
KİTÂBİYAT

Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression

Farid Esack

Oxford: One World Publication, 1997, xii + 288 s.

Yaşadıkları toplumların sosyal gerçekliği ile, tasavvur ettikleri fikrî/dinî ideal-lerin çatışması neticesinde ne yapacağına karar verememiş, zihni bulanık Müslüman entelektüeller veya din âlimleri, İslâm'ı ne zaman sadece geçmişin ideal temsilcisi olarak görmekten vazgeçip, içinde yaşadığımız toplumun sosyal, iktisadî ve ahlâkî problemlerine modern olandan daha etkin, daha insanî ve daha adil çözüm öneren sistem ve fikirlerin kaynağı olarak görmeye başlayabilecekler? Müslüman entelektüellerin beklenen tarzda bir vizyon kazanmaları modernite ile fikrî irtibatlarına bağlıdır. Küreselleşmeyle birlikte hakimiyetini fertlerin özel hayatlarına kadar genişleten ve pekiştiren modernite, son zamanlarda Müslüman entelektüel ve din âlimlerini zor bir tercihle karşı karşıya bırakmıştır: Ya İslâm adına hayatı bütün veçheleriyle kucaklayan evrensel hakikat iddiasından vazgeçerek modernitenin uygun gördüğü alana ve oynamasını istediği role razı olacaklar ya da moderniteyi "öteki" olarak belirleyip, siyaset, ekonomi ve eğitim alanlarında daha iyi toplumsal ve fikrî projeler üretmeye teşebbüs edecekler. Farid Esack'ın elimizdeki eserini bu tür kaygılardan hareketle içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliği hesaba katarak ve hatta kısmen esas alarak dinî prensipleri anlama, yorumlama ve hatta yeniden inşa teşebbüsünün güzel bir örneği olarak değerlendirmek gerekir.

Çağımızın önde gelen din felsefecilerinden John Hick'in "hepimiz için önemli" dediği ve meşhur Katolik teolog ve felsefeci Paul Knitter'in "olağanüstü" olarak nitelediği bu kitap, Christian Troll'un danışmanlığında İngiltere'de yapılmış bir doktora tezine dayanmakta ve giriş ile altı bölümden oluşmaktadır. Giriş'te şahsi tecrübesinin entelektüel tekamülde oynadığı role dikkat çeken yazar, birinci bölümde Kur'anî fikirlerin yeniden yorumlamasını "ben" ve "öteki" kavramlarını İslâmî olarak yeniden inşa edilmesini mümkün kılan toplumsal zemini tasvir etmekte; ikinci bölümde bir vahiy olarak Kur'an muhtevasının oluşumunda toplumun etkisi, yani

metin-bağlam (text-context) ilişkisini; üçüncü bölümde ise zulüm, adaletsizlik ve ayrımcılığın hakim olduğu Güney Afrika toplumunda takva, tevhit, insan, mustada'fun fi'l-ard, adalet ve kıstas, cihat ve amel gibi kavramları, Kur'an'ın hermenötiğinde anahtar rol oynayacağını düşünerek yeniden inşayı; dördüncü bölümde, "ben" ve "öteki"ni tayin eden İslâm, iman ve küfür kavramlarının eleştirel tahlilini; beşinci bölümde Kur'an'ın "öteki"ne karşı tavrını ve altıncı bölümde ise teolojik açıdan dinî çoğulculuk meselesini ve özellikle Latin Amerika Hıristiyan Liberation teolojisinden mülhem, İslâmî kurtuluş (liberation) teoloji meselesini ele almaktadır. Son bölümde ise 1990 yılında Güney Afrika'da vuku bulan siyasî değişmeler bağlamında, Müslümanların çoğulculuk ve kurtuluş fikirlerinin ne kadar geliştiği ve yerleştiği hususunu dile getirmektedir.

Daha üç yaşındayken altı erkek kardeşi ile birlikte baba tarafından terk edilen ve fabrikada ağır şartlarda çalışan bir annenin geçindirmeye çalıştığı bir ailede büyüyen, komşudan bir parça ekmek istemeyi veya çöplükten yiyecek toplamayı ormanda yalınayak okula giderken çektiği ısraptan daha acı bulan Farid Esack, ayrımcılığın ve zulmün hüküm ferma olduğu Güney Afrika toplumunda yetişmiş, hayat boyu çektiği çile, fikirlerindeki gücün kaynağı olmuştur. Annesinin evlendiği iki erkekten gördüğü haksızlık, aileyi geçindirmek için katlandığı meşakkat, kadın haklarına karşı duyarlılığa, toplumda hakim olan ayrımcılık ve içinde bulunduğu yoksulluk güçlü bir adalet duygusuna, bir fincan şeker istediği Hıristiyan komşusunu ve kira borçlarının uzatılmasında yardımcı olan nazik Yahudi Mr. Frank'ı cehennem ateşine 'göndermenin' verdiği ısrap ise onu dinî çoğulculuk fikrine sevk etmiştir. Bundan sonraki hayatında haksızlık ve zulme karşı adalet, kadınlara ve diğer din mensuplarına karşı merhamet Esack'ı fikrî ve egsiztansiyel anlamda motive eden iki ahlâkî dinamiktir.

Dine veya alkole bağlanmanın, ayakta kalabilmenin şartı haline geldiği bir toplumda, Esack birincisini tercih etmiş, daha dokuz yaşında kendini Tebliğ Cemaati'nin ve çok genç yaşlarda çeşitli siyasî organizasyonların içinde bulmuş, Özel Ekip tarafından ilk tutuklandığında ise henüz liseyi bitirmemişti.

Esack'ın fikri tekamülü yaşadığı olaylarla doğrudan alâkalıdır. Sekiz yıl Pakistan medreselerinde gördüğü teoloji eğitimi ona dinî idealizmi daha yakından tanıma imkânı verirken, inşaatında işçi olarak çalıştığı caminin daha sonra sekreteri olması, Milli Gençlik Hareketi ve Güney Afrika Siyah Alimler Birliği gibi derneklerdeki faaliyetleri, toplumu daha yakından tanıma imkânı vermiştir. Bir tarafta zihninde adalet, ahlâkî üstünlüğün esas olduğu ideal dinî dünya, diğer tarafta içinde yaşadığı toplumda tecrübe ettiği zulüm, tahkir ve yoksulluk ve bu iki dünya arasındaki çelişkiler. Bunlar yazarı, fakiri ve mazlumunu kurtarmayı esas alan bir "İslâmî kurtuluş teolojisi" ve bunların ışığında yeni bir Kur'an hermenötiği teklif etmeye teşvik eden amillerin başında gelir.

Esack'a göre Kur'an bir metin (text) ve Kur'an'a muhatap olan insanın içinde yaşadığı şartlar ise bu metnin anlaşıldığı ve yorumlandığı bir zemindir (context).

Yazarın metinle bağlam arasındaki ilişkiyi tespit için kendi özel tecrübesini esas alması ve buradan bir Kur'an hermenötiği çıkarma teşebbüsü bir tarafa, sosyal alanı inşaada dinî kaynaklara müracaat edilmesi, modern dünyada önemli ve bizim de tasvip ettiğimiz bir tavidir. Fakat buna dayalı bir metot ileri sürmenin ciddi problemleri vardır. Yazarın Güney Afrika'da mensubu olduğu Müslüman cemaatin ayrımcı ve zalim devletle mücadelesini dinî bakımdan temellendirme teşebbüsü ve bu mücadelede Hıristiyanlarla birlikte hareket edilip edilmeyeceği tartışmaları onun zihninde dinin bir meşruiyet aracı olarak merkezî bir rol oynadığını göstermektedir. Yazar sosyal ve siyasal şartların (context) dinî umdelerin geleneksel olandan farklı tarzda algılanmasına sebep olduğunu özellikle vurgulamak istemektedir. Mesela, farklı dinlere mensup 19 dinî liderle birlikte tutuklandığında diğer dinî dünyaları daha yakından tanıma imkânı bulan ve bunlarla yaşadığı tecrübe ve gerçekleştirdiği diyalog sebebiyle aralarındaki bütün şüphe ve güvensizliğin yok olduğu neticesine ulaşan yazar, nihayetinde dinler arası dayanışmanın dinî olarak meşru ve siyasî bakımdan ise bir zaruret olduğu fikrine inanmaktadır. Hatta yaşadığı toplumdaki hareketle statükocu ideoloji ile muhafazakar teoloji arasında insiyaki bir bağ kurmakta inananların hayatını aslî olarak metinle değil, daha çok yaşadıkları şartların (context) şekillendirdiğini ve toplumların kendi özel geleneklerinden bağımsız ve bütüncül bir İslâm anlayışının bir yanılığı olduğu neticesine ulaşmaktadır.

Burada yazarın toplumsal şartları gereğinden fazla vurguladığını ve bunları metni anlamada metinden daha etkin hale getirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an'a bir metin denip denemeyeceği tartışması bir tarafa, Esack Kur'an'ın yeni bir toplum yaratmak için geldiği ve şartlar ne olursa olsun bu toplumu da yarattığı gerçeğini ve dinin nihayetinde kendi gerçekliğini ve meşruiyetini toplumdaki değil, ilahî iradede aldığını adeta unutmaktadır. Ferdin içinde yaşadığı kültürel, coğrafi ve siyasî şartlar ve yine ferdin özel tecrübesi, Kur'anî hakikatin kendini yeniden ifade ettiği meşru bir zemin olmaktan daha ziyade, Kur'an'ın kendi toplumsal gerçekliğini yaratmasında ancak bir "öteki" olabilir.

Kitabın önemli iddialarından biri de mücadele esaslı yeni bir Kur'an hermenötiği teklifidir. Yazar yorumun arka planında bulunan ve onu var kılan metodolojik prensipler bütünlüğü olarak tarif ettiği hermenötik kavramını benimsemekte ve özellikle Batı fikir dünyasındaki tarihî gelişimini göz önüne almadan Kur'an'a uygulamanın mahzurlarına dikkat çekmemektedir. Esack Kur'an'ı bir metin olarak bir ada tarzında düşünmemek gerektiğini ve vahiy süreci bağlamında, bir tarafta dil ve muhtevasını ve diğer tarafta ise buna muhatap olan toplum esas alındığında Kur'an'ın sıra dışı bir metin olmadığını, vahyin ise daima belirli bir toplum hakkında bir yorum (commentary) olduğunu ifade etmektedir. Burada normal yorum teknikleri uygulayabilmek için yazarın Kur'an'ı bir nevi sıradanlaştırma teşebbüsü açıkça hissedilmektedir. Halbuki Kur'an sıra dışı, yani mucize bir kitaptır. Bu bakımdan Kur'an'ın muhteva ve fonksiyon itibarıyla tarihte beşerî metinlerle mukayese edilemeyecek bir konumu vardır. Tanrı adeta bir sosyolog gibi, neden var olan veya geçmişteki toplumlar hakkında vahiy yoluyla yorumlarda bulunmak istesin? İlahî iradenin

gayesi bizim de bilebileceğimiz, herhangi bir toplumu anlatmaktan çok, bilemeyeceğimiz hakikati bize bildirmek olmalıdır. Bir taraftan Kur'anî muhtevanın oluşum sürecini toplumsal bir diyalektiğe dayandırmak ve diğer taraftan onun anlayış ve yorumunda sosyal şartları esas almak, ilahî kitabı 'insanileştirme' projesi olarak gözükmektedir.

Kur'an'ın muhtevasının oluşumunda toplumsal şartların etkisinin kanıtları olarak algıladığı vahyin tedricen gelmesi, esbab-ı nüzûl ve nesh konularının klasik ulema tarafından, hermenötik tekniği olarak ele alınmamasını bir eksiklik olarak gören Esack, hermenötiğin klasik İslâm düşüncesi bakımından üç farklı problem ortaya çıkaracağına işaret etmektedir. Birincisi, hermenötiğin anlamı oluşturan insanî zemine vurgusu Kur'an'ın sosyo-tarihî bağlam dışında bir varlığı olduğu fikrini zayıflatacaktır. İkincisi, anlamın tayininde insanî şartlara vurgu yapılması, doğru anlamın Allah tarafından verileceği fikriyle çelişmektedir. Üçüncü olarak geleneksel düşünce kutsal kitabın muhtevasının oluşumu ile onun yorumu ve anlaşılmasının bir birinden çok farklı fenomenler olduğuna inanır ve aralarında bir irtibat kurmaz. Halbuki, hermenötik, bu ikisi arasında ciddi bir irtibatın olduğunu var saymaktadır.

Fazlur Rahman ve Muhammed Arkon'u modern Kur'an hermenötiğinin iki temsilcisi olarak gören Esack bu iki düşünürü takdir etmekle birlikte, bazı hususlarda da tenkit etmektedir. Fazlur Rahman, yazara göre, Kur'an'ın orijini ile onun nazil olduğu toplumsal şartlar ve yorumu arasında alâka kuran "belki de ilk modern reformist Müslüman âlimdir" (s. 65). Esack'a göre Fazlur Rahman'ın Kur'an yorumunda iki önemli prensip vardır. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in mücadelesi ve bu mücadelenin arka planını Kur'an yorumunda önemli bir etken olarak görmek, diğeri ise bir bütün olarak Kur'an'ı kendi yorumunun kriteri olarak almaktır. Fakat Esack'a göre Fazlur Rahman bazı hususlarda hatalıdır. Ona göre Rahman: a) Hermenötik yapabilmenin karmaşıklığını fark ve bununla alâkalı entelektüel çoğulculuğu takdir edememektedir. b) İmanın anlamaya götürdüğünü vurgulamakla birlikte, bunların temelde birbirine bağlı olduğunun farkında değildir. c) İslâm ve politika arasında diyalektik bir ilişkiyi görmemektedir. d) Epistemolojisinde idraki ve anlayışı ön plana çıkarmakla birlikte, idrakiyle pratik arasındaki ilişkiyi değerlendirememektedir. e) Kur'anî yorumda tarihî anlayışı ve moral değerleri vurgulamakta ve fakat onu estetik bir bütün olarak algılayamamaktadır. Bizce gerek Esack ve gerekse Fazlur Rahman Kur'an'ı anlama ve yorumlamada imanın ve Kur'an'ın iç bütünlüğünün dikkate alınmasının altını çizmekle birlikte, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en az bunlar kadar önemli olan geleneği dikkate almak istememektedirler. Zira bunlara göre Kur'an ancak kök saldıgı gelenekten koparıldığı zaman modern dünyaya entegre olabilecektir. Hem Rahman hem de Esack, Kur'an'ın gereği gibi anlaşılmasında en büyük engelin, bizi kendi köklerimizden kopararak başkalaştıran, modernite değil İslâm düşünce geleneği olduğunu düşünmekte ve bu sebeple eleştirilerini moderniteye değil de geleneğe tevcih etmektedirler ki bizce bu kategorik bir hatadır.

Esack, Muhammed Arkoun'un klasik İslâm düşüncesinde anlamayı gerçekleştiren otorite yapısını tenkit ederken, otoriteyi sadece resmî müesseselere hasretmesinin bir hata olduğunu, modern dünyada akademizm gibi anlam sistemlerini de bir otorite olarak algılamak gerektiğini vurgulamaktadır. Esack'a göre, üstelik Arkoun gibi liberal Müslüman entelektüellerin hakim seküler, kapitalist Batı toplumunun, mahkûm edici söylemine tam itaatleri ve bir nevi Doğulu oryantalistliğe soyunmaları bir başka mahkûmiyeti getirmektedir. Arkoun'un tasavvur ettiği gibi bilginin ideolojilerden bağımsız olması da mümkün değildir. Yazara göre bilgi eleştirel olur ve fakat asla nötr olamaz. Arkoun'un ima ettiği gibi tarihçi ve dilcilerden oluşan bir uzmanlar grubunun oluşturduğu "süper okuyucular"ın metnin gerçek anlamını ortaya koyabileceği vehmi boşunadır. Esack'ın haklı olarak vurguladığı gibi, hiçbir metin filologlar ve tarihçiler tarafından okunsun diye yazılmaz.

Esack, anlama sürecindeki üç unsura dikkati çekmektedir: Metin, o metnin yazarı ve yorumlayan. Yazar'ın da farkında olduğu gibi, metnin arkasındaki gerçek anlama ulaşabilmenin önemli şartlarından biri olarak kabul edilen, okuyucunun yazarla özdeşleşmesi ve yazarın zihin dünyasına girme ilkeleri Kur'an'a nispetle uygulanamaz durumdadır. Fakat İslâm düşüncesinde ilham yoluyla anlamının özellikle tasavvufî tefsirlerde ciddi bir etkisi olmuştur. Bununla birlikte klasik İslâm düşüncesinde Allah'ın kastettiği mânâyı yakalamayı, bir nevi yazarın zihnî dünyasını okuma teşebbüsü olarak gören Esack, doğru anlamın Allah tarafından ilham edildiği fikrinin sosyo-politik alana veya toplumsal ahlâka uygulanmasının daha büyük problemler doğuracağına inanmaktadır. Metni anlamaya teşebbüs eden okuyucu ise mânâyı oluşturmada aktiftir ve fakat kendi şartlarıyla da sınırlı kalmaktadır. Esack'a göre her yorum ve her anlayış dil, tarih ve gelenekten bağımsız değildir. Anlam ise bütün bunların katkısıyla oluşmaktadır.

Burada belki de sorulması gereken en önemli soru, Kur'an'ın anlamını oluşturmada dil, tarih, gelenek ve muhatap olan insanın yaşadığı şartların ne kadar etkin olabileceğidir. Esack'ın bu tezini Kur'an'ın muhtevasına uygulayarak ispat etmesi gerekirdi. Bu noktada yersiz genellemeler yapılmakta ve "Kur'an'ın anlamı" ifadesiyle söze başlanmaktadır. Halbuki Kur'an'ın muhtevası ile ilgili bir sınıflama yapılmalı ve mesela iddialarının sadece muamelat ile ilgili âyetleri muhatap aldığı, akait ve ahlâki ilgilendiren âyetlerin ise farklı kategoride değerlendirilmesi gerektiğine işaret edebilirdi. Bizce Esack bu noktada hatalıdır. Mesela Fatıha suresi veya Âyetü'l-Kürsî'nin veya Allah'ın zat ve sıfatlarını, ahiret hayatını anlatan âyetlerin anlamını oluşturmada toplumsal şartların ne gibi etkisi olabilir. "Hamd, övgü ve sena âlemlerin Rabbı Allah'a mahsustur" (1:1) âyetini anlamada Afrika, Amerika ve Sibiryada çok farklı coğrafi, ekonomik ve siyasî şartlarda yaşayan Müslümanların bulunduğu şartların muhtemel etkisi ne olabilir? Amerika'daki Müslüman, bu ifadeyi bir metafor olarak algılayarak, Afrika'daki ise bunu bir gerçek olarak mı algılayacaktır? Kur'an'la muhatap arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konulmuş değildir. Bizce bu ilişkide aktif olan taraf muhatap değil, Kur'an'dır, zira insanı ve dolayısıyla toplumu değiştirmek isteyen de odur.

Farid Esack kitabın üçüncü bölümünde Katolik Latin Amerikan Kurtuluş Teolojisi'ne benzeyen İslâmî kurtuluş teoloji imkânını araştırır. Yazar'a göre İslâmî kurtuluş teolojisine ait olabilecek hermenötik anahtarlar İslâmcı grupların Güney Afrika ayrımcı rejimine karşı mücadelelerinin Kur'an ve sünnete uygunluğu tartışmaları bağlamında doğmuştur. Mücadelenin içinde olan genç İslâmcılar Kur'an ve sünneti doğrudan referans almakla birlikte, geleneksel teoloji ve onun Daru'l-İslâm ve Daru'l-harp kavramları etrafında oluşan siyasî bakış açısını yetersiz ve hatta gereksiz görmekteydiler. Bunlara göre Kur'an'ı doğru anlamının yolu dogmalar üzerine zihnî egzersiz yapmaktan değil, bizzat mücadelenin içinde bulunmaktan geçmektedir. Nitekim Kur'an da bu düsturu "Allah yolunda mücadele edenlere yollarımızı gösteririz." (29:29) âyetiyle beyan etmiştir.

Esack İslâmî kurtuluş teolojisi için gerekli ve yeterli anahtar kavramların Kur'an'da mevcut olduğuna inanır. Esack'a göre birinci anahtar kavram takvadır. Bu kavram Kur'an'ı sadece doğru anlama ve okumanın ön şartı değil, aynı zamanda Kur'an'ı kendi ideolojik arzularına göre kullanmamanın, teolojik karmaşıklıktan ve soyutluktan, politik reaksiyondan ve indi spekülasyonlardan kurtarmanın da yoludur. Takva, İslâmî kurtuluş teolojisi inşasının en önemli şartıdır; zira Kur'an 'Takva üzere olanlara rehberdir.' (2:2), takva mücadele içindeki kimselerin, manevî ve estetik dengesini sağlar. Takvayı Müslümanın Allah'ın inayetinde yürümesi tarzında tarif eden yazar, insanları Kur'an'ı kendi ferdî gayeleri için kullanmalarına engel olan şeyin "objektif ilim" değil, takva olduğunu iddia eder.

İkinci hermenötik anahtar, İslâm geleneğinin temeli, merkezi ve hedefi, sosyo-politik seviyede her türlü ayrımcılığa engel teşkil eden tevhit kavramıdır. Tevhit de takva gibi mücadelenin içindeki insanlar için yorumun ön şartı ve ilkesidir.

Üçüncü hermenötik anahtar birçok hermenötik yansımaları olan nas (halk) kavramıdır. Bu kavramdan hareketle yazar Kur'an'ın küçük bir azınlığın değil, bütün bir insanlığın faydasına olacak tarzda ve bütün bir insanlığın tecrübesi esas alınarak yorumlanması gerektiğini iddia etmektedir. Esack bu düşüncenin problemlili olduğunun farkındadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi eğer Allah'ın menfaati insanlığın menfaati ile aynı ise, o halde insanı İslâm'ı dahi kendisiyle ölçeceğimiz, hakikatin ölçüsü yapmış olmuyor muyuz? Yazarımızın buna cevabı müspettir, zira insan ve onun kullandığı dil olmasa ne din ne de vahiy olacaktır. Ancak yazarın da ifade ettiği gibi Kur'an'ı anlamada takva önemli bir unsur ise, iman da onu anlamada daha önemli bir şarttır. Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanmayanlar, onun mesajını ne kadar idrak edebilirler? Kur'an'ın bütün olarak Allah kelamı olduğuna inanmayan, aksine onun bir insan tarafından üretildiğine inananlar, onu bir Müslümanın anladığı gibi asla anlayamazlar. Dolayısıyla, Kur'an'a inanmayanların tarihî tecrübelerini Kur'an'ı yorumlamak için esas almak anlamsızdır. İlahî kelamın kastını anlamının en önemli şartı, bizce önce ilahî iradeye teslim olmak, yani Müslüman olmak ve sonra takva ile ona muhatap olacak bir ruh olgunluğuna ulaşmaktır.

Dördüncü hermenötik anahtar, sosyal ve ekonomik olarak zayıf, zulme maruz kalmış marjindeki insanları niteleyen mustazaf (ezilenler) kavramıdır. Kur'an'a göre, hem Müslümanlar hem de kafirler mustazaf olabildikleri için, Güney Afrika'da ayrılıkçı rejime karşı mücadelede bu kavram sık sık gündeme getirilmiştir. İslâmcılar bir taraftan zulme maruz kalan bütün halkı mustazaf kabul ederek mücadelelerine dinî bir nosyon yüklüyorlar, diğer taraftan zayıflara bilfiil yardım etme ve sosyal realiteyi esas almayı Kur'an'ı yeniden anlama ve yorumlamanın zemini olarak sunmakla Kur'anî çoğulcu bir hermenötik anlayışa ulaşıyorlardı. Fakat burada unutulmaması gereken bir husus vardır. Esack kurtuluş (liberation) derken, dünyevî ve maddî planda zulüm ve fakirlikten kurtulmayı kast etmektedir. Ona göre, âdetâ Kur'an'ın yegâne hedefi insanları bu dünyada refah ve zenginliğe ulaştırmaktır. Kur'an elbette zulüm ve istismarı tasvip etmez ve fakat onun asıl gayesi insanlığı ahirette saadet ve mutluluğa ulaştıran ahlâkî ve manevî kemale ulaştırmaktır. İnsanın, istemeyerek de olsa maruz kaldığı zulüm ve ıstırap, ona karşı aldığı tavır ahiretini kazanmada önemli bir etken olabilir.

Esack'ın tespit ettiği beşinci hermenötik anahtar, Kur'an'a göre, dünyadaki fiziksel düzenin de temelini oluşturan ve hakikate eşit olan adalet ve kıst kavramıdır. Güney Afrika'da ayrılıkçı rejime karşı Müslümanlar, mazlum ve fakir halk adına adalet için mücadele ettiklerine inanıyorlardı.

Altıncı hermenötik anahtar olarak tespit ettiği cihadı, yazar Allah yolunda mücadele ve İslâmî yaşayışın esası, hakikat ve adalet için mücadelenin en önemli paradigması olarak niteliyor. Yazar'a göre cihat dinî yaşayış olarak bir bilgi kaynağı ve bu bakımdan da teolojiden öncedir. Gayri âdil ve zalim bir sisteme karşı mücadele, bu yeni din anlayışının zemini olmalıdır. Bunun geleneksel ve modern teolojiden en önemli farkı, yorumcuların veya 'teologların' bizzat mücadelenin içinde bulunmalarıdır. Yazara göre İslâm gerçek anlamda ancak mücadele içinde anlaşılır. Mücadelede önemli olan zihni spekülasyona dayalı teoloji değil, imandır; mücadele Müslümanı Kur'anî hakikate tedricen ulaştıran bir yoldur. O hakikati tam bir sistem olarak değil, mücadelenin her bir safhasında bir boyutunu açan bir süreç olarak gösterir.

Kitabın dördüncü bölümünde Esack iman, İslâm ve küfür kavramlarının klasik teolojik muhtevalarını yeniden yorumlayarak onları inanç, adalet ve iyi ahlâk gibi daha everensel kavramlar haline getirmeyi düşünmektedir. Bu kavramların, fertlerin dinî hayatlarıyla doğrudan ve dinamik bir tarzda irtibatlı olması gerekirken, etnik sınırlarla belirlenen grupları ifade için kullanıldığına işaret eden yazar, "Müslüman" ve "kâfir" kavramlarının tesadüfen Müslüman ve gayri Müslim ailelerde doğmuş olmayla elde edilen kimlikler için kullanılmaması gerektiğine, "resmî" İslâm dışında ve kendi yolunca Allah'a boyun eğen ve ona itaat eden herkesin "İslâm" dairesi içinde görülebileceğini iddia eder.

İslâm'ı sadece Hz Peygamber'in getirdiği dini niteleyen bir isim olarak değil de, aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olan herkesi kapsayan bir fiil olarak düşünmek

gerektiğine işaret eden Esack, İslâmî dışlayıcılığa delil olarak gösterilen ve Allah katında hak dinin İslâm olduğunu ifade eden (3:19) âyetin yeniden yorumlanarak bu kavram altına Müslüman olsun olmasın bütün inananların dahil edilmesinin imkânını araştırmaktadır. Yazar'a göre "İslâm" kelimesinin isim olarak Kur'an'da sadece sekiz kere geçmesine rağmen "esleme" fiilinin yirmi dört defa geçmesi İslâm'ın bir kimlikten çok, bir eylem olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an, bilinen kullanımının dışında iki guruba daha Müslüman demektedir. Birincisi, Hz Peygamber'den önceki peygamber ve ümmetlerine, ikincisi Allah'ın iradesine boyun eğen maddî ve manevî her şeye, "müslüman" demektedir. Esack buradan hareketle Müslümanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşan ve Allah'a teslim olan fert ve toplumlara da müslüman denilebileceğini düşünmektedir.

Güney Afrika'da kendi özel tecrübesiyle ulaştığı ve adalet ve zulüm kavramları çerçevesinde şekillenen zihinsel kategorileri ışığında temel İslâmî kavramları yeniden şekillendirmek isteyen Esack, küfür kavramını daha ziyade zulümle alâkalandırarak, zalime her halükarda kâfir, mazluma da Müslüman demenin yollarını aramaktadır. Bu bakımdan küfür kelimesinin kavramsal anlamından daha çok, lügat anlamları olan nankörlük, iyilik bilmeyiş, takdir etmeme anlamlarını ön plana çıkarmak istemekte ve onun inanmayan ve inkâr eden tarzındaki doktriner anlamından daha geniş bir anlam spektrumuna sahip olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre küfür, takdir etmeme ve nankörlük etme durumuyla başlayan ve hakikati bizzat bilerek inkâr etmeyi sağlayan dinamik, zulüm ve kibirle varlık bulan bir haldir. Küfrün pasif bir inkârdan çok, aktif bir tavır alış olduğunu vurgulayan Esack, onun teolojik (iman esaslarını inkâr) anlamını elbette inkâr etmediğini ve fakat bu kavramın özellikle toplumsal alanda bilumum kötülükleri muhtevi olacak tarzda geliştirilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Esack, çoğulcu bakış açısıyla Kur'an'ı yeniden okumak ve geleneksel dışlayıcı tavrı kıyasıya eleştirmek istemektedir. Yazara göre her şeyi gören ve her şeye gücü yeten Allah samimi ve inanç sahibi kimseleri nasıl görmezlikten gelebilir? Esack Allah'ı sadece bir ırkın ve gurubun Tanrı'sı olarak takdim eden anlayışı Kur'an'ın tenkit ettiği gerçeğine dayanarak klasik anlayışı tenkit etmektedir. Bu sebeple "öteki"ne karşı oluşan Kur'anî tavrın, tedricen ve "öteki"nin Müslümanlara karşı muamelesiyle oluştuğuna ve dolayısıyla Kur'an'dan külli ve tek bir tavır çıkarılması gerektiğini ifade etmekte ve bizim de kendi şartlarımıza göre bir cevap üretmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde Esack Kur'an'ın "öteki"ne karşı görüşlerinin farklılığı ve tenakuzunun izah edilemeyeceğini düşünmektedir.

Ehl-i kitap kavramının teşekkülünde, Hz. Peygamber'in kendi devrindeki özellikle Yahudi ve kısmen de Hıristiyanlar ile münasebet ve mücadelelerinin etkin olduğunu vurgulayan yazar, İslâm'ın kendi mesajının meşruluğunu ve hakikatini iddia edebilmek için kendini "öteki"den üstün görmesini o şartlarda normal bulduğunu ifade etmektedir. Bu tarihî ve sosyal şartlarda oluşan Ehl-i kitap kavramını, çağımızdaki Yahudi ve Hıristiyanlara uygulamanın tarihî ve sosyal şartları hesaba

katmama anlamına geleceğini düşünen Esack, âdil olmayan, sömürü düzeninde mazlumlarla dayanışmanın, toplumsal şartlara endekslenmiş Kur'anî kategorileri aşmayı gerektirdiğini iddia etmektedir. Yazar, münafık kavramının aktif olarak kullanılmadığından hareketle, bu kategorilerin tamamen sosyal konuma endeksli olduğunu ve on dört asır önce, fertleri veya toplumları tasvir için icat edilmiş kategorilere, çağdaş insanların hapis edilemeyeceğini savunmaktadır.

Zulüm ile inkâr arasında doğrudan bir alâka kuran Esack, Kur'an'ın özellikle Yahudi ve Hıristiyanların dışlayıcı tavırlarını eleştirmesini İslâmî dışlayıcılığın önünde engel olarak görmekte ve Kur'an'ın zımnî olarak çoğulculuğu tasvip ettiğini iddia etmektedir. Yazar'a göre, Kur'an diğer din mensuplarının kurtuluşa ereceğini kabul ettiği için (2:62) bir anlamda bütün vahyedilmiş dinleri meşru kabul etmektedir. Kur'an'da Esack'a göre dinî "öteki"nin meşruiyetine işaret eden birçok âyet vardır: a) İlahî hitaba muhatap olan birileri olarak Ehl-i kitap, ümmetin bir parçası sayılmış (23:52); b) Evlilik ve yiyecekler gibi iki önemli sosyal alanda Ehl-i kitap meşru kabul edilmiş (5:5); c) Dinî hukukta Hıristiyan ve Yahudilerin norm ve kanunları kabul edilmiş (5:47) ve Hz. Peygamber kendi meselelerini çözmek için de uygulamış (5:42-3); d) Diğer ilahî din mensuplarının dinî yaşayışlarının kutsallığı korunmuş ve hatta bunun için silahlı mücadeleye dahi izin verilmiştir (22:40). Eğer Kur'an âdil bir ilahın kelâmı ise, Esack'ın ifadesiyle, samimi olarak inanan ve sâlih iş işleyen "öteki"lerin kurtuluşunu kabul etmekten başka çare yoktur.

Eğer Kur'an'da mündemice bir dinî çoğulculuk var ise, o halde İslâm dünyasında tarihî anlamda dinî dışlayıcılık ve üstünlük tavrı neden hakim unsurlar olmuştur? Esack'a göre bunun sebebi Kur'an'ı dar bir çerçevede anlamakta ısrar eden gelenektir. Mesela Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerin kurtulacağını ifade eden Bakara Suresi 62. âyetin açık anlamından kaçmak için müfessirlerin çoğunluğu, ya bu âyetin İslâm'dan başka dinin kabul edilmeyeceğini ifade eden Al-i İmran 85. âyetle nesh edildiğini ya da burada zikredilen Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerden ihtida edenlerini ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Reşit Rıza ve Tabatabaî'nin Allah'a inanan ve ahlâklı hayat yaşayanların, formel dinî mensubiyetlerine bakılmaksızın, kurtulacaklarını söyleyen ifadelerini kendi dinî çoğulculuk tezine delil olarak gösteren Esack, özellikle Maide 48. âyetinde vurgulanan "Herkes için bir yol (şir'a) ve bir yöntem (min-hac) kıldık, ve eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı." âyetinin dinî çoğulculuğa işaret ettiğine inanmaktadır.

Altıncı bölümde yazar tasavvur ettiği İslâmî Kurtuluş Teolojisi bağlamında ve kendi özel tecrübesine dayanarak Kur'an'daki dost ve düşman kavramlarını yeniden tarif etmeyi denemektedir. Esack, hangi dine mensup olursa olsun, mazlumlar ve adalet için mücadele eden herkesi dost, zalimden yana olan herkesi de düşman olarak görmek istemektedir. Fakat, "Yahudi ve Hıristiyanları dost olarak benimsemeyin." (5:51) âyeti bu tasavvura engel görünmekte ve yazar bu engeli aşmanın yollarını aramaktadır. Ona göre Medine'de nazil olan bu âyet o zamanki Müslümanlar ile Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki dinî, siyasi gerginliği yansıtmakta ve

bu sebeple, Müslümanlar için her şartta geçerli genel bir kural koymamaktadır. Esack'a göre bu âyet şu tarzda özel şartlara bağlı olarak yorumlanabilir: a) Bu âyet düşmanlık ve savaş şartlarını esas almakta, Yahudi ve Hıristiyanlar ile savaşta iken onları dost edinmeyin demek istemektedir. b) Müminleri bırakıp da Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin (3:28) demektedir. c) Müslümanların nefsi müdafaya gâyesini gütmektedir, yani Yahudi ve Hıristiyanların kötülüklerinden korunmak maksadıyla, onları dost edinmeyin, anlamını kastetmekte. d) Sizinle anlaşma yapanlara katılanların dost edinilmesinde bir sakınca görmemekte. (4:90); e) Sizinle veya kendi milletleriyle savaşmaya yanaşmayan ve size katılanlar da bu yasaklamadan müstesnadır, demek istemektedir.

Esack'a göre Kur'an'ın Müslümanların dost edinmemeleri gerektiği kimselerin vasıflarını belirlemesi âyetin mânâsını tahsis etmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda, Allah Müslümanların, müminlerin dinini alaya alanları (5:57), Allah'ın âyetleri ile dalga geçenleri (4:140); hakikati kendileri gibi inkâr etmenizi arzu edenleri (4:89); müminlerle savaşan ve zulmedenleri (60:9) dost edinmeyi istememektedir. Yazar bu şartları Güney Afrika'daki kendi özel mücadelesine uygulamakta ve sıkı ilişkilerinin olduğu ve birlikte mücadele ettiği Ehl-i kitapla geliştirdikleri dostluğun *dayanışma dostluğu* olduğunu ve bu dayanışmayı onaylamak için Hz. Peygamber'in hayatına ve Kur'an'a bakmanın yeterli olduğunu iddia etmektedir. Mesela Hz. Peygamber daha kendisine peygamberlik gelmeden önce Mekke'de mazlumun hakkını aramak için kurulan hilful-fudul topluluğuna katılmış ve İslâm'dan sonra da bu davranışını takdir etmiştir. Bununla birlikte Esack ve arkadaşları Musa'nın (as) Firavun'la mücadelesini anlatan kıssadan hareketle "Allah ve Musa vaat edilen toprağa girinceye kadar mazlumların yanında idiler." diyerek diğer din mensupları ile kurtuluşa ulaşınca kadar zalime karşı dayanışma içinde olmak gerektiğini savundular.

Son bölümde Esack, Güney Afrika'daki ayrılıkçı rejime karşı sürdürdükleri mücadelenin nasıl başarıya ulaştığını ve savundukları dinî fikirlerin bir toplumsal proje olarak tahakkukundaki problemleri irdelemektedir. 1990'lardan itibaren politik gelişmeleri yakından takip eden Esack'a göre Müslüman entelektüeller 27 Nisan 1994 ve ilk hür ve demokratik seçimlerle birlikte teorik olarak savundukları birçok politik fikirlerin pratikte ne kadar uygulanabilir olduğu meselesiyle karşılaşmışlar. Diğer din mensuplarıyla aynı ortamda yaşamaları ve birlikte mücadele etmeleri olgusu bile Müslüman entelektüellerin çoğunu aynı sosyal ve siyasal alanı paylaşma noktasında ikna etmemişti. Muhafazakâr kesim bu "kâfir" devleti meşru saymazken, yazarın da aktif üyesi olduğu teşkilat, dinî çoğulculuğu savunmakta ve sosyal ve siyasal olarak Güney Afrika toplumunun yeniden inşasında ve siyasal yapılanmasında aktif görev almak istemektedir. Güney Afrika'da 1994 genel seçimlerinde oy verip vermemek dahi aralarında bir problem olmakta, taraflar kendi haklılığını Kur'an'dan deliller getirerek ispat etmeye çalışmaktadırlar. Mesela, yazar ve arkadaşları Yusuf'un (as) Firavun'a bir nevi bakanlık yapmasını Müslümanların hükümette görev almalarının meşru olduğunu ispat için kullanmışlardır.

Kitabın sonuç bölümünde Esack dört şeyi vurgulamaktadır: Birincisi, bütün metin okumaları zaruri olarak okuyanın zihni ve sosyal konumuyla alâkalıdır (contextual). Bu yaklaşımın Kur'an'ın evrenselliğine halel getirdiği iddiası bir tarafa, aslında evrenselliğinin temelidir. İkinci olarak, Güney Afrika tecrübesinden hareketle Kur'an'a bakıldığında yorumcunun asıl hedefinin âdil olmayan bir toplumu değiştirmek olması gerektiği söylenebilir. Kur'an'ın gerçek anlamını ancak toplumu kurtarmayı hedefleyen bir idealle daima mazlumun yanında olan, fakir ve düşkünün hakkını savunanların keşfedebileceğini iddia etmektedir. Üçüncü olarak, Kur'an doktrin ve dogma yoluyla değil, bizzat yaşamakla anlaşılabilen bir kitaptır. Hak ve batıl mücadelelerinde mücadele içinde bulunmayanlar Kur'an'ı anlayamazlar. Son olarak Kur'an'ın zulüm ve fakirlikle savaşı Kurtuluş teolojisi açısından yeniden yorumlanması, birbirine bağlı bir süreçtir. Mücadele içinde olan, yeni bir Kur'an yorumu yakalarken, Kur'an da mücadele içindekinin zihnini şekillendirmekte, İslâmî kurtuluş teolojisi ise bu süreçten doğmaktadır. Dinî çoğulculuğu onaylayan Esack hiçbir sınır tanımayan post-modernizmi ise reddetmektedir.

Bu kitabın genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse, birbiriyle irtibatlı iki önemli iddiası olduğu görülür: Bunlardan birincisi toplumsal mücadele içinde Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı teklif eden "dinamik hermenötik", diğeri ise dinî çoğulculuk meselesidir. Ferdin içinde bulunduğu ekonomik, siyasî ve kültürel şartları (context) esas alan Kur'an'ı anlama ve yorumlama anlayışı bir taraftan özellikle Aristo felsefesinin etkisiyle faaliyetlerin değil, âdeta ilimin kaynağı haline getirilen Kur'an'ı yeniden toplumsal projelerde aktif fail yapmaya çalışması tasvip edilmesi gereken önemli bir tavır olarak gözükmektedir, diğer taraftan modern olanı esas alması, nihayetinde İslâm'ı global sisteme entegre etme projesinin bir parçası olarak gözükmektedir. Esack'ın kendi özel tecrübesinde net olarak müşahede edildiği gibi, Müslümanların kendi problemlerini doğrudan Kur'an'a referansla çözmeye çalışmaları, ulemayı müracaat edilen bir merci olmaktan çıkaran modern bir olgudur. Modern çağın özellikleri göz önüne getirilirse bu olgunun kalıcı olacağı da söylenebilir. O halde Esack'ın "dinamik hermenötik" dikkate alınmalı ve fakat bu düşüncesi İslâm modernizminin bir parçası olmaktan kurtarılmalıdır. Dinî çoğulculuk meselesi ise geriye döndürülemez bir süreç olan küreselleşmenin zorunlu neticesi olarak gözükmektedir. Bu çağda İslâm düşüncesi çoğulculuk olgusuna teolojik anlamda bir cevap üretme mecburiyetinde kalacaktır ve Esack'ın dinî çoğulculuk teklifi muhtemel cevaplardan biri olabilir.

Adnan Aslan