf, hangi hükmün nasih, hangisinin mensuh kabul edileceğinin belirlenmesi noktasında çıkmaktadır. İhtilafın kaynağı ise, hüküm ifade eden metinlerden (naslardan) hangisinin kronolojik olarak daha önce, hangisinin daha sonra olduğunun tespitini yapma noktasında dayanak kabul edilen rivayetlerin çelişki derecesinde farklılık arz etmesidir. Buna ilaveten hükümlerin konuluş sebeplerini, illetlerini, hikmetlerini,... belirleme noktasında da ihtilaflar ortaya çıkmaktadır.

Fıkıhçılar ya da kelimcilerin, birbiriyle çelişkili gördükleri ve çelişkiyi ortadan kaldırmak için bir yorum yöntemine ihtiyaç olduğunu düşündükleri meselelerin, aslında ancak ilgili âyetlerin söylemsel bağlamlarına, yani o âyetlerin nâzil oldukları ortamda nasıl bir diyalogun parçası olduklarına müracaat edilerek çözülebileceğini idrak etmeleri mümkün değildi. Çünkü bu bağlam, metinsel bağlam (metin içi bağlam) değildir. Bu bağlam, Kur’ân söyleminin ifadeleri içerisinde yer alan red, vurgu, izale, sentez ve yapıçözüm entrümanlarını analiz etmeyi gerektiren geniş bir bağlamdır. Kısacası bu bağlam, bir taraftan Kur’ân’ın sahip olduğu gerçek anlam ihtimallerini kapatırken diğer taraftan ona siyasî, kültürel, itikadi ya da mezhebî çerçevede ideolojik anlamlar yükleme kapısını açan “metin merkezli” Kur’ân anlayışını terk edip onun yerine Kur’ân’ın söylemsel tabiatına özen göstermemizi gerektirmektedir.

Fıkıhçıların çabaları her ne kadar Kur'ân'ın söylemsel karakterine dair belirli bir bilinci yansıtıyor olsa da, metnin içerdiği hükümlerin birbiriyle çelişiyor olmasından kaynaklanan problemin onun söylemsel yapısından kaynaklandığına dair bir şuura sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu çelişki fıkıhçılar için muhakkak çözülmesi gerek bir sorun teşkil etmiştir. Fakat onlar, hükümlerin birbirleriyle çelişmesinin ve çeşitlilik arz etmesinin, topluma değişik koşullarda yeni ve farklı seçenekler sunmak gibi açık bir ufuk ortaya koymak kadar önemli olmadığını, konunun “çelişki” boyutunun bu boyut kadar öncelikli olmadığını kabul edebilecek durumda değillerdi. İşte bu yüzden de bütün çabaları, söz konusu çelişki vehmini ortadan kaldırmaya odaklanmıştı. Bu çabanın temelinde de, iki çelişik hüküm arasında sonra nâzil olan hükmün önce nâzil olanı nesh edeceği (geçersiz kılacağı) şeklindeki bir kanuni ilkeden hareket ediyorlar ve bir kanun kitabı olarak düşünülmesi mümkün olmayan Kur'ân'a bu ilkeyi tatbik ediyorlardı. Fakat şunu da itiraf etmeliyiz ki fıkıhçılar vahyin tedrici olarak, yani zaman içerisinde aralıklarla inzâl edilmiş olduğunu bir ilke olarak kabul ediyorlar ve yasanın da tedrici bir şekilde olgunlaştığını düşünüyorlardı.

Böylece denilebilir ki, Kur'ân'ı bir “metin” olarak tasavvur edip onunla bu şekilde ilişki kurmak, onun bir kanun kitabı olduğu şeklinde bir başka tasavvura yol açmıştır. Bu tasavvurun nasih-mensuh, mücmel-mufassal, umûm-husus gibi söylemleri de, işte bu “yasamada tedricilik” ilkesi üzerine temellendirilmiştir. Bu söylemlerin tarihsel ve eleştirel analizi yapıldığında, sonucunda esas işlevlerinin, bütün kudret ve mükemmellik nitelikleriyle mücehhez bir müellif tarafından inşâ edilmiş bu ilahî metnin içinde herhangi bir çelişki bulunmayacağının savunulmasına odaklandığı ortaya çıkmaktadır. Oysa fıkıhçılar bu yöntemin doğuracağı sonuçların tehlikelerini fark etmemiş ve (örneğin) nasih-mensuh söylemine göre Kur'ân'ı dört kısma ayırmışlardır.

- 1) Hem lafzı hem hükmü nesh edilmiş olanlar, yani başlangıçta Kur'ân olarak ilahî kelimelerin statüsünde olduğu halde sonradan bütününü Allah kelamı olma vasfı kaldırılan ve “Kur'ân” olmaktan çıkarılanlar. Suyûtî'nin bu türe verdiği örnek, Hz. Aişe'den nakledilen ve on kez süt emzirme neticesinde “evlilik yasağı”nın

doğacağını bildiren rivayettir. Bu rivayete göre bu hüküm başlangıçta Kur'an olarak okunan bir âyet iken daha sonra hem lafız hem hüküm olarak nesh edilmiştir.

- 8) Hükümü neshedildiği halde lafız kalmış olan âyetler. Bu, bazı ifadelerin hala Allah kelamı olarak kaldığı, fakat herhangi bir etkilerinin bulunmadığı anlamına gelir. Buna örnek olarak, tam olarak yasaklanma hükmü gelmeden önce, içki ile ilgili olarak nâzil olan âyetler verilir.
- 9) Lafız nesh edildiği halde hükmü baki kalan âyetler. Bu, bir önceki kategorinin tam tersidir. Burada birtakım ilahî hükümlerin var olduğu, fakat bunları ifade eden cümlelerin Allah kelamı olmadığı söylenir. Örnek olarak ise, evli erkek ve kadının zina etmeleri durumunda recm edilmeleri gerektiğini söyleyen ifade verilir.
- 10) Doğal olarak geriye kalan dördüncü kısım, lafız ve hüküm olarak sabit olan, neshedilmemiş olan âyetler bulunmaktadır ki bunlar Kur'an metninin çoğunluğunu teşkil ederler.¹¹⁸

Kur'an surelerinin nüzül sıralamasına göre tertip edilmesi meselesi dahî oldukça tartışmalı ve belirsiz olduğu için âyetlerin nüzül sıralaması konusunda bir ittifak sağlamak çok daha zordur ve bilimsel bir kesinlikten çok daha uzaktır. Sonraki dönem fıkıhçıları nasih-mensuh söylemini iyice abartmış ve seyf âyeti olarak bilinen Tevbe, 9/5 âyetinin, düşmana sabır ve hoşgörü göstermekten söz eden yüzden fazla âyeti nesh ettiğini söylemişlerdir. Böylece hükümlerdeki çeşitlilik ve tutum farklılığı meselesinin gelişigüzel bir şekilde çözüme kavuşturulmasının böyle bir iddiaya yol açtığını görmekteyiz. Kanaatime göre bu sorunun kökenleri, Kur'an'ın hiçbir eksiklik ve noksanlık olmaksızın bütünüyle, harfi harfia ne Allah'ın kelimelerini temsil ettiğini söyleyen, bundan dolayı da onun dünyevi, dilsel ve tarihsel bir şekilde araştırılmasını imkânsızlaştıran anlayışa dayanmaktadır. Bir mushaf içerisinde derlenip toparlandığından itibaren artık Kur'an bir metin olarak ele alınmış, kendisiyle bu şekilde

¹¹⁸ Konunun tartışması için "İlahî Hitabın Tabiatı isimli eserimizin birinci bölümündeki beşinci fasılda yer alan "nasih-mensuh" kısmına bakılabilir.

ilişki kurulur olmuştur. İnsan ürünü bir metin nasıl yazarının gücünü yansıtıyorsa Allah'ın eseri olan ilahî metin de, hiçbir çelişki içermeyen en üst düzey yapıda olmalıdır. İlahi kitaptaki her türlü çelişki, ancak zahiri olabilir, mü'min âlimin muhakkak onun derinliğindeki tutarlılığı keşf etmesi gerekir. Nitekim i'câz konusunda eser veren âlimler (özellikle Bakillânî) Kur'ân'ın dilsel açıdan güçlülüğü ile meşhur yedi Arap şiirinin (el-mu'allakât) zayıflıkları arasında mukayese yapmamış mıdır? Doğrusu onların bu çabaları inanç kesinliğini yansıtmaktan çok, gerçek bir problemi günyüzüne çıkaracak şekilde yapılmıştır.

Bu “metin” teorisine dayalı klasik yorumları aşacak bir yaklaşımı çağdaş ve modern yorumlarda da bulmak zordur. Bu satırların yazarı dahil kimi araştırmacıların uyguladığı edebî yöntem de bu bağlamın dışında sayılmaz. Her ne kadar gelişmiş yorumlar yapabilmek için edebî yöntem kullanılsa da, yine de çağdaş düşüncede Kur'ân'ı salt bir metin olarak görüp onunla ilişki kurma şeklindeki basitleştirici yöntemi terk etmiş değildir.

4-Söylem (Sözlü Hitap) Olarak Kur'ân

Bu çalışmada, vahiy faaliyetinde ve vahiy olması hasebiyle Kur'ân'da mevcut olan insanî yön hakkında savunduğum tezi geliştirmek; vahiy faaliyetinin temel boyutuna odaklanmaktan bu faaliyetin “ufuksal/yatay” boyutuna odaklanmaya intikal etmek istiyorum. Ufuksal/yatay boyut ile sadece, daha önce işaret ettiğimiz “Mushaflaşma/metinleşme” faaliyetini ya da Hz. Peygamber'in yerine getirdiği “tebliğ” faaliyetini ve bu tebliğin sonucunda gerçekleşen yatay yayılma sürecini veya bu ilahî vahyi insanî bir “anlam”a dönüştüren “tefsir geleneği”ni kast etmiyorum. Ufuksal/yatay boyutla kast ettiğim şey, bizzat vahiy faaliyetinin kendisine eşlik eden, mashafta yazılı olan metnin yapısında hala birtakım işaret ve göstergelerde temsil edilen şeyi kast ediyorum. Kur'ân'la olan ilişkimizi onu bir metin olarak tasavvur etme temelinden, onu her biri anlamı tayin noktasında alternatifsiz olan bir takım bağlamların içinde ifade edilmiş bir söylem/hitap olarak tasavvur etmeye çevirirsek, bu boyutu idrak ve takdir etme imkânına sahip olabiliriz.

Muhammed Arkoun ve diğer bazı araştırmacılar¹¹⁹ “Kur’ânî gerçeklik” (dinî kutsal kitap olarak okunan ve tedavülde olan söylem) ile mushaf arasında ayırım yaparlar. Arkoun mushafa, daha önce işaret ettiğimiz metinleşme süreci aracılığıyla ortaya çıkmış, “kapalı ve nihai form” adını verir. Söz konusu metinleşme süreci, Kur’ân’ı hitap olmaktan çıkarıp metin haline getirmiştir. Burada ben, söylemden metne doğru olan bu dönüşümün ortaya çıkardığı ve hemen her dinin tarihinde benzerlerini gördüğümüz bu “tarihsel an”ı aşmaya çalışacağım. Burada şuna işaret etmek gerekmektedir ki, bu dönüşümden itibaren müslüman düşünürler-özellikle de tefsirciler/Kur’ân yorumcuları- sık sık onun “metin öncesi” haline işaret etmek ve bu tür atıflar yapmak zorunda kalmış olsalar da, genel olarak daima onunla olan ilişkileri, onu bir “metin” olarak tasavvur etmeye dayalı olmuştur. Ancak bu tür mecburi atıf ve müracaatlar onlara Kur’ân’ın bir söylem olarak sahip olduğu canlılığı bütünüyle idrak etme olanağı sağlamamıştır.

Çağdaş dönemde araştırmacılar, Kur’ân’ı bir metin olarak telakki eden klasik yaklaşımı sürdürmüşlerdir. Kur’ân’a bu açıdan bakmak birçok yorum ve karşı yorum imkânlarını teşvik ettiği gibi Kur’ân’ın hem anlamı hem de yapısıyla oynama ihtimalini de güçlendirmektedir. Nitekim geçmişte kelâm âlimlerinin yaptıkları polemik tarzı yorumlarda gerçekleştirilen şey budur.

Mushaflaşma/metinleşme sürecinden itibaren günümüze kadar Kur’ân tüm araştırmacılar için bir “metin” haline gelmiştir. Artık Kur’ân’ın bir “söylem”, hatta “söylemler bütünü” olarak ele alınmasının zamanı gelmiştir. Bu noktada örneğin “dinî egemenlik” yanlıları gibi nasçı yahut literal yorumcu kimselere karşı polemik olarak ya da cizye gibi çağdaş dünyaya uygun olmadığı düşünülen kimi tarihsel uygulamalardan kurtulmak amacıyla bir ya da bir grup âyetin bağlamını araştırmak yeterli değildir. Aynı şekilde, her yorumcunun zımnen kendi yorumunu metne uygun ve meşru görürken diğer her türlü yorumun tarihsel ve dolayısıyla göreceli olduğunu kanıtlamak için çağdaş hermenötik

119Bk. Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam, common questions, uncommon answers*, translated by, Robert D. Lee, Westview Press, 1994, pp. 35-40; *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi books&the Institute of Ismaili Studies, London, 2002, p. 99. Yine benim Hasan Hanefi ile ilgili değerlendirmem için bk. Nakdu'l-hitabi'd-dinî, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabi.

teorilerinden medet umması da çıkar yol değildir. Bütün bu problemleri yaklaşımlar ya polemikçi yorum türünü ya da apoleojetik (özü dileyici) yorum türünü üretmektedir. Diğer deyişle Kur'ân'la salt bir metin olarak ilişki kurmak her zaman totalci ya da totaliter yorumları ortaya çıkarmaktadır ki bu iki yorum türü de mutlak hakikate ulaşma imkânı iddiasına sahiptir.

İster akademik çalışmalarda ister günlük hayattaki uygulamalarda Kur'ân'ın asli doğası olan “söylem” karakterini dikkate almayan hiçbir yaklaşım, “açılımcı ve canlı” bir yorum üretme imkânına asla sahip değildir. Totalci ve totaliter yorumlar karşısında canlı ve açık bir yorumu inşa etmeye çalışmak, Kur'ân'ı yorumlamanın aslında “hayatın anlamını” bir forma sokmak (hayatı anlamlandırmak) olduğu gerçeğinden hareket edecektir. Eğer dinî “anlam”ı forma sokma hakkını yeniden inanlara vermek için dinî düşüncüyü siyasî, toplumsal ve dinî baskılardan özgürleştirmek gerçekten istiyorsak önümüzdeki yegâne yol başkalarına ait yorumlara (ister bu yorumları reddetsin ister onlar üzerine başka şeyler bina etsin) açık bir yorum metodolojisini geliştirmektir.

Bu açık yorum anlayışının hareket noktası, dinî düşüncedeki (dinî anlamdaki) emprik ihtilafların, genel anlamda hayatın anlamı konusundaki ihtilafa dayalı olarak gelişen insanî doğamızın bir parçası olduğudur. Bu da, çağdaş yaşamda olumlu bir değer atfetmemiz gereken bir durumdur. Bu olumlu değer, yeniden “Kur'ân'ın anlamı”nı “hayatın anlamı”nı soruşturmakla birleştirecektir. Zira Kur'ân diyaloglar, retler, kabuller, tartışmalarla doludur, üstelik bu tartışma ve diyalogların karşı tarafını sadece İslam'ın yayılmasından önceki dönemde mevcut olan kültürlerin kriterleri ve yaşam tarzları değil, aynı zamanda bizzat kendi kriterleri, vurguları ve hükümleri de teşkil etmektedir. Kur'ân'ın söylemi, kendisiyle ilk muhatap olan Hz. Peygamber'in ve başlangıçta Araplar, yahudiler ve hristiyanlar olarak üç grup halinde, ancak yıllar sonra “müminler”, “kafirler” ve “münafıklar” olarak başka üç grup halinde kategorize olan diğer muhatapların hayatlarında yirmi küsur yıllık dönemde yaşanan değişimler uyarınca ortaya çıkmış bir diyalog, tartışma ve tadil eylemini temsil etmektedir.

Bu durumda soru şudur: Kur'ân'ın sadece bir metin olmadığı gerçeğini göz ardı eden herhangi bir yorum teorisinin bundan sonra geçerliliğini sürdürmesi mümkün müdür? Tefsir tarihi, Kur'ân'la kurulan ilişkinin bugüne kadar hep onu bir metin olarak telakki etme üzerine dayalı olduğunu ve onun anlamını tespit etmek için yapısal-filolojik analize ihtiyaç duyulmadığını göstermektedir. Bu durum fıkıhçıların ve kelimcilerin kullandıkları yöntemlerde açıkça görülmektedir, çünkü kelimcilerin yöntemi “muhkem-mütaşbih” dikotomisine, fıkıhçıların yöntemi ise “nasih-mensuh” dikotomisine dayanmaktadır ve bu iki dikotomi Kur'ân ile kurulan ilişki biçimine bugün de hakim olmaya devam etmektedir. Yine bu iki dikotomi, birçok durumda Kur'ân'ın mezhep ya da ideoloji çatışmalarının alanına dönüşmesine ve bu çatışmalar neticesinde, (arada bir iyi niyetten söz etmek mümkün olsa da) çoğunlukla pragmatik ve aklayıcı amaçlar uğruna anlamla oynanmasına neden olmuştur. Çatışmanın kaynağı, Kur'ân'ı bir metin olarak görüp onunla bu şekilde ilişki kurmaktır. Oysa onu bir söylem olarak görmeye dayalı yöntem bize çok farklı bir alan açabilir ve insani bir yöntem geliştirme konusunda yardımcı olabilir. Aşağıda Kur'ân'daki söylemselliğin sadece bazı özelliklerini ele alacağım, çünkü bu konuyu bütün olarak incelemek, ancak oldukça hacimli bir kitapta yapılabilecek bir iştir. Umarım burada yazdıklarım böyle bir projenin planı olma işlevini görür.

5-Çok Seslilik: Kim Konuşacak, Kim Dinleyecek?

Gerek doğuda gerek batıda yapılan Kur'ân araştırmalarına, ona bir metin olarak bakma anlayışı hakim olduğu için, bugün Kur'ân söyleminin yapısal dokusunu titiz bir şekilde ortaya koymak kolay değildir. (Hollanda'nın Leiden şehrinde yayımlanan Brill) İslam Ansiklopedisinin ikinci baskısı, Kur'ân'daki edebi şekil ya da şekiller hakkında bir tasnif denemesi yaptı ve şekil-içerik karışımı bir tasnif ortaya koydu. Bu tasnifte Kur'ân âyetleri şöyle gruplandırılmıştı;

- Yemin ifade eden âyetler ve yeminle ilgili olan âyetler
- Alamet, işaret anlamında âyetler ve “Kur'ân cümlecisi” anlamında âyetler.

- Kısaslar
- Hükümler
- Dualar ve yakarışlar.¹²⁰

Muhammed Arkoun, her ne kadar Kur'an'ın söylemsel karakterini vurgulasa da, Fransız filozof Paul Ricoeur'ün Ahd-i Atik'teki (Tevrat'taki) edebi türler için yaptığı metin merkezli tasnifi benimsemektedir. Arkoun'un benimsediği bu tasnife göre Kur'an söylemi şu bölümlerden oluşur;

- Peygamberce söylem
- Yasama ile ilgili söylem
- Kıssacı söylem
- Kutsayıcı söylem
- Dua/yakarış (ya da ilahî) söylemi¹²¹

Buna (yani söylem yapılarındaki bu farklılığa) rağmen, Arkoun yine de Kur'an'da tek bir dilsel yapı olduğunu ve onunla dilsel iletişime geçebilmenin yegane yolunun bu olduğunu vurgular. Bu yapı, “ben” (konuşan), “sen” (Peygamber) ve “sizler” (çoğunlukla mü'minler topluluğu, bazen de Mekke müşriklerinden ve Ehli kitaptan müteşekkil inkarcılar topluluğu) üçlemesinden oluşur. Yani Kur'an söyleminde, konuşan özne, söze muhatap olan “dinleyici” ve “dinleyiciler” şeklinde üçlü bir dilsel yapı hakimdir.¹²² Doğrusu bu yapının Kur'an söylemi içerisinde en dikkat çeken, en çok kullanılan yapı olduğunu söylemek mümkündür, ancak bütün söyleme hakim yegane yapının bu olduğunu söylemek doğru değildir.

Kur'an'ın tek sesli değil, çok sesli bir söylem yapısı olduğunu, yani “ben”, “biz” gibi konuşmacıya işaret eden zamirlerin her zaman Allah'a işaret etmediğini söylemek mümkündür. Tabi burada kıssalarda konuşan özneyi değil, bu anlatsal aktarım dışında, doğrudan Kur'an'ı dile getiren

120 Bk. “Kur'an”, Encyclopedia of İslam, IV, 400 vd.

121 Bk. Arkoun, Rehtinking İslam, 38.

122 Bk. Arkoun, Rehtinking İslam, 38-39.

özneyi kast ediyorum. Diğer taraftan zât-ı mukaddes (Allah) her zaman “ben” zamiri ile değil, bazen “o” zamiriyle, dua ve yakarış ifade eden âyetlerde ise “sen” zamiri ile ifade edilir.

Örneğin mushafta 112. sırada yer alan ve Mekke döneminin erken yıllarında inzâl edilmiş olan İhlâs suresindeki kutsal ses, surenin başındaki “de ki,” emrinin ardında gizlidir. İhlas sûresindeki bu durum sadece bir örnektir, yoksa doğrudan Hz. Muhammed’i muhatap alarak kullanılan bu “de ki,” hitabı Kur’ân’ın birçok yerinde sıklıkla kullanılmaktadır. Kutsalın sesinin “de ki” emir kipi ardında bu şekilde gizli oluşu, bunu söyleyenin kutsal bir ses olduğunu gösterdiği ölçüde tam olarak ilahî ses/zât olmayabileceği ihtimalini de ortaya çıkarmaktadır. İfadenin muhatabı Hz. Muhammed’dir, ifade sahibi Hz. Muhammed’dan, “Kutsalın” (Allah’ın) bir olduğunu, doğmadığını, kimsenin çocuğu ya da ebeveyni olmadığını ve hiçbir şeyin ona denk olmadığını söylemesini istemektedir.

Bir başka örnek olarak, mushafta 96. sırada yer alan Alak sûresinin ilk beş âyetini inceleyebiliriz. Bilindiği gibi bunlar, ilk inzâl edilen âyetlerdir. Burada da Hz. Muhammed’in muhatap olduğunu görmekteyiz. Oysa konuşan ses, Hira mağarasında Hz. Muhammed’e görünen meleğin sesidir ve bu ses Muhammed’e “Rabb”in niteliklerini anlatmaktadır. Âyetlerde kullanılan “o” zamiri, Rabbi temsil etmektedir.

Üçüncü olarak, mushafta ilk sırada yer alan Fatiha suresini ele alalım. Burada konuşan özne, “insan”dır. İlk üç âyetteki gaib zamiriyle (o zamiriyle) ve diğer âyetlerdeki muhataba işaret eden (sen) zamiriyle Allah’a gönderim yapılmaktadır. Bu sure, edebi tasniflerde dualar ve yakarışlar kategorisine örnek olarak gösterilmektedir.

Bu örneklerden açıkça görüleceği üzere mütekellim -yani Kur’ân’da konuşan-, Allah kelamını dillendiren insandır, yani Allah kelamı insan sesi ile bir olmaktadır ya da insan sesi Allah kelamını temsil etmektedir. Temsil ifadesiyle, Allah kelamının gayb âleminden şehadet âlemine intikalini kast ediyorum. Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir husus da, bu temsil ilişkisini açıkça ortaya koyan bir kutsi hadisin varlığıdır. Söz konusu kutsi hadiste bu surenin okunuşu esnasında ilahi olan ile insani olan arasındaki “ilişki”nin varlığı vurgulanır. Nitekim bu sure bir

mümin tarafından, sadece farz namazları hesaba katarsak günde en az on yedi kez, sünnet namazları hesaba kattığımızda ise çok daha fazla okunmakta, tekrarlanmaktadır. Bunun anlamı şudur: Kur'ân, özellikle dua ve ibadet anlarında, insani olan ile ilahi olanın iletişiminin tekrarlanmasının canlı bir alanını temsil etmektedir, bu ilişkide ilahi ses ile insani ses birbirlerinin yerlerine geçmektedirler.

Söz konusu kutsi hadise göre Yüce Allah -Hz. Peygamber 'in diliyle- şöyle buyurmaktadır;

Namazı (yani namazda okunan Fatiha suresini) kulumla ikiye böldüm.

Bu ikiye bölme olayı aşağıdaki gibi bir diyalog şeklinde gerçekleşmektedir;

Kul “Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur” dediği zaman Allah, “Kulum bana hamd etti” der.

Kul, “O, Rahman ve Rahimdir” dediği zaman Allah, “Kulum bana senada bulundu” der.

Kul, “Allah din gününün malikidir” dediği zaman, Allah, “Kulum beni övdü” der.

Kul, “Bizleri dosdoğru yola hidayet et, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna değil” dediği zaman Allah, “Bu, kulumla benim aramdadır, kulum ne isterse ona verilecektir” buyurur.¹²³

Bu ilişki üzerine düşündüğümüzde, namazda Fatiha suresinin okunmasının, dikkatli, düşünülerek ve Rabbin isticabetine (dua ifadelerine verdiği cevaba) kulak vererek yerine getirilmesini gerektirdiğini görürüz. Burada Allah kelamı (Kur'ân), Allah'a hitap eden insan kelamıdır, yani Allah artık kendisine hitap edilen ve bir diyalog çerçevesinde cevaplar veren bir muhataptır ki bu diyalogun Kur'ân'ın söylemsel niteliğinin belirlenmesi konusundaki yeri ve önemini kavramak oldukça önemlidir.

123 Ebu Davud, Salât, 132

6- Çatışmacı Diyalog

a-Müşriklerle diyalog

Kur'an söylemine çoğunlukla hakim olan diyalog karakterini keşfedebilmek için, özellikle "eğer şöyle derlerse,... sen de şöyle cevap ver" formunda sıklıkla tekrarlanan ve "derlerse" ifadesindeki zamirin Hz. Peygamber'e meydan okuyan veya zaman zaman Allah hakkında olumsuz ifadeler dillendiren "kafirler"e işaret ettiği diyaloglara bakmak yeterli olacaktır. Bu diyalojik karakter erken dönem Mekke surelerinde açıkça mevcuttur. Bu surelerde hitap Hz. Peygamber'e yönelik olup ondan Mekke müşrikleri ile anlaşmaya girmemesi, onlarla uzlaşmaması, onlardan ayrılıp kopması istenmektedir. Bu diyaloglarda geçen "sen de onlara de ki," formundaki ifadelerin ardında yer alan özne (konuşmacı, mütekellim) muhtemelen "âmir" konumundaki kutsal sestir.

De ki ey kâfirler...

Ben sizin tapındıklarınıza tapmam

Siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz

Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim,

Siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz

(O halde) sizin dininiz size, benim dinim bana!

Burada "ben sizin tapındıklarınıza tapınacak değilim, siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz" formundaki zamirlerin yer değiştirme hareketlerindeki vurgularda kendini gösteren kesinlik, müşriklerin Hz. Peygamber'den kendi ilahlarını tanımasını ısrarla talep etmeleri ve bunun karşılığında önerdikleri uzlaşmanın kesin ve nihai bir şekilde reddedilmesini açıkça göstermektedir. Diğer deyişle surenin yapısındaki söylem, uzlaşma noktasına varmadığı için artık kesilme, kopma zamanı gelmiş bir "diyalog"un varlığını yansıtmaktadır. Artık diyalog bittiğinde, polemik, yani karşılıklı suçlamalar başlayacaktır. Nitekim Mekke müşrikleri Hz. Peygamberi birtakım sözler uydurup bunları Allah gönderdi

diyerek ona iftira atmakla suçlamışlar, bu sözlerin aslında eski dönemlerde yaşamış ve adı sanı kaybolmuş milletlere ait efsaneler ya da bazı yabancıların yazdırdığı hikayeler olduğunu söylemişler ve bu şekilde Hz. Peygambere karşı sözel bir savaş ilan etmişlerdir. Kur'ân bütün bu tartışmaları “eğer onlar şöyle derlerse,.... Sen de onlara şöyle de” formunda sıklıkla aktarmaktadır. İşte bu durum, yani bir başka söylemle ya da karşıt söylemle polemiğe girmek, Kur'ân'ın söylemsel doğasının en önemli özelliklerinden biridir.

Mekke müşrikleri Kur'ân üslûbunun kendi üzerlerindeki tesirini çelışitli şekillerde yorumlamak için (onun üslûbundan etkilendiklerini itiraf etmemek için) türlü yollara başvurdular, ellerinden gelen gayreti gösterdiler. Bu yollardan biri, Kur'ân üslûbunu kahinlerin kullandıkları secî üslûbuyla ve şairlerin şiirleriyle mukayese etmektir. Bu mukayese neticesinde Hz. Peygamber'in “kâhin”, hatta şâir olduğunu söylediler. Doğal olarak Kur'ân onun kâhin¹²⁴ ya da şair¹²⁵ olmadığını, kendisinin kahin sözü ya da şiir olmadığını vurguladı. Aksine kendisinin “Kur'ân” olduğunu ısrarla ifade etti ve kendisini onların nitelemeleri ile karşıt bir konuma yerleştirdi. Bu konuma yerleşme, onların Kur'ân'ı eskilerin masalları olarak görmeleri ve kendilerinin de onun bir benzerini, hatta daha iyisini yapabileceklerini iddia etmeleri neticesinde gerçekleşti. Bu iddia bir tür meydan okumaydı ve bu meydan okuma, karşılıklı polemiği yeni bir seviyeye ulaştırmaktaydı. Bu da Kur'ân'ın karşıt bir meydan okumada bulunmasını gerektirdi. Nitekim Kur'ân onların bu meydan okumalarına karşılık, eğer doğru sözlü ve samimi iseler Kur'ân surelerine benzer on süre ortaya koymalarını¹²⁶ söyleyerek meydan okudu. Müşrikler bu meydan okumaya cevap vermekten aciz kalınca Kur'ân meydan okumayı iyice ileri bir safhaya taşıdı ve onlardan, Kur'ân surelerine benzer/denk on sure değil, sadece bir sure meydana getirmelerini istedi.¹²⁷ Müşriklere karşıt meydan okumanın Kur'ân tarafından bu derece ileri bir noktaya taşınması, onlara yönelik bir küçümseme, hafife alma anlamını taşımaktaydı. Bu şekilde Kur'ân söylemi kendisini müşrikler karşısında hakim,

124 Bk. Tur, 52/29.

125 Bk. Yasin, 36/69.

126 Bk. Hud, 11/13.

127 Bk. Yunus, 10/38.

belirleyici konuma koymuş bulunuyordu. Ancak bu konuda Kur'ân'ın attığı son ve kesin adım, müşriklerin Kur'ân'a denk on sure veya bir sure getirmekten aciz olmakla kalmayıp, tek bir âyet dahi getiremeyeceklerini, hatta bu konuda diledikleri herkesten yardım, destek alsalar dahi bunu başaramayacaklarını ilan ederek yaptığı son meydan okumaydı.¹²⁸

Bu polemik ortamında Kur'ân söyleminin kaydettiği aşamaları takip edip bir sıralamaya koymaya çalıştığımızda, ilk aşamada mushafta elli ikinci sırada yer alan Tur suresinin, ikinci aşamada mushafta otuz altıncı sırada yer alan Yasin suresinin, üçüncü aşamada mushafta on birinci sırada yer alan Hud suresinin, dördüncü aşamada ise mushafta onuncu sırada yer alan Yunus suresinin yer aldığını görmekteyiz. Yine bu düzenleme içerisinde bütün bu surelerin hepsinin Mekke'de nâzil olan sureler olduklarını görmekteyiz. Ancak polemik, Medine döneminde ilk inzâl edilen surelerden olan Bakara suresinde son noktasına varmaktadır. Kur'ân'a bir söylem olarak bakmaya dayalı bu sıralama, mevcut tertip içerisinde dağınık bir şekilde duran surelerin nüzûl sıralamasına göre tertip edilmesi noktasında bize yardımcı olabilir. Burada şu hususa işaret edelim ki, değişik surelerde dağınık olarak bulunan tek bir söylemin parçalarını bir araya getirme faaliyeti, "konulu tefsir" adı verilen uygulamanın tam olarak aynısı değildir, çünkü söylem her zaman konusuyla aynılık arz etmez, onunla belirlenmez, tersine söylem, esas itibarıyla içerdiği polemik, saldırı yahut diyalog yapısıyla belirlenir.

Hız. Peygamber ve müşrikler arasında Kur'ân üzerine gerçekleştirilen bu polemik, Kur'ân'ın üslûbu ve belâğat yönünden i'câzı konusundaki teorilerin hazırlayıcısı olmuştur. Nitekim bu i'caz teorisi Kur'ân ile kâinâtın hinlerin seçili sözleri ve şairlerin şiirleri arasında yapılan karşılaştırmaya dayalı olarak, yani yukarıda açıkladığımız polemik zemini üzerine tesis edilmiştir.

b. Mü'minlerle diyalog

Mü'minlerle kurulan diyaloglar da, polemiğin diğer bir şekli ya da tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür diyaloglar öncelikle "sana ...

¹²⁸ Bk. Bakara, 2/23-24.

soruyorlar” şeklindeki ifadelerle somutlaşmaktadır ki bu ifadelerle başlayan âyetlerde, ilgili sorulara konu olan birçok mesele ele alınmaktadır. Bunlar içerisinde içki, kumar,¹²⁹ yetimler,¹³⁰ yiyecekler,¹³¹ sadakalar,¹³² haram aylarda savaş,¹³³ savaş ganimetleri¹³⁴ gibi konular sayılabilir. Bütün bu sorulara cevap verilirken Kur'ân söylemi bazen bir tek cevapla konuyu çözmekte, bazen de birden fazla cevap vermektedir. Bu cevaplar müslümanların gerek bireysel yaşamlarında gerek toplumsal yaşamlarının düzenlenmesi konusunda yasal/fikhî mevzuata ilişkin düzenlemele-
rin esasını teşkil etmiştir.

Şimdi cevaplanması gereken soru şudur: Bir tek mesele hakkında birden fazla cevabın verildiği durumlarda, daha önce işaret ettiğimiz üzere fıkıh âlimlerinin yaptıkları gibi nasih-mensuh söylemine dayanarak bu cevaplardan birini esas alıp diğerlerini görmezden mi geleceğiz? Yoksa bütün bu cevapların hepsini dikkate alacak ve kültürel, toplumsal bağlam farklılığı ve zamanın değişimi gibi durumlara göre her birini açık bir seçenek olarak mı kabul edeceğiz? Örnek olarak insan hakları, eşitlik, İslam'da kadın hakları,... gibi başlıklar altında çokça tartışma konusu yapılan bir meseleyi, müslüman-Ehl-i kitap evliliği meselesini ele alalım ve konuyu “metin merkezli” değil, “söylem merkezli” bakış açısından hareketle çözmeye çalışanların verdikleri cevapları analiz edelim.

Konuyla ilgili âyetin yer aldığı Maide sûresinde, âyetin yer aldığı pasajdaki konu (metin içi bağlam), “Müslümanlara nelerin helal olup olmadığı” konusudur. Bu konu ile ilgili olarak sorulan soruya verilen cevap şöyledir;

Müminler sana hangi yiyeceklerin helâl olduğunu sormaktadırlar. Onlara bu hususta şunu söyle: Allah'ın bahşettiği temiz olan bütün rızıklar helâldir. Allah'ın bir lutfu olarak eğittiğiniz av hayvanlarının yakaladıkları hayvanların etleri de helâldir, onların sizin için yakaladıkları avları Allah'ın adına keserek (Allah'tan başkası adına kesmeyerek) yiyebilirsiniz, Allah'tan korkun, muhakkak ki Allah'ın

129Bk. Bakara, 2/219.

130Bk. Bakara, 2/222.

131 Bk. Maide, 5/4.

132 Bk. Bakara, 2/215, 219.

133 Bk. Bakara, 2/217.

134Bk. Enfal, 8/1

huzurunda vereceğiniz hesap kesindir.¹³⁵

Av hayvanlarının yenilmesi konusunda bu tikel cevabın peşinden, yiyecekler ve müslüman-ehl-i kitap evliliği konusunda bütüncül bir müjde gelmektedir;

Bugün size temiz olan şeyler helal kılınmıştır; sizin kesip pişirdikleriniz yahudilere ve hıristiyanlara helâl olduğu gibi onların kestikleri ve pişirdikleri de size helâldir. Mümin hür kadınlarla da yahudi ve hıristiyan hür kadınlarla da evlenmeniz helâldir. Elbette ki mehirlerini vermek, iffet ve namus çerçevesinde bir aile hayatı yaşayıp asla gayrimeşru ilişkilere girmemek gibi ilkelere uyarak bu evlilikleri yapmalısınız. Kim imanından sonra küfre dönerse amelleri boşa çıkar ve ahirette perişan olur.

Bunun anlamı şudur: Müslüman erkeğin yahudi veya hıristiyan kadınla evliliği meselesi, onlarla aynı yemekler yeme konusunda verilen “helal” hükmü ile başlayan “temiz ve helal şeyler” kapsamındadır. Kimileri bu hükmün, iman etmedikleri müddetçe müşriklerle evlilikten sakındıran, hatta müslüman bir cariye ile evlenmenin müşrik bir hür kadınla evlenmekten daha iyi olduğunu ifade eden Bakara, 2/221. âyet ile nesh edilmiş olduğunu düşünebilir. Zira Kur’ân’ın birçok yerinde yahudi ve hıristiyanlar müşrik sınıfında değerlendirilmiştir.

İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid* isimli eserinde (C. II, Nikah bölümü, sekizinci başlık) bu konuda fıkhıta iki farklı tutumun mevcut olduğunu ifade etmektedir. Birinci tutum Bakara Suresindeki âyetin “umûm” ifade ettiğini, buna karşılık Maide suresindeki âyetin husûs ifade edip onu tahsis etmiş olduğunu düşünen fakihlerin tutumudur. Buna göre müslüman erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesinin mübah kılındığı Maide âyeti, Bakara suresinde müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan umûmî hükmü tahsis etmektedir. İkinci tutum ise Bakara suresindeki (müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan) âyetin, Maide suresindeki (ehli kitap

135 Maide, 5/4. âyetin sonunda yer alan “إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ” ifadesi, “Allah hesabı hızlı görür” anlamına gelmez. Zira Allah’ın hesabı yavaş mı yoksa hızlı mı göreceği konusunda kimsenin bir ihtilafı yoktur, bu mesele hiçbir şekilde konu değildir. Birçok müfessirin ifade ettiği üzere (bk. Taberî, Ba-kara 2/202; Ra’d 13/41) bu ifade, hesabın kesinliğini gösterir. Bu yüzden çeviriyi buna göre yaptık. Çevirideki diğer tasarrufların gerekçeleri için bk. Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur’ân Tefsiri*, İs-tanbul, 2013, s. 259.

kadınlarla evlenmeyi mubah kılan) âyeti nesh ettiğini, dolayısıyla müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesinin caiz olmayacağını savunan tutumdur.

“Fukahanın çoğunluğunun hür ehli kitap kadınların nikah akdi ile evlenilmesinin caiz olduğu görüşünde olmalarının sebebi, husûsî hükl mün umûmî hükmün üzerine bina edilmesi, yani son hükmün husûsî hüküm olduğunun kabul edilmesidir. Yani Bakara suresinde geçen “iman etmedikleri müddetçe müşrik kadınlarla evlenmeyiniz” ifadesi umûmî; Maide suresindeki “ehli kitaptan iffetli/hür kadınlar size helaldir” ifadesi ise husûstur, dolayısıyla çoğunluğa mensup fıkıhçılar umûmî hükmü husûsî hüküm ile tahsis etmişler, yani husûsî hükmü istisna olarak umûmî hüküm kapsamından çıkarmışlardır. Ehli kitap kadınlarla evlenmenin haram olduğu görüşünde olan fıkıhçılar ise, umûmî hükmün husûsî hükmü nesh ettiğini savunmuşlardır.”

Kur'ân'ı bir söylem olarak görüp onunla bu şekilde ilişki kurmak, gerek umum-husus üzerinden gerek nasih-mensuh üzerinden hareket eden tüm fıkıhçıların kendi tutumlarını üzerine tesis ettikleri “metin” merkezli Kur'ân anlayışından çok daha geniş bir ufku imkânını açacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, fıkıhçıların standart bir hükme ulaşma çabaları anlaşılırdır, çünkü Kur'ân'ı bir kanun “metni” olarak gören anlayış, onda hüküm çeşitliliği bulunduğunu asla kabul etmez. Oysa Kur'ân'ı bir söylem olarak görüp bu söylemi analiz etmeye odaklanan yaklaşım açısından bakıldığında, Bakara suresindeki âyetin (ki bu âyet diğerinden önce nâzil olmuştur, bu da bu âyetin diğerini nesh etmiş olma ihtimalini devre dışı bırakır ve bu âyetin Maide suresindeki âyet tarafından tahsis edildiğini ifade eden umum-husus söylemini ön plana çıkarmaktadır) Maide suresindeki âyetten tamamen başka ve müstakil bir söylem arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu âyetin Kâfirûn suresi ile başlayan “müşriklerden kopma, uzaklaşma” söylemi çerçevesinde bir söylem ortaya koyduğu söylenebilir. Buna karşılık Maide suresindeki âyetin Medine'deki ehli kitap ile birlikt yaşama ve diyalog söylemi çerçevesinde konuştuğunu söylemek mümkündür. Daha önceki değerlendirmelerimiz ışığında ifade edecek olursak, Maide suresindeki âyetin yer aldığı bağlamın “nelerin helal olduğu” sorusuna cevaben “onlara de

ki, size temiz olan şeyler helal kılındı...” söyleminin yer aldığı bağlam olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu şekilde başlayan âyetin hemen sonrasındaki âyette (Maide suresinin beşinci âyetinde) konu kesin bir dille çözüme kavuşturulmakta, “bugün temiz şeyler size helal kılınmıştır, ehli kitabın yiyeceği size helaldir, sizin ki de onlara helaldir” denilmektedir. Ardından da söylem, ehli kitap kadınlarla evlenmenin serbest bırakılması hükmünün somutlaştığı üzere, toplumsal olarak bir arada yaşama-ya ilişkin “temiz şeyler” konusuna intikal etmektedir. Demek ki müslümanlara “helal kılınan şeyler” söylemi, Medine’de yahudilerle karşılaşan ve onlarla bir arada yaşamak durumunda olan müslümanların içinde bulundukları yeni durumda ortaya çıkmış olan sorulara cevap mahiyetindedir. Bu “temiz şeyler” çerçevesi, ortak yaşamın en önemli müşterek unsurları olan “yiyeceklerde” ve “evlilikte” ortaklık konularını ihtiva etmektedir.

Burada soru şudur: Hangi kural hakim olabilir; karşılıklı evlenme ilişkilerini ve yiyecek değiş-tokuşunu mümkün kılan “bir arada yaşama” kuralı mı, yoksa kopma ve ayrışma kuralı mı? İkinci soru ise bu soruya verilecek cevaba bağlı olarak, yani bu sorudaki ilk seçeneğin tercih edilmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu soru şudur: Toplumsal olarak tam ortaklık ve bir arada yaşama durumu tercih edildiğinde, böyle bir ortaklığın eşitsizlik üzerine kurulması, yani müslüman erkeğin ehli kitap kadınla evlenmesine izin verilirken müslüman kadının ehli kitap erkekle evlenmesine izin verilmemesi ve bu bir arada yaşama düzeninin bu şekilde sürdürülmesi mümkün müdür? Kadın erkek arasında evlilik hakları konusunda böyle bir eşitsizliğin olması halinde, tam anlamıyla bir arada yaşama ilkesi gerçekleşebilir mi?

İnsan hakları, eşitlik, kadın hakları gibi başlıklar altında sıklıkla gündeme gelen bu soru ortada iken, bir arada yaşam ilkesinin hayata geçmesi söz konusu değildir. Bu tür durumlarda her zaman, söylem analizi yöntemine başvurulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında şunu kabul etmek gerekir ki, özellikle evlilik, boşanma, ticaret gibi toplumsal alana dair konuların tümünde Kur’ân söylemi esas olarak erkeklere yöneliktir. Bu da, oldukça doğal bir durumdur, çünkü Kur’ân’ın nâzil olduğu dönem ve o döneme hakim olan sosyal yapı, erkek egemen bir karakter arz et-

mektedir. Ancak Kur'ân söyleminin bu özelliği fırsat bilinerek ilerleyen dönemlerde erkek haklarının bizzat söylemin maksatlarını açacak düzeyde genişletilmesi söz konusu olmuştur. Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir nokta da, Kur'ân'ın toplumsal alanla ilgili olmayan konularda, yani ibadet alanına taalluk eden sevap, günah gibi uhrevî meselelerde kadın ve erkeğe her zaman eşit düzeyde hitap ettiği, mutlak anlamda eşitlik ilkesini vurgulamış olduğudur.

Neticede bu konu, İslamî aklın Kur'ân söyleminde esas olan hususları ve ikincil hususları belirleme noktasındaki gücüne bağlıdır. Yani dini konularda kadın ve erkeğin eşit sayılmasını asıl kabul edersek, bu asıl hükmü ikincil konulara uygulamak ve toplumsal ilişkilerle ilgili meselelerde de kadın-erkek eşitliğini sağlamak üzere yaratıcı bir yöntem geliştirme çabasında olmak gerekecektir. Aksi durumda ise Kur'ân söyleminin toplumsal ilişkiler konusundaki tutumu esas kabul edilecek ve kadın-erkek eşitliği ikincil bir konu olarak kalacaktır. Nitekim İslam fıkhnın ufkuna hakim olan düşünce tarzı bu ikincisi olmuştur ve bu düşünce tarzı, yer yer ahiretle ilgili hususları asıl kabul edip toplumsal ilişkileri ikincil saymaya yönelik dinî uyanış hareketlerinin mevcudiyetine rağmen, günümüzde de hakimiyetini sürdürmektedir.

Müslümanlarla ehli kitap arasındaki evliliklerde kadın-erkek eşitliği meselesine tekrar dönecek olursak, Kur'ân söylemini esas alan yaklaşım açısından böyle bir eşitliğin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Çağdaş fıkıhçıların ehli kitapla evlilik meselesinde erkeğe izin verilirken kadına izin verilmemesine dair gerekçeleri tartışmaya açıktır. Ancak bu gerekçelerin bütünüyle zayıf/çürük olduklarını söyleyemeyiz, çünkü bu gerekçeler evlilik hayatında karı koca ilişkilerinde ya da toplumsal hayattaki tüm kadın-erkek ilişkilerinde erkeğin egemenliğinin/üstünlüğünün sabit, statik ve değişmez bir hakikat olduğu şeklinde bir kabulden hareket etmektedir. Bu kabulden dolayı da söz konusu fıkıhçılar, müslümanların zaten geçmiş dinleri (özellikle de Yahudilik ve Hristiyanlığı) kabul ettiklerini, dolayısıyla müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesinin, ehli kitap kadının din özgürlüğünü tehdit eden bir durum oluşturmadığını; buna karşılık müslüman bir kadının ehli kitap bir erkekle evlenmesi durumunda din özgürlüğünün tehlikeye girebileceğini,

çünkü ehli kitap olacak kocanın İslam'ı bir din olarak kabul etmediğini söylemektedirler. Bu gerekçelendirmede müslüman kadının karar verme sürecindeki seçimi, özellikle evlenmek istediği ehli kitap erkeğin kendisinin din özgürlüğüne hoşgörüyü yaklaşacağına dair güven duyduğu durumlarda vereceği kararı dikkate alınmamaktadır.

Bir diğer gerekçe ise soy ve nesep tespiti ile ilgilidir. Fıkıhçılara göre çocuk doğrudan babasının dinine tabi olmaktadır. Bu bakış açısı annenin çocuğun yetiştirilmesinde, eğitimde oynadığı rolü idrak edemediği gibi çağdaş dünyada yaşanan dönüşümleri de idrak edememektedir. Zira eskiden geçerli olan “babasına benzeyen yoldan çıkmaz” deyişiyle ifadesini bulan anlayış artık çağdaş dünyada geçerliliğini yitirmiştir. Artık çocuklar ebeveynlerinin isteklerinin dışında yetişebilmektedir. Bu çağda artık “din” konusu “bireysel özgürlük” meselesi haline gelmiştir. Kaldı ki dinî davetin başladığı tarihte de durum bu idi ve bugün de aynı durumun devam etmesi gerekmektedir. Neticede dinin bireysel özgürlük çerçevesinde konumlandırıldığı bir dünyada klasik yaşam tasavvurlarına dayanarak birtakım dinî kaidelerin belirlenmesi doğru değildir.

Farklı din mensuplarının evliliği konusunun özü, bireyin evlilik ve din konusundaki seçimleridir. Ancak bu karmaşık konunun detaylarına girmenin yeri burası değildir. Burada sadece şunu ifade etmekle yetinelim ki, Kur'an, Müslümanlığı kabul ettikten sonra dinini değiştiren (irtidat eden) kişiye yönelik herhangi bir dünyevi cezadan söz etmemektedir.¹³⁶ Herkes tarafından sıklıkla “din özgürlüğü” bağlamında delil olarak kullanılan “dinde zorlama yoktur” mealindeki âyet, İslam'a ve Müslümanlara karşı yapılan saldırılar karşısında hep savunmacı ve apolojetik bir söylemin entrümanı olarak kullanılmış, ancak bizzat müslüman toplumların kendi içindeki din özgürlüğü meseleleri gündeme geldiği zaman bu âyet kimsenin aklına gelmez olmuştur. Birey özgürlüğü meselesi çözüme kavuşturulmadığı sürece farklı dinlere mensup bireylerin evliliği meselesi de, sonu çöküş olan erkek egemen toplumun kavramları ile konuşulmaya devam edecektir.

¹³⁶Metinde “uhrevi ceza” ifadesi geçiyor, ancak tire içinde -had- ifadesi kullanılmaktadır ki “had” dünyevi ceza demektir. Kaldı ki Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak açık uhrevi cezadan söz eden birçok âyet mevcuttur. Muhtemelen yazan “uhrevî” ifadesini sehven kullanmıştır. (Çev.)

7-Uzlaşmacı Diyalog

Daha önce ifade ettiğimiz üzere müşriklerle -putperestlerle- diyalog ve uzlaşma kapılarının kapatılması Kur'ân söyleminin giderek ötekileştirici bir nitelik kazanmasına sebep olmuştur. Gelineen noktada artık söylem sadece polemik, tartışma ve reddiye üzerine kurulmuştur. Müminlerle olan diyaloglar ise, onların hayatlarını düzenleme konusundaki başarı ve başarısızlık durumlarına bağlı olarak farklılık arz etmiştir. Onlar (dinî değerleri hayatlarına uygulama konusunda) başarılı olduklarında Kur'ân onları övmüş, aksi durumda ise kınamış, tenkit etmiştir. Aynı durum Hz. Peygamber'le ilgili âyetlerde de söz konusudur. Başarı durumunda Kur'ân onu övmekte, ancak aksi durumda tenkit etmekte, hatta bazen çok ağır bir şekilde kınamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber Kureyş'in ileri gelenlerini İslam'a kazandırarak onların desteğini almak için kendilerine tebliğde bulunmakla meşgulken, kendisinden tavsiye istemek üzere yanına gelmiş olan (rivayetlerin İbn Mektum olduğunu söylediği) kör bir şahsa ilgi göstermemiş, buna karşılık Kur'ân onun bu tutumunu çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu konuyla ilgili âyetlerde söylemin doğrudan Hz. Peygamber'e değil, "o" şeklinde ifade edilen üçüncü şahsa yöneltildiğini ve böylece daha berrak ifadelerle ortaya konulduğunu görüyoruz;

Surat astı ve yüzünü çevirdi,

Kendisine a'ma şahıs geldi diye

Üçüncü şahıs kipi ile ifade edilen bu söylemde, Hz. Peygamber'in kör şahsa yaptığı "uzaklaştırma" eylemine karşılık, ona yöneltilen eleştiride de bir "uzaklaştırma/mesafe koyma" tavrı söz konusudur. Bunun ardından söylem doğrudan ikinci şahıs kipine geçmekte ve yadırgama ve ret anlamı veren soru kalıbında devam etmektedir;

Ne biliyorsun, belki de o kör şahıs arıncak,

Ya da zikri (Kur'ân'ı) dinleyecek ve bu, ona fayda edecek?

Daha sonra bu yadırgayıcı soru kalıbı doğrudan yadırgama kalıbına dönüşüyor ve bilgi edinmek üzere gelen kişi ile bilgiyi umursamayan ki-

şinin durumu mukayese ediliyor;

Kendini müstağni gören kişiye gelince,

Sen ısrarla ona yapışyorsun,

Oysa onun arınmaması senin sorumluluğun değil!

Koşarak sana gelen

Ve (Allah'tan) korkan kişiden ise,

Yüz çeviriyorsun! 137

a-Hristiyanlarla diyaloglar: Uzlaşmadan polemiğe.

Ehl-i kitapla (Yahudi ve Hristiyanlarla) olan diyaloglar uzlaşmacı karakterdedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber vahiy meleği ile ilk karşılaştığında birtakım şüpheler ve sıkıntılar yaşamış, hatta delirmiş olabileceğini düşünmüş ve o günlerde başına gelen bu olay hakkında içini rahatlatacak, gördüğü şeyin bir melek olduğu konusunda zihnini tatmin edecek bilgileri, Buhârî'nin rivayetine göre Arapça ve İbranice olarak kutsal kitapları okumasını bilen bir hristiyan kahin olan ve aynı zamanda eşi Hz. Hatice'nin kuzeni olan Varak b. Nevfel'den alabilmişti. Yani Hristiyanlık Mekke'de bir hristiyan kahin tarafından temsil edilmekteydi ve bu kişi Hz. Peygamber tarafından da muteber bir dini şahsiyet, otorite olarak kabul ediliyordu. Bunu teyid eden bir diğer olay da Hz. Peygamber'in, müşriklerin baskılarının iyice arttığı dönemlerde sahabîlere Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmesi ve orada "kimsenin yanında haksızlığa uğramadığı" bir kralın bulunduğunu söylemesidir.

Rivayetlere göre Mekkeliler, Habeşistan'a hicret eden müslümanların kral Necaşî tarafından kabul edilmelerini engellemek üzere Amr b. el-Âs başkanlığında bir heyet göndermişti. Heyet Necaşî'ye, kendisine sığınanların illegal faaliyetlerde bulunan isyancılar olduklarını, dolayısıyla da himaye edilmemeleri gerektiğini söyleyecekti. Yine heyet Necaşî'nin bu sığınmacılara antipati duymasını sağlamak için onların Mesih'i aş-

137 Bk. Abese, 80/1-10.

ğıl原因 bir yeni din uydurduklarını söylemişti. Necaşî Müslümanlara bu suçlamaları sorduğunda içlerinden biri ayağa kalktı ve yanında bulunan Meryem suresinin yazılı olduğu sahifeyi okudu. Siyer rivayetlerinin aktardığına göre Necaşi okunan bu Kur'ân âyetlerini dinlerken gözyaşları sakallarını ıslatacak kadar akmıştı. Neticede Kureyş heyeti eli boş olarak geri döndü, müslümanlar Habeşistan'da, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğini haber alıncaya dek rahatça yaşama imkânı buldular.

Mesih'in Kur'ân'da, özellikle de bu surede (Meryem suresinde) kullanılan ismi “Meryem oğlu”dur. Bu ismin kullanılması, onun insan olduğu gerçeğini vurgulama amacına yöneliktir. Bununla beraber Kur'ân Mesih'ten “Allah'ın kelimesi”, “Meryem'e ilkâ ettiği ruh'u” olarak da bahseder. Bunlara ilaveten İsa'nın, kendisinden sonra gelecek “Ahmed” isimli bir peygamberi müjdelediğini de bildirir.¹³⁸

Meryem suresi ile Matta İncili'ni karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda, Mesih'in doğumunun Ruh'u'l-Kudüs'ün müjdesi üzerinden anlatılması konusunda bu iki metin arasında büyük oranda bir muhteva benzerliği bulunduğu ortaya çıkacaktır. Bu nokta, İslam ve Hristiyanlık arasındaki geniş ortak zemini teşkil etmektedir. Ancak Kur'ân açısından müzakere konusu dahi edilemeyecek olan husus, İsa Mesih'in tamamen insani bir doğaya sahip olduğu meselesidir. Ne var ki bu konu çağdaş dönemde farklı dinlerden olan bireylerin evlenmeleri ve birbirlerinin yedikleri şeyleri yemeleri gibi konularda somutlaşan “bir arada yaşama” imkânını ortadan kaldıracak bir “dinler arası aşılabilir duvar” teşkil etmez.

Bu konudaki polemik ve tartışmayı izleyecek olursak şuna işaret etmemiz gerekir ki, Kur'ân'ın bir taraftan İsa peygamber'in babasız olarak ve Ruh'u'l-Kudüs müjdesiyle, onun kutsal nefhasıyla doğduğunu, onun Allah'ın “kelimesi” ve “ruhu” olduğunu ifade ederken diğer taraftan onun Allah'ın kulu olduğunu¹³⁹ vurgulaması bir hristiyan tarafından bir tür anlaşılabilirlik ve çelişki olarak değerlendirilebilir. Nitekim Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye gelen Hristiyan Necran heyetinin tutumu, rivayetlere göre, böyle olmuştur. Ancak bir müslüman

138 Bk. Saff, 61/6.

139 Bk. Meryem, 19/30.

için Kur'ân'ın bu anlatımında herhangi bir anlaşmazlık ve çelişki söz konusu değildir, çünkü Kur'ân, Medine döneminde, Hz. İsa'nın babasız doğmuş olmasının onu Hz. Adem'den daha üstün kılmayacağını, bu ikisinin birbirine benzediğini ifade eder ve Hz. İsa'nın Hz. Âdem'den daha üstün kabul edilip kendisine kutsallık atfedilmesinin sebebini sorar.

Bu tartışmanın neticede Hristiyanlara yönelik bir meydan okumaya dönüştüğünü ve bu durumun Hristiyanları korkuttuğunu söyleyebiliriz. Nitekim siyer rivayetlerinin aktardığına göre, Necran hristiyanları Kur'ân'ın kendilerine yaptığı mübahele çağrısına icabet etmemiş ve cizye ödemeyi kabul ederek geri dönmeyi tercih etmişlerdir. Söz konusu mübahele (meydan okuma), her iki tarafın çocuklarını, kadınlarını ve babalarını toplayarak bir araya gelmeleri ve "kim yalan söylüyorsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun" diye dua etmeleri şeklindedir. İlgili âyet şöyledir;

Allah katında İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yaratmış ve sonra ona ol demiş, o da oluvermiştir. Hak sana rabbinden gelendir, o halde asla şüpheye düşenlerden olma! Sana gelen bu ilahî ilimden sonra kim gelip sana aynı şeyleri savunursa, onlara şöyle de; gelin çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım, kendimiz de bu topluluğa katılıp bir araya gelelim ve hep beraber Allah'a dua edelim, Allah'ın lanetinin yalancılara üzerine olması için yalvaralım.¹⁴⁰

Necran heyetini korkutan bu meydan okumanın söylemin gücünde ve büyüleyici etkisinde kendisini gösterdiğine, ayırım yapmadan çoluk-çocuk herkesin bu lanetleşmeye çağrılmalarında somutlaştığına dikkat etmek gerekmektedir. Bu söylem gücünü ve etkileyciliğini sadece dilsel yapısından değil, aynı zamanda meydan okuyan öznenin, yani sözün sahibinin gücünden de almaktadır. Kaynağına bakmaksızın söylemin bir ilişkiler düzeni olduğunu dikkate alırsak, böylesine muhatabı korkutan bir söylemin, müslümanların himayeye muhtaç bir azınlık konumunda oldukları Mekke ortamında ortaya konulmasının mümkün olmadığını görürüz. Nitekim Mekke'de müslümanların himayeye olan ihtiyaçları çeşitli uzlaşma girişimlerinde, hoşgörülü tavırlarda ve diyaloglarda keng

¹⁴⁰ Bk. Âl-i İmrân, 3/59-61.

dini göstermişti. Oysa Medine döneminde böyle bir ihtiyaç kalmamıştı, çünkü söylem artık iradesini uygulamaya koyma kudretine sahip bir özneye aitti. İşte müslümanların Necran Hristiyanları karşısındaki konumu buydu.

İşte Hristiyanlara “müşrik” nitelemesinin uygun görülmesini sağlayan şey, müzakere konusu edilmeyen bu mesele (Hz. İsa'nın uluhiyeti meselesi) olmuştur. Kur'ân söylemi nasıl ki Mekke müşrikleri ile olabilecek her türlü uzlaşma imkânını ortadan kaldırmışsa (çünkü tevhit inancı temelde şirke ve çok tanrıcılığa karşıdır), aynı tavrın Hz. İsa'nın uluhiyetine inanan Hristiyanlara karşı da alınması oldukça doğaldı. Bununla beraber Kur'ân'ın bir başka hristiyan grubuna karşı daha ılımlı bir tavır takındığını söylemek mümkündür, ancak bu hristiyan grubun mevcut olma ihtimali hep olmakla beraber, hakkında hala çok fazla şey bilmemekteyiz.

Böylece Mesih'in uluhiyetini iddia eden hristiyanlar müşrik ya da kafir olarak nitelendirilmektedirler ve onların önünde sadece, “kendi elleriyle, zillet için” cizye vermeyi kabul etme seçeneği kalmıştır. Çünkü nihai hakikat Hz. Muhammed'e ve yahudilerin ve hristiyanların sahip oldukları Hz. İbrahim'e inzâl edilmişti, Hz. İbrahim ise yahudi ve hristiyan değil, tevhit inancına mensup hanif bir mü'min idi. Bu durumda Tevrat ve İncil Hz. İbrahim'den sonra inzâl edilmiş olduğu halde, yahudi ve hristiyanların kendi kutsal kitaplarına dayanarak İbrahim'i sahiplenmeleri, onunla ilgili iddialarda bulunmaları nasıl mümkün olabilirdi?¹⁴¹

Kur'ân'ın Eski Ahit (Tevrat) ve Yeni Ahit'i (İncil) birer kutsal kitap olarak reddetmeyip onların da ilahî vahiy olduklarını ifade ettiğini, kendisinin onları doğruladığını vurguladığını belirtmek bu noktada önem arz edebilir. Elbette Kur'ân'ın İncillerden değil, tek bir İncil'den söz ettiğini belirtmeye gerek bile yoktur. Bu durum Kur'ân söyleminin daha derinlikli bir analizi için incelenmelidir. Kur'ân, önceki kitaplara, onların tahrif edilmesine yönelik eleştiriler ölçüsünde bir eleştiri getirmemektedir. Tahrif ise bir tür tefsir/yorum faaliyetine gönderme yapmaktadır. Demek ki buradaki suçlama, birer din olarak Yahudilik ve Hristiyanlığa ya da

141 Bk. Al-i İmran, 3/64-67.

onların kutsal kitaplarına değil, doğrudan yahudi ve hristiyanların kendilerine yöneliktir. Bu da bizi, muhkem-müteşabih meselesine kaynaklık eden Al-i İmran, 3/7. âyetinin ihtiva ettiği söylemi analiz etmeye sevk etmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi kelimacılar yorum kaidelerini bu âyet üzerine inşa etmişlerdir.

Kanaatime göre bu âyetteki söylem, Kur'an'ın Mesih'i Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelendirmesini yanlış anlayan Hristiyanlara yönelik eleştiri mahiyetinde olup onların Kur'an söylemindeki apaçık hususlarla kapalı hususları (muhkem-müteşabih) ayırt edemedikleri ifade edilmektedir. Böylece Kur'an, İsa peygamber ile ilgili ifadelerinde çelişki olduğu şeklinde kendisine yöneltilen eleştiri ve meydan okumaları, kendi söylemini yeniden tasnif ederek ve kapallılık arz eden yönlerin yorumunda söylemin bizzat kendisinin esas alınmasını öngörerek cevap vermektedir. Buna göre Mesih'in insan tabiatında ve "Allah'ın bir kulu" olması asıl (muhkem), onun Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak nitelendirilmesi ise "fer" (müteşabih) olmaktadır. Hristiyanların sorunu ise bu ayrımı yapamamaları ve bunun sonucunda, sadece Allah'ın bileceği mevzularda yorum yapıp fitne peşinde koşan "kalpleri hastalıklı" kimse-ler kategorisine /kampına dahil olmalarıdır.

Kur'an'ın hristiyan inancıyla çeliştiği düşünülebilecek bir diğer problem, İsa peygamberin (çarmıhta) öldürülmesi meselesidir. Gerek müslüman alimler gerekse sıradan müslüman halk, Kur'an'ın Hz. İsa'nın çarmıha gerilmiş olduğunu reddettiğini ve onun normal bir şekilde ruhunu teslim ettiğini düşünmektedir. Bir müslüman için İsa peygamberin çarmıha gerilmiş olduğunu reddetmekle onun gökyüzüne yükseltildiğini kabul etmek arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir;

Ey Meryem oğlu İsa, Ben seni öldüreceğim ve kendi katıma yükselteceğim. Seni kafirlerden kutaracak (arındırarak) ve kıyamete dek senin takipçilerini kafirlere üstün kılacağım.142

Kanaatime göre Kur'an İsa peygamberin çarmıha gerilip gerilmediği konusuyla ilgilenmemekte, bu iddianın ispat ya da reddi ile meşgul olmamaktadır. Âyetteki söylemin konusu, Hz. Meryem'e büyük iftiralar

142 Âl-i İmran, 3/55.

atan ve Mesih'i öldürdüklerini iddia eden Yahudilere cevap vermek, Hz. Meryem'i savunmak ve bu iddiaları açık bir polemik diliyle reddetmektir.

Onu öldürmediler, çarmıha geremediler, ama öyle zannettiler.¹⁴³

Eğer İsa peygamberin öldürülmesi konusu, onun insani doğası gibi önemli bir ihtilaf noktası olsaydı, bu mesele sadece bir kez ve yahudilerle tartışma bağlamında zikredilmez, daha çok konu edilir, daha büyük tartışmalara sebep olurdu. Söylemin yapısı, yahudilerin Mesih'i öldürmüş olmalarının reddedilmesinin (ki onlar Mesih'i çarmıha gerdiklerini söylemiş değillerdir) aslında onların ilahî irade ve kudret dışında hiçbir şeye güç yetiremeyeceklerini vurgulamak olduğunu göstermektedir. Bunun delili ise, yahudilerin Mesih'i öldürdüklerini iddia edip bunu Hz. Peygamber'e özellikle söylemelerinin, Hz Muhammed'i öldürme gücüne sahip olduklarını ima eden açık bir tehdit içeriyor olmasıdır. Kur'ân'ın "onu öldürmediler, çarmıha geremediler, ama öyle zannettiler" şeklinde kesin bir dille bu iddiayı reddetmesi aslında Hz. Peygamber'in içini rahatlatmayı, gönlünü mutmain kılmayı hedeflemektedir. Bu şekilde Hz. Peygamber'e, onların bu tehdidi gerçekleştirmeye, yani kendisini öldürmeye güç yetiremeyecekleri, çünkü Allah'ın buna izin vermeyeceği söylenmiş olmaktadır. Bu durumu, "siz öldürmediniz, Allah öldürdü", "attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı" gibi benzer yapıya sahip birçok ifadenin Kur'ân'daki varlığıyla delillendirmek mümkündür.

b-Yahudilerle diyalog: Uzlaşmacı diyalogdan polemik ve savaşa.

Müslümanların yahudilerle içli dışlı olmaları, sonradan adı Medine olan Yesrib'e hicretten sonra fiili olarak söz konusu olmuştur. Buna karşılık Hristiyanlık Mekke'de kimi Arap kabileleri tarafından kabul edilmiş bir din olarak temsil edilen ve bilinen bir din idi. Nitekim ilk vahiy geldikten sonra Hz. Peygamber ve eşi Hz. Hatice'nin müracaat ettikleri, fikrine başvurdıkları Varaka b. Nevfel'in hristiyan bir kişi olarak Mekke'de önemli bir dinî konuma sahip olması bunu göstermektedir. Buna ilaveten, İslam öncesi Mekke'de Kureyş ile Hristiyan Habeşistan arasındaki ticari ilişkiler de, Hirsitiyanlığın Mekke'de bilindiğini göster-

¹⁴³Nisa, 4/157.

riyor. Nitekim Habeş kralı Necaşi, ilerleyen dönemlerde müslümanları Kureyş'in baskısı karşısında himaye edecektir.

Medine'de Hz. Peygamber ile yahudiler (ya da oraya yeni gelmiş olan muhacir müslümanlarla oranın yerlisi yahudi ve müşrikler) arasında yapılan Medine Sözleşmesi (veya günümüzde adlandırıldığı şekliyle Medine Vesikası) bütün bu gruplar arasında bir tür eşitlik öngörmektedir. Bu eşitlik çerçevesinde "inanç özgürlüğü", tarafların ortak olarak kabul ettikleri bir ilke haline gelmiş ve herhangi bir dış saldırı karşısında Medine'yi ortak olarak savunma konusunda işbirliği devam ettikçe bu ilke geçerliliğini sürdürmüştür.

Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde, oradaki yahudiler Kippur (Yum Kippur) orucu tutuyorlardı. Bu bağlamda Müslümanlara da oruç (aşura orucu), "tıpkı geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi" farz kılındı. Yine müslümanların ilk kiblesinin, yahudilerin de kiblesi olan Beyt-i Makdis olduğu bilinmektedir. Bu ortamda Hz. Peygamber'in davetinin yahudiler tarafından sıcak ve olumlu karşılanması beklenirdi, çünkü bu iki inanç arasında, özellikle tevhit inancı konusunda büyük benzerlikler söz konusuydu. Ne var ki bu beklenti gerçekleşmedi. Sonu savaşa varan polemik süreci başlamadan önce Kur'an söyleminin sadece Yahudi ve Hristiyanlara değil, aynı zamanda Sabii ve Mecusilere karşı da oldukça sıcak ve samimi olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde tek bir ilaha/tevhit inancına ve ahirete inanmak ve salih ameller işlemek, bütün bu inanç grupları arasındaki ortak zemini teşkil ediyordu.¹⁴⁴ Hatta bu dönemde İslam'a girdikten sonra tekrar şirke dönmek mümkün ve makbul kabul ediliyordu.¹⁴⁵

Kiblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesinin ayrılık ve kopuşun ilk göstergesi olduğu söylenebilir. Bu olay, zaman zaman tarafların birbirlerine sert aşağılamalarda bulunduğu tartışma ve polemik sürecinin başlangıcıydı. Ancak bu dönemde Kur'an söylemi, askeri çatışma-

¹⁴⁴ Bk. Maide, 5/4, 69; Hac, 22/17; Kehf, 18/30.

¹⁴⁵ Bk. Al-i İmran, 3/90; Nisa, 4/137. (Bu âyetlerde müslüman olduktan sonra din değiştiren kimse-
lerin Allah katında ne kadar büyük bir vebal yüklendikleri ifade edilmekte, hatta kıyamet gününde
dünyalar dolusu malları olup da onu verecek olsalar dahi kendilerini kurtaramayacakları söylen-
mektedir. Dolayısıyla bu âyetlerden yola çıkarak Kur'an'ın dinden dönmeyi "makbul" karşıladığını
söylemenin izah edilebilir bir yönü yoktur. Yazar muhtemelen yukarıdaki "makbul" ifadesini sehven
kullanmıştır. (Çev.)

ların başlamasından önce, yahudilerin atalarına verilmiş olan nimetleri hatırlatmak ve onların bugün bu nimetlere karşı nankörlük ettiklerini vurgulamakla sınırlıydı. Bu polemiği Bakara suresinden takip etmek mümkündür ki bu sure ismini, yahudilerin bir ineğin kurban olarak kesilmesi konusunda sürekli art niyetli sorular sorarak işi yokuşa sürmelerini, peygamberlerine karşı çıkmalarını, inatlaşmalarını anlatan Bakara olayının anlatılmasından almaktadır.

Bakara suresinde “hatırlayın ki...” formuyla başlayan ve Yahudilere hitap eden yaklaşık 19 âyetin yer alması ve bu âyetlerin her birinde, yukarıdaki ifadenin ardından yahudilerin tarih boyunca peygamberlere karşı inat ve inkarlarına dair birer olayın anlatılması son derece dikkat çekicidir. Kur'ân'ın söylemsel karakterini dikkate alamayan ve onu bir “metin” olarak gören yaklaşımın bu tür ifadeleri kolaylıkla genelleştirip bütün zamanlarda ve mekanlarda yaşayan Yahudilere teşmil etmesi, yani belli bir tarihsel konum içindeki belirli muhataplar olan Yahudilere yönelik söylemi yahudilerin tümünün standart ve sabit karakterlerinin nitelenmesine dönüştürmesi pekala mümkündür. Burada mesele sadece bağlamı dikkate alma meselesi değildir. Bağlamı dikkate almak söylemin çözümlenmesi açısından temel teşkil etmekle beraber, burada daha önemli olan husus bizzat söylemin kendisinin bağlam hakkında ne dediğinin tespiti, ondan da önemli olan husus ise sözün söyleniş keyfiyetidir.

8-Birkaç İlave Soru

Söylemin anlam ifade edişinde tarihsel/görece olanla genel/insanî olana ilişkin soru Kur'ân araştırmalarıyla ilgilenen herkesi meşgul etmekte olduğundan dolayı, Kur'ân'ı bir metin olarak görmek ve onunla bu şekilde ilişki kurmak, bu problemin çözümünde bize hiçbir şekilde yardımcı olmayacaktır. Neticede kazanan hep klasik yaklaşımın savunucuları olacaktır, çünkü onlar derhal nesih söylemini devreye sokacaklar ve yenilik taraftarlarının salt iyi niyete dayalı çözüm önerilerini bertaraf etmek için bu söylemi kullanacaklardır. Yenilik taraftarlarının söz konusu çözümleri “bir arada yaşama”yı genel bir değer olarak kabul etmekte, buna karşılık “düşmanlık, ötekileştirme ve dışlama”yı tarihsel ve görece tutumlar olarak görmektedir. Ancak bu yaklaşım bunu yaparken sağlıklı

bir metodolojik çerçeveden hareket etmemektedir.

Filistin topraklarına yönelik Siyonist bir işgal ve saldırının söz konusu olduğu günümüz bağlamında “düşmanlık, ötekileştirme ve dışlama”nın hakim söylem ve tutum haline gelmesi mümkündür ve bilfiil gerçekleşmiş olan da budur. Burada şunu izah etmemiz gerekir ki biz Kur’ân söylemindeki anlam ihtimalleri arasında bir “seçim” yapmaktan söz ederken, seçim yapma, tercihte bulunma entrümanlarının oldukça karmaşık verilere dayalı olarak çalıştığı bir dünyada yaşadığımızın farkındayız. İslam dünyasının batı dünyası ile olan ilişkilerinin günümüzde gelmiş olduğu noktada, yani terörle savaş adı altında yapılanların, Irak işgalinin, Filistin halkına yönelik sistematik ve sürekli saldırıların ve bunlara ilaveten İran, Suriye ve Lübnan’a yönelik tehditlerin söz konusu olduğu günümüz bağlamında diğer anlam ihtimallerinin devre dışı kaldığı ve hakim olan yegane anlamın “ayırt etmeksizin topyekün ölüm ve yıkım” olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda müslümanların bu yöntemi ne ölçüde benimseyebilecekleri ya da benimsemeye yatkın oldukları sorusu, salt akademik bir soru haline gelmektedir.

Örneğin müslümanların Kur’ân söylemindeki bu açık ufku, yani diğer bütün anlam ihtimallerini nesih kategorisine gömüp yok eden ve tek bir statik/standart anlamı seçen yaklaşım yerine değişik anlam ihtimalleri arasında seçim yapabilmelerine yardımcı olacak bu açık ufku idrak edebilmeleri mümkün müdür? Bu soru şimdi ve gelecekte sahip olduğu meşruiyetini sadece dinî anlamın daha iyi anlaşılmasının gerekliliğinden değil, aynı zamanda bizimle aynı din ve düşüncede olmayanlarla bir arada yaşayabilme konusunda sağlayacağı katkıdan da almaktadır. Düşmanlarımıza karşı savaşırken aklımızı kuşatıp kaplayan “düşmanlık, ötekileştirme ve dışlama” söyleminin seçilmesi, toplumlarımız içinde oldukça yıkıcı etkileri olan bir silaha dönüşmektedir. Buna örnek olarak sadece kiliselere yapılan saldırılara ve dinî görüşlere muhalif olan kimselerin öldürülmesine, bu tür olaylar karşısında ülke bütünlüğünün ve milli birliğin dağılmasına sebep olacak ürkütücü tepkilerin gösterilmiş olmasına işaret etmekle yetineceğim. Yazık ki bizler düşmanımızın çok

istediği işleri gönüllü olarak yapıyoruz, çünkü aramızdan bazı kimseler İslam adına ateşle oynuyorlar. Yıkım söyleminin sadece düşmanımızı yıkacağını düşündüğümüz an, toplumsal hayatımızı yıkıma uğrattırıyoruz. Doğrusu düşmanımızla mücadele ederken dahî kelimelerle savaşıyor, âyetleri kurşun gibi kullanıyoruz; diğer deyişle onlar bizi bilim ve teknoloji ürünü silahlarla yıkıp geçerlerken biz onlara karşı efsanelerimizi sunuyoruz.

Artık dünyanın küçük bir köye dönüştüğü gerçeğini idrak etmek zorundayız. Bu küçük köyde, diğer kültürlerle hiçbir ortak zemini olmayan, onlarla iletişim kurmayan hiçbir kültüre yer olmadığını anlamamız gerekiyor. Kaldı ki tarihin hiçbir döneminde diğer kültürlerden bütünüyle izole olmuş bir kültür var olmuş değildir. Kültürler özgür etkileşim yoluyla birbirleri ile alışverişlerde bulunmalıdırlar. Bu, hiç de yeni olmayan, hiç de küreselleşmenin neticesi olmayan bir olgudur. Dünya kültür tarihi bize insanlığın kültürel seyrinin ilk kökenlerinin nehir yataklarında, muhtemelen kara Afrika'da ya da Mısır veya Irak coğrafyasında ortaya çıktığını, daha sonra meşalenin Yunanlılara geçtiğini, oradan tekrar Helenistik kültür aracılığıyla doğuya döndüğünü, İslam kültürünün büyüüp gelişmesi ile birlikte Helenistik kültürün yanı sıra Hint ve Fars kültürlerinin de bu havza içinde canlı ve üretici unsurlarıyla yeni bir kültür olarak ortaya çıktığını, yepyeni bir form içerisinde yeniden ürettiğini, ardından da Sicilya ve İspanya üzerinden yeni batı dünyasına intikal ettiğini bildirmektedir. Bu bağlamda Batı dünyasında Averros olarak bilinen ve eserleri Aristocu gelenek ile İslam geleneği arasında uzlaşmanın sağlanmasına katkıda bulunmuş ve bu uzlaşma neticesinde ortaçağ Avrupa'sında rasyonel aydınlanmanın harekete geçmesine katkı sağlamış olan İbn Rüşd'ü özellikle zikretmemiz icap etmektedir.

Batı'da özellikle 11 Eylül saldırıları, bu saldırıların ardından başlayan "terörle savaş" süreci ve bu süreçteki savaşların beraberinde getirdiği ve hem İslam dünyasını hem de İslam dünyası dışındaki bölgeleri kasıp kavuran terör eylemlerindeki artışın ardından İslamofobia olarak bilinen yeni durum, İslam'ın radikal, terörist ve dışlayıcı bir din olarak tanınmasına, İslam kimliğinin batılı insan gözünde şaibeli hale gelmesine neden oldu. Bu noktada etnik ve kültürel farklılıklarına bakmaksızın tüm müs-

lumanların Kur'ân üzerine yeniden düşünmeleri çağrısında bulunmak önem arz etmektedir. Burada yeni ve özel bir İslam anlayışı oluşturmaya çalışıyor değilim, daha çok kendi yorumcu tavrıma bir alan açmaya çalışıyorum.

Bu alan, geleneğimiz üzerinde yeniden düşünme eyleminin İslam dünyasında on sekizinci yüzyılda başlamış ve halen devam etmekte olan bir eylem olduğu gerçeğinde kendini göstermektedir. Benzer şekilde Kur'ân'ın anlamını değişik yöntem ve üslûplarla müzakere etme faaliyetleri de on dokuzuncu yüzyılın sonlarından bugüne kadar hiç durmadan devam etmiş ve etmektedir. Bu noktada sadece geleneğimiz ve Kur'ân'ın anlamı üzerinde düşünme ve yeniden düşünme faaliyetini sürdürme konusunda değil, aynı zamanda yaşadıkları coğrafyaya bakılmaksızın tüm müslümanların bundan bir adım daha öteye geçip etkin bir metodoloji geliştirmeye çalışmalarını talep etme noktasında da ısrarlı olmamız gerekmektedir. Çünkü müslümanların içinde yaşadıkları çağda, kendilerine zorla dayatılan anlam seçeneklerinden birini tercih etmek ya da şu veya bu yöne angaje olup orada şekillenmek yerine, kendi yaşamlarını etkin bir şekilde tesis etme imkânları ancak bu şekilde söz konusu olabilecektir.

Dizin

A

Abduh; 48, 58, 59, 71, 72, 93, 113, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 129, 131, 132,
133, 134, 137, 138, 139, 142, 144
adalet; 39, 106, 112, 116, 156
aforoz; 1, 2, 3, 7, 21, 59
Ali Abdurrâzık; 59, 132
analiz; 22, 24, 33, 36, 52, 91, 93, 95, 109,
118, 123, 135, 138, 140, 143, 144,
150, 158, 171, 173, 182
antropomorfizm; 53, 72, 108
Aristo; 68, 87
Arkoun; 43, 140, 162, 165
avam; 21, 141

B

bağlam; 11, 47, 51, 54, 77, 89, 108, 120,
153, 158, 171, 174, 185
belagat; 21, 121, 170
bilim; 33, 66, 187
Bintü's-Şâtî; 59
Brill; 152, 164

C

cahiliye; 15, 45, 71, 81, 88, 118, 119, 127,
128, 129, 132, 143
cinas; 89, 90
Cürcânî; 21, 79, 89, 90, 91, 92, 93, 114,
116

Ç

çatışma; 114, 145, 156
çelişki; 31, 37, 51, 112, 141, 158, 159, 161,
179, 180, 182
Çoğulculuk; 27

D

dans; 75, 76
demokrasi; 14, 38, 39
devrim; 19
dilbilim; 21, 93, 101, 105, 145
diyalog; 11, 13, 15, 20, 27, 31, 67, 122,
149, 163, 167, 168, 170, 173, 177,
183
dogma; 38
drama; 68, 78, 83
düşünce; 11, 12, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 27,
31, 33, 37, 45, 46, 51, 52, 54, 57,
66, 75, 95, 99, 104, 105, 107, 113,
116, 134, 142, 149, 175

E

edebi tefsir; 7, 21
edebiyat; 19, 21, 32, 45, 65, 78, 86, 89, 91,
123, 134, 136, 143, 151
Edward Said; 37
Ehl-i hadis; 106
Ehl-i Kitap; 130
Ehl-i sünnet; 105, 109, 115, 125, 157
ekol; 38, 132, 142, 143
Eleştiri; 43
Emin el-Hûlî; 7, 36, 59, 75, 80, 88, 113,
118, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 151

Endonezya; 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31
Eş'arî; 75, 157

F

fesahat; 89, 90, 92
Fıkıh; 28, 106, 157
Filistin; 12, 32, 35, 42, 47, 186
Fukuyama; 38, 39
fundamentalist; 35, 39, 41

G

Garaudy; 37
Gazzâlî; 15, 99
gerçeklik; 45, 46, 68, 72, 74, 75, 162
gösterge; 89, 108

H

Halefullah; 59, 79, 126, 132, 140, 143, 144
halife; 48, 49, 56, 58, 66, 101, 123, 150,

153

Hasan Hanefî; 13, 15
 havas; 21, 141
 hermenötik; 24, 145, 150, 162
 heykel; 69, 71, 72, 73, 75
 Hollanda; 7, 27, 29, 31, 147, 149, 164
 Huntington; 39, 41
 Hz. Ali; 56, 100, 103, 104, 153, 154, 155
 Hz. Meryem; 13, 53, 182, 183

I

Islahat; 47

İ

ibadet; 73, 74, 167, 168, 175
 İblis; 49, 123
 İbn Abbas; 88, 100, 103
 İbn Rüşd; 51, 72, 75, 112, 116, 142, 147, 172, 187
 İbn Teymiye; 15, 51, 105, 113, 114, 125
 İbnü'l-Müneyyir; 105, 112, 115
 icâz; 20, 79, 89, 90, 91, 121, 134, 140, 161
 ikona; 69
 inzâl; 72, 79, 82, 84, 85, 90, 101, 105, 134, 135, 137, 138, 151, 159, 166, 170, 181
 İslamcılık; 38
 İsrail; 12, 39
 istiva; 107, 108, 109, 110, 114
 itaat; 19, 33, 123

K

kâhin; 169
 kerahet; 73, 87
 kesinlik; 33, 51, 128, 168
 kussa; 59, 91, 129, 130, 132, 133, 143, 144
 kültür; 23, 33, 39, 45, 46, 52, 65, 75, 76, 85, 125, 134, 152, 187
 küreselleşme; 38, 39, 40, 41, 42, 43

L

laik; 13
 Leiden; 27, 29, 31, 149, 152, 164

M

Malezya; 22, 24, 25, 26
 mecaz; 8, 52, 91, 99, 102, 106, 110, 112, 114, 123, 155, 156
 medeniyet; 32, 33, 39, 41, 43, 104

medeniyetler çatışması; 35, 40
 mensuh; 113, 158, 159, 160, 164, 171, 173
 meşruiyet; 76
 metafizik; 48, 49, 106
 metin; 7, 17, 25, 44, 54, 79, 85, 90, 106, 110, 118, 120, 138, 139, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 171, 173, 179, 185

Mısır; 7, 25, 26, 27, 71, 72, 73, 75, 94, 122, 132, 137, 143, 187

mitoloji; 13

Muhammed Âbid el-Câbirî; 13, 15, 106

muhkem; 53, 54, 72, 79, 107, 111, 112, 113, 156, 157, 164, 182

mushaf; 100, 135, 136, 137, 140, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 160, 162

Mu'tezile; 8, 54, 106, 124, 125, 155, 157

müteşabih; 54, 100, 107, 111, 112, 113, 129, 156, 157, 182

Müzik; 74

N

nasih; 158, 159, 160, 164, 171, 173

Necib Mahfuz; 59, 94

nüzûl; 81, 82, 103, 106, 113, 119, 120, 129, 130, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 150, 160, 170

O

otorite; 14, 18, 19, 20, 25, 38, 46, 59, 67, 110, 178

Ö

özgürlük; 31, 65, 67, 95, 176

P

Piyasa; 38

Platon; 67, 68, 74

polemik; 162, 168, 170, 177, 179, 183, 184

portre; 78

problematik; 102

profan; 47, 49

put; 71

R

Resim; 69, 71

Reşid Rıza; 58, 117, 125, 126

S

Sanat; 44, 64, 66, 68, 70, 71, 76, 77
 seküler; 12
 selefilik; 58, 126
 semantik; 54, 65, 119, 139, 150
 Seyyid Kutub; 77, 78, 79, 80, 83, 88, 93
 söylem; 7, 12, 13, 16, 19, 48, 58, 60, 63,
 64, 67, 73, 75, 149, 150, 151, 152,
 161, 162, 163, 164, 165, 168, 170,
 171, 173, 174, 177, 180, 181, 182,
 186
 Suharto; 30
 Sunum; 77
 Suyûti; 44, 82, 99, 102, 106, 159

Ş

şair; 14, 65, 66, 83, 88, 94, 102, 116, 169
 Şeytan; 49
 şiir; 21, 65, 68, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 91, 92, 93, 95, 116, 169

T

Taberi; 23, 110, 111, 124
 tablo; 78
 Tâhâ Hüseyin; 58, 59, 88, 116, 118, 119,
 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133,
 142, 143
 taklit; 12, 13, 15, 22, 33, 59, 94
 Tarih; 51
 tasvir; 36, 77, 78, 83, 88, 123
 tefsir; 7, 21, 23, 54, 69, 78, 93, 99, 100,
 101, 102, 104, 105, 109, 111, 113,

114, 115, 117, 118, 119, 120, 127,
 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143,
 149, 151, 157, 161, 170, 181

tekfir; 7, 8, 21, 59
 teknoloji; 33, 47, 187
 teoloji; 41, 93, 106, 107
 teşbih; 65, 72, 73, 91
 Tevrat; 12, 42, 131, 165, 181

U

Usûl-i fıkıh; 105

V

Vahiy; 51, 85
 Vatikan; 42, 43

Y

yaratıcılık; 145
 yasak; 21, 44, 64, 67, 69, 70, 71, 74
 yenilenme; 11, 12, 22, 24, 58, 60, 149
 Yenilik; 11, 24, 185
 yorum; 7, 15, 21, 22, 23, 24, 54, 75, 91, 93,
 104, 107, 109, 111, 112, 118, 122,
 123, 125, 126, 127, 131, 133, 134,
 135, 137, 138, 145, 154, 155, 157,
 158, 162, 163, 164, 181, 182

Z

Zeki Necib Mahmud; 13
 Zemahşeri; 78, 105, 112, 115

“Yenilik (tecdit), daimi bir ihtiyaç; toplumsal, siyasal ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa yaşam donuklaşır, ısıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer. Ancak her yenilenme; tarihsel, toplumsal, siyasal ve düşünsel bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Bu yüzden herhangi bir alanda yenilenmenin, şu ya da bu düşünürün şahsi istek ve arzularından neş’et etmesi söz konusu değildir. Çünkü yenilenme; yaşamın zemininden kopuk, insanların daha iyi bir yaşam tesis etmek için girdikleri patikalarda verdikleri mücadelelerden, döktükleri terden bigâne bir şekilde epistemolojik / bilişsel semalarda yapılan bir seyir uçuşu değildir. Toplumsal, siyasî, ekonomik ve kültürel kriz anlarında yenilenme ihtiyacı daha da pekişir, hayatın her alanında olduğu gibi düşüncede ve bilimsel etkinlikte kendisini gösterir.

Bugün tam da böyle bir krizin içinde yaşıyor durumdayız ve bu kriz toplumun direnç yetersizliği nedeniyle bir tür donukluğa dönüşmüştür. Gelineen noktada zayıflık ve çaresizliğimizi itiraf etmekten başka çıkar yol bulamamış, bölgemizde bitip tükenmek bilmez savaşlar yaşanırken geçmişin zafer dolu günlerini sayıklayarak umutsuzca bütün bu kaostan bitmesini bekler hale gelmiş durumdayız.”

Profesör Nasr Hamid Ebû Zeyd bu kitabında üç ana başlığı ele almaktadır: Yenilik, yasaklama ve yorum. Yazar bu konuları ele alırken siyasî despotizmle eşgüdümlü bir şekilde gelişen bilişsel despotizmi reddedip düşünce özgürlüğünü savunan bir anlayışla hareket etmektedir.

