

BİR YORUM ELEŞTİRİSİ: ÇAĞDAŐCI KUR'AN YORUMU ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehme PAÇACI

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

Kur'ân, İslam'ın klasik döneminde, birçok açıdan İslam disiplinlerinin inceleme konusu olmuştur. Tefsir disiplini tarafından Kur'ân, tarihi bağlamı ile yakından ilişkili bir metin olarak görülmüştür. Bu algılamaya uygun olarak Kur'ân'ı tarihsel bağlamı ve bu bağlamda kullanılan dil, tefsirin başlıca kaynakları olmuştur. Kur'ân'ın cümleleri bu bakış açısıyla hadis rivayetleri ve tarih kaynakların kullanılmasıyla açıklanmıştır. Yine Kur'ân lûgat, nahiv, sarf ve iştikak yönünden de ele alınmış, edebi açıdan da ma'âni, beyan ve bediî incelemelerinin konusu olmuştur. Bundan başka Kur'ân, teoloji, ahlâk, siyâset ve hukuk gibi alanlarda da İslam geleneğinin kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Klasik dönemde tefsir, kelâm ve fıkıh, İslam geleneğinin işletilmesi için gerekli olan üretimleri Kur'ân'a farklı metin yorum yöntemleri ile yaklaşarak ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada İslam'ın Çağdaş döneminde Kur'ân'a getirilen iki çok bilinen yorumu, yorum bilimsel açıdan çözülemeye çalışacağım. Bunun da ötesinde ayetlere getirilen yorumların bizzat anlamlarına dikkat çekeceğim. Bundaki temel amacım, Kur'ân'ı hangi amaçlar için yorumladığımıza ve söz konusu yorumlarımızı hangi yolları izleyerek yaptığımıza dikkat çekmektir. Başka bir ifadeyle ayetleri neden başka bir şekilde değil de belli bir şekilde yorumlamaktayız? Yorumlarımızı gerçekten sürecin başında benimsediğimiz yöntemlere sadık kalarak mı gerçekleştiriyoruz.? Bu yorumların amaçlarını ve yorumlarda izlenen yöntemleri bir yorum eleştirisi yaklaşımı ile ele almaya çalışacağım. İşleyeceğim örneklerde yeni bir hüküm önermek amacında olmayacağım. Çünkü metinlerden kuralsal hükümler çıkarmak, betimleyici bir yaklaşımdan tamamıyla farklı bir yorum süreci gerektirmektedir. Ancak, söz gelimi, neden Kur'ân'ın inişinden yaklaşık bin üçyüz yıl sonra köleliğin İslam'da olmadığı şeklinde bir yorum yapılmıştır ve bu doğru bir yorum olarak düşünölmeye başlanmıştır? Oysa İslam'ın klasik döneminde kölelik konusunda temel kaynaklara dayanan kapsamlı bir hukuk oluşturulmuştu. Bütün bu külliyâta karşın, bu yeni yorumun anlamı nedir? Keza Kur'ân'dan yola çıkarak çok eşlilik değil de tek eşlilik çıkarımında bulunmanın Müslümanlar açısından anlamı nedir? Bu yeni Kur'ân yorumlarını bizim için "doğru" ya da "yanlış" yapan unsurlar yönlemsel midir? Tek eşliliği Kur'ân'dan çıkaran yorum neden

doğru bir yorum olarak kabul edilmekte iken meselâ "Kur'ân'ın bu ilk emri eğitimin önemini vurgulamaktadır" yorumunu Kur'ân'ın ilk vahyedilen ayetlerinden çıkarmak yanlış olabilmektedir? Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Çağdaş dönemde "Kur'ân'a göre" hırsızın elini kesmek değil, ama onu hapsedmek doğru görülmektedir. Meselâ, çevreyi korumaya ve kalkınmaya işaret eden Kur'ân yorumları neden bazı okuyucular tarafından yanlış veya bir başkası tarafından, tam da ayetin doğru yorumu olarak kabul edilmektedir. Doğru kabul edilen Çağdaş yorumlar, izledikleri yöntemler açısından kusursuz çıkarımlar mıdır? Diğer yandan yanlış kabul edilen yorumlar, gerçekten yorumbilimsel yanlışlar nedeniyle mi yanlış olmaktadır?

KUR'AN'DA 'TEK EŞLİLİK' Mİ?

Yukarıda sorduğumuz soruların cevaplarını vermek üzere ele alacağım ilk örnek, çağdaş dönemde sıkça gündeme gelen 'tek eşlilik' hükmüne Kur'ân metni üzerinden ulaşan yorum olacaktır. Kur'ân'ın çok eşliliği değil, esasen tek eşliliği emrettiği şeklindeki yorumda izlenen akıl yürütme ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kur'ân, 4, Nisa Suresi 3. ayet ile Kur'ân öncesi Araplardaki sınırsız sayıda eş alma uygulamasını dört ile sınırlamıştır. Bu sınırlama sınırsız eşlilikten, fıkıh geleneğinin çiğnediği 'eşitlik' ilkesi gereği, tek eşliliğe ulaşmak için geçici bir düzenlemedir.¹ Bu ayet aynı zamanda çok eşliliğe adalet şartını koymakta ve eşler arasında adaletli davranmayacaksa kocanın tek eş ile yetinmesi gerektiğini belirtmektedir.²

"Yetim kızlara haksızlık etmekten korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan birer, ikişer, üçer veya dörder nikahlayın. Adaletsizlikten korkarsanız o halde bir tane nikahlayın veya cariyeleriniz ile yetinin. Bu yanlışla düşmemeniz için en uygun yoldur."

Aynı surenin 129. ayeti ise çok eşlilik halinde eşler arasında hiçbir şekilde adaletin sağlanamayacağını belirterek yoruma göre son noktayı koymaktadır: İşte "Kur'ân'ın uzun vadeli genel hedefi tek eşliktir".³

"Çok isteseniz de kadınlar arasında adaletli olmaya kesinlikle gücünüz yetmez. O halde birisine olduğu gibi yaklaşıp da diğerini havada asılı kalmış gibi

¹ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e Beyne Sindani'l-Hadase ve Mitrakati't-Taklid: Dirasa fi Tarihi'n-Nusus", *Aliş Journal of Comparative Poetics*, No.19 (1999), 29-65, s. 47.

² Muhammed Abduh, *el-A 'malu 'l-Kamile II*, Beyrut ve Kahire: Daru's-Şuruk, 1993/1414, s. 84 vd., 92-5, zikreden, Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s. 49, 63 vd.

³ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 146

bırakmayın. Eğer ilişkinizi düzeltir ve sorumluluklarınızı bilerseniz (*ittek*), Allah gafr ve rahmdir."

Çağdaş dönemde çok evlilik konusundaki böylesi bir kurgulama Muhammed Abduh'a kadar gitmektedir.⁴ Muhammed Abduh, 1899'da, Mısır hkmetinin şer'i mahkemelerde gerçekleştirmek istediği reform talebi üzerine, çok eşlilik konusunu Çağdaşçı bir yaklaşımla ele almıştır.⁵ Daha sonra gelen hemen bütün ağdaşılar, bu kurgulamayı küçük farklılıklarla izleyeceklerdir. Mesela, Musa Carullah, Kur'ân metni üzerinden tek eşlilik görüşünü delillendirmede aynı ayetleri kullanmaktadır. Ayrıca Carullah'a göre 3. ayette söz konusu edilen yetim kelimesi mecazen dul kadınlar anlamına gelmektedir. O, ayetler hakkındaki bütün rivayetleri bildiği halde bunları dikkate almaksızın bilinçli olarak "Kur'ân-ı Kerim'in ifadelerine uygunluğu tercih" ettiğini belirterek ayetlerin lafız düzeyindeki bir yorumunu ne çıkarır.⁶ Daha sonra Fazlur Rahman aynı delillendirmeyi tarihselci vurgusuyla geliştirmeye çalışacaktır.⁷

Amine Vedud Muhsin de onun bu yorumunu izleyecektir.⁸ Mahmud Muhammed Taha aynı sonuca, sadece söz konusu ayetlerin ilgili gördüğü kısımlarını alıntılama yoluyla doğrudan ulaşmaktadır.⁹ Ebu Zeyd de aynı sonuca ulaşmak için aynı ayetleri kullanmaktadır.¹⁰

Yukarıda söz konusu edilen ayetler, isminin de gösterdiği üzere kadınlarla ilişkin konuları ele alan ve Medine'de inmiş olan Nisa Suresi'nde yer almaktadır. Surede başka bazı konuların yanı sıra, yetim kızların haklarının korunması, evlilik, mehir, çok eşlilik, miras taksiminde erkek ve kadınların payı, vasiyet, fuhuş durumunda verilecek hükümler, haram olan kadınlar,

⁴ J.N.D. Anderson, "The Significance of Islamic Law in the World Today", *The American Journal Comperative Law*, Cilt. 9, No 2, (Spring,1960), 187-198, s. 193

⁵ *TDVİslam Ansiklopedisi*, "ok Evlilik", Kevser Kamil Ali, Salim ğt, VIII, 365-369 s. 367.

⁶ Musa Carullah, *Kur 'ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, yayına hazırlayan, Mehmet Görmez, Ankara,1999, s.72 vd.

⁷ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 145 vd.

⁸ Amine Vedud Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, ev. Nazife Őiřman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 128-131.

⁹ Mahmud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, terc. Abdullahi Ahmed an-Naim, New York: Syracuse University Press, 1987, 140 vd.

¹⁰ Ebu Zeyd, bu konudaki delillendirmesini Abduh'un yazdıklarını temel alarak oluşturmaktadır. Bkz. "Kadaya'l-Mer'e", s. 47 vd., 63 vd.

cariyeler ve evli kadınlar ile ilişkiler, sorunlu evliliklerde yapılacak işlemler gibi düzenlemeler ele alınmaktadır. Bu bakımdan 3. ve 129. ayetler Sure'nin bu metinsel ve tarihsel bütünlüğü içerisinde düşünülmelidir. Klasik din ilimlerine yöneltilen bütünlükten yoksun olmak şeklindeki Çağdaşçı eleştirilere¹¹ karşın İbn Cübeyr'den ve Dahhak'tan 3. ayetin tefsiri için aktarılan rivayetler, İslam öncesi uygulamalardan İslam'ın kendine has düzenlemelerine geçiş sürecini bütüncül bir bakışla sunmaktadır. Bu anlatımlara göre halk İslam öncesi adetlerini sürdürme gelmekteydi. İslam'ın gelmesi ile birlikte İslam'ı düzenlemeleri arka arkaya gelmeye başlayınca bazı konularda emirle, bazılarında ise yasakla karşılaştılar. Sonra yetimler hakkında da yeni hukukun hükmünü sordular ve bu ayet (4, Nisa:3) indi. Ayet, Said b. Cübeyr'e göre, yetimler ile sınırlı değildir ve nasıl yetimler hakkında adaletsiz davranmaktan korkulmasının gerektiği söyleniyorsa kadınlar için de aynı adaletsizlik korkusunu duymak gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır.¹² Dahhak'tan gelen rivayet nüzul sürecinin bu aşaması hakkında daha kapsamlı ve ayetler arasında bütünlüğü yakalayan bir bakış sunmaktadır: Cahiliye'de insanlar yetimin malını çekinmeden harcıyorlar, on kadın nikahlıyorlar ve babalarının karılarını alıyorlardı. Sonra, İslam'ın kadınlar hakkındaki görüşünü soruşturmaya başladılar. Allah da onlara yetim kızlar ve kadınlar hakkında öğüt verdi. Yetimler hakkında 2. (4, Nisa) ayet, kadınlar hakkında ise 3. ve 22. ayetleri indirdi.¹³

Metinsel ve tarihsel bağlamın genel bir tasvirinden sonra, şimdi çok eşlilik, tek eşlilik tartışmasında Çağdaşçı akıl yürütmede öne çıkarılan ayetlerin özel tarihsel bağlamlarına daha yakından bakacağız. Bunu, çağdaş yaklaşımın açık isteksizliğine karşın biz Ebu Cafer Taberi'nin (H. 224-310) tefsirindeki rivayetleri esas alarak inceleyeceğiz. Mesela Fazlur Rahman ayetler hakkındaki bu rivayetleri "açıkça spekülatif" bulmaktadır. Ne var ki o, bu kategorik eleştirisi için, hiç bir dayanak sunmamaktadır.¹⁴ Diğer birçok Çağdaşçı ise,

¹¹ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, terc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 210. Ayrıca Fazlur Rahman'ın "İslam'da Kadının Konumu" adıyla Türkçe'ye çevrilen çalışmasında "klasik tefsirlerde hiçbir zaman irtibatlandırılmadığını belirttiği" 2, 3, 127 ve 129. ayetlerin (*Bkz. İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 143) rivayetlerde çeşitli şekillerde irtibatlandırıldığını ve konunun dikkate değer bir bütünlük içinde ele alındığını görmekteyiz. Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsiru't Taberi*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Mahmud Muhammed Şakir, Daru'l-Me'arif, Mısır, 1969, VII, 538; 540; IX, 258 vd.

¹² Taberî, *Tefsir*, VII, 536.

¹³ Taberî, *Tefsir* VII, 538

¹⁴ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 143.

ayetlerin tarihsel bağlamını söz konusu bile etmeksizin sadece ayetlerin 'lafzı' üzerinden sonuca ulaşma yolunu seçmektedir. 3. ayetin, lafız düzeyinde velayet altındaki yetim kızlara ait hakların korunmasıyla ilgili olduğu açıklıkla ortadadır. Ayrıca, rivayetlerin ortaya koyduğu özel tarihsel bağlam, ayetin lafzıyla da bir tutarlılık içindedir. Urve, Hz. Ayşe'ye "yetim kızlara haksızlık etmekten korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan nikâhlayın." ayetini sorduğunu ve Hz. Ayşe'nin de ayetin, velisinin gözetimindeki yetim kızdan söz ettiğini söylediğini belirtmiştir. Buna göre veli, koruması altındaki yetim kızın güzelliğine ve mal varlığına sahip olmak ve onu diğer kadınlara verilen mehirden daha az miktarda bir mehirle nikâhlamak istiyordu. İlk olarak, velilerin bunu yapmaları yasaklandı ve gözetimleri altındaki yetim kızları, sadece mehirlerini tam olarak vererek adaletle nikâhlayabilecekleri bildirildi. Sonra velilerin yetim kızların mehirlerini tam olarak ödeyemeyeceklerse, diğer kadınlardan nikâhlamaları emredildi.¹⁵ İkrime, o günkü şartlara ilişkin daha açıklayıcı şu bilgiyi aktarmaktadır: "Adamlar, dört, beş, altı, on eş nikâhlıyorlardı ve 'Şu adam evleniyorsa ben neden evlenmeyeyim?' deyip yetiminin malını alıyor ve onu nikâhlıyordu. Bunun üzerine onların dördün üzerinde evlenmeleri yasaklandı."¹⁶

İbn Abbas'ın ayette belirtilen hüküm hakkındaki yorumu, yetim kızlar ve kadınlar ile çok evlilik sınırlaması arasında bugün bize anlaması zor gelen ilişkiyi daha doğrudan ifade etmektedir: Ona göre, "yetimlerin mallarını korumak için evlenme sınırlanmıştır."¹⁷ Öyleyse, yetimlerin haklarını korumak ile eş sayısının sınırlanması arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Başka bir ifade ile eş sayısının sınırlanması uygulaması nasıl olmuş da gözetim altındaki yetim kızların mallarının korunmasının bir yolu olmuştur? O günlerin tarihsel bağlamını bize aktaran rivayetlerin ışığında, velayet altındaki yetim kızlar, mehir tutarları, velayet ilişkisi bulunmayan kadın ve erkekler, çok evlilikte sınırsızlık gibi konular arasındaki ilişkiye daha yakından baktığımızda şöyle bir toplumsal-kültürel-ekonomik ilişkiler ağının ortaya çıktığını söylemek mümkündür: Yetim kızlar, malları ve bizzat velilerinin belirleyebildikleri düşük mehir miktarları ile

¹⁵ Taberî, *Tefsir*, VII, 532; Başka bir rivayette Hz. Ayşe, ayetin bir adamın yanında bulunan yetim kız hakkında olduğunu belirtmiştir. Kızın malı bulunmaktadır. Adam kızı beğenirse de onu malı için nikahlayabilir. Sonra onu döver ve ona kötü davranır. Adam bu konuda uyarılmaktadır. Taberî, *Tefsir*, VII, 533. İkrime'den gelen bir rivayet şu bilgiyi vermektedir: Kureyşli bir adamın karıları ve gözetiminde yetimler vardı. Sonra, malını kaybetti ve yetimlerin mallarına göz koydu. İşte ayet bunun üzerine indi. Taberî, *Tefsir*, VII, 535

¹⁶ Taberî, *Tefsir*, VII, 535

¹⁷ Taberî, *Tefsir*, VII, 535.

her zaman velilerinin nikâhına alabilecekleri bir imkânı oluşturuyordu. Diğer kızları veya kadınları nikâhlamak ise, erkekler arasındaki sınırsız evlilik rekabetinin de alabildiğine yükseldiği mehir tutarları dolayısıyla büyük maliyetler gerektiriyordu. Bu durum ise, velilerin elleri altındaki yetim kızların mallarına ve geleceklerine yapabilecekleri bir hak tecavüzünü kolay hale getiriyordu.¹⁸

Nitekim ayetin lafzına uygun söz konusu açıklamalar, şu anlama işaret etmektedir: Yetim kızları bırakın ve beğendiğiniz diğer kadınlardan dörde kadar nikahlayın.¹⁹ Böylece Vahiy ve Sünnet toplumda az bulunur hale gelen diğer kadınlara olan sınırsız talebe bir kısıtlama getirerek toplumda her zaman nikahlarına talip olunabilecek sayıda bulunmalarını sağlamıştır. Bu da dolaylı bir şekilde yetim kızlara olan yönelişi aşağıya çekmiştir. Ayrıca, söz konusu talep sınırlaması, velayet ilişkisi içinde olmayan kadınların mehirlerinde de bir düşüşü sağlamış olmalıdır. Çünkü artık toplumda bulunamaz kadar az değillerdir. Bu düşüş sonucunda, en azından diğer kız ve kadınlara verilen mehir miktarının, yetim kızlara verilen mehir miktarına eşitlenmiş olabileceği düşünülebilir. Ayrıca bu sınırlama erkeklerin mehir parası bulmak için, sorumlulukları altındaki kızların mallarına göz dikmelerine sebep olan önemli bir nedeni de ortadan

¹⁸ Urve, Hz. Ayşe'ye "yetimler hakkında adaletli davranmaktan korkarsanız kadınlardan hoşunuza gideni nikahlayın" ayetini sorduğunu ve Hz. Ayşe'nin de ayetin, velisinin gözetimindeki yetim kızdan söz ettiğini belirtmiştir. Velisi yetim kızı güzelliğine ve mal varlığına sahip olmak ve onu daha önce aldıkları kadınlara verdikleri mehirden daha az bir mehirle nikahlamak istiyordu. Velilerin bunu yapmaları yasaklandı. Velilerin yetim kızları mehirlerini tam olarak ödeyerek adaletle nikahlayabilecekleri bildirildi. Sonra yetim kızların mehirlerini tam olarak veremeyeceklerse, diğer kadınlardan nikahlamaları emredildi. (Taberî, *Tefsir*, VII, 532) Başka bir rivayette Hz. Ayşe, ayetin bir adamın yanında bulunan yetim kız hakkında olduğunu belirtmiştir. Kızın malı bulunmaktadır. Adam kızı beğenirse de onu malı için nikahlayabilir. Sonra onu döver ve ona kötü davranır. Adam bu konuda uyarılmaktadır. (Taberî, *Tefsir*, VII, 533) İkrime'den gelen bir rivayet şu bilgiyi vermektedir: Kureyşli bir adamın karıları ve gözetiminde yetimler vardı. Sonra, malını kaybetti ve yetimlerin mallarına göz koydu. İşte ayet bunun üzerine indi. (Taberî, *Tefsir*, VII, 535) İkrime şu bilgiyi vermektedir. Adamlar, dört, beş, altı, on eş nikahlıyorlardı ve: "Şu adam evleniyorsa ben neden evlenmeyeyim?" deyip yetiminin malını alıp onu nikahlıyordu. Bunun üzerine dördün üzerinde evlenmeleri yasaklandı. (Taberî, *Tefsir*, VII, 535); Yine İbn Abbas'tan gelen başka rivayet, erkeklerin yetimin malı ile sınırsız evlendiğini ve Allah'ın bunu ayetle yasakladığını belirtmektedir. Taberî, *Tefsir*, VII, 535.

¹⁹ Said b. Cübeyr'den gelen başka bir rivayet de halkın yetim kızlar hakkındaki soruları üzerine, "hoşunuza giden kadınlardan iki, üç, dört nikahlayın" ayetinin geldiği yorumunu aktarmaktadır Taberî, *Tefsir*, VII, 537

kaldırmıştır. Başka bir ifadeyle çok eşliliğin dört ile sınırlanması, yetim kızların gerek kendilerine ve gerekse mallarına olan talebin düşmesi ve dolayısıyla onlara yapılan haksızlıkların²⁰ önüne daha kolay geçilebilir hale gelmesine neden olmuştur.

Ancak hemen belirtmek gerekir ki genel siyaseti itibariyle böyle bir düzenleme, daha çok alt bir başlık olarak nitelenecek 'yetim kızlar' sorununu aşmakta, evlilik ve aile kurma konusunda Sami dini hukuk geleneğinin adalet tanımına uygun genel bir düzenleme çerçevesine ulaşmaktadır. Katade'den gelen bir rivayet, ayetin bu anlamını vurgulamaktadır: "Nasıl yetimlere kötü davranmaktan korkuyor ve bundan kaygı duyuyorsanız, bütün kadınlar için aynı korkuyu duyun. Cahiliye'de erkekler on veya daha az sayıda evleniyorlardı. Allah dördü helal kıldı ve kadınların sayısını dörde indirdi. Buna göre ayet dört kadına adil olmaktan korkarsan , yoksa iki, o da olmazsa bir eş alın. Bir kadına da adil olmaktan korkarsan o zaman elinin altındaki cariyeyi al" demektedir.²¹

Genel olarak Çağdaşçı yorum, 3. ayette önceki sınırsız eş uygulamasının tek eşlilik yönünde bir aşama olarak²² adalet şartlı ile dört ile sınırlandığını ve çok eşlilik durumunda, zaten adaletin sağlanamayacağı gerekçesiyle çok eşliliğin değil tek eşliliğin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Ancak ağdaş yorumcular arasında Fazlur Rahman bu yorumda bir çelişki görmektedir. Çünkü bu yorum, geçici olarak da olsa Kur'an'ın dört hanıma kadar evlenmeye izin verdiğini, ancak diğer taraftan da çok sayıdaki eşler arasında adaletin sağlanamayacağını kabul etmektedir. O halde, adalet sağlanamayacaksa neden çok evliliğe izin verilmektedir. Oysa Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi bu hükmün geçici olduğunu belirten bir gerekçe yoktur.²³ Bu defa Fazlur Rahman, diğer

²⁰ 4. Nisa, 127. ayetin nzl sebebi ile ilgili olarak verilen rivayetler, yetim kızların, velileri tarafından nikhlanmadığı ve yetimlerin mallarını ellerinden çıkarmamak amacıyla başkalarıyla evlenmelerine de engel olunarak bir diğer şekilde haksızlığa uğratıldıklarını aktarmaktadır. Mesela Hz. Ayşe, söz konusu ayetin, velisinin koruması altındaki ve ortağı olduğu yetim kadını nikhlamadığı ve malı kaybetmemek için de başkası ile evlenmesine izin vermediği bir duruma ilişkin indiğini belirtmektedir. Taberî, *Tefsir*, IX, 254 vd.

²¹ Taberî, *Tefsir*, VII, 537; 538 vd.

²² Bkz. Abduh, *el-A'malu'l Kamile II*, s. 84 vd., 92-95 zikreden, Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s.49; Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, s.141; Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s.47; Fazlur Rahman da ağdaşçıların bu yaklaşımını dile getirmektedir. Bkz. "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 144 vd.

²³ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 145 vd.

Çağdaşçılığın içine düştüğü çelişkiden kaçabilmek amacıyla 3. ayetteki çok evlilik iznini ısrarla sadece yetim kızlarla sınırlama yoluna gitmektedir. Fazlur Rahman'a göre bu konudaki ayetler özellikle yetim kızlar ve onların velileri hakkındadır.²⁴ Ayrıca Fazlur Rahman ayetlerin tarihsel bağlamına dikkat etmedikleri ve bu tarihsel arka planı göremedikleri için de diğer Çağdaşçılığın eleştirmektir.²⁵ O, 4, Nisa:127. ayetin, 3. ayetten önce indiğini ve ayetteki "yetim kadınlar" (*yetama'n-nisa'i*) ifadesiyle çok eşlilik izninin sadece yetim kadınlara özel kılındığını ileri sürer²⁶ ve buna da tarihsel bir delil olarak "çok evlenme sorununun öksüz kızların söz konusu olduğu bir ortam içerisinde çıkmış" olduğunu gösterir.²⁷ Bilebildiğimiz kadarıyla bu yorum, çağdaş dönem de dâhil şimdiye dek düşünülmemiş bir yorumdur. Fazlur Rahman 127. ayet üzerinden geliştirdiği bu yorumunu 3. ayetin lafzına da taşıyarak, ayetteki "kadınlardan" (*min'ennisa'i*) ibaresini yetimliğe atıfla "yetim (kadınlardan)" şeklinde tercüme etme yoluna gider.²⁸ Ne var ki metinsel ve tarihsel açıdan çelişik bir Çağdaşçı yoruma çözüm getirmeye çabalayan Fazlur Rahman'ın, bu başka bir Çağdaşçı çözüm önerisi, yorum yöntemi açısından yeni sorunlar getirmektedir. Öncelikle Fazlur Rahman, tarihsel şartları göz önüne almadıkları için diğer Çağdaşçılığın eleştirirken ve bunun gerekliliği üzerinde ısrarla dururken,²⁹ kendisi bu yorumu için geçerli tarihsel kanıt göstermemektedir. Daha da ötede, onun bu yorumu 3. ayetin lafzi anlamını yadsımayı da hedeflemektedir. Tek başına, 127. ayette, (*yetama'n-nisa*) "yetim kadınlar" ifadesinin bulunmasının, neden çok evlilik izninin sadece yetimlerle sınırlanması gerektiği yönünde bir gerekçe oluşturduğunu anlamak oldukça güçtür. Oysa 127. ayetin tefsirinde, ayetin iniş sırasına, ayetler arasındaki ilişkiye ve yetim kadınların tanımına dair metnin lafzi anlamı ile örtüşen, zorlamadan uzak, oldukça tutarlı ve diğer ayetlerle de bütünlük sergileyen tarihsel bilgiler bulunmaktadır. Rivayetler, 127. ayete ait tarihsel ortamın yetim kızların ötesinde küçük erkek çocuklara yapılan çeşitli haksızlıklara ilişkin olduğunu belirtmektedir. Yetim kızlar, velileri tarafından evlendirilmeyerek mallarına el konuluyor, mehirleri düşük miktardan tespit ediliyor, yetimler ve küçük oğlan çocukları mirastan mahrum ediliyordu. Hz. Ayye'ye göre, Rasûlullah'a bu konuda soru sorulmuş ve bu ayet de 3. ayette

²⁴ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 143 vd.

²⁵ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 146.

²⁶ Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 143, 146.

²⁷ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur 'ân, s.91.

²⁸ Fazlur Rahman'ın bu tercümesi ayrıca ayetteki "ev ma meleket eymanukum" (veya sahip olduğunuz cariyelerle) ibaresini atlayan eksik bir tercümedir. Bunun için orijinal metne bkz. *Major Themes of the Qur'an*, Biblioteca Islamica: Chicago, 1980, s. 47.

²⁹ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 145 vd.

belirtilen hükümleri hatırlatmıştır.³⁰

Diğer taraftan, Fazlur Rahman'ın çok evliliği yetim kızlara ait bir uygulama olarak gören yaklaşımı, Müslüman olmadan önce dördün üzerinde eşe sahip olmuş Ashab'ın İslam'ı kabul etmeleri sonucunda Rasulullah'ın ayetlerdeki hükmü uygulamasına dair tarihi rivayetleri de yadsımak durumundadır. Fazlur Rahman'a ait yorumun sunduğu eksik resim Rasulullah'ın dördün üzerinde eşi olan yeni Müslüman olmuş ashâba (Gaylan b. Seleme es-Sakafi, Kays b. Haris, Nevfel b. Muğire, Urve b. Mes'ud) eşlerinden dördünü

³⁰ İbn Abbas, 127. ayetin, Cahiliye'de kadına ve baliğ olana dek oğlan çocuğa miras verilmediğini, bunun üzerine bu konuda bilgi edinmek için soru yöneltildiğini ve ayetin de Sure'nin başında daha önce inen feraiz hükümleriyle bunun cevabını verdiğini belirtmektedir. Taberî, *Tefsir*, IX, 253 vd. Hz. Ayşe, ayetin, velinin koruması altında ve ortağı olan yetim kadını nikahlamadığı ve malını kaybetmemek için de başkası ile evlenmesine izin vermediği bir duruma ilişkin indiğini belirtmektedir. Taberî, *Tefsir*, IX, 254. Said b. Cubeyr'den gelen rivayet, ayet hakkında daha ayrıntılı bilgiler verir: "Sadece buluğa eren erkekler miras alır, küçük erkek çocukları ve kadınlar ise almazlardı. Nisa Suresi'nde miras ile ilgili ayetler inince bu durum, insanlara zor geldi. İş yapmayan ve işe katılmayan erkek çocukları ve kadınlar miras alıyordu. İkiisi de mal üreten adamlar gibi mirasçı oluyorlar dediler. Bu konuda yeni bir ayet gelmesini beklediler. Yeni bir ayet gelmediğini görünce, "Öyleyse bundan kaçış yok" dediler. Sonra Rasulullah'a (sav) sormaya karar verdiler ve sordular. Allah da bu ayeti indirdi. "Kadınlar hakkında hüküm istiyorlar. De ki onlar hakkındaki hükmü ve kitapta geçenleri size açıklıyor" ibaresi, surenin başına işaret etmektedir. Said b. Cübeyr, ekleyerek şunu belirtmektedir: Veli, kadın güzel ve mal sahibi ise, onu nikahlıyor ve kendine ayırıyordu. Kadın güzel değil ve malı da yoksa, onu başkasına nikahlıyor ve kendisi almıyordu. Taberî, *Tefsir*, IX, 254 vd. İbrahim'den gelen başka bir rivayet, yetim kız çirkin ise, ona miras vermiyorlar, ölene kadar hapsedip evlenmesine izin vermiyorlar ve mirasını alıyorlardı. Allah da bu ayeti indirdi. Taberî, *Tefsir*, IX, 255. Hz. Ayşe'den gelen başka bir rivayet ise, 3. ve 127. ayet arasında ilişki kurarak Urve b. Zubeyr'in 3. ayet hakkındaki sorusuna Hz. Aişe ise şu açıklamayı yapar: "Ey kardeşimim oğlu, bu velisinin koruması altında bulunan yetim kızdır. Kız velisinin malına ortaktır. Velisi kızın malını ve güzelliğini beğerir. Veli, mehirinde hak gözetmeksizin onu nikahlamak ister. Başkasına verdiği mehiri ona da verir. Onlara adil davranmak şartı ile onları nikahlayabilecekleri konusunda ve onlara en yüksek rayicten mehir vermeleri gerektiği yolunda uyarıldılar. Ayrıca diledikleri diğer kadınlarla evlenmeleri emredildi. Sonra, Hz. Ayşe, Ashab'ın bu kadınlar hakkında Rasulullah'tan (sav) hüküm talep ettiklerini ve bunun üzerine Allah'ın 127. ayeti indirdiğini belirtmiştir. Hz. Ayşe, (127.) ayette Allah'ın Kitap'da okunanlar olarak zikrettiğinin 3. ayette geçtiğini söylemiştir. Taberî, *Tefsir*, IX, 258 vd

belirleyip diğerlerini boşamasını emrettiğini bize aktaran ve diğer anlatımlarla ve metinlerle uyumlu rivayetleri görmezlikten gelmemizi gerekli kılmaktadır.³¹ Bu rivayetlerle tutulan eşlerin yetim olmaları gerektiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Diğer taraftan Fazlur Rahman, İslam öncesinde Araplar arasında çok eşliliğin bir kayıt olmaksızın yaygın olduğunu tarihsel bir gerçek olarak kabul etmiş³² olsa da bu tarihi bilgi ayetlere ilişkin yorumunda etkin kılınmamaktadır. Böylece onun bu yorumu esasen, Kur'ân'ın ve daha özel olarak Nisa Suresi'nin genel tarihsel bağlamı ve söz konusu ayetin özel tarihi bağlamı açısından güç kazanması oldukça zor bir yorumdur ve tarihsel şartlara ait resmi bir bütün olarak görmemize engel olmaktadır.

Diğer taraftan, Fazlur Rahman'ın "yetim kızlar" yorumu, esasen onun, yetim kızlarla sınırlı olan çok evlilik iznini sonraki yıllarda "kayıtsız şartsız umumi"leştirdiğini iddia ettiği ashâb ve tabiûn neslini bir şekilde eleştiri konusu yapmasını sağlayacak bir neden oluşturmuş olmaktadır.³³ Fazlur Rahman, Hz. Ömer dönemiyle çok eşlilik uygulamasının yaygınlaştığı şeklindeki çıkarsama denemesini, bu dönemde fetihlerle sonuçlanan savaşlar sonucunda kadınların kolay elde edilebilir hale gelmesi ve dul ve yetimlerin sayısının artmış olacağı tarihi arka planına dayandırmak istemektedir. Ebu Zeyd, bu uygulamayı "yetim kızlar" kayıtlamasına gitmediği için, daha doğru bir şekilde, çok eşliliğin yanısıra boşanma ve miras konuları hakkındaki hukuki düzenlemelerin daha erken bir tarihte, sûrenin indiği tarihsel dönemde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ebu Zeyd, Sûre, Uhud vak'asından sonra Hicret'in 4. yılında inmiş olduğu için yetim ve dulların çok sayıda bulunduğu şartlarda inmiş olduğunu düşünmektedir.³⁴ Gerçekten, Kur'ân'ın bu korumayı acilen gündeme getirmesine neden olacak özel şartlardan söz edilebilir. Bunlar arasında, Hz. Ömer döneminden ve İslam ordularının uzun süren seferleri dolayısıyla ortaya çıkmış ve belki de daha da ağırlaşmış olan şartlardan çok önce, Uhud vak'ası konuyu hızla gündeme taşımış olabilir. Ancak, bize göre bu tikel olaylar tarihsel gerçekliğin sadece birkaç parçasını bize sunabilir. Daha bütüncül bir art-zamanlı yaklaşım ise bize göre, Sami toplumsal ve siyasi yapılanmasının bir sonucu olan kabile savaşlarının oluşturduğu ve Kur'ân tarafından en başından beri miras alınan şartları dikkate almalıdır. Nitekim

³¹ Tirmizi, 'Nikâh', 33; İbn Mâce, 'Nikah', 40; Beyhaki, Daru'l-Baz, Mekke, 1994, VII, 184; İbnu'l-Arabi, *Ahkamu 'l-Kur 'ân.*, tahkik, Ali Muhammed el-Bacavi, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, tarihsiz, I, 313.

³² Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 144.

³³ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 144.

³⁴ Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s. 47.

yetim kızlar konusu Fazlur Rahman'a göre de, Kur'ân'da Mekke döneminden beri ele alınan bir konudur.³⁵ Bu yüzden bize göre, Kur'ân'ın yetimlerin ve genel çerçevede zayıf kadınların haklarını korumak için uygulamaya geçirdiği kayıtsız çok eşliliği sınırlama çaresinin, vahiy sonrasında başlatılması değil, ama nüzul döneminde zaten başlatılmış olan bu uygulamanın sonraki bu dönemde de en azından aynı şekilde devam ettirilmiş olması akla en uygun gelen tutum olurdu. Başka bir ifadeyle, vahiy sonrasındaki şartlar eğer, Fazlur Rahman'ın görüşüyle yetim kızlarla sınırlı hükmün umumileştirilmesini getirdiyse, neden daha İslam öncesinden beri var olan ve Mekke döneminden başlayarak Kur'ân'da dikkat çekilen ve Medine'de de hukuki çerçevede yetimlerin koruma altına alınmasını gerektiren aynı şartlar, ayetin indiği andan itibaren bütün kadınları kapsayan sınırlı bir çok eşlilik düzenlemesine yol açmamış olsun. Fazlur Rahman birçok metinsel ve tarihi dayanağı bulursa da bu ve benzer ihtimaller üzerinde hiç düşünmemektedir. Kaldı ki yetimlerin korunması konusu sadece Kur'ân'ın özel bir konusu olmamıştır. Miskinlerin, yetimlerin ve dulların haklarının korunması meselesi Vahiy Geleneği tarihi boyunca Kur'ân'ı tarihsel şartlarını aşan bir hukuk anlayışının ana konu başlıklarından birisi olmuştur. Bu kesimin gözetilmesi, benzer toplumsal siyasi ilişki biçiminin bir sonucu olarak Musa şeriatında da özel hassasiyetle ele alınan bir konudur.

"Garip ve öksüz hakkında hüküm değiştirmeyeceksin ve dul kadının esvabını rehin almayacaksın... Tarlanda ekinini biçtiğin zaman, onu almak için dönmeyeceksin; ellerinin her işinde Allah'ın Rab seni mübarek kılsın diye garibin, öksüzün ve dul kadının hakkı olacaktır."³⁶

Sami dini geleneğine ait genel tarihsel perspektifi, çok eşliliğe ait hukûki düzenleme bağlamında bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Yetimlerin korunması, çok eşlilik ve kadınlara ilişkin düzenlemeler konusunda Kur'ân'ın yaptığı düzenlemeyi Vahiy Geleneği'nin yeni üyesi İslam şeriatının içeriğini oluşturma sürecinde değerlendirmek yanlış olmaz. Bu çerçeve bize tarihsel açıdan daha bütüncül bir bakış sunmaktadır. Esasen ilginç olarak surenin 26. ayeti bu perspektifi açıklıkla ifade eder: "Allah size açıkça bildirmek, sizden öncekilerin yollarına (*sunen*) iletmek ve günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah alim ve hakimdir." Kur'ân öncesinde, Cahiliye Araplarındaki kadınlara ilişkin uygulamalar, esasen Sami dini geleneğinin hukuk çerçevesinin dışına taşmakta, onun sınırlarını çiğnemekte idi. Kur'ân'ın ve Sünnet'in yaptığı ise, genel olarak bu hukuk dışı uygulamaları, söz konusu hukuki geleneğin sınırları (*hudûd*)

³⁵ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 144.

³⁶ Tesniye, 24:17-19; ayrıca bkz. Tesniye, 24: 20-22

içerisine çekmek olmuştur.³⁷ Çok eşlilik uygulamasına bir sınırlama getirilmesi ve bu sınırlamadaki sayının dört olarak belirlenmesi de bu düzenlemelerden birisi olarak görülebilir. Nitekim Kur'an'dan önce Bâbil Talmûdu, Yahudi hukuk geleneğinde hukuk sınırları içinde kalabilen çok eşliliği dört sayısı ile sınırlamıştır. Üstelik eş sayısının dört olarak belirlenmesi, aynı geleneğin adalet tanımı çerçevesinde yapılmış, kocanın eşlerine ayıracağı zamanın bir haftalık sürelerle bir ayda tamamlanabilmesi olarak gerekçelendirilmiştir. Buna göre koca, bir ay zarfında bütün hanımlarına ayırdığı eşit sürelerle adaleti sağlamış olacaktır.³⁸

Çağdaş tek eşlilik yorumunda Nisa Suresi 129. ayetinde geçen "adalet" kelimesi anahtar kavram olarak kabul edilmektedir. Yine Taberî'yi esas alarak ilerleyecek olursak, onun aktardığı rivayetlerle bu kavramın, ayetin ilk muhataplarınca nasıl anlaşıldığına dair değerli bilgiler verdiğini görmekteyiz. Öncelikle bu rivayetler incelenecek olursa, ayetlerin ilk muhataplarının 'adalet' anlayışlarının yukarıda değindiğimiz Sami kültürü ve hukuk anlayışı ile ilgi çekici bir örtüşme içinde olduğunu gözlemleriz. Evlilikte ve birden çok eş arasında sağlanacak adalet, ayetin ilk muhataplarınca kocanın eşleri arasında geçireceği zamanı adil olarak bölüştürmesi; ilgisi ve sorumluluğunu her bir eşe eşit olarak göstermesi olarak görülmüştür. Sevgi duygusu ve kalbe hükmetmek ise ilk muhataplar tarafından, insanın sorumluluğunu ve gücünü aşan bir fiil olarak algılanmıştır. Çağdaşçı yaklaşımın Kur'an metnini ve Sünneti aşan örneklerde sık sık başvurduğu Hz. Ömer de bu konuda ayeti ve sünneti aşan bir yorum önermiş değildir. Aksine onun da diğer Ashab ile bir oydaşım içinde olduğu görülmektedir. Katâde'nin rivayetine göre Ömer b. Hattâb, bu ayette sağlanması gereken adalete ilişkin olarak "Allah'ım kalbimin sahibi ben değilim. Ancak bunun dışında adaletli davranmayı umarım/dilerim"³⁹ demektedir. Ebu Kalâbe'nin rivayeti bu tutumun kaynağının Rasulullah olduğuna işaret eder. "Rasulullah eşleri arasında günleri bölüştürerek adâleti sağlardı. Sonra 'bu elimden gelen bölüştürmedir. Senin elinde olan, ama benim elimde olmayan bir şeyden ötürü beni kınama derdi" demektedir.⁴⁰

³⁷ Bkz. 4, Nisa:13.

³⁸ Bu konuda verilen doğru öneri: Daha fazla değil, ama sadece dört kadınla evlenmelidir. Böylece her bir eş bir ay içinde ziyaret edilmiş olsun. *Babil Talmudu, Yebamoth, Folio 44a*. Bkz. Musa b. Meymun, *Mishneh Torah, Hilkhoh Ishut* 14:4: 'Bu yüzden hakimler, bir kişinin dörtten fazla eşle asla evlenmemesini emrettiler. Ayrıca bkz. *The Mishnah*, terc. Herbert Danby, London: Oxford University Press, 1933, s. 260.

³⁹ Taberî, *Tefsir*, IX, 286.

⁴⁰ Taberî, *Tefsir*, IX, 286; 289.

Tarihsel bağlama ilişkin bütün anlatımlara karşın, Çağdaşçı yorumcular ayetin lafzına sığınmış ve ayetteki 'adalet' kelimesini tarih üstü ve mutlak bir içerikle tanımlama yoluna giderek çok eşlilikte adaleti ve eşitliği gerçekleştirmenin imkansızlığını vurgulamıştır⁴¹. Tarihsel bağlamda, ayetin gerçekleştirmesi zor duygusal bir hassasiyete olan işaretinin ilk muhataplarca da anlaşılmiş olduğu rivayetlerden görülebilmektedir. Nitekim, kocanın her bir eşe duyduğu sevginin adalet kavramında bir yeri bulunmaktadır. Ubeyde'den gelen rivayetler, ayetin "çok istesenez de kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız" ibaresini eşlere gösterilecek sevgi (*el-hubb*) ve cinsel birleşme olarak açıklamaktadır.⁴² İbn Abbas ayeti, "ne kadar istesen de her birine duyduğun arzuda (*eş-şehve*) adaleti sağlayamazsın" şeklindeki bir ibare ile açıklamaktadır. Onun başka bir açıklamasında ise, Ubeyde'nin kelimeleri tekrar edilmektedir: "sevgi ve cinsel birleşme konusunda" adâleti sağlamak.⁴³ Ancak rivayetlerden ayetin tarihsel bağlamında ilk muhatapların eşler arasında karşılanabilecek veya ulaşılabilecek bir adâletten sorumlu olduklarını anladıkları görülmekte ve yorumların hiç birisinde yerine getirilmesi mümkün olmayacak bir şart dolayısıyla, tek eşliliğin bir kurum olarak algılandığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Ayetlerin birden çok eş arasında adaletli olmayı hedef gösteren lafzı da bu anlamayı desteklemekte ve lafzen ele alındığında bile adaletin sevgi ile kısıtlanmasını güçleştirecek bir yönde ilerlemektedir: "O halde birisine olduğu gibi yaklaşıp da diğerini havada asılı kalmış gibi bırakmayın. Eğer ilişkinizi düzeltir ve sorumluluklarınızı bilerseniz (*ittaku*), Allah gafur ve rahimdir." Ayetin "O halde birisine olduğu gibi yaklaşıp..." şeklindeki ibaresi, Hasen tarafından birleşme için ziyaretin ve günlerin bölüşümü olarak yorumlanmıştır.⁴⁴ Mücahid ise ibareyi "bilerek kötü davranmayın" veya "kötülük ve zulüm etmek" şeklinde açıklamaktadır.⁴⁵ Süddi ise, kocası "ondan uzaklaşır, ona geçimi için gerekeni vermez ve ona birlikte olmak için bir gün bile ayırmaz" şeklinde yorumlar.⁴⁶ Ayetin "havada asılı kalmış gibi bırakmayın" şeklindeki ibaresini, İbn Abbas ve Mücahid, "ne dul olarak ne de evli olarak

⁴¹ Abduh, *el-A 'malu 'l Kamile II*, s. 84 vd., 92-95, ayrıca bkz.78, 83, zikreden, Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s.63.; Carullah, *Hatun*, s. 74; Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleler II*, s. 143-146; *Ana Konularıyla Kur 'ân*, s. 90 vd.; Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s. 47-49,63 vd. Mahmoud Muhamed Taha, *The SecondMessages*, s. 141.

⁴² Taberî, *Tefsir*, IX, 285.

⁴³ Taberî, *Tefsir*, IX, 286.

⁴⁴ Taberî, *Tefsir*, IX, 288.

⁴⁵ Taberî, *Tefsir*, IX, 288 vd.

⁴⁶ Taberî, *Tefsir*, IX, 289.

bırakmak" olarak anlar.⁴⁷ Katade, "Hapsedilmiş, tutuklanmış" olarak tutmak⁴⁸; Dahhâk ise "onu kocasız gibi bırakmak"⁴⁹ şeklinde anlamışlardır. Ebû Hureyre'den gelen rivayette Rasulullah, "iki eşinden birine yaklaştığı halde diğerinden uzaklaşan kişi Kıyamet günü bir yanı /felç düşecektir" demiştir.⁵⁰ Ayetteki adalet kavramının bu şekilde anlaşılmasının Kur'ân'ın içine indiği tarihsel bağlama hiç de uzak olmadığını, Sami dini geleneğinden başka bir delil ile destekleyebiliriz. Eski Ahit'in Çıkış bölümünde ikinci bir eş nikahlayan koca, birinci eşi unutmayıp onun, nafakasını, giyeceğini vermesi ve "karılık hakkını" eksiltmeden ifa etmeye devam etmesi gerektiği hakkında açıkça uyarılmaktadır.⁵¹ Koca ve karının birbirlerinin bedenleri üzerinde hakları bulunduğu anlayışı Yeni Ahit'te de devam etmektedir.⁵²

KİMİN 'EŞİTLİK'İ?

Bu çözümlmelerden sonra, yukarıdaki Çağdaşçı yoruma temel teşkil eden bakış açısı üzerinde durmak istiyoruz. Esasen ayetlerin lâfızlarının üzerine inşa edilen bu yorum, temelde çağdaş bir 'eşitlik' ilkesini esas almaktadır. Bu ilkeyi öncül olarak kabul eden yorum, bütün versiyonlarında lafzî anlam üzerinden aynı sonucu çıkarmaktadır. Sonraki versiyonlarında tarihselci bir içeriğin de bu yoruma eklenmeye çalışılması, sonucu değiştirmemiştir. Bunun nedeni, öncülü doğru çıkarma kaygısının aşılamamış olmasıdır. Bu yüzden tarihselci eleştiri, tarihsel olgular arasında öncülü doğrulayacak seçmeci bir tutumla sürdürülmüştür. Eşitlik öncülünü kurtarmakla kendini yükümlü sayan bu yorum, sonuç olarak tarihsel rivayetleri bilinçli olarak göz ardı ederek eksik bir tarihselci tutum sergilemek ve sık sık lafzın zahiri anlamına sığınmak durumuna düşmüştür. Tarihselci bakıştan uzak önceki versiyonlarda gördüğümüz lafzın öncülü doğrulama yönünde sevki, bu defa yüzeysel bir tarihselcilik iddiasıyla tekrar edilmiştir.

Bize göre doğru ve bütünlüklü bir tarihselci yaklaşımın, Kur'ân'ın olduğu gibi çağdaş 'eşitlik' tanımının da tarihsel olduğunu kabul etmesi gerekmektedir.

⁴⁷ Taberî, *Tefsir*, IX, 290 vd.

⁴⁸ Taberî, *Tefsir*, IX, 291.

⁴⁹ Taberî, *Tefsir*, IX, 292.

⁵⁰ Taberî, *Tefsir*, IX, 290.

⁵¹ "Eğer kendisine başka bir kadın alırsa, evvelkinin nafakasını, esvabını ve karılık hakkını eksiltmeyecektir. Çıkış 21:10.

⁵² Yeni Ahit'te de aynı anlayışın devam ettirildiğini görmekteyiz. "Koca karısına, ve böylece de karı kocasına hakkını eda etsin. Kendi bedeni üzerinde karının değil, ancak kocasının hakimiyeti vardır; ve böylece de kendi bedeni üzerine kocanın değil, ancak karısının hakimiyeti vardır. 1 Korintoslulara, 7: 3,4.

Böyle bir kabul, tarihsel çağdaş eşitlik ilkesini Kur'ân'da okumak gibi bir tarih yanlışından yorumcuları koruyabilirdi. Gerçekten de, Kur'ân'da belli bir eşitlik kavramın olduğundan söz edilebilir. Mesela bizzat çok eşlilik uygulamasını düzenleyen Nisa Suresinin ilk ayetinde insanın erkek ve dişi olarak aynı nefisten yaratıldıkları belirtilmektedir. (4: Nisa, 1) Nitekim Ebu Zeyd, tek eşlilik delillendirmesine bu ayeteden de destek bulmaya çalışır.⁵³ Ancak lafız düzeyinde bile, Kur'ân'ın eşitlik anlayışı mutlak olarak her bir insan bireyinin diğereine eşit olduğunu kabul eden bir anlayış değildir ve mesela çok eşlilik, kölelik ve cizye uygulamalarını barındıran bir eşitlik anlayışıdır. Ancak unutmamak gerekir ki günümüz tarihselliğinde de insanlık bütün dünya bireylerini kapsayan mutlak bir eşitlik uygulamasına sahip olmamıştır. 18. yy'ın sonlarında arka arkaya Amerika ve Fransa'da yayımlanan bildirilerden sonra da bu bildirilerin sahipleri, kendileri icat ettikleri türden bir kölelik kurumunu sürdürmüş, dünyanın birçok yerinde yeni sömürgeler oluşturulmuştur. 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Beyanamesi gibi üst metinlerin bu konudaki cazip ve hoş formüle edilmiş ifadelerinin ötesinde, daha gerçekle kesişen alt hukuki uygulamalara bakıldığında bu sorun açıklıkla görülmektedir. Amerika Birleşik Devletlerinde Afrika asıllı Amerikalıların eğitim ve ulaşımda beyazlarla ortak mekanları kullanabilmeleri 1960'ların ortalarında uzun mücadeleler sonunda hukuken kabul edilmişti.⁵⁴ Irk ayırımı uygulaması daha 1980'lerin sonlarında yine hukuken Güney Afrika'da kalktı. Ancak bunun söz konusu kültür tarafından ne kadar hayata yansıtıldığı bir tartışma konusudur. Böyle bir ırk ayırımı Müslüman toplumların cahili olduğu bir şeydir. Bugün bile, 30 milyon civarındaki siyah Amerikalı ırk ayırımı tutumunun ve yoksulluğun mirasçısı durumundadır. Bugün bu insanların barınma, iş, aile, uyuşturucu bağımlılığı vb. sorunlarının kökeninde geçmişlerindeki kölelik tecrübeleri yatmaktadır. İngiltere'de de, Amerika'dakine benzer bir şekilde Batı Hindistan adaları kökenli siyah insanlar şehirlerin yoksul semtlerinde yaşamak durumundadırlar.⁵⁵ Bugün yaşadığı ülke vatandaşlığını elde etmemiş yabancı işçiler uzun sürelerden beri kaldıkları Avrupa devletlerinde eşit şartlarda yaşayamamaktadırlar. Avrupa'da halen yaşamakta olan Türk işçilerinin ülke vatandaşları karşısındaki konumları bu eşitsizliğin açık örneklerini verir. Bu yüzden, çağdaş üst ve alt hukuk metinlerinin kamu oyunu yönlendiren derin çağdaş kültürü ve bunların görünen uygulamalarını ne kadar belirlediği her zaman tartışmalı bir konu olmayı sürdürecektir. Başka bir ifadeyle bu çağdaş hukuk metinleri, mesela,

⁵³ Ebu Zeyd, "Kadaya'l-Mer'e", s. 47.

⁵⁴ Bkz. *The American People*, ed. Gary B. Nash, Julie Ray Jeffrey, Longman: New York, 2003, s. 870-8.

⁵⁵ James Walvin, *Black Ivory A History of British Slavery*, Fontana Press, 1993, s. 335 vd.

Auschwitz'de, Hiroşima'da, Cezayir'de, Gazze'de, Srebrenika'da, Kabil'de, Ebû Ğureyb'de ve Fellûce'de, sayamadığımız ve bilemediğimiz daha sayısız yerde yapılanları maskeleyemeye yetmez hale gelmektedir.

NEDEN 'KÖLELİK'?

Bu noktada verebileceğimiz başka bir çağdaş yorum örneği de, köleliğin İslam'da bulunmadığını savunan yorumdur. Bu yorum da esasen, aynı metinselci yaklaşımla, evrensel olduğunu kabul ettiği, ancak gerçekte çağdaş ve tarihsel olan bir 'eşitlik' kavramını Kur'ân'a onaylatmaktadır. Bunun da ötesinde bu yorum, Kur'ân'ı tarihsel eşitlik kavramını görmezlikten gelmektedir. Bu yorum yaklaşık son iki yüzyıllık Çağdaş İslam döneminde belki de en erken Çağdaşçı savunmacı yorumlardan birisi olarak üretilmiştir.⁵⁶ Bu yorumun tarihi, sömürgeciliğin en güçlü olduğu günlerde, Batı'lı ülkelerin özellikle, İngiltere'nin diplomatik ve askeri olarak, Oryantalist yazar-çizerlerin de entelektüel ve psikolojik olarak Osmanlı'ya ve Müslümanlara, İslam toplumlarında kölelik uygulamasının devam ettiği gerekçesiyle, ağır baskılarda bulunduğu günlere kadar gitmektedir.⁵⁷ Esasen Batı'lı güçlerin Osmanlı'ya ve Müslümanlığa yaptığı bu 'insan hakları' ve 'eşitlik' baskısının arkasında gerçekte sömürgeci amaçlar bulunmaktaydı. Mesela bu devletler 1889 yılında Doğu Afrika köle ticaretini bastırarak amacıyla Osmanlı'nın da davet edildiği bir köle karşıtı konferans toplamaya karar vermişlerdi. "Görünüşte yalnızca insancıl nedenlerle harekete geçilmesine rağmen konferans fikri, aslında İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika'nın Doğu ve Orta Afrika'daki sömürgecilik girişimleriyle ayrılmaz bir biçimde ilintiliydi."⁵⁸ Bu baskılar, bugün Türkiye, diğer İslam ve üçüncü dünya ülkeleri üzerinde yürütülen insan hakları, özgürlükler, atom silahsızlanması vb. baskılarının siyasetine çok benzemektedir.⁵⁹

Oysa daha çok kısa süre önce İngiltere dünyadaki en büyük köle tüccarı idi ve köle ticaretinden büyük kazançlar elde ediyordu.1700'den önce 1 milyon 650 bin köle gemilerle taşınmıştı.⁶⁰ Bu ticaret sonucunda, sömürgelelerde açılan

⁵⁶ Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, çeviren, Y. Hakan Erdem, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, İstanbul. s. 228 vd.

⁵⁷ Bu baskıların yarım asırlık tarihi ve Osmanlı'nın bu baskılar karşısında geliştirdiği tutumlar için bkz. Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*.

⁵⁸ Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, s. 203.

⁵⁹ Mesela, Osmanlı, Fransa ve İtalya'nın Trablus vilayetinde işlerine karışmak, hatta köle ticareti yapıldığı gerekçesiyle burayı işgal etmek bahanesini vermemek için bu devletleri gücendirmeyecek şekilde hareket etme yolunu seçmişti. Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, s. 202.

⁶⁰ James Walvin, *Black Ivory*, s. 26.

şeker üretim alanlarında üretilen şeker ile İngiliz halkı ucuz şekerin zevkini tadıyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'nın ağız tadı tropikal mallarla değişmişti. En önemli içeceklerden çay Çin'den, kahve Batı Hindistan'dan, çikolata Afrika ve Amerika'dan geliyordu. Gün geçtikçe daha çok tüketilen bu ürünlerin hepsinin acı bir tadı vardı ve köleler olmasaydı, şeker olmaz, şeker olmasaydı ise bu içecekler, tiryakilikler oluşturamazdı.⁶¹ 18. yy'da İngilizler artık bu şeker sayesinde çeşit çeşit pudingleri ile ün yapmaya başladılar.⁶² 1700-1709 tarihlerinde İngiltere'de kişi başına yaklaşık 2 kilo şeker tüketilirken bu tüketim 1780-1789 tarihlerinde üç katına çıkmış, 1800-1809 tarihlerinde ise 8 kiloyu aşmıştı. 1800 yılına kadar 150 yıl içinde İngiliz şeker tüketimi 2.500 kat artmıştı ve bu köleler sayesinde gerçekleşmişti.⁶³ Barbados adasında 1650'de yaklaşık 300 şeker üretim alanı vardı, yirmi yıldan daha az bir süre içerisinde bu sayı 900'a çıkmıştı.⁶⁴ 1700 ve 1740 tarihleri arasında Virginia ve Maryland'a 54 bin köle getirilmişti.⁶⁵ Güney Karolina'ya 1720'lerin ortalarında yılda 600 köle getiriliyordu. Bu sayı bir on yıl kadar sonra yılda 2 bine ulaşmıştı ve 1740'da burada, 40 bin Afrikalı köle vardı.⁶⁶ St. Dominik'te, 1779'da 250 bin olan sayı yirmi yıl sonra 480 bin olmuştu.⁶⁷ İngiliz ekonomisinin gözdesi durumundaki Batı Hindistan şeker üretim alanlarında 1800'de yıllık üretim 250 bin ton idi.⁶⁸ Sonunda İngiltere'nin kontrolündeki Batı Hindistan adalarında köle sayısı bir milyona ulaşmış ve buralarda kölelik kaldırılana kadar 10 milyon ton şeker üretilmişti.⁶⁹ İngiltere Afrikalı köle ticaretini bir üçgen içerisinde sürdürüyor ve bundan üç ayrı kâr elde ediyordu. İngiliz ürünleri Afrika'ya götürülüyor ve kârlı bir alışverişle köleye dönüştürülüyor, köleler Karaippler'deki üretim alanlarında çalıştırılmak üzere satılıyor ve bundan da ikinci bir kazanç elde ediliyordu. Daha sonra buralarda üretilen şeker, pamuk ve kakao gibi ürünler İngiltere'ye taşınıyor ve satılıyor bundan da ayrı bir kâr elde ediliyordu. 1750 tarihinde İngiltere'de bu ticareten bir şekilde etkilenmemiş hiçbir şehir yortu. Bu kârlar İngiltere'de sanayi devrimini finanse eden önemli kaynaklardan birisi oldu.⁷⁰ Sonunda 12 milyon Afrikalı Atlantik'in ötesine yola çıkmış, bunların

⁶¹ James Walvin, *Black Ivory*, s. 4.

⁶² James Walvin, *Black Ivory*, s. 5.

⁶³ James Walvin, *Black Ivory*, s. 6.

⁶⁴ James Walvin, *Black Ivory*, s. 69.

⁶⁵ James Walvin, *Black Ivory*, s.71.

⁶⁶ James Walvin, *Black Ivory*, s.88.

⁶⁷ James Walvin, *Black Ivory*, s.254.

⁶⁸ James Walvin, *Black Ivory*, s.325.

⁶⁹ James Walvin, *Black Ivory*, s.73.

⁷⁰ Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Caroline Pres,

iki milyon kadarı yolda ölmüş, 10 milyon kadarı öte kıyıya ayak basabilmişti. 1700-1810 tarihlerinde İngilizler 3 milyon, bir diğer köle tüccarı ülke aynı yüzyılda Fransa 1 milyon 150 bin köle taşıdı. 1800'de İngiltere'nin nüfusu ise 10 milyon kadardı.⁷¹ Böylece "Zenciler, Kızılderililerden gasp edilen toprakları işlemek üzere Afrika'dan çalınmışlardı."⁷²

Ancak, tatlı kâr bırakan bu ticaretin, sadece derin kapitalist gereklilikler nedeniyle durdurulması gerekir hale gelmişti. Amerikan devriminin getirdiği masraflar, devrimin neden olduğu krizler ve bu sıradaki kıtlığın çok sayıda kölenin ölümüne yol açması, Karayipler'de gereğinden fazla üretim yapılması ve bu üretimin satılacağı pazarın olmaması, köle ticaretinin Britanya'da ciddi olarak sorgulanması sonucunu da doğurdu. Şeker endüstrisindeki kârlılığın düşmesi köle sistemini kapitalist ekonomide çağdışı bir üretim biçimi haline getirmişti.⁷³ Kölelikte üretim ekonomik ödül bulunmadığından, kölelerin üretimi işçilerin üretiminden daha azdır. Üretimi artırmak için köle çalıştıran yönetimlerin uyguladığı yöntem ceza vermektir. Bu yöntemin ise, maliyetleri artırmak, kölelerin hem üretim açısından hem de pazar değerleri açısından mal olarak değer kaybına yol açıyordu.⁷⁴ Mesele 1700 ila 1760 tarihleri arasında Barbados'a getirilen 180 bin kölenin 50 bini ilk üç yılda iklim nedeniyle ölmüştü.⁷⁵ Oysa, işveren işçiyi karın tokluğuna çalıştırabiliyor, fakat kölelere sağlanması gereken yiyecek, giysi ve barınak gibi giderlerine karışmıyordu. Amerika, 1820 ve 1860 tarihlerinde pazar ekonomisi ve endüstrileşmeyi hedeflediğinde, birilerinin işçi kitlelerinin çıkışını kapitalizmin ahlaki hatta dini doğruluğunu meşrulaştırması gerekmektedir. Bunlar ise, köleliğin kaldırılması taraftarları olmuştur.⁷⁶ Köleliğin kaldırılmasını savunan ve içinde Cemaatçiler (Congregationalist), Babtistler ve Kuakerler gibi radikal evangelist Hıristiyan grupları yer aldığı hareket ile bu süreçte liberal kapitalist ekonomi siyasetçileri birlikte

1944, s.52.

⁷¹ James Walvin, *Black Ivory*, s.318.

⁷² James Walvin, *Black Ivory*, s.9.

⁷³ Serkan Baykuşoğlu, "Did Abolishing the Slave Trade Have an Economic Cause?" *Akademik Araştırmalar*, Sayı 17, 2003, s.55-64, s.57 vd.; David Beck Ryden, "Does Decline Make Sense? The West Indian Economy and the Abolition of the British Slave Trade", *Journal of Interdisciplinary History*, xxxi:3 (Winter, 2001), 347-374, s. 347 vd.

⁷⁴ Mark Thornton, "Slavery, Profitability, Market Process", *The Review of Austrian Economics* Vol. 7, No. 2, 21-47, s. 33 vd.

⁷⁵ James Walvin, *Black Ivory*, s.121.

⁷⁶ James L Huston, "Abolitionists, Political Economists, and Capitalism", *Journal of the Early Republic*; Fall 2000; 20, 3; s. 487-521, s. 494 vd.

yürüdüler.⁷⁷ En başta, Afrikalıların Amerika'ya getirilmesinin arkasında kapitalist nedenler yatıyordu. Böylece yoğun şeker üretimindeki boşluk doldurulmuştu. Şimdi, endüstri devrimi ile endüstriyel üretime yönelen kapitalizm köleliği kaldırıyor. Köleliğin kaldırılmasıyla İngiltere'nin sanayi devriminde yükselişinin aynı zamana denk gelmesi bir tesadüf değildi.⁷⁸ Bu siyasetin bir uzantısı olarak, Babtist ve Metodistler'e de toplumsal ve siyasi alanda seslerini yükseltebilecekleri bir konu çıkmıştı.⁷⁹

Köleliğin hala devam ediyor oluşunun getirdiği ticari zararın önüne geçebilmek amacıyla İngiltere köle ticaretini tek taraflı olarak 1807'de yasaklamıştı. Daha sonra 1833'te kölelik İngiliz yönetimindeki topraklarda kaldırıldı.⁸⁰ Fransızlar bu işe pek iyi bakmadılar ve 1848'e kadar kölelerini bırakmadılar. 1812 yılında İngilizler'den bağımsızlıklarını kazanan Amerikalılar da, bu işten hiç hoşnut değillerdi. Aksine kölelik Amerika'nın güneyinde patladı ve 1860'da Kuzey Amerika'da 4 milyon köle hala iş başındaydı.⁸¹ İngiliz yöneticiler, buna sadece serbest işçi yönteminin kölelikten daha az tehlikeli ve İmparatorluk ekonomisi için daha yararlı olduğuna inandıkları zaman karar verdiler.⁸² Bu esasen yasağı kabul etmeyen kamu oyunu baskı altına almaya yönelik ahlaki olmaktan uzak, aksine İngiliz çıkarlarına uygun kararı empoze eden siyasi bir çaba idi. Esasen Amerika'yı zenci kölelerin omuzları üzerinde kuran, on binlerce köleyi Yeni Dünya'ya getirirken gemilerde oldukça kötü şartlar altında tutarak daha yolda toplu ölümlerine sebep olan aynı siyaset geleneği idi. Şiddet bu yolculukların ayrılmaz bir parçası idi. Ancak cinsel saldırı, zincire vurma, dövme şeklinde uygulanan şiddet Milyonlarca Afrikalı insanın gemilere doldurulup taşınabilmesini mümkün kılmıştır.⁸³ Diğer taraftan

⁷⁷ James L Huston, "Abolitionists, Political Economists and Capitalism", s. 498, 501; bu grupların köleliğin kaldırılması için ilk Hıristiyan cemaate yönelerek geliştirmeye çalıştıkları ve kapitalist liberal ekonomik politikalarla örtüşen altı önemli dini delil için ve bkz. James L Huston, "Abolitionists, Political Economists and Capitalism", s. 498 vd, 520

⁷⁸ James Walvin, *Black Ivory*, s.313.

⁷⁹ James Walvin, *Black Ivory*, s.304.

⁸⁰ Kölelik 1865'te Amerika'da, 1886'da Küba'da ve 1888'de de Brezilya'da kaldırıldı. James Lee Ray, "The Abolition of Slavery and the End of International War", *International Organization*, Cilt 43, No. 3, (Yaz, 1989), 405-439, s. 409.

⁸¹ James Walvin, *Black Ivory*, s. 310.

⁸² Tom L.Franzmann, "Antislavery and Political Economy in the Early Victorian House of Commons: A Research Note on 'Capitalist Hegemony'", *Journal of Social History*, Bahar, 1994, 579-593, s. 580; David Beck Ryden, "Does Decline Make Sense?", s. 352.

⁸³ James Walvin, *Black Ivory*, s. 236.

kırbaçlama köleliğin devam edebilmesini sağlamıştır. Kırbaç, efendisi ile köle arasındaki ilişkiyi belirleyen şeydi.⁸⁴ 50 veya 75 değnek vurmaktan sıradan bir işti. Bunun yanı sıra, dağlama, kızgın katran dökme, yakma, organları kesme uygulanan başka ceza biçimleriydi.⁸⁵ Ayrıca bazı ciddi suçlar için kulak, burun kesme ve yüzü dağlama şeklinde cezalar veriliyordu.⁸⁶ Bir köleyi öldürmek cinayet sayılmıyordu. Esasen bu, ahlâki bir sorun olmaktan çok bir ekonomik mesele olarak görülüyordu.⁸⁷

Müslüman Çağdaşlığının başlarına denk düşen bu atmosfer içerisinde İslam'da zaten köleliğin olamayacağına dair bir savunu üretimi gecikmemiştir.⁸⁸ Bu savunu üretimi başlarda daha çok, İslam'da kölelere iyi davranıldığı ve hürriyeti kazanma yollarının sonuna kadar açıldığı şeklinde idi.⁸⁹ Giderek bu söylem İslam'da köleliğin bulunamayacağı gibi bir noktaya ulaşmıştır. Buna göre, Kur'ân kendisinden önce var olan kölelik kurumunu kaldırmayı amaçlamıştır. Ancak bunu bir hamlede başaramamış, köle azadını özendirerek⁹⁰ aşamalı olarak köleliğin kaldırılmasına yönelik bir hedef göstermiştir. Bu görüşe göre, söz konusu hedef için Kur'ân özel düzenlemelere gitmiştir. Kölelerin hürriyetlerini satın almaları olarak tanımlanacak *mükatebe*⁹¹ kurumu, yemin keffareti, bir ceza biçimi olarak köle azadı vb. vesilelerle köle azadını sağlayacak ve köleliği giderek yok edecek mekanizmaların konulduğu belirtilmiştir. Bu noktalar ileri sürülerek Kur'ân'ın insan eşitliğine ve hürriyetine verdiği önem sebebiyle yaptığı bu düzenlemeler dikkate alındığında, Kur'ân'ın köleliği ortadan kaldırma yönünde bir hedef gösterdiği ve bu amacın tartışmaya bile gerek olmadığını çıkarsanmıştır.⁹² Bu bugün oldukça yaygın ve

⁸⁴ Bkz. James Walvin, *Black Ivory*, s. 238 vd

⁸⁵ James Walvin, *Black Ivory*, s. 243.

⁸⁶ James Walvin, *Black Ivory*, s. 246.

⁸⁷ James Walvin, *Black Ivory*, s. 245.

⁸⁸ Bkz. Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 226-231.

⁸⁹ Bkz. Babanzade Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü Bugünü", *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Kitabevi, 1997, I, 386; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 92; Muhammed Taha, *The Second Message*, s. 136; Ebu Zeyd Kur'ân'da köleliğin "ortadan kaldırma yönünde bir hareket" olduğunu *abd*, *ibâd*, *abîd*, *ibâda* ve *ubûdiyye* kavramları üzerinden yürüttüğü semantik bir delillendirme ile gösterme çabasıdır. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Ahmet Polat, Kitabiyat: Ankara, 2002 s. 201.

⁹⁰ 2, Bakara:177; 4, Nisa: 36, 92; 5, Maide: 89; 47, Muhammed: 4; 58, Mucadile:3; 90, Beled: 12-16.

⁹¹ 24, Nur: 33.

⁹² Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, terc. Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitabiyat, 2002,

Müslüman dünyada hemen her kesim tarafından doğru olarak kabul edilmiş Çağdaşçı bir yorum olmuştur.

Oysa bu konudaki ayetlere ve Kur'an'ın tarihsel şartlarına bir süreç bütünlüğü içinde bakılacak olursa, Kur'an için köleliğin varlığı tartışılmayan hukuki bir kurum olduğunu görürüz. Kur'an'da gördüğümüz kölelik hukukunun bütün alt başlıkları daha önceki hukuklar tarafından belirlenmiş ve uygulanagelmişti. Köleleştirme yöntemleri, kölelik süresindeki uygulamalar ve kölelikten, hür olmak toplumsal düzeyine geçişin kuralları bellidir ve bunlar Kur'an vahiyine gelinceye yeterince işlenmiştir. Kur'an bu konuda da her alanda hukuk kurumları geliştirebilmiş bölgedeki bütün kadim medeniyetlerin, ardı ardına benzeri içeriklerle sürdürdüğü bir hukuk anlayışının devamı olarak durmaktadır. Kölelik hukuku da tarih çalışmalarının ulaşabildiğı erken bir döneme, Hammurabi dönemi kanunlarına kadar geri gitmektedir. Kölenin bir insan bireyi olarak hakları, evlenme, mülk edinme, suç işleme halinde uygulanacak cezaları vb. kültürün hukuk anlayışı çerçevesinde karara bağlanmış hususlardır. Mesela, Eski Ahit'te kölesini öldüren efendinin cezası bellidir.⁹³ Yine efendi kölesinin her hangi bir organına zarar verecek olursa onu hürriyetine kavuşturmak zorundadır.⁹⁴ Bir Yahudi bir başka Yahudi'yi altı yıldan fazla köle olarak tutamaz.⁹⁵ Çağdaşçı yorumlarda sıklıkla gündeme getirilen *mükatebe* kurumu da, MÖ.2 binli yıllara dek giden Hammurabi kanunlarına kadar bütün kadim hukuklarda bulunmaktaydı.⁹⁶ Yine hür bir erkeğe çocuk vermek ve başka çeşitli yollarla hürriyetle sonuçlanan kölelikler, kadim zamanların bütün medeniyetlerinde bulunan düzenlemelerdir.⁹⁷ Esasen Vahiy Geleneğinde ve hatta Yunan ve Roma

s. 191, 201

⁹³ Çıkış, 21:20.

⁹⁴ Çıkış, 21:26, 27.

⁹⁵ Çıkış, 21: 2; Yeremya Babillilerin saldırısı altındaki İsrailoğulları'na şu buyruğu getirmişti: "Ve herkes kölesini ve herkes cariyesini serbest salıversin ve onlardan birini artık kimse köle etmesin diye ahde giren bütün reisler ve bütün kavim dinlediler, dinleyip onları salıverdiler. Fakat sonradan döndüler..."

⁹⁶ Levililer, 25:50; *Sümer Babil Asus Kanunları ve Ammi Saduka Fermanı*, Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, Ankara: TTK Yayınları, 1975, s. 65; Hamile bir kölenin çocuk düşürmesine sebep olan hür birinin vereceğı ceza hakkında bkz. s.206; kendi ülkesinin insanların bir şekilde köleleştirildiğianlaşırsa onların hürriyetlerinin verileceğı hakkında, bkz. s. 211; kölelerin mal edinme hakkı konusunda bkz. s. 80.

⁹⁷ *Sümer Babil Asus Kanunları ve Ammi Saduka Fermanı*, Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, Ankara: TTK Yayınları, 1975, Efendisine çocuk veren köle kadın hakkında belirlenen hüküm hakkında bkz. s.199; bu çocuk veya çocukların adamın hür karılarından

geleneklerinde de kölelik, çağdaş sömürgeci uygulamadan farklı olarak nihai olarak hürriyetle biten bir süreç olarak düzenlenmişti.⁹⁸

Hammurabi, Eski Ahid ve İslam hukukundaki kölelik uygulamasının, elbette sömürgeci ülkelerin dünya çapında uyguladıkları ve dünya tarihinin geç bir zaman dilimine, Batı Aydınlanmasının ortaya çıktığı 17. yy tarihselliğine rastlayan zamanlarda geliştirilen kölelik uygulamasından insani-ahlaki değerlere daha uygun ve hukuki olduğu kesindir. Çünkü sömürgeci kölelik uygulamasında, hürriyete giden bütün yollar kapatılmıştı ve köleyi üretime yönlendirecek en önde gelen özendirici yol ceza vermek idi. Bu da, kapitalist bakışıyla üretimde isteksizliğe ve üretim düşüşüne neden oluyordu. Bu şartlar altında, iş gücü açığını kapatmak için kullanılan kölelikten vaz geçmek ve sanayi devrimine geçildiğinde karın tokluğuna ücret karşılığı çalışan işçi almak daha çok üretimde bulunmanın bir gereği olarak görünüyordu.⁹⁹ O halde sadece daha çok ve az maliyetli üretim için köleliğin kaldırılması gerekiyordu.¹⁰⁰

İçinde bulunduğu Vahiy Geleneğinin de bir sonucu olarak Kur'ân'da kölelik kurumuna ilişkin çerçevesi açık olarak belirlenmiş bir hukuk bulunmaktadır. Esasen Kur'ân'ın yapmak istediği çok eşlilik uygulamasında olduğu gibi, Cahiliye hukuksuzluğundan kadim hukuk geleneğinin sınırları içerisine (*hudud*) dahil olmak olarak algılanmalıdır. Cahiliye'de kabile ve kast toplumsallığının nedeni olduğu bir kanun uygulaması bulunmaktaydı. Mesela bunun bir gereği olarak, güçlü ve soylu bir kabilede bir kadın öldürüldüğünde, öldürenin kabilesi zayıf bir kabile ise, bir erkek kısas edilebiliyordu. Aynı şekilde bir köleye karşılık bir hür istenebiliyordu. Başka bir uygulama da, kısası bir kadını öldüren erkeğe değil, başka bir kadına uygulamak idi.¹⁰¹ Ancak Kur'ân, Tevrat'ta da bulunan cezanın, suçluyu dikkate alan cezanın şahsiliği ilkesini¹⁰², Hicaz Arapları

olan çocuklarla mirasını eşit olarak paylaşacakları, yine mirastan pay almadıkları durumda cariye ve çocuklarının hürriyetlerinin verileceği hakkında bkz.s.202.

⁹⁸ Bkz. Mark Thornton, "Slavery, Profitability, Market Process", s. 23.

⁹⁹ Ayrıca bu konuda liberal ekonomist Adam Smith'in görüşleri hakkında bkz. Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, s. 6.

¹⁰⁰ James L Huston, "Abolitionists Political Economists and Capitalism", *Journal of the Early Republic*;Güz, 2000, 20, 3.

¹⁰¹ Taberî, Tefsir, III, 358 vd. Böyle bir uygulamanın içine Hicaz Yahudileri de girmişlerdi. Rivayetler Beni Nadir ve Kurayza arasında benzeri bir kısas uygulamasından söz etmektedirler. Bu hatırlanacak olursa, Kur'ân'ın bu konudaki hatırlatmasının anlamı daha iyi görülecektir. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Daru'l-Ma'rife: Beyrut, 1969, I, 209.

¹⁰² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*,

için de uygulamaya geçirmiştir.¹⁰³ Kur'ân, ayrıca köleyi, toplumda koruma altına alınması ve toplumsal dayanışma içinde desteklenmesi gereken borçlular, yakınlar, yetimler, miskinler, dilenenler, esirler, yolcular, komşular vb¹⁰⁴ diğer sınıflar arasında değerlendirmiş ve onlara uygulanan hukuki kuralları uygulamıştır. Mesela Vahyin son döneminde inen Tevbe Sûresi'nde köleler, zekat verilecek gruplar arasında sayılmaktadır.¹⁰⁵ Bilerek yapılan yemin suçunun kefaretinde köle azadı, yoksulları yedirmek veya giydirmenin yanı sıra söz konusu edilmektedir.¹⁰⁶

Kur'ân ile birlikte değişen başka bir nokta da, kabile toplumsallığının yerine cemaat toplumsallığının konulmuş olmasıdır. Köle ile ilişkiler de bu anlayış içerisinde yeniden belirlenmiştir. Müslümanlar hür ve soylu olduğu halde mümin olmayan kadınlarla değil mümin cariyelerle evlenmelidirler. Yine evlilikte mümin bir köle, soylu ve hür bir gayri Müslim erkekte daha önce gelmelidir.¹⁰⁷ Mümin erkekler hür kadınlarla evlenecek zenginlikleri olmadıklarında, iyi bir mehir vererek mümin cariyelerle evleneceklerdir.¹⁰⁸ Hata ile bir mümini öldürmenin cezaları arasında mümin köle azadı bulunmaktadır.¹⁰⁹ Esasen Kur'ân bu bakış açısına Vahyin başlangıcından itibaren sahiptir.¹¹⁰ Yetim kızlar ile ilgili olarak toplumdaki zayıf insanların korunmasının Kur'ân'ı aşan ve bir bütün olarak Vahiy Geleneğine ait bir kaygı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak İslam vahyi özelinde, tarihsel bazı şartların bu temel geleneksel tutumu olumlu yönde kışkırtmış, ona hız ve

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 1999, s.87-90.

¹⁰³ "Tevrat'ta onlara şu hükmü de yazdık: cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş karşılıktır. Böylece bütün yaralamalar birbirine kısas edilir. Ancak kim de bağışlarsa, bu onun kefareti olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler ise zalimdirler." 5, Maide: 45

¹⁰⁴ 2, Bakara:177; 4, Nisa: 36.

¹⁰⁵ Tevbe: 60.

¹⁰⁶ 5, Maide: 89. Burada anlayış farklılığını belirtmek bakımından şu nokta dikkat çekicidir. Kefaret için azad edilecek kölenin, kör, dilsiz, çolak veya akli dengesizlik gibi kusurlara sahip olmaması gerekmektedir. Taberî, *Tefsir*, X, 553. Bugünün hürriyet anlayışıyla öncelikle bu kusurlara sahip kölelerin azadının öncelikli olması düşünülebilirdi. Oysa o günkü koşullar altında bu şartın, kefaretin dürüstlikle yerine getirilmesine yönelik olduğu kadar, söz konusu kusurlardan en az birine sahip bir kölenin, efendisinin korumasında kendisine ait hukukun kendisine sağladığı imkanlar ile güvenlik içinde kalmasına yönelik olduğu da düşünülebilir.

¹⁰⁷ 2, Bakara: 221; 60, Mümtahine:10.

¹⁰⁸ 4, Nisa: 25

¹⁰⁹ 4, Nisa: 92.

¹¹⁰ 90, Beled: 13

yoğunluk kazandırmış olabileceğini düşünmemize yol açacak olaylar da gerçekleşmiştir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre, ilk Müslümanlar arasında hatırı sayılır sayıda köle bulunmaktaydı ve Rasulullah bu insanları yanından ayırmıyordu. Müşrikler ise Rasulullah ile görüşmelerinde kendilerinden aşağıda gördükleri bu insanlarla birlikte olmak istemiyorlardı. Vahyin ilk dönemlerindeki bu tür kültürel ve toplumsal baskılar karşısında Rasulullah'ın bu insanları yanından uzaklaştırmak yerine, onları çeşitli yollarla, ard arda hürriyetine kavuşturarak Müslüman toplumdaki hür bireylerin sayısını hızla artırmak gibi bir siyasete yönelmiş olacağını düşünmek zor değildir. Kaldı ki Kur'an vahyi başka türlüsüne izin vermemiş ve bu olay 6, En'am; 52. ayetin inmesine sebep olmuştur¹¹¹. Ayet Rasulullah'ı bu samimi müminlerden utanıp yanından ayırmaması yolunda uyarmaktadır. Rivayetler Rasulullah'ın bu baskılar karşısında bir tereddüt geçirdiğini ve Hatta Ömer b. Hattab'ın müşriklerin istediği şeyi yapmak konusunda Rasulullah'a teklifte bulunduğunu aktarırlar. Hz. Ömer ayet indikten sonra, bu yaptığından tevbe edecektir.¹¹²

Çağdaşçılık tarihinin her aşamasındaki Çağdaşçı yorumcular, çok eşlilik yorumunda kullandıkları ayetlerde olduğu gibi, kimi tarihselcilik iddialarına karşı kölelik kurumuna ilişkin ayetlerin yorumlarında da tarihsel bakış açısından soyutlanmış lafzi anlama sığınmaktan kurtulamamışlardır. Bu yüzden onlar, ilk muhatapların; Rasulullah'ın ve Ashab'ın, bugün çağdaş eşitlik kavramını desteklediğini düşündükleri ayetleri nasıl algıladıklarını sorgulamayı düşünmemişlerdir. Buna belki de, ayetlerin gösterdikleri çağdaş hedefleri ilk muhatapların anlayamayacakları gibi bir kabul neden olmaktadır. Gerçekten de, Çağdaşçı yaklaşımın müellefe-i kulub ve fey arazisi gibi konularda, nassların zahirini aşan hükümler üretmesi ve siyasi kararlarında uzak görüşlüğü nedeni ile sık sık atıfta bulunduğu Hz. Ömer de diğer Ashab'a katılarak ayetlerde böyle bir hedef görmemiştir. Bu yüzden söz konusu akıl yürütme, tarihselci bakış açısı için kaçınılmaz ve fakat yıkıcı bir çelişki doğurmaktadır. Bunun sebebi, eksik ve seçmeci bir metinselciliğin ve yüzeysel bir tarihsel-eleştirel bakışın, önceden arzulanan sonucu kolayca temin ediyor olabilmesidir. Kur'an'ın daha 15 asır önce bugünün çağdaş eşitlik kavramını benimseyerek köleliği kaldırmayı hedeflediğini söylemek, tarihsel-eleştirel yaklaşım açısından en hafif ifadesiyle ağır bir taksir taşımaktadır. Kölesiz bir toplum oluşturmak daha önceki hukukların tarihselliğinde olduğu gibi, Kur'an'ın indiği tarihsellikte de, düşünülebilen bir toplum tasavvuru içinde yer bulmamıştır. Ayrıca, önerilen Çağdaşçı yorumu kabul etmemiz, Kur'an'ı muhataplarınca anlaşılabilen

¹¹¹ Taberî, *Tefsir*, XI, 374vd. Benzeri bir anlama sahip 18, Kehf: 28. ayetin de bu önceki ayeti pekiştirmek için indiği anlaşılmaktadır. Taberî, *Tefsir*, XI, 376.

¹¹² Taberî, *Tefsir*, XI, 379.

hedefler gösterdiği gibi, doğru bir tarihselci yaklaşım açısından oldukça güç açıklanabilir bir sonucu kabul etmemiz anlamına gelecektir. Çünkü buna göre, Kur'ân'ın ilk muhataplarına yönelik olan ve onlarca anlaşılması gereken mesajı, bizzat onlar tarafından anlaşılammış ve bu söylemin anlaşılması için, Aydınlanma'nın ve sömürgeciliğin yaşanması ve hicrî on üçüncü asra kadar beklenmesi gerekmiştir. Bu ise, yukarıdaki örnekler göz önüne alınacak olursa söz konusu tarihselci yaklaşımın açıkça belirtmese de farkında olarak veya olmayarak Kur'ân için evrenselci bir metin tanımını kabul ettiği anlamına gelmektedir. Buna göre, Kur'ân bütün zamanlara doğrudan hitab etmektedir ve dolayısıyla bütün zamanlarda zuhur edecek "hoşa giden" anlayışlarla özdeşleştirilebilir. Mesela Kur'ân'ınki ile çağdaş eşitlik anlayışı aynı şeylerdir ve bunu ilk muhataplar anlamamış olsalar da Kur'ân çok önceden bunu zaten ortaya koymuştur. Öyleyse bu yaklaşım, Kur'ân'ın "derin anlamlarının" çağlar ilerledikçe kendini müminlerin *keşfine* açacağı şeklindeki gnostik bir anlayışa doğru da bir uzanım taşımaktadır.

SONUÇ

Çağdaş dönemde belli konularda belli ayetlere uygulanan akılcı, tarihselci, yapısalcı vb yöntemlerle, tekrar tekrar aynı sonuçlar üretilmiştir. Bu yorumların sahipleri kendilerini bu yöntemlerin söz konusu sonuçlara ulaştırdığını düşünmekte ve iddia etmektedirler. Mesela hırsızın elinin kesilmesi tarihsel bir uygulamadır ve "çağdaş dönemde ise hırsıza verilecek uygun insani ceza onu hapisle cezalandırmaktır" çıkarımının yöntemin yol göstericiliğinde ulaşılan bir sonuç olduğu ve neredeyse zorunlu olduğu kabul edilir. Ancak belli bir yöntem, yorumcuyu zorunlu olarak bir tek sonuca götürmemektedir ve yukarıda gördüğümüz gibi mesela tarihselci yöntemi daha kapsamlı bir şekilde uygulayarak Çağdaşçıların ulaştıklarının tam tersi sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Bu noktada, bize göre bütünüyle yorum sürecinde belirleyici bir öge olan, yorumcunun sahip olduğu öncüllerin işlevine dikkat çekmek istiyoruz. Yorumcunun öncülleri, ön anlamaları, ön kabulleri veya niyetleri sadece onun yorumuna başlaması için bir zemin oluşturmamaktadır. Öncüllerin bu etkisi gözden kaçırıldığında onlar, aynı zamanda bütünüyle yorum sürecini etkisi altına alabilmektedir. Öncüllerin önderliğinde ve bu belirleyici etkisi altında yöneme uygunluk ve tutarlılık kaygıları da aşılabilmektedir. Yeter ki, öncülün gösterdiği hedefe ulaşılsın. Daha doğrudan bir ifadeyle öncüllerini sorgulamayan yorumcuların, öncülleri tarafından bu öncüllere uygun sonuçlara alıp götürüldüğü ve böylece bunların yorum süreçlerini de bir şekilde etkilediği bir gerçektir. Yukarıdaki örneklerde gördüğümüz üzere ön-anlamalar, öncüller, dünya görüşleri yorumların sonucunu belirlemenin ötesinde, bütünüyle

yorumun yapısını da etkisi altına almıştır. Bu sırada yorumcu yönetsel yanlışlıklara girerek, başta sahip olduğu öncüle ve hedeflediği sonuca uymayan malzemeleri de bilinçli ya da bilinçsiz olarak bertaraf edebilmektedir. Yukarıdaki örneklerde gördüğümüz gibi, çağdaş 'eşitlik' ilkesinin öncül olarak baskısı¹¹³, çok eşlilikle ilgili ayetlerin yorumunda yorumcuların tarihsel ortama dair delillere gözlerini kapatmasına ve böylece rahatça Kur'an'ın lafızlarını bu öncüle göre okumasına yol açmıştır. Çağdaşçı ön kabuller önderliğinde gerçekleştirilen yorumların her defasında Çağdaşçı sonuçların üretilmesi ile sonuçlanması bunun göstergesi olmalıdır. Bu yorumlar gerçekten belli yöntemlerin doğru uygulamalarının sonuçları olarak değil, ama belli bir ön kabulü doğru çıkarma çabası olarak gelişmişlerdir. Yukarıdaki örneklerde Çağdaşçı yorum, çağdaş tarihselliğe ait bir 'adalet', 'eşitlik', 'hürriyet' kavramını yorumlarına esas kabul etmektedir. Bu kabul üzerine yapılan Kur'an yorumları, örnekte gördüğümüz gibi, aile kurma konusunda Çağdaşçı yorumcuyla tarihsel verileri aşarak bu ilkeleri ısrarla Kur'an'ın "uzun vadeli genel hedefi"¹¹⁴ olarak görmeye itmektedir. En başta Muhammed Abduh, tek eşlilik görüşünü ortaya atan yorumunu bir Çağdaşlaşma kaygısı ile gerçekleştirmiştir.¹¹⁵ Mahmud Muhammed Taha'nın eserinde "Çok eşlilik İslam'ın Asli İlkesi Değildir" başlığı, "Kadın ve Erkek Arasındaki Eşitsizlik İslam'ın Asli İlkesi Değildir" başlığından hemen sonra gelmektedir.¹¹⁶

Fazlur Rahman "kadın hakları gibi girift meseleleri" Kur'an üzerinden çözme amacıyla yola çıkmakta ve¹¹⁷ konuyu benzer bir şekilde, kadın erkek ilişkileri ve eşitliği polemliğini işlediği bir bağlamda ele almaktadır.¹¹⁸

Çağdaşçı yorum örneklerini -esasen bunlar birkaç kalemle sınırlı olsalar da çoğaltabiliriz. Sadece "şûra" kelimesini kullanan ayetlerin varlığı¹¹⁹ çağdaş dönemde İslam'da demokrasi olduğu gibi bir sonucun çıkarılması için yeterli görülmüş ve demokrasinin kur'âni meşruiyetinin bu şekildeki bir yorum ile sağlandığına inanılmıştır. Yine Çağdaş ekonomik sistemin bir gereği olarak, riba konusunda da benzeri bir çıkarımı biliyoruz. Tarihsel bağlamı dolayısıyla

¹¹³ Geleneksel cinsiyet ayrımının aşılması çağdaş eşitlik ilkesinin Kur'an üzerinden olumlanması hakkında bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslamı Yeniden Düşünmek*, s.264.

¹¹⁴ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleleri II*, s.146.

¹¹⁵ *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Çok Evlilik", VIII, 367.

¹¹⁶ Mahmud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, s.139 vd.

¹¹⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.90.

¹¹⁸ Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslami Yenilenme Makaleleri II*, s.129-154.

¹¹⁹ 3, Al-i İmran:159; 43, Zuhuruf: 38.

Kur'ân'daki faiz yasağını bugünkü banka fâizini kapsamadığı gibi sonuçların çıkarılmış olacağı düşünölebilmektedir.¹²⁰ Hatta Çağdaşçı eşitlikçi-hümanist öncüller, tarihselci-semantik yöntemde yapılan galiz sapmalar sonucunda, hukuk tarihinde şimdiye dek *icâd* edilmedik bir hırsızlık cezası örneğı olarak, eli "çizmek" gibi bir ceza uygulaması önermeye götürebilmektedir.

Sonuç olarak bize göre, İslam geleneğini devam ettirecek ve Müslüman toplumların ihtiyaçlarını karşılayacak yorumların meşruiyeti en azından iki noktada sağlanmak zorundadır. Bunlardan ilki yorumlara öncül teşkil eden ön-anlamaların ve niyetlerin tarihsel İslam açısından meşru bir süreç ve zeminde oluşturulmasıdır. Öncüller, yorumun sonucunu ve yöntemin işleyişini bu denli etkilemekte ise, öncüller sağlayan dünya görüşlerinin tartışma konusu yapılması gerekliliğı ortaya çıkmaktadır. Tarihsel İslam'da bu açıdan meşruiyetin şartları bellidir. Bu genel ilkeler, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas-ı Fukaha vd. kaynakların kullanımı yoluyla çıkarsanmış olmalıdır. Böylece, mesela soyut bir kavram olarak bütün insanlık için evrensel olan 'adalet' kavramının, tarihsel İslam tarafından içeriklendirmesi ve sabitlenmesi gerçekleştirilmektedir. Bu mesela, 'eşitlik', 'hürriyet' veya 'temel haklar' kavramları için de böyledir. İslam'ın söz konusu kaynakları, söz konusu edilen ve edilmeyen insanlık değerlerinin tarihsel İslam paradigmasında somutlaştırılmasının örnekleriyle doludur. Yoksa, bir Protestan kutsal kitap metinselciğıyle ve diğer kaynakların otoritesini yadsıyarak, söz konusu çağdaş ilkeleri ve tek başına Kur'ân'ı baş başa bıraktığınız takdirde, Kur'ân'a bu ilkeleri onaylatmanın dışında seçeneğı olmayan bir sürece girmiş olmaktan kurtulamazsınız.¹²¹ Çünkü artık her bakımdan meşru olarak Kur'ân'ı yanında bulunan, onun tarihsel bağlamında nasıl yorumlandığını bize aktaran Sünnet'in ve İcma'nın ve bu anlamalar ışığında daha sonraki nesillerdeki anlama örneklerinin otoritesini yıpratmış ve aşmış, Kur'ân'ı bir metin olarak yalnız bırakmışsınızdır. Bu takdirde çağdaş "evrensel ilkelerin" Kur'ân'dan türetildiğı gibi bir iddiada bulunmak ise, gerçek dışı bir iddia

¹²⁰ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme III*; Ankara Okulu: Ankara, 2002, s. 113

¹²¹ Bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?" *islamiyat*, VI, (2003), sayı 4, s. 85-104, s. 99 vd.; Aziz al-Azmeh, aynı tesbiti şu ifadelerle yapmaktadır: "İlk Arap Müslüman reformcuları, İslam'ın anlamlarını, onun çağdaş koşullarda geçerlilik kazanmasını önleyen köhnemiş anlayışlardan kurtarmak istiyordu; ama İslam'ın yakın, hatta kadim mirasından koparılması İslam'ı her bağlama açık hale getirdi (tarihin bütünüyle gözardı edilip, ilk metinlere ya da örnek kişilerin davranışlarına dönülmesi yolundaki içtihat çağrısının anlamı da budur).Gelgelelim söz konusu reformcular, bu belirsiz kelamı her alanda ölçüt olacak bir norma dönüştürdüler." *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim: İstanbul, 2003, s.177.

olarak kalacaktır. Çünkü bu yorum süreci artık sadece, öncül olarak kabul ettiğiniz bu çağdaş ilkeleri Kur'ân üzerinden, ancak aynıyla türetmek şeklinde bir totoloji üretebilir. Başka bir deyişle sizin içeriklendirmedeğiniz ilkeleri, Kur'ân metnine onaylatmanız, onları tarihsel bağlamından koparılmamış Kur'ân açısından meşrulaştıramaz. Öyleyse, Müslümanlık içindeki yeni yorumlar İslam kaynaklarından ve geleneğinden süzülerek gelen ve bizzat onun dünyaya bakışını yansıtan ön anlamaların, öncül olarak koşulması ile üretilmelidir. Bu aynı zamanda Müslümanlık açısından bir *aidiyet* ve dolayısıyla bir *kelâm* sorunudur.

Diğer taraftan sorgulanması gereken başka bir nokta da çağdaş yorumların toplumsal ve siyasi açıdan meşruiyeti sorunudur. Bu noktada, Müslüman toplumunu temsil konumunda bulunan aydın için bir *aidiyet* sorunu ortaya koyar. Bunu şu sorularla ortaya koyabiliriz. Yukarıda örneklenen türden yorumların dayatılması, Müslüman toplumlar açısından neyi gerçekleştirmiş olmaktadır.? İki yüz yıldır gündemimizde bulunan bu Çağdaş Kur'ân yorumlarının Müslüman toplum için anlamı ne olmuştur?. Bu yorumlar Müslüman toplumun içinde konuşlanmış bir gözle, onun gerçek ihtiyaçları, çıkarları, sorunları üzerindeki bilinçli ve ayrıntılı çalışmaların sonucu mudur.? Doğrudan bir ifade ile Çağdaşçı yorum örnekleri gerçekten çözüme kavuşturulduğunda, toplumun güçlenmesini, daha sağlıklı ve rekabet gücü yüksek, hür, bağımsız, kalkınmış ve eğitimi yüksek bir topluluk oluşturmasını sağlayacak gerçek sorunları mı ele almaktadır? Mesela çok eşlilik yorumu, toplumun geleceğe dair nüfus, eğitim, ekonomik gelişmişlik, bağımsızlık, refah vb. hedeflerini gözeterek bir kaygının yönlendirdiği bilimsel çalışmalar üzerine mi geliştirilmiştir. Yoksa bunlar, 'öteki' bir yerlerde işlemiş kabul edildiği için bizler için de bir çözüm olabileceği var sayılarak, oradan ithal edilmeye çalışılan ve bir durumu veya bir zihniyeti doğru çıkarmak; olsun da "yeni olsun" ve bir "uyum olsun" için mi yapılmaktadırlar?

O halde yeni yorumlar, kelâmi olarak meşruiyetini tarihsel İslam'dan alan öncüllerle ve toplumsal-siyasi açıdan meşru kaygılarla üretilmelidir. Öncülünüzü başka bir dünya görüşünün kendi toplumlarına ait kaygıların sağladığı ilkeler tarafından belirliyorsanız, bu takdirde yorum süreci sonunda kendi toplumunuzun gerçek çıkar ve gereksinimlerini karşılayacak sonuçlar üretmeniz mümkün olamamaktadır. Gerçekte bu yorum *taklit* olmaktan kurtulamamaktadır. Bu noktada öncüllerin meşruiyeti sorunu, yorumcunun hangi yöntemi izleyeceği meselesini ikincil kılmaktadır. Yeni yorumlar üretirken, fukâhâ, mütekellim yöntemlerini, tarihselci, yapısalcı veya post yapısalcı yöntemleri izleyebilirsiniz. Ne var ki yöntemin, yorumu tutarlı bir şekilde ortaya koymakta bir önemi olmakla birlikte, yorumu *kendinize* ait kılan ilke, yöntem

değil, ama öncelikle öncülünüzdür. Bu da yöntemi önceleyen sizin dünyaya bıkışınızla ilgili bir sorundur. *v'allahu a'lem.*