

Mustafa Öztürk'ün “Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti” Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri

A Critique to the Phenomenon of According to Historicalist Perspective Systemization of the Qoran in Specialty of Mustafa Ozturk's Article Called “The Quality of the Qoran As Being A Historical Adres”

Necmeddin TURAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Phd Student, Istanbul University
Faculty of Theology, Department of Kalam
Istanbul, Turkey
necmeddin.turan@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8180-5377

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Turan, Necmeddin. “Mustafa Öztürk'ün “Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti” Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1015-1050.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Müslümanların kitabı olan Kur'an inzal olduğu zamanlardan beri hem Müslümanları hem de diğer din mensuplarını ilgilendire geldi. Kur'an'ın mesajını doğru bir şekilde anlamak için mütekellimler fakihler, filozoflar ve sufiler birtakım görüş açıları geliştirerek Kur'an'ı kendi zaviyelerinden anlama çabasına girdiler. Her grup Kur'an'ı doğru bir şekilde anlama faaliyetlerinde umum-husus muhkem-müteşabih, siyak-sibak hakikat-mecaz gibi bazı açıklama mekanizmalarına başvurdu. Bu makalede, genel olarak Kur'an'ı anlamak üzere geliştirilmiş bazı bakış açılarına değinilirken Öztürk'ün söz konusu makalesi özgülünde, Kur'an'ı anlamak üzere yeni bir bakış açısı olarak geliştirilmiş 'Tarihselci Perspektif' de eleştirilecek ve tarihselci perspektifin teolojik/itikadî açıdan ortaya çıkaracağı olası birtakım sorunlara da işaret edilecek. Böylece Kur'an'ı anlamak üzere geliştirilen tarihselcilik başta olmak üzere bazı yaklaşımlara yönelik kendi fikrimizi beyan etmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tarihsellik, Yerellik, Tarih üstünlük, Evrensellik.

Abstract

The book of Muslims The Quran have interested both Muslims and other people since its first appearance. To understand its message truly, mutakalims (islamic philosopher), faqihs (moslem jurist), philosophers and sufis (mystic) have brought new wiewpoint and all of them have explained The Quran according to their own wiewpoints. In the activities of understanding and interpreting The Quran truly, they applied explanation mechanisms like umum-husus (general-matter), muhkam-mutashabih (strong-similar), siyaq-sibaq (method-past), haqiqat-macaz (truth-metaphor) etc. In this article, we will approach the developed viewpoints of the understanding of The Quran, generally. Moreover, we will cirticize 'Historical Perspective' which is the new point of view to understand The Quran, according to Ozturk's article and at the same time point out some possible theological problems by the historicalist perspective. In this manner, we will state our own opinion about this issue with those produced wiewpoints of understanding of The Quran, especially historicalist perspective.

Keywords: The Quran, Historicity/Locality, Supra-historicity/Universality.

Giriş

Allah tarafından insanlığa gönderilmiş kutsal metinlerin sonuncusu olarak Kur'an, nüzulünden itibaren şu modern zamanlara değin, gerek kendi içeriğinde yasa ve ilkelerini barındırdığı dinin müntesipleri tarafından gerekse diğer din mensupları tarafından ortaya konulan 'anlama' çabalarının ve bu çabalara bağlı olarak ortaya çıkan 'konumlandırma' faaliyetinin merkezinde yer aldı. Bu 'konumlandırma' faaliyeti, farklı tarz ve perspektiflerin ışığında geliştirilen birçok farklı anlama ve okuma etkinliğinin de odak noktasını teşkil ede geldi.

Kuşkusuz, nüzulünün ilk evrelerinde Kur'an'a yönelik anlama çabalarının, Kur'an'ın Allah tarafından indirilip indirilmediği tartışması ve inen Kitap'taki muğlâk ve müphem karakterli birtakım ayetlerin anlaşılabilirliğinin sağlanması amacıyla matuf olarak Hz. Peygamber (S.A.S)'e müracaat etmeleri bağlamında şekillendiği görülür. Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesine mebni çabaların ilerleyen dönemlerde husule gelen birçok karmaşadan hâli olması, bu dönemdeki insanların teorik olarak Kur'an'ın içeriğini oluşturan her bir durumu, somut vakıa olarak gözlemlemesini takiben bunların pratik karşılıklarını, bizzat bireysel yaşama veya kamusal alana aktarabilmiş olmalarının doğal bir sonucuydu. Ancak, Kitab'ın inişine alan teşkil eden zamansal ve mekânsal şartlardan uzaklaşıldıkça, onun anlaşılabilirliğinin sağlanması için birçok ayaktan oluşan bir tetkik mekanizmasının devreye sokulması kaçınılmaz hale geldi. Bu bakımdan Kur'an'ı anlama ve okuma biçimleriyle, bu biçimlerden mülhem Kur'an'a yönelik bakış açıları üretildi. Kur'an'a yönelik işbu bakış açılarını, genel geçer ve ana hatlı bir yürütmeyle Lâfzî/Zahirî, Mânaî/Bâtınî, Müfessir/Fukaha ve Mütekelim/Filozof tandanslı olarak tespit etmek mümkündür.¹

Söz konusu bakış açılarının her biri, Kur'an'a kendi zaviyelerinden bir anlam ve değer biçip sonuca ulaşmaya çalışarak bu faaliyetleri esnasında muh-

¹ Cemaleddin Erdemci, "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 13.

kem-müteşabih, hakikat- mecaz, umum-husus, mekkî-medenî, siyak-sibak gibi birtakım tevîl mekanizmaları ihdas ettiler.² Ancak bu çabalar, Kur'an'ı layıkıyla *anlama* ve ona bu *anlama* üzerinden konum belirleme amacına müspet katkılar sağladığı kadar, Kur'an'a dair yürütülen *anlama* ve okuma faaliyetlerinde hatırı sayılır bir giriftliğe de yol açtı. Bu durum, Kur'an'a yönelik "anlaşılır" kılma faaliyetinde bulunan her bir bakış açısının, eldeki tetkik ve tevîl mekanizmalarını, kendi çarklarına su taşıyan birer araç olarak kullanmalarının kaçınılmaz sonucuydu. Örneğin "O, her şeyin yaratandır. O, her şeye vekildir." (Zümer, 39:62) ayetine³ Ehl-i Sünnet ve Mûtezilî kelimciler kendi muvacehelerinden birbirinin tersi yönde tahsisî müdahalede bulundular. Allah'ın sıfatlarının ve Kur'an'ın yaratılmadığı görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelimcileri, ayette geçen "*her şey*" kelimesinin kapsamından, bu hususları hariçte tutarken, itikadî sistemlerinin gereği olarak savunusunda buldukları "*kulların fiillerinin yaratılmışlığı*" fikrini bu ayete dayanarak açıklamaya çalıştılar. Mutezilî kelimciler ise, itikadî sistemlerinin özgül noktasını oluşturan "*adalet*" ilkesi gereği "*insan fiillerinin yaratılmışlığı*" olgusunu, ayetin kapsamı dışında tutarken, kendileri için bir başka önemli noktaya tekabül eden "*Halk'ul Kur'an*" anlayışına mebni olarak, "*Kur'an'ın yaratılmışlığı*" fikrini, bu ve bu ayetin muadili diğer ayetlere dayanarak temellendirme çabasında oldular.⁴

Aynı çarpıcı ikilem, Kur'an'ı anlamanın bir başka cihetini teşkil eden *Münasebet* ilmi için yapılan yorumlarda da kendini gösterir. Zerkeşi, münasebet ilmi hakkında şöyle der:

"İyi bil ki, münasebet ilmi çok şerefli bir ilim dalıdır. Söylediği şeylerde söz sahibinin gücü bununla bilinip tanınır. Ve akıllar bununla korunur."⁵

² Erdemci, "Kelim İlminde Nasları Anlama Sorunu", 15.

³ Ayrıca bk. En'am, 6:102; Ra'd, 13:16; Mü'min, 40:62.

⁴ Erdemci, "Kelim İlminde Nasları Anlama Sorunu", 36.

⁵ Ebû Abdullah Muhammet b. Abdullah b. Bahadır eş-Şafii ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, I, (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 36; ayrıca bk, Nurettin İtr, "Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 231.

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), akılların korunma yollarından biri olarak övgü ve tavsiyeye şayan bir ilim dalı addettiği *Münasebet*'i, Şevkanî (ö. 1250/1834) şu ifadeleriyle tam bir hamakat ve hamaset işareti olarak telakki eder:

“Sen de bilirsin ki, bir ilim adamı; bir belagatçinin hutbe, şiir ve risalelerinde söylediklerinin veya bir şairin bazen medh, bazen hiciv, bazen aşk veya ağıt vb. nedenlerle söylediği kasidelerdeki sözlerinde münasebet aramaya kalkarsa, hatta bunları paragrafları ile bölümlerini ilişkilendirirse; sonra bir külfete daha girip nikâh, hac, cihat vb. ayrı ayrı söylenmiş hutbeler arasında münasebet aramaya kalkarsa, bu adam hiç şüphesiz aklını kaçırmış, zamanını oyunla ve sermayesi olan ömrünü abesle iştigal etmiş olarak geçiren biri sayılır. Şu hâlde insan kelâmı için bu ahmaklık ise, Allah kelâmında durum nice olur dersin?!”⁶

Kur'an'ın bu tevil mekanizması üzerinden cereyan eden münakaşa, salt Zerkeşî'yle Şevkanî arasında vuku bulan ve küçük bir bölümü örnek verilen bu durumdan daha öte bir nitelik arz eder.⁷

Kur'an'ı anlamaya yönelik yaklaşımlara, özellikle son yüzyılla birlikte hermenötik yani yorum bilim de dâhil olduğunda, Kur'an'ın anlaşılması çabalarında sadır olan tartışmalı noktalar gideril(e)memekle beraber, daha da etkili bir şekilde bu çabalara eşlik etmeye başlamakla kalmadı aynı zamanda bu çabaların sonuçsuzluğunun da âmili haline geldi. Bu çalışmada ele alınan “tarihselci” okumaya bir tür kaynak teşkil eden hermenötiğe kısaca değinildikten sonra asıl konuya temas edilecek.

Hermenötik ve tin bilimleri epistemolojisinin önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen Dilthey, hermenötiğin sistematize edilmesi noktasında önemli gördüğü Semler, Michaelis, Ernesti ve Schleiermacher gibi isimlerden bahseder:

“Semler ve Michaelis, Alman görüş tarzı içinde ve bu Çevrenin çalışmalarına dayanarak kendilerini yetiştirdiler. Michaelis önce Eski Ahit'in yorumlanmasında dil, tarih, doğa ve hukuktan hareketle birlikli bir tarihsel kavrayışa yöneldi. Büyük Christian Baur'un öncüsü Semler, Yeni Ahit yasasındaki birliği parçaladı. Ona göre esas

⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (nşr.), (Dâru İbn Kesîr: Dimeşk 1993), I,86-87; ayrıca bk. İtr, “Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi”, *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006) , 229.

⁷ Bk. İtr, “Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi”, 220-245.

görev, her tekil yapıyı kendi yerel karakteri içinde kavramaktı. Bu da ancak kutsal yazıları, Yahudi Hristiyanlığı ile Hristiyan Hristiyanlığı arasında başlangıçtan beri süren savaşları kendi tarihsellikleriyle kavramakla ve bunları daha özgür bir düzenlemeyle yeni bir birlik içinde birbirlerine bağlamakla olabilirdi. Semler kendi teolojik hermenötiğinin hazırlığı içinde, çok açık ayrımlarla hermenötiği iki parçaya ayırdı. a) dil kullanımının yorumlanması b) tarihsel koşulların yorumlanması. Semler bu ayrımla gramerci/dilbilimci/tarihselci okulun temellerini atmış oldu. Daha sonra Ernesti bu fikri klasik metinlerin açılması noktasında hermenötik açıdan gözetilmesi gereken yeni yönleri göstererek geliştirdi.⁸

Schleiermacher ise, Dilthey'in bakış açısında, kendi hermenötiğini Ernesti'nin derslerine dayandırarak ortaya koyacak ve kendisine gelene değin kuralları ve sınırları belirginleşen hermenötiği artık yazarın niyetini çözümleyebileceği bir aygıt olarak kullanmaya başlayan kişi olacaktı.⁹ Dilthey'a göre, her tarihsel döneme damgasını vuran bazı değerler vardır ve bu değerler ancak dilde saptanabilirler. Bu yapıtlar, insanların geçmişteki tinsel kapasitelerinin bir yansıtma alanı olarak kullandıkları kendi an ve mekânlarına dair bir "belirleyen" görevi gören faktörlerin anlaşılabilmesine kapı aralar. Bununla birlikte anlaşılabilirliği sağlayan aygıtla bu aygıtın, anlaşılabilirliğini sağlamaya dönük olarak merkeze aldığı alan arasındaki kesin zamansal ve mekânsal farklılık, kapıyı ardına değin açmaya önemli bir engel teşkil eder. Burada yapılabilecek tek şey, bir tür empati desteğiyle birlikte dilsel ve yazınsal ürünlerin dilini tevile çalışarak "anlamaya" ulaşmayı sağlamaktır, yani hermenötik.¹⁰ Ancak hermenötik, tamamen insanî mülahazalar üzerinde işlem ve değerlendirme yapmaya dayalı olduğu veçhile onun, ilahî yasalar bütünlüğünün kaynağı olan vahyî gerçekliğe uygulanmasının, elde edilecek sonuçlar bakımından ciddi güvenilirlik ve geçerlilik sorunlarıyla karşı karşıya bırakacağı gerekçesiyle ve şiddetli bir muhalefetle eleştirilmiştir.

İlahi metinlerin, eskatolojiyi dünyayla, aşkınlığı insanî olanla harmanlayan interpenetratif niteliği ile bu nitelikten beslenen kendine has çok boyutlu-

⁸ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 99.

⁹ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 100-108.

¹⁰ Dilthey'in hermenötike yaklaşımı için Bk. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999).

luğu, bir dinsel metnin anlaşılmasına yönelik bütün bu yaklaşım ve yorum farklılıklarının nedenlerini izah edebilir. Zaten mesele, ilahî metnin söz konusu edilen özelliğinin tabii bir neticesi olarak ortaya çıkması kaçınılmaz olan bu farklılıklar değil bu farklılıkların kendi kümesi içinde bir iç tutarlılıktan ve sistematize edilerek sağlamaştırılmış herhangi bir metodolojiden yoksun bütünlüksüz bir düşünsel duruşun ürünü olmalarıdır. İşte tarihselcilik, ilahî metindeki mesajların anlaşılması noktasında oldukça renkli ve hareketli bir bakış açısı kazandıran karakteristiğine rağmen bütünlükten ve metodolojiden yoksun dolayısıyla da sistematik tutarlılığa kavuşturulamamış bir görünüm arz eder.¹¹ Bu görünüm, kendi iç yapısında İslam'ı itikadî/teolojik açıdan göğüsleyemeyeceği bazı problemleri tazammun etmemiş olsaydı entelektüel birikimin bir hülâsası olarak eleştirilmez belki en fazla değerlendirilmeye alınırdı. Ancak ileride de gösterileceği üzere ilahî metnin doğası, içerdiği manalar ile söz konusu manaların metnin doğasıyla ilişkisi üzerine yapılan yorumlar, son kertede sadece ahkâm ve muamelata dair kontrolsüz bir yapıbozumu ima etmekle kalmaz aynı zamanda bu kontrolsüz yapıbozumunun kaçınılmaz sonucu olarak kendisini dayatacak bir takım itikadî/teolojik problemleri de beraberinde getirir.

¹¹ Tarihselcilerin yaklaşımlarını şekillendiren faktörlerin başında gelen hermenötiğin kendisi dahi Gadamer'e göre bir metod olarak kabul edilemez. Dolayısıyla ihtiyaç olunan metodolojinin onun üzerine bina edilmesi sağlıklı sonuçlar vermez. "O halde yorum sanatı ya da hermenötik çok farklı yöntemleri kullanır ancak kendisi bir yöntem değildir. Hele bu sanatın nazariyesinin, (yani) felsefi hermenötiğin bir yöntem olması hiç söz konusu değildir. "Hermenötik yöntem" ifadesiyle ne kastedildiğini bilmiyorum." Bk. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (Ankara: Vadi Yay, 1999), 42; Öztürk de hermenötik bir kenara tarihselciliğin kendisinin bile Kur'an'ı anlamada bir yöntem olmadığını ve aradan geçen onca zamana rağmen kendi tarihselciliğinin de henüz olgun bir metodolojiye ulaşmadığını teslim ederek şöyle der: " Öncelikle tarihselliğin Kur'an'ı anlamada bir yöntem, bir metodoloji olmadığını söylemeliyim...ki bizim burada henüz sistematize edip çerçevesini çizemediğimiz tarihsellik konusundaki fikriyatımızın bir usul ve metodoloji olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını, tarihsellik ile ilgili olgun bir usul iddiamızın bulunmadığını en baştan belirtelim." Bk. Öztürk, Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017, 35-36; Burada, henüz olgunlaşmamış bir usulle Kur'an gibi kritik ve mühim bir metne tarihselci umdeleri ısrarla tatbik etmenin İslam'a ve Müslümanlara getirisinin ne olduğu veya olacağı sorusuna hâlihazırda verilecek cevabın olumlu bir nitelik arz etmeyeceği kanaatini taşımak için yeterli gerekçelere sahip olduğumuzu düşünüyoruz.

Kuşkusuz Öztürk'ün söz konusu makalesinde ileri sürdüğü tarihselci yorumların hepsi için ayrı ayrı değerlendirmede bulunmak makale ölçeğindeki bir çalışmada mümkün değildir.¹² Bu açıdan onun tarihselci yaklaşımının sadece bazı yönlerine temas edilecek. Ancak, tarihselci yaklaşımının bazı yönlerine temas ederken vardığımız yargılar, onun tevil sistematüğinde yer verdiği neredeyse her çıkarım için de geçerlidir. Çünkü çıkarımlarının tamamında hemen hemen aynı tarihselci yaklaşımı temel almaktadır. Kendi çalışmaları göz önüne alınarak konuşulacak olursa aradan geçen süre içerisinde Öztürk'ün söz konusu makaledeki fikirlerini revize ettiğini gösterecek bir yaklaşım değişikliği tespit edemediğimizden bu makalede getirilen eleştirilerin geçerliliğini bugün için de muhafaza ettiğini düşünüyoruz. Hatta 2015 yılında Kuramer tarafından düzenlenen "Kur'an'ı Anlama Yolunda" adlı konferansta sunduğu "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları" başlıklı tebliğinde tarihselci duruşunu bazı noktalardan takviye de ederek bir kez daha teyitler.¹³ Bu makalenin öne sürdüğü iddiaların fikrî alt yapısı oluşturulurken tefsir literatürünün birikiminden daha çok Öztürk özelinde tarihselci yaklaşımın taşıdığını düşündüğümüz iç çelişkilerinin tenkide tabii tutulmasıyla elde edilen sonuçlardan faydalanıldı. Her ne kadar bu sonuçlara ulaşılırken yapılan değerlendirmelerin öznel karakteri belirgin olsa da bu öznel, bir yazının akademik açıdan taşımak zorunda olduğu vasıflardan sarf-ı nazar edildiği anlamına gelmiyor. Her şeyden önce burada tarihselciliğin bizzat kendisi bir "bakış açısı"dır ve her bakış açısı zaten kendinden menkul bir özneliği de tazammun etmektedir. Bununla birlikte istisnâ bazı yaklaşımlar olmakla birlikte tarihselcilerin genel olarak geleneksel tefsir literatürünün verileri yoluyla ilahî metnin "şimdi"yle tenasuk ve iltisakını mümkün görme-

¹² Nitekim merhum Salim Ögüt, Öztürk'ün söz konusu makalesindeki fikirleri tenkit etmek amacıyla bir kitap telif etmek durumunda kalmış ve bu kitabında ayrıntılı bir eleştiriye gitmiştir. Bk. Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008); Ögüt, mezkûr kitabını yayınlamadan önce de kitabın bir özeti olduğunu belirttiği bir makale yazmıştır. Bk. Salim Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, (2007), 221-244. Bu çalışmada gerekli görülen yerlerde bu makaleye de atıf yapılacaktır.

¹³ Bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017.

dikleri bir zeminde tarihselci yaklaşımı zaten kendilerinin eleştiriye tabi tuttukları alandan hareketle eleştiriye tabi tutmanın iyi bir fikir olmadığı da açıktır.

1- Öztürk'ün Tarihselci Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın İç Çelişkileri

Bu yazının ana eksenini oluşturan 'tarihselci' perspektif, Kur'an'ın hermenötik bir faaliyet nezaretinde ele alınması düşüncesini kabule şayan bulan düşünüşün/fikriyatın radikal sayılabilecek bir revizyonist tutumla ulaştığı nihai noktaya tekabül etmektedir. Burada, Öztürk'ün "**Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti**" başlıklı yazısında dile getirdiği düşünceler özgülünde, mevzuya kendi zaviyemizden bir yaklaşımla açıklık getirilmeye çalışılacak.

Öztürk, öteden beri Kur'an'ın vaz' edicisi olduğu dine müntesip birçok şahsiyetin bigâne kalamadığı 'Kur'an'ın anlaşılması' sorununda, 'tarihselci okuma' tarzıyla neo tarihselci bir çıkışın öznesidir. Tarihselci okuma geleneğindeki yeri ve düşünsel duruşu itibarıyla yeterince pervasız, zecrî ve cezrî sayılabilecek Öztürk, kendisinden önceki birçok fikirdaşının ya üstü kapalı dile getirdiği veyahut tek ve birbirinden ayrı serdettiği düşünceleri, tavizsiz bir tutumla ardı ardına sıralayarak, Ehl-i Sünnet anlayışına dayalı Ortodoks verilere karşılık, katıksız bir heterodoks çıkışta bulunur.¹⁴ Ona göre Kur'an'ın sahih bir iman ve kayıtsız şartsız bir teslimiyetle, tıpkı vicdanının sesini dinler gibi dinlemek suretiyle anlaşılabilir bir metin olup olmadığı sorusu, olumsuz bir karşı cevapla tüketilmelidir. Çünkü o, Allah'ın doğrudan doğruya miladi 7. yüzyılın Araplarının toplum, dil ve kültür evreni içinde vahyettiği kalamındaki beyanların günümüz Müslümanları için anlama ve yorumlamaya

¹⁴ Öyle ki Ögüt eleştirisine, meseleyi ele almadaki cesaret, açık sözlülük ve dürüstlüğünden dolayı Öztürk'e teşekkür ederek başlar. "Eleştiri yazımıza geçmeden önce konu üzerindeki düşüncelerini, gayet net, dürüst ve cesurca kaleme alan Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e teşekkür etmek istiyorum. Zira bu konu hakkında çok yazı yazılmış olmasına rağmen, hep konunun etrafında dolaşılıyor, bir türlü esasa ilişkin hususlara girilemiyordu. Kur'an'ın bazı ayetleri tarihsel deniliyor, diğerleri bundan istisna tutuluyor gibi yapılıyor. Şimdi Mustafa Bey gayet cesur bir şekilde "Kur'an'daki tarihselliğin şer'i ahkâmla sınırlı olduğunu da düşünmüyoruz. Kanaatimizce Kur'an -bazı temel mesajlar hariç- tamamen tarihseldir." diyerek konu ile ilgili düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır." Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", İslâmî İlimler Dergisi, 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, (2007), 221.

ilişkin hiçbir teknik enstrümana lüzum bırakmayacak derecede açık ve kendiliğinden anlaşılabilir bir keyfiyet arz etmediğini düşünmektedir.¹⁵

Öztürk, Kur'an'daki tarihselliğin şer'i ahkâmıla sınırlı olduğunu düşünmediğini, Kur'an'ın sanılanın ve söylenenin aksine hiç de evrensel olmadığını, binaenaleyh bunun dil ve lisan düzeyinde dahi söz konusu edilemeyeceğini ve Kur'an'ın fesahat/belagat yönünden aşkınlığı fikrine, Kur'an'daki son derece belîğ ifadelerle rağmen lahn tartışmasına konu olan sorunlu ibarelerin de olduğu gerekçesiyle karşı çıktığını söylemekle¹⁶, şumüllü bir heterodoksial duruş sergilemekte hiçbir beis görmez. Ancak o, tarihselci yönelimini ve buna bağlı olarak yöntemini gerekçelendirmeye çalıştığı bir başka yazısında, tarihselci okuma ve anlama tarzının, Kur'an'ı tarihe iade etme ve onu ait olduğu tarihin sayfalarına gömme iradesini kutsayan bir okuma/anlama tarzı olmadığını ve genellikle iddia edildiği gibi onun yol göstericilik misyonunun nihayete erdiği sonucunu içeren bir fikri dokunun intacına çalışılmadığının altını kalın çizgilerle çizer.¹⁷ Buna rağmen yeterince sıra dışı ve cüretkâr düşünselliği nedeniyle diğer fikirdaşlarıyla birlikte gelenekselciler tarafından "küfr"e varan bir suçlama serisiyle baş başa bırakılmaktan azade değildir. Bizim amacımız, burada kendisini ne savunmaktır ne de gelenekselci yönelimin yaptığı gibi onu itikadî açıdan küfre götüren bir duruş belirlemekle itham etmektir. Biz, sadece onun yazısı üzerinden tarihselci okuma anlayışına kendi zaviyemizden bir değerlendirmede bulunarak standardizasyona kavuşturulmamış tarihselci yorumların ortaya çıkaracağı sakıncalar konusunda bir işaretleme yapmak istiyoruz.

Öztürk, düşünsel yaklaşım tarzının tarihselci okumadaki yerini, "tarihin tüm uğraklarında mevcut olan ve dolayısıyla her peygamberin mesajında ifadesini bulan temaların tarih üstü ve bu tarih üstü temaların da tarihsel an ve mekâna korelatif tarzda bağlı olduğu"¹⁸ şeklindeki bir kategorik ayrım ile imler. Daha sonra bu ana nokta etrafında görüşlerine çeşni sağlayan kişisel argümantasyonlarla, Kur'an'a anakronik bakış açısı geliştirerek onu indîği yer-

¹⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 20; Ayrıca Bk. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006): 59-79.

¹⁶ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 60-62.

¹⁷ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, 7.

¹⁸ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 63.

de gömülü bırakan bir statik konumlandırmanın müsebbipleri olarak gördüğü 'gelenekselci' okumayı yaylım ateşine tutar. O, bu bağlamda verdiği bütün örneklerde ve yaptığı bütün karşılaştırmalarda, Kur'an'ın gerçek anlamını yakalamak için, Kur'an ayetlerinin, indiği anlık çevresel faktörler üzerinden bir tetkike tabii tutulmasının gerektiğini, bu olmadığı veyahut yapılmadığında ise Yaratıcı'nın göz ardı edilmediği takdirde kullarını doğru yola ileteceğini ifade ve garanti ettiği vahyin, mütekâmil bir anlksal kapasiteyle açıklanamayacağını salık verir. O, bu söyledikleriyle, kemale ermiş anlksal bir kapasiteyi haiz aklın olgu üzerinden doğru çıkarımlara ulaşmasının, o olgunun ancak husule geldiği zaman ve mekânın şartlarıyla birlikte düşünülmesiyle mümkün olabileceğini ve olguyla zaman/mekân şartları ne denli bağdaştırılabilirse, olgunun daha tam bir anlaşılabilirliğe de o denli yaklaştırılabileceğini göstermek istiyor gibidir.

Ona göre Kur'an'daki eskatolojik ahval ve şeraite ait bütün betimlemelerin, zamane insanının içinde bulunduğu sosyal çevre şartlarının ve kültürel yaşayış kodlarının sunularından hali olmadığı aşikârdır. Kur'an'a baktığımızda cennetle ilgili her bir unsurun o çağ Arab'ının anlayış ve zevkine uygun olarak tasarlandığı görülmektedir. Müminler ilgili ayetlerde de¹⁹ belirtildiği üzere, içinde ırmakların çağıldadığı yemyeşil bahçeler içinde şarap içecekler, son derece nazlı, cilveli, işveli hatta göğüsleri yeni tomurcuklanmış dilberlerle birlikte olup, yaslandıkları kanepelerde keyif çatacaklar, canlarının çektiği meyvelerden yiyecek ve altın bilezikler takıp ipek elbiseler giyeceklerdir. İşte bütün bu tasvirlerle bakıldıkta, cennet tam da bir keyif çatma ve yan gelip yatma yeri olmalıdır.²⁰ Ancak Öztürk'e göre bu böyle değildir ve söz konusu tasvirin ardında başka nedenler aranmalıdır. Hz. Peygamber (S.A.S)'in ve ona inananların Mekke dönemindeki mağduriyetler, göğüs gerdikleri sıkıntı, yoksulluk ve yorgunlukları göz önüne alındığında; Mekke'de doğan her yeni gün müşriklerin dayanılmaz baskıları karşısında hiç de iç açıcı bir durumda olmayan Müslümanların muhayyilesinde, öte dünya imajının neden sırf bir istirahat ve keyif çatma yeri olarak yer edindirildiği sorusu da spontane cevap bulacaktır. O, bu fikriyatını, ilahî kelimada birçok kez dünya hayatıyla kıyasla-

¹⁹ Ayrıca bk., Bakara, 2:25; Al-î İmran, 3:15; Mâide, 5:85, 7:42-53; A'raf, 44:51-57; Muhammed, 47:14-16; Kaf, 50:31-35; Tur, 52:17; Nebe, 78:31-38; Mutaffifin, 83:23; Gaşiye, 88:2,8,16 vd.

²⁰ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 71.

namayacak denli hayırlı ve nitelikli olarak makes bulan uhrevî yaşamın, hiçbir ahlakî sorumluluk vaz' etmediği ve peşi sıra erdemlilikten de hiçbir öğeye yer vermediği üzerinden, kendince sağlam temeller üzerine oturtmayı da ihmal etmez.²¹ Şu değersiz dünya hayatının geçiciliğine rağmen, ona sayısız erdem sığdırabilen Allah, kendi vaz' ettiği yasalarında aşkın bir konuma layık gördüğü öte âlem için, salt hazların tatmin edildiği ve hiçbir erdemlilikten söz edilemeyecek bir pozisyon belirlemiş olamaz. Olsa olsa ilahî metinlerinde tebyin ve tebliğ ettiği yasalarını primitif(!) aklıyla arkaik(!) bir yaşam ikame ve idame eden, sonra nice zorluklara duçar edilen Arab'a anladığı/anlayabileceği bir formatla kodlamıştır, o kadar!

Ancak bütün sağlamlığına rağmen Öztürk'ün bu tarihselci tevlinin su götürmez olmadığını ileri sürmek için yeterli nedenler vardır ve bu nedenler birkaç veçhe üzerinden temellendirilebilir bir yapı arz etmektedir. Her şeyden önce eskatolojiye dair Kur'an'da yer verilen cennet tasvirleri, her ne kadar bu tür bir resmediş göze çarpan bir ağırlıkta olsa da Öztürk'ün ortaya koyduğu salt eğlenceye ve zevk-ü sefaya münhasır bir bağlamda ortaya konulmamıştır. Kur'an'da ahiret ahvaline atıfta bulunulurken, cennetliklerin karşılaştıklarında "Bu bize dünyada verilenler gibi" (Bakara, 2:25) diyecekleri nimetlerden söz edildiği gibi, asıl mutluluk ve kurtuluşun son haddi olarak resmedilen tabloda Allah'ın rızalığına ve O'nun selamına²² mazhar kılınmaya da vurgulu bir işaret edilmiş vardır. Doğaldır ki Allah'ın rızası ve selamına mazhariyet, olası erdemlilikler tayfının en üst derecesini teşkil etmektedir. En azından bu yargı, Allah'ın bunları, asıl mutluluk ve kurtuluşun son haddi olarak zikretmesine uygundur. Kılı kırk yararcasına titizliğiyle ve müfessir kimliğiyle Öztürk'ün, cennet ahvaline dair vurgulu bir tarzda dile getirilen ifadelerin bu boyutundan habersiz olması imkânsızdır.²³ Ancak, cennetin tasviriyile ilgili bu boyu-

²¹ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 63.

²² Bk. Maide, 5:119; Tevbe, 9:100; Mücadele, 58:22; Beyyyine, 98:8 vd.

²³ Öztürk'ün burada ele alınan makalesinden hem daha önce hem de daha sonra kaleme aldığı yazılarında bu noktayı vurgulamasına rağmen burada ele alınan makalesinde ayetlerin bu yönünden sarf-ı nazar etmesi, ahiret ahvaline dair makalesi boyunca geliştirdiği tarihselci bakış açısını tutarsızlaştıracak olmasından kaynaklanıyor gibidir. Burada ele alınan makalesinden önce kaleme aldığı "Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler" başlıklı yazısında cennetle ilgili ayetlerin bu yönüne, Kur'an'ın her döneme hitap eden cennet tasvirleri olarak işaret eder. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*

tun, kolaylıkla evrensel ve tarih üstü ilkelere irca edilebilecek özelliği, Öztürk'ü, sanki tasvirin bu boyutu hiç yokmuş gibi davranmaya sevk etmiş olmalıdır. Bununla birlikte, biz bu noktadan da azade onun tarihselci okumasına dayanarak ittihaz ettiği aynı eskatolojik betimlemeler üzerinden, evrenselci/tarih üstücü çarka su taşıyabilecek bir modifikasyona gidebiliriz.

Öztürk'ün kendi yorumlarından da rahatlıkla anlaşılacağı gibi öte âleme dair serdedilen betimlemeler, yeme/içme ve cinsellikle örülü bir yapı arz eder. Şu tartışılmaz bir gerçektir ki, insan teki "hubut"tan bu yana çamur tarafına kodlanmış bir yaratışın sonucu olarak derin, çeşitli birtakım nefsanî dürtülere sahiptir. İşte, insan tekinde yeme/içmeye ve cinselliğe dayalı dürtüler, onu diğer birçok dürtüden daha fazla kayıt ve kontrol altına alır. Bu gerçek, karmaşık psiko-sosyal tetkiklerden elde edilen veriler ışığında anlaşılacağı gibi, her bireyin tek tek kendi yaşantısındaki tecrübî verilerden yola çıkılarak da ortaya çıkarılabilir. Tarih boyunca ister beşerî ister ilahî kaynaklı

Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 228-230. 206-231. Burada ele alınan makalesinden sonra kaleme aldığı "Evrensellik ve Kur'an Algısı" başlıklı yazısında da "Hâsılı, sonsuz ve sınırsız mutluluk yurdu anlamında cennet öz ve evrensel, ipek elbise ve altın bilezik imgesi ise yerel ve tarihseldir demekte bir beis olmasa gerektir. Kaldı ki Allah gerçek manada "evrensel" in cennetten öte Allah'ın rızasına ermek olduğunu bildirmektedir." diyerek ilahî hitabın bu yönüne yaptığı vurguyu tekrarlar. Ancak ileride de değinileceği gibi yerel/tarihsel ve evrensel/tarihüstü bağlamında yaptığı kategorik ayrım, eleştirmiş olduğu yaklaşımın yolunu takip eder. Bk. Mustafa Öztürk, Kur'an, Tefsir ve Usul üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler, (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 89; Cennet ve cennet nimetleri tasvirlerinin tarihsel ve yerel olduğuyla ilgili birçok çıkarımda bulunan Öztürk'ün aynı tarihselci okumayı cehennem ve cehennem azabı tasvirleri üzerinde oldukça parçacı bir düzlemde uygulaması da tarihselci bakış açısını tutarsızlaştırma rizikosundan kaçınmak istemesiyle ilgilidir. Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", 233; Öztürk, burada ele aldığımız makalesinde "Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirleri yerel ve tarihseldir." dedikten sonra makale boyunca cehennem tasvirleriyle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme bir kenara, bir daha cehennem kelimesini dahi kullanmaz. Bk. Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 70; O, Kur'an kıssaları bağlamında İsrâiliyat meselesini ele aldığı bir başka makalesinde de sadece zakkum ağacı ve zehirli dikenden bahseder. "Bunun içindir ki cehennem dibinde yetişen zakkum ağacının tomurcukları, Hicaz yarımadasındaki bir bitki türüne atıfla "şeytanların başları" diye tasvir edilir (Saffat 37/65); cehennemliklerin yiyeceği, çölde yetişen ve develerin bile yarımına yanaşmaktan imtina ettiği zehirli bir diken (dari) olarak zikredilir (Gaşiyeh 88/6)." Bk. Öztürk, Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, İslamî İlimler Dergisi, 9/9-1, (Bahar 2014), 54.

olsun bütün dinlerin, ruhu arındırmak ve beden/nefsin kayıtlılığından sıyrılmak amaçlı riyazî faaliyetleri, iki ana temel noktaya, yani yeme-içme ve cinsel hazların etkin olduğu alanlara, şedit bir blokaj uygulamak ekseninde şekillenmiştir. İşin öbür yüzüne bakıldığında da bu iki nefsanî dürtünün insanî yükseliş ve alçalıştaki süreçte en etkin konumda oldukları rahatlıkla görülebilir. Helen'den Grek'e, Roma'dan İslam medeniyetinin birçok dönemine kadar, lüksün ve şatafatın arttığı sosyal yaşamda, hep yeme-içme ve cinsellik üzerinden hızlı bir alçalışa geçmiştir insan teki. Tarih kitapları, en leziz yiyecekleri yiyip bunları kusan, sonra tekrar tıka basa yiyip yeni yemelere yer açmak için tekrar tekrar kusanlarla, cinsel sapıklığın bin bir türlüyle "aşağuların aşağısına" duçar olup ruhsal/manevî açıdan olabildiğince aşağılık bir karakter kesp eden insan ve toplum örnekleriyle doludur. Bütün bunlar, insanın yükseliş ve alçalışında bu iki nefsanî dürtünün ne denli reaktif olduğu gerçekliğinden bağımsız anlaşılabilir. Öyleyse yarattığı insanın nasıl bir "şey" olduğunu bilen Allah, 'primitif akıllı arkaik Araplar(!)' için de tarihin ileriye doğru akan her dönemindeki 'gelişkin akıllı modern insanlar(!)' için de ilgi çekiciliği ve etkililiği tartışılmaz olan donelere, yani söz konusu iki insanî baskın dürtüye görev biçecekti. Tarihin ve mekânın süregelen değişimli şartlarında, insan nefsinin söz konusu merkezî noktalarının etkinlik ve yetkinliğinde hiçbir değişim olmamıştır. Değişim olsa olsa hiç değişmeyen bu iki nefsanî merkezin pratik oluş ve edimlerindeki araçlarla sınırlıdır. Öyleyse Öztürk'ün tarihselci okumasına dayanak ittihaz ettiği bu ayetler "Aslında söz konusu ayetler, düpedüz bir evrensel ve tarih üstü gerçeklikle örülüdür." sonucuna ulaşmak için yeterli yorumsal aralığa sahip görünmektedir. Bu vargıların nesnellik ve güvenilirlik düzeyi, Öztürk'ün vargılarından daha düşük bir nesnellik ve güvenilirlik düzeyini haiz değildir.

Muhtemelen Öztürk, kendisinin şiddetle karşı çıktığı ve yerden yere vurduğu -kendi tabiriyle- "kraldan fazla kralcılıkla örülü", her ayetten ille de evrensel ve tarih üstü bir ilke kotarmak anlayışını hatırlatan bu tür bir okuma tarzını kanıksamayacaktır. Ancak kanıksamış olsun ya da olmasın kendisi de bu tür bir okuma tarzına yeri geldiğinde ihtiyaç duyar ve müracaat eder. Öztürk, bundan önceki satırlarda bahsedilen Kur'anî eskatolojik beyanlardaki cennet tasvirlerini tarihe mal ederken, bunlar üzerinden öte dünya inancının

tarih üstü bir mesaj olarak içsellik kazandığını söyler.²⁴ Bize göre o, böyle bir kategorik ayırım yapmakla, ileride de örnekleyeceğimiz gibi, tadına hiç bakmadan içilesi bir su olmadığını defaten dile getirdiği ‘anakronik’ menbanın suyundan kana kana içmiş olmaktadır. Bu dâhili dikotomi bir yana, onun dilberler, meyveler ve ipek elbiseler üzerinden öte dünya inancının tarih üstü ve evrenselliğine yol bulması da itiraz ve muhalefete açık yönlerde sahiptir. Bize göre ayette ille de bir ‘tarih üstü’lük varsa, bu, ahiret inancına peşinen kendini teslim etmiş ve edecek olanlara va’d edilen ödüllerin özelliklerinde aranmalıdır. Böyle yapılmazsa istidlalin mantikî sıralılığı göz önüne alınmamış, böylelikle de aslı olan gözden kaçırılmış olur. Şayet ahiret inancı yoksa -Öztürk’ün iddia ettiği gibi- kendisinden ahirete inanca dair üst bir anlamın çıkarıldığı ödüllerin de/cennet tasvirlerinin de bir anlamı olmayacağına göre bunca tasvirin üst manası olarak ahiret inancını öne sürmenin mantıklı bir önerme sağlayamayacağı açıktır. Bir şeyden, ancak kabulü sağlandığı takdirde hâsıl olacak bir olgu üzerinden, kabulünün/tasdikinin sağlanması amaçlanan şey istidlâl edilemez. Çünkü ikincisinin varlığı, ancak birincisinin varlığıyla olur. Yani daha anlaşılır ifade etmek gerekirse cennet tasvirleriyle ilgili onca enformasyon, mutlak manada ahiret inancına değil, mutlak ahiret inancının kabul veya reddinin, ödül-ceza sonuçlarına istidlal içindir. Ahiret inancı öncelikle kabul edilmedikten sonra, onca betimleme muhteşem bir hayal gücüne sahip bir hakînin merviyyatından başka bir şey olarak görülmeyecektir. Nitekim bu ayetleri böyle gördüklerini, ahirete olan inançsızlıklarını göstermek için “*çürüyüp toz olan kemikleri*”²⁵ öne sürerek belli eden birçok inkârcı vardı daha o dönemlerde. Kaldı ki İslam’ın imana dair ortaya koyduğu sistem çok parçalıdır ve ahiret bunlardan sadece biridir. Öztürk’ün iddia ettiği gibi onca Kur’anî beyan, salt ahirete imanı öngören bir tarih üstü mesaj içeriyorsa, ahirete olan inançlarını, bütün hazinelerini de yanlarına katıp vücutlarını itinayla mumyalamakla gösteren Mısırlıların ya da bunu atı, silahı dâhil olmak üzere birçok eşyasıyla birlikte gömülme geleneğiyle belli eden eski Türk Şamanistlerinin bunca nimeti daha dünden hak etmeleri icap etmez miydi? Hem bunca ilahî beyan, salt ahiret inancına münhasır kılınacaksa geriye kalan temel imanî un-

²⁴ Mustafa Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 70.

²⁵ Bk. Yasin, 36:58; Tevbe, 9:62; Furkan, 25:75; Vâkıa, 56:26 vd.

surlara işaret eden tarih üstü manalarıyla/mesajlarıyla diğer tasvirler, Kur'an'ın neresinde! Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, bütün bu beyanlardaki tarih üstülük -şayet ille de var olduğu kabul edilecekse- gaybî/imanî bildirimlerin olası kabul veya red sonuçları bağlamında insandaki yansımalarının açıkça ortaya konulması itibariyle kendini gösterir. Yoksa salt ahiret/öte dünya inancı itibariyle değil. Burası Öztürk'ün, hiç de hazzetmediğini her fırsatta dile getirdiği hemen her ayete ille de tarih üstü ve evrensel ilke iliştiirmek çabasına karşı cephe alsada kendi tarihselci okumasında bundan farklısını yapmadığını gösteren tek örnek değildir. O, Kur'an'daki her hükme, kalem ve kelam erbabı olarak tanınan kimi Müslümanların, aktüel bir karşılık bulmak adına söz gelişi "anam avradım olsun" demenin zihara tekabül ettiğini söyleyebilmelerini, keza "karılarınızı dövün"²⁶ ayetindeki mana gereği, kadın cinsinin biyo-psişik gelişimi bakımından dayanın yararlarını sayıp dökebilecek bir lafazanlık düzeyi kesbetmelerini, kraldan fazla kralcılığın ibretimiz örnekleri olarak sunar. Ancak, dediğimiz gibi, bu sunumundan önceki sayfalarda bir dizi ayetin kategorik ayırımına da -tarihsel ve tarihsel üstü bağlamında- bizzat kendisi gider:

*"İşte bu kategorik ayırımdan hareketle denilebilir ki, Kur'an'da bahsi geçen zihar kadim Arap toplumuna özgü yerel-tarihsel bir örftür; aile kurmak ve bu aileyi sevgi, saygı ve sadakat temelinde yaşatmak ise tarih üstü değer içeren bir erdemdir. Haram aylarda savaşmamak Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; barışın tesisi yolunda çaba sarf etmek ise tarih-üstü bir değer içeren erdemdir. Çocukların süttten kesilmesi süresinin iki yıl olması Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; anaya babaya iyilik ise tarih üstü değer içeren bir erdemdir."*²⁷

Görüldüğü gibi Öztürk, sırf kendi tarihselci okumasına dayanak sağlamak ve görüşlerini bina ettiği zemini takviye etmek için aslında kendisinin de karşı çıktığı bir ameliyeye sarılmaktadır. Bununla birlikte, onun bu kategorik ayırımda kullandığı metnin tarihe dönük yüzüyle tarihi aşan yönü arasındaki

²⁶ Bk. Nisa, 4:34.

²⁷ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 70; Ögüt de, "süt" meselesinin bu şekilde tüketilmesini yanlış bulur ve "süt" konusuna temas eden başka ayetlerin de olduğunu ve bu ayetler üzerine bazı fikhî hükümlerin bina edildiğini hatırlatarak konunun önemine işaret eder. Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", 236-238.

ilişkiye dair getirdiği yorumlara katılmamak için yeterli nedenler sunduğu da eklenmelidir. Örneğin, çocukların sütten kesilmesi süresinin iki yıl olması gibi yerel/tarihsel karakterli bir noktadan, tamamen tarih üstü/evrensel anaya babaya iyilik ilkesine nasıl ulaştığına dair bir mantık örgüsü sağlamak hiç de kolay görünmemektedir. Hem bu yerel/tarihsel durumun dile getirildiği ayetin hemen başında, zaten bu yerel/tarihsel durumdan intaç edilen tarih üstü/evrensel ilke yer almaktadır.²⁸ Öyleyse bu, bir tür edebî sanat olmadığına göre, zaten açıkça ifade edilen bir tarih üstü ilke için, bu ilkenin çıkarımında bulunulacağı bir kapalı tarihî enstrüman kullanmak abesle iştigal olur. Allah ise abesle iştigalden münezzehtir. Belki de Allah, ilgili ayetler üzerinden çocukların bir milletin geleceği için çok önemli birer temel taş olduğu veçhile, ana-babalara, onlara iyi bakılması gerektiğine dair bir evrensel/tarih üstü yol gösterici mana murat etmiştir. Bu yorum, en azından birincisinin kendisiyle malul olduğu haricî ve dâhilî bağlam probleminden hâlidir. Hem Ahkaf 46:15 ayetin devamına bakıldığında, bunun daha makul bir yorum olduğu daha da iyi anlaşılır.

2- İlahi Metnin Anlaşılmasında Anakronik Yaklaşım

Kur'an'ı anlama çabalarının ürünü olan diğer tevil mekanizmalarındaki teşevvüş ve ahenksizlik anakronik okuma tarzıyla tarihselci anlayış arasında çözüme kavuşturulmak bir yana, ahkâm ve muamelata dair bir yığın enformasyonun radikal bir revizyona sokulması gibi bir tehlikeyi –ya da durumu diyelim- beraberinde getirecek kadar artmışa benziyor. Tevil mekanizmasının bizzat kendisinin, bu mekanizmayı kullanan düşünürlerce kendilerini ait hissettikleri tevil anlayışına gerekçeler üretebilecekleri birer araç haline getirilmesi büyük bir sorundur. Diğer tevil mekanizmalarının da kaçınmadığı bu sorun, anakronizm ile ona karşıt bir konum alan tarihselcilikte de ortaya çıkar. Anakronik ve tarihselci fikriyat, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması çabasına hizmet etmeyi sağlamak yerine, aslında doğru anlaşılmaya konu edinmesi gereken ilahî kelamı kendi görüşlerinin doğruluğuna Tanrısal bir destek işlevi görecek birer aracı unsur seviyesine indirgediler. Anakronikçiler her ayete evrensel ve tarih üstü bir mesaj içerdiği ön kabulünden hareketle yaklaşırken, onların bu tavrını gayet anlamsız bir kraldan fazla kralcılık gören tarihselciler

²⁸ Bk. Ahkaf, 46:15; Lokman, 31:14.

tam da aynı ayetlere, kesinkes birer tarihî ve yerel unsur içerdiği ön kabulünden hareketle yaklaştılar. Ya da en azından dışarıdan bakıldığında bu intibayı uyandıracak bir konum aldılar. Her ne kadar birbirinin tamamen tersi yönde bir yaklaşım tarzı benimsemiş olmalarından kaynaklı duruma aykırı gibi görünse de iki anlama metodu arasında, tam da bu noktada, ilgi çekici bir tesanüt vardır. Aynı tesanüt daha önceki satırlarda da zikrettiğimiz hem Zerkeşi ile Şevkanî arasındaki hem de Ehl-i Sünnet ve Mutezili kelamcıları arasındaki zıtlaşmada da söz konusudur ve bu örneklerle üzerinden bu ilginç tesanüt, bir bütün tevili mekanizmalarına rahatlıkla teşmil edilebilecek bir karakteristiği açığa vurmaktadır.

Bu çalışmanın merkezine alınan Öztürk'ün makalesinin bulunduğu mecmuada, tarihselci anlayışa bir tür reddiye yazan Kotan'ın fikirleri de yukarıda bahsi geçen sorundan kaçınılamadığını gösteren emareler ihtiva eder. O Dilthey, Schleiermacher, Heidegger ve onun ardılı, aynı zamanda da tilmizi olan, Gadamer üzerinden Kur'an'ın tarihselci perspektiften zihinsel sürecin teviline mazhar kılınması olgusuna olumsuzlayıcı bir tarzda yaklaşır. Ancak, hem kendi kurgu/olgu örgüsü içinde sunduğu bilgiler yumağının kendi içeriğindeki öge ve yargılarında tam bir tenasuktan bahsetmek olanaksız görünmektedir hem de onun bu yaklaşım tarzının hilafına bir Kur'an metni ve bu metin üzerinden bu anın modern mülâhaza ve fenomenleriyle birebir korelasyonu sağlayabilmedeki zorluk -hatta imkânsızlık- yaklaşım tarzının sadra şifa bir sonuca tekabül etmesinin önünde devasa engeller olarak tebarüz eder. Kotan, tarihselcilerin bir adım daha öteye giderek, Allah'ın zamansal ve mekansal şartlarla takyit ve tahdit edilmiş insan anlığına bağlı olarak süregelen bir değişimle malul tasavvurî alanın bir nesnesi yaptıklarını ve Allah'a dair insan muhayyilesinin de bu minval üzere husule gelen bu noktada temerküz ederek şekillendiğini iddia ettiklerini söyler. O, bunun Allah'ı tamamen teknik bir malzemeye indirgeyerek, O'nu heva ve heveslerin bir ürünü yapacağı kaygısıyla böyle bir işe hiç de sıcak bakmadığını;

*"Bu tanrı, insanlara değişmeyi ve doğru olmayı teklif eden bir tanrı olmaktan çıkıp, insanların istekleri doğrultusunda, onların ihtiyaçlarına uygun olarak iş gören bir varlığa dönüşür."*²⁹

²⁹ Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 91.

sözleriyle belirtir. Konu, sonsuz güç ve kudret sahibi olan bir varlığa yani Tanrı'ya geldiğinde, hassasiyet düzeyi yüksek tutulan bir duruş sergilemenin öyle anlaşılmaz bir tarafı yoktur. Üstelik Kotan'la aynı hassasiyet ve hissiyatı paylaşmak için yeterince neden de vardır. Ancak şu da bir vakıadır ki, Tanrı öyle ya da böyle insan muhayyilesinde bir idrak aktı olarak anlaşılmaya konu edilecek ve böylelikle bir sonsuz yaratıcı güç fikriyatına ulaşılabilecekse dış dünyayı bu süreç içerisinde zamansal ve mekânsal bağlarla kayıtlı olarak kendi öznel dünyasında içselleştirmek durumunda olan insanın tasavvur, kapasite ve kabiliyeti ölçüsünde bunun sağlanabilmesi mümkündür. Öyleyse, sınırları bizzat yaratıcı güç tarafından çizilmiş tenzihî ve teşbihî temel tasarıma ait ilke ve yasalar ihlal edilmediği müddetçe hem dış dünyanın hem de kendi iç kurgu dünyasının verilerindeki farklılıklar nedeniyle, birbirinden farklı muhayyile veya tasavvur imkânlarına sahip özelden insan genelde toplum mantalitesinin, birbirinden farklı bir yaratıcı güç tasarlaması bir sorun teşkil etmemelidir. Örneğin, sanayi toplumu bireyleriyle tarım toplumu bireyleri arasında, yaşam ve çevre standartlarına bağlı olarak bir anlayış ve anlamlandırma farklı olması ve bunun da dini dinamik tandanslı güncel atraksiyonlardan tutun da tanrı tasavvurlarına kadar birçok yerde bir dizi farklılaşmayı beraberinde getirmesi gayet doğaldır. Öyle ki bu farklılık, bireylerin dini yaşayış norm ve formlarında rahatlıkla gözlemlenecek bir açıklıkta seyrederek. Durum, pratik dışavurumları itibarıyla gözlemlenebilir bir niteliğe de sahiptir.

Öztürk'ün de belirttiği gibi Allah, kendisini, mesajını inzal ettiği toplumun bireylerinin anlam dünyasına kodlarken, onların dış dünyayla olan bağlarına ve sahip oldukları akli yetilerine eriş(e)meyen bir dil kullanmamıştır. O, kendisini gelen, giden, cömert istiva eden, öfkelenen, seven, gören, anlayan, bilen vs. birçok gayet anlaşılır insani terimlerle tavsif etmiştir.³⁰ Bunda da şaşılacak ve ikirciklenecek bir şey yoktur. Çünkü Allah, inzal ettiği kitabın birçok yerinde kullarına kendini, onların lisan ve tahayyül düzeyinde kalarak anlatır. Örneğin "Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır. Dilediği gibi verir..." (Mâide, 5/64) ayetinde belirtildiği gibi Allah, Yahudilerin "eli bağlı olmak"

³⁰ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 67, 68, 69.

yerel deyimi üzerinden kendisini cimri olarak vasıflandırmaları üzerine, bu gayet antropomorfik iddiayı, bil mukabil, bir başka antropomorfik ve yerel motif üzerinden kendisini cömert olarak vasıflandırarak reddetmiştir.³¹ Yine Allah, bir başka ayetinde, kendi nurunu tarif ederken, o dönem insanının anlam dünyasında yerini bulabilecek imgelere başvurur. O şöyle buyurur:

"Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma hücre misaldir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır ne doğuya ne de batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Onun yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık verir; nur üstüne nur! ..." (Nur, 24/35)

Görüldüğü gibi ayet, apaçık tarihî bir resmedişle Allah'ın nurunu, insan tasavvurunda soyut düzeyden somut noktaya taşıyarak betimler. Bu açıdan bakıldığında ve gerçekte İslamî ulûhiyet anlayışı antropomorfiktir çünkü İslamî insan teomorfiktir. Eğer Allah insan suretinde anlaşılıyorsa, bunun nedeni, insanın Allah'ın suretinde yaratılmış olmasıdır. Zaten Tanrı insanî terimlerle anlaşılmadıkça burada ve şimdi ile nihai olan arasında aşılmaz bir uçurum olacaktır. "Religio" -ya da Arabî ifadesiyle "din"- aynı zamanda bir "yeniden bağlanma" anlamını da içerir. Tanrı'nın suretleri, onun insanî tasavvurları ve Tanrı'yı tahayyül olmadan, Tanrı'ya "yol bulma" veyahut "yeniden bağlanma" ise imkânsızdır.³² Tanrı'ya bağlanmayı ya da O'na yol bulmayı da mitik tahayyül ve tasarımlar sağlar. Bu bağlamda hakiki mitler/kıssalar olarak görebileceğimiz temel tasarımlar, Tanrı tarafından peygamberler vasıtasıyla, insanın zihinsel dünyasına zerk edilirler. Bunların kökü tevhitte bulunur ve fonksiyonları da insanların güncel hayatta, ayin ve ibadetlerde, tabiatta ve her şeyde Tanrı ile O'nun istediği ve razı olacağı tarzda bir ilişki düzeyi kesp etmelerini sağlamaktır. Hakiki mitler -yani kökü tevhide dayanan mitler-kalmayınca, kökleri şirke dayanan batıl mitler ortaya çıkar. Tarihin bütün uğraklarında batıl mitler ortaya çıkmak için münbit bir zemin bulabildiler. Greklerin gök tanrısı Uranos'un kendi oğlu Kronos tarafından iğdiş edilmesi,³³ Mezopotamya tanrıçası İnanna'nın yer altı dünyasına inişi,³⁴ Hint Vedik

³¹ Cemaleddin Erdemci, "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu", 28, 29.

³² William Chittick, *Var olmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yay, 2. Baskı, 2007), 57.

³³ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, (İstanbul: MK Yay., 2005), 20.

mitolojisindeki kozmik dev Puruşa'nın, kendisini kurban edip parçalarına ayıracak olan tanrılara kendisini sunması³⁵ ve benzeri daha birçok mitik örnek bunu teyit eder. Aydınlanma sonrası hâkim olan pozitivist, katı bilimci anlayışın gölgesinde, taşıdıkları bütün şirk unsurlarına rağmen yine de aşkınlığı ihtiva eden yanlarıyla mitik tahayyüllerin revaç bulmasını beklemek saflık olurdu. Ancak mitlerin bir daha ortaya çıkmamacasına yitip gittiklerini düşünmek de yanlıtıdır.

Marksist teorideki sınıfsız toplum ve bunun sonucu olarak da tarihsel gelişimlerin ortadan kalkmasının mitolojideki karşılığı Altın Çağ'dır. Altın çağ pek çok geleneğe göre Tarih'in başlangıcını ve sonunu belirtir. Marx bu saygınlığı olan miti, Yahudi-Hristiyan anlayışındaki bütün bir Mesih ideolojisiyle zenginleştirmiştir. Hatta Marks'ın Yahudi-Hristiyan anlayışına özgü eskatoloji umudunu, yani Tarih'in mutlak bir sonu olacağı umudunu yeniden benimsemesi de anlamlıdır.³⁶ Özellikle son yüzyıla damgasını vuran teknolojik gelişmelerle birlikte yaygınlaşan kitle iletişim araçları da, modernizmin kuşattığı toplumlarda kökü hakikate dayanan mitlerin yokluğuyla oluşan boşluğu doldurmak için yapay kahramanlar üretti ve pazarladı. Fantastik Dörtlü, Superman, Batman, Kaptan Amerika, Thor, Ironman, Antman, Spiderman, Hancock ve daha birçok karakter, kötülüğe karşı iyilerin savaşını veren mitik kahramanlar olarak ilgi görmeye devam ediyor. Eliade, Superman mitinin, Tanrı'nın sevgisini yitirdiğini ve gücünün sınırlanmış olduğunu bilen, günün birinde "eşsiz bir kişi", bir "kahraman" olarak kendini göstereceğini hayal eden modern insanın gizli özlemlerini taşıdığını düşünür.³⁷

Bütün bunlar insanların mitsiz yaşayamayacaklarını ileri sürmek için somut nedenlerin olduğunu düşündürür. Çünkü mitler, yeterince gizil örtüler altında saklı olan hayatın anlamını açığa çıkarmada ve anlaşılmasını sağlamada somut yollar intaç ederler. Akıl, salt kendinden yola çıkarak, bu anlamı kendisine açacak anahtarı asla sağlayamaz. Bu yüzden rasyonel yapılar, biriktirdikleri devasa güçlere rağmen hiçbir mitoloji ortaya koyamazlar. Bu durum modern insanın, modern toplumda alabildiğine ve olabildiğince sahte mit

³⁴ Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 39.

³⁵ Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 50-51.

³² Mircea, Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat. (İstanbul: Simavi Yay., 1993), 169.

³⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 170.

ortaya koymasını izah etmemize de yardımcı olmaktadır.³⁸ Bununla birlikte Allah'ın, ilahî yasa ve ilkelerini vaz' ettiği dinin, sahte ve şirke düşürücü mitlerle iyice aslına yabancılaşan bir hale gelmesini müteakip onu yeni bir revizyona tabii tutarak sahteliğinden ve şirkinden arındırmasındaki sır da burada vuzuha kavuşmaktadır.

Aslında sorun, hakiki mitlerin/kıssaların anlaticısı olarak en az bir çift anlam sunan bir yapıya tekli ve sektarist bir bakış açısıyla yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Tarihselci de anakronizm taraftarı da böyle bir sorunla sakat bırakılmış olmakla itham edilmeyi kabule yanaşmaz ve böyle olmadığına dair de teorilerini dayandırdıkları yapı içerisindeki çoklu bakış açısına örnek teşkil edecek doneleri ileri sürebilirler. Gerçekten bakıldığında, bu savunmalarına dayanak ittihaz edecek bir retorik geliştirdiklerine de şahit olunabilir. Örneğin Öztürk, vazıh bir vurguyla Allah'ın ulûhiyet ve rububiyeti özgülünde mutlak birlenmesi inancını ve bu inanca bağlı akseden ilahî yasa ve ilkeleri tarih üstü mesaj hanesine kaydederken; bu mesajların an ve mekânın şartlarına göre kalıp alması durumunu da tarihsellik hanesine verir.³⁹ Fakat bu teyit, bu anlayışın dile getirildiği fikrî yapının bu ayrımı gerçekleştirme aygıtlarında ve bu aygıtların fonksiyonellik sınırlarının belirlenmesinde makul bir standardizasyondan yoksunluğunun, sorunun asıl zeminini oluşturduğu gerçeğini değiştirmiyor. Her şeyden önce, ayetin yerel/tarihsel literal anlamıyla, bu literal anlama emdirilmiş evrensel/tarih üstü mağzanın ayrımlanmasını sağlayacak ayraçın geçerlilik ve güvenilirlik açısından nesnelliği sağlayacak düzeyde olması gerekir ki, yapılan tartışmalara baktığımızda bunun sağlandığına dair bir işaret görmek zordur. Örneğin tarihselci okuma, kendi görüşüne mesnet teşkil ettiğine inandığı "Sana Arapça bir kitap vahyetmekteyiz ki, ana şehir halkını ve çevresindekileri uyarasın" (Şu'ara, 26:7) ayetini muarızlarının yüzüne çarparken anakronist yaklaşım "De ki, sizi ve onun ulaştığı herkesi uyarayım" (Mâide, 5:48) ayetiyle, bu hamleyi cevapsız bırakmak niyetinde olmadığını gösterir. Burada, önceden de değinildiği gibi, esas problem her iki tevil mekanizmasının da Kur'an'ın en doğru ve gerçek anlaşılmasının sağlanması amacıyla farkında olarak veya olmayarak sarf-ı nazar edip, her bir ayetten kendi düşünsel sistemlerine hüccet sağlama ameliyesine kendi-

³⁸ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 38.

³⁹ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 63.

lerini kaptırmalarıdır. Bu kaptırış o denli derindir ki, bu, fikriyatlarını hatları çizilmiş bir standardizasyona kavuşturamamalarının en büyük amili haline gelir.

Anakronik okuyucuların her bir ayetten ille de -tekeden süt çıkarma inandıyla- evrensel ve tarih üstü bir ilkeye atıf yapan bir anlam çıkarmaya çalışmaları kendilerinden daha çok, savunusunda bulduklarını söyledikleri ilahî kelamı zora sokmaktadır. Örneğin onlar, “*Dilerse o rüzgârı durduruverir de (gemiler) sırtı üzerinde durakalırlar* (Ahzab, 33:7) ayetinin günümüz gemicilik teknolojisinin çok uzağına düştüğünü bir türlü görmek istemezler. Bu ayete anakronist bir yaklaşım sergilemek, bir tanrıtanımaza “*Rüzgarınız Tanrınız’da kalsın; biz nükleer füzyonla çalışan motor kullanıyoruz*” deme şansını vermez mi?! Nitekim artık sosyal medyada ve çeşitli mecralarda buna benzer söylem ve yaklaşımlara rastlamak sıradanlaşmıştır. Kuşkusuz bu türden yaklaşımlar ciddi bir cehalet, ideolojik ön yargılar ve tam bir düzeysizlikle malul olduklarından meseleye hâkim kimseler için çürütölmelerine mesai harcanmaya değmeyecek bir keyfiyette görünseler de özellikle Z kuşağı olarak adlandırılan gençler arasında gittikçe yaygınlaşan bir duruşa işaret etmektedirler. Burada rüzgâra atfın, Allah’ın, ihtiyaçlarını görmek üzere insanlara çeşitli yollar sunduğunun bir işareti olarak bakmak ve tanrıtanımazın kullandığı nükleer imkânların da bu kalemde değerlendirilmesi gerektiğini salık vermek üzerinden evrensel/tarih üstü bir anlama ulaşmak yeterli gelebilir ve bu, mümkündür de. Ancak, bu metodun uygulanmasının çok zor -hatta imkânsız- olduğu ayetlerin varlığı hesaba katıldığında, bu alanda köşeye sıkışmanın her zaman ihtimal dâhilinde olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Öztürk, bu konuda hiç adet görmemiş kızların durumuyla ilgili ayeti ve En’am, 6:139. ayette geçen müşrik putperest uygulamalarını örnek gösterir.⁴⁰ Fakat her ne denirse densin Öztürk’ün anakronizmle suçladığı yaklaşım tarzı bütün zaaflarına rağmen onun tarihselci yaklaşımından daha tutarlıdır ve bir geleneği tarihin ve şartların aşındırıcı etkisinden kurtaracak sembolik imgelemleri muhafaza etmekte de daha başarılıdır. Tarihselci yaklaşım, tarihin şu aşamasında artık anlamsız olduğunu söylediği şeyin yerine neyin nasıl getirileceği noktasında

⁴⁰ Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, 73-76.

ikirciklidir, bir fikri yoktur ve daha da önemlisi bir fikrinin olmamasının kendi zaviyesinden önemli olmadığı bir intiba uyandırmaktadır.

3- Tarihselci Yorumda Sınır Sorunu: Bir Örnek

Yukarıda da değinildiği gibi anakronist yaklaşımı sorunlu kılan zafiyet noktaları vardır ve bunların da hassasiyetle tekrar ele alınması gerekmektedir. Ancak farklı bir muvaceheden de olsa, aynı zafiyet noktaları tarihselci anlayışta da tevellüt zemini bulur. Daha önceden de değindiğimiz gibi ilahî metinde içkin olan yerel/tarihsel noktayla, bu noktaya ilintilendirilmiş olduğu varsayılan tarihüstü/evrensel nokta arasındaki çizgiyi, hangi nesnel ayrıçlarla çizilebileceğimize dair elimizde teşekküllü bir miyar yoktur. Bu durum, ayetlerde serpili halde bulunan ahkâm ve muamelata dair enformatik temeli zaafa uğratan, dolayısıyla da paradigmatik düzeyde hasarı telafi edilemez bazı sorunların ortaya çıkması riskini beraberinde getirecektir. Ya da şimdide değin tavizsiz birer inanç umdesi olarak telakki edilen birçok unsurun en azından tartışmalı bir pozisyona taşınmasına sebep olacak bir gerekçeler havuzu ortaya çıkaracaktır. Burada ne demek istediğimiz bundan yüz yirmi yıl önce, yani tarihselci -anakronik zıtlaşmasının esamesi bile okunmazken, Arap-İslam kültürü ve Hz. Muhammed üzerine kitap yazan August Bebel'in dile getirdiği görüşlerden rahatlıkla anlaşılacaktır. Bebel'e göre belirli duyguların dışa vurumu anlamına gelen dış göstergelerin ve biçimlerin benzerlikleri, bütün kitleleri belirli amaçlar doğrultusunda eğitme ve yönlendirme açısından büyük önem taşırlar. Başka bir deyişle, düşünce düzeyleri bakımından gelişmiş düşüncelerden değil de yüzeysel, biçimsel dış ayrıntılardan etkilenebilen kitleler söz konusuysa, yüzeydeki göstergeler ve biçimler arasındaki benzerlikler, işlevsel bir değer kazanmakla birlikte önemli hale gelir. Küçük yaştan beri biçimsel ayrıntılara, formalitelere göre yetiştirilmiş birinin, ileriki yıllarda düşünce düzeyi geliştikten sonra bile, bu biçimselliklerin ve formalitelerin etkisinden kurtulması çok güçtür. Üstelik Araplar için, özdenetim ve düzen kurmayı giderek ortak davranışlar ve birliktelik oluşturmayı hedef almış din formalitelerinin bütünü ayrı bir önem taşımaktaydı; çünkü Araplara dağınk, bölük pörçük bir aşiret yaşantısı ve anlayışı egemendi. Arapların bu yanını iyi tahlil eden Muhammed, Bebel'e göre günde beş vakit namaz ibadeti ile bu

ibadetin cemaatle kılınmasına verdiği ehemmiyet üzerinden Arapları bir araya getirmeyi amaçlayan zeki bir adamdı.⁴¹

Görüldüğü gibi Bebel, tarihselci yönteme benzerliği şüphe götürmeyen bir mantık örgüsü üzerinden, İslam'ın beş temel esasından biri olan bununla birlikte yüksek önemine işaret adına, dine de direk kılınan namazı ve buna bağlı sair ritüeli bir çırpıda, o anki serkeş(!) Arapların yoksun olduğu bir dinsel/askerî disiplini sağlamaya yönelik, Hz. Peygamber tarafından ihdas edilmiş iyi birer akılcı siyasete irca eder. Bu türlü bir mantıksal çıkarıma dayalı olarak icra edilen okumanın son kertede dinin her aslını, köklü bir yapıbozuma uğratacağını kestirmek zor olmasa gerek. Aynı bakış açılı bir yaklaşımla yılın zaten büyük bir bölümünü açlık sınırının altında geçiren bir Afrikalı da oruç ibadetinin açlığa dayanıklılığı ve açların halinden anlamayı amaçlayan düpedüz yerel bir pratik olduğunu öne sürerek zaten kendi hayatının amaçlanan şeylerin vücut bulmuş hali olduğunu dolayısıyla da bu ibadetin kendisini bağlamadığını düşünebilir. Pekâlâ bir Eskimo da oruç ritüelinin, çöl şartlarına dayanıklılığı arttırmaya yönelik düpedüz yerel bir pratik olduğu fikrini öne sürebilir. Sonra bunun üzerine, oruçtan maksadın, içinde bulunan çevresel koşulların zorluklarına aşinalık kazanma olduğunu, dolayısıyla sıcaklığın sıfırın altında seyrettiği kendi yaşam alanında, orucun soğuğa dayanıklılığı sağlamak amacıyla mebni olarak bir ay boyunca imsaktan gün batımına kadar sadece iç çamaşırlarıyla günü geçirme pratiğine evrilmesi gerektiğini iddia edebilir. Ya da peşpeşe uzun süreli gece ve gündüzlerin yaşandığı bir yerde, imsaktan gün batımına kadar demek olan zamansal aralığın, günlerce hatta aylarca sürebileğini göz önüne getirip, ideal oruç aralığını hesaplamak için karmaşık işlemler yapmayı zahmetli bularak dile getirdiği uçuk teklifi rafa kaldırmak pahasına da olsa, oruç denen şu ibadetin kendisine farz kılınmasını anlamsız bularak konu üzerinde düşünmeyi dahi boş bir iş olarak telakki edebilir.

Bir başka yerde Bebel kendince bir tespit daha yapar. Bu tespit az öncekinden daha az ilginç değildir:

⁴¹ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, Çev. Veysel Atayman, (Bordo Siyah Yay., İstanbul 2003), 47.

"...Ve birden çöken geceyle birlikte çöl de yaşamaya başlar. Çölün her yanında hayvanlar harekete geçer. Çeşitli ve çoğu tüyler ürpertici sesler çölün dört bir yanında yankılanırken, havanın temizliği ve inceliği, uzaklıkları neredeyse yok ederek, bu sesleri daha da yoğunlaştırır. Asabı bozulan, huzursuzlaşmış, tedirgin ve ürkekleşmiş insanların iyice uyarılan hayal güçlerinin, her yanda gecenin karanlık sessizliği içinde cirit atan, insanların peşlerine takılıp onlara zarar veren, gizli, esrarengiz ruhlar, hortlaklar yaratmasına yardımcı olmasının şaşılacak hiçbir yanı yoktur. Bu ortam yüzünden Arapların cinlere, perilere, hayaletlere inanma eğiliminin kökenleri çok uzak geçmişlere dayanır. Bu cin ve periler Kur'an'da yer alacaktır."⁴²

İşte yoğun yerel/tarihsel bir okumanın vardığı çarpıcı yorum! Ancak bu yorum, İslam açısından salt çarpıcı değil aynı zamanda doğrudan Allah'ın kelamına dolayısıyla da Allah'a imana etkiyen bir potansiyele sahip olmasından dolayı hayli sarsıcıdır da. Bu yaklaşıma göre Allah, "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"⁴³ derken aslında hiçbir zaman var olmayan, var olmadıkları için de asla ibadet edemeyecek olan hayal mahsulü imgelere seslenmekte; "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu alevden (semum) yaratmıştık."⁴⁴ dediğinde ise bu farazi(!) yaratıkların üzerindeki giz perdesini kalınlaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadır.⁴⁵ İnsanların kendi

⁴² Bebel, Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi, 28.

⁴³ Bk. Zariyat, 51:56.

⁴⁴ Bk. Hicr, 15:27

⁴⁵ Burada Kur'an'da geçen "cin" kelimesine bazılarının yaptığı gibi "yabancı" veya buna muadil manaların verilmesi, bu kelimenin geçtiği ayetlerin bütünü göz önüne alındığında imkânsızdır. Örneğin Rahman Suresi'nin 14. ve 15. ayetlerinde insanların balçıktan cinlerin ise halis ateşten yaratıldıkları belirtilir. Cinlerin insanlardan ayrı olarak ve onlardan farklı bir yaratılışla yaratılmış olduklarını açıkça belirten bu ayetler, "cin" kelimesine "yabancı" insanı ifade eden bir mana verilmesini imkânsız kılar. İster yabancı ister yerli bütün insanların ateşten yaratılmadıkları ayan beyan ortadadır. Öyleyse burada geçen "cin" kelimesi, ne manasına alırsa alınsın insandan farklı bir canlı türünü imler. Yine Zariyat Suresi 51:56. ayetinde ve En'am Suresi, 6:128. ve 130. ayetlerinde geçen "cin" kelimelerine de "yabancı" anlamının verilmesi bağlam ve anlam itibarıyla mümkün değildir. Arapların "yabancı" insanları ifade etmek için "cin" kelimesini kullanmış olmaları kelimenin bütünüyle bu manaya geldiğini düşünmek için yeterli değildir. Böyle düşünenler benzeyenle benzetilen arasındaki ilişkiyi doğru tayin etmemektedirler. Onların bu çıkarımına göre, bir kimsenin gücünü ve cesaretini ifade etmek için o kimseye "aslan" demek, "aslan"ın bir hayvan türü olarak hiç olmadığını, varsa da ismini güçlü ve cesur insanları ifade etmek için söylenen "aslan" kelimesinden aldığını iddia etmekle aynıdır.

korkularının psikolojik bir sonucu olarak intaç ettikleri gerçek dışı varlıklara hemen sahip çıkıp ibadete koşturan, söz dinlemedikleri takdirde de onları ateşle tıstıran⁴⁶ bir Tanrı!

Kur'an ayetlerine tarihsel/tarihüstü bağlamında getirdiği bakış açısı itibarıyla Öztürk'ün Bebel'le aynı çizgide buluşması beklenebilirdi. Ancak akademik izahatlarının önemli bir kısmını birçok meseleye getirdiği radikal yorumlarıyla şekillendiren Öztürk'ün yazınsal çalışmaları için konuşulacak olursa cinler konusunda getirdiği herhangi bir yoruma rastlayamadık. Cinler konusunda yaklaşımını anlayabileceğimiz tek kaynak, kaleme almış olduğu anlam ve yorum merkezli Kur'an çevirisi gibi görünmektedir ve burada cin meselesinde oldukça ihtiyatlı bir duruşa sahiptir. O, M. Ali'yi referans gösterip⁴⁷

Hâlbuki "cin" kelimesinin "yabancı insan" anlamına gelecek bir şekilde anlam kazanması, "cin" kelimesiyle ifade edilen varlık türünün insanlardan farklı bir boyutta yaşayan, duyu idraklerini aşan ve bu yönleriyle de esrarengiz canlılar olmalarıyla ilgilidir. Yani burada "cin"lerin insanlardan farklı olarak bilinmeyen bir varlık türü olması, o toplumda tanınmayan bilinmeyen yabancı insanlara "cin" nitelendirmesinde bulunulmasına neden olmuş olmalıdır. Bu nitelendirme "cin" olarak ayrı bir varlık kategorisinin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis böyle bir farklı varlık kategorisinin olduğunu teyit eder.

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.745/1344) "*Cinlerden de rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona yakıcı ateşin azabını tattırırız*" (Sebe', 34:12) ayetini tefsir ederken, "[Bu ayet için,] "Cin kelimesinden maksat, benî âdemden kuvvetli/mahir insanlardır ki, güçleri/kabiliyetleri sebebiyle cinlere benzetilmişlerdir." [demişlerdir.] Bu, fasit bir te'vildir ve aynı zamanda ayet hakkında tefsire ehil olanların söylediklerinin tamamıyla dışına çıkmaktır. Ayrıca bu yorum, zımında ilahî kudrete acziyet atfetme anlamını da taşımaktadır. Böylesi yorumlardan Allah'a sığınırız." ifadelerini kullanmaktadır. Verdiği malumata bakılırsa Kur'an'da geçen "cin" kelimesiyle ilgili tartışmalar onun döneminde de vardır. Ancak o, bu tartışmada taraf olanlarla ilgili bir atıfta bulunmaksızın doğrudan yapılan farklı yoruma yer vermek ve bu yorumu külliyyen reddetmekle iktifa ettiğinden "cin" kelimesine söz konusu farklı manayı verenlerin kimler olduğuyla ilgili bir yorum yapmak şu aşamada zordur ve ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, VII, 254.

⁴⁶ Bk. En'am, 6:128-130; Hud, 11:119 vd.

⁴⁷ M. Muhammed Ali, bazı ayetlerdeki "cin" kelimesini boyunduruk altına alınan "yabancı", "asi" kavimler manasında alır. Ancak o da bütün tarihselci ve akılcı eğilimlerine rağmen Kur'an'da "cin" kelimesinin geçtiği her yerde gaybî varlık kategorisinin dışında bir anlamı taşıyacak şekilde kullanılmadığını ikircikli de olsa kabul etmiş görünmektedir. Muhammed Ali'nin "cin" kelimesine mezkûr manaları verdiği Enbiya, 21/82. Ayet ile Sebe', 12. ve 14. ayetler için sırayla Bk. Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, (England, Surrey: The

onun görüşüyle muvafakat ederek bazı ayetlerdeki "cin" kelimesinin "yabancı", "üstün nitelikli" veya "asi" insan veya toplum anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸ Fakat bazı ayetlerde geçen "cin" kelimesini insandan farklı gaybî bir varlık türü olarak da gördüğünü düşündürecek bir konum alır.⁴⁹ Söz konusu ayetlerde geçen "cin" kelimesinin gaybî bir tür olarak farklı bir varlık kategorisinden başka bir şeye yorumlamayacak karakteri düşünüldüğünde başka bir çözüm yolu bulmak da zordur.

"Islamic Reviews" Office, 1917), 654, 837, 839 vd; ayrıca bk. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi: Kadiyanilik ve Kur'an*. (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 141-143.

⁴⁸ Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu, 2014): 376, 480, 481, 510; Öztürk, *Enbiya*, 21/82. ayetinin mealinde M. Ali'nin yorumunu isabetli bulur ve Tevrat'ın II. Tarihler'indeki bazı pasajların da bu yorumu desteklediğini belirtir. Makul bulduğu bir yorumu bizzat İsrâiliyatın kaynağı olarak gördüğü Tevrat'a onaylatmakta bir beis görmemesi şaşırtıcıdır. Bk. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 376; Aslında Öztürk tefsir çalışmaları için İsrâiliyâta oldukça merkezî bir rol biçer, Ancak İsrâiliyâta müracaat edilmesini tefsir ilmi için olmazsa olmaz telakki ederek yeri geldiğinde müspet hatta kaçınılmaz bir olgu olarak kabul etmesine rağmen tarihselci izahatlarını gerekçelendirmek için yerden yere vurduğu bütün konu ve betimlemelerin başta Tevrat ve İncil olmak üzere İsrâiliyât kaynaklarında daha fazlasıyla bulunduğu gerçeğini atlaması ya da görmezden gelmesi, onun İsrâiliyat karşısındaki duruşunun niteliğini tayin etmekte zorluk çıkarmaktadır. Şayet İsrâiliyâtsiz tefsir mümkün değilse Kur'an ayetleri bağlamında gittiği tarihüstü/tarihsel ayrımını hangi İsrâilî kaynaklarla gerekçelendirmiştir? Öyleyse tarihsellik/yerellik bağlamında yorumları ve yargıları genel itibarıyla doğrudan İsrâilî herhangi bir kaynakla veya İsrâiliyâta referans edilerek yapılmış herhangi bir çalışmayla uyumlu olmadığı aşikâr olan Öztürk'ün yaptığı şey tefsir olmaktan çıkıp bir başka şeye mi dönüşmektedir? Eğer burada İsrâiliyât, bir sonraki aşamada tefsir literatüründeki birçok bilgiyi hatta ayetlerin bizzat kendisini tarihselci anlayışına göre tenkit edebileceği bir noktaya taşımaya yarayan bir araç olarak kullanılmıyorsa, nasıl ve hangi amaçla tefsirde İsrâiliyâtın kullanım vucubiyetinden söz ettiği, ille de böyle bir vucubiyetin varlığı kabul edilecekse dahi tarihselci yaklaşımında bu vucubiyetin karşılığının ne olduğu cevaplanması gereken sorulardır. Öztürk'ün tefsirde İsrâiliyâtle ilgili yaklaşımları için Bk. Öztürk, *Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım*, *İslamî İlimler Dergisi*, 9/9-1, (Bahar 2014), 11-68.

⁴⁹ Bk. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 207, 273, 302, 329, 332, 425, 427, 467, 499, 506, 536, 555, 564, 566, 586, 588, 598, 599, 600, 637, 640, 647, 668; "Cin" kelimesinin Kur'an'ın bazı ayetlerinde insandan farklı duyularla algılanamayan bir canlı türü olarak bazı ayetlerinde de "yabancı" insan, kişi, toplum anlamında kullanıldığıyla ilgili bir çalışma için Bk. Hayati Aydın, "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak-The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017), 1623-1670.

Bebel'in cennet ahvaline getirdiği yorumsa, işin edebiyatı bir kenara bırakılırsa tarihselcilerin yorumuyla tek yumurta ikizi gibidir:

“Hz. Muhammed, kutsal din uğruna ölen savaşçılara öteki âlemdeki hayatı öylesine çekici bir biçimde tasvir etmişti ki, ölümden sonraki hayat, şehit düşene yeryüzünde ancak mücadeleye elde edilebilecek en büyük haz ve zevklerin bir devamı olarak görünüyordu. Taleplerinde son derece mütevazı olan Arap insanı, bir tek aşk konusunda alabildiğine duyarlı ve duyguları zor tatmin edilen bir insan olarak karşımıza çıkar. Güzel bir kadın her şeyden daha değerliydi onun için. Böyle bir kadın uğruna hayatını her an fedaya hazırdır. İşte, Hz. Muhammed'in öğretisine göre, cennetten güzel kadınlar eksik olmayacaktı. Tenleri kar gibi olan kara gözlü huriler, enfes vücutlarıyla en büyük mutlulukları sunmak için, onu cennette beklemekteydiler. Ayrıca tüm öteki hazlar ve zevkler; dans, müzik, görkemli saraylar ve bahçeler de cennetin donanımları arasındaydı. Yeryüzü hazlarından payını alan Arap, ölümünden sonra, bu en güzel hayallerine uygun düşen öteki dünyanın hazlarından da payını neden almasındı? İnsan bencildir, dünyanın sırf kendi için yaratıldığını/var olduğunu sanıp bir başka nedenin olabileceğini kavrayamaz. O zaman da dünyanın tadını iyice çıkarabilmesi için yeryüzündeki hayatın bitmeyeceğini, bitmemesi gerektiğini düşünür. Bu dünyada işler yolunda gitmemişse, umutları öteki dünyaya taşıyacaktır. İşte insanın bu bağlamda yürüttüğü basit aklın, öyle anlaşılacak bir yanı yok; kaldı ki böyle düşünmesi, insanın bencilliği göz önünde tutulduğunda öylesine doğaldı ki, öteki dünyayı vadeden öğretilerin kolayca yandaş bulmasına hiç şaşırılmamak gerek.”⁵⁰

Daha önceki satırlarda bu yaklaşım tarzının muadili tarihselci bir tevile dair ayrıntılı bir eleştiriye gidildiği için, Bebel'in bu tevilinde kalem oynatmaya gerek yoktur.

4- Standartlara Sahip Çok boyutlu Bir Bakışaçısının Gerekliliği

Kur'an'ı anlama noktasında farklı çıkış noktalarını oluşturan tarihselci ve anakronik perspektiflerin uzlaş(ıl)maz ve sınırları belirlenmemiş duruşları karşısında, çoğu zaman aynı sorunsal üzerinden birbirinden tamamen farklı yönde çözüm sunan fikriyatlar için pratik edilen telifî ve temzicî bir çizgiyi benimsemek en doğru ve ideal yol gibi görünmektedir. Şüphe yok ki, peygamberler çeşitli çağlara ve değişik durumlara gönderilmiş, her biri ötekilerin doğruluğunu tasdik ve ikrar etmiş, hüküm ve kurallar farklı olsa bile dayan-

⁵⁰ Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, 62-63.

dıkları ve söz konusu ettikleri ilkelerin hiçbirinde ayrılık göstermemiş, vahye dayalı yasalar üzerinden emir, hüküm ve yasaklar vaaz etmişlerdir. Bütün bunlarda belirleyici etken, an ve mekâna eşlik eden durumlar kümesi olmuştu; tıpkı Allah'ın "Her birine bir şeriat ve yol verdik." (Mâide, 5/48) ayetinde buyrulduğu gibi. Böylece ilkeler ve yasalar tam bir uygunluk içindeydi ve hiçbir şeyde bir farklılık söz konusu değildi.⁵¹ Bu demektir ki, Allah'ın bir peygamberle olan ilişkisi, başka bir peygamberle olan ilişkisinden farklıdır. Bu farkı doğuran amil, her bir peygamberin içinde olduğu özgün şartlarda ortaya çıkan konjonktüre dayalı bir değişimden başka bir şey değildir. Biz, Allah'ın "herhangi bir kavme o kavmin diliyle konuşmayan hiçbir peygamber göndermediğini" (İbrahim, 14/4) kavradığımızda, şunu da anlamış oluruz: Allah, -O'nu bilmemiz gerektiğini ifade ettiğinde- kendisini bize, zatına yaraşan tarzda değil, bize uygun düşen tarzda bildirir.

Varlığın bütünsel tahakkukunda, bu tahakkukun bir tür iki evresine teka-bül eden -biri "yukarı çıkıcı", diğeri "inici" olmak üzere iki yönünün var olduğu tasavvur edilebilir. Varlığın tezahür etmemiş olan ilkesinin, yaratılmışlar âleminde taalluk eden etkisi, Mutlak Güç'ün mahsus âleme "inici" bir tahakkukla sirayeti sonucu sadır olurken; yaratılmışlar âleminin tezahürdeki ilkelerinin, Mutlak Güç'e yükselmesi de "çıkıcı" tahakkukun etkisiyle mümkün olur. İnsan, Allah'ın "yeryüzündeki halifesidir." Bu yüzden, ona ilke ve yasalar sunan ilahî bildirge, olabildiğince yerel ve tarihseldir. Çünkü insan, yeryüzündedir ve yeryüzü, uzam ve zaman açısından olabildiğince değişken şartlarla maluldür. Aynı zamanda ilahî bildirge olabildiğince evrensel ve tarih üstüdür. Çünkü insan, yeryüzünde bir "halife"dir. Guenon'a göre, haçtaki biri yatay, diğeri dikey çizgiyle, dinin insanî ve aşkın boyutunu sembolize eder. Haçın yatay aynı zamanda kısa çizgisi, mahdut insanî boyuta, dikey aynı zamanda da uzun çizgisi ise namütenahi aşkın boyuta tekabül eder.⁵² Bu açıdan bakıldığında her bir ayet ya haçın yatay çizgisine ya haçın dikey çizgisine veyahut da tam bir haça benzer. Chittick de vahiy hakkındaki ayırmada benzer temaları kullanır.

⁵¹ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 118.

⁵² Rene Guenon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 26.

*“Vahiy tümeldir yani evrensel ve zaman üstüdür; çünkü onun gayesi hangi şekle bürünürse bürünsün, bireyi sınırlamalardan kurtarmak suretiyle, insani kemal ve mutluluğu meydana getirmektir. Şehadet yani “Allah’tan başka ilah yoktur” sözü, tüm inançlarımızın vahiy tarafından sonsuza çevrilmedikleri sürece, sınırlamalar olduğu, dolayısıyla aşılması gereken tanrıçıklar oldukları anlamına gelir. Vahiy tikel-dir yani tarihi ve yereldir; çünkü insanların farklı durumları, Sınırsız Olan’ın spesifik kendini sınırlamalar konusunda büyük bir çeşitlilik ister; öyle ki inanç lehinde olan çeşitli insani yetenekler, Mutlak Gerçeklik’e doğru yöneltilir ve O’na hazırlanır”.*⁵³

Vahyin ihtiva ettiği tümel hakikatler tikelde yankı bulur çünkü herhangi bir tümel hakikat, semboller ve aracı uygulamalar olmaksızın insanın ne zihnine ne de ruhuna aktarılabilir. Dolayısıyla paradoksal bir şekilde tikelde tümeli taşıyan anlamlar ve uygulamalar bütünü olarak geleneğin en iyi şekilde zapt u rapt altına aldığı, farz ya da sünnet, bütün ibadet biçimleri gerçek değerini burada izhar eder. Kur’an’ın mesajının daha iyi anlaşılmasını sağlama ya matuf her türlü yaklaşımın göz önünde bulundurması gereken nokta budur. Helenistik dönem Yahudiliği’nin önemli isimlerinden olan İskenderiyeli filozof Philon’un (ö. 50) sembollerin tümel hakikatleri taşımada yüklendikleri hayati vazifenin önemini sünnet uygulaması üzerinden çarpıcı bir şekilde vurguladığı şu cümleler oldukça manidardır:

*“Sünnet, her ne kadar hakkıyla ihtirasların, duyarlı(sız)lığın, dine aykırı düşüncelerin kesilip atılmasını simgeliyorsa da bundan dolayı biz, yine de emredilen uygulamayı kaldırmayız. Çünkü bu durumda tapınakta Tanrı’ya toplu olarak ibadeti ve başka binlerce dini töreni de terk etmek zorunda kalırız.”*⁵⁴

Metodolojik olmayan tarihselci okumaların Philon’un üzerine titrediği sünnet uygulamasından hiç de daha az önemli olmayan İslamî gelenekteki hakiki ya da sembolik değeri haiz yığınla uygulamayı onarılması güç hasarlara maruz bırakacağını ve tutarlı olmak durumunda olan dinî düşünceyi dağınıklaştırarak çelişiklere açık hale getireceğini düşünmek için bu yazı boyunca göstermeye çalıştığımız gibi yeterli gerekçelere sahibiz. Üstelik İslam mevzu bahis olduğunda hiçbir teolojinin söz konusu hasarları tamir etmek ya da ar-

⁵³ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 136.

⁵⁴ C. A. Kadir, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edt. M. M. Şerif, Çev. Kasım Turhan (İstanbul: İnsan Yay., 1995), I, 140.

kada bırakılan dağınıklığı toparlamak konusunda yeterli gelmeyeceği de ayrıca vurgulanmalıdır.

Sonuç

Allah'ın, aslına yabancılaştırılmış özgün ilke ve yasaları üzerindeki son revizyonun somut verileri olan bildirgesi yani son ilahî kitap olan Kur'an, yukarıda da birçok kez ve tarzda dile getirildiği üzere, tamamen tarihsel temalara yer verdiği gibi, tamamen tarih üstü temalara da yer verir. Bununla birlikte, bu iki karşıt temanın birbirine mezcedilmiş olduğu ayetleri de ihtiva ettiği açıktır. Bu Kitap'ta yerel/tarihî ifadelerin de olduğu düşüncesinin benimsenmesi, onun "biricikliğine" ve "i'cazına" halel getirmez. Bilakis onun i'cazı, kendisini biraz da yerel olanla evrenseli, zamanî olanla zamanüstünü harmanlayan eşsiz muhteva ve üslubuna borçludur. Aynı zamanda Allah, kendi mutlak yasa ve ilkelerini izhar edeceği an ve mekânın özgün mülâhaza ve fenomenlerine kayıtsız kalmamakla da kendi mutlak güç ve şanına halel getirmiş değildir. Bilakis O, kendi mutlak güç ve şanına yakışanı yapmıştır. Öyleyse Allah'ı, her tarihî ve yerel olgu için takdir etmiş olduğu bir durum söz konusu olduğunda, ille de tarih üstü ve evrensel mağzaya ulaştıracak bir kod vermesi görevine koşturmak, haddi aşmaktan öteye gitmeyen bir iyi niyettir. Tıpkı, sırf ona hak ettiği dinamizmi aşlamak amacıyla, onu standartsız bir tevile malzeme yapanların durumunda olduğu gibi. Birincileri Öztürk'ün tabiriyle 'kraldan fazla kralcı' bir konum belirleyenler iken, ikincileri ise 'kraldan az kralcı' bir yöntemi benimseyenlerdir. Bu yazı, 'kralın istediği kadar kralcılık' kesp etmeyi sağlayacak noktaya yaklaşmamıza yardımcı olmadığı - ve olmayacağı da- artık açıkça anlaşılan mezkûr aşırı uçlar arasında salınıp durmaktan kurtulmak gerektiğine yönelik mütevazı bir hatırlatmaya adanmıştır.

İlahi hitabın, okuma ve anlama faaliyetlerinde bir sorunmuşçasına merkeze alınan tarihsel ve tarih üstülük bağlamındaki çok boyutluluğu, "onu benzersiz bir kitap"⁵⁵ yapan ve "ne önünden ne de ardından batılın yaklaşamayacağı"⁵⁶ "olağanüstü" bir niteliğe sahip kılan özelliklerden birisidir. Öyleyse Kur'an'ı anlama çabaları, onun bu "olağanüstü" niteliğini dumura uğratan değil, bila-

⁵⁵ Bk. Fussilet, 41:41.

⁵⁶ Bk. Fussilet, 41:42.

kis, onun bu özelliğini merkeze alan bir ön hazırlıkla yapılmalıdır. Kuşkusuz bu da metodolojik açıdan standardizasyonun sağlanmasıyla gerçekleştirilecek bir olguya işaret etmektedir ki tarihselciliğin henüz bu standardizasyonun çok uzağında olduğu ve öznel karakterinin ortaya çıkardığı bu uzaklığın, kontrolsüz dolayısıyla da tehlikeli bir yapıbozumu davet ettiği aşikârdır. Bu tehlikeli yapıbozumun etki alanına girmemek için gözetilmesi gereken en önemli nokta, bakış açılarındaki öznelliğin paradigmayı yaran, parçalayan ve dağıtan bir faktör olarak değil bilakis hem paradigma tarafından kuşatılmaya izin veren hem de paradigmanın bünyesine eklenme başarısı gösteren bir keyfiyete sahip olmasıdır. Adorno *“Yanlış bir hayat doğru yaşanmaz.”* der. Yanlış bir bakış açısıyla da Kur’an doğru anlaşılamayacağına göre dinî ilim erbabının hangi mesaide teşrik etmesi gerektiği de ortadadır.

Günümüzde İslam dünyasının üzerinde dolaşan kesif kara bulutlara rağmen İslam ve onun paradigması, sadece modernist ilerlemeci pozitivist paradigmanın dünyayı içine sürüklediği apokaliptik kaosun karşısındaki yegâne alternatif değildir aynı zamanda ebedi kurtuluş için Allah’ın bütün kullarına sunduğu tek manevî seçenektir. İnsan tekinin *“dünya”* ve *“öte dünya”* sınırları için bu denli mühim bir rehberliğin icracısı olarak ilahî metinlere bir yorum ve anlama ameliyesi tatbik edilecekse bu tatbikatın *“ne”*si, *“nasıl”* ı ve *“niçin”* i, mevzu bahis rehberliği temellerinden yoksun bırakmamalı bilakis bu temelleri takviye edici bir nitelik arz etmelidir. Aksi takdirde bir yorum ve anlama mekanizması üzerinden *“murad edilen”* ile *“elde edilen”* arasında ortaya çıkacak dehşetli fark kimseyi şaşkırtmamalıdır. Öyleyse *“özellikle belirtilmek gerekir ki Kur’an yorumu entelektüel fantazilerimiz, hayallerimiz ve düşlerimizi serimleme alanı yahut ilgi çekmek ve beğenilmek arzusuyla ürettiğimiz ekstrem fikirleri teşhir meydanı değildir. Yorum hem bir ilmî faaliyet hem de bu ilmî faaliyetin neticesi ve semeresi olarak belli bir usule dayanmak zorundadır. Bunun yanında ölçütlere riayet açısından denetlenebilir ve sınırlanabilir olmalıdır.... Bu itibarla, Kur’an yorumu hem ilmî ahlak hem de mümince sorumluluk duygusuyla icra edilmesi gereken bir faaliyet olmalıdır.”*⁵⁷

⁵⁷ Mustafa Öztürk, Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, edt. Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 39.

Kaynaklar

- Ali, Maulvi Muhammad. *The Holy Qur'an*, England, Surrey: The "İslamic Reviews" Office, 1917.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: MK Yay., 2005.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak-The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017),1623-1670.
- Bebel, August. *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*. Çev. Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2003.
- Chittick, William. *Var olmanın Boyutları*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yay., 2. Baskı, 2007.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yay., 1999.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (nşr. Adil Aḥmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avviḍ), Beyrut 1422/2001.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Simavi Yay., 1993.
- Erdemci, Cemaleddin. "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu". *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006).
- Guenon, Rene. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. Çev. Fevzi Topaçoğlu. İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- ITIR, Nurettin. "Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi". *İslami İlimler Dergisi* 2 2006.
- Kadir, C. A. *İslam Düşüncesi Tarihi*. edt. M. M. Şerif. Çev. Kasım Turhan, İnsan Yay., c.1, İstanbul, 1995.
- Kotan, Şevket. "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 2, 2006.

- Öğüt, Salim. Salim Öğüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi*. 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, 2007: 221-244.
- Öğüt, Salim. *Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *İslami İlimler Dergisi* 2, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usul üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazuları*, Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, Ankara: Ankara Okulu, 2015: 206-231.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması, *Tefsir Geleceğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, edt. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu, 2017: 13-42.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/9-1, 2014.
- Öztürk, Mustafa. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", edt. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017:231-266.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr* (nşr.). Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi: Kadiyanilik ve Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Tatar, Burhanettin. *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yay., 1999.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammet b. Abdullah b. Bahadır eş-Şafii. *El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-VI, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.