

KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK

Dr. Şevket Kotan, Beyan Yayınları

İstanbul-2001, isbn 975-473-286-8

Hakan UĞUR*

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bir doktora tezi olarak hazırlanan eser, *giriş* ve üç *bölüm*den oluşmaktadır.

Yazar *giriş* bölümünde konudan, konunun öneminden, çalışmanın yönteminden ve planından bahsetmektedir. Bu bölümde klasik/Sünnî İslâmî görüş ile modernist/tarihselci İslâmî söylemin Kur'an-ı Kerim ve onun evrenselliği/tarihselliği hakkındaki görüşleri özetlenmiştir. Klasik anlayışta Kur'an-ı Kerim'in, pratik hayatta uygulanacak birtakım temel prensipler ve hükümler ihtiva ettiği ve bu hükümlerin, Allah'ın ilmine dayanan küllî ve ebedî hakikatler olduğu kabul edilmiştir.(s.13) Dolayısıyla bu prensipler kalıcıdır, zaman ve zeminin değişmesi ile değişmeleri söz konusu değildir. Ancak hükmün illetinin ortadan kalkması veya bulunamaması durumunda hüküm uygulamadan kaldırılmakta; ancak bu, hükmün değişmesi anlamına gelmemektedir. Hüküm, "uygulama vasatı olduğu her zamanda tekrar yürürlüğe konulur."(s.13) Modernist İslâmî anlayışa göre Kur'an, evrensel mesajlar ihtiva etmekle birlikte tarihsel bir metindir. Çünkü Kur'an, belli bir tarihe ve bu tarihte yaşayan insanlara hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'a mevcut formunu kazandıran şey onun bu tarihselliğidir. Bu yüzden Allah'ın mesajını bu tarihsel formatta değil, onda mündemiç bulunan - Fazlur Rahman'ın ifadesiyle- derûnî manada aramalıyız.(s.16) Kur'an'ın, bütün zamanlarda geçerli olacak şekilde bir yaşantı modeline dönüştürülmesi, tarihsel formunun değil, bu derûnî manasının/özünün temel alınması ile mümkündür.

"Bir Tefsir Problemi Olarak Tarih ve Tarihselciliğin Kısa Bir Tarihi" adlı birinci bölümde yazar, Kur'an'ın tarihselliği mevzuuna geçmeden önce, tarih ve tarihselliğin mahiyeti ve tarihselciliğin tefsir ilmi açısından önemli birtakım temalarını irdelemiştir. Yazar, tarihin, tarihçiler tarafından nesnel bir şekilde, taraf tutmaksızın araştırılıp kaydedildiği konusunda günümüzde bir fikir birliğinin bulunmadığını; tarihin oluşturulmasının, tarihçinin içinde bulunduğu zamana, topluma ve hatta tarihçinin ideolojisine göre değişiklik arz ettiğinin tarihçiler tarafından ifade edildiğini belirtmiştir.

"Kur'an'a Tarihselci Yaklaşımlar" başlıklı ikinci bölüme ise tarihselcilik düşüncesinin İslâm dünyasında görünmesi ve Kur'an hakkında uygulanılmaya başlanmasının

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hugur@selcuk.edu.tr

arka planını irdelemekle başlamıştır. Yazar, tarihselciliğin ilk olarak günümüzde söz konusu olmuş bir fikir hareketi değil, ilk çağlardan itibaren sürekli olarak, değişik zamanlarda gün yüzüne çıkmış bir düşünce olduğunu; bu tartışmaların tamamen insan zihninin ürünü olan hadiselerle sınırlandırıldığını ve vahiy üzerinde uygulanamayacağını; Kur'an'ın tefsirine uygulanmaya çalışılan bu hareketin Batı dünyasındaki fikrî tartışmaların ürünü olduğunu ve Kur'an'ın tarihsel olduğuna dair tezlerin –bu tartışmalarla- ilk defa Batılı oryantalistler tarafından ortaya atıldığını ifade etmiştir. Yazara göre, İslâm vahyi hakkında yapılacak bilimsel ve tarafsız bir inceleme esnasında araştırmacı ile konu arasında nesnel bir mesafe bırakılması gerekmektedir. Oryentalistlerde ise, aksini iddia etseler de, İslâm'a yaklaşımlarında her zaman öznel bir yaklaşım hakim olmuş ve bilimselliğe uymayan bir önyargı içinde bulunmuşlardır. Oryentalistler, özellikle Protestanlığın ortaya çıkışıyla birlikte kuvvet kazanan, kutsal metinlerin, Allah kelâmı olmadığı, onların yalnızca teolojik okumalarının yetersiz olduğu ve aynı zamanda evrensel yorum ilkelerine göre de okunmaları gerektiği görüşünün etkisinde kalarak, bu fikirlerini Kur'an'a da tâtbiq etmeye çalışmışlardır. Çünkü onlar Kur'an'ın, tıpkı Hıristiyan kutsal metinleri gibi peygamberin sözü, dolayısıyla tarihsel olduğu kanaatinde idiler. Onların Kur'an'a bu tarihselci yaklaşımları, kimi Müslüman ilâhiyatçıların da aynı yöntemi kullanmalarına sebep olmuştur. Bunlardan başlıcaları Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd, Roger Garaudy ve Muhammed Arkoun'dur. Yazar bu araştırmacıları ve tarihsellik tezlerini, Fazlur Rahman daha ağırlıklı olmak üzere incelemiştir.

Fazlur Rahman, İslâm geleneğini eleştirerek, Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanması için bir metot geliştirmiştir. Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak kabul eden Fazlur Rahman'ın geliştirdiği bu metotta ilk olarak yaşanan tarihsel ortamdan Kur'an'ın indirildiği zamana gidilir, ayetlerin tarihî ortamı, çözüm getirdiği sorunlar, içerdiği mesajlar ve Kur'an'ın nazil olduğu çevre incelenerek, ikinci aşamada, Kur'an'ın, indiği tarihsel ortamlardaki sorunlara verdiği özel cevaplar genelleştirilerek onlardan umumî ahlâkî-toplumsal ilkeler ortaya çıkarılır.

Yazar, Fazlur Rahman'ın birtakım görüşlerine dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki "Yaşayan Sünnet" kavramıdır. Fazlur Rahman'a göre Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahâbe, tâbiûn ve etbau't-tâbiîn nesillerini kapsayan ilk dönem Müslüman toplumunun âlimleri, Hz. Peygamber'in sahih sünnetini esas alarak karşılaştıkları her türlü probleme çözüm üretmişlerdir. İşte, İslâm toplumundaki âlimler tarafından nebevî sünnete dayanılarak geliştirilen yorumlar ve uygulamalara *Sünnet* ya da "Yaşayan Sünnet" denir. Fazlur Rahman bu ifadeleriyle aslında icma'ı tarif etmiştir. Ona göre sünnet olarak rivayet edilen malzeme, bütünüyle Hz. Peygamber'e ait değildi. Ömrü çetin mücadeleler içinde geçmiş olan Hz. Peygamber'in, hayatın her alanıyla ilgili kurallar vazetmesi zaten mümkün olmazdı. İlk dönem müslüman âlimleri, kendi yorum ve değerlendirmelerini de bu şekilde isimlendirmişlerdir; bizim de, çağdaş meselelerin halli için bu metodu uygulamamız gerekir. Fazlur Rahman'ın bu görüşü, nihayetinde Kur'an'da bulunan ahkâmın değiştirilmesi gerektiği noktasına varır.

Fazlur Rahman'ın önem verdiği diğer bir husus da, Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve hayata geçirilmesinin sağlanması için gerekli olan, yeni bir içtihad anlayışı idi. Bu; İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, varılan sonuçların çoğulcu bir ortamda tartışılacağı ve sonuçta genel bir uzlaşmaya varılacağı, keyfî içtihadın olmayacağı, prensip ve yöntemlerin belirlenip onlar muvâcehesinde Kur'an'ın yorumunun yapılacağı bir uygulamadır.

Yazar, Fazlur Rahman'ın felsefesinin iki temel dayanak noktası olduğunu, onların da *Modernizm* ve *Tarihsellik* olduğunu belirtir. Vahye inanan bir insan olarak; Rönesans döneminde din karşıtı bir akım olarak ortaya çıkan Modernizm cereyanına bu kadar güven duymasının, bu akımı yeterince sorgulamadığından kaynaklandığını söyler.

Fazlur Rahman'ın, yukarıda bahsettiğimiz ikili hareket projesi, Tarihsel Objektivizm'in tezlerinin bir tekrarından ibarettir. Çünkü Tarihsel Objektivizm, bir metnin ortaya çıktığı tarihsel ortama gidilebileceğini, hatta o metnin yazarından daha iyi anlaşılabilirliğini savunur. Fazlur Rahman bu hermenötik projesiyle Kur'an'ın nesnel olarak anlaşılabilirliği, hermenötik yöntemine riayet edildiği takdirde Kur'an'ın herkese, her durumda aynı şeyleri söyleyeceği görüşündedir. Fazlur Rahman'ın, görüşlerini benimsediği İtalyan Betti'nin ortaya koyduğu Romantik Hermenötik'in temeli, empati yoluyla fikirlerin kaynak zihinde izlenmesi ve bu yolla eserin, yazarın anladığından daha iyi anlaşılmasıdır. Fazlur Rahman, bu esası Kur'an'a nasıl uygulayacağı sorusunun cevabını vermemiştir ve vermelidir. Kur'an'ın empati yoluyla yazarından daha iyi anlaşılması nasıl mümkündür? Kur'an'ın kaynak zihni kimdir ve bu zihne empati yoluyla ulaşmak nasıl mümkündür? Bunlar, Fazlur Rahman'ın cevabını vermesi gereken, fakat vermediği sorulardandır. Yazara göre Fazlur Rahman'ın bu konuda gözden kaçırdığı iki nokta vardır. Birincisi; Hermenötik Felsefe, bütünüyle Batı kültürünün bir ürünüdür ve bu felsefenin baştan itibaren ilgilendiği sorunlar, Batı düşüncesinin sorunlarıdır. İslâmî manada bir vahiy anlayışı Batı tarafından bilinmediği ya da dikkate alınmadığı için romantik hermenötikçilerin savundukları görüşlerin vahiy ile alâkası yoktur, hatta böyle bir sorun tartışılmamıştır bile... Bu yüzden Fazlur Rahman'ın, hermenötik ilkelerini Kur'an için de geçerli sayması hatalıdır. Bir diğer husus da onun, Modernizm'i ve onun dayandığı temelleri yeterince sorgulamamış olmasıdır. Onun, mensubu olduğu geleneği, yeterince anlamaya çalışmaksızın kıyasıya eleştirerek kötülemesi, kendinden ve kültüründen uzaklaşması sonucunu doğurmuştur.

Yazar, Fazlur Rahman'ın tek kelimeyle "modern" olarak tanımlanabileceğini söyler. O, modern bir dünyada modern bir İslâm toplumunun oluşturulmasını hedefler ve bu hedefin yerine getirilmesi için de Kur'an'ın modern bir yorumunun gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürer. O, bu gayeye ulaşmak için Kur'an'ı pozitivist-bilimci bir yaklaşımla değerlendirir. Ona göre asolan literal anlamıyla hükümler ve kurallar değil, onlardan gözetilen gayelerdir. Bu gayelerin belirlenmesi ile Kur'an mesajı tespit edilmiş olur. Ona göre Kur'an'ın gayeleri, sosyolojik çevresi, yani Hz. Peygamber'in hareket ettiği ve görev yaptığı çevre tamamen dikkate alınarak anlaşılmalı ve tespit edilmelidir. Fazlur Rahman'ın tarihselciliği ne modernist tarihselcilik anlayışına uygundur - çünkü bu tarihselci anlayışa göre bir şeyin tarihsel olması için onun tarihin ürünü ve insan eseri olması gerekir; oysa Kur'an bu tarife uymayacak şekilde ilâhî bir vahiydir, ne de Sünnî İslâm anlayışına uygundur -çünkü Sünnet'in, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasından öte ilk dönem Müslümanlarının kendi içtihadlarından oluştuğu anlayışının Müslümanlar tarafından kabul edilmesi mümkün değildir- O; Kur'an'ın bir kısmının tarihsel olduğunu, bir kısmının ise tarih üstü-evrensel ve değişmez esaslar taşıdığı görüşüne sahiptir. Fakat bu ayırımın hangi esaslara göre yapılacağı konusunda herhangi bir kıstas ortaya koymaz.

Yazarın, konu hakkındaki fikirlerine yer verdiği bir diğer modernist olan, ilâhiyatçı değil bir düşünce tarihçisi kimliği bulunan Muhammed Arkoun ise Kur'an-ı Kerim'in içinde geçen bütün kıssaların, bütün mucizelerin birer sembolik anlatım biçimi

olduğunu söyler. Ona göre bunlar, Müslümanların VII. yüzyıldaki bilinç haritalarını ortaya çıkararak ve bugünle pek alâkası kalmamış tarihsel an'lar olarak okunabilir. Arkoun, önerdiği bütün sosyolojik ve antropolojik okuma biçimlerine rağmen bütün bu yaklaşımlarını sadece iki sûre üzerinde uygulayabilmiştir. Onun bu yaklaşımından, Kur'an'ın çağımızın ihtiyaçlarına göre daha iyi anlaşılabilceği değil, neredeyse günümüz insanına hiçbir şey söylemeyeceği sonucu çıkar. Yazarın, Arkoun'un, İslâm'ın vahiy ve Kur'an anlayışını hemen hemen tamamen dışlayan, Kur'an'ın (en az) bir kısmının ilâhîliğini nefyeden görüşlerine hak ettiği tenkitleri yapmadığı gözlerden kaçmamaktadır.

Kur'an ve Tarihsellik başlıklı son bölümde yazar, Kur'an'ın tarihselliği tartışmasının Batı Hıristiyan kültüründen derin etkiler taşıdığını ve kültürlerarası etkileşim yoluyla Kur'an için geçerliliğinin tartışılmaya başlandığını belirtmiştir. Bu yaklaşımın yerli köken ve referanslarından biri olarak gösterilen Şâtîbî'nin konuyla ilgili görüşlerini özetleyerek onun Kur'an ahkâmı konusunda tarihsel anlayışın tam karşısında olduğu gerçeğine işaret etmiştir.

Şu bir gerçek ki; Kur'an'ın, yaşanmış ve kıyamete kadar yaşanacak bütün tarihsel olgulara uygulanabilecek şablonlar vazetmediği, Müslümanlarca bilinmeyen bir husus değildir. O genel ve temel ilkeler getirmiş, bunun yanında tarihin değişmesiyle değişmeyen insanî durumlara dair sayısı sınırlı hüküm koymuştur. Cinayet ve haksız kazanç gibi, hiçbir dönemde meşru görülemeyecek, fakat tarihin her döneminde insanlar tarafından icra edilen insanlık suçlarına yine tarihin değişmesiyle değişmeyecek cezalar belirlemiştir. Aslında tarihsellik, tarihselcilik, evrenselcilik gibi tamamen Batı kültürüne ait olan ve Müslümanlarca Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında kullanılan kavramların kapsamlı tanımları yapılamadığı için bu konuda belirsizlikler mevcuttur.

Nesnel anlamı nüzûl tarihine ve sebeplerine bağlayan tarihselci görüş bu hususu o kadar abartmıştır ki neredeyse sanki Kur'an'ın her bir ayeti özel bir sebebe göre inmiş ve Allah'ın hiçbir ayeti tarihten bağımsız olarak kendiliğinden indirilmemiştir. Yazara göre, "sebeb-i nüzûl rivayetlerinin ayetlerin inişine dair sebepler bildirmelerine ve bazı ayetlerin bir sebep vesilesiyle ve sebepler bağlamında inmiş olmalarına rağmen, bu ayetlerin temelde söz konusu sebepler "nedeniyle" indirilmedikleri düşünülmelidir". Çünkü eğer sebeb-i nüzûl vahyin nedeni olarak ele alınırsa vahyin başlangıcından sonuna kadarki süreçte sadece bu kadar tarihsel vakianın gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesi gerekir ki bu da mümkün değildir. İkinci bir ihtimal de Allah'ın bir takdiri gereği sadece bazı vakiaların sebep olarak istihdam edildiği ve Kur'an'da yer aldıkları düşüncesidir. Bu durumda Müslümanları ilgilendiren her bir olay ya da sorulan her bir sorunun vahiyde yankısını bulup bulmadığının, bulmadıysa neden sadece bir kısmının Kur'an'da yer almaya lâyık görüldüğünün, ayetin söz konusu olay ya da soru sebebiyle indirildiğini nereden bilebileceğimizin, bütün risaleti boyunca Hz. Peygamber'e sorulan soruların Kur'an'da geçen birkaç soruyla sınırlı olup olmadığının cevabının verilmesi gerekmektedir.(s. 286)

İslâm Modernizmi'nin tarihsellik anlayışının Kur'an'dan yola çıkılarak oluşturulmadığını, bilâkis Kur'an'a, dışarıdan edinilen kanaatlerle yaklaştığını vurgulayan yazara göre birtakım ayetlere atıfta bulunulmasının ise, daha önceden kurulmuş bulunan bir teorinin doğrulanması amacına hizmet etmekten başka bir fonksiyonu yoktur. Ona göre tarihselci söylemin gözden kaçırdığı önemli hususlardan biri de şudur ki, Kur'an, hükümlerin amaçlarına vurgu yaptığı kadar, hatta ondan daha çok, hükümlerin kendisine de vurgu yapar. "Mesela kısas, diğer bütün ayetler gibi Allah'ın ayetidir ve kısas hükmünün bizzat kendisine vurgu yapılarak, bu hükümde insanlar için hayat olduğu bildirilmiştir. Kısas gibi, tarihsel diye değerlendirilen bir öneriye evrensel bir

değerin atfedilmiş olması, ona tarihsel bir değer atfetmeyi zorlaştırmaktadır.”(s. 299) Kur’an somut olaylara ilişkin önerilerinde dahi evrensel bir öğeyi ihmal etmez. Çünkü o, varlığın temel yasası olan “Levh-i Mahfuz”dan konuşmaktadır. Yine Kur’an’da yer alan hükümlerin, geçmiş peygamberlere de vahyedildiği bildirilir. Bu da tarihin değişmesinin, ilâhî yasanın değişmesini gerektirmediğini ortaya koyar. Kur’an’da tarihsellik iddiasında bulunulan ayetlerden birkaçı zikredilerek, bu ayetlerde tarihselliğin söz konusu olamayacağı, izahlarıyla ifade edilmiştir. Yine bu tarihsellik vehminin Kur’an’ın indiği dil olan Arapça’nın yapısından kaynaklandığı, esasen Kur’an hangi dille inmiş olursa olsun, bir dilin bütün zamanlarda aynı özelliklerde kullanılan beynelmilel bir özelliğe sahip olmasının mümkün olmadığı hakikati vurgulanmıştır.

Yazar, Kur’an’ın tarihselliği iddiasında bulunanların varmak istediği sonucun Kur’an ahkâmının değişmesi olduğunu söyleyerek bu metodun Batılıların kendi kutsal kitaplarındaki akıl-bilim dışı kısımların aklıleştirilmesi ve bilimsel verilerle uzlaştırılması amacıyla ona tarihselliği uygulamalarından mühlhem olduğunu ifade etmiştir. Tarihselcilerin Hz. Ömer ve Şâtıbî’ye dayandırmak istedikleri ahkâmın değişmesi gerektiğine dair görüşlerinin onlarda bulunmadığı ve İslâm’da ahkâmın değişmesi değil, zarurî hallerde ve bazı ârzî durumlarda “geçici olarak uygulamadan kaldırılabilceği” görüşünün cârî olduğu vurgulanmıştır. Yazar, ahkâmın tarihselliği ve değiştirilmesi konusu- nu, “hudûdullah” kavramı bağlamında incelemeye devam etmiştir.

Daha sonraki bölümde ise “İslâmî Tarih Bilinci” başlığı altında ilk olarak nüzûl sebebi ve tarihi, tarihsellik tartışmalarındaki bağlamında ele alınmıştır. Yazarın, Kur’an’ın tarihselliği iddiasındaki ilim adamlarının görüşlerini verdiğini ve onların görüşlerinin tenkidini yaptığını yukarıda belirtmiştik. Burada da bu tarihsellik iddialarına karşı bir antitez olarak Kur’an’ın tarihselliğine mukabil olarak onu tarihe müdahil kılmak için hangi metodların kullanılabilceğini açıklamıştır. Bunlar, kitaptaki başlıklarının sırasını takip ederek ifade edersek “içtihad” (İslâmî akıl), “tevil” (anlama, yorumlama), “makâsîdu’ş-şerfa” (gaye) ve “icmâ” (kolektif İslâmî akıl) olmak üzere dört tanedir. Bu bölümlerde, tarihselcilerin, ulemânın Kur’an’ın literal anlamı üzerinde durdukları ve lafzî anlamın ötesindeki derûnî anlama yönelmedikleri şeklindeki tenkitlerinin haksız olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Kur’an’ın beşerî-tarihsel bir metin olmadığı ve bu çeşit bir metnin anlaşılması için geliştirilen hermenötik tartışmalarında Kur’an’ın bu farkının göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Kur’an’daki sınırlı sayıdaki hükümün bütün tarihselliklerde ve kıyamete değin meydana gelecek bütün hadiseler karşısında uygulanabilirliğinin sağlanmasının; Kur’an’ın, hükümlerini açıklarken vurguladığı, ‘içtihad’ın temel dayanağı olan “gaye”nin tespiti ile mümkün olabileceği dile getirilmiştir. Bütün tarihleri bilen ve tarihin üstünden konuşan Allah’ın bir ilmi olarak “nass”ı değişmez ve evrensel kabul eden Müslümanların, “yorum”u tarihsel ve mutlaklığı söz konusu olmayan bir bilgi olarak gördükleri; bunun da, bu bilgiye dayanan görüşlerin her an değişebileceği ve yerlerini yeni görüşlere bırakabileceği anlamına geldiği ve bu bakış açısının da, sürekli değişen ve yenilenen tarihe ve tarihsel ihtiyaçlara cevap verme imkânı sağladığı ifade edilmiştir. Yazar, Müslümanların Kur’an’ı anlamak için çok az şey yaptıkları ve daha çok dilbilimsel çalışmalar çerçevesinde kaldıkları türü iddiaların İslâmî tefekkürü bir bütün olarak kavrayamaktan kaynaklandığını; bu tür iddiaların modern İslâmî tezlere meşrûiyet sağlamak ve tenkit edecekleri bir obje ortaya koymak adına ileri sürüldüğünü ifade etmiştir. Halbuki Müslümanların Kur’an’a dair çabaları dilbilimsel çalışmalarla sınırlı değildir. Bilâkis onlar, Şâtıbî’nin de vurguladığı gibi, lafzî anlamla birlikte lafızdan ne kastedildiğinin ve lafızla anlatılmak istenen mânânın anlaşılması çabası içinde olmuşlardır. Bu çalışmalar da, modern İslâmî tezlerin metodolojilerine uymayan, fakat kendi şartları içinde son derece makul çabalardır.

Yazar; ulemânın, Kur'an'ın tam olarak anlamının ancak onunla sıcak bir diyalog kurmakla, Kur'an'la hemhâl olmakla, teorik akıl yürütmelerden önce teslimiyeti, gözünü, kulağını, kalbini ona açma ve onu yaşamayı ifade eden "takva" ile mümkün olacağı görüşünde olduklarına dikkat çekmiştir. Nitekim takvanın, doğruyu yanlıştan ayıran bir anlayış olan "furkan"a ulaşmanın yolu olduğu Kur'an'da belirtilmiştir.(Enfal, 8/29) Dolayısıyla "Kur'an, anlamayı takvâya, takvâyı da dinî tecrübeye, yani kurallarını, belirlenmiş ahkâmını hürmetle yaşamaya bağlar."(s.381) Yazarın vurguladığına göre Batı'da ancak 19. yüzyıldan itibaren kavranmaya başlanan "bilgi" ve "anlama-yorumlama"ya dair tarihsel temeller, daha baştan itibaren müslümanlar tarafından fark edilmiştir ve bu konularda müslümanların kendi kaynaklarında sorunlarını çözmeye yetecek malzeme mevcuttur. Yazar; son dönem modernist İslâmî yaklaşımların yeni bir fıkıh inşa etmek ve birtakım Kur'anî hükümlerin değiştirilmesinin talep edilmesi gibi görüşlerinin, günümüz için bir geçerliliğinin olmadığını, günümüzde bu fikirleri uygulamayı bekleyen bir toplumun olmadığını, dolayısıyla bu çabaların uygulamaya hitap etmeyen sırf akademik çabalar olmaktan öteye gitmediğini söyleyerek; esas yapılması gerekenin, günümüz Müslümanlarının Müslüman olarak kalmalarını sağlayacak, onların İslâmî kişiliklerini geliştirecek, onların takvasını artıracak ve günlük hayatlarındaki problemlerini çözecek fikir ve projeler üretmek olduğunu söylemiştir.

"Sonuç" bölümünde yazar, kısa bir özetle tarih boyunca sahip olunan tarih telâkkilerinden, daha sonra da tarihselliğin ortaya çıkış ve gelişiminden bahsetmiştir. Kur'an hakkında ileri sürülen tarihselcilik görüşünün zayıf noktalarından bahisle bir müminin böyle bir düşünceye sahip olmasının kabul edilemez olduğunu ve gerek Kur'an'ın ortaya koyduğu esaslar, gerek peygamber pratiği, gerekse içtihad vasıtası ile Kur'an'ı hayata müdahil kılma imkânının zaten mevcut olduğunu ifade etmiştir.

Eserin konusu, tefsir ilminin yanı sıra tarih ve bilhassa felsefe ilmini ve hermenötik gibi birtakım özel alanları ilgilendirdiği için; yazarın da bahsettiği gibi eser, klasik bir tefsir usulü kaynağının/araştırmasının kullandığı dilden çok farklı bir üsluba sahiptir. Eserin birçok yerinde felsefî bahisler, bizce konunun gerektirmediği kadar ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu da, Kur'an üzerine bir kitap olduğu düşüncesiyle eseri eline alan okuyucuyu şaşırtabilecek bir husustur.

Yazar, eserinde tarihselciliğin ilk olarak günümüzde söz konusu olmuş bir fikir hareketi değil, ilk çağlardan itibaren sürekli olarak değişik zamanlarda gün yüzüne çıkmış bir düşünce olduğunu; bu tartışmaların tamamen insan zihninin ürünü olan hadiselerle sınırlandırıldığını ve vahiy üzerinde uygulanamayacağını ve Kur'an'ın tefsirine uygulanmaya çalışılan bu hareketin kesin olarak Batı dünyasındaki fikrî çatışmaların ürünü olduğunu dile getirmiş ve bu savını sağlam kaynaklarla ispatlamıştır. Eserde, tarihsel olduğu iddia edilen ayetlerin tarihsel olmadığı, örneklerle doyurucu bir şekilde ispat edilmiştir. Eserde yer yer anlaşılması güç ifadeler kullanılmıştır. (Meselâ yaşantılanmak (s. 13, 16), istenç (s. 43), refleksif (s. 43, 50), özdek (s. 43), önemsizlenmek (s. 57), unutum (s. 57), dönenmek (s. 59), ereksel, döngüsel (s. 69), türdeşleyici (s. 95), ötelenmek (s. 98), arasilik (s. 99), ayırtına varmak (s. 143), tektürleştirici (s. 217), görüszüzlük (s. 383). Söz konusu eserde büyük miktarda tercüme ifadelerin kullanılma zaruretinin, bu durumu kaçınılmaz kılmış olduğu düşünülebilir. Kur'an'ın tarihselliği düşüncesinin tarihsel arka planını, ne anlamlar içerdiğini, temel kaynaklarına dayanarak inceleyen bir eserden öğrenmek isteyenler için eser, benzerleri içinde farklı bir yere sahiptir.♦