

Kur'an'ın Aktüel Değeri

-Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine-

Mustafa ÖZTÜRK*

Actual Value of the Qur 'an: On Garaudy's Understanding of the Qur 'an

This paper deals with the views of French Muslim thinker Roger Garaudy on the Qur'anic hermeneutics. Roger Garaudy was born in Marseilles, France in 1913. He joined the French Army in 1939 but in 1940 he was detained in a Vichy concentration camp in Algeria until his release in 1943. Elected to the National Assembly in 1945, he later served as Deputy Speaker and Senator. Since 1962 he devoted himself to teaching in the university and writing. His writings are on political theory and the philosophy of civilizations. For many years one of France's leading Marxist theoreticians, he has become increasingly interested in Islamic teachings and civilization, and in 1982 became a Muslim. Among his publications: Promesses de l'Islam, Comment l'homme devint human, L'Affair Israel, De l'anatheme au dialogue, Marxisme du XX. siecle, Appel aux vivants.

Key Words: Qur'an, Hermeneutics, Roger Garaudy

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hermenötik, Roger Garaudy

İktibas / Citation: Mustafa ÖZTÜRK, "Kur'an'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur'an Tasavvuru Üzerine-", *Usûl*, 2 (2004/2), 77 - 101.

Batı'dan, "güneşin battığı ülke"den geliyorum ama onun Doğu'da doğasına uygun olarak doğduğunu görmüş değilim. Allah'tan korkmak, cezalarından korkmak değildir; O'nu hoşnutsuz etmekten korkmaktır. Ve buna aşk denir.

Roger Garaudy

Giriş

Roger Garaudy (Reca Carudi), modern zamanlara ait büyük bir düşünce adamıdır. Gerek felsefi gerekse dinî düşünce ve görüşleriyle birçok akademik araştırmaya da konu olan bu büyük düşünürün İslâm'ı seçmiş olması, özellikle biz Müslümanlar için kayda değer bir olaydır. Marksizmin düşünsel temellerini yoktan var etmeye muktedir olacak kadar derinlikli felsefi

birikiminin yanı sıra Uzakdoğu dinleri, Yahudilik ve bilhassa Hıristiyanlık hakkında da çok geniş bir müktesebatı bulunan Garaudy'nin Müslüman olması, her şeyden önce İslâm'ı Batı'nın idrakine sunması bakımından önemlidir. Ayrıca, ömrünün büyük bir kısmında İslâm dairesinin dışında dolaşan, Müslüman olduktan sonra da, "Ben İslâm'a bir kolumun altında Kitâb-ı Mukaddes, ötekinin altında Marks'ın *Kapital*'i ile geldim. İkisini de bırakmamaya kararlıyım."¹ diyen Garaudy'nin irâdî-ihitiyârî olarak benimseydiği dinin en temel kaynağına ilişkin telakki biçimini tanımak ve tanıtmak da önemlidir. Çünkü, dünya yalnızca şarktan ibaret olmadığı gibi İslâm da sadece egemen Sünnî yorumla sınırlı değildir.

Bu çalışmada, Roger Garaudy'nin geleneksel Sünnî anlayışla uzlaştırılması neredeyse imkansız gözükken Kur'an tasavvuru ortaya konulacaktır. Konunun işlenişinde düşünürün Türkçe'ye çevrilmiş muhtelif kitaplarındaki² görüşleri mümkün merteye yorumlanacak, diğer bir deyişle, çalışmada deskriptif bir dil kullanılmak suretiyle değerlendirme ve takdir hakkı okuyucuya bırakılacaktır. Daha açıkçası, Garaudy Batı'nın avukatlığına soyunan biridir, yahut o, objektivist bir iradeyle Allah'ın tarih-üstü hükümlerini milâdi 7. yüzyıl Arap Yarımadası'na irca etmek isteyen bir "tarihselci"dir, veyahut da "Kur'an temelinde yaşanabilir bir İslâm nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap bulmaya çalışan samimi bir Müslümandır gibi tanımlamalardan istinkaf edilecek olan bu çalışmadaki dahlimiz, Garaudy'nin Kur'an'la ilgili görüşlerine doğrudan veya dolaylı şekilde kaynaklık eden Müslüman düşünürlere atıfta bulunmakla sınırlı olacaktır.

Garaudy'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Birkaç Not

Roger Garaudy 17 Temmuz 1913'te Fransa'nın Marsilya kentinde dünyaya geldi. Yarım asrı aşkın bir hayat tecrübesinden sonra 2 Temmuz 1982'de, Cenevre'de iken kelime-i tevhidi söyleyerek İslâm'ı seçtiğini açıkça

¹ Roger Garaudy, *Hâtıralar*, çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş, Hece Yay., Ankara 2004, s. 303.

² Garaudy'nin Türkçe'ye kazandırılan belli başlı eserleri şunlardır: Jean Paul Sartre ve Marksizm (1964), Sosyalizm ve Ahlak (1965), İslâmiyet ve Sosyalizm (1966) veya Sosyalizm ve İslam (trz.), Karl Marks'ın Fikir Dünyası (1970), Sosyalizmin Büyük Dönemeci (1970), İslâm'ın Vadettikleri (1983), Siyonizm Dosyası (1983), Yaşayanlara Çağrı (1986), Yirminci Yüzyıl Biyografisi (1989), İsrail, Mitler ve Terör, İslam ve İnsanlığın Geleceği (1990), Entegrizm: Kültürel İntihar (1992), Yaşayan İslam (1995), İnsanlığın Medeniyet Destanı (1995), Afrozozdan Diyaloga (1996), *Hâtıralar* (2004).

* Yrd.Doç.Dr., ÇÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

ilan etti. Gençlik yıllarında bir süre “Protestan Gençlik Teşkilatı”nın başkanlık görevini yürüttü, ayrıca Fransız Komünist Partisi’ne (FKP) üye oldu. 1945’te partinin merkez komite üyeliğine getirildi. 1945-51 yılları arasında Tarn milletvekilliği yaptı. 1956’da ise partinin siyasi büro şefliği görevini üstlendi. Ayrıca, 1956-58 yılları arasında mecliste, 1959-62 yılları arasında da senatoda olmak üzere Sein bölgesini temsil etti.

1953’te, “Maddeci Bilgi Kuramı” (*Théorie matérialiste de la connaissance*, 1953) konulu doktora tezini tamamladı. İlk, Clermont Ferrant (1962), daha sonra da Paitiers üniversitelerinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Ayrıca, Marksist Araştırma ve İncelemeler Enstitüsü’nde müdürlük yaptı. Enstitünün müdürü iken Hıristiyanlarla diyalog başlattı ve bu arada hem diyalog meselesini hem de Marksist felsefeyi irdeleyen “Aforozdan Diyaloga” (*De l’anathème au dialogue*, 1965) ve “Yirminci Yüzyıl Marksizmi” (*Marxisme du XX. siècle*, 1966) gibi çeşitli eserler yayımladı.

1968’deki meşhur Çekoslovakya olaylarının ardından FKP yöneticilerini, Varşova Paktı birliklerinin Çekoslovakya’ya müdahale etmelerini onamalarına rağmen gerçekte SSCB’yi desteklemek ve Stalinci yöntemlere başvurmakla suçladı. Yani kısaca Rusya’nın Çekoslovakya’yı işgaline karşı çıktı. Ne var ki, bu dürüst ve erdemli tavrından dolayı önce FKP siyasal bürosundan (Şubat 1970), sonra da parti üyeliğinden (Mayıs 1970) ihraç edildi.

Reel politikanın içinde yıllarca milletvekili ve senatör olarak kalan, hatta tek başına girdiği cumhurbaşkanlığı seçiminde yüz binlerce kişinin oyunu alan Garaudy’nin siyaset hayatının bitmesi bir bakıma onun düşünsel düzeyde hızlı bir gelişme kaydetmesine vesile oldu. FKP’den ihraç edilmesinden kısa bir süre önce başlayıp daha sonraki yıllarda kesintisiz bir şekilde devam eden yoğun entelektüel faaliyetlerinin ürünü olarak, “Prag 68... Ertelenen Özgürlük” (*Prague 68...Liberté en sursis*, 1968), “Sosyalizmin Büyük Dönemeci” (*Le Grand tournant du socialisme*, 1970), “İşte Gerçekler” (*Toute la vérité* 1970), “Alternatif” (*L’Alternative*, 1972), “Tarihi Kaderden Arıtmak” (*Défalatiser l’histoire*, 1973), “Umut Projesi” (*Le Projet espérance*, 1976), “Uygarlıkların Diyaloguna Dair” (*Pour un dialogue des civilisations*, 1977), “Beşer Nasıl İnsan Olur” (*Comment l’homme devint humain*, 1978), “Yaşayanlara Çağrı” (*Appel aux vivants*, 1979) ve “Kadının Yükselişine Dair” (*L’avènement de la femme*, 1981) gibi birçok eser yayımladı.

ladı. Bütün bu eserlerinde genel düzeyde bütün dünyanın, özelde ise Batı medeniyetinin sorunları, insanlığın geleceği ve Üçüncü Dünya’nın bilgelikleri gibi temalar üzerinde duran Garaudy, Müslüman olduktan sonra da eser vermeye devam etti.³

Garaudy’e göre Kur’an’ın Mahiyeti ve Temel İşlevi

İslâm’ın inanç dünyasına hayatının kemal devresinde giren Garaudy, Kur’an’ın her şeyden önce dinî-ahlâkî bir çağrı olduğunu düşünür ve bu düşünce temelinde ilâhî hitabın kesinlikle hukuki bir kanun metni olmadığını söyler. Kur’an bir hukuk kitabı olsaydı, der Garaudy, “toplumun anayasasından iktisadî düzenine kadar sosyal hayatın tüm alanlarıyla ilgili yasal düzenlemelerde bulunmuş olması gerekirdi. Oysa Kur’an, tarihin her döneminde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için temel ahlâkî değer ve prensipleri sunuyor, ama herhangi bir kanun teklifinde bulunmuyor. Bilinen anlamda siyasetle ilgili olarak da sadece ‘şûra’dan söz ediliyor; fakat şeklinin nasıl olacağı hususu inananlara bırakılıyor. Ekonomi için bir başka kelime, ribâ kullanılıyor, [ama] onun da nizâmî tanımı yapılmıyor. Dolayısıyla hep ahlâkî düsturlar veriliyor.”⁴

Dikkat edilirse, Kur’an’da ahlâkın hukuktan, sevgi ve merhametin kandan üstün tutulduğu hemen anlaşılır. Örneğin, Mâide 5/45. ayette, “Biz Tevrat’ta onlar için şöyle bir hüküm/kural koymuştuk: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalarda misliyle mukabele (kıyas) vardır!” denilmiş; fakat ayet, “Kim [kıyas] hakkından vazgeçerse, bu vazgeçiş-affediş onun için bir kefarettir olur.” cümlesiyle bitirilmiştir. Keza, Şûrâ 42/40. ayette suç-ceza dengesinden söz edildikten sonra, “Kim [kötülüğü] affeder ve yapıcı bir şekilde davranırsa (ıslah) onun ödülü Allah katındadır...” buyrulur. Kanunla müeyyide uygulamak elbette bir sosyal gerekliliktir; lâkin yürekteki aşk ve sevgiyle affetmek de beşerî ilişki düzeyinde manevi bir zarurettir.⁵

Diğer taraftan, yasama (*teşrî*) ile ilgili ayetler evlilik, miras ve muayyen beş suçun cezası gibi sadece birkaç konuyla sınırlıdır. Yani, “toplam olarak

³ Garaudy’nin biyografisi ve düşünce hayatına dair fragmanlar için *Hâtıralar ve 20. Yüzyıl Biyografisi* (çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara 1998) adlı eserlerine bakılabilir.

⁴ Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 93.

⁵ Garaudy, *Entegrizm*, s. 93-94.

Kur'an'ın % 4'ü hukuk ve % 0,7'si ceza ile ilgilidir. Halbuki Kur'an'ın tamamına yakını iman, ahlak, 'Doğru Yol'u, yani Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi için takip edilecek prensipleri ele almaktadır".⁶ Bu demektir ki, Kur'an söz konusu olduğunda asla bir medenî kanun veya bir ceza hukuku metniyle karşı karşıya değiliz. Oysa tarihe baktığımızda, şeriat önce Kur'an'da formüle edilmiş olan birkaç hukuki düzenlemeyle (ahkâm) sınırlandırılmak istenmiş olsa da bilahare ona hadislerde yer alan hükümler iliştilmiş, son olarak da hukukçuların yorum ve içtihatları, yani -teknik anlamda- fıkıh ilave edilmiştir. Geleneğin taşlaşmış bünyesinde kutsallık kazanan bu memzuç yapı, "Allah'ın gösterdiği yol" anlamındaki şeriat ile tamamen beşerî-tarihî bir ürün olan hukuki düzenlemelerin, yani fıkıhın birbiriyle aynileşmesi/aynileştirilmesi gibi çok menfi bir sonuç doğurmuş ve buna bağlı olarak da geçmiş asırlardaki İslâm hukukçularının yorumları adeta birer dogmaya dönüşmüştür.⁷

Halbuki şeriat, "O (Allah), din konusunda, Nûh'a emrettiğini -ve sana (ey Muhammed) vahiy aracılığıyla öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi- sizin için de takip edilmesi gereken bir yol olarak belirledi [Burada *şere'a* fiili kullanılmıştır]. Tarih-üstü ilâhî buyruğa (*ed-dîn*) titizlikle riayet edin ve bu konuda sakın ayrılığa düşmeyin." ayetinde de (Şûrâ 42/13) işaret edildiği gibi, peygamberler aracılığıyla Allah'ın vahyine muhatap olan tüm halkların ortak yoludur. Şeriat kavramını, bütün kemâl sıfatlarıyla birlikte Allah'ın varlığı, birliği ve aşkınlığı gibi, vahiy kaynaklı tüm kitaplarda ortak olan ve tarihin hiçbir döneminde değişmeyen bir cevher (*ed-dîn*) olarak gören Garaudy, bu cevhere/sabiteye karşılık tikel hukuki düzenlemelerin, sözgelisi, hırsızlık ve cezası, kadının statüsü, evlilik ve miras gibi konularla ilgili hükümlerin Tevrat, İncil ve Kur'an'da farklılık arzettiğine dikkat çekerek şeriatın, zamana ve zemine göre değişen fikhî düzenlemelere indirgenemeyeceğini söyler.⁸

⁶ Roger Garaudy, *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 72. Ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 72; a. mlf. 20. *Yüzyıl Biyografisi*, çev. A. Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 316-317.

⁷ Garaudy, *Entegrizm*, s. 94.

⁸ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 121-122; a. mlf., "Şeriat Nedir?", çev. Salih Akdemir, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası)*, cilt: 1, sayı: 4, 1998, s. 16.

Fıkıh değişkendir, Allah'a götüren yol anlamındaki şeriat ise tarih-üstü ve evrensel bir değere sahip olup tüm kitap ehli, yani üç büyük ilâhî din için müşterek bir sabitedir. Örneğin, Tevrat, İncil ve Kur'an'a göre hakıyla bilen ve emredici olan sadece Allah'tır. Yine bu kitaplara göre göklerde ve yeryüzünde mevcut olan her şeyin gerçek maliki ve sahibi Allah'tır. İşte bunlar, tarih-üstü değere sahip olan temel ilkelerdir. Şeriat bize bu tür ilkeleri belirler ve aslî amaçları gösterir, program ya da yöntem (*minhâc*) ise tarihin değişik zamanlarında bu aşkın değerleri nüfuz ettirmeyi sağlayan bir araçtır. İşte tam bu noktada, vahyin temel inanç ve ahlâk prensipleri ile bu prensipler ışığında insanların ürettikleri yasal düzenlemeler arasında kategorik bir ayırım yapılmalıdır.⁹

Bu kategorik ayırım Kur'an'ın yorumlanmasında lafızcılığın (literalizm) nefyini/reddini gerektirir. Zira, şeriatın gerçekten tatbik edilmesinin lafızcılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Gerçek uygulama, Kur'an ve sünnetin koymuş olduğu her hükmün ardında, onun varlık nedeninin, ona zemin hazırlayan ilkenin ve fiilen tatbik edildiği tarihsel ortamın yeniden keşfini gerektirir. Hepsinden önemlisi, bu konudaki hermeneutik çabanın Kur'an bütünlüğü içinde gerçekleştirilmesidir. Şeriat, Kur'an bütünlüğü içinde ilâhî irade tarafından emredilmiş olan fiillerimizin her biri olduğu için, Allah'ın rızası, herhangi bir ayeti, söz konusu bütünlükten ve ilgili ayeti anlamlı kılan tarihsel bağlamdan koparmayı mucip bir literal okuma ile belirlenemez.¹⁰

Buradan hareketle denebilir ki muayyen bir tarihsel ortamda illete mebni olarak vaz edilmiş bir hükmün tüm zamanlar ve durumlar için geçerli olduğu söylenemez. Daha açıkçası, sırf Kur'an metninde yazılı olduğu gerekçesiyle, şer'i bir hükmü lafzen ve/veya aynen uygulama iddiasında bulunmak, Allah'ın ezeli ve değişmez kanunu olan şeriatı (*ed-dîn*), belli bir hukuki düzenlemenin milâdî 7. asrın Hicaz bölgesine mahsus uygulama biçimiyle özdeşleştirmekten başka bir şey değildir. Kuşkusuz, sabitlerin yanı sıra değişken hükümler de Kur'an'a aittir. Ancak bu ikisini birbirine karıştırmak, diğer bir deyişle, günümüz insanına 7. asır Arap Yarımadası'ndaki yaşam biçimiyle ilgili bir hukuki düzenlemeyi empoze etmeye kalkışmak, Kur'an'a ve İslâm'a karşı işlenmiş bir cinayettir.¹¹

⁹ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 122-123; a. mlf., "Şeriat Nedir?", s. 16-17.

¹⁰ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 123; a. mlf., 20 *Yüzyıl Biyografisi*, s. 317-318.

¹¹ Garaudy, "Şeriat Nedir?", s. 19-20.

Özetlersek, Kur'an mesajının bütününde ifadesini bulan sonsuz ve mutlak değerlerden doğan bir yaşama biçimi olan şeriatı¹² uygulamak, herkese onurunun ve ödevlerinin anlamını kavratacak bir eğitim sistemi ve siyasal düzen kurmadan cezalandırmaya başlamak değildir.¹³ Gerçek uygulama, tam anlamıyla Müslüman olmak, yani hayatın her ânını Allah ile birlikte yaşamaktır.¹⁴ Oysa geleneksel ulemanın öteden beri şeriat diye takdim edegeldiği, hırsızın elini kesmek, kadına erkeğin miras payının yarısını vermek vb. uygulamalar şeriatın karikatüründen başka bir şey değildir. Şeriatın karikatürize edilmesi, Kur'an ve sünnette vazedilen hükümlerin ruhunu kavrayamamak, nassları parçacı ve literalist bir bakış açısıyla anlayıp yorumlamak ve nihayet ictihad faaliyetini dondurmak gibi bir dizi yanlışın sonucudur ve bu menfi sonuç, İslâm medeniyetinin çöküşünün de temel sebebidir.¹⁵

Mazideki tecrübe maalesef budur; şimdiye gelince, çağdaş Müslümanların geleceğe yönelik projeksiyonlarında İslâm'ın sadece Ortadoğu'ya özgü folklorik özelliklerini talep etmeyi mutazammın bir geçmişe özlem duygusunun (nostalji) değil, her zaman ve zeminde değerli ve geçerli olan temel ilkeleri esas ittihaz etme bilincinin belirleyici olması gerekir. Zira, ataların ocağına sadık kalmak, onların küllerini bugüne taşımak değil yaktıkları ateşi yaymaktır. Yani, bugün yapılması gereken iş, atalar ocağından kül değil ateş taşımaktır.

Garaudy'in, gerek "Kur'an bir hukuk kitabı değil dinî-ahlâkî bir mesajdır" şeklindeki görüşü, gerek ahkam ayetlerinin aktüel değerine ilişkin düşüncesi ve gerekse Kur'an'ı anlayıp yorumlamada literalizm (lafıcılık) ve formalizm (şekilcilik) yerine maksat ve maslahat prensibinin ikame edilmesi gerektiğine ilişkin ısrarı, büyük olasılıkla merhum Fazlur Rahman'dan mülhemdir. Çünkü Fazlur Rahman da bu konuda aynı şekilde düşünür ve tıpkı Garaudy gibi, "Kur'an, her şeyden önce, bir dinî ve ahlâkî ilke ve uyarılar kitabıdır; hukuki bir belge değildir" der.¹⁶ Fazlur Rahman bir başka çalışmasında da şunları söyler: "Kur'an hususunda iki şey tama-

men açıktır. Her şeyden önce o ne bir kanun kitabıdır, ne de böyle bir amaç güder; o kendisini insanlardan, koyduğu emirlere göre yaşamalarını ister. Fakat bu emirler umumiyet itibarıyla ve esas olarak hukukî olmayıp ahlâkidirler."¹⁷

Kur'an, Bilim ve Bilimselci Yorum

Garaudy'e göre Kur'an dinî ve ahlâkî bir mesaj olduğuna göre onu bir referans kaynağı olarak başka alanlarda, sözgelimi bilim ve teknoloji alanında istihdam etmek murâd-ı ilâhiye apaçık bir bühtandır. Çünkü Kur'an bir hukuki belge olmadığı gibi kültür ve bilim ansiklopedisi de değildir. Bu yüzden, Kur'an'ı bir ansiklopedi gibi okumak, boş ve profanlaştırıcı bir çabadır. Profanlaştırıcıdır, çünkü Kur'an değişen bilimsel teorilerden, sözgelimi paleontoloji ve embriyoloji kuramlarından çok daha önemli bilgi ve mesajlar sunmaktadır bize.¹⁸

Kuşkusuz, Hz. Muhammed, evrensel değeri olan ilâhî mesajı Arap dilinde ve daha önceki mesajlarda olduğu gibi belli bir toplumun belli bir dönemindeki anlayış seviyesine uygun şekliyle getirmiştir. Bu bağlamda, her peygamberin kendi toplumunun lisânıyla gönderildiğini ifade eden ayetlere gönderme yapan Garaudy şöyle devam eder:

7. yüzyılda yaşayan bir millete, diyelim 20. yüzyılın bilim diliyle hitap edilmiş olsaydı, bu mesaj gerçekten de nasıl anlaşılabilirdi? Kur'an, mesajını yönelttiği halkların tecrübelerine basit, bazen de efsanevi bilgilerine dayanarak meramını anlatır. Zaten o yüzden Allah hiçbir zaman peygamber olarak bir bilgini, bir ilahiyatçıyı, bir hukukçuyu göndermemiştir. Aksine Hazreti Musa gibi bir çobanı, Hazreti İsa gibi bir marangozu, Hazreti Muhammed gibi bir ümmiyi, kervanla iş gören bir tüccarı seçmiştir. Bereket versin! Çünkü böylelikle onlar geniş kitleler tarafından dinlenmişlerdir, sadece küçük bir topluluk veya sözüm ona "seçkin" tabaka tarafından değil.¹⁹

İşte bu sebepledir ki Kur'an'ın sunmuş olduğu mesajın atom enerjisi veya çok uluslu şirketler üzerine söyleyecek bir şeyi yoktur. Tabiatıyla, bu tür meselelere ayetler üzerinden birtakım cevaplar bulmayı ummak, çok çocuksu bir heves olacaktır.²⁰ Hem sonra bilinmelidir ki, "din, Allah'ı bir matematikçi, keramet taslayıcı bir fizikçi veya bir simyacı hâline getirirse,

¹² Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 321.

¹³ Garaudy, *Hâtıralar*, s. 342.

¹⁴ Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 321.

¹⁵ Garaudy, *20 Yüzyıl Biyografisi*, s. 322-323.

¹⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 52.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 110.

¹⁸ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 91.

¹⁹ R. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 117-118.

²⁰ Garaudy, *Entegrizm*, s. 95-96.

bilim işte ancak o zaman imanın rakibi olur. Din, Allah'ı bir kainat imalatçısı yaparsa, teknik ancak o zaman imanın rakibi olur. Dinler zorba yönetimlerle ve karşı devrimlerle ittifak kurarsa, devrim işte o zaman imanın hasmı kesilir.²¹

Garaudy'nin bilimselci tefsir anlayışını tümüyle reddeden bu çizgisi, hicri 8. asırda çok belirgin bir biçimde Şâtübî (ö. 790/1388) ile başlayan ve bilhassa son dönemde Emîn el-Hûlî, M. Hüseyin ez-Zehabî, Mahmut Şeltut, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi alimler tarafından farklı tonlarda sürdürülen çizgiyle keşişmektedir. Nitekim o, yukarıda zikri geçen görüşlerini Abduh'un *Risâletü't-tevhid* adlı eserinden aktardığı şu ifadelerle teyit etmektedir: "Peygamberler yıldızların durumları, arzın şekli vb. şeyler hakkında birtakım sözler söylemişlerdir. Ne ki, onların gayesi, dikkatimizi ilâhî hikmetin tezahürlerine çekmek veya zihni bu tezahürlerin esrarını araştırmaya yöneltmek ve onların güzelliklerine hayran bırakmak içindir."²²

Garaudy, Kur'an'ı profanlaştırmakla eş tuttuğu bilimselci tefsir anlayışının literalist kelâmcılar tarafından üretildiğini düşünür. Ona göre, dogmatik İslâmî gelenek içinde matematik ve astronomi gibi bilim dallarına rezerv konulmasının ana sebebi, bu bilimlerin dünyanın yaratılışı hakkında veya biyolojinin insanın teşekkülü hakkında yeni şeyler getireceği korkusudur. Kur'an'ın her devrin bilimsel keşifleriyle tezada düşecek nitelikte hiçbir bilgi içermediği fikrinden hareket eden dogmatik ulema Kur'an'ın tıpkı bir ansiklopedi gibi mevcut ve mümkün bilgilerin tümünü içerdiği ve dolayısıyla eğer Kur'an tam anlamıyla kavranırsa bütün soruların cevabına ulaşılacağı gibi bir sonuca ulaşmıştır.²³

Pozitif bilim ve tekniğin bütün buluşlarının Kur'an'da içerildiğine inanmak ve insanları buna inandırmaya çalışmak, Garaudy'e göre çok kötü bir akıl akrobasisidir. Buna rağmen, kendi dinlerinin en has din olduğuna inanmaktan manevî tatmin bulan ve fakat diğer dinler ve kültürlerden bihaber olan bazı ulema maalesef embriyonun teşekkülüyle ilgili ayetlerden

yola çıkarak, çok sayıda bilimsel keşfin çok önceden Kur'an tarafından yapıldığı gibi bir iddiayı savunabilmişlerdir.²⁴

Evrinde Allah'a kulluk görevini ifa etmemiz için var kılındığımızı, bu yüzden irade ve özgürlük gibi çok büyük ve çok riskli bir imtiyazla mümeyyiz kılındığımızı bildikten sonra Kur'an'da paleontolojik ve/veya embriyolojik bir bilimsel önerme aramaya hacet var mıdır? Kaldı ki, insanın dünyaya gelişine ve embriyonun teşekkülüne işaret eden ayetlerin tümünde anatomik yahut genetik bir tanımlamanın yer almadığı, bunun yerine manevî hayat için çok daha gerekli bir varoluşsal hakikatin söz konusu edildiği açıktır. Bu yalın hakikat şudur: İnsana, menşeyinin hakirliğini, dolayısıyla kainatın yegane yaratıcısı olan Allah'a bağımlılığını hatırlatmak...²⁵

Şu halde, Kur'an'da "hiçbir şey eksik bırakılmamıştır" demek, Kur'an bize ebedi bir rehber vermiştir, davranışlarımızın mutlak ve nihâî gayelerini belirlemiştir, demektir. Bu durum, insanın her devirde, her zaman yeni şartlar altında temel gayeleri tahakkuk ettirecek vasıtalar bulma sorumluluğunu hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Kur'an veya sünnetten hazır bir ekonomi politikası, hazır bir siyasi yapı veya hazır bir ansiklopedi çıkarma iddiasında bulunmak, tarih-üstü İslâm mesajını zaman aşımına uğrayan kurumlara veya teorilere dönüştürmek anlamına gelecektir. İslâm dini bize sonsuza dek sürüp gidecek yollar açar. Bize, bütün davranışlarımıza yön veren gayeler, değişmez ana prensipler sunar. Bizler bunların kılavuzluğunda çağımızın ekonomi, siyaset ve kültür sorunlarına cevaplar hazırlarız. Netice itibarıyla, "ben bilirim" anlayışından kaçınmak ve hiç kafa yorup araştırma yapmadan günümüzün sorunlarına, geçmişten hazır ekonomik çözümler ve formüller bulabileceğimiz vehminden kendimizi kurtarmak zorundayız. Keza, Kur'an'ı bilimsel ve teknik araştırma çabasından bizi muaf tutan bir ansiklopedi gibi görme alışkanlığını da terk etmek durumundayız.²⁶

²¹ Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. C. Aydın-N. Aydoğmuş, Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 263.

²² Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 92.

²³ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 91.

²⁴ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 112.

²⁵ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 113.

²⁶ Kur'an ve bilim konusunda ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 22, 39, 113-117.

Kur'an Dilinde Sembolizm

Garaudy Kuran dilinin sadece tarihsel değil aynı zamanda sembolik olduğuna da dikkat çeker. Bu bağlamda mesellerle ilgili ayetlere atıfta bulunan Garaudy Kur'an dilindeki sembolizmin Allah'ın aşkınlığından kaynaklandığını söyler. Ona göre Allah'ın zâtı ve haberî sıfatlar başta olmak üzere uhrevî âlemle ilgili cennet ve cehennem tasvirleri gibi, beşerî bilgi ve idrak düzeyini aşan konularda sembolik dil kullanmak zorunludur. Bu konularla ilgili Kur'an pasajlarının yorumunda Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş görünen Garaudy, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Ra'd 13/35. ayetin tefsirinde zikrettiği, *temsilen li-mâ ğâbe 'annâ bimâ nuşâhid* (idrak alanımızın dışında kalan bir şeyi, tecrübe dünyamızdaki bir şey ile temsilen göstermek) şeklindeki ifadeyi kelâm ve tefsirde en temel prensip olarak nitelendirir. Buna göre, mesela, "Gözler onu idrak edemez" (En'âm, 6/103) meâlindeki ilâhî beyan, beşerî dilin Allah'ı ancak uzak benzetmeler, eksik mecazlar ve birtakım sembollerle ifade etmeye yeteceğine işaret eder. Çünkü Allah, kendisini idrak ettiğini ileri süren tüm müşâhedelerin, bütün tariflerin veya kavramların ötesinde bir varlıktır. Binaenaleyh, hiçbir şekilde tarif edilemez ve hiçbir şeyle kıyaslanamaz olan Allah, zaman ve mekan koordinatlarından hareketle nesne şeklinde bir yere yerleştirilemez; sadece ve sadece sözel düzeyde ifade edilebilir.²⁷

Öte yandan insanla Allah arasında hiçbir ortak nokta/hicbir benzerlik bulunmadığı için, bu aşkınlıktan ötürü insan şeklinde tasavvur edilemeyecek olan Allah, insana ancak kapalı şekilde/benzetmeler yoluyla seslenir. Nitekim insan da Allah hakkında ancak mecâzî olarak konuşabilir. Vahyin, yani sermediyetten zamana inişin/girişin ilk şartı ve imkanı, bu şekilde konuşmaktır.²⁸

Buraya kadar beyan dairesi içinde tıpkı bir Mu'tezilî ve dolayısıyla M. Esed gibi düşünen Garaudy²⁹ Allah-insan diyalogu konusunda sûfilere özgü

²⁷ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 81-83; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 331-332.

²⁸ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 53; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333.

²⁹ Garaudy'in bu konudaki düşünceleri ile Muhammed Esed'in Kur'an'da sembolizm ve alegori (müteşâbih) konusuyla ilgili görüşleri birebir örtüşmektedir. Esed şöyle demektedir: "Madem ki dinin metafizik kavramları, nitelikleri itibariyle, insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindeki bir âlemle ilgilidir, o halde bu kavramlar bize nasıl başarıyla aktarılabilir?" sorusunu şöyle cevaplamaktadır: "Bizim fiili -fiziksel veya zihinsel-tecrübelerimizden türetilmiş ödünç-imağlar yoluyla, yahut Zemahşerî'nin 13:35 ile ilgili yorumundaki sözleriyle, 'kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiği-

bir yaklaşım sergiler. "İnsanın Allah hakkında ancak istiare ile konuşması gibi" der, Garaudy, "Allah da insana, onun anlamaktan ve çözmekten sorumlu olduğu misaller ve işaretlerle hitap eder. Bu işaret bir olay, tabii bir olgu, bir insan varlığı veya vahyedilmiş kitabın bir ayeti olabilir. Bunların her biri, Allah'ın bizle konuştuğu dildir". Vahiy bize hepsi de ilâhî bir işaret taşıyan her şeyde Allah'ı görmeyi öğretir. Her an işaretlerle/ayetlerle karşı karşıyayızdır. Bu, tabiatın bir gerçekliği, tarihî bir olay, sevdiğimiz bir varlık, kutsal kitaptan bir ayet olabilir. Hepsi birer işarettir (âyât). Bütün kainat Allah'ın bizimle konuştuğu bir lisandır.³⁰

Bu görüşleriyle ünlü vahdet-i vücütçü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) anımsatan Garaudy'e göre Allah'ın aşkınlığı bağlamında ilâhî kelâmında bir sembol, istiare ya da bir misalden söz edildiğini unutmak, ayeti ait olduğu bağlamdan koparmak ve/veya tamamen harfî ve zâhirî manâyı esas almak Kur'an'ı beşerî aklın zâfiyetiyle malul kılar. Garaudy tam bu noktada tenzihiçi düşüncenin yörüngesine girer ve Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhid* adlı eserine atıfta bulunduktan sonra şunları söyler:

"Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (48/10) ayetini okuduğumuzda, Allah'ın ellerinin olduğunu mu anlayacağız? Yoksa O'nun Rahman ve Rahim olduğunu mu, O'nu affeden ve seven bir elin sıcaklığı gibi mi, bizi doğru yola götüren elin emniyeti gibi mi hissedeceğiz? "Biz ona/insana şah damarından daha yakınız" (50/16) ayetini okuyunca, O'nu mekana mı yerleştireceğiz? Yoksa O'nu her şeyin içinde ve sanki biz sadece O'nun ocağındaki bir hizmetçi olarak bizzat merkezimizde mi hissedeceğiz?³¹

Garaudy'e göre Kur'an dilindeki sembolizme ilişkin en çarpıcı örneklerden biri de Miraç hadisesiyle irtibatlandırılan ayetlerdir. İsrâ 17/60. ayette de belirtildiği üzere bu hâdise aslında bir vizyon, yani manevî bir tecrübedir. Miraçta fiziksel bir yer değişim söz konusu olmadığı için konuyla ilgili metinler, M. Hamidullah'ın da önerdiği gibi, turistik bir gezinin hikayesi olarak değil manevî bir tecrübe olarak okunmalıdır. Bu noktada, "Allah'ın

miz bir şey ile temsilen göstermek suretiyle (*temsilen li-mâ ğâbe 'annâ bi-mâ nuşâhidu*). İşte, Kur'an'da kullanıldığı şekliyle müteşâbihât terimi ve kavramının gerçek anlamı budur." (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1330). Bizce bu dikkat çekici tetabuk, Garaudy'in bu konuda Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* adlı meal-tefsirinden faydalandığını ihsas etmektedir.

³⁰ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 54; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333.

³¹ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 109; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 333-334.

ne mekanda ne de zamanda olmadığını tekrar etmek gerekir mi?" diye soran Garaudy şöyle devam eder:

Eğer filme alınmış bir röportaj, yolculuğun cismânî gerçekliğine şahitlik etseydi, bu, miracın manevî anlamına ne ilave edebilecekti? Bu, sadece alaycı bir tarzda: "Peygamber Allah'ı gördü, O nasıldır?... O bir Sidretü'l-Müntehâ'nın ötesinde miydi?" diyen Mekke'nin inançsız, işsiz güçsüzlerinin tatmini olacaktır. Halbuki Kur'an: "Gözler O'nu göremez" (6/103) diyor... O nasıl görülebilir! Çünkü O, "nur üstüne nurdur". Nur ki her şey kendisiyle görünür, kendisinin aydınlatığı şeylerin dışında bizzat kendisi görünmez.³²

Miracın rüyada gerçekleşmiş olması bu hâdisenin yüceliğine hiçbir halel getirmez. Çünkü vahiy tecrübesi de ilk olarak rüya hâlinde gerçekleşmiştir; keza Hz. İbrahim de oğlunu kurban etmesine yönelik ilâhî buyruğa rüyada muhatap olmuştur. Öyleyse, miracın manevî bir tecrübe olduğunu ispatlamak için, "Allah Rasûlü'nün bedeni yatağını asla terk etmedi. Allah onu rûhen yolculuk ettirdi" diyen Hz. Âişe'nin şehâdetine başvurmaya gerek yoktur.³³ Çünkü bunun aksini iddia etmek, yani miracın fiziksel bir hâdise olduğu fikrini benimsemek, Allah'ın her türlü antropomorfik yüklemden tenzih edilmesi gerektiğini salık veren Kur'an öğretisiyle çelişir.³⁴ Bununla birlikte Allah'ın aşkınlığına toz kondurmamak bahanesiyle Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisini (içkinliği) reddetmek, İslâm'ı korkunç şekilde fakirleştirecektir. Kur'an bu sahte tasfiyeciliğe, bu aşırı tenzihçiliğe kesin bir tekdüpe bulunur. Çünkü Hûd 11/90. ayette, "Allah sevginin kaynağı, gözesidir (*vedûd*)" denir ve bu ifade Burûc 85/14. ayette, "Çokça bağışlayan ve sevgiyle kuşatan yalnızca O'dur" şeklinde yinelenir.³⁵

Kur'an'ın Tarihi-Arabî Karakteri

Allah, Kur'an'da tarih içindeki insana hitap eder. Fakat bu tarihsellik, mesajın evrensel ve tarih-üstü olma değerinden hiçbir şey kaybettirmez. Ezelî olanın tarihsel nüûllerinden her biri, nâzil olduğu dönemin ve yöre-

³² Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 111; a. mlf., 20. *Yüzyıl Biyografisi*, s. 335-336.

³³ Kanaatimizce Garaudy burada, yani "Miracın manevî bir tecrübe olduğunu ispatlamak için bu rivayetlerin tanıklığına başvurmaya hiç gerek yok" ifadesinde, konuyla ilgili görüşlerine tamamen katıldığı merhum M. Hamidullah'a gönderme yapmaktadır. Hamidullah'ın miraç hakkındaki görüşleri için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara 2003, I. 129-148.

³⁴ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 111.

³⁵ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 46. Tenzih (aşkınlık) ve teşbih (içkinlik) arasındaki denge için ayrıca bkz. Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, çev. Salih Akdemir, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 129.

nin kendine özgü şartlarına bağlı yerel ve tarihsel bir kalıp içinde bütün toplumlar ve bütün zamanlar için geçerli bir davranış kodu içermektedir.³⁶ Yani, Kur'an'ın her ayeti somut bir probleme ilâhî bir cevaptır ama vahyin bir toplumun, bir kültürün, bir tarihin belli bir dönemine inzâl edilmiş olması, onun ilâhî özelliğini hiçbir şekilde tartışma konusu yapmaz. Daha açıkçası, siyasetle dinin iç içe girdiği Medine toplumunda olduğu gibi, Mekke'nin dinî toplumunda da Allah'ın bu müdahalelerinden her biri, bütün toplumlar ve bütün zamanlar için geçerli olan bir aksiyon prensibi içerir. Fakat ilâhî müdahalenin Kur'an'da ifadesini bulan somut şekli, o devrin ve toplumun şartlarını yansıtan bir özellik taşır.³⁷ Bu sebeple, tarihî soruya/soruna verilen cevap bir "örnek"ten ibaret olup tarih-üstü geçerliliğe sahip bir ideal hukuk kodu değildir.³⁸ Nitekim,

Sözde ulema veya fukahanın zamansız ve soyut kazuistiğinin öğrettiğinin aksine her dindar Müslüman şu veya bu ayeti tarihî muhtevası ve Kur'an'ın bütünü dışında "lafzî" olarak okumanın insanı ancak günaha değilse bile saçmalıklara sürükleyebileceğini anlayabilir. Mesela Ramazan orucu hakkında, "Şafak vaktinde, beyaz ipi siyah ipten ayırt edinceye kadar yiyiniz, içiniz. Sonra da geceye kadar tam oruç tutunuz" (2/187) deniyor. Güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zamanın altı ay sürdüğü Eskimolarda bunu lafza uygun olarak nasıl uygularsınız?

Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, "savaş esirlerini" cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için "yol" bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşatmak mı?³⁹

Allah'a hoş gelen hayat, der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Çünkü Kur'an "iyi Müslüman"ın tarifini yaparken, onu düzenli ve zorunlu ibadetleri harfiyen icra eden biri olarak değil de Allah aşkıyla sevdiği şeylerden başkasına veren kişi olarak tarif eder. Yine Kur'an, sevdiğimiz şeylerden infak etmedikçe gerçek erdem ve fazilete sahip olamayacağımızı söyler (Âl-i İmrân 3/92).⁴⁰

Kur'an ilk muhataplarını çevreleyen şartlara göre aynı probleme hep aynı temel maksattan hareketle birbirinden farklı cevap örnekleri verir.

³⁶ Garaudy, *Entegrizm*, s. 94.

³⁷ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93.

³⁸ Garaudy, *Entegrizm*, s. 100.

³⁹ Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

⁴⁰ Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100.

Nitekim, şer'î bir hükmü yürürlükten kaldırmak (nesh), yeni sorunlara yeni çözümler sunmaktan başka bir şey değildir. Nesh, sadece muameleat değil ibadet alanında da gerçekleşebilir. Bunun en tipik örneği kıblenin tahvil edilmesidir. Kıblenin Kudüs'ten Mekke'ye tahvil edilme sebebi, Yahudilerle ilişkilerin olumsuz yönde değişmesiydi ki bu, tamamen siyasi ve stratejik, dolayısıyla tarihsel bir hükümdür. Burada esas olan ve asla değişemeyen kural, Allah'ın zâtının Kudüs veya Kabe'de değil, her an ve her yerde olduğudur. Nitekim, nüzul dönemindeki bazı dar kafalılar, “Şimdiye kadar yöneldikleri kiblede onları vazgeçiren nedir?” diye söylenince Allah, “De ki: Doğu da Batı da Allah'a aittir. O, dilediğini dosdoğru yola iletir” (Bakara, 2/142) diye karşılık vermiştir. İşte bu ilâhî cevaptan da anlaşılacağı üzere, Yahudilerle ilişkilerin bozulması gibi özel tarihsel bir durum kıblenin değiştirilmesine neden olmuş ama mesaj sabit kalmıştır. Yani, hükmün tarihselliği, prensibin mutlak ve sabit oluşuyla çelişmemiştir.⁴¹

Kur'an'ın tarihsel karakterini gösteren en somut veriler, hadis ve tefsir kitaplarında yer alan esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Bu rivayetler aslında vahyin ilk muhataplarının Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorulara Allah'ın verdiği birer somut cevap mesabesinde. İlâhî hitabın tarihsel karakteri, kadın konusuyla ilgili ayetlerde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü Kur'an, sunduğu mesajın anlaşılabilmesi için ilk muhataplarının diliyle ve anlayış seviyesine göre konuşur. Dahası, “o, VII. asır Araplarına, yani Ortadoğu'nun babaerki/ataerki geleneğine ait bir topluma hitap eder. Bu toplum, kadının temelde hakirliğini kutsayan Yahudiliğin, tamamen kadın düşmanlığını öngören Saint-Paul'un Hıristiyanlığının, erkeğin hakim olduğu kabile geleneğiyle, Arap Yarımadası'nın toplumudur.”⁴²

“Bu toplumun dilinde ve dört bin yıllık ataerki geleneğinde mesajın yer etmesi için” der, Garaudy, “erkeklerin, kadınlar üzerinde bir üstün dereceleri vardır” (Bakara, 2/228) gibi bin yıllık postulayı kabul etmek gerekir. Hatta bu postulayı ispatlamaya ispat duymaksızın, ‘Erkekler kadınlar üzerinde, Allah'ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapmış oldukları harcamalar sebebiyle otorite hakkına sahiptir. Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allah'ın korunma-

⁴¹ Garaudy, *Entegrizm*, s. 94-95.

⁴² Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 95.

sını buyurduğu mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkar kadınlardır. Serkeşliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince, onlara [önce] nasihat edin; sonra yatakta yalnız bırakın; sonra da dövün...” (Nisâ 4/34) deniyor. Yine o dönemin Arap toplumundaki hakim örf ve anlayış seviyesine mutabık şekilde, mesela iki kadının şahitliği zorunlu olarak bir tek erkeğin şahitliğine denk sayılıyor (Bakara, 2/232), bir savaşta galip gelen tarafa kadın köleleri kullanma hakkı tanınıyor (Nisâ, 4/24) ve nihayet erkeğin kendi hanımını isteğine göre bir tarla gibi sürebileceğinden söz ediliyor (Bakara, 2/223).⁴³

Buraya kadar bir dizi radikal görüş serdeden Garaudy çok evlilik, boşanmada kadının durumu gibi konularda her nedense apolojetik bir anlayışı benimsemiş ve bu bağlamda Batı'dan gelen eleştirilere karşı, “tarihî ve teolojik bağlamda çok evliliğin Kur'ânî sınırlamasını daha iyi göstermek için, 300 nikahsız hanımını hesaba katmadan Süleyman'ın 700 hanımını ve Davud'un haremını zikreden Tevrat'ta hiçbir sınırı olmayan çok evliliğin kabul edildiğini hatırlatmak yararlıdır”⁴⁴ gibi bir argüman kullanmıştır.

Garaudy, kadınların miras hakkı konusunda ise apolojetik olmanın ötesinde Ortodoks yorumla örtüşen bir yaklaşımla, “Arap toplumunda ailenin ve ebeveynin bütün geçim yükümlülükleri ve sosyal güvenlik diye adlandırdığımız bütün şeyler, erkeğe yüklendiğinden, mirasta erkek çocuğun hissesi kızınkinin iki katıdır” demiş ve son olarak Kur'an'ın kadınlarla ilgili hukukî düzenlemelerinin İslâm öncesi döneme göre dikkate değer bir ilerleme ve/veya iyileştirme olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Bununla birlikte, söz konusu iyileştirmenin eksikliğini dile getirmeyi de ihmal etmemiştir:

Kur'an metni der ki, kız ancak erkek kardeşinin yarısı kadarını alabilir Erkeğin en uzak akrabaya karşı bile tüm toplumsal yükleri taşıdığı ataerki bir toplumda anlaşılır bir durumdur bu. Orada bu kural bir adalet dengesi sağlar. Başka bir toplumda uygulandığında adaletsiz olabilir. Ben bir kadı olsaydım ve bekar erkek vârise, beş çocuk annesi dul kız kardeşine verdiğimin iki mislini verseydim, açıkçası, Kur'an metnine saygı göstermek bahanesiyle Kur'an'ın asıl ruhuna ihanet etmiş olurum.⁴⁶

Bütün bunlara rağmen ilâhî hitap Arapların mevzi tecrübelerinden söz ederken aslında tarih-üstü ahlâkî değerlerin ikamesini hedeflemektedir.

⁴³ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 96.

⁴⁴ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 96.

⁴⁵ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 97. Ayrıca bkz. a. mlf., *İslâm'ın Vadettikleri*, s. 72-73.

⁴⁶ Garaudy, *Hâtıralar*, s. 329.

Mesela Kur'an kölelere karşı tavırdan bahsettiği zaman, sözgelimi, “mümin bir köle, [hür] müşrikten daha hayırlıdır” (Bakara, 2/221) dediği zaman köleliğin varolduğu bir toplumda nâzil olan bu ayet, köleliğin mevcut olmadığı bir toplumda değerini kaybeder mi? Hayır! Zorunlu olarak tarihsel biçimini kaybeder, fakat bütün ezeli ikaz gücünü, yani “bir insanın değeri mevkiine ve zenginliğine göre değil takvasına ve erdemliliğine göre tayin edilmelidir” şeklindeki tarih-üstü mesajını muhafaza eder.⁴⁷

Tek başına bu örnek bile Kur'an'ın literal olarak okunmaması gerektiğini anlamaya kâfidir. Nitekim, Kur'an'ın vahyedildiği devrin özel şartları ve özel dili içerisinde her ne zaman bir aksiyon prensibi ifade edilirse, yaşayan prensibin ölü harflerden/lafızlardan tefrik edilmesi gerektiği vurgulanır.⁴⁸ Gerek Kur'an, gerekse Hz. Peygamber temel mesajın kabul edilebilmesi için, varolan düzenin birdenbire yıkılmasını talep etmek yerine dinî öğretiyi çelişmeyen birtakım örfleri benimsemiş ve bu suretle mevcut toplumsal yapının kendine özgü şartlarını dikkate almıştır.⁴⁹

Bilindiği gibi Kur'an'da câhilî Arap örfünün ibkasına dair pek çok örnek vardır. Tesettür konusunu da bu kapsamda mütalaa eden Garaudy, kadınların çarşaf giymelerinin dinî bir vecibe olmaktan öte tarihsel orijini Hz. Peygamber'den çok önceki asırlara uzanan bir Ortadoğu geleneği olduğu düşüncesindedir.⁵⁰ Nitekim o, Türkiye'yi ziyareti sırasında, “Kadınların örtünmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplamıştır: “Örtünmenin İslâm'ın birinci sorununu oluşturduğunu düşünmüyorum. Bu özel olarak İslâmî bir gereklilik değildir. İşte burada, Bizans ikonlarında Bâkire Meryem örtü taşır, Muhammed Peygamber'den altı yüzyıldan daha önce, İslâm'dan çok önce bir Yakındoğu geleneğidir bu. Kur'an'ın da doğruladığı gibi, İslâm öncesi Arabistan'da törelerin çözüldüğü bir dönemde, utanma duygusuna, içgüdülerin disiplinine çağırarak gerekiyordu. Çünkü ayyaşlık yahut kadının cinselliğini teşhir söz konusuydu. Kur'an'ın yaptığı, o çağda, o ülkede utanmaya çağrı idi. Örtü kelimesiyle belirtilen şey, özel bir giyinme biçimi anlamını taşımaksızın ‘gizleme’yi

⁴⁷ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93.

⁴⁸ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, 93-94.

⁴⁹ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 95.

⁵⁰ Garaudy, *Yaşayan İslâm*, s. 98.

işaret eder. Arabistan özelinde bu, geleneksel Yakındoğu giysisini belirtiyordu.”⁵¹

Garaudy örtünmenin dinî-İslâmî bir emir olmaktan ziyade örfî bir uygulama olduğuna ilişkin görüşlerini, “Peki ya günümüzde?” sorusuna cevap bağlamında şöyle sürdürür: “Kişisel olarak -kimseyi bağlamıyorum- düşünüyorum ki, bizde bir söz vardır: Altın semer vursan eşek yine eşektir. Yakındoğu'nun bu geleneğine saygı duyuyorum. Uzun elbise ve örtü bana çok soylu ve çok güzel görünüyor ama örtüyü başkalarına empoze etmek için hiçbir dinî hak görmüyorum. Mesela Eskimolara, Peullere [Beyaz ırktan Afrikalılara] yahut Almanlara...”⁵²

Garaudy, bu cevabı verdiği sırada Türkiye'nin kendine özgü şartlarından bihaberdir. Durumdan haberdar edildikten sonra ise örtünme konusuna yaklaşım biçimini “katmerli gaf” olarak nitelendirir. Çünkü, çok büyük bir hak mağduriyetinin yaşandığı bir iklimde örtünme konusuna bu şekilde yaklaşmak, gerçekten de katmerli bir gaftır. Evet, ona göre örtünme bir dinî vecibe değildir, ama bunun en doğal insan hakkı olduğu da müsellemdir. Bu yüzden, başörtüsünü yasaklamayı en az onu empoze etmek kadar utanç verici bulduğunu söyler ve ekler: “Türk olsaydım, bir muhalefet simgesi olarak, sakalımı korur ve karımın örtünmesini isterdim.”⁵³

Netice itibarıyla Garaudy, Kur'an'daki hukuki hükümlerin tarih-üstü geçerliliğe sahip olmadığı konusunda da Fazlur Rahman'dan ilham almış gibi gözükmektedir. Çünkü Fazlur Rahman, kadın, çok evlilik ve kölelikle ilgili Kur'an hükümlerin tarih-üstü geçerliliğe sahip hükümler değil, birer örnek mesabesinde olduğunu düşünür. Ona göre, “Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşerî değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön gösterdiği halde Kur'an'daki fiilî yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'daki fiilî yasamanın bizzat Kur'an tarafından lafzî anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz. Bu hususun, Kur'an'ın öncesizliği (kıdemi) görüşüyle veya buna bağlı olarak Kur'an'ın sözlü vahyi görüşüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte, İslam hukukçuları ve kelamcılar çok geçme-

⁵¹ Garaudy, *Hâtıralar*, s. 334.

⁵² Garaudy, *Hâtıralar*, s. 334.

⁵³ Garaudy, *Hâtıralar*, s. 335.

den meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'an'ın tamamıyla hukuki olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatıyeti ne olursa olsun, her hangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır.”⁵⁴

Kur'an'ı Doğru Anlamada Entegrizm Sorunu

Garaudy'e göre Kur'an'ın gerçek manâsını keşfetmek için, tarih-üstü ilâhî mesajın tarihsel bir form içinde sunulduğunu bilmek gerekir. Çünkü, doğru anlamı kurmanın/kurtarmanın en tekin yolu bu gerçeği bilmekten geçer. Nitekim, ilk nesil Müslümanlar, Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi, Kur'an'ın gerçek maksudunu doğru anlamış; fakat tarihsel süreçte bu sahih ve dinamik anlayışın yerine tamamen statik bir zihniyet hakim olmuştur. Bu olumsuz gelişmenin baş aktörleri olan müfessirler ve fıkıhçıların marifetiyle, ilâhî kelimeler adeta elfaz bahsine indirgenerek literalizm ve formalizm hakim kılınmış ve sonuçta ilâhî kelâmın hayat dolu mesajı felce uğratılmıştır.⁵⁵

Bu durum, dinî veya siyasî bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseselerle özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya mâlik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak anlamına gelen entegrizmin⁵⁶ ürettiği bir sonuçtur. Haddi zatında, “Pozitivist ve arkaik bir bilim anlayışından hareket ederek her şeye cevap verme iddiasındaki Batı'nın ezeli hegemonyasına inanan teknokrazi ve bilim entegristlerinden Stalinci entegrizme, Roma entegrizminden İsrâil entegrizmine, Müslüman Kardeşler entegrizminden Suudî entegrizmine kadar tüm çeşitleriyle birlikte entegrizm bu çağın en büyük tehlikesidir.”⁵⁷ diyen Garaudy'e göre entegrist terimi, bir doktrinin yeni şartlara uyarlanmasına karşı çıkanların takındıkları tavrı tanımlar. Başka bir deyişle,

⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 54.

⁵⁵ Garaudy bu noktada Fazlur Rahman'a atıfta bulunarak şunları söyler: “Lafzî tekrar, mesajı anlaşılabilir kılıyor ve aksiyonu felce uğrattırıyor. Bunun içindir ki, Fazlur Rahman, prenslerin dalkavukları olan ulema ve fakihlerin ‘Bin seneden beri halkı Kur'an'ı anlamaz duruma soktuklarını’ yazar. Tenkitçi aklı öldürerek ve kitleleri sürüklemek için geçmiş üzerinde demagojiyle spekülasyon yaparak Kur'an'ın evrensel manasını kazanmasını ve yeni tarihsel şartlar içinde hayat bulmasını engellemektedirler. İnsânî ilişkileri tarihin arkaik bir döneminde donduran ve iman sahiplerini mesajın yaşayan ezeli prensiplerinden faydalanarak gelecek için tasarımı yapmak imkanından mahrum bırakan mesajın yorumlanmasına bu karşı duruş düşünme aksiyonunu kötürümleştirmektedir.” Garaudy, *Entegrizm*, s. 100-101.

⁵⁶ Garaudy, *Entegrizm*, s. 9.

⁵⁷ Garaudy, *Entegrizm*, s. 10.

entegrizm, dinî bir faaliyet içinde her türlü gelişmeye veya her türlü değişime karşı bir sertleşme ve kemikleşme hâlidir. Siyasal alanda ise uzlaşma bilmez bir muhafazakarlık hâlidir. Hıristiyanlık özelinde de gelenekten yana olduğu söylemiyle her türlü tekamülü reddeden bazı Katoliklerin durumuna tekabül eder.⁵⁸

Hareketsizlik, uyumsuzluk, her türlü gelişim ve değişime karşı direnç üretme, geçmişe dönüş, geleneğin sıkı bir takipçisi olmak, taassup ve iç kapanma, dogmacılık gibi vasıflarla mümeyyiz olan entegrizmin⁵⁹ İslâm ilim ve kültür tarihindeki kurucu önderleri olarak anılmayı hak eden lafızcı müfessirler ve fıkıhçıların bize miras bıraktıkları metod şudur: Kur'an'daki bazı ayetleri, öğretisel bütünlükten ve vahyolundukları tarihî ortamdan tecrit etmek suretiyle bunlardan bütün zamanlar ve mekanlarda uygulanabilecek neticeler üretmek...

Bu entegrist metodun öngördüğü sonuç, Kur'an'ı her çağa söz söyletmemek değil modern zamanlardaki müminlere milâdî yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda câri olan toplumsal koşullar içinde yaşamaları gerektiği fikrini dayatmaktır. Bu dayatmaya son vermek için bir İslam rönesansına ihtiyaç vardır. Bunu gerçekleştirmek için de İslâm'ın ilk yüzyıllarda büyümesini sağlayan temel dinamikleri tekrar işlevsel kılmak gerekir.

Garaudy, entegrizmin bir tezahürü olan literalist (lafızcı) yaklaşımı Kur'an'ı doğru anlayıp yorumlananın önündeki en büyük engellerden biri olarak görür. Ona göre, Kur'an'ı lafızcı bir yaklaşımla okumanın en tipik örneklerinden biri, “Erkek ve kadın hırsızın ellerini kesiniz” (5/Mâide 38) ayetinin geleneksel yorumudur. Bu yoruma göre ayetteki hüküm tarih-üstü geçerliliğe sahiptir. Halbuki hırsızlıkla ilgili bu müeyyide, sonsuz rahmet sahibi Allah fikrinin el kesme gibi dönüşü olmayan bir ceza ile pek uyumadığı bir bağlamda yer almaktadır. Çünkü bir sonraki ayette, “Bu suçu işledikten sonra tövbe edip kendisine çekidüzen verene gelince, kuşkusuz Allah onun tövbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır” denilmektedir. Ayrıca, Hz. Ömer'in, devletin sosyal adaleti sağlayamadığı kıtlık zamanında el kesme cezasını uygulamadığı da bilinmektedir.⁶⁰

⁵⁸ Garaudy, *Entegrizm*, s. 11-12.

⁵⁹ Garaudy, *Entegrizm*, s. 13.

⁶⁰ Garaudy, “Şeriat Nedir?”, s. 22.

Esasen, hırsızın elini kesmek suretiyle şeriatı uygulama iddiasında bulunmak, işe sondan başlamak demektir. İlâhî kanuna uymaya çalışan bir toplumun ilk görevi, hırsızlığa yol açan şartları, yani her türlü sosyal adaletsizlik ve sefaleti ortadan kaldırmak olmalıdır. İşe ceza ile başlanacak olursa, bundan en çok zarar görenler en fakirler olacaktır. Eğer bu insanların elleri kesilecek olursa, kendilerine verilecek olan iş sayesinde topluma yeniden kazandırılmaları imkansız hale gelecektir. Bu aşağılanma ve geri dönüşü mümkün olmayan bir şekilde toplumdan tecrit edilme, en fakir olanları etkileyecek ve toplumdaki sosyal eşitsizlik nedeniyle mal ve para babalarının sömürü düzenlerinin devamına katkı sağlayacaktır. Şu halde, hiçbir şey sosyal adaleti egemen kılmazdan önce herhangi bir cezayı (müeyyide) uygulamak kadar Kur'an'ın ruhuna aykırı olamaz.⁶¹

Kaldı ki, “küçük hırsızın ellerini kesmek, dünyanın zenginliklerini biriktirip tekelleştiren sayısız hırsızla ikiye bölünmüş bir suç ortaklığına girmektir. El kesici ülkelerin yöneticilerinin Birleşik Devletler'in ve Batı'nın finansal ve askerî lütuflarına böylesine nail olmaları rastlantı değildir. Böyle yasalas-tırma onlara çifte bir şaşırtmaca sağlıyor: Hem suç ortaklarını perdeliyor, hem de ülke içinde ciğeri beş para etmez adamların barbarlık propagandalarına tamamen izin veriyor. Şu halde şeriatı uygulamak, herkese onurunun ve ödevlerinin anlamını kavratacak bir eğitim sistemi ve siyasal düzen kurmadan, cezalandırmaya başlamak değildir. Şeriatı uygulamak, hayatın her ânını Tanrı'nın aşkınlığında yaşamak demektir.”⁶²

Öte yandan, şeriatı tatbik adına had cezalarıyla ilgili ayetlerin lafzî anlamına bağlı kalmak, pratikte çok trajik sonuçlar vermiş ve hâlen de vermektedir. Söz gelişi, Suudî entegrizmi, şeriatın adını istismarın yanı sıra görkemli camileri ve cübbeli imamlarıyla bütün dünyaya İslâm adına sadece dinî yasak ve baskı dağıtımını yapmaktadır. Bu çerçevede, servetin en haramını muhafaza etmek uğruna belki de hırsızlığa mecbur kalacak derecede yoksul insanların elleri kesilmekte ve bunun “Allah'ın rızasına uygun bir uygulama” olduğu ilan edilmektedir. Suudi entegrizmine özgü sahtekarlığın esef verici bir diğer örneği de, Mekke'ye giden yol üzerinde yer alan ve üzerinde Müslüman olmayan hiç kimsenin şehre giremeyeceği ikazı bulunan levhadır. Necran Hıristiyanlarını kendi mescidinde ibadete davet eden

Hız. Peygamber'in sünnetine ters düşen bu ikaza göre samimi bir Hıristiyan Suudilerin Mekke'sinde ibadet edemez. Buna mukabil, 1979 yılında bazı isyancılar Suud rejimine karşı büyük camide ayaklandıklarında Kral onları camide avlamak için yüzbaşı Barril komutasındaki Fransız jandarmalarını Mekke'ye davet etmekte hiçbir beis görmemiştir. Yine 1978'de Suudî güvenlik birimleri İranlı hacıların gösterisini önlemekten aciz kalınca, bir gün sonra Alman general Ulrich Wegener milli muhafız askerlerine eğitmen olarak atanabilmiştir.⁶³

Kur'an Mesajına Hayatîyet Kazandırmanın İmkânı: İctihad ve Aşk

Garaudy, İslâmî rönesansın ancak iki temel dinamikle gerçeklik kazanacağına inanır. Bunlardan ilki tenkitçi zihniyet, diğeri de aşktır. Ona göre tenkitçi zihniyet, tam anlamıyla Muhammed İkbâl'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinde sözünü ettiği ictihada tekabül eder. İkbâl'in yanı sıra Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan el-Bennâ, İbn Bâdis ve Mâlik bin Nebi gibi öncülerin de ihyasına çalıştıkları ictihad (tenkitçi akıl), Müslümanları Kur'an'ı bir ölü gözüyle okuma hastalığından kurtaracak en etkin ilaç ve uyanışın zorunlu şartıdır.⁶⁴

Garaudy'e göre ictihad ve yorum tekeli, milyonlarca inanan insanın hayatını düzenleme ve İslam topraklarında entelektüel bir çöl yaratma hakkı bu fosilleşmiş ve muzır ulema oligarşisinin elinden alınmadıkça İslâm'ın hasta yatağından kalkması asla mümkün olmayacaktır.⁶⁵ Halbuki Kur'an'ın ana mesajı, her Müslümanı herhangi bir din adamının tavassutu olmadan kendi başına çağırmasıdır. Kendinden sorumlu olmak (Mâide, 5/105), kuvvet yanlılarının ve kabarmış iştahların hakim olmadığı bir sosyal düzenin kurulmasına, ahlâk temeli üzerine inşâ edilmiş bir ekonomi ve politika üretilmesine katkıda bulunmaktır.⁶⁶ Çünkü bir tarihte kök salmış olan hukukun ötesinde, her zaman ve zeminde ahlâkî zorunluluk vardır, Allah'ın arzusu vardır. Bu zamanın insanı kisas hakkına sahipse de, [eğer] Allah'ın rızasını kazanmak istiyorsa, yazılı olmayan ezeli kanuna yani Hz.

⁶¹ Garaudy, “Şeriat Nedir?”, s. 23.

⁶² Garaudy, *Hatıralar*, s. 341-342.

⁶³ Garaudy, *Yaşayan İslam*, s. 126-127.

⁶⁴ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, s. 304-306; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, s. 74.

⁶⁵ Garaudy, *Entegrizm*, s. 102-103.

⁶⁶ Garaudy, *Entegrizm*, s. 103-104.

İsa'nın kanununa, Kur'an'daki ifadesiyle “kötülüğü iyilikle savma” (Kasas, 28/54) kanununa itaat etmek vazifesiyle yükümlüdür.⁶⁷

Rönesansa giden yoldaki ikinci temel dinamik ise İslâm'ın aşk ve derûnî boyutudur. Nitekim, Zünnûn el-Mısırî'den İbn Arabî'ye kadar bütün büyük sûffiler, ilâhî mesajın can damarlarını kurutan her türlü lafzcılık ve şekilcilığe karşı İslâm'ın bu boyutunu savuna gelmişlerdir. Allah'la bir olmak için ibadet, insanlarla bir olmak için zekat, ümmetle bir olmak için hac, hem aç olanların hâlini ve hem de Allah'ı hatırlamak için oruç. İşte bütün bu temel vecibeler Allah'ın ve insanların hizmetine hasredilmiş bir hayata kuvvet verirler. Onlar böyle bir amacın, böyle bir hayatın gerçekleşmesine yarayan vasıtalarlardır. Amaçlarından uzaklaştıklarında ise hiçbir işe yaramazlar. Demek ki ibadetler kendi başlarına birer gaye değil, sadece Allah'ın hidayetini yeniden hatırlamanın vasıtalarıdır. Bunlar aynı zamanda Allah'ın bizden yapmamızı istediği vazifeleri yerine getirebilme gücünü bulmanın çareleridir. Namaz, zekat, oruç ve hac kökleri oluşturur. Bizim eylemlerimiz o köklerin dalları, çiçekleri ve meyveleridir. İmanımızın sağlamlığı bunlar aracılığıyla bütün gerçekliğiyle kendini gösterir.⁶⁸

Mesela namaz ibadeti; bu temel ibadet, her şey gibi insanın da yaratan Allah karşısında bağımlılığını idrak etmesidir. Namaz, her türlü yeterlilik iddiasının, yani her şeyi sırf insan gücü ve sırf insan bilgisiyle sınırlandırma gururunun aslında bir hiç olduğunu gösterir. Namaz aynı zamanda bize yüklenen görevleri yerine getirebilmemiz için Allah'tan yardım istemektir. Bu arada namaz bize “her an varlık üzerinde tasarrufta bulunan” (Rahmân, 55/29) Allah'ın yol göstermesi ile gerçekleri kavrama gücü verir. Kısaca namaz, insanın kendi içine kapanması değil Allah'a açılmasıdır.⁶⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Garaudy'in Kur'an anlayışında en dikkat çekici taraf, Sünnî Ortodoksi dışında kalan hemen her yoruma karşı çok büyük bir ilgi, heves ve sempatiyle yaklaşmış olmasıdır. Heves ve sempatinin ağır bastığı bir düşüncenin eklektik olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Garaudy'in İslâm ve Kur'an hakkındaki görüş ve düşünceleri de epeyce eklektik bir görünüm arzietmekte ve bu eklektik yapıda, Zünnûn el-Mısırî ve Muhyiddîn İbn

Arabî'den Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya, Mu'tezile'den bir ölçüde Bâtınîliğe kadar çok renkli bir mozaik göze çarpmaktadır.

Şöyle ki, ilâhî sıfatlar, uhrevî âlemlerle ilgili tasvirler ve kader gibi konularda Mu'tezile'nin tenzih ve tevil anlayışını benimsemiş gözükken Garaudy, Allah'ın aynı zamanda içkin olduğundan söz ederken sık sık İbn Arabî referansına başvurmuştur. İslâm'ın üzerindeki ölü toprağının silkelmesi söz konusu olduğunda ise, Fazlur Rahman ve onun “klasik İslâm modernistleri” olarak nitelendirdiği Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın düşünce ve görüşlerinden yararlanmıştı. “Kur'an'ın bilimle herhangi bir sorunu yoktur ama bu durum onun bir bilim-kültür ansiklopedisi gibi okunmasını gerektirmez” derken de bilimselci yorum ekolünü eleştiren çevrelerin argümanlarını kullanmıştır.

Garaudy, Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vaz edildiğini belirlemenin imkanı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünür. Bu düşünce temelinde, ahkâm ayetleri olarak bilinen Kur'an pasajlarındaki hükümleri aynıyla bugün uygulamaya kalkışmak, İslâm'ı çağın idrakine sunmak değil, günümüz insanına 7. yüzyıl Arap Yarımadası'ndaki yaşam şeklini dayatmaktır. Yani, Allah'ın vahiy gönderdiği tüm toplumlar için geçerli olan sabit değerler anlamındaki şeriatı uygulamak, sözcülemi, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte hayatın her ânını Allah'ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır. Çünkü Kur'an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi meziyetlere sahip bir ahlak insanı inşa etmektir.

Görüldüğü kadarıyla, Garaudy, “Allah'ın kanunu olan bu şeriat bugün niçin dünya üzerinde parlamıyor? Müslüman halklar, sömürgecilikten kurtuldukları halde niçin tarihin yaratıcı, etken öznesi değil de nesnesi konumunda bulunuyorlar? Neden tarihî inisiyatifler gösteremiyorlar?” gibi bir dizi varoluşsal sorunun cevabını aramaktadır. Onun bulduğu cevaba göre İslâm'ın bugünkü kifayetsizliği bizatihi kendinden değil Kur'an'ı ölü gözülüyle okumayı iktiza eden gelenekselcilikten kaynaklanmaktadır. Garaudy, modern zamanlarda yaşanabilir bir İslâm modeli üretmenin mümkün yönteminin Kur'an'ı dinamik bir ruhla okumaktan geçtiğini söyler. Bu tür bir okuma, entegrizmin ürünü olan her türlü literalist-formalist yaklaşımı nefyetmek ve ictihad ya da eleştirel akli tekrar diriltmeyi gerektirir.

⁶⁷ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 47.

⁶⁸ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 230-231.

⁶⁹ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 27; a. mlf., *Yaşayanlara Çağrı*, s. 231.

Kur'an mesajını çağın idrakine sunmanın bir diğer yolu da aşk ve ahlâkı hukuka mukaddem kılmaktır. Nitekim Kur'an'da da ahlak hukuktan üstün bir kanundur. Bu yüzden, Kur'an'da Arapların yerel tecrübelerini içeren tikel hükümleri lafzen ve/veya aynen uygulamaya kalkışmak yerine bu hükümlerin konuluşuna sebep olan temel hedef ve gayeyi -ki bu gaye aynı zamanda tarih-üstü bir aksiyon prensibini içermektedir- belirlemek gerekir. Bunun için de Kur'an'ı vahyediliş maksadına uygun şekilde, yani dinamik ve tenkitçi aklın eşliğinde aşk ve muhabbetle okumak gerekir.