

YENİ BİR İLMİ KELAM PROJESİ OLARAK BAĞLAMSAL TEOLOJİ

Metin ÖZDEMİR*

Abstract

Contextual Theology As A Project Of The New İlm Al-Kalam

The aim of this article is to emphasize the position and the importance of the contextual theology that based on the contextual reading in the projects of new ilm al-kalam. We can say that the finding of each one from the Kalam schools a support from the Quran easily for theirs contradictory assertions which connected with the same subject is due to their desertion of the contextual reading and their evaluation either a verses completely or partially. For they have thought it would be a base for theirs assertions on a theoretical ground. Thus, we have tried in this article to touch on the advantages of the contextual theology that based on the contextual reading, as a Project of the new ilm al-kalam, whit a view to rid of this difficult. Because we believe that, this is one of the useful methods for escaping from the difficult that marked above.

Key Words: The new ilm al-kalam, context, contextualism

1. Bağlam ve Bağlamsalcılığın Anlam Alanı

Dilde sözcüklerin anlamı, yapısal olarak pek çok harici unsurun etkisiyle oluşur ve belirlenir. Gösterge (*sözcük*)¹ olarak ifade edilen **temel** yapı taşları hemen her zaman, içinde geçtikleri tamlamalar, cümleler ve kelimelerle oluşturdukları yapısal bütünlük içerisinde anlam kazanır. İşte “*bir göstergenin, birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bütüne bağlam (context)*” denir.² Bir başka ifadeyle bağlam, bize bir anlam ileten herhangi bir şey hakkındaki tavırlarımızı, bakış açılarımızı, yargılarımızı ve bilgilerimizi etkileyen çağrışımlar, fikirler, varsayımlar ve önyargılar bütünüdür.³

Bağlamsalcılık (*contextualism*) ise, anlamı, görünüşü ve bu görünüşün ardında var olduğu kabul edilen gerçekliği bir bütün olarak görüp yakalamaya çalışan bir perspektiftir. Görünüş ve görünüşün ardındaki gerçekliğe ilişkin ayırımların göreceli olduğu ve anlamı, dilin belli bir düzeyi ve bu düzeye ilişkin amaçlarla sınırladığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Bununla birlikte

* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara 1998, 33.

2 A.g.e., 74-75.

3 Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981, 47.

bağlamın da mutlak olmayıp az ya da çok göreceli olduğu unutulmamalıdır.⁴ Örneğin, “Chesner, ayakları olduğunu biliyor” şeklindeki bir cümle, ifade edildiği farklı bağlamlara nispetle farklı semantik değerlere sahiptir. Bu, en azından “bilmek” fiilinin ilişkili olduğu bağlamsal parametreler açısından böyledir. Kısacası bağlamsal, bilgisel standartların herhangi bir kimsenin kişiden kişiye değişen pozitif bir bilgi atfını, ayırt edici bir meziyet olarak dikkate almasını gerektirdiğini iddia eder. Çünkü (bilgisel) atıfta bulunan herhangi bir kimse, belli bir zamandaki belli bir kimseye referansta bulunarak gerçekten “Onun Syracuse’da bulunacağını biliyorum.” diyebilir. Ancak aynı zamandaki aynı kişiden bahseden bir başkası ise, (onunla ilgili bilgisel bir atıfta bulunurken) “Onun Syracuse’da bulunacağını bilmediğini” söyleyebilir. Standartı esas alan bağlamsalci semantiğe göre, (bilgisel) atıfta bulunan bu şahıs, olayın geçtiği sahneleri dikkate alır. Deyim yerindeyse, “bilmek” fiilinin standart uygulamaları, (verilen bilgiye konu olan) özne tarafından değil, o bilgiyi veren kimse tarafından belirlenir. Elbette bu durumda, bilgiyi veren ile o bilgiye konu olan öznenin aynı kişi olmaması gerekir.⁵

Kısacası, bu formülasyonun ana fikri, bilginin standartlarının, atıfta bulunan kimseden çok atıfta bulunan kimse tarafından belirlendiği düşüncesidir. Yani birisi, “Smith bir şey biliyor” dediğinde, aslında onun kendi standartlarına göre bir şey bildiğini söylemektedir. Gerçekten bu standartlar, Smith ile ilgili sözün söylendiği bağlam içerisinde yer alırlar. Bu da makul gözükmektedir.⁶ Bu yüzden bağlamsalcılık, bilginin değişmezliği iddiasına katılmaz ve tek bir sözün farklı bağlamlarda farklı anlamlar içerebileceğini, dolayısıyla bilgiyi ve anlamı sınırlandırmak için doğru bir prensipler manzumesi sunmanın imkânsız olduğunu savunur.⁷

Buna rağmen bağlamın, doğru anlamın tespitinde etkili olan en önemli unsurlardan birisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü anlamın kesin olmadığı her durumda, anlamı doğrulamak ihtiyacı vardır. Anlam, maksada bağlı bir olgu olduğundan, doğru anlam, sözcüklerin lügat anlamlarından çok daha farklı ve bundan fazla bir şeydir. Bu yüzden anlamın doğrulanabilmesi, onu iletenin maksadının bilinmesine bağlıdır. Ancak anlamı ileten karşımızda hazır duran canlı bir muhatap değilse, onun maksadını doğru bir şekilde tespit etmemizi sağlayan en somut ve objektif kriterlerden birisi, hiç şüphesiz iletişimin doğrudan kendisine ait olan tabii bağlamıdır.⁸

4 A.g.y.

5 Bkz., Gerhard Preyer, George Peter, *Contextualism in Philosophy*, New York 2005, 14-15. Örneklemeler ve benzer yaklaşımlar için ayrıca bkz., James Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, British Society for the Philosophy of Science, 2001, 96 vd.

6 Bkz., a.g.e., 15.

7 Patrick W. Rysiew, *Contextualism in Epistemology*, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, 2000, 19-21.

8 Bkz., Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Ü. S. B. E., Konya-2000, basılmamış Doktora Tezi, s. 147.

Arap belagatçileri de anlamın doğru bir şekilde tespitinde bağlamın önemi-ne işaret etmişlerdir. “Her sözün, sahibinin katında bir makamı (özel anlamı) vardır” ve “her makamın bir sözü vardır” (li-kulli kelimetin makâm ve li-kulli makâmın makâl) ifadeleri⁹, bağlamın önem ve değerini veciz bir şekilde dile getirmektedir. Bütün bunlar bize açıkça gösteriyor ki, hangi türden olursa olsun belli bir iletişim sürecinde, söz, metin vs. kullanılan bütün enstrümanların bizzat kendileri kadar, iletildikleri muhataplarının içerisinde buldukları genel atmosferlerinin de bilinmesine ihtiyaç vardır.¹⁰

Bağlam ve bağlamsalcılığın anlamsal kapsamı yanında, konumuzun daha net anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından onların arka planına da kısa bir göz atmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2. Bağlam/Context ve Bağlamsalcılık/Contextualism Kavramlarının Arkaplanı

Bağlam ve bağlamsalcılık, özellikle Hıristiyan teolojisi literatüründe önemli bir yere sahiptir. Orada bağlam/context kavramının kısa bir geçmişi vardır. Asyalı teologlar 1973'lü yıllarda teolojinin bağlamsallaştırılmasından söz etmişlerdir. Bu yıllarda onların amacı, ekümenik hareketin eğitim programının bağlama uygun bir şekilde yapılması, yani teolojik eğitimin toplumsal alanda daha geniş bir ölçekte yayılmasıydı. Kısacası, onlara göre teoloji, İncil ile halkların içerisinde buldukları özel gerçeklik arasında canlı bir buluşma olmalıydı.¹¹ Ancak bağlamsal teolojinin bir yöntem olarak teolojik amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlaması, 1990'lı yıllara rastlamaktaydı. Günümüzde ise bağlamsal/contextual teoloji yöntemiyle hareket eden teologlar, yeknesak bir özelliğe sahiptir. Onlar her bir özel durumda, insanların Tanrı ile buluşmalarında yaşadıkları özel tecrübelerden hareket ederler. Çünkü bağlamsal teoloji, Tanrı'nın eylemlerini yorumlamada, geçim, fiziksel çevre, dil, düşünme tarzı, kültürel atmosfer ve gelenekler gibi önceden belli olan durumlara başat ve temel bir önem atfeder.

Bu nedenle, bağlamsal teolojinin iki temel özelliğinden söz edilebilir: Birincisi, o teolojik bir yöntemle hareket eder. Bağlamsal teoloji, bağlamda oluşan bilinçten neşet eden Hıristiyan inancının bir yorumudur. Bu teolojik anlayışa göre, artık günümüzde, Tanrı tasavvuru, dünyanın her tarafında yer alan halklar, olgular ve geleneklerle iletişim ve diyalog kurmak yoluyla oluşmaktadır. Ayrıca bağlamsal teoloji, özel durumlarda ortaya çıkan tecrübeleri bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda bağlamı aktif bir şekilde değiştirmeye de gayret sarf eder. Bu itibarla teoloji, kültürel yenilenme sürecinin bir parçası durumundadır. Zira metin ve bağlamın, teolojik ve kültürel muhteviyatın ve

9 Bkz., Temmâm Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mısır 1985, 20.

10 Bkz., Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, 125.

11 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Ashgate Publishing, Ltd., 2003, 3.

yorum biçimlerinin hepsi, işlevselliğin genel dairesi içerisinde karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler.

İkincisi, farklı şartlarda ortaya çıkan bir grup faaliyete işaret eden bu kavram, yukarıda sözü edilen yöntemi kullanır ve geliştirir. Bu faaliyetlerdeki genel ayırt edici özellikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Bireyin, ıstırap ve kurtuluş bağlamında yaşadığı özel tecrübelerinin önemi.
- Sonsuzluk ve zaman-üstülük teolojisinin eleştirisi ve yerel ve evrensel iddialar arasındaki karışıklıktan açık ve geçerli doğrulara intikal.
- Toplum için çabalamak ve onu özgürlüğe ket vuran bağlardan kurtarma.
- Yerel kültür formlarıyla yakın bir işbirliği içerisinde bulunarak yeni teolojik izah yollarının bulunması.
- Yaratılışa inanmaktan neşet eden bir dünya ve tarih birliğinin varsayılması ve yaratılıştaki bütünlükte sergilenen kültürel ve biyolojik çokluğun pozitif bir değerlendirmesi.¹²

Bu bakımdan bağlamsal teoloji, teolojik bir form oluşturmada, durum ve ilişkinin öneminin farkında olan Hıristiyan inancının bir yorumu olarak anlaşılmaktadır. Bu durum bağlamsal teolojiyi, Hindistan'da en düşük kast sistemi içerisinde bulunan yoksul veya Çin'deki Hıristiyan azınlık gibi özel bir bağlamda ortaya çıkan Hıristiyan inancının belli bir yorumuna dönüştürür. Bütünüyle bağlamı tarafından belirlenen böyle bir teoloji, elbette Hıristiyan inancının dünyadaki bütün Hıristiyanlar için geçerli olan bir yorumunu ifade eden evrensel teolojiye karşıt bir konumdadır. Ancak bağlamsal teoloji taraftarları, evrensel teolojinin mümkün olmadığını, aksine bütün teolojilerin kendi bağlamları tarafından belirlendiğini savunurlar. Bu bakımdan Per Frostin, bağımlı ve bağımsız bağlam ayırımına gitmekten ziyade, Hıristiyan inancının bağlamı dikkate alarak yapılan yorumlarıyla almadan yapılanlarının arasının ayrılması gerektiğini savunur. Robert J. Schrieter ise, bağlamsal teolojinin lokal teoloji ile karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre lokal teoloji, Hıristiyan inancının belli bir bölgedeki inananlar arasında ortaya çıkan yorumlarına işaret eder. Buna karşın bağlamsal teoloji ise, sosyal ve kültürel ilişkilere önem verir ve onlar üzerinde ciddi bir hassasiyet gösterir. Dolayısıyla farklı lokal teolojilerin bağlamın önemi konusundaki duyarlılığı ve onu dikkate alması, bağlamsal teolojilere nispetle az ya da çok olabilir.¹³

Günümüzde her teolojinin kendi bağlamını dikkate alması gerektiği söylenildiğinde, bundan bağlamsal teolojinin geçmişte görülmeyen, aksine bütünüyle yeni bir olgu olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine teoloji tarihi içerisinde

12 Sigurd Bergmann, *God in Context*, 4.

13 Sigurd Bergmann, a.g.e., 5.

yer alan inanç yorumlarının pek çoğunun bağlamsal olduğu söylenebilir.¹⁴ Bu doğrudur; çünkü onlar, bilinçli bir şekilde yaşanan çevre ve çağın ihtiyaçları ile irtibatlıdırlar. Sonuçta Albert Nolan, bu tezi, “her teoloji bağlamsaldır” şeklinde formüle etmiştir. Ona göre bu formülasyonda yeni olan yön, teolojinin artık yalnızca Tanrı üzerine bir inceleme olmadığı, aksine Onun ne söylediği ve bağlam içerisinde ne yaptığı üzerine bir çalışma olduğudur. Kısacası, ona göre teoloji, artık daha ziyade bağlamların bizzat kendisi üzerine bir incelemedir.¹⁵

Bu yaklaşım, teolojinin bundan böyle, tümdengelimci değil, tümevarımsal bir yöntem izlemesi gerektiği anlamına gelmekteydi.¹⁶ Bu gün, tümevarımsal yöntemle Hıristiyan akidesini bağlamsallaştırma çabaları üzerine yapılan tartışmalar, farklı kültürlerin yaşadığı coğrafyalarda görev yapan misyoner heyetleri arasında devam etmektedir. Tartışmanın kökeninde, Hıristiyan mesajının, Hıristiyanlığın etkisi dışında kalan coğrafyalarda yaşayan halkların dili ve kültürüne aktarılması esnasında karşılaşılan güçlükler yatmaktadır. Aslında problem yeni ortaya çıkmış değildi. Daha önceki tartışmalarda aynı amaca yönelik olarak, indigenization/lokal kültüre uyarlama, adaptation/adaptasyon ve accommodation/uyum gibi kavramlar kullanılmaktaydı. Bu bağlamda yeni olan, tartışmanın daha olumlu ve verimli sonuçlara götürülebilmesi için teolojinin yeni bir alt biriminde spesifik olarak ele alınmasıydı. Bunun için yukarıda zikredilen kavramlar yerine, contextualization/bağlamsallaştırma kavramı seçildi ve buna bağlı olarak contextual theoloji/bağlamsal teoloji ünvanıyla teolojinin yeni bir alt birimi teşekkül etmiş oldu.¹⁷

Buraya kadar anlatılanlar, daha çok Hıristiyanlığın inanç esasları açısından teolojinin farklı kültürlerde, daha etkili olabilmesi için öngörülen yöntemlerin kısa bir izahından ibarettir. Fakat bu bağlamda bizi konunun asıl ilgilendiren yönü metinsel bağlamdır. Çünkü her kutsal metin, genel anlamıyla belli bir tarihsel bağlamda ve doğal olarak da o bağlamların dokusuna uygun şekilde oluşur. Meseleye yalnızca Kur’an bağlamında bakıldığında, buna en güzel örnek nüzul sebepleridir. Pek çok ayetin kendisine özgü bir nüzul sebebi vardır ve bunlar onların anlaşılmasında çoğu kez belirleyici bir rol oynarlar. Dolayısıyla bağlamların etkisi ve bağlamsal yaklaşım yalnızca Hıristiyan teolojisine özgü değildir.

14 Hıristiyan teoloji tarihinde, bağlamsal teoloji çabalarına en güzel örneklerden birisi olarak, Pavlus’un mektupları gösterilmektedir. Bu yüzden Pavlus, ilk bağlamsalci teologlar arasında görülür. Onun teolojisi, misyon sahasındaki her türlü insani bağlamda tecessüm etme kabiliyeti olan, bir anlamda yaşayan ve nefes alan bir teolojidir. Onun, Hıristiyan akidesinin temel ilkelerini farklı bağlamlarda dile getirirken kullandığı içerik ve üsluba baktığımızda, bu durumu açıkça görmek mümkündür. Bu konuda, Romalılar, 1/3-4; 1. Korintliler/1-5; Galatyalılar, 4/4-7 ve 1. Selanikliler, 1/9-10’uncu pasajlar mukayese edilebilir. Bkz., Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Yayınlayan: InterVarsity Press, 2006, 89-90.

15 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, 6.

16 Lesslie Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989, 58.

17 Lesslie Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 142.

Bu durumu, siyasal ve kültürel bağlamlar için de söylemek mümkündür. Örneğin Mürcie'nin iman tanımı bu anlamda değerlendirilebilir. Onların, "imanla birlikte hiçbir günah zarar vermez"¹⁸ prensibine işlerlik kazandırmaya çalışırken içerisinde buldukları siyasal, sosyal ve kültürel bağlamdan bağımsız olarak sırf teorik bir ihtiyaçtan dolayı hareket ettiklerini iddia etmek zordur. Ayrıca bu çerçevede, İmam-ı Azam Ebu Hanife'den aktarılan bir anekdot bu noktaya ışık tutmaktadır. Ebu Osman el-Âdemi'den aktarılan bir rivayete göre Ebu Hanife, Mekke'de, Ömer b. Ebî Osman eş-Şemzî ile bir araya gelir. Ömer, ona bazı sorular sorar. Bunlardan birisi şudur: "Allah'ın Kâbe'ye haccı farz kıldığını savunan, ancak belki de onun falan yerdeki bu Kâbe'den başka bir Kâbe olduğunu bilmeyen birisi hakkında ne dersin?" Ebu Hanife, cevap olarak "onun mümin olduğunu" söyler.¹⁹ Câbirî, Ömer ile Ebu Hanife arasındaki bu müzakerayı değerlendirirken özellikle sosyo-kültürel bağlamı dikkate alır. Ona göre, "bu türden bir İslam konusundaki bilgisizlik, ancak yeni müslüman olmuş ya da çevrede Müslüman toplumun uçlarında yaşayanlar için düşünülebilir. Dolayısıyla, özel bir türün dayandırıldığı 'ircâ', yeni Müslümanlara ve uzak bölgelerdeki 'halk'a yorulur. Ünlü fakih Ebu Hanife, gerçekten de bu tür Müslümanların bulunduğu bilmeseydi, böyle bir fetvayı asla ortaya atmazdı".²⁰

Belki de bu sosyo-kültürel farklılıkların etkisiyle, ircâda bulunanlar/büyük *günahkârın* durumunu Allah'a havale edenler arasında birbirinden farklı çok sayıda iman tanımları ortaya çıkmaktaydı. Nitekim Eş'arî, Mürcie adına on iki farklı iman tanımından söz eder.²¹

İslam Kelam tarihi içerisindeki benzer yaklaşım ve uygulamalara Gazzâlî'nin farklı bağlamlarda kullandığı üslup ve yöntemi de örnek olarak gösterilebilir. O, genel olarak bakıldığında, Allah'ın sınırsız bir kudrete sahip olduğunu açıkça ifade eder ve bunu çok sıkı bir şekilde savunur.²² Ancak o, birkaç yerde, bu inancına gölge düşürecek biçimde, "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" söyler.²³ Bu ifadenin, literal anlamıyla Allah'ın daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmediğini ima etmesi, üzerinde pek çok tartışma yapılmasına neden olmuştur.²⁴

Bize göre bu çelişkili durum, Gazzâlî'nin belli bir aşamadan sonra fikrini değiştirmiş olmasından ziyade, onun farklı bağlamlara uygun açıklamalarda

18 el-Malatî, *et-Tenbih*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1977, 146; İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblis*, tahkik: es-Seyyid Cemîlî, Beyrut 1985, 118; Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993, 424.

19 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, 142.

20 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çeviren: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 622.

21 Bkz., el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 137-144.

22 el-Gazzâlî, *Kitabu'l-Erba'in*, Kahire 1344, 5; al-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, Ankara 1971, 60 vd.

23 el-Gazzâlî, *İhyâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, IV, 398; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001, 43.

24 Bu tartışmaların tarihsel sürecine ilişkin kaynakları ve onların geniş bir değerlendirmesi için bkz., Eric Lee Ormsby, a.g.e., 99 vd.

bulunmasından, yani yöntemsel açıdan bakıldığında bağlamsalcı bir yaklaşım sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun, İhyâ'daki düşüncelerini serdettiği bağlam ile el-İktisad'taki bağlam birbirinden çok farklıdır. O, İhyâ'sında, "var olandan daha iyisinin imkan dahilinde olmadığı" şeklindeki iddiasını, "Tevekkülün Esası Olan Tevhidin Hakikati" başlığı altında dile getirir. Onun bu bağlam içerisindeki temel amacı, tasavvuf yolunda yürüyerek manevi mertebeler katetmek isteyen müritlere sağlam bir tevekkül anlayışı aşilayarak onların Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirmektir. Onun bu bağlamdaki gayesini anlayabilmek için konunun sonunda yer alan şu cümlelerine kısa bir göz atmak yeterli olacaktır: "İyilik ve kötülük takdir edilmiştir. Olayların ilahi iradenin onları öngörmesiyle gerçekleşen takdirinden sonra meydana gelmeleri ise zorunludur. Hiç kimse Onun hükmünü geri çeviremez, emrine ve takdirine karşı duramaz. Bilakis, küçük ve büyük her şey yazılıdır, bunların meydana gelişi ise bilinen ve beklenen bir ölçüye göredir. Sana isabet edecek bir şeyin, isabet etmemesi, isabet etmeyecek bir şeyin de isabet etmesi mümkün değildir."²⁵

Burada evrendeki ilahi düzenin işleyiş tarzına dikkat çekilerek müridin ondan tevekkül bağlamında nasıl ders çıkarması gerektiği açıklanır. Her şeyin belirli bir ölçüye göre belirlenip yürütüldüğü bir evrende, müridin hiçbir endişe duymadan Allah'a güvenmesi gerekir. Çünkü bu evren mümkün olanların en iyisidir. O halde müridin orada eksiklik gibi görünen her şeyi hayra yorarak yoluna devam etmesi gerekir. Gazzâlî bu düşüncesini şu ifadeleriyle pekiştirir:

"Eksik yaratılmadıkça mükemmel bilinemez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlahi cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki, kangrenli elin canı kurtarmak için kesilmesi adalet ise -zira bu eksiği mükemmele feda etmeyi gerektiren bir husustur- dünya ve ahirette, yaratıkların paylarında farklılık bulunması da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır."²⁶

Bu bireysel ve özel yaklaşımların yanında, olaya herhangi bir ekolün oluşum ve gelişim süreci açısından baktığımızda da aynı şeyi görmemiz mümkündür. Örneğin bu anlamda lokal bir ircâdan bile söz etmek mümkündür. Nitekim Horasan yöresine özgü ircâ için Ebu's-Salt şöyle söylemektedir: "Horasan halkının ircâsı, 'îman amelsiz sözden ibarettir, amelin terki imana zarar vermez' şeklindeki kötü görüş değildir. Aksine onların ircâsı, Hâricilere ve insanları günahlarından ötürü tekfir eden diğer gruplara bir tepki olarak büyük günahkâr için bağışlanma ümit etmelerinden ibarettir. Onlar günahlarla ilgili ümit besliyor, tekfirde bulunmuyorlardı".²⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse, sosyo-kültürel anlamda bir bağlamsallık söz konusu olduğunda, bundan her teolojinin az ya da çok etkilendiğini söylemek mümkündür.

25 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, 73. Krş., el-Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398.

26 A.g.y.

27 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tarihsiz, VI, 109. Krş. Câbirî, a.g.e., 623.

3. Konunun İslam Kelamı Açısından Problematik Yönü

Bizi burada asıl ilgilendiren, sosyal, siyasal ve kültürel bağlamlardan çok, bu tür bağlamların hepsine birden hitapta bulunan metinsel bağlamdır. Daha açıkçası, anlamın, bir metnin kendi bütünselliği içerisindeki yakın ve uzak bağlamlarından hareketle belirlenmesi çabalarıdır. Çünkü ircâ ve daha pek çok örnekte de rahatlıkla görülebileceği gibi, yukarıda zikredilen bağlamların her birinde oluşan teorik çatı, sonuçta meşruiyet kazanabilmek için metinsel bir temel üzerine oturtulmaktadır. Örneğin Mürchie, kendisine özgü iman tanımları için pek çok Kur'an ayetini referans olarak gösterirken, tam karşıt gruplarda yer alan Hariciler ve Mu'tezile de rahatlıkla kendi teorik çatılarını oturtabilecekleri Kur'anî bir temel bulabilmektedirler.²⁸

Peki, nasıl oluyor da, karşıt gruplar, tek bir metnin bütünselliği içerisinde yer alan aynı konuda ileri sürdükleri zıt görüşlerine uygun düşebilecek referanslar bulabilmektedirler? Bu noktada iki ihtimalden söz edilebilir: Ya ortada metinsel bir bütün içerisinde yer alan aynı konuyla ilgili farklı pasajlarda bir çelişki durumu vardır ya da bu pasajlar kendi metinsel bağlamlarından kopuk olarak değerlendirilmektedir. Eğer söz konusu olan bu sonuncu ihtimal ise, o zaman çarpıtılmayacak ya da bir çelişki durumu oluşturulamayacak herhangi bir metnin varlığından söz etmek çok zordur. Aşağıda, doğru anlamı yakalama çabalarında metinsel bağlamın önemini ve bağlamdan kopukluğun doğurduğu sorunları daha yakından görebilmek için İslam Kelâmının temel kaynağı olan Kur'an içerisinde bazı örnekler sunulacaktır:

Konumuzla ilgili en güzel örneklerden birisi Goldziher'in (ö. 1921) yaklaşımında görülür. Goldziher, Kur'an'da Allah'ın hiç kimseye zerre kadar zulmetmeyeceğinden, Onun idaresi altında asla en ufak bir haksızlıktan söz edilemeyeceğinden²⁹ söz edildiğine dikkat çeker. Yine Kur'an'da, "herkes kendi kazandığının karşılığını görecektir. Onlara haksızlık edilmez"³⁰ sözleriyle insanın bütün eylemlerinden adil bir şekilde hesaba çekileceği vurgulanmıştır. Bununla birlikte insanın aklına, Allah'ın, insanı kendi kapasitesi dışında başka bir irade tarafından belirlenen fiillerinden dolayı ödüllendirmesi ya da cezalandırmasının bir zulüm olup olmadığı sorusu gelmektedir. Çünkü başka ayetlerde, Allah'ın, insanı kendi eylemlerini bizzat kendisinin belirlemesi özgürlüğünden bütünüyle mahrum ettiğinden, en büyüğünden en küçüğüne onun bütün fiillerini belirlediğinden ve günahkârın elinden iyi olan şeyleri yapma imkânını aldığından bahsedilir. Örneğin o, "Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür basmıştır, gözlerinin üstünde de (gerçeği görmelerini engelleyen manevi bir) perde vardır" dedikten sonra, bu durumda olanlar için,

28 Ekollerin kendilerine özgü iman tanımları için kullandıkları Kur'anî referanslar için bkz., Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, 75 vd.

29 en-Nisâ, 4/49, 124; el-Mü'minûn, 23/62.

30 el-Câsiye, 45/22.

"büyük bir azap olduğunu"³¹ haber vermektedir. Bu duruma paralel olarak, bir yerde Kur'an, Allah'ın hidayet vermek istediği kimsenin göğsünü İslam'a açtığını, sapıklıkta bırakmak istediği kimsenin göğsünü de, göğsü turmanan insanda olduğu gibi daralttığını söyler.³² Özet olarak söylemek gerekirse, Allah'ın izni olmadan hiç kimse iman edemez.³³

31 el-Bakara, 2/7. Buna karşın, bağlamsal okumaya büyük önem veren Kâdi Abdülcebbar, bu ayeti yorumlarken Allah'ın onları bu durumlarından dolayı kınadığına, eğer gözlere perde çekilmesi ve kalbin mühürlenmesi onlar için ciddi bir engel oluştursaydı, böyle bir kınamanın gelmemesi gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre, bu ayette geçen, gözlere perde çekilip kalplerin mühürlenmesi gibi hadisler, onların akıllarını kullanıp sorumluluklarını yerine getirmelerine engel olabileceği boyutta değildir. Bu yüzden o, bu olaya, Arap dilinde bu tür durumları izah ederken kullanılan yaygın üslûba dikkat çekerek şöyle bakmaktadır: "Allah onların durumlarını, önlerindeki bütün engelleri kaldırdığı halde (gerçeği) kabul etmemelerinden dolayı gözlerinde perde bulunan görme engelinin durumuna benzetmektedir. Nitekim senin, gerçeği kendisine açıkça gösterip açıkladığın halde onu kabul etmeyen bir kimse için, 'o eşeğin tekidir, Allah onun kalbini mühürlemiştir' demen mümkündür. Şöyle de diyebilirsin: 'O ölüdür: Allah da peygamberine, 'Sen ölümlere işittiremezsin' demiştir. Hâlbuki onlar diriydiler. (Gerçeği) kabul etmedikleri zaman Allah onları ölümlere benzetti. Bu durum, şairin şu sözüne benzer: 'Mutlaka işittirirdin eğer seslenseydin sen diriye. Fakat hayat yoktur senin seslendiğin kişide...'. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an An'l-Metâ'in*, Beyrut, tarihsiz, 14.

32 el-En'am, 6/125. Bu açıklamalar için bkz., Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İngilizceye çeviren: Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, New Jersey 1981, 77-78. Goldziher'in, hidayet ve dalaletin kulun kendi iradesi ve fiillerinden kaynaklandığını ifade eden ayetlerle çeliştiğini iddia ettiği ayetlerden biri olarak zikrettiği bu ayetin bir öncesinde; "Onlara bir ayet geldiği vakit, 'Allah'ın peygamberlerine verilen risâlet, aynen bize de verilmedikçe asla iman edemeyiz!' dediler" şeklinde kafirlere ilişkin bir durum tespiti yapılır. Ayrıca Goldziher'in zikrettiği ayetin sonu da, "Allah iman etmeyenlerin üzerinde murdarlığı böyle bırakır" ifadesiyle biter. Bunların hepsini bir arada düşündüğümüzde, Allah'ın sapıklıkta bırakmak istediği kimselerin göğüslerini daraltıp onları sıkıştırmasının, küfürde ısrar edip inatla direnen bu tür kimselere karşı bir ceza olduğu açıkça görülür. Ancak ayetin özel bağlamı dikkat alınmayıp Goldziher'in yaptığı gibi yalnızca kendisi zikredilirse, elbette daha önce zikredilen ayetlerle onun arasında bir çelişki bulunduğu izlenimi uyandırabilir. Fakat bunun, herhangi bir metni anlayıp yorumlamada doğru ve insaflı bir tutum olmadığı, yukarıda zikrettiğimiz bağlama baktığımızda açıkça görülmektedir. Goldziher'in yaptığı türden itirazları tek tek cevaplamaya çalışan Kâdi Abdülcebbar, bu ayeti, onun bağlamına uygun diğer ayetlerin ışığında yorumlarken şöyle söyler: "*Bu ayette (Allah'ın hidayet vermeyi dilediği kimselerin gönüllerini İslam'a açmasından) maksat, Onun daha fazla hidayetle bulunarak doğru yolu göstermeyi dilediği kimselerin göğüslerini İslam'a açmasıdır. Nitekim bir başka ayette, 'hidayeti kabul edenlere gelince, Allah onların hidayetini artırmakta ve takvalarını vermektir' ([Muhammed, 47/17] sözleriyle bu duruma işaret edilir). Çünkü hidayetin artırılması, müminin gönlünde imanın kuvvetlenmesini sağlayan unsurlardan birisidir. Allah'ın, 'sapıklıkta bırakmak istediği kimse' sözünden maksat ise, Onun hidayetin artırılmasından mahrum etmek istediği kimselerdir. Zira O, bu (artırmadan) faydalanmayacaklarını bildiğinden, onların göğüslerini daraltıp sıkıştırır. Böylece onlar, bozuk inançları hakkında düşüncülerinde bir ıstırap duyarlar. İşte bu durum, bizim (bağlı bulunduğumuz ekolün) adaletle ilgili şu sözünün bir kanıtıdır: 'Allah, müminin imanda sebat etmesine en uygun olan gönül rahatlığını, ona daha fazla deliller sunmak suretiyle gerçekleştirir. Kâfire de, onun küfürden kopmasına en uygun olan gönül darlığını verir. Gerçekten O, herkese, kendiliklerinden (imana) gelmeleri için delillerle doğru yolu göstermiş, onlar için bütün engelleri ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla sen, kendisine yönelinen ve konuşulan her bir kâfir hakkında bir gözlemede bulunduğunda, onun sunulan delillerin ardından küfüründen dolayı göğsünün daraldığına şahit olursun. Fakat o, görünüşte kibirlenerek açık bir anlayışa/basirete sahip olduğu izlenimi vermeye çalışır. Bu nedenle Allah, (söz konusu) ayetin sonunda şöyle demektedir: 'Sen (kendisine bütün delillerin sunulduğu) o kâfiri, öfkenden göğsü turmanacak sanırsın. Allah iman etmeyenlerin üzerinde murdarlığı böyle bırakır'". Bkz., *Tenzihu'l-Kur'an An'l-Metâ'in*, 137.*

33 Yunus, 10/100. Bu ayetin bir öncesinde, "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa, hepsi topyekün iman ederdi..." ifadesi yer almaktadır. Onun bir sonrasındaki ayette ise, Allah'ın ayetlerinin ve uyarılarının iman etmemeye şartlanmış bir topluluk için fayda etmeyeceğinden söz edilir. Dolayısıyla bu ifadeyi, bu tespitlerin ışığında anlamak daha doğru olacaktır. Zemahşeri (ö. 538/1143), bu ayeti, bağlamına uygun olarak "Allah'ın iman edeceğini bildiği kimselerin, ancak Onun onlara imanı kolaylaştırması suretiyle ki, bu da lütuflardan ibarettir, (iman ettikleri)" şeklinde anlar. Çünkü ayetin sonu, "Akıllarını kullanmayanları O, pislik içinde bırakır" ifadesiyle bitmektedir. Bu durumda, Allah'ın izni ifadesi, "Onun lütfu anlamına alınabilir. Ni-

Belki de bu yüzden Goldziher, Kur'an'da, insan hürriyeti meselesinin en çelişkili konulardan birisi olduğunu iddia eder.³⁴ Nitekim ona göre Kur'an'da, pek çok deterministik/cebri ifadelerle karşın, insanı saptıranın Allah değil de insanın düşmanı olan ve onun kulağına kötülük fısıldayan Şeytan olduğunu ifade eden ayetler bulmak mümkündür.³⁵ Hatta insan iradesinin, Şeytan'ın etkisine maruz kalmadan tam anlamıyla hür olduğunu iddia edenler bile Kur'an'da kendilerini savunabilecekleri bir yığın kanıt bulabilirler. Bu tür ayetlerde, insanın iyi ve kötü amelleri, onun kesbi olarak ifade edilir.³⁶ Kesb, bir anlamda insanın kendi çabaları sonucu oluşan fiilleridir. Bir yerde, "Doğrusu onların kazandıkları günahlar kalplerinin üzerine pas bağlamıştır",³⁷ denilir. Bu çerçevede, kalplerin mühürlenmesiyle ilgili ifadeler, "onlar kendi heveslerine tabi oldular"³⁸ ifadesiyle tam bir uyum içinde görülebilir. İnsanı saptıran bizzat kendi arzularıdır.³⁹ Günahkârların kalplerini katılaştıran Allah değildir. Kalpler bazen insanların günahları yüzünden öylesine katılaştır ki, bir kaya gibi, hatta ondan daha sert olur.⁴⁰ Bizzat Şeytan, insanları saptırdığı suçlamasını reddeder. İnsan kendi hesabına iyice günaha dalar.⁴¹

Tarihsel örnekler de bu fikrin doğruluğunu destekler. Örneğin Allah, Semud kavminin nankör ve inkârcı halkına doğru yolu gösterdiğini belirttiğinden sonra şöyle söylemektedir. *"Fakat onlar, körlüğü hidayete tercih ettiler. Onun için, kazandıkları günahlar yüzünden kendilerini, o aşâğulayıcı azap yıldırımını yakalayaverdi. İman edenleri ise kurtardık. Onlar Allah'tan korkuyorlardı."*⁴²

Kısacası, Allah insana doğru yolu gösterir. Bundan sonra, doğru yola tabi olmak ya da onu terk etmek insana kalmış bir iştir. "De ki bu hak (kitap) Rabbinizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun!"⁴³

tekim Zemahşeri de bu bağlama uygun olarak, bu son kısma, "(burada ricz/pislik, (bir önceki ifadede geçen) izin karşıtıdır. O da hızlan/Allah'ın kuluunu yardımından mahrum ederek kendi haline bırakması anlamına gelmektedir" tarzında bir açıklama getirir. (Bkz., *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fıkr, 1977, II, 255). Taberî (ö. 310/922) ise bu ayetin yorumunda, onun tarihsel bağlamını, yani nüzul ortamını dikkate alır. Ona göre bu ayette, Hz. Peygamber'e ciddi bir uyarı vardır. Herkes Allah'ın izni/gözetimi altında iman ettiğinden Hz. Peygamber'in onların doğru yola gelmesi için kendisini yıpratmasına gerek yoktur. Sadece onlara Allah'ın uyarısını ve emirlerini ulaştırıp sonucu izlemeye koyulması yeterli olacaktır. Bkz., (et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 2000, cüz. XV, 213). Çünkü Hz. Peygamber'in sonucu doğru bir şekilde öngörmesi mümkün değildir. Allah ise yarattığı kullarının durumunu çok iyi bilmektedir.

34 Ignaz Goldziher, a.g.e., 78. Bu iddianın, yukarıda zikredilen bağlamsal değerlendirmeler aşığında değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yanıltıcı ve son derece sübjektif sonuçlara gidilmiş olunacaktır.

35 Şeytanın insana olan düşmanlığı ve onu saptırmasıyla ilgili bkz., el-Hac, 2/22; Fâtır, 35/5-6; Fussilet, 41/36; ez-Zuhuruf, 43/37; el-Mücâdele, 58/19.

36 Bkz., Âl-İmrân, 3/25 ve daha pek çok yerde.

37 el-Mutafifin, 83/14.

38 Muhammed, 47/14, 16.

39 Sâd, 38/26.

40 el-Bakara, 2/74.

41 Kaaf, 50/27.

42 Fussilet, 41/17-18.

43 el-Kehf, 18/29. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz., Goldziher, a.g.e., 78 vd.

Goldziher'in iki farklı grup halinde dile getirdiği bu ayetler, kendi bağlamlarından kopuk olarak tek başlarına ele alındıklarında, elbette onun yansıtmaya çalıştığı şekilde bir çelişki havası oluşturulabilir. Ancak bu tür bir yaklaşımla, bütün edebi metinlerde benzer bir durumu ortaya koymak mümkündür. İşte bu durum bize, özellikle Kur'an çerçevesinde düşünüldüğünde bağlamsal okumanın ne kadar büyük bir önem ve değere sahip olduğunu göstermektedir.

Bağlamsal okumanın önemini gösteren en güzel örneklerden birisi de, Eş'arî'nin, "Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri teklif etmesinin/teklif-i mâ lâ yutâk mümkün olduğu" şeklindeki anlayışına⁴⁴ dayanak olarak sunduğu ayetlerdir: Allah Hûd Sûresi'nin yirminci ayetinde kâfirlerden söz ederken "onlar (hakki) işitmeye tahammül edemiyorlardı"⁴⁵ demektedir. Eş'arî, bu tür ifadelerden Allah'ın, "güç yetirilemeyi teklif etmesinin câiz olduğu" sonucunu çıkarır.⁴⁶ Hâlbuki ayetin bağlamı, onun yukarıda tercüme edildiği şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. Nitekim Zemahşerî, söz konusu ayette geçen, "mâ kânü yestetî'üne's-sem'a" ifadesini tefsir ederken ayetin bağlamına uygun olarak⁴⁷ "hakki duymazlıktan gelip ona tahammül edememelerinden dolayı sanki onu işitme imkânları kalmıyor" demektedir.⁴⁸ Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kur'an'da zikredilen bu tür ifadelerin, Allah'ın ezeli bilgisine bağlı bir kaza ve kader programından hareketle ortaya atılmış olduğu anlaşılan bir teklif nazariyesinin teorik zeminiyle ilgili olduğu düşünülemez. Çünkü onların içlerinde yer aldıkları bağlamları itibariyle kâfirlerin psikolojik durumunu tasvir ettiği ve onu etkili bir şekilde vurgulamaya çalıştığı açıktır. Biz buna benzer örneklerin hepsinin bize, bağlamsal okumaya dayalı bir bağlamsal teolojinin ne kadar önemli ve anlamlı olduğunu açıkça gösterdiği kanaatindeyiz. Aşağıda bu tür bir teolojiye duyulan ihtiyacın gerekçeleri, daha ayrıntılı bir şekilde gösterilmeye çalışılacaktır.

4. Yeni Bir İlm-i Kelam Projesi Olarak Bağlamsal Teoloji

Yöntemsel açıdan baktığımızda, herhangi bir metin merkezli bağlamsal teoloji, hem metnin geçtiği tabii ortamı hem de o metnin ilk muhataplarının genel durumunu dikkate almak zorundadır. Kur'an merkezli bağlamsal bir teoloji söz konusu edildiğinde ise, bizi ayetlerin hem tabii, yani bizzat sözün içerisinde yer aldığı metinsel bağlamları hem de nüzûl sebepleri olarak ifade

44 el-Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, tahkik: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994, 133.

45 Mâ kânü yestetî'üne's-sem'a. Eş'arî, bu ayette geçen istitâ'at kavramını "güç, imkan ve kuvvet" anlamında kullanmaktadır. Benzer bir ifade, el-Kehf, 18/101'de de geçmektedir.

46 Bkz., *el-İbâne*, 133.

47 Nitekim bu ayetin sonu "ve de (hakki) görmüyorlardı" şeklinde bitmektedir. Onların gören gözleri olduğu halde "hakki görmemelerinin", onu görmezlikten gelmeleri anlamına geldiği açıktır. O halde, (hakki) işitmeye güç yetirememelerinden maksat, işlerine gelmediği için onu işitmezlikten gelmeleri ya da onu işitmeye tahammül edememeleri anlamında olmalıdır.

48 Bkz., *el-Keşşâf*, II, 263.

edilen tarihsel bağlamları⁴⁹ doğrudan ilgilendirecektir. Ancak bazı ayetlerin tarihi bağlamları, rivayet metodolojisi açısından eleştirilere maruz kalabildiğinden, onların tabii bağlamlarının daha objektif ve sağlam bir kriter olduğu gözükmemektedir.

Geçmişte, özellikle Mutezili kelamcı Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025) tarafından uygulanan bu yöntem⁵⁰, yakın geçmişte; 1950'li yıllarda, Pakistanlı âlim Daud Rahbar⁵¹ tarafından, ilahî ilim, ilahî irade/meşîet, Allah'ın saptırması/tadlil, doğru yola ulaştırması/hidâye, ilahî kazâ, kader ve takdir, lütuf, tevfiğ, hızlan/kulun Allah tarafından terk edilmesi ve hatm/kalbin mühürlenmesi gibi pek çok Kelâmî konuya ve kavrama referans teşkil eden ayetlere uygulayarak⁵² yeni ve cesurca sayılabilecek sonuçlara ulaştı.

Daud Rahbar, uygulamasına, bağlamsal yaklaşımla ulaşılan sonuçlarla klasik yöntemle ulaşılan sonuçlar arasındaki farkın daha net bir şekilde görülebilmesi için, Wensinck'in, Ebu Hanife'nin (ö. 80/150) Fıkhu'l-Ekber'inde yer alan kaza ve kader konusuna ilgili bir açıklamasına yaptığı bir değerlendirmeye başlar.⁵³ Ebu Hanife söz konusu açıklamasında kısaca şöyle demektedir:

"Allah eşyayı daha önce var olan bir şeyden yaratmamıştır. Allah eşyayı, onlar var olmadan önce, ezelden bilendir. O, eşyaya ne dünyada ne de âhirette, O'nun dilemesi, bilgisi, takdiri, hükmü ve Levh-i Mahfuz'daki yazması olmadıkça hiçbir şeyin olamayacağı şeklinde hüküm ve takdirde bulunmuştur. Fakat Onun yazması tasvirî (descriptive) bir tarzda olup sonucu kesin olarak belirleyici (decisive) bir tarzda değildir. Kaza, kader ve irade, Allah'ın keyfiyetsiz olan ezeli sıfatlarıdır... Allah yaratıklarından hiçbirini kafir ya da mümin olmaya zorlamamış ve onlardan hiçbirini mümin veya kafir olarak yaratmamıştır. Ancak O, onları birer fert olarak yaratmıştır. İman ve küfür ise insanların fiilleridir. Allah küfre sapan kimseyi, küfrü halinde bir kafir olarak bilir. Artık o kimsede, bundan sonra imana dönerse, Allah onu, imanı halinde mümin olarak bilir ve onu sever. [Bütün bu durumlarda], Onun bilgisinde ve sıfatında bir değişiklik olmaz. Durumlarından hareket etmelerine kadar insanın bütün fiilleri, gerçekten onun kendi kazancı (kesbi) dır. Ancak onları Allah yaratır ve onlar Onun iradesi, bilgisi, takdiri ve hükmü ile meydana gelirler."⁵⁴

49 Özellikle Mutezile kelâmcıları, Kelâmî problemlerin tartışılmasında bazen ayetlerin tarihsel bağlamlarına büyük önem atfetmektedirler: Örneğin, Kâdı Abdülcebbar, Bakara Suresi'nin kalplerin mühürlenmesiyle ilgili altıncı ayetini yorumlarken şunları söylemektedir: "Allah bu ayette, Hz. Muhammed'in zamanındaki kafirlerden bir grubu kastetmektedir. Allah onun kafirleri davet ederken kendisini yıpratmaması ve onların küfürde ısrar etmelerinden dolayı üzülmemesi için, onlarla ilgili durumu kendisine haber vermede yarar olduğuna bildiğinden (bu durumu kendisine bildirmişti). Bkz., Kâdı Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâ'in*, 13.

50 Onun bu konuya ilişkin en değerli çalışması, yukarıda adı zikredilen eserdir.

51 Müellifin eserinin İngilizce aslından yararlandığımız için, isminin İngilizce yazılışını kullanmayı tercih ettik.

52 Bkz., Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E. J. Brill 1960, 51 vd.

53 Bu değerlendirmenin yer aldığı bölümün başlığı şöyledir: "Allah'ın İnsan Fiillerini Önceden Belirlendiği Anlamına Geldiğine İnanılan Bazı Kur'an Ayetlerinin Bağlamsal/Contextual Anlamları Üzerine Bir İnceleme".

54 Daud Rahbar, a.g.e., 51-52. Krş. *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, 190-191. Ebu Hanife'ye ait orijinal metin için bkz., Ebu'l-Münteha, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Mektebetü Yâsin, 2006, 24-29.

Wensinck (ö. 1939), Ebu Hanife'nin bu açıklamalarına ilişkin değerlendirmesinde, aşırı kader fikrinden kaçınmanın en kestirme yolunun bütün hadiseleri ilahî ilimle ilişkilendirmek olduğunu vurgularken özet olarak şunları söyler:

“Az önce alıntıladığımız maddenin ifade ettiği gibi, ‘Allah eşyayı, var olmadan önce, ezelden bilmekteydi. Çünkü bu doktrinin başlangıç kısmının, yaratma ve takdir fikrinin ilk nüvelerini içeren bir tür temel anlayışı ifade ettiğinden çok az şüphe edilebilir. Ancak o (Ebu Hanife) bu akideyi, dikkatli zihinlerin daha rahat kabul edebilecekleri daha yumuşak bir formda ifade etmiştir. Gerçekten de bu maddede Allah'ın önceden bilmesi, yoktan yaratma fikrinden hemen sonra zikredilir ve onun ardından da kaza doktrini gelir. Onun iki boyutu vardır ve fonksiyonunu uygun bir şekilde tamamlar. Bazı Mu'tezililer, Yaratıcı bir Allah fikrini reddettiler. Onlara göre bu yaratıcı fonksiyon, daha çok önceden bilme (forethought) fikrini içerir... Buna karşın, takdir (predestination) inancından hareket eden Eş'arî Kelamı, Allah'ın önceden bilmesini (divine forethought) ele alır ve bu yolla bu ikisini (ilahî bilgi ve kader) uzlaştırmaya, dolayısıyla da Mu'tezile'nin fikrini çürütmeye çalışır.”⁵⁵

Gerçekten de Goldziher'in, bağlamlarından kopuk olarak bakıldığında, literal anlamları itibariyle çelişkili oldukları izlenimini vermek için seçtiği ayetler, Ebu Hanife'nin açıklamalarına uygun bir tarzda da yorumlanabilirler. Fakat Daud Rahbar, bu tür ayetlerin tarihsel ve metinsel bağlamları dikkate alındığında, çok daha farklı sonuçların ortaya çıktığına dikkat çekerek bir anlamda bütünüyle teorik bir zeminden hareket eden klasik yaklaşımla Kur'an retoriği arasında ciddi bir kopukluğun bulunduğunu göstermeye çalışır.

Daud Rahbar'e göre Allah'ın Alim/her şeyi bilen ismini, kelamcıların ifade ettikleri gibi insan fiillerini de içine alacak şekilde en geniş anlamında ele almak, kesinlikle Kur'an'a yabancı bir fikirdir. Çünkü ona göre, “Allah her şeyi bilir” ifadesi, Kur'an'da yirmi kadar yerde geçer, fakat bunların hemen hepsi, ilahî bilginin kapsam ve tabiatını belli edecek tarzda retorik olarak söylenir. Yani onlar bağlama uygun bir anlamı pekiştirmek üzere zikredilirler.⁵⁶ Örne-

55 Wensinck, a.g.e., 211-212.

56 Gerçekten de bu durum, Taberî gibi, Kur'an'ı tefsir ederken, ayetleri teolojik önyargılardan uzak bir şekilde kendi bağlamları içinde anlamaya çalışan müfessirlerin yorumları dikkate alındığında açık bir şekilde görülür. Örneğin Taberî, “O her şeyi bilendir” ifadesini, ilk geçtiği yerde yorumlarken şunları söyler: “Sizi ve sizin için yerde olanların hepsini yaratan bizzat Allah'tır. O yedi kat göğü, içindekilerle birlikte bir düzene koymuş, onları suyun buharından sağlam bir şekilde yapmış ve büyük bir ustalıklarla var etmiştir. Dolayısıyla ey Kitap Ehli'nden olan münafıklar, inatçı inkarcılar ve kafirler, Allah'a içinde sakladığınız ya da açığa vurduğunuz hiçbir şey saklı kalmaz. İşte ben size nifakanızı onların diliyle açıklıyorum. Onlar şöyle demişlerdi: ‘Biz Allah'a ve Ahiret Günü'ne iman ettik (el-Bakara, 2/8). Hâlbuki onlar, kendi içlerinde bunu yalanlıyorlardı. Nitekim alimleriniz, peygamberinin onlara getirdiği hidayeti ve nuru, onu yakından tanımalarına rağmen yalanladılar, onu inatla inkar ettiler ve onların aleyhlerine olarak -onun kendi durumuna ve nübüvetine ilişkin insanlara yapmış olduğu açıklamalarıyla- sunduğum belgeleri bile bile gizlediler. İşte Ben, sizin ve diğerlerinin bu durumunu ve daha başka işlerini de biliyorum. Şüphesiz ki Ben her şeyi bilenim...” (Bkz., Câmî'u'l-Beyân, cüz, I, 438). Belki de Taberî, Daud Rahbar'ın vurgulamaya çalıştığı retorik etkiyi en güzel yansıtmaya çalışan müfessirlerden birisidir. Nitekim o, burada, Allah'ın söz konusu ifadeyle, hiçbir teolojik spekülasyona yer vermeden, Hz. Peygamber'in muhatabı olan münafıklara, inatçı inkarcılara ve kafirlere bütün yaptıklarını bildiğini etkili bir şekilde hatırlatarak durumlarını bir daha gözden geçirmeleri gerektiği mesajını iletmişine açıkça işaret eder.

ğın, bu ifade, bazı yerlerde tehdit duygusunu pekiştirmek için kullanılır. Bu husus en açık biçimiyle hüküm ifade eden ayetlerin sonunda görülür.⁵⁷

Yine, boşanma ile ilgili bir ayette Allah, boşanmadan bahsettikten sonra müminleri koyduğu sınırları aşmamaları hususunda uyarır. Ardından da, "Allah'tan sakının, çünkü Allah her şeyi bilir" şeklindeki uyarıcı ifade gelir.⁵⁸ Borçlanma ile ilgili diğer bir ayette ise, borçlar hukuku ile ilgili hükümler yer alır ve bu hükümlerin anlatımının ardından, "Allah'tan sakının, çünkü Allah size öğretiyor, Allah her şeyi bilir" ifadesi⁵⁹ zikredilir:

Boşanma ile ilgili ayette geçen, "Allah her şeyi bilir" ifadesinin tehdit içeren bir tonda söylendiği açıktır. Ancak borçlanma ile ilgili ayette, "Allah size öğretiyor" şeklinde bir ara cümle yer almaktadır. Bu ifade, son kısımda yer alan 'Allah her şeyi bilir' ifadesinin olağan anlamda bir tehdit ifade edip etmediği ya da onun Allah'ın öğretmesi ve Onun bilgi ve hikmetini bu buyruklar aracılığıyla bildirmesi ile ilgili olup olmadığı konusunda kesin bir karar vermemizi güçleştirmektedir. O, her iki anlama gelebileceği gibi çift referanslı dolaylı bir anlatım da olabilir. Ancak kesin olan bir şey var ki, o, içerisinden çıkarılması mümkün olmayan belli bir bağlama sahiptir".⁶⁰

Daud Rahbar, konuyla ilgili daha pek çok örnek zikreder. Kur'an'da, "Allah rızık dilediğine verir"⁶¹, "Allah dilediğine merhamet eder"⁶², "Allah dilediğini hi-

57 Daud Rahbar, a.g.e., 53.

58 Bkz., el-Bakara, 2/231. Taberî, bu ayeti şöyle yorumlar: "Ey insanlar, iyi biliniz ki, sizler için peygamberine indirdiği kitabında bu (yasal) sınırları koyan, sizlere bu yasaları oluşturan, onları yerine getirmeyi üzerinize farz kılan Rabbiniz iyi ve kötü, güzel ve çirkin, itaat ve isyan gibi şeylerden yaptığımız her şeyi bilir. Bunlardan açık ve gizli olan hiçbir şey Ona saklı kalmaz. O sizin iyiliğinize iyilikle, kötülüğünüze de affedip bağışladıkları hariç kötülükle karşılık verir. O halde Onun cezasına maruz kalmamaya özen gösterin. Aksi takdirde nefislerinize zulmetmiş olursunuz". Bkz., *Câmiü'l-Beyân*, cüz, V, 16. Görüldüğü üzere Taberî söz konusu ayeti yorumlarken onun bağlamını dikkate alır ve ilahî bilgiye ilişkin açıklamalarında, ezeli bilgidен hiç söz etmeden doğrudan muhatapların mevcut durumlarına ilişkin bilgidен söz eder. Çünkü bu, onlar üzerinde daha uyarıcı ve kontrol edici bir güce sahiptir. Retorik olarak bakıldığında bu tür ifadeler, insanda daha etkili bir biçimde kontrol edildikleri hissini ve bilincini uyandırır. Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise bu ifadeyi, Daud Rahbar'ın kastettiği anlamda bütünüyle bağlamsal bir açıdan yorumlarken şunları söyler: "İyi biliniz ki, Allah, zikir, sakınma ve öğüt alma gibi (yaptığınız şeylerin) hepsini bilir. O, iyileri ödüllendirip kötülere cezalandırma vaatlerinde en beliğ olandır". (Bkz., *Medârikü't-Tenzil*, İstanbul 1984, I, 116). Söz konusu ifadenin hemen bir öncesindeki, "Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini, (size verdiği hidayet), size öğüt vermek üzere indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın" şeklindeki sözler göz önünde bulundurulursa, Nesefî'nin bağlama ne kadar dikkat edip bağlı kaldığı açıkça görülecektir.

59 Bkz., el-Bakara, 2/282.

60 Daud Rahbar, a.g.e., 54. Daud Rahbar'ın zorlandığı bu noktada, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, tamamen söz konusu bağlama sadık kalarak onu şöyle yorumlar: "Allah her şeyi bilendir. Ona (borçlar hukukuna ilişkin ayetin çerçevesinde anlatılan hususların hiçbirinde) bir yanılğı/sehv ve noksanlık/kusur ilişmez". (Bkz., *Medârikü't-Tenzil*, I, 141). Ancak Taberî, bu tür ifadelere daha çok retorik bir anlam yüklemeyi tercih eder. Bu nedenle burada da muhataplarda oluşması arzu edilen bilinçlilik haline dikkat çekerken şunları söyler: "Allah sizin işlediklerinizi ve daha başkalarını bütünüyle bilir. Sizlere karşılığını vermek üzere onları sizin hesabınıza yazar". (Bkz., *Câmiü'l-Beyân*, cüz, VI, 93). Bu açıklamada, daha çok Daud Rahbar'ın dile getirdiği anlamda retorik bir söylem vardır. Muhataplara adeta, "alış veriş, şahitlik, sözleşme, antlaşma vb. yaptığınız her şeyi Allah takip edip sizin hesabınıza kayda geçirmektedir. Aman dikkatli olun, mutlaka onların karşılığını göreceksiniz!" denmektedir.

61 el-Ankebut, 29/62; eş-Şûrâ, 42/12.

62 en-Nûr, 24/21.

dayete ulaştırır”⁶³ ve “Allah dilediğine yardım eder”⁶⁴ gibi ifadelerin ardından, ilahi bilgiye atıfta bulunan ifadelerin geçtiği birçok ayet vardır. Bu üslubun (*the phraseological habit*) bir anlamı vardır. Bu tür ifadelerin hepsinde “Allah bilir” sözü, “Allah bunları bilmeden, farkında olup hesabını yapmadan yapmaz. O rızık vereceği, yardım edeceği ve hidayete erdireceği kimseleri bilir” anlamına gelir.⁶⁵

“Allah her şeyi bilir” ifadesinin anlamı, aşağıdaki ayette de farklı değildir:

*“Başa gelen hiçbir musibet Allah’ın izni olmaksızın olmaz; Allah’a kim inanırsa, O onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilendir.”*⁶⁶

Bu ayette geçen, “Allah’ın her şeyi bildiği” ifadesi, Allah kendisine inananları ve bu yüzden hidayeti hak edenleri bilir, ya da Allah’ın izni ve bilgisi olmadan hiçbir musibet meydana gelmez şeklinde anlaşılabilir.⁶⁷

Burada, Allah’ın her şeyi ezelde bilip bilmediği ile ilgili teorik bir tartışma başlatmak yerine, metnin retorik olarak zihinde bıraktığı etkinin dikkate alınması daha doğru bir tutumdur. Yani Kur’an, söz konusu ayetlerin sonunda, “Allah’ın her şeyi bildiğinden” söz ederken teorik bir açımda bulunmuyor; tam aksine dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde, ayetlerin bütününde zikredilen meselelerle ilgili dikkatli davranılması, verilen emir ve tavsiyelere uyulması noktasında sağlam bir bilinç oluşturmayı hedefliyor. Kur’an retoriğinin bu yönünü anlamak için kullanılan ifadelerde seçilen kavramların büyük önemi vardır. Kur’an’ın hiçbir yerinde, lafız olarak Allah’ın *ezelde* her şeyi bildiğinden söz edilmez. Aksine, sürekli olarak “Allah’ın her şeyi bildiğine” vurgu yapılır. “Ezel ifadesi”, birtakım mantıksal çıkarımlar sonucunda konuya sonradan eklenir. Eğer Allah her şeyi biliyorsa, olmuş, olan ve olacak olan her şey buna dahil olmalıdır. Sonuçta Allah’ın bilgisi zati gereği ezeli olduğundan, Onun ezelde her şeyi bildiği sonucu kaçınılmaz olmaktadır. Ancak söz konusu ayetlerin geçtikleri bağlamlar, metinde sergilenen retorik özelliklerle birlikte değerlendirildiğinde, bu zihinsel çıkarımların ima edildiğini söylemek

63 Fâtır, 35/8.

64 Âl-İmran, 3/73.

65 Örneğin, Fâtır Sûresi’nin sekizinci ayetini ele alalım. Bu ayette, Allah’ın dilediğini sapıklığa yöneltip dilediğini de doğru yola erıştirdiğine işaret edildikten sonra, Onun onların yaptıkları her şeyi bildiği söylenir. Bu çerçevede de teolojik anlamda tartışılan ezeli bir bilgiye vurgudan söz edilemez. Çünkü ayetin bağlamı ve üslubu buna izin vermez. Bu yüzden en-Nesefî, bu bağlamda da aynı tutumunu sürdürerek şunları söyler: “(Burada), ‘Allah onların yaptıklarının hepsini bilir ifadesi’, onların, yaptıkları kötü şeylerden dolayı cezaya çarptırılacaklarına dair bir vaattir”. Bkz., Bkz., *Medârikü’t-Tenzil*, III, 334.

66 et-Teğâbün, 64/11.

67 Daud Rahbar, a.g.e., 54-55. Aslında en-Nesefî, bu ayeti, Daud Rahbar’dan asırlarca önce benzer bir şekilde yorumlamıştır. (Bkz., *Medârikü’t-Tenzil*, IV, 262). Daud Rahbar, eserinin herhangi bir yerinde bu müfessire bir atıfta bulunmaz. Ancak yöntem açısından bakıldığında, aralarında, en azından bu tür ayetlerin yorumunda büyük bir benzerlik olduğu söylenebilir. Daud Rahbar bu tür konularda daha çok Taberî’ye atıfta bulunur ve kendi yaklaşımlarında ondan destek almaya çalışır. Hâlbuki en-Nesefî’nin, bağlamsal okuma ve yorumlamada, Taberî’den çok daha başarılı ve ileri bir düzeyde olduğu görülmektedir.

çok zordur. Dolayısıyla söz konusu ayetlerde gözetilen açık maksadın, onların bağlamı ve retorik özellikleri dikkate alındığında, okuyucuda ya da dinleyicide içeriğe ilişkin sağlam bir bilinç oluşturmaktan ibaret olduğu görülecektir.

Kısacası, burada kastedilen husus, bu tür ifadelerin yukarıda zikredilen türden bir mantıksal çıkarıma izin vermediğini iddia etmek değildir. Aksine bağlamsal okumanın farklı sonuçlara götürdüğünü ve onun bilgilisel düzeyden çok daha vurgulu bir şekilde bilinçsel bir düzeyi hedeflediğini göstermektedir. Bunu sağlayan şey, kelimelerin anlamsal içeriklerinden ziyade taşıdıkları retorik özelliklerdir. Bu özellikler de ancak onların bağlamları dikkate alındıklarında kendilerini gösterebilirler. Dolayısıyla bir yerde, "Allah her şeyi bilir" veya "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesi geçtiğinde, zihnimizi hemen "Allah'ın ezeli bilgisi ve kader problemi" ya da "insan fiillerinin bütünüyle Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı" gibi teolojik problemlere odaklamamız gerekir. Çünkü bu takdirde, Allah'ın söz konusu ifadelerin geçtiği bağlamlardaki gerçek muradını kaçırmış ve belki de bu yüzden zihnimizde ve ruhumuzda oluşturulmak istenen etki atmosferinin dışına çıkmış oluruz.⁶⁸

Konuya ilişkin çok daha çarpıcı örnekler, Allah'ın saptırması/tadlil ile ilgilidir. Örneğin, A'raf Sûresi'nin 178. ayetinde bu konu çok açık bir şekilde şöyle dile getirilir:

"Allah kimi hidayete erdirirse, doğru yolu bulan odur. Kimi de şaşırtırsa, işte asıl ziyana uğrayanlar onlardır".⁶⁹

68 Örneğin "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesinin geçtiği bağlamda, Allah şöyle buyurmaktadır: "... Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratan birtakım ortaklar buldular da, bu yaratış kendilerince birbirine benzer mi gördü? De ki: 'Allah, her şeyi yaratandır'" (er-Ra'd, 13/16). Taberî, söz konusu ifadeyi bu bağlamda yorumlarken şunları söyler: "(Ey peygamber!) o müşriklere, Allah'a ibadette ortak koştukları putlarının hiçbir şey yaratmadığını onayladıklarında şöyle de: 'Allah sizi, putlarınızı ve (diğer) her şeyi yaratandır. O halde, hiçbir şey yaratamayan ve zarar veremeyen varlıkları ortak koşmanızın anlamı nedir?'" (Bkz., Taberî, a.g.e., cüz. XVI, 408). Görüldüğü üzere, bu bağlamda, "insanların fiilleri şeylerdir, dolayısıyla ayetin anlamının genel olması itibarıyla Allah onların da yaratıcısıdır" (bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tabıratü'l-Edille*, tahkik: Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 181 vd.) tarzındaki bir teolojik tartışmaya teorik bir zemin oluşturmaktan ziyade, insanın dikkati, her şeyi yaratma kudretine malik olan Allah'ı bırakıp da hiçbir şey yaratamayan ve kimseye zarar veremeyen putlara tapmasının anlamsızlığına ve saçmalığına çekilerek onda bir tevhit bilinci oluşturulmaya çalışılıyor.

69 Bu tür ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Kur'an bütünlüğü içerisinde, Allah'ın hidayet vermesinden/ihdâ ve saptırmasından/idlâl neyin anlaşıldığını bilmek gerekir. Taberî, hidayet ve dalâlet kavramlarının Kur'an bütünlüğü içerisindeki anlamlarını şöyle açıklar: "Ben, Arap dilinde 'hidâyet'in, tevfik/başarıya ulaştırma anlamına geldiğini gördüm... Bunun Kur'an'daki şahidi şu ayaftır: 'Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez'. (el-Bakara, 2/258). Bu ayetten, Allah'ın zalimlere, üzerlerine vacip olan farzları açıklamadığı anlaşılabilir. Bu nasıl mümkün olabilir ki? Çünkü Allah, hakikati bütün sorumluluk sahibi kullarına açıklamıştır. O halde O, bununla onları başarılı kılmadığını, hakikat ve iman için onların gönüllerinde bir yer açmadığını kastetmiş olmalıdır". (Bkz., *Câmü'l-Beyân*, cüz. I, 167). Araçlar, doğru yoldan sapıp yanlış yol ve yöntemi/menhac izleyen herkesi ise, yolun yönünü şaşırmasından dolayı 'dâl' sapkın ve şaşkın olarak isimlendirir. Bu yüzden Allah da Hıristiyanları, dulâl/sapkınlar ve şaşkınlar olarak isimlendirmiştir. Çünkü onlar, hakikate ulaşmanın yöntemi konusunda hata etmişler ve din konularında doğru yoldan başka bir yöne sapmışlardır". (Bkz., A.g.e., cüz. I, 195). Bu bağlamda idlâl ise, Allah'ın doğru yoldan sapanların (bir ceza olarak) sapkınlıklarını ve şaşkınlıklarını artırması anlamına gelmektedir. Bkz., A.g.e., I, 408.

Daud Rahbar, bu ayeti zikrettikten sonra, bu tür ayetlerin bağlamlarından kopuk bir şekilde tek başlarına değerlendirilmeleri durumunda oluşabilecek çelişki izleniminin, Kur'an'ın üslubuna ve ruhuna aykırı olduğunu göstermeye çalışırken şunları söyler:

Bu ayeti, (konuyla ilgili diğer pek çok ayetten sonra)⁷⁰ aniden karşımıza çıkan bir çelişki durumu olarak açıklayamayız. Zaman içerisinde vahiy yoluyla oluşan ilahî bir kelamı içerisinde toplayan bir kitapta, birbirinden oldukça farklı yerlerde yer alan iki çelişkili ifadeye rastlayabiliriz. Fakat bunlar mutad olarak aynı cümle içerisinde bulunmazlar. Biz biliyoruz ki, Kur'an'ın üslubu son derece retoriktir. Onun veciz anlatımı, sık sık kapalı/müteşâbih ifadeler üzerinden gerçekleştirilir. Dolayısıyla birbirine yakın noktalarda yer alan iki ifadede çelişki görüldüğünde, bu retorik unsur üzerinde ciddi bir şekilde düşünmeden konuyu hemen gözden çıkaramayız. Bu tür ayetlerde, çelişki durumu, ancak "Allah'ın doğru yola ulaştırmasını ve saptırmasını" keyfî bir süreç olarak gördüğümüz zaman ortaya çıkar. Fakat biz, bu bölümde incelediğimiz ayetlerin sürekli olarak Allah'ın ancak hidayete eğilimli insanları doğru yola ulaştırdığını ve hidayeti reddeden insanları da saptırdığını tekrar ettiklerine şahit olmaktayız. Bu ayetler, müminleri, imanlarında sebat ettikleri takdirde Allah'ın onların hidayetlerini artıracığını vaat ederek⁷¹ ve onlara, iman etmeye hazır olmalarının bir ödülü olarak imanlarının onları daha bu dünyada gelecek hayattaki saadet yurdunun eşliğine kadar getirdiğini söyleyerek cesaretlendirmektedir. Diğer taraftan, kâfirleri de kendilerini doğruluğun kapısına kadar getiren Allah'ın gazabına uğratacak hatalarında ısrar etmelerinden dolayı uyarmaktadır. Bu ayetlerdeki üslubun tonu, saptırılmayı hak edenleri kınayan bir düzeydedir. Eğer onlar bir akidenin donuk esasları gibi okunurlarsa anlamlarını kaybederler. Onlar inatçı kâfirleri azarlayıp kınayan, onları korkutan konuşmalardır. Adeta onlar şöyle demek istemektedirler: Sen küfürde ısrar ettin. Şimdi de bizzat Allah seni saptıracak. Çünkü sen umutsuzca kalbini kararttın. İyiliğe karşı nankörlük ettin. Artık bundan sonra seni hiçbir şey doğru yola çeviremez. Şimdi de Allah senin hatalarını artıracak. Artık o sana yanlış davranışlarından kurtulup ıslah olma kapısını kapattı. Bundan sonra sen sahipsiz ve rehbersizsin. Dolayısıyla cezalandırılacaksın.⁷²

Görüldüğü üzere, bu tür ayetler, yalnızca Kur'an'ın kendisine özgü retorik dikkate alınarak okunduklarında daha doğru anlaşılabilirler. Dolayısıyla onların, teolojik tartışmalara birer cevap olmaktan çok, muhatapların

70 Örneğin, Allah'ın saptırmasına açıklık getiren bir ayette şöyle denir: "Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar onları saptıracak değildir. Allah her şeyi çok iyi bilendir". (et-Tevbe, 9/115.) Benzer ifadeler için bkz., en-Nahl, 16/36-37; el-Mü'min, 40/35; el-Câsiye, 45/23.

71 Hidayete erdirmenin imanı artırmak anlamına geldiğiyle ilgili ayrıca bkz., et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, cüz. I, 408.

72 Daud Rahbar, a.g.e., 88.

zihinlerinde, durumlarına ilişkin belli bir bilinç oluşturmak maksadıyla irat edilen etkili söylemler olarak görülmeleri, Kur'an'ın üslubuna ve ruhuna daha uygun gözükmektedir.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmamızda biz, bağlamsal teoloji ile Hıristiyan teoloji geleneğinde kabul gördüğü üzere, Hıristiyan akidesinin farklı kültür dokularına uygun bir yöntem ve üslupla aktarılması tarzındaki pragmatist sayılabilecek bir teolojik yaklaşımdan ziyade, metinsel bağlama dayalı bir teolojiyi kastediyoruz. Çünkü İslam teolojisinin geleneksel tartışmalarında, ilk sırada yer alan referans kaynağı Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an, birbirlerine muhalif olan pek çok Kelam ekolünün temel dayanağıdır. Aynı konuda birbirlerine tamamen zıt görüşlere sahip olan kelâmî ekollerin, kendilerini savunurken öncelikle Kur'an'ı referans olarak kullanmalarına baktığımızda ve buna bir de Goldziher gibi müsteşriklerin Kur'an'da birbiriyle çelişkili ifadelerin bulunduğu iddialarını eklediğimizde, başlangıçta mahiyetine ışık tutmaya çalıştığımız bağlamsal okumanın önemi kendiliğinden anlaşılacak olmaktadır.

Yukarıda Daud Rahbar'ın A'raf Sûresi'nin 178. ayetiyle ilgili yapmış olduğu yorumları, aynı konunun kelimeler literatürü içerisindeki tartışmalarıyla mukayese etmemizin, bağlamsal okumanın önemi hakkında bir fikir vermesi bakımından önemli ölçüde katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Daud Rahbar, Allah'ın hidayete erdirip sapıklığa yöneltmesini dile getiren söz konusu ayeti açıklarken, konunun ilahi sıfatlarla bağlantısını kurarak teolojik bir tartışma başlatmak yerine, onu bağlamına uygun retorik bir söylem olarak değerlendirmişti. Bu tür ayetlerdeki amaç, hidayet ve dalaletin gerçekte kimin fiili olduğu ve onları kimin yarattığı meselesini aydınlığa kavuşturmaktan çok, onları okuyan ya da dinleyen muhatapların zihninde, hidayet ve dalaletin temel ahlaki nedenlerine ilişkin bir bilinç oluşturmaktır. Bunun en kestirme yollarından birisi de, teorik bir tartışma zemini oluşturmak yerine, konuya ilişkin söylemlere, zihinlerde kalıcı etki bırakan ve uyarıcı gücü yüksek olan retorik bir zenginlik kazandırmaktır.

Daud Rahbar'ın esas aldığı ve önemseydiği bu yaklaşıma karşın, kelimacılar geçmişte bu tür ayetleri, teorik tartışma zemininin sistematik bütünlüğü içerisinde değerlendirmekteydiler. Örneğin Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, "hidayet ve dalâlet" konusuna dair başlık altında, Ehl-i Sünnet'in klasik görüşünü izah ederken, ilk dikkate aldığı husus, konuyla doğrudan ilgili olan ayetlerin bağlamsal yorum ve analizleri değil, söz konusu teorik tartışma zemininin sistematik bütünlüğüne uygun temel bir prensipti. Bu prensibe göre "kulların fiillerinin yegâne yaratıcısı Allah'tır".⁷³ Doğruya veya sapıklığa yönelme insana

73 Bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 314.

ait fiiller olduğuna göre, hidayet ve dalâletin yaratıcısı Allah'tır. Allah'ın insanın bütün fiillerinin yaratıcısı olması ise, bu teorik tartışma zeminine kaynaklık eden bir başka ayetin tümdengelim türünden akıl yürütme⁷⁴ mantığı içerisinde değerlendirilmesi ile temellendirilir. Söz konusu ayette, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu"⁷⁵ ifade edilir. İnsan fiilleri de şeylerden ibaret olduğuna göre, Allah onların da yaratıcısıdır.⁷⁶ Bu çıkarsamayı, önermesel mantık diliyle şöyle formüle etmek mümkündür:

Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İnsan fiilleri şeylerdir.

O halde Allah insan fiillerinin de yaratıcısıdır.

Görüldüğü üzere, insan fiillerinin oluşumuyla ilgili açılan teorik tartışmanın temel dayanağı olan ayet, bu kıyasın büyük önermesini oluşturmaktadır.

Hâlbuki konuya farklı bir perspektiften bakan Mutezile, hidayeti, hidayet fiilinin yaratılması olarak değil, din yolunun açıklanması olarak anlar.⁷⁷ Onlara göre dalâlet ise; yine kulda dalâletin yaratılması değil, Allah'ın hidayet yolunun açıklanmasından sonra ısrarla küfür ve sapıklıkta diretenlere bir cezasıdır. Onlar, dalâletin ceza anlamına geldiği iddialarına, "Şüphesiz suçlular sapıklık ve (cehennem) ateşi içindedirler"⁷⁸ şeklindeki ayeti delil olarak gösterirler. Onalar açısından, bu ayette geçen "dalâl" kavramı "helâk" anlamına gelir. "Çünkü ahirette teklif bulunmadığından, küfür ve fık anlamına gelen dalâlet yoktur. Ayrıca Allah, kimleri sapıklık içerisinde bıraktığını açıklamış ve şöyle demiştir: '...Allah zalimleri saptırır'.⁷⁹ 'Allah kâfirleri saptırır'.⁸⁰ 'Allah (verdiği örneklerle) fâsıklardan başkasını saptırmaz'.⁸¹ '... İşte Allah o aşırı giden şüpheçileri böyle saptırır'.⁸² Sonra Allah konuyu daha da açıklığa kavuşturarak ancak kesin delil/hüccet ortaya koyduktan sonra sapıklık içerisinde bırakacağını haber vermiştir: 'Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar onları saptıracak değildir. Allah her şeyi çok iyi bilendir'.⁸³ Bu ayette Allah, hiç kimseyi delil ortaya koymadıkça saptırmayacağını haber vermiştir. Bir kimse, gerçeğin açıklaması/el-beyân, hidayet ve delil kendisine geldikten sonra haktan yüz çevirirse, Allah da onu bundan sonra helak etmek ve cezalandırmak suretiyle

74 Tümden gelim türünden akıl yürütmenin/kıyasın tanımı, yapısı ve unsurlarıyla ilgili bakz., İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, 154 vd.

75 el-En'am, 6/102.

76 Bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, a.g.e., II, 181.

77 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn*, tahkik: Muhammed Ammâra, (Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd, Mısır 1971 içinde), I, 296-297. Ayrıca bkz., Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, a.g.e., II, 314.

78 el-Kamer, 54/47. İnnel-mücrimine fi dalâlin ve su'ur.

79 İbrâhîm, 14/27.

80 el-Mü'min, 40/74.

81 el-Bakara, 2/26.

82 el-Mü'min, 40/34.

83 et-Tevbe, 9/115.

saptırır".⁸⁴ Bu bağlamda Mutezileyi yönlendiren teorik zemin ise, onların beş prensiplerinden birisi olan "adalet" prensibidir. Bu prensibe göre insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gerekir. Çünkü ancak bu takdirde, insan hür ve fiillerinden sorumlu bir varlık olarak görülebilir. Dolayısıyla hiç kimse hidayet ve dalâlet gibi fiillerin, gerçekte insanın kendi fiilleri olmadığını ya da onun tarafından yaratılmadığını söyleyemez.⁸⁵

Bu örneklem, söz konusu iki ekolün aynı konu üzerindeki farklı yaklaşımlarına Kur'an'ı nasıl dayanak olarak kullanabildiklerini açıkça göstermektedir. Görüldüğü üzere her iki ekolde kendi perspektifinden bakıldığında haklı ve tutarlı gözükmektedir. Bu noktada tartışmaya açık olan husus, bu her iki perspektifin de, dayanak olarak kullanılan ayetlerin bağlamlarından ziyade, daha önce zihinlerinde oluşturmuş oldukları teorik zemindir. Bu zeminde, hiçbir zaman ihlal edilmemesi gereken temel prensipler vardır. İşte sorun, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ayetler metinsel bir bütünlük içerisinde kendilerine özgü doğal bağlamlarından koparılarak bu eğilip bükülemez prensipler doğrultusunda yorumlanmaya başlanınca, belki Allah'ın hiç murat etmediği sonuçlarla karşı karşıya kalınmaktadır.

Bu duruma en güzel örneklerden birisi de Cehm b. Saffan'ın (ö. 128/745) tenzih anlayışından kaynaklanan fiil görüşüdür. Ona göre, "gerçekte Tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. O, Fail'dir. İnsanların fiilleri mecaz yoluyla kendilerine nispet edilir. 'Ağaç sallandı', 'Felek döndü', 'Güneş battı' denildiği gibi. Ağaçta, felekte ve güneşte bu fiilleri yapan Allah'tır. Ancak O, insan için fiilin meydana geldiği kuvveti, fiili yapması için iradeyi ve bunu tercih etmesi için ihtiyarı yaratmıştır".⁸⁶ Cehm'i bu şekilde düşünmeye iten husus, zihninin gerisindeki teorik zemindir. Bu zeminde yerleşmiş olan temel prensibe göre, Allah hiçbir şeye benzetilemez. Eğer biz insanın fiil sahibi olduğunu söyleyecek olursak onu Allah'a benzetmiş oluruz. O halde Allah'tan başka hiç kimsenin fiil sahibi olduğunu söyleyemeyiz. Onun şu sözleri bu duruma açıkça ışık tutmaktadır: "Allah'ın yaratıklarının nitelendiği bir sıfatla nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu Onun başkalarına benzetilmesini/teşbihi gerektirir".⁸⁷ Şehristânî onun bu görüşünü yorumlarken şöyle demektedir: "Bu yüzden o, Allah'ın diri/hayy ve âlim oluşunu reddetti. Buna karşın Onun kâdir, fâil ve hâlık oluşunu kabul etti. Zira yaratıklarından hiçbir şey, kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirilemez".⁸⁸

Bu örneğin de açıkça gösterdiği üzere, yalnızca sınırları belli ve aşamaz teorik zeminlerden hareket edildiği sürece, pek çok konuya ışık tutan ayeti,

84 Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Dîn*, I, 298.

85 Bkz., Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962, VI, 3 vd.

86 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 229.

87 Bkz., eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, tarihsiz, I, 86.

88 Bkz., a.g.y.

kendi bağlamı içerisinde yorumlamak mümkün olmamakta, aksine onları içerisinde yer aldıkları bağlamlarından kopararak bu teorik zemin çerçevesinde açıklamak zorunlu hale gelmektedir. Bu durum, kelam tarihi içerisinde her zaman karşımıza çıkan bir açmazdır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kur'an'ın ruhunu ve üslubunu iyi kavrayabilmek için, onu bir bütün olarak görmek gerekmektedir. Yoksa ayetler, Goldziher vb. yaptığı gibi bağlamlarından kopuk bir vaziyette tek başlarına ele alındıklarında, ne maksatla ve niyetle söylendiği belli olmayan sözler konumuna düşürülmeleri kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda, hiçbir muhatabın hatibin sözünden doğru anlamı çıkarması mümkün olmayacaktır. Örneğin, uyumak üzere olan birisinin oda arkadaşına "televizyonu kapat" dediğinde, niyetini anlayabilmek için, söz konusu bağlamın zikredilmiş olması gerekir. Çünkü turnak içerisindeki söz tek başına ele alındığında, onu söyleyen kimşenin başının ağrıyıp olabileceği, dışarıdan sesleri gelen insanların sözlerini daha rahat anlamak istediği gibi pek çok ihtimalin akla gelmesi mümkündür. Bu ihtimallerden hangisinin doğru olduğunu belirleyebilmek için ise, muhatapların açık beyanları dışında en objektif kriter olarak *bağlam* gözükmektedir. Bu itibarla bağlamsal okumanın, din koyucunun maksadını doğru anlama bakımından birleştirici bir etkisinin olduğu gözükmektedir. Kelam açısından bakıldığında, bu tür bir okuma yöntemiyle oluşturulabilecek bir kelâmî sistemde, farklı ekollerin aynı konu üzerinde ortaya attıkları birbirlerine tamamen zıt görüşlere Kur'an'dan dayanak arama çabalarını en asgari düzeye indirmek mümkün görünmektedir. Bize göre bağlamsal okumaya dayalı bir bağlamsalci teolojinin en kabul edilebilir ve faydalı yönü budur.

KAYNAKÇA

- Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E. J. Brill 1960.
- Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Yayınlayan: InterVarsity Press, 2006.
- Doğan Aksan, *Anlambilim*, Ankara 1998.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, İstanbul 1984.
- Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), çevirmenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005.
- _____, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, tahkik: Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994.
- Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şu-ayb el-Arnâvut, Beyrut 1993.
- Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, tahkik: Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, Çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001.
- al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, Ankara 1971.
- _____, *İhyâ, Dâru'l-Hadis*, Kahire 1994.

- _____, *Kitabu'l-Erba'in*, Kahire, 1344.
- Gerhard Preyer, George Peter, *Contextualism in Philosophy*, New York 2005.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tarihsiz.
- Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998.
- Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İngilizceye çeviren: Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, New Jersey 1981.
- İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, tahkik: es-Seyyid Cemîlî, Beyrut 1985.
- İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
- James Pryor, *Highlights of Recent Epistemology*, Biritish Society for the Philosophy of Science, 2001.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962.
- _____, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâ'in*, Beyrut tarihsiz.
- _____, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*, tahkik: Muhammed Ammâra, (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, Mısır 1971 içinde).
- Lesslie Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989.
- el-Malatî, *et-Tenbih*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1977.
- Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, Selçuk Ü. S. B. E., Konya-2000, basılmamış Doktora Tezi.
- Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.
- Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çeviren: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Patrick W. Rysiew, *Contextualism in Epistemology*, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, 2000.
- Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981.
- Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.
- eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, tarihsiz.
- et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 2000.
- Temâm Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mısır 1985.
- Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984.
- Wensink, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.
- ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fikr, 1977.