EYÜB HAN DÖNEMİNDE BAZI İSLÂMÎ MESELELER*

Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era

Fazlur RAHMAN

Çeviri: Mevlüt UYANIK
A.Ü. İlahiyat Fakültesi

Muhammed Eyüb Han, 1958 Ekim'inde yaptığı askerî bir darbe ile Pakistan'da iktidarı ele geçirdiği zaman, 1956 yılında yürürlüğe giren anayasa ilga edildi. **Pakistan İslâm Cumhuriyeti Anayasası** diye isimlendirilen bu anayasa, İslâmî gayelere hizmet şeklinde açıklanan amacını uygulamaya koyabilmek için, yani Pakistanlı Müslümanların hayatlarını İslâm'ın öğretilerine göre düzenleme imkânı vermek ve bu gayeyi gerçekleştirmek için imkanlar sağlamak yolunda iki enstitü kurmayı öngörüyordu. Bunlardan birisi, Pakistan'da gerçek bir İslâm Toplumu kurmaya yardım etmek gayesiyle İslamî Araştırmalar ve İleri Tetkikler yapan bir kuruluştu. Diğeri ise, mevcut hukuku İslâmîleştirmeye yardımcı olmak, Kur'an ve Sünnet'ten hukuka kaynak teşkil edecek olan nassların neler olacağına dair önerilerde bulunmak için kurulmuş olan bir komisyon idi.[1] Bu anayasanın ilgası neticesinde ve yeni rejimin ilk günlerinde o dönemin Dışişleri Bakanı Manzur Kadir, mezheplerin çokluğu ve farklı farklı fikirlerde olmaları yüzünden Pakistan devletinin temeli olarak İslâm'ın artık bir işlev göremeyeceğine dair yaptığı açıklamalarla, yeni rejimin seküler (laik) olacağı yolunda oldukça kuvvetli bir izlenim ortaya çıkmıştı.

Ancak bu tür açıklamalar uzun sürmedi. Nitekim kısa bir süre sonra hükümetin İslâm'ı devlet seviyesinde ciddi bir şekilde ele almakta kararlı olduğuna dair belirtiler görüldü. Yeni anayasayı hazırlama sıkıntıları hâlâ devam ederken Eyüb Han Hükümeti, 1960 yazında **İslâmî Araştırmalar Merkezi**'ni kurdu. Görünen şu ki, Pakistan halkının İslâm'a sıkı sıkıya bağlı olmaları gerçeği bir yana; Eyüb Han, direkt kamuoyundan etkilenmiştir. Kamuoyu, ise, İslam'ın, devletin temelini teşkil ettiği mevcut konumdan uzaklaştırılmasının yalnızca Pakistan'ın kuruluşunda ilan edilen gayeye zıt olmakla kalmadığı, üstelik bir de Doğu Pakistan ile Batı Pakistan arasındaki beraberliğin devam ettirilmesini de zorlaştırıldığı yolundaydı. Kaldı ki, her iki tarafın da İslâm'a bağlılık dışında, dil ve kültürel açıdan çok az müşterek tarafları vardı. Zaman geçtikçe Eyüb Han, Pakistan'ın millet olmasının temeli olarak İslâm'ın önemini daha çok idrak etmeye başladı.

Bununla birlikte şurası açıktır ki, toplumsal amaçlar ve hukukî çareler açısından İslâm'a yeni bir canlı içerik kazandırılmadıkça, sadece İslâm adı, değil gelişmeyi esas alan bir millet oluşturmak; kendi benliğine sahip bir millet olmayan için bile yeterli değildir. Yani açık olan şudur ki, İslâm'a böyle bir içerik hakkıyla kazandırılır ve kabul görecek olursa, İslam, Pakistanlılar arasında sadece gerçek bir birleştirici unsur olmakla kalmayacak, oldukça güçlü bir potansiyeli ilerleme yönünde harekete geçirecektir. Ancak böyle bir içerik hakkıyla kazandırılmaz veya kabul görmeyecek olursa, bir devletin temelini oluşturması bakımından İslam, bir hayaldan ibaret olarak kalacaktır. Böyle bir içeriği kazandırma işi fikrî bir faaliyettir. Bunu uygulamak ise, oldukça hassas ancak kararlı bir politika meselesiydi. Bu makale, meselenin ilk kısmı ile ilgilenecek ve ikinci kısımla ilgili olarak ise yazının sonuna doğru bazı gözlemlere yer verilecektir.

Şüphesiz şu da söylenebilir: Meselenin politika yapma yönü ile fikrî boyutu arasındaki ayırım, önerildiği kadar net değildir. Fikri çabanın mahiyeti ve hedefi bizatihi bir politika belirlemektir. Büyük bir öneme sahip bir mesele olmasına rağmen burada buna dair önerilerde bulunmayacağım. Çünkü başka bir yerde bu meseleyi tartıştım.[2] Her neyse, 1962 Ağustos'unda İslâmî

---

* Bu makale, *Essays on Islamic Civilization*, (ed. Donald P. Little, Lieden, E.J. Brill, 1976) adlı eserin 284-302 sahifelerinde yayınlanmıştır. Bu arada, makalenin Türkçe çevirisindeki katkılarından dolayı hocalarım Alparslan Açıkgenç'e ve Mehmet Hayri Kırbaşoğlu'na şükran borcumu belirtmek istiyorum. (Çeviren)

1. Bölüm XII, Kısım I.
2. Benim "İslâm Çağdaşçılığı: Boyutları, Yöntemi ve Alternatifleri" adlı makaleme bkz. IJMESE I/4, (Ekim 1970), 317-333.

Araştırmalar Enstitüsü müdürü olmamdan hemen sonra İslâmî İdeoloji Danışma Kurulu (Advisory Council of Islamic Ideology) adı altında diğer bir kuruluş oluşturuldu. Enstitünün görevi, temelde İslâm'ı aklî ve bilimsel terimlerle yorumlayarak çağdaş ve ilerici bir toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasavvur etmek iken; Kurul'un vazifesi, İslâm siyaseti ve hukuku alanlarında özel tavsiyelerde bulunmak olduğundan Enstitü kısmen de olsa buraya bağlandı.[3] Bir diğer makalemde[4] Anayasanın İslâmî yönlerini müzakere ettiğim için burada bu meseleye girecek değilim. Niyetim, bir taraftan çağdaş İslâm'ın esas resmî yorumcusu olarak Enstitü ile; diğer taraftan onun tenkitçileri olan ve Ebu'l-A'la Mevdudî liderliğindeki **Cemaat-i İslâmî** isimli siyasî-dinî, muhafazakâr-ıslahatçı partiyi de kapsayan muhafazakar *ulema* arasında ortaya çıkan bazı meseleler üzerinde yoğunlaşmaktır. Ayrıca Gulam Ahmed Perviz liderliğindeki diğer önemli bir çağdaşçı çevrenin etkinliklerine de önemli ve ilgili görüldüğü yerlerde işaret edilecektir.

I. SÜNNET VE HADİS

1956 anayasasında İslâmî öğreti ve uygulamaların kaynaklarına delalet etmesi için kullanılan "Kur'an ve Sünnet" tabiri, Eyüb Han tarafından 1962 yılının Mart ayında yürürlüğe konulan Anayasa'da yerini "İslâm" kelimesine bırakmıştı. Bu değişiklik, Kur'an'ın yanısıra ikinci bağlayıcı kaynak olarak Peygamber'in sünnetini ortadan kaldırmak için yapılmıştır, şeklinde umumi bir şüpheye yol açtı. Hz. Peygamber'in sünnetinin nakli demek olan ve İslâm'ın 3. ve 4. yüzyılında bazı güvenilir Sünnî ve Şiî eserlerinde derlenip neşredilmiş olan Hadîs'e itibar etmeme eğilimi Hind alt kıtasında zaten uzun bir süredir mevcuttu. Bu akım, S.Ahmed Han ve çevresi tarafından 19. yüzyılın son on yıllarında başlatılmış ve Perviz'in *Tulû-i İslâm* adlı dergisindeki yazıları ile devam etmiştir. Hadîs'e olan hücumlarının temeli, Hadîs'in akıldışılık, kaba bir anthropomorfizm, hatta ahlâkî açıdan düşük (scandalous) vb. bir çok fikirleri içermesinden dolayı bunların Peygamberin eseri olamıyacağı fikridir. Bu hücum, köken açısından Mutezîle'nin İslâm'ın ikinci yüzyılında ortaya koyduğu ıslahat akımının yeniden canlanması gibi gözükmektedir.[5] Perviz ekolü şunları da iddia ediyor: Hatta bir hadîs, tarihî açıdan sahih olsa bile, yine de bugünkü Müslümanlar için bağlayıcı kurallar koyamaz. Çünkü Peygamber, Kur'an dışındaki sözleri ve fiillerinde yanılabilir; zaten Kur'an'a yaptığı yorumlar da kendi devrine aittir. Perviz, hadisdeki mezhepci eğilimlerin açık ve net bir şekilde ortaya çıktığından dolayı hadisi özellikle tenkit eder.[6]

Bu mesele etrafındaki karşılıklı çatışmalar bu anayasa ile tekrar canlandı ve anayasının Perviz'den etkilendiği şüphesini artırdı. 1962 yılında binden fazla ulemânın verdiği (Ortadoğu'dan bazı âlimlerce de onaylanan) bir **fetva** ile Perviz, **kâfir** olarak ilan edildi. Enstitü yayını olan *Islamic Studies* adlı derginin 1962 yılının Mart ve Haziran sayılarında yayınladığımız iki makalede bu meseleyi tartıştım. (Bunlar daha sonra 1965 yılında Karaçi de yayınlanan *Islamic Methodology in History* adlı eserimin ilk iki bölümünü oluşturdu.) Daha önceden işaret edildiği gibi, Perviz'in öğretisi, hadisin tarihsel bir tenkitinin yapılmasında herhangi bir sistematik incelemeye dayanmamaktadır. Diğer taraftan çağdaş Batılı alimler, *hadisin* bütününün güvenilmez olduğunu göstermek için geniş bir tenkit cephesi oluşturdular. Dahası Lammens[7] ve özellikle Schacht[8] gibi yazarlar, "*Nebevi Sünnet*" kavramı, Müslüman fakîhler tarafından yargı alanındaki ihtiyaca hizmet için düzenlenmiş ikinci yüzyıl Müslümanlarının uydurmasıdır, diye iddialarda bulunuyorlardı.

Peygamberlik olgusunu dikkate aldığımızda, bana temelde akıldışı olarak gözüken bu son öğretiyi tenkit ederek işe başladım. Bu beni **Sünnet** ile **Hadîs** arasında kavramsal bir ayırım çizgisine götürdü.[9] Hadîs üzerinde yaptığım diğer araştırmalar, ilerledikçe çağdaş âlimlerin ulaştığı sonuçların da o kadar doğru olduğunu gördüm. Vardığım diğer bir sonuç ta, Müslüman tarihci ve hadiscilerin iddialarının aksine, tarihin (Peygamber'in biyografileri vb.) hadisten çok daha güvenilir olduğudur. Bununla beraber tarihsel tenkitciliğin sonuçları ile dini kabul kıstasının temelde, özdeş olamayacağı da açıktır. Mesela, "La ilahe illallah Muhammedün Rasulullah" diyen bir kişi, zânî veya hırsız bile olsa Cennet'e gidecektir" şeklindeki hadisin Peygamberden sonra uydurulmuş olduğu ortaya konabilir. Fakat Müslümanın böyle **biçimsel** tanımının yapılması kesinlikle istisna kabul etmeyen bir tavırdır.[10]

---

3. "Pakistan Hükümeti Raporu", *Pakistan Gazette,* Haziran 1961.
4. "İslâm ve Pakistan'ın Anayasa Meselesi", SI, XXXII (1970), 275-287.
5. el-Şafî, *Kitab el-Umm,* (Kahire, 1961), VII, 273.
6. *Tulû'-i-İslâm,* çeşitli sayıları.
7. Henri Lammens, Islam, Beliefs and Institutions, (İslâm, İnançlar ve Kurumları), Tercüme, E.D.Ross (Londra 1929) Bölüm IV.
8. J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Muhammedî Fıkh'ın Kaynakları), Oxford, 1950) Önsöz.
9. Bkz. Benim *Islamic Methodology in History* (Tarihte Islam Usulü) (Karachi, 1965) Bölüm I, ve İslâm, (London, 1966), Bölüm III.
10. *İslâm,* ss. 242-3.

Sünnet üzerinde yaptığım çalışmalarım neticesinde vardığım sonuç şudur: Madem ki, Sünneti, sadece Sünnî ve Şiî hadis kitapları ile özdeşleştirmek zordur; o halde sünnet, *kendi ortamında* Peygamberin fiilleri ve hükümlerinden ibaret olacağından bugün sünnet, Müslümanlar için Peygamberin bütün mücadele ve başarısına delalet ettiği ölçüde kuralsal bir özelliğe de sahiptir. Nitekim hadis konusunda Perviz'le, şöyle ya da böyle, aynı fikirdeyken; sünnet konusunda muhafazakarlarla aynı fikri taşıyorum. Enstitünün aylık dergisi olan *Fikr-o-Nazar* (Urduca) yayınlandığı zaman bu fikirler, tutucular üzerinde hemen tesirini gösterdi ve aralarında ihtilafa sebep oldu. Özellikle Karaçi'de yayınlanan muhafazakar aylık *el-Beyyinat,* sert ve iddialı bir şekilde tepki gösterdi. Bunların tenkitlerinin özü, bir hadisi reddetmenin İslâmî dinî-sosyal kurumlarının tamamını tehlikeye düşüreceği korkusu oluşturuyordu. Bir hadisin sahih olmadığını kabul edip, dinî bir hükümde temel kabul etmek anlamsızdır; tarafımdan açıklandığı üzere, şüpheciliğin sünnetin muhtevasına dair olan her ayrıntıya tatbik edilmesine müsaade edilirse, sünnet kavramından oldukça az faydalanılır.[11]

Şüphesiz ki, benim bütün bakış açım, sosyal ve hukukî kurumlar hakkında yeniden düşünmek ve bunları yeniden inşa etme amacına taraftar olmaktan ibarettir.

Arasıra tehdit etmelerine rağmen, tutucular bana karşı fiili olarak küfür ithâmında bulunmadılar. Bununla beraber, sürekli olarak yaklaşım tarzımın bir "Batılı" veya "oryantalist"ce olduğu şeklinde ithamlarda bulunuldu. Cemaat-i İslâmî, Enstitüye karşı sürekli propaganda da bulunmasına rağmen bu tartışmaya girmedi. İşin doğrusu, bütün bu tartışmalar boyunca, Cemaat-i İslâmî, bildiğim kadarıyla fikri müzakerelere **asla** girmedi. Bununla beraber, aşağıda belirtileceği üzere, birçok noktalar üzerinde siyasal sonuçları hesap edilmiş ifadelerde bulundular. 1963 Ekim'inde Millet Meclisi, anayasa ile ilgili olan diğer bazı değişiklikler arasında, İslâm'ın ikinci bağlayıcı kaynağı olarak sünneti eski konumuna getiren ilk düzeltme yasasını Meclis'ten geçirdi.

II. AİLE HUKUKU

1961 yılının Ocak ayında Eyüb Han Hükümeti, İslâm Aile Hukuku Yönetmeliği'ni yayınladı.[12] (The Muslim Family Laws Ordinance) Bunun ana noktaları şunlar idi:

1. Öksüz torunların dedelerinin mirasından, babaları sağ olsaydı, onların alacakları mirasa eşit pay almalarını ön görmesi,

2. Çok evlilik akitlerine kesin sınırlamalar getiren kurallar koyması,

3. Boşanma ile ilgili kurallar koyması ve bu konuda yenilikler yapması.

Bildiğim tek istisna, Lahor'lu Mevlana Gulam Mürşid hariç, diğer tutucuların hepsi, İslâm'a temelde muhalif olduğu gerekçesi ile bu yönetmeliğe karşı çıktılar. Hükümet, bu kanunun Millet Meclisi tarafından kaldırılacağı endişesiyle anayasal koruma altına aldı. Böylece bunun değiştirilmesi üyelerin 2/3 çoğunluğuna bağlanmış oldu. Bununla ilgili görüşleri başka bir yazıda tartıştığım için[13] burada bunları tekrarlamıyacağım. Ama daha sonraki bazı gelişmelerde yeri geldikçe bahsedeceğim.

1964 yılı başkanlık seçim kampanyasında, Eyüb Han'a sık sık yönetmeliğin İslâmîliği hakkında sorular soruldu. O da bu konuda oldukça ciddi vaatlerde bulundu. Bu vaatler, yönetmeliğin yeniden gözden geçirilmesini sağlamak ve eğer varsa, İslâmî öğretilerle tezat halindeki kuralları yönetmelikten silip atacak tarzda tedbirler almaktır. Seçimlerden sonra, Danışma Kurulu'ndan, (buraya 1964 yılında ben de tayin olundum) ve Enstitü'den yönetmeliğin gözden geçirilmesi istenildi. Tutucular çok evliliğe ve boşanmaya dair hükümleri tenkit ettiler, ama bunların sert muhalefetleri öksüz torunların mirasları ile ilgili olan kısma idi. Gerçekten de, bunun Kur'an'ın belirlediği belli payları altüst ettiği doğru idi. Meselâ, bir dede, ölümüyle geriye bir kız ve öksüz (ölmüş olan oğlundan olan) torun bıraksa, Kur'an, mirastan ilkine (kız) 2/3 ikincisine ise 1/3 verilmesini emretmektedir. Yönetmelik, bu payları tersine çevirerek torun, ölen babasının yerini alır, demektedir. Prof.Dr. J.N.D. Anderson bir araştırmasında Yeni Pakistan ve Mısır kanunlarını incelemiş, her ikisini de bu noktadan tenkit etmişti. Bununla beraber o, Pakistan yasaları ile klasik şeriat hukuk arasında daha fazla çelişki buldu.[14] Irak ise, öksüz toruna mirastan kesin bir pay vermeyen fakat öksüz kalanların torunlarının hakkını

11. *el-Beyyinat,* Şubat 1963.
12. *Muslim Family Laws Ordinance,* Pakistan Hükümeti, 1961.
13. "Controversy over the Muslim Family Laws Ordinance", *South Asian Religion and Politics,* ed. Donald E.Smith (Princeton, 1966), ss. 414-427.
14. J.N.D. Anderson, "Recent Reforms in the Islamic Law of Inheritance", *The International and Comparative Law Quarterly,* XIV/2 (Nisan 1965), 356-361. Ayrıca bkz. Kamal A Farukî, "Orphaned Grandchildren in Islamic Succession Law", *Islamic Studies,* IV/3 (Eylül 1965), 253-276. Farukî, Islâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün bir üyesiydi.

korumak için, dedelerinin hukuken bir vasiyyet yazma zorunluluğunu getiren Mısır hukukunun değiştirilmiş bir şeklini kabul etmiştir.

Anderson'un makalesini ve Irak hukukunu inceledikten sonra Eyüb Han, geçici olarak bunu uygulamaya meyletmiştir. Çünkü tutucular için dede tarafından verilen vasiyetnameye dayalı çözüm, paylaşma hükmünden daha fazla kabul edilebilir olanıydı. Bana göre, vasiyetname çözüm olamazdı; çünkü vasiyetname, temelde vasiyette bulunana bir ayrıcalık veriyordu. Ve eğer dede, bir vasiyetname düzenlememişse, onun adına bir vasiyetname düzenlemek tamamen bir faraziye olarak kalacaktır. Bundan daha da önemlisi —ki Anderson'un da göremediği husus budur,— vasiyetname kavramı arkasında yatan sâik, öksüz kalmış torunlara acıma hissidir. Oysa ki, pay fikri mirasda tabii bir hak kavramı üzerine kurulmuştur. Eğer öksüz, kendi kazancı neticesinde zaten zenginse, bunu dikkate alarak dede, bir yardım kurumu veya yoksullara yardım eden benzer kurumlar lehine bir vasiyetname düzenleyebilirdi. Bu takdirde kanun, bu tarz bir vasiyetnameyi geçersiz sayabilir ve zengin olsa da öksüz toruna vasiyet edilmiş payı verebilirdi ki, bu durumda acıma saiki kendi gayesiyle çelişki içine düşmüş olurdu. Danışma Kurulu, çok dikkatli bir şekilde bunun üzerinde düşünmeye başladığı zaman Doğu Pakistanlı Ebu'l-Haşim ve benim dışımdaki üyeler, vasiyetname çözümüne yoğun bir eğilim gösterdiler. Fakat birkaç oturum sonra bundan vazgeçtiler ve yönetmeliği bu konuda kabul etmediler. En sonunda 1967 yılında, çoğunluk şunu tavsiye etti. Eğer bir torun maddî açıdan zor durumda ise, mahkemeye bu durumun düzeltilmesi için müracaat edebilir. Kaldı ki, Ebu'l-Haşim ve ben, pay almayı onaylıyorduk. Buna bir de Kur'an tarafından verilen payları korumak için sonradan kanunun değiştirilebileceği maddesini ben ilave ettim.

III. AİLE PLANLAMASI

Aile (nüfus) planlaması üzerine çalışma fikri; Karaçi'de küçük bir aile planlaması kurumu oluşturulduğunda, ilk ellili yılların başında, ortaya atılmıştı. Lahor'da **İslâmî Kültür Enstitüsü** (Institute of Islamic Culture) idarecisi olan Halife Abdulhamit, bu fikri destekleyen etkili bir konuşma yayınladı.[15] Fakat hükümet ancak 1965 yılında ikinci beş yıllık planının bir parçası olarak büyük bir programı finanse etti. 1964 Mart'ında buna başlangıç olarak Lahor'da Eyüb Han tarafından açılan bir seminer düzenlendi. 1962 yılında, **el-Ezher** rektörü Şeyh Muhammed Şaltut tarafından nüfus kontrolünü destekleyen bir bildiri yayınlandı. Burada tartıştığı birçok konular yanında, İslâm'ın sosyal öğretisine göre, çocuk, anne ve babaya ait yegane ilişki olarak addedilemez; toplum da bu ilişkide dahildir, şeklindeki fikir de vardı. Enstitü, 1963 yılında aylık, *Fikr-o-Nazar* dergisinde bu metnin Urduca tercümesini yayınladı. Lahor'daki seminerde benim sunduğum bildiri de[16] gebeliği önlemek için ortaya konulan klasik yasaklar arkasındaki genel fikri tartıştım. Klasik fikir, o zamanlar, "Kur'an ve Sünnet'ten çıkartılan yapmacık delillerle (pseudo-arguments) desteklenmekle beraber, toplum (bu tür) sayısal indirimlerle zayıflatılmamalıdır" şeklinde idi. Bununla beraber, mevcut durumda, toplumun gücü fikri, nüfusun dikkatsizce artmasıyla zedelenebilir. Bu fikre en iyi şekilde Müslümanların nitelikli bir hale getirilmesi ile işlerlik kazandırılabilir.

Tutucular, gebeliği önleyici tedbirlerin yaygınlaştırılması ile toplumda zinanın artacağında ısrar ettiler. Buna verilen cevap şöyle oldu. Bu tedbirler, her halukarda (iyi veya kötü yönde) kullanılabilecek şekilde zaten mevcuttu. Fakat bunun gebeliğin kontrolünde kullanımı savunulan bir şeydi. Buna da itiraz edildi. Bu itiraz, "fikir tamamen Batı kaynaklı"dır, şeklindeydi. Kaldı ki, Batı, nüfus planlaması yapmasında kendince haklı sebeblere sahipti. Bu sebepler, ya kapitalist sistemini devam ettirmek ya da Batılı olmayan toplumları zayıflatmaktı. Bu fikrin Batı'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakılmaksızın buna şu cevap verilmişti: Her toplum, nüfus planlamasını uygulamak için kendince haklı sebepleri olup olmadığına bizzat kendisi karar vermelidir.

Bu durumda özellikle Cemaat-i İslâmî, nüfus planlamasına olan karşıtlığını, siyasî bir ortama ve tamamen dinî muhtevalı bir kampanyaya çevirdi. Bunu, şehirlerde eğitilmiş orta sınıfların hoşuna gitmesinden başka hangi sebeple böyle yaptıkları belli değildi. Genel olarak gözüken şu ki, Cemaat'in taraftarlarını orta sınıf ve özellikle ortanın bir alt sınıfları oluşturmaktadır. Kırsal kesimlerde yapılan dürüst bir ekonomik politika, çiftçiler ve köylülerde hâlâ daha fazla kabul görmektedir. Yapılan bir seri araştırmalar göstermiştir ki, aile planlaması programı, şehirlerde kırsal kesimden daha başarılı olmuştur. Cemaat-i İslâmî bile, 1970 genel seçimlerinden önce çıkardıkları seçim bildirisinde, aile planlamasına yönelik programın tümüne yer vermişti.[17] Aslında bu seçimlerdeki kutuplaşma, dinî-ekonomik sağı ortadan kaldırdı ve esasta laik olan sol, Pakistan'ı parçaladı. Bu katı kutuplaşmayı gözönünde tutarsak, Pakistan'a has ve oldukça nazik bu durum, sekülarizmin başarısından başka bir şey değildi.

15. *Muslim Attitudes Toward Family Planning*, (New York, 1967) s. 46.
16. Aynı yer, s. 86 vd.
17. Cemaat-i İslâmî Seçim Bildirisi, (Lahor, Ocak 1970).

IV. BANKA VE FAİZ

Muhammed İkbal, hayatının sonlarında yazdığı bazı şiirlerinde Batı kapitalizmini yererek sosyalizmi (dinsiz komünizmden farklı olarak) övmüştü.[18] Ancak faiz kurumuna dair belli bir şey söylemedi. Çünkü faizcilik, klasik İslâm hukukunda yasaklandığı için birçok Müslüman, ya sosyalist kuramlara ya da Keynes gibi ekonomistlerin görüşlerine meylediyordu. 1948 yılında Pakistan Devlet Bankasının açılış töreninde Cinnah, İslâmî bir sosyalizm ve faizsiz bankacılıktan sözetti.[19] 1956 anayasası, zamanla **ribâ**'nın kaldırılacağından bahsetti (Riba, Kur'ânî bir terim olarak tefecilik veya faiz manasındadır. Aşağıya bkz.). 1962 Anayasası, Hedef İlkeler bölümünde de ribayı kaldıracağını vaadetti; ama "**riba**" terimi, "faiz" (interest) şeklinde değil, "tefecilik" (usury) şeklinde tercüme edildi.[20] Eyüb Han zamanında Hükümetin Ekonomi Başdanışmanı olan Enver İkbal Kureşi, tutucu dinî gruplar arasında oldukça tutulan bir kitabı daha önceden yazmıştı.[21] Bazı klasik İslâm hukukçularının ve Keynesçi türden görüşlere sahip çağdaş ekonomistlerin fikirlerinden etkilenmenin yol açtığı karmakarışık fikirler yığınına dayanarak, bu kitabında Kureşi, faizin gerçekten kolayca kaldırılabileceği izlenimini vermeye çalışmıştır. Perviz, ekonomi sahasında aşırı bir sosyalist olup, faizin her türlüsüne kesinlikle karşıydı. O zamanlar ekonomik konularda tavizsiz bir sağcı görünümünde olan Mevdudî de faizin her türlüsüne şiddetle karşıydı.

1962'de Hükümet, Millet Meclisi'nde Bütçe Kanun Tasarısı'nı açıkladığı zaman buna, anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle itiraz edilmişti. Bu, anayasaya uygun değildi, çünkü gayr-i İslâmî idi; gayri İslâmî idi; çünkü İslâm'ın yasakladığı faiz üzerine kurulmuştu.[22] Meclis Başkanı, ülkenin gelecek menfaati açısından tasarının kabul edilmesini istedi ve zamanı gelince uzmanların görüşlerinin alınacağına dair söz verdi. Bu mesele ile karşı karşıya kalınıldığında biz, Kur'an tarafından yasaklanan riba'nın mahiyetini ve yasaklanma sebeplerini araştırmaya karar verdik. Bir çözüm bulabilmek için işe Pakistan'daki mevcut dinî literatürü taramakla başladık. Bu konuda, Mevdudî'nin de dahil olduğu "ulema"nın görüşleri şunlardır:

1. Peygamber döneminde tarihsel bir olgu olarak varolduğundan Riba'nın tanımı oldukça açık ve nettir.

2. Bir hadise göre, **riba**'yı yasaklayan ayetler, Rasulullah'ın hayatının son dönemlerinde gelmiştir. Bu yüzden peygamber, riba'nın kapsadığı muamelelerin neler olduğunu tam olarak açıklayamadı. Bu iki görüş açıkça çelişmektedir. Bu çelişkiyi muhtemelen farkeden Mevdudî, kitabının 1962 yılında yayınlanan ikinci baskısında herhangi bir açıklamada bulunmadan ikinci hususa dair olan tartışmaları tamamen kitabından çıkardı.

1961 Aralığında İslâm Kültürü Enstitüsü'nün dergisi olan *Sakafat*'ta (Lahore)[23] üst düzey devlet memurluğundan emekli Yakub Şah tarafından bu meseleyi hassas bir şekilde tartışan bir makale yayınlandı. Samimi bir Müslüman olduğu için Yakub Şah, faizli parayı ihtiva eden emeklilik ikramiyesini kabul etmede tereddüd etti. Bununla beraber, maddi açıdan zor durumda kalacağı korkusu yüzünden bu ikramiyeyi almamazlık da edemedi. Bundan dolayı bu meseleyi, bizzat kendisi araştırmaya karar verdi. Makalesinde vardığı sonuçlar şunlardı:

1. Peygamber dönemi Arabistan'ında "**murabaha**" (tefecilik) diye yaygın olan ödünç para alma ve ödünç para vermede uygulanan bir sistem vardı.

2. Bu sistem, yalnızca ziraî malların ve tüketim mallarının perakende satışında uygulanıyordu.

3. Bu tefecilik sistemi üretim sanayiî ve ticaret alanlarına girmiş değildi.

4. Dolayısıyla çağdaş gelişme ekonomisinde üretim kredisindeki faiz, Kur'ânî yasak altında ele alınamaz.

Faizi tamamen veya çoğunlukla ziraat ve tüketim sektörlerinde sınırlamak şeklindeki görüş, Ibn Kayyım gibi[24] bazı Ortaçağ otoritelerinden de destek bulmasına rağmen, bana fazla cazip gelmedi. Ibn Kayyım'in bu görüşü, Abduh gibi çağdaşçılar tarafından banka faizlerine makul bir sınır getirmeyi desteklemek için delil olarak geliştirilmiştir.[25] Bana fazla cazip gelmemesinin sebebi, tefeciliğin bulunduğu bir ekonomide, tefeciliğin ticarete yansımamasını imkansız olarak görmemdendir.

Ticarî faizle ilgili kesin ve net bir tarihsel delil bulamadık. Hatta Lammens gibi bir yazar, *La Mecque à la vielle de la Hegire* eserinde, ticarî faizden sürekli bahsetmesine rağmen buna dair herhangi bir somut örnek

18. V.G. Kierman, *Poems from Iqbal,* (London, 1955) ss. 72, 79-85; Aziz Ahmed, ve G.E. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan,* 1857-1968, (Wiesbaden, 1970), ss. 151-2.
19. M.A. Cinnah, *Speeches as Governor General of Pakistan,* (Karaçi) s. 152.
20. *Anayasa,* 1956, Kısım III, Anayasa 1962, Kısım II, Bölüm II.
21. Enver İkbal Kureyşî, *Islam and the Theory of Interest,* (Lahor, 1946), yeni baskısı, 1961.
22. *National Assembly of Pakistan Debates,* Pazartesi, 8 Haziran 1962.
23. *Sakafat,* Lahore, Kasım 1961.
24. Ibn Kayyım el-Cevziyye, *I'lam el-Muvakka'in,* Buradan alıntı yapan Abduh'dur. Bir sonraki dipnota bkz.
25 Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, *Tefsir el-Kur'an el-Kerim eş-Şehir bi Tefsir el-Menar,* III, (Kahire 1367/1948), 123 vd.

vermemiştir. Onun bu konudaki örnekleri, ya tüketim sektöründen veya *mudarebe*'nin (ortaklık) yanlış anlaşılmış durumlarından alınmadır. Bu *mudarebe* muamelesi, faizli krediler gibi ticaret için sermaye oluşturmada kullanılan alışılmış bir yöntem idi. Daha sonra Yakub Şah, aşırı faiz oranlarını delil getirerek bunun üretim sektöründe varolduğunu farzetmenin gerçekçi olmadığını ileri sürdü. Buna benim cevabım ise, herhalde ticaret yapanların oldukça yüksek oranda kâr payına sahip oldukları, şeklindeydi.

Herhalukârda Müslümanlar, ilk günlerinden itibaren gerek ticarî, gerek ticarî olmayan, bütün ödünç alıp verme işlemlerinde riba hükmünü uygulamışlardır. Müslümanlar, faizli alışverişlerde her türlü hile-i şeriyyeye (legal trickery) başvurmalarına rağmen, İslam hukuku, bütün faiz çeşitlerini yasaklamıştır.

Şimdi bizim için karar verilmesi gereken mesele, bu hukukî yasaklamanın gerçekten tutucuların iddia ettikleri gibi, Kur'an'ın asıl gayesini ifade edip etmediğidir. **Çağdaş ekonomide faizin oynadığı rolün, Kur'an'daki riba'dan temelden farklı olduğu açıktır.** Kur'an'ın karşı çıktığı riba, asıl borçlu bir kaç defa katlanarak artmasıyla yapılan acı bir sömürüdür. İslâmî literatürde, ribanın İslâm öncesine dair genel kabul gören tanımı şu şekildedir:

"A, B'den belirli bir süre için bir miktar parayı ödünç alır. Süre bittikten sonra kredi veren, borçluya sorar, 'Ödeyecek misin, yoksa arttıracak mısın?' (a taqdî am turbî). Eğer borçlu ödeyemezse, kredi veren zamanı uzatır ve yekunu ikiye katlar."[26]

Enstitü, faizin kaldırılabileceği ekonomik bir sistemin tasarlanabileceği sonucuna vardı. Fakat mevcut gerçekler, böyle ideal bir ekonomiyi gerçekleştirmeyi mümkün kılmıyordu. Diğer taraftan Müslüman çağdaşçılar, Keynes'in fikirlerini kullanmalarında dürüst davranmıyorlardı. Zira Keynes, faizde bir yasaklamaya taraftar değildi, ama faiz oranlarının sıfıra indirileceği bir yönde ekonominin gelişmesi gerektiğini ya tavsiye ya da tahmin etmekteydi. Ancak bugüne kadar bu güzel rüya gerçekleşmemiştir. Müslüman sosyalistler ise, yalnızca kendi gayeleri uğruna İslâm hukukunu istismar ediyorlardı. Kaldı ki, bütün komünist ülkelerin bile faizden kurtulamadığı açıktır. Tutuculara gelince, bunlar hem faiz yasağını kabul etmek, hem de özel mülkiyete izin vermekle aşikar bir çelişkinin suçluları idiler.

Yaptığı açıklamada Enstitü, faiz meselesi ile ilgili hadislerin büyük bir hızla çoğaltılmış olmasını eleştirdi.[27] Güya gizli olan bu açıklama, ya Danışma Kurulu ya da hükümet tarafından dışarıya sızdırılmıştı. Eyüb Han öncesi hükümetlere sözü geçmesine rağmen, Eyüb Han Hükümeti ile arası pek iyi olmayan Karaçi'nin oldukça meşhur vaizlerinden olan İhtişam el-Hakk, bir basın toplantısı düzenledi. Burada benim açıklamalarımın bulunduğu bir metni fotokopi ile çoğaltarak dağıttı ve fikirlerimden dolayı beni kötülemeye başladı.

İkinci bir basın toplantısında, o (Mevdudî'yi izleyerek) Batı'da yapmış olduğum eğitimime hücum etti. Ayrıca bazı genç Pakistanlı talebelerin eğitimine yardım etmeleri için Batılı bir ilim adamını davet etme fikrimi tenkit etti. Bu alim, McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü (Montreal) ile bağlantımı sağlayacağı gibi araştırma yöntemleri konusunda da talebelere yardım edecekti.

Basın toplantılarında tartışmalar, İslâmî ilimlerde, Batılı oryantalistlerin oynayacağı rolün mahiyetinin ne olacağı tartışmasına geldi. Oldukça tesirli bir günlük gazete olan ve Karaçi'de yayınlanan *Dawn* (Şafak)'ın editörü, Altaf Huseyin, bunu büyük bir gayretle kendi köşesinde işlemeye başladı. 9 Ekim 1963 nüshasında gazete, ön sahifesindeki baş yazıda, benim siyasetimi oldukça tehlikeli bularak uyarılarda bulundu. Bu sayıda onun bana bu konuda yönelttiği dört soru ile benim bunlara verdiğim cevaplar da yer almaktaydı. Bunu, aynı mahiyette editöre yazılan mektupların yayınlanması takip etti. Benim görüşümü destekleyen mektuplardan hiçbirisi yayınlanmadı. Bu mesele, başkanın şahsî arabuluculuk yapması ile kapandı.

Bu sırada belki de Pakistan'ın en meşhur dini otoritesi sayılan Müfti Muhammed Şafi, bana haber göndererek, birçok insanın kendisine bu meseleyi sorduğunu ve hükümet bu dökümanların kendisine ulaşmasını engellediğinden dolayı, benim çalışmalarımın kendisinde mevcut olmadığı için, bunları görmeden soranlara bir şey söyliyemediğini belirtti. Ona bu konuda oldukça geniş olan ve Urduca hazırladığım bir makaleyi en kısa zamanda göndereceğimi söyledim. Makalemi bitirinceye kadar bekleyeceğine dair söz verdi. Bununla beraber onun üzerindeki baskılar o kadar yoğundu ki, hemen ertesi sabah, basında, onun ve diğer "ulema"nın bir açıklamasını gördüm. Bunlar görmedikleri fikirlerimi burada tel'in ediyorlardı.

26. Bkz. Benim makalem, "Riba and Interest", *Islamic Studies*, III (Mart, 1964), 1-42.
27. Aynı yer.

V. ZEKAT VE MEKANİK HAYVAN KESİMİ

Zekat üzerindeki tartışmalardan, başka bir makalemde kısa bir şekilde bahsetmiştim.[28] Bütün bunlara ilave etmem gereken husus, bu meselenin başta başkan Alaeddin Sıddıkî olmak üzere, Danışma Kurulu'nun muhafazakâr üyelerinin oldukça tedirgin ettiğidir. O kadar ki, Sıddıkî, basına sert bir demeç vererek, Kurulun ve kendisinin benim fikirlerimi paylaşmadıklarını söyledi. Kaderin cilvesine bakın ki, zekatın daha etkin şekilde uygulanması hususunda ortalığı en fazla yaygaraya boğan muhafazakâr üyelerdi ve her iki Pakistan anayasası da bu konuyu siyaset ilkelerine dahil etmişlerdi. Bu, onlara göre, malî sistemin "İslâmîleşmesi" demekti. Benim daha önce söylediğim (16 Mayıs 1966 ve daha sonraki günlerde özellikle Urdu milli basınında çıkan) şey de, Zekat'ın Kur'an ve Peygamber tarafından öngörülen yegane vergi olduğuydu. Kur'an'da zekatın sarfedildiği yerleri belirten ibare o kadar kapsayıcıdır ki, o dönem için, savunmadan iletişime kadar (ki Kur'an, buna yolda kalanlara verilen zekat olarak işaret etmektedir) tüm kamu giderleri ve sosyal refah harcamalarını toplumla ilgili bütün sahaları içine alır. Bundan dolayı Müslümanlar, zekat miktarını ve çağdaş ihtiyaçlara göre zekatın toplanması esaslarını yeniden düzenlemeyi düşünebilirler.

1967 sonbaharında Londra'daki Pakistan misyon şefliğinden (High Commissioner's office) bir mektup aldım. Burada İngiliz yöneticiler, İngiltere'de yaşayan Pakistanlı Müslümanların yemesi için et kesiminde mekanik aletlerin kullanımını soruyorlardı. Mektup bu konuda Volking camii imamının olumlu cevap verdiğini ilave ederek, mekanik aletle et kesimi konusunda benim görüşümü soruyordu. Bundan kısa bir süre önce benzer bir soru Karaçili müftü Muhammed Şafi'ye, Genova'daki bir grup Müslüman tarafından sorulmuştu. Müftü **el-Beyyinat**'ta yayınlanan cevabında hayvanları makina ile keserken, makinanın düğmesine besmele ile basılarak kesilen hayvanın etinin yenmesi (lawful) helaldir, deniliyordu.[29] Bununla beraber et kesme makinasının düğmesine basan kişi, dinin emrettiği et kesme yöntemini çiğnerse, günahkâr olacağı da ilave edilmişti. Bunun fazla açık bir cevap olmadığı şüphesiz: Onu kesen günahkar olduğu halde, aynı zamanda bu tarz kesilmiş eti yemek nasıl helal olur? Bu fetva, başka bir tutucu, Müftü Mahmud'un sert bir cevap vermesine yolaçtı.[30] Müftü Mahmud, istemiyerek de olsa, Muhammed Şafi'yi batılılaşma taraftarlarına yardımcı olmakla itham etti. Bununla beraber Şafi bu fetvasından vazgeçmedi.

Londra'dan gelen mektuba benim cevabım, oldukça kısaydı. Bana göre, mekanik et kesiminde hiç bir mahzur yoktu, buna bir de Müftü Muhammed Şafi'nin görüşünü ilave ettim. Bu "haber", 23 Eylül 1967, Cuma günü sabah basında yayınlandı. Neredeyse bütün cuma vaizleri beni lanetlediler ve hatta eve tehdit telefonları gelmeye başladı. Müftü Muhammed Şafi, böyle bir fetva verdiğini kesin bir dille reddetti. Cemaat-i İslâmî lideri tarafından basına verilen demeç de "İslâm'da *Catka* helal mıdır?" başlığını taşıyordu.[31] *Catka*, Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılmasından önce, Pencab'ta Müslümanlar ile Sihler arasında sık sık çatışmaya sebep olan hayvan kesimine verilen addır. Bu, bana ve dolaylı olarak hükümete karşı Müslümanların kinlerinin arttırılmasını hedef alıyordu. Diğer tartışmalarda olduğu gibi, burada da Mevdudî'nin bu açıklaması, tamamen siyasî bir mahiyette olup, İslâmî kurallarla hiçbir ilgisi yoktu. Aslında Müftü Şafi'nin, 5/11 yy. fakihlerinden el-Merğinanî'ye ait olan ve Hanefi fıkhının, belki de en meşhur hukuk kitaplarından sayılan *el-Hidaye*'ye dayanarak helâl olduğunu ileri sürdüğü hayvan kesme yöntemi bu idi.[32]

Bu kitapta açıklandığı üzere, eğer bir hayvan keskin bir aletle enseden, şah damarları aniden kesilecek şekilde, boynu vurulursa, hayvanın etinin yenmesi helaldir.

Hakikaten, benzer bir soru daha önce 1880'li yıllarda, Güney Afrikalı bir Müslüman tarafından Mısırlı yenilikci (reformist) Şeyh Muhammed Abduh'a sorulmuştu. Şeyh'in verdiği cevap yukarıdakinin bir benzeriydi. *Fikr-o-Nazar*'ın editörü ve aynı zamanda Enstitü üyelerinden olan Muhammed Server, oldukça muhtevalı ve tesirli bir yazıyı urduca olarak hazırladı. Bu makale, urduca yayınlanan günlük *Maşrik* gazetesinde 1967 yılının sonbaharında (Lahor ve Karaçi) üç bölüm halinde neşredildi.[33] Gazetenin editörü, Mevlana Mevdudî'ye telefon ederek, bu yazıya dikkatini çekti ve yayınlamak üzere cevabını taleb etti. Mevdudî, kendi gazetesi olan *Tercüman el-Kur'an*'da bunu cevaplayacağını belirtti. Ancak bu cevap hiç gelmedi.

28. Bkz. Dipnot 2.
29. *el-Beyyinat*, Şubat-Mart, 1965.
30. *A.g.e.*, Haziran 1965.
31. Günlük *Navâ-i Vakt*, Ekim 4, 1967.
32. Bkz. *el-Hidaya*, Kitab XLII.
33. *Fikr-o-Nazar*, Kasım 1967, ss. 329-355.

Hayvan keserken besmele çekmek, farz mıdır, yoksa besmele söylenmese de olur mu? sorusu ile mekanik hayvan kesimi meselesi gittikçe karışık bir hâl almaya başladı. Hanefîler bunun farz olduğuna inanırlar, çünkü Kur'an'da:

"Kesilirken üzerine Allah'ın adı zikredilmeyen hayvanları yemeyin. Bunu yapmak Allah'ın yolundan çıkmaktır." (6/121) denmektedir.

Diğer taraftan Şafiler, bu Kur'anî emrin özel bir duruma işaret ettiğini savunurlar. Bu özel durum da İslâm'a yeni girmiş; ama halâ putperest inançları barındıran, farkında olmadan gizlice bunları söyleyen veyahutta daha önceki ilahlarının isimlerini söylemesinden şüphe edilen kasapların bulunması halidir. Müslümanlar, bunların kestiği eti yemeyi reddediyorlardı.

Bunun üzerine bu Kur'an emri geldi. Bundan dolayı Şafiiler der ki: Bir hayvanın Allah'tan başka birinin adına kesildiğine dair makul bir şüphenin bulunmadığı durumlarda, besmeleyi söylemeye ihtiyaç yoktur.[34] Londra'dan gelen mektubu bu şekilde cevaplandırdığımda, Pakistan hükümetinin ülkede mekanik hayvan kesimlerin yapıldığı mezbehalar kurmakla uğraştığını bilmiyordum. Görüldüğü kadarıyla hükümet, bu işi sessizce yapıyordu ama zaten iyice yayılmış bulunan tartışmalar bunu ortaya çıkardı. Hükümetten bazı çevreler, bundan beni sorumlu tuttular. Aslında bu çevreler, 1965'ten itibaren benim ve Enstitü'nün takip ettiği politikanın gittikçe daha fazla riskli olmaya başladığı kanaatine varmışlardı. Bütün bunlara rağmen Eyüp Han, Enstitü'nün politikasına karşı olan hükümet çevreleri ve kendi siyasi partisi tarafından yöneltilen tenkitleri reddederek bunlar karşısında bir kaya gibi durdu. Diğer taraftan hükümetle olan ilişkilerimin artık dayanılmaz bir boyuta geldiğini hissettim. İslâm en fazla istismar edilen bir emtia haline geldiğinden, hükümet aleyhinde iyice artan halkın kızgınlığı bana karşı yöneltilmeye başlandı. Bürokrasi, İslâmî çağdaşçılığı devam ettirmeye ve desteklemeye artık kendini pek hazır hissetmiyordu. Danışma Kurulu'ndaki atmosfer, bazı elle tutulur istisnalar dışında gerici (obscurantist) kişilerin oluşturduğu bir ortama sahipti. Hatta 1966 Mayıs'ında istifamı vermiştim; ama başkan tarafından kabul edilmemişti. Üstelik, Devlet Başkanı, Eyüb Han, ilgili bakandan bir açıklama istemişti.

Fikrî düzeydeki tartışmalarda dışardan bir zorlama ile uzlaşma olacağına inanmadım ve inanmıyorum da. Halbuki Pakistan'daki fikir akımlarında bu yönde bir fikir hakimdi. Belirli bir konuda politika belirlemek ayrı bir meseledir ve genellikle, en azından geçici de olsa, bu uzlaşmayı icab ettirebilir. Bu yüzden Aile Hukuku Yönetmeliğini kabul ettim ve savundum; ama fikri seviyede bu yönetmeliği tenkit etmekten geri kalmadım. Çünkü bu yönetmeliğin boşanmaya dair şartları bana biraz zayıf gözüküyordu ve çok evliliğin tahdid edilmesinden elde edilebilecek faydaları da kısmen engelleme eğilimi gösteriyordu. Ayrıca anayasada İslâm mezheblerine dair maddeyi de tenkit ettim. Ben "şahıs hukuku sözkonusu olduğu sürece, her mezhep, Kur'an ve Sünnet'ten ne anlıyorsa, Kur'an ve Sünnet onlar için öyledir", şeklinde ifade edilen İslâm mezhepleri hakkındaki anayasa maddesini tenkit ettim. Çünkü bu anayasanın kaynaklarını Kur'an ve Sünnet ile sınırlamak (içtihad) taki hareket serbestisini engelleyecektir. Et keserken besmele çekme veya çekmeme üzerindeki anlaşmazlıkların pratikte Pakistan'daki durumla ilgili bir yönü yoktur. Çünkü burası Müslüman bir ülkedir; ama bu konudaki Şafiî'lerin görüşü, Hanefilerinkinden daha makûl ve daha sıhhatli görünüyordu.

Toplum hayatının neredeyse her kesiminde karşılaşılan yoğun bir cehalet ve iki yüzlülük ortamında, fikrî açıdan köktenciliğe dayanan tutum, zaman geçtikçe, beni daha çok tatmin ediyordu. Kara cahillik ve müraiiliğin kasden meydana getirdiği sun'i sükunet ortamında, başka çözüm yolu yoksa, tek çözüm yolu şok etkisi yaratan uygulamalardır. Sonuçlar kesin olmayabilir. Bu, eğitim görmüş çoğunluğu sarsarak harekete geçirebilir ve İslâm'a kendini adamış Müslümanları İslâm üzerinde yeniden düşünmede faal hale getirebilir. Diğer taraftan zayıflatılmış gelenekciliğin aleyhine olarak sekülaristleri de güçlendirebilir. Zannederim bu üç ihtimal de farklı düzeylerde vuku buldu. Bu üç güçten hangisinin sonuçta başarılı olacağını zaman gösterecektir. Şu ana kadar maalesef bu durum, kutuplaşmanın artmasına yardım etmiştir ve yakın gelecekte de bu şekilde devam edeceği anlaşılmaktadır. Aslında kutuplaşma, temelde ekonomik kalkınmanın ve bunun doğurduğu çelişkilerin sonucudur. Halbuki bazı dikkatli kişiler, bu çelişkilere ve bunların doğuracağı olumsuz sonuçlara karşı uyarılarda bulunmuştu. Fakat zannedersem ekonomik çelişkiler karşısında İslâmî çağdaşçılığın temelinin daha da kuvvetleneceği kanısındayım.

VI. VAHİY VE KUR'AN

1966 yılında *İslâm* isimli kitabım, Londra ve New York'ta yayınlanmıştı.[35] Bu kitabımda oryantalistlerin bazı görüşlerine karşı İslâm'ı savunduğum gibi kısmen de bazı İslâmî inaç ve uygulamaları eleştirdim.

34. Bkz. *The Pakistan Times,*
35. Ciltsiz baskı, Anchor Books (New York, 1969).

Tahmin ettiğim gibi, en çok tartışmalara sebep olan mesele, vahyedilmiş bir kitab olarak Kur'an'ın mahiyetine dair olanıydı. Ben Kur'ânî vahyin sözlü olduğu fikrini savundum ki, bu, bütün Müslümanların kabulettiği bir inançtır. Fakat vahye dair genel kabul gören sünnî değerlendirmeler, Hz. Muhammed ile Kur'an arasındaki ilişkinin haricî ve mekanik bir tasvirini verdiği kanaati bende hasıl oldu. Cebrail geliyor ve neredeyse bir postacının mektupları dağıttığı gibi, Allah'ın mesajını Hz. Muhammed'e getiriyor. Halbuki Kur'an der ki: Melek Muhammed'in "kalbine nüzul eder". Kur'an, yanılmaz olması ve mutlak olarak yanlıştan berî olması cihetiyle tamamen Allah kelâmıdır; ancak vahiy, peygamberin kalbine inmesi ve buradan onun diline intikal etmesi açısından onun şahsiyeti ile derinden ilgilidir. Bu fikir, İslâm tarihinde Gazalî, Şah Veliyullah Dehlevî ve son zamanlarda Muhammed İkbal gibi düşünürler tarafından da dile getirilmişti. Ama bunlardan hiçbirisi meseleyi bu şekilde açık bir dille ortaya koymamıştı.[36] Bana öyle geliyor ki, bu tamamen "akademik" bir mesele olmayıp; aksine tefsir yöntemi ile ilgili çok daha derin ve temel sonuçları olan bir konudur. Meselâ, aynı kitapta Kur'an'ın ezelîliği fikrinin ve ilahî oluşunun, onun hukukî muhtevasının ezelîliğinden farklı olduğunu belirtmiştim.[37]

Kitabın ilk iki bölümü *Fikr-o-Nazar*'da yayınlandığı zaman bir tartışma çıktı.[38] *El-Beyyinat* ve diğer tutucu yayın organları, daha önce Perviz'i *Münkir-i Sünnet* olarak yaftaladıkları gibi bana da *Münkir-i Kur'an* dediler.[39]

Millet Meclisi'nde muhalefet mensubu bir üye olan Doğu Pakistanlı Mevlevî Ferid Ahmed, bu meseleyi Mayıs, 1968'de gündeme getirdi ve yaz boyunca bu gittikçe dallanıp budaklandı. Bir çok insanın dediklerine göre, hem taşra hem de merkezden olmak üzere hükümetten bazı çevreler, bu meselenin büyümesine gözyumdular ki, bu bana göre de en azından mümkündür. 1968 yılı Nisan'ında kalbimden rahatsızlandım. Haziran'dan Ağustos sonuna kadar başkentin yetmiş mil kuzeyinde Abbadabad şehrinde kaldım. O zamanlar halk nezdinde oldukça meşhur olan hükümet karşıtı *Nava-i Vakit* gazetesi, günlük yorumlarla ve haberle anlaşmazlığı körüklüyordu.

25 Ağustos'da basına uzunca bir açıklama yaparak, Kur'ânî vahiy üzerine olan görüşlerimi, İkbal'in de dahil olduğu önceki Müslüman aydınların dediklerinin ışığı altında, açıkladım. Bu bildiri, bütün ingiliz milli basınında yeraldı. Urduca'da ise, hükümet partisinin günlük yayın organı olan *Kuhistan* (lahor) gazetesinde yayınlandı. Durumun gittikçe kötüleştiği fikrinde olan Kabine, Adalet Bakanı (Law Minister) Sayın S.M. Zafer ile benim 1 Eylül 1968'de birlikte bir basın toplantısı düzenlememize karar verdi. Bunu yaptık. Sayın Zafer, kesin bir şekilde beni desteklerken (bunu sadece benim bakanım olarak değil, ama gerçek kanaati bu olduğu için yaptığına inanıyorum) bir Müslüman olarak benim kitabımda reddedebilecek hiç bir şey bulamadığını belirtti. Fakat o kadar çok korkmuştu ki, toplantıdan sonra, bu toplantıyı düzenleyen görevliye talimat vererek, kendi açıklamasındaki "reddedebilecek hiç bir şeyin olmadığı" ifadesinin gazetecilerce çıkartılmasını, istedi. Bir gazete dışında bu çelişkiye dikkat eden olmadı.[40]

Halkın kitaba aşırı tepki göstermesi, diğer birkaç faktörü de gözönünde bulundurarak, şöyle açıklanabilir: Birincisi, daha önceki tartışmaların bir toplamını meydana çıkarıyordu. İkinci olarak, Kur'ânî vahyin konumu olağanüstü nazik bir mesele idi ve üstelik, benim fikirlerim de, Kur'an'ın vahy kaynaklı oluşunu zedelemiyordu. Bu hususta, Kur'an'ın bizatihi kendisine dair söylediklerini gözönünde bulundurarak makûl bir izahat vermiştim. Bir Müslümanın iddia edebilmesinin mümkün olmadığı bir ifade olan, "Kur'an, Allah ve Muhammed'in ortaklaşa meydana getirdikleri bir eserdir", şeklinde sözler sarfettiğim belirtilerek, halk üzerinde muhaliflerim tarafından sanki ben bunu söylüyormuşum gibi (menfi) bir izlenim oluşturulmuştu. Üçüncüsü, belki de acilen en önemli olanı hükümetin anti-demokratik bir şekilde halkın her türlü açık toplantı yapmasını yasaklaması idi. Halkın hissettiklerini duyurabilmesi için geriye sadece camiiler kalmıştı. Camide Molla, ne diyeceğini çok iyi biliyordu; bir çok Eyüp Han karşıtı politikacılar bu kitabı kendi kinlerini yansıtan bir *sembol* olarak kullanıp tutucu ulema ile işbirliği yapıyorlardı.

Doğu Pakistan ve Kuzey Batı Hudud Vilayetinin bir çok yerlerinde gösteriler yapıldı. Sind ve Karaçi'de organize olmuş herhangi bir halk hareketine oldukça zor

36. Bunu şöyle ifade etmiştim: "Fakat Sünnîlik (hatta bütün Ortaçağ İslâm Düşüncesi), akîdeyi oluştururken, bir yandan vahyin başkalığı ve sözlü niteliğini, öte yandan vahyin Hz. Peygamber'in yaptıkları ile dînî kişiliğinin yakın ilişkisini birleştirecek gerekli fikrî araçlardan yoksundu. Başka bir deyişle Sünnîlik, "Kur'an hem tamamıyla Allah'ın kelâmıdır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır" diyecek fikrî yeterlilikte değildi. Kur'an açık bir şekilde her iki hususu da kabul etmektedir.." *İslâm*, s 31, Türkçe çevirisinden alınmıştır, (çev. Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981, s. 37).
37. *A.g.e.*, s. 39
38. *Fikr-o-Nazar*, Eylül, 1967, ss. 249-268.
39. *el-Beyyinat*, Ocak, 1968.
40. *The Pakistan Times*, Lahor. 2 Eylül 1968.

rastlanırken Pencab, bu meselenin merkezi idi. Lahor'da başıma mükafat konulduğunu gösteren duvar ilanları vardı. 5 Eylül'de Pencab'ın beş ya da altı ilçesinde (berberlerin ve taksi şoförlerinin de katıldığı) grevler yapıldı, ama bunlar Lahor'da gerçekleşmedi. Hükümetin korkusu, özellikle ertesi günden dolayıydı. Bir sonraki gün, yani 6 Eylül, hem Cuma'ya rastgeliyordu hem de Pakistan Savunma Günü (Defence Day, 1965 yılı Hind-Pakistan Savaşının olağan yıllık kutlama günü) idi. Başkanın ifadesi ile, "her iki eyaletin yöneticileri de çok korkmuştu". Bu olanlar karşısında hemen istifamı verdim.

Bu durum, tartışmalar boyunca görünürde olanı yani gelenekçiler ile çağdaşçılar (modernistler) arasındaki meseleyi şu şekilde açıklığa kavuşturdu. Çağdaşçılar, Kur'an, "şu anda" kişiye hitap edebilir ve etmelidir, diyorlar ve ayrıca kişiye en tesirli bir rehberlik de edebileceğine ve etmesi gerektiğine kesin bir şekilde inanıyorlardı. Çağdaşçı için bu, Kur'ânî vahyin ezelî olduğu manasına gelir. Gelenekçiler için ise, bu fikir Kur'an'ın yedinci yy.'dan itibaren (hukukî uygulamaya has olanları da içeren) uygulamalarıyla ortaya çıkan tarihi İslâm'ın devamlılığı manasını taşıyordu. Çağdaşçılar da gelenekçileri Allah'a değil de tarihe tapmakla suçladılar. Tutucular, çağdaşçıların geçmişin otoritesinin sorgulanamazlığını kabul etmemelerini reddederek, onları, olsa olsa Batılı anlamda İslâm'ın mekanik bir anlayışına kötü bir şekilde iman etmekle suçluyorlardı. Batılı İslâmiyetçiler, zaten sık sık çağdaşçıları bu açıdan eleştiriyorlardı. H.A.R. Gibb, çağdaşçıların ileri sürdükleri fikirlerle gayeleri arasında uyumsuzluk olduğunu ileri sürerek bunları eleştiriyordu. Bununla beraber o, çağdaşçının görüşlerindeki doğruluğu sorgulamaktadır. Ondan sonra gelen bazı İslâmiyetçile , biraz daha anlayışlı ve neredeyse Müslüman tutucularla bir uyum içinde çağdaşçıların görüşlerini sorgulamışlardı. Bu tavır, Müslüman ülkelerdeki *sosyal değişme* ile uğraşan Batılı uzmanların güçlü tesiri ile sathî bir şekilde kuvvetlendirildi. Bu uzmanlara göre, müslüman ülkelerin halkları ve hükümetleri o kadar farklı eğilimlere yönlendirilmişlerdi ki, bunlar arasında etkili herhangi bir iletişim kurulması oldukça zordu. Bu izlenim, oldukça yaygın olmakla beraber şaşırtıcı şekilde de doğru idi. Fakat bu hususun bizim meselemizle olan ilgisi oldukça zayıftır, çünkü burada sık sık işaret edildiği gibi, bu ülkelerdeki bürokratlar, İslâmcı çağdaşçılar (modernistler) değildiler. Bunlar basit çağdaşçılardır, diğer bir ifade ile, batılılaşmış insanlardır. Kaldı ki, bunların bir kısmı da sadece tutucudurlar ve Müslüman çağdaşçılara örnek verilmek istenirse, hakikaten bunlar çok az sayıdadırlar. Fakat benim inancım şu ki, hernekadar daha önceden de söylediğim sonuçlar kesin olmamasına rağmen, İslâmî çağdaşçılığın (modernism) başarıya ulaşması şansı vardır.

Bu yazı, Eyüp Han dönemi boyunca yapılan ve İslâmî meselelere dair olan tartışmaları ele almıştır. Tartışılan meselelerin oldukça önemli bir kısmını Enstitü gündeme getirmişti. Bu tartışmalar, bütün İslâmî meseleler içerisinde bir bakıma en önemli olanları ve en çarpıcı özelliğe sahip konuları teşkil etmektedir. İşte Enstitü'nün gündeme getirdiği meseleler bunlardı ancak tartışılan konuların hepsi kesinlikle bunlardan ibaret değildi. Danışma Kurulu ve Enstitü, devlete ve diğer bazı kamu kuruluşlarına bütün sektörlerde karşılaşılan ve oldukça çok sayıda olan meseleler hakkında tavsiyelerde bulunmaktaydı.